اللُّغَةُ العَرَبِيَّة

مجلة فصليّة مُحكّمة تعنى بالقضايا الثقافيّة والعلميّة للّغة العربيّة

المجلس الأعلى للّغة العربيّة - الجزائر

العدد التاسع والثلاثون - 2018

39

العدد 39
2018

اللُّغَةُ العَرَبِيَّة

Revue Académique Trimestrielle Indexée

منصّات الاعتماد

المجلس الأعلى للغة العربية
شارع فرنكلين روزفلت، ، الجزائر
الهاتف : 25/213.021.23.07.24 التاسوخ : 213.021.23.07.07
ص.ب : 575 الجزائر - ديدوش مراد
www.csla.dz
madjaletalarabia@gmail.com

اللُّغَةُ العَرَبِيَّة

مجلّة فصليّة مُحكّمة تعنى بالقضايا الثقافية والعلمية للّغة العربية

العدد التاسع والثلاثون

ر.د.م.م
1112.3575

الإيداع القانوني
02 20/ 7

اللغة العربية

المدير المسؤول
أ.د. صالح بلعيد
رئيس المجلس الأعلى للّغة العربية

رئيس التحرير
أ.د. عبد الله العشي

سكرتير التحرير
أ. حسن بهلول

مديرة التحرير
د. حياة أم السعد

اللجنة العلمية للتحرير

أ.د. عبد الجليل مرتاض
أ.د. وحيد بن بوعزيز
أ.د. أحمد عزوز
أ.د. يوسف وغليسي
د. الجوهر مودر
د. انشراح سعدي
أ. نزيهة الزاوي

إدارة المجلّة

أ. نورة مراح

شروط النشر:

- ✓ تنشر المجلّة المقالات الرصينة، ذات العلاقة بقضايا اللّغة العربية ومجالاتها؛
- ✓ تُكتب المقالات باللّغة العربية، وتلحق بملخّصين أحدهما باللّغة العربية وآخرهما باللّغة الإنجليزية أو الفرنسية؛
- ✓ تخضع المقالات للمنهجية العلمية الأكاديمية، وتهمّش آليا في آخر المقالة؛
- ✓ تخضع المقالات للتحكيم العلمي؛
- ✓ يلتزم صاحب المقالة بالتعديل في الآجال المحدّدة، إن طُلِبَ منه ذلك؛
- ✓ تُكتب المقالة بخط Simplified Arabic ببنط 14 في المتن و12 في الهوامش، وترسل على البريد الإلكتروني للمجلّة الموضّح أدناه؛
- ✓ يكون حجم المقالة بين 3000 و5000 كلمة؛
- ✓ ألاّ تكون المقالة قد نشرت من قبل، ولا مستلّة من مذكّرة أو أطروحة جامعية؛
- ✓ يتسلّم صاحب المقالة ثلاث (03) نسخ من العدد الذي نشرت فيه مقالته؛
- ✓ تُرفق المقالة بسيرة علمية موجزة عن الباحث؛
- ✓ لا تعبر المقالات المنشورة بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للّغة العربية.

محتويات العدد

كلمة رئيس التحرير 7
أ.د. عبد الله العشي

المحور الأوّل: في التراث العربي

- **جهود علماء التراث في تأويل مشكل القرآن** 11
د. بلقاسم عيسى
ج. ابن خلدون - تيارت - الجزائر
- **درس الإعراب والبناء في المنظومات النحوية** 31
أ. ياسين بوراس
ج. محمّد البشير الابراهيميّ – برج-بوعريريج
- **كفاءة اللغة العربية وأثرها في الخطاب القرآني** 49
أ.د عرابي أحمد
ج. ابن خلدون – تيارت

المحور الثاني: في تعليمية اللغة

- **أسس ومبادئ أساسية في تعليمية اللغة العربية وفـق المقاربة النّصيّة**.....75
أ. بن محمّد عبد الكريم
ج. برج بوعريريج
- **النحو التعليمي من خلال متن الأجرومية** 85
أ. فاتح مرزوق
ج. مولود معمري، تيزي-وزّو
- **أثر المقاربة النصية في اكتساب المتعلم للكفاءات اللغوية**.....105
عمر بوحملة
ج. الجزائر

المحور الثالث: في دراسات لغوية معاصرة

- **الفكر اللغوي عند عبد الرحمن الحاج صالح** 143
أ.صلاح الدين يحي
ج. مولود معمري، تيزي-وزّو
- **قواعد العلاقات الدلالية وهندستها** 163
أ. محمد شندول
ج. قرطاج – المعهد العالي للغات بتونس
- **الانسجام النصي وعلاقاته (النّظريّة والتطبيق)** 185
د. جلال مصطفاوي
المركز الجامعي-عين تموشنت-الجزائر

المحور الرابع: في دراسات أدبية

- **المتخيل الذاتي في أخاديد لقبش** 219
د. عبد القادر فيدوح،
ج. قطر
- **العجائبية في الخطاب الأدبي الجزائري** 239
د. عيسى بخيتي
-المركز الجامعي بلحاج بوشعيب "عين تموشنت"-
- **الحمق والجنون في مرايا الأدب العربي القديم –السِّمة المُفارِقة لبلاغة العقل المعكوسة-** 279
د.فيصل أبو الطفيل
ج. القاضي عياض، مراكش/ المغرب

كلمة العدد

رئيس التحرير

تدخل مجلّة اللغة العربية بدءا من هذا العدد التاسع والثلاثين (39) في وضع تنظيمي جديد، على مستوى الشكل والإخراج والمحتوى؛ فعلى مستوى الشكل سيجد القارئ حجما مغايرا للمجلة يتناسب مع معطيات المجلات النمطية الذي يخرجها من الشبه بالكتاب الذي تعوّدت الظهور عليه في السنوات السابقة إلى شكل مميّز يجعل لها هوية خاصّة بها، ويصاحب هذا التغير في الشكل تغير على مستوى التنظيم الداخلي للمواد العلمية المنشورة لقد اخترنا أن تنتظم هذه المواد في شكل محاور متعدّدة؛ يتناول كلّ محور مجالا من مجالات اللغة العربية وقضاياها، وكان لابدّ من تخصيص محور للدراسات اللغوية التراثية، ثمّ محور للدراسات اللسانية المعاصرة ثمّ محور للتعليميات اللغوية، ثمّ محور للدراسات الأدبية والنقدية، بشكل متكافئ إلى حدّ كبير.

وبهذا نكون قد ضبطنا المادة العلمية، وأوجدنا ما يوحّد المتشعب منها حتى لا تبقى المجلّة مجرّد تجميع لمقالات متفرّقة ينصرف كلّ منها نحو سياق مغاير ممّا يوجه الكتاب إلى الالتزام بموضوعات معينة؛ هي الموضوعات الملحّة على اللغة العربية المعاصرة. ويسهّل على القارئ عملية القراءة المنتظمة، ويوفر له مادة كافية في مجال ما من مجالات اللغة وقضاياها.

وبعيدا عن هذا، ستواصل المجلّة في تحقيق أهداف المجلس الأعلى للعربية؛ وهي العمل على ازدهار اللغة في مجالات الفكر والحياة كلّها، مسنودة بموجهين أساسيين الهوية الوطنية بوصفها المكوّن الفلسفي الذي يحفظ للمجتمع توازنه، ويحدّد توجهه هذا من جهة، ومن جهة أخرى مراعاة تحوّلات العالم المعاصر العلمية والثقافية والتقنية التي تثير رغبة ملحّة في الرقيّ والتقدّم والازدهار. مع ضرورة الحفاظ على

العلاقة السليمة بين هذين الموجّهين، حتى لا يطفى أحدهما على الآخر. فكما أنّنا لا نؤمن بثبات مطلق للهوية، فنحن أيضا لا نتخذ من المعاصرة دوغما ثابتا.

ولعلّ أكبر المشكلات الفكرية وحتى الاجتماعية هي مشكلات ناتجة عن الميل المبالغ فيه إلى أحد هذين الموجّهين، ولذلك بقيت مشكلاتنا معلقة دونما حلّ؛ بل بقيت تنتج مشكلات إضافية.

إنّ ازدهار اللغة الذي نطمح إليه هو ازدهار لا يخضع لرونق الهوية الساحر ولا لبريق المعاصرة الفاتن؛ بل ينطلق من قراءة موضوعية للّحظة التاريخية وشـــروطها الاجتماعية واحتياجات الإنسان والمجتمع مع البقاء في السّياق التاريخيّ والحضـــاريّ والثقافيّ. فالازدهار لا يعني أن تكون مطابقا للأخر؛ بل يعني أن تكون موازيا له.

وعليه؛ فإنّ هذا؛ العدد يحمل منجزات نروم أن تلبّي رغبات القارئ في مختلـــف الاختصاصات، وهذا عهد قطعناه منذ أن دخلت المجلـــة نظـــام ASJP . النمطـــي باعتبارها مجلّة محكّمة، فأنعم به من مجلّة!

المحور الأوّل
في التراث العربي

جهود علماء التراث في تأويل مشكل القرآن الكريم

د/ بلقاسم عيسى*

ملخّص المقال: يتناول المقال ظاهرة مشكل القرآن الكريم، وعلاقته بعلوم اللّغة، وقيمته الوظيفية في العملية التواصلية، وما مدى وجوده في كتاب الله تعالى، وما المقصدية منه، وكيف تناوله علماء التراث بالدّقة والتمحيص، وما الآلية المستخدمة في دفع اللبس عن الآية المستشكلة لدى القارئ، وكيف استطاع العلماء القدامى تناول الآية الكريمة، وحلّ الإشكالات المتعدّدة، انطلاقا من المستويات اللّغوية والمستويات النحوية، والمستويات الصرفية... فالبحث في عمومه مقصديته هو الغوص في هذا العلم، واستكشاف مكامنه وضروبه، والتنقيب عن جهود علماء التراث في حلّ وتأويل مشكلات القرآن الكريم في إثبات المشكل، وأن الغرض من هذا العلم هو الذود عن كتاب الله تعالى، والردّ على أصحاب النظرة القاصرة في فهم الآيات المستشكلة، وعلى أنّ القرآن الكريم وحي من الله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولكنّ الأمر يكمن في الملتقي ومفهوماته المتعدّدة ورؤاه المختلفة في فهم الآية الكريمة.

هذا ملخصّ المقال الذي سيتناول بحول الله تعالى ظاهرة المشكل لدى علماء التراث في القرآن الكريم ومستويات القرآن الدلالية وتأويله من لدن العلماء القدامى والمحدثين.

الكلمات المفتاحية: مشكل القرآن، تأويله؛ وحل إشكالاته؛ مستويات القرآن دلاليا؛ المستوى النحوي؛ المستوى الصرفي المستوى اللفظي.

* **جامعة ابن خلدون – تيارت – الجزائر**

ملخصّ باللّغة الأجنبية:

The efforts of heritage scholars in interpreting the problem; of holy Quran.

The article deals with the phenomenon of the holy Quran and its relation to language sciences and its functional value in the communicative process and its extent in the book of God and what is meant by it and how it was addressed by the scholars of the heritage with accuracy and scrutiny, and the mechanism used to raise confusion about the verse formed by the reader, and solving multiple problems starting from the linguistic levels, grammatical levels and morphological levels.

The research in general is his destination is to dive in this science and explore its origins and drowning, and interpret the problem of the holy Quran in proving the problem, and that the purpose of this science is to defend the book of God and respond of the outers of the perception of inadequate understanding of the verses of the problem. And that the holy Quran, and revelation of God does not come falsehood from his hands and not behind him, but it lies in the recipient and his multiple ideas and visions in understanding the different verse this is a summary of the article that will deal with God almighty the phenomenon of the problem of heritage scholars in the holy Quran and the levels of the semantic Quran and its interpretation by the old and modern scholars.

Key word: The problem of the Quran, Its interpretation, And solving its problems, Levels of Quran, Grammatical level, Morphological level, Verbal level.

مشكل القرآن الكريم من حيث اللّغة: جاء في لسان العرب لابن منظور:(ت: 711 هـ أن كلمة مشكل جاءت بمعنى "شكل الشكل، بالفتح الشبه والمثل، والجمع أشكال... وقد تشاكل الشيئان وشاكل كلّ واحد منهما صاحبه، أبو عمرو: في فلان شبه من أبيه والشكل وأشكله وشكله وشاكل ومشاكلة...

والشكل المثل، تقول: هذا على شكل هذا أيّ؛ على مثاله، وفلان شكل فلان أي مثله في حالاته"[1]

والمشاكلة: الموافقة، والتشاكل مثله، والشاكلة: الناحية، والطريقة والجديلة، والشاكلة الإنسان، شكله وناحيته، وطريقته وفي التنزيل العزيز: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾ ﴾ الإسراء: ٨٤ أيّ؛ على طريقته وجديلته ومذهبه وقال الأخفش: على شاكلته أيّ؛ على ناحيته وجهته وخليقته..."[2]

و" أشكل الأمر، التبس، وأمور الأشكال: ملتبسة...ومنه قيل للأمر المشتبه: مشكل وأشكل علي الأمر إذا اختلط...،[3] "وحرف مشكل: مشتبه ملتبس[4] "أمّا صاحب شذا العرف في فنّ الصرف فيقول: "المشكل اسم فاعل من أشكل"[5]

فالحملاوي يرى أنّ المشكل اسم فاعل وليس اسم مفعول، لأنّ الملتقي هو الذي أشكل عليه الأمر، بينما لو جعلنا مشكل اسم مفعول لطعنا في كتاب الله واتهمناه بالنقص والتحريف، وأنّ الإشكال فيه لا في القارئ، وهذا مناف للحقيقة لأنّ أصل الكلمة: الشين والكاف واللام وهو باب من المماثلة والمشابهة على وزن مفعل بكسر العين لا بفتحها.

المشكل اصطلاحا: نكتفي بصاحب التعريفات حيث يقول: "المشكل هو الداخل في إشكاله، أيّ؛ في أمثاله وأشباهه، مأخوذ في قولهم: أشكل: أيّ؛ صار ذا شكل كما يقال أحرم إذا دخل في الحرم، وصار ذا حرمة، مثل قوله تعالى: ﴿ قَوَارِيرَا۠ مِن فِضَّةٍ

﴿ فَدَّرُوهَا تَقۡدِيرٗا ١٦ ﴾ الإنسان: ١٦ . أنّه أشكل في أوان الجنة لاستحالة اتخاذ القارورة من الفضة والإشكال هي الفضة والزجاج، إذ القارورة تستعار للصفاء والفضة للبياض"[6].

الاستدلال على وجود المشكل في القرآن الكريم: في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧ ﴾ آل عمران: ٧ "فذكر في هاتين الآيتين أن جمعية محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الألفاظ صحيح المعاني "[7]

وأمّا ما دلّ على أنّه بكليته متشابهة في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ٢٣ ﴾ الزمر: ٢٣ و"المعنى أنّه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا"[8]

والمتشابه والمشكل سيان، فالمشكل دخل في غيره فأشبهه وشابهه، ثمّ يقال لكلّ ما غمض، وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل، [9] فالمحكم في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧ ﴾ آل عمران: ٧ أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه"[10] "وأخر متشابهات" بمعنى "متشابهات محتملات"[11] فيوصف القرآن الكريم بأنّه غاية في الأحكام في قوله تعالى: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ١ ﴾ هود: ١ فهو محكم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، يتصف بقوة الاتساق، والأوامر والنواهي بين "أفعل" "ولا تفعل" وكلّها تعود على البشر بالهدى والبركة والاطمئنان، ووصف القرآن الكريم أيضا بأنّه

متشابه في قوله تعالى: "كتابا متشابها" [12] بمعنى التشابه المقصود حسب علماء التراث بأنّه الصدق والحق.

ففي أغلب المدونات لم يفرقوا بين المشكل والمتشابه، فالمتشابه "هو الذي يحتاج إلى التأويل، أو يكون مستغلق المعنى: كحروف الهجاء "[13]

قال ابن عباس: "المحكمات الناسخات والحلال والحرام، والمتشابهات المنسوخات والمقدم والمؤخر"[14]. أمّا في قوله تعالى: "وآخر متشابهات: ما اشتبهت على اليهود من نحو حساب الجمل مثل: ألم، ألمص، ق، المر، والر، ويقال منسوخات لا يعمل بها"[15]

فالكثير من أهل العلم من ربط بين المتشابهة والمشكل على أنّهما جسم واحد فابن قتيبة: يرى أن كلّ ما غمض ودق فهو متشابه، وإن لم تقع فيه الحيرة من جهة الشبه ألا ترى أن الحروف المقطعة في القرآن الكريم، وفي أوائل السور يقال عنها: متشابه وليس الشك فيها، والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها والتباسها بها"[16]

و"مثل المتشابه: المشكل، وسمي مشكلا: لأنّه أشكل أيّ؛ دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله، ثم يقال لما غمض، وإن لم يكن غموض من هذه الجهة مشكل "[17]

وممّا سبق، يتبين وجه الاستدلال من الآية الكريمة في سورة آل عمران على وجود المشكل، وإن تباينت الآراء حيث ثبت وجود المتشابه فوجود الإشكال معه.

فالقرآن الكريم محكم، بين وواضح في الآية " فيه آيات محكمات هن أم الكتاب "" أيّ؛ فيه آيات بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها ولا غموض كآيات الحلال والحرام، هن أصل الكتاب وأساسه و"آخر متشابهات" أيّ؛ وفيه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على الكثير من الناس، فمن ردّ المتشابه إلى الواضح المحكم فقد اهتدى وإن عكس فقد ضل أيّ؛ فأمّا من كان في قلبه ميل على الهدى إلى الضلال فيتبع المتشابه منه ويفسره على حسب هواه"[18]

وقد أشار شيخ الإسلام إلى مسألة بالغة الخطورة في إدخال أسماء الله الحسنى وصفاته في المشكل أو المتشابه، إلاّ إذا اعتبرت الكيفية، إذ ليست من المتشابه أو المشكل باعتبار المعنى.

مشكل القرآن الكريم وعلاقته بالمعنى: من الآيات المشكلة في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا دَخَلُواْ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيۡهِ أَبَوَيۡهِ وَقَالَ ٱدۡخُلُواْ مِصۡرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴿٩٩﴾ ﴾ يوسف: ٩٩ فأشكل قوله تعالى: ﴿ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ ﴾ على كثير من المفسرين، فقال بعضهم هذا من المقدم والمؤخر ومعنى الكلام "وقال: أدخلوا مصر إن شاء الله آمنين "وآوى إليه أبويه ورفعهما على العرش"[19] وقوله "آوى إليه أبويه"

"قال السدي وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم إنّما كان أباه وخالته"[20] ولا يختلف الرازي في تفسيره عن ابن كثير في الآية الكريمة حيث يقول: "فإن قيل ما معنى دخولهم عليه قبل دخولهم مصر؟ قلنا: كأنّه حين استقبلهم نزل بهم في بيت هناك أو خيمة فدخلوا عليه وضمّ إليه أبويه وقال لهم " أدخلوا مصر"[21] وفي تفسير لابن عباس في قوله" أدخلوا مصر إن شاء الله آمنين" قال أيّ؛ أقيموا بها آمنين من العدو والسوء إن شاء الله مقدم ومؤخر"[22] وسميت الإقامة هاهنا دخولا لاقتران أحدهما بالآخر"[23]

وقوله " إن شاء الله" استثناء وفيه قولان: الأوّل أنّه عائد إلى الأمن، لا إلى الدخول والمعنى: أدخلوا مصر آمنين إن شاء الله "، ومعنى قوله " آمنين " يعني على أنفسكم وأموالكم وأهليكم لا تخافون أحدا وكانوا فيما سلف يخافون ملوك مصر وقيل آمنين من القحط والشدّة والفاقة، وقيل آمنين من أن يضرهم يوسف بالجرم السالف"[24] ولا يزيد النسفي في تفسير الآية بقوله "فلمّا دخلوا على يوسف آوى إليه" ضمّ إليه "أبويه" واعتنقهما...

وقال لهم بعد ذلك "أدخلوا مصر إن شاء الله آمنين "من ملوكها وكانوا لا يدخلون إلاّ بجواز أو من القحط"[25]

والمتمعن في الآية الكريمة يجد فيها محذوفات "يدل عليها الكلام، وهي فرح يعقوب بأهله حتى بلغوا يوسف "آوى إليه أبويه" أيّ؛ ضمهما، وأراد بالأبوين أباه وأمه، وقيل أباه وخالته لأنّ أمّه كانت قد ماتت، وسميت الخالة على هذا أمّا "إن شاء الله "راجع إلى الأمن الذي في قوله آمنين "[26]

وفي الآية دخولان "يبدو أنّ يوسف قد استقبلهم عند دخولهم إلى مصر استقبال العظماء فاستقبلهم خارج البلد مرّة ليريحهم من عناء السفر ويستقبلهم وجهاء البلد وأعيانهم وهذا هو الدخول الأوّل الذي آوى إليه فيه أبويه "[27]

أمّا الدخول الثاني إلى البلد في قوله "ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين "

فالأوّل "آوى إليه أبويه" "يدل على حرارة اللقاء بمغتربين يجمعهم حنان فالأب كان يشتاق لرؤية ابنه، ولا بد أنّه قد سمع من إخوته عن مكانته ومنزلته، والابن كان متشوقا للقاء أبيه... كلّ تلك الانفعالات بلا تقنين عبادي، بدليل أنّ يوسف عليه السلام آوى إليه أبويه وأخذهما في حضنه"[28] والدخول الثاني إلى مصر البلد

وقوله تعالى: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ المائدة: ٧٩

إن قيل "لم وصف المنكر بقوله فعلوه بقوله فعلوه والنهي لا يكون بعد الفعل؟[29] ولا شكّ أنّ الآية مشكلة. والجواب أنّ المعنى لا يتناهون عن مثل منكر فعلوه، أو عن منكر إن أرادوا فعله"[30]، فقوله "كانوا لا يتناهون " "لا ينهي بعضهم بعضا" [31] وقوله "عن منكر فعلوه" "عن قبيح فعلوه ومعنى وصف المنكر ب "فعلوه" ولا يكون النهي بعد الفعل أنّهم لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه أو عن مثل منكر فعلوه أو عن منكر أرادوا فعله، أو المراد لا يتناهون عن منكر فعلوه بل يصرّون عليه"[32]

فالآية الكريمة فيها تفسير للمعصية والاعتداء، في قوله:﴿ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ ﴾ ولهذا يرى الرازي أن "للتناهي معنيان: أحدهما: وهو الذي عليه الجمهور أنّه تفاعل من النهي أيّ؛ كانوا لا ينهى بعضهم بعضا، روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم.[33]

والمعنى الثاني عند الرازي في التناهي "أنّه بمعنى الانتهاء يقال: انتهى عن الأمر وتناهى عنه إذا كفّ عنه"[34]

ثم قال تعالى:﴿ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُۚ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ ﴿٧٩﴾ ﴾ المائدة: ٧٩ " اللام في "بئس" لام القسم، كأنّه قال أقسم بئس ما كانوا يفعلون وهو ارتكاب المعاصي والعدوان، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[35]

فإن قيل "الانتهاء من الشيء بعد أن صار مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه" فجيب الرازي عن السؤال بقوله: "الجواب عنه وجوه: الأوّل أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته الثالث، لا يتناهون عن الإصرار على منكر فعلوه"[36]

ولا يختلف ابن كثير عن الرازي في تفسيره للآية الكريمة، أمّا ابن عباس ففسّر التناهي بالتوبة "كانوا لا يتناهون ""لا يتوبون" "عن منكر عن قبيح "فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون أيّ؛ ما كانوا يفعلون من المعصية والاعتداء "[37]

قال الزمخشري: "تعجيب من سوء فعلهم مؤكد للقسم فيا حسرتاه على المسلمين في إعراضهم عن التناهي عن المنكر كأنّه ليس من الإسلام في شيء مع ما يتلون من كتاب الله من مبالغات في هذا الباب "[38]

فالآية الكريمة المستشكلة أوّلها جمهور المفسرين على أنّها كانوا لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله، أيّ؛ أنّ الإنسان يرى أخاه يقوم بمنكر فلا يزجره ولا ينهيه عن فعل الفاحشة، فهو جواب عن سؤال فعلوا المنكر فعلا فكيف يكون التناهي عن

المنكر؟ فالآية شبيهة لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦ ﴾ المائدة: ٦ "وهذا القول لا يعني أبدا أن يتوضأ الإنسان بعد أن يدخل في الصلاة، إنّما يعني أن نبدأ الوضوء لحظة الاستعداد للصلاة يعني: إذا أردتم القيام إلى الصلاة وأدائها "[39]

المشكل وعلاقته بالقراءات: من أسباب وقوع الإشكال في القرآن الكريم هو تعّدد القراءات، ففي قوله تعالى:﴿ u v w x y z { | } ~ □ ¡ ¢ £ ﴾ نوح: ٢٣ ذكر الزمخشري في تفسيره للآية في كتابه الكشاف حيث قال "وقرأ الأعمش، ولا يغوثا ويعوقا بالصرف، وهذه قراءة مشكلة: لأنّهما إن كانا عربيين أو أعجميين ففيهما سببا منع الصرف: أمّا التعريف ووزن الفعل، وأمّا التعريف والعجمة، ولعلّه قصد الازدواج، فصرفهما لمصادفته أخواتهما منصرفات ودا وسواعا ونسرا، [40] قال النسفي "ولا يغوث ويعوق" "ولا يغوث" هو على صورة أسد "ويعوق" هو على صورة فرس، وهما لا ينصرفان للتعريف ووزن الفعل إن كانا عربيين وللتعريف والعجمة إن كانا " أعجميين ".[41]

"ولا يغوثا ويعوقا" قراءة شاذة عند العكبري "[42]وقد ذكر الرازي في كتابه مفاتيح الغيب على الأعمش قرأها بالصرف "ولا يغوثا ويعوقا" وهذه قراءة فيها إشكال لأنّهما إن كانا عربيين أو أعجميين ففيهما سببا منع الصرف، أمّا التعريف ووزن الفعل، وأمّا التعريف والعجمة، فلعلّه صرفهما لأجل أنّه وجد أخواتها منصرفة ودا وسواعا ونسرا" [43]

وفي قوله تعالى "يا أيّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين" قال الشنقيطي:

ت1393 ه في قوله (أرجلكم) "ثلاث قراءات: واحدة شاذة واثنتان متواترتان، أمّا الشاذة [44] فقراءة الرفع وهي قراءة الحسن، وأمّا المتواترتان: فقراءة النصب وقراءة الخفض، أمّا النصب فهو قراءة نافع، وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية حفص من السبعة، ويعقوب من الثلاثة. وأمّا الجرّ: فهو قراءة ابن كثير وحمزة وأبي عمرو، وعاصم في رواية أبي بكر "ت 193ه "[45]. أمّا قراءة النصب: "فلا إشكال فيها، لأنّ الأرجل فيها معطوفة على الوجوه "وأمّا على قراءة الجرّ: ففي الآية الكريمة إجمال، وهو أن يفهم منها الاكتفاء بمسح الرجلين في الوضوء عن الغسل كالرأس وهو خلاف الواقع للأحاديث الصحيحة الصريحة في وجوب غسل الرجلين في الوضوء.[46] و"وقال بعضهم: المراد بمسح الرجلين غسلهما والعرب تطلق المسح على الغسل أيضا...وقال آخرون: المراد بقراءة الجرّ المسح ولكنّ النبي – صلى الله عليه وسلم – بين ذلك المسح لا يكون على الخف وعليه فالآيات تشير إلى المسح على الخف في قراءة الخفض "[47]

فقوله تعالى: "فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق" "أمر بغسل اليدين إلى المرفقين فإيجاب الغسل محدود بهذا الحد، فبقي الواجب هو هذا القدر فقط، أمل نفس الغسل فغير محدود بهذا الحدّ لأنّه ثبت بالأخبار أنّ تطويل الغرة سنة مؤكدة [48]ف "إذا ثبت هذا فنقول: "وامسحوا برؤوسكم ""أنّه يكفي فيه إيقاع المسح على أيّ جزء من أجزاء الرأس كانت الآية مبيّنة مفيدة "[49]

أمّا قوله تعالى "أرجلكم" للآية قراءتان مشهورتان وقد بني العلماء الحكم الفقهي بسبب القراءتين وحجتهم "من قال بوجوب المسح فقرأ ابن كثير وحمزة وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه بالجر، وقرأ نافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص عنه بالنصب "[50]

فلا يختلف الشنقيطي والرازي في هذه المسألة حيث يرى الرازي أن " القراءة بالجرّ فهي تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس، فكما وجب المسح في الرأس فكذلك في الأرجل "[51]

ف "برؤوسكم الباء زائدة، وقال من لا خبرة له بالعربية: الباء في مثل هذا للتبعيض وليس بشيء يعرفه أهل النحو ووجه دخولها أنّها تدلّ على إلصاق المسح بالرأس (وأرجلكم) يقرأ بالنصب[52] وفيها وجهان:

أحدهما: هو معطوف على الوجوه والأيدي، أيّ؛ فاغسلوا وجهوكم وأيديكم وأرجلكم وذلك جائز في العربية بلا خلاف، والسنة الدالة على وجوب غسل الرجلين تقوي ذلك والثاني: أنّه معطوف على موضع برؤوسكم والأوّل أقوى، لأنّ العطف على اللفظ أقوى من العطف على الموضع".[53]

أمّا الجرّ فهو مشهور أيضا "وفيه وجهان":

أحدهما: أنّها معطوفة على الرؤوس في الإعراب، والحكم مختلف، فالرؤوس ممسوحة والأرجل مغسولة وهو الإعراب الذي يقال هو على الجوار، وليس بممتنع أن يقع في القرآن لكثرته، فمن القرآن قوله تعالى: "وحور عين"[54]

على قراءة من جرّ، وهو معطوف على قوله (بأكواب وأباريق) والمعنى مختلف، إذ ليس المعنى، يطوف عليهم ولدان مخلدون بحور عين"[55]

فالجرّ "في الآية قد أجيز غيره، وهو النصب والرفع، والرفع والنصب غير قاطعين ولا ظاهرين على أنّ حكم الرجلين المسح، وكذلك الجرّ يجب أن يكون كالنصب والرفع في الحكم دون الإعراب،[56] أمّا الوجه الثاني: أن يكون جرّ الأرجل بجار محذوف تقديره: وافعلوا بأرجلكم غسلا، وحذف الجر وإبقاء الجار جائز"[57]

ولا يختلف "العكبري" عن الكلبي في أنّ الباء ليست للتبعيض في قوله (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم) وقد بنوا على ذلك أنّه يجوز المسح بعد الرأس والقول غير صحيح عند أهل اللّغة،[58] قال القرافي "إنّها باء الاستعانة التي تدخل على الآلات وأن المعنى امسحوا أيديكم برؤوسكم وهذا ضعيف لأنّ الرأس على هذا ما مسح لا ممسوح، وذلك خلاف المقصود".[59]

ومن رأى ان الباء زائدة وهو رأي ضعيف، لأنّ الموضع ليس موضع زيادة.[60]

والرأي (الصحيح عندي أنّها باء الإلصاق التي توصل الفعل إلى مفعوله لأنّ المسح تارة يتعدى بنفسه، وتارة بحرف الجرّ، كقوله (فامسحوا بوجوهكم) وكقوله (فطفق مسحا بالسوق والأعناق)[61] (وأرجلكم إلى الكعبين).

فقراءة (أرجلكم) بالنصب عطفا على الوجوه والأيدي فيقتضي ذلك وجوب غسل الرجلين، وقراءة بالخفض فيحمل على أنّه عطف على قوله برؤوسكم، فأجاز مسح الرجلين عند ابن عباس.[62]

أمّا أبو بكر بن العربي ويرى أنّ (أرجلكم) لها ثلاث قراءات وليس قراءتان الرفع قرأ بها نافع، رواه عنه الوليد بن مسلم، وهي قراءة الأعمش والحسن والنصب روى أبو عبد الرحمن السلمي، قال: قرأ علي الحسن أو الحسين فقرأ قوله (وأرجلكم) بالرفع، فسمع علي ذلك، يقضي بين الناس فقال (وأرجلكم) بالنصب هذا من مقدم الكلام ومؤخره وقرأ أنس وعلقمة وأبو جعفر بالخفض" [63]" ف: عطف الرجلين على الرأس، قد ينصب على خلاف إعراب الرأس أو يخفض مثله"[64]

فأبو بكر بن العربي يرى أنّ النصب في الآية أولى بينما الزمخشري يفسرها بقوله: "وأرجلكم" فقد "قرأ جماعة (وأرجلكم) بالنصب فدلّ على أنّ الأرجل مغسولة (فإن قلت): فما تصنع بقراءة الجرّ ودخولها في حكم المسح؟ قلت: الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة، تغسل بصب الماء عليها، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الثالث الممسوح لتسمح، ولكن لينبه على وجوب الاقتضاء في صب الماء عليها[65] وهذا انفراد في التخريج عند الزمخشري.

وعليه فقراءة (أرجلكم) بالنصب لا إشكال فيها كما ذكرنا آنفا، بينما الإشكال في الخفض (أرجلكم) ممّا يقتضي حكما فقهيا، فإذا اخذنا بالخفض فقد "جاء الخفض ليبين أنّ الرجلين يمسحان حال اختيار على حائل، وهما الخفان بخلاف سائر الأعضاء فعطف بالنصب مغسولا على مغسول، وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح وصح المعنى فيه"[66]

بينما الجمهور وهو الرأي الذي استأنس به أنّه لا يجوز مسحهما، بل يجوز غسلهما وتأولوا قراءة الخفض بثلاثة تأويلات، أحدهما أنّه خفض على الجوار لا على العطف والآخر أنّه يراد به المسح على الخفين، والرأي الثالث أن ذلك منسوخ بالسنة المطهرة"[67] والسنة المطهرة تأمرنا بغسل الرجلين لقول النبي عليه صلاة وسلام "وويل للعواقيب من النار" "فتوعد بالنار على ترك إيعاب غسل الرجلين" [68]

فدلّ ذلك على الوجوب بلا خلاف، وتبين أن من قال من الصحابة: إن الرجلين ممسوحتان لم يعلم بوعيد النبي –عليه الصلاة والسلام – على ترك إيعابهما وطريق النظر البديع أن القراءتين محتملتان، وأن اللّغة تقضي بأنّهما جائزتان فردهما الصحابة إلى الرأس مسحا، فلما قطع بنا حديث النبي –عليه الصلاة والسلام، ووقف في وجوهنا مسح الرأس، وإن لم تكن وظيفته كوظيفتهما "[69]

والسبب يعود " لأنّه مفعول قبل الرجلين لا بعدهما، فذكر لبيان الترتيب لا ليشتركا في صفة التطهير وأمّا الخفض فقد "جاء ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل "وهما الخفان بخلاف سائر الأعضاء، فعطف بالنصب مغسولا على مغسول وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح وصح المعنى فيه "[70]

وبين من يرى الوضوء، ومن يرى المسح بمعية الخف، هناك رأي منفرد وهو للإمام مالك إذ يقول: ابن جرير: "حدثني يونس، قال أخبرنا أشهب، قال سئل مالك، عن قول الله: (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) أهي أرجلكم أو أرجلكم – الأولى بالجرّ والثانية بالنصب –فقال: إنّما هو الغسل، وليس بالمسح، لا تمسح إلاّ رجل إنّما تغسل قيل له: أفرأيت من مسح أيجزيه ذلك ؟[71] قال: لا "ففقوله تعالى (وأرجلكم) بالخفض "كان سياق النص يقتضي كسر اللام في (أرجلكم) لكن الحق جاء بالأرجل معطوفة على غسل الوجه واليدين، وغير معطوفة على (برؤوسكم) وهذا يعني أنّ الرجلين لا تدخلان في حيز المسح، إنّما تدخلان في حيز الغسل"[72]

وقد "نبه الحقّ بالحركة الإعرابية على أنّها ليست معطوفة على الجزء المصرح بمسحه، ولكنّها معطوفة على الأعضاء المطلوب غسلها، ولم يأت الحقّ بالمسموح

في جانب والمغسول في جانب ليدل على أنّ الترتيب في هذه الأركان أمر تعبدي وإلاّ لجاء أمر يتعدى بالمغسول معا والمسموح معا، ويحدّد الحق أيضا غسل الرجلين إلى الكعبين (وأرجلكم إلى الكعبين) والرجل تطلق على القدم، وتطلق على القدم والساق إلى أصل الفخذ، ويريد سبحانه غسل الرجلين محدودا إلى الكعبين "[73]

وعليه (امسحوا برؤوسكم وأرجلكم) بنصب الأرجل معطوفة على غسل الوجوه، لأنّ الأصل هو الغسل، وليس المسح: فمن أخذ بالنصب فلا إشكال فيها كما قلنا، ومن أخذ بالخفض (برؤوسكم وأرجلكم) يكون في الآية مشكل ولتأويل المشكل نرى أنّ الأخذ بالخفض يترتب عليه مسح الرجلين سواء عن طريق الخف، أم للضرورة، كالمرض مثلا مثل وضع الجبيرة، والأخذ بالنصب أولى من الخفض، لأنّ الغسل أصل، والمسح من باب الاحتياط والضرورة "فعلى قراءة الجرّ فإنّ الآية فيها إجمال وهو أن يفهم منها الاكتفاء بمسح الرجلين في الوضوء عن الغسل كالرأس، وهو خلاف الواقع للأحاديث الصحيحة الصريحة في وجوب غسل الرجلين في الوضوء.[74]

المشكل وعلاقته بعلم الصرف: من الإشكالات الصرفية التي يتوهم فيها القارئ على أنّ الآية مستشكلة ووجب تأويلها ودفع الإشكال عنها قوله تعالى: "ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا "[75]. والمشكل الصرفي في قوله تعالى: "أغفلنا" فإنّه يستشكل على القارئ حينما يفهم أنّ الله تعالى هو الذي أغفل العبد، فيصبح مسيرا في ارتكاب الموبقات، والمعنى الحقيقي لأغفلنا أيّ "نسبناه لغفلة" كقول القائل: أكفرت فلانا، إذ نسبته على الكفر، وأنجلته إذا نسبته إلى البخل" [76]

وقد ذكر الشريف الرضي أمثلة من التأويلات منها "أن يكون المراد سميناه غافلا بتعريضه للغفلة، فكان المعنى: حكمنا عليه بأنّه غافل، كما يقول للقائل قد حكمت على فلان بأنّه جاهل أيّ؛ لما ظهر الجهل منه وجب هذا القول فيه"[77]

ومنهم من أوّل (أغفلنا) بمعنى "شغل عن الدين وعبادة ربه بالدنيا"[78] بينما ترى المعتزلة على أنّ الآية الكريمة في قوله (أغفلنا) "أنا وجدنا قلبه غافلا وليس المراد خلق الغفلة فيه"[79]. ثم قال سبحانه بعد ذلك (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) "ولو كان تعالى خلق الغفلة في قلبه، لما صحّ ذلك... ولو كان المراد هو أنّه تعالى جعل قلبه غافلا لوجب أن يقال ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه، لأنّ على هذا التقدير يكون ذلك من أفعال المطاوعة، وهي إنّما تعطف بالفاء لا بالواو"[80]

قال الزمخشري "من جعلنا قلبه غافلا عن الذكر بالخذلان، أو وجدناه غافلا عنه"[81]

فصيغة (أغفل) عند الزمخشري المقصود بها أنّه جعل مع الغافلين عن ذكر الله أو أنّه وجد غافلا، فهي تحمل المعنيين عنده.

أمّا عن ابن عباس يؤول (أغفلنا) قلبه عن ذكرنا) "عن توحيدنا)[82]

قال ابن القيم الجوزية (ت 751ه): "فإنّه سبحانه أغفل قلب العبد عن ذكره فغفل هو، فالإغفال فعل الله والغفلة فعل العبد، ثم أخبر عن اتباعه هواه، وذلك فعل العبد حقيقة"[83]

فابن القيم يميز بين الإغفال الذي هو منه سبحانه، والغفلة التي هي من العبد لأنّ الدلالة في الفعل هو "الذي جاء على صيغة "أفعلت" يدلّ على أنّه وجد الشيء على صيغة معنية، فهذا الاشتراك في دلالة الصيغة الصرفية أدى إلى الاختلاف في معنى النصّ القرآني، ويبقى الحكم للسياق القرآني"[84]

أمّا النسفي فيرى: أنّ قوله تعالى (أغفلنا) أيّ؛ "من جعلنا قلبه غافلا عن الذكر وهو دليل لنا على أنّه تعالى خالق أفعال العباد"[85]، ف "أغفلناه عقوبة له، أو وجدناه غافلا"[86]. يقول الكلبي في تفسير (أغفلنا) أيّ؛ جعلناه غافلا أو وجدناه غافلا، وقيل أنّه "عيينة بن حصين الفزاري، والأظهر أنّها مطلقة من غير تقييد"[87]

بينما يرى الصابوني أنّ للآية مناسبة ف "لا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا" معناها: "أيّ؛ لا تطع كلام الذين سألوك طرد المؤمنين فقلوبهم غافلة عن ذكر الله"

وقد شغلوا عن دين وعبادة ربهم بالدنيا قال المفسرون: تنزلت في عيينة بن حصين وأصحابه أتى النبي عليه الصلاة والسلام وعنده جماعة من الفقراء منهم "سلمان الفارسي" وعليه شملة صفوف قد عرق فيها فقال عيينة للنبي –عليه الصلاة والسلام: "أمّا يؤذيك ريح هؤلاء؟ وحتى سادة مضر وأشرافها إن أسلمنا يسلم الناس، وما يمنعنا من اتباعك إلا هؤلاء فنحهم عنك حتى نتبعك أو اجعل لنا مجلسا ولهم مجلس، فهمّ الرسول الله – صلى الله عليه وسلم أن يجيبهم إلى ما طلبوا فلما نزلت الآية خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم –يلتمس هؤلاء الفقراء فلما رآهم جلس معهم وقال (الحمد لله الذي جعل في أمّتي من أمرني ربي أن أصبر نفسي معهم)[88] لأنّه لا يأمرك بالانصراف عن هؤلاء الفقراء والمساكين والالتفات إلى اهل الدنيا إلاّ من أغفل عن ذكر الله، أمّا من اطمأن قلبه إلى ذكر الله تعالى وذاق حلاوة الإيمان وعرف الله قدر حقه فإنه لا يأمر بمثل هذا الأمر، بل هو أقرب ما يكون إلى هؤلاء المجاذيب الأولياء من أهل الصفة، بل وربّما تراوده نفسه أن يكون مثلهم، فكيف يؤمر الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام بالانصراف عنهم.[89]

الهوامش

[1]– ابن المنظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط 6، 2008، ص: 119.

[2]– إبن المنظور، لسان العرب، ص: 119.

[3]– المصدر نفسه، ص: 119.

[4]– المصدر نفسه، ص: 120.

[5]– الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، تعليق: يوسف بدوي، دار ابن الكثير، ط 01، 1411ه، ص:97.

[6]– الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: نصر الدين التونسي، ط: 01، 2007م، القاهرة ص:161.

[7]– حمد المنصور، مشكل القرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط 01، 1426ه، ص:81-82.

[8]– الرازي، مفاتيح الغيب، ص: 162.

[9]– ينظر الرازي، مفاتيح الغيب، ص: 162، وينظر الشريف الجرجاني، التعريفات، ص:341.

[10]– النسفي، تفسير النسفي، المكتبة التوفيقية، ج: 01، (د. ط)، ص: 200.

[11]– المصدر نفسه، ص: 172.

[12]– الزمر، 23.

[13]– الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 1، ص: 136.

[14]– ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص: 55، وينظر ابن كثير، تفسير ابن كثير، ص:315.

[15]– المصدر نفسه، ص:55.

[16]– ابن قتيبة، تأويل شكل القرآن، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ط 01، 1432ه، 20011م، ص: 102

[17]– المصدر نفسه، ص: 102.

[18]– الصابوني، صفوة التفاسير، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د.ط) 1424ه/2003م، ص: 167.

[19]– ابن كثير، تفسير ابن كثير، دار الفكر للطباعة، ج 02، 1427 ه، (د.ط)، ص: 965.

[20]– المصدر نفسه، ص: 965.

[21]– الرازي، مفاتيح الغيب، المكتبة التوفيقية، ج 18، ص: 173.

[22]– ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنـــان، ط 05، (د.ت)، ص: 258.

[23]– ينظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 18، ص:173.

[24]– المصدر نفسه، ص:174.

[25]– النسفي: تفسير النسفي، المكتبة التوفيقية، ج 02، القاهرة، مصر، (د.ط) (د.ت) ص: 294.

[26]– الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 01، ص: 427.

[27]– الشعراوي، خواطر الشعراوي، ج 12، ص: 7075.

[28]– المصدر نفسه، ص: 7075.

[29]– الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج01، ص: 246.

[30]– المصدر نفسه، ص: 246.

[31]– النسفي، تفسير النسفي، ج01، ص: 246.

[32]– المصدر نفسه، ج 01، ص: 347.

[33]– أخرجه الديلمي عن ابن مسعود كما في كنز العمال، ج 09، ص:24735.

[34]– الرازي، مفاتيح الغيب، ج 11، ص: 55.

[35]– نفسه، ص: 55.

[36]– المصدر نفسه، ص: 55، وينظر ابن كثير، تفسير ابن كثير، ص: 616.

[37]– ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص: 130.

[38]– الزمخشري، الكشاف، ج 01، ص: 519.

[39]– الشعراوي، خواطر الشعراوي، ص: 3331.

[40]– الكشاف، الزمخشري، 471.

[41]– النسفي، تفسير النسفي، ج 04، ص: 361.

[42]– العكبري، إعراب قراءات الثوار.

[43]– الرازي، مفاتيح الغيب، ج 30، ص: 133.

[44]– ينظر ابن خالوية، القراءات الشاذة، دار الكندي للنشر والتوزيع، الأردن، (د.ط) (د.ت) ص: 31.

[45]– أبو بكر الأسدي، أحد الأئمة الأعلام، ترجمته في معرفة القراء الكبار، للذهبي، ج 01، ص: 280.

[46]– حمد المنصور، مشكل القرآن، دار ابن الجوزي، ط 01، 1426ه، ص: 158–159.

[47]– محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، دار عالم الكتب، بيروت، (د.ط)، (د.ت) ج 02، ص:07....15.

[48]– الرازي، مفاتيح الغيب، ج 11، ص:137.

[49]– المصدر نفسه، ج 11، ص:173.

[50]– المصدر نفسه، ص: 137.

[51]– المصدر نفسه، ص: 137.

[52]– قرأ نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب (وأرجلكم) عطفا (على أيديكم) وقرأ الباقون بكسر اللام عطفا على (برؤوسكم) و(أرجلكم).

[53]– العكبري، التبيان في إعراب القرآن، دار الكتب للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج 01، 1436ه 2005م، ص:317–318.

[54]– الواقعة 22.

[55]– العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ص: 318.

[56]– المصدر نفسه، ص: 319.

[57]– المصدر نفسه، ص: 319.

[58]– ينظر الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ص: 228.

[59]– المصدر نفسه ص: 228.

[60]– ينظر، المصدر نفسه، ص: 228.

[61]– سورة ص: 33.

[62]– ينظر، الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ص: 228، وينظر، ابن عباس، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ص:116. وينظر: النسفي، المكتبة التوفيقية، ج 01، ص: 318.

[63]– أبو بكر بن عربي، أحكام القرآن، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب الغربي، بيروت ن1426ه، 2005م ج: 02، ص: 49.

[64]– المصدر نفسه، ص: 49.

[65]– الزمخشري، الكشاف، ج:02، ص: 11.

[66]– أبو بكر العربي، أحكام القرآن ج01، ص: 49.

[67]– ينظر: الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ص: 228.

[68]– صحيح، أخرجه مسلم: 242، ج:29 من حديث أبي هريرة وله قصة.

[69]– أبو بكر العربي، أحكام القرآن، ج02، ص: 49.

[70]– المصدر نفسه، ص: 50.

[71]– مالك ابن أنس، تفسير الإمام مالك ابن أنس، دار المعرفة، تحقيق حميد بن محمد لحمر، ط2، 1427ه، 2006م، ص:155.

[72]– الشعراوي، خواطر الشعراوي، ج5، ص: 2961.

[73]– المصدر نفسه، ص: 2961.

[74]– حمد منصور، مشكل القرآن، ص:159.

[75]– سورة الكهف، 28.

[76]– الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة 1955، ص:211.

[77]– المصدر نفسه، ص:211.

[78]– ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص:1128.

[79]– الرازي، مفاتيح الغيب، ج21، ص: 78.

[80]– المصدر نفسه، ج: 21، ص: 107.

[81]– الزمخشري، الكشاف، ج: 02، ص: 482.

[82]– ابن عباس، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص: 311.

[83]– ابن القيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والعليل، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، وتخريج أحادية محمد إبراهيم الزغلي، دار الجيل، ط 01، 1417ه، 1997، ص: 175.

[84]– عرابي أحمد، الدلالة اللغوية وأثرها في تأويل النص القرآني لدى الأشاعرة، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، الجزائر، 2003 –2004، ص: 09.

[85]– النسفي، تفسير النسفي، ج 02، ص: 16.

[86]– العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ج 02، ص: 146.

[87]– الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج 01، ص: 509.

[88]– الصابوني، صفوة التفاسير، ج 02، ص: 761.

[89]– الشعراوي، خواطر الشعراوي، ج 14، ص: 8876–8877.

درس الإعراب والبناء بين المنظومات النّحويّة والمحاضرات التّعليميّة
-الدّرّة البهيّة نظم الآجروميّة أنموذجا-

أ. ياسين بوراس*.

الملخّـــص: يعالج هذا البحث مشكلة تعليميّة النّحو العربيّ وفقًا للمنظومات النّحويّة والمحاضرات التّعليميّة، في شكل مقارنة بينهما من خلال موضوع درس الإعـــراب والبناء، الّذي يحتلّ في كتب النّحو المرتبة الثّانية بين الأبواب النّحويّة. وقـــد أفضـــت هذه الدّراسة الّتي تمّ إجراؤها على باب الإعراب والبناء من خلال منظومـــة (الـــدّرة البهيّة نظم الآجروميّة) للعمريطيّ (989هـــ)، وإحدى محاضرات مادّة النّحو العربيّ الّتي أُلْقِيَت على طلبة السّنة الأولى (جذع مشترك اللّغة والأدب العربيّ) تحت عنوان (الإعراب والبناء)، إلى عدم فاعليّة المنظومات النّحويّة في تعليم قواعد اللّغة العربيّة مقارنة بالمحاضرات التّعليميّة، لما تتميّز به مادّتها العلميّة من خصائص تبتعـــد بهـــا عن الأهداف التّعليميّة لمادّة النّحو العربيّ.

Abstract: This research tackles the issue of teaching Arabic grammar according to grammatical systems and educational lectures by drawing a comparison between the way how they deal with the grammatical arrangement of sentences, a subject which ranks the second among the grammatical books. this study, which was conducted on the grammatical arrangement of sentences subject via Al Ameriti' (989H) system (ADORA ALBAHYA NOTHOM ALAJROMYA) and an Arabic Grammar lecture delivered to 1st year students under the heading of syntax, reveals the non-effectiveness of the grammatical systems in teaching Arabic language rules in comparison to didactical lectures for its scientific characteristics, which go beyond the didactical objectives of the Arabic Grammar.

* جامعة محمّد البشير الابراهيميّ – برج-بوعريرج

الكلمات المفتاحيّة: النّحو–الإعراب–البناء–المنظومة–المحاضرة–التّعليم.

مقدّمة: تُعدُّ ظاهرتا الإعراب والبناء اللّتين تتعلّقان بأواخر الكلم العربيّة من الظّواهر النّحويّة الّتي عُنِي بها النّحاة أيَّما عناية، باعتبار أنّ العربيّة الّتي تمّ التّقعيد لها تقوم على الإعراب، وتظهر عنايتهم به في جعله تحت باب خاصّ من بين الأبواب النّحويّة. ونجد بين تقديم هذا الباب النّحويّ لمريد النّحو العربيّ، في قالب منظوم وتقديمه في قالب منثور، فرقا كبيرا من حيث احتواء مفاهيم هذا الباب النّحويّ وطريقة شرحه، ومدى ترسيخه في ذهن الطّالب المتخصّص في اللّغة العربيّة؛ حتى يتمكّن من معرفة قواعد إعراب الكلم العربيّة وبنائها، ما جعلنا نقف على هذا الباب النّحويّ في نظم الآجروميّة لشرف الدّين يحيى بن موسى العمريطيّ (989هـ) ومحاضرة نحويّة تمّ إلقاؤها على طلبة اللّيسانس في شرح درس الإعراب والبناء للإجابة عن هذه الإشكالية: **ما الفرق بين تقديم درس الإعراب والبناء لمتعلّم العربيّة منظوما وتقديمه منثورا؟ وما الطّريقة الأجدى في ترسيخ هذا الباب النّحويّ في ذهن الطّالب المتخصّص في اللّغة العربيّة؟**

أوّلا– مرتبة باب الإعراب في كتب النّحو: لمَّا كان للإعراب في اللّغة العربيّة دور هامّ في الإبانة عن المعاني النّحويّة للكلمات، فقد أفرد له النُّحاة مؤلّفين، وناظمين وشُرَّاحاً، بابا خاصّا، جعلوه في **الباب الثّاني** بعد باب أقسام الكلم العربيّة، وذلك لأهمّيته بالنّسبة لبقيّة الأبواب النّحويّة الخاصّة بقواعد النّحو العربيّ؛ إذ لمّا كان للإعراب وظيفة هامّة في الإبانة عن المعاني النّحويّة للكلمات العربيّة، فقد جعله النّحاة في الباب الثّاني مباشرة، بعد باب أقسام الكلم العربيّة الذي بُنِيت عليه بقية الأبواب النّحويّة، وذلك ليُبيِّنوا لمتعلِّم العربيَّة أنَّ مِنْ بين هذه الكلم العربيّة الّتي تمّ تحديد طبيعتها في الباب الأوّل، ما تتغيَّر حركة آخره بتغيّر وظيفته النّحويّة، ومنها ما يلزم آخره حركة واحدة لا تتغيّر بتغيّر وظيفته النّحويّة.

ونجد كلا من سيبويه[1]، والمبرد[2]، وابن جني[3]، وابن الأنباري[4]، قد أفردوا لمبحث الإعراب بابا خاصا أوردوه في الباب الثّاني مباشرة بعد باب أقسام الكلم العربيّة وعلى النّحو ذاته سار ابن مالك[5] وابن معط[6]، والعمريطي[7]، وغيرهم من النّاظمين، وابن عقيل[8]، وابن هشام[9]، والأشموني[10] وغيرهم من شرّاح المنظومات النّحويّة، في جعل باب الإعراب في الباب الثّاني بعد باب أقسام الكلم العربيّة وهذا لأهميّة هذا الباب بالنّسبة لبقيّة الأبواب النّحويّة الّتي قعّدوا لها في مؤلّفاتهم أو منظوماتهم أو شروحهم؛ التي جُعِل في كلّ منها باب الإعراب إلى جانب باب الكلم بالنّسبة لمتعلّم العربيّة مدخلا يمكنه من معرفة أجناس الكلم العربيّة، وقواعد إعراب هذه الكلم وبنائها على اختلاف وظائفها النّحويّة في الكلام.

ولأهميّة باب الإعراب بالنسبة للنّحاة ومتعلمي اللّغة العربيّة، فقد وقع اختيارنا عليه بالتّحديد من دون بقيّة الأبواب النّحويّة، باعتباره أوّلا الباب الّذي بُنِيت عليه بقيّة الأبواب النّحويّة، وباعتباره ثانيا لم ينل حظّه من العناية –حسب اعتقادنا– في منظومة الدّرة البهيّة لنظم الآجروميّة، الأمر الذي جعلنا نعقد مقارنة بين طريقة عرض هذه المنظومة لهذا الباب النّحويّ، وطريقة عرض المحاضرات التعليميّة له لمعرفة فاعليّة الدّروس النّحويّة مقارنة بالمنظومات في ترسيخ هذا الباب النحوي في ذهن المتخصّص في اللّغة العربية.

ثانيا– طريقة عرض المنظومة النّحويّة لدرس الإعراب والبناء:

1– نصّ المنظومة: نظم النّاظم شرف الدّين يحيى بن موسى العمريطيّ، باب الإعراب في خمسة أبيات تعقب باب الكلام، جاء نصّها على النّحو الآتي[11]:

باب الكلام:

كَلاَمُهُمْ لَفْـظٌ مُفِيـدٌ مُسْتَـــــدُ ... وَالْكِلْمَةُ اللَّفْظُ المُفِيدُ المُفْـــــرَدُ

لاِسْمٍ وَفِعْلٍ ثُمَّ حَرْفٍ تَنْقَسِـــــمْ ... وَهَذِهِ ثَلاَثَةٌ هِيَ الْكَلِـــــــــمْ

والْقَوْلُ لَفْـــــظٌ قَـدْ أَفَـادَ مُطْلَقا ... كَقُمْ وَقَدْ وَإِنَّ زَيْداً ارْتَقَـــــــى

فَالاِسْمُ بِالتَّنْوِينِ والْخَفْضِ عُـــرِفْ ... وحَرْفِ خَفْـــضٍ وَبِلاَمٍ وَأَلِـــفْ

وقد أردف النّاظمُ باب الكلم بِبابِ الإعراب، ليبيِّن لطالب النّحو أنّ إعراب هذه الكلم يكون بتغيير حركاتها تغيّرا ظاهرا أو مقدّرا بتغير العوامل الداخلة عليها، ثمّ ذكر أقسام الإعراب فيها من حيث حركاته وهي الرّفع والنّصب والجزم والجرّ، ثمّ المعربات من هذه الكلم وهي الأسماء المعربة (غير المشابهة للحروف) والفعل المضارع غير المقترن بنون التّوكيد أو نون النّسوة، وأمّا بقية الكلم فمبنيّ ويشمل الفعل الماضي والأمر والمضارع المقترن بنون التوكيد أو نون النّسوة، والأسماء المشابهة للحروف.

وما يمكن للطالب تحصيله في باب الإعراب والبناء من **طريقة عرض منظومة الآجرومية لهذا الباب**، ما يلي:

1- معرفة معنى الاصطلاحات النحوية: الكلام والكلمة والقول.

2- معرفة علامات الاسم، والفعل، والحرف.

3- معرفة معنى الإعراب.

4- معرفة الإعراب اللّفظيّ والإعراب التّقديريّ.

5- معرفة أنواع الإعراب من حيث حركات الإعراب.

6- التّمييز بين المعربات والمبنيات من هذه الكلم (الاسم، والفعل، والحرف).

7- معرفة علّة بناء بعض الأسماء.

3- ما يتعذّر على الطّالب تحصيله في هذا الباب من نصّ المنظومة: يتعذَّر على الطّالب في اعتماد هذه المنظومة في تحصيل باب الإعراب، على تحصيل ما يلي:

1-معرفة معنى الجملة الّذي تقوم عليه بقية الأبواب النّحويّة في المنهاج التّعليميّ الجديد الذي يستهدف الجملة الفعليّة في السّنة الأولى، والجملة الاسميّة في السّنة الثّانية؛ باعتبار أنّ الناظم قد أسقطها من المنظومة في تحديد الاصطلاحات النّحويّة.

2–معرفة الفرق بين الأجناس الثّلاثة من الكلم والتمييز بينها، باعتبار أنّ النّاظم قد اعتمد في تحديدها على القرائن اللّفظيّة، دون المحدّدات المعنويّة، نحو تحديد الأسماء بالعلامات اللفظيّة (التّنوين والجرّ وحرف الجر و(ألــ) التّعريف) الّتي تنطبق على بعض الأسماء دون بعض. كالضمائر، وأسماء الشّرط، ما يجعل الطّالب محتارا بين ضمّها إلى جنس الأسماء أو الحروف التي لا تقبل العلامات مثلها.

3– معرفة معنى البناء.

4– معرفة الفرق بين الإعراب والبناء.

5– معرفة معنى الإعراب المحلّيّ.

6– معرفة الفرق بين علامات الإعراب (الرّفع، النّصب، الجرّ، الجزم) وعلامات البناء (الضمّ الفتح، الكسر، السّكون).

7– معرفة كيفيّة إعراب المعرب والمبنيّ إعرابا لفظيًّا.

8– معرفة علّة الإعراب والبناء في الأجناس الثّلاثة من الكلم العربيّة.

9– معرفة علّة إعراب المضارع من الأفعال.

ثالثا– نصّ المحاضرة (الإعراب والبناء في الكلم العربيّة): تمّ إلقاء هذه المحاضرة على طلبة السّنة الأولى (جذع مشترك اللّغة والأدب العربيّ) في ما يتعلّق بمادة النّحو العربيّ تحت عنوان (الإعراب والبناء) بدءا بتحديد الاصطلاحات النّحويّة، ثمّ أقسام الكلم العربيّة، ثمّ الإعراب والبناء في هذه الكلم العربيّة، ثمّ تعليل الإعراب والبناء فيها، ثمّ أنواع الإعراب، ثمّ كيفية إعراب المعرب والمبنيّ إعراب مفردات.

1– الاصطلاحات النّحويّة: اجتمع النّحاة على اصطلاحات عدّة، هي **الكلمة والكلم، والكلام والقول، والجملة، فالكلمة:** لفظ مفرد دلّ على معنى بالوضع. و**الكلم:** اسم جنس دال على الجمع، وهو ما تركّب من ثلاث كلمات فأكثر[12] و**الكلام:** لفظ مفيد فائدة يحسن السّكوت عليها[13]. و**القول:** لفظ دالٍّ على معنى، فهو

أعمُّ من الكلام، والكلم، والكلمة، عموما مطلقا[14] و**الجملة:** مصطلح نحويّ لعلاقة إسنادية بين اسمين أو اسم وفعل، تمّت الفائدة بها أم لم تتمّ[15] وتجتمع معاني هذه الاصطلاحات النحويّة على اختلافها في صفة اللّفظ، الصّفةِ المشتركة بينها في جميع الحدود فيها أمّا ما يفرّقها أو يحدّها عن بعضها البعض، فهي الصّفة الثّانيّة المقيّدة لكلّ حدّ منها والتي هي الإفراد بالنّسبة للكلمة، والعدد بالنسبة للكلم، والإفادة بالنسبة للكلام والمعنى بالنسبة للقول، والإسناد بالنّسبة للجملة، كما يوضحه الجدول الآتي:

الاصطلاح النّحويّ	الشّرط
الكلمة	الإفراد
الكلم	العدد (ثلاثة فأكثر)
الكلام	الإفادة
القول	المعنى
الجملة	الإسناد

2- أقسام الكلم العربيّة: ينقسم الكلام العربيّ إلى فعل واسم وحرف، **فالفعل** منها ما دلّ على حدث واقترن بزمن و**علاماته أربع** هي: "تاء الفاعل، وتاء التأنيث الساكنة، وياء المخاطبة، ونون النّسوة."[16] أمّا **الاسم** فما دلّ منها على معنى مجرّد من الزّمن و**علاماته خمس** "الجرّ، والتنوين، والنّداء و(أل) التّعريف، والإسناد إليه.[17] وأمّا **الحرف** فما دلّ منها على معنى في الاسم أو الفعل وعلامته التّجرد من العلامة.

3- الإعراب والبناء في الكلم العربيّة: يُعدُّ كلٌّ من **الإعراب والبناء** ظاهرتين نحويّتين، تتعلّقان بأواخر الكلم العربيّة (الاسم، والفعل، والحرف) الّتي تأخذ فيها أحد هذه الأنواع الثلاثة من الكلم في نَظمِها وتعليق بعضها ببعض داخل الجُمَل إحدَى الصّفتين إمَّا **صفة الإعراب** الذي هو تغيُّر أواخر الكلم بتغيّر العوامل الدّاخلة

عليها أو **صفة البناء** الذي هو ملازمة آخر الكلمة لحركة واحدة لا تتغير بتغير العوامل الدّاخلة عليها.

وقد جُعِلت عند النُّحاة هاتان الصّفتان (الإعراب والبناء) اللّتان يمكن أن تأخذهما أحد الأنواع الثّلاثة من الكلم، أصلا في كلّ نوع من هذه الكلم؛ لأنّ كلّ صفة من هاتين الصّفتين هي في الحقيقة صفة ملازمة أصلا لنوع الكلمة؛ إذ الأصل في الأسماء الإعراب، والأصل في كلّ من الأفعال والحروف البناء، كما توضّحه التّرسيمة الآتية:

الأفعـــال ⟵ البنـــاء

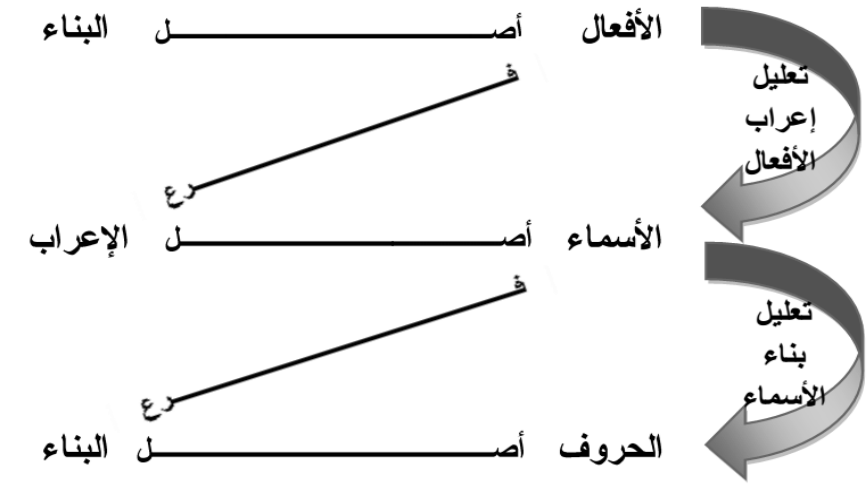
الأسماء ⟵ الإعراب

الحروف ⟵ البنـــاء

4-علامات الإعراب والبناء: تختلف علامات الإعراب عن علامات البناء لاختلاف طبيعة كلّ منهما؛ ففي ما جاء به سيبويه في **(باب مجارى أواخر الكلم من العربيّة)** أنّ أواخر الكلم تجري على ثمانية مجار "النّصب، والجرّ، والرّفع، والجزم والفتح، والضمّ، والكسر، والوقف. وهذه المجاري الثّمانيةُ يَجمعهنّ في اللفظ أربعةُ أضرب: فالنّصبُ والفتح في اللّفظ ضربٌ واحد، والجرّ والكسر فيه ضرب واحد وكذلك الرّفع والضّمّ، والجزم والوقف. وإنّما ذكرتُ لك ثمانية مجار لأفُرّقَ بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة لما يُحِدثُ فيه العامل –وليس شيء منها إلاّ وهو يزول عنه– وبين ما يُبْنَى عليه الحرفُ بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدثَ ذلك فيه من العوامل، التي لكلّ منها ضربٌ من اللفظ في الحرف، وذلك الحرفُ حرف الإعراب."[18] وإنَّ تفريق سيبويه بين هذه المجاري الثّمانية، جاء تمييزًا بين حركات المعرب من الكلم العربية من حركات المبني منها، إذ **الرّفع** و**النصب** و**الجرّ** و**الجزم** منها **للمعرب** من هذه الكلم، و**الضمّ** و**الفتح** و**الكسر** و**السّكون، للمبني** منها.

5-تعليل ظاهرة الإعراب والبناء في الكلم العربيّة: جاء تفسير أخذ الأسماء صفة الإعراب أصالة وأخذ الأفعال والحروف صفة البناء أصلا، تمّ في قول الإمام الجزولي: "وأصل الإعراب للأسماء لأنّها لا تتغيّر صيغها لتغيّر المعاني عليها وليس كذلك الأفعال لأنّها تتغيّر صيغها لتغيّر المعاني عليها." إذن **فتعليل أخذ الأسماء صفة الإعراب أصالة،** يرتبط بكون الاسم ثابتَ الصّيغة متغيِّرَ المعنى في الكلام؛ فهو على ثبوت صيغته، يأتي في الكلام فاعلا (جاء محمّد) ومفعولا (رأيت محمّدا) ومضافا (هذا محمّد العربِ) ومضافا إليه (هذا كتابُ محمّد) وتابعا (جاء عمرُ ومحمّد) ومتبوعا (هذا محمّد النبيُ) فاحتيج في تغيِّر معانيه مع ثبوت صيغه إلى صفة الإعراب لتكون دليلا على هذه المعاني النّحويّة المختلفة. أمّا **تعليل أخذ الأفعال صفة البناء أصالة،** فمردّه إلى كون الفعل متغيِّرَ الصّيغ ولا يحتاج إلى الإعراب؛ ليَكُون دليلا على تغيّر معانيه، فهو في انتقاله بن الماضي والمضارع والأمر تتغيَّر صيّغه من (فَعَلَ) إلى (يَفْعَلُ) و(افْعَلْ) بما يغنيه عن حاجة الإعراب. وأمّا **تعليل أخذ الحروف صفة البناء أصالة،** فمرد إلى كون الحرف ثابت المعنى والمبنى في دخوله على الاسم أو الفعل، وهذا ما يغنيه عن الإعراب الّذي وُضِع لتغيّر المعاني مع ثبوت الصّيغة.

وقد خرج الفعل المضارع غير المقترن بنون التوكيد أو نون النّسوة، من الأصل الّذي هو البناء إلى الفرع الّذي هو الإعراب، فَعُدَّ في الأفعال البناء أصلا والإعراب فيها فرعا، كما خرجت بعض الأسماء كالضَّمائر وأسماء الإشارة وأسماء الاستفهام وأسماء الشَّرط، والأسماء الموصولة، من الإعراب إلى البناء فُعُدُّ في الأسماء الإعراب أصلا وعدّ فيها البناء فرعا، إلاّ أنّ الحروف فقد بقيت على أصلها، وهو ما توضّحه التّرسيمة الآتية:



وتمّ –حسب ما جاء به النّحاة وتُوضّحه التّرسيمة– تعليل خروج الفعل المضارع من الأصل الّذي هو البناء، إلى الفرع الذي هو الإعراب **بمشابهته للأسماء**، في ما يلي[19]:

– **أحدها: الاختصاص بعد الشّيوع**؛ فالفعل المضارع يكون شائعًا فيتخصّص كما أنّ الاسم يكون شائعًا فيتخصص، ألا ترى أنّك تقول: (يذهب) فيصلح للحال والاستقبال، فاختصّ بعد شياعه كما أنّ الاسم يختصّ بعد شياعه، كما تقول (رجل) فيصلح لجميع الرجال، فإذا قلت (الرجل) اختصّ بعد شياعه، فلما اختصّ هذا الفعل بعد شياعه كما أنّ الاسم يختصّ بعد شياعه فقد شابهه من هذا الوجه.

– **الوجه الثاني: دخول لام الابتداء عليه**، تقول: (إنّ زيدا ليقوم) كما تقول: (إنّ زيدا لقائم) فلمّا دخلت عليه لام الابتداء كما تدخل على الاسم، دلَّ على مشابهة بينهما.

– **الوجه الثّالث: أنّه يجري على اسم الفاعل في حركته وسكونه**، ألا ترى أن قولك (يضرب) على وزن "ضارب" في حركته وسكونه، فلما أشبه هذا الفعل الاسم من هذه الأوجه وجب أن يكون معربًا كما أن الاسم معرب.

ومن هذه الأفعال الّتي خرجت عن الأصل الذي هو البناء إلى الفرع الذي هو الإعراب لمشابهتها الأسماء في هذه الصّفات الثّلاث الاختصاص بعد الشّيوع وقبول دخول لام الابتداء، ومشابهة الاسم في الحركات والسّكنات، ما يلي:

1-الفعل المضارع غير المقترن بنون النِّسوة.

2-الفعل المضارع غير المقترن بنون التّوكيد.

وتمّ -حسب ما جاء به النّحاة وتُوضّحه التّرسيمة- تعليل خروج بعض الأسماء من الإعراب إلى البناء **بمشابهة بعض الأسماء للحروف**، فيما يلي[20]:

- **أحدها: الشبه الوضعي: وضابطه أن يكون الاسم على حرف أو حرفين** نحو الضميران: قمت وقمنا الشبيهة بباء الجرّ، ولامه، وواو العطف وفائه، وقدّ وبل.

- **الثّاني: الشّبه المعنويّ: وضابطه أن يتضمن الاسم معنى من معاني الحروف**، نحو (متى) الاستفهامية فهي شبيهة بإنْ الشّرطيّة في نحو قولك: متى تقمْ أقمْ، وشبيهة بهمزة الاستفهام في نحو قولك: متى تعود؟

- **الثّالث: الشّبه الاستعماليّ: وضابطه أنْ يُستَعمل الاسم بطريقة من طرائق استعمال الحروف** كنيابتها عن الفعل، أو افتقارها افتقارا متأصّلا إلى جملة، فالأوّل نحو: هيهات، وصه، وأمين، فإنّها نائبة عن بَعُد، واسكتْ، واستجبْ، والثّاني نحو: الأَسماءُ الموصولة فإنّها لا تفيد إلاّ إذا وُصِلتْ بجملة تُسمَّى صلة الموصول، مثلها مثل الحرف لا يدلّ على معنى مستقل بنفسه فهو مفتقر إلى غيره حتى يفيد معنىً ما.

ومن هذه الأسماء الّتي خرجت من الأصل الّذي شابهت الحروف في هذه الصّفات الثّلاث الوضع، والمعنى، والاستعمال، ما يلي:

1- الضمائر .

2- أسماء الشرط.

3- أسماء الاستفهام.

4- أسماء الإشارة ما عدا المثنى منها.

5- الأسماء الموصولة ما عدا المثنى منها.

6- أسماء الأفعال والأصوات.

7- بعض الأسماء، مثل: حذام، ووبار، وقطام، وأمس ...الخ.

6- أنواع الإعراب: ينقسم الإعراب من حيث نوعه إلى ثلاثة أنواع، لفظي. وتقديري، ومحليّ:

1- الإعراب اللّفظيّ: هو الذي تكون علامته ظاهرة على الحرف الأخير من الكلمة.

2- الإعراب التّقديريّ: هو الذي لا تكون علامته ظاهرة على الحرف الأخير من الكلمة بسبب التّعذر أو الثّقل أو اشتغال المحلّ.

2-1 التّعذر: ويُقصَد به تعذّر ظهور حركة الإعراب على الألف لضعفها، ويكون في الأفعال النّاقصة، نحو: مشى، وروى، وقضى، ودعا، وكسا، ونما. والأسماء المقصورة نحو: الفتى، والبشرى والمستشفى، والحسنى، واليسرى والعسرى.

2-2 الثّقل: ويُقصَد به الثِّقل النّاجم عن ظهور حركة الإعراب على الياء ويكون في الأفعال النّاقصة، نحو: يمشي، ويروي، ويقضي، ويدعو، ويكسو وينمو. والأسماء المنقوصة، نحو: القاضي والراعي، والداعي، وتقدر في كلّ منها الضّمة والكسرة، وتظهر الفتحة، نحو أراد أن يقضي، وأراد أن يدعو، لخفتها الفتحة وثقلهما (الكسرة والضمة).

2-3 اشتغال المحل: ويُقصَد به اشتغال محلّ الحركة –وهو الحرف الأخير للكلمة– بالحركة المناسبة، للحرف الذي بعده، وهو الياء والحرف الذي يناسبها هو الكسر، ويكون في المضاف إلى ياء المتكلم. نحو: كتابي، وأخي، وأبي، وصديقي أبنائي.

3- الإعراب المحلّي: وهو ما لا تكون علامته ظاهرة ولا مقدّرة على الحرف الأخير من الكلمة، وتكون فيه الكلمة مبنيّة في محلّ رفع أو نصب أو جرّ. وهو يشمل الضمائر، أسماء الإشارة غير المثناة، والأسماء الموصولة غير المثنّاة أسماء الاستفهام، أسماء الشّرط، أسماء الأفعال، أسماء الأصوات المحكيّة، والمركّب العدديّ، والمركب المزجيّ، وبعض الظّروف: منها ظروف المكان المبنيّة وظروف الزّمان المبنيّة، والمنادى العلم، أو نكرة مقصودة، والعلم المختوم بـــ (ويه) وما كان على وزن (فَعَالِ) من العلم المؤنّث.

7- كيفيّة إعراب المعرب والمبنيّ إعرابا مفردات: لما تعذرّ على البناء أن يكون علما على الإعراب، أو يبيّن الوظائف النّحويّة للمبنيّ من الأسماء، فقد احتيج في إعراب المبنيّ إلى الإعراب اللّفظيّ، ويختلف الإعراب اللّفظيّ للمعرب من الأسماء عن المبني منها؛ إذ يكون **إعراب المُعْرَب** بتِبْيَان المحلِّ أوّلا (فاعل/مفعول/صفة/اسم مجرور/مضاف إليه ...إلخ) وتُؤخَّر حركة الإعراب (مرفوع/منصوب/مجرور) لظهورها على المعرب من الأسماء، وعدم حاجة السّامع لبيان طبيعتها؛ لأنّ ما يهمُّه هنا هو المحلّ. أمّا **إعراب المبنيّ**، فيكون بتِبْيَان نوع الاسم أوّلا (ضمير/اسم استفهام/اسم شرط/اسم موصول ...إلخ) ثمّ حركة البناء (الضم/الفتح/الكسر/السّكون) ثمّ حركة المحلّ (رفع/نصب/جر) ثمّ المحلّ. نحو: من: اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع فاعل.

رابعا- الفرق بين المنظومات والمحاضرات في تعليم الأبواب النّحويّة: يظهر الفرق الذي تمّ رصده عن طريقة المنظومات والمحاضرات التّعليميّة في تعليم قواعد اللّغة العربيّة، من خلال باب الإعراب والبناء كما عرضته المنظومة النحويّة (الدّرة البهيّة نظم الآجروميّة) ونص المحاضرة في ما يلي:

خامسا- المنظومات النّحويّة والمقاربة بالكفاءات: تُعدُّ المقاربة بالكفاءات معالجة نوعيّة لطرق تدريس المواد العلميّة، الّتي تعتمد فيها **المقاربة بالكفاءات** على مبدأ **التّعلّم الذّاتي**، بجعل المتعلّم عنصرا فاعلا في العمليّة التّعليميّة، واعتماد معارفه القبليّة في تنمية القدرات المعرفيّة للمتعلم، في حين لا تتجاوز في هذه المقاربة وظيفة المعلم وقوفه **وسيطا بين المعرفة والمُتعلِّم**. وتَبْتَعِد هذه المقاربة بالكفاءات كلّ الابتعاد عمّا يجعل المتعلِّم متعلّما سلبيا في عملية التّعلُّم، مثلما كان معهودا في منهج **المقاربة بالأهداف** الّتي اعتمدت على **التّلقين** في تنمية القدرات المعرفية للمتعلّم وكان فيها المعلِّم **المالك الفعليّ للمعرفة** التي يقدمها جاهزة للمتعلّم.[21]

ولا شكّ في أنّ هذه المبادئ التي تعتمدها المقاربة بالكفاءات، تتعارض كليًّا مع الطريقة التي بُنيَت عليها المنظومات التّعليميّة عامّة والمنظومات النّحويّة خاصّة لكون **المنظومات النّحويّة**، تعمل على تقديم القاعدة جاهزة، وتعتمد في ترسيخها على مبدأ التّلقين والحفظ، اللّذين يستلزمان قوة الذّاكرة وسرعة الحفظ، ويكون فيهما المُعلِّم وحده الفاعل في العمليّة التّعليميّة، مع تغييب تامّ للمتعلّم. في حين تعتمد **المقاربة بالكفاءات** على مبدأ التّعلّم الذّاتي، في اعتمادها على المتعلِّم في اكتشاف القاعدة وترسيخها، باعتماد الأمثلة التي تستثير استخدام المتعلّم لخبراته القبليّة، ما يجعل المتعلّم العنصر الفاعل في العمليّة التّعليميّة، في اعتماده على نفسه في اكتشاف القواعد والقوانين النّحويّة، ولا تتجاوز وظيفة المعلِّم في هذه المقاربة وقوفه وسيطا بين القاعدة النّحويّة والمُتعلِّم فحسب.

ويظهر بهذا التّعارضُ بين طريقة المنظومات النّحويّة والمقاربة بالكفاءات في تعليم قواعد النّحو العربيّ، في كون تصميم المنظومة النّحويّة جاء وفقا للمقاربة الأولى (المقاربة بالأهداف) الّتي تعتمد على التّلقين، في كونها تتضمن قواعد نحوية جاهزة تمّ جمعها في قالب منظوم، يستلزم قوة الذاكرة وسرعة الحفظ، في حين تشترط المقاربة بالكفاءات اعتماد الطالب على معارفه السابقة في بناء المعلومات

المستجدّة والكشف عنها، بما يعني اعتماد الطالب على ذاته في إعادة بناء هذه القواعد واكتشافها.

خاتمة: تمّ التعرض في هذا البحث إلى الفرق بين تقديم درس الإعراب والبناء في قالب منظوم وتقديمه في قالب منثور، لمعرفة مدى فاعلية المنظومات النّحويّة في ترسيخ قواعد هذا الباب النحوي مقارنة بالمحاضرات، وليست الغاية من هذا البحث الطّعن في ما هو مقدّس بالنسبة إلينا، أو موروث ظلّ ذاكرة حافظة لعلومنا؛ بل الغاية منه هو إثبات حقيقة علميّة حول كفاءة المنظومات النّحويّة، في تعليم قواعد اللّغة العربيّة، والنّتيجة المتوصّل إليها في هذا البحث، هي أنّ اعتماد طريقة المحاضرات في تدريس الأبواب النّحويّة، أجدى من اعتماد طريقة المنظومات لاعتبارات عدّة أهمّها ما يلي:

– يُستعَان في تعليم المنظومات النّحويّة بالشروحات ما يؤكد أنّ وظيفة المنظومات النّحويّة جمع القواعد النّحويّة، وليس تعليمها؛

– تتطلّب سرعة الحفظ وسعة الذّاكرة وهو ما يتعارض مع ضعف حافظة الأجيال الصاعدة وقلة سرعتها في الحفظ؛

– تتعارض المنظومات النّحويّة التّعليميّة في اعتمادها على التلقين في تعليم القواعد النحوية، مع منهجية المقاربة بالكفاءات التعليميّة التي تعتمد على الطالب في اكتشاف القاعدة؛

– تستلزم المنظومات النحوية تركيزا أكثر وشرحا أكبر وأمثلة أكثر، ما يضع متعلم النحو بها تحت الإجهاد العقليّ؛

– تتطلّب المنظومات النحوية وقتا أكبر في شرح الأبواب النّحويّة، بما لا يتوافق مع النظام التعليميّ الجديد (ل م د).

الهوامش:

[1]– ينظر: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثيّ بالولاء، الكتاب، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ط3. القاهرة: 1988، مكتبة الخانجي، ج1، ص:13.

[2]– ينظر: محمد بن يزيد أبو العباس المبرد، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عظيمة بيروت: دت، عالم الكتب، ج1 ص:3.

[3]– ينظر: أبو الفتح عثمان بن جني، اللمع في العربية، تح: فائز فارس، الكويت: دت. دار الكتب الثقافية، ص:9.

[4]– ينظر: أبو البركات، كمال الدين الأنباري، أسرار العربية، ط1. دت: 1999، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ص:44.

[5]– ينظر: أبو عبد الله جمال الدين ابن مالك الطائي الجياني، ألفية ابن مالك، دط. دب: دت، دار التعاون، ص:10–12.الناشر: دار التعاون

[6]– ينظر: يحيى بن عبد المعطي بن عبد النور الزواوي المغربي، ألفية ابن معطي في النحو والصرف والخط والكتابة، تح: سليمان إبراهيم البلكيمي، ط1. القاهرة: 2010، دار الفضيلة، ص:19.

[7]– ينظر: إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، فتح رب البرية على الدّرة البهية، نظم الأجرومية، لشرف الدين يحيى بن نور الدين العمريطي، ط1. بيروت: 1971، دار الكتب العلمية، ص:4.

[8]– ينظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط20. القاهرة: 1980، دار مصر للطباعة ج1، ص:29.

[9]– جمال الدين ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، تح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دط. بيروت: دت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ص:54.

[10]– أبو الحسن، نور الدين الأُشْمُوني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ط1. بيروت: 1998، الناشر: دار الكتب العلمية، ج1، ص:39.

[11]– يحيى بن عبد المعطي بن عبد النور الزواوي المغربي، ألفية ابن معطي في النحو والصرف والخط والكتابة، ص:19.

[12]– ينظر: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ج1، ص:15.

[13]– المرجع نفسه، ج1، ص:14.

[14]– جمال الدين ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، ج1، ص:36.

[15]– جمال الدّين ابن هشام، المباحث المُرضِية المتعلِّقة بـــمن الشرطية، ط1. بيروت: 1987، ص:50.

[16]– ينظر: جمال الدين ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، ج1، ص47–49.

[17]– ينظر: المرجع نفسه، ج1، ص:37–47.

[18]– أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثيّ بالولاء، الكتاب، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ط3. القاهرة: 1988، مكتبة الخانجي، ج1، ص:13.

[19]– ينظر: أبو البركات، كمال الدين الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ط1. دب: 2003، المكتبة العصريّة، ج2، ص:446.

[20]– جمال الدين ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج1، 54–57.

[21]– ينظر: شرقي رحيمة، وبوساحة نجاة "بيداغوجية المقاربة بالكفاءات في الممارسة التّعليميّ" مجلة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، عدد خاص: ملتقى التّكوين بالكفايات في التّربية، تمّ استرجاعه يوم: 12–12–2015 على الرابط [http://manifest.univ-ouargla.dz].

كفاءة اللّغة العربية وأثرها في تأويل الخطاب القرآني
(دراسة في حروف المعاني)

أ.د عرابي أحمد*

ملخصّ البحث: تبين هذه المحاولة البحثية المختصرة كفاءة اللّغة العربية من خلال دراسة موجزة لدلالة بعض حروف المعاني وهي آلية من آليات القراءة والتأويل وتعتمد على أساس مبدأ لغوي يقوم على وجهة النظر التي يقترحها القارئ عل المتلقي ويضفيه على النصّ المقروء، كقراءة إسقاطية تحاول تفسير الإشكالية الدلالية التي يثيرها النصّ الحاضر، بواسطة بناء على آليات وقرائن غائبة في نظر القارئ وهذا ما نقصد به (كفاءة اللّغة العربية) وهي إشكالية تأويلية يفرضها تواصل المتأمل مع أي خطاب أو نص. وهي ظاهرة في الحقيقة كأنّها تناقض بين خطابين احدهما حاضر وهو النصّ المقروء، والأخر غائب ولكنه حاضر في ذهن القارئ فهما نصان متوافقان أو متعارضان، وهذا النصّ الغائب الحاضر يعتبر قرينة خلقية يؤطرها القارئ معتبرا إياها آلية من آليات الترشيد في نظره ترفع الغموض وتساعد على شرح شفرة الخطاب الحاضر (النصّ). وهذا ما أحاول أن أقف عليه من خلال بعض المحطات القرائية التأويلية عند علماء التراث لهذه الحروف.

الكلمات المفتاحية: كفاءة اللّغة، الآلية، القراءة، الترشيد، الشفرة، الخطاب

Abstract

This brief (abbreviated/abridged) research attempt shows the Arabic language proficiency through a concise study of the significance of some content words, which is a mechanism of reading and interpretation, and relies on a linguistic principle based on the viewpoint that the reader's proposes to the recipient and confers it to the readable text, as a projection reading trying to explain the significance issue raised by the present text,

* جامعة ابن خلدون – تيارت

building upon the mechanisms and evidence that are absent in the reader's eyes. This is what we mean by the proficiency of the Arabic language, which is an interpretive issue imposed by the contemplator's communication with any discourse or passage. In fact, it is a phenomenon regarded as a contrast between two discourses, one of them is present it is the text read, and the other is absent, but present in the reader's mind. These texts are either compatible or contradictory, and this present absentee passage is considered as a background presumption which is framed by the reader considering it a mechanism of rationalization in his view raising ambiguity and helping explain the present discourse code (passage). This is what I try to stand on through some of the interpretive reading stations of the legacy scholars for these letters.

Keywords: Language proficiency, mechanism, reading, interpretation, rationalization, code, discourse

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى دراسة المعنى في تراثنا اللغوي الذي كان يأتي عرضا في ثنايا بعض الدراسات التي تناولت ذلك التراث الذي نجده على سبيل المثال في الدراسات اللغوية وبين كفاءة اللّغة العربية ودلالتها وقدرتها على القراءة والتحليل وخاصّة عند علمـــاء الأصول وعلماء التفسير وعلماء الكلام أثناء تناولهم لتحليل النصّ القرآني.

ويركز البحث على دلالة بعض حروف المعاني ومن هنا تكمن أهميّة هذا البحث. فهو يدرس ما تركه الأقدمون في مجال الدراسة الدلالية وهو قراءة جديدة في الدلالة اللغوية القديمة والكشف عن تصور العلماء القدامى للمعنى في كل مستوى من مستوياته المتعددة. وحاولت الوصول إلى هذه الحقائق من خلال الإجابة عن إشكالية تتمثل في التساؤلات التالية:

1. هل كانت الآليات اللغوية كالإعراب والدلالة الصرفية وإشكاليات الدلالة اللفظية – مثلا – هي التي أدّت إلى تلك المنافحات الجدلية؟ أم هو الرأي والخلفيات الفكرية والعقائدية التي كانت تختبئ وراء الظاهرة اللغوية؟ وخاصّة فيما

يتعلق بالنصّ القرآني حتى صدرت الفتاوى في تنويع قراءة النصّ بين مذمومة وممدوحة؟

2.هل كانت هذه القراءات في خدمة النصّ القرآني والدراسات اللغوية؟ أم هو مجرّد تحمل وإجحاف في حقّها، وفي حقّ النصّ نفسه؟ وإذا كان الجواب بنعم فهل نعتبر القارئ عاملا من عوامل التعدّد الدلالي على أساس أنّ التأويل فعالية ذهنية يقوم بها المتأمل أثناء استنباط المعنى؟ وهل يحمل التاريخ علماء التراث ما نتج عن تلك التأويلات من مواقف وسلوكات أدّت بنا عبر التاريخ إلى ما لا تحمد عقباه

توطئة: تصنف حروف المعاني على أنّها آليات دلالية أطرها علماء التأويل قديما وحديثا في ضبط قصدية النصّ، وهوما أطلقه النحويون على هذه الحروف ولها صلة وطيدة بفهم المعاني واستنباط الأحكام من نصوص القرآن الكريم بطريق الاجتهاد أو التأويل، لأنّ كثيراً من القضايا الدلالية والمسائل الفقهية يتوقف فهمها على فهم الدلالة التي يؤديها الحرف في النصّ، وسميت حروف معان لهذا الغرض، لأنّها تصل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو لدلالتها على معنى، وقد اختلف النحاة وعلماء الأصول وعلماء الكلام في وظائف هذه الحروف كقواعد نحوية ودلالات لغوية على الأحكام الفقهية والعقائدية، "وهي تعامل معاملة اللفظ في الجملة من حيث الدّلالة فمنها ما يكون مستعملاً في الحقيقة ومنها ما يكون مستعملاً في المجاز وغيره"[1].

ويبذل كل قارئ قصارى جهده للوقوف على المعنى الذي تؤديه هذه الحروف اعتمادا على السياقات الداخلية واللغوية، وهو ما يطلق عليه التأمل في الكلام وذكر السيوطي هذه الحروف تحت عنوان: "الأدوات التي يحتاج إليها المفسر" فقال: "وأعني أنّ معرفة ذلك من المهمّات المطلوبة لاختلاف مواقعها ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها"[2]. ومن هذه ما يلي:

-دلالة حروف الجرّ وأثرها في التأويل:

قد تؤدي دلالة الحرف في النصّ إلى الاختلاف في الحكم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ آل عمران: ١٠٤

فقوله تعالى: "منكم" فيه حرف جر "من" وقد احتملت دلالتين: إمّا التبيين أو التبعيض، وكلاهما تحتاج إلى أدلّة للترجيح، فقال الزمخشري: "من للتبعيض لأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنّه لا يصلح له إلاّ من علم المعروف والمنكر، وعرف كيف يرتب الأمر وإقامته وكيف يباشر فإنّ الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر." [3].وقال الرازي[4]: "إنّها للتبيين واستشهد بنصّ آخر كقرينة صارفة وهي قوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿١١٠﴾ ﴾ آل عمران: ١١٠

وهو ما من مكلف إلاّ ويجب عليه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، حيث يجب عليه أن يدفع الضرر عن النفس، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴿٣٠﴾ ﴾ الحج: ٣٠ وكقولهم: إنّ لفلان من أولاده جنداً وللأمير عسكراً، يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لا بعضهم، وهناك من يرى دلالتها على المعنيين، فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان واجباً على الكلّ، إلاّ أنّه متى قام به قوم سقط التكليف على الباقين"[5].وقال الزمخشري بدلالتها على التبعيض واعتمد على الحجج التالية: "إنّ في الأمّة من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين"[6].إنّ هذا التكليف خاصّ بالعلماء بدلالة القرائن التي اشتمل عليها النصّ وهي:

الأمر بثلاثة: الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومعلوم أنّ هذه الأشياء مشروطة بالعلم والحكمة والسياسة، ولا شكّ أنّ هؤلاء العلماء هم بعض الأمّة وهناك من أضاف التقوى والقدوة الحسنة، وأنّ هذه مهمة الأنبياء قبل العلماء، لقوله تعالى قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ النحل: ١٢٥

وذكر ابن هشام[7] معانيها ومنها التبعيض نحو قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾ البقرة: ٩٢ ، وعلامتها إمكان سد "بعض" مسدها كقراءة عبد الله بن مسعود ﴿ لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٩٢﴾ ﴾ آل عمران: ٩٢ ، "وهذا يعني أنّه اختلف في دلالتها وهي تعامل معاملة اللفظ ودلالتها متأثرة بالسياق الذي ترد فيه، إلا أنّ التحكم في السياق ليس بالأمر الهين، وهذا هو السر فيما وقع من خلافات بين العلماء في دلالة هذه الحروف. "حتى إنّ بعض الزنادقة تمسك بقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾ ﴾ الفتح: ٢٩ في الطعن على بعض الصحابة باعتبار أنّ "من" هنا للتبعيض، وهي في الحقّ للتبيين أي الذين آمنوا هم هؤلاء. ومثل هذا قوله تعالى: (الذِيْنَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ القَرْحُ، لِلذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوا أَجْرٌ عَظِيْم) قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾ ﴾ آل عمران: ١٨٢ وكلهم متق ومحسن، فالمقول عنهم ذلك كلهم كفار"[8].

ونحن كلّما حاولنا أن نفهم معنى في نصّ محتمل الدلالة وجدنا أنفسنا مضطرين إلى ما يسمى: انضمام القرينة التي تجعلنا نفهم معنىً قصدَه المتكلم أو صاحب الشرع وهذه القرينة قد تكون مصاحبة للنصّ أو خارجة عنه. ونتعامل مع هذه الحروف كمورفيمات حسب مصطلح المحدثين وما تتركه من أثر على معنى

الكلام، ففي قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ ﴾البقرة: ١٨٧ فهل تدخل الغاية في الحكم أم لا؟.

إنّ دخولها وعدَمه في الغاية لا بد أن يحدده ما يصحبها من قرينة، فإنّ الصيام في الآية لا يتناول الليل وإنّما يمتد حكم الصيام إلى الليل، إذ لو دخل لكان وصالاً منْهياً عنه بنصوص أخرى وهي قرائن موجهة لدلالتها على عدم دخولها في الغاية وقد تدلّ على الدخول في الغاية مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴾ المائدة: ٦ ، وجاءت لفظة المرافق مقيدة لكلمة اليد، وهي هنا من رؤوس الأصابع إلى المرفقين، لأنّ مفهوم اليد قد يكون من رؤوس الأصابع إلى الإبط وهذا مما كانت تفهمه العرب من اليد.

فتكون فائدة ذكر الغاية علي إسقاط ما وراء المرفق من حكم الغسل، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل وإذا احتملت الحروف إحدى الدلالتين، بما يأتي به من أدلّة، فقد تحتاج هي الأخرى إلى أدلّة وبراهين وهكذا إلى ما لا غاية له ويضاف إلى ذلك أيضاً ظاهرة الإبدال في هذه المورفيمات، وكمثال على قوله تعالى: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ المائدة: ٦ ، زعم بعضهم أنّ الباء هنا للتبعيض، تقول العرب مسحت رأسي ومسحت برأسي، فلم يبق فرق إلاّ التبعيض، ليس كذلك بل يقول: (مسح) له مفعولان يتعدى لأحدهما بنفسه والآخر بالباء، ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه الباء، بل عينتها لما هو آلة للمسح فإذا قلت: مسحت يدي بالحائط فالرطوبة الممسوحة على يدك، وإذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو على الحائط ويدك هي الآلة المزيلة"[9].

والقاعدة الصارفة لما ذهب إليه الإمام القرافي آنفاً، هي أنّ الشارع الحكيم أمرنا أن ننقل رطوبة الأيدي للرأس وأعضاء الوضوء ولم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا وأعضائنا، وعلى ذلك يكون الرأس آلة تزيل الرطوبة عن اليد لا العكس وعليه تكون للتعدية، لأنّها لا تكون للتبعيض إلاّ حيث يتعدى الفعل بنفسه وقدر

بعضهم دلالة المورفيم (ب) على التبعيض ومنهم ابن العربي القاضي حيث قال: "إذا قلت حلقت رأسي، اقتضى في الإطلاق العرفي الجميع، وإذا قلت مسحت الجدار أو رأس اليتيم اقتضى البعض، لأنّ الجدار لا يمكن تعميمه بالمسح حساً ولا غرض في استيعابه قصداً، ورأس اليتيم لأجله الرأفة، فيجزي منه أقله بحصول الغرض به، ونقول: مسحت الدابة فلا يجزي إلاّ جميعها لأجل مقصد النظافة فيها وكذلك الرأس كله فتؤكده، ولوكان يقتضي البعض لما تأكد بالكل، فإنّ التأكد لرفع الاحتمال المتطرق إلى الظاهر في إطلاق اللفظ"[10].

وقال القرطبي (ت 671هـ) "ومما يرد التبعيضية على الباء أنّ قوله "امسحوا" يقتضي ممسوحاً به والممسوح الأوّل هو المكان، والممسوح الثاني هو الآلة بين المسح والممسوح كاليد، فجاءت الباء لتفيد ممسوحاً به، وهو الماء فكأنّه قال: فامسحوا برؤوسكم الماء، من باب المقلوب، والعرب تستعمله[11]، فكلّ هذه السياقات عامّة ومختلفة تنضم إلى النصّ لهدم دلالة ما وإقامة أخرى مقامها، وهذا يقتضي من الواقف أمام النصّ أن يكون ملماً بما لا يحصى من النصّوص وكلام العرب لكي يفهم دلالة لفظة واحدة؟ لعلّ هذا هو الذي جعل عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –يقول: لا يقرأ القرآن إلاّ عالم باللّغة العربية.

ونفهم مما سبق أنّ هذه المورفيمات لا تدلّ إلاّ مع القرينة، فليس لها جهة من جهات المعنى لا مجازاً ولا حقيقة، وينطبق هذا مع اللفظ أيضاً فضلاً عنها.

ففي قوله تعالى: ﴿ □ □□ □ □ ﴾ البقرة: ١٧ إنّ الله تعالى لا يوصف بالذهاب مع النور فأولت بأنّه يجوز انّ الله تعالى وصف نفسه بالمجيء في قوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ الفجر: ٢٢ وهذا ظاهر البعد ويؤيدهُ أنّ باء التعدّية بمعنى الهمزة قراءة "أذهب الله نورهم" وهذه المصطلحات الدلالية لحروف المعاني، كثيراً ما تستبدل بمصطلحات أخرى، لأنّ الأوّلى لا تناسب السياقات القرآنية، فقد قالوا: إنّ من معاني الباء: الاستعانة، وهي داخلة على الفعل، بسم الله الرحمن الرحيم[12].

وقالوا: "إنّ الباء هنا للسببية، وهي عندهم الداخلة على صالح للاستفادة به عن فاعل معداها مجازاً[13] نحو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾﴾ فاطر: ٢٧ فلو قصد إسناد الإخراج إلى الهاء لحسن ولكنّه مجاز، قال: ومنه: كتبت بالقلم وقطعت بالسكين. ومن هنا دلّ المورفيم على المجاز، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة ولكنّهم آثروا على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى لأنّ استعمال مصطلح السببية يجوز، أمّا استعمال مصطلح الاستعانة فلا يجوز على الله، وتعدّد المصطلحات للمورفيم الواحد هو إتيانه في القرآن الكريم بهذه الدلالات التي يحددها السياق الذي يقلب الحرف بحرف آخر حسب اختلاف دلالة السياق إذا تعدّدت المعاني للحرف الواحد، فمن أخذ دلالة هذه الحروف على ظاهرها، قال: نصف الله بما وصف به نفسه، وهو عندي هروب من التأويل، ومن أول أعطاها دلالة أخرى حسب الاستعمال وهو الأقرب والأصوب.

وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: "قلت: المعنى أنّه جعل الماء سبباً في خروج الثمرات ومادة لها كماء الفحل في خلق الولد، وهو قادر على أن ينشئ الأجناس كلها بلا أسباب ولا مواد... ولكن لـــه في ذلك حِكَم ودواع... وعبر وأفكار صالحة... وسُكون إلى عظيم قدرته وغرائب حكمته"[14].

وقد تعرّض الزمخشري لدلالة "مِنْ" في قوله تعالى:"... من الثمرات" واعتبر دلالتها على التبعيض، ومن القرائن المنفصلة عن النصّ، والتي تصرف دلالتها إلى التبعيض قوله تعالى: ﴿ [redacted] ﴾ البقرة: ٢٢ وقوله تعالى:﴿ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾ البقرة: ٢٦٦ ولذا قيل إنّ اللفظ قد يحدث له مع التركيب حكم لم يكن قبل ذلك، وهذا الحكم الدلالي، تتحكم فيه القرائن الشرعية والعقلية، والدليل على ذلك أنّ اعتبار اللفظ أو الحرف على ما وضع له أوّلاً، لا يسعفنا في كثير من النصّوص، فلا بد والحال هذه أن

نلجأ إلى ما يسمى عند المحدثين بالاستبدال الدلالي، وأطلق النحاة القدامى عليه المجاوزة، ولعلهم يعنون بها المجاز، فتكون "مِنْ" بمعنى "عن" كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾ ﴾ قريش: ٤ أي عن جوع والجوع لا يطعم منه، وقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْقَـٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ الزمر: ٢٢ أيّ؛ عن ذكر الله، ولذا قرئ: عن ذكر الله، وهذا دليل على أنّ القراءات في غالبها، وهذا في الدلالة طبعاً، لم تخرج عن الدلالة النحوية، قال الزمخشري: "ما الفرق بين "مِنْ" وَ"عَنْ" في هذا؟ قلت: إذا قلت: قسا قلبه من ذكر الله فالمعنى ما ذكرت من أنّ القسوة من أجل الذكر وبسببه، وإذا قلت عن ذكر الله، فالمعنى غلظ عن قبول الذكر وجفا عنه، ونظيره: سقاه من العيمة أي من أجل عطشه، وسقاه عن العيمة، إذا أرواه حتى أبعده عن العطش"[15].

ولو لم نلجأ إلى قاعدة الإبدال لما استقام المعنى مع المورفيم "مِنْ" التي تعني أنّ ذكر الله سبب إلى قساوة القلوب، مع أنّنا نعلم أنّ ذكر الله سبب لحصول النور والهداية والاطمئنان، ألا بذكر الله تطمئن القلوب؟! فمنهم من أجاب عن الإشكال الدلالي باللجوء إلى ظاهرة التبدلّ الدلالي، ومنهم من ترك النصّ على ظاهره، وأوّلَ تأويلاً يتناسب مع الحرف المستعمل "من" فقد قال الرازي: "إنّ النفس إذا كانت خبيثة الجوهر بعيدة عن مناسبة الروحانيات شديدة الميل إلى الطبائع البهيمية والأخلاق الذميمة، فإنّ سماعها لذكر الله يزيدها قسوة... والدليل على ذلك، أنّ الفاعل الواحد قد تختلف أفعاله بحسب اختلاف القوابل، فحرارة الشمس تلين الشمع وتعقد الملح، وقد نرى إنساناً واحداً يذكر كلاماً واحداً في مجلس واحد فيستطيبه واحد ويستكرهه غيره، وما ذاك إلاّ لاختلاف جواهر النفوس...."

..."فإذا عرفت هذا لم يبعد أن يكون ذكر الله يوجب النور والهداية والاطمئنان في النفوس الطاهرة ويوجب القوة والبعد عن الحقّ في النفوس الخبيثة الشيطانية"[16]، وهناك من لجأ إلى قياس الآية على كلام العرب من قولهم، حدثته

من فلان، أي عن فلان، ومثَّل له ابن مالك بنحو: "عدت منه وأتيت منه، وبرئت منه، وشبعت منه، ورويت منه"[17].

ولكن الرازي حاول تفسير دلالة الحرف بحيث وجد لها تخريجاً ناسب ظاهر النصّ على ما هو عليه أي بدون استبدال "مِنْ" بـ "عَنْ"، وهذا في اعتقادي حسن وبذلك جنب نفسه التحريف، وهو يحافظ بذلك على ظاهر النصّ ولا يتصرف فيه ولكن حتى الذين تصرفوا قالوا بأنّ "من" بمعنى "عن" إن خرجوا في الظاهر عن ظاهر النصّ، إلاّ أنّهم لم يخرجوا عن شائع عبارات العرب، إذ لا سبيل إلى فهم كتاب الله فهما صحيحاً ومعرفة مقاصده معرفة سليمة، إلاّ بالعودة إلى سننهم في كلامهم، وهي التي استقى منها القرآن ألفاظه، لأنّ هناك من الكلام ما لا ينجلي إلاّ بالسماع، وعليه فإنّ استبدال بعض الحروف ببعض أيضاً من كلامهم، والتأويل على هذا الأساس صحيح هو الآخر.

وإذا سألنا لماذا استعمل القرآن الكريم الحرف بدل الآخر، كان الجواب، هكذا تكلمت العرب أو هكذا أراد الله أو هما معاً، إذ القرآن كلام الله على عادة العرب وعرفهم، وعليه فأنّ السؤال بالصيغة العقلية لماذا قال كذا ولم يقل هكذا؟ لم يعدّ ذا معنى، ولا يعني هذا أنّ التأويل يتميز بالعبثية وعدم الانضباط، بل إنّ التأويل له قوانين تحكمه، وقد سماها أبو حامد الغزالي: "شروط التأويل" وعلى رأسها معرفة اللّغة العربية والنحو على وجه ما تعارف العرب عليه، وطرقهم في التمييز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومَحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ويكتفى من ذلك كله بالقدر الذي يتسنى معه الإحاطة بعناصر النصّ الديني..." [18].

وهذه التأويلات احتمالات، وهي تخضع كلها إلى قواعد كلام العرب، ففي قوله تعالى: ﴿ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ ﴾ الأحقاف: ٣١ . وقال ابن هشام الأنصاري "إن من" ههنا زائدة والتقدير: "يغفر لكم ذنوبكم وقيل بل الفائدة فيه أنّ

كلمة "من" ههنا لابتداء الغاية، فكأنّ المعنى أنّه يقع ابتداء الغفران بالذنوب"[19]، وقال الزمخشري: "إنّما بعض المغفرة لأنّ من الذنوب ما لا يغفره الإيمان كذنوب المظالم ونحوها"[20].

وما أطلقه ليس بصحيح، وهو قوله: أنّ الإيمان لا يغفر المظالم. لأنّ الكافر إذا أسلم وحسن إسلامه يجبُّ الإسلام عنه إثم ما تقدم بلا إشكال.

وتعتبر ظاهرة الإبدال التي رأيناها في القرآن الكريم ظاهرة مخالفة لمعيارية اللّغة، لأنّ هذه المعايير حددت على أساس نصوص مختارة من الشعر والنثر، وهذا يعني من الوجهة النظرية أنّه لا بد من وجود فروق بين النظام اللغوي "المعيار" وظواهر الاستعمال اللغوي، فإذا كان المجاز هو كسر العلاقة العرفية بين اللفظ والمعنى الذي وضع له في الأصل، "فإنّ ظاهرة إبدال الحروف كسر هو الآخر للعلاقة التي بين الحرف والمعنى الذي وضع له في أصل كلامهم، إلاّ أنّ النحاة القدامى أطلقوا على هذه الظاهرة مصطلح "الاتساع" وهو من سنن كلامهم، وبالتالي لا يخرج عن معيارية اللّغة، والاتساع ينتج عن تبادل الوظائف النحوية، ويعدّ ذلك عندهم من الرخصّ الكلامية، مقابلة للرخصّة عند الفقهاء، وقد أعطاه النحاة مصطلح التضمين وهو ما يقابل مصطلح "الاتساع" عند البلاغيين"[21].

فحروف الجرّ التي يحلّ بعضها محلّ بعض قد تغير دلالة التركيب، وقد يبقى المعنى على ما هو عليه في الأصل، والحكم تحدّده مقتضيات السياق وقد أطلق المحدثون عليها: "تبادل الوظائف الدلالية" وهذه ظاهرة عامّة في الاستخدام العربي وهو نوع من أنواع إبداع اللّغة وواحدة من صورها، وهي أيضاً من الوظائف النحوية الناشئة عن اتساع في استخدام الوحدات اللغوية لتؤدي المعاني المختلفة سواء في البلاغة أم في النحو أم في اللّغة"[22].

إنّ لعلماء الكلام وأهل التأويل، موقفاً خاصّاً وهم يتعاملون مع هذه الظاهرة اللغوية، وخاصّة في القرآن الكريم، لأنّ الاقتصار عليها عندهم قد يؤدي إلى الغلط فالتأويل لا بدّ منه، وهو مطلب ضروري في النظر إلى معاني القرآن الكريم، وهذا

بعد تحكيم العقل والسماع، لأنّ العملية التأويلية تتطلب هذه الشروط بالإضافة إلى تحكيم الرأي والعقل الذي لا يتعارض مع السماع، وذلك بهدف البحث عن النواحي الداخلية أو الباطنية للنصّ ذاته، لتصل في النهاية إلى تحقيق الارتباط بين المنقول والمعقول والمشروع معاً، لأنّ النصّ إذا أدى آخذه على الظاهر إلى المحال أو الاستحالة العقلية أو الشرعية، يجب حينئذ إزالة هذا المحال ومعالجته بالتأويل بحثاً عن دلالة داخلية سعياً إلى الوصول ما أمكن إلى حقائق المعاني المتوخاة من النصّ، وهذا ما حاول علماء الكلام أن يحققوه خلال ما بذلوه من جهود في تأويل نصوص القرآن على خلاف بينهم طبعاً، وهذا الخلاف ناتج عن الاختلاف في اعتماد القرائن الموجهة.

وقد يذهب المتأمل في النصّ القرآني وفي ذهنه عقيدة يريد أن يثبتها ولا يريد أن يتجافى عنها، وإذا عارضه ظاهر النصّ اضطر إلى التأويل، فالزمخشري وهو يفسر قوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ ﴾ الملك: ١٦ قال: "من السماء" فيه وجهان أحدهما: من ملكوته في السماء لأنّها مسكن ملائكته ثم عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره"[23].

الثاني: أنّ

وفي الأرض"، أي نفاذ أمره وقدرته وجريان مشيئته في السماوات وفي الأرض أو يكون المراد "من السماء" هو الملك الموكل بالعذاب وهو جبريل عليه السلام، والمعنى أن يخسف بهم الأرض بأمر الله وإذنه"[25].

ومن الأدلّة التي يعتمد عليها لرد هذا التأويل الذي ذهب إليه الرازي، أنّه قال: "من في السماء" وهي للعاقل، وحملها على الملك أو العذاب هو إخراج للفظ عن ظاهره بلا قرينة تستدعي ذلك، بل إنّ هناك مجموعة من القرائن تدلّ على إثبات العلو لله تعالى منها قوله تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ۚ وَٱلَّذِينَ يَمْكُرُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَمَكْرُ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُوَ يَبُورُ ﴿١٠﴾ ﴾ فاطر: فهو صريح أيضاً في صعود أقوال العباد وأعمالهم إليه يصعد بها الملائكة.

وأخبر موسى فرعون الطاغية بأنّ إلهه في السماء، فأراد فرعون أن يلتمس الأسباب للوصول إليه تمويهاً بها على قومه، فأمر وزيره هامان أنّ يبني له الصرح ثم عقب على ذلك بقوله: "﴿ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَـٰذِبًا ۚ ﴾ غافر: ٣٧ " أي موسى كاذباً فيما أخبر به من كون إلهه في السماء، "وعليه فيكون من أنكر أن يكون الله في السماء كينونة هو أعلم بها، شبه فرعون في تكذيبه لموسى في كون إلهه في السماء، وعليه تكون الدلالة في الآية المركزية أنّ "في" بمعنى "على" حتى لا يجوز أن يفهم أنّ السماء ظرف له سبحانه وتعالى فيكون سبحانه في أعلى علو، وهذا أيضاً تأويل للذين يعارضون التأويل"[26] قوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ ﴾ آل عمران: ٥٥ فظاهر هذه الآيات يدلّ على علوه تعالى، وارتفاعه فوق العرش، وهي ترد على المعطلين، ففي "إلي" الضمير يعود على الرب سبحانه وتعالى إلاّ أنّ هذه القرينة قد أولت هي الأخرى والمراد بها: رافعك إلى رحمتي أو إلى حيث ملائكتي، وهناك من قال: "إذا قال" إنّ الله تعالى في السماء، يريد بذلك أنّه فوقها من طريق الصفة لا من طريق الجهة [27] ومن ذلك ما روي في الخبر، أنّ جارية عرضت على رسول الله –صلى الله عليه وسلم

–ممن أريد عتقها في الكفارة، فقال لها عليه الصلاة والسلام: "أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقال عليه السلام: اعتقها فإنّها مؤمنة"[28] .

ويفهم من هذا، تجوز الإشارة إلى العلو والردّ على من نفاها وتأول، وفيه أيضاً جواز الاستفهام عن الله "بأين" التي تقتضي دلالتها تحديد الجهة في اللّغة، إلاّ أنّ دلالة بعض الألفاظ في القرآن الكريم تنقل من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي أو العقدي عن طريق التأويل، ويعتمد في النقل الدلالي للفظ على آليات تحويلية في النصوص ذاتها، وهي قائمة على علم البحث اللغوي ونظام الدلالة اللفظية من مجالها العرفي إلى مجالها الاستدلالي العقلي، أي أنّها تحولت إلى نظام من العلامات غير اللغوية، فتحولت إلى علامات ودلالات معقولة، فكلمة "أين الله" مع استحالة كونه في مكان، فاستحالة المكان بالنسبة للفظ "أين" في حقّ الله يعتبر نقلاً من المواضعة إلى الاستدلال العقلي العقائدي وفي كلام العرب مما يقابلها أيضاً أنّهم استعملوها عن مكان مسؤول عنه في غير هذا المعنى الأصلي توسعاً وتشبيهاً لها بما وضع لها، فيقولون: أين فلان من فلان؟ وليس يريدون الرتبة والمنزلة، وكذلك يقولون: لفلان عند فلان مكانة ومنزلة، ويريدون من ذلك المرتبة في التقريب والإكرام، ويقولون: فلان في السماء أي هو عظيم الشأن رفيع المقدار.

وتكون دلالة "أين" بهذا الاعتبار على المجاز، وقال الإمام أبو يحيى زكريا الأنصاري، في هذه الآية: "من في السماء": "إن قلت كيف" من في السماء" مع أنّه تعالى ليس فيها ولا في غيرها بل هو تعالى وتنزه عن كل مكان؟! قلت: المعنى بملكوته في السماء، التي هي مسكن ملائكته، ومحل عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ ومنه تنزل أقضيته وكتبه"[29].

وقال الصابوني معلقاً: "لله تعالى جهة العلو المطلق، فهو تعالى فوق عرشه وعرشه قد أحاط بالسماوات والأرض، وإذا كان الكرسي وهو أصغر من العرش قد أحاط بالكون وبالسماء والأرض "وسع كرسيه السماوات والأرض" فكيف

بالعرش؟! فنجنح في مثل هذا إلى التفويض والتسليم، كما هو مذهب السلف "لأنّ تحديد الجهة من صفات الأجسام وهي مستحيلة عليه تعالى، لأنّه لوكان في مكان للزم أن يكون المكان أقوى منه، لأنّه حامل له واللازم باطل، وعليه فإنّ دلالة "في" أمّا على المجاز وهو تأويل وأمّا اللجوء إلى التسليم والتفويض، إلاّ أنّ المجاز تعطيل لدلالة اللّغة وخاصّة إذا كأنّ بدون قرينة تدلّ على ذلك، وعليه فإنّنا نثبت له ما أثبته لنفسه تعالى دون تمثيل أو تكييف، وعليه لا ننكر قول من قال: إنّ الله في السماء لأنّ اللفظ جاء به الكتاب"[30].

فقد وصف نفسه سبحانه وتعالى، بأنّه فوق كل شيء لا على معنى المسافة والمساحة، وذلك أنّ كل ما كان فوق شيء على معنى المساحة والتمكن فيه والعلو عليه، كان دونه شيء وهوما عليه من المكان فقد قال –صلى الله عليه وسلم –: "أنت الأوّل فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء"، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء..." [31] وهذا الخبر يثبت تنزيهه تعالى عن المكان والزمان، ويفهم منه عدم إحاطة العقول بذاته الشريفة، لأنّه يستحيل في حقّه، وعليه يكون مذهب التفويض والتسليم اسلم والله أعلم.

–دلالة حروف العطف وأثرها في االتعدّد القرائي:

ومن الظواهر اللغوية التي لها أثرها في التأويل ما يسمى "بحروف النسق" وأم هذا الباب "الواو" لكثرة مجالها فيه، وهي مشتركة في الإعراب والحكم ونعالجها كعلامة دلالية من خلال السياق الذي ترد فيه، كما أنّنا نريد أن نبين أثرها في التأويل عند علماء الكلام، وخاصّة عند الأشعرية والمعتزلة، وذلك من خلال عرض مناقشة للمدرستين معتمدين في ذلك على بعض النصوص منها قوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾ ﴾ النساء: ١٨ فالنصّ ينفي التوبة عن الذين يصرون على الذنوب إلى الوقت الذي لا تقبل فيه توبتهم

وهو معاينتهم للموت، وهذا يعني أنّ من مات على غير توبة مخلد في النار، لأنّ: الذين يعملون السيئات، معطوف على الذين يموتون وهم كفار، وهوما اعتمد عليه الزمخشري قائلاً: ولا يموتون وهم كفار عطف على الذين سوَّفوا توبتهم إلى حضرة الموت وبين الذين ماتوا على الكفر في أنّه لا توبة لهم"[32]، وبهذا العطف فإنّ مرتكب الكبيرة مخلد في النار عند الزمخشري إذا مات على غير توبة.

فموضع "الذين" جر بالعطف على قوله: "وليست التوبة للذين يعلمون السيئات ولا الذين يموتون وهم كفار"[33]، وهذا الإعراب يؤيد مذهب الزمخشري. أمّا الأشعرية فأنّهم نظروا إلى النصّ في إطار سياقه العام، قال الكلبي: "فإن كانوا كفاراً فهم مخلدون في النار بإجماع، وإن كانوا مسلمين فهم في مشيئة الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم"[34]، وقد عرض الإمام الرازي إلى تفسير هذه الآية في رده على الوعيد به بعد أن ذكر حجتهم فقال: "... فعطف الذين يعلمون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أنّ الطائفة الأوّلى ليسوا من الكفار، ثم إنّه تعالى قال في حقّ الكل: (أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً)، فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق، ثم أخبر تعالى أنّه لا توبة لهم عند المعاينة فلوكان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى"[35] ويقتضي هذا التأويل عند المعتزلة أنّ من مات بدون توبة يخلد في النار.

وقد رد الإمام الرازي[36] هذا الفهم بما سماه بالعموميات، فأشار الكلبي إليها بقوله: "إنّ العذاب ثابت في حقّ الكفار ومنسوخ في حقّ العصاة من المسلمين بقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾ ﴾ النساء: ١٨ ، فعذابهم مقيد بالمشيئة"، ومنه أيضاً المطلق والمقيد والعام والخاص وغير ذلك مما أشرت إليه سابقاً، وأطلقت عليه آليات سياق الخطاب الديني، وهذه القواعد أو

الأصول هي التي يجب أن تراعى بعين الاعتبار أثناء التعرض للدلالة النحوية والالتزام بها عند المتأمل لأنّ عملية التأويل في الكلام الإلهي تقتضي ذلك[37].

ويتبين مما سبق موقف الأشعرية وأهل السنة من التفسير الاعتزالي الذي يتجه إلى النصّ القرآني ويتناوله من أوجه متعددة، والتعرض لجزئيات العقيدة وكان الغرض الذي يحدوهم هو التمكين لعقيدة الإسلام ونصرها وتأييداً لهيمنة سلطانها وهو تفسير منهجه في الاتجاه إلى اللّغة والاعتماد عليها وتتبع سير خطاها فيما تتناوله من دلالات.

وقد استغل المعتزلة[38] الظاهرة اللغوية ودلالة حروف المعاني أثناء تعرضهم لآيات الأحكام، كما استغلها غيرهم أيضاً، فالتخصيص بالاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو–مثلاً –اختلف فيه علماء الأصول وذلك كقوله: أنفق على حفاظ القرآن وأوقف على طلاب العلم إلاّ المقيمين، اختلفوا في ذلك: هل يعود الاستثناء إلى جميع ما ذكر قبل إلاّ؟ أو يعود إلى الجملة الأخيرة فحسب؟

فإذا لم تكن هناك قرينة تدلّ على أنّ المراد هو الجملة الأخيرة فهو الأولى، فإنّه في هذه يقع الاختلاف في الدلالة، ومنه يلجأ إلى التأويل ومثل السرخسي لما دلّت القرينة على صرفه بقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا ﴿٦٨﴾ ﴾ الفرقان: ٦٨ ، فإنّه استثناء من الجميع"[39] لأنّ التوبة تقبل من الجميع اتفاقاً، وهذا المعنى مأخوذ من نصوص وأدلّة أخرى كقرائن صارفة، وهذا فيما يتعلق بالتوبة، أمّا ما دلّت القرينة على رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط كقوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ ﴾ النساء: فإنّ الاستثناء في هذه الآية يرجع إلى الجملة الأخيرة، لأنّ تحرير الرقبة حقّ الله فلا يسقط بإسقاطهم[40]، لأنّ القرينة شرعية، أمّا إذا اختلفت الأدلّة ولم يوجد ما يرجّح أحد المعنيين، فعندئذ يقع الخلاف والتأويل.

ومن أثر الاختلاف في هذه القاعدة قبول شهادة المحدود بالقذف في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ وَأَصۡلَحُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥ ﴾ النور: ٤ – والإشكالية المطروحة في الآيتين: أنّه جاء فيها ثلاث جمل متعاطفة ثم أعقبها استثناء، فإلى أي منها يرجع الاستثناء؟

حكمت الآية الكريمة على القاذف بثلاثة أحكام. الأوّل: أن يجلد ثمانين جلدة والثاني: أن لا تقبل له شهادة أبداً، والثالث وصفه بالفسق والخروج عن طاعة الله، ثم عقبت الآية الكريمة بعد هذه الأحكام الثلاثة بالاستثناء، واختلف الفقهاء في هذا الاستثناء هل يعود إلى الجملة الأخيرة، فيرفع عنه وصف الفسق ويظل مردود الشهادة أو أنّ شهادته تقبل كذلك بالتوبة؟ والقاعدة الدلالية في النصّ هي: هل الاستثناء الوارد بعد الجمل المتقاطعة يرجع إلى الكل أو إلى الأخير؟.

وعند الإجابة عن هذا التساؤل تتدخل العملية التأويلية ومن ذلك تأويل الزمخشري: "والذي يقتضيه ظاهر الآية ونظمها أن تكون الثلاث بمجموعتين جزاء الشرط كأنّه قيل: ومن قذف المحصنات فاجلدوهم وردوا شهادتهم وفسّقوهم أي فاجمعوا لهم الجلد والرد والفسق، إلاّ الذين تابوا عن القذف وأصلحوا فإنّ الله يغفر لهم فينقلبون غير مجلودين ولا مردودين ولا مفسَّقين"[41].

وإذا كان رجوعه إلى الجميع كما يرى الزمخشري، فإنّه يسقط الحد وهو الجلد ثمانين جلدة وهذا باطل بالإجماع، فيتعين أن يرجع إلى الجملة الأخيرة فحسب وكأنّ الزمخشري يرى أنّ التوبة تسقط الحد عن التائب وهذا ما يقتضيه ظاهر كلامه، وما يعارض ظاهر كلامه أنّ الله تعالى قد حكم بعدم قبول شهادته على التأبيد "ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" فلفظ "الأبد" "يدلّ على الدوام والاستمرار حتى لو تاب وأناب وقبول شهادته يناقض هذه الأبدية التي حكم القرآن بها، والاعتماد هنا على القرينة اللفظية اللغوية أبداً"[42] أمّا الذين ردوا هذا التأويل، فإنّهم قالوا: أنّ

الكفر أعظم جرماً من القذف والكافر إذا تاب تقبل شهادته، فكيف لا تقبل شهادة المسلم إذا قذف ثم تاب؟ وقال الشافعي –رحمه الله –: "عجباً يقبل الله من القاذف توبته وتردون شهادته"[43] ورد صاحب الكشاف هذه القرينة بقوله: "فإن قلت: الكافر يقذف فيتوب عن الكفر فتقبل شهادته بالإجماع، والقاذف فلا تقبل شهادته كأنّ القذف مع الكفر أهون من القذف مع الإسلام، قلت: المسلمون لا يعبؤون بسب الكفار، لأنّهم شهروا بعداوتهم والطعن فيها بالباطل، فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشين والشنار ما يلحقه بقذف مسلم مثله فشدد على القاذف من المسلمين ردعاً وكفاً عن إلحاق الشنار"[44].

وقال الشنقيطي: "إنّ الاستثناء في الآية الكريمة كان ينبغي أن يرجع إلى الكل ولكن لما كان الجلد ثمانين من أجل حقّ المقذوف، وكان هذا الحقّ من حقوق العباد لم يسقط بالتوبة، فيبقى رد الشهادة والحكم بالفسق وهما من حقّ الله فيسقطان بالتوبة"[45].

وقد رجح العلامة المودودي هذا الرأي بقوله: ".... إنّ أسلوب عبارة القرآن يدلّ دلالة واضحة على أنّ العفو المذكور في جملة: "إلا الذين تابوا"، إنّما يرجع إلى جملة: "وأولئك هم الفاسقون" لأنّ جلد القاذف ثمانين جلدة وعدم قبول شهادته جاء ذكرهما في العبارة بصيغة الأمر: "فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" وجاء الحكم عليه بصيغة الخبر: "وأولئك هم الفاسقون"، فإذا جاء قوله تعالى: "إلا الذين تابوا وأصلحوا، فإنّ الله غفور رحيم" بعد هذا الحكم الثالث مقترناً به، فهو يدلّ بنفسه على أنّ هذا الاستثناء إنّما يرجع إلى الجملة الخبرية الأخيرة ولا يرجع إلى جملتي الأمر الأوّليين... وليست التوبة عبارة عن تلفظ الإنسان بها بل هي عبارة عن شعوره بالندامة واعتزامه على إصلاح نفسه، ورجوعه إلى الخير وكل ذلك لا يعلم حقيقته إلاّ الله، ولأجل هذا، فإنّه لا تغتفر بالتوبة العقوبة الدنيوية وإنّما تغتفر بها العقوبة الأخروية فحسب، ومن ثمة فإنّ الله تعالى لم يقل: إلاّ الذين

تابوا وأصلحوا، فإنّ الله غفور رحيم"، فإنّه لو كانت العقوبات الدنيوية أيضاً تغتفر بالتوبة، فمن ذا الذي ترونه من الجناة لا يتوب اتقاء العقوبة؟[46]

والمودودي في تفسيره لهذه الآية، لم يغب عن باله قاعدة من القواعد الأصولية وهي أنّ الأمر يفيد الوجود، ثم يعلل بقرينة شرعية وهي حكمة التشريع الإلهي من تطبيق الحدود على الجناة حماية للإنسان لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٧٠ ﴾ البقرة: ١٧٠ بناء على ما تقدم يتبين أنّ االتعدّد القرائي حقّ مشروع لكل قارئ وقد لا يقوم على الاختلاف من حيث الأصل بل قد تكون كل القراءات مهمة دون أن ترجح واحدة على غيرها وهي تشير إلى ممكنات النصّ وتوحي باحتمالاته وتعتمد على دقّة المؤوّل وذوقه ومعرفته الواسعة، وأنّ إعمال الروية والدراية في النصّ من شروط القارئ المهمّة عند علماء التأويل وعلماء الكلام وعليه فلا يمكن أن يغيب العقل في العملية التأويلية للخطاب، وعدم إلغاء دور العقل في عملية تلقي الخطاب أساس من الأسس التي اعتمدها الأشاعرة في تلقي البشر للخطاب الإلهي.

نتائج البحث:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1-اهتمام الباحثين القدماء على مختلف تخصصاتهم بالدلالة اللغوية باعتبارها آلية أساسية

من آليات تحليل الخطاب.

2-اعتبروا الكفاءة اللغوية شرطا في من يتصدى لقراءة النصّ وتأويله.

3-التفتوا في بحوثهم إلى الدلالة اللغوية وأثرها في المعنى وقد أغفل هذه الناحية علماء فروع اللّغة العربية.

4- تعاملوا مع الظاهرة اللغوية من حيث اللفظ والتركيب وما نتج عنهما من االتعدّد والاحتمال في قصدية النصّ .

5- أطروا دلالة القرائن اللغوية وغير اللغوية وبينوا أثرها في تحليل الخطاب

6- بينوا أثر التلوينات الصوتية والتراكيب اللغوية في المعنى .

7-اعتبار دور القارئ وما تمليه عليه عقيدته وثقافته. لأنّ التأويل فعالية ذهنية يقوم بها المتأمل

هوامش:

[1] – أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت، لبنان، ج1، ص: 250.

[2] – الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت لبنان، ج1، ص: 145.

[3] – الكشاف، ج1، ئ 452.

[4] – انظر تفسير، الرازي، ج 3 /ص: 19.

[5] – التفسير الكبير، للرازي، د3 /190.

[6] – الكشاف: ج1 /453.

[7] – مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، الإمام ابن هشام الأنصاري (ت 761ه)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، سنة 1407ه –1987م، ج1 /319 –320.

[8] – فتح الرحمن بكشف ما يلتبس من القرآن، أبو يحيى الأنصاري، ص: 540.

[9] – شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للإمام القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، بالقاهرة، سنة 1393ه –1973م، الطبعة الأولى، ص: 105.

[10] – أحكام القرآن الكريم، لابن العربي، تحقيق محمد البخاري، دار المعرفة، بيروت –لبنان، ج 2 ص: 570.

[11] – الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج3 /77.

[12] – الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي. (ت 794ه)، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط. 1، 1992م، ص: 39.

[13] – المصدر نفسه، ص: 39.

[14] – الكشاف: ج.1. ص: 234.

[15] – الكشاف، ج3، ص 394. والعيمة: إفراط شهوته.

[16] – تفسير الرازي، ج7، ص: 242.

[17] – الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، ص: 240.

[18] – المستصفى، من علم الأصول: الإمام أبو حامد الغزالي، بتحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط– 1 1417ه – 1997م، ج –1، ص: 103.

[19] – مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، ج –1 /324.

[20] – الكشاف، الزمخشري، ج3 /527.

[21] – العربية والوظائف النحوية، الدكتور عبد الله الرمالي، دار المعرفة الجامعية، سنة: 1996م. ص: 104.

[22] – العربية والوظائف النحوية، الدكتور عبد الله الرمالي، ص: 104.

[23] – الكشاف، الزمخشري، ج 137/4.

[24] – المصدر نفسه، ج 4 /137.

[25] – التفسير الكبير، للرازي، ج 8 /18.

[26] – ينظر القول المفيد في كتاب التوحيد، محمد صالح العثيمين، دار ابن الجوزية، ص: 361.

[27] – تأويل مشكل الحديث وبيانه، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت 406)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة 1400 هـ –1980م، ص: 60.

[28] – المصدر نفسه ص: 60. وحديث الجارية في صحيح مسلم رقم 537 باب الإيمان، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري تح.محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العربية، القاهرة 1376هـ – 1956م، ج6/ 145.

[29] – فتح الرحمن يكشف ما يلتبس في القرآن الكريم، للإمام أبي زكريا يحيى الأنصاري، تحقيق الشيخ الصابوني، دار القرآن الكريم، ص: 576.

[30] – المصدر نفسه، ص: 576.

[31] – مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة 14000هـ –1980م، ص: 197.

[32] – الكشاف ج –1 /ص: 513.

[33] – البيان من إعراب غريب القرآن، أبو بكر بن الأنباري، تحقيق الدكتور طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، المكتبة العربية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، سنة 1389 هـ –1969م، ج –247.

[34] – كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، للإمام محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1401 هـ –1981م، ج –1، ص: 134.

[35] – التفسير الكبير، للرازي، ج3 173.

[36] – التفسير الكبير، للرازي، ج3 /173.

[37] – كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلي، ج1 / 134

[38] – ينظر المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعيق ص: 48 .224. 225.

[39] – أصول السرخسي، جـ 160/1

[40] – أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة 1392هـ –1976م، ص: 236.

[41] – الكشاف جـ3 /ص: 51.

[42] – روائع البيان في تفسير أحكام القرآن، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي، مؤسسة مناهل العرفان، ط3، سنة 1400هـ –1980م، ج2 ص: 71.

[43] – تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت –لبنان، الطبيعة الثانية– جـ6، ص: 228.

[44] – الكشاف للزمخشري، جـ 3 /51.

[45] – مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي، الدار السلفية، الجزائر، ص: 230.

[46] – ذكر له هذا التفسير الصابوني في كتابه، روائع البيان في أحكام القرآن جـ 2 ص: 72.

المحور الثاني
في تعليمية اللغة

أسس ومبادئ أساسيّة في تعليم اللغة العربية وتعلّمها. وفــق المقاربة النّصيّة.

أ. بن محمّد عبد الكريم*

مقدمة: تسعى تعليميّة اللّغات الحديثة إلى الاستفادة من مختلف المعطيّــات العلميّــة المستجدة على ساحة الحقول المعرفيّة المختلفة، خاصّة تلك التي تتقــاطع معهــا فــي الاهتمام بظاهرة اللّغة البشرية باعتبارها ظاهرة متعددّة الأبعــاد: اللّســانيّة والنّفســيّة، والذّهنيّة، والاجتماعيّة، والتّداوليّة، محاولة منها لإيجاد طرائق بديلة وناجعة في تعلــيم اللّغات وتعلّمها.

وتشير النتائج التي توصلّت إليها لسانيّات النّص المعرفيّة، إلى أنّ الأطفال يولــدون مزودين بمعرفة فطريّة ضمنيّة، تساعدهم في اكتساب عدد غير متناه مــن النّصــوص عبر آلية التواصل الكلامي. كما أنّهم يمتلكون قدرة عجيبــة علــى اســتعمال هــذه النّصوص في سياقاتها المناســبة لها.

وقد شجّعت هذه المعطيّات اللّسانيّة والمعرفية الجديدة أهل الاختصاص في مجــال علوم التّربيّة وتعليم اللّغات وتعلّمها على الأخذ بعين الاعتبار أهميّة الدور الذي تؤديــه النصوص في اكتساب العلوم والفنون وترسيخ المهارات اللّغويّة والتّواصليّة " وذلك أنّ اكتساب نوعي المعرفة الإنساني منهما والعلمي، لا يمكن أن يْتمّ إلا بواســطة خطــاب حسن التّنظيم"[1]، إذ بوسع النّصوص التّعليميّة المنتقاة بطريقة جيّدة وفق معايير تعليميّــة سليمة، أنْ توّفر جــوّا من التّعلّم التّفاعلي، من شأنه أنْ يساعد المتعلّمــين فــي تنميّــة كفاءات التّلقي والإنتاج.

---

* بن محمّد عبد الكريم جامعة برج بوعريريج

من هذا المنظور تتجلى لنا أهميّة اعتماد المقاربة النّصيّة في تعليم اللّغة العربية وتعلّمها.

فما المقصود بالمقاربة النّصيّة؟

وما هي أهميتها، وقيمتها التّعليميّة؟

وما آليات توظّيفها في تعليم اللّغة العربيّة وتعلّمها؟

أوّلا- المقاربة النّصيّة وتعليمية اللّغة العربيّة:

أ-مفهوم المقاربة النّصيّة (L'Approche textuelle)**:**

المقاربة: من فعل قارب يقارب، مقاربة. و"قارب الشيءَ دناه، واقترب منه. قاربه في رأيه: شابهه"[2] أمّا من حيث المعنى المصطلحي؛ فالمقاربة تعني" كيفيّة دراسة مشكل، أو معالجة أو بلوغ غاية. وترتبط بنظرة الدارس إلى العالم الفكري."[3] كما تفيد المقاربة في مفهومها العام التزام منهجيّة محدّدة في دراسة ظاهرة ما، يتبناها الدارس وفق منظور معرفي، أو هي مجموعة من المبادئ والمفاهيم يستند إليها في مقاربته للوصول إلى الغاية التي يريدها من هذه المعالجة أو التناول.

ويدفعنا هذا المفهوم إلى تعريف المقاربة النّصيّة على أنّها منهجيّة تعتمد في قراءة النصوص ومعالجة معلوماتها بناء على استراتيجيّة، تستند إلى خلفيّات فكريّة وأدبيّة ونقديّة معيّنة.

ب- مفهوم الكفاءة النّصيّة (Compétence-textuelle): يرتبط بمفهوم المقاربة النّصيّة مصطلح الكفاءة النّصيّة، ويراد بها تلك الملكة التي يكون شخص ما قد اكتسبها عن طريق تلقيه المستمر والمتكرّر لكم هائل من النّصوص. وهذه الملكة أو الكفاءة تمكّن مكتسبها من استيعاب النّصوص واستعمالها في شتى وضعيات الخطاب والتّواصل.

والكفاءة النّصيّة بمفهوم آخر هي" قدرة الفرد على فهم الأقوال وإنتاجها في مواقف تواصليّة، فنحن رغم توظيفنا للجمل في تبادلاتنا، فإننّا نستعمل في الواقع نصوصا، لأنّ

الجمل ليست معزولة، بل لها ارتباط بجمل سابقة أو لاحقة، وتحيل على مراجع معينة"[4]. وتتمظهر هذه الكفاءة لدى مكتسبيها عبر بعدين اثنين: بعد خطي، شكلي، يتمّ من خلاله إنجاز متواليّات كلاميّة على هيئة جمل متّسقة. وبعد ترابطي دلالي، تداوليّ يتجسّد في مجموع العلاقات الرابطة بين العلامات اللّسانيّة وما تحيل إليه في عالم الأشياء والوقائع والأفكار.

جـ- المفهوم البيداغوجي للمقاربة النّصيّة: يُقصد بالمقاربة النّصيّة في مجال تعليميّة اللّغات، "مجموع طرائق التّعامل مع النّص وتحليله بيداغوجيا لأجل أغراض تعليميّة[5] بالتّعرض لسياقات تلقي النّص وملابسات إنتاجه، بغية الوقوف على أهمّ خصائصه اللّسانيّة والتّداوليّة، أو ما يعرف بالمعايير النّصيّة. وتتحقق هذه المقاربة بيداغوجيّا في تعليم اللّغة وتعلّمها عن طريق تبني استراتيجيّة منهجيّة القراءة التّفاعلية للنّصوص. وتبنى هذه الاستراتيجيّة على مجموعة من المبادئ والمفاهيم اللّسانيّة والبيداغوجيّة.

ثانيا-مبادئ تعليم اللّغة العربيّة وتعلّمها بالمقاربة النّصيّة: يستدعي اعتماد المقاربة النّصيّة في تعليم اللّغة العربيّة وتعلّمها مراعاة ثلاثة مبادئ أساسيّة:

1- خصائص النّص التّعليمي: وهو النّص المعدّ لنشاط القراءة المنهجيّة، وما تتضمّنه من سيرورات تعليميّة فرعيّة، تتعلق بعمليّات الاستيعاب والتّرسيخ والإنتاج.

أ- **النص وضع واستعمال:** لعلّ أهمّ ما يجب مراعاته في إعداد النّصوص التّعليميّة ضرورة التّمييز الواضح بين مبدأي: الوضع والاستعمال الذي تتصف به النّصوص. لأنّ المعالجة التّعليميّة للنّصوص من هذين الجانبين، يكون له عظيم الفائدة على الجانب الاكتسابي للكفاءتين: النّصيّة والتّواصليّة، تلقيّا وإنتاجا. فإذا كان الاهتمام بالجانب الوضعي للنّص، يستدعي تناول النّص، من حيث هو بنية كبرى واحدة تتشكّل من " مجموعة منسجمة من الدوال والمدلولات ذات بنيّة عامّة، ثم بنى جزئية تتدرج فيها، وهذا هو الوضع[6] الذي يتطلب- وفق منظور المقاربة النّصيّة- منهجيّة معيّنة، ومجموعة من المعارف والآليات النّصيّة الوظيفيّة؛ أهمّها: الوقوف على

معالم بنية النّص الشّكليّة والدلاليّة ليسهل استيعابها من لدن المتعلّم /القارئ. ويختلف النّص من حيث الاستعمال بكونه؛ « كيفيّة إجراء الناطقين له، لهذا الوضع في واقع الخطاب، وليس كلّ ما هو موجود في الوضع، يخرج إلى الوجود في الاستعمال (...) فالاستعمال له هو أيضا قوانينه، وهي غير القوانين التي يخضع لها الوضع والقياس وهي التي تبنى عليها أحوال التبليغ .. ومستوى التبليغ والإفادة غير مستوى الوضع المصطلح عليه[7]، وهذا ما يتطلّب أثناء معالجة النّصوص التّعليميّة التّعرض أيضا لمختلف أبعادها التّداولية والسيّاقيّة. والابتعاد عن التّركيزعلى تعليم القطع المبعثرة من المعلومات اللّغوية لأنّه يجعل تعلّم اللغة العربيّة تعلّما شاقا لا طائل من ورائه. فالذي يحتاجه المتعلم هو الدّربة والتّمرس على السّماع والفهم والقراءة المنهجيّة الجيّدة للنّصوص.

بـ– التّكييف التّعليمي: إنّ الحديث عن التّكييف التّعليمي، يستدعي منا الحديث عن ضرورة التّمييز بين مستويين من المعارف: مستوى المعارف النّظريّة و المعارف التّطبيقيّة.

حيث تتطلب عمليّة تحويل المعارف العلميّة المتخصّصة إلى مجالات تعليم اللغات التّطبيقيّة – في كثير من الأحيان _ من مصممي المناهج والطرائق التّعليميّة، وكذلك أثناء عمليّة انتقائهم للمحتويات والأنشطة التعليميّة ضرورة الاعتماد على آليات التّكييف التّعليمي. وذلك من أجل ضمان نوع جيّد من التّعلّم الذاتي.

ويكتسي التّكييف التّعليمي أهميّة كبرى لما له من فوائد تربويّة مثمرة، إذ يجسّد تضافر جهود، وتكافلا بين مجالات علميّة أهمّها لسانيّات النّص المعرفيّة وعلوم التّربيّة والبيداغوجيّة، "حقا إن قسطا كبيرا من العمل في قياس فرع من فروع المعرفة، يقع في نطاق المهارة في امتلاك ما يخصّه من طريقة الخطاب. وينبغي لعلم النّص أن يهيئ معايير واضحة صالحة للتّطبيق من أجل إنتاج النّصوص المستعملة في التّعلم"[8] مما يساعد ذلك في ترسيخ الكفاءة النّصيّة وتنميتها لدى متعلمي اللّغة العربيّة تلقيّا وإنتاجا.

جـ -النّصوص المحقّقة للكفاءة النّصيّة: يمثّل النّص في تعليميّة اللّغات وتعلّمها وفق المقاربة النّصيّة المحوّر الرئيسي في تفعيل الوضعيّات التّعليميّة التّعلّميّة. فهو يضمن إلى حدّ بعيد تنشيط الخبرات المعرفيّة السابقة للمتعلّم واستحضارها أثناء معالجته للمعلومات المتضمّنة داخل النّص الهدف. كما تستطيع القراءة المنهجية للنّصوص المبنيّة على المقاربة النّصيّة أنْ توفّر للمتعلّم بدائل وخيارات متنوعة تساعده في توظيف مكتسباته القبليّة وتسخيرها وإدماجها في وضعيّات تعلّميّة جديدة.

واستنادا إلى هذا المنظور تغدو النّصوص المقترحة للتّعليم والتّعلّم محاولة جادة وناجعة في سبيل بناء كفاءته النّصيّة بناء ذاتيا، وتنميتها بطريقة محكمة، تقوم على أساس من الاستيعاب السّليم والتّخزين الجيّد للمعلومات.

كما تكتسي إشكاليّة انتقاء النّصوص التّعليميّة أهميّة بالغة في تطوير كفاءات المتعلم خاصة النصية منها والتواصلية بشكل سريع وفعّال. وهذا الأمر يتطلب من مصممي مناهج اللّغة العربيّة مراعاة المعايير العلميّة والبيداغوجيّة الدقيقة والواضحة أثناء اقتراح النّصوص المقرّرة، وتنظيمها داخل وحدات، أو محاور ومقاطع تعليميّة.

ومن بين أهمّ الوسائل المحقّقة للكفاءة النّصيّة لدى المتعلّم انتقاء أنواع مختلفة ومتنوعة من النّصوص، ولا يُكتفى بالنّصوص الأدبيّة والنّقديّة.

لأنّ الاكتفاء بهذا النّوع من النّصوص قد ينمي في المتعلّم مهارة التّذوّق الفنيّ والجماليّ والحسّ النّقدي إلى حدّ ما، لكنّ المبالغة في الاعتماد على مثل هذه الأنواع من النّصوص وحدها والاستغناء عن الأنواع النّصيّة ذات الطابع الاجتماعي التّواصلي أو التقليل من شأنها، لا يساعد المتعلّم في اكتساب الكفاءة النّصيّة وتنميتها. فالذي يساعده في ذلك تمرسّه على شتى الأنواع من النّصوص التي تستجيب للخطاب اليوميّ، التي ترتبط موضوعاتها بالواقع الذي يعيشه المتعلّم، ويكون معجمها اللغوي مناسبا لمعجم اللّغة العربية المعاصرة ومستوياتها الفصيحة المتداولة.

ثانيا – خصائص المتعلم /القارئ: يشغل المتعلّم في تعليميّة اللّغات بصفة عامّة، وتعليميّة النّصوص الأدبيّة بصفة خاصة حيّزا كبيرا باعتباره طرفا فاعلا في تحيين النّص وتأويل مقاصده.

كما تنصّ الدراسات الحديثة في ميدان لسانيات النّص المعرفيّة المشتغلة على كيفيّات استيعاب النّصوص، وكيفيّات إنتاجها على ضرورة النّظر في عاملين اثنين في تحليل خصائص القارئ المعرفيّة:

أ–**المعارف والمكتسبات القبليّة:** وهي المعرفة التي تكوّن محتوى الذاكرة، إذ "تعتبر الذاكرة الوسيلة الفضلى لدى القارئ لاستخراج معنى النّص"[9]، بفضل ما تتوفّر عليه من مكتسبات معرفيّة، وهذه المكتسبات نوعان:

– **معرفة موسوعيّة عامّة:** ترتبط بما يعرف بـ :(البنى العليا)، وتخصّ المعلومات والمعتقدات الشائعة عن العالم الواقعي، تلك التي يكتسبها المتعلّم داخل المجتمع الذي يعيش فيه،" إنّه في حكم البديهي أن الكائنات البشريّة تتوفّر على قدرة معرفيّة للعالم الذي تعيش فيه ، مما يعني أنهم يحتفظون بمخططات داخليّة ناجمة عن احتكاكهم بالعالم الذي يحيط بهم"[10] وكلّما كانت النّصوص التّعليميّة المعتمدة في تعليم اللّغة وتعلّمها، ذات أبعاد تواصليّة وثيقة الصّلة بالعالم الواقعي للمتعلّم، كلّما كان التّعلّم تعلّما تفاعليّا مفيدا والاكتساب سهلا يسيرا، وكان حظّ التّخزين والتّرسيخ منه وفيرا.

من أبرز خصائص هذه المعرفة أنّها ليست معرفة لسانيّة، بل هي معرفة ذات طابع موسوعيّ ثقافيّ ترتبط بالنّاحية الدلاليّة والتّداوليّة للنّصوص، أو ما يعرف برؤية العالم،" فالمعرفة التي يمتلكها القارئ عن العالم تتيح له إمكانيّة ربط المعلومات المقروءة بالتّجارب والمعارف السّابقة التي تمّ تخزينها في ذاكرته"[11]إذ تمثل سندا نفسيّا إدراكيّا، لمختلف نشاطات وعمليّات تذكّر المعلومات واسترجاعها، إنّها عبارة عن مخططات، أو نماذج نصيّة تتموضع على مستوى الذاكرة، وتسهم بقدر كبير في معالجة معلومات النّص وتحينها من خلال ربطها بمختلف السياقات.

– **معرفة نصيّة:** يرتبط النّوع الثاني بالمعرفة النّصيّة، أي بالوحدات اللّسانية الشّكليّة، أو ما يعرف بالبنى الكبرى التي "تضمن لكل نصّ طبيعة خاصّة، تسمح بإقامة تمايز بين السّرد، والوصف، والحوار والتّفسير، والإخبار، والحجاج. فهذه الأصناف تملك بنيّة خطابيّة خاصّة"[12] وهي بنى ضمنيّة، ذات طبيعة تراكميّة ناجمة عن التّخزين التتابعي المستمر للنّماذج والأنماط والخطاطات النّصيّة بفعل الاستماع والحفظ المستمرين، وقراءة النّصوص المتنوعة عبر مختلف المراحل التّعليميّة.

هذه المعرفة الضمنيّة، هي التي تقف وراء امتلاك القارئ لكفاءة النّص فهي عبارة عن " قدرة يكتسبها (المتلقي) من خلال قراءة النّصوص السّالفة التي تشكّل مخزونا مرجعيّا يتمّ تلقي النّص الجديد على أساسه، فيتشكل لدى المتلقي دائما أفق انتظار يعمل النّص الجديد إما على تدعيمه أو تغييره أو خرقه"[13]، وامتلاك المتعلمين وتوفرهم لهذه المعرفة النّصيّة القبليّة، يساعدهم في عمليّات الاستيعاب وتخزين المعلومات أثناء معالجتهم معطيّات النّصوص وتحليلها.

يكوّن هذان النّوعان من المعارف السّابقة عند أهل الاختصاص في مجال لسانيّات النّص المعرفيّة الأساس الذي تبنى عليه كفاءتا التّلقي والإنتاج لدى المتعلّم. كما تُوصف هذه المعرفة السّابقة، بكونها معرفة قاعديّة، تبنى عبر مراحل متلاحقة، وأي خلل يطال بناءها في مرحلة معيّنة، يؤدي إلى ضعف الكفاءة النّصيّة لدى المتعلّم، وربّما إلى تعطيلها واندثارها. فيعجز المتعلّم لاحقا عن تلقي النّصوص فهما واستيعابا وعلى إنتاجها أيضا.

تجسد معارف المتعلّم القبليّة بنوعيها: الموسوعي والنّصي، رصيدا لا يمكن للمتعلّم أن يستغني عنه أثناء قيامه بمعالجة النّصوص، لأنّ" استخدام النّصوص في التّواصل يتطلب تصرفا دائما في طوائف من المعلومات لا يتعلّق إلّا بعضها باللّحظة العارضة"[14]، حيث يتمّ استيعاب المعلومات التي يقدمها النّص الحاضر استنادا إلى هذه المعارف القبليّة، وذلك بما توفّره له من آليات تساعده في تنفيذ مجموعة من الإجراءات المرتبطة بكفاءتي التّلقي والإنتاج.

إنّ هذه الإجراءات تتطلب من المتعلّم أن يكون متسلحا بموارد معرفيّة سابقة عن كيفيّة بناء النّصوص وبأنماطها أيضا،" فالعالم النّصي(Textual_Word) هو الموازي المعرفي للمعلومات المنقولة والمنشطة بواسطة استعمال النّص، وهو بهذه المثابة لا يوجد إلا في أذهان مستعملي اللغة"[15]ومن شأن هذه المعرفة أنْ تدفع بالمتعلّم القارئ إلى التّفاعل مع النّص مشروع القراءة والتجاوب مع معطياته. وذلك بما توفّره من أبعاد سياقية وتّداوليّة للنّصوص التّعليميّة باعتبارها خطابات أُنتجت في سياقات معيّنة.

وفي هذا السّيّاق تشير بعض الدراسات الحديثة في مجال لسانيات النّص المعرفيّة أنّ الصعوبات التي قد يواجهها جمهور ما من متعلمي لغة من اللّغات أثناء محاولتهم فهم النّصوص يمكن أن تعزى في جانب منها إلى عدم تمكّن هؤلاء من الخطاطات النّموذجيّة.[16]

ثالثا– سياق الفعل القرائي وسيرورته: نعني بسياق الفعل القرائي للنّصوص وسيرورته كلّ ما ينبغي أن تتوفّر عليه حصّة نشاط تدريس النّصوص وفق المقاربة النّصيّة؛ من طرائق بيداغوجيّة، ووسائل تعليميّة ومنهجيّة قرائيّة، بغية توفير عنصر التّفاعل بين معارف المتعلّم القبليّة ومعارف النّص المشتغل عليها.

وتستند عمليّة التّفاعل المتبادل إلى مبدأ التّعاون بين النّص والمتعلّم القارئ باعتبارهما طرفين متكافئين فالنّص يوفر للمتعلّم المؤشرات والمعلومات لتنشيط عمليّات الفهم والتّحليل وإصدار الأحكام. والمتعلّم بفضل استغلاله الحسن لهذه المؤشرات والمعلومات التي يتضمّنها النّص، يمكّنه ذلك من استرجاع معارفه الموسوعيّة السّابقة، عن طريق تنشيط ذاكرته. ومن ثمّ يستطيع ربطها بسياقات النّص، لبناء الفرضيات وتوليد المعاني النّصيّة تفكيكا وبناء.

إنّ القراءة المنهجيّة من منظور المقاربة النّصيّة نشاط فكري وجداني، يهدف إلى تفاعل المتعلّمين مع النّص المقروء من أجل إجراء بعض العمليات الذّهنيّة؛ مثل الاستيعاب والتّركيب والاستنتاج، وإصدار الأحكام. وهي عمليّات من شأنها أن تؤدي إلى تطوير كفاءات التّلقي والإنتاج لديهم.

يبدأ نشاط فعل العمل القرائي للنّصوص في خطوة أولى بتهيئة المدرس متعلميه لاستقبال معلومات النّص مشروع القراءة، وتزويدهم ببعض المؤشرات الدّلاليّة والشّكليّة المرتبطة بموضوع النّص، أو نوعه، أو نمطه.

وقد تصاغ هذه المؤشرات في شكل أسئلة تمهيديّة، أو أنْ ترِد على شكل نصوص موازية توفّر نوعا من السّياقات للنّص المقروء، فتعتمد كمحفزات لاسترجاع مخزون المتعلّمين المعرفي وخبراتهم النّصيّة أثناء معالجتهم لمعلومات النّص.

تستطيع النّصوص التمهيديّة بالنّظر إلى وظيفتها التّعليميّة، أنْ تسهم بقسط كبير في وضع المتعلّم في سياقات النّص المقترح للقراءة والتّحليل، من خلال استثارة انتباهه وفضوله المعرفي.

كما تؤدي معالجة بعض النّصوص المتوازية للنّص مشروع القراءة دورا رئيسيا في كثير من الأحيان لفك شفرة النّص، وفي معرفة أبنيته اللّغويّة والدّلاليّة والتّداوليّة.

ويعتبر عنوان النّص أهمّ النّصوص الموازية، باعتباره أوّل لقاء مادي ملحوظ يجمع المتعلّم القارئ للنّص. وهو وسيلة ناجحة في محاورة النّص وترويضه، لكونه عتبة أساسيّة تمكّن المتعلّم من اكتشاف معالم النّص الدلاليّة وبنيته الشّكليّة،" فالعنوان إذن ذو حمولات دلاليّة وعلامات إيحائيّة شديدة التّنوع والثراء مثله مثل النّص، بل هو نصّ موازٍ[17]. ويمكن للمدرس أثناء مرحلة القراءة الاستكشافية أن يستثير انتباه المتعلمين إلى معجم النّص.

إنّ الغاية القصوى من كل العمليّات المذكورة آنفا، تمكين المتعلّمين من آليات استيعاب النّصوص لتحقيق نوع من التّفاعل بينهم وبينها. ومن ثمّ اقتدارهم وفي مراحل لاحقة، على الممارسة النّقديّة والفعل التّأويلي، انطلاقا من تفكيك عناصر النّص وإعادة بنائها، وصولا إلى اكتشاف مظاهر اتّساق النّص وانسجامه ضمن مجال كفاءتي: التّلقي والإنتاج.

الهوامش:

[1] روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، ط2، عالم الكتب القاهرة، ص:558.

[2] أحمد مختار عمر. معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب. الطبعة الأولى. القاهرة: 2008. المجلد الأول.ص:1701.

[3] عبد الكريم غريب. المنهل التربوي، معجم موسوعي في المصطلحات والمفاهيم البيداغوجية والديالكتيكية والسيكولوجية. الجزء: 1. مطبعة النجاح الجديدة. الطبعة الأولى. الدار البيضاء: 2006.ص:82.

[4] المرجع نفسه.ص:183

[5] المرجع نفسه. ص: 92.

[6] عبد الرحمن الحاج صالح . بحوث ودراسات في علوم اللسان. الجزء 1.الطبعة الأولى. موفم للنشر. الجزائر: 2007.ص:195

[7] المرجع نفسه. الصفحة نفسها.

[8] النص والخطاب والإجراء. ص:558.

[9] استيعاب النصوص وتأليفها. أندريه جاك ديشين. ترجمة هيثم لمع. الطبعة الأولى. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت: 1991. ص:40.

[10] Jean-Paul Nacy- Combes , didactique des langues et tic :recherche- action responsable, Orphrys, Paris :2005,p :28

[11] محمد حمود. دليل الإقراء المنهجي لأصناف النّصوص. الدار العالمية للكتاب. الطبعة الأولى. الدار االبيضاء :2005.ص:4.

[12] المرجع السابق. ص: 4.

[13] علي آيت أوشان. الأدب والتواصل. بيداغوجية التلقي والإنتاج. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. الرباط:2009. ص:43.

[14] دو بو جراند. ص196.

[15] النص والخطاب والإجراء، ص:113.

[16] محمد حمود. دليل الإقراء المنهجي. ص:4

[17] سيمياء العنوان، وزارة الثقافة، الطبعة الأولى، عمان، الأردن:2001. ص:37.

النَّحْوُ التَّعْليميُّ منْ خلاَل مَتْن الآجُرُوميَّة
(دراسة في الجملة الفعليّة)

أ. فاتح مرزوق*

مُقَدَّمَة: إنّ الحديث عن المنظومات النّحويّة في الدّرس النّحويّ؛ إنّما هو الحديث عن تيسير تعليم قواعد اللّغة العربيّة في حدّ ذاته، ليلحق من ليس من أهل العربيّة بأهلها، أضف إلى تبسيط قواعد النّحو للنّاشئة. ولقد شاعت المتون النّحويّة بنوعيها المنثورة والمنظومة منذ استوى النّحو على أشدّه؛ حيث كثرت الشّروح وتنوعت التآليف، مما استدعت الحاجة لتسهيل هذا العلم، فظهر ما يسمّى بالمنظومات النحوية، التي ذاع صيتها، ورُفع مقامها، وتلألأ فهمها وتبسيطها للناشئة في المشرق العربيّ، ولم يكن هذا التأليف بدعا على المشرق فحسب؛ بل اعترى المغرب العربي على أيد جهابذة اللّغة للحفاظ على العربيّة وقواعدها وطرق نظمها فَهَمَّت طائفةٌ من العلماء المغاربة لتأسيس منهجٍ علميٍّ تعليميٍّ يميّزُهم عن المنهج المشرقيّ، فكان من هؤلاء العلماء النحارير العالم المغاربي ابن آجروم الصنهاجيّ من خلال متنه المقدمة، هذا المتن الّذي سعى مؤلّفه تبسيط وتيسير منهج تعليم النحو؛ بل فعل ما لم يفعله النّحاة ممن سبقوه في المدرسة المشرقية؛ حيث عمل من خلال مؤلفه لتبسيط قواعد النّحو وإيصالها دون الولوج في الخلافات والتّعقيدات والاعتراضات المعروفة في الدّرس النّحويّ؛ مما جعلها مقرّرة في الكتاتيب والزوايا وحتّى المعاهد، كون هذا المتن حوى منهجيّة تعليميّة راعى فيها مؤلِّفها عقليّة المتعلّم لقواعد اللغة العربيّة؛ فكانت بحقيق بوابة المنهج التّيسيري لتعليم النّحو من هذا المنطلق نروم الإجابة عن الإشكالية الآتية: **ما**

* جامعة مولود معمري، تيزي–وزّو

المنهجيّة المعتمدة في متن الآجرومية؟ هل تعدّ منهجيّة تيسيريّة لتعليم وتعلّم النّحو؟

1. مفهوم النّحو: سأقتصر على التّعريف الاصطلاحيّ دون الولوج في التّعريف اللّغويّ؛ لأنّه بائن بينونة بيّنة، ومن العلماء الّذين بيّنوا مفهوم النّحو ابن السّراج المتوفّى(316هـ) حيث يقول:" أن ينحوَ المتكلّم إذا تعلّم كلّام العرب وهو علم استخرجه المتقدّمون، فيه من استقراء كلّام العرب؛ حتّى وقفوا منه على الغرض الّذي قصده المبتدئون بهذه اللّغة فباستقراء كلّام العرب؛ فاعلم أنّ الفاعل رفع، والمفعول نصب وأنّ فعلا ممّا عينه ياء أو واو تقلب عينه من قولهم قام وباع"[1]. يظهر من قول ابن السّراج أنّ النّحو عبارة عن طريقة معياريّة يُتّبع فيها المتكلّم سُنّة الأولين في كلّامهم دون الانحراف عنها، أضف إلى أنّها تعليميّة في بادئ الأمر، وذلك عند قوله: فاعلم أنّ الفاعل رفع..." وهذا دليل على أنّ وضع النّحو سببه الرّئيس تعليم النّاشئة وليلحق من ليس من أهل العربيّة بأهلها، وهو الرّأي الّذي سلكه ابن جني المتوفّى(392هـ) إذ يقول في تعريف النّحو: "انتحاء سمت كلّام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره كالتّثنية والجمع والتّحقير والتّكثير والإضافة والنّسب والتّركيب وغيره"[2] إنّ البيّن من قول ابن جنّي أنّ معرفة النّحو بغيتها الأساس تعلّم سبيل العرب في كلّامها واتباع نهجها في طريقة التّركيب وهنا–والله أعلم– قصد غير العرب، ومن الأعراب التي لا ترتضى عربيّتهم؛ فكان عليه لزاماً أن يتعلّم قواعد العربيّة حتّى يدرك هذه اللّغة. هذا من حيث الغرضُ الوضعيّ لهذا العلم، أمّا من حيث التّفصيلُ والتّقسيم فإنّ ابن جني جعل النّحو قسما للصّرف وليس قسيما له.

غير أنّ من العلماء من أثبت هذه القاعدةَ، وهي احترام قواعد العرب في كلّامها وعدم الزّيغ عنها، وهنا تظهر العقليّة العربيّة في وضع هذا العلم؛ وهذا من خلال تعريف الشريف الجرجاني بقوله:"علم بقوانين يعرف بها أحوال التّراكيب

العربيّة من الإعراب والبناء وغيرهما، وقيل النّحو: علم يعرف به أحوال الكلّم من حيث الإعلال؛ وقيل: علم بأصول يعرف بها صحّة الكلّام وفساده"[3]. وهذا تعريف آخر يدلّنا على أنّ بادرة علم النّحو في وضعه هو صون الكلّام العربيّ من شائبة اللّحن والفساد الّذي لم تعهده العرب في كلّامها الفصيح.

2. تعريف المتون العلميّة:

1.2. لغة: قال ابن فارس: "الميم والتّاء والنّون، أصل صحيح واحد يدلّ على صلابة في الشّيء مع امتداد وطول"[4].

وورد بمعانٍ أخرى منها: ويطلق المتن في اللّغة على عدة معانٍ منها:

- الحلف، يقال: متن لي بالله أي حلف؛
- النّكاح؛
- الضّرب بالسّوط في أيّ موضع كان؛
- الذّهاب في الأرض؛
- المدّ، وقد متنه متناً إذا مدّه؛
- ما صلب من الأرض وارتفع واستوى كالمتنة؛
- الرّجل الصّلب القويّ؛
- اللّفظ وإلى غير ذلك من المعاني.

2.2. **اصطلاحاً:** جرى إطلاقه عند أهل العلم على مبادئ فمن الفنون تكثف في رسائل صغيرة غالباً وهي تخلو في العادّة من كلّ ما يؤدّي إلى الاستطراد أو التّفصيل كالشّواهد والأمثلة إلا في حدود الضّرورة وذلك لضيق المقام عن استيعاب هذا ونحوه؛ لذلك عدّت المتون أقلّ ألفاظاً الأحسن في ذاتها والأكثر قَبولاً عند الدّارسين.

وعرّف صاحب "قصد السّبيل" بأنّه: الكتاب الأصليّ الذي يكتب فيه أصول المسائل، ويقابله الشّرح مولد لم يرد عن العرب، وإنّما هو مما نقله العرف تشبيهاً له بظاهر الظّهر الّذي هو معنى المتن الأصليّ في القوّة والاعتماد عليه"[5].

3.أقسام المتون العلميّة: تنقسم المتون العلميّة إلى قسمين رئيسين هما: المنثورة والمنظومة:

1.3. **المتون المنظومة:** وهي متون تخضع للوزن والقافية وهي مأخوذة من النّظم بمعنى موزون ومقفّى وهي تُنْظَم على بحر الرّجز، والّذي تفعيلاته (مستفعلن مستفعلن مستفعلن) وهو من البحور الصّافية التي تعتمد على تفعيلة واحدة، ويسمّى هذا النّوع من الشّعر: بالشّعر التّعليميّ؛ أي: ينظم بغية تعليم النّاشئة أساسيّات أبواب اللّغة أو أيّ علم آخر.

2.3. **المتون المنثورة:** هي تلك المتون الّتي تكتب على شكلّ نثر؛ أي غير خاضعة لأيّ وزن أو قافية، ونذكر منها: متن الآجروميّة للشيخ ابن الآجروم الصّنهاجيّ، متن (شذور الذّهب في معرفة كلّام العرب) لابن هشام الأنصاريّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أوّل متن في النّحو كان على يد خلف الأحمر(180هـ) من خلال مقدّمته المسمّاة بـ (مقدمة في النّحو)، ثمّ يأتي من بعد ذلك علماء أخر ألّفوا في المتن المنثور من بينهم: أبي عمر صالح بن إسحاق الجرمي(225هـ) في متن مختصر سمّاه: (المقدمة)، ومن بعد ذلك تأتي مختصرات أخرى في النّحو العربيّ منها: (المختصر في النّحو) لأبي الحسن محمد بن أحمد بن كيسان (320هـ)، وهو مؤلَّف قصد به صاحبه تيسير أبواب النّحو واختصارها؛ أي أنّ هذه المختصرات بغيتها الأساس تقديم منهج تيسيريّ لتعليم النّحو ليس غير.

ومن المتون المنثورة التّي اُشْتُهرَت في التّأليف النّحويّ بعد التّأليف المشرقيّ متن (المقدّمة الآجروميّة) لمؤلّفها أبي عبد الله محمد بن داود الصّنهاجيّ المعروف بـ (ابن آجروم) المتوفى (723هـ) وهي مقدّمة جليلة في النّحو العربيّ بعامّة والنّحو المغاربيّ خاصّة؛ حيث استطاع مؤلّفها أن يبسط فيها قواعد النَّحو للنّاشئة لتعلّم هذا العلم، وبحقيق قد كانت كذلك.

4.**النّحو التّعليميّ بين التّيسير والتّغيير:** يقصد بالنّحو التّعليميّ: الطرق والمنهجيّة لتعليم قواعد اللّغة العربيّة بأسلوب مختصر، دون تعقيد؛ بل ويقدم بمنهجيّة تعليميّة تتناسب وعقل المتعلّم، والنّحو التعليميّ ليس وليد اليوم، لكنّه كان مع بدايات تعليم النّحو، وقد ظهر شرح المختصرات النّحويّة والمتون العلميّة؛ بداءة مع خلف الأحمر في كتابه (مقدمة النّحو)، والذي نهج فيه المنهجيّة المختصرة؛ حيث ألفى في كتب الذين سبقوه التطويل وكثرة الشرح؛ حيث يقول:" لما رأيت النحو بين أصحاب العربيّة أجمعين قد استعملوا التّطويل، وكثرة العلل، وأغفلوا ما يحتاج إليه المتبلغ في النّحو من المختصر والطرق العربيّة، والمأخذ الذي يخف على المبتدئ حفظه، ويعمل في عقله ويحيط به فهم؛ فأمعنت النّظر والفكر في كتاب أؤلف وأجمع فيه الأصول والأدوات والعوامل على أصول المبتدئين؛ ليستغني به المتعلم عن التطويل، فعملت هذه الأوراق ولم أدع فيها أصلا ولا أداة ولا حجّة ولا دلالة أمليتها فيها، فمن قرأها وحفظها علم أصول النّحو كلّه مما يصلح لسانه في كتاب يكتبه أو شعر ينشده"[6]، الظاهر من قول خلف الأحمر أنّه ألف كتابه على التيسير المنهجيّ مع بناء قواعد نحوية يسيرة يراعي فيها ذهنية المتعلم والمبتدئ في النّحو، فكتابه كتاب تعليميّ يسعى من خلاله تقريب الأصول من علم النّحو، وليس على سبيل التّخصص والغور في جزئيات علم النّحو، أضف إلى أنه أشار إلى أمر أساس وهو الهدف من تعليم النّحو الكتابة أو إنشاد شعر فالعبرة من التعلم أن أكون قادرا على الكتابة.

وحقيق بنا أن ننوّه إلى أنّ خلف الأحمر أشار إلى أسس ومقاييس النّحو التّعليميّ وهي:

- الاستغناء على التّطويل في الشّروح؛
- عدم اللّجوء إلى كثرة التّعليل؛
- الاعتماد على الاختصار والاقتصار في طرح الأبواب والمسائل النّحويّة؛ مما يسهّل عمليّة الحفظ، وقوة الفهم.

كما يذكر الجاحظ أهمية الاختصار والتّيسير في تعليم القواعد اللغويّة؛ حتى يساعد المتعلّم على الاستزادة في طلب العلم؛ حيث يقول: "لا تشغل قلبه إلاّ بقدر ما يؤدي به على السّلامة من فاحش اللّحن، ومن مقدار جهل العوام في كتاب إن كتب، وشعر إن نشد، وشيء إن وصف، وما زاد على ذلك؛ فهو مشغلة عمّا هو أولى به، ومذهل عمّا هو أراد عليه منه من رواية المثل والشاهد والخبر الصادق والتّعبير البارع"[7].

ويعدّ ابن خلدون من العلماء الذين نبّهوا لمسألة التّعليم وكيفية إفادته، والطّرق الناجعة للوصول إليه؛ فقد أشار عدّة مرات إلى الاختصار في التأليف؛ والغرض في ذلك مراعاة قدرة المتعلّم قدرة في التّحصيل؛ حيث يقول: "اعلم أنّه مما أضرّ بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات... ولو اقتصر المعلمون بالمتعلّمين على المسائل المذهبيّة فقط لكان الأمر بدون ذلك بكثير وكان التّعليم سهلا ومأخذه قريبا، ولكنه دائر لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها"[8]

4.**المدرسة الآجروميّة في النّحو المغاربيّ:** قد يسأل السّائل: لما قلنا: إنّ ابن الآجروم مدرسة في النحو العربيّ؟ مما لا ريب فيه ولا شكّ أنّ ابن آجروم من النّحاة المشهورين في المغرب العربيّ؛ بل هو أوّلها؛ كونه أرسى قواعد وأصول النّحو المالكيّ؛ لأنّ الآجروميّ ولد في الوقت الذي توفي فيه ابن مالك رحمة الله عليه؛ والمعروف أنّ ابن مالك أحد الأعمدة في النّحو؛ إذ يعرف بألفية جليلة وهي (ألفية ابن مالك) هذه المنظومة التي ذكر فيها صاحبها الخلافات النّحوية والتّعليلات التي سبقت المدارس الأخرى. لكن متن الآجرومية متن يسير وبسيط سعى صاحبه إلى اتباع منهج تيسيري للنّحو العربيّ؛ بغية تعليمه للناشئة.

وحقيق بنا أن نشير إلى أنّ الفرق القائم بين النّحو المغاربي والمشرقي؛ أنّ التّأليف في النّحو العربيّ يتخلله التّعقيد وذكر الخلافات، وكأنّ بالعلماء في تلكم

المرحلة كان همّهم التّأليف والتّصارع في ذكر الخلافات القائمة بين النّحاة من كلّتي المدرستين، مما صعب تعلم النحو؛ والدليل على ذلك كثرة الشروحات وذكر الحواشي والتعليقات في هذه المنظومات خلال شرحها.

ويجب ألاّ ننسى أنّ المدرسة المغاربيّة كان لها الدّور الفعّال في إرساء أصول النّحو العربيّ فقد كانت مدرسة عريقة في العلم مثل:

- مدرسة أبي الطاهر المعروف بالخدب؛ حيث تتلمذ منها ابن خروف؛
- مدرسة أبي موسى الجزولي؛
- ابن أبي الربيع السبتي؛
- المكودي؛

غير أنّ مدرسة ابن آجروم كانت ظاهرة بحقيق في النحو؛ ولعل الدليل على ذلك ما لقيته من قبول وكثرة شروحات واعتناء في تدريسها في الزوايا والمحاظر فنجد أنّها تدرس في:

- جامع الأزهر بمصر؛
- جامع الزيتونة بتونس؛
- وفي محاظر موريتانيا؛
- وفي زوايا الجزائر مثل زاوية بالكبير بأدرار – الجزائر.

أضف إلى ذلك كثرة الشروحات التي تناولت المقدمة، بله الأنظام التعليمية:

- شرف الدين يحي بن نور الدين بن موسى بن عميرة العمريطي (الدرة البهية في نظم الآجرومية):

والنّحو أولى أولا أن يعلما إذ الكلّام دونه لن يفهما
وكان خير كتبه الصغيرة كراسة لطيفة شهيـــرة
نظمتها نظما بديعا مقتدي بالأصل في تقريبها للمبتدي

- كما نظمها الميمون بن مساعد المصموديّ مولى عبد الله الفخار بقوله:

والقصد من ذا الرجز المقرب تعليم أولاد صغار المكتب
أيقنت أنّ النظم فيما أدري أشهى وأولى من نفيس النثر

الظّاهر من قول المصمودي أنّ النّظم يسهل عملية التّعليم للصغار، ناهيك أنّ المتن في حدّ ذاته يعتمد على منهج يسير، ومادام أنّ مؤلفه سعى فيه تيسير النحو؛ فإنّ الشرح لا شكّ سيكون ميسرا للمتعلم؛ لذا قال: تعليم أولاد صغار المكتب؛ ولا غرو في ذلك فالمعروف نحن الجزائريين في تعليم النحو في الزوايا؛ إنّما يكون بالمقدمة الآجرومية؛ كونها تعتمد على التيسير النحوي وبساطة ألفاظه وشروحاته.

- ومن الذين نظموا المقدمة الآجرومية العلامة الشيخ عبيد ربه محمد أبه الشنقيطي؛ حيث يقول:

قال عبيد ربه محمـــــد الله في كلّ الأمور أحمد
وبعد فالقصد بذا المنظوم تسهيل منثور ابن آجروم
لمن أراد حفظه وعســـرا عليه أم يحفظ ما قد نثرا

إذاً الغرض نفسه عند الشّارحين والناظمين لهذا المتن هو تسهيل وتيسير المنهج الذي اعتمده ابن الآجروم في متنه، وإن كان يظن في أنّ ابن آجروم كان يعتمد في آرائه على المذهب الكوفي، كونه يستعمل المصطلحات الكوفية في متنه؛ وهذا ما دل به محمد الحسن بن أحمد الخديم اليعقوبي قائلا:

محمد ذو الفضل والعلوم وهو الذي يدعة ابن آجروم
بالضم للجيم ورا مشددة على طريق كوفة شد يده
رتبته فوق السماكين ربت لشهرته قبل رداه أكسبت

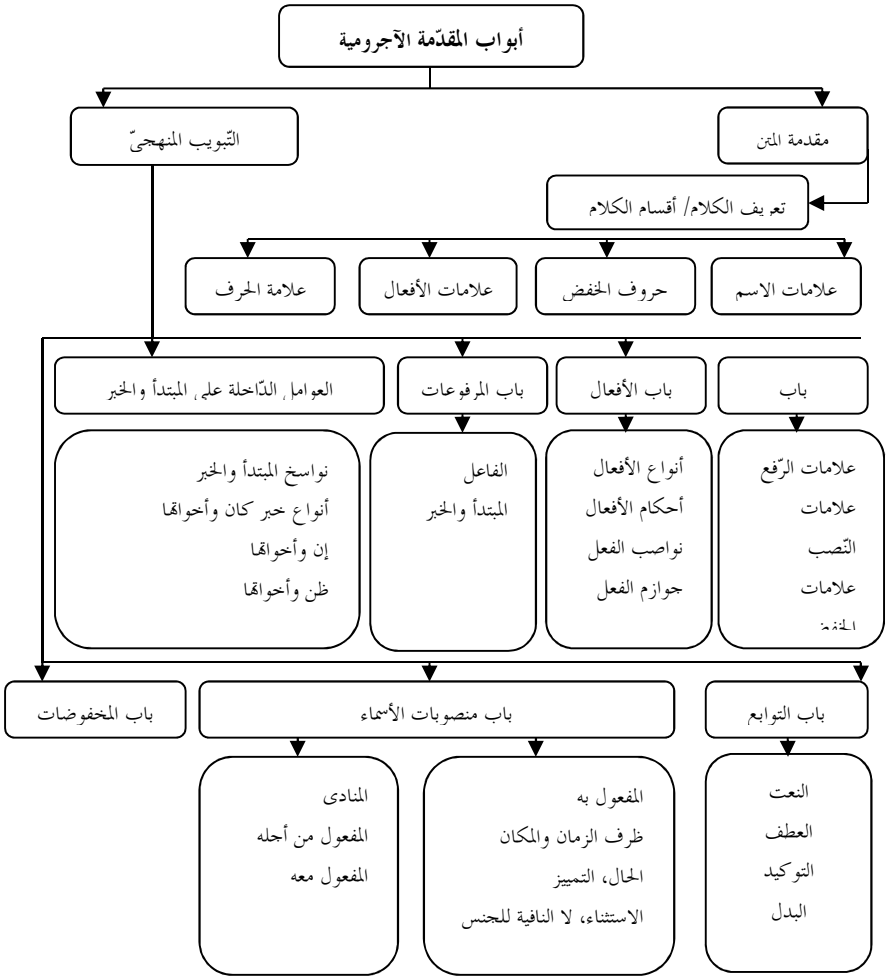
وأسهل وأجود الشروحات التي قُدّمت للآجرومية شرح الشيخ سيدنا الكبير المسمى بـــ:(النفحة القومية في شرح الأجرومية) فقد كان شرحا ينماز بالسّهولة والبساطة؛ بل من الشروحات الأساس في بلاد الشّناقطة المعروفين بالمتون وتقريض الشعر؛ حيث يجعلون من المتن المنثور نظما؛ مما يسهل طريقة التعليم.

5. **الهيكلّة العلميّة في تبويب المقدّمة الآجرومية:** عمل ابن آجروم في مقدّمته كسابقيه من النّحاة؛ حيث قسّم المتن إلى أبواب، ولا غرو في ذلك فهي سنّة المؤلفين في النحو؛ غير أنّ ابن آجروم اختصر في المتن ولم يذكر الأبواب الصرفيّة، كما فعل ابن هشام في مؤلّفه (قطر الندى وبل الصدى) أو كما فعل جار الله الزمخشري في مؤلّفه (المفصل)؛ بل اكتفى بذكر أبواب النحو لا غير.

وحريّ بنا أن نذكر أنّ ابن آجروم في ذكره لأبواب النّحو لا يتعمق في ذكر القاعدة النّحوية؛ بل يعمل على الاختصار والتّبسط دون ذكر الخلافات النحويّة، أو الكثرة من التعليلات، أو ذكر آراء النحاة في المسائل؛ إنّما يقتصر بذكر القاعدة ببساطتها والمشهور منها، وهو الملحوظ في كلّ الأبواب، بداءةً من باب الكلام إلى آخر باب وهو باب محفوظات الأسماء؛ لأنّ البغية من هذا المتن تقريب قواعد اللغة العربيّة للناشئة والطلاب دون عناء؛ فالنحو في مظنتهم صعب وطويل سلمه، لا يرقى إليه إلاّ حاذق متجذر في كلّام العرب، أضف إلى أنّ الكتب التي سبقت كلّها تعتورها الاعتراضات وكثرة التعليل، وقلّة التيسير فيأتي ابن آجروم فييسر ما صعب فهمه، وأشكلّ تحصيله.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ الشروحات التي تعدّدت للمقدّمة مختلفة، ولكن الشّرح الذي ذاع صيته واشتهرت طريقته في الشّرح الميسّر هو شرح الشيخ محمد بن صالح العثيمين في تألفيه (شرح المقدّمة الآجرومية) وهو شرح مختصر ويسير؛ حيث اعتمد فيه الشارح على الطريقة التعليمية؛ أيّ: شرح المتن بالتّمثيل ثم يقوم بتقديم الأسئلة من خلال ما شرحه، ويجيب عليها في ما بعد، وكأنّ بالشّارح يعمد إلى منهجيّة التّلقين الميسر؛ وكأنّه مع مجموعة مع الطّلاب يقرأ عليهم المتن ثم يقوم بالشّرح، ومن بعده يسأل الطّلاب ثم يجيب وهي طريقة تعليميّة تدخل ضمن آليات النّحو التّعليميّ؛ فنحن عندما نمعن النّظر في المقدّمة نلحظ أنّها ألفت بطريقة مخالفة، ولعلّ هذا راجع إلى الظروف التي عاشها المغاربة، فتآليف كتب النّحو عند المشارقة أبوابها تتسم بكثرة الحشو والتخريجات؛ ممّا تصعب المتعلّم

تعلم القواعد بين عشية وضحاها، هذا الأمر الذي استدعى من ابن آجروم صنع متن نحويّ يسير، يسهل تعلم قواعد اللغة؛ لأنّ تعلم هذه القواعد هو غاية لمعرفة أسرار القرآن الكريم، إضافة إلى تقويم اللسان على طريقة ما تكلّمت به العرب الخلّص.



يتّضح من خلال التّرسيمة التّبويب المنهجيّ للمتن، وهو تبويب ييسر طرق تعليم قواعد اللّغة العربيّة وتعلّمها دون عناء وشقاء، والبيّن أنّ ابن آجروم اتبع طريقة سابقيه في حسن استهلال المتن؛ حيث استهله بذكر تعريف الكلّام، وأقسامه وهي منهجيّة المؤلَّفات النّحويّة، وها هنا أشير إلى أنّ ابن آجروم أخذ طريقة التّبويب المعروفة إلاّ أنّه اعتمد في طريقة كتابة المتن على التيسير والتبسيط دون التعمق في تقعيد القاعدة النّحويّة.

والملحوظ كذلك من خلال التّرسيمة ذكر باب الإعراب ومعرفة علامات الإعراب وما يأتي من بعده وهو باب الأفعال وأنواعها والأحكام التي تنضوي تحتها، ثمّ عرج إلى ذكر ما يحوي باب الأفعال وما يقوم عليها وهو الفاعل وأنواعه وأحكامه، وهنا إشارة إلى الجملة الفعلية بتركيبها الأساس. ومن بعد ذلك الإتيان إلى النمط الثاني من الجمل من حيث التّركيبُ وهي الجملة الاسمية بنوعيها:

الجملة الاسمية الأساس: وخصص لها بابًا باسم: باب المبتدأ والخبر، ومن ثَمّ باب (العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر) ويقصد الجملة الاسميّة المنسوخة؛ أي التي دخل عليها ناسخ.

وبعد الانتهاء من تركيب الجمل ما بين الاسمية والفعلية، يأتي إلى تقسيم المتن ذكر التوابع الأربعة: النعت، والعطف والتوكيد، والبدل وهي عادة مؤلفات الكتب النحوية القديمة، وإن صحّ القول عادة مؤلفات التأليف المشرقيّ، ويختم متنه يسير في حجمه الثري في محتواه بالمنصوبات والمخفوضات.

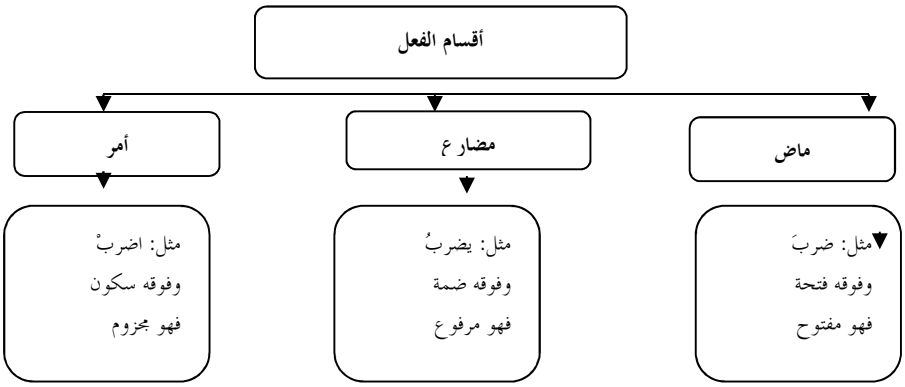
إنّ المتمعن في المخطط الذي يوضح منهجية التبويب للمتن يلحظ أنّه يسير في فهمه، بل يعدّ الفاتحة لتعلم قواعد اللغة العربيّة؛ حتى إنّ الذي يقرأ هذا المتن يبقى دائما على شغف لدراسة النّحو والاستزادة من معينه، والتفقه في أحكامه والغور في خلافاته، والغدق من تعليلاته؛ لأنّ مشكلّة تعلم النحو هي بدايته؛ فمن استطاع الكبّ على هذا المتن كان بإمكانه الغور في مطولاته، ولذا من العلماء الذين رأوا أنّ طريقة التعليم لأحكام النّحو وقواعده لا بد أن تكون بالبداءة بكتاب يسير؛ حتى

لا يصيبه الكلّال ولا ينطمس فكره، لا ينصب عقله على تحصيل قواعد العربيّة والعكس من كانت بداءته على متن يسير في لفظه، سهل في منهجه، فلا ريب سيسعى للمزيد، وهذا هو غرض المريد لمن يريد.

6.**المنهجيّة التّعليميّة في المقدّمة الآجروميّة من خلال الجملة الفعليّة:** سأحاول من خلال هذا العنوان أن أبيّن المنهجية التعليمية التيسيريّة لتعليم قواعد اللغة العربيّة، وقد أخذت الجملة الفعلية نموذجا للتطبيق، ولكن قبل ذلك أشير إلى أنّ ابن آجروم في المتن يذكر القاعدة بذكر مثال يسير؛ حتى يسهل على المتعلم تعلم القاعدة بالمثال، والإتيان على مثاله. والآن سأوضح بالقاعدة وشرحها:

– **باب الأفعال:** يقول ابن آجروم: "**الأفعال ثلاثة: ماض، ومضارع وأمر، نحو: ضرب، ويضرب واضرب، فالماضي مفتوح الآخر أبدا، والأمر مجزوم أبدا والمضارع ما كان من إحدى الزوائد الأربع التي يجمعها قولك: أنيت، وهو مرفوع أبدا حتى يدخل عليه ناصب أو جازم**".

هذا النص يبين أقسام الفعل وأحكامه وكيفية معرفته، نص في سطرين ولكن يبسط للمتعلم فهم القاعدة النحوية، والملحوظ في الأمثلة التي قدمها ابن الآجروم تدل على الغرض المرجو، وسأحاول أن ألخص هذا القول في جدول، لكن أشير إلى ابن الآجروم يسر حتى للمعلم طريقة التعليم بحيث يستطيع أن يرسم هذه القاعدة في مخطط يسير:

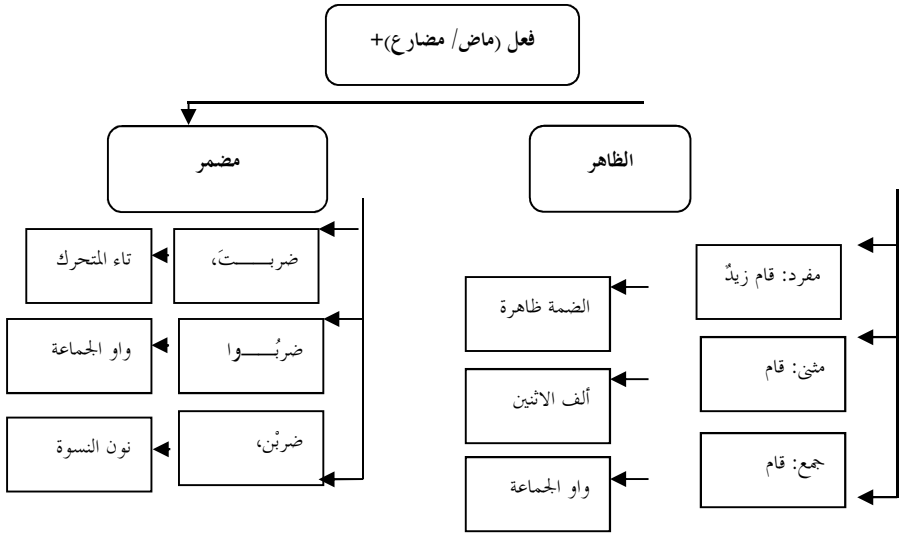


إذن ما ذكره ابن آجروم استطعنا أن نلخصه في هذا المخطّط وهو يوضحّ بأن الفعل الماضي يكون في حرفه الأخير فتحة ويدلّ على فعل فات ومضى والمضارع فوقه ضمّة وأضفنا له الألف أو النون أو التاء أو الياء وليس فيه جازم أو ناصب، أما الأمر فوقه سكون، وعليه فكلّ متعلم يحفظ هذه القواعد مع المثال سيأتي على منوالها دون صعوبة، وإنّما تبقى المنهجيّة الدّقيقة لتعليم ما قصده ابن آجروم.

ونخلص من خلال المخطط أنّ المؤلف أراد أن يوصلنا إلى معرفة قواعد نحوية وهي:

- الفعل ثلاثة أنواع: ماض ومضارع وأمر؛
- فعل الماضي دائما مبني على الفتح، أما الأمر فمبني على السكون؛
- أمّا الفعل المضارع فهو مرفوع شريطة إلا تجد قبله جازما أو ناصبا.

والآن سأبيّن تركيب الجملة الفعليّة التي أشار إليها ابن آجروم؛ حيث ذكر تركيبها في (باب الفاعل)؛ إذ يقول في تعريف الفاعل:"**هو الاسم المرفوع المذكور قبله فعله، وهو على قسمين: ظاهر ومضمر**" الجملة الفعليّة= فعل + فاعل



نلحظ من خلال المخطّط أنّ المنهجيّة التي قدّمها ابن آجروم لتعريف الجملة الفعليّة، يقوم على أساس تعريف الفاعل؛ حيث إنّ الفاعل لا بدّ أن يسبق بفعل بمعنى أنّ لكلّ فعل فاعل، شريطة أن يكون هذا الاسم مرفوعاً، وهي طريقة تعليميّة للمبتدئ؛ ثم بيّن أنّ هذا الاسم المرفوع قد يأتي مفردا وجمعا ومثنى دون أن يذكره، ولكنّه اكتفى بذكر المثال، وهي منهجيّة تعليميّة؛ فالمثال يتضح المقال. بحيث إنّ المتعلم يلحظ التغيرات الطارئة على كلّ جملة، وعليه يقوم بشرح المثال وبيان الفرق، ومن ثَمّ استنتاج القاعدة النّحويّة، وهي منهجية لو تتبعها كلّ معلم في تعليم طلاّبه لسهّل عليهم تعلّم قواعد اللّغة العربيّة، وهي طريقة اتبعها نحاة المغرب.

وممّا يتبيّن من قول التّرسيمة هو تبسيط القاعدة النّحويّة بالنسبة للمتعلّم وهي:

- الفاعل لا يكون إلاّ مرفوعا ومعرفا؛
- لكلّ فاعل فعل، ومن ثمّ تركيب الجملة الفعليّة هو: فعل + فاعل؛

- الفاعل يكون مفردًا، وقد يكون مثنى وحينها يكون ألف الاثنين فاعلا، وقد يكون واو الجماعة ويعرب حينئذ فاعلا؛

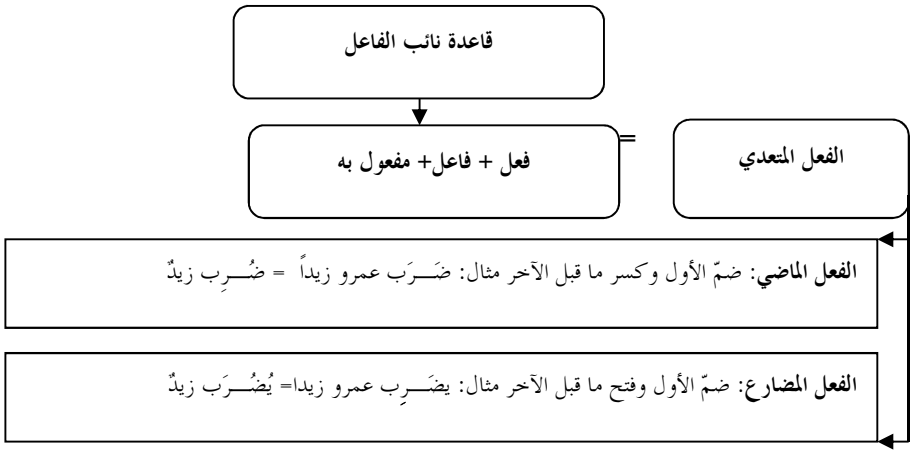
- يرد الفاعل متصلا بكلّ الضمائر مثل:(ضربْتُ، نا) وحينها الفعل يبنى على السكون كما وضحت في المثال.

ولما أنهى ابن آجروم الحديث عن الفاعل ذكر **(المفعول الذي لم يُسمّ فاعله)** ويقصد به نائب الفاعل فأتى على تعريفه بقوله: "**وهو الاسم المرفوع الذي لم يذكر معه فاعله، فإن كان الفعل ماضياً ضمّ أوله، وكسر ما قبل آخره، وإن كان مضارعاً ضمّ أوّله وفتح ما قبل آخره، وهو على قسمين: ظاهر ومضمر**"

بيّن ابن آجروم طريقة صوغ نائب الفاعل، بطريقة سهلة جدا من خلال صوغ الفعل الماضي والمضارع، وهذا دليل على أنّ نائب الفاعل لا يكون إلا من الفعل المتعدي فقط، والدليل على ذلك؛ أنّه سمّاه: (المفعول الذي لم يسمّ فاعله)، والغرض من هذا تقريب القاعدة للمتعلّم، وعليه نستنتج القاعدة مباشرة:

الفعل المبني للمجهول= فعل متعد + فاعل + مفعول به

نائب الفاعل= فعل مبني للمجهول + نائب فاعل(الذي كان مفعولا به) وعليه نلخص القاعدة:



إذن القاعدةُ النّحويّةُ التي أشار إليها ابن آجروم قاعدة بسيطةً تسهّل على المتعلّم فهم اللّغة دون صعوبة؛ حيث بيّن لنا أنّ (نائب الفاعل) مقترن بالفعل الماضي والمضارع فقط، والأمر المستحسن في المتن هو توضيح القاعدة بالمثال، دون الإطالة في الكلّام والشرح الخاصة بنائب الفاعل، ثم وضّح أقسامه من ظاهر ومضمر، شأنه في ذلك شأن الفاعل.

وممّا نخلص إلى أنّ ابن آجروم أراد أن يقدم قواعد تعليميّة يسيرة نذكرها:

- أنّ نائب الفاعل لا يكون إلاّ من الفعل المتعدّي الماضي والمضارع؛

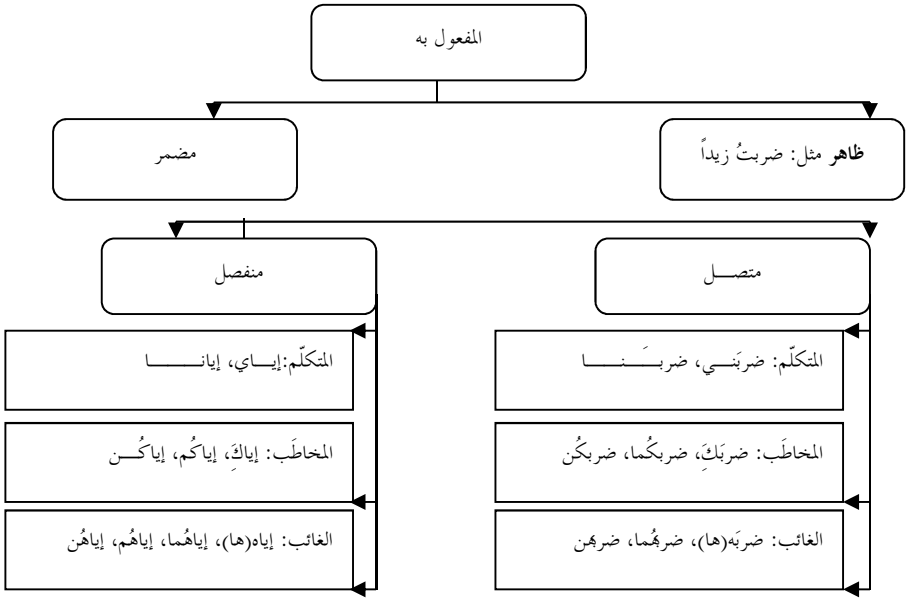
- شرط بناء الفعل الماضي للمجهول هو ضمّ أوّله وكسر ما قبل آخره مثل: (فَتَح) تصبح (فُتِح)؛

- شرط بناء الفعل المضارع المبني للمجهول هو: ضمّ حرف أوّله وفتح ما قبل آخره مثل: (يَضرِب) تصبح (يُضرَب).

أمّا القسم الثالث من تركيب الجملة الفعليّة هو: المفعول به، وعليه ينتج عندنا أنّ أركان الجملة الفعليّة هي: فعل وفاعل ومفعول به. كونه مقترن بالفعل، وقد وضح هذا ابن آجروم في باب المنصوبات.

يقول ابن آجروم في (باب المنصوبات):"**المنصوبات خمسة عشر وهي: المفعول به ...**" ثم أتى من بعد ذلك إلى ذكر (باب المفعول به) قائلا:" **وهو الاسم المنصوب الذي يقع به الفعل نحو قولك: ضربت زيدا، وركبت الفرس، وهو قسمان: ظاهر ومضمر... والمضمر قسمان: متصل ومنفصل**"

إنّ القاعدة التي قدّمها ابن آجروم في باب المفعول به قاعدة تتناسب وعقل المبتدئ؛ إذ أنّه وضح حكمه وهو النصب؛ حتى يفرق بينه وبين الفاعل المرفوع؛ لأنّها اسمان جميعا، ولكن الحركة تفرق بينها.



يوضح المخطط المنهجيّة التّعليميّة لقواعد اللّغة العربيّة، من باب المفعول به، وهي منهجيّة يسيرة توضح القاعدة دون عناء أو صعوبة؛ حيث إنّ التّرسيمة تبيّن مواضع المفعول به من خلال أقسامه، فالقاعدة المستنبطة من المخطط هي:

- كلّ فعل اتّصلت به (الهاء/ الكاف) نعربه مفعولاً به؛
- المفعول به في الضّمائر المنفصلة يقابلها في الضّمائر المنفصلة، وعليه كلّ ضمير منفصل نعربه مفعولا به، والضّمائر المتّصلة تعرب مضافا إليه؛
- كلّ فعلٍ بعده اسم منصوب بمعنى أنّه ظاهرٌ، ندخل عليه السّؤال (ماذا) مثل: ضربتُ زيداً، فنقول: ماذا ضربت؟ فيكون الجوابُ: زيداً، إذن (زيد) يعرب مفعولا به.

وعليه نخلص إلى أنّ الأمثلة التي يقدمها ابن آجروم هي قاعدة تعليمية غرضها الأساس تعليم الناشئة هذه القواعد دون إشكال، ولكن أشير إلى أنّ المتن الذي قدّمه

ابن آجروم لا بد أن يقدّم بمنهجيّة يسيرة دون التوغّل في التّعليلات والخلافات النّحوية؛ فمنهجيّة المعلّم لا بد أن تكون بحسب المتن دون الخروج عما قصده المؤلِّف.

الخاتمة: تضمّن هذا المقالُ جانباً أساساً في تعليم اللّغة العربيّة وهو (النّحوُ التّعليميّ من خلال المقدّمة الآجروميّة لابن آجروم)؛ حيث اختبرت دراسةً في الجملة الفعليّة من خلال متنه الصّغير في صفحاته، الكبير في فحواه ومحتواه، إذ بيّنت فيه مكانة المغاربة ودورهم في تعليم علوم اللّغة العربيّة عموما، والنّحو خاصّة؛ كون علم النّحو من العلوم التي كثرت تآليفه، وتنوعت شروحاته بداءة من سيبويه، سواء تعلق الأمر بالنّحو المشرقيّ أم النّحو المغربيّ، ولكن شاء القدر أن يلد مغربيّاً بذكائه، وقوة عقله، وهو ابن آجروم وألّف متنه سماه:(المقدمة الآجروميّة)، كي يقرب المنهجيّة التّعليميّة لقواعد اللغة العربيّة ومن خلال هذه الدّراسة بصرت النّتائج الآتية:

- المقدّمةُ الآجروميّةُ من المتونِ النّحويّةِ التي تعملُ على تيسيرِ قواعدِ اللّغةِ العربيّة؛
- منهجُ ابن آجروم في متنه منهجٌ تعليميٌّ للقاعدةِ النّحويّة؛
- متن ابن آجروم يعتمد على الأمثلة اليسيرة دون الإطالة في الشرح؛
- قلّة الحشو في المتن، وهذا يسهل عملية الحفظ والفهم واستيعاب القاعدة النّحويّة؛
- المقدّمة الآجرومية رفعت من مكانة النحو المغربيّ وأذاعت صيته؛
- تعدّ منهجاً من مناهج تعليم قواعد اللّغة العربيّة؛ لذا العمدة في النّحو التعليميّ؛
- حسن التنسيق في الأبواب النحويّة بداءة من الكلّام إلى آخر باب وهو المحفوظات.

الهوامـــــش

[1] – ابن السّراج، الأصول في النّحو العربيّ، تح: عبد الحسين فتلي، ط3. بيروت: 1988، ج1، ص35.

[2] – ابن جنّي، الخصائص، تح: عبد الحميد الهنداوي، ط1. بيروت: 2001، ج1، ص88.

[3] – الشّريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ط1. مصر: 1306، المطبعة الخيريّة، ص105.

[4] – ابن فارس، مقاييس اللّغة. د/ط، د/ت: مادة (ملك). ج5، ص ص351–352.

[5] – أحمد، بن حنبل، قصد السبيل في الجمع بين الزّاد والدّليل، ط1. 2001، المملكـــة العربيّـــة السّعوديّة: دار العاصمة، ج2، ص422.

[6] – خلف الأحمر، مقدّمة في النّحو، تح: عزالدين التّنوخي، د/ط. 1961، دمشق: مديرية إحيـــاء التّراث، ص33، 34.

[7] – الجاحظ، مجموعة رسائل الجاحظ، تح: هارون عبد السّلام، 1979، د/ط. القـــاهرة: مكتبـــة الخانجي، ج3، ص38

[8] – عبد الرحمن، ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط1. 2005، القاهرة: دار ابن الهيثم، ص468.

أثر المقاربة النصّية في اكتساب المتعلّم للكفاءات اللّغوية.

عمر بوحملة*

الملخّص:

تعدّ المقاربة النصّية إحدى المقاربات البيداغوجية المعتمدة في تعليم اللغة العربية كدعامة أساسية في تكوين الكفاءة عند التلميذ إذ تمكّنه من إنتاج النصوص بمختلف أنماطها، وهو ما يظهر في نصّ الكفاءة الختامية للغة العربية في نهاية مرحلة التعليم الابتدائي: "يكون المتعلم في نهاية السنة الخامسة قادرا على قراءة وإنتاج خطابات شفوية ونصوص كتابية متنوعة الأنماط: الحواري، الإخباري السردي، والوصفي.

نهدف من خلال هذه المقالة إلى محاولة الكشف عن اثر المقاربة النصّية في تحقيق الكفاءة الختامية لأنشطة اللغة العربية في نهاية مرحلة التعليم الابتدائي من خلال دراسة ميدانية معتمدين على نتائج اختبار الفصل الثاني وهو اختبار مشترك على مستوى ولاية المسيلة مكون من ثلاث مركبات، تسمح المركبة الأوّلي –أسئلة الفهم– بقياس كفاءة فهم النصّ المقروء كما تسمح المركبة الثانية–أسئلة اللغة– من قياس كفاءة فهم وتوظيف قواعد اللغة، في حين تكشف الفقرة الثالثة –الوضعية الإدماجية– عن كفاءة المتعلم في إنتاج نصّ كتابي وقد تمّت صياغة هذه الفقرات على غرار امتحان نهاية مرحلة التعليم الابتدائي، ووفق الشروط التي اقرها القرار الوزاري رقم 22المؤرخ في 02-09-2007

الكلمات المفتاحية: المقاربة النصّية، الكفاءة اللغوية، الكفاءة الختامية، الوضعية الإدماجية التقويم أنماط النصوص.

* جامعة الجزائر 2

مقدمة: تهدف التّربية في المرحلة الابتدائية إلى تنمية شاملة للمتعلِّم في المجال الوجداني والمجال الحسي الحركي، والمعرفي، ممّا يعني أنّ وظيفة المدرسة هي إيصال المعارف وتكوين السّلوكات الحسنة، كما أنَّها الفضاء المميّز لتعلُّم الحياة الاجتماعية والاندماج وسط المجتمع، وذلك بالتّحكم في الكفاءات ذات الطّابع الاتصالـــيّ، والمعرفـــيّ، والمنهجيّ والاجتماعي.

إنّ اللّغة العربيّة هي المفتاح الأوّل الّذي يجب أن يمْلكه التّلميذ لِدخول مختلف مجالات التّعلّم من خلال امتلاكه المبادِئ اللّغويّة الأساسيّة، الّتي تسمح له بالتّحكّم في القراءة والتّعبير، والكتابة، وهي أنشطة تمثّل كفاءات متّصلة لا يقتضِي إرساؤها معرفة اللّغة من حيث هي نظام فحسب، بل معرفة كيفية توْظيفها في وضْعيات حقيقيّة ولمِقاصد متعدّدة، يُصْطلَحُ على هذه المبادِئ بالكفاءات الخِتاميّة وهي محدّدة في منهاج اللّغة العربية: "يكون المتعلم في نهاية السّنة الخامسة من التّعليم الابتدائي قادرا على **قراءة وفهم وإنتاج** خطابات شفوية ونصوص كتابية متنوعة الأنماط الحواري والإخباري والسردي والوصفي "

يحث منهاج اللغة العربية على اعتماد المقاربة النصّية التي تجعل النصّ محورا تدور حوله جميع الأنشطة اللغوية فيكون المنطلق الوحيد لها إذ يقدم للمتعلم نصّا يقرأه ثم يمارس من خلاله التعبير الشفهي والتواصل ويتعرف على كيفية بنائه ويستنبط منه القواعد النحوية والصرفية والإملائية ليدمجها في إنتاجه الكتابي ومن اجل الكشف عن فعالية هذه المقاربة في تعليم اللغة العربية وتعلمها بالمدرسة الجزائرية نحاول من خلال هذه الدراسة الإجابة عن التساؤل التالي:

– ما أثر المقاربة النصّية في اكتساب المتعلم للكفاءات اللغوية؟ والذي يمكن تفريعه إلى الأسئلة التالية:

– ما أثر المقاربة النصّية في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة فهم النصّ المقروء؟

- ما أثر المقاربة النصّية في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة فهم واستعمال القواعد اللغوية؟

- ما أثر المقاربة النصّية في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة إنتاج نصّ كتابي استنادا إلى وضعية معطاة؟

الفرضيات:

- تؤثر المقاربة النصّية بشكل ايجابي في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة التعليم الابتدائي لكفاءة فهم النصّ المقروء؛

- تؤثر المقاربة النصّية بشكل ايجابي في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة فهم واستعمال القواعد اللغوية؛

- تؤثر المقاربة النصّية بشكل ايجابي في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة إنتاج نصّ كتابي استناد إلى وضعية معطاة.

أهداف الدراسة: تهدف الدراسة الحالية إلى تبيان أثر المقاربة النصّية في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة التعليم الابتدائي للكفاءات اللغوية المدرجة في منهاج اللغة العربية، كما تهدف إلى تفعيل التقويم التحصيلي من خلال الاهتمام بالعلامات الجزئية في أثناء عملية تقويم أجوبة المتعلمين لأنّها مؤشرات دالة على امتلاك الكفاءة اللغوية.

المفاهيم الأساسية للدراسة:

مفهوم المقاربة النصّية: لغة: يرجع مدلول المقاربة في اللغة إلى الدنوّ والاقتراب مع السداد وملامسة الحق، فيقال: قاب فلان فلانا إذا داناه، كما يقال: قارب الشيء إذا صدق وترك الغلو[1].

اصطلاحا: هي تصوّر وبناء مشروع عمل قابل للإنجاز، على ضوء خطة أو استراتيجية تأخذ في الحسبان كلّ العوامل المتداخلة في تحقيق الأداء الفعال

والمردود المناسب من طريقة، ووسائل، ومكان، وزمان، وخصائص المتعلم والوسط، والنظريات البيداغوجية.[2]

أمّا المقاربة النصّية فتعني : الدنوّ من النصّ والصدق في التعاطي معه بعيدا عن الحكم المسبق عليه[3] وهي: " طريقة في تناول النصّوص وتدريس أنشطتها باعتبار النصّ بنية كبرى تظهر فيها كلّ المستويات اللغوية: (الصوتية، الصرفية النحوية، الدلالية، الأسلوبية)"[4]، تتطلب هذه المقاربة دراسة النصّ وفهمه ومعرفة نمطه وخصائصه ثم التعامل مع أدواته، فهو المنطلق الأساس في الفهم والإفهام والتعبير وهو مصدر دراسة الظواهر اللغوية المقررة في المنهاج، ومن خلاله يوجه الأستاذ تلاميذه إلى اكتشاف القيم و الأفكار والعواطف التي يتوافر عليها ويطلب منهم التعامل معها، فيمارسون التعبير الشفهي والتواصل ويتلمسون منه القواعد النحوية والصرفية والإملائية ليدمجوها في إنتاجاتهم الكتابية.

- **الوضعية الإدماجية:**
- **المعيار:** " ميزة أو خاصّية الشيء أو الشخص، والذي ننطلق منه لإصدار حكم قيمي عليه" أو هو المبدأ الذي نعتمده لإصدار حكم أو تقدير.[5]
- **مؤشر الكفاءة:** هو السلوك الظاهري القابل للملاحظة والقياس، الذي يبرز من خلال نشاط المتعلم، تعبيرا عن حدود فعل التعلّم أو التحكم في مستوى الكفاءة ويتحقق في الجزء أو الحصّة من حصص الوحدة التعليمية من خلال مجموع المؤشرات المرتبطة بالكفاءة الواحدة يمكن التحقق من الكفاءة المستهدفة أو عدمها[6]

.الإجراءات الميدانية للدراسة:

منهج الدراسة: لا يمكن لأي باحث في علم من العلوم أن يتوصل إلى استنتاجات واستدلالات صادقة قابلة للتعميم، ما لم يعتمد على منهج محدّد يمكنه من وصف وشرح وتحليل وتفسير الأبعاد المختلفة للمشكلة التي يتناولها، فالمنهج هو "الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسة مشكلة ما قصد اكتشاف الحقيقة والإجابة

عن التساؤلات والاستفسارات التي يثيرها موضوع الدراسة. وهو الطريقة التي يدرس بها الواقع أو الظاهرة أو توصف بها المشكلة وصفا دقيقا، كما يعبّر عن الظاهرة تعبيرا كيفيا وكميّا، بحيث يصف التعبير الكيفي الظاهرة ويوضح خصائصها، بينما التعبير الكمي يعطيها وصفا قيميا أيّ؛ مقدار هذه الظاهرة أو حجمها ودرجات ارتباطها مع الظواهر المختلفة الأخرى."[7]

وانطلاقا من أهداف الدراسة وحتى نصل إلى نتيجة محددة، استخدمنا في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، لأنّه يتناسب وطبيعة الموضوع من أجل الكشف عن أثر اعتماد المقاربة النصّية في امتلاك المتعلمين للكفاءات اللغوية المعلن عنها في منهاج اللغة العربية لنهاية مرحلة التعليم الابتدائي.

الأداة المستخدمة في الدراسة: استخدم الباحث في هذه الدراسة نتائج اختبار الفصل الثاني وهو اختبار مشترك تمّ إجراؤه يوم 4مارس 2015 على مستوى ولاية المسيلة مكوّن من ثلاث مركبات، تسمح المركبة الأوّلي –أسئلة الفهم– بقياس كفاءة فهم النصّ المقروء كما تسمح المركبة الثانية–أسئلة اللغة– من قياس كفاءة فهم وتوظيف قواعد اللغة، في حين تكشف الفقرة الثالثة –الوضعية الإدماجية– عن كفاءة المتعلم في إنتاج نصّ كتابي وقد تمّت صياغة هذه الفقرات على غرار امتحان نهاية مرحلة التعليم الابتدائي، ووفق الشروط التي اقرها القرار الوزاري رقم 22المؤرخ في 02-09-2007 .

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التربية الوطنية

مديرية التربية لولاية المسيلة — مفتشية التربية الوطنية

امتحان تجريبي ليوم : 04 مارس 2015

اختبار في اللغة العربية — المدة : ساعة و نصف

.....

تدخل القسم كل يوم ، على شفتيها ابتسامة ، وفي عينيها شعاع المحبّة. نقف لها احترامًا ،تحييها ،فترد بتحية طيبة. ثم تشير علينا بالجلوس والتهيؤ للدرس.

تبدأ شرح الدرس الجديد ،وهي تجيل نظرها في كل واحد منا كي تتأكد من انتباهنا . وكثيرًا ما تمزج شرحها بقصة طريفة ، أو حكاية حلوة تنقلنا إلى جوّ هادئ جميل ، فتأخذنا إلى دنيا كالحلم ، فلا نفيق منها إلا وقد انتهى الدرس . يمر معها الوقت سريعًا ، ولا نخرج من القسم إلا وقد فهمنا الدرس الجديد .

الأسئلة

أ) أسئلة الفهم : (03 نقاط)

1) إختر عنوانا مناسبا للنص .
2) بماذا كانت تمزج المعلمة شرح الدرس؟
3) استخرج من النص مرادف الكلمتين التاليتين ووظفهما في جملتين : المَوَدّة – الاستِعْداد

ب) أسئلة اللغة : (03 نقاط)

1) أعرب ما تحته خط في النص .
2) استبدل "هي" بـ "هم" وغير ما يجب تغييره في العبارة الآتية :
(وهي تُجيل نظرها على كل واحد منا كي تتأكد من انتباهنا)
3) علل سبب رسم الهمزة بهذا الشكل في كلمة (التَّهيُّؤ)

الوضعية الإدماجية:

للمعلم دورٌ كبيرٌ في تربيتكَ و تعليمكَ .

أكتب فقرة لا تقل عن ثمانية أسطر ، تتحدثُ فيها عن فضل معلمكَ ، وواجبك نحوه ، موظفًا الصفة و الحال ومسطرًا تحتهما .

صفحة 1من1

حدود الدراسة:

المجال الزمني: 04 مارس 2015.

المجال الجغرافي: مدارس المقاطعتين التربويتين 37 و38 بدائرة أولاد دراج ولاية المسيلة.

المجال البشري: تلاميذ السنة الخامسة ابتدائي للمدارس التابعة للمقاطعتين 37 و38 والبالغ عددهم 471.

المعالجة الإحصائية للاختبار: تمّت المعالجة الإحصائية للاختبار المطبق على العينة وفق المراحل التالية:

رصد النقاط التي تحصّل عليها أفراد عينة البحث البالغ عددهم 471 تلميذا مجزأة، باستخدام نموذج تصحيح تمّ إعداده مسبقا، يضم شبكة التقويم بما تتضمنه من معايير ومؤشرات متعلقة ببنود الاختبار، بالإضافة إلى أرقام التلاميذ

معالجة النقاط بعد صبها على نموذج مطابق لنموذج التصحيح، محضر مسبقا على الحاسوب باستخدام برنامج الإكسل (Excel) .

اعتماد التقنية الإحصائية المعتمدة كثيرا في الدراسات الميدانية وهي حساب التكرارات وتحديد النسبة المئوية باستخدام القانون:: ن م= (ت x 100) ÷ ع

ن م: تمثل النسبة المئوية.

ت: يمثل عدد التكرارات.

ع: يمثل حجم العينة.

تحليل نتائج الاختبار وتفسيرها في ضوء الفرضيات: تدرّج الباحث في تحليل النتائج من الكلّ إلى الجزء، فبدأ بالتحليل الإجمالي اعتمادا على العلامة الكلّية الممنوحة للتلميذ في الاختبار المطبق، والغرض من ذلك إيجاد المؤشرات الدّالة على مدى تحقّق الكفاءات الختامية لأنشطة اللغة العربية في نهاية المرحلة الابتدائية عند أفراد عينة البحث، ثم انتقل إلى تحليل النتائج الجزئية للاختبار كما يلي:

– تحليل نتائج الفقرة الأولى بصفة إجمالية للكشف عن مدى تحقق كفاءة فهم المقروء؛

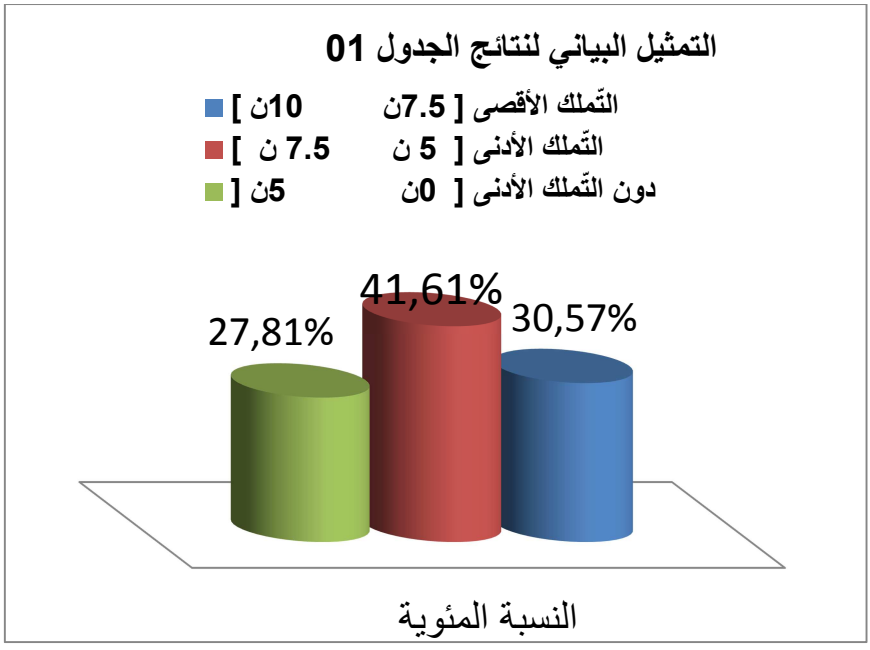
–تحليل نتائج الفقرة الثانية بصفة إجمالية للكشف عن مدى تحقق كفاءة معرفة وتوظيف قواعد اللغة (النحو، الصرف، الإملاء)؛

– تحليل نتائج الفقرة الثّالثة بصفة إجمالية للكشف عن مدى تحقق كفاءة إنتاج نصّ وصفي استجابة لوضعية معطاة، وبصفة تفصيلية بالنظر إلى العلامات الجزئية الممنوحة لأفراد العينة في كلّ معيار من المعايير التالية:

- الوجاهة.
- الانسجام.
- سلامة اللغة.
- الإبداع والإتقان

1- **التحليل الإجمالي اعتمادا على العلامة الكلّية الممنوحة للتلميذ في الاختبار المطبق.**

الجدول رقم(01): النسب المئوية لمستويات تملك الكفاءة الختامية .			
مستويات تملك الكفاءة الختامية	معيار التملك	التكرارات	النسبة المئوية
التّملك الأقصى	[7.5ن 10ن]	144	30،57%
التّملك الأدنى	[5 ن 7.5 ن]	196	41،61%
دون التّملك الأدنى	[0ن 5ن]	131	27،81%
المجموع		471	



يظهر الجدول رقم (01) النقاط التي تحصّل عليها التلاميذ في الاختبار ككلّ، موزعة على ثلاثة مستويات لتملك الكفاءة، يمثّل المستوى الأوّل التملّك الأقصى، ويشمل هذا المستوى التلاميذ الذين تحصلوا على النقاط من 7.5الى10.ويمثل المستوى الثاني التملّك الأدنى، ويشمل التلاميذ الذين تحصلوا على العلامات من 5الى 7.5. في حين يشمل مستوى دون التملّك الأدنى الحاصلين على أقلّ من 5نقاط.

من خلال الجدول يتبين ما يلي:

إنّ نسبة التّلاميذ الذين تمكّنوا من الإجابة عن75 % من أسئلة الامتحان هي: 30.57% تنحصر علاماتهم في المجال [7.5ن 10 ن] وهؤلاء يمتلكون الكفاءات المقاسة في الاختبار بشكل جيد، بالنظر إلى قاعدة غافيني الذي يشترط أن يتمكن 75 % من مجموع الممتحنين من الإجابة على 75 % من مجموع أسئلة الاختبار، في حين أن 41.61 % من التلاميذ لديهم تملك أدنى أيّ؛ هم في طور

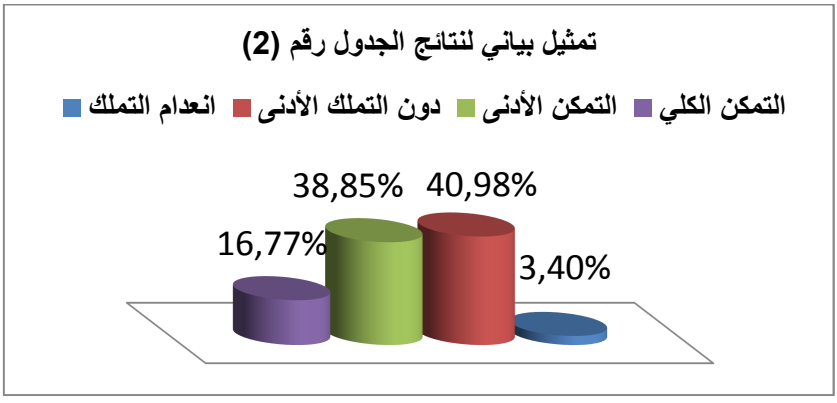
اكتساب الكفاءة، وتنحصر علاماتهم في المجال] 5ن 7.5 ن[وهؤلاء لم يتمكّنوا من الإجابة على 75 % من الأسئلة المطروحة في الاختبار، غير أنّه يسمح لهم بالانتقال إلى السنة أولى متوسط حسب نصّ المادة 18 من القرار الوزاري رقم 22، والتي تنصّ على أنّه: "يُعدّ ناجحا في الامتحان، ومقبولا بصفة تلقائية في السنة الأولى متوسط كلّ تلميذ تحصل على معدل عامّ يساوي أو يفوق (5)من (10)[8].

وإذا نظرنا إلى نسبة الفئتين معا – فئة التّملّك الأقصى وفئة التّملّك الأدنى– وجدناها 72.18%من أفراد العينة تحصلوا على معدل 5 فما فوق وهو المعدّل الذي يسمح بانتقالهم إلى مستوى أعلى وهذه النسبة أقل من مؤشر النجاعة التّربوية الذي حددته وزارة التربية 75 %

تظهر نسبة أفراد العينة المكتسبين للكفاءة الختامية والمقدرة بـ: 30.57% أنّ المقاربة النصّية المعتمدة في منهاج تعليم اللغة العربية لم يكن لها التأثير الايجابي في اكتساب الكفاءات اللغوية المقاسة في هذا الاختبار وسيسمح التحليل الجزئي للاختبار بالإجابة عن الفرضيات المطروحة سابقا.

2– **تحليل نتائج الفقرة الأولى من الاختبار:** من أجل قياس دقيق لمدى توفر كفاءة فهم المقروء. قُسِمت الفقرة الأولى من الاختبار إلى ثلاثة أسئلة يُظهِر من خلالها التلميذ مدى تحكّمه في هذه الكفاءة وحُدِدت معايير تملك مرتبطة بعلامات التلاميذ، مبينة في الجدول رقم (02):

الجدول رقم (02): يمثل النسب المئوية لتملك كفاءة فهم المقروء.													
	انعدام	دون التملك الأدنى						التمكن الأدنى				التمكن الكلي	المجموع
العلامات	0	0.25	0.5	0.75	1	1.25	1.5	1.75	2	2.25	2.5	2.75	3	
التكرارات	16	193							183				79	471
النسب المئوية	%40،3	%98،40							%85،38				%77،16	%100
		%37،44							%63،55					%100



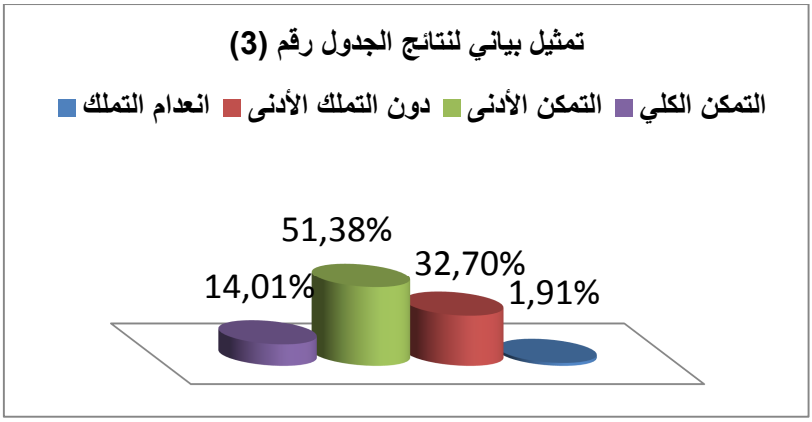
يتبيّن من خلال الجدول رقم (2) أنّ 16.77 % من التلاميذ تمكّنوا من الإجابة الصحيحة عن كامل أسئلة الفقرة الأولى، وهم بذلك يمتلكون كفاءة فهم المقروء، في حين أنّ 38.85% تراوحت نقاطهم مابين 2 و 2.75 وهؤلاء لديهم تملك أدنى للكفاءة المذكورة، وعلى الرّغم من أنّ مستوى الإجابة يعد مقبولا وكافيا، عند الفئتين السابقتين إذ تمكّنوا في الغالب من الإجابة على سؤالين من ثلاثة إلاّ أنّ نسبتهم 55.63%لم تصل إلى معيار النجاعة75% ممّا يعني أنّ كفاءة فهم المقروء غير محققة.

2- **تحليل نتائج الفقرة الثانية من الاختبار:** تتضمّن الفقرة الثانية من الاختبار ثلاثة أسئلة تتناول قدرة المتعلم على استخدام قواعد اللغة وضوابطها، في المجالات المدرجة في المنهاج (نحو، صرف، إملاء) وهي متنوعة تسمح لنا بالكشف عن مدى تحقق الكفاءة الختامية (معرفة قواعد اللغة (النحو، الصرف إملاء) وتوظيفها).

ومن أجل قياس دقيق لمدى توفّر هذه الكفاءة عند أفراد عينة البحث، حددنا معايير تملّك مرتبطة بعلامات التّلاميذ، مبينة في الجدول رقم (3):

الجدول رقم (3):يمثل النسب المئوية لتملك كفاءة معرفة **وتوظيف قواعد اللغة (النحو، الصرف، الإملاء).**

	انعدام التملك	دون التملك الأدنى						التمكن الأدنى			التمكن الكلّي		المجموع
العلامات	0	0.25	0.5	0.75	1	1.25	1.5	1.75	2	2.25	2.5	2.75	3	
التكرارات	9	154							242			66		471
النسب المئوية	%91،1	%70،32							%38،51			%01،14		%100
	%61،34								%39،65					%100



يشير الجدول رقم (3) إلى أنّ نسبة 14.01 % من تلاميذ عينة البحث لديهم تملك كلّي للكفاءة الختامية" معرفة قواعد اللغة (النحو، الصرف، الإملاء) وتوظيفها فأجوبتهم الصحيحة مؤشر دال على امتلاكهم للكفاءة المذكورة .في حين نجد 51.38% لديهم تملك أدنى لهذه الكفاءة فقد أجابوا عن سؤالين من بين ثلاثة أسئلة مطروحة في الفقرة الثانية .

ممّا سبق يتضح أنّ 65.39% من تلاميذ عينة البحث تمكّنوا من الإجابة على 75% من أسئلة الفقرة الثانية، وهي نسبة تبتعد عن معيار امتلاك الكفاءة عند غافيني الذي يشترط أن يتمكّن 75 % من مجموع الممتحنين من الإجابة على 75 % من مجموع الأسئلة المطروحة، في حين نجد34.61% من التلاميذ لا يمتلكون هذه الكفاءة

3- **تحليل نتائج الفقرة الثالثة من الاختبار:**

نصّ الوضعية:

للمعلّم دور كبير في تربيتك وتعليمك.

اكتب فقرة لا تقلّ عن ثمانية أسطر، تتحدث فيها عن فضل معلّمك، وواجبك نحوه، موظفا الصّفة والحال ومسطرا تحتهما.

من اجل تقويم دقيق للنصّ المنتج من طرف المتعلمين تمّ وضع شبكة من المعايير مقسمة إلى قسمين

القسم الأوّل: معايير الحدّ الأدنى متمثلة في:

1.1. **معيار الوجاهة:** والمقصود به ملاءمة النصّ المنتج من طرف المتعلمين مع المطلوب في التعليمة[9] والمؤشرات الدالة على هذا المعيار هي:

- حجم المنتج (8الى 12 سطرا)؛
- نمط النصّ: إخباري؛
- يبين المتعلم فضل المعلم؛
- يبين واجبه نحو معلمه.

2.1. **معيار الانسجام:** "وهو استخدام مسعى منطقي لا تناقض فيه كالاختيار المنسجم للأدوات والتسلسل المنطقي لها، ووحدة دلالة المنتوج ..."[10] ويقاس من خلال المؤشرات التالية:

- ترتيب الأفكار وتنظيمها في فقرات؛
- حسن استخدام أدوات الربط.

3.1. **معيار سلامة اللغة:** ويقصد به الاستعمال السليم للقواعد النحوية والصرفية والإملائية المدروسة واستعمال علامات الترقيم، ويستدل على سلامة لغة التلميذ في نصّه المنتج من خلال المؤشرات التالية:

- توظيف (الصفة).
- توظيف (الحال).
- قلة الأخطاء النحوية والصرفية والإملائية.

" إنّ تملّك التّلميذ لمعايير الحدّ الأدنى، أمر ضروري لمواصلة تعلّمه دون تعثر ويقاس تحكمه في المعيار إذا نجح في تحقيق ثلثي المؤشرات"[11]

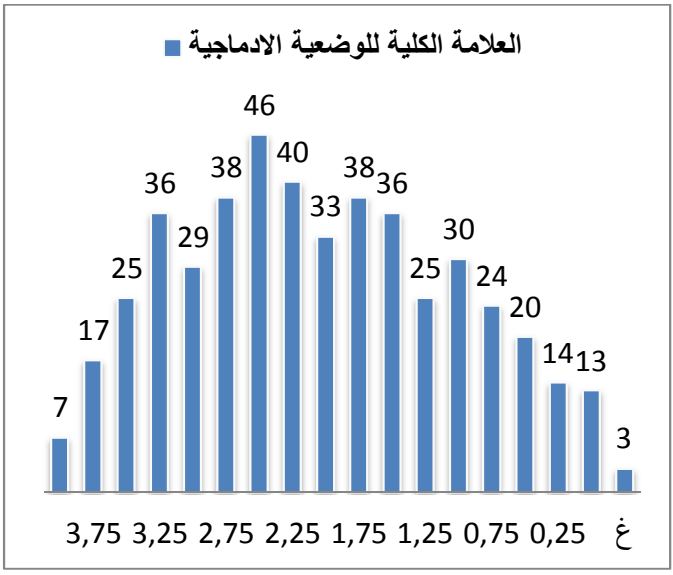
القسم الثاني: معيار التّـــميّـــز (الإبداع والإتقان): إنّ امتلاك هذا المعيار أمر هام، "فهي تكشف المستوى العالي من التّعلّمات، والمتمثل في الجودة والإتقان والتّفوق في الأداء"[12]، ويقاس في الاختبار المطبق على عينة البحث من خلال مؤشرين هما:

- وضوح الخط ومقروئيته.
- توظيف الشواهد.

جدول رقم (04) يمثل شبكة تقويم الوضعية

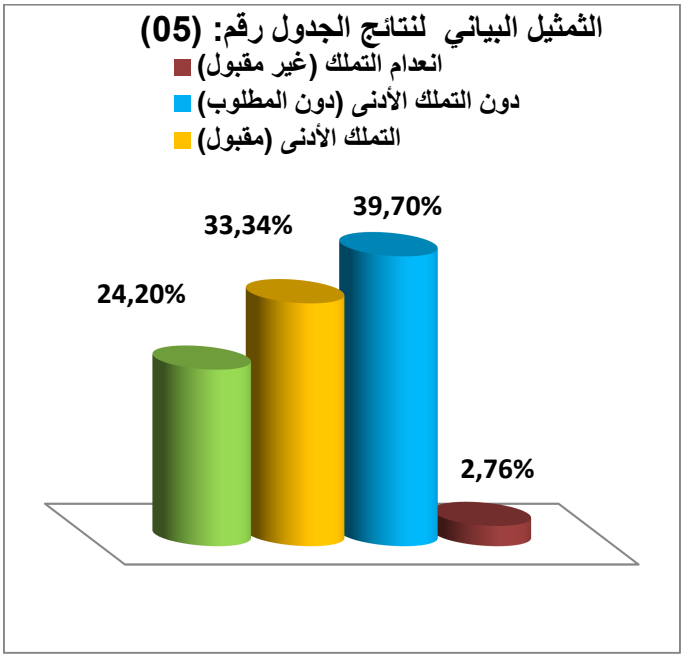
الوضعية الإدماجية	المعايير		المؤشرات	العلامة	
				مجزأة	كاملة
	معايير الحد الأدنى	الوجاهة	(حجم المنتج8 الى 12 سطرا)	0،25	1
			نمط النصّ: اخباري	0،25	
			يبين فضل المعلم	0،25	
			يبين واجبه نحو معلمه	0،25	
		الانسجام	ترتيب الأفكار وتنظيمها في فقرات	0،5	1
			حسن استخدام أدوات الربط	0،5	
		سلامة اللغة	(توظيف الصفة)	0،25	1.5
			(توظيف الحال)	0،25	
			قلة الأخطاء النحوية والصـــرفية والإملائية	1	
	التميز معيار	الإبداع والإتقان	وضوح الخط ومقروئيته	0،25	0.5
			توظيف الشواهد: آية قرآنية –حديث نبوي شريف-حكمة– شعر...	0،25	
	العلامة الكلّية				4

1– **التحليل الإجمالي للوضعية الإدماجية:**



الجدول رقم (05):النسب المئوية لمستويات تملك كفاءة إنتاج نصّ وصفي.

عتبات تملك الكفاءة	الملاحظات	التكرارات	النسب المئوية
انعدام التملك (غير مقبول)	0	13	%76،2
دون التملك الأدنى (دون المطلوب)	0.25	14	%70،39
	0.5	20	
	0.75	24	
	1	30	
	1.25	25	
	1.5	36	
	1.75	38	
		187	
		13	%50،42
التملك الأدنى (مقبول)	2	33	%34،33
	2.25	40	
	2.5	46	
	2.75	38	
		157	
		13	%50،57
التملك الكلّي (جيد)	3	29	%20،24
	3.25	36	
	3.5	25	
	3.75	17	
	4	7	
		114	
		471	%100



يمثّل الجدول رقم (05) النقاط التي تحصل عليها التلاميذ في الوضعية موزعة على عتبات تملك للكفاءة مختلفة ومتفاوتة تعكس درجات سيطرة التلاميذ على المعايير المدرجة في الوضعية يبدأ الجدول بعتبة متدنية جدا، عتبة انعدام التملك، تظهر الغياب التام للسيطرة على معايير التقويم عند 13 تلميذا بنسبة 2.76% أظهروا إخفاقا تاما في كلّ فرص التقويم الممنوحة لهم في الوضعية تليها عتبة دون التملك الأدنى، وتضم التلاميذ الذين تحصلوا على العلامات من 0.25 إلى 1.75 وعددهم 187بنسبة 39.70%، وسيطرة عناصر هذه الفئة على المعايير غير كافية ودون الحدّ الأدنى المطلوب للنجاح، فقد أخفقوا في أكثر من ثلثي $(\frac{2}{3})$الوضعيات المقترحة عليهم؛ وبهذا فإنّ نسبة 39.70 % لا تتحقق لديهم كفاءة إنتاج نصّ كتابي .

في حين نجد 33.34% لديهم تملك أدنى للكفاءة المذكورة، وسيطرتهم على المعايير متوسطة وكافية وعلى قدر الحدّ الأدنى المطلوب للنجاح، فقد وُفِّقوا في

معيارين من معايير الحدّ الأدنى من أصل ثلاثة معايير، في حين نجد 24.20% لديهم تملك كلّي لكفاءة إنتاج نصّ كتابي إخباري فسيطرتهم على معايير الحدّ الأدنى: الوجاهة والانسجام وسلامة اللغة تامة وجيدة، ودرجة تحقق الكفاءة قد بلغت أقصاها وتجاوزت المستوى اللازم للنجاح، وبالنظر إلى قاعدة الثلثين: " يعتبر المتعلم متحكما في محك معين إذا نجح في الإجابة على بندين من ثلاثة بنود تقدم له)"[13] فإنّ نسبة التلاميذ الذين تتحقق لديهم الكفاءة المقاسة 57.50%وهي بعيدة عن النسبة المنشودة 75% .

2. التحليل الجزئي لنتائج الوضعية الإدماجية:

الجدول رقم (06): المعايير المستخدمة في قياس كفاءة إنتاج نصّ كتابي										المجموع
	المعايير	المؤشرات	مجزأة	التكرارات						
				0	0.25	0.5	0.75	1	1.25	1.5	
الوضعية الإدماجية	الوجاهة	حجم المنتج (8الى 12 سطرا)	0.25	73	398						471
		نمط النصّ: اخباري	0.25	50	421						471
		يبين فضل المعلم	0.25	109	362						471

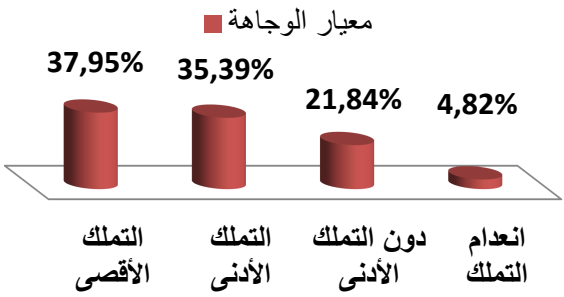
		يبين واجبه نحو معلمه	0,25	257	214						471
	العلامة كاملة		1	16	34	81	161	179			471
	الانسجام	ترتيب الأفكار وتنظيمها في فقرات	0,5	193	176	102					471
		حسن استخدام أدوات الربط	0,5	157	176	138					471
	العلامة كاملة		1	124	69	142	65	71			471
	سلامة اللغة	توظيف (الصفة)	0,25	244	227						471
		توظيف (الحال)	0,25	272	199						471
		قلة الأخطاء النحوية والصرفية والإملائية	1	161	108	93	19	90			471

	العلامة كاملة		1،5	94	76	94	69	64	34	40	471
	الإبداع والإتقان	وضوح الخط ومقروئيته	0،25	104	367						471
		توظيف الشواهد	0،25	314	157						471
	العلامة كاملة		0،5	94	230	147					471

يُظهِر الجدول رقم (06): المعايير المستخدمة في قياس كفاءة إنتاج نصّ كتابي مقسمة إلى مؤشرات متعددة، مرفقة بالعلامات التي تحصل عليها أفراد العينة، ممّا يسْمح بتحليل كلّ معيار بدقة.

2-1- تحليل نتائج معيار الوجاهة

التمثيل البياني لنتائج الجدول رقم: (07)



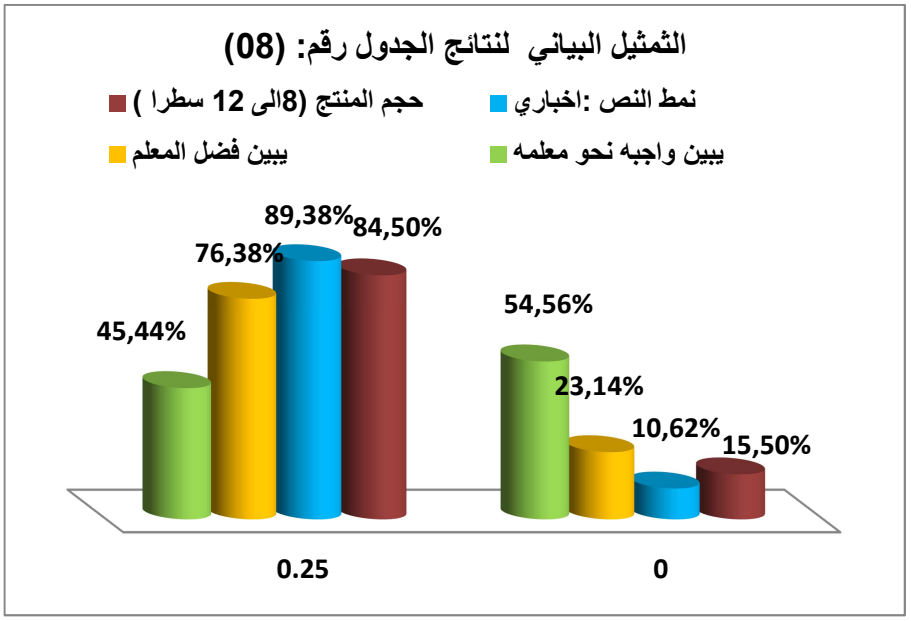
معيار الوجاهة	جدول رقم (07): عتبات تملك معيار الوجاهة					
	انعدام التملك	دون التملك الأدنى		التملك الأدنى		التملك الأقصى
العلامات	0	0.25	0.5	0.75	1	1.25
التكرارات	32	19	126	111	124	252
	32	145		235		252
النسب	%4.82	%21.84		%35.39		%37.95
	%26.66			%73.34		

المجموع
664
%100

تُظهِر نتائج الجدول رقم (07): أنّ 37.95% من التلاميذ لديهم تملك أقصى لمعيار الوجاهة، فقد فهموا بشكل صحيح التعليمة، وأنجزوا ما طلب منهم، في حين نجد 35.39%لديهم تملك أدنى؛ إذ لم يستجيبوا بشكل جيد لما طلب منهم، غير أنّ إجاباتهم تعد مقبولة.

وبالنّظر إلى قاعدة الثّلثين فإنّ نسبة التّلاميذ الّذين أجابوا على مؤشرين من ثلاثة مؤشرات 73.34% وهي نسبة تقترب من المعيار75%.

جدول رقم (08) مؤشرات معيار الوجاهة			
المعيار	المؤشرات	0 ن	25،0ن
الوجاهة	حجم المنتج (8الى 12 سطرا)	15،50%	84،50%
	نمط النصّ: إخباري	10،62%	89،38%
	يبين فضل المعلم	23،14%	76،38%
	يبين واجبه نحو معلمه	54،56%	45،44%



يُظهِر المخطط البياني التفصيلي لنتائج الجدول رقم (08): تفاوتا واضحا في قدرات التلاميذ في استجاباتهم لمؤشرات معيار الوجاهة فقد تمكن 84.50%من تجنيد مكتسباتهم لإنتاج نصّ يتراوح حجمه ما بين ثمانية إلى عشرة أسطر، وقد ارتفعت النسبة إلى 89.38%حين تعلق الأمر بنمط النصّ، إذ طلب منهم إبراز دور المعلم وقد وفق 76.44% منهم في ذكر هذا العنصرّ إلاّ أنّ العنصرّ الثاني تبيان الواجب نحو المعلم فقد وفق 45.44% فقط في الحديث عنه بينما لم يذكر في مواضيع54.56% من أفراد العينة.

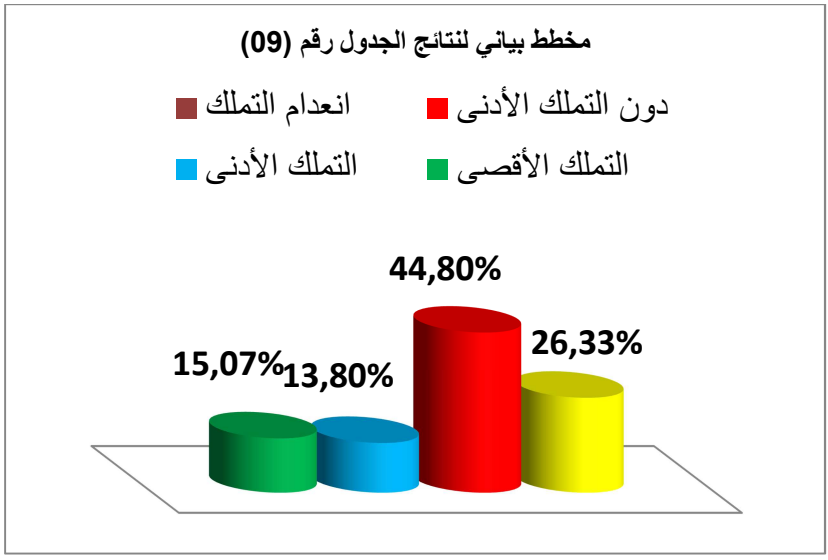
2-2-تحليل **نتائج معيار الانسجام:** يقيس معيار الانسجام والاتساق، التماسك الذي يحصل بين التراكيب والعناصر اللغوية المختلفة، فأدوات العطف، وحروف الجر، والنصّب، والجزم، ومختلف الروابط الأخرى تعمل على التنسيق بين الجمل كما أنّ الاختيار السليم للأفكار، وتسلسلها المنطقي، ووحدة دلالتها كلّها مؤشرات

تسمح لنا بالحكم على انسجام النصّ، وقد تمّ التّركيز في أثناء عملية التّصحيح على مؤشرين هما:

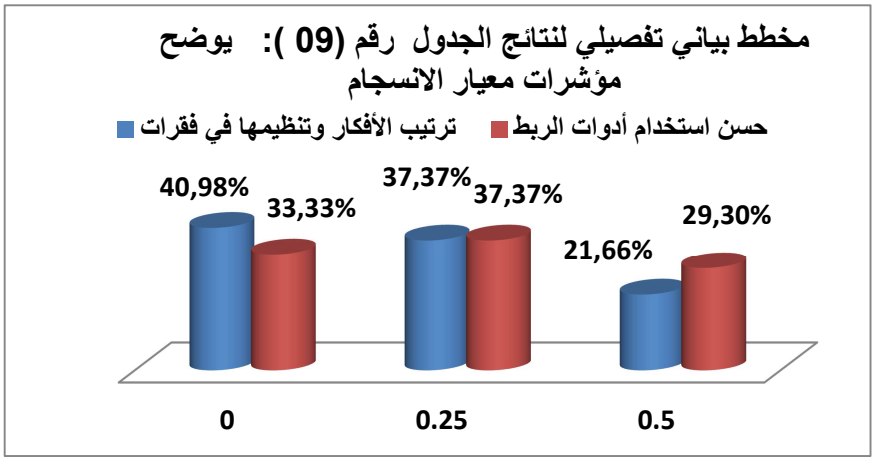
- ترتيب الأفكار وتنظيمها في فقرات؛
- حسن استخدام أدوات الربط.

جدول رقم (09): عتبات تملك معيار الانسجام

معيار الانسجام	انعدام التملك	دون التملك الأدنى		التملك الأدنى	التملك الأقصى	
العلامات	0	0.25	0.5	0.75	1	
	124	69	142	65	71	*المجموع*
التكرارات	124	211		65	71	471
النسب	26،33%	44،80%		13،80%	15،07%	100 %
	71،13%			28،87%		



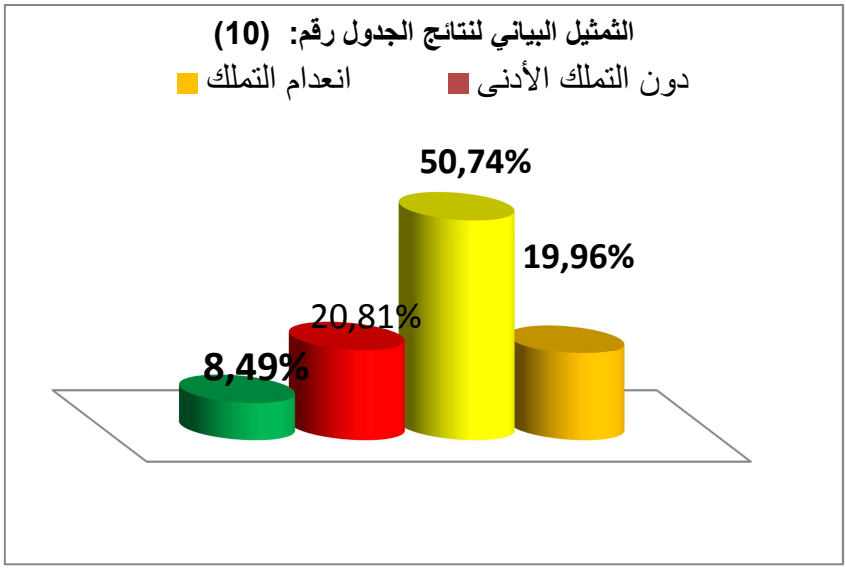
تظهر نتائج الجدول رقم (09) أنّ15.07%من أفراد العينة تمكّنوا بشكل جيد من ترتيب الأفكار وتنظيمها في فقرات، والربط بينها، وهذا يعنى أنّ لديهم تملك كلّي لكفاءة الاختيار السليم للأفكار وجعلها منسجمة ومترابطة، في حين نجد 13.80%في طور اكتساب هذه الكفاءة ويشير مجموع النسبتين: 28.87% إلى التلاميذ الذين نجحوا في تحقيق ثلثي المؤشرات، وهي نسبة بعيدة جدا عن المعيار إذ يفترض أن يكتسب 75% من التلاميذ هذه الكفاءة، أمّا نسبة التلاميذ الذين تنعدم لديهم الكفاءة في إنتاج نصّ منسجم فتقدر بـ 71.13% من أفراد العينة وهي نسبة عالية جدا.



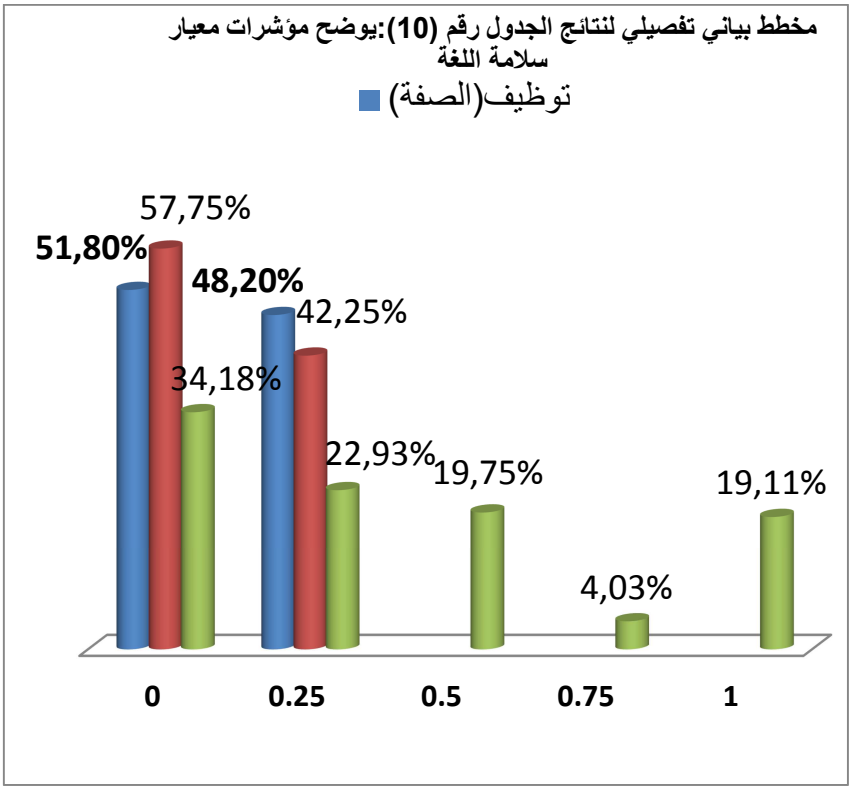
يظهر المخطط البياني التفصيلي لنتائج الجدول رقم (09): أنّ 33.33%من التلاميذ لم يستعملوا أدوات الربط بشكل سليم، وأنّ 40.98%من أفراد العينة لم تردْ أفكارهم بشكل مرتّب ومنظّم .

2-3- تحليل نتائج معيار سلامة اللغة:

معيار الوجاهة	جدول رقم (10)عتبات التملك لمعيار سلامة اللغة							
	انعدام التملك	دون التملك الأدنى			التملك الأدنى		التملك الأقصى	المجموع
العلامات	0	0.25	0.5	0.75	1	1.25	1،5	
التكرارات	94	76	94	69	64	34	40	
	94	239			98		40	471
النسب	19،96%	50،74%			20،81%		8،49%	100%
	70،70%				29،30%			



يظهر الجدول رقم (10): أنّ نسبة التّلاميذ الّذين لديهم تملّك كلّي للكفـــاءة 2.49% وأنّ 20.81% في طور اكتسابها، في حين نجد 70.70% يعانون من ضعف واضح في اكتساب قواعد الإملاء، والصرف، والنحو، وتوظيفها بشكل سليم .

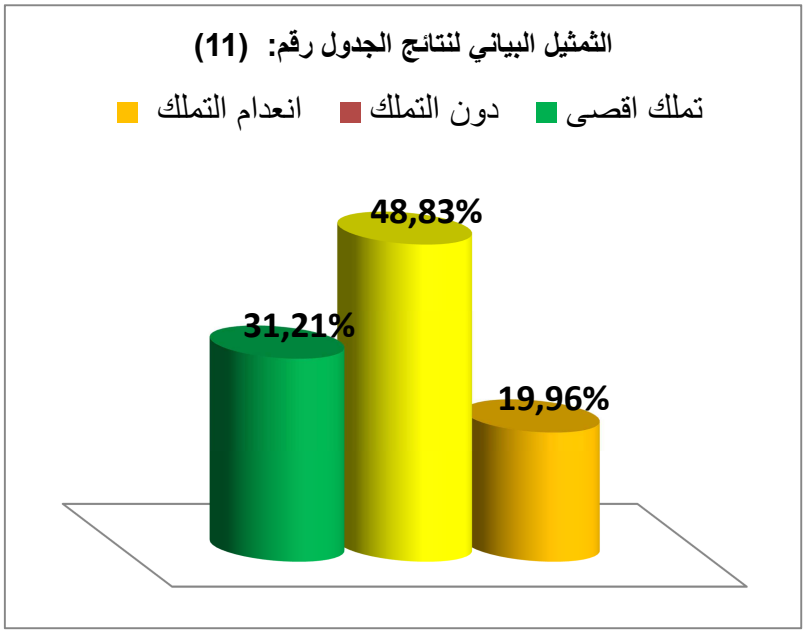


يتبين بوضوح من المخطط البياني الموضح لمؤشرات معيار سلامة اللغة رقـــم (10): أنّ 34.18%من أفراد عينة البحث تضمنت تعابيرهم العديد مـــن الأخطـــاء المتعلقة بالنحو والصرف، والإملاء، وهي نسبة تكشف عن ضعف التلاميـــذ فـــي توظيف القواعد اللغوية المدروسة، في حين لم يوظف الحال، أمّا فيما يخصّ كفاءة توظيف الحال والصفة في النصّ المنتج، فإنّ 57.75% لم يرد الحال في تعابيرهم

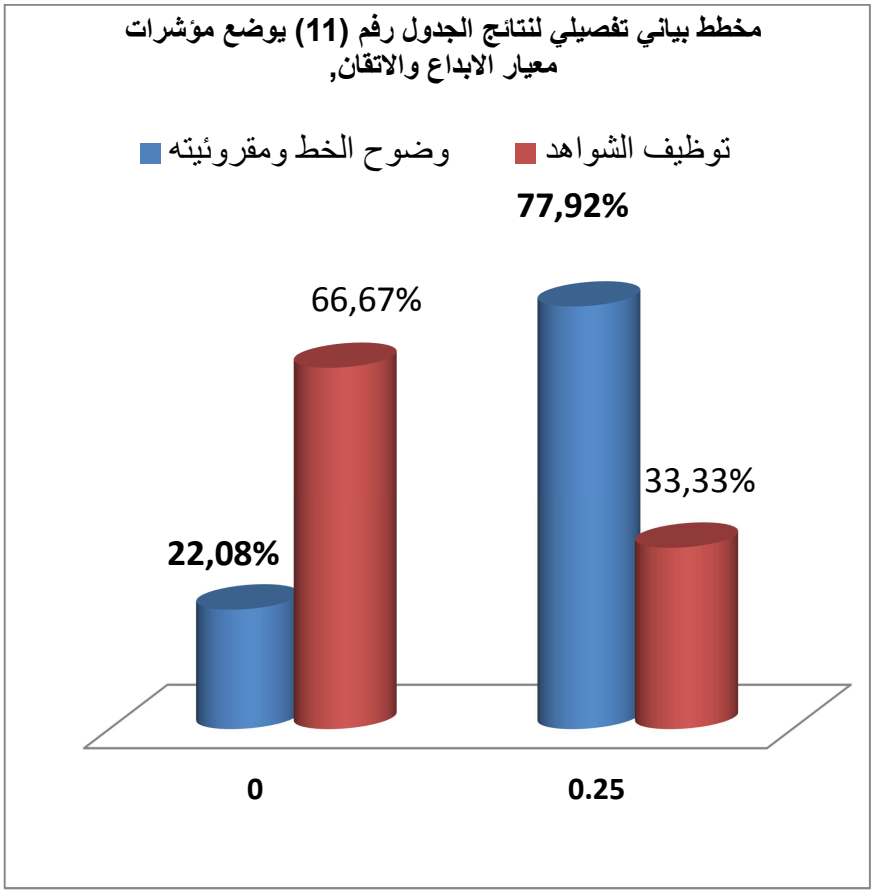
و34.18%لم يوظفوا الصفة، وهي نسبة مرتفعة جدا على الـرُّغم مـن دراسـتهم للحال والصفة.

2-4- **تحليل نتائج معيار التميز:**

	جدول رقم (11):الإبداع والإتقان			
معيار الإبداع والإتقان	انعدام التملك	دون التملك	تملك اقصى	
	0	0.25	0.5	
	التكرارات			*المجموع*
	94	230	147	471
0،5	19،96%	48،83%	31،21%	100%



يتّضِح من خلال الجدول رقم (11): أنّ نسبة الممتلكين لمعـــايير التميـــز 31.21% وهؤلاء تميزوا عن غيرهم بتوظيفهم الشواهد توظيفا مناسبا، والكتابة بخط مقروء، كما تمكّن هؤلاء من معايير الحدّ الأدنى: (الوجاهة والانسجام وسلامة اللغة)، في حين نجد 48.83% في طور اكتسابهم لهذا المعيار وتنعدم عند 19.96%من أفراد العينة.



تُؤكّد النِّسب الظّاهرة على المخطّط البياني الموضح لمؤشري معيار التّميز أنّ 66.67% لم يتمكّنوا من توظيف أيّ شاهد، وأنّ 22.08% خطوطهم غير مقروءة على الإطلاق.

نتائج الدراسة الميدانية في ضوء التساؤل المطروح: لمعالجة الإشكالية المطروحة في بداية البحث:

ما أثر المقاربة النصّية في اكتساب المتعلم للكفاءات اللغوية؟ توصّلت الدراسة الميدانية إلى جملة من النتائج:

– إنّ الكفاءة الختامية المدرجة في منهاج نهاية مرحلة التعليم الابتدائي، والّتي تنصّ على ما يلي:" **يكون المتعلم في نهاية السنة الخامسة من التعليم الابتدائي قادرا على قراءة وفهم وإنتاج خطابات شفوية ونصّوص كتابية متنوعة الأنماط: الحواري الإخباري والسردي والوصفي** " محققة عند فئة قليلة بنسبة 30.57%من أفراد العينة الممثلة لمجتمع البحث فقد تمكّنوا بعد قراءتهم النصّ من الإجابة عن الأسئلة المتعلقة به بنسبة 75%من الأسئلة المطروحة وهي الفئة التي استفادت بالفعل وبشكل جيد من المقاربة النصّية كطريقة معتمدة في تعليم اللغة العربية إلاّ أنّ هذه النسبة قليلة جدا ما يعني أنّ العدد الباقي منهم والذي يمثل 69.43% من أفراد العينة لم يستفيدوا بشكل جيد من هذه المقاربة؛

كما بيّن الاختبار المطبق على العينة أنّ فرضيات البحث المتعلقة بالبناء الفكري والبناء اللغوي ودمج المعارف والمكتسبات المعبر عنها في الفرضيات التّالية غير محققة:

– الفرضية الأولى " تؤثر المقاربة النصّية بشكل ايجابي في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة فهم النصّ المقروء"؛

– الفرضية الثانية" تؤثر المقاربة النصّية بشكل ايجابي في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة فهم واستعمال القواعد اللغوية"؛

– الفرضية الثالثة" تؤثر المقاربة النصّية بشكل ايجابي في اكتساب المتعلمين في نهاية مرحلة لتعليم الابتدائي لكفاءة إنتاج نصّ كتابي استناد إلى وضعية معطاة".

وسيحاول الباحث من خلال أوراق أجوبة المتعلمين، ومن خلال الملاحظة الميدانية بحكم ممارستة للفعل التربوي في مرحلة التعليم الابتدائي، توضيح بعض الأسباب المؤدية إلى إخفاق المتعلمين في امتلاك الكفاءة فيما يتعلق بالبناء الفكري والبناء اللغوي، ودمج المعارف اللغوية لإنتاج نصّ.

يمكن إرجاع أسباب عدم امتلاك المتعلمين لكفاءة فهم المقروء إلى الأسباب التالية:

- إنّ النصّوص المدرجة في كتب القراءة طويلة، ولا تسمح بتطبيق المقاربة النصيّة بشكل يسمح للمتعلمين من فهم هذه النصّوص؛

- إنّ معدل التلاميذ في القسم والذي يتجاوز 25 تلميذا في معظم المدارس، لا يسمح بممارسة القراءة بشكل جيد، كما يجعل الأساتذة والمعلمين يركزون على الفئة النشطة دون غيرهم لإكمال المقرر؛

- يتبن من أوراق أجوبة المتعلمين عدم القدرة على التعبير، وترتيب الأفكار ويرجع ذلك إلى انتقالهم من سنة إلى أخرى دون تحقق ملمح كلّ سنة؛

- مسّت عملية إصلاح المنهاج حذف بعض الدروس من المقرر في النحو والصرف والإملاء والمشاريع الكتابية، لكن كتاب القراءة لم يتغير، ولا تزال الدروس المحذوفة ضمن محتوياته ممّا يصعب على الأستاذ والمتعلم استغلاله بالشكل المناسب وفق مفهوم المقاربة النصيّة؛

- تمّ حذف العديد من المواضيع على الرّغم من أهميتها في تمكين المتعلمين من فهم المقروء، ففي السنة الخامسة وفي نشاط النحو تمّ حذف "مفهوم النصّ أجزاء النصّ، الجملة وعناصرها ".

- تتضمن الكفاءة القاعدية (يفهم ما يقرأ) أهدافا عديدة لا يمكن أن تتحقق لارتباطها بالدروس المحذوفة (مفهوم النصّ، أجزاء النصّ، الجملة وعناصرها) ومن أمثلها:

- يتعرف على موضوع النصّ وعلى الجوانب المعالجة فيه.
- يتعرف على المجموعات الإنشائية (العناوين، الفقرات ...).
- يميز بين النصّ الوصفي وأنماط النصّوص الأخرى المدروسة.

- تتضمن الكفاءة القاعدية **(يفهم ما يقرأ)** أهدافا تعليمية عديدة لا يحدّد المنهاج آليات واضحة لتحقيقها نذكر من بينها:

الهدف التعليمي الأوّل: "يستخدم قرائن لغوية وغير لغوية لتحديد معاني الكلمات الجديدة"[14] .

يحتاج تحقق هذا الهدف إلى معرفة المعلمين الجيدة بمفهوم القرائن اللغوية وغير اللغوية، وكيفية استخدام هذه القرائن، ولا نجد في المنهاج أو الوثائق المرافقة له ولا في دليل المعلم طريقة استخدامها، وإنّ حاول المعلم استخدامها فسيجد التلاميذ صعوبة في فهمها وتوظيفها للبحث عن دلالة الألفاظ الجديدة.

أمّا في السنتين الأولى والثانية من التعليم الابتدائي فيستخدم السياق اللغوي في كتاب القراءة لشرح المفردات، إذ يتمّ توظيف المفردة في جملة لتقريب معناها للتلاميذ كما يظهر في الصورة التالية [15]:

أَدْرُسُ مَعْنَى النَّصّ

أَشْرَح

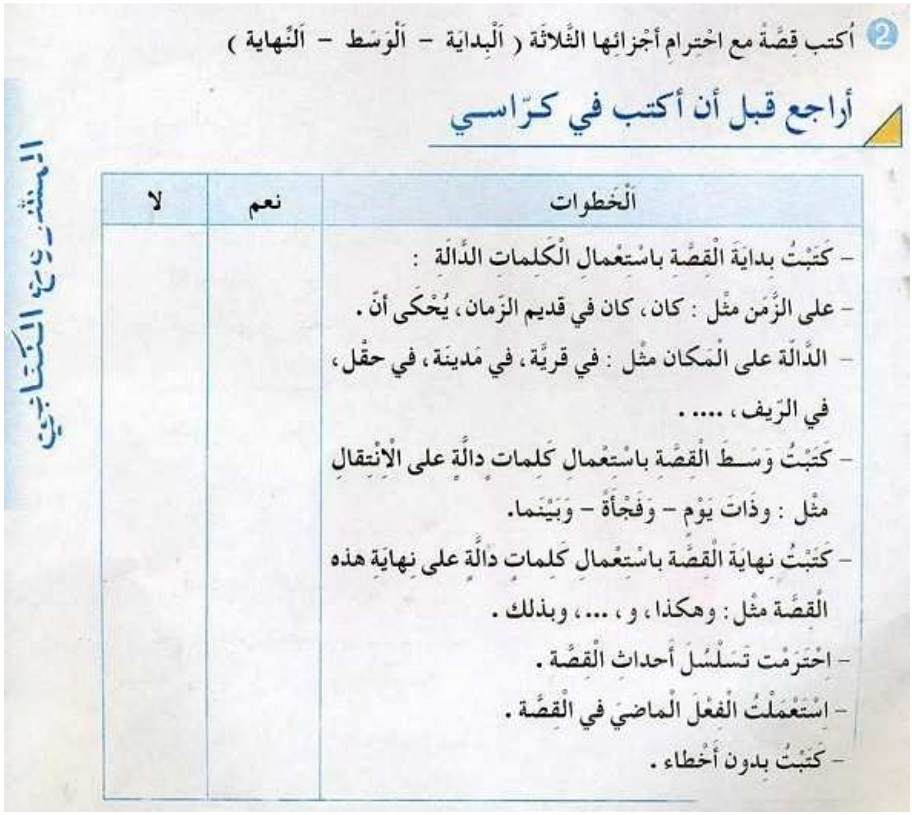
- ثُرَيَّتان : تَحْتَوي الثُّرَيَّةُ عَلَى مِصْبَاحٍ يُضِيءُ الْغُرْفَة.
- سَتَائِر : سَتَائِرُ نَافِذَةِ الْمَطْبَخِ مُلَوَّنَة.
- صَيْهُور : تُرَتِّبُ أُمِّي الصُّحُونَ فِي الصَّيْهُور.
- مِشَنّ : وَقَفْتُ تَحْتَ الْمِشَنِّ لِأَسْتَحِمَّ.
- ثَجَاجٌ : أَرْفَعُ مِقْبَضَ الثَّجَّاجِ لِأُنَظِّفَ الْمِرْحَاض.

الهدف التّعليمي الثّاني: "يتعرف على موضوع النصّ"[16]

يرتبط هذا الهدف كما ذكرنا سابقا بالدروس المحذوفة "مفهوم النصّ، أجزاء النصّ "وهو ما يصعب على المتعلم إدراك موضوع النصّ، كما أنّ الدروس المقررة في المنهاج لا توضح طرق وأساليب اختيار العنوان .

الهدف التّعليمي الثّالث: "يميز بين النصّ الوصفي وأنماط النصّوص المدروسة"[17]

يشير هذا الهدف إلى ضرورة امتلاك المتعلم لكفاءة التمييز بين أنماط النصّوص ويقصد بها " النمط الحواري، و الإخباري، والسردي بالإضافة إلى النمط الوصفي، ولا يمكن أن يميز بين هذه الأنماط إلاّ إذا عرف جيدا مميزات كلّ نمط، ويلاحظ أنّ المنهاج لا يتعرض إلى مفهوم هذه الأنماط ومؤشراتها، ولا نجد ذلك في الوثيقة المرافقة ولا في دليل المعلم، ويظهر أثر هذه الأنماط بصورة غير مباشرة في كتاب القراءة أثناء تناول المشاريع الكتابية، ففي المشروع الكتابي (كتابة قصة) يطلب من المتعلم احترام أجزائها: (البداية، الوسط، النهاية)، وهو يجهل طبيعة ما يكتب في كلّ جزء، يقدم له في نهاية المشروع جدول التقييم الذاتي تبرز فيه خصائص النصّ السردي: (استعمال الكلمات الدالة على الزمان والمكان في بداية القصّة، والكلمات الدّالة على الانتقال في الوسط والكلمات الدّالة على الانتهاء في نهاية القصة واستعمال الفعل الماضي، واحترام تسلسل الأحداث...) كما يظهر في الصورة 18



2 أُكتب قِصَّةً مع احْتِرامِ أجْزائِها الثَّلاثَة (اَلْبِدايَة – اَلْوَسَط – اَلنِّهاية)

أراجع قبل أن أكتب في كرّاسي

اَلْخُطوات	نعم	لا
– كَتَبْتُ بِدايَةَ الْقِصَّةِ باسْتِعْمالِ الْكَلِماتِ الدَّالَة : – على الزَّمَن مثْل : كان، كان في قديم الزَمان، يُحْكَى أنّ . – الدَّالّة على الْمَكان مثْل : في قريَّة، في مَدينَة، في حقْل، في الرّيف،		
– كَتَبْتُ وَسَطَ الْقِصَّةِ باسْتِعْمالِ كَلِماتٍ دالَّةٍ على الْاِنْتِقالِ مثْل : وذَاتَ يَوْم – وَفَجْأَةً – وَبَيْنَما.		
– كَتَبْتُ نِهايَةَ الْقِصَّةِ باسْتِعْمالِ كَلِماتٍ دالَّةٍ على نِهايَةِ هذه الْقِصَّة مثْل : وهكذا، و، ...، وبذلك .		
– احْتَرَمْتُ تَسَلْسُلَ أحداثِ الْقِصَّة .		
– اسْتَعْمَلْتُ الْفِعْلَ الْماضيَ في الْقِصَّة .		
– كَتَبْتُ بدون أَخْطاء .		

المستشرق الكتابي

يمكن تفسير وتعليل عدم تحقّق الكفاءة " القدرة على تذكر وتوظيف القواعد اللغوية: النحوية والصرفية والإملائية " في النقاط التالية:

- يؤثر عدم امتلاك كفاءة فهم المقروء على كفاءة توظيف اللغة.
- استعمال اللغة في المدرسة فقط لا يسمح باكتساب اللغة.
- كثرة المواد في الطور الأوّل (طور الإيقاظ والتّعلّمات الأوّلية) أثر على اكتساب القواعد الأولية الأساسية لتعلم اللغة.

- إنّ عدم امتلاك أفراد العينة لكفاءة فهم المقروء وكفاءة معرفة قواعد اللغة أثر بشكل كبير على كفاءة دمج المكتسبات لإنتاج نصّ.

خاتمة

يُحدِّد منهاج اللّغة العربية في نهاية مرحلة التّعليم الابتدائي الكفاءة الختامية بأنّ يكون المتعلّم قادرا على قراءة وفهم وإنتاج خطابات شفوية ونصّوص كتابية متنوّعة الأنماط: الحواري والإخباري والسّردي والوصفي كما يحدّد بدّقة الكفاءات القاعدية والأهداف التّعليمية المتعلّقة بأنشطة اللّغة (القراءة، التّعبير الشّفوي والتّواصل، التّعبير الكتابي، المطالعة، الكتابة، المحفوظات والأناشيد، نشاط الإدماج، المشروع الكتابي، الوقفة التّقييمية).و يقدم هذه الأنشطة، على أنّها وحدة متكاملة في مقطع تعليمي تعلّمي يراعى فيه الانسجام ويسمح بالانتقال من نشاط إلى آخر دون إحداث قطيعة في التّعلّمات ممّا يسمح للمتعلّم إدراك اللغة على أنّها كلّ متكامل، وإكسابه المهارات اللغوية: (مهارة الاستماع، مهارة الحديث، مهارة القراءة، مهارة الكتابة) وفق المقاربة بالكفاءات والمقاربة النصّية ومقاربة بيداغوجية المشروع.

إنّ الضعف في اكتساب اللّغة العربيّة والذي يظهر جليّا في قراءة وفهم وإنتاج خطابات شفهيّة ونصوّص كتابيّة يبدأ في حقيقة الأمر من المرحة الابتدائيّة، على الرّغم من الإصلاحات المتتابعة لمنظومتنا التّربوية، بداية من سنة ألفين وثلاثة وعلى الرّغم من تبنيها للمقاربة بالكفاءات كمبدأ يكرّس تعليما أكثر وظيفية ويهدف إلى تنمية كلّ ما من شأنه دفع المتعلّم إلى إعادة توظيف مكتسباته في وضعيات ذات دلالة بالنسبة إليه.

إنّ نتيجة هذه الدراسة تفتح الأفاق أمام أبحاث تمسّ جميع مكونات العملية التربوية للوقوف على الأسباب الحقيقية وراء ضعف اكتساب اللغة العربية في مدارسنا.

الهوامش

[1] المنجد في اللغة والإعلام: دار الشروق، بيروت، الطبعة الثلاثون، مادة (قرب).

[2] – عبد اللطيف الفاربي وآخرون: معجم علوم التربية، دار الخطابي للطبعة والنشر المغرب، ط (1)، 1994ص21.

3 الطاهر مرابعي، المقاربة النصية، قراءة في مقرر اللغة العربية للسنة الثانية ابتدائي الحوار المتمدن، العدد 2074بتاريخ 2007/10/20،

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=112483

4 عبد اللطيف الفرابي وآخرون، معجم علوم التربية(مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك)، دار الخطابي للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 1994، ص27.

5 وزارة التربية الوطنية، الدليل المنهجي في التقويم التربوي، نوفمبر2010، ص78.

6 وزارة التربية الوطنية، مديرية التعليم الأساسي منهاج السنة الأولى ابتدائي، ص: 32

7 عمار بوحوش ومحمد محمود الذنيبات: مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1995، ص 129.

8 – القرار الوزاري رقم 22، المؤرخ في 02 سبتمبر 2007، يحدد كيفيات تنظيم امتحان شهادة نهاية مرحلة التعليم الابتدائي، والانتقال إلى السنة الأولى متوسط، المادة 18.

9 وزارة التربية الوطنية، الدليل المنهجي في التقويم التربوي، نوفمبر2010، ص140.

10 وزارة التربية الوطنية، الدليل المنهجي في التقويم التربوي، نوفمبر2010، ص141.

11– محمد الطاهر وعلي: التقويم في المقاربة بالكفاءات ت، دار السعادة ط2006، ص16.

12– خير الدين هني، مقاربة التدريس بالكفاءات، مطبعة عين البنيان، ط1، 2005، ص188.

13 التقويم بالكفاءات، المعهد الوطني لتكوين مستخدمي التربية وتحسين مستواهم، ص15.

14 وزارة التربية الوطنية، منهاج السنة الخامسة ابتدائي جوان 2011، ص25.

15 وزارة التربية الوطنية، كتاب القراءة للسنة الثانية ابتدائي "لغتي الوظيفية" ص21.

16 وزارة التربية الوطنية، منهاج السنة الخامسة ابتدائي جوان 2011، ص25.

17 وزارة التربية الوطنية، منهاج السنة الخامسة ابتدائي جوان 2011، ص25.

18 كتاب القراءة للسنة الخامسة، ص23.

المحور الثالث

في دراسات لغوية

معاصرة

الفكر اللّغويّ عند عبد الرحمن الحاج صالح والتأصيل اللّسانيّ للّسانيّات العربيّة الحديثة

أ. صلاح الدين يحي*

مقدّمـــة: تعدّ اللّسانيّات العربيَّة الحديثة من الدراسات المفصـــلة والشـــاملة الّتـــي تتعرض بالتحليل اللّسانيّ للثقافة اللّغويّة العربيَّة الحديثة؛ فإنّها تعقـــدُ صـــلات بـــين الخطاب اللّسانيّ العربيّ القديم، وبين الخطاب اللّسانيّ الغربـــيّ والعربـــيّ الحـــديث والمعاصر، وهي الصلات الّتي بإمكانها أن تبين لنا **المصادر الأساس** الّتـــي نهلـــت منها الدّراسات اللّسانيّة العربيّة الحديثة، وتحدّد الأسس النّظريّة والمنهجيّـــة، وتحـــدّد المنطلقات والاتجاهات وتكشف عما استفادته دراسة اللّغة العربيّة من هـــذه المعرفـــة الجديدة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ اللّسانيّات من العلوم الّتي كان لها الأثر الواضح في مختلـــف الدّراسات اللّغويّة وغير اللّغويّة منذ ظهورها عند الغرب فانتقلت الدّراسات اللّســـانيّة إلى العالم العربي عن طريق الترجمة، وأخذ اللّسانيون العرب مناحي مختلفـــة منهـــا فهناك مَن اقتصر وجهته بتطبيق النّظريات الغربيّة على اللّغة العربيّة بكلّ حـــذافيرها ممّا تعسف عليه الأمر في قضاياها اللّغويّة، واتجاه آخـــر يـــرفض تطبيـــق مُطلـــق النّظريات الغربيّة مركزا في ذلك على اللّغة العربيّة وفي خصائص اللّسان العربـــيّ، وممّا نوَّه به النّحاة واللّغويُون القدامى أمثال الخليل وسيبويه مؤسسا بـــذلك للســـانيّات العربيّة الحديثة، تَمثَّلَ هذا عند الباحث المغاربي الجزائري عبد الرحمن الحاج صالح –**أبو اللّسانيّات العربيّة الحديثة**–ممّا استقاه من الخطاب اللّسانيّ العربيّ القـــديم مـــن

* جامعة مولود معمري، تيزي–وزّو

فكر الخليل وتلاميذه من منبع المنهج العلميّ الذي طبقه على اللّغة العربيّة، ليضيف بذلك للسانيّات العربيّة الحديثة والتّراث العربيّ ابداعا علميا جديدا تمثل في كثير من فروع اللّسانيّات العربيّة الحديثة؛ كاللّسانيّات العربيّة الحاسوبيّة، واللّسانيّات العربيّة الصّوتيّة الإلكترونية في علم الأصوات، واللّسانيّات العربيّة التّعليمية واللّسانيّات العربيّة العيادية، وغيرها من الفروع اللّسانيّة العربيَّة الحديثة، فيترك أثره العلميّ الإبداعي في تأليفاته العظيمة ومنها على سبيل الاختصار لا الحصر: الكتاب الأوّل: بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، وله أيضا الكتاب الثّانيّ: بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة الجزء الأوّل، وله أيضا الكتاب الثالث: بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة الجزء الثاني، والكتاب الرابع: السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة. والّتي احتوت الدّراسات اللّغويّة والنّحويّة والأصوليّة والبلاغيّة والدّلاليّة، وما يتصل بمعارف نحويّة وقواعد لغويّة وفكر في الأصوات واللّهجات وفي علم القراءات، وتحمل مُؤلفاتُه بين دفتيها ألوانا من العلم متميّزة ولمحات من الفكر القديمة والمستجدة، ونماذج من النّظريات اللّسانيّة والنّحويّة والبيانية تقتضي الاهتمام والتدقيق والتحرير فيضع لهذه الموضوعات أطراً خاصّة وتفريعات متشعبة متشاجرة، تُمثل مرحلة عريقة ينضج فيها الفكر اللّسانيّ العربيّ الحديث لفهم علم اللّغة العربيّة بجزئياتها وكلّياتها، وعلاقة كلّ منها بما يحيط بها أو يقرب منها ويجاورها في تبويبات غريبة متميزة، وتقسيمات وتوجيهات وأحكاما وأقوالا ومصطلحات في اللّغة العربيّة ليتبين عمق الفكر وجلاء المعنى، وبُعدُ النّظر، وسعة الأفق، وبراعة الاستدلال، وأصالة الاستنتاج. فما هي طبيعة الفكر اللّغويّ عند عبد الرحمن الحاج صالح في التأصيل اللّسانيّ للسانيات العربيّة الحديثة؟ وعلام تُعقَدُ الصلات بين الخطاب اللّغويّ العربيّ القديم، وبين الخطاب اللّسانيّ الغربيّ والعربيّ الحديث والمعاصر؟ وماذا أضافت اللّسانيّات العربيّة الحديثة للتّراث العربيّ؟ وما هي إضافات عبد الرحمن الحاج صالح في هذه الدّراسات اللّسانيّة الحديثة؟ وما أثر

إنجازاته اللّسانيّة العلميّة على اللّغة العربيّة والباحثين العرب؟ وما هي أفاقها المستقبلية للّغة العربيّة؟

وتوصف اللّسانيّات العامّة بتعدّد المذاهب اللّسانيّة، وحق كلّ باحث لسانيّ في أن يختار النموذج أو المذهب الذي يلائمه شريطة أن لا يخالف ذلك المبادئ الكبرى فيها، وممّا لا شكّ فيه أن يعتمد النّظريّة اللّسانيّة الّتي نحكم من خلالها على ما يكتب في اللّغة العربيّة. وممّا لا ريب فيه ضرورة ربط التصور الذي تصدر عنه هذه الدّراسة بتصور كلّي وشامل للبحث اللّسانيّ المتمثل في كون الموضوع الأساس للسانيّات هو دراسة بنيّة اللّغة أو اللّغات في مستوياتها المختلفة، قد يكون في هذا التصور نوع من التضييق لكنه على أي حال تصور تشترك فيه كلّ التيارات اللّسانيّة الحديثة والمعاصرة، لتختلف بعد ذلك في كيفية الاشتغال بهذا الموضوع وحول النموذج الأكفاء لدراسته.

ويقتضي الحديث عن لسانيّات التّراث الوقوف أولا عند الإشكالية العامّة الّتي يندرج فيها هذا الصنف من الكتابة اللّسانيّة العربيّة الحديثة، أي ما أصطلح على تسميته في الفكر العربيّ الحديث بإشكالية «الأصالة والمعاصرة» قضية الفكر العربيّ الأولى والأساسيّة."[1]

وتتمحور هذه الإشكالية-كما هو معروف-**حول التّراث ودوره في الحياة الفكريّة والسياسية والاجتماعية والثقافية وكيفية استغلاله وتوظيفه في حياتنا المعاصرة في مواجهة ما نصادفه من قضايا ومشاكل.** «هل نأخذ بالغرب أم بأسلافنا حكماً على مشكلاتنا؟»[2] هذه الإشكالية الّتي أرقت الباحثين العرب المعاصرين في بحوثهم اللّسانيّة في اللّغة العربيّة، نجد لها الحلول الحقيقية اليانعة بالفكر اللّغويّ العربيّ التّراثي عند عبد الرحمن الحاج صالح؛ فهو انكب على التّراث بوصفه المصدر الأساس الّذي يُسقى منه البحث اللّساني المعاصر. ويقول الباحث الشريف بوشحدان: " وقد أبدى حينها كفاءة عالية في عرض الحقائق التاريخية وكشف الزائف منها، ولا يقدر على هذا إلاّ من كان واسع الاطّلاع على مصادر الدّراسات اللّغويّة عند

العرب، والغربيين على حدّ السواء، في دراسة اللّغة، مميّزا بين أصول هذه، عارفا بأصول تلك مزوّدا بمعرفة دقيقة واعية بمنطق أرسطو. وهي صفات قلّما تجتمع عند الباحث العربيّ في زماننا. وبها تمكن من المقارنة الموضوعية بين البنيوية الغربيّة والنّحو العربيّ في زمان الخليل وسيبويه، ووقف عند الفروق الجوهرية بينهما ووجه نقدا صارما للبنيويّة في نزعتها الوصفية المغالية كونها الاحتكام إلى المعيار وترفض كلّ محاولة إلى تعليل الظواهر اللّغويّة."[3] فالمعيار عند عبد الرحمن الحاج صالح يجب " الاعتداد به وهو هذا المجموع المنسجم من الضوابط الّتي يخضع لها بالفعل كلّ الناطقين أو أكثرهم."[4]

وليُبيِّنَ عبد الرحمن الحاج صالح ما للتّراث العربيّ من روافد فكريّة صنعت الفكر المعاصر لدى الغرب وتأثرهم به في بناء الفكر اللّسانيّ المعاصر، فلا يمكن لنا وللباحثين أن مقاطعة التّراث بل يجب أن نوصل حلقة الوصل بين التراث والفكر اللّساني المعاصر، كما يقول طريف الخالدي: " إنّ التّراث يشكل عروة وثقى تربط الحاضر بالماضي. إنّها مسلمة غير قابلة للبرهنة وهو مبدأ لا يمكن لأحد أن يتنكر له."[5]

وهنا نتبيَّن الجوهر العميق الذي نادى به عبد الرحمن الحاج صالح في بحوثه العلميّة للغة العربيَّة انطلاقا من أنّ بناء مستقبل عربي أصيل له خصوصيته الذّاتيّة والموضوعيّة أمر غير وارد خارج نطاق التّراث. وقد تمثلت هذه النتيجة الّتي توصلنا إليها في كلِّ أبحاثه العلميّة في مؤلفات سبق له ذكرها أو في مجموع الأبحاث (المقالات) العلميّة في اللّغة العربيَّة المنشورة في مختلف المجلات.

ويقول محمّد عابد الجابري: " إنّ التّراث في نظر هذا الفريق دعامة لبناء المستقبل، لا تجديد ولا تحديث يبدأ من الصفر؛ بل لا بدّ من الانتظام في عمل سابق أعني في التّراث."[6] وهذا هو المنحى العلميّ الذي اتخذه الحاج صالح مبدأ في تطوير البحث اللّغويّ في اللّغة العربيّة فهو على قدر ما كان يعتنق التّراث ويقدّس العمل الجبار لأولئك الجبابرة فيه من النّحويّين واللّغويّين، استطاع أن يفضي عليه الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة الجديدة والحديثة، ولهذا تكون الدراسة المعاصرة للغّة

العربيَّة والتّراث صنوان؛ حيث لا تجديد ولا إضافة لدعامة الدّرس اللّسانيّ المعاصر إلاّ من منطلقات التّراث، ودون الانتظام من عمل سابق يبنى عليه اللاحق.

وتعدُّ أعمال المفكر المغاربيّ عبد الرحمن الحاج صالح–رحمه الله–إجابة عن إشكاليات كبرى وعظيمة أرقت الباحثين والمُفكرين اللّسانيّين العرب كلّهم في هذا العصر، ومن تحديات للغة العربيّة في عصر العولمة والتكنولوجيا، والمعلوماتيّة وفي مجال المعجميّة، وأثر وسائط الاتصال الحديثة والاعلام المعاصر، واللّغة العلميّة وشروط وضعها للمصطلحات التقنيّة المعاصرة من الوافد الغربي وثورة الاتصالات والانفجار المعرفي.

وحاول عبد الرحمن الحاج صالح أن يؤسس من إشكالية التّراث الّتي عجز أمامها الكثير من الباحثين يبني أساسا علميا للدرس اللّسانيّ المعاصر في النّظريات اللّسانيّة المعاصرة–هذا ما سنفصل الحديث فيه في ما بعد–فيقول مصطفى غلفان: " وقد انتقل التفكير العربيّ من التساؤل حول أهميّة التّراث إلى طرح أسئلة جديدة: كيف نشتغل بالتّراث؟ كيف نحييه؟ وما السبيل إلى فهمه فهماً جديداً؟ كيف نوظفه منهجياً في حياتنا الفكريّة؟"[7] بهذه الأسئلة الّتي يطرحها مصطفى غلفان وكلُّ باحث لسانيّ عربيّ يجيبه عبد الرحمن الحاج صالح في كتابه «بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة» الجزء الثانيّ فيقول: «تعال نحي علم الخليل» أو الجوانب العلميّة المعاصرة لتُّراث الخليل وسيبويه"[8] قدم هذا البحث في مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة في 2002م، وقد تعرض صاحبه إلى بعض ما جاء فيه في بحوث سابقة نشرت هنا، وفي الجزء الأوّل مع إضافات.

ويقول مصطفى غلفان: " انطلاقا من هذه الأسئلة–الإشكاليات يمكن القول: أن البحث في التّراث العربيّ قد مرَّ من ثلاثة مراحل أساسيّة:

– مرحلة الإحياء: حيث تم نشر بالتّراث، وقد ساهم رواد النهضة العربيَّة، وكثير من المستشرقين في انجاز هذه المهمّة، أردفت مرحلة الإحياء هاته أو عايشتها:

– مرحلة الوصف: وفيها تمّ التعريف بالتّراث من خلال تقديم رجالاته، وتحديد محتوياته وقضاياه الكبرى؛

– مرحلة التفسير أو المرحلة النقديّة؛ حيث شرع الباحثون العرب وغيرهم في تمحيص التّراث وتحليله تحليلا نقديا قصد استكشاف خصائصه، وتوضيح أسسه النّظريّة والمنهجيّة، ووضعه في إطار الفكر الانساني عامّة؛ غير أنّ الفهم القائم على النقد والتمحيص تَطَلَبَ من الباحثين العرب اعتماد تصورات جديدة وأدوات معرفية حديثة لتتجاوز نتائج مرحلتي الإحياء والوصف في هذا الإطار ظهر ما يغرفُ بمفهوم «القراءة الجديدة» أو «إعادة القراءة» في ضوء الفكر اللّسانيّ المعاصر.

كيف حاول اللّغويّون العرب المحدثون إعادة قراءة التّراث اللّغويّ؟ وما هي المميزات النّظريّة والمنهجيّة لهذه القراءة؟ وما هي أبعادها وحدودها في ضوء النّظريّة اللّسانيّة؟"[9]

ويجيب عبد الرحمن الحاج صالح عن هذه الإشكاليات الّتي أرقت كلّ الباحثين اللّسانيّين في القراءة الجديدة للتّراث أو إعادة القراءة في ضوء الفكر اللّسانيّ المعاصر، فيقول–رحمه الله–في مبحث له:" استثمار النّظريّة اللّغويّة العربيّة الأصيلة: إنّ الجهود الّتي بذلناها منذ أكثر من 40 سنة لفهم ما يقوله الخليل وأتباعه قد أدتنا إلى الحكم بأن أكثر ما أبدعه هؤلاء العلماء قد اختفى واستغلق فهمه على المحدثين، وأن خطورة هذا التّراث الخليلي العظيم هي على قدر خطورة ما سيصير إليه مستوانا العلميّ واتجاهنا الفكريّ، فإمّا أن نبقى عالة على تراث المتأخرين كما هو الحال في الوقت الحاضر، ويستمر تجاهلنا للنّحاة الأوّلين، بل وجهلنا المطبق لمفاهيمهم، ومنهجيتهم مع التقليد الأعمى لا لهؤلاء المتأخرين فقط

بل أيضا لما يقوله اللّسانيّون الغربيّون بدون أي تمحيص، وإمّا أن نحاول المقارنة التقويمية العلميّة بين كلّ الاتجاهات بقصد الوصول إلى مفاهيم دقيقة أصيلة ذات نجاعة كبيرة في الميدان العلميّ والتكنولوجي، وهذا الاختيار الأخير هو الذي اختارته ما يسمى في زماننا بالمدرسة الخليلية الحديثة، وتتمثل الأعمال الّتي تقوم بها أساسا في برامج البحث الّتي هي بصدد الإنجاز في المركز الذي أتشرف بتسييره، فمن بين الميادين الّتي يحاول الباحثون الجزائريون أن يستثمروا فيها النّظريّة اللّغويّة العربيّة الأصيلة يمكن أن نذكر:

- ميدان علوم اللّسان: .... الخ
- ميدان تعليم اللّغات: .... الخ
- ميدان علاج اللّغة بالحاسوب: ... الخ[10]

ويبيِّن في مبحث له أيضا بعنوان: مستقبل البحوث العلميّة في اللّغة العربيّة وضرورة استثمار التّراث الخليلي. ويُبيِّن هنا ما يتفوق به التّراث من نظريات لسانيّة لا توجد في اللّسانيّات الحديثة، فقد أبدعوا منهجية التحليل اللّغويّ الأصيل فيقول: " والذي نريد أن ينتبه إليه إخواننا الباحثون هو وجود نظريّة استخرجها بعض الباحثين الجزائريين ممّا أخرجه علماء النّحو الأوّلون، وبنيت هذه النّظريّة على عدد من المفاهيم والتصورات قد لا يوجد في اللّسانيّات الحديثة ما يماثلها؛ بل وقد تفوقها إلى حدّ بعيد وهذا ما حاولنا أن نبرهن على صحته بتحرير هذه النّظريّة وصياغتها صياغة منطقية حتّى يمكن أن نقارن بينها وبين النّظريات الحديثة.

أمّا استثمار هذه الأقوال العلميّة في عصرنا هذا فميدان واسع جدا وتجري الآن في المركز الذي أتشرف بتيسيره بحوث في استغلال مفهوم المثال... وكذلك في ميدان التكنولوجي فأحوج الناس إلى نظريّة لغويّة تستجيب لمتطلبات الصياغة الرياضية هم الباحثون في علم الحواسيب. وهذه النّظريّة هي بالنسبة للغتنا تلك الّتي استخرجناها من أقوال القدامى وتحليلاتهم لا أي عالم قديم بل هؤلاء الذين أبدعوا مفاهيم النّحو العربيّ ومنهجيّة التحليل اللّغويّ الأصيل.

1- إعادة الاعتبار لما أبدعه النّحاة الأوّلون.
2- لا يكوّن التّراث العلميّ العربيّ عبر الزمان كلا منسجما.
3- قيمة التّراث العلميّ اللّغويّ العربيّ الأصيل.
4- الخليل بن أحمد لغويّ رياضي التفكير.
5- التحليل النّحويّ العلميّ عند الخليل وأتباعه.[11]

ويقول أيضا في موضع أخر يُبَيِّنُ فيه النّظر الحقيقي للنّحاة القدامى، وللتّراث العربيّ من منظور صحيح لا على ما هو ظاهر من القول-في كتاب سيبويه- فيقول: " وكذلك هو الأمر بالنسبة للفظ المثال، وما يقوم مقام هذا المصطلح مثل: الحدّ أو الباب. ويعتقد الكثير من المحدثين أنّ هذه الألفاظ إنّما معناها القاعدة النّحويّة ليس إلاّ. فهذه المصطلحات وإن كانت تحتمل هذا المعنى إذا نظرنا إليها بمنظار معلم العربيَّة إلاّ أنّها تشتمل على معان علمية دقيقة تتجاوز هذا التأويل المدرسي إلى أبعد حد كما سنراه.

فالكثير من النُّحُوّ أو الأنحاء العربيَّة-أي الضروب من الكلام-الّتي سمعت من أفواه فصحاء العرب ودوّنها اللّغويّون يعتمد النحويون في تفسيرها على مفهوم الموضع، فما هو الموضع عندهم؟ وهل هو مجرّد موضع الوحدة اللّغويّة في مدرج الكلام أو شيء أكثر من ذلك تجريدا؟ وهل يوجد الآن في علوم اللّسان الحديثة (أو اللّسانيّات) شيء يماثل هذا المفهوم العربيّ الهام؟ ثمّ إن كان في هذه العلوم الحديثة تصور قريب من هذا، ففي ماذا يلتقيان، وفي ماذا يختلفان؟ وسنحاول في الوقت نفسه أن نبيّن الأهميّة العظيمة الّتي يكتسيها مفهوم الموضع في تفسير بنيّة اللّغة، ونمثل بذلك إن شاء الله باعتمادنا على العبارة المشهورة «أقائم أخواك» الّتي شغلت عقول النّحاة مدة طويلة."[12]

وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ عبد الرحمن الحاج صالح-رحمه الله- بحقّ أبو اللّسانيّات العربيَّة الحديثة، هذا وإن لم يشهد بذلك أحد فقد كفر، فتُثْبِتُ مؤلفاته هذه الحقيقة لمن يبحث عن الدّليل فليعد إليها، ويتحقق القول، ثمّ إنّ عبد

الرحمن الحاج صالح في دعوته للتّراث، والتأسيس للسانيّات العربيّة الحديثة من المنطلقات والاتجاهات التّراثيّة الّتي ثبتت دراساتها عند الذين نادوا بالدراسات اللّسانيّة الغربيّة، وبعد ذلك ليصلوا أنّ كلّ ما ذكره الغرب لم يخرج عما ذكره علماء التّراث العربيّ القدامى.

ويذكر في هامش الصحيفة، ومن ثمّ جاء لقب: «النّحويون» الذي يكثر مجيئه في كتاب سيبويه وهو نسبة هؤلاء إلى ما كانوا يتدارسونه من «أنحاء الكلام» والجدير بالملاحظة أنّه لا يوجد في كتاب سيبويه لفظة «نحو» بمعنى علم النّحو ظهرت لأوّل مرة عند تلميذه الأخفش في «معاني القرآن»: «أهل النّحو» (875/1 مرة واحدة) وعند معاصره الفراء في معاني القرآن: «قياس النّحو» (161/1. مرة واحدة أيضا) فاختصر الأخفش عبارة «النّحويّين» ثمّ جاء الفراء وأضاف إليها كلمة القياس، فصارت كلمة النّحو تدلّ على العلم نفسه. (وسبق كلمة النّحويّين في الزمان وعدم استقلال كلمة «نحو» قبل الاخفش يرجح ما قلناه).[13]

وقد كانت معرفته بالتّراث، ومعرفته باللّسانيات الغربيّة صنوان، وهذه الأخيرة لا يضاهيه فيها باحث عربيّ معاصر؛ كونه تلقف التّراث من منبع عذب عربيّ في مصر... الخ، ثمّ تلقف علم اللّسانيّات العامّة الغربيّة من منبعها الأصلي، ومن أفواه مؤسسيها مباشرة في بوردو وباريس، وتحصل على التبريز في باريس ودكتوراه الدولة في اللّسانيّات من جامعة باريس–السوربون–.

وتتصّل معارفه حتّى لدى اليونانيين القدامى الذين بنيت على تصوراتهم اللّسانيّات الغربيّة فيقول في هذا، ومقارنة بالفكر اللّغويّ العربيّ الأصيل البعيد عن هذا وذاك، في مبحث له حول: الحركة والسكون عند الصوتيّين العرب وتكنولوجيا اللّغة العربيّة الحديثة: " قال علي بن عيسى الرماني في شرحه لكتاب سيبويه: «لا يتكلم بحرف واحد حتّى يوصل بغيره فالوصل هو الأصل في الكلام».

فهذا القول وهو قول جميع اللّغويّين العرب الأوّلين يخالف تماما النّظرة اليونانيّة الّتي بنى عليها تقسيمهم لأصوات اللّغة إلى مصوتات وصوامت. فقد لا حظ

الفلاسفة اليونانيين ثمّ نحاتهم أن بعض الأصوات لا يمكن أن ينطق بها في الكلام العادي دون أن يرافقها صوت من جنس آخر. فسموه: aphona (غير مصوّت) أو symphona (مرافق لغيره)، وأمّا هذا الذي يكون دائما معه الكلام فيقدر الناطق أن ينطق به منفردا. وسموه Phoneenta. ومن ثم نشأ–في الوقت نفسه–مفهوم المقطع (syllabe). وتوارث الغربيون هذا التقسيم بهذا التصور جيلا بعد جيل إلى زماننا هذا، وبنو كلّ تحليلاتهم الصّوتيّة على هذا التقسيم، وهي نظرة (على الأصح لليونانيّين القدماء) إلى الدينامية اللفظية (أو حراكية التلفظ)، ولم تغيّرها الصّوتيّات الغربيّة في جوهرها إلى يومنا هذا، وحافظت على التقسيم نفسه فقط كما سنراه."[14]

وبعدها يؤسس للنّظريّة العربيّة الأصيلة فيقول في عنوان مبحث خاص: النّظريّة اللفظيّة الحراكية العربيّة: ما قاله العلماء العرب."[15]

وتبيّنُ لنا معرفته الموسوعية للفكر اللّغويّ العربيّ التّراثيّ، واللّسانيّ الغربيّ المعاصر، والفكر اليوناني المنطقي القديم، الدحض القوي، وتفنيد الأباطيل الّتي ألصقها أولئك الذين ادعوا تأثر النّحاة الأوّلين، والنّحو العربيّ في بداياته الأولى أنّه تأثر بالمنطق اليوناني في مبحث خاص بعنوان: النّحو العربيّ ومنطق أرسطو فيقول: " إنّ هذه الدراسة هي نتيجة لجهود بذلت للإجابة عن هذه الأسئلة: هل تأثر النّحو العربيّ بالمنطق اليوناني ومتى وقع ذلك؟ وتبيّن بالأدلّة التاريخية والعقلية أنّ النّحو العربيّ هو في جوهره لغويّ محض، ولهذا فإنّ مفهوم الإفادة–في الجملة المفيدة–هو أقرب إلى علم الإعلام منه إلى علم المنطق. وعلى هذا يكمن الغلط في التخطيط بين جانبين اثنين لوظيفة الكلام: فالأوّل يخصّ اللّغة كأداة تبليغ (بلفظ وضع لمعنى أي بنية متعارف عليها) واللّغة كأداة للتحديد والحكم والبرهان فاللّغة لها أيضا هذه الوظيفة وأغراض النّحاة العرب الأوّلين هي دراسة البنى المتعارف عليها وتمييزها من غير المتعارف عليها (المنتمية إلى كلامهم وغيره) مع كيفية تأديتها للمعاني. أمّا ما زعموا من اقتباس العرب للتقسيم الثلاثي للكلام من أرسطو

فيجب قبل كلّ شيء أن نعرف أين وفي أيّ كتاب صرّح أرسطو بذلك؟ ثم غرض النّحو من لفظي الاسم والفعل غير غرض أرسطو منهما؛ لأنّه يرى فيهما ما يسميه الموضوع والمحمول والمجموع يكون دائما حكما عقليا ولا يهتم أرسطو بالجانب اللّغويّ لهما. أمّا من الناحية التاريخية فأول تأثير نلمسه هو في زمان المبرد وتلاميذه وخاصّة ابن كيسان، وابن سراج في نهاية القرن الثالث الهجري (وقد يكون الفقه قد تعرض لهذا التأثير قبل ذلك في نهاية القرن الثاني).[16] فهو بهذا ينفي على النّحو العربيّ في بداياته الأولى تأثره بالمنطق عند الخليل، وأقرانه من النّحاة وتلميذه سيبويه وتلاميذه فلم يثبت أي دليل على ذلك الادعاء إلاّ ثبوت عكسه. ثمّ إنّ فكرهم وإن تقارب بفكر أرسطو أليس لنحاتنا منطق لغوي عربي خالص، ومنطق أرسطو لا يهتم بالجانب اللّغويّ؟ وذلك من أشهر ما عرف عنه كتابه فن الشّعر. وهو بهذا يدحض فكر كثير من اللّغويّين العرب المعاصرين وعلى رأسهم محمّد عيد الذي أطال الحديث في هذه القضية ليثبتها بلا دليل ولا ثابت. ويقول أيضا:

" وخلاصة القول أنّ جمهور الباحثين والمؤرخين قد قنعوا بوجود تأثير يوناني في نشأة النّحو العربيّ. ولم يأت أي واحد منهم بدليل واحد قاطع اللهم إلاّ ما أخرجه مركس من مقارنته للاصطلاحات العربيّة اليونانية. فالآن وقد عرضنا لأهمّ ما افترضه الباحثون نوجه أنظارنا لما طرحه علينا مركس. ونحاول أن ننقد أقواله واستدلالاته مجتهدين في ذلك، غير مبتغين إلاّ وجوه الصحة."[17]

وفي اختتام هذا المبحث يؤكد على إبطال هذه الدعوى الباطلة من عند المستشرقين في بادئ الأمر ليتهلوس بها المعاصرون من العرب أمثال محمّد عيد فيقول: " ونختم مقالنا أنّ النّحو العربيّ لم يتأثر في ابتداء نشأته بمنطق أرسطو لا في مناهج بحثه ولا في مضمونه التحليلي؛ فإنّه لا يدين بشيء أصلا في ما ابتناه أول أمره للثقافة اليونانية."[18]

وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ عبد الرحمن الحاج صالح-رحمه الله- أنّه لم يتوان ولم يغفل عن تمحيص التّراث العربيّ من الغث والسمين، أو عما

أصاب النّحو العربيّ عند المتأخرين من النّحاة أمثال المبرد وتلاميذه وخاصّة ابن كيسان، وابن سراج في نهاية القرن الثالث الهجري، من غربلته من الشائك الذي لا فائدة ترجى منه غير التطويل في الكلام والحشو، وهذا أثره المنطق.

وإن لم أتوان في حقّ باحث لم يتوان ولم يجحف في حق التّراث أن أختصر بحوثه في كتابه بحوث ودراسات في اللّسانيات العربيّة–الجزء الأوّل–، على ذكر عناوين مباحثه فيذكر: الدراسات والبحوث الخاصّة بعلم العربيّة وعلاقتها باللّسانيّات الحديثة وتكنولوجيا اللّغة؛ لأنّ لها من الأهميّة الضرورية بمكان في هذا البحث ما يوجب الذكر، ولو بالاختصار لا على سبيل الحصر. ثم مبحث الأصالة والبحوث اللّغويّة الحديثة، والفوارق القائمة بين فقه اللّغة وعلم اللّغة وعلم اللّسان قديما وحديثا، الشعر ديوان العرب النّحو العربيّ ومنطق أرسطو، اللّغة العربيّة بين المشافهة والتحرير، العلاج الآلي للنّصوص العربيّة والنّظريّة اللّغويّة، تقرير حول مستلزمات بناء قاعدة آلية للمفردات.

وفي قضايا اللّغة العربيّة ووسائل ترقيتها: قضية المعجم العربيّ والمصطلحات، والبحث اللّغويّ وأصالة الفكر العربيّ، والكتابة العربيّة ومشاكلها، والأسس العلميّة لتطوير تدريس اللّغة العربيّة، والأسس العلميّة واللّغويّة لبناء مناهج اللّغة العربيّة في التّعليم ما قبل الجامعة، وعلم تدريس اللّغات والبحث العلميّ في منهجية الدرس اللّغوي، والنّظريّة الخليليّة الحديثة، المدرسة الخليلية الحديثة والدراسات الحالية في الوطن العربيّ، المدرسة الخليلية الحديثة ومشاكل علاج العربيّة بالحاسوب. وتكنولوجيا اللّغة والتّراث اللّغويّ الأصيل والجملة في كتاب سيبويه، أول صياغة للتراكيب العربيّة نظريّة العمل العربيّة منطق النّحو العربيّ والعلاج الحاسوبي للغات، التحليل العلمي للنّصوص، ومسائل في مصطلحات التجويد لفضيلة الشيخ جلال الحنفي والإجابة عنها، قضايا الترجمة، الترجمة والمصطلح العربيّ ومشاكلهما وتوحيد المصطلحات العلميّة العربيّة وحركة التعريب في النظام التّعليميّ الجزائريّ، ومشروع الذخيرة اللّغويّة وأبعادها العلميّة والتّطبيقيّة، وفي هذا

يتبين ما له من فكر عظيم لا ينافسه فيه أحد من البـاحثين بـادئ ذي بـدء رائـد اللّسانيّات العربيّة الحديثة بفكره اللّغويّ التّراثيّ مؤسسا لها ومؤصلا للسان العربيّ الحديث، من منطلق التّراث أضاف وجـدد الفكـر والخطـاب اللّسـاني العربـيّ المعاصر.

وممّا أضافه في البحث اللّسانيّ المعاصر مشروع الذخيرة اللّغويّة، حوسبة اللّغة العربيَّة، فيقول عبد الرحمن الحاج صالح في قرارات وتوصيات اللّجنة التّأسيسـية لمشروع الذخيرة اللّغويّة العربيّة (الأنترنيت العربي) "الرمـوز العربيّـة الخاصّـة بكتابة الكلام المنطوق مبدآن أساسيان:

1-يحتفظ بنظام الكتابة العربيّة بكامله، ولا يدخل أي تغيير في أشكال حروفـه الخطية والمطبعية في ذواتها، وذلك لتحقيق أمرين: أوّلهما تجنب التكاليف الماديـة الّتي تُحَتِمُهَا التغيُّرات الجذرية لذوات الحروف وثانيها: أن يـتمكّن القـارئ مـن التّمييز بين الأصوات الّتي هي حصيلة النظام الصّوتيّ العربيّ، وبـين الأصـوات الّتي لا تنتمي إلى هذا النظام.

2-تزاد على الحروف وعلامات الشكل الأصلية علامات أخرى للتمييـز بـين مختلف الأصوات المسموعة. ويحتفظ هاهنا أيضا بما شاع من العلامات إن تماشت مع ما تقتضيه الدّقة العلميّة.... وفي جميع هذه الأحوال فإنّ الغـرض مـن إبقـاء الرسم العربيّ على ما هو عليه هو أن يُعرف أصل الكلمة على الـرغم ممّـا قـد يُصيبها في الأداء من تحول صوتي، وألاَّ تُطمس الصِّيغة الأصلية للكلمة بسبب ما يطرأ عليها في هذا الأداء من التغيّر. ومثال ذلك لفظة (صغير) فإنّ تأديتهـا فـي تونس هي (زغير) وبهذه الكتابة لا يمكن أن يعرف أصل الكلمة، ولذلك فضـلنا أن نزيد على كتابتها الأولى علامة فوق الصاد تدّل على تحوّلها إلـى زاي صـغيرة وكذا هو الأمر بالنسبة إلى الضاد في لهجة تلمسان (عند النساء خاصّة) في كلمـة (مريطة) فإنّنا نفضل كتابتها هكذا: مريضة.[19]

إذن فاللّغة تنمو كما ينمو الإنسان بدءًا بالطفولة إلى مراحل عمره المختلفة واللّغة تنمو عند الطفل بدءًا بالأصوات والكلمات والجمل... بنظامها الصّوتيّ والصّرفيّ والنّحويّ والدلاليّ، وكذلك تنمو عند الأجيال من جيل لآخر، وبما أنّ كلّ لغة لها نظام لغويّ تُبنى عليه (مستوى صوتيّ وصرفيّ ونحويّ ودلاليّ) تحدد ما يطرأ عليها من التغيّرات، إذن فكلّ لغة قابلة للتطوّر والنمو وفق نظامها دون أن تفتقد معاييرها التركيبيّة ومن هنا فاللّغة العربيّة تنمو وتتطوّر وفق القوة الكامنة فيها، باعتبار نظام المعلومات فيها متوارث من فرد لآخر ومن جماعة لأخرى ومن زمن إلى زمن محافظة على نظامها الكامن في بنائها اللّغويّ، ومن غير المُمكِنِ تَغَيُّر هذه البنيات اللّغويّة؛ لأنّها على ضوئها تتكون اللّغة العربيّة ذاتها، فلو خسرت اللّغة العربيّة بنياتها الكامنة فيها تزول حينها. لكن اللّغة العربيّة أثبت نظامها الدقيق لها من المبادئ الصحيحة والفطرية الّتي بنيت عليها علميّة اللّغة وتوافق العقل البشري (النّحاة) معها لتصل إلى نتائج علمية في اللّغة العربيّة فثمة روابط علمية تربط النطق بالبنيات القواعدية للّغة على هذا الأساس تملك اللّغة العربيّة أنظمة علميّة في وصف النطق الصحيح الفصيح (كلام العرب) وبذلك تحتوي اللّغة على حقائق علميّة عن الناطقين بها.

فاللّغة كائن حيّ كالدماغ والقلب يؤدي معظم وظائفه بإرادتنا، هكذا اللّغة نَملِكُها بقدر ما نتكلمها وتَنْمِيّتُهَا مِن التنمية البشرية.

ويذكر عبد الرحمن الحاج صالح: " ...، بل يرمي أيضا إلى إيجاد رصيد مماثل من **البنى التركيبيّة Structures Syntaxiques** أي تلك الّتي تغطي جميع احتياجات الأطفال –مثل الرصيد الإفرادي–ولا تتجاوزها في مستوى التّراكيب. كما يرمي زيادة على ذلك إلى إيجاد رصيد آخر في أدنى المستويات؛ أي مستوى الأداء الصّوتيّ وهو رصيد المخارج العفوية الّتي تكثر على ألسنة الناس، وهي مع

ذلك فصيحة لأنّها وردت على ألسنة السليقين من الناطقين بالضاد قديما (في عهد الفصاحة العفوية وهم فصحاء العرب الذين ذكرهم النّحاة الذين شافهوهم."[20]

ويذكر عبد الرحمن الحاج مشروع الذخيرة اللّغويّة العربيّة أنّه: " **الرجوع إلى الاستعمال الحقيقي للغة العربيّة واستثمار الأجهزة الحاسوبية الحالية وإشراك أكبر عدد من المؤسسات العلمية لإنجاز المشروع.**"[21] ويذكر أهداف المشروع **الذخيرة كبنك معلومات آلي: " إنّ الهدف الرئيسي لمشروع الذخيرة هو أن يمكّن الباحث العربيّ أيا كان وأينما كان من العثور على معلومات شتّى من واقع استعمال العربيّة بكيفيّة آلية وفي وقت وجيز، وهذا سيتحقق بإنجاز بنك آلي للغة العربيّة المستعملة بالفعل؛ يتضمّن أمهات الكتب التّراثيّة الأدبيّة والعلميّة والتقنية وغيرها. وعلى الإنتاج الفكريّ العربيّ المعاصر في أهمّ صوَره بالإضافة إلى العدد الكبير من الخطابات والمحاورات العفوية بالفصحى في شتّى الميادين... كما ورد في ذاكرة الحواسيب هو استعمال العربيّة طوال خمسة عشر قرنا في أروع صوَره ثمّ هو يغطي الوطن العربيّ أجمعه في خير ما يمثله من هذا الإنتاج الفكري.**"[22] وهذا ما نأمل أن يتحققّ ولو نزرا قليلا في الوطن العربيّ لهدف واحد يجمعنا اللّغة العربيّة.

ويذكر الحاج صالح: " **إنّ النّحو الذي وضعه النّحاة الأوّلون ينبني في جوهره على تصور منطقي رياضي، وبفضل هذا التصور استطاع الخليل بن أحمد ومن تلاه أن يحللوا اللّغة تحليلا دقيقا جدا. وأهم مفاهيم هذا التصور هي: مفهوم الباب، ومفهوما الأصل والفرع والقياس. وقد أداهم ذلك إلى اكتشاف لمراتب ووحدات لغويّة تكاد تكون غير معروفة اليوم، وذلك مثل المستوى الأوسط الخاص باللّفظة، وعلاقتي البناء والوصل، والبنية العاملة وغير ذلك. وقد سمح هذا البحث في نظرية هؤلاء النّحاة الذي قد تمّ في معهد العلوم اللّسانيّة بالجزائر بالشروع في تحرير برامج حاسوبية ناجحة للعلاج الآلي للّغة.**[23]

تستغل الدّراسات اللّغويّة في وقتنا الحاضر الكثير ممّا أتت بـه التكنولوجيـات الحديثة إلاّ أنّ هذا لا يعني مجرد استعمال للآلات، بل يترتب على هذا الاسـتعمال التكييف العميق لمنهجية البحث بل حتّى الرؤيا إلى الظواهر.[24] ويتضح لنـا مـن تتبع دراسات عبد الرحمن الحاج صالح فلا نكاد نجده يغفل عن التّـراث فـي أي دراسة لغويّة قام بها، وفي التأسيس للسانيّات العربيَّة الحديثة، ومن الجوانب الّتـي أولاها الاهتمام في الدّرس اللّغويّ العربيّ القديم ما تضمنه كتابـه الّـذي عنونـه: السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة وبالإضـافة إلـى ذلـك مـن الدراسات اللّغويّة المعاصرة المؤسسة للّسانيّات العربيّة الحديثة ما تضـمنه أيضـا كتابه الّذي عنونه: بحوث ودراسات في علوم اللّسان، وقد جاء في محتواه: مـدخل إلى علم اللّسان الحديث: تحليل ونقد لأهمّ مفاهيمه ومناهجه، تناول فيه: الغاية مـن هذا التحليل، الصعوبات الّتي يلاقيها الباحث العربيّ عنـد معالجتـه لمثـل هـذا الموضوع، تحديد العلماء المحدثين لعلم اللسان وبيان أهم أطواره، وتناول كـذلك: أقدم تحليل علميّ للسان البشري؛ العلوم اللّسانيّة عند قدماء الهنود، والعلوم اللّسانيّة عند قدماء اليونانيين والعلوم اللّسانيّة عند العرب، والدراسات اللّغويّة في أروبا في القرون الوسطى، والدراسات اللّغويّة في أوربا من القرن 16 إلـى 19م، وتنـاول القرن التاسع عشر: عصر الدراسات المقارنة والتاريخية، النصف الأوّل من القرن العشرين: عصر البنيّة والدراسة البنويّة/ ويضيف لذلك مـن الدراسـات الشّـيء الجوهري علاقته باللّغة العربيَّة، وقد خصّها بمبحث خاص: أثـر اللّسـانيّات فـي النهوض بمستوى مدرسي اللّغة العربيَّة، تناول فيه أيضا: علم اللّسـان وصـناعة تعليم اللّغات، اختلافها أهدافها ومسالكها والقوانين العامّة الّتي أثبتتها اللّسانيّات ممّا لا يجوز للمربي أو مدرس اللّغة جهله، اللّسانيّات التربويّة كبحث تطبيقـي لعلمـي اللّسان والتربيّة. ليبرز لنا الفكر اللّغويّ الذي تميَّز به عبد الرحمن الحاج صالح من خلال هذه المؤلفات الضخمة والعظيمة؛ فهو انكب على التّراث بوصـفه المصـدر

الأساس الّذي يُسقى منه البحث اللّساني المعاصر. وهنا نتبيَّن الجوهر العميق الــذي نادى به عبد الرحمن الحاج صالح في بحوثه العلميّة للغة العربيَّة انطلاقا مــن أنّ بناء مستقبل عربي أصيل له خصوصيته الذّاتيّة والموضوعيّة أمر غير وارد خارج نطاق التّراث. وقد تمثلت هذه النتيجة الّتي توصلنا إليها في كلِّ أبحاثه العلميّة فــي مؤلفات سبق له ذكرها أو في مجموع الأبحاث (المقالات) العلميّة في اللّغة العربيَّة المنشورة في مختلف المجلات.

وهذا هو المنحى العلميّ الذي اتخذه الحاج صالح مبدأ في تطوير البحث اللّغويّ في اللّغة العربيّة فهو على قدر ما كان يعتنق التّراث ويقدّس العمل الجبار لأولئــك الجبابرة فيه من النّحويّين واللّغويّين استطاع أن يفضي عليه **الدّراســات اللّســانيّة المعاصرة الجديدة والحديثة**، ولهذا تكون الدراسة المعاصرة للغّة العربيَّة والتّــراث صنوان؛ حيث لا تجديد ولا إضافة لدعامة الــدّرس اللّســانيّ المعاصــر إلاّ مــن منطلقات التّراث، ودون الانتظام من عمل سابق يبنى عليه اللاحق.

الخاتمة: وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ عبد الرحمن الحاج صالح– رحمه الله–قد بنى فكره اللّغويّ على التّراث العربيّ القديم، وقد أصل للفكر اللّسانيّ للسانيّات العربيّة من مصادر أساس من التّراث العربيّ وكذلك لم يكن غافلاً عن النّظريات اللّسانيّة الغربيّة الحديثة، والدراسات اللّسانيّة القديمة كأقدم تحليل علميّ للساني البشريّ؛ عند الهنود وعند قدماء اليونان، وعند العرب قديما، فظفر بجهود علمائنا الأفذاذ أمثال الخليل وسيبويه وأبي على الفارسي وابن جنّي وما تركوه من علوم نيرة ما زالت ماثلة للعيان إلى اليوم.

وفي سبيل خدمة اللّغة العربيّة وتطور دراساتها لم يتوان عبد الرحمن الحاج صالح في هذا الشأن فله ما له منها الكثير وعلى سبيل الاختصار لا الحصر مشروع الذخيرة اللّغويّة وحوسبة اللّغة العربيّة ليبقى ملاذ كلّ العرب، والباحثين العرب وغير العرب، وممّا نعترف به في حق عالم العرب هذا دوره في ترقية اللّغة العربيّة، وإحياء التّراث العربيّ، ومواكبة اللّغة العربيّة لمتطلبات العصر كلّ هذا أشاد به في كلّ دراساته، وأشاد بمواكبة اللّغة العربيّة للتطور العلميّ والمعلوماتيّة، والتكنولوجيا الحديثة، وثورة الاتصالات، والانفجار المعرفي.

الهوامش:

[1]- محمّد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، 1982م، بيروت، ص34.

[2]– طيب تزيني: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربيّ، ضمن أعمال نـدوة: التّـراث وتحديات العصر في الوطن العربيّ، منشورات مركز دراسات الوحـدة العربيّـة، بيـروت ص90.

[3]– الشريف بوشحدان، الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح، وجهوده العلميّة في ترقيـة اسـتعمال اللّغة العربيّة، مجلة كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمّد خيضر بسـكرة، جوان 2010م، العدد السابع، ص3.

[4]– عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسـانيّات العربيَّـة، منشـورات المجمـع الجزائري للغة العربيَّة، موفم للنشر الجزائر، 2007م، ج2، ص28.

[5]- طريف الخالدي، بحث في التاريخ ومنهجـه، دار الطليعـة، بيـروت، لبنـان، 1989م، ط2 ص50.

[6]- محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ، المركز الثقافيّ العربـيّ، الـدار البيضـاء، 1986م ص569.

[7]- مصطفى غلفان، اللّسانيّات العربيَّة دراسة نقديّة في المصادر والأسـس النّظريّـة والمنهجيّـة مطبعة فضالة، المغرب ص134.

[8]- المرجع السابق، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج2 58.

[9]- المرجع السابق، مصطفى غلفان، اللّسانيّات العربيَّة دراسة نقديّة في المصادر والأسس النّظريّة والمنهجيّة، ص134.

[10]- المرجع السابق، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج2 53–57.

[11]- المرجع نفسه، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج2 44–53.

[12]- المرجع نفسه، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج2 9-10.

[13]– المرجع نفسه، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج2 ص9.

[14]– المرجع نفسه، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج2 ص175.

[15]– المرجع نفسه، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج2 ص176.

[16]– عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، منشورات المجمع الجزائري للغة العربيَّة، موفم للنشر الجزائر، 2007م، جج1، ص42.

[17]– المرجع نفسه، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1 ص47.

[18]– المرجع نفسه، عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1 ص63.

[19]– عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة، 2007م الجزائر، موفم للنشر، ج1، ص423-424.

[20]– المرجع نفسه، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، ج1، ص424-425.

[21]– المرجع نفسه، ج1، ص395.

[22]– المرجع نفسه، ج1، ص396-397.

[23]– المرجع نفسه، ج1، ص335.

[24]– المرجع نفسه، ج1، ص265.

قواعد العلاقات الدلالية وهندستها في النظرية المعجمية

أ. **محمد شندول***

– **تمهيد:** يعلم الكثير من الدارسين لعلوم اللغة أنّ من أنواع العلاقات الدلالية بين المفردات، الترادف والتضاد والاشتراك والتباين...إلخ. وقد تحدث عنها كثير من الدارسين من القدماء والمحدثين[1]. وبالتالي لن يكون موضوع مقالنا هذا حديثا عن هذه الأنواع من العلاقات بل السؤال عن القواعد المولدة لها وعن وجوه نظاميتها من وجهة نظر معجمية. وعليه، فإنّ الإشكالية التي تمثل منطلق عملنا هذا تتحدد في السؤالين التاليين: ما هي قواعد التعالق الدلالي بين مفردات لغة من اللغات الطبيعية التي تولد ما ذكرنا من العلاقات ؟ وبأيّ نظامية تتحقق تلك القواعد؟ ذلك أنّ هذا الجانب من علم الدلالة لم نجد في ما اطلعنا عليه من البحوث الكثيرة الأجوبة الكافية عنه.

إذن، يتناول بحثنا أوجه النظامية في العلاقات الدلالية المعجمية من خلال آلية تكشف عن قواعدها. فلئن كانت أبرز الآليات المتبعة في ذلك هي الاستقراء والمقارنة فإنّ الآلية التي سنتبعها في مقاربتنا هذه هي هندسة هذه العلاقات من خلال ما يسمى المربع الدلالي (Le Carré *sémiotique*) لنستقرئ ما ينطوي عليه هذا المربع من القواعد التي تكشف طرائق تكوّن تلك العلاقات في إطار ما يبرزه من أنواعها.

وننزل بحثنا في إطار نظرية معجمية تبحث عن العلاقات الدلالية من خلال نظام اللغة الداخلي عبر ما يوفره من قواعد بين أنواع الدلائل اللغوية في حدّ ذاتها من حيث هي وحدات معجمية مستقلة، وبين مكونات هذه الدلائل من حيث انشطارها إلى

* جامعة قرطاج – المعهد العالي للغات بتونس

شكل ومضمون. ونشير في هذا الإطار إلى أنّ مقاربتنا المعجمية هذه سنشخص فيها مستوى العلاقة النظري بمثال من مظاهر الاستعمال، لأنّنا نريد أن نضيف إلى فهم نظامية العلاقات التي يحققها التصور الهندسي النظري لانبائها صور انعكاس هذه العلاقات في الواقع اللغوي، أي في الخطاب.

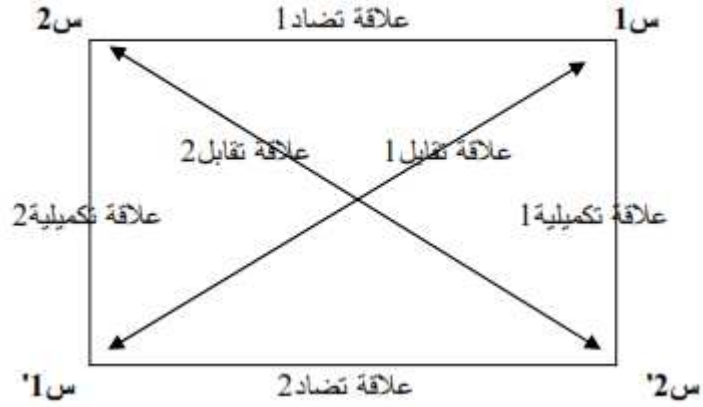
1- لماذا المربع وليس غيرَه من الأشكال الهندسية ؟ يمكن أن نؤطر العلاقات الدلالية هندسيا بأشكال مختلفة. فلنا النقطة والاستقامة والمثلث والمستطيل والمتعدد الأضلاع... إلخ. لكنّ النقطة لا تصلح لذلك لأنّها لا تقدم إلا علاقة واحدة، وكذلك الاستقامة لا تصلح أيضا لأنّها لا تقدم إلا علاقتين. وأيضا الدائرة، لأنّ ليس لها بداية ولا نهاية، فلا نقف فيها على حدّ لعلاقة من العلاقات ونبقى ندور في حلقة مفرغة. ولا أيضا الزاوية والمستطيل. فالزاوية منفتحة غير قابلة لأنّ تكون شكلا قادرا على المحاصرة والتسوير. والمستطيل تكرار للمربع فلا حاجة إليه. أما المربعَ فإنّه يتكون من زوايا مغلقة كل زاوية يمكن أن تكون قاعدة، ومن أركان هي ركائز يتيسّر الربط بينها. فهو بالتالي أكثر الأشكال الهندسية قدرة على محاصرة الأشياء.

تبعا لما ذكرنا فإنّ المربع اتخذ في الفكر البشري مفهوما يفيد الحصر والانضواء والدخول في فضاء مقيد. فهو في التصور الأرسطي مثلا، شكل لحصر القضايا والاستدلال على صدقها وكذبها، وسمي المربع المنطقي؛ وفي الفكر اللساني الحديث اعتبره جوليان قريماس (Greimas, A. J) أداة كشف عن النسيج العلاقي في النصّ الأدبي بهدف توجيه العلاقات الدلالية على أساس سمات السلب والإيجاب، وسماه من أجل ذلك، المربع الدلالي. بل إنّ دلالة المربع على الحصر والتقييد نجدها اليوم أيضا في أحاديث السياسة، إذ يقال مثلا: "بقيت المفاوضات بين الحكومة والطرف النقابي في مربعها" وذلك حين لا تفضي النقاشات بين الأطراف المتحاورة إلى نتيجة تتجاوز المستوى الذي انطلقت منه.

مفاد ما ذكرنا أنّ المربع هو شكل هندسي مجرد يمكن تحويله لدى الباحث إلى أداة لمحاصرة قضية من القضايا أو علاقة من العلاقات وإخراجها من دائرة الإطلاق والتعميم. وقد سبق لقريماس، كما أشرنا إلى ذلك آنفا، أن اتخذه شكلا لإبراز العلاقات الدلالية التي ترتسم من خلاله هندسيا. ولكون بحثنا يندرج في هذا الإطار فإنّه من الأجدى أن نفيد من جهد قريماس وكذلك من مبادئ الاستدلال الأرسطية فنشير إلى ما يشكله هذا المربع من العلاقات ونستغلّ ما يعكسه من منهج في الاستدلال لنصل من وراء ذلك إلى معرفة القواعد التي تتحكم في انبناء العلاقات الدلالية بين الوحدات المعجمية إذ أنّ هذه القواعد مما لم يتطرق إليه الباحثون بصورة مباشرة. فكيف جسّم قريماس هذا المربع الدلالي؟ وما هي العلاقات الدلالية التي كشف عنها من خلاله ؟ وكيف لنا نحن أن نحدد من وراء ذلك قواعد انبنائها؟

2- **المربع الدلالي وتمثيل العلاقات:** المربع الدلالي هو اصطلاح لساني أطلقه قريماس على "المربع المنطقي" الذي تصوّره أرسطو في استدلاله على صدق القضايا وكذبها كما أشرنا إلى ذلك أعلاه. فقد وجّه غريماس هذا المربع المنطقي توجيها لسانيا حين أراد تحديد العلاقات الدلالية التي ينبني عليها نسيج النصّ الأدبي. فرسم هذه العلاقات على الشكل التالي:

الرسم (1): المربع الدلالي



يبرز الرسم علاقتين رئيسيتين منطقيتين تتحققان بين الأركان الأربعة، الأولى منهما علاقة التضاد (relation d'opposition) وهي علاقة أفقية تتحقق بالتناظر بين الركنين [س1، س2] وكذلك بين الركنين [س2'، س1']. والثانية علاقة التقابل (relation contrastive) وهي علاقة عمودية تتحقق بالتناظر أيضا بين [س1 س1'] وبين [س2، س'].

وإلى جانب هاتين العلاقتين الرئيسيتين علاقة ثالثة تكميلية هي العلاقة التي تبرز بالتناظر كذلك بين [س1 وس2'] أو بين [س2 وس1']. وهذه العلاقة اعتبرها قريماس علاقة تقابل أيضا.

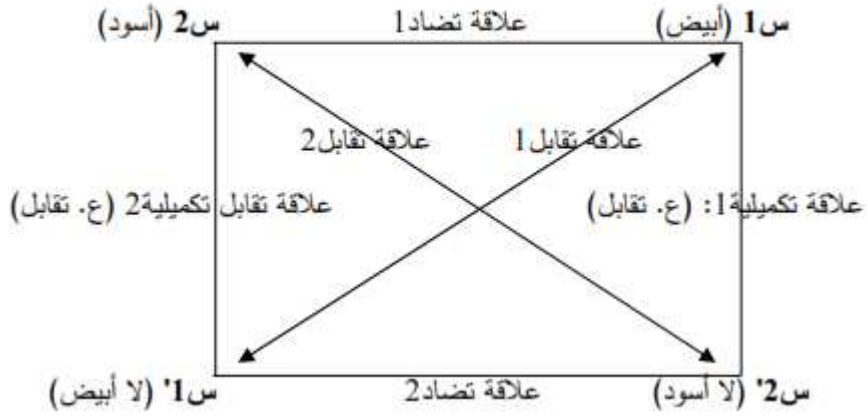
فالعلاقات التي يعكسها المربع هي إذن علاقات تناظرية لأنّها تتحدّد من خلال قواعد ركنية ثابتة. وهي في عمومها نوعان: علاقة تضاد وعلاقة تقابل.

على أنّ ما تجدر الإشارة إليه أنّ العناصر الركنية [س1، س2، س1'، س2') هي في الأصل قضايا منطقية، ذلك أنّ تركيبة المربع الأرسطية مبنية في الحقيقة على هذه القضايا[2]. ونتخذها نحن قواعد قياسية ثابتة باعتماد رموزها المجرّدة التي أسندها قريماس لأركان المربع. فكيف تتجلى إذن قواعد التناظر العلاقي من خلال هذه الأركان عند البحث عن العلاقات الدلالية بين الوحدات المعجمية؟

3- قواعد العلاقات التناظرية ومظاهرها بين الوحدات المعجمية:

تتجلى العلاقتان التناظريتان: علاقة التضاد وعلاقة التقابل، وهما العلاقتان الظاهرتان اللتان يكشف عنهما المربع، من خلال إرساء أركان المربع بإزاء بعضها بعضا على غرار النموذج التالي للثنائية المعجمية (أبيض، أسود):

الرسم (2): قواعد العلاقات التناظرية



يتجلى التناظر العلاقي الذي يجسمه الزوج (أبيض، أسود) على المربع، في علاقتين كما يلي:

3-1 علاقة التضاد (relation d' opposition): يعرف اللسانيون التضاد في لغة الخطاب بأنّه التعارض الكلي بين معنيين. وله في اللغة مظهران: المظهر الأول يقابله المصطلح الفرنسي: opposition. وهذا يكون في الخطاب باستعمال مفردتين مستقلتين مثل (أبيض، أسود) و(حي، ميت) و(طويل، قصير)... إلخ. فهو إذن علاقة دلالية خارجية تكون بين مفردة وأخرى.

والمظهر الثاني يقابله المصطلح الفرنسي: antonymie، ويكون في الخطاب باستعمال مفردة واحدة تحمل في داخلها معنيين متضادين كما في: "ظنّ" بمعنى: شكّ، وتيقَّنَ؛ و"البيْن" بمعنى القرب، والبعد. فهو إذن علاقة دلالية داخلية تكون في صلب المفردة الواحدة لا خارجها.

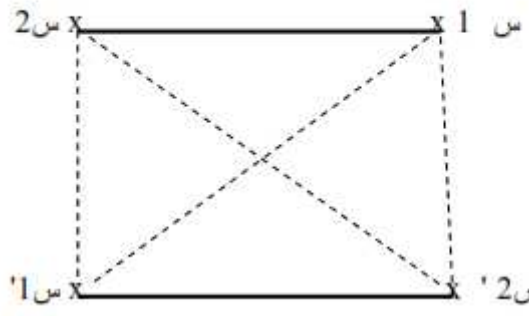
فالتضاد إذن علاقة بسيطة ذات مظهرين: داخليٍّ وخارجيٍّ. والذي يعنينا هو التضاد الخارجي المقابل للمصطلح " opposition".

ما هي القواعد الهندسية التي تتأسس عليها هذه العلاقة من خلال المربع الدلالي؟

يلاحظ في الرسم (2) أعلاه أنّ العنصر س1 والعنصر س2 ضدان إيجابيان يوازيهما سلبا العنصران [س 1'، س2']. وعليه، فإنّ قواعد التضاد بين [س1 س2] و[س'1، س2'] تتجلى، كما يتبيّن ذلك من المربع، في مظهرين: مظهر التناظر الموقعي، ومظهر التوازي في الاتجاه.

1) التناظر الموقعي: تتوزع القواعد (س1، س2، س1'، س2') موقعيا كما يلي:

الرسم (3) : التناظر الموقعي لقواعد التضاد



حيث تتخذ النقطة القاعدية س1 على المستوى الأفقي موقعا متناظرا مع النقطة س2. وكذلك الشأن بين س2' و س1'.

وإذن، فإنّ التضاد هو علاقة تناظر أفقي من حيث التموقع القواعدي. وعليه تكون النتيجة:

- قاعدة 1 (ق1): س1 (أبيض) ≠ س2 (أسود) = تضاد إيجابي
- ق2: س2' (لا أسود) ≠ س1' (لا أبيض) = تضاد سلبي

2) من حيث الاتجاه: يتخذ مسار النقطة س1 على المستوى العمودي اتجاها موازيا للنقطة س2، ومسار النقطة س2' اتجاها موازيا أيضا للنقطة س1'، حيث:

الرسم (4): اتجاه قواعد التضلد

وإذن، فإنّ التضاد هو علاقة تناظر عمودي من حيث الاتجاه.

ويؤدي المظهران: التناظر الموقعي والتوازي في الاتجاه، إلى التعارض الكلي بين النقطة (س1، س 2) من ناحية، وبين (س2'، س1') من ناحية أخرى. وعليه تكون العلاقة بين كل ثنائيتين علاقة تضاد حقيقي. وإذا كان ذلك كذلك فإنّ الوحدات االمعجمية المتضادة مثل (أبيض، أسود)، ومثلها (حي، ميت)...إلخ، لا تجتمع في الخطاب بنفس السياق الدلالي.

على أنّ من اللسانيين من يذكر مظهرا آخر تكميليًا لإبراز علاقة التضاد هذه، يسميه التضاد المتماثل (réciproque) [3]، وهو الذي يكون بالقراءة العكسية للقاعدة، فعوض القاعدة: أبيض≠ أسود على سبيل المثال، تذكر القاعدة: أسود ≠ أبيض، وهذا لا يغير من جوهر العلاقة شيئا. فهو استبدال شكلي فحسب.

وقد يكون التضاد حقوليا. فالوحدات المعجمية التي تعدّ من المترادفات هي في علاقة تضاد مع الوحدات التي تعدّ من المختلف. فالوحدات المترادفة من قبيل ذهب ومضى وانصرف وولّى وأعرض والتي يمكن أن تتناوب في الموقع، تتعارض في

حقلها المعجمي مع وحدات من قبيل فرس ورجل وشجرة وجدار. فهذه الأخيرة لا يمكن أن تتناوب تناوبا دلاليا.

2-3 علاقة التقابل (relation contrastive): التقابل، هندسيا، علاقة عمودية بين شيئين أحدهما مقابل الآخر، وهو بالتالي على عكس التضاد كما يتجلى ذلك في الرسم (1) أعلاه. ويكشف تشكله الهندسي عن أنّه يعني عدم اجتماع عنصرين في الموضوع وبقاؤهما متعامدين (يتقاطعان عموديا عند نقطة واحدة) لعدم تقارب تامّ في الدلالة إذ يدلّ كلّ عنصر من الزوجين على جزء واحد فقط من العنصر الآخر حيث أنّ س 1' هي تكرار جزئي للقاعدة س1. وكذلك الشأن بالنسبة إلى العلاقة بين س2 وس2'. وهو بذلك يختلف عن التضاد من حيث أنّ التضاد علاقة ينتفي فيها كل تكرار للأجزاء أو تشابه بينها[4].

أمّا علاقته فتنعكس في الرسم المذكور من خلال قاعدتين عامتين إحداهما أساسية والأخرى تكميلية. فالأساسية هي التي تبرز التقابل في [س1، س1'] أو [س2، س2']. والتكميلية هي التي تبرزه في [س1 و س2'] أو[س2 وس1']. وتتجلى هذه العلاقة على مستوى الخطاب في ثنائيات من مفردات بسيطة أو مركبة، نحو: (أبيض، أسود) و(حي، ميت) و(يابس، لين)...إلخ. وتضبط قاعدة ذلك على غرار المثال (أبيض، أسود) التالي:

1) أبيض / لا أبيض.

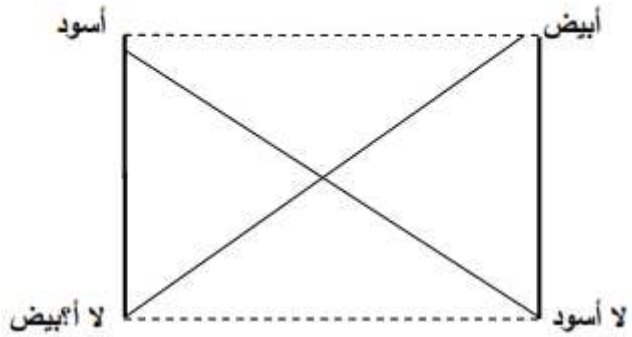
2) أسود / لا أسود.

حيث يرمز الخط المائل إلى التقابل.

ونظرا إلى كون التقابل يدلّ على الاشتراك في الجزء، كما أو كيفا، فإنّ من شأن الوحدات المعجمية المتقابلة أن تشهد درجات من القرب والبعد بحسب طبيعة الجزء المشترك وموقعه من سلمية التقاطع. ويمكن تشخيص ذلك بتحريك أضلاع المربع حتى لكأن الواحد من تلك الأضلاع صمام (Curseur) لدرجة من تلك

الدرجات. ولتوضيح ذلك نستحضر تقابلات السواد والبياض في اللونين "أبيض" و"أسود" بالصورة التي تقرأ بها في الرسم الموالي:

الرسم (5) علاقات التقابل الفرعية



حيث تقدم قراءة المربع التقابلات التالية:

- أبيض / لا أبيض = وهو البياض ما لم يكن ناصعا؛
- أسود / لا أسود = وهو السواد ما لم يكن حالكا؛
- أسود / لا أبيض = وهو البياض إذا غلب عليه السواد (رمادي)؛
- أبيض/لا أسود = وهو السواد إذا غلب عليه البياض.

كل الخطوط العمودية المرسومة – في الاتجاهين – تمثل فروعا لعلاقة التقابل الرئيسية بما يعني أنّ علاقة التقابل تنقسم إلى علاقة تقابل رئيسية وعلاقات أخرى فرعية، يجسّم ذلك الألوانُ الحاصلة بالخلط بين الأسود والأبيض التي منها ما له تسمية في الخطاب، مثل كلمة رمادي للأبيض إذا غلب عليه السواد، وما ليس له ذلك كالمزيج الذي يكون فيه البياض غالبا على السواد.

ومن الأمثلة أيضا درجات الحياة والموت في التقابل بين الوحدتين "حياة" و"موت"، حيث نجد منها لو رسمناها هندسيا:

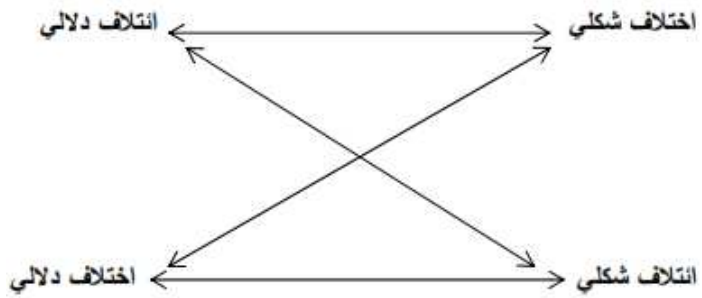
– [حي/ لا ميت]: وهي درجة لمن هو حي لكنه أقرب إلى الموت، وهو المحتضر.

– [ميت / لا حي]: وهي درجة لمن هو في عداد الموتى لكن لم يلفظ بعد أنفاسه وهو الذي في "موت سريري" حسب الاصطلاح الطبي.

ومثال ذلك أيضا درجات البرودة والحرارة في التقابل بين كلمتي "حار" و"بارد" إذ نجد في التعبير عن درجات تقابلهما كلمات مثل دافىء وساخن...إلخ. فعلاقات التقابل هي علاقات متموّجة تمثل مجاميع الثنائيات الخِطابية المتقابلة مجالا لها.

4– العلاقات المركبة: يسعنا أن نكشف من المربع عن عدد آخر من العلاقات بين المفردات ليس من خلال التناظر بين دليل لغوي وآخر كما هو الحال بين الكلمتين "أبيض" و"أسود" بل من خلال تفريع الدليل اللغوي إلى وجهيه المجردين: شكل /دلالة وربطهما بسمتي الائتلاف والاختلاف اللتين تتخذان مقياسا للتمييز بين الوحدات المعجمية. فإذا فعلنا ذلك أمكننا رسم نسيج قواعدي يمكن من خلاله الكشف عن عدد آخر من العلاقات الدلالية. فإذا فعلنا ذلك ارتسمت القواعد القياسية على النحو التالي:

الرسم (6) : شبكة قواعد الائتلاف والاختلاف



يفضي التأليف بين كل قاعدتين بسيطتين إلى قاعدة مركبة تبرز علاقة أفقية أو عمودية وتفسّرها.

4-1 العلاقات الأفقية وقواعدها:

1) علاقة الترادف (Synonymie): تتأتى أفقيا من القاعدة المركبة الأولى من المربع، وهي قاعدة:

اختلاف شكلي + ائتلاف دلالي = ترادف

هذه القاعدة تجمع المفردات التي يجوز أن تحل بها مفردة محل أخرى دون أن يتغير المعنى كثيرا، نحو (سيف، عضب) و(لَيْث، أسَد)، و(حائط، جدار)، و(جَلَسَ قَعَدَ). فالاختلاف بين هذه الوحدات شكلي في عمومه[5].

2) علاقة الاشتراك: تجمع ما ينضوي من الوحدات المعجمية تحت القاعدة الأفقية المركبة الثانية من المربع وهي:

ائتلاف شكلي + اختلاف دلالي = اشتراك

هذه الوحدات نوعان:

أ) ما يكون فيها اللفظ واحدا والمعنى مختلفا مع عدم وجود معنى قاعدي جامع. وتسمي اللسانيات الحديثة هذه العلاقة اشتراكا لفظيا (Homonymie). ومن أمثلته الفعل قضى بمعنى: أمرَ، كما في الآية: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلاَّ إيّاه"، وبمعنى أعلَم كما في: "وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب"، وبمعنى عمل كما في الآية: ""ثُمَّ اقْضوا إليَّ"، وبمعنى فَرَغ، إذ يقال للميت: قَضَى[6]. ومن الأمثلة أيضا الفعل "ضرب". فإنّه يقال: ضرب في الأرض، وضربه بجمع يده، وضرب مثلا وضرب أخماسه في أسداسه. فلا يبدو بين معاني الفعل قضى وكذلك بين معاني "ضرب" معنى جامعا. فكل معنى من المعاني المذكورة هو في ظاهر الأمر مواضعة أصلية قائمة بنفسها.

ب) ما يكون فيها اللفظ واحدا والمعنى مختلفا مع وجود معنى قاعدي جامع تكون المعاني الفرعية المنبثقة عنه معان مجازية. وتسمي اللسانيات الحديثة هذه العلاقة

اشتراكا دلاليا (polysémie). ومن أمثلة هذه العلاقة في الاستعمال كلمة "عين"، فإنّه يقال: عين الرجل، أي جارحة البصر فيه؛ و"عين الماء" أي النبع؛ وعين المال، أي الدراهم والدنانير؛ وعين الميزان، أي إبْرته[7]. فجميع هذه المعاني الفرعية هي معان مجازية تُردّ إلى معنى قاعدي جامع يشملها جميعا هو "خيار الشيء".

ومن الأمثلة الأخرى لما يعدّ مشتركا دلاليا، الكلمات: رأسٌ وعمٌّ وظَنٌّ. فالرأس هو الجزء الأعلى من الجسم، ويعني أيضا سيد القوم. والعمّ أخو الأب، والجمع الكثير. والظن من الأضداد يدلّ على الشكّ وعلى اليقين[8].

وعلاقة الاشتراك الدلالي تنبني على المجاز، فتفسر العلاقات المجازية شبكة المداليل الفرعية الناتجة عن تناسل المدلول الأصلي لوحدة من الوحدات المعجمية. وبالتالي فإنّ علاقة الاشتراك الدلالي تعني التعدد الدلالي الداخلي لوحدة معجمية واحدة وتقتضي إخفاء أحد عنصري العلاقة: المنضوي أو المنضوى، لأنّها لن تكون مجازية إلا بعملية الإخفاء هذه وإلا أصبحت علاقة حقيقية، أي قائمة على الحقيقة. فالمجاز يكمن في طبيعة الإحالة ومدى حضور عناصرها.

2-4 العلاقات العمودية وقواعدها:

1) علاقة الاختلاف (discorde): وهي التي تولدها القاعدة العمودية المركبة الأولى من المربع وهي:

اختلاف شكلي + اختلاف دلالي = اختلاف

هذه العلاقة تفسّر وجود ما يصطلح عليه في اللغة بـــ"المتباعد" وما يصطلح عليه بالمتقارب. فالمتباعد مثل رجل وفرس وسيف ورمح، والمتقارب، مثل: الفعل "مَدَحَ"، إذا عدّدت خصالا حميدة لإنسان حيّ والفعل "أبَّنَ"، إذا عدّدت مآثره إن كان ميّتا.

2) **علاقة الأحادية الدلالية (Monosémie)**: هي علاقة مقابِلةٌ لعلاقة الاختلاف الدلالي. وتولّدها القاعدة العمودية الثانية:

ائتلاف دلالي + ائتلاف شكلي = أحادية دلالية

يتجلى هذا النوع من الائتلاف على مستوى المعجم في المفردات التي لا تؤدي إلا المعاني الحقيقية بحسب ما تفيده من معان ذاتية. ويظهر هذا النوع من الوحدات في المصطلحات العلمية والفنية وذلك في الخطاب الخاص. أما في الخطاب العام فتتجلى في وحدات من قبيل أسماء الأوبئة والأدوية وأسماء النباتات والأشجار. وأبرز ما تتجلى فيه: الضمائر، مثل: أنت ونحن وأنتم؛ وأسماء الإشارة، مثل: هذا وتلك؛ والأسماء الدالة على الزمان، نحو: بعْد، وغابَة، وأسماء الآلة، مثل: فأس ورفش ومهراس وساطور؛ وأدوات الاستفهام نحو: كيف ومتى.

هذه العلاقة يسميها الشوكاني علاقة الواحد للواحد[9]. وهي من ثمّ علاقة انعكاسية (Reflexive) لا تؤدي فيها المفردة إلا معناها الذي في نفسها فلا يشاركها في ذلك أيّ عنصر "لا محققا ولا مقدرا (...) كضميري المخاطب والمتكلم، أو لاحقا كالموصولات"[10].

3) **علاقة الانضواء: (Relation d'inclusion)[11]**: وهي أن يكون الكلّ محتويا للجزء لكون الجزء من لوازمه أو من العناصر المعبّرة عن ماهيته أو المكونة لمجموعه. وتتأتى هذه العلاقة من القاعدة العمودية التكميلية:

ائتلاف دلالي ⊂ اختلاف دلالي = انضواء

حيث تعني العلامة ⊂ احتواء الكل على ما يشترك معه من الأفراد في الجزء.

وتطابق هذه القاعدة التقابلية الأرسطية: [بعض / ليس كل]، وتجمع الوحدات المعجمية التي تستدعي دلالتها العامة ما يأتلف معها جزئيا في حقلها المعجمي كاستدعاء كلمة "مرض" لكلمة "دواء" ولكلمة "طبيب". فيتنزل بذلك مفهوم الانضواء في هذا السياق من حيث هو مقولة مفهومية تجمع بين وحدات معجمية تأتلف في

المعنى العام الذي يمثل حقلا دلاليا جامعا، وتختلف في المدلول الخاص. فتنضوي الوحدات المختلفة دلاليا ضمن وحدة معجمية تمثل مقولة لحقل يؤلف بينها دلاليا[12].

ولعلاقة الانضواء وجه آخر يسمى "علاقة انتماء" (appartenance) وذلك حين ننظر إليها بصورة عكسية. فينتمي بمقتضاها الجزء إلى الكل على غرار:

دواء ∋ مرض

طبيب ∋ مرض

لكنّ هذا الوجه هو اتجاهي فقط. فلئن كانت علاقة الانضواء تدفع بالكل لاحتواء الجزء فأنّ علاقة الانتماء هي التي تدفع بالجزء للانضواء في الكل[13].

4) **علاقة التنافر (dissonance)** [14]: التنافر في مفهومه العلمي الفيزيائي، قوّة بين جسمين تعمل كل منهما على إبعاد الأخرى لعدم انسجام في الطباع أو بسبب عدم التجانس. وفي علم الأصوات التعاملي (phonologie) هو انتفاء التجاذب بين أصوات المفردة بسبب نشاز ناتج عن عدم توافق في الخصائص والكيفيات[15]. وهذان المفهومان يمكن اعتمادهما للدلالة على انتفاء اجتماع وحدتين معجميتين في وضع ما من أوضاع عدم انسجامهما في التواجد معا.

استتباعا لذلك يمكن النظر إلى ثنائية [ائتلاف دلالي، اختلاف دلالي] على أنّها قاعدة لا تكشف فقط عن علاقتي الاحتواء والانتماء كما بينا آنفا بل تكشف أيضا عن علاقة التنافر داخل شبكة العلاقات الدلالية. وكذلك الشأن في ثنائية [اختلاف شكلي، ائتلاف شكلي]. فهاتان القاعدتان لا تسمحان بورود وحدات معجمية في نفس النقطة من الخطاب. ومما يذكره اللسانيون من أنواع هذا التنافر، التنافر الدائري والتنافر الرتبي[16]:

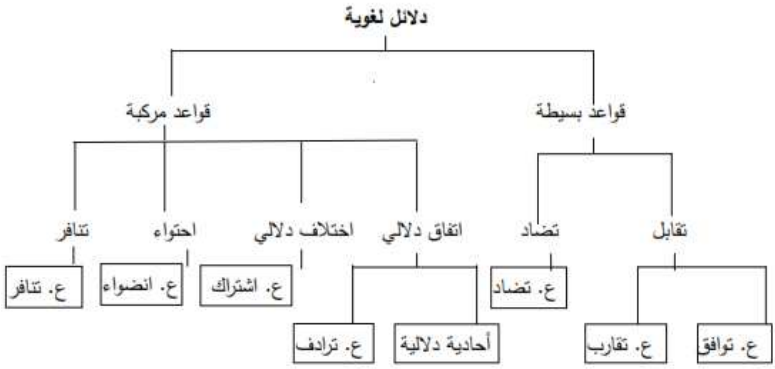
أ) التنافر الدائري: تجسمه الوحدات التي يجمعها سياق دلالي واحد لكنها تتنافر في الوجود. مثال ذلك أيام الأسبوع، فإنّها تأتلف دلاليا في مفهوم كلمة "أسبوع" لكن أحدها ينتفي وجوده بحلول الذي يليه. وكذلك الشأن في حقل الألوان. فلو قلت: "هذا

الشيء أحمر" فإنّه لا يمكنك أن تقول فيه، وفي الوقت نفسه: "هذا الشيء أخضر" رغم أنّ "أحمر" و"أخضر" كلمتان تأتلفان في الدلالة على اللون[17].

ب) التنافر الرتبي: وهو الذي تنعدم فيه إمكانية التقاء الوحدات المعجمية إذا كانت معبّرة عن مفهوم واحد فيه تدرج كما هو الحال في الوحدات المعبّرة عن الرتب العسكرية أو عن الرتب المهنية من نفس السلك. فلا يمكن مثلا أن يكون عسكري من العسكريين حاملا لرتبتي ملازم وعقيد في الوقت نفسه.

هذه أهمّ العلاقات التي سمحت لنا حدود هذا المقال باستخراجها. وهي قابلة بتفاعلها، للتولّد والتفرع[18]. وقد وفر لنا المربع الدلالي بشكله الهندسي المميز وسيلة تبينا من خلالها القواعد التي توجهها. وهذه القواعد منها ما كان بسيطا ومنها ما كان مركبا. ونبرز في ما يلي رسما جامعا لمظهر التعالق بين هذه القواعد وبين ما ولدته من علاقات:

الرسم (7) : العلاقات (ع) الدلالية وقواعدها



وما يمكن أن يقدمه بيان قواعد توليد العلاقات الدلالية هو الفوائد التالية:

– وصف تولد العلاقات الدلالية وتفسيرها؛

– تقييد العلاقات بين الوحدات المعجمية في إطار دلالي مّا يحاصرها ويمنعها من الضبابية والانفلات؛

– تفصيل الوحدات المعجمية إلى مجاميع ذات معان جامعة أكثر تخصيصا ذلك أنّ حقلاً من الحقول الدلالية يحمل في جوهره علاقة دلالية تعلله؛

– تحليل أقل عدد ممكن من المفردات بأكثر ما يمكن من الوضوح وتبعا لعلاقة محددة؛

– إقامة جدل بين الوحدات المعجمية لإبانة أنواع العلاقات الرابطة بينها؛

– إبانة النسيج العلائقي ورسم صورة لطريقة فهمه والاهتداء إليه.

وما تجدر ملاحظته هو أنّ مختلف العلاقات، الرئيسية منها والفرعية، مع قابليتها للانضواء في قاعدة من القواعد، هي خاضعة لقانون عامّ جامع للقواعد هو قانون الاشتمال. فعلاقة الانضواء التي تدلّ على ما هو جزء من الكلي، وعلاقة الاشتراك التي تجمع أفرادا متعددين في مفهوم واحد، وعلاقة التقارب التي تقتضي اجتماع ما دلّ على معان متقاربة، وكذلك علاقتا التقابل والتضاد اللتان تجمعان ما يكون من المفردات متعارض الدلالة[19]، كل هذه العلاقات تحكم في كل واحدة منها قاعدة مّا لكنها تعود جميعا إلى قانون الاشتمال. فمن خلال هذا القانون تبسط القواعد نفوذها عليها وتفرض عليها احتواء كمّ منظم من المفردات. ثم بقانون الاشتمال تجتمع كل المفردات على اختلاف ما يربط بينها من علاقات، في ما يسمى معجم الجماعة اللغوي فلا تبقى مفردة من المفردات منعزلة عن غيرها.

5- خاتمة: أمكن لنا من خلال المربع الدلالي أن نستقرئ القواعد المولدة للعلاقات الدلالية وأن نتبين عددا من أنواع هذه العلاقات. وهذا مفيد لأنّ على أساس معرفة هذه العلاقات وقواعدها نهتدي إلى الخاصية الدلالية للوحدة المعجمية ونستطيع إدراجها في مفاهيم علائقية وحقول معجمية تساعد على تصنيف مفردات التخاطب في مجاميع من شأنها أن تسهل فهم معجم الجماعة اللغوي وتوفر مدونات موسومة لوضع قاموس مثالي.

وقد كانت مقاربتنا مقاربة وصفية بينا من خلالها القواعد المتحكمة في العلاقات الدلالية والبنية النظمية لهذه العلاقات، هذه البنية التي تمثلت على وجه الخصوص في نسيج العلائق المجردة التي تعكس نوع المعنى في المفردة.

واتخذنا من أركان المربع الدلالي قواعد قياسية جعلناها أدوات تسوير فكان ذلك سبيلا إلى حصر عدد من العلاقات وتمييز الأساسي منها والفرعيّ. والخلاصة من ذلك أنّ معالجة بعض قضايا اللغة معالجة هندسية من شأنها أن تثري البحث اللساني وتدخل إليه من القواعد الصلبة ما يمكن به محاصرة المسائل العامة أو المنفلتة. وليس المربع الدلالي إلا مثالا على ذلك. فقد مكنتنا أركانه الأربعة من توفير قواعد قياسية استطعنا من خلالها، ولو إلى حدّ، فهم الطريقة التي تتولد بها العلاقات الدلالية.

المراجع:

أ) العربية:

- ابن فارس، أحمد: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1997.
- بدوي، عبد الفتاح: الأضداد، دائرة المعارف الإسلامية (مادة: أضداد)
- الجرجاني(الشريف علي): التعريفات،، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.
- السيوطي (جلال الدين): المزهر في علوم اللغة وأنواعها (المزهر)، شرح وتعليق محمدجاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- الشوكاني (محمد بن علي): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أبو حفص سامي الأثري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، 2000، ج1.
- صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، 1982
- كلنتن، هيفاء عبد الرحمان: نظرية الحقول الدلالية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2001.
- معجم المعاني الجامع (معجم إلكتروني)، مادة (نفر).

ب) الأعجمية:

- Germain (C.): La sémantique fonctionnelle, PUF, Paris1981.
- Guilbert (L.): La créativité lexicale, Larousse, Paris, 1975.
- Lerot (J): Précis de linguistique générale, Minuit, Paris, 1993
- Lyons (John): Introduction to Theoretical Linguistics, Cambridge University Press ,London, 1968.

- _____: Linguistique générale: Introduction à la linguistique théorique , trad: F. Dubois-Charlier et D. Robinson Broché, Larousse, Paris, 1970.

- _____ : Semantics, Cambridge University Press, London, 1977, V2.

- Murphy (Lynne): Lexical Meaning, Cambridge University Press, New York, 2010

- _____: Semantic relations and the lexicon: antonymy, synonymy, and other paradigms,. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

- Pottier (Bernard): la grammaire générative et la linguistique,in: Travaux de linguistiqueet littératurede l'université de Transbourg,VI, 1, Klincksieck, Paris, 1968.

- _____: Systématique des éléments de relation: étude de morphosyntaxe structurale romane, Klincksieck, Paris 1962.

الهوامش:

[1] ممن تعرض إلى أنواع العلاقات الدلالية من علماء اللغة العربية القدماء أحمد بن فارس (ت395 هـــ/1004 م) في "باب أجناس الكلام في الاتفاق والافتراق" من كتابه "الصاحبي في فقه اللغة (ص ص 152–153)"، ومن علماء الأصول محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـــ /1834 م) في كتابه "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (115/1–*117)*" عند تقسيمه اللفظ إلى مفرد ومركب. أما من تناولها من علماء اللسانيات المعاصرين الغربيين فنجد برنار بوتيي ((Pottier (B.) في كتابيه "النحو التوليدي واللسانيات" (La grammaire générative et la linguistique, pp.7-25)و"انتظام العناصر العلاقية" (Systématique des éléments de relation)، وغلبار (Guilbert (L. في كتابه "الإبداعية المعجمية (La créativité lexicale,p.120)، وقريماس (Greimas, A. J) ضمن كتابه "الدلالة البنيوية" (*La sémantique struturale*)، وجون لاينز ((Lyons (J.) في كتابه "مقدمة في اللسانيات النظرية" (Introduction to Theoretical Linguistics, pp.443-481)' وفي الفصل الأخير من كتابه "اللسانيات العامة" (*Linguistique générale*) الموسوم بـــ" البنية الدلالية" Structure sémantique, pp.339-367)، ولين مورفي (Lynne Murphy) في كتابيها "العلاقات الدلالية والمعجم" (Semantic Relations and the Lexicon, pp.133-244)' و"الدلالة المعجمية" (Lexical Meaning ,pp.108-132.)'.

[2] القضايا الأرسطية الأربع التي تكون المربع المنطقي هي قضايا تسويرية تتمثل في قضيتين كلّيتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة، هما [كل، ليس كل]، وقضيتين جزءئيتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة، هما [بعض، ليس بعض].

([3]) Lyons: Linguistique générale, p.357.

[4] ورد في المعجم الفلسفي ما يفيد المفهوم الذي ذكرناه للتقابل إذ جاء فيه:" التقابل علاقة بين شيئين أحدهما مواجه للآخر، أو علاقة بين متحركين يقتربان سوية من نقطة واحدة أو يبتعدان عنها (صليبا: المعجم الفلسفي، 318/1)".

[5] ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص 152.

[6] نفسه، ص 152.

[7] نفسه، ص 152.

[8] المرجع السابق، ص 152–153؛ السيوطي: المزهر: 369/1.

[9] الشوكاني: إرشاد الفحول، 115/1.

[10] نفسه، 115/1.

[11] الاصطلاح الفرنسي للعلاقة المذكورة هو الاصطلاح الذي ذكره غلبار (ينظر: Guilbert: La créativité lexicale,p.120). والواضح أن علاقة الانضواء علاقة شائكة سميت بتسميات مختلفة تبعا لما يراه كل صاحب تسمية من الدقة في تسميتها، وبذلك تعددت الاصطلاحات المعبرة عنها. من ذلك مثلا مصطلح علاقة تضمن (Relation d' implication)، وهو الاصطلاح الذي اختاره لاينز في كتابه "لسانيات عامة" (Linguistique générale, p. 339, 347). ومن المصطلحات الأعجمية الأخرى التي لها معنى قريبا من المعنى الذي ذكرنا مصطلح (relation d'affinité)، وهو مصطلح يدل على العلاقة التي تكون فيها الوحدات المعجمية معبرة عن نوع الصلة بين عناصر معينة كالقرابة الأسرية أو الانتماء الفئوي الاجتماعي أو غير ذلك. وهذا التعدد المصطلحي إنما هو من باب الترادف أو من باب مراعاة فويرقات دقيقة بين مفهوم وآخر.

[12] تختلف وظيفة القاعدة [ائتلاف دلالي، اختلاف دلالي] من حيث هي قاعدة تكميلية، بحسب طبيعة العلاقة بين الوحدات المعجمية التي تجمعها. فهي قد تفضي إلى علاقة الانضواء كما هو الحال في حديثنا عن هذه العلاقة. وقد تفضي إلى علاقة التنافر كما سنبين ذلك في الفقرة الموالية.

[13] ننبه إلى أن علاقة الانضواء هي علاقة بين وحدات معجمية مستقلّة. وإذا كانت العلاقة بين المعنى االحقيقي للمفردة الواحدة وأحد معانيها المجازية علاقة كل بجزء سميت علاقةَ كليةٍ (holonymie) كما في الآية: يضعون أصابعهم في آذانهم" والمقصود أناملهم، وعكسها علاقةُ الجزئية (méronymie) كأن تقول:" أرسلت عينا" وأنت تعني جاسوسا. فكأن علاقتي الكلية والجزئية مخصوصتان بالعلاقات المجازية في صلب الوحدة المعجمية الواحدة لتكون علاقتا الانضواء والانتماء خاصتين بالمعاني الحقيقية لمفردات متعددة.

[14] يذكر لاينز. المصطلح "incompatibilité" عوض "dissonance".

[15] ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص 61؛ معجم المعاني الجامع (معجم إلكتروني)، مادة (نفر).

[16] ينظر: كلنتن، هيفاء عبد الرحمان: نظرية الحقول الدلالية، ص 43.

[17] ينظر: Lyons: Linguistique générale,p.350

[18] نجد في البحوث المعجمية دراسات متعددة تحدث فيها أصحابها عما يتفرّع عن العلاقات المعجمية الأساسية. من ذلك عبد الفتاح بدوي: الأضداد، دائرة المعارف الإسلامية (مادة: أضداد)؛ Lyons: Semanyics, pp.270-286

[19] ينظر مزيدا من التفصيل حول هذه التعريفات: صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، 1/ 87، 291–292

الانسجام النصّي وعلاقاته (النّظريّة والتّطبيق)

د.جلال مصطفاوي*

الملخّص: يسعى هذا البحث إلى بيان مفهوم الانسجام، والّذي يتمثّل في ذلك التّرابط القائم ما بين الأفكار والمفاهيم في مستوى باطن النصّ، حيث وتحكمه علاقات عديدة تجلّت في التّطبيق على السّورة الكريمة (الكهف)، ويرتبط الانسجام ارتباطًا وثيقًا بالقارئ، لأن القارئ هو الّذي يبني علاقاته أثناء قراءته للنصّ، ومن أبرز العلاقات الّتي حقّقت الانسجام في سورة الكّهف العلاقة السّببية، علاقة التّفصيل بعد الإجمال، علاقة الإجابة بالسّؤال، علاقة التّعليل، وعلاقة التدرّج، وعلاقة التّأكيد والعلاقة بين الكلام في الحوار، والعلاقة الحجاجية وعلاقة المقارنة أو المفاضلة وعلاقة التّقابل.

الكلمات المفتاحية: لسانيّات النصّ–الانسجام النصّي–العلاقة–الدّلالة–التّأويل.

Abstract

This research seeks to explain the concept of cohesion, which is the interrelationship between ideas and concepts at the level of the text, where it is governed by many relationships clearly shown in the application to the holy Koranic surat entitled (Al – Kahf). The cohesion is closely related to the reader, because this latter is the one who builds his relationships when reading the text. Among the most prominent relationships that have achieved cohesion in Surah Al-Kahf is the causal relationship, the detail after the whole, the answer with a question, reasoning, gradation , emphasis, ,

* المركز الجامعي–عين تموشنت–الجزائر

confirmation, speech in dialogue, the argumentation , and the comparison relationship.

Keywords: textual linguistics - textual cohesion- relationship - semantic - interpretation.

تمهيد: تعدّ (لسانيّات النصّ) من أحدث الاتّجاهات اللّسانية الّتي تتعامل مع النصّ في كلّيته، وتقوم منهجيّتها في التّحليل اللّغوي أساسا على تجاوز (لسانيّات الجملة) الّتي تعدّ الجملة هي الوحدة اللّغوية الكبرى، والتّجاوز لا يعني الإلغاء إذ إن اللّسانيّات النصّية جعلت من الدّراسات السّابقة للجملة منطلقا لها في البحث وقامت بتوسيع آفاقها, فبفضل الدّراسات والجهود النصّيّة فُسّرت ظواهر لغوية هامّة منها: التّماسك النّحوي للنصّ، والانسجام الدّلالي وأبنية التّطابق والتّقابل والتّراكيب المحوريّة والتّراكيب المجتزأة وبنيات الحذف ودلالاته وغيرها من الظّواهر التركيبية الّتي لا يمكن تفسيرها تفسيرا مقنعا إلاّ في إطار لنصّ كوحدة جامعة كلية إذًا، فالمهمّة الأساسية الّتي تسعى إلى تحقيقها لسانيّات لنصّ هي بيان كيفيّات التّرابط لنصّي وأشكاله بين الأجزاء المكوّنة للنصّ إلى جانب وصف الأبنية النصّية وعلاقتها بالأجناس الأدبيّة(الأنماط) وتأثير ذلك كلّه على الجانب التّداولي الاتّصالي، وينحلّ التّرابط النصّي إلى نمطين أساسيين وهما: أ-التّرابط الرصفي (التّماسك) وبالتّرابط المفهومي (الانسجام).

فالتّرابط الرصفي (Cohesion) يخصّ سطح النصّ وظاهره، ويرتبط بالدّلالة النّحوية الّتي تلقي الضّوء على تلقي المتلقي، وكيفية انتفاعه بالتّتابعات الشّكلية وأنماط الاطّراد في استعمال المعنى والمعرفة وكيفيّة نقلها وتذكّرها، أمّا التّرابط المفهومي (Coherence) فيتعلّق بتلك الرّوابط الدّلالية التضمنيّة في باطن النصّ والّتي تضمن استمراريّة الدّلالة.

وإن كان (هاليداي ورقية حسنHalliday & Ruqaiya Hasan) قد صرّحا بأنّ: "التّماسك مفهوم دلالي يشير إلى العلاقات الدّلالية الّتي توجد ضمن النصّ وتعرّفه بأنّه نصّ"[3] في كتابهما (التّماسك في الإنجليزيّة Cohesion in Englis) إلاّ أنّهما–في نظر جمعان بن عبد الكريم–"وفّقا في دراستهما عند حدود أدوات التّماسك الشّكلية في الغالب، والّتي لا شكّ لها علاقة قويّة بالدّلالة، ولكنها لا تصف بنيّة النصّ الدّلاليّة والرّوابط الدّلاليّة بين قضاياه، بل تصف العلاقة الشّكلية الدّلاليّة في مستوى سطح النصّ."[4]

والجدير بالذّكر أنّ(فان ديك Van Dijk) نفسه قد وصف طريقة تعامل (هاليداي ورقية حسن) مع مفهوم التّماسك بأنّها ظلّت محدودة سطح النصّ، حيث ركّزا على البنى الشّكليّة المنظّمة لظاهر النصّ، وقد بيّن بأنّ تعامله مع المفهوم مختلف، لأنّه ركّز على الجانب المفهومي أو الدّلالي، إنّ الانسجام عنده هو "مجموعة الشّروط الّتي تحدّد العلاقات أزواجا، أيّ ضروب التّعلق والتّبعية بين الأحداث كما تعبّر عنها الجمل المؤلّفة وما تركّب منها، ولها صلة بعالم ممكّن، وبموضوع تحاور ممكّن."[5] ويقول (جميل عبد المجيد): "الحبك يختصّ برصد التّرابط والاستمراريّة في عالم النصّ معيار الحبك وهو يتطلّب من الإجراءات ما تنشط به عناصر المعرفة، لإيجاد التّرابط المفهومي (Coherence) واسترجاعه أو هو بعبارة أكثر تفصيلا يُعنى بالطّرق الّتي تكون بها مكونّات العالم النصّي (هيئة المفاهيم والعلاقات الّتي تحت سطح النصّ) مبنية بعضها على بعض ومترابطة"[6]

د–قيمة الانسجام النصّي: يعدّ الانسجام من أهمّ معايير النصّية الّتي اشترطها اللّغويون لوصف النصّ بالتّرابط والتّلاحم، فهو الّذي يتكفّل بتهيئة العلاقات المنطقيّة والتّصوريّة الّتي تجعل من الملفوظ نصّا مترابط الأفكار والمواضيع، وإن كان خاليا من أدوات التّماسك (النّحوي والمعجميّ)، ويرتكز الانسجام على علاقات داخلية وعناصر مقاميّة متعالقة يتمّ من خلالها فهم النصّ[7] .إن للانسجام دورا فعّالا في فهم النصّ وتأويله" فلا يكون الكلام مفيدا إذا كان مجتمعا بعضه مع البعض الآخر دون

ترابط"[8] والنّظام اللّغوي-كما يرى الأستاذ حماسة عبد اللطيف-وفّر عددا من أدوات التّرابط في النصّ، يعتمد بعضها على الفهم والإدراك الخفيّ للعلاقات، ويعتمد بعضها الآخر على وسائل لغويّة محسوسة، ثم إنّ تتّبع وسائل التّرابط يقتضي تتّبع أنماط أبنية الجمل، والوقوف على أسرار تماسكها.[9]

لقد توسّع العلماء في دراسة موضوع الانسجام في الدّرس اللساني الحديث بصورة أدقّ وأعمق وأعمّ، خاصّة في الجانب الدّلالي وانعكاسات العلاقات ما بين القضايا المشكّلة للنصّ، لذا فإنّ الأبنية المعقّدة الّتي تتّصف بالتّلاحم التركيبي والدّلالي بين مكوّنات الجُمل تستعصي على الدّراسة من خلال تفتيتها إلى أجزاء وتحليل كلّ جزء على حدّة معزولا عن بقية الأجزاء الّتي ترتبط به وتضفي عليه دلالة خاصّة داخل التركّيب، لذلك تشغل وسائل الانسجام مكانة هامّة في تلقي النصّ وإنتاجه بصورة سليمة تراعي كلّيته وتناغمه، سواء على الصّعيد الدّاخلي أم المقامي.

والجدير بالذّكر أن المفسّرين القدماء قد اهتمّوا في دراستهم للقرآن الكريم بالعلاقات الدّلالية الرّابطة بين أجزاء النصّ القرآني، وتدبّروا آياته وأسرار إعجازه بالنّظر في أوجه نظمه وبنائه ودلالته ومعناه فالآيات في القرآن الكريم مرتبطة بعضها ببعض، وهذا الارتباط "إمّا أن يظهر بينهما لتعلّق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالأولى فهو واضح، وكذلك إذا كانت الثانيّة للأولى على جهة التّأكيد والتّفسير أو الاعتراض والتّشديد..."[10]، وإمّا ألاّ يظهر الارتباط بحيث تكون الجملة مستقلّة عن الأخرى، فتكون الثانيّة معطوفة عن الأولى بحرف عطف "وإن لم تكن معطوفة فلا بدّ من دعامة تؤذن باتصال الكلام، وهي قرائن معنوية تؤذن بالرّبط"[11].

إنّ التعامل مع النصّ القرآني باعتباره نصاً لغوياً، يجعلنا نسلّم بأنّ النّحو من أهمّ الأبنية الّتي يتوجّب علينا الارتكاز عليها في سبيل تفسير النصّ، يقول حماسة عبد اللطيف: "العلاقات النّحوية في النصّ على مستواه الأفقيّ تختلف أبنيتها التّصويريّة والرّمزيّة، وعلى مستواه الرّأسي هي توجد توازيه وأنماط التّكرار فيه وتحكّم تماسكه واتساقه"[12] ثمّ إنّ العلاقات بين الجمل المركّبة والتّتابعات هي بوجه خاصّ-في نظر

فإنّ ديك–"ذات طبيعة دلاليّة، وتكون العلاقات النّحوية تابعة لها أحيانا، فالأمر يتعلّق في المقام الأوّل بوصف العلاقات بين معاني الجمل وتحديد معنى التّتابعات الجزئيّة للجمل"[13]، وهناك من اعتمد على النّموذج الدّلالي في وصف النصّ وتحليله، حيث يتحوّل الحديث من الجمل إلى القضايا "وليست الأنماط والمضامين المختلفة للقضايا– في نظر رواد هذا النموذج – وحدها مهمة للوصف الدّلالي للنّصوص، بل أشكال الرّبط القضوي أيضا بوجه خاصّ، فهي تشكّل الأساس لدمج قضايا بقضايا أشمل"[14] إنّ العلاقات بين الجمل والقضايا أو المقاطع أو الفقرات تتنوّع في ظلّ التّقنين اللّساني النصّي: من سببيّة وإجمال/تفصيل وسؤال/جواب وتعليل وشرط.....الخ.

2–علاقات الانسجام الدّلالي في النصّ: لقد تحدّث علماء علوم القرآن–في باب المناسبة–عن مظاهر كثيرة من ترابط النصّ سواء من النّاحية الشّكلية أم الدّلالية" والمناسبة في اللّغة: المقاربة، وفلان يناسب فلانا، أيّ يقرب منه ويشاكله...وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها، ومرجعها–والله أعلم–إلى معنى ما رابط بينهما: عام أو خاصّ، عقلي أو حسي أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات أو التّلازم الذهني: كالسّبب والمسبّب، والعلّة والمعلول، والنّظيرين والضدّين ونحوه، أو التّلازم الخارجي كالمرتّب على ترتيب وجود الواقع في باب الخير."[15].

إنّ العلاقات الّتي تحقّق الانسجام الدّلالي في النصّوص هي الّتي تقرن وتدمّج أجزاء النصّ بعضها ببعض في غياب أو من دون النّظر إلى الأدوات الشّكلية السّطحية الّتي تعنى ببناء التّماسك الظّاهر يقول محمد خطابي: "ينظر عادة إلى العلاقات الّتي تجمع أطراف النصّ أو تربط بين متوالياته (أو بعضها) دون بدو وسائل شكليّة تعتمد في ذلك عادة ينظر إليها على أنّها علاقات دلاليّة، مثال ذلك علاقات العمّوم، الخصّوص، السّبب، المسبّب، المجمّل، المفصّل... "[16]

إذًا، فهذه العلاقات تهندس ربطا خطّيا منطقيا لشبكة النصّ الدّلالية، والمقصود بالمنطقي هنا هو "الرّبط الّذي يعتمد نوع العلاقة في الجمع بين العنصرين

المتتابعين"[17]. وتكمن الفائدة من هذا الرّبط على مستوى النصّ في "جعل أجزاء الكلام بعضها آخذ بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكّم، المتلائم الأجزاء.[18]

وفي فصل (معرفة المناسبات بين الآيات) وباب (أنواع ارتباط الآي بعضها ببعض) يقسّم الزركشي (ت) الرّبط الدّلالي إلى نمطين النمط الأوّل: يكون فيه الارتباط بين ظاهر بين الآيتين "لتعلّق الكلام بعضه ببعض وعدم تمامه بالأولى (=الآية الأولى) وكذلك إذا كانت الثانيّة للأولى على جهة التّأكيد والتّفسير، أو الاعتراض والتّشديد، وهذا القسم لا كلام فيه"[19] أمّا النّمط الثّاني فيكون الارتباط فيه غير ظاهر حيث تبدو كلّ جملة مستقلّة عن الأخرى و "أنّها خلاف النّوع المبدوء به (النمط الأوّل) فإمّا أن تكون معطوفة على ما قبلها بحرف من حروف العطف المشترك في الحكم أولا."[20] وهو يتفرّع إلى قسمين: الأوّل أن يكون بين الآيتين عطف أو مضادة، والثّاني ألاّ تكون معطوفة على ما قبلها "فلابدّ من دعامة تؤذّن باتصّال الكلام، وهي قرائن معنويّة مؤدنة بالرّبط، والأوّل مزج لفظي، وهذا مزج معنوي، تنزل الثانيّة من الأولى منزلة جزئها الثّاني."[21] ويرى (فريد عوض حيدر) بأنّ البيان هو أساس الرّوابط في كلّ ملفوظ"وله عدد من الوسائل منها التّفصيل بعد الإبهام، وأنّ يتوسّط حرف التّفسير(أيّ) بين الجملتين، ويكون بالاستفهام من المتكلّم، عندما لا يقصد إلى الاستخبار"[22]

2-1-علاقة التّفصيل بعد الإجمال: وهي أن يذكر الكلام مجملا ثمّ يعرض بيانه بعد ذلك مفصّلا من دون وسيلة شكليّة بين التّفصيل وما سبقه من إجمال إلاّ الرّابط المعنويّ الّذي يجمعها "فالعلاقة بين المجمل وما فصله علاقة معنويّة تحقّق التّماسك بين جمل النصّ، وهذه العلاقة مسوّغة للفصل بين الجمل".[23]

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾ إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا

عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ فِي ٱلۡكَهۡفِ سِنِينَ عَدَدٗا ﴿١١﴾ ثُمَّ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدٗا ﴿١٢﴾

الكهف: ٩ – ١٢ . لقد تضمّنت هذه الآيات إجمالا لقصّة أصحاب الكهف في أحداثها الرئيسيّة الأربعة (أ–أنهم أووا إلى الكهف. ب–دعاء الله عزّ وجلّ. ج–فضرب الله على آذانهم فأنامهم. د–بعثهم الله سبحانه وتعالى ليتساءلوا)، وبعد ذلك قال الله تعالى: ﴿ نَّحۡنُ نَقُصُّ عَلَيۡكَ نَبَأَهُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّهُمۡ فِتۡيَةٌ ءَامَنُواْ بِرَبِّهِمۡ وَزِدۡنَٰهُمۡ هُدٗى ﴿١٣﴾ ﴾ الكهف: ١٣ فهذا "شروع في تفصيل ما أجمل فيما سلف، أيّ؛ نحن نخبرك بتفصيل خبرهم الّذي له شأن وخطر"[24].فالإجمال والتّفصيل متعالقان تعالقا شديدا، ألا ترى أنّ التّفصيل يشرح المجمل ويزيل استغلاقه، فقد أورد الحق سبحانه القصّة مجملة، ثمّ أورد تفاصيل أحداثها،

أعدّ لكلّ من الفريقين ما يتناسب اختياره من شديد العقاب وهائله ومن عظيم النّعيم ووسائله."[26]

2-2-علاقة الإجابة بالسّؤال: جاء على لسان (محمد خطابي) أنّ من دواعي فصل كلام عن كلام آخر سابق"وجود سؤال مقدّر غير متجل في سطح الخطاب والّذي يدعوإلى تقدير هذا السّؤال هو بناء الخطاب على شكل زوج مكوّن من سؤال مقدّر/جواب ظاهر."[27] والّذي يقصد من كلمة مقدر أنّ السّؤال ليس ذو طابع كتابي بل يفهم من السّياق، ويمكن أن نسميه التّفسير لأنّ الجملة الثانيّة غالبا ما تفسّر ما جاء في الاولى"والاصل في الجواب أن يكون مطابقا للسّؤال، وإذا كان السّؤال متوجها، وقد يعدل في الجواب عما يقتضيه السّؤال تنبيها على أنّه كان من حقّ السّؤال أن يكون كذلك، وقد يجيء الجواب أعمّ من السّؤال للحاجة إليه في السّؤال وقد يجيء أنقص لاقتضاء الحال."[28].

وقد تعرّض (تمام حسان) لعلاقات الرّبط المعنوي في كتابه المعنون بـ: البيان في روائع القرآن والّذي أجملها في علاقات كالسّببية، والتفسيريّة، والنّقض، الإبكال والعلاقة الشّرطية، والتّرتيب والتّعقيب والملابسة، والإلزام، والتّعليل وغيرها، وفي بيان علاقة الإجابة بالسّؤال يعرض الآية القرآنية الكريمة كتمثيل وهي قول الله عزّ وجلّ: وإذا سألك عبادي عني فإنّي قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني فكأنّ سائلا سأل: ما معنى هذا القرب؟ فكان الجواب: معناه إمكان إجابة الدّعوة.[29]

وقد وردت في سورة الكهف بعض العلاقات من هذا النّوع، وقد كان لها دور فعّال في تعالق الدّلالات الجزئيّة للآيات القرآنيّة، ففي قول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا ﴿١٢﴾ ﴾ الكهف: ١٢ سؤال جاءت الإجابة عنه في قوله تعالى: ﴿ ¦ § ¨ © ª « ¬ ® ¯ ﴾ الكهف: ٢٥ وقد عرفنا أنّ التّساؤل ورد في مجمل القصّة، وجاء الجواب في نهاية القصّة فهذا يشبه ما أسماه علماء البلاغة ردّ العجز على الصّدر، وهو من طرق اتّساق النصّ."[30]

وفي قوله تعالى أيضا: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ ﴾ الكهف: ١٣ جواب لسؤال ضمني يفهم من السّياق العقلي للسّورة، فكأنّ المخاطب سأل بعد قوله:{ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ } فقال: ما نبأهم؟ فجاءت الإجابة: {....إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى } إلى آخر القصّة، فهذا الجواب "استئناف مبني على السّؤال من قبل المخاطب وتقدم الكلام آنفا في الفتية {آمَنُوا بِرَبِّهِمْ}"[31]

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ فَإِنِّى نَسِيتُ ٱلْحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِى ٱلْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٣﴾ ﴾ الكهف: ٦٣. هذه الآية هي جواب لسؤال مضمر (أين الغذاء (الحوت)؟) المعبّر عنه في الآية الّتي تسبقها، قال الله عزّ وجلّ: ﴿ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا ﴿٦٢﴾ ﴾ الكهف: ٦٢ – وهو –غذاءنا– الطّعام الّذي يؤكل، أوّل النّهار، والمراد به الحوت على ما ينبئ عنه ظاهر الجواب"[32]

وقال تعالى: ﴿ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴿٦٨﴾ ﴾ الكهف: ٦٨ ، وجاء الجواب في الآية الموالية مباشرة، وقال تعالى: ﴿ قَالَ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾ ﴾ الكهف: ٦٩

وصفوة القول إنّ العلاقة: سؤال/جواب، ذات فعّاليّة ديناميكيّة تعمل على تحقيق استمراريّة الدّلالة في النصّ، وتندرج ضمن الوسائل الّتي تسعى إلى تحقيق التّرابط المفهومي أو الانسجام في النصّ، حيث إنّ المسافة ما بين السّؤال وجوابه قد تكون كبيرة، وبالتّالي تكثر حزم الجمل الّتي تدخل في دائرة دلاليّة واحدة بفضل هذه العلاقة الدّلاليّة.

2-3-علاقة التّعليل: وهي من أهمّ علاقات الانسجام النصّي، حيث تعنى بالرّبط المعنويّ وتتداخل في حقيقتها مع العلاقة السّببيّة، وتكمن فائدتها في التّقرير والإبلاغ "فإنّ النّفوس تتبعث إلى نقل الأحكام المعلّلة، بخلاف غيرها، وغالب التّعليل في

القرآن الكريم فهوعلى تقدير جواب سؤال اقتضته الجملة الأولى، وهوسؤال عن العلّة"[33]، وقد توظف حروف وأدوات تدلّ عليه مثل: اللاّم، وإنّ وأنّ، وإذ، والباء وكي، ومن، ولعلّ، وقد سمّاها (جميل عبد المجيد)ب"التّعليل الشّدي"، ومردّ ذلك في نظره أنهّا لا تبسط علّة حقيقيّة، بل تقدم علّة تخيلية، ويحدث ذلك في الغالب في فنّ الشّعر[34].

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ ﴿١﴾ ﴾ الكهف: ١ فكأنّ السّمع لهذه الآية يسأل:لِمَ أنزل الله على عبده الكتاب؟ ولمّاَ كان التّعليل جواب سؤال ضمني عن علّة الأمر، فقد جاءت الآية الثّانية تعليلا للأولى في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾ مَّٰكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ﴿٣﴾ وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴿٤﴾ ﴾ الكهف: ٢ – ٤ فالآيات مترابطة ترابط علّة، الأمر الّذي حقّق الاستمراريّة الدّلاليّة بينها، إلى جانب لام التّعليل الّتي دعّمت الانسجام بصنعها للتّماسك على مستوى سطح النصّ الظّاهر." متعلّق بأنزل واللاّم للتّعليل"[35].

وقال الحق سبحانه وتعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾ ﴾ الكهف: ٦ ففي هذه الآية جملتان مترابطتان برباط التّعليل، حيث إنّ عدم إيمان القوم جعل الرّسول–صل الله عليه وسلّم–يحزن ويهلك نفسه أسفا"وقرئ" أنّ لم يؤمنوا"بفتحِ همزة أنّ على تقدير الجار أيّ لأنّ، وهو متعلّق بباخع على أنّه علّة له."[36].

وفي قصّة أصحاب الكهف يقول الحق سبحانه: ﴿ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِى مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوٓاْ إِذًا أَبَدًا ﴿٢٠﴾ ﴾ الكهف: ٢٠ وهي تتضمن تعليلا للأمر والنّهي الوارد في الآية السّابقة عليها،إذ يقول الله عزّوجلّ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيْنَهُمْ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُواْ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ

وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿١٩﴾ ﴾ الكهف: ١٩ ، فالرّابط بين الآيتين هو التّعليل وهو هنا "جواب سؤال عن علّة الأمر والنّهي الوارد في الآيات خاصّة الأمر بالتّلطّف، فكأنّ السّامع سأل فقال: لماذا التّلطّف؟"[37]

وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ ﴾ الكهف: ١٣ ناحية بلاغية وهي الالتفات الّذي يسهم إسهاما فعّالا ومباشرا في التّعليل للوصف بالرّبوبيّة، ولمقالة الفتيّة، حيث وقع الالتفات من التّكلم إلى الغيبة "وأوثر للإشعار بعليّة وصف الرّبوبيّة لإيمانهم ولما صدر عنهم من المقالة حسبما سيحكي عنهم"[38] في قول الحقّ سبحانه: ﴿ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا ۖ لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ ﴾ الكهف: ١٤ فهذه النّاحية البلاغيّة قد "أسهمت في اتّساق النصّ حيث ربطت بين الجملة (إنّهم فتية آمنوا بربّهم) والجمل (فقالوا ربّنا ربّ السّموات والأرض)،(لن ندعومن دونه إلها) و(لقد قلنا إذا شططا) على ما بين الأولى وهذه الجمل من مسافة ثلاث إلى خمس جمل، فقامت مقام الإحالة بالعودة على السّابق البعيد."[39]

وقوله تعالى أيضا: ﴿ A B C D E F G H I J K L M N O P Q S T U V X Y Z \ ] ^ _ ` a b c d ﴾ الكهف: ٢١ فعلّة الإعثار على أصحاب الكهف تكمن في العلم بحقيقة ويقينيّة البعث بعد الموت، وأنّ السّاعة آتية لا ريب فيها، وسياق الحال يعضد هذا التّعليل، فقوم الفتية كانوا في أيّامهم مختلفين في "حقيقة البعث، فكان بعضهم يقول: تبعث الأرواح دون الأجساد وبعضهم يقول: تبعث الأجساد مع الأرواح ليرتفع الخلاف وليتبيّن أن الأجساد تبعث حيّة حساسة فيها أرواحها كما كانت قبل الموت"[40]

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٤٢﴾ ﴾ الكهف: ٤٢ هذه الآية الكريمة تتضمّن سؤال علّة ضمني

فكأنّ السّامع لها يتساءل: لماذا هذا المصير؟ والإجابة عن هذا التّساؤل سابقة في السّورة في قول الحقّ سبحانه: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾﴾ الكهف: ٣٥ – ٣٦ فأنت ترى أنّ علّة عقاب الله عزّ وجلّ لصاحب الجنّتين أنّه اعتزّ بماله وقوّته وأنكر فضل الله عليه، وهذه العلاقة المنطقية (التّعليل) قد صنعت جسرا دلالياّ ربط العديد من الآيات (من الآية 35إلى الآية42)، جاء في الكشاف:"...(يا ليتني) تذكر موعظة أخيه فعلم أنّه أتى من جهة شركه وطغيانه فتمنّى لولم يكن مشركا حتى لا يهلك الله بستانه"[41]

وقال الحقّ سبحانه: ﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا ﴿٥٦﴾﴾ الكهف: ٥٦ ،فعلّة إرسال المرسلين هي التّبشير والإنذار.

وفي قصّة موسى عليه السّلام والخضر الرّجل الصّالح عليه السّلام ذكر الله عزّ وجلّ الأحداث (خرق السّفينة) في قولــه:﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا ﴿٧١﴾﴾ الكهف: ٧١ وذكر (قتل الغلام) في قوله ســبحانه: ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا فَقَتَلَهُۥ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴿٧٤﴾﴾ الكهــف: ٧٤ و(إقامة الجدار) في قوله عزّ وجلّ ﴿ [\ ] ^ _ ` a b c d e f g h i j k l n o p q r s t ﴾ الكهــــف: ٧٧ ثمّ وردت العلل الّتي تؤوّل تلك الأحداث وتعلّم سيدنا موسى عليه السّــلام العلــم الباطن اللدنيّ، حيث يقول الله عزّ وجلّ على لسان الرّجل الصّالح عليه السّلام:

﴿ c d e f g h i j k l m n o p q r s
t u v w x y z { | } ~ ¡ ¢ £ ¤ ¥
¦ § ¨ © ª « ¬ ® ¯ ° ± ² ³ ´ µ ¶ ¸ ¹
º » ¼ ½ ¾ ¿ À Á Â Ã Ä Æ Ç È É Ë Ì Í

Î Ï Ð Ñ Ò ﴾ الكهف: ٧٩ – ٨٢ إنّ غياب أو تأجيل العلل أضفى على القصّة القرآنية تشويقا وأفق انتظار،كما أنّه مع ذكرها في نهاية القصّة بدت كتلة واحدة منسجمة انسجاما دلاليّا، لأنّ لها علاقة وثيقة بالبنيّة النصيّة الكبرى للقصّة.

وفي قصّة (ذي القرنين) يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ فَمَا ٱسْطَـٰعُوا۟ أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا ٱسْتَطَـٰعُوا۟ لَهُۥ نَقْبًا ﴿٩٧﴾ ﴾ الكهف: ٩٧ وعلّة ذلك متضمنّة في الآيات السّابقة الّتي تصوّر الإعداد المحكم لبناء السّد في قوله: ﴿ ءَاتُونِى زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ قَالَ ٱنفُخُوا۟ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا قَالَ ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ﴿٩٦﴾ ﴾ الكهف: ٩٦. وفي خاتمة السّورة يبيّن الله عزّ وجلّ عاقبة المؤمنين والكافرين في قوله: ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَـٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴿١٠٦﴾ ﴾ الكهف: ١٠٥ – ١٠٦ فما علّة إحباط أعمالهم وأنّ الله لا يقيم لهم يوم القيامة وزنا؟ علّة ذلك أنّهم كفروا بآيات ربّهم. في حين يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّـٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ ﴾ الكهف: ١٠٧ ولا ينال هذا الجزاء إلاّ المؤمنون الّذين يعملون الصّالحات.

2-4-علاقة التّدرّج: وهي من العلاقات الدّلاليّة الّتي تبني انسجام النصّ وترابط أجزائه، ويقصد بها "تدرّج الانتقال في النصّ من مستوى إلى مستوى آخر أومرتبة أعلى والعكس، أوتدرّج المعنى الدّلالي للجمل داخل فضاء النصّ من حال إلى حال أومن زمن أومكان إلى زمن أومكان آخر، ولا شك فالتّدرّج يؤدّي إلى التّماسك الدّلالي في النصّ."[42]

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَـٰهًا ۖ لَّقَدْ قُلْنَآ إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ ﴾ الكهف: ١٤، فقد أشار الفتية إلى توحيد الرّبوبيّة في الجملة الأولى {..فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..} وإلى توحيد الألوهيّة في الجملة الثّانية{...لَن نَّدْعُو مِن دُونِهِ إِلَهًا.. }وهما أمران متمايزان، يقول الألوسي:"وقد يقال: إنّهم أشاروا بالجملة الأولى إلى توحيد الرّبوبيّة، وبالجملة الثّانية إلى توحيد

الألوهيّة وهما أمران متغايران وعبدة الأوثان لا يقولون بهذا ويقولون بالأوّل في قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ لقمان: ٢٥ وحكى عنهم سبحانه أنّهم يقولون في قوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾﴾ الزمر: وصحّ أنّهم يقولون أيضا: لبيك لا شريك لك، إلاّ شريكا هو لك تملكه وما ملك، وجاءوا بالجملة الأولى مع أنّ ظاهر القصّة كونهم بصدد ما تشير إليه الجملة الثّانية من توحيد الألوهيّة، لأنّ الظّاهر أنّ قومهم إنمّا أشركوا فيها وهم إنّما دعوا لذلك الإشراك دلالة على كمال الإيمان، وابتدأوا بما يشير إلى توحيد الرّبوبيّة، لأنّه أوّل مراتب التّوحيد، والتّوحيد الّذي أقرت به الأرواح في عالم الذّر يوم قال لها سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ الأعراف: ١٧٢ . وفي ذكر ذلك أوّلا وذكر الآخر بعده تدرّج في المخالفة، فإنّ توحيد الرّبوبيّة يشير إلى توحيد الألوهيّة بناء على أنّ اختصاص الرّبوبيّة عزّ وجلّ علّة لاختصاص الألوهيّة واستحقاق المعبوديّة به سبحانه وتعالى."[43]، قال الحقّ سبحانه وتعالى: { وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا {21}} ففي قوله عزّ وجلّ: ﴿ A B C D E F G H I J K L M N O P Q S T U V X Y Z [\ ] ^ _ ` a b c d ﴾ الكهف: ٢١ تخصيصٌ، فالتّدرّج حصل بالانتقال من رتبة العامّ إلى رتبة الخاصّ،"...إنّ الظّاهر أنّ يفسّر قوله تعالى: {...أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ...}بأنّ كلّ ما وعده سبحانه متحقّق ويجعل قوله تعالى: {... أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا...}تخصيصا بعد تعميم على معنى لا ريب في تحقّقها وهووجه في الآية"[44]

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدًا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا ﴿٣٦﴾ ﴾ الكهف: ٣٥ – ٣٦ ففي هذه الآية تدرّج في بيان درجة كفر صاحب الجنّتين بنعمة الله ، وجحوده، فبدأ بإنكاره لزوال النّعمة، ثمّ انتقل بعد ذلك إلى إنكار السّاعة، ثمّ يقول بأنّه حتى وإن رُدّ إلى ربّه فإنّه سيجد نفس المصير.

2–5–علاقة التّأكيد: والتّأكيد نوع من أنواع الفصل بين الجمل، وقد أشار عبد القاهر الجرجاني (ت) إلى مواضع الفصل بين الجمل"أوعدم الإتيان بحرف عطف وذلك إذا كانت الجملة مؤكّدة للّتي قبلها مثل قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ﴾ البقرة: ٢ [45]. ويمثّل (عادل منّاع) لهذه العلاقة بالآية القرآنية الكريمة حيث يقول الله عزّ وجلّ: ﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ ۚ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٥﴾ ﴾ هود: ٥ فجملة (يعلم ما يسرّون وما يعلنون) إنّما هي تأكيد لها دليل على أنهم مهما بالغوا في الاستخفاء فإن الله يعلم ما يسرّونه وما يعلنونه والجملة (إنه عليم بذات الصّدور) منفصلة عن الجملة الّتي قبلها جملة (يعلم...)، وإنّما هي توكيد لها على قصْر العلم على ذات الله وحده، وربطت(حين) بين الجمل وهوربط شكلي."[46]

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ فَأْوُۥٓا۟ إِلَى ٱلْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ وَيُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا ﴿١٦﴾ ﴾ الكهف: ١٦ فالجملة الاعتراضية(وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ) بين إذ وجوابه (فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ) تربط عن طريق التّأكيد بين إذ وجوابه"... ووجْه الاعتراض على ما في الكشف أن قوله تعالى: {وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ.. }فأووا معناه: وإذا اجتنبتم عنهم وعما يعبدون فأخلصوا له العبادة في موضع تتمكّنون منه فدلّ الاعتراض على أنّهم كانوا صادقين أنهم أقاموا بما وصى به بعضهم بعضا فهويؤكّد مضمون الجملة."[47]

وقال الحقّ سبحانه: ﴿ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴿١٤﴾ ﴾ الكهف: ١٤ فبين الجملتين:(فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) و(لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا) علاقة منطقيّة بيّنة "فالجملة الأولى لكونها مشيرة إلى توحيد الرّبوبيّة فهي أيضا مشيرة إلى توحيد الألوهيّة، قيل إن في الجملة الثّانية تأكيدا لها، لأنّه توحيد ذكر بعد توحيد"[48].

وقال الله عزّ وجلّ: ﴿ أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۚ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٣١﴾ ﴾ الكهف: ٣١ فكلّ هذه الجمل الّتي تضمنتها الآية، تأكيدٌ بأنّ الله عزّ وجلّ لا يضيع أجر المحسنين، وبيان هذا الأمر في الآية السّابقة حيث يقول الحقّ سبحانه: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾ ﴾ الكهف: ٣٠ وجاء في الكشاف: "(أولئك) خبر إن و(إنّا لا نضيع) اعتراض، ولك أنّ تجعل (إنّا لانضيع، و، أولئك) خبرين معا أو تجعل (أولئك) كلاما مستأنفا بيانا للأجر المبهم"[49]. قال الله تعالى في بداية قصّة صاحب الجنّتين: { كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا {33}} فالجملة الثّانية (ولم تظلم منه شيئا) في هذه الآية ، وردت كتأكيد لمضمون الجملة الأولى (كلتا الجنّتين آتت أكلها) وهذا ما عزّز الرّبط المعنوي بينهما، أمّا الجملة الثّالثة فتوسّع في وصف ما بين الجنّتين "(ولم تظلم منه) أيّ لم تنقص من أكلها (شيئا) من النّقص على خلاف ما يعهد في سائر البساتين، فإن البساتين غالبا تكثر في عام وتقل في عام."[50]

2-6-علاقة السببيّة: وهي علاقة تُعنى بالرّبط المنطقي بين المعاني والمفاهيم "ويقتضي سياق المتكلّم أن يلجأ -أحيانا-إلى هذه العلاقات لتكون معينا له على بيان سبب وقوع الحدث"[51] ويضيف (ابن يعيش): "فلا بدّ من مفعول له، سواء ذكرته أم لم تذكره، إذ العاقل لا يفعل فعلا إلّا لغرض أو علّة"[52].

ويورد (تمام حسان) الآية الكريمة الآتية كمثال لعلاقة السببيّة وهي قول الحقّ سبحانه وتعالى: ولوشاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير "..أيّ؛ لأنّ الله على كلّ شيء قدير فالذهاب بالسمع والأبصار لا يتحقّق إلاّ مع القدرة على ذلك."[53] ويرى الدّكتور (عادل منّاع) بأنّ هذه العلاقة (السببيّة) هي الأساس المعوّل عليه –خاصّة في الخطاب السّردي– في تحقيق التّماسك والانسجام، يقول: "والرّبط السّببي–والرّوابط الدّلالية جميعا–تقوم مقام الإحالة على السّابق البعيد وأرى أنّ تماسك النصّ السّردي وانسجامه–كما يُرى في القصص القرآن الكريم– يتوقف على التّرابطات السببيّة داخل جمل النصّ، فتُذكر قضية في النصّ ثم يُذكر بعدها الشيء المتسبّب فيها فتكون علاقة السببيّة هي الرّابطة بين هذين المعنيين (القضيّة–سببها)."[54]

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ ﴿١﴾ قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢﴾ مَّٰكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ﴿٣﴾ وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا ﴿٤﴾ ﴾ الكهف: ١ – ٤ ، فإنزال الله للكتاب سبب يوجب حمده، وسببٌ في إنذار الرّسول صل الله عليه وسلّم للذين قالوا اتخذ الله ولدا وسببٌ في تبشير الرّسول صل الله عليه وسلّم المؤمنين بأنّ لهم أجرا حسنا.

وقال الحقّ سبحانه: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾ ﴾ الكهف: ٦ والمعنى المقصود من (باخعٌ نفسك) هو مهلكٌ نفسك، وكلمة أسفا راجعةٌ إلى هذه الجملة وقد تأخرت عنها لحفظ الوزن، وهي بمعنى حزنا أو غضبا أوغمّا والمعنى العامّ للآية هو: فلعلك مهلكٌ نفسك من الحزن والغمّ بسبب عدم إيمانهم بكلام الله عزّ وجلّ، فانظر كيف أحكمت العلاقة السببيّة بين الجملتين المكوّنتين للآية الكريمة.

ثمّ انظر لقول الله عزّ وجلّ في الآية السابعة: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾ ﴾ الكهف: ٧ فالله سبحانه وتعالى قد جعل ما على الأرض

من الزينة (السّبب) ليبلو الناس أيّهم أحسن عملا (النتيجة) "وينطوي في جملة (لنبلوهم أيهم أحسن عملا) تقرير كون الله عز ّوجلّ قد أودع في الناس قابلية الاختيار والكسب وبيّن لهم طريق الخير والعمل الحسن والعكس وحمّلهم مسؤوليّة اختيارهم وأعمالهم."[55]

وفي قصّة أصحاب الكهف، يقول الحقّ سبحانه: ﴿إِذْ أَوَى ٱلْفِتْيَةُ إِلَى ٱلْكَهْفِ فَقَالُوا۟ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴿١٠﴾ فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ فِى ٱلْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ﴿١١﴾﴾ الكهف: ١٠ – ١١ فالضّرب على آذان أصحاب الكهف في الجملة (فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا) نتيجة لدعائهم في الجملتين:(رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ج (03)) و(وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ج(04)).بل إن الرّبط السّببي قد امتدّ لأكثر من ذلك"...فإنّ الضّرب المذكور يترتّب عليه من التّقليب ذات اليمين وذات الشّمال والبعث وغير ذلك من آثار استجابة دعائهم السّابق."[56] وعليه "فالرّبط قد امتدّ بين السبب (الدعاء في الجملتين: (رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ج (03)) و(وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ج(04)) والجمل:(فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ج (05) – وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ ج(30)– وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءلُوا ج(33))بمسافة جملة واحدة للجملة رقم (05)، و(25) جملة للجملة رقم (30)،و(28) جملة للجملة رقم (33)،وهذه الرّوابط السّببيّة جميعها تقوم مقام الإحالة على السّابق البعيد."[57]

وقال الله تعالى في نفس القصّة: ﴿ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِى مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوٓا۟ إِذًا أَبَدًا ﴿٢٠﴾ ﴾ الكهف: فإنّ عدم فلاحهم الأبدي نتيجة لسبب يكمن في: إعادتهم إلى ملّة قومهم الكافرين، يقول شهاب الدين الألوسي:" { ولَن تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا}أيّ؛ إن دخلتم فيها حقيقة ولو بالكره أو الإلجاء لن تفوزوا بخير لا في الدنيا ولا في الآخرة، ووجه الارتباط على هذا أن الإكراه على الكفر قد يكون سببا لاستدراج الشّيطان إلى استحسانه والاستمرار عليه"[58] وجاء في الكشّاف: { ولَن تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا}إذ دخلتم في دينهم"[59]...ويستدل من استخدام الشّرط في كلام الألوسي واستخدام

(إذ) في كلام الزمخشري أن الجملة (لن تفلحوا إذا أبدا) تعليلٌ لسابقتها، وأنّ ما قبلها سببٌ لحدوث ما فيها.

وفي قصّة صاحب الجنّتين يقول الحقّ سبحانه: ﴿ فَعَسَىٰ رَبِّيٓ أَن يُؤۡتِيَنِ خَيۡرٗا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرۡسِلَ عَلَيۡهَا حُسۡبَانٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَتُصۡبِحَ صَعِيدٗا زَلَقًا ﴿٤٠﴾ أَوۡ يُصۡبِحَ مَآؤُهَا غَوۡرٗا فَلَن تَسۡتَطِيعَ لَهُۥ طَلَبٗا ﴿٤١﴾ ﴾ الكهف: ٤٠ – ٤١ بالإضافة إلى الموقف الإنكاري الجاحد الّذي اتخذه صاحب الجنّتين إزاء نعمة الله عزّ وجلّ: ﴿ وَكَانَ لَهُۥ ثَمَرٞ فَقَالَ لِصَٰحِبِهِۦ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَنَا۠ أَكۡثَرُ مِنكَ مَالٗا وَأَعَزُّ نَفَرٗا ﴿٣٤﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدٗا ﴿٣٥﴾ وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهَا مُنقَلَبٗا ﴿٣٦﴾ ﴾ الكهف: ٣٤ – ٣٦ .كلّ ذلك كان سببا في تسليط العقوبة عليه من قبل الله عزّ وجلّ: ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصۡبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيۡهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُشۡرِكۡ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ﴿٤٢﴾ ﴾ الكهف: ٤٢ ، يقول (أبوحيان الأندلسي في قوله تعالى: {أَوْيُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا } أيّ؛ "لا تستطيع طلب غيره بدلا منه، وبلّغ الله المؤمن ما ترجاه من هلاك ما بيد صاحبه الكافر وإبادته على خلاف ما ظن في قوله{ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا {35}} فأخبره تعالى أنه{أُحِيطَ بِثَمَرِهِ} وهوعبارة عن الإهلاك."[60]

وقال الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿ وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلۡمُجۡرِمِينَ مُشۡفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيۡلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلۡكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةٗ وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحۡصَىٰهَاۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ وَلَا يَظۡلِمُ رَبُّكَ أَحَدٗا ﴿٤٩﴾ ﴾ الكهف: ٤٩ فترى المجرمين مشفقين خائفين، وقولهم: يا ويلتنا...كلّ ذلك نتيجة تسبّب فيها وضع كتاب أعمالهم يوم القيامة،"... وقد جاءت هذه الآيات منذرة بالقيامة وهولها، وكيف يجاء بهم مجردين مما كانوا يتفاخرون به وكيف يعرضون على النّار ويواجهون بكتب أعمالهم الّتي أحصت كل شيء عليهم."[61]

وفي قصّة موسى عليه السّلام وفتاه يقول الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿ قَالَ أَرَءَيۡتَ إِذۡ أَوَيۡنَآ إِلَى ٱلصَّخۡرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلۡحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥۚ وَٱتَّخَذَ سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ عَجَبٗا ﴿٦٣﴾ ﴾ الكهف: ٦٣ ففي هذه الآية الكريمة تقريرٌ بأنّ سبب نسيان الفتى الحوت، إنّما هومن

عمل الشّيطان، وقد جاءت الهاء مضمومة في "أنسانيهُ"على لغة أهل الحجاز وهوما يؤكّد سبب النّسيان العجيب.."والظاهر من سياق الآيات أنه (أيّ الحوت)كان مشوياً بدليل قوله تعالى على لسان موسى عليه السّلام، مخاطبا فتاه: {..آتِنَا غَدَاءنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا {62}} فهذا يدلّ على أنّ الحوت كان جاهزا لأنّ يؤكل غير أنّ الحوت المملّح المشويّ المأكول منه، سرت فيه الحياة واتخذ سبيله في البحر، والفتى ينظر إليه، وكان عند جريه ينعقد فوقه الماء فيكون كالنّفق والحوت يجري في داخله (....) وهذا المشهد لا ينسى على مرّ الأزمان، فكيف يُنسى بعد لحظات، فإن هذا من أقوى مواطن النّسيان وأغربها وأعجبها ،فعدل في التّعبير من الكسر إلى أقوى الحركات وهي الضمّة للإشارة إلى ندرة مثل هذا النّسيان وقوّته، فناسب بين قوّة النّسيان وقوّة التّعبير، وندرة مثل هذا النّسيان وندرة مثل هذا التّعبير."[62]وجاء في (روح المعاني):"وضمّ حفصٌ الهاء في (أنسانيهُ)وهوقليل في مثل هذا التركّيب قلة النّسيان في مثل هذه الواقعة...وفي إيثار أنّ والفعل على المصدر نوع مبالغة لا تخفى."[63]

2-7-العلاقة الحجّاجية: وهي علاقة منطقيّة تقضي باحتواء جملة أو أكثر على حجّة أو سلسلة من الحجج، تعقبها جملة أوأكثر تتضمّن نتيجة أومجموعة من النتائج، وبالتّالي يحصل الانسجام بين جملتين أو أكثر، فالغاية هي التّأثير العقلي واستمالة الوجدان أيضا، ويقدم " بيرلمان"(Chaïm perelman) بطاقة تعريفيّة لنظريّة الحجّاج من خلال تحديد موضوعها بقوله: "موضوع نظريّة الحجّاج هودراسة التّقنيات الخطابيّة الهادفة إلى حث النّفوس على التّسليم بالأطروحات المعروضة عليها أوتقوية ذلك التّسليم، كما تفحّص أيضا الشّروط الّتي تسمح بانطلاق الحجّاج ونموّه، وكذا الآثار المترتبّة عنه"[64].

فالحجّاج بهذا المعنى هو عمليّة اتّصاليّة قوامها الحجّة المنطقيّة وغايتها إقناع الآخر والتّأثير في حياته السّلوكية، ويعتبر هذا التّحديد امتدادا لمفهوم

الخطابيّة (الريطوريّة) عند (أرسطو) الّذي يعرفها بقوله:" الريطورية قـوّة تتكلـف الإقناع في كل واحد من الأمور المفردة[65]. يقول الحقّ سبحانه وتعالى في بداية قصّة أصحاب الكهف في السّـورة الكريمـة: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾ ﴾ الكهف: ٩ وقد سبقت هذه الآية آيات المقدمة الّتي تضـمّنت بعـض الآيات الكليّة الّتي تجعل نبأ أصحاب الكهف آية من الآيات العجيبة الّتي تـدل علـى قدرة الله عزّ وجلّ، وهي ليست معيارا لتصديق النبي صل الله عليه وسلّم، كل ذلـك بدليل أن الآية بدأت بـ { أَمْ حَسِبْتَ }يقول الزمخشري:"...ذكر من الآيـات الكليّـة تزيين الأرض بما خلق فوقها من الأجناس الّتي لا حصر لها وإزالة ذلك كله كأنّ لم يكن، ثم قال{ أَمْ حَسِبْتَ }يعني أنّ ذلك أعظم من قصّة أصحاب الكهف وإبقاء حياتهم مدّة طويلة."[66].ويقول شهاب الدين الألوسي:"...والمعنى أنّ قصّتهم (أصحاب الكهف) وإن كانت خارقة للعادة ليست بعجيبة بالنّسبة إلى سائر الآيات الّتي من جملتهـا مـا تقدم، ومن هنا يعلم وجه الرّبط...وفي الكشف أنّه تعالى ذكر من الآيات الكليّـة وإن كان لتسليته صل الله عليه وسلّم وأنّه لا ينبغي أن يبخع نفسه على آثارهم، فالمسترشد يكفيه أدنى إشارة والزائغ لا تجدي فيه آيات النّذارة والبشارة ما يشتمل على أمهـات العجائب، وعقبه سبحانه بقوله: { أَمْ حَسِبْتَ }يعني أنّ ذلك أعظم مـن هـذا فمـن لا يتعجّب من ذاك لا ينبغي أن يتعجّب من هذا."[67] وجاء في البحر المحيط أنّ "الظّـاهر في { أَمْ حَسِبْتَ }أنه خطاب للرّسول صل الله عليه وسلّم. فقال مجاهد: لم يَنهه عـن التعجّب وإنما أراد كل آياتنا كذلك. وقال قتادة: لا يُتعجّب منها فالعجائب فـي خلـق السّماوات والأرض أكثر. وقال ابن عباس: سألوك عن ذلك ليجعلوا جوابك علامـة لصدقك وكذبك، وسائر آيات القرآن أبلغ وأعجب وأدل على صدقك."[68].وتحضـرنا بهذا الصّدد قراءة المفكر الإسلامي "محمد أركون " الّذي يرى بأن سـورة الكهـف" تستهّل بوحدة نصيّة مؤلفة من ثماني آيات، ولكن لا يمكن اعتبارها بمثابـة مقدمـة لماذا؟ لأنها تتحدّث عن بواعث مختلفة لطالما تكرّرت في القرآن في مواضع أخـرى

متعدّدة. وعلى هذا الصّعيد، فإنّها تقوّي وحدة النصّ الكلي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النصّ الجزئي الّذي هو سورتنا (سورة الكهف)."[69]

ولعلّ حجّته في ذلك مراعاة التّسلسل الزّمني، فهذه الآيات تنتمي إلى الفترة المدنية، في حين أنّ مجمل السّورة مُلحق بنهاية الفترة المكّية...ويعقّب المترجم على هذه الفكرة بقوله: "نلاحظ أن أركون يفرز سورة الكهف إلى عدة أجزاء متماسكة وكل جزء يتحدّث عن موضوع معيّن وتربطه بالّتالي وحدة معنويّة، فالآيات الثّماني الأولى تعتبر مقدمّة عامة، ولكن لا علاقة لها بقصّة أصحاب الكهف."[70]وفي الحقيقة نحن لا نوافق على هذا الرّأي، ليس لأننا نؤمن بالعرضة الأخيرة فحسب، بل لأنّ الحجّة الّتي أقامها المفسّرون القدماء حجّة مقنعة، ولماذا تبدأ القصّة ب "أمْ حسبت؟" الّتي تحيل العقل إلى المقارنة وهي الدّلالة الحدسيّة الأولى، والله أعلم.

وقال الله عزّوجلّ: { وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاء مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوبِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا {50}} فقد كان إبليس من الجّن وفاسقا عن أمر ربّه، فكيف تتّخذونه وذرّيته أولياء من دون الله؟ "...في الآية إشارة خاطفة إلى قصّة إبليس وعصيانه لأمر الله بالسّجود لآدم، وسؤال استنكاري وتنديدي موجه للكفار لاتخاذهم إيّاه وذرّيته أولياء من دون الله وهم أعداؤهم الألدّاء(...) والإشارة هي أقصر إشارة إلى قصّة إبليس في القرآن والمتبادر أنّ الآية هي في صدد ما احتواه الشّق الثّاني من التّقريع أكثر منها في صدد القصّة. والحجّة فيها قويّة ملزمة والتّقريع لاذع محكم."[71]

وقال الحقّ سبحانه: ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴿٦٨﴾ ﴾ الكهف: ٦٧ – ٦٨.تعبّر الآيتان عن ردّ سيدنا الخضر –عليه السّلام– على طلب سيدنا–موسى عليه السّلام–في اتباعه من أجل التّعلم منه{ قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا {66}} فردّ عليه بالنتيجة وهي أنّه لا يستطيع معه صبرا، ثمّ أعقب ذلك ذكر حجّة عدم الاستطاعة وهي أنّ الإنسان لا يصبر على

ما لم يحط به خبرا لعدم امتلاكه العلم الباطن أو العلم اللدني." قَالَ أيّ الخضر لموسى– عليهما السّلام–{ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا }نفي لأن يصبر معه على أبلغ وجه حيث جيء بأنّ المفيدة للتأكيد وبلن ونفيها آكد من نفي غيرها، وعدل عن لن تصبر إلى { لَن تَسْتَطِيعَ} المفيد لنفي الصّبر بطريق برهاني، لأنّ الاستطاعة ممّا يتوقّف عليه الفعل فيلزم من نفيه نفيه ونكّر { صَبْرًا } في سياق النّفي وذلك يفيد العموم أيّ؛ لا تصبر معي أصلا شيئا من الصبر، وعلّل ذلك بقوله: {وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا }إيذانا بأنه عليه السّلام يتولى أمورا خفية المراد منكرة الظّواهر والرّجل الصّالح لا سيما صاحب الشّريعة لا يتمالك أن يشمئزّ عند مشاهدتها..."[72]

2–9–علاقة المقارنة: قال الحقّ سبحانه: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا ٢٩ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ مَنۡ أَحۡسَنَ عَمَلًا ٣٠ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ يُحَلَّوۡنَ فِيهَا مِنۡ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٖ وَيَلۡبَسُونَ ثِيَابًا خُضۡرٗا مِّن سُندُسٖ وَإِسۡتَبۡرَقٖ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلۡأَرَآئِكِۚ نِعۡمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتۡ مُرۡتَفَقًا ٣١ ﴾ الكهف: ٢٩ – ٣١ ففي هذه الآيات الكريمة انسجام بيّن حقّقته علاقة المقارنة بين حال أهل الكفر وحال أهل الإيمان، وكذا مصيرهما ورد في البحر المحيط:"لما ذكر تعالى حال أهل الكفر وما أعدّ لهم في النّار ذكر حال أهل الإيمان وما أعدّ لهم في الجنّة(...)ولما ذكر مكان أهل الكفر وهو النّار، ذكر مكان أهل الإيمان وهي{ جَنَّاتُ عَدْنٍ}ولماّ ذكر هناك ما يغاثون به وهو الماء كالمهل ذكر هنا ما خصّ به أهل الجنّة من كون الأنهار تجري من تحتهم، ثمّ ذكر ما أنعم عليهم من التّحلية واللّباس اللّذين هما زينة ظاهرة"[73]

ويورد فريد عوض حيدر علاقة مقارنة في قصّة ذي القرنين وذلك في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيۡرٞ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجۡعَلۡ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُمۡ رَدۡمًا ٩٥ ﴾ الكهف: ٩٥ فيقول: "فهذه مقارنة بأفعل التّفضيل (خير الّذي أصله أخير وحذفت الهمزة لكثرة

الاستعمال)، والمقارنة هنا بين ما عرض عليه القوم من الجُعل نظير ما اقترحوه عليه من بناء السّد، وما أعطاه الله تعالى من التّمكين في الأرض والأسباب."[74]

وفي نهاية السّورة وصفٌ للكافرين والمؤمنين، ومقارنةٌ بينهما من حيث المصير يوم القيامة، هذه المقارنة الّتي تمثل الخيط الأساسي الرّابط بين الآيات من الآية (102) إلى الآية (108).حيث يقول الحقّ سبحانه: ﴿ أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوْلِيَآءَ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ نُزُلًا ﴿١٠٢﴾ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُواْ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴿١٠٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴿١٠٨﴾ ﴾ الكهف: ١٠٢ – ١٠٨

2-10-علاقة التّقابل: قال الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿ قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴿٣٨﴾ ﴾ الكهف: ٣٧ – فقد ورددت الآيتان منسجمتين عن طريق التّقابل الحاصل بين معنى الكفر ومعنى التّوحيد، وبالتّالي دخلت كلّ الجمل في دائرة المعنى الواحد المترابط "هذا وقوله: { وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا }عطف على إحدى الجملتين والاستدراك على {أَكَفَرْتَ}وملخّص المعنى لمكان الاستفهام الّذي هو للتّقرير على سبيل الإنكار، أنت كافر بالله تعالى لكني مؤمن موحد، وللتّغاير الظّاهر بين الجملتين وقعت لكن موقعها فقد قالوا: أنّها تقع بين كلامين متغايرين...وذكر في الكشف أنّ فيه إشارة إلى أنّ الكفر بالله تعالى يقابله الإيمان والتّوحيد فجاز أنّ يستدرك بكل منهما وبهما معا، أيّ كما هنا فإن الإيمان مفاد أنا هوالله ربي والتّوحيد مفاد{ وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا }وأنت تعلم أيضا أنّ الشّرك كثيرا ما يطلق على مطلق الكفر."[75]

قال الله عزّ وجلّ: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾ ﴾ الكهف: ٥٠ فإنّ المضمون الجوهري في هذه الآية قوامه المقابلة بين تلقي الملائكة لقول الله عزّ

وجلّ وتلقي إبليس (من الجن)،فأداة الاستثناء"إلا" تتضمّن في دلالتها مغايرة، قال الزمخشري:" { كَانَ مِنَ الْجِنِّ }كلام مستأنف جار مجرى التّعليل بعد استثناء إبليس من السّاجدين كأن قائلا قال: ما له لم يسجد؟ فقيل: كان من الجن{ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ } والفاء للتّسبيب أيضا جعل كونه من الجّن سببا في فسقه، يعني إنّه؛ لو كان ملكا كسائر من سجد لآدم لم يفسق عن أمر الله لأنّ الملائكة معصومون."[76]

وفي قصّة ذي القرنين يقول الحقّ سبحانه: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغۡرِبَ ٱلشَّمۡسِ وَجَدَهَا تَغۡرُبُ فِي عَيۡنٖ حَمِئَةٖ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوۡمٗاۗ قُلۡنَا يَٰذَا ٱلۡقَرۡنَيۡنِ إِمَّآ أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّآ أَن تَتَّخِذَ فِيهِمۡ حُسۡنٗا ﴿٨٦﴾ ﴾ الكهف: ٨٦ فالجملة الأخيرة في الآية {وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا }تنسجم مع الجملة الّتي قبلها {إِمَّا أَن تُعَذِّبَ} بحكم التّقابل الحاصل بينهما من حيث المضمون.

وفي القصّة نفسها يقول الله تعالى:﴿ قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوۡفَ نُعَذِّبُهُۥ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِۦ فَيُعَذِّبُهُۥ عَذَابٗا نُّكۡرٗا ﴿٨٧﴾ وَأَمَّا مَنۡ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلۡحُسۡنَىٰۖ وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنۡ أَمۡرِنَا يُسۡرٗا ﴿٨٨﴾ ﴾ الكهف: ٨٧ – ٨٨ وغني عن البيان أنّ بين الآيتين انسجام تحقّق بفضل علاقة التّقابل الحاصلة بين فريقين من النّاس من حيث العملُ والمصيرُ.

يقول فريد عوض حيدر في هذه الآيات:" قوله تعالى:(بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ)، وقوله تعالى: (بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ) الجملتان متقابلتان، وهذا التّقابل الّذي بينهما على ما بينهما من مسافة تسع جمل، يجعل الواحدة تستدعي الأخرى وخاصّة عند وصول المتلقّي للجملة الثّانيّة."[77]

خاتمة: يعدّ الانسجام من أهمّ معايير النصيّة الّتي اشترطها اللّغويون لوصف النصّ بالتّرابط والتّلاحم فهو الّذي يتكفل بتهيئة العلاقات المنطقيّة والتّصورية الّتي تجعل من الملفوظ نصّا مترابط الأفكار والمواضيع، وإن كان خاليا من أدوات التّماسك (النّحوي والمعجمي)، ويرتكز الانسجام على علاقات داخليّة وعناصر مقاميّة متعالقة يتمّ من خلالها فهم النصّ، إن للانسجام دورا فعّالا في فهم النصّ وتأويله، وقد توسّع العلماء في دراسة موضوع الانسجام في الدّرس اللّساني الحديث، بصورة أدق وأعمق وأعمّ، خاصّة في الجانب الدّلالي وانعكاسات العلاقات ما بين القضايا المشّكلة للنصّ، لذا فإن الأبنية المعقّدة الّتي تتّصف بالتّلاحم التّركيبي والدّلالي بين مكونات الجمل تستعصي على الدّراسة من خلال تفتيتها إلى أجزاء وتحليل كل جزء على حدة معزولا عن بقيّة الأجزاء الّتي ترتبط به وتضفي عليه دلالة خاصّة داخل التركّيب، لذلك تشغل وسائل الانسجام مكانة هامة في تلقي النصّ وإنتاجه بصورة سليمة، تراعي كلّيته وتناغمه، سواء على الصّعيد الدّاخلي أم المقامي...والجدير بالذّكر أنّ المفسّرين القدماء قد اهتمّوا في دراستهم للقرآن الكريم بالعلاقات الدّلاليّة الرّابطة بين أجزاء النصّ القرآني، وتدبّروا آياته وأسرار إعجازه بالنّظر في أوجه نظمه وبنائه ودلالته ومعناه، فالآيات في القرآن الكريم مرتبطة بعضها ببعض.

قائمة المصادر والمراجع:

(أ)المراجع العربية:

-القرآن الكريم.

1-ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)-لسان العرب-دار صادر-بيروت-لبنان-.1956

2- ابن يعيش-شرح المفصل-مكتبة المتنبي-القاهرة-مصر-د.ط-د.ت.

3-الألوسي (شهاب الدين)-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني-دار إحياء التراث العربي-بيروت-لبنان-د.ت-.

4-الأندلسي (أبوحيان) الغرناطي-البحر المحيط في التفسير-دار الفكر-بيروت-لبنان-2010.

5-بن عبد الكريم (جمعان)-إشكالات النصّ: دراسة لسانية نصية-النادي الأدبي-الرياض-السعودية-ط01-.2009

6-الجابري (محمد عابد)-فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول-مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت-لبنان-ط01-.2008

7-الجرجاني(عبد القاهر)-دلائل الإعجاز-تح:محمود محمد شاكر-

8-حسان (تمام)-البيان في روائع القرآن-عالم الكتب-القاهرة-مصر-ط02-.2000

9- حميدة (مصطفى)-نظام الارتباط والرّبط في تركيب الجملة العربية-لونجمان-القاهرة-مصر-ط 01- .1997

10-حيدر(فريد عوض)-اتساق النصّ في سورة الكهف-مكتبة زهراء الشرق-القاهرة-مصر-ط01-.2004

11-خطابي (محمد)-لسانيّات النصّ: مدخل إلى انسجام الخطاب-المركز الثقافي العربي الدار البيضاء-المغرب-ط02-.2006

12- دروزة (محمد عزة) -التفسير الحديث-دار إحياء الكتب العربية-.1963

13- الزركشي-البرهان في علوم القرآن- تح: مصطفى عبد القادر عطا-دار الفكر-بيروت-لبنان .2001

14- الزمخشري (جار الله أبو القاسم)-المفصل في العربية-دار الجيل-بيروت-لبنان-(د.ت).

15- الزمخشري (جار الله)-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل-دار الفكر-بيروت-لبنان-ط01-.1983

16- الزناد (الأزهر)-نسيج النصّ(بحث فيما يكون به الملفوظ نصا)-المركز الثقافي العربي-بيروت-لبنان-ط01-.1993

17-السامرائي (فاضل صالح)- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني-دار عمار-عمان-الأردن-ط 05- .2008

18-السيوطي (جلال الدين)-معترك الأقران في إعجاز القرآن- تح:علي محمد البجاوي-مكتبة الدّراسات القرآنية-دار الفكر العربي-بيروت-لبنان(د.ت).

19-السيوطي (جلال الدين)-الإتقان في علوم القرآن- تح: طه عبد الرؤوف سعد-المكتبة التوفيقية-القاهرة-د.ت.

20-عبد المجيد (جميل)-البديع بين البلاغة العربية واللّسانيّات النصّية-الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة-مصر-ط01- .1998

21-عبد المجيد(جميل)-علم النصّ(أسسه المعرفية وتجلياته النقدية)-مجلة عالم الفكر-الكويت-مج32 -ع 02- 2003

22- عبد اللطيف (محمد حماسة)-الإبداع الموازي-دار غريب-القاهرة-مصر-ط 01-2003.

23- عبد اللطيف (محمد حماسة)- بناء الجملة العربية-دار غريب-القاهرة-مصر-2003

24- مصطفى (عادل)-فهم الفهم(مدخل إلى الهرمنيوطيقا)-دار النهضة العربية-بيروت-لبنان-ط01 - .2003

25- محمد (عزة شبل)-علم لغة النصّ(النّظريّة والتّطبيق)-مكتبة الآداب-القاهرة-مصر-ط02-.2009

26-مناع (عادل)-نحو النصّ(اتجاه جديد في دراسة النصّوص اللّغوية)-مصر العربية للنشر-القاهرة-مصر-ط01-2011.

(ب)المراجع المترجمة إلى العربية:

27- أرسطو- الخطابة-تح:عبد الرحمن بدوي-وزارة الثقافة- القاهرة-مصر-1959.

28- أركون(محمد)-القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-ت:هاشم صالح-دار الطليعة-بيروت-لبنان-ط01-2001.

29-دي بوجراند ،درسلر-النصّ والخطاب والإجراء-ت:تمام حسان-عالم الكتب-القاهرة-مصر-ط 01--1998 .

30- رولان بارت-درس السيميولوجيا-ت:عبد السلام بنعبد العالي-دار توبقال-الدار البيضاء-المغرب-ط02-1986.

31- فان ديك-علم النصّ(مدخل متداخل الاختصاصات)-ت:سعيد حسن بحيرى- مكتبة زهراء الشرق-القاهرة-مصر-ط02 – 2005.

32- فان ديك-النصّ والسياق- ت:عبد القادر قنيني-دار إفريقيا الشرق-الدار البيضاء-المغرب-ط01 – 2000.

33- هاينه فولفجانج وديتر فيهفيجر-مدخل إلى علم لغة النصّ- تر:حسن بحيرى-زهراء الشرق-القاهرة-مصر-ط01-2004.

(ج)المراجع الأجنبية:

1-Halliday and Rugaiya Hasan-cohesion in English-Longman-London-197634

الهوامش:

[1]- ابن منظور(أبو الفضل جمال الدين)-لسان العرب-دار صادر-بيروت-لبنان-1956 ج02 -ص1762-1763

[2]-فان ديك-النصّ والسياق-ت: عبد القادر فنيني-دار إفريقيا الشرق-الدار البيضاء-المغـرب-ط01 - 2000-ص137

[3] -Halliday & Ruqaiya Hasan-Cohesion in English-p04

[4]-جمعان بن عبد الكريم-إشكالات النصّ-ص179

[5]-فان ديك-النصّ والسّياق-ت: عبد القادر قنيني-ص179

[6]-جميل عبد المجيد-علم النصّ (أسسه المعرفية و تجليّاته النّقدية) -مجلة عالم الفكر-ص148

[7]-ينظر: دي بوجراند- النصّ و الخطاب و الإجراء - ص103 - وفولفجان جهاينه ماندينتر- مدخل إلى علم لغة النصّ-ص93

[8]-حماسة عبد اللطيف-بناء الجملة العربيّة-دار غريب-القاهرة-مصر-2003 -ص87

[9]-انظر: المرجع نفسه-ص87

[10]-بدر الدين محمد الزركشي-البرهان في علوم القرآن-دار الفكر-بيروت-لبنان-2001 -ج01 -ص66-67

[11]-السيوطي-معترك الأقران في إعجاز القرآن-تح: علي محمد البجـاوي-مكتبـة الدّراسـات القرآنية-دار الفكر العربي-بيروت-لبنان(د.ت)-ج01-ص58

[12]-حماسة عبد اللطيف-الإبداع الموازي-دار غريب-القاهرة-مصر-ط 01- 2003-ص10

[13]-فان ديك-علم النصّ: مدخل متداخل الاختصاصات-ت: سعيد بحيرى-دار القاهرة-القاهرة-مصر-ط02 - 2005-ص48

[14]-فولفجانج هاينه مان و ديتر-مدخل إلى علم لغة النصّ- ت: سعيد بحيرى-ص39

[15]-الزركشي-البرهان في علوم القرآن-ج 01-ص61-62

[16]-محمد خطابي-لسانيّات النصّ-ص268-269

[17]-الأزهر الزناد-نسيج النصّ-ص48

[18]-الزركشي-البرهان في علوم القرآن-ج01-ص62

[19]-المرجع نفسه-ج01 -ص66-67

[20]-المرجع نفسه-ج01 -ص67

[21]-المرجع نفسه-ج 01-ص74

[22]-فريد عوض حيدر-اتساق النصّ في سورة الكهف-ص64

[23]–عادل منّاع–نحو النصّ(اتجاه جديد في دراسة النصّوص اللّغوية)–ص241

[24]–الألوسي–روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثـاني–مـج 08–ج(14،15) – ص4184

[25]–المرجع نفسه–ص4199

[26]–محمد عزة دروزة–ّالتفسير الحديث–ج 06–ص20

[27]–محمد خطابي–لسانيّات النصّ(مدخل إلى انسجام الخطاب)–ص109

[28]–السيّوطي–الإتقان في علوم القرآن–ج02 –ص227

[29]–ينظـــر: ج01 –ص(407–418)

[30]– فريد عوض حيدر–اتساق النصّ في سورة الكهف–ص66

[31]–الألوسي–روح المعاني–مج 08–ج(14–15) –ص4186

[32]–المرجع نفسه–ص4299

[33]–الزركشي–البرهان في علوم القرآن–ج 03–ص104

[34]–ينظـر : جميل عبد المجيد–البديع بين البلاغة العربية و اللّسانيّات النصّية–ص166

[35]–الألوسي–روح المعاني–مج08 –ج(14–15) –ص4168

[36]–المرجع نفسه–ص4170

[37]– فريد عوض حيدر–اتساق النصّ في سورة الكهف–ص67

[38]–الألوسي–روح المعاني–مج 08–ج(14–15) –ص4186

[39]–فريد عوض حيدر–اتساق النصّ في سورة الكهف–ص67

[40]–الزمخشري–الكشاف–ج02 –ص477

[41]–المرجع نفسه–ج02 –ص485

[42]– عادل منّاع–نحو النصّ(اتجاه جديد في دراسة النصّوص اللّغوية)–ص277

[43]– الألـوسي–روح المعاني–مج08 –ج(14–15)–ص4187

[44]–المرجع نفسه–ص4204

[45]–عبد القاهر الجرجاني–دلائل الإعجاز–تح: محمود محمد شاكر–ص224

[46]–عادل مناع–نحـــو النصّ–ص237

[47] – الألـــوسي–روح المعاني–مج08 –ج(14–15)–ص4189

[48]–فريـــد عوض حيـدر–اتســـاق النصّ في سورة الكهـف–ص69

[49]–الزمخشـــــري–ج02 –ص483

[50] – الألـــــــوسي–روح المعاني–مج08 –ج(14–15)–ص4251

[51]–مصطفى حميدة–نظام الارتباط و الرّبط في تركيب الجملة العربية–لونجمان–القاهرة–مصر–ط 01– 1997–ص(176–177)

[52]–ابن يعيش–شرح المفصل–مكتبة المتنبي–القاهرة–مصر–ج02 –ص53

[53]–تمام حسان–البيان في روائع القرآن–ج01 –ص174

[54]–عادل منّاع–نحو النصّ(اتجاه جديد في دراسة النصّوص اللّغوية)–ص255

[55]–محمد عزة دروزة–التفسير الحديث–ج 06–ص08

[56]–الألوسي–روح المعاني–مج08 –ج(14–15) –ص4179

[57]–فريد عوض حيدر–اتســــــاق النصّ في سورة الكهف–ص70

[58] –الألوسي–روح المعاني– مج08 –ج(14–15) –ص4202

[59]–الزمخشري–ج02 –ص477

[60]–أبو حيان الأندلسي الغرناطي–البحر المحيط في التفسير–ج07 –ص181

[61] –محمد عزة دروزة–التفسير الحديث–ج 06–ص26

[62]–فاضل السامرائي–بلاغة الكلمة في التعبير القرآني–دار عمار–عمان–الأردن–ط 05–2008–ص(117–118)

[63] –الألوسي–روح المعاني– مج08 –ج(14–15) –ص(4301–4302)

[64]– محمد العمري–البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول–ص27

[65]–أرسطو–الخطابة–تح: عبد الرحمن بدوي–وزارة الثقافة– 1959–ص09

[66]– الزمخشري–الكشّاف–ج02 –ص473

[67]–روح المعاني– مج08 –ج(14–15) –ص4175

[68] – أبو حيان الأندلسي الغرناطي–البحر المحيط في التفسير–ج07 –ص141

[69]– محمد أركون–القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني–ت: هاشم صالح–دار الطليعة–بيروت–لبنان–ط01–2001–ص147

[70]–المرجع نفسه–ص149

[71] –محمد عزة دروزة–التفسير الحديث–ج 06–ص27

[72] – الألوسي–روح المعاني– مج08 –ج(14–15) –ص4320

[73] – أبو حيان الأندلسي الغرناطي–البحر المحيط في التفسير–ج07 –ص170

[74] –فريد عوض حيدر–اتســــاق النصّ في ســــورة الكهــــــف–ص113

[75] – الألوسي–روح المعاني– مج 08 –ج(14–15) –ص4256

[76] –الزمخشري–الكشّـــــاف–ج02 –ص487

[77] –فريد عوض حيـــــــدر–اتســـــاق النصّ في ســـــورة الكهـــــــف–ص115

المحور الرابع

في دراسات أدبية

المتخيل الذاتي في أخاديد " لقبش"

عبد القادر فيدوح*

اصطفاء الذاكرة :ليس هناك من شكّ في أنّ سردية "القبش" ترسم معالم الوثوقية التي تسعى بسردها إلى تدوين الحقائق اليقينية لشخصية حقيقية، بعيدا عن النسق السردي المخاتل الذي يدفع بالمتلقي إلى البحث عن المواربة أو فيما يأتي به النصّ من مضمرات غالبا ما يكون مصدرها الاستعارة إبداعا، والرؤيا كشفا، والغموض فنا والموضوع موقفا، أو بحسب ما يقتضيه العمل السردي في الروايات من تقنيات صارمة، وسَنٍّ منطق الإيهام والتمويه. أمّا منجز "لقبش" فإنّه يدفع بالمتلقي إلى معرفة الأحداث الوثوقية من دون عناء، رغبة في محاولة الكشف عن تجليات الواقعي المرجعي للكاتب، وبما تخبره الذات في اصطفاء أحداثها، وفي تعاملها مع الوقائع التاريخية في بداهة عنفها على حد تعبير رولان بارت: "إنّ العنف الحقّ هو أن تقول: طبيعي أن نعتقد هذا الاعتقاد، هذا أمر بدهي"[1]؛ لأنّ مصداق الحقيقة قائم على ما يتوصل إليه النظر الدقيق، وبما يثيره فينا الوجود الحقيقي المستمد من مفهومي الشدة والامتداد، أو قياس الشدة والتوتر على نحو ما تتطرق له **سيميوطيقا التوتر** التي تصف" مجموعة من الظواهر المركّبة في ضوء نماذج مركّبة كذلك[2]. بمعنى أنّ هذه الظواهر تتميز بانسيابها في الزمان والديمومة والدلالة، مثل: الهوية، والزمان والحساسية، والوجدان والحضور... ويقصد بالنماذج المركّبة وجود مفاهيم متداخلة مع مفاهيم أخرى، كتداخل الشدّة مع الامتداد وتداخل الحسّي مع المعرفي، وتداخل المنظور الداخلي مع المنظور الخارجي"[3].

---

* عبد القادر فيدوح، جامعة قطر

وفي ضوء ذلك سوف نتطرق إلى منجز" لقبش" بوصفه عملا فنّيا يدخل ضمن سياق المتخيل الذاتي، سردا توثيقيا، يقترب من السيرة الذاتية ويجمع خصائصه من السرد الفني، أيّ: إنّه إلى جانب ذلك عمل فني صُرَاح، أحسبه جنسا متفردًا، ينماز بشخصيته في الساحة الأدبية العربية الذي ما يزال "محل سوء فهم" على حد تعبير محمد أيت ميهموب، ومهملا من النقاد العرب؛ إذ لم يستقر له مصطلح، ولم ينظر إلى خصائصه المميّزة، ولم تدرس إشكالاته النظرية والفنية.[4]

ولعلّ ما يميّز سردية "لقبش" من روايات السيرذاتية ــ على وفرتها ــ أنّها تميل إلى السرد الواقعي في متخيله الذاتي، المنتزع من حقائق الأحداث في صورتها التخييلية، هذه الصورة التي يمتنع انطباقها على شخصية أخرى، إلا في حال انسجام العموم، من مبدأ "الحياة المشتركة"، امتثالا لمضرب مقولة أنّ "الإنسان لا ينزل النهر مرّتين" على حد تعبير ديكارت، في إشارة إلى ما يعزز مقولة الكاتب الفرنسي أندريه جيد: "لا يمكن أن تكون المذكرات إلا نصف صادقة"[5] بواقع المصداق وليس بواقع التجربة، أو على ما قاله فيليب لوجون في كتابه "**الميثاق السير ذاتي**" في وصفه مثل هذا الجنس من الفن بوصفه" قصة ارتجاعية نثرية يروي فيها شخص ما وجوده الخاص، عندما يجعل حياته الحقيقية محور الكتابة"[6]

صورة لقبش ــ بسردها المحض ــ لم تُحرج الكاتب على ما فيها من إملاق وأحداث مأساوية، ولم يتأفف الكاتب من روايتها بالصورة التي وصلت إلينا على هذه الشاكلة من الابتئاس، ويكفي أن نعرف ذلك بما وصفه السارد:" كانت تناديك أمك "لقبش" **(وا لَقبش.. وين راك؟** لاه تظل هامل تحت الشمس؟ وراسك معمر بالتراب... ماكش رايح تهمد؟**)** كنتَ منذ أيامك الأولى على الأرض ضائعا تحت الشمس شاردًا، لا تهمد إلاّ حين يخطفك النوم ليلا، كان رأسك المغسول بالقلق والصمت يوحي لك أنّ شيئا ما حدث في تلك القرية الرابضة بين الفقر والشعوذة وانتظار المطر..."[7] كلّ ذلك لم يَثن من تحويل وقائع تاريخية إلى أحداث فنية مدعاة

لإعمال النظر، ومرساة للذائقة اللمعية ــ المتسللة من اليقين ــ للفن العظيم؛ لأنّ صورة لقبش مثيرة لما يمكن أن تستجيب لها الألفة في كلّ آن، ومع أيٍّ كان، بالنظر إلى ما تتضمنه من تجربة إنسانية تتساوى فيها المخيلة الجموحة، والقدرة الفطرية النابعة من عمق مشاعر صراع الأضداد، من هذه الزاوية لا يمكن أن تكون صورة "لقبش" مجرّد وصف عابر، عن حالة عابرة، بقدر ما هي صراع عميق فيما كان يَفتِله الزمن، مستشرفا برؤاه ما يمكن أن تُنجِب له الحياة نزالا، من كلّ حدْب وصوْب؛ من أجل إثبات الوجود في عمل فني كهذا، بوصفه امتدادا للسرد القصصي بشكله وروحه. أضف إلى ذلك، ألا يمكن أن يكون لفتنة السرد هذه في صورتها الواقعية عملا فنيا آخر ــ لما في ذلك من مادة خام ــ تحاكي الحرص على زهر الربيع في هذا البرعم الغض؟ وهل كانت الأمّ بحنانها ــ تستبصر في هذه البراءة الواعدة ــ وقاية زرع الأمل بالحماية؛ لحصاد حلم، في غد مشرق؟ أو أنّ الغاية المنشودة من الأمّ ستكون صورة مطابقة لذكرى ماضٍ حزين؟ أو أنّ أفق توقعها سيكون حال طيف خيال؟.

لاشكّ في أنّ تسمية لقبش بمسماه الدلالي يعني الكثير في غضب الأمّ على ابنها وإلا ما الذي يقودها إلى اختاير هذا الاسم وليس سواه، على الرغم من أنّ اسم لقبش بدارجة الشرق الجزائري كما وصفه السعيد بوطاجين "هو الطفل المتسخ الحافي العاري ذو الشعر الكث؛ أي ذاك الذي كنّاه، نحن جيل الاستقلال، الذين خرجنا إلى الدنيا بكلّ الفقر والهمّ، والتشرّد، والعراء. لقد شبهته، إلى حدّ ما، بشخصية فورولو للراحل مولود فرعون، كواقع بطبيعة الحال، أو كمجموعة من الصور التي كانت بمثابة بطاقات دلالية مضيئة، ولافتة في الوقت ذاته. وهو تعبير عن مرحلة من مراحل الجزائر التي لا يمكن إغفالها، مرحلة البؤس الأعظم الذي وسم فترة أغفلناها أدبيا، رغم جمالياتها الخاصّة،"[8] لذا كانت صورة "لقبش" صورة حقيقية للكاتب تعكس الذاكرة الشقية بشقيْها في توالي أزمنتها وتعدّد أمكانتها، ولعل في هذا الاختيار ما يجعل المتلقي يؤمن بأنّ ما كان يصدر منه ليس فيه تكلّف، كما أنّها لم تكن

شخصية فنية ــ من ورق ــ تنتمي إلى اتجاه إيديولوجي، أو ذات طابع تخييلي، كما هو عليه الشأن بالنسبة إلى الشخصيات الموظفة في الروايات الفنية التي يسعى أصحابها إلى إرسال رسالة دلالية معينة، تحميهم من الخوض في التحرك وفق ما خطط له الكاتب لهذه الشخصية أو تلك.

لقد كان وصف مرآة الكاتب العاكسة في شخص "لقبش" نابعا من ثقافة بيئته، وما كان يعتريها من عوز، وشقاء، وكأن الأمر في ذلك لا يعني الكاتب فيما يمكن أن يخفيه عن المتلقي من صفات، وبما يضفيه عليها من واقعية موغلة، كما في هذا الوصف، الحقيقي، المسهب من أمّه حين أفاقت من نومها ذات مرّة وهي تناديه بمرارة مضنية: "**واااا لقبش... وين راك؟** لاه تظل هامل تحت الشمس؟ ماكش رايح تهمد... ها هو راسك رايح يشعل، وصبعك واش بيه؟، شفت واش درت في روحك؟ يَخي راني قتلك قيَّل علاه ماقيَّلتش؟علاه ما تاخضش الراي".[9]

وارتكاز الكاتب على الذات في مسيرتها الحقيقية من خلال الموضوعات التي شغلته هو في حد ذاته تجسيد لمرحلة من التجارب التي مرّ بها الأطفال إبان حقبة الاستعمار وبُعيْد الاستقلال.

ولعل الطابع الشخصي للمتخيل الذاتي في لقبش هو محاولة تكويم التاريخ؛ للبحث عن معناه في عالم الطفولة، ذلك العالم الوردي الذي لا يمكن أن يكون مرّتين إلا في حالة استدعائه بأثر ارتجاعي، وإعادة إنتاجه إبداعًا بالصورة الكشفية، وبما يتضمنه من رؤى. وإذا كان للتجربة أن تتجدد، فأنّ للحياة أمكنتها المتعدّدة، وظروفها المتباينة، وإذا كان التاريخ لا يتوقف على فهم معين، فأنّ "لقبش" أنتج تاريخا فنيا استبصاريًا، بتصوير جمالي، فيه من الذائقة ما يجعل المتلقي مشدودًا داخل براءة ذلك الطفل المرمي بين القهر والإكراه، في مقابل حرمانه من الحبور والاجتباء وهي الصورة التي عبر عنها في الحدث الثاني من حياته: "حين رفض عمّي عمار شراء دراجة هوائية لي، فقد كدت أبكي وأنا أمسك بطرف قندورته متوسلا له أن يجلب لي معه دراجة صغيرة.... وحين كبرت وصار جيبي عامرا بالدراهم صرت

أزور محلات بيع الدراجات الهوائية، أتلمسها مخاطبا إياها: من أين أجيء لك بـذلك الطفل الصغير؟"[10]

عصارة الذاكرة

يقدّم لنا الكاتب شخصية "لقبش" على أنّها شخصية بائسة، تعيش قدرها المخضـب بنسيم ثورة التحرير التي ناضلت من أجل أن يعيش المواطن عالما ورديا، فيـه مـن النسيم العليل ما يمكن أن يحقق المستحيل الذي يتجاوز دراماّ الماضـي؛ ويستشـرف عالما حالما، انطلاقا من الواقع المتخيل، وهو ما بنت عليه ثورة التحريـر مبادئهـا بديلا عن قمع المستعمر للواقع المغتصب بالطغيان؛ ولكـي يعـيش الجيـل الواعـد كرامته، ويمارس طقوسه لتحقيق أفق التوقع، وهي الصورة النمطية التـي رسـمتها طفولة "لقبش" في لا وعيها بصورة تخيلية في تساوق مع الصـورة النمطيـة التـي حملها الثوار الذين قادتمهم عزيمتهم إلى ممارسة فعل التخييل؛ لبناء مسـتقبل زاهـر لهذا الوطن؛ بسواعد أبنائهم في صورة "لقبش" الذي كان شاهدا ومشهودا، شاهدا على مجريات أحداث الثورة بطفولتها البريئة، وبأيامهـا المشـهودة فـي شـقيْها الـذاتي والموضوعي.

وفي "لقبش" تتداخل الحقيقة مع الخيال بسرد مفعم بالإثارة، حتى لكـأنّ القـارئ يصعب عليه معرفة أيهما أقرب إلى وصف الوقائع والأحداث، وأيهما أقـرب إلـى السرد الحكائي، وهو ما قد يجعل منها رؤيا سردية مفعمة بالإثارة. وأحسب أنّه مـا من أحد يقرأ "لقبش" من الجيل الأول بعد استقلال الجزائر إلاّ ويجد فيهـا النصـيب الأوفر من ذاكرته الجمعية، على الرّغم من أنّ الشخصيات الموظفـة كلّهـا حقيقيـة تنتمي إلى الحقبة التي مرّ بها مع عائلته وأصدقائه، وليس غريبا في ذلك إذا لم يجـد القارئ في مسماهم ما يشير إلى دلالات معينة؛ لأنّهم خلقـوا ليكونـوا شخصـيات تاريخية، وليس شخصيات فنيّة؛ بما ينطلي عليه التصوير الخيالي. أضف إلـى ذلـك أنّ السارد لم يختر شخصيات رمزية، بقدر ما أراد أن تكون معظم شخصـياته مـن

حياة الشظف بكلّ ما تعنية الأصالة والبساطة في حياته وتجاربه، وبصراحة جريئة حتى عندما يوظف شخصية الْـ "فلان الكبير".

وقد يتفاجأ القارئ عندما يعرف أنّ "فلان الكبير"، من عائلة الصبي، الذي قرر بحسب ما صرحت به أمّه ذات مرّة:" ستذهب إلى "**دزاير**" تواصل فيها دراستك...هكذا قرر "فلان الكبير" ومن دون حرج يشرح لنا الكاتب هوية هذه الشخصية المرموقة؛ ليعبّر عن مدلول المكانة العائلية التي حظي بها الصبي من دون جدوى؛ وهو ما من شأنه أن يزيد من احترام ما مرَّ به الكاتب في حياته، غير مبال بما يمكن أن يسبب له من ضيق، خاصّة وأنّ "فلان الكبير" هو العقيد محمد الصالح يحياوي عضو مجلس الثورة في عهد الرئيس هواري بومدين، والمرّشح لرئاسة الجزائر بعد وفاة بومدين.[11]

وقد يكون من الأجدى أن نشير إلى الفائدة الأوفى ــ دلاليا ــ التي يمكن للقارئ أن يجنيها من عدم وفاء "فلان الكبير" هي استفظاع هذا الموقف من شخصية مرموقة تتنكر لحبل الوريد، بعدم احتضان إحدى فصائل دمه، وعشيرته، وأقرب الناس إليه وهي الشخصية التي أسهمت في إضرام حلم الاستعمار، ولم تستطع حضن حلم واشجة رحمه، وآصرة صلته، وكأنّي به على رأي ابن المعتز:" فالنار تأكل بعضها... إن لم تجد ما تأكله". وما أفيد أن يكون الكاتب قادرًا على التمكين من تصوير حالة كهذه، بما يمكن أن يثير في المتلقي شغفا يستحق معرفته في حقّ شخصيات كانت تعدّ من أساطين البلاد، خاصّة وأنّ "فلان الكبير" هذا كان أحد أبرز المساهمين في فتل حبال السياسة، وفكّ الخيوط المشبّكة في البلد. وقد لا يصدق القارئ أمّام حقيقة ما رسمه لشخصية "فلان الكبير" وزوجته التي كانت تضج منه، وتتوجس به شرا، حين كان يتردد على زيارة البيت، فما كان منها إلا أن نصبت له تهمة سرقة "ثياب الأمير المدلل طارق ابن فلان الكبير، واستقبلته صاحبة الشأن بالغضب الحاد والعتاب الجارح، كان أمامها يشبه أرنبا ضعيفا محاصرا بالمخالب والرصاص على هضبة عارية. وتحت وابل من الاتهامات والكلمات النابية، انهار

الصبي مغميا عليه... حين استيقظ وجد نفسه في الدهليز السفلي للفيلا وحول رقبته حبل، ويداه مصفودتان، كان الشاب الطائش يمارس عليه القهر والصفع، وأطلق سراحه في ذلك المساء"[12]

ليس في ذلك من شكّ بأنّ الكاتب أراد أن يعرض أهمّ الأحداث المؤثرة في حياته، وإذا كانت بقية الأحداث في "لقبش" تعدّ عاملا مشتركا بين الكثير من أنداده، فإنّ ما ورد سرده مع "فلان الكبير" يخلق قيمة دلالية فريدة من نوعها في مسيرة الجزائر السياسية بعد الاستقلال، لم نسمع عنها إلاّ مع الرئيس الراحل هواري بودين الذي كان يرفض ربط مساعدة عائلته بموقعه، لكن ما وقع لشخصية "لقبش" مع "فلان الكبير" أحدث في وعي المتلقي صورة غير المتوقع المدهش، فيما تعنيه أحداثها من الاستهانة بأبناء الشهداء، خاصّة من ذوي النسب، وجرح مشاعرهم حتى من أقرب الناس إليهم، وهو ما عبّر عنه الكاتب من دون قناع، أو تزويق:" إن ما حدث يشكّل في ضمير "**الحضنة**" وأهلها انهيار قبة عالية، وهل من شرف بعد سقوط القبة"[13]. وفي ضوء ذلك فإنّ ما حدث لشخصية "لقبش" من أحداث غير متوقعة يدخل ضمن سياق سيرة الاعتراف الذاتي ــ المدهش ــ بأصوات متعدّدة، أو كما عبر ميخائيل باختين ــ عن جزء كبير من مثل هذه الأحداث بـ " الرواية البوليفينية، أو بما يشبه كتاب " أنا من القرية المحروقة".[14] وليس في وسع المتلقي إلاّ أن يبرهن بالدليل أنّ صورة "لقبش" حقيقة، وأكثر من الحقية ذاتها، وفي المقابل إنّها حلم حقّق ذاته، بعد أن تجرأ على رسم الصورة الجامحة، بما لا يمكن ردُّها، لطفولة حانقة في داخلها، بريئة في ظاهرها، حين كانت تذعن، بعفوية تلقائية، مع مجريات الأحداث اليومية التي كانت تخبئ له واقعا آخر، أصبح فيما بعد إكليلا من الأزاهير على تاج مستقبله عجنه من الطحين الأسود ("الرطباية" والرقدة"[15])، على الرّغم ممّا أنفقه من حصيلة جهيدة، مثقلة بكلفة الكدح والمكابدة، بعد أن عجنته صروف الدهر وشدائده. وقد نجد في هذا السرد ما يصدق عليه قول فرانسوا مورياك: "معلّلا إهماله كتابة مذكراته: أليس السبب الحقيقي وراء تكاسلي أن رواياتنا تعبّر عن جوهر ذواتنا. وحده التخييل

لا يكذب، فهو يفتح بابًا خفيًّا على حياة المرء، تلج منه في مأمن من كلّ رقابة روحُه المجهولة.[16]

وعلى هذا النحو تتداخل الذاكرة مع الحلم في "لقبش"؛ أيّ؛ التحام الذاكرة بما تحمله من أنساق راجعة لهوية الذات، بالحلم الواعد في سيرة الطفولة بذكرياتها الهاربة، ومن ثمّ فإنّ تصوير الحقيقة عبر الذاكرة في شكلها الفني يبعث في السيرة الذاتية الحياة من جديد من خلال اللّغة التي تسهم ــ بدورها ــ في تشكيل الصورة المتوخاة من الكاتب، وفي عرض الكيفية التي جعلته يقدِّم هذا الموقف دون ذاك، أو في الإقدام على إظهار ما يفيد تجربته التي لا يمكن تجاوزها، وفي ضوء ذلك لا تكون اللّغة "مجرد كساء خارجي للفكر ولا هي أداة بسيطة يتوجب، من حيث المبدأ، أن تخضع خضوعا تامّا لسيطرتنا. إنّها أقرب إلى أن تكون وسطًا نغطس فيه ولا نستطيع أن نختبره تمامّا.. إنّها ليست مجرّد وسيلة نستطيع بفضلها أن نصف العالم ولكنّها ما نصبح بفضله قادرين على تجريب العواطف الإنسانية والدخول في علاقات بشرية على وجه الخصوص فيما بيننا."[17]

لا أحد يزايد على شعرية اللّغة في "لقبش" خاصّة وأنّها مستمدّة من شاعرية الكاتب باصطفائها الإبداعي في نتاجه الشعري الذي تربى فيه منذ طفولته، وهي اللّغة التي قد تساعدنا على اكتناه عالم النصّ للكشف عمّا في داخله من حلم هارب كان يحمل رؤيا مضمرة، كما قد تعيننا ــ هذه اللّغة ــ على معرفة ما كان متوقعا منه؛ لأنّ الكاتب لم يكن يقصد في لقبش التأريخ لحياته، بقدر ما كان يريد أن يرسم حياته بما تستوجبه التجليات الممكن توقعها، في منظور مسيرته الموضوعية والفنية؛ علَّها تتحول هذه المسيرة إلى مكانة ذات قيمة تعكس تجربة حياة لها معنى، خاصّة فيما يتعلق ــ في هذا المقام ــ بالعلاقة بين الهوية والذاكرة سواء تعلق الأمر بما كان عليه الوضع في طفولته، أم بما هو عليه الآن؛ لأنّ كليهما يعزز مكانة الكاتب الذي شغل باله بالمكان، بوصفه بيئةَ قيمٍ، ذات دلالة عميقة في مقام هويته، كما في وصف علاقة والديْه "من حيث القرابة والنسب، وكلاهما من منطقة جغرافية ذائعة الصيت

هي" الحضنة"...وفيها توجد مدينة المسيلة عاصمة المعز بن باديس الفاطمي، ومُنجبة الشاعر ابن هانئ، والناقد ابن رشيق، صاحب كتاب "العمدة" المشهور بالقيرواني؛ لإقامته في القيروان ردحا من عمره، وفيها توجد قلعة "بني حماد"، وهي ما تبقى من حضارة الحماديين الذين أسهموا في نقل باقة من العلوم العربية إلى صقلية بإيطاليا وفي "الحضنة" أيضا توجد أطلال مدينة "طبنة"، وهي من أوائل الحواضر العربية الإسلامية في المغرب العربي، بناها ــ بأمر من الخليفة ــ المنصور بن جعفر عمر بن حفص.. اشتهرت بشعرائها، وفقهائها، ولغوييها، وحدائقها الغناء ومجالسها العامرة،... ويقول ابن خلدون عن "الحضنة": "... وبلاد الحضنة حيث كانت طبنة وفيها مقرة والمسيلة[18]... وفي وسط منطقة الحضنة ولد الفتى"[19] لقبش

وحي الذاكرة/حلم ملون

لكلّ فرد نسق ثقافي يترعرع فيه، ومعايير اجتماعية يتربى في حضنها، وظروف بيئية توجهه، سواء بوعي أم من دون وعي، كما أنّ كلّ إنسان مرغم على أن تتشكّل كينونته في ظلّ هذه التصورات، بوصفها نماذج توجه نموه؛ لتأكيد وعي ذاته وتحديد مسار هويته؛ لأنّ مدار تشكّل الإنسان نابع من سياق النسق الثقافي لهوية المجتمع، إلاّ ما ندر، كما في حالة الخارج عن الجادة بالعتوّ.

وبالنظر إلى ذلك سنوضح في عنصر وحي ذاكرة "لقبش" استجلاء مشاعر الإحساس بالمأثرة التي عززت مكانة الكاتب حين أعطاها الأهميّة المطلقة؛ لرسم صورة ضمير الأنا العارفة بمفاصل مجريات الحياة اليومية التي مرّ بها ــ هذا الضمير ــ "لقبش"، وبما يحمله من قيم ثقافية واجتماعية تكون ــ حتما ــ نافعة للمتلقي، بدلالاتها المعبرة في مضامينها، على الرّغم من أنّها كانت مأساوية، ومع ذلك فإن فيها من الأحداث ما يجعلها مجدية، ومدعاة لاستثمار ما فيها من قيم مضافة إلى التجربة الإنسانية؛ لأنّ صورة "لقبش" تسمو من سرد حياة بائسة إلى تصميم حالة إنسانية بنسيج حلم طموحاتها المُنيفة، قد نستنتج منها خبرة تكون عظة للآخر وليس على أساس أنّها ابتلاء من تجربة حقيقية. وفي هذا ما يعطي المتلقي الإحساس

بالإفادة، والهداية بالدرس، سواء من خلال مواجهة "لقبش" للأحداث المأساوية، أم من خلال الشخصيات الحقيقية التي كانت تمارس طقوسها، مع تفاوت في المستويات والغايات، وفي كلتا الحالتين يكون المتلقي كاسبًا قيمة التفاعل مع هذه الأحداث وجانيًا مغزاها في اتجاه النزاهة بإنصاف من يستحق من الشخصيات الموظفة وغانمًا ما فيها من الاستقامة في ممارسة الرقابة الذاتية لسلوكنا مع من نتعامل وبالكيفية التي نتعامل بها مع الآخرين؛ لأن الأنا في المنظور النفسي والاجتماعي هي نتاج التفاعل مع الآخر "المشبع بالمعايير الاجتماعية، وله نواة مشتركة بين أعضاء المجتمع نفسه، وذلك لأنّه يتشكّل في سياق التفاعل الاجتماعي، ويعمل على توجيه السلوك الاجتماعي وتنظيمه. ويأتي وعي "الأنا" [كما في لقبش] من خلال الخيارات التي يخصها لنفسه، وبشكل مباشر، وذلك عندما يضع نفسه في مكان الآخرين، وينظر إلى الأشياء من منظارهم، ولا سيما هؤلاء الذين ينتمون إلى جماعة انتمائه"[20] من "الحضنة"

ولعلّ سائلا يسأل: هل صورة "لقبش" ــ بوصفها تجربة ثرّة ــ تحمل دلالات فينية؟ أو صُوِرت لنا بهذا الاكتئاب لأنّها تحتلّ مكانة مهمّة في حياة الكاتب، بجرحها الغائر، فألقى بها إلى المتلقى ليعلَمها؟ وإذا كان ذلك كذلك، ما فائدة أن يعلَم بها المتلقي؟ وقبل ذلك هل كان الكاتب مدفوعا لكتابة أخاديد هذه السيرة الذاتية؛ لأنّ فيها من الأعباء ما أراد أن يتخلّص منها من باب "التطهير"؟ أو أن تَشوُّفَ المجهول بالحدس هو ما دفع به إلى تصميم عصارة هذا السرد؟

لقد بيّنت لنا التجارب الإنسانية أنّ تصميم الحياة يبدأ من منزلة التفاعل مع ما يعترض سبيل المرء من قَسْرٍ، والتعامل معه بإحكام في الدّقة، بخصّة حين يكون الأمر مقرونا بفاعلية الإحساس بالألم، كما في هذه الصورة المعبرة:" من هيأك للصمت أيها الطافح بالأحزان في عصر الثورات؟ من ألقاك إلى الرصيف نافذة تائهة تبحث عن جدار؟ من ألغى شمسك من قائمة هذا اليوم؟ من فتح المدينة للرياح، وفتح ذاتك للنسيان أيّها القروي الخارج من حجر "الحضنة"، مهرا يرتدي دم الأحجار

وتسكنه المزابل، وأصوات الفلاحين، وثغاء الخراف، ومواء القطط، وخوار الأبقار ولثغة الطفولة؟.[21]

ولكن، قد يكون الأمر يسيرًا عندما نضع مثل هذه التساؤلات في نصابها الطبيعي؛ لأنّها نابعة من الأخاديد، والتأوهات، التي أملاها الفضاء اليومي من المثبطات مع الآخر، وقد تكون هذه التساؤلات ناتجة من سكب الدموع، مَغبَّة شدة الإساءة، وقد نفهم تجاوزات الآخر في حق الذات ممّا قد يصيبها من مكروه كلّ ذلك وغيره قد يكون له مبرره، وغالبا ما لا يوليه المرء الاهتمام المتزايد، امتثالا بمضرب المثل:" لا أطلب أثرا بعد عين"، أمّا أن يصل الأمر إلى ما وقع مع طفولة "لقبش" البريئة من "فلان الكبير"، فهو ما يدعو إلى الاستغراب؛ أي أن يصل الوضع إلى الحّد الذي يكون من فِلْذة الكبد، وفخذ العشيرة، فذاك أشد مضاضة من وجع المصيبة؛ بجرحه الغائر، على رأي قول طرفة بن العبد:

وظُلم ذَوي القربى أشدُّ مضاضةً على المرء من وقْعِ الحُسَامِ المُهَنَّدِ

بالنظر إلى أنّ جسامة الخطأ، هذه، تعدّ الحدث الأكثر فظاعة من الناحية الدلالية وطعنةً غائرة في نظام الحياة العائلية؛ لذلك جاءت تساؤلات الكاتب أليمة، وأشدّ من ضربة السيف، كما جاء في مناجاة لقبش مع نفسه من شر ما لقيه من "فلان الكبير": "من سمَّاك فسجنك، وأراك الطريق فأعماك، ونصحك فألغاك، وبنى لك بيتا في الرصيف وحيَّاك، من أنعلك الحذاء فعزلك عن الأرض، ودثَّر جسدك فحازك عن المطر، من قتل الشلال ودفنه في الأنابيب؟ أيّها القروي الصامت اخرج من قبرك...من قتلك؟[22] وتبقى الحسرة أشد من الندم؛ إذ كأنّنا بالسارد وهو يعتب على فلان الكبير يقول: آه لو رأى ما فعله بلقبش في منتهاه بما لم ير في بدايته لما فعل هذا، ولكن حَجْبَ المصائر حكمة ربانية نستخلص دلالاتها تباعا باستثمارها فيما ننسجه لحياتنا.

والكاتب يدرك أنّ الفعل النابذَ ليس بحاجة إلى تأكيد، لو لم يُحس أنّه ضربة أخدود، وهو ما يعزز من الدواعي التي تتملَّك كلّ متلقٍ؛ وتجعله يربط ذاكرة لقبش

بحجب حلم الطفولة الملون، على نحو ما عرضه علينا بصورة مؤثرة، لعل غايته في ذلك أن تكون ــ هذه السيرة ــ لديه وسيلة للخلاص من عبء ما مرّت به حياته، أو حتى لا تقع هذه التجربة فريسة للنسيان، ولكنّها بالنسبة إلى المتلقي تعني الكثير، من حيث إنّها تتجاوز معنى اكتساب معلومة في حق سيرة حياة عانت من صروف الدهر ما يستوجب الوقوف عندها.

وبالنظر إلى أنّ الكاتب يمتلك حدس الرؤيا، وحسّ الإبداع، وفِراسة النظر، منذ نعومة أظفاره، فقد استطاع تكييف طفولته بقدر مؤهلات الظروف العائلية والاجتماعية والبيئية، أو لنقل إن طفولته استطاعت أن تكيِّف حياته وهي تتمخض لتلدَ ثمرةَ جَهْدِ الوعد الناجز، وفق توقعات حدسه الفطري الذي كان يطمح ــ دوما ــ إلى أن ينال نصيبه من كسب متعة ما كان يحلم بها، مثل الرغبة في كسب الدّراجة الهوائية،: حين كان يراود عمّه بإلحاح لشرائها له، فتداخل مع لقبش الالتماس مع الوعد، والتمني مع الضجر، والاشتياق مع التبرم، والحلم مع الحقيقة إلى أن غطى الغيم مخيلته حين أدرك أن بغيته على غير جدوى، بعد لأيٍ، خاصّة "حين نزل عمّي من السيارة وليس في يده الدّراجة، قلت في نفسي ربما ستأتي بها سيارة أخرى فمعارف عمّي كثيرون. لكن عمّي حين اقترب من المنزل الطيني القروي لم يقل لي شيئا، وراح يتحدث إلى أشخاص آخرين، من دون اكتراث بي، وحين بادرته بالقول: أين الدّراجة؟ جعل نفسه لم يسمع السؤال فغابت الدنيا في عيني...وحين كبرت وصار جيبي عامرا بالدراهم صرت أزور محلات بيع الدّرجات الهوائية أتلمسها مخاطبا إياها: من أين أجيء لك بذلك الطفل الصغير؟"[23]، أو حين كان يبكي" في زاوية الدار؛ لأنّه لا يستطيع الحصول على كرة مثل بقية الأطفال في الشارع وتبكي الأمّ لأنّها لا تستطيع توفير ثمن كرة لابنها"[24]، أو حين "سأل الصبي أمّه ذات يوم: لماذا كسرة بيت الرقيق بيضاء وتذوب في الفم بسرعة وكسرتنا سوداء وصعبة المضغ؟ أجابته أمّه ببساطة ووضوح: لو أنّ أباك لم يستشهد لما أكلنا الكسرة

السوداء... واليوم ها هو الخبز الأبيض في كلّ مكان، ولكن من أين ذاك الطفل الصغير؟[25]

إنّها صور معبرة عما كان يكتنه عالم الطفولة من حلم ملون بالحبور، لكن منطق الحيْف أراد عكس ذلك، على الرّغم من أنّ براءة الطفولة تبقى دوما مرهونة بما يشغل بالها في تحصيل المتعة، تحت أيّ ظرف. فقد كان عليه الانتظار؛ لكي يصبح الطفل يافعًا، حتى يحقق حلمه بما تجود به قريحته التي كانت تنتظر الخلاص، من خلال تشوفها المستقبل بفعل قوته الحدسية البريئة، "ويمكن عندئذ أن نسمي الحدس الذي يهدي سلوكنا اليومي نوعا من البصيرة، أو عمليات الاستدلال السريعة المجملة اللاشعور، ففي هذه الحالة تكون البصيرة، أو الحدس ضربًا من الاستدلال العقلي، لا ضربة له."[26]

ومن دون أن يعرف الطفل أنه يشكّل حياته لما يواجه به المستقبل؛ لتعويض الإحساس بنقص ما فاته من حياة سعيدة، كان قد فقدها في طفولته بفعل التأثيرات الاجتماعية والعائلية والبيئية، ومن دون أن يدرك أن الحياة تخبئ له قوة وهَّاجة لتصوير أخاديد أيامه في نتاج فني، ومن دون أن يعلم أن الرغبة المطوحة لا يمكن جمحها، من دون كلّ ذلك، وغيره كثير، تغلبت إرادة قوة "القبش"؛ لتأكيد ذاته وإثبات وجوده. وقد تحققت هذه الرغبة بنموّ قيمتها الدلالية مع تصميم أفكار الشاب اليافع بحسب ما أهلته فراسته التي قصها علينا في الحدث الثالث، حين تملكه "**قمر الشعر**" على حدّ قوله: " الحصار الرمزي الذي عانيت منه حين نزل على جسدي الصغير قمر الشعر، فقد كنت أخاف أن يقرأ بعض أهلي شعري خلال الإجازات المدرسية. لقد كان التعبير عن الوجدان من الأمور غير المستحبة؛ لأنّ الطفل يتربى على قيم الرجولة والصرامة والشعر بهذا المعنى ينحو منحى الميوعة والليونة. وهو ما دعاني إلى شراء كراس من96 صفحة، كتبت فيه شعري بحروف لا يفهمها غيري، هي عبارة عن دوائر، وخطوط، ومستطيلات، ومربعات، ونقاط، وكان عمري لم يتجاوز 15 سنة"[27]

إن أهمّ خصوصية في لقبش هي أنّها أوجدت، من سيرته، قارئًا أثيرًا، ورفيقًا شغوفًا، ومتذوقًا عطوفًا نظير ما أملته صورة اجتباء أهمّ الأحداث المؤثرة والضاربة في عمق التنبيهات المشفقة، أو كما قال كانت Kant حين ركز على المدركات التي نشعر بها: "إنّ ما لا نشعر به من أنواع الحسّ والمؤثرات التي يمكن إحساسها، حقل لا حدود له؛ لأنّ الأفكار الواضحة لا تشغل من النفس إلاّ حيزا متناهيا في الصغر يضيئه الشعور، فإذا عرفنا تلك الحقيقة التي تبين أنّه لم يستكشف في عالم الفكر الفسيح سوى جانب ضئيل من مجاهله، كان علينا أن نمعن التأمل في طبيعة الإنسان عن دهشة وعجب."[28]

وقد لا يعنينا الاهتمام المتزايد في سيرة "لقبش" بهذا الوصف الدقيق، إلاّ من قبيل تماثل صورته مع الكثير من الأطفال الذين تربوا في كنف ثورة تحرير الجزائر تربية عارمة، أملتها ظروف الاستعمار، وتبعاته، إلى حين استتباب الوضع بعيْد الاستقلال، حيث لملمت العائلات شتاتها، وتسارعت في تدارك ما فات أطفالها من رغد العيش، ومن حظ التعليم. وعندما نعرف أن صورة لقبش أملتها ضرورة المعاناة التي مرّ بها نظراؤه في تلك الحقبة، ندرك، يقينا، أن جيل الاستقلال من الأطفال، حارب، لاإراديا، مخلفات الاستعمار من بني جلدته قبل نوائب الزمان وقوارع الحياة، ونوازل الظروف، ناهيك عن الإحساس بقيمة فقد الآباء من الشهداء وغياب دور الآصرة من ذوي المكانة على غرار "فلان الكبير" من الذين لم يرحموا قرابتهم، وكانوا الفاصل بين النجاح والفشل، النجاح في الانتشال من الضياع، والفشل في كسر الحصون المنيعة، كما في صورة لقبش مع "فلان الكبير".

وعلى الرّغم ممّا اعترى "لقبش" من ضيم، وما أصابه من إذعان، فإنّ للإيمان دورًا في حياة الإنسان؛ أيّ الإيمان بالقدر، والإيمان بالإنجاز، والتفاني في الإمضاء بمعية العقل، والإقدام على التنفيذ بالتفكير السديد؛ لمعرفة ما هو نافع وما هو ضار في حياة المرء، رغبة في أن يكدَّ المرء في معالجة ما يعترض سبيله؛ بوسع طاقته

نحو الأسمى بهداية الوعي، حتى يكون جزءا من نظام سيرورة الحيـــاة، ومجرياتهـــا اليومية، وبالقدر الذي تستوجبه القيم الفاضلة لإثبات الوجود، تلك هي محصـــلة مـــا نستخلصه من "لقبش" النَّجْدُ.

إنّ اجتثاث الماضي المثقل بالأحداث المأساوية لا يعني السعي إلى نسيان الـــذاكرة بما تنطلي عليه من سلب؛ لأنّ في ذلك إجحافًا في حقّ الثقافة الارتجاعيـــة؛ لإعـــادة إنتاج ما في مكنوزها من طموح يكسر الإحباط، ويصدُّ الموانع، ويضـــعِف العوائـــقَ ولنا في ذلك خير دليل مع لقبش، الفتى النَّحرير، الذي استثمر تلك المرجعية، بعد أن تحسّر على كلّ شيء مرّ في حياته، كأنّه طيف خيال، وبعد أن أدرك أن ذلك الزمان قد ولَّى بإدبار أيامه الضالة، إلى أن أطلَّت عليه صهوة النعيم ﴿ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَـــا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّـــهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّـــهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّـــهُ لِكُـــلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾[29]، بعد لأيٍ من نائيات ما استدبرته أيامه العجاف، على نحو ما ختم به "لقبش"، الحَصِيفُ، مسيرته في هـــذه الصـــور المعبـــرة:" يـــا حســـراه...ماتت الدابّة...مات خالك... ماتت خالتك زوينة.. انهار بيتها الطيني... وها أنت تعيش في الخليج العربي، قريبا من الربع الخالي، بين قبائل توارثت زمن العرب القديم... تقود سيارة يابانية فارهة... لكن دابّة بيت خالك هي الحبل السري الذي يربطك بالحضـــنة وناسها وعذاباتهم وأحلامهم الصغيرة... هناك حيث تشكّل وعيك القـــروي الأول... ودخلت مدن الشمال، حيث البحر، وبدايات الصراع، وزمن الإسمنت والحديد، وزمن المطارات والمطر الحامض"[30].

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر

ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج6.

عياش يحياوي، لقبش ــ سيرة ذاتية لحليب الطفولة ــ الجزء الأول، ط2، الجزائر، 2016.

المراجع

1. أليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة، علي وطفة، دار النشر الفرنسية، مع دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، ط1، 1193.

2. جوزيف جاسترو، التفكير السديد، ترجمة نظمي لوقا، مطبعة السعادة، ط1، 1957.

3. جيد، أندريه، إذا ما الحبة لم تمت، سلسلة "فوليو"، باريس، 1972.

4. عبد القادر فيدوح، الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1991.

5. محمد القاضي (وآخرون) معجم السرديات، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010.

6. محمد أيت ميهوب، الرواية السيرذاتية في الأدب العربي المعاصر، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ط1، 2016.

7. ميري ورنوك، الذاكرة في الفلسفة والأدب، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة، 2007.

المراجع الأجنبية

1. Nicolas Couégnas, François Laurent: (Exercice de sémantique tensive.), 2010,

2. Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique,

المواقع الإلكترونية

1. جميل حمداوي، من سيميوطيقا الذات إلى سيميوطيقا التذكر، رابط

www.alukah.net

2. السعيد بوطاجين، لقبش "سيرة ذاتية لحليب الطفولة".. لعياش يحياوي، الرابط http://www.djazairess.com

3. عبد السلام بنعبد العالي، عنف الوثوقية، الرابط http://www.hurriyatsudan.com/

الهوامش:

[1] ينظر، عبد السلام بنعبد العالي، عنف الوثوقية، الرابط، http://www.hurriyatsudan.com/

[2] Nicolas Couégnas, François Laurent: (Exercice de sémantique tensive.), 2010,

وينظر أيضا، جميل حمداوي، من سيميوطيقا الذات إلى سيميوطيقا التذكر، رابط **www.alukah.net**

[3] نفسه.

[4] ينظر، محمد أيت ميهوب، الرواية السيرذاتية في الأدب العربي المعاصر، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص 438.

[5] جيد، أندريه، إذا ما الحبة لم تمت، سلسلة "فوليو"، باريس، 1972، ص 278.

[6] Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique, p 14 عن محمد أيت ميهوب الرواية السيرذاتية في الأدب العربي المعاصر، ص 55.

[7] عياش يحياوي، لقبش ــ سيرة ذاتية لحليب الطفولة ــ الجزء الأول، ط2، الجزائر، 2016، ص 5،6.

[8] السعيد بوطاجين، لقبش "سيرة ذاتية لحليب الطفولة".. لعياش يحياوي، الرابط، http://www.djazairess.com

[9] لقبش، ص 177.

[10] نفسه، ص 5،6.

[11] لقبش، ص 132.

[12] لقبش، ص 135.

[13] لقبش، ص 137.

[14] من تأليف ثلاثة كتاب عام(1977): بيلاروس اليس أداموفيتش (1927–1994) ويانكه بريل (1917–2006)، وفلاديمير كوليسنيك (1922–1994).

[15] لقبش ص 89.

[16] محمد القاضي (وآخرون) معجم السرديات، دار محمد علي للنشر، تونس، 2010، ص 444.

[17] ميري ورنوك، الذاكرة في الفلسفة والأدب، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة، 2007، ص 172،173.

[18] ينظر، تاريخ ابن خلدون، ج6، ص 101.

[19] لقبش، ص 12،13.

[20] أليكس ميكشيللي، الهوية، ترجمة، علي وطفة، دار النشر الفرنسية، مع دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، ط1، 1193، ص70.

[21] لقبش، 74.

[22] نفسه، 74.

[23] لقبش، ص،6.

[24] نفسه، ص 67.

[25] نفسه، ص 44، 51.

[26] جوزيف جاسترو، التفكير السديد، ترجمة نظمي لوقا، مطبعة السعادة، ط1، 1957، ص111.

[27] لقبش، ص 6،7.

[28] ينظر كتابنا، الاتجاه النفسي في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق 1991، ص 58.

[29] سورة الطلاق، الآية 3.

[30] لقبش، ص 197.

العجائبية في الخطاب الأدبي الجزائري خلال القرن التاسع عشر
"بنية الكرامة في رحلة العشاشي التلمساني" –أنموذجا–

د. عيسى بخيتي*

الملخّص: تعدّدت أشكال التعبير الرحلي الجزائري الحديث، بتعدّد مشارب الكتّاب "الرحالين" حيث أخذ كلّ كاتب يخوض التجربة من معين مرجعياته الفكرية والإيديولوجية. وقد حقّق التيار الصوفي في هذا الشأن مساحة معتبرة، ضمن المدونة الكلّية، كما أن هذا التيار بدوره عرف خطابات مختلفة منها الصوفية المجردة التي تهتم بمجالاتها الصوفية مستأنسة بأحداثها وفضاءاتها. ومنها الصوفية الطرقية التي خاضت تجربة الصراع ضد الإصلاحيين في فترة من تاريخ الجزائر الحديث، أو روّجت لأفكارها ودعت إلى مبادئها، رغبة في منافستها لتيارات أخرى إصلاحية أو وطنية...

ولعلّنا إذ نعالج نص رحلة العشاشي، فإنّنا نستقي من التيار الصوفي المجرّد الذي ليست له من غنائم الصراع شيئا، وإنّما بما حققه خطابه من قضايا تصب في خاصّة التصوف وتحقق لب قضيته... كما نريد أن نرفع الحجب عن شيء جديد في النصّ السردي الجزائري، لما يتضمنه من فريد القضايا، وغريب الموضوعات يمثل أحسن تمثيل اعتقاد رجال التصوف، وعلاقاتهم الخاصّة في مذهبهم...

1 . مفاهيم حول العجائبية

1 .1 . العجائبية في الأدب

يتطلب هذا العنوان الإجابة عن سؤالين: ما العجائية؟ ولم العجائبية؟

أما العجائبية فهي موضوع الدراسات الأدبية التي عرفت اهتماما بالغًا بداية من غمرة الموجة الحداثية التي جرفت بتياراتها العاتية وأمواجها المتلاطمة كلّ ما له

* د. عيسى بخيتي –المركز الجامعي بلحاج بوشعيب "عين تموشنت"–

علاقة بالأدب، بل حتى مجرد ما هو في حكم "اللسان".. ولو أنّها في الممارسات الأدبية والشعبية عُرفت وأُعلي من شأنها منذ أمد بعيد. ولقد سيطر هذا النوع من الاهتمام لدى أدباء الغرب الذين كشفوا عنه في صورة الأدب الرفيع الذي يستطيع أن يكسر نمط الحياة الرهيب الذي يعيشه إنسان العصر، بالخصوص تودوروف (Taudaurof) ، الذي يعدّ مِن أهمّ مَن نظّر لهذا الجنس الأدبي وأسّس له.

والعجائبية ظاهرة أدبية تحمل جنسا مستقلا في جملة النصوص الأدبية، تتخلّل وقائعه وتصنع معالمه بأبعاد مختلفة، ونماذج متنوعة، في نسق واحد مبني على الخارق. وأهمّ خاصية تميزت بها العجائبية ما كان من قول تودوروف "إنّ العجيب هو ما يبعث التردد في القارئ وهو فوق طبيعي يثير ويرعب أو على الأقل يعلق القارئ بقلق"[1] إذن فالعجيب في أقصى أحواله مرعب وفي أدناه مقلق، وذلك من خلال ما يمتاز به من غموض وخروج عن المألوف ممّا يجعل المتلقي في حيرة بين الوجل وبين التصديق أو التكذيب، بين اليقظة والحلم، وبين التبسيط والتعظيم ينتاب من جرائها صورة مقلقة، وهي منبع التردد الذي يزاحم الفكر، في لحظة معينة، ويقضي على الوعي في اللحظة ذاتها، لأنّه الأمر غير المألوف، تتشتت قوانينه بين الغريب والعجيب. الغرابة التي تأخذ بلب المتلقي والعجيب الذي يشدّ من دهشته، ذلك هو العجائبي "الجنس الذي يحتل المرتبة الوسط بين العجيب والغريب، ولا يدوم إلا لحظة التردد فهو يحيا "حياة ملؤها المخاطر، وهو معرض للتلاشي في كلّ لحظة"[2]. وقد يكون فعل الغريب والعجيب لفظين لهما بنيتين مختلفتين يهجّن منهما بنية العجائبي، حيث "نجد العجيب يختصّ بظواهر الخلق المقفلة التي يقف أمامها الإنسان مندهشا أمّا الغريب فيشمل حدوث ظواهر مفاجئة تخرج بطبيعتها عن قدرة تفسير الإنسان ومعرفة بواعثها ومسبباتها"[3] ...

وإذا رحنا نبحث عن هذا المصطلح ... نجده لغويا يستمد طاقته المعرفية من جذور مادة "عجب" التي تتفق فيها جلّ المعاجم العربية وغير العربية على أنّها شيء من الخوارق التي لا تحتكم نتائجها إلى أسباب منطقية يمكن للعقل البشري أن يستوعبها. فيعرفها الزبيدي في تاجه بقوله: "والتعجب انفعال النفس لزيادة وصف في المتعجب منه، والاستعجاب شدة التعجب"[4] ويعرفها الفيروز أبادي في قاموسه بقوله : "العجب إنكار ما يرد عليك كالعجب محركة وجمعها أعجاب وجمع عجيب عجائب وأمر عجب وعجيب وعجاب، وعجب عاجب، وعجاب أو العجيب كالعجب والعجاب ما جاوز حد العجب"[5] أما ابن منظور فيعرفها بقوله: "والعجب النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد "والتعجب أن ترى الشيء يعجبك تظن أنك لم تر مثله" والتعجب ممّا خفي سببه ولم يعلم وأعجبه الأمر :حمله على العجب منه.. وأعجبه الأمر: سره وقصة عجب، وشيء معجب إذا كان حسنا جدا وآيات الله عجائبه"[6] وأما بالنسبة للمعاجم الحديثة فيعرفه المعجم الوسيط بالتالي: "العجب: روعة تأخذ الإنسان عند استعظام الشيء، يقال هذا أمر عجب، وقصة عجب، والعجيب ما يدعو إلى تعني أشياء العجب"[7](Merveille)

وإذا كانت آلية المعجم لا تعترف إلا بأصل الكلمة ومنها تفصّل أزياء الألفاظ ومشتقاتها، فهي بالتالي ليست معنية بما تضفي عليه الدلالية من معاني، وفي هذا الإطار نسجل سكوت المعجم اللغوي عن "الغريب" الذي تضمره "العجائبية" خادما لها، وفصله في زاوية أخرى لا تجعلهما يلتقيان. وإذا كانت العجائبية تتحدر من جذور لفظ "العجب" فأنّها لا تبرح ملازمة لـ"الغريب" وهو الشقّ المهمّ في عمليتها الوظيفية. فانحيازية المصطلح إلى (العجيب) لا تجعل له الفضل على الطرف الآخر (الغريب) المتوارى؛ بل يقف وسطا في تأسيس مفهومه الاصطلاحي، لأنّ بنيته وظيفية ترتكز عليهما معا.. لتشكيل المصطلح حسب هذه الوظيفة المنوطة به وهي الوظيفة المنشطرة بين اللفظين في تناوب يفرضه التحوّل من حال إلى حال

وهي عملية تقاسم أدوار. دون هذا الفهم، يجعل العنصرين في لبس الترادف، الذي لا يمثله أيّ طرف بالنسبة للطرف الآخر. بينما –هما– معا يشتركان ليؤسسا مفهوما متكاملا هو (العجائبية)، ذلك ما أدركه قديما القزويني بلجوئه إلى الحدّ بينهما بفاصل معرفي جعل به سدا بين المفهومين وأقام لكلّ واحد منهما مفهومه الخاصّ المختلف عن الآخر، وأظهر أن "العجيب" يختصّ بظواهر الخلق المقفلة التي يقف أمامها الإنسان مندهشا أمّا الغريب فيشمل حدوث ظواهر مفاجئة تخرج بطبيعتها عن قدرة تفسير الإنسان ومعرفة بواعثها ومسبباتها، مثل: انسجام الكون وانضباط دوران الكواكب، وشروق الشمس، وبزوغ القمر وظهور النجوم، وسقوط المطر مع سوابق له مثل الريح، الرعد، البرق"[8] ولعلنا وراء هذا الطرح نشعر بشيء ممّا يقربنا من المعنى.. إلاّ أنّ استقلالية كلّ عنصر عن الآخر لا يشكّل التآلف الذي يشكّل المصطلح (عجائبي) بمعناه الحقيقي الذي جعله تودوروف قريبا جدا من اصطلاحه الوظيفي حين دعا إلى التفريق بينهما معجميا وجعل للعجائبي (le Merveilleux) مقاربا موضوعيا هو "الغرائبي" (L'etrange) وذهب إلى أنّ العجائبي يحتلّ الوقت الذي يستغرقه عدم اليقين، فإذا أخذنا هذه الإجابة أو تلك فإنّنا نخرج من العجائبي لندخل في نوع قريب منه هو الغرائبي، وليست هذه المقابلة التي يتطابق فيها العنصران علاقة استبدالية؛ بل هي علاقة تكاملية، ولا تحدث الصفة المرجوة من المصطلح "عجائبي" إلاّ بهما حيث "ينهض بين حدّين هما العجيب والغريب أكثر ممّا هو جنس مستقل بذاته"[9] وإذا ما قارنا بين القزويني وتودوروف، تبين لنا أنهما متّفقان إلاّ أنّ الأخير أعطى صفة الاشتراك التي من خلالها يتأسس المصطلح العامّ، حيث منع استقلالية عنصر عن آخر، بينما القزويني راح يفرق دون التماسه للعجائبي، لأنّه مصطلح وليد العصر الحاضر.

وبهذا يكون العجائبي نمطا استثنائيا في العمل الأدبي، حيث ينقل الخيال من البسيط إلى المركب، أو خيال مضاعف، يتشتت بين الرمز والعبث، ممّا يحيل على

الإسراع في إيجاد مسوغات وضوابط للعمل على تفسير الظواهر الأدبية (الشعرية) المبنية أساسا على التخييل، إلاّ أنّنا نجد أنّ العجائبي يحمل نمطا مفرطا في التخييل وكلّما تضاعف نصر الخيال في موضوع من الموضوعات فهو ينحرف عن المنطق العلمي وينزاح إلى الأدبية ما دعا عبد الملك مرتاض للقول: "الحق أيضا أنّنا نتمثل الأدب على أنّه الأصل في التخيل، وعلى أنّه أكبر من بناء العمارات الشاهقة والقصور الممردة، والمدن الضخمة دون أن يستحيل عليه ذلك، فهو أقدر على التعامل مع الحيز (الفضاء)، لأنّه أقدر الفنون والعلوم على تمثله أولا، ثم تصويره من وحي الخيال وعبر الخيال وبالخيال آخرا"[10] .. ذلك ما يفسر انضواء العجائبية ضمن حقل الأدبية بما يمتلكه من خيال مفرط، استطاع أن يؤسس مصطلحا آخر اكتسى أيضا طابعا خاصّا ضمن حيزه الأدبي، إنه "الفانتاستيك". هذا المصطلح الذي جاء ليفرض تقنيات، تؤسس للعملية السردية التي يتم من خلالها الإبلاغ، بجملة من عناصرها الأدبية التي تعتمد أساسا على "تكسير الرتابة التي هيمنت على ذائقة القارئ طويلا، بخلق غرابة مقلقة والنفاذ إلى الشعور والذاكرة وتفتيتها إلى ذرات مرتبكة وذلك عن طريق إبراز ما هو فوق طبيعي وتقليص دور ما هو طبيعي"[11] وهو بالتالي "موضوعة ووظيفة يولدها التخييل في أكثر من جنس ونوع من الأجناس والأنواع الأدبية"[12] تشترك فيه أجناس أدبية مختلفة ومتنوعة شفوية ونصية.. متعجلا سفره نحو المتلقي من خلال جوازه الأدبي ذي القاعدة المهمة وهي "التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية فيما هو يواجه حدثا فوق طبيعي"surnaturel" حسب الظاهر"[13] وهذا أهمّ شيء في العملية الأدبية بالنسبة للعجائبي لأنّه يمتح ممّا هو طبيعي ومألوف، ليطغي عليه من أمارات الخيال ما يجعله يستبد بالعقل ذي الاستيعاب المحدود، فيترك فيه الوجوم والصدمة، وبالتالي هو يتحدد- إذن- بظاهرتين تتقابلان لتخلقا هذا التردد وهما: الواقعي والمتخيل، التي تحدث تفاعلا في نفس المتلقي وتشكّل الحيرة التي تبعث الواقع إلى أدب جميل وجليل، يشكّله التردد "hésitation" الذي يمثل السمة الأساسية المميزة في جانبه الأدبي بتكسيره العوائد الأدبية، والأنماط المحكية في عالم

الإنسان المستبد بالتغيير والتنويع، فيخلق له هذا النوع جوا فسيحا للتأمل. ولعل من قوام الأدبية في العملية العجائبية هي التقنية المميزة التي يفسحها مجال العجائبي وهي خاصية الاستمرار عبر مرحلتين مترادفتين، تشكّل كلّ مرحلة خاصية من خصائص العجائبي، وهي الانتقال من مجال الصدمة وهي "المدة التي يستغرقها التردد: تردد مشترك بين القارئ والشخصية اللذين يجب أن يبثا فيما يريان إن كان جزءا من الواقع أم لا؟"[14] الواقع في حدود المتعارف عليه بين البات والمتلقي، إلى مجال الدهشة الذي يستأنف الدور بعد نفاذ طاقة العجيب المحمولة وانتهاء وظيفته حيث يحل محلها أو ينتقل من "عالم إلى آخر يحتضنها ويكمل المسيرة التي تدوم مادام النصّ، فإنّنا سنجد أنفسنا عندئذ داخل جنس المدهش"[15] وهو الأمر الذي جعل العجائبي لا يقتصر على العجيب على الرغم من تقمص المصطلح شخصيته اللغوية بينما هو المركز الذي يتقاسمه معه الغريب، كما أسلفنا الذكر من قبل. وهي الخاصية التي تجعل من العجائبي ذا بعد أدبي يوقع فعله على القارئ من خلال النصّ وبعد النصّ ممّا يسببه من تبعات فكرية يحولها الخيال إلى عالم من التشويش الفني لأنّ "أجمل ما في الأدب تحليقه في عوالم جديدة يرتادها، وأقبح ما فيه التقليد والقصور. والتسليم بواقع ممجوج"[16] وهو فعل الأدب الذي يتعشق الفتن التي تُوقع القارئ في شبكته فتتدلل عليه تارة، وتارة أخرى تمارس عليه أفعال الإغراء والصدام والصراع والتمنع في إمساك المعنى، وغيرها من شطحات النصّ، وبالتالي يمثل العجائبي ذروة النموذج الأدبي في ذلك بفعل "تداخل الواقع والخيال، وتجاوز السببية وتوظيف الامتساخ والتحويل والتشويه ولعبة المرئي واللامرئي، دون أن ننسى حيرة القارئ بين عالمين متناقضين: عالم الحقيقة الحسيّة وعالم التصور والوهم والتخييل أمام حادث خارق للعادة لا يخضع لأعراف العقل والطبيعة وقوانينها"[17].

1 . 2 . العجائبية في عالم التصوف : إنّ العجائبية لا تقتصر في مفهومها ووظيفتها على جنس أدبي دون آخر، ولا موضوع من مواضيعها دون سواه، بل –هي– تعدّ مصطلحا يشمل كلّ ما توفرت فيه شروط العجيب والغريب الذي فصلنا فيه سابقا. وترتبط العجائبية في العالم الصوفي بـ"الكرامة"، ومن هنا يبدو أنّ الكرامة لفظ مرادف تماما للعجائبية، ممّا يدل على ذلك تعريفها، كون الكرامة من الأمور الخارقة، أي التي لا ترتبط قوانينها بقوانين الطبيعية التي يسير بها الإنسان وفق قانونه البشري، تتشبه دعواها بالنبوة، من ناحية الإعجاز (الخوارق) يجريه الله على عبد صالح من عباده، هم الأولياء.. ولا يحقق هذا الشرف ما لم تجر على يديه من هذا الجنس نصيب، وبالتالي هي مقابلة ما لعمل الأنبياء حيث "التصرف في العوالم بأنواع الكرامات وهي بالنسبة لهم مقابلة للمعجزات التي لا يختص بها إلا الأنبياء، وتقوم هذه الكرامات على مبدأ استعمال الخوارق من الأمور"[18] ويروم الاعتقاد الصوفي أنّ الكرامة لابد أن تقوم في أي مجتمع صالح أو بيئة دينية طاهرة، إذ لا يمكن أن تتهيأ الظروف والمناخ المفعم بالذكر والنصيحة والولاء دون ما أن يكون معها تحقق الكرامة في من بلغ مرتبة الولي هذا الأخير الذي لا يعدّ بطلا افتراضيا في تقمّص قصص الكرامات العجائبية، بل ما يدور حول هذا البطل (الأسطوري) في هذا الخطاب، يعبر عنه الراوي على أساس الحقيقة المقدسة، مشددا على ذلك بنبرات إيحائية نابعة من يقين مسلم به، كما هو مسلم به عند المتلقى الخاصّ، أما المتلقي العام فيعبر عن ذلك أحدهم بقوله: "إن المعطيات والمردودات الفكرية والقلبية والعرفانية والذوقية والعاطفية لمفردات خطاب الأولياء، يجعل ما يتدلى من معانٍ لحكيهم، ما هو إلا نوع من الترف الأسطوري الذي يبتعد عن روح الدين وجوهره، إذ تكون وحسب هي تعبير عن أعماق الإنسان وخلجاته وعلله وآفاته، أو قل إنها ممارسة الضغوط الحياتية التي تجد في الطقس والأسطورة شعيرة للهروب من عذابات الحاضر"[19] وبين هذا وذاك، تشكّل الكرامة بعدا عجائبيا خليق بأن يصنف ضمن رواق الأدب

بأبعاده الفنية التي تحمل للمتلقي بعدا ترفيهيا، بنقله عبر عوالم مختلفة تستطيع أن تخلخل فيه روح النمطية وهي جديرة بذلك حيث تمثل النضج الفني "لأنّها حملت خصائص الفن القصصي المثير والممتع. لما تضمنته من حدث غريب ومفاجئ يسرد على نحو مشوّق. ثم اشتمالها على خيال واسع وحوار جميل، وما تضمنه من أدعية ومناجاة ووصايا وعبارات حكيمة"[20] والتي تكمن فيها جماع عناصر السرد متضافرة في بناء المعنى وجعله ضمن حاضنة المألوف، مثل الخطابات السردية الأخرى جميعها. بعيدا عن إطاره المقدس الذي يمثله الوعي الموروث، حتى وإن كان يشكّل الجزء الذي لا يمكن تجزئته عن دائرة السرد، بل هي مهده ولحده، وإذا نزعت تلك القداسة صار من الأسطورة أو اندثر تماما، ممّا يجعلها ليست مرهونة "بالعالم اللغوي النصّي فحسب، كما هو معروف في الأنواع الأدبية التي تنتمي إلى دائرة الأدب العجائبي"[21] وهي العلامة المميزة التي تختص بها الكرامة من حيث تسلك شوطين في مسار واحد، أحدهما يمثل السرد بأبعاده الأدبية والآخر مقدس ببعديه الديني والاجتماعي، ووفقا لذلك يمكن تصنيف الكرامة من حيث الناحية التعبيرية الأدبية على لأنّها "أقصوصة تحكي بالرمز إيمان البطل الديني بقدرته على الاقتراب التدريجي والشديد من الله ومن ثمة أخذ طبيعة إلهية توفر له إمكانية التشبيه بالله من حيث الإرادة الحرة المطلقة"[22] ولعله الرمز المحشو في لفائف تعبدية ممّا يجعل من تلك الرموز أبعادا قوية، مبنية على مقاس المذهب. يستثمر فيها الجانب الأدبي تغلغله في مكامن النصوص السطحية والعميقة بآليات تأويلية، لأنّ هذا النوع من الأدب ليست له ضوابط مستقرة أدبيا وإن تمثل استقرارها مقدسا، ممّا يدفع بالباحث إلى إيجاد صيغ مختلفة في تناول هذه النصوص، وهي حسب شعيب حليفي "الجانب الثري في الأدب العربي، من حيث تضمنه العديد من الخوارق، والتي يتم إدراجها ضمن كرامات أولئك الشخوص مقابل معجزات الأنبياء"[23]. إن ثراء نصوصها تكمن في حيرة القارئ في كيفية تمثلها، هل يعتبرها من الحلم، أم من الرؤيا، أم من الأسطورة، أم

من المعجزات وغيرها من التصنيفات التي يتعدّد فيها القراء ويتردد فيها لأنّها خطابات تجمع بين الواقع والخيال، في حين أن خطابها يكشف النية عن صحة دعواه وهي الحقيقة بالتحدي، ممّا يستوجب على القارئ أن يجدد استعداده للخوض في هذا العالم كلّما واجه مثل هذه النصوص، بخلاف النصوص الأدبية الشائعة، أو النمطية. وبينها وبين هذه الأنماط الأخرى نقاط عديدة تختلف معها، أهمّها: أن الكرامة تضيق مساحتها التأويلية فتسقط في أسلوب مباشر، لا يتجاوز حدود المذهب، بينما العجائبي التخييلي متحرر من الجانب الإيديولوجي، بل يقف مواقف إنسانية عامة بتلقائية يخاطب كافة المتلقين ويعالج كلّ القضايا بلا استثناء، في حين تستنكف الكرامة في حيز ذاتي ضيق يخاطب المتلقي في حدود دائرته ويفرض على المتلقي وصايته المقدسة، فيتقلص المخاطَب إلى الأتباع والمريدين وينكمش إلى الفردية حيث كانت العجائبية شعبية تسرح في آفاق الأفضية المتعدّدة برمزية تحيل إلى المتعة بفعل التأويل. ويتعدّد المخاطَب إلى ما لا حصر له (عامة الناس)، وبالتالي يكون الفضاء العجائبي في الحكايات الأدبية مألوفة بميثاق أدبي، بينما تتخذ الكرامة ميثاقها من القداسة التي يصبح فيها المتلقي في حرج وصدام، أو قبول بشرط (الأنا/ الأنا).

1 . 3 . العجائبي الصوفي وإشكالية التلقي :تعود فرضية التواصل الإنساني في حدود الممكن الذي يتحدد وفق القابلية التواصلية، ما جعله على مر العصور لا يخرج عن هذا الخطاب المعلل عقلا، وكلّما تجاوز هذا الخطاب إلى ما لا يقبله غربال العقل، يصبح شاذا ويحول إلى منطق آخر، بين المعجز والخرافي، الذي لا تستطيع البلاغة تفسيره بما أوتيت من وسائل معرفية. كما هو الحال بالنسبة لمعجزات الأنبياء التي تحمل دلالات القوة الربانية التي تتجاوز المألوف، لتهيئة المتلقي والإيمان بحامل الرسالة الإلهية. ولقد شكّلت الخرافة تجاوزا لحدود العقل لتفسير بعض الظواهر فنيا لما لها من أبعاد فنية تستطيع أن تمرر رسائلها لمشاكلّ الإنسان خلف هذه الرموز التي ينتجها التخييل. ولعل الكرامة الصوفية من بين الخوارق السافرة التي جمعت بين الإعجاز المحاكي لمعجزات الأنبياء وبين الخرافة

التي لا يقبلها العقل.. كما أن إنتاجية هذا الفعل الكرامي ناتج عن بينة المجتمع الذي تصبح فيه الكرامة كفعل أو كخطاب إشكالية كبيرة، لها من الأنصار وهم الفئة المنزوية تحت لواء الصوفية كما لها من المناهضين وهم من عامة الناس الذين لا تُستوعب لديهم مثل هذه الأمور..

ومن هذا قد يشكّل خطاب الكرامة إشكالية كبيرة لدى المتلقي. هذا الخطاب الذي يبنى على تجاهل القارئ (الآخر) ويسلط كلّ الضوء على قارئ أحادي هو "المتصوف" الذي لا تقنعه الحجج الاقناعية في الخطاب بقدر ما توفر له ما يستمتع به من لذيذ الحديث عن تسامي الأرواح وعجيب الخوارق دون ما اهتمام بشكل السرد الذي تتسلسل فيه الأحداث المنطقية للخطاب. هذا الأمر الذي يفسّر محدودية التواصل التي تفرض متلقي مماثل على اعتبار أنه خطاب منزه ومتعال لأن "مشكّلة الخطاب الصوفي أنه خطاب ذاتي محض، له مركزه وسلطته المتعاليان على أي مركز وسلطة أخرى، بل وحتى على الذات المنتجة للخطاب التي تتجسد في الواقع"[24] وهو بذلك يعزف على وتر اللامنطق لتجاوز تفسير الظواهر وإعطائها بعدا مقدسا خاضعا للمذهب، انطلاقا من أرضية الواقع بقصدية الأنا المتعالية التي ترى في خطابها الحقيقة المطلقة، ممّا يحدّ من تتبعه بأوجه قرائية متعدّدة، وينحرف به إلى القراءة الأحادية الخاصّة، لأن ما وصلت إليه نظرية القراءة بأبعادها وإجراءاتها "لا ينطبق على الخطاب الصوفي، لأنّه خطاب ذاتي، مرموز، من نوع خاصّ، لغة وصوتاً وصورة"[25] فالخطاب الصوفي خطاب عجائبي من نوع خاصّ له من التأثير مثل ما للعجائبي التخييلي إلا أنه يتصف ببنية الخبر المبني على الاحتمال (الصدق/ الكذب) عكس التخييلي الذي يحيل إلى فضاءات الرمز وعوالم تعدّد القراءات، وبالتالي تصبح الخوارق الصوفية وهي موجهة، ذات بعد حكائي جدير بالاهتمام من طرف القارئ سواء كان صوفيا أم عاما يستهويه الفضول وتتخلله الحيرة ويتكون عنده نزيف من الأسئلة التي لا تحتاج إلى جواب بقدر ما يجده من خلخلة الذهن ومداعبته،

وتتبع تفاصيل الأحداث ومعرفة مزيد القضايا عن الشخصية –البطل–، فيصبح لدينا نوعين من المتلقين: متلقي خاصّ وهو "المريد" الذي يسلم بتفاصيل الحدث دون عناء عقلي، وإنّما يضاعف له من إيمانه بشيخه، أو من مذهبه. ومتلقي عام فضولي لا يهمه قصد الحكاية ومصير شخصياتها بل خصوصية الحدث الخارق الذي يعتقد فيه المبالغة واحتمال انعدام الصدق "ورغم ذلك يتقبلها القارئ بصدر رحب لأنّه يدخل في اللعبة النوعية، ويضع معتقداته بين قوسين"[26].

بينما نجد أن الخطاب الصوفي وبالخصوص "الكرامي" منه يبدو أنه عالم داخلي، فإنه يمس تلقائيا جميع شرائح المتلقين لأنّه لم يبق حبيس المقام الصوفي عاكفا عند مريديه، بل أصبح خطابا متداولا، بل نجده أحسن بديل للخطاب الشعري الصوفي الذي "واجه أزمة تلقي حقيقية، وتجسدت على وجه الخصوص في شطحات "الحلاج" ونهايته المؤلمة، وكان ذلك إعلاناً عن فشل المتصوفة في إحداث التواصل المطلوب مع المتلقين"[27] نتيجة تماديه في الرمز الذي لا يقبل التأويل المقنّن، وإنّما الحربائي الذي يتلون بتلون نوايا المقاصد وفي ابتكار مخارج (النجدة)، إلى بديل آخر يتمثل في "خطة عملٍ جديدة هدفها البحث عن سبل تعاون، ونقاط اتفاق أخرى بين المتصوفة ومتلقيهم وذلك بالتوجه أكثر إلى خطابات محمّلة بقوّة الفعل والحركة"[28] ولا تبدو نية القصد في الخطاب الصوفي هذا، توسيع مجاله إلى جميع المتلقين كيفما كان توجههم بل يبدو وكأنه مقصود إلى جهة خاصّة، بينما خطابهم مخصوص بنيّة شمولية، وكأن حيل الرمز في شعرهم صِيغ بأسلوب آخر، لأن "المتصوفة شأنهم شأن أصحاب الخطابات الأخرى كانوا يفضلون لو كان لخطاباتهم فعالية وسلطة وإحداث أثر، لكسب أكبر عدد ممكن من المتجاوبين، حتى وإن تظاهروا بتوجههم إلى الخاصّة من أهل المعرفة"[29] ولعل ذلك راجع إلى نية خطاباتهم التي لا تحتمل الإقناع ولا الحجة والبرهان، ولا المجابهة العقلية التي تفسر الظواهر، ممّا جعلهم يلجئون إلى التواري خلف خطاب مدسوس بعدم المبالاة بالمتلقي الآخر (غير الصوفي) بينما الحقيقة هي استنفار هذا القارئ واحتوائه بنية التواصل غير المعلن صراحة عبر هذا الخطاب

ومن تم "حاول المتصوفة تفعيل العقد التواصلي، وبآليات تبدو وكأنّها تدخل ضمن استراتيجية مدروسة ناتجة عن إدراك مقاصد المتلقين، ومحاولة التموقع ضمن منطلقات مشتركة بينهم تدور حول وظيفة تأثيرية تقوم على إثارة العواطف والانفعالات والخضوع لسلطة الحكي ومتعته"[30] ضمن سياق خاصّ مقبول من الناحية الشكّلية التي تخوّل له الاعتماد عند شرائح مختلفة من المتلقين.

2 . **التشكيل السردي لرحلة العشعاشي :** كغيرها من النصوص الرحلية تشكّل رحلة العشعاشي نمطا خاصّا، يخلق تنوعا وثراء لمنظومة النصّ الرحلي، وإذا كان التنوع، فهو على حساب بنيته الموضوعية، أما الشكليّة، في عمومها "لا تخلو رحلة من سرد ووصف وتعليق من "الأنا" المحركة لكلّ هذه المشاهدات والمرويات والتخييلات والأحلام، ممّا يجعل نعت نص الرحلة: تسمية مفتوحة على احتمالات التنويع"[31] حيث لم تَعُد هذه الاحتمالات إلا واحدة من عناصر أفق الانتظار عند المتلقي حسب ما يذهب إليه أصحاب نظرية "التلقي"، ليس هذا فحسب، بل تتعدّد إلى بنى مختلفة ليست تعليمية على مستوى الموضوع، بمعنى أن الرحلة نص مستباح يألف ويؤلف، وهو رحب الصدر، منفتح المجالات. و بما أن "الرحلة نص مفتوح لا يمكنه أن يتسيج في خانة محددة تجنّسه بصفة معينة تضيق من تحرره واتساعه وانتشاره و"هجومه الضروري" على حقول أخرى"[32]. هذه الحرية التي يتمتع بها النصّ الرحلي تجعله لا يتقيد بالمعيارية التي قد تلزم أشكال تعبيرية أخرى. والنصّ الرحلي نصّ ليس له ميثاق محدّد، قد ينفذ في أجناس أدبية مختلفة دون التزام، كما أنّ باستطاعته أن يحلّق خارج الأجناس الأدبية دون حرج. وهذه المميزات هي التي جعلت المنافحين عنه والذائدين عن البحث له مقام يليق به أدبيا في حيرة وفي صراع مع المناوئين له.

تتفرد رحلة العشعاشي في عرضها لموضوعها، بين الصوفي والواقعي، فلا هي اتّخذت من موضوعها رموزا على طريقة الشعر الصوفي، ولا هي ولجت في

سردها بنية واقعية يألفها عموم القراء، وبالتالي، أخذ السرد في هذه الرحلة حدّين، خدم أحدهما الآخر: حدّ السرد وحدّ التصوف ...

ويخالف النصّ الرحلي لدى العشاشي كلّ النصوص الرحلية المتعارف عليها قديما وحديثا، بصفته نصّا وصفيا، يستمدّ نسيج خطابه من لحمة المكان وحديث المشاهد ومخلفات الطريق، بل؛ ما نجده في النصّ من هذا السبيل لمجرد إعطائه صبغة أدبية الرحلة التي تعدّ بمثابة جواز السفر في بنيته العامّة التي يتخذها مطية ليركب فيها مقصده في التبليغ، وما كان السفر في خطاب العشاشي سوى تجربة خاضها –حسب حديثه– ليدرك من خلالها معالم من حياة شيخه (الولي). لذلك اتّسم النصّ بخطين سرديين أحدها يشكّل خيط السرد الذي يرصد فعل السفر من بدايته إلى حين العودة، والآخر يشكّل مضمون السرد الذي لا يخرج عن المكون الصوفي المفعم بكيانه الخاصّ من ولاء، وكرامات، وحديث عن شخص –شيخه– النواة الأصيلة في كلّ ما يترتب عن النصّ من تطور...

2 . 1 التعريف بالرحلة والرحال

2 . 1. 1 التعريف بالرحلة: من بين الخصوصية في الأدب الرحلي الجزائري الحديث، إشكالية المدونة، وهذا النصّ –بالذات– يمثل أحد هذه القضايا. فالرحلة ليست من النصوص المستقلة، بل نعثر عليها منزوية ضمن ترجمة لصاحبها، ضمن كتاب "السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية للحاج مصطفى العشاشي، تحقيق وتحرير مصطفى بن يلس شاوش بن الحاج محمد، مطبعة سقال تلمسان والنصّ مركون من صفحة 77 إلى صفحة 90، ممّا يجعلها تفقد عنصر التشهير. والرحلة ليست بالطويلة نصّا، ولا الفنية أسلوبا، فهي تقع في ثلاث عشرة صفحة، وتمتلك خصوصية في بنيتها السردية. أمّا دافعها حجازي، لتأدية فريضة الحج، وكان ذلك سنة 1892م.

2 . 1. 2 التعريف بصاحب الرحلة : هو سيدي الحاج محمد بن الحاج حمو الملقب بالعشعاشي يعرف بعائلته المشهورة في تلمسان باتجاهها الصوفي، ولد بتلمسان في 10 أكتوبر 1869 وبها حفظ القرآن منذ صغره، وجالس علماء المتصوفة في زمانه منهم مجالس سيدي محمد بن أحمد الحرشاوي وسيدي أحمد الدكالي مقدم الطريقة الهبرية الدرقاوية وكذا الشيخ سيدي محمد بن دحمان العبادي وغيرهم من العلماء... ومارس التجارة حتى بلغ فيها نجاحا كبيرا، واشتهر فيها شهرة بلغت الآفاق. عرف عنه بالزهد والصلاح والسير على منهج الصوفية وارثا ذلك عن أبيه الحاج حمو، وزارعا إياها في أبنائه، حتى أصبح المنهج الصوفي في حياة العائلة مذهبا صرفا. توفي رحمه الله سنة 1954.

2 . 2 بنية السرد

2 . 2. 1 مركزية السرد : تهيمن على الرحلة شخصية واحدة "مهمة" هي شخصية الشيخ "الهبري الدرقاوي". وتعدّ الشخصيات المركزية في أدبيات الخطاب الصوفي ذات أهميّة قصوى في كلّ خطاب، فهي النواة التي تبيض موضوعاتها وينطلق منها ويؤول إليها، وقد تغطي هذه الشخصية بظلها الوارف كلّ معالم النصّ بفضاءاته ومعالمه، بل يعدّ كلّ شيء في النصّ ساكنا، حتى تحركه رياح هذه الشخصية بأوامرها الخاصّة، فيلبي. من هنا يجدر بنا أن نتبين أنّ الشخصية الصوفية تصبح رمزية ذات أبعاد مقدسة، تسمو إلى الطهر، وإلى التنزيه، وإلى التسليم لها بحيث تصبح الرؤية إليها، رؤية مطلقة، والتسليم لها مطلقا وطاعتها طاعة مطلقة. لا يشوب الأمر الصادر منها أيّ ريب أو احتمال، وتعدّ هذه الشخصية المرجع الذي استطاع أن يمتلك معرفة مطلقة نسبيا، وبها استطاع أن يُمنح أسرارا ليس باستطاعة أيّ كان أن يحصل عليها، وهي المفاتيح التي باستطاعتها أن تكشف عن عوالم ميتافيزيقية/ غيبية، لا تخضع إلى شروط وضوابط بقية البشر.

تركزت رحلة العشعاشي –إذن– على شخصية "الشيخ الهبري الـدرقاوي" شـيخ الطريقة الدرقاوية/ الهبرية وهي الشخصية الحقيقية والواقعية التي تتفتّق عنها معـالم كثيرة في دنيا التصوف، والتي اقتصر منها الكاتب جوانب تمسّ أحداث الرحلة التـي جعلت من هذه الشخصية بطلا للحكاية، مانحة للـنصّ بعـده الأدبـي. وإذا كانـت الشخصية المركزية عند أهل التصوف، ذات أبعاد رمزية –على مر الدهر–، فهـي تكتسي أهميّة كبيرة في حياتها. وقد شكّلت شخصية الهبري بُنى سردية قائمـة فـي النصّ، تؤسس نماذج لنسق صوفي في تركيبته الفكرية، ليست في مجال الرحلـة إلا شيئا من أنماطها العامة. وهي الشخصية التي من خلالها تتأسّس هذه المعالم البنيوية، لتضفي على النصّ بعده الصوفي، وفي المقابل، تتوارى أنماط أدبيـة أخـرى علـى سبيل "الوصف" سواء على مستوى الشخصيات أو الأمكنة المزارة، أو على مسـتوى التأثر بالمشاهد والفضاءات الأخرى خارج –الذات– قافلة الرحلة..

من هنا نستطيع أن نقول بعد استنطاق النصّ، أنّ الرحّالة في الخطاب الصـوفي لا يخرج عن ذاته وإنّما يتجرد من كلّ فضـاء علـى حسـاب فضـاء الشخصـية المركزية، التي هي بمثابة شعاع أقوى من الفضاءات جميعها، لذلك تختبئ وتتـوارى كلّها وراء هذه المشكاة، لأنّه "في الرحلة الصوفية نجد المرسل والمتلقـي شخصـية واحدة لا تتغير. فالخطاب في الرحلة الصوفية يقوم على هدف مركزي هو مخاطبـة الذات قبل مخاطبة الآخر"[33] من هنا نحيل على ما ترتـب عـن هـذه الشخصـية المركزية من معالم خطاب النصّ الصوفي "فالسارد في هذا النوع من الـرحلات لا يهمه رصد العالم بقدر ما يهمه رصد الذات ومتغيراتها"[34] فيصبح السرد فيها خادمـا وليس مركزيا.

2 . 2. 1 خطاب السرد: لقد شكّل السرد عملية التعاقب المنطقـي للموضـوع فالرحلة بدأت من مقر سكناه "تلمسان" واتخذت مسارا طبيعيا إلى مكـان الوصـول (الحجاز) ثم العودة عبر مسار آخر متفق عليه، إلى أن عاد إلـى نقطـة الانطـلاق

"تلمسان". وعلى الرّغم من قصر النصّ، فإنه شكّل بنية شكّلية نمطية، لما هو متعارف عليه في أدبيات الرحلة، وهي الدائرة كما يسميها شعيب حليفي[35].

ويتراوح السرد في رحلة العشعاشي، بين التقرير والخبر. فباستثناء الجانب الوصفي الذي لم يوظفه الرحالة، على خلفية أنه يوفر شأن الرحلة إلى فضاء مقامات أخرى غير جغرافية، ألا وهي فضاء "الكرامة" التي تهيمن على النصّ، ويمنح خصوصية لذاتية الكاتب المفعمة بتعلقه بشيخه، غير المنفصمة على تعالقات المتصوفة. وبغضّ النظر –أيضا– عن الهيمنة الصوفية المتمثّلة في قضاياها، خصوصا "الكرامة" يعدّ السرد في رحلة العشعاشي تقريرا إخباريا، عن سفرية دامت مدة زمنية معلومة، عبر مسار معلوم، في أمكنة معلومة وهي رحلة تصنف ضمن الرحلات الحجازية، أو "رحلات الحج". إذن، الرحلة تخلو من كلّ إيهام أو تخييل –شكلا.

وقد أقيمت سردية الرحلة على بنية نمطية لم تشذ عن النصّ النمطي المتكون من مسارين (مسار الذهاب، ومسار العودة) والحديث خلالها عن محطّات السفر، ممّا يسفر عن الشرعية الأدبية للنصّ الرحلي الذي يحتكم إلى "هيمنة بنية السفر"[36] . فالنصّ يسير منطقيا بداية بالخروج من تلمسان مكان الإقامة ثم التوجه إلى العاصمة (الجزائر) عبر القطار، ومنها إلى تونس "**وتابعت سفري إلى تونس العاصمة للّحاق بشيخي، فوجدت الفقراء التونسيين في محطة القطار**" يليها المعبر من تونس إلى مصر ثم جدّة "**فتابعنا سيرنا مبحرين حتى وصلنا (رابغ) ميقات المغاربة والمصريين والقادمين بالبحر شمال البحر الأحمر فتجردنا واغتسلنا ولبسنا الإحرام وتابعنا الإبحار حتى وصلنا جدة فنزلناها إلى البر محرمين ملبين**. ثم من جدّة إلى مكّة المكرمة، وهي محطّة الوصول المقصودة في الرحلة "**ومكثنا في جدة يومين ثم ارتحلنا منها على البعير إلى مكّة المكرّمة ونحن نلبي التلبية المعهودة: (لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك).**

ولعل أهمّ محطة سردية تلك التي كانت في مقام الحج، فهناك تحدث عن كلّ الأركان بواقعية ولم يشرك في ذلك من أمر شيخه إلاّ مرّة واحدة (كانت دون الشعائر). إلاّ أنّ سردية هذا المقام لم تكن سوى تقرير جاف عن تأدية مناسك الحج بما في ذلك السُّنن التي تسبق الفريضة ومنها يقول: "**وعند وصولنا إلى ذي (طوى) اغتسلنا ثانية بلا دَلْك كما هو مطلوب ثم توجهنا لدار المطوّف الذي قادنا لبيت الله الحرام للقيام بطواف القدوم، وبعد الانتهاء من الطواف، صلينا ركعتي الطواف عند مقام إبراهيم، ثم توجهنا إلى الصفا لتأدية ركن السعي بين الصفا والمروة، ودعونا الله في طوافنا وسعينا وفي الملتزم وفي مقام إبراهيم، واجتمع أتباع الشيخ في مكّة المكرمة وقد بلغوا الثلاثين منهم من أحرم بالحج مفردا ومنهم من أحرم بالعمرة وهم المتمتعون**" ثم في الأخير يأتي على سرد العودة انطلاقا من مكّة عبر تركيا إلى أن وصل فرنسا ومنها إلى ميناء وهران حتى بلغ تلمسان "**وأما نحن فبعد توديعنا الشيخ في مرسيليا، أخذنا الباخرة المتجهة إلى وهران، وبعد وصولنا إليها، ركبنا القطار إلى تلمسان**" ويمثّل هذا المسلك عصب الرحلة وهيكلّها الذي يؤهلها سرديا إلى شرعية أدبية الرحلة..

2 . 2. 3 خطاب الكرامة: تمتلك الشخصية الصوفية المرموقة، القدرة على أمور خارقة تسمو على ناموس البشر، ومن هذه الأمور، "الكرامة" التي تحجز أكبر مساحة في نصّ العشاشي، بل ما نجده في النصّ، أنّ الكرامة بمثابة منعطفاته ودعائمه. ويوظف العشاشي الكرامة كخطاب لاستمرارية السرد، عبر محطّات النصّ (الحكاية) وهي التي تنظم عملية السرد. وإذا كانت الكرامات لبنات في معمار رحلته، فإنّ هذه اللبنات بمثابة الأعمدة التي يقوم عليها البناء، والدعائم التي يرتكز عليها، وما بقي من ذلك سوى لبنات ثانوية لا يزيد دورها عن دور الخيط الذي يشد التشييد السردي العامّ، ومن ثمّ تجلو سلطة النصّ المرتكزة على الشخصية (البطل) المدججة بسلاح الكرامة، في مقابل السرد الواقعي الذي يشرّع لمنطق الاحتمال العامّ فيتشكّل النصّ بالتالي فضاء مزدوج الجوانب كلّ ذلك حسب ارتباطاته، وما تسفر

عنه طبيعة السفر، التي تبدو في الرحلة هامشية، أو هي ساحة لإبراز الجانب الكرامي وبالتالي لا يقوم النصّ الرحلي بخطاب مقابلة الأحداث والوقائع والأمكنة المزارة، بل يتحوّل الخطاب إلى إبراز خوارق الشخصية المقدسة، لإقحام المتلقي في عوالم الفضاء الداخلي (المنغلق) المتعلّق بعالم التصوف لا في عوالم الفضاء الخارجي الجغرافي والإنساني والبيئي والمعرفي. وبالتالي يخلق فضاء منكمشا تحت نصّ "متعدّد الأبعاد يتجاور فيه الملموس بالمجرّد، والمعلوم بالمجهول والحاضر بالغائب والملائكي بالإبليسي"[37] تكمن فيه خصوصية التسامي، والخروج عن ضوابط المألوف..

وإذا كانت اللوحة السردية المقدمة آنفا لا تفي بعرض حال الرحلة سرديا، فهي تدّل على بنائها. والكرامة كما سنتبين لاحقا– يُتعسّف في إدراجها، بإيجاد لها صيغ تجعل من صاحبها، فوق العادة، والمثال الصوفي المحتذى، فلسنا نتبيّن الكرامة من خلال السرد، وإنّما العكس. ولم يكن هذا السرد إلاّ بمثابة الحقل الذي تخصّب فيه بذور الكرامة، أمّا مساحات غرسها في النصّ فكانت متساوية تقريبا. يبدأها بأوّل كرامة متمثّلة في قدوم الشيخ من بلده الأصلي "المغرب" إلى "الجزائر"، وقد كان الشيخ مبحوثا عنه من طرف الجيش الفرنسي –حسب الراوي–، وهو تمهيد أو تهيئة القارئ، كيف ستتشكّل الكرامة، يقول: "**ووصلوا عنده[38] مع صلاة المغرب، فصلّوا وذكروا الورد المعتاد، ولم يشعروا إلاّ والجيش الفرنسي محاصرا لهم، فطلب الشيخ وضوءه وخرج ومرّ بين العساكر، فلم يشعروا به، فكانت هذه أوّل كراماته في هاته السفرية، فدخلت الجند المنزل تسأل عنه، فلم يجدوه فرجعوا من حيث أتوا**"[39] إنّ حديث الراوي فيه تلميح على توجيه الخطاب نحو شيخه وتركيزه على الكرامات لأنّ قوله "**فكانت هذه أوّل كراماته في هاته السفرية**" ليست اعتباطية، وإنّما لسان حاله يقول: إنّ السفرية بدأ فيها العدّ للكرامات منذ هذه الوهلة. أمّا بالنسبة لعنصر الكرامة في حدّ ذاته فيحيلنا إلى تناص مع السيرة النبوية حينما خرج الرسولﷺ يوم الهجرة أمام أعين قريش، ولم يره أحد منهم، وبالتالي، يكون الراوي قد وظّف قناعا

لأيّ احتمال من المتلقي (الآخر) حتى يبرهن أنّ الأمر يقع إذا توفرت شروطه، ومن بين هذه الشروط سموّ الشخص إلى درجة النبوّة، "فالكرامة بهذا المفهوم محاكاة للنبوّة، واستمرارا للزمن الأصلي فأصحاب هذه الكرامات يواصلون عمل النبي الذي ينتمون إلى دينه، أيّ؛ متابعة الدعوة إلى هذا الدين بواسطة الخوارق لمن يحتاج إليها. فكلّ ما كان معجزة لنبي يجوز أن يكون كرامة لولي، فالنبوّة هي المثال والولاية هي صورة أو نسخة لتلك النبوة، والنبي مثال الولي، وكذلك معجزاته تجد في كرامات الأولياء صورا لها"[40] وهي في المقابل أيضا نسخة اعتقادية للمريد لا يرى من ذلك سوى الزعم والدفاع عن هذه الاعتقادات، ولا يجد في ذلك حرجا مهمّا كلّف ذلك من صدام مع المجتمع العام، لأنّ مثل هذه القضايا ليست اعتقادا مشاعا ولا عرفا مثالا لدى جميع شرائح المجتمع، وإنّما هو خاصّ بطائفة معينة، هي الطائفة الصوفية. وإنّما النمط المدرج من هذا النوع من الكرامات، تجعل من المتلقى المسلم عموما –على الأقل– في تردد، بل في حيرة، هل يصدق أم يكذب؟ فهو أمام أمرين إمّا أن يصدقها لأنّ مرجعيته الدينية تحمل طائفة من قصص الأولين ذات اليقين الذي قد حصل مع الأنبياء والرسل. أو يكذبها، ولكن كيف يمكنه أن ينفي شيئا قد حصل؟ ممّا يجعله يتراخى أمام هذا الأمر، ليس له من الحجة سواء في تصديقها أم نفيها لذلك "قد يندهش المتلقي في مرحلة أولى، ثم يخفّ اندهاشه في مرحلة لاحقة عندما يرجع الحادثة إلى مثيلات لها حدثت من قبل هي معجزات الأنبياء، لأن الكرامة مبنية على التكرار، وهي امتداد لتلك المعجزات، والولي ملزم ضمنيا بالانخراط في صفّ من سبقوه، وملزم بالاندماج في أسرة الأنبياء"[41] كونه يزعم بأنّه الصفوة من خلق الله، في تجرده وأذكاره، وفي سلوكه.

ويتكرر هذا النوع من الكرامة، حتى يصبح الشيخ إيقونة صوفية، مطوقة بسحر الخفاء، أينما وجد أعداؤه ممن يطلبه. فلا زال خطابه في هذا الشأن مستمرا، يقول في مقام آخر "**ولما علم الفقراء أن الشيخ في بستان جدّي الحاج حمو، جاؤوا إليه لزيارته وجلسوا معه، وكانت الشرطة الفرنسية تبحث عن الشيخ وتتابعه، ولكن**

الله تعالى حفظه دائما منهم، ومرّ من بين جموعهم لا يشعرون به.[42] إن ما يترك بصمة الريب في عقل المتلقي، هو التساؤلات الكثيرة، منها: إنّ ما يحصل مع الشيخ "الولي" قد لا يحصل حتى مع الرسل والصالحين من طوائف أخرى، فكيف يحدث هذا وقد نكلّ بالأنبياء؟ وعذّب الرسل أشد العذاب في ابتلاءات عظيمة كحرق إبراهيم عليه السلام وتشريد موسى عليه السلام، وصلب عيسى عليه السلام، وأدي محمد ﷺ وما جرى للصحابة ومنهم الخلفاء من قتل، وبعدهم التابعين أمثال سعيد بن المسيب وأحمد بن حنبل وغيرهما من العلماء كثير، قد أصابهم من بطش أعدائهم ما أصابهم وكثير منهم استشهد جراء ذلك في السجون وتحت التعذيب... فهل نقول بأنّ شيوخ الصوفية أكبر من ذلك؟ أم لهم من السرّ ما لم يكشفه سواهم؟.

ولا يزال الخطاب نفسه متواصلا، تثير فيه في كلّ مرة حلقة ليتسم بأنواع الكرامات ودرجاتها، كقوله حين ودّعوا الشيخ أثناء ركوبه القطار بمحطة تلمسان: "**فوجدنا المحطّة مملوءة برجال الشرطة وكلّهم فرنسيون معهم مسلم واحد، يسألون عن الشيخ، ولكنّ الله أعمى بصائرهم فلم يروه إلاّ الشرطي المسلم فإنّه رآه وقبّل يده وطلب منه الدعاء.**[43] إنّ ما نجده في هذا القول، هو الفضاء المتخيل للصورة التي يحققها الخطاب. فالمشهد يتمثّل على هيئة فيلم سينمائي كلّ التركيز فيه نحو البطل دون ما مراعاة لجانب حياة الناس الأخرى، فكلّ العساكر مجندة لانتظار الشيخ قصد القبض عليه، ممّا تصبح فيه سذاجة العقل إلى مرحلتها الطفولية، فتسأل على أيّ أساس هم يسألون عن الشيخ؟ ما هي البوادر الدّالة على قدومه؟ وفي الإطار نفسه نجده يخلق شخصية أخرى يمرر من خلالها فحوى رسالته، وهي شخصية الشرطي المسلم الذي يراه من دون العساكر كلّهم، فما عدا المسلم لا يراه أحد، وهي تزكية للمسلم دون الكافر الذي لا يرى إلا إذا أراه الله، ليكون هذا الشرطي المسلم، هو من يستعين بالشيخ للدعاء له في الأخير...

وإذا كانت كرامة الشيخ تختصّ بشخصه، فهي تنزل إلى مريديه وفقرائه إذا رضي وبمباركته، وبركته، فقد يستعين بها من هو موالٍ له، إلاّ أنّ ذلك يتمّ بدرجة أقل، ولكن بنفس الحفظ والرعاية الإلهية، بل خوارقها لا تنفصل عن خوارق الشيخ (الولي)، الذي يعدّ مصدر البركة النافذة عمليا، باعتبار أنّ "الوليّ" سلطة لها من المصداقية في تحقيق ما يعدّ غير ممكن عند بقية البشر إذ "يشكّل الوليّ والولاية وما يتّصل بهما من طقوس عالما عجائبيا محضا، أولج في عالم الخيال منه في عالم الحقيقة، لأنّ الأولياء قادرون على منح بركاتهم وهم أحياء يرزقون كما يظلون قادرين على التصرف والتأثير حتى ما بعد الموت"[44] وهذه من المسلمات ليس عند أفراد الصوفية فحسب، وإنّما كان بدرجة أكبر، وأصبح بدرجة أقل، من مرتكزات اعتقاد الشعب، مبنيا على التسليم وإن لم يحدث لباقي الناس وعامتهم. ومن هذا القبيل الذي تعدّ فيه البركة ذات سَرَيان فعّال، وقدوة مسلّم بها، ما يحدثنا به العشعاشي، عن أمر فعليّ –حسب روايته– مفاده ما حصل له، وهو يواجه رجال الأمن والجمارك، أثناء السفر، حيث يقول: "**فلما وصلتها ورأيت رجال الشرطة ورجال الجمارك، دخلني الفزع، وطلبت الله أن يحفظني منهم، واستجرت ببركة شيخي سيدي الحاج محمد الهبري. ودخل رجال الشرطة القطار ليراقبوا الجوازات ولكن رحمة الله نزلت إذ عرفني تاجر نصراني من كبار تجار العاصمة، فسلّم عليّ وأخذ بيدي وذهب بي إلى الحراس وأوصاهم بي خيرا. وهكذا تركتني الشرطة، فلم تسأل عن شيء، ولم تفتش في حقائبي؛ فاستأنفت سفري بعناية وحفظ وبعد رجوعي من الديار المقدسة إلى الوطن، ذهبت إلى النصراني التاجر، وقدّمت له الشكر على توصيته للشرطة في أمري، فما كان إلاّ أن قال لي: " إنك غالط[†] لم أسافر قط إلى غار (الدماء) ولم أوص أحدا عنك بشيء. وهنا علمت أنّها العناية الإلهية وأنّها إحدى كرامات الشيخ رضي الله عنه.** [45] ومن خلال هذا المقطع السردي يجعلنا نتوقع في كلّ مرة مفاجأة

[†]– تستعمل كلمة غالط وهي لفظ جزائري دارج بدل الاستعمال الفصيح "مخطئ"

من عيار مختلف، دونما منطق عقلي تحتكم إليه، ولعلّ كلّ شيء يتم بالشيخ أو ببركته، فليس بمستطاع عند الصوفية أن يلجأ المريد إلى الله مباشرة، وإنّما إذا لم يفوض أمره لبركة الشيخ، لم يتحقق له من الأمر شيئا. كما أنّه لا يلجأ الراوي إلى سرد حوادث منطقية، يفسرها العقل، وإنّما تتبوأ محطات السير عبر خطاب عجائبي خارق، ويأتي بالمفاجآت السردية في صيغ مختلفة، مردها كلّها، إلى مركزية "بركة الشيخ" الذي إن سخرها أتته بالنجدة والنجاة من حيث لا يحتسب. فهو صوّر نفسه على أنّه خاف وفزع من رجال الشرطة والجمارك، حتى ينزل بنفسه درجة أقل من شيخه، وبالتالي يحقّ له أن يستنجد. بينما في تصويره لشيخه لا يذكر ذلك، بل ينفي عنه ذلك الخوف أو الارتباك. ثم إنّ صورة المنجي جاءت غريبة إلى حدود الخارق في صيغة رجل مماثل تجسد له لنجدته ثم لم تكن تلك الاستعارة حقيقية وإنّما ضرب من العجب، ليبرهن على قوة فعل الكرامة، ومدى فاعليتها. ولولا البركة الراجعة إلى الشيخ ما كان مفعول مثل ذلك سيحدث. ومن هنا يتبين أنّه ليس كلّ ما يتصّف بالعبادة والاستقامة، يمنح له هذا الاعتماد الإلهي في تسخير عوامل تساعده على احتواء المشكلات العويصة، والكشف عن الغيبيات، والسلامة من كلّ أذى واستجابة الدعوة، وإنّما هي نتيجة حتمية لثمرة جهود طويلة –دون خطأ– في العبادة والانصياع والخضوع والخنوع "فهي لا تقع إلا بعد أن يتدرج المريد في كلّ هذه المراحل أو المقامات، وحين يصبح المريد واصلاً إلى مقام الولاية، ومحاطاً بأسرار المعرفة؛ يخضع له الكون وينصاع لرغباته، وتحدث الخوارق على يديه، كنوع من المكافأة على ما كابده من رياضة للنفس ومحاربة لشهواتها وشقاء في سبيل الوصول إلى هذا المقام"[46] لذلك نجد منطقها يستنجد بمبررات حتى لا يرقى إليها الشكّ، لأنّها أحداث غريبة لا يقابلها في منطق الحياة إلا منطق السحر، الذي يتكئ على العجائبي بالاستعانة بجنود من الجنّ والخضوع لعالمهم، بينما يتّفق الخارق بين عالمي السحر والتصوف، فإنّ مفترق الطرق تؤدي إلى كلّ عالم حسب ثقافته ومنهجه في الحياة

فإذا "كان الساحر يستعين بثقافته السحرية، وخدامه من الجن في القيام بالأعمال المستحيلة، فإن الولي يستعين بما وصل إليه نتيجة العبادة والزهد من عناية ربانية ولذلك تكون قدرته ومعرفته أكبر ممّا عليه عند الساحر"[47]

ومن الأمور العجيبة التي نجدها في نص العشعاشي، ويشكّل حدثا عجائبيا بامتياز، ما أشار إليه قبل السفر، حينما طلب منه شيخه أن يكون عشاء الجماعة من الفقراء والمريدين عنده في بيته. لقد اعتذر –الراوي–، وما يمكن قوله في خطاب الصوفية، أنّهم لا يذكرون خلافا لما يطلبه الشيخ، باعتباره نوعًا من العقوق، وإنّما يحدث ذلك –إذا حدث– للإتيان بمستوى من خطاب آخر يغطي هذا الجانب السلبي – حسب اعتقادهم– وينزاح الخطاب مباشرة إلى الحدث الجلل، الذي يواري سوءة الخطاب الممهد فيصبح مجرد إحالة على غمز للمتلقي حتى يكتشف، من خبايا الأمور وجليلها، كما هو الشأن في هذا القول: "**ولما دخل بعد صلاة المغرب ومعه جماعة من الفقراء، اعتذرت للشيخ بعدم وجود ما يكفي من طعام وشراب لهذه الجماعة الكبيرة من الفقراء، كلّ ما هو موجود عندي قدرة فيها مقروط بقي من حلويات عيد الفطر، فقال الشيخ: "إيتني به"، فقدّمته له فقال الشيخ: "غطّ القدر بخرقة واعط كلّ فقير حبة واحدة، وهنا توافدت الفقراء زرافات ووحدانا لرؤية الشيخ، فكنت أعطي كلّ فقير حبة، فأكلّوا كلّهم من هذه القدرة حتى أكلّ الجميع وفي الصباح وجدنا القدر مملوءا كما كان؛ وهاته كرامة ثانية[48] للشيخ في هذه الرحلة**"[49] وهذا النوع من الكرامات الذي يأتي فيه الاستكثار في الرزق دونما تغيير في حالته الأولى، يصيب في المتلقي نوعًا من الصدمة في مواجهة الخطاب، الذي يبدو فيه المنطق غير سليم، ولو تكلّف في إيجاد مبررات إيمانية (عقدية)، بل حتى لو افترضنا أن المتلقي يسلم بواقعية الحاصل فإن الشك والريب يلازمانه، وهو في ذلك بين إسقاطها على معجزات الأنبياء التي تتشابه معها إلى حد التطابق، وبين الخوارق الباطلة والدجل الذي عرفته كثير من طوائف الطرق الصوفية. ما يجعلها قابلة للتأويل –على الأقل–.

ثم نجد بعد هذا صيغًا أخرى من أنواع الكرامات المتعدّدة في النصّ ويتعلق الأمر بالكشف، المتمثل في الغيبيات، ومنها يحدثنا الرحالة (الراوي) عن نمط عجائبي من نوع خاصّ، ينقلنا من خلاله إلى عالم التفسير الغيبي الذي يتصرف فيه إنسان لا ينتمي إلى مثال، إلاّ مثال من اصطفاهم الله بالرسالة، ليبلغ بهذا الخطاب أفق المتلقي المزدوج (الأنا/ الصوفي والآخر/ غير صوفي)، فيقول: "**وتابعت سفري إلى تونس العاصمة للّحاق بشيخي، فوجدت الفقراء التونسيين في محطة القطار بأمر من الشيخ الذي علم وقت وصولي بإلهام من الله، فهذه أيضا إحدى كراماته، ففرحوا بي وقادوني إلى المكان الذي نزل فيه الشيخ. فلما رأيته عانقته وسلمت عليه وأخبرته بحفظ الله لي في الطريق ببركته، وبقيت معه في ضيافة الفقراء التونسيين ثلاثة أيام كلّها أنس ونشاط وذكر ومذاكرة، ولقينا من إكرامهم الكثير**"[50] وهذه الخارقة تشكّل نمطا آخر من البعد العجائبي، حيث يكشف فيها الراوي، عن شيء من عالم الغيبيات، إذ بمجرد أن وصل إلى محطة القطار التونسية، إذا به يجد من ينتظره، دون ما عِلمٍ مسبق أو إخبار عن تاريخ ووقت الوصول وكلّ هذا يحدث حسب قوله "**بأمر من الشيخ الذي علم وقت وصولي بإلهام من الله**" فهو يسمّي هذه الخارقة بالإلهام الإلهي، لأنّ قداسة الشيخ فوق كلّ اعتبار، وبإمكانها أن تتجاوز حدود القدرة البشرية في اختراق عجيب لقوانينها الموسومة بالعجز عند حدود معيّنة. هذه الحدود هي التي يعمل الإنسان –مهما أوتي من علم وإيمان– على الوقوف عندها في اتخاذ الأسباب لأنّها شرط من شروط القوانين أو نواميس الكون، حتى تنتظم الحياة البشرية في صيغة ضوابط ونظام معين، وحتى لا يطغى فيه العنصر الفوضوي في الحياة. ولعلّنا نكتشف طائفة فوق هذه القوانين، ولا تتّخذ من أسبابها شيئا، وهي الطائفة المقدسة باعتبار أن الإرادة الإلهية تتنازل عن كثير من قوانينها لهذه العناصر، حتى تمنح حقّها في مقابل الواجب الذي أدّته في سبيل الطاعة

والاتصال الدائم بالله، وهو السرّ الذي ليس له تفسير، ولا يقبل التفسير عند الطائفة الصوفية، الذي ليس ممكناً إلا على من أوتي من العرفان الباطني...

ثم إن الكرامة ليست مرتبطة بالحدث فحسب، بل نجدها في سيرورة غير منتهية تخطو جنبا إلى جنب مع السرد، حتى إنّها تُصاغ أحيانا بهندسة مصطنعة مثل ما يرويه في هذه الحكاية: "**وفي أحد الأيام كلّفني الشيخ وفقيرًا آخر، بشراء خيمة جميلة، فلما سألت عن سعرها، قيل لي إن ثمنها يساوي ثلاثين ليرة ذهبية، فأخبرته بالثمن، وبينما نحن جالسون إذا برجل بهيّ الطلعة يزور الشيخ ويقبل يديه ويطلب منه الدعاء ويسلمه صرة، ففتحها، فوجدنا فيها ثمن الخيمة أي ثلاثين ليرة ذهبية، فسلّمنيها الشيخ وأمرني بشراء الخيمة فاشتريتها وأتيت بها**"[51] إنّ عملية بسيطة في تفكيك جمل هذا القول تجعلنا ننتبه إلى معالم الخطاب الصوفي، الذي ينزوي إلى فضاء ذي عالم غير طبيعي، ومستوى فيه مفارقات عجيبة إنّ الراوي يُؤْمر بشراء خيمة، إلاّ أنّ ذلك في عالم البشرية وحسب قانونها، يجب أن تكون النيّة في مقابل العزم الذي يشترط الاستطاعة المادية بقيمة ما تريد شراءه كمقابل، بينما في العالم الصوفي، كلّ يسير بإرادة غيبية. ومنه، إنّ الراوي لم يذهب للسؤال عن سعرها بل لأجل شرائها، ثم يأتي بجواب خاصّ بالسؤال عن الثمن، وهو احتمال أنّه لم ينتبه إلى ضبط كلّامه، أو أنّ المراد نفسه، المهمّ أنّه يريد الوصول إلى نتيجة "الكرامة". ثم لما عاد إلى شيخه ليدلّه عن ثمن "الخيمة" يأتيه مجهول –مباشرة– ليسلّمه القيمة المحدّدة ليس فيها زيادة ولا نقصان، وهي من الكرامات كما يدعي الراوي. وبهذا نستطيع القول، إنّ حياة الصوفية ليست مبنية على قوانين البشر، وإنّما بقوانين البشر وفوق قوانينهم، مع الاستعانة بطائفة من العناصر المجهولة سواء كانت على هيئة بشرية أم غيرها، ومثلما لاحظنا من قبل في قصة الرجل المستعار الذي أوصى به عند رجال الأمن والجمارك، ها هو يستعين بشخص من ذات الجنس ليؤدي قيمة الخيمة، وهذه العناصر المجهولة التي تأتي على هيئات مختلفة في مقابل الأسباب المؤدية للغرض في العالم الطبيعي للبشر...

ثم يعزّز من هذا التركيب العجيب في الخطاب البسيط والمضمون العظيم الذي يخلف اندهاشا لدى المتلقي، وكأن الأمر متعلّق بحكاية أدبية تخضع للرمز، بدل من كونها حقيقية –حسب راويها–. فالشيخ يجسّد العالم العجائبي بخرقه لعوالم المنطق ولو أنّ الحادثة التالية تقوم على أسباب طبيعية، حيث يريد أن يقول الراوي ما يلي: "**وكان ذلك اليوم يوم عرفة، امتاز بشدّة الحرّ وكثرة العطش وقلة الماء، فنادى الشيخُ الفقراءَ قائلا: "من منكم يشتري الجنة بقربة ماء لإخوانه الفقراء؟" فقام الفقير سيدي قدور الزناسني قائلا: "أنا مستعد لشرائها"، فأخذ قربة فارغة وذهب بها فملأها ماء وأتى بها لإخوانه وبمجرد وصوله سلمها لهم، وتوكأ قليلا ليستريح فخرجت آخر أنفاسه، والتحق بالرفيق الأعلى ودفن في جبل عرفات**"[52] وهذه الحكاية على بساطتها، تشكّل قوة تفسيرية لعظمة الشيخ في تنبّئه وفي منحه التزكية لمريديه، حيث بمجرّد ما يؤدي ما طُلِب منه يلقى الله، لأنّ الخطاب واضح في قول "الولي": من يرد أن يشتري الجنة، وهي كافية للتتويج بهذا التاج الذي يمنحه الشيخ. إنّ شراء الجنة لم يبرح الفكر الإسلامي منذ عهد النبوة، التي كانت الشهادة في الجهاد، بمثابة شراء مقعد في الجنة، وهذه العملية التناصية، هي التي يستعين بها الصوفية في تمرير رسالتهم، ولو بمنطق خارق، لأنّ شراء الجنة بالاستشهاد منطق مقبول، باعتبار أن ساحة الحرب هي ساحة معارك من أجل الموت والفداء في سبيل الله، ويروم فيها الموت خير من الحياة بينما عند العشعاشي يريد أن يركب النصّ على تزكية الشيخ بالكرامة التي لا تبرح أيّ مساحة من مساحات النصّ، مع شيء من التصرف في الطرق والأغراض. ثم من جانب آخر، إنّ سطحية الموضوع بالنسبة للمتصوفة تشي بأنّ الموت يأتي تلقائيا جراء تنفيذ عملية الابتياع، وهي النتيجة الحتمية، لأنّ الشيخ في ذلك هو من يَأْذن، وأمره نافذ في الحين، بدل السياق العام الذي تتجرعه العقيدة الاسلامية بأن يُرجأ له المقعد إلى يوم لقاء ربه. إلاّ أنّ الظاهرة تتحول إلى خارقة، عندما يلقى ربه مباشرة بعد أدائه الواجب. ممّا يفسر

الظاهرة بقوة تصرف الوليّ في الأمور الغيبية. فتزيد الظاهرة تجليا في قداستها وتتحول إلى خارقة بطلها الشيخ الذي أوتي من الأسرار ما يخوّل له مركزية مقدسة لا في تمسّح المريدين فحسب، وإنّما في أفعاله التي تتجرد من الأسباب الدنيوية إلى عوالم أخرى، وبالتالي تصبح أفعاله وأفكاره ذات دلالات تفرزها الممارسات على الواقع المحتمل فـ "تجعل الفعاليات الدنيوية أفعالا مقدسة، وتكشف عن أنطولوجيا تتمثل في العودة إلى الماضي ومحاكاة النموذج السماوي، وهو ما يجعل الإنسان موجود في زمن والوعي في زمن"[53] وهي ذريعة يتوارى خلفها الصوفي وتزيده تصلبا في موقفه وادعائه.

• **عجائبي الروحانيات :** نتمثل في نصّ العشعاشي (الرحلي) أنواعًا أخرى من الكرامات، ويتعلّق الأمر بالجانب الغيبي، الروحاني. يتمّ فيها اعتماد على سند آخر من العناصر المجهولة التي تعتمد في تمرير سحر الخوارق. فبينما وظّف في السابقة منها عناصر ذات أشكال بشرية، تماشيا مع معطياتها في خلق أسباب تتوافق والعالم المندرج تحته. بينما يستعين في حالات أخرى بعناصر، هي إلى عالم الأشباح أقرب حيث لم يتعرف عليها القارئ إلا عنوانا، ويتعلق الأمر بمن أشار إليهم بـ "أهل الله" وهؤلاء جنس خارج عن عالم الجنس البشري، وهي على نمط الجن التي تأتي بالأخبار بمنطقها الذي يتجاوز منطق حدود البشر، ويجرّ هذا التوظيف إلى التسليم دون ما إبداء رأي أو سوء ظن بالخبر، لأن هذا الخبر على هيئة وحيٍ، لا يمكن الشكّ فيه ولا يقبل الطعن فيؤدي بالمريد إلى فسخ العقد بينه وبين الطبقة السامية التي تمتاز بالتطاول على أمور الغيب. والخروج من دائرة التصوف، ويسحب منه اعتمادها. ويعدّ أمر كهذا طبيعيا، عند أهل التصوف. ومن خلال الخطاب التالي يبدو أنّ الراوي ينوّه بالحدث ولا يضعه موضع الريب، وإنّما تعزيزا لقدرة الشيخ، وتنبيها لأولي الألباب (داخل اعتقاده)، حتى يدركوا سلطان الشيخ في خضوع الغيب له فيقول: "**ولمّا توسطت الباخرة البحر وذلك بعد العصر، جمَعنا الشيخ كعادته، وبدأ يحدثنا فإذا برئيس الباخرة يناديني فذهبت إليه فقال لي: "هل هذا الشيخ من**

المغرب؟" فقلت "نعم"، فقال: "إنّ فرنسا دخلت المغرب"، فأخبرت الشيخ بذلك في الحين فأغلق الكتاب الذي كان يحدثنا بما فيه وخطّ خطا بأصبعه على ظهر الكتاب وقال لنا: إنّ أهل الله جعلوا حدّا بيننا وبين فرنسا فإنّها لن تدخل المغرب ما دمت حيّا"[54] إنّ ما يصرح به الراوي على لسان شيخه، –كما قلنا– هو الثقة المطلقة فيما يقول، دون ما نلمس أيّ ارتياب، ولا تردد ولا تدبدب في القول، بل هو ينطق كما لو أنّه يتحدث عن حدث وقع في الماضي، ليس للراوي فيه سوى نقل الخبر. وعلى النمط نفسه، نجده يتحدث عن كشف آخر، بأسلوب توجيهي، يلقن به القارئ خوارق شيخه، الذي استطاع أن يحوّل المجهول إلى معلوم، والغيب إلى تجلي، من خلال هذا القول: "**واتجهنا أخيرا إلى مرسيليا، وفي يوم من الأيام بعد صلاة العصر وبعد قراءة الشيخ في كتاب كان يطالع فيه إذ غلق الكتاب وقال: "يرحم الله مولاي عبد السلام"، قالها ثلاثا؛ ثم قال مولاي عبد السلام قطب زمانه، وسجلت كلّمة الشيخ والوقت الذي قالها فيه والساعة والشهر، ولمّا وصلت تلمسان بعد رجوعي من السفر، سألت عن مولاي عبد السلام، فقيل لي أنّه توفي في الساعة واليوم والشهر الذي ذكره الشيخ**"[55] وهنا لا يمكن تفسير الظاهرة إلا بالأمر الخارق، الذي ليس في مستطاع البشر. وقد يتساءل القارئ العادي، كيف يتمّ ذلك التطابق الذي يحصيه الراوي في ادعائه، بأنّه لم يتخلف قول الشيخ وزمان الحادث قيد أنملة؟ وهي الظاهرة العجيبة، التي تقبل الردّ، كما يبرز الجانب التعليمي الذي يدّعي فيه الراوي أنّه سجّل القول، وسأل عن الفعل عند عودته. وبالتالي، هو يخاطب القارئ من خلفية قدرة الشيخ الذي أوتي من الأمور ما لم يُؤتى بها غيره من البشر، ومنه، هو يحيل إلى دعوة مقصودة، وحديث موجّه، يريد به صناعة "بطله" على مستويات مختلفة من الضروب، ومن ثم لا يشي الخطاب على أنّه بتسجيله لزمن القول، المراد به تكذيب شيخه، حيث يريد أن يتحقق بعد عودته، وإنّما الخطاب موجه ومقصود لقدرة الشيخ على الخوارق، وكأني بلسان حاله يقول: انظر أيها القارئ إلى عجيب قدرة الشيخ

على افتكاك الأخبار الغيبية، خاصّة عندما تكون متعلقة بعالم الأولياء حيث تتقاطع الأرواح حدسيا، وكأنّها مرتبطة بروح مشتركة. هذه الروح التي ترتقي إلى صعيد فوق البشر ودون الأنبياء، وهي مع انقطاع الوحي تمدد من زمن النبوة بشعارات مختلفة، تشوّه الواقع وتخلخل نظامه، وتبعث اضطرابًا في التخييل، ذلك لأن "الولي وفقا للمعرفة الحدسية لا يستطيع العقل عنده أن يقف عند حدوده وآفاق مكاشفاته، إذ تكون له قدرة فائقة في استمرار العالم وبقائه والتحكم في مصائر من يعيشون معه وهو ما يجعل الولي يتمتع بقدرات معرفية فائقة مقرونة دائما بممارسات فاعلة نضعه دائما في درجة أعلى من العارفين ودرجة أدنى من الأنبياء"[56] وبالتالي ليست هناك حدود معلومة عند الأولياء، تشكّل لهم مجالا محدودا، وإنّما يتمتعون بمطلق الزمان والمكان، مع فيوضات ربانية تطعم الأحداث وتجعل من الخوارق أمرا طبيعيا –حسب اعتقادهم–.

ولأن "أولياء الله" سمة مقرونة بالتسليم، فإن استحداثها في الدعاية قرينة على أمر علويّ، جاء به الإلهام دون تفسير، مثلما يقول في محل آخر: "**وانتظرنا أياما في الإسكندرية حتى وجدنا سفينة أقلتنا إلى مرسيليا، وفي تلك المدة التي كنّا ننتظر السفينة استأذنا الشيخ بزيارة القاهرة فقال: "إن أهل الله لم يسمحوا لنا بزيارة القاهرة**".[57] ومن هذه الزاوية، نرى أن المتصوفة أهل اطلاع على الغيب، فهُم لا يتصرفون بمنطق العزم والاتكال، وإنّما بإشارات وعلامات توحيها مصادر مرتبطة بعالم الأرواح لا يبلغها العامة منهم، بل سوى الشيخ من الجماعة دون غيره، وهو الذي يأمر دون سواه، أما البقية فأتباع لا يسألون ولا يستفسرون، هم جنود تأتمر فتنفّذ. وفي كلّ مرة يفسر –الراوي– ظاهرة من عجائب شيخه، الذي لا يرى ببصيرته العواقب التي يتفادى سوئها وإنّما يثبّت أتباعه، بتوظيف اللازمة السابقة حينما يستنجدون به، دلالة على قوة فوقية تأتيه بأمارات يكتشف من خلالها ما هو خير وصرفه عما هو شر، كقول الراوي: "**مكثنا سبعة عشرة يوما في ينبع ثم زدنا عشرة أيام، وكان ذلك سببا في التشويش والقلق لعدم وجود بواخر تنقلنا لبلادنا**

فذهبنا للشيخ وشكونا له ذلك فأجاب أن أهل الله اشترطوا علينا في سفرنا هـذا أن نتأخر في الدخول وكذلك في الخروج"[58] ولا يفسر الأمر على المبدأ المتداول –مثلا– الخير فيما اختار الله، بل يرجع ذلك إلى تفويض رباني، يأتيه إلهامًـا. ثـم لمـا زاد وضعهم سوءا، واضطربت أحوالهم وساءت الأجـواء الطبيعيـة وغـزتهم الريـاح والأمطار ونَفَذ ما كان لديهم من طعام ومن صبر، لجأوا إلى شيخهم ليخلّصـهم مـن هذا المصاب، فيقول: "**فالتجأنا للشيخ فدعا الله فاستجاب الله دعـاءه وبلغنـا جبـل الطور**"[59] وبهذا النموذج يمكننا القول: إن مقام الشيخ الصوفي في مرتبة عاليـة مـن القداسة، وذات مكانة في عالم الملكوت، فهي الشخصية التي تبـرز كمثـال للنبـوة، والطهر، والقبول عند الله، وكأنّه يقصد من كلّامه (أهل الله) بمكانة الملَـك "جبريـل" أمين الوحي، وهو كذلك لمِا بين الظاهرتين من تقارب وتطابق، وتتجسد أيضـا فـي النهي كما تمثلت في الأمر، وفي المنع بعد السماح، وكلّ ذلك يجب اشتراط الطاعـة المطلقة، والمخالفة للأمر يتحمل مرتكبها الوزر وحده، ولا بد من عقاب في الحـين ذاته، إذا ما تمّت مخالفة أمر الشيخ. يريد بذلك "العشعاشي" أن يضعنا في حدود هـذا المنطق لمّا يروي لنا نماذج أيضا من هذا القبيل، فيقول في إحداها: "**وبعـد وصـولنا إلى مرسيليا، جَمَعَنا الشيخ وقال: "كنا نشرب القهوة والآن أنّهـاكم عنهـا، فمـن شربها فليس مني"، وقال: "إن أهل الله اشترطوا علي في سفري أن أرجع إلى بلدي من الطريق الذي أتيت منه" أي من تونس، ثم ودّعنا وأمرنا أن نتجه إلـى وهـران**"[60] إذن، هنا نجد صيغتين مختلفتين، الأولى مردّها إلى رغبة الشيخ، والثانية إلى أمر فوقي. أما الأول فلا يعرف لها تفسيرًا سوى الطاعة الواجبة، وتعود حيثياتهـا إلـى تناص قديم، يرجع إلى قصة سيدنا داوود عليه السلام مع جنوده، حيث أمرهم بعـدم الشرب من النهر، وفي ذلك دلالة قوية على الطاعة لأولياء الأمر، ومنهم أوليـاء الله الذين يملكون سلطة تَفُوق سلطة الحاكم عند الصوفية، أما الثانية فقد سبق الحديث عن مثيلاتها. ولا يقتصر الأمر بالطاعة، فقط، وإنّما الطاعة ملزمة، والعـالم الصـوفي

يقضي تلقائيا على مخالفي أوليائهم، بالعقاب، مهما كانت درجة المخالفة. وتلك من آيات الكرامات الصوفية وإشاراتها، وعمق المذهب الذي تتجلى فيه الصرامة للمريد نحو وليّه، وهي من الضوابط الملزمة، فليس هناك فوضى في تسيير شؤون الفرد في هذا المذهب، وليس له من أمره شيء إذا قضى الوليّ أمرا، وإلا حلّ البلاء وتفشى العقاب في من خالف منهم، وعلى سبيل المثال، نجد "العشعاشي" يقرّ بذلك في قوله: "**كما أمرنا أن لا نرسل أيّة رسالة إلى أهلنا حتى ندخل بلدنا. وهكذا فارقنا الشيخ فرحين مسرورين، وأرسلنا برقية إلى أهلنا بتلمسان، وخالفنا أمر الشيخ**"[61] وقد ترتب على هذه المخالفة عقوبة أعقبتها مباشرة عندما وطئت أقدامهم بـ"عين فزة" بالقرب من تلمسان، حيث قبضت عليهم الشرطة واقتادتهم إلى مكتبها ومن ثم إلى السجن "**فوجدنا الشرطة بعين فزة، فألقوا القبض علينا، وكانت عائلتنا تنتظرنا هناك، ولكن الشرطة منعتهم من الاتصال بنا، وذهبت بنا الشرطة إلى مكاتبها وسمحوا لنا بأحد مكاتبها استقبال أهلنا وأحبابنا، وكانت الحكومة الفرنسية، جعلت قانونا لمن سافر بغير جواز، بالنفي لمدة شهرين**" وهذه إشارة إلى التنبيه على صرامة المنطق الصوفي في احترام الضوابط والقوانين المحتكم إليها بين أفرادها أقطابًا ومريدين، لأنّه في كلّ هذا يريد أن يؤسس لمجتمع فاضل، متنزه عن باقي البيئات والشرائح الأخرى المختلفة في المجتمع، هذا وإلى جانب حديثه عن لزوم الطاعة وما يترتب عن المخالفة التي تعني الشذوذ. نجده يصيغ حكاية في مقابلها تعزز جانبًا من الفضائل. وتكون هذه الفضائل: أخلاقية في جميع مناحي العبادات والمعاملات، والسلوك الفردي والجماعي، فيجب أن يكون "الصوفي" طيبا في لبسه وطعامه، وأقواله وتصرفاته، من هنا يتعزز قول (الراوي) منوّها بحادث يقول: "**وفي يوم من هذه الأيام الثلاثة، طلب مني الشيخ أن يخرج للتجول في أحد البساتين فخرجنا ورأينا أشجار النخيل مملوءة بالثمار، وقد سقط على الأرض كثير من ثمارها فهممت أن آخذ بعض التمر الساقطة فنهاني الشيخ عن ذلك، فلما وصلنا إلى ساقية تجري بالماء جلسنا على حافتها نستريح فإذا بصاحب النخيل يأتينا**

بعرجون من التمر الجيد فقدمه لنا هدية فقبلناه فقال الشيخ: "يا محمد كلّ من هــذه التمر فإنه حلال طيب"[62]. ولعلّه يريد القول بأنّ الصوفي لا يأكلّ إلا حلالا طيبا، مــا كان عن طيب خاطر، وعن رغبة وصفاء نية، ولو كان الأمر ليس فيه مــن البــأس شيئا..

خاتمة

يختلف الخطاب الصوفي في نصّ العشعاشي عن باقي النصوص والخطابات، من حيث المكون المركزي المتمثل في بطل الحكاية الذي يعدّ فردا مكملا لعناصرها، بل هو العنصر الأساس المحرك في النصّ، والموجه له، وقد جمع البطل هنا بين قداسته الروحية وحضوره الشخصي الذي يأتمر السرد بفعله، ويتوقف بسكونه. فهو الحيّ بين جماعته، وهو المرشد والبركة والكرامة كلّها حاضرة في شخصه، فيكون المريد في غنى عن الزيارات نحو الأولياء في طريق سيره عبر محطّات الرحلة، ويكون الحديث عن الشيخ حجابا عن كلّ الأولياء بل حتى إنّ البطل في رحلة العشعاشي هو من يستقطب الآخرين.. وقد استطاعت هذه الشخصية أن تكسر نمط السرد المعتاد في النصوص الرحلية الأخرى، حيث استغنت عن الوصف لعكوفها عليها – الشخصية–.

المصدر:

- كتاب السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، جمع الحاج مصطفى العشعاشي، تحقيق وتحرير: مصطفى بن يلس شاوش بن الحاج محمد، مطبعة سقال، تلمسان، الجزائر، دت.

المراجع:

1- آمنة بلعلى :تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 ، 2002.

2- تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام ، دار الكلام ، الرباط المغرب، 1993.

3- جميل حمداوي، الرواية العربية الفانطاستيكية، مجلة الحوار المتمّدن ، العدد1740 : / 20 /11 2006.

4- الخامسة علاوي، العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير إعداد إشراف أ د عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005.

5- الزبيدي، تاج العروس، تحقيق عبد الكريم الغرباوي ، ج3.

6- زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، دار الشرق العربي ، بيروت –سورية، دت.

7- ستار ناهضة :بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2003 .

8- شحاتة صيام، الولي والمقدس الخروج من الناسوتية، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.

9- شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.

10- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006،ص 43.

11- شغموم الميلودي، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس، مطبعة فضالة المحمدية، ط 1، 1991، ص 102-103.
12- شوقي ضيف (إشراف)، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مصر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
13- عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.، ص 105.
14- عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة – دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة بيروت، ط3 ،1997 .
15- عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، ط1، دار توبقال للنشر، 1988.
16- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، دت.
17- عبد الملك مرتاض، عبد الملك : الميتولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1983.
18- عبد الله أحمد بن عجيب، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد المجيد خيالي مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دت.
19- عقاق نورة، بنية النص في جامع الكرامات، مذكرة ماجستير، إشراف د آمنة بلعلى جامعة مولود معمري، تيزي وزوز، 2011.
20- فارس عبد الله بدر الرحاوي، الخطاب الصوفي (دراسة في إشكاليات التلقي)، مجلة التربية والعلم – المجلد (19)، العدد (1) ، لسنة2012 ، نينوى /العرا ق.
21- فايزة زيتوني، نصوص الكرامات في كتاب البستان لابن مريم، رسالة ماجستير، إشراف د.مشري بن خليفة، جامعة ورقلة قسم اللغة العربية وآدابها، 2008.
22- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط ، دار الكتاب العربي ج 1، د ت.

23- محمد دحماني، حكايات كرامات الأولياء بمنطقة شلف، رسالة ماجستير، إشراف د.عبد الحميد بورايو، جامعة بن يوسف بن خدة – الجزائر قسم اللغة العربية وآدابها، 2006.

24- ابن منظور – لسان العرب، دار الحديث ، القاهرة – مصر ، د ط ، 2003، ج1 .

الهوامش:

[1]– تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام ، دار الكلام ، الرباط، المغرب، 1993، ص19 .

[2]– نفسه، ص 58

[3]– حكايات كرامات الأولياء بمنطقة شلف، رسالة ماجستير، إعداد محمد دحماني، إشراف د.عبد الحميد بورايو، جامعة بن يوسف بن خدة – الجزائر قسم اللغة العربية وآدابها، 2006، ص 47.

[4]– الزبيدي ، تاج العروس، تحقيق عبد الكريم الغرباوي ، ج3، ص320 .

[5]– الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط ، دار الكتاب العربي، د ت، ج 1، ص105

[6]– ابن منظور – لسان العرب، دار الحديث ، القاهرة – مصر ، د ط ، 2003، ج1 ، ص 580.

[7]– مجمع اللغة العربية، مصر، المعجم الوسيط، إشراف د. شوقي ضيف، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص584 .

[8]–انظر زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، دار الشرق العربي ، بيروت –سورية ، دت، ص45 .

[9]– مدخل إلى الأدب العجائبي ، مرجع سابق، ص65

[10]– عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، دت، ص156 .

[11]– شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 189.

[12]– مدخل إلى الأدب العجائبي ، مرجع سابق، ص20 .

[13]– نفسه، ص 18.

[14]– تودوروف، تزفتان، مدخل إلى الأدب العجائبي – الغريب –المدهش – تر. رضا بن صالح، مجلة الحياة الثقافية، السنة 29 العدد .156 جوان2004، ص. 45. نقلا عن الخامسة علاوي ، العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير، إشراف أد عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005. ص 42.

[15]– نفسه، ص 42.

[16]– مرتاض، عبد الملك : الميتولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص1 .

[17]– جميل حمداوي، الرواية العربية الفانطاستيكية، مجلة الحوار المتمّدن ، العدد1740 : /11 / 20 2006، ص1.

[18]– العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير إعداد علاوي الخامسة، إشراف أ د عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005. ص 97.

[19]– الولي والمقدس الخروج من الناسوتية، شحاتة صيام، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص 101.

[20]– نصوص الكرامات في كتاب البستان لابن مريم، رسالة ماجستير، إعداد فايزة زيتوني، إشراف د.مشري بن خليفة، جامعة ورقلة قسم اللغة العربية وآدابها، .2008، ص 47.

[21]– بنية النص في جامع الكرامات، مذكرة ماجستير، إعداد عقاق نورة، إشراف د آمنة بلعلى، جامعة مولود معمري، تيزي وزوز، 2011، ص 100.

[22]– ستار ، ناهضة :بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات، الوظائف، التقنيات، دراسة من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، 2003 ، ص18 .

[23]– شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 16.

[24]– الخطاب الصوفي (دراسة في إشكاليات التلقي)، د .فارس عبد الله بدر الرحاوي مجلة التربية والعلم – المجلد (19)، العدد (1) ، لسنة2012 ، نينوى /العرا ق.

[25]– نفسه.

3- .كيليطو ، عبد الفتاح : الأدب والغرابة – دراسات بنيوية في الأدب العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1997 ، ط3 ص36 .

[27]– نصوص الكرامات في كتاب البستان لابن مريم، مرجع سابق، ص 24.

[28]– نفسه ص 24.

[29]– – آمنة بلعلى :تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2002م، ص :168.

[30]– – نفسه، ص :168.

[31]– شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 43.

[32]– نفسه، ص 43.

[33]– عبد الرحيم مؤدن، الرحلة في الأدب المغربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2006.، ص 105.

[34]– نفسه، ص 105.

[35]– الرحلة في الأدب العربي، مرجع سابق.

[36]– أدبية الرحلة، مرجع سابق.

[37]– الرحلة في الأدب المغربي، مرجع سابق، ص 97.

[38]– المقصود به أحد معارفه بقرية حمام بوغرارة–

[39]– كتاب السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، جمع الحاج مصطفى العشعاشي، تحقيق وتحرير: مصطفى بن يلس شاوش بن الحاج محمد، مطبعة سقال، تلمسان، الجزائر، دت. ص 78.

[40]– شغموم الميلودي، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي الحكاية والبركة، منشورات المجلس البلدي بمدينة مكناس مطبعة فضالة المحمدية، ط 1، 1991، ص 102–103.

[41]– عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، ط1، دار توبقال للنشر، 1988، ص60.

[42]– كتاب السلسلة الذهبية مصدر سابق ص 78.

[43]– نفسه ص 79.

[44]– العجائبية في أدب الرحلات، رسالة ماجستير إعداد علاوي الخامسة، إشراف أ د عبد الله حمادي، قسم اللغة العربية، جامعة قسنطينة، 2005. ص 120.

[45]– كتاب السلسلة الذهبية مصدر سابق ص 80– 81.

[46]– عبد الله أحمد بن عجيب، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي الدار البيضاء، د، ص 48 –49.

[47]– العجائبية في أدب الرحلات، مرجع سابق، ص 120.

[48]– الكرامة الثانية ي ترتيب الكرامات حسب النص، أما نحن فقد استدرجناها لمقتضى الحال.

[49]– كتاب السلسلة الذهبية مصدر سابق ص 78– 79.

[50]– نفسه ص 81.

[51]– نفسه ص 82.

[52]– نفسه ص 82– 83.

[53]– الولي والمقدس مرجع سابق، ص 101.

[54]– كتاب السلسلة الذهبية، مصدر سابق ص من 77 إلى 90.

[55]– نفسه ص 87

[56]– الولي والمقدس مرجع سابق، ص 101.

[57]– كتاب السلسلة الذهبية، مصدر سابق ص 81.

[58]– نفسه ص 87.

[59]– نفسه ص 87.

[60]– نفسه ص 88.

[61]– نفسه ص 88– 89.

[62]– نفسه ص 88.

الحمق والجنون في مرايا الأدب العربي القديم
–السِّمة المُفارِقة لبلاغة العقل المعكوسة–

د.فيصل أبو الطفيل*

ملخّص: إنّ العقل لا يقوم إلاّ بالجنون، ولا يتشجّع على المغامرة إلاّ بطرق بابه، وفي ذلك يقول بكر بن المعتمر: "إذا كان العقل تسعة أجزاء احتاج إلى جزء من الحمق يتقدم في الأمور، فإنّ العاقل أبدا مُتَوَانٍ مُتوقف، مُتَخوِّف".

وتهدف هذه المداخلة إلى تسليط الضوء على المنطقة التي يتاخم فيها الجنون العقل، فيجاوره ويسانده حفاظا على رابطة قوية تجمعهما وتوحدهما وتجعل منهما وجهين لعملة واحدة؛ تيسّر المرور والعبور من العقل إلى الجنون ومن الجنون إلى العقل، داخل العقل وخارج الجنون وخارج العقل وداخل الجنون.

وبهذا المعنى ينبغي أن يُنظَرُ إلى الجنون على أنّه دعامة للعقل وتجسيد له في منعطفات التفكير القصوى ومزية حافظة لوعائه. مثلما يتحتّم النظر إليه كشكل من أشكال العقل ووجهة نظر فيه؛ يركن إليه ويلوذ به في منطقة التماسّ. ومن ثمّ، ليس الجنون انكسارا للعقل، بل انتصارا له، طالما هو قوّته الحية والحيوية وفقا لعبارة ميشيل فوكو.

وتبعا لما سبق تستبصر هذه المداخلة أفقا مشرقا تتكشف فيه صور الجنون في الأدب العربي القديم، من خلال استعراض مجموعة من النماذج المستقاة منه: شعره ونثره (أمثال–حكم–خبر–حكاية–أقوال...) وتحليلها بما يتّفق وأسئلة عصرنا التي ما فتئت تطرح نفسها بقوة علينا، آملين أن نحظى بحرية الإبحار في محيط الجنون قاصدين مرفأ العقل، ومنقّبين فيهما عن المخبوء والمكنون.

* جامعة القاضي عياض، مراكش/ المغرب

الكلمات المفتاحية:
(الجنون –العقل–الحمق–الأدب–البلاغة)

Folie et déraison dans le miroir de la littérature arabe classique

La raison ne s'érige que dans la folie et ne s'affranchit que lorsqu'elle va en sa direction.

La présente intervention se propose de mettre en évidence la zone où la folie jouxte la raison pour soutenir et préserver ainsi le lien fort qui les rattache l'une à l'autre, rendant aisé le passage de la raison à la folie et vice versa et facilitant de même l'accès de la folie à la raison et vice versa.

Pareillement, la folie se doit d'être perçue comme une forme ou un point de vue sur la raison dans lequel celle-ci vient se réfugier dans la zone de contact. Elle est , « la source intarissable de sa force vive et vitale » selon les termes de Michel Foucault.

Mots-clés : folie, raison, déraison, littérature, rhétorique.

مقدمة: اقترن ذكر الحمق بالجنون في التراث العربي اقترانا يصعب معه التفريق بينهما بما يسمح بتمييز أحدهما عن الآخر من حيث الحدّ والمفهوم، والسبب في ذلك اشتراك الأحمق والمجنون في مجموعة من الصفات التي تدلّ على مخالفتهما معا للسائد والمعروف والمشهور والمألوف ضمن النسق الاجتماعي الذي يحدّد فيه العقلاءُ مظاهر السلوك وأنواع المعاملات داخل الميدان الفكري والأخلاقي، حيث يتمّ إقصاء عوالم اللاعقل ويصبح الأحمق عامّة والمجنون خاصّة غريبين في عرف ممارسات من يملك شعلة العقل فيسخرها في الحكم على الناس والأشياء بطريقة معقولة ومقبولة.

وإذا كان المؤلفون العرب القدامى قد اهتّموا بالتأليف في موضوع الحمق والجنون، إمّا بشكل مباشر (أخبار الحمقى والمغفلين، لابن الجوزي–الفائق في أخبار

المائق، لابن الأنباري–عقلاء المجانين النيسابوري...)، أو بتخصيص فصول وأبواب داخل كتب الأدب (البيان والتبيين–الأغاني–العقد الفريد...)، فإنّ هذا الموضوع في زماننا المعاصر "لم يقع الالتفاتُ إليه الالتفاتَ المرجوَّ حتى ينتفض عنه غبار الترك وتنقشع عنه غشاوة النسيان"[1].

الحمق والجنون: مقاربة الحدّ والمفهوم

أوّلا– في الحُمْق والأَحْمَق: "قيل لإبراهيم النَّظَّام (221هـ): ما حَدُّ الحمق؟ فقال: سألتني عمّا ليس له حَدٌّ"[2]. فالنظّام–وهو من هو علما وعلوَّ مرتبة في جماعة المعتزلة– لم يقو على تقديم جواب شاف ودقيق يردّ به على من استفسره حول تعريف الحمق ويُستفاد من جوابه أنّ تحديد مفهوم الحمق أمر مستحيل نظرا لتشعّب معانيه وتنوع مظاهره، فليست هناك أمداء تحصره أو حدود تضبطه.

ولعلّه من الطريف والظريف أن يَقْرِنَ ابن الأعرابي الحُمْقَ بالتجارة، يقول: "الحماقة مأخوذة من حَمِقَتِ السوقُ إذا كسدتْ، فكأنّه [أي الأحمق] كاسد العقل والرأي فلا يُشاوَرُ ولا يُلتفتُ إليه في أمر حرب"[3]. وتبعا لهذا التعريف يغدو الحمق تجارة بائرة في سوق العقول النيرّة، حُكِم على صاحبها بالكساد، ونُسِبتْ مُشاورته إلى الفساد، وكأنّ الأحمق "فسد عقله حتى كسد"[4]. ولذلك "لا يُشاور ولا يؤامر، بل يركب رأيه غَوِيَ أَم رَشَدَ"[5].

وقد عرّف الجاحظ الأحمق بقوله: "هو الذي يتكلّم بالصواب الجيد ثم يجيء بخطأ فاحش"[6]. وينطوي تعريف الجاحظ للأحمق على مجموعة من الإشارات:

* أنّ كلام الأحمق ليس كلّه خارجا عن المنطق، بل فيه الصواب الموافق، وفيه الخطأ المخالف.

* أنّ كلام الأحمق مبني على الجمع بين المتناقضات والمزج بين المنطق واللامنطق (أي بين ما يقبله العقل وما يرفضه).

*أنّ الخطأ الفاحش في كلام الأحمق يلغي ويغطي ما تكلم به من صواب.

*أنّ لكلامه ترتيبا خادعا يبدأ فيه بالصواب ويختم بالخطأ.

*أنّ الصواب الجيد في كلام الأحمق لا يشفع له لتبرئته من حمقه.

وكلّ الإشارات السابقة تفيد أنّ "مأتى الحمق (...) الخروج عن حدود الاعتدال وجهل مقادير الأشياء التي ينبغي التزامها"[7].

أنواع الحمق: الحمق أنواع ودرجات، فمنه "ما كان مجبولا في الطباع (...) ومنه ما يعتري الفرد لعلّة من العِلل (...) ومنه ما يُلِمّ بالإنسان من حوادث طارئات تخرجه من طوره المألوف"[8].

فمن مظاهر الأوّل ما يكون وراثيا، كما في صيغة "مِحْمَاق"، و"المِحْمَاق: التي عادتها أن تلد الحمقى"[9]. وقد يكون غريزة كما ورد في قول المأمون: "وأمّا الحمق فإنّه غريزة"[10]. ومن مظاهر الثاني ما يأتيه صاحبه سهوا منه أو غفلة، من ذلك الحكاية التي رواها ابن عبد البر، قال: "مَرَّ بالشعبي يوماً رجلٌ يقود حماراً فقال له: ما اسمك؟ قال: وَردان. قال: وما اسم حمارك؟ قال: عِمران. قال الشعبي: واخلافاه!!"[11].

وأمّا النوع الثالث فيحاصر صاحبه في الزاوية، وتدهمه المفاجأة فتكون ردة فعله خارجة عن المألوف غير متوقعة، من ذلك أنّ رجلا خطب خطبة نكاح فقال بعد أن أحصر: "لقِّنُوا موتاكم قولَ لا إله إلا الله"[12]. وحُمْقُ الخطيب في هذه الحكاية راجع بالأساس إلى عدم مطابقة المقال للمقام، "فهو بذلك ينقل الموقف من مناسبة فرح إلى مأتم"[13].

ليس الحمق إذن محصورا على نوع معين، ولا حكرا على فئة بعينها، ولكنّه ضروب شتى تتمظهر في "حماقات لا تعدّ ولا تحصى، لها وجوه متعدّدة بعدد الطبائع الموجودة في العالم"[14].

الشيخ الجوّال: بين حماقة الأفعال وحكمة الأقوال

يقول ميشيل فوكو (Michel foukou): "إنّ الصور العبثية للحماقات العمياء هي المعرفة الكبيرة للعالم"[15]. وهو قول يمكن أن يشكل مدخلا صحيحا ومناسبا ندلف منه إلى قصّة الشاعر طرفة بن العبد البكري في رحلته مع خاله المتلمس، بعد أن زودهما عمرو بن هند برسالتين يحملانها إلى عاملِه على هَجَر مدّعيا أنّ مضمون الرسالتين توصية بعطاء ومعروف تكريما للشاعريْن.

ففي ما رواه المتلمس، قال: ... قلت لطرفة حين قمنا: يا طرفة إني أخاف عليك من نظرته [أيّ؛ عمرو بن هند] إليك، مع ما قلت لأخيه، قال: كلا، قال: فكتب له كتاباً إلى المكَعْبَر – وكان عامله على البحرين وعمان – لي كتاب ولطرفة كتاب، فخرجنا حتى إذا أنا بشيخ عن يساري يتبرز ومعه كِسْرَة يأكلها ويَقْصَع القمل، فقلت: تالله إن رأيت شيخاً أَحْمَقَ وأضعَفَ وأقلَّ عَقْلاً منك، قال: ما تنكر؟ قلت تتبرز وتأكل وتَقْصع القمل، قال: أخرج خبيثاً، وأدخِلُ طيباً، وأقْتُلُ عدواً، وأحْمَقُ مني وألْأَم حاملُ حَتْفِهِ بيمينه لا يدري ما فيه، فنبهني وكأنّما كنت نائماً، فإذا أنا بغلام من أهل الحِيرة يَسْقي غنيمة له من نهر الحيرة فقلت: يا غلام أتقرأ؟ قال: نعم، قلت: اقرأ، فإذا فيه "باسمك اللهم، من عمرو بن هند إلى المُكَعْبر، إذا أتاك كتابي هذا مع المتلمس، فاقْطَعْ يديه ورجليه وادفِنْهُ حَيّاً، فألقيتُ الصحيفة في النهر"[16].

تضمنت الحكاية السابقة ثلاث صور عبثية لثلاث حماقات عمياء، تخفي وراءها حِكَما بالغة لا تدرك بمجرد رؤية البصر، ولكن يُتوصل إليها بكشف المغطى عن مصموتاتها التي تبرزها أقوالُ الشيخِ: الأحمق على مستوى الأفعال، والعاقلِ الحكيم على مستوى الأقوال التي تؤَوّلُ غرابة الأفعال وتفصح عن عاقل فطن متنكر في ثوب أحمق غافل.

لقد وصف المتلمس الشيخ بالحمق وضعف عقله وقلته، لا لشيء سوى ما رأت عينه منه من سلوكات لا تجتمع في منطق العقل، لأنّها مزيج غير متجانس من أفعال أُنجزتْ دفعة واحدة وفي وقت واحد: قضاء الحاجة وتناول الطعام وإزالة القمل. ناهيك

عن ربط المتلمس إتيان هذه الأفعال–في الحكم على الشيخ بالحمق– بتقدّم الشيخ في العمر، وهو ما جعل المتلمس يميل إلى ترجيح حمق الشيخ بسبب بلوغه أرذل العمر وظهور آثار التخريف والبله في ما يقوم به.

لقد شكّلت أفعال الشيخ في جملتها مصدر دهشة لا مثيل لها بالنسبة للمتلمس، ولذلك سارع إلى رفضها وإنكارها بتوجيه القول إلى الشيخ ولومه على تصرفاته الهوجاء: (تالله إن رأيت شيخاً أَحْمَقَ وأضعَفَ وأقلَّ عَقْلاً منك)، وهو قول ينمّ عن بلوغ الشيخ قمة الحمق ونقصان العقل: فالذي يقضي حاجته يمارس عملية إفراغ بطنه، ومن يتناول الطعام يسعى لملء بطنه، إنّ الأمر هنا يتعلق بالجمع بين فعلين متنافرين متناقضين، إنّه شبيه بقربة ماء مثقوبة كلّما ملئت أفرغت. فإذا أضيف إلى الفعلين السابقين فعل إزالة القمل، وهو فعل تستخدم فيه إحدى اليدين، فهذا يعني أنّ اليد الأخرى تضطلع بوظيفتين..."إنّ الأمر يتعلق بمجموع فاقد لكل توازن"[17].

وبالعودة إلى جواب الشيخ يتضح أنّ ما يظن أنّه من الحمق هو حكمة متسترة، حجبتها أفعال غريبة: (قال [الشيخ]: أخرج خبيثاً، وأدخِلُ طيباً، وأَقْتُلُ عدواً)، فنبّه بذلك إلى عودة هادئة إلى العقل، وهي عودة مسنودة ببلاغة محكمة يعكسها خطاب مقتضب في عبارة تبرز حصافة الشيخ ومعرفته بصواب أقواله وصحة مطابقتها لأفعاله. ويأتي بعد ذلك وضع الأمور في نصابها بتقديم البديل المعكوس، وذلك بتنبيه الآخر (المتلمس) إلى الحقيقة المرة: الأحمق الحقيقي من يصف الشيخ بالحمق، ولا يدري أنّ حمقه سيكون سببا في هلاكه، وبعبارة الشيخ: (وأحْمَقُ مني وألْأَم حاملُ حَتْفِهِ بيمينه لا يدري ما فيه). وقد انتهت الحكاية بتأكد المتلمس من مضمون الصحيفة من جهة، ومن رجحان حكمة الشيخ وفطنته على حمقه وتغافله، إذ لولا ما حذره الشيخ منه لكان في عداد الموتى شأنه شأن ابن أخته طرفة.

ثانيا- في الجنون والمجنون:

بالعودة إلى المداخل المعجمية لمادة (جنن) في لسان العرب نجد ما يلي:

"جَنَّ الشيءَ يَجُنُّه جَنّاً: سَتَره (...) وجِنُّ اللَّيْلِ وجُنونُه وجَنانُه: شِدَّةُ ظُلْمَتِه وادْلِهْمامُه (...) وجُنَّ الرجلُ جُنوناً وأَجنَّه اللهُ، فَهُوَ مجنونٌ (...) وتَجَنَّن عَلَيْهِ وتَجانَّ وتجانَنَ: أَرَى مِنْ نفسِه أَنّه مجنونٌ (...) وقِيلَ: جُنَّ النَّبْتُ جُنوناً غلُظ واكْتَهل. وقَالَ أَبو حَنِيفَةَ: نَخْلَةٌ مَجْنونة إِذَا طَالَتْ (...)و جُنُونُ الذُّباب: كثرةُ تَرَنُّمِه. وجُنَّ الذُّبابُ أَي كثُرَ صَوْتُهُ"[18]. وتحدّث الجاحظ عن الناقة المجنونة التي تفرط في المرَح والنَّشاط"[19].

إنّ أوّل معنى يستشف من هذه المداخل هو ارتباط الجذر (ج ن ن) بالستر والإخفاء والإظلام، وبذلك يغدو الجنون حجبا للعقل وظلمة له وإقصاء لحضوره. ويوصف النبات بالجنون إذا نما وكثر والتفّ، مثلما توصف النخلة والناقة بالجنون إذا تسامقت الأولى في طولها، وأفرطت الثانية في سرعتها ونشاطها، وقد نُسِب الذباب في قوة صوته وترنّمه إلى الجنون. وتبعا لذلك، "فإنّ الأمر الملاحظ يوصف بالجنون كلما تجاوز الحدود المعتادة"[20].ومن الجنون ما لا يتحكّم فيه الإنسان، سيما إذا كان بسبب علة أو لوثة أو عطب أصابت عقله وأقفلت أبوابه، فرمت به في هاوية اللاعقل، ومنه ما يكون مقصودا من صاحبه حينما يلجأ إلى "التّجنُّن أو التّجانُن"[21]، سعيا إلى تحصيل منفعة أو دفع شر محدق.

ومن جنون الطبيعة في نبتها ونخلها وذبابها ونوقها ينقلنا أبو حيان التوحيدي إلى "جنون الكلام"، حيث نقل عن عليّ بن القاسم، وصفه الصاحب بن عباد بأنّه: "مجنون الكلام، تارة تبدو لك منه بلاغة قسّ وتارة يلقاك بعيّ باقل"[22]. والظاهر أنّ جنون الصاحب في كلامه راجع إلى عدم بنائه له على نسق واحد وأنّه يتأرجح بين درجات البلاغة ومزالق الركاكة، فلذلك جعل أبو حيان معرفة الصاحب بالبلاغة متذبذبة يعتريها جنون مخالفة النسق، و"إذا كان الجنون يشكل حقيقة المعرفة، فلأنّ هذه المعرفة بلا قيمة"[23]. ولعلّ ما أورده التوحيدي في الحكم على ابن عباد بجنون الكلام، يدخل ضمن

المثالب التي أحصاها عليه في مؤلفه الموسوم بـ "مثالب الوزيرين" أو "أخلاق الوزيرين".

وقد نقل التوحيدي عن ابن زُرْعَة كلاما دقيقا عقد فيه مقارنة ضافية بين العقل والجنون، يقول: "إنّ المجنون مشارك للعاقل في الجنس، فإذا كان من العاقل ما يُحسَبُ أن يكون من المجنون كُرِهَ ذلك له، وإذا كان من المجنون ما يُعْهَدُ مِن العاقل تُعُجِّبَ مِنْهُ، والعقل بين أصحابه ذو عَرْضٍ واسع، وبقدر ذلك يتفاضلون التّفاضلَ الذي لا سبيل إلى حصره، وكذلك الجنون بين أهله ذو عَرْضٍ واسع، وبحسب ذلك يتفاوتون التّفاوتَ الذي لا مَطْمَعَ في تحصيله"[24]. ولعلّ أبرز فكرة ترتسم في ذهن المرء عند قراءة هذا النصّ هي أنّ الجنون والعقل يشتغلان معا ويشتركان في جنس الإنسان عاقلا كان أم مجنونا، فما بدر من جنون العاقل كان مكروها، وما صدر من تعقّل المجنون كان مدعاة للتعجب، كما أنّ التفاضل بين العقلاء في العقل شبيه بالتفاوت بين المجانين في الجنون من حيث الحدود التي تستعصي على الضبط، وتتأبى على الحصر. وتبعا لذلك فـ"أنّ العقل الحقيقي ليس خالصا من كلّ تواطؤ مع الجنون. إنّ الأمر على العكس من ذلك، فعلى العقل أن يسلك نفس السبيل التي يرسمها له الجنون"[25]. وقد تنبّه النيسابوري إلى تداخل مسلكيْ العقل والجنون فقال: "وكما شاب [الله] صفات أهل الدنيا بأضدادها، كذلك شاب عقلهم بالجنون فلا يخلو العاقل فيها من ضرب من الجنون"[26].

الجنون بين الخفاء والتّجَلّي: قال ابن الجوزي: " قَالَ أَبُو مُحَمَّد بن عُجَيْف: مرَّ بي مَجْنُون، فَقلت: يَا مَجْنُون! قَالَ: وَأَنت عَاقل؟ قلت: نعم؛ قَالَ: كلانا مَجْنُون، وَلَكِن جنوني مَكْشُوف وجنونك مَسْتُور؛ قلتُ: فَسِّرْ لي، قَالَ: أَنا أَخْرِقُ الثِّيَاب وأَرْجُم، وَأَنت تَعْمُرُ دَارا لَا بَقَاء لَهَا، وتطيل أملَك، وَمَا حياتك بِيَدِك وتعصي وليَّكَ، وتطيع عَدُوَّكَ"[27].

لا يعلن الجنون عن نفسه من الوهلة الأولى، إنّه يضع أقنعة العقل الخادعة ويتستر خلفها، إنّه "لا يكشف سوى عن الوجه الآخر للأشياء، وعن جوانبها المظلمة، وعن التناقض المباشر لحقيقتها"[28].

فأفعال العاقل وإن بدت–ظاهريا– مخالفة لأفعال المجنون، غير أنّ باطنها يخفي جنونا يخالف العقل ففي ضوء النصّ السابق؛ كلّ انشغال بالدنيا عن الآخرة يعد جنونا، وليس الجنون مجرّد أفعال تُرى ويُحكمُ في حضورها على صاحبها بالجنون.إنّ المُفَسِّر في النصّ السابق مجنون عاقل، والمُفسَّر له: عاقل مجنون، أيّ؛ أنّ العاقل الحقيقي من يتعظ ويهيئ نفسه لثواب الآخرة بمضاعفة الأعمال الصالحة، بدل أن يتهالك على دنيا فانية، ويتهافت على تحصيل منافع زائلة يخدعه شيطانه (عدوّه)، ويغفل عن إرضاء خالقه، والسعي إلى نيل المغفرة من ذنوب تراكمت ومعاص تفاقمت.

لا أحد يسلَمُ من الجنون وفقا لعبارة: (كلانا مجنون)، ولكن الجنون المتخفّي أشدّ خطرا على المرء من الجنون الظاهر، لأنّ الثاني رهين أفعال مرئية، أمّا الأوّل فرهين النوايا، وحبيس الحجب والرغبات الدفينة. وإلاّ "فكيف يمكن التمييز داخل فعل بالغ الحكمة قام به مجنون، وبين أبشع أشكال الجنون الصادرة عن رجل يُنظَرُ إليه عادة أنّه حكيم وسَوِيّ؟"[29].

خاتمة: قال الجاحظ: "أنشدني إبراهيم بن هانئ وعبد الرحمن بن منصور :

جنونك مجنون ولست بواجدٍ ** طبيباً يداوي من جنون جنون"[30].

لو كُتِبَ للجاحظ أن يُبْعَثَ من جديد، لشهد بأمّ عينه (التي ستجحظ أكثر من ذي قبل) "جنون الجنون" الذي أورده في البيت السابق، وهو الوصف الذي يسري على طبيعة الحياة في عصرنا الحاضر العصرِ الذي بلغ الذروة في جنون الجنون، إذ "لو استطعنا أن نستعير عقل المجنون، لوجدنا أنّ العالم هو المجنون"[31]. وذلك بالنظر إلى جنون الإنسان المعاصر وما ولّده من حروب وقلاقل تلتهم في طريقها كل مبادئ الإنسانية وتكشف عن أزمة عميقة في العيش دون نبذ أو عنف أو إقصاء للآخر.

يقول سعيد بنكراد: "إنّ جزءا كبيرا من ساكنة المعمور قد فقد عقله منذ زمان بعيد، فالكثير منا يعْمَهُ في الجنون في غفلة من نفسه ومن الآخرين. فالأبله والبليد والغبي والمعتوه والمتخلف والأحمق، هؤلاء جميعا مجانين (...) تماما كما هو المكتئب والمهووس والسوداوي والهستيري (وهي أقسام الجنون الأربعة التي يعترف بها الطب)"[32].

وإذا أمعنا النظر في كلام بنكراد، مستحضرين تصوّر فوكو للجنون باعتباره شكلا من أشكال العقل[33] ومستشهدين ببيت بديع الزمان الهمذاني:

لا تُكْذَبَنَّ بِعَقْلٍ *** ما العَقْلُ إِلاَّ الجُنُونُ"[34]

أمكننا أن نقول إنّ العالم الذي نعيش فيه اليوم يشهد انتشارا منقطع النظير لأشكال من الجنون لانهائية وغير متوقّعة ولا حدّ لها، يفرزها العقل في اشتغاله أكثر مما يفرزها في اختلاله، حتى لكأنّ الأصل في سلوكاتنا وأفعالنا وأقوالنا هو الجنون، بينما يمثل العقل في لحظات معينة، ومواقف نادرة، استثناء مرهقا ومتعبا يزيد من تعقيد إمكانية التواصل مع الآخر، ممّا يجعل عالمنا المضطرب منبعا لجنون كبير يعتريه جنون صغير (العقل)، إلى درجة تستوجب إعادة النظر في

الحكم على الماكثين بالمصحات العقلية بالجنون، في حين يتمتع غيرهم بممارسة الجنون خارج هذه المصّحات دون أن يشعروا بجنونهم ودون أن يشعر بهم أحد، ذلك أنّ "العالم مستشفى كبير للأمراض العقليّة، أسوأُ ما فيه أنّ رُوَّادَهُ، عكس رُوّاد المصحّات العقلية، يسيرون طُلَقاءَ"[35].

وتبعا لما سبق ارتأينا أن يكون شعار العيش في زمننا نابعا من حكمة يتبادل فيها العقل والجنون أدوارهما الفاعلة، ويحتل التفكير بالجنون وفي الجنون وسيلة ناجعة لفض نزاعات العقل وحلّ معوصات إشكالاته تحت مظلة يحتمي بها على السواء مجانين العقلاء وعقلاء المجانين:

"أيها الجنون أنت عَقْلُ هذا العصر".

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

* البيان والتبيين، الجاحظ (255هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ط، 1416هـ – 1996م.

* كتاب الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ط، 1416هـ – 1996م.

* شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (328ه)، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1980م.

* شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني (398هـ): تأليف محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ط2، 1962م.

* عقلاء المجانين، النيسابوري (406ه)، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.

* الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي (حوالي 414هـ)، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دط، دت.

* بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس، ابن عبد البر القرطبي (463ه)، تحقيق: محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.2، 1982م.

* مجمع الأمثال، الميداني (518هـ) (1–2)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت.

* نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ابن الأنباري (577ه)، تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار الزرقاء، الأردن، ط3، 1985م.

* أخبار الحمقى والمغفلين، ابن الجوزي (597ه)، شرحه: عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، ط1 1990م.

* أخبار الأذكياء، ابن الجوزي، بعناية: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ط1، 2003م.

* لسان العرب، جمال الدين بن منظور الأنصاري (711هـ) (1–15)، دار صادر، بيروت، ط، 1990م.

ثانيا: المراجع

* أمثال الزمان (الجزء الثالث من الناموس)، إبراهيم الكوني، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1999م.

* تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ميشيل فوكو، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

* الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي، عبد الفتاح كيليطو، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1 1988م.

* الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع، أحمد خصخوصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

* **الناموس** (الجزء الأول)، إبراهيم الكوني، ، دار النهار للنشر، بيروت، ط1، 1999م.

الهوامش:

[1]– أحمد خصخوصي، **الحمق والجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى أواخر القرن الرابع**، بيروت، لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993م، ص: 5.

[2]– ابن الجوزي (597هـ)، **أخبار الحمقى والمغفلين**، شرحه: عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، ط1، 1990م، ص: 26. ومما يؤكد أن مفهوم الحمق عائم ولا نهائي، كثرة أسماء الأحمق في اللغة العربية، وقد دفعت هذه الكثرة ابن الأنباري إلى تأليف كتاب وسمه بـ: " الفائق في أخبار المائق". ينظر: ابن الأنباري (577هـ)، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق إبراهيم السامرائي، الزرقاء، الأردن، مكتبة المنار، ط3، 1985م، ص: 10.كما عقد ابن الجوزي بابا مستقلا سمّاه: "في ذكر أسماء الأحمق". ينظر: ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، مرجع سابق، ص: 28.

[3]– ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، مرجع سابق، ص: 23.

[4]– جمال الدين بن منظور الأنصاري (711هـ) (1–15)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر ط1، 1990م، مادة (حمق).

[5]– ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة (هجج).

[6]– الجاحظ (255هـ)، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، لبنان، دار الجيل، د.ط، 1416هـ– 1996م، 249/1. وقد أرجع ابن منظور العلة في تسمية الأحمق بهذا الاسم إلى "أَنه يغُرك فِي أَول مَجْلِسِهِ بتَعاقُلِه، فإِذا انْتَهَى إِلى آخرِ كَلَامِهِ تبيَّن حُمْقُهُ فَقَدْ غَرَّكَ بأَول كَلَامِهِ". ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة (حمق). وبيّنٌ أن تعريف الجاحظ للأحمق يسير في الاتجاه نفسه الذي قدّمه ابن منظور من حيث تبريرُ التسمية.

[7]– أحمد خصخوصي، **الحمق والجنون في التراث العربي...**، مرجع سابق، صص: 23–24.بتصرف.

[8]– المرجع نفسه، ص: 75.

[9]– الجاحظ ، **البيان والتبيين**، مرجع سابق، 185/1. وضد المحماق (المنجاب): "وامرأة مِنْجَاب: ذات أولاد نجباء" ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة (نجب).

[10]– ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، مرجع سابق، ص: 25.

[11]- ابن عبد البر القرطبي (463هـ)، **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس**، تحقيق: محمد مرسي الخولي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1982م، 561/2. وفي الهامش رقم (5) من الصفحة نفسها، وضّح المحقق مقصود الشعبي في قوله: (واخلافاه) قال: "يعني أنّ ذلك خلاف الذي يجب، ولو تُبُودلت الأسماء لانتفت الغرابة".

[12]- الجاحظ ، **البيان والتبيين**، مرجع سابق، 250/2.

[13]- أحمد خصخوصي، **الحمق والجنون في التراث العربي...**، مرجع سابق، ص: 92.

[14]- ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، ص: 59.

[15]- المرجع نفسه، ص: 43.

[16]- الميداني (518هـ)، **مجمع الأمثال**، (1-2)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد بيروت، لبنان، دار المعرفة، دط، دت، 399/1. وقد وردت الحكاية أيضا عند: أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (328هـ)، **شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات**، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط4، 1980م، ص: 116.

[17]- ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، مرجع سابق، ص: 50.

[18]- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة (جنن).

[19]- الجاحظ ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، لبنان، دار الجيل، دط 1416هـ - 1996م. 108/3.

[20]- أحمد خصخوصي، **الحمق والجنون في التراث العربي...**، مرجع سابق، ص: 44.

[21]- يقول عبد الفتاح كيليطو بهذا الصدد: "التجانن أنفع من التعاقل" ينظر: عبد الفتاح كيليطو، **الحكاية والتأويل- دراسات في السرد العربي**، الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال للنشر، ، ط1، 1988م. ص: 47.

[22]- أبو حيان التوحيدي (حوالي 414هـ)، **الإمتاع والمؤانسة** ، صححه وضبطه وشرح غريبه: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، دط، دت ، 61/1. وتجدر الإشارة إلى أن أبا حيان وصف أحد الشعراء بقوله: " وأما ابن جَلَبات فمجنون الشّعر متفاوت اللّفظ...". ينظر: المرجع نفسه، 135/1.

[23]- ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، مرجع سابق، ص: 45.

[24]– أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، مرجع سابق، 204/2.

[25]– ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، مرجع سابق، ص: 55.

[26]– النيسابوري (406هـ)، **عقلاء المجانين**، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1985م، ص: 8.

[27]– ابن الجوزي (597هـ)، **أخبار الأذكياء**، بعناية: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص: 268.

[28]– ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، مرجع سابق، ص: 52.

[29]– المرجع نفسه، ص: 56.

[30]– الجاحظ، **كتاب الحيوان**، مرجع سابق، 109/3.

[31]– إبراهيم الكوني، **أمثال الزمان** (الجزء الثالث من الناموس)، بيروت، دار النهار للنشر ط1، 1999م، ص: 12.

[32]– ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، مرجع سابق، مقدمة المترجم ص: 16.

[33]– المرجع نفسه، ص: 54.

[34]– محمد محي الدين عبد الحميد، **شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني** (398هـ)، القاهرة مطبعة المدني، ط2، 1962م، ص: 90. وفي الهامش رقم (3)، وضّح الشارح معنى البيت بقوله: "أي لا تصدّقْ مَن يقول لك إن نوال أغراضك بالعقل؛ فإنه ليس الشيء الذي يُنيلك كلَّ ما تريد إلا الجنون".

[35]– إبراهيم الكوني، **الناموس** (الجزء الأول)، بيروت، دار النهار للنشر، ط1، 1999م ص: 13.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

رئاســـــة الجمهوريـــــــة

المجلس الأعلى للغة العربية

دعوة للاستكتاب

نعلم كلّ من يهمّه الأمر، بأنّ المجلس الأعلى للغة العربية، سوف يحتفي في شهر سبتمبر 2018 بالذكرى العشرين لتأسيسه. ولهذا الغرض، فقد ارتأى أن يدعو المجلس كلّ المهتمين بالشأن الثقافي ويدعو أصدقاءه ، إلى الإسهام في استكتاب وطنيّ يطبعه المجلس ويوزّعه في ذات المناسبة، تحت توصية اليونيسكو (**اللغة العربية والتقانات الجديدة**).

ويهيب المجلس بكلّ من يقدّم قيمة مضافة بخصوص الاحتفائية القادمة وسوف ندعو كلّ المسهمين في هذا العدد الخاصّ لحضور فعاليات الاحتفائية التي نأمل أن تكون قوية بقوّة مشاركاتكم وبقوّة دعمكم للمطلوب.

ونأمل أن تكونوا أكثر عددًا، وكونوا أيّها المثقّفون/ الاعلاميّون/ المحبّون/ الباحثون/... للغة الضّاد قوة اقتراح للعمل على ازدهار اللغة العربية.

رئيس المجلس الأعلى للغة العربية

أ.د. صالح بلعيد

التواصل: الهاتف: 17 07 23 21 213 00 / الناسوخ: 16 07 23 21 213 00
البريد الإلكتروني: ihtifalia.hcla@gmail.com