دورية دولية محكمة

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

ISSN: 2625-8943

العدد الخامس والعشرون -أيلول- سبتمبر 2022م المجلد 6

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

المركز الديمقراطي العربي

Journal of cultural linguistic and artistic studies

International scientific periodical journal

رقم التسجيل
VR.3373.6326.B

Germany: Berlin 10315
Gensinger- Str: 112
http://democraticac.de

المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية
Democratic Arabic Center
for Strategic, Political & Economic Studies

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

دورية علمية محكمة فصلية

تصدر عن
المركز الديمقراطي العربي
برلين – ألمانيا
ISSN : 2625-8943

JOURNAL OF CULTURAL LINGUISTIC AND ARTISTIC STUDIES

An International scientific Periodical Quarterly Journal Issued by

The Democratic Arabic Center

تعنى المجلة بالبحوث والدراسات الاكاديمية الرصينة التي يكون موضوعها متعلقا بجميع مجالات علوم اللغة والترجمة والعلوم الإسلامية والآداب، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذا العلوم الفنية وعلوم الآثار، للوصول الى الحقيقة العلمية والفكرية المرجوة من البحث العلمي، والسعي وراء تشجيع الباحثين للقيام بأبحاث علمية رصينة

© Democratic Arabic Center
Germany - Berlin
ISSN: 2625-8943
E-MAIL
culture@democraticac.de

الهيئة المشرفة على المجلة

رئيس المركز الديمقراطي العربي

أ. عمار شرعان

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

دورية علمية دولية محكمة

تصدر عن

المركز الديمقراطي العربي

ألمانيا – برلين

وتعنى بنشر الدراسات والبحوث في التخصصات التالية

- الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية
- اللغات والترجمة والآداب والعلوم الاسلامية
- العلوم الفنية وعلوم الآثار

الهيئة الاستشارية

أ.د. رفيق سليمان / مدير المركز الديمقراطى العربى ببرلين / ألمانيا

أ.د. محمد جودات
جامعة محمد الخامس بالرباط / المغرب

أ.د. الغالى بن لباد
جامعة تمنغاست / الجزائر

أ.د. ضياء عنى العبودى
جامعة ذى قار / العراق

د. أحمد حسن إسماعيل الحسن
الجامعة الهاشمية / الأردن

د. جمال ولد الخليل
جامعة حائل/المملكة العربية السعودية

د. رسول بلاوى
جامعة خليج فارس – بوشهر / إيران

د. محمود خليف خضير الحيانى
الجامعة التقنية الشمالية / العراق

د. صافية زفنكى
المركز الديمقراطى العربى ببرلين/ ألمانيا

نائب رئيس التحرير

أ.د. عبد الكريم حمو
باحث بالمركز الوطنى للبحث فى الانتروبولوجيا الاجتماعية - وهران

مساعد رئيس التحرير

أ.د. بدرالدين شعبانى
جامعة قسنطينة 2/ الجزائر

رئيس التحرير

أ. د. سالم بن لباد

التصميم والإخراج الفني

أ.د. بدرالدين شعباني

شهادة تحكيم

المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية

بناءً على تقرير السادة الخبراء ؛ يشهد مدير مركز مؤشر للاستطلاع والتحليلات بأن:

مجلة (لدراسات الثقافية واللغوية والفنية)

الحاملة للترقيم المعياري:

ISSN: 2625-8943

قد تحصلت على درجة 100/57

وعليه فهي حسب مؤشر (AIMQSJ) تعتبر من المجلات الحسنة ؛ فئة (B+)

مركز مؤشر للاستطلاع .. العلمية .. مجلات التحليل
Germany
Berlin 10315
Gensinger
Str: 112

المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية

Arabic Index of Measuring the Quality of Scientific Journals

مركز مؤشر للاستطلاع و التحليلات
Indexpolls.de
برلين / ألمانيا

مدير مركز مؤشر للاستطلاع والتحليلات

رئيس اللجنة العلمية

د. صافية زفنكي المركز الديمقراطي العربي/ برلين - ألمانيا

اللجنة العلمية والاستشارية

أ.د. رفيق سليمان مدير المركز الديمقراطي العربي ببرلين/ ألمانيا

أ.د. الغالي بن لباد جامعة تمنغاست / الجزائر

أ.د. ضياء غني العبودي جامعة ذي قار/ العراق

أ.د. عبد الحليم بن عيسى جامعة وهران1/ الجزائر

أ.د. محمد أحمد سامي أبو عيد جامعة البلقاء التطبيقية / الأردن

أ.د. عبد الكريم حمو باحث بالمركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية وهران / الجزائر

أ.د. الزاوي لعموري جامعة الجزائر 2/ الجزائر

أ.د. سالم بن لباد جامعة غليزان/ الجزائر

أ.د. بدرالدين شعباني جامعة قسنطينة 2/ الجزائر

أ.د. جميلة ملوكي جامعة تمنغاست / الجزائر

أ.د. الزهرة قريصات جامعة تيارت/ الجزائر

أ.د. صديق بغورة جامعة المسيلة / الجزائر

أ.د. نعيمة بن علية جامعة البويرة / الجزائر

أ.د. ليلى مهدان جامعة خميس مليانة/ الجزائر

م.أ.د. علي عبد الأمير عباس الخميس جامعة بابل / العراق

أ. د. حبيب بوسغاي جامعة عين تيموشنت / الجزائر

د. صافية زفنكي المركز الديقراطي العربي /برلين - ألمانيا

د. جمال ولد الخليل جامعة حائل/ المملكة العربية السعودية

أ.د. أرزقي شمون جامعة بجاية / الجزائر

د. نصيرة شيادي جامعة تلمسان/ الجزائر

د. رشيدة بودالية جامعة البويرة / الجزائر

أ.د. كمال علوات جامعة البويرة / الجزائر

د. طه حميد حريش الفهداوي كلية الامام الاعظم جامعة بغداد / العراق

أ.د. سعيدي الدراجي المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة / الجزائر

د. مالكي سميرة جامعة وهران 2/ الجزائر

د. حسام عزمي العفوري أكاديمية مينيسوتا لتعليم اللغات/ تركيا

د. هدية صارة باحثة دائمة بالمركز الوطني للبحث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وهران/ الجزائر

د. محمد بن لباد المركز الجامعي مغنية/الجزائر

د. محمود خليف خضير الحياني الجامعة التقنية الشمالية / العراق

د. علي مولود فاضل مدرس في علوم الاتصال والإعلام كلية الإسراء الجامعة / العراق

د. محمد ياسين عليوي الشكري كلية التربية للبنات جامعة الكوفة / العراق

د. ليلى كواكي مركز البحث العلمي والتقني في علم الإنسان

د. نورالدين بن نعيجة مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط/ الجزائر

د. فاتح كرغلي جامعة البويرة / الجزائر

د. سليم مزهود المركز الجامعي ميلة / الجزائر

د. محمد أحمد محمد حسن مخلوف جامعة الأزهر / مصر

د. روح الله صيادي نجاد كاشان/إيران

د. فاطمة الزهراء ضياف جامعة بومرداس/ الجزائر

د. سمية قندوزي جامعة / الجزائر

د. فتيحة بوشان جامعة البويرة/ الجزائر

د. محمد بوعلاوي جامعة المسيلة / الجزائر

د. آمنة شنتوف مركز تطوير اللغة العربية وحدة تلمسان / الجزائر

أ.د. بن عزوز حليمة جامعة تلمسان / الجزائر

د. بن عطية كمال جامعة الجلفة/ الجزائر

د. خالد حوير شمس جامعة بغداد/العراق

د. كاتب كريم جامعة وهران 1 / الجزائر

د. حميدش مونيرة جامعة الجزائر 2

د. محمد رزق الشحات عبد الحميد شعير جامعة هيتت / تركيا

د. أمينة بن قويدر جامعة تيارت/ الجزائر

د. سوسن بوزبرة جامعة تيارت/ الجزائر

د. محمد بلحسن المركز الجامعي مغنية/ الجزائر

د. عبد القادر قدوري جامعة الأغواط/ الجزائر

د. رسول بلاوى جامعة خليج فارس – بوشهر/ إيران

د. بابو سقال مريم جامعة سعيدة/ الجزائر

د. فاطمة الزهراء نهمار جامعة البليدة 2/ الجزائر

د. أحمد حميد أوغلوا جامعة إبراهيم جاجان/ تركيا

د. بوزياني فاطمة الزهراء جامعة تلمسان/ الجزائر

د. صليحة لطرش جامعة البويرة/ الجزائر

د. نسيمة بغدادي جامعة المسيلة/ الجزائر

د. هبري فاطمة الزهراء جامعة تلمسان/ الجزائر

د. علاء الدين عبد اللطيف عبد العاطي محمد أبو العنين جامعة القاهرة/ مصر

د. كاهية باية جامعة محمد بوضياف المسيلة/ الجزائر

د. نبيل أحمد عبد العزيز رفاعي كلية الدراسات الإسلامية والعربية بسوهاج/ مصر

د. عبد القادر عوادي جامعة سيدي بلعباس / الجزائر

د. علي ساحي جامعة الأغواط /الجزائر

مقاييس وشروط النشر

تخص البحوث المرسلة الى المجلة الى مجموعة من الشروط تتمثل فيما يلي

1. يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.
2. على صاحب البحث كتابة إسمه وعنوانه الالكتروني والجامعة والبلد الذي ينتمي اليه أسفل عنوان البحث، مع إرفاق سيرة ذاتية وتكون في صفحة خاصة ضمن البحث.
3. ترتب المراجع والهوامش في نهاية المقال حسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقا للتسلسل العلمي المنهجي وبطريقة يدوية.
4. ترفق المقالات بملخص لا يتجاوز 10 أسطر باللغة العربية ويترجم الملخص الى اللغة الانجليزية أو العكس مع التطرق الى الكلمات المفتاحية.
5. حجم البحث لا يقل عن 10 صفحات ولا يزيد عن 15 صفحة.
6. تكتب المقالات بحجم 16 بصيغة Traditional Arabic بالنسبة للمتن وبحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للهوامش، أما بالنسبة للغات الأجنبية الأخرى يكون بحجم 12 بصيغ Times New Roman بالنسبة للمتن و10 بالنسبة للهوامش وبنفس الصيغة.
7. إرفاق البحث بملخص باللغتين العربية والانجليزية.
8. على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.
9. ترسل المقالات المقترحة لهيئة أمانة التحرير لترتيبها وتصنيفها، كما تعرض المقالات على اللجنة العلمية لتحكيمها.
10. يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم الى مجلة أخرى.
11. ترسل المقالات الى البريد الالكتروني للمجلة.
12. تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى الا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
13. لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
14. المجلة غير ملزمة بإعادة البحوث المرفوضة الى أصحابها.
15. تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرنامجها الخاص.
16. البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترحا من قبل لجنة القراءة تعاد الى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
17. ألا تكون البحوث المرسلة مستلة من مطبوعة، او جزء من أطروحة.
18. أن تتضمن البحوث المرسلة على قائمة المراجع تدرج في الأخير.

الهوامش

تكتب بنظام APA على الشكل الآتي: في المتن يكتب بين قوسين: لقب الكاتب والسنة والصفحة (اللقب: السنة، ص ..)

المراجع

تكتب المعلومات الكاملة في آخر المقال على هذا النحو : إسم ولقب الكاتب، عنوان الكتاب، الجزء، دار النشر، الطبعة، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة.

التحكيم

تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي المزدوج من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث

- **يحق للمجلة اجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.**
- **يقوم الباحث بتصحيح الأخطاء التي يقدمها له المحكمين في حال وجودها وإعادة ارسالها للمجلة.**
- **لغات المقالات: العربية، والأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية، والروسية.**

- المقالات المنشورة لا تعبر عن رأي المجلة -

ترسل البحوث المقدمة للنشر عبر البريد الالكتروني

culture@democraticac.de

الفهـرس

الرقم	العنـوان	الصفحــة
1	كلمة العدد	12
2	الحروف المقطّعة في القرآن الكريم وموقف النحاة منها Chopped letters in the holy Koran and the attitude of the Grammarians د. أحمد عبد الرحمن بالخير ، أستاذ مشارك، جامعة ظفار- سلطنة عمان	27 -13
3	مادّة (ق-ر-أ) في التّنزيل دراسة في المعنى والمبنى R .e.a.d- Subject in Tanzeel – A study in meaning and context. د.محمّد بن عبوا، جامعـة أدرار، الجزائر	43-28
4	أسس إحداث الوقع الجمالي في قارئ أدب الرحلة Principles of aesthetic effect on the reader travel literature. د. الحسن بواجلابن ، أستاذ التعليم العالي (مؤهل) جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية.	54-44
5	جمالية الاستعارة في النظرية البلاغية العربية : معايير الحكم ومنهج التصوّر The aesthetics of metaphor in Arabic rhetorical theory: standards of judgment and approach to perception د. صبيحة جمعة، أستاذة مساعدة للتعليم العالي، بتونس.	73-55
6	وظائف اللغة وسياق المقام - التأثير والتأثر Functions of language and the context of the place - influence and influence. د.عباس محمد أحمد عبد الباقي، أستاذ مشارك في اللغة العربية، جامعة نيالا، السودان. د.إبراهيم آدم أحمد هرون، أستاذ مشارك في اللغة العربية، جامعة نيالا، السودان.	84-74
7	مهام الأنبياء في النص القرآني Duties of the prophets in the quranic script د. خالد صالح الحاتمي، وزارة التربية والتعليم الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية	102-85
8	التحليل البنيوي واللغوي والمفاهيمي لنص إسلامي بواسطة برمجيات الحوسبة الذكية Structural, linguistic, and conceptual analysis of Islamic text by a computational intelligence program. حارث محمود آل مفتي الشافعية، كلية هندسة الإلكترونيات، جامعة نينوى، العراق بكر معن البكري، كلية العلوم، جامعة الموصل، العراق	114-103
9	النّثرِ الجاهليّ، أنواعه وميزاته	144-115

	The Jahili prose, types and features جميلة علي بسام، جامعة بيروت العربيّة، كليَّة العلوم الإنسانيّة، لبنان	
160-145	عناصر السيناريو الأدبي في رواية "ميرامار" لنجيب محفوظ Elements of the Literary Scenario in the "Miramar" by Naguib Mahfouz د. علي أفضلي، (الكاتب المسؤول)، أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طهران، إيران. مصطفى زرگاني، طالب مرحلة الدكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طهران، إيران.	10
176-161	حماية حقوق المرأة في حالات النزاعات المسلحة Protecting of the women's rights in cases of the armed conflicts د. أمان أحمد عبد السلام المطردي، أستاذ مساعد، القانون الدولي العام، كلية القانون- جامعة مصراتة	11
190-177	الأدب الرقمي ورهانات الأدب العربي المعوقات والآفاق Digital literature, the challenges of Arabic literature د. عبد القادر كحلول، جامعة ابن خلدون- تيارت- الجزائر	12
204-191	جدلية الحركة والمكان والزّمان في الفكر العلمي العربي الإسلامي (كتاب المعتبر في الحكمة لهبة الله ابن ملكا البغدادي نموذجا) The dialectic of movement, space, and time in Arab-Islamic scientific thought (The Considered Book of Wisdom for Hebatullah bin Malaka Al-Baghdadi as a Model) د.النّاصر الهمّامي، دكتوراه في اللّغة والأدب والحضارة العربيّة،كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بتونس	13
216-205	مستويات التلفظ في القصة القصيرة، "نافذة على الداخل" لأحمد بوزفور نموذجا levels of enunciation in short stories,"a Window to the Inside" by Ahmad Bouzfour د. علي بوراس، كلية الآداب سايس، فاس التابعة لجامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب.	14
241-217	شعريّة التضمين عند أبي نواس Abu Nawas's Poeticity of Inclusion د. بسام عبد العزيز الشارني، أستاذ مساعد في النقد القديم بكلية الآداب، جامعة ظفار، عُمان. د. مراد الحاجي، استاذ تحليل الخطاب والدراسات الثقافية بكلية الآداب، جامعة ظفار، عُمان.	15
260-242	نقد الخطاب الكولونيالي في الرواية الفرونكفونية الحديثة، رواية "فضل الليل على النهار" لياسمينة خضرا نموذجا Criticism of the colonial discourse in the modern Francophone novel / the novel "The Preference of Night over Day" by Yasmina Khadra as an example د. إبراهيم بوخالفة، أستاذ محاضر أ، المركز الجامعي مرسلي عبد الله بتيبازة، الجمهورية الجزائريّة	16
272-261	دور النظرية اللسانية الحديثة في تعليم اللغة العربي "النحو التحويلي أنموذجًا" The Role of Modern Linguistic Theory in Teaching the Arabic Language "Transformational Grammar as a Model"	17

	د. سعيد بن بخيت بيت مبارك، أستاذ مساعد في اللسانيات، رئيس قسم اللغة العربية وآدبها، جامعة ظفار، سلطنة عمان	
18	**جودة الضمير عند الإحالة: بحث في البنية والدلالة -الخطاب القرآني نموذجا-** **The pronoun quality when referral : Search in the structure and meaning--Quranic discourse as a model-** **د. كمال ذاكير**، أستاذ التعليم عالي مساعد، الكلية المتعددة التخصصات خريبكة، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب	288-273
19	**السياسات الثقافية في مرحلة الانتقال الديمقراطي في تونس: فشل المآلات وتجدد الرهانات** **Cultural policies in Tunisia's democratic transition: failure of machinery and renewed bets** **د.سماح المحمدي**، دكتورة في العلوم الثقافية، أستاذة شباب وطفولة، تونس	302-289
20	**بنية السياسة عند ماكس فيبر (مقاربة مفاهيمية)** **Policy structure according to Max Weber (a conceptual approach)** **د. فؤاد هراجة**، دكتور في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن طفيل- القنيطرة-المغرب.	330-303
21	**مشكلات اللّغة العربيّة وأمنها في مباحث مجلّة الأصالة الجزائريّة خلال السّبعينيّات من القرن العشرين.** **Problems of the Arabic language and its security in the investigations of the Algeria al-Asala magazine during the seventies of the twentieth century.** **د. كمال مجيدي**، جامعة العقيد أحمد دراية أدرار، الجزائر	349-331
22	**المواقف التونسية إبان الثورة الجزائرية** **Tunisian positions during the Algerian revolution** **خالد حمري**، باحث في التاريخ المعاصر، كلية الأداب والفنون والانسانيات بمنوبة	372-350
23	**اللسانيات الحاسوبية ودور الأنظمة التفاعلية في ترقية النظام الحاسوبي العربي** **Computational linguistics and the role of interactive systems in upgrading the Arab computer system** **د. فاطمة الزهرة فرحات**، قسم اللغة العربية، جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف (الجزائر)	380-373
24	**الاتصال الاجتماعي في أدب الرافعي، من خلال: جدلية الألم والأمل، في وحي القلم.** **Social Communication in the Literature of Al-Rafei through the Dialectic of Pain and Hope in the Wahi Al-Qalam** **د. أبوبكر بوقرين**، جامعة عمار ثليجي بالأغواط (الجزائر)	398-381
25	**الـخطـاب الـروائي الـصوفي المغاربي** **بين إشكالية الرمز وأفق التلقي** **The Maghreb Sufi Novelist Discourse** **Between the problem of the symbol and the horizon of reception** **غازي عتيقة**، دكتوراه، جامعة محمد الخامس-الرباط-المغرب	417-399

431-418	في تأويلية ماهية الشعر وفق تصوّرات الدّرس الأنطولوجي عند مارتن هايدغير In the interpritic what poetry is according to Martin Heidigger onthological lesson رانيا مريخي، مخبر مناهج النقد المعاصر وتحليل الخطاب، .جامعة محمد لمين دبّاغين سطيف-2- الجزائر.	26
447-432	أدب الرّحلة الجزائري القديم (جمع و تصنيف) (collecting and classification) The ancient Algerian trip literature 1.موسى سترة، سنة سادسة دكتوراه أدب جزائري قديم، جامعة أحمد بن بلّة، وهران 1، الجزائر 2.د. بن الطاهر يوسف، دكتور أدب عربي، جامعة بلحاج بوشعيب، عين تموشنت، الجزائر	27
456-448	الفهم المعاصر للقرآن: (نصر حامد أبو زيد نموذجا) Contemporary understanding of Qur'an . (Nasr Hamid Abu Zayd as a model) راقية بنرباح، طالبة دكتورا، كلية الاداب والعلوم الانسانية سوسة، تونس	28
466-457	من الطبيعية العضوية إلى مفهوم الإنسان -مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية الألمانية- From natural organic to human concept: Introduction to German Philosophical Anthropology جمال العوفي، طالب باحث بسلك الدكتوراه، جامعة شعيب الدكالي، المغرب / إشراف الأستاذ: خليد كدري	29
484-467	مؤسسات الإفتاء وأعلامها في تلمسان خلال العهد العثماني «The Ifta institutions and their flags in Tlemcen during the Ottoman era» محمد بومدين، طالب السنة الرابعة دكتوراه، جامعة أبو بكر بلقايد ، تلمسان ، الجزائر.	30
498-485	آليات الحجاج في بيان أول نوفمبر1954 مقاربة بلاغية حجاجية Argument tools in the declaration of November 1st 1954 Rethorical and Argumentative Approch فريدة مزيان، طالبة دكتوراة بقسم علوم اللسان ، جامعة الجزائر 2، الجزائر	31
509-499	سعيد يقطين والتراث العربي: أسئلة التراث وآليات القراءة. Said yaktine and Arab Heritage :Heritage's questions and reading's mechanisms نصر الدين بن عطية. طالب دكتوراه بجامعة سيدي بلعباس. الجزائر إشراف الأستاذ قريش بنعلي	32
524-510	Autour d'une architecture vernaculaire : patrimoine architectural en terre au Maroc حول الهندسة المعمارية التقليدية : المعمار المبني بالتراب في المغرب Around vernacular architecture: earthen architectural heritage in Morocco Naoual Benchaali,Doctorante, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Ibno Tofail -Kenitra-Maroc	33
549-525	Media And Applied Linguistics	34

	وسائل الاعلام وعلم اللغة التطبيقي **Muna Jumaa Ali,** College of Language, Baghdad University, Baghdad, Iraq	
569-550	**Students 'lack of interest in homework and its negative effect on their academic achievement.** **Le manque d'intérêt pour les devoirs hors classe et son impact négatif sur la réussite scolaire des élèves.** **Lamyae ZHAOUI,MTEFL student, Ibn Tofail University, Kenitra Morocco** **Laila ZHAOUI, Université Ibn-Tofail. Kenitra.** **Doctorante, Faculté des langues, lettres et arts, Laboratoire Langage et Société.**	**35**

كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام، على رسول الله سيدنا محمد وعلى وآله وصحبه أجمعين وبعد،

تعد مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية، من منابر العلمية الدولية الرائدة أروبيا باعتبار صدورها في برلين/ألمانيا، ولها جناح خاص في المكتبة الوطنية في المدينة نفسها، وعربيا لأنها تعنى بالدراسات الثقافية واللغوية والأدبية والفنية الرصينة في العالم العربي.

وجاء هذا العدد وما يحمل من أبحاث علمية ذات رؤى نافذة وأقلام واعية وبلغات متعددة ومجالات متنوعة، وفق قواعد علمية ومنهجية مضبوطة، ليحمل دراسات علمية قيمة ومتنوعة، تساير مجال اختصاص المجلة واهتماتها.

وكالعادة تلقينا الكثير من البحوث، التي تعد من المواد العلمية والمعرفية المهمة في مجال الدراسات اللغوية والثقافية والفنية، قد خضعت لتحكيم علمي موضوعي، لذلك صعب علينا انتقاءها.

ونحن نجدد الاعتذار من الذين لم يتسنى لهم نشر ورقتهم البحثية في هذا العدد، ونضرب لهم موعدا في الأعداد المقبلة بحول الله تعالى.

في الأخيرنجدد الشكر لكل من ساهم في اصدار هذا العدد، وشكر خاص للسيد رئيس المركز الديمقراطي العربي.

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور سالم بن لباد

الحروف المقطّعة في القرآن الكريم
وموقف النحاة منها

Chopped letters in the holy Koran and the attitude of the Grammarians

د. أحمد عبد الرحمن بالخير (أستاذ مشارك، جامعة ظفار- سلطنة عمان)
البريد الإلكتروني: abalkhair@du.edu.om

الملخّص:
يتمحور هذا البحث حول موقف النحاة من تلك الحروف المقطّعة التي بُدئت بها بعض السور القرآنية، فقد ذهب النحويون ـ كما ذهب المفسّرون ـ عندما أرادوا إعراب هذه الفواتح إلى مذاهب متباينة، حاول البحث الوقوف عليها ومناقشتها. وقد ابتدأ البحث بتفسير الحروف المقطعة، وبيان طريقة قراءتها، وعددها، وبيان السور التي بدأت فواتحها بها، وبيان موقف البصريين والكوفيين منها وكذلك المتأخرين.
كلمات مفتاحية:
الحروف المقطّعة، النحاة، المفسّرون، البصريون، الكوفيون.

Summary

This research focuses in the position of the grammarians from those chopped letters which some chapters in the holy Koran commenced with. Some grammarians went to different schools, as the explainers did, when they want to parse these prefaces. The research tries to understand (identify) and discuss it.

The research started by explaining the (chopped) sectioned letters and how to read and count them. It also shows those chapters of the holy Koran which startes with those letters and the attitude of the former basrieen and kofieen and the latter regarding it.

Key words: Chopped letters, Grammarians, Explainers, Basrieen, Kofieen.

.

ما هي الحروف المقطعة؟

يوجد في القرآن الكريم تسع وعشرون سورة تبدأ بحروف مقطعة، وهذه الحروف جاءت على شكل حروف هجائية مفردة أو شبه مفردة، وهي عند التحليل ترجع إلى (أ، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، هـ، ي)، ومنهم من جمع الحروف المقطعة في قوله: صراط علي حق نمسكه، أو صح طريقك مع السنة، أو طرق سمعك النصيحة، أو سر حصين قطع كلامه، أو صن سراً يقطعك حمله، أو من حرص على بطه كاسر، أو نص حكيم قاطع له سر، أو ألم يسطع نور حق كره .وهي تقرأ حرفاً حرفاً بصورة متقطعة، ولذلك سميت بالحروف المقطعة.

طريقة قراءة الحروف المقطّعة:

لا تُقرأ هذه الحروف كالأسماء مثل باقي الكلمات، بل تُقرأ واحدة واحدة بصورة متقطّعة، ومن أجل ذلك سُمّيت بالحروف المقطّعة. فننطق (الم) بهذه الكيفية: (ألفْ لامْ ميمْ)، وتنطق (طسم) بهذه الكيفية:(طاءْ سينْ ميمْ)، وهكذا بالنسبة للبقية، مع ملاحظة تسكين الأواخر.

عدد الحروف المقطّعة:

جاءت الحروف المقطعة في فاتحة تسع وعشرين سورة، وهي :

1. ﴿الٓمٓ﴾: البقرة، آل عمران، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة.
2. ﴿الٓمٓصٓ﴾: الأعراف.
3. ﴿الٓرٰ﴾: يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر.
4. ﴿الٓمٓرٰ﴾: الرعد.
5. ﴿كٓهيعٓصٓ﴾: مريم.
6. ﴿طه﴾: طه.
7. ﴿طسٓمٓ﴾: الشعراء، القصص.
8. ﴿طسٓ﴾: النمل.
9. ﴿يسٓ﴾: يس.
10. ﴿صٓ﴾: ص.
11. ﴿حمٓ﴾: غافر، فصلت، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف.
12. ﴿حمٓ عٓسٓقٓ﴾: الشورى.
13. ﴿قٓ﴾: ق.
14. ﴿نٓ﴾: القلم.

وتصنف الحروف المقطعة على أساس المباني إلى :

1ـ ذات الحرف الواحد: ص، ق، ن.

2ـ ذات الحرفين: طه، طس، يس، حم.

3ـ ذات الثلاثة أحرف: الم، الر، طسم.

4ـ ذات الأربعة أحرف: المص، المر.

5ـ ذات الخمسة أحرف: كهيعص، حم عسق.

ومن الحروف المقطعة ما تكرر في فواتح السور، فجاء على النحو الآتي :

1ـ ما افتتحت به سورة واحدة: المص، المر، كهيعص، طه، طس، يس، ص، حم عسق، ق، ن .

2ـ ما افتتحت به سورتان: طسم.

3ـ ما افتتحت به خمس سور: الر.

4ـ ما افتتحت به ست سور: الم، حم.

وكما أن الحروف المقطعة ظهرت في أوائل (29) سورة من القرآن الكريم، فإن عدد الحروف الهجائية في اللغة العربية (29) حرفاً أيضاً باعتبار الهمزة حرفاً مستقلاً.

وبالتأمل في عدد الحروف المقطعة بعد حذف المكرر منها نحصل على (14) حرفاً، وهي تمثل نصف عدد الحروف الهجائية العربية باعتبار الهمزة والألف حرفاً واحداً مستقلاً، وإنما أطلق النصف للدلالة على الكل من باب الإعجاز البلاغي. كما يُلحظ بالتأمل -أيضاً- إن تعداد مجموعات الحروف المقطعة التي ذكرناها آنفاً (الم، المص، الر، ...الخ) تمثل هي الأخرى (14) مجموعة حرفية .

قال العلامة الزمخشري:" ثم إذا نظرت في هذه الأربعة عشر وجدتها مشتملة على أنصاف أجناس الحروف، بيان ذلك أن فيها من المهموسة نصفها: (الصاد، والكاف، والهاء، والسين، والحاء)، ومن المجهورة نصفها: (الألف، واللام، والميم، والراء، والعين، والطاء، والقاف، والياء، والنون)، ومن الشديدة نصفها: (الألف، والكاف، والطاء، والقاف)،ومن الرخوة نصفها: (اللام، والميم، والراء، والصاد، والهاء، والعين، والسين، والحاء، والياء، والنون)، ومن المطبقة نصفها: (الصاد، والطاء)، ومن المنفتحة نصفها: (الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والعين، والسين، والحاء، والقاف، والياء، والنون). ومن المستعلية نصفها: (القاف، والصاد، والطاء)، ومن المنخفضة نصفها: (الألف، واللام، والميم، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين، والسين، والحاء، والنون). ومن حروف القلقلة نصفها: (القاف، والطاء) " (الزمخشري، د.ط، 139/1).

موقف النحويين من الفواتح القرآنية:

لقد أورد المفسّرون كلاماً كثيراً حول تفسير هذه الأحرف التي تأتي في مفتتح السور إذ جاءت أقوالهم على قسمين: الأول: يرى أنها سرّ من أسرار الله تعالى، فهي من المتشابه الذي انفرد الله تعالى بعلمه، ولا

يجوز أن تتكلم فيها. والثاني: يرى أن لها معاني يجب أن يشار إليها، ويتكلم فيها؛ لكي تلتمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تخرج عليها (الواحدي، 1994، 468/1).

كما ذهب النحويون عندما أرادوا إعراب هذه الفواتح إلى مذاهب متباينة، وهذا يدل دلالة قاطعة على إعجاز تجلّى للنحاة أمام الفواتح القرآنية. وكذلك المحدثون من العلماء، فمنهم من قال بأنها من الأسرار التي لا يعلمها إلا الله، وسكت ولم يدل برأيه فيها، تجنبا من أن يقع في خطأ، سواء أكان ذلك في تفسيرها أم إعرابها. ومنهم من أعربها وهو متردد في إعرابها، غير قاطع بإعراب معين، وجاءت معظم الآراء ظنية (المبرد، 1386هـ، 40/4).

أولا: موقف البصريين:

1ـ رأي الخليل وسيبويه:

من ينظر إلى الكتاب لسيبويه حين تحدث عن فواتح السور في بابها المستقل الذي أسماه (باب فواتح السور)، يلحظ أنه لم يقطع بإعراب معين، ولم يحدد مذهباً بعينه، بل اضطرب في إعراب هذه الفواتح، فقال:" أما(حم) فلا ينصرف، جعلته اسماً للسورة أو أضفته إليه؛ لأنهم أنزلوه بمنزلة الاسم الأعجمي، نحو هابيل وقابيل، وقال الشاعر، وهو الكميت:

وَجَدْنا لكم في آلِ حاميمَ آيةً تأوَّلَها مِنَّا تَقِيٌّ ومُعْرِبُ

وقال الحِمَّاني:

أو كُتُّاباً بُيِّنَ من حاميما قد عَلِمَتْ أبناءُ إبراهيمَا

وكذلك(طس) و (يس). واعلم أنه لا يجيء في كلامهم على بناء: حاميمَ، وياسينَ، وإن أردت في هذا الحكاية تركته وقفاً على حاله. وقد قرأ بعضهم: ﴿ياسينَ والقرآنِ الحكيم﴾ (يس: 1-2) (ابن جني، 1986، 281/2)، و﴿قافَ والقُرآنِ﴾ (الأخفش، 1981، 20/1) فمن قال هذا فكأنه جعله اسماً أعجمياً، ثم قال: اذكر ياسينَ.

وأما(ص) فلا تحتاج إلى أن تجعله اسماً أعجمياً؛ لأن هذا البناء والوزن من كلامهم، ولكنه يجوز أن يكون اسماً للسورة فلا تصرفه.

ويجوز أيضا أن يكون (ياسين) و(صاد) اسمين غير متمكنين، فيلزمان الفتح، كما ألزمت الأسماء غير المتمكنة الحركات، نحو:كيفَ، وأينَ، وحيثُ، وأمسِ" (سيبويه، 1971، 257/3-258).

والمتأمل في كلام سيبويه يرى أنه لم يقطع برأي، بل اضطرب وغير رأيه، فبعد أن ذكر أن (حم) لا ينصرف جعلته اسماً للسورة أو أضفته، غيّر رأيه فقال: وإن أردت في هذه الحكاية تركته وقفاً على حاله. ثم ذكر قراءة فتح نون ياسين وفتح فاء قاف، وكأنه جعله اسماً أعجمياً، ثم قال: اذكر ياسينَ.

فيتضح لنا من خلال ما قاله: أنه يرى أنها غير مصروفة أحياناً، أو أنها تعرب على الحكاية، أو أنها مفاعيل لأفعال محذوفة، وذلك عندما قال: اذكر ياسين.

ويرى أبو إسحاق الزجاج: أن فتح نون(ياسينَ) جائز في العربية ولكن التسكين أجود. وعلّته في هذا: أنها حروف هجاء، وأن من فتح فعلى ضربين: على أن (يس) اسم للسورة حكاية، كأنه قال: اتل يس، وهو على وزن هابيل وقابيل لا ينصرف، ويجوز أن يكون فتح لالتقاء الساكنين (الزجاج، 1988، 277/4).

ويحكي أبو جعفر النحاس ما قاله الخليل وسيبويه قائلا: "مذهب الخليل وسيبويه في(الم) وما أشبهها أنها لم تُعرَبْ؛ لأنها بمنزلة حروف التهجي فهي محكيّة، ولو أعربت ذهب معنى الحكاية، وكان قد أعرب بعض الاسم" (النحاس، 1988، 177/1).

وقال أحمد بن يحيى:" لا يعجبني قول الخليل فيها؛ لأنك إذا قلت: زايٌ فليست هذه الزاي التي في(زيد)؛ لأنك قد زدت عليها. قال أبو جعفر: هذا الرد لا يلزم لأنك لا تقدر أن تنطق بحرف واحد حتى تزيد عليه" (النحاس، 1988، 177/1-178).

وها هو أبو جعفر النحاس يشير أيضاً في فاتحة سورة (ص) إلى أن الأجود عند سيبويه الحكاية وعدم الإعراب، فقال: " (ص)، بإسكان الدال؛ لأنها حروف تهجٍّ، والأجود عند سيبويه فيها الإسكان، ولا تعرب؛ لأن حكمها الوقوف عليها" (النحاس، 1988، 449/2).

إلا أن سيبويه لم يذكر ذلك صراحة.

2ـ رأي الأخفش الأوسط:

من يطالع ما ذكره الأخفش في كتابه(معاني القرآن) يرى أنه قد ذكر ما قاله النحاة والقرّاء في الفواتح من كونها موقوفة، أو معربة، ولم يرجّح رأياً على آخر، بل عرض ما ذكره النحاة فقط، فقال في فاتحة سورة البقرة:" أما قوله (الم) فإن هذه الحروف أسكنت لأن الكلام ليس بمدرج، وإنما يكون مدرجاً لو عطف بحرف العطف، وذلك أن العرب تقول في حروف المعجم كلها بالوقف إذا لم يُدخِلوا حروف العطف، فيقولون: ألفْ، باءْ، تاءْ، ثاءْ، ويقولون: ألفٌ، وباءٌ، وتاءٌ، وثاءٌ.

وكذلك العدد عندهم، ما لم يُدخلوا حروف العطف، يقولون: واحدْ، إثنانْ، ثلاثةْ، ويدلُّك على أنه ليس بمدرج قطع ألف(إثنين) وهي من الوصل، فلو كان وصلها بالذي قبلها لذهبت. ولكن هذا من العدد، والعدد والحروف كل واحد منهما شيء موصول على حياله، ومثل ذلك: (المص)، و(الر)، و(المر)، و(كهيعص)، و(طسم)، و(يس)، و(طه)، و(حم)، و(ق)، و(ص) إلا أن قوما نصبوا (يس)، و (طه)، و (حم) وهو كثير في كلام العرب، وذلك أنهم جعلوها أسماء كالأسماء الأعجمية (هابيل) و (قابيل)،

فإما أن يكونوا جعلوها في موضع نصب ولم يصرفوها، كأنه قال: اذكر حم و طسم و يس، أو جعلوها كالأسماء التي غير متمكنة، فحركوا آخرها حركة واحدة كفتح (أينَ).

وقرأ بعضهم: ص ونون وق، بالفتح، وجعلوها أسماء ليست بمتمكنة، فألزموها حركة واحدة، وجعلوها اسماً للسورة، فصارت أسماء مؤنثة، ومن العرب من لا يصرف المؤنث إذا كان وسطه ساكناً نحو: هِنْد، وجُمْل، ودَعْد " (الأخفش، 1981، 1/19-20).

3ـ رأي المبرد:

يرى أبو العباس المبرد أيضاً أن فواتح السور: إما أن تكون موقوفة، لأنها حروف هجاء، وإما أن تعربها مع الصرف أو عدمه. وقد حدّد لهذه الفواتح باباً مستقلاً أسماه:(هذا باب تسمية السور والبلدان)، وفيه يقول: "وأما (حاميم) فإنه اسم أعجمي لا ينصرف، للسورة جعلته أو للحرف، ولا يقع مثله في أمثلة العرب. لا يكون اسم على فاعيل. فإنما تقديره تقدير: هابيل.

وكذلك (طس)، و(يس) فيمن جعلهما اسما، كما قال لـمّـا جعله اسماً للسورة:

يُذَكِّرُني حاميمَ والرُّمْحُ شَاجِرٌ فَهَلا تَلا حاميمَ قبْلَ التَّقَدُّمِ

ويقول الكميت:

وَجَدْنا لَكُمْ في آلِ حاميمَ آيَةً تَأَوَّلها مِنَّا تَقِيٌّ ومُعْرِبُ

وأما فواتح السور فعلى الوقف؛ لأنها حروف مقطعة، فعلى هذا تقول: (الم ذلك)، و (حم والكتاب)؛ لأن حق الحرف في التهجي التقطيع. فأما (نون) في قولك: قرأت نونا يا فتى، فأنت مخيّر: إن أردت سورة نون، وجعلته اسماً للسورة ـ جاز فيه الصرف فيمن صرف هنداً، وتدع ذلك في قول من لم يصرفها.

وكذلك صاد وقاف. وهذه الأسماء التي على ثلاثة أحرف أوسطها ساكن إنما هي بمنزلة امرأة سميّتها داراً " (المبرد، 1386هـ، 1/355-357).

ومن خلال ما أشار إليه المبرّد نجده متردداً، فيقول تارة بأن تلك الحروف المقطّعة قد استأثر الله بعلمها، وهي سرّه في كتابه العزيز، ثم يذكر مرة أخرى بأنها تُعرب مع الصرف أو عدمه. مما يوضح لنا أيضاً أنه متردد ولم يجزم برأي معيّن.

4ـ رأي الزجاج:

يرى الزجاج في الفواتح: أن حقها من الإعراب أن تكون سواكن الآخر، وأن هذه الحروف المقطعة مبنية على الوقف لا تعرب، وذلك أنك تقدر أن تسكت على كل حرف منها (الزجاج، 1988، 1/59).

ثم يخطّىء ـ صراحة ـ من يُعرب هذه الفواتح مبتدءات وما بعدها أخباراً عنها، فيقول في فاتحة سورة هود:" ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ كتاب مرفوع بإضمار هذا كتاب، وقال بعضهم:(كتاب) خبر(الر) وهذا غلط، لأن قوله: ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾ ليس هو (الر) وحدها " (الزجاج، 1988، 37/3).

وقد أنكر على الفرّاء أيضاً إعرابه (الم) مبتدأ، و(ذلك) خبر في سورة البقرة (القيسي، 1987، 15/1)، مما يؤكد لنا أنه يرى أن هذه الفواتح حروف مقطّعة مبنيّة على الوقف لا تُعرب.

وذكر في فاتحة سورة (يس): أن فتح نون (يس) جائز في العربية، والتسكين أجود، وعلل ذلك بأنها حروف هجاء، ثم وجّه قراءة الفتح بأنها على ضربين:

أولهما: أن (يس) اسم للسورة على الحكاية، كأنه قال: اتل يس، وهو على وزن قابيل وهابيل لا ينصرف.

ثانيهما: يجوز أن يكون الفتح لالتقاء الساكنين (الزجاج، 1988، 277/4).

ثانياً : موقف الكوفيين:

لقد اختلف الكوفيون وتباينت آراؤهم واضطربت أقوالهم حول إعراب الفواتح القرآنية، كما فعل أسلافهم من البصريين.

1ـ رأي الكسائي:

نجد أن الكسائي يشير إلى إعراب هذه الفواتح وأنها أخبار لمبتدءات محذوفة، فقال:" رُفِعَتْ ﴿كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: 2)، وأشباهه من المرفوع بعد الهجاء بإضمار (هذا) أو(ذلك)، وهو وجه، فكأنه إذا أضمر(هذا) أو(ذلك) أضمر لحروف الهجاء ما يرفعها قبلها، لأنها لا تكن إلا ولها موضع. قال: أفرأيت ما جاء منها ليس بعده ما يرافعه، مثل قوله: حم عسق، و يس، و ق، و ص، مما يقل أو يكثر ما موضعه، إذا لم يكن بعده مرافع؟ قلت: قبله ضمير يرفعه، بمنزلة قوله تبارك وتعالى: (براءة من الله ورسوله﴾ (التوبة: 1)، المعنى والله أعلم: هذه براءة من الله، وكذلك قوله:(﴿سورة أنزلناها ﴾ (النور: 1)، وكذلك كل حرف مرفوع مع القول مما ترى معه ما يرفعه، فقبله اسم مضمر يرفعه، مثل قوله: ﴿ ولا تقولوا ثلاثة انتهوا ﴾ (النساء: 171)، المعنى والله أعلم: لا تقولوا هم ثلاثة، يعني الآلهة، وكذلك قوله: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ﴾ (الكهف: 22)، المعنى والله أعلم: سيقولون هم ثلاثة" (الفراء، 1980، 369/1-370).

2ـ رأي الفراء:

قال الفراء: " الهجاء موقوف في كل القرآن، وليس بجزم يسمى جزماً، وإنما هو كلام جزمه نيّة الوقوف على كل حرف منه، فافعل ذلك بجميع الهجاء فيما قل أو كثر" (الفراء، 1980، 9/1).

ثم ذكر بعد ذلك قراءة القرّاء ﴿الم اللهُ﴾ في آل عمران، بفتح الميم، وعلته:" أن الميم كانت مجزومة لنية الوقف عليها، وإذا كان الحرف ينوى به الوقوف نُوي بعده الاستئناف" (الفراء، 1980، 9/1).

ثم ذكر أيضا قراءة قطع الألف في الآية السابقة، ونسبها إلى أبي جعفر الرؤاسي، فقال:" وقد قرأها رجل من النحويين ـ هو أبو جعفر الرؤاسي ـ (ألم الله) بقطع الألف والقراءة بطرح الهمزة، وبلغني عن عاصم أنه قرأ بقطع الألف" (الفراء، 1980، 9/1).

وقراءة عاصم كقراءة الرؤاسي، وهذه القراءة على تقدير الوقف على (الم) كما يقدّرون الوقف على أسماء الأعداد في نحو: واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، وهم واصلون (القرطبي، 1985، 1/4).

وقد أجاز الفرّاء أن يكون (الم) مبتدأ، و(ذلك) خبره (الفراء، 1980، 9/1).

وقال في فاتحة سورة مريم:" (الذكر) مرفوع بـ(كهيعص)، وإن شئت: أضمرت: ﴿هذا ذكر رحمة ربك﴾" (لفراء، 1980، 161/2).

وقد تعقب أبو جعفر النحاس رأي الفرّاء السابق فضعّفه، وقال بعد أن رواه: "هذا محال؛ لأن ﴿كهيعص﴾ ليس هو مما أنبأنا الله جلَّ وعزَّ به عن زكريا، وقد خبَّر الله تعالى عنه وعمَّا بشَّره به، وليس ﴿كهيعص﴾ من قصته " (النحاس، 1988، 4/3).

وقال الفراء أيضا في فاتحة سورة هود:" إن شئت رفعت ﴿الكتاب﴾ بالهجاء الذي قبله، كأنك قلت: حروف الهجاء هذا القرآن، وإن شئت أضمرت له ما يرفعه، كأنك قلت: الر هذا الكتاب " (الفراء، 1980، 3/2).

وقال في فاتحة سورة (طه):" طه حرف هجاء، وقد جاء في التفسير طه: يا رجل " (الفراء، 1980، 174/2).

وفي سورة (يس) قال: " حدثني شيخ من أهل الكوفة عن الحسن نفسه قال: يس: يا رجل، وهو في العربية بمنزلة حروف الهجاء، كقولك: (حم) وأشباهها، القراءة بوقف النون من (يس)، وقد سمعت من العرب من ينصبها فيقول: ياسينَ والقرآن الحكيم، كأنه يجعلها متحركة كتحريك الأدوات إذا سكن ما قبلها، مثل: ليت ولعل ينصب منها ما سكن الذي يلي آخر حروفه، ولو خُفِضَ كما خُفِضَ: جيرِ لا أفعل ذلك، خُفضت لمكان الياء التي في جير" (الفراء، 1980، 371/2).

وقال في فاتحة سورة (ص):" ﴿ص والقُرآنِ﴾ جزمها القرّاء، إلا الحسن فإنه خفضها بلا نون لاجتماع الساكنين. كانت بمنزلة من قرأ (نون والقلم) و(ياسين والقرآن الحكيم)، جعلت بمنزلة الأداة كقول العرب: تركته (حاثِ باثِ)، و(خازِ بازِ) يخفضان؛ لأن الذي يلي آخر الحرف ألف، فالخفض مع الألف، والنصب مع غير الألف... و(ص) في معناها كقولك: بـ(وَجَبَ واللهِ)، و(نَزَلَ واللهِ)، و(حَقَّ واللهِ)، فهي جواب لقوله(والقرآن) كما تقول: نزل والله " (الفراء، 1980، 396/2-397).

فنرى من خلال ما سبق أن الفرّاء قد تعرّض لإعراب الفواتح بشيء من التفصيل بالمقارنة بغيره من النحويين المتقدمين.

3ـ رأي ثعلب:

لم أقف له على رأي حول إعراب هذه الحروف غير الذي حكاه أبو جعفر النحاس من تضعيفه لرأي الخليل بقوله: لا يعجبني قول الخليل فيها ـ أي الحروف المقطعة ـ لأنك إذا قلت: زايٌ فليست التي في (زيد)، لأنك قد زدت عليها (النحاس، 1988، 177/1).

4ـ رأي أبي جعفر النحاس:

وقال أبو جعفر النحاس وهو يشرح فاتحة سورة آل عمران ﴿الم اللهُ﴾: " وقد تكلم فيها النحويون القدماء، فمذهب سيبويه أن الميم فتحت لالتقاء الساكنين واختاروا لها الفتح لئلا يجمعوا بين كسرة وياء وكسرة قبلها. قال سيبويه: ولو أردت الوصل لقلت: (ألمَ اللهُ) ففتحت الميم لالتقاء الساكنين كما فعلت بأينَ وكيفَ. وقال الكسائي: حروف التهجي إذا لَقِيَتْها ألفُ الوصل فحُذِفَتْ ألف الوصل حَرَّكتها بحركة الألف فقلت: المَ اللهُ والمُ اذكروا والمِ اقتربت " (النحاس، 1988، 353/1).

والذي يبدو من خلال ما ذكره في كتابه (إعراب القرآن) أنه يرجّح أن تلك الفواتح القرآنية حروف هجاء، فحكمها السكون؛ لأنها يوقف عليها. فقال في فاتحة سورة(مريم):" ﴿كهيعص﴾ لا اختلاف في إسكانها " (النحاس، 1988، 3/3).

وقال في سورة(ص): " ﴿ص﴾ بإسكان الدال، لأنها حروف تهجّ، والأجود عند سيبويه فيها الإسكان، ولا تُعرب؛ لأن حكمها الوقوف عليها " (النحاس، 1988، 449/3).

وفي فاتحة سورة (غافر) قال:" ﴿حم﴾ بإسكان الميم الآخرة، لأنها حروف تهجٍّ، فحكمها السكون لأنها يوقف عليها" (النحاس، 1988، 25/4).

وقال في فاتحة سورة(ق):" ﴿ق﴾ غير معربة؛ لأنها حرف تهجّ" (النحاس، 1988، 219/4).

فنرى من خلال ما سبق أن أبا جعفر النحاس يقتصر أحياناً على ذكر كون هذه الحروف حروف هجاء، وأن حكمها السكون فيوقف عليها وهي غير معربة، وهذا الاقتصار إنما يدلُّ على ترجيحه لهذا المذهب.

ثالثاً: موقف المتأخرين:

لم يكن المتأخرون بأحسن حال من المتقدمين حول إعراب تلك الحروف المقطعة في فواتح السور، فقد كانت آراؤهم متباينة قائمة على الحدس والتخمين والظنية أيضاً.

1ـ رأي مكي بن أبي طالب القيسي:

فهو يرى أنها أحرف مقطعة محكية لا تعرب إلا في حالات، فقال في قوله تعالى: ﴿الم﴾: "أحرف مقطَّعة محكيَّة لا تُعرب إلا أن تُخْبِرَ عنها أو تعطف بعضها على بعض، فتقول: هذا ألفٌ، وألفكَ حسنةٌ، وفي الكتاب ألف ولام وميم وعين.

وموضع ﴿الم﴾ نصب على معنى: اقرأ ﴿الم﴾، ويجوز أن يكون موضعها رفعاً على معنى: هذا الم أو ذلك أو هو الم، ويجوز أن يكون موضوعها خفضاً على قول من جعلها قسماً " (القيسي، 1987، 15/1).

وقال في سورة الأعراف:" من جعل ﴿المص﴾ في موضع رفع بالابتداء، كان ﴿كتاب﴾خبره، ويجوز أن تضمر الخبر، وترفع كتاباً على إضمار مبتدأ " (القيسي، 1987، 303/1).

كما قال في فاتحة سورة(ص): " قرأ الحسن (صادِ) بكسر الدال لالتقاء الساكنين. وقيل: هو أمر من قولك: صادي يُصادي، فهو أمر مبني بمنزلة قولك: رَامِ زيداً وعادِ الكافرَ، فمعناه: صادِ القرآنَ بعملك، أي قابله به.

وقرأ عيسى بن عمر بفتح الدال، وجعله مفعولاً به، كأنه قال: اتلُ صادَ، ولم ينصرف لأنه اسم للسورة معرفة، فهو كمؤنث سميّتها بـ(باب).

وقيل: فتح الدال لالتقاء الساكنين، الألف والدال. وقيل: هو منصوب على القسم، وحرف القسم محذوف، كما أجاز سيبويه: اللهَ لأفعلنّ، تريد: واللهِ لأفعلنَّ، والواو بدل من الباء الخافضة.

وقرأ ابن إسحاق (صادٍ) بالكسر والتنوين على القسم، كما تقول: اللهِ لأفعلنَّ، تعمل حرف الجرّ، وهو محذوف لكثرة الحذف في باب القسم.

وقيل: إنما نُوِّنَ على التشبيه بالأصوات التي تنوّن، للفرق بين المعرفة والنكرة، نحو قولك: إِيهِ، تريد: زدني كلاماً، وإِيهٍ، تريد: سكوتاً، ومثله صَهْ وصهٍ " (القيسي، 1987، 246/2-247).

2ـ رأي الزمخشري:

يرى أن حكم هذه الفواتح ينقسم إلى قسمين، وهما: إما أن تليها العوامل أو لا. فإذا لم تلها العوامل تكون ساكنة الأعجاز موقوفة كأسماء الأعداد، فيقال: ألف لام ميم، كما يقال: واحد اثنان ثلاثة، أما إذا وليتها العوامل أدركها الإعراب، تقول: هذه ألفٌ، وكتبت ألفاً، ونظرت إلى ألفٍ، وهكذا كل اسم عمدت إلى تأدية ذاته فحسب قبل أن يحدث فيه بدخول العوامل شيء من تأثيراتها فحقك أن تلفظ به موقوفاً (الزمخشري، د.ت، 78/1).

وقد رجّح الزمخشري كون هذه الفواتح معربة (الزمخشري، د.ت، 80/1).

3ـ رأي المنتجب حسين بن أبي العزّ الهمذاني:

وله كتاب في إعراب القرآن الكريم اسمه (الفريد في إعراب القرآن المجيد)، وقد اهتم فيه بإعراب الآيات القرآنية الكريمة، وتوجيه الإعراب، كما اهتم أيضا بذكر القراءات القرآنية.

فنراه يقول في فاتحة سورة البقرة: موضع ﴿ألم﴾ يحتمل أن يكون رفعاً بإضمار مبتدأ، أو نصباً بإضمار فعل، أو على تقدير القسم به وإيصال الفعل إليه بعد إسقاط الجار، بدلالة قول ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ أقسم الله تعالى بهذه الحروف (الهمذاني، 1991، 181/1).

ثم غيّر رأيه بعد ذلك وتردّد، فلم يجزم برأي معيّن، ولم يقطع بمذهب واحد، فنراه يقول: " وحروف التهجّي محكيّة غير معربة؛ لأنها أسماء ما يلفظ به، فهي كالأصوات، وكل حرف فيها بعض اسم، ولا يستحق الاسم الإعراب إلا بعد كماله. حكمها ما لم يخبر عنها، ولم تعطف على بعض أن تكون ساكنة الأعجاز موقوفة، كأسماء الأعداد فتقول: ألفْ، لامْ، ميمْ، كما تقول: واحدْ، اثنانْ، ثلاثةْ. فإن أخبرت عنها، أو عطفت بعضها على بعض أعربتها، فقلت: هذه ألفٌ حسنةٌ، وكتبت ألفاً، وهذه ألفٌ وباءٌ وتاءٌ، وإنما أدركها الإعراب، لأنك أخرجتها من باب الحكاية، وكل واحد منها اسم، فألفٌ: اسم يعبَّر به عن الحرف الأوسط الذي في (قال، وقام). ولامٌ، وميمٌ يعبَّر بها عن الحرفين الأخيرين منهما، وكذلك سائر الحرف " (الهمذاني، 1991، 182/1).

وقال في فاتحة سورة الأعراف:" ﴿المص﴾ يحتمل أن يكون في موضع رفع بالابتداء وخبره (كتاب). وقيل: في الكلام حذف مضاف تقديره: ألمص حروف كتاب، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، أو يخبر الابتداء، بمعنى هذه ألمص، و(كتاب) خبر مبتدأ محذوف، أي هو كتاب، وأن يكون في موضع نصب بإضمار فعل" (الهمذاني، 1991، 265/2).

وكذلك نجده في فاتحة سورة إبراهيم، وفاتحة سورة الكهف، وفاتحة سورة فصّلت، وفاتحة سورة ق، وفاتحة سورة القلم (الهمذاني، 1991، 145/3، 380/2، 223/4، 345/4، 503/4)، يشير إلى إعراب هذه الفواتح، وأنه يحتمل أن تكون في موضع رفع بالابتداء، أو نصب بإضمار الفعل، أو على تقدير القسم به وإيصال الفعل إليه بعد إسقاط الجار.

4ـ رأي أبي حيّان الأندلسي:

ذكر في فاتحة سورة البقرة أن ﴿ألم﴾ وغيرها أسماء مدلولها حروف المعجم، ولذلك نُطق بها كحروف المعجم، وهي موقوفة الآخر، لا يقال إنها معربة؛ لأنه لم يدخل عليها عامل فتُعرب، ولا يقال إنها مبنيّة لعدم سبب البناء، لكن أسماء حروف المعجم قابلة لتركيب العوامل عليها فتُعرب، تقول: هذه ألفٌ حسنة، ونظيرها موقوفة أسماء العدد، فيقولون: واحد اثنان ثلاثة أربعة خمسة (الأندلسي، 1993، 154/1).

ثم ذكر بعد ذلك ما قاله المعربون بالتفصيل، حيث قالوا: إنها لا تعرب إلا إذا أَخْبرتَ عنها أو عطفتها، ويحتمل محلّها الرفع على المبتدأ، أو على إضمار مبتدأ، والنصب بإضمار الفعل، والجرّ على إضمار حرف القسم، هذا إذا جعلناها أسماء للسور، أما إذا لم تكن أسماء للسور فلا محلّ لها..... وقد تكلّم النحويّون

على هذه الحروف على أنها أسماء للسور، وتكلّموا على ما يمكن إعرابه منها وما لا يمكن، وعلى ما إذا أعرب فمنه ما يمنع من الصرف، ومنه ما لا يمنع من الصرف (الأندلسي، 1993، 158/1، 392/5، 191/7، 310/7، 366/7- 367، 430/7، 462/7).

ويتّضح لنا من خلال ما سقناه عن أبي حيان أنه لا يرجّح إعراب هذه الفواتح، ولذلك نجده ـ مثلاً ـ يقول في فاتحة سورة القلم:" ﴿ن﴾ حرف من حروف المعجم، نحو ﴿ص﴾، و ﴿ق﴾، وهو غير معرب كبعض الحروف التي جاءت مع غيرها مهملة من العوامل، والحكم على بعضها بالإعراب تخرُّص (الأندلسي، 1993، 301/8).

5ـ رأي ابن هشام:

نجد ابن هشام يردُّ على المعربين الذين أجازوا كون فواتح السور في موضع جرٍّ بإسقاط حروف القسم، وحجّته بأن ذلك مختصّ عند البصريين باسم الله تعالى، وبأنه لا أجوبة للقسم في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود ونحوهنَّ، ولا يصحُّ أن يقال: قدَّر ﴿ذلك الكتاب﴾ في البقرة، و ﴿الله لا إله إلا هو﴾ في آل عمران جواباً (ابن هشام، 1979، ص770-771).

6ـ رأي السيوطي:

وقد قال عن الفواتح صراحة: "ومن المتشابه أوائل السور، والمختار فيها أنها سرّ من الأسرار لا يعلمها إلا الله تعالى" (السيوطي، د.ت، 11/1).

ويقول أيضاً: "وقد كثرت الأقوال فيها، ومرجعها كلها إلى قول واحد، هو أنها حروف مقطّعة" (السيوطي، د.ت، 155/1).

الخاتمة:

من أبرز النتائج التي انتهت إليها هذه الورقة بعد عرض آراء النحاة البصريين والكوفيين وغيرهم ما يأتي:

- جاءت الحروف المقطعة في فاتحة تسع وعشرين سورة.
- وتصنف الحروف المقطعة على أساس المباني إلى:

ذات الحرف الواحد: ص، ق، ن.

ذات الحرفين: طه، طس، يس، حم.

ذات الثلاثة أحرف: الم، الر، طسم.

ذات الأربعة أحرف: المص، المر.

ذات الخمسة أحرف: كهيعص، حم عسق.

- عدد الحروف المقطعة في القرآن الكريم – بلا تكرار – أربعة عشر حرفاً.
- عدد الحروف المقطعة في القرآن الكريم مكرّرة بحسب ورودها في مفتتح السور ثمانية وسبعون حرفاً.

- انقسم المفسرون في تناول الحروف المقطعة إلى قسمين: الأول: يرى أنها علم مستور وسّر محجوب يجب الإيمان بها دون الخوض في معانيها. والثاني: يرى أن الواجب ان يتكلم فيها وتلتمس الفوائد التي تحتها.
- ذهب النحاة عندما أرادوا إعرابها إلى مذاهب متباينة، وجاءت آرائهم ظنية، قائمة على الحدس والتخمين والافتراض، فالأسلم تفويض الأمر فيها إلى الله سبحانه وتعالى.
-ما جاء من الحروف المقطعة على حرف أو حرفين أجاز فيه النحويون على الهجاء فلا يعرب، أو حمله على أنه اسم للسورة فيكون له موقع من الاعراب حينئذ.
- ما جاء على ثلاثة أحرف أو أكثر يكاد النحويون يجمعون على أنها تعامل معاملة حروف التهجي فلا تعرب.
- تحل بعض المعربين بعض الأوجه الإعرابية تبعا لاجتهادات بعض المفسرين في بيان معاني هذه الحروف، وهذه الأوجه الإعرابية لا تخرج عن كونها خبر مبتدأ مضمر، أو مبتدأ، أو أنها منصوبة بإضمار فعل، أو مجرورة بالقسم.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت. د.ط. 1408هـ/1987.
- البروسوي، الشيخ إسماعيل حقي البروسوي. **تفسير روح البيان**.دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 7. 1405هـ/1985.
- أبو جعفر النّحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل. **إعراب القرآن**.تحقيق د.زهير غازي زاهد. مكتبة النهضة العربية. بيروت. ط3. 1409هـ/1988.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني. **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**. تحقيق د.عبد الفتاح شلبي. دار سزكين للطباعة والنشر. ط2. 1406هـ/ 1986.
- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي. **زاد المسير في علم التفسير**. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر. ط1. 1384هـ/1964.
- أبو الحسن الأخفش، سعيد بن مسعدة المجاشعي. **معاني القرآن**. تحقيق د.فائز فارس. ط3. 1401هـ/1981.
- أبو حيّان الأندلسي، محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**. دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1413هـ/1993.

- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السّري. **معاني القرآن وإعرابه**. تحقيق د.عبدالجليل شلبي. عالم الكتب. ط1. 1408هـ/1988.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. د.ط، د.ت.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. دار المعرفة للطباعة والنشر.بيروت. د.ط. د.ت.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**. تحقيق د.أحمد محمد الخراط. دار القلم. دمشق. ط1. 1407هـ/1987.
- سيبويه، أبو بِشر عمرو بن عثمان بن قنبر. **الكتاب**. تحقيق عبدالسلام هارون. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.1391هـ/1971.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر:
ـ **الإتقان في علوم القرآن**. دار المعرفة. مكة المكرمة. د.ط. د.ت.
ـ **مُعترك الأقران في إعجاز القرآن**. تحقيق علي محمد البجاوي. طبع ونشر دار الفكر العربي. د.ط. د.ت.
- ابن عطيّة الأندلسي، أبو محمد عبدالحق بن غالب. **المحرر الوجيز**. تحقيق عبدالسلام عبدالشافي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1993.
- الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد. **معاني القرآن**.عالم الكتب. بيروت. ط2. 1980.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**. دار إحياء التراث العربي. بيروت. ط2. 1405هـ/1985.
- القيسي، مكي بن أبي طالب:
ـ **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**. تحقيق محيي الدين رمضان. مؤسسة الرسالة. ط4. 1407هـ/1987.
ـ **مشكل إعراب القرآن**. تحقيق د.ياسين محمد السّواس. دار المأمون للتراث. دمشق. ط2. د.ت.
- المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد. **المقتضب**. تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة. القاهرة. د.ط. 1386هـ.
- محيسن، د.محمد سالم. **المهذّب في القراءات العشر وتوجيها من طريق طيبة النشر**.مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة. ط2. 1389هـ/1978.

- النسفي، عبدالله بن أحمد. **تفسير النسفي**. تحقيق مروان محمد الشعّار.دار النفائس. ط1. 1416هـ/1996م.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القمي. **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. تحقيق إبراهيم عطوة عوض. ط1. 1962.
- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن هشام. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. تحقيق د.مازن المبارك و محمد علي حمد. دار الفكر. دمشق، ط5. 1979.
- الهمذاني، المنتجب حسين بن أبي العزّ. **الفريد في إعراب القرآن المجيد**. تحقيق د.فهمي النمر و د.فؤاد مخيمر. دار الثقافة. قطر. ط1. 1411هـ/1991.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. **الوسيط في تفسير القرآن المجيد**. تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وآخرين. دار الكتب العلمية. بيروت. ط1. 1415هـ/1994م.

مادّة (ق-ر-أ) في التّنزيل دراسة في المعنى والمبنى .

R .e.a.d

- Subject in Tanzeel – A study in meaning and context.

د/محمّد بن عبوا -جامعـــــــــــة أدرار-الجزائر.
البريد الإلكترونيّ: abboumed16@gmail.com

ملخّص المقال :

يتضمّن هذا المقال إحصاء مادّة (ق-ر-أ) في التّنزيل في مختلف مشتقاتها وما يتفرّع من ذات الكلمة وبنيتها من معان مختلفة متّسعة متشعّبة ، ثمّ النّظر في عوارضها انطلاقا من سورة النّاس إلى سورة البقرة ...علما بانّ إحصاء المادّة المصطلحيّة في أيّ علم من العلوم أو فنّ من الفنون من شأنها أن توطّئ للدّارس فيه أرضية صلدة يستطيع بها أن يمتلك مفاتيح أبواب ذلك العلم أو الفنّ ، وبالأحرى الدّارسين لمختلف علوم القرآن العظيم .

الكلمات المفتاحيّـــــــــــة : قرآن-القرآن - مفاتيح -العلم – الفنّ.

Abstract:

This article includes a calculation of the word"R.e.a.d with all its different components in" Tanzeel " then, heaving a deep analysis of the word in" Tanzeel " from surate el fatiha to surate Ennas ' calculating and analyzing Terms in any science or Art help researchers get keys of that science or Art mainly Those styding the different science of quran.

Key words : quran-El quran-keys- science-Art -

مدخل تمهيديّ:

القرآن الكريم كتاب أحكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير، فيه آيات بيّنات، ودلائل واضحات، وأخبار صادقات، ومواعظ رائقات وشرائع راقيات، وآداب عاليات، بعبارات تأخذ الألباب. قراءته عبادة وتلاوته سعادة، شّرفه الله تعالى بأن سمّاه بخمسة و خمسين اسما بدلائل في القرآن الكريم. قال القاضي أبو المعالي عزيز بن عبد الملك – رحمه الله- «اعلم أنّ الله تعالى سمّى القرآن بخمسة وخمسين اسما، منها:حم، وسمّاه قرآنا، وسمّاه كلاما، وسمّاه نورا...» (الزركشي ،1434، ص: 166-168). وقال الإمام الغزاليّ – رحمه الله : « اعلم أنّ الله تعالى-سمّى القرآن بعشرة أسماء من أسمائه الحسنى، منها العزيز، الحكيم، العظيم...» (محمد حقّي النّازلي، د، ت، ص:9، 10). ودراسته أشرف دراسة وأنبلها؛ فمن شغله القرآن الكريم عن أن يسأل ربّه، فإنّه -جل وعلا- يعطه ما لم يعط السائلين، تحفّه

الملائكة بالرحمة، ويذكره الله تعالى فيمن عنده، ويرزقه من حيث لا يحتسب... (صحيح مسلم،2010م، ص:632.).والقرآن الكريم مصدر شريعة المسلمين، وسبيل هدايتهم وعصمتهم من الأهواء وشفاؤهم من الأدواء قال تعالى:﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد**﴾ فصلت ، الآية:42. أنزله تعالى على رسوله ليبلّغه قومه، وهم فحول الفصاحة،وأساطين البلاغة ، وأمراء الكلام والمكابرة، فتحدّاهم على أن يأتوا بمثله فنكصوا، ثم بعشر سور مثله فعجزوا، ثم بسورة مثله فانقطعوا...(الصّابونيّ، د.ت، ص: 12.) وحقّ عليهم قوله تعالى :﴿**قل لئن اجتمعت الإنس والجنّ على أن ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم ظهيرا** ﴾ سورة الإسراء ، الآية: 88. خبر مؤكّد بالقسم،عام

لجميع الخلق،إنسهم وجنّهم قاطعا بعجزهم منفردين ومجتمعين إلى يوم الدّين .

أوّلا: جهود بعض السّلف في دّراسة آي التّنزيل .

ولمّا كانت دراسته أشرف دراسة –كما ذكر- فقد لقي القرآن الكريم من العلماء الأقدمين عناية خاصة، حيث بذلوا جهودا كبيرة في الحفاظ عليه وتدارسه، فمنهم من اهتمّ بتفسيره ، ومنهم من اهتمّ بإعجازه، ومنهم من استقصى واستحصى وجوه إعراب آياته، ومنهم من تتبّع بيانه وبديعه، ومنهم من بحث في ألفاظه وغريبه... ولا يزال المنهل العذب، وسيظل كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والقرآن الكريم هو المعجزة العقليّة الباهرة، التي أيّد المولى عزّ وجلّ بها خير خلقه وخاتم أنبيائه، محمّدا صلوات ربّي و سلامه عليه. كتاب خالد في إعجازه، لا يزيده التّقدّم العلميّ والتّكنولوجيّ إلاّ رسوخا في الإعجاز.

لهذه الأسباب و لغيرها انبرى المسلمون يجمعون قواهم لخدمة هذا الكتاب العزيز، الذي﴿ **لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد** ﴾ (فصلت: الآية: 42) ، ثم تابعت الأجيال اللّاحقة البحث في كتاب الله ناهلين من معينه الذي لا ينضب ولا ينصب، ساعين في تبصير النّاس ببعض ما يتعلّق بالقرآن الكريم من البحوث المهمّة المُعِينةِ على تدبّره وتفهّم معانيه ﴿ **كتاب أنزلناه غليك مبارك ليدّبّروا آياته وليتذكّر أولو الألباب**﴾ (ص: الآية:29) وانبرى نفر غير قليل من العلماء يتدارسون كتاب الله، جادّين في دراسته سعيا وراء إعانة المتلقّين على فهمه بطرق مباشرة، كالدّراسات التي تضمّنها كتاب البرهان للزّركشيّ (ت794ه)، وكتاب الإتقان للسيوطيّ (ت1505). فانفرد التّفسير بالتّأليف والتّصنيف، خاصّة بعد العهد الرّاشديّ، حيث كانت العلوم حينذاك تنتشر مشافهة... إلى أن جاء عهد التّدوين بعد المائة الأولى للهجرة النّبويّة، فأُلِّفت كتب شتّى في علوم القرآن، حاز التّفسير النّصيب الأوفر منها؛ لارتباطه بفهم آي الذكر بطريق مباشر من جهة. ومن جهة أخرى فالتّفسير رأس العلوم وعمدتها؛ لما فيه من التّطرّق لهذه العلوم في كثير من المناسبات عند الشّرح والتّفسير.

ومن أوائل الكاتبين في التّفسير شعبة بن الحجّاج، وسفيان بن عيينة، ووكيع بن الجرّاح وهم من علماء القرن الثّاني للهجرة النّبويّة (ق:02). ،إذ جمعت تفاسيرهم أقوال الصّحابة رضي الله عنهم ورضوا عنه، ثم حذا حذوهم ابن جرير الطّبريّ (ت310ه). وكتابه من أجلّ التّفاسير وأعظمها؛ إذ عرض لتوجيه الأقوال، وترجيع بعضها عن

بعض، كما عرض للإعراب والاستنباط. (محمّد بكر إسماعيل 1419ه-1999م- ص:15-18) وبقيت العناية بالتّفسير قائمة إلى عصرنا هذا. قال الزّركشيّ في أول قواعده: «كان بعض المشايخ يقول:العلوم ثلاثة: علم نضج وما احترق وهو علم النّحو والأصول، وعلم لا نضج ولا احترق وهوعلم البيان والتّفسير، وعلم نضج واحترق وهوعلم الفقه والحديث(السّيوطي،1426ه/2006م، ص: 12)

وتوالت الدِّراسات القرآنيّة وفي مقدّمة المؤلِّفين فيها علي بن المدينيّ، شيخ الإمام البخاريّ، إذ ألّف في أسباب النّزول وأبو عبيد القادر بن سلّام إذ كتب في النّاسخ والمنسوخ، وكلا العالِمين من علماء القرن الهجرّي الثّالث.

وممّن ألّفوا في غريب القرآن أبو بكر السّجستانيّ بن محمّد (ت 941ه) وممّن صنّفوا في إعراب القرآن علي بن سعد الحوفيّ من علماء القرن الخامس05، وممن كتبوا في مبهمات القرآن أبو القاسم عبد الرّحمن المعروف بالسّبيليّ (من علماء ق 06)، وممن ألّفوا في القراءات علم الدّين السّخاويّ (من علماء ق 07). و قويت العزائم ، وشحذت الهمم، و اشرأبّت أعناق العلماء إلى الاستزادة من التّدبّر في آي الذِّكر، فاعتصروا من علم التّفسير علما جديدا يكون بمثابة فهرست لها، ودليلا عليها، و متحدِّثا عنها فنشأ مصطلح علوم القرآن.

وما إن بزغ فجر القرن السّادس، حتى ألّف ابن الجوزيّ (ت597 ه) كتابين هما: فنون الأختان في علوم القرآن، و المجتبى في علوم تتعلّق بالقرآن. وألّف علم الدّين السّخاويّ (ت641) كتابا سماه جمال القرّاء، وألّف أبو شامة (ت665) كتابه المسمّى بالمرشد الوجيز فيما يتعلّق بالقرآن العزيز، وهما- كما قال السّيوطيّ – عبارة عن طائفة يسيرة ونبذ قصيرة بالنّسبة للمؤلّفات التي أُلِّفت بعد ذلك في هذا النّوع. وببزوغ هلال القرن الثّامن كتب بدر الدّين الزّركشيّ (ت 794) كتابا سمّاه« البرهان في علوم القرآن»، ثم طلع القرن التّاسع على هذا العلم باليمن والبركة، فألّف محمّد بن سليمان الكافيجيّ (ت 873) كتابا يقول عنه السّيوطيّ إنَه لم يُسبق إليه. وفي هذا القرن كذلك ألّف جلال الدّين البلقينيّ كتابا سمّاه « مواقع العلوم من مواقع النُّجوم». وفي القرن التّاسع ألّف جلال الدّين السّيوطيّ كتابا سمّاه « التّحبير في علوم التّفسير» ، ضمّنه ما ذكره البلقينيّ من الأنواع مع زيادة مثلها، وأضاف إليها فوائد، ثم زاد أن وضع كتابه « الإتقان في علوم القرآن » بعدما لم يقتنع بجهوده في تأليف كتابه التّحبير في علوم التّفسير، على أنَ هذا الكتاب «الإتقان» هو «عمدة الباحثين والكاتبين في هذا الفنِّ ذكر فيه ثمانين نوعا من أنواع علوم القرآن إجمالا وإدماجا».(محمد بكر إسماعيل،1999-1419ه-ص:17).ولم تلبث الهمم بعدما فترت قليلا بعد السّيوطيّ إلى أن جدّدت ثوبها وأضافت بحوثا تزيل شبه المستشرقين وأشياعهم حول ما جاء في كتب الأقدمين من روايات و تقوُّلات؛ فظهرت دراسات جديدة، دعت إليها ضرورة العصر و متطلباته، العصر الذي تميز بظهور كثير من الاكتشافات العلميّة في العلوم الطّبيعيّة والفلسفيّة وغيرها، فأُلّفت في هذه العلوم القرآنيّة كتب كثيرة منها:

- البيان في علوم القرآن للشّيخ طاهر الجزائريّ فيما يقارب ثلاثمائة 300 صفحة- منهج العرفان في علوم القرآن للشّيخ محمد عبد العظيم الزرقاويّ- النّبأ العظيم للشّيخ محمّد عبد الله درّاز. اللآلىء الحسان في علوم القرآن للدّكتور

موسى شاهين لاشين - مبحث في علوم القرآن للشّيخ منّاع القطّان. (محمد بكر إسماعيل،1999-1419ه-سابق ، ص:18)

وعموما فلقد صُنّفت في إعراب القرآن و معانيه كتب كثيرة منها: معاني القرآن للفرّاء. وممّن ألّف في هذا الفنّ كذلك أجلّة علماء اللغة والنّحو كالنّحّاس، والزّجّاج (ت 310ه)، والأخفش (ت 215ه)، وثعلب (ت291ه) والكسائيّ (ت189ه) وابن خالويه (ت980ه) (العكبري،2002-1433ه، ص:05). وهناك من العلماء من اجتزأ بإعراب جزء من القرآن الكريم كابن خالويه (إعراب ثلاثين سورة)، وهناك من أعربه إعرابا كاملا مفصلا حيث أنشأ كتابه " الإعراب المفصّل لكتاب الله المرتّل" ل بهجت عبد الواحد صالح، وإعراب القرآن وبيانه لمؤلفه لمحي الدّين الدّرويش، إذ أن إعراب القرآن هو أقوم طريق يُسلَك في الوقوف على معناه، وأغراضه ومغزاه.وهناك من صنّف الأفعال في القرآن الكريم انطلاقا من دراسة استقرائيّة ، وعلى سبيل المثل: " معجم الأفعال في القرآن الكريم"للدكتور عبد الحميد مصطفى السيد.

ثانيا : تجليات مادة (ق-ر-أ) في التّنزيل.

المتدبّر في آي التّنزيل ، يلفي ورود المادّة في مختلف مشتقاتها ،في مختلف وجوه المادّة ضمن السّور. والجدول الآتي يبيّن مكيّها ومدنيّها (الزّركشيّ-1434ه-2013م، ص:113-114).

المصطلح	السّورة	مكّيّة/مدنيّة	رقم الآية	عدد مرات الورود
اقرأ باسم ربّك الذي خلق	العلق	مكّيّة	01	02
اقرأ وربّك الأكرم	العلق	مكّيّة	03	
سنقرئك فلا تنسى	الأعلى	مكّيّة	06	01
بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ.	البروج	مكّيّة	21	01
وإذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون	الانشقاق	مكّيّة	21	02
إنّا نحن نزّلنا عليك القرآن تنزيلا	الإنسان	مدنيّة	23	01
إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه	القيامة	مكّيّة	17-16	03

ورتّل القرآن ترتيلا فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن فاقرؤوا ما تيسّر منه	المزّمّل المزمّل المزمّل	مكّيّة	03 18 18	04
فقالوا إنّا سمعنا قرآنا عجبا	الجن	مكّيّة	01	02
هاؤم اقرؤوا كتابيه	الحا قّـــــــة	مكّيّة	18	01
لو أنزلنا هذا القرآن على جبل	الحشر	مدنيّة	18	01
إنّه لقرآن كريم	الواقعة	مدنيّة	21	01
الرّحمن علّم القرآن	الرّحمن	مدنيّة	01	01
ولقد يسّرنا القرآن للذّكر	القمـــر	مكّيّة	40-32-22-17	04
ق والقرآن المجيد	ق	مكّيّة	01	01
وإذ صرفنا إليك نفرا من الجنّ يستمعون القرآن	الأحقاف	مكّيّة	28	01
إنّا جعلناه قرآنا عربيا لعلّكم تعقلون وقالوا لولا نُزّل هذا القرآن على رجل	الزّخرف الزّخرف	مكّيّة	02 30	02
وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيّا	الشّورى	مكّيّة	05	01
كتاب فُصّلت آياته قرآنا عربيّا وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن	فُصّلت فُصّلت	مكّيّة	05 02	03

والغوا فيه لعلّكم تَغلبون ولو جعلنا قرآنا أعجميّا لقالوا...	فُصّلت		25	
ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلّهم يتذكّرون قرآنا عربيّا	الزّمر	مكّيّة	43 .27-26	02
ص والقرآن ذي الذّكر	ص	مكّيّة	01	01
يس والقرآن الحكيم	يس	مكّيّة	01	01
وقال الذين كفروا لن نومن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه	سبأ	مكّيّة	31	01
ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل إنّ الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد	الرّوم القصص	مكّيّة مكّيّة	57 85	01 01
طس تلك آيات القرآن وكتاب مبين وإنّك لتلقّى القرآن من لدن حكيم عليم إنّ هذا القرآن يقصّ على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون وأن أتلو القرآن	النّمل النّمل النّمل النّمل	مكّيّة	01 06 78 94	04
ولو نزّلناه على بعض الأعجمين فقرأه عليهم ما	الشّعراء	مكّيّة	199	01

كانوا به مومنين				
وقال الذين كفروا لولا نُزّل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك	الفرقان	مكّيّة	32	01

طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى وكذلك أنزلناه قرآنا عربيّا ولا تعجل بالقرآن من قبل أي يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علما	طه	مكّيّة	01 110 111	03
إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم اقرأ كتابك ولقد صرّفنا في هذا القرآن ليذّكّروا وإذا قرأت القرآن وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده والشّجرة الملعونة في القرآن فأولئك يقرؤون كتابهم وقرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهودا	الإسراء الإسراء الإسراء الإسراء الإسراء الإسراء الإسراء	مكّيّة	**09** **14** **41** **45** **46** **60** **71** **78**	**10**
وننزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنين	الإسراء		**82**	

قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن ... ولقد صرفنا للناس في هذاالقرآن من كلّ مثل ولن نومن لك حتّى تنزّل علينا كتابا نقرؤه . وقرآنا فرقناه لتقرأه للنّاس على مكث.			88 89 93 106	60
فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشّيطان الرّجيم.	النّحل	مكّيّة	98	01
ألر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين. ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم. كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين.	الحجر	مكّيّة	01 87 91-90	03
ولو أنّ قرآنا سيّرت به الجبال.	الرّعد	مدنيّة	31	01
	يوسف	مكّيّة		

إنا أنزلناه قرآنا عربيّا... نحن نقصّ عيك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن.			02	02
قال الذين لا يرجون لقاءنا آت بقرآن غير هذا أو بدّله . وما كان هذاالقرآن أن يفترى من دون الله. وما تكون في شأن ولا تتلوا منه من قرآن . فإن كنت في شكّ ممّا أنزلنا إليك فاسأل الذين يقروؤن الكتاب من قبلك.	يونس	مكّيّة	15 37 61 94	04
وأوحي إليّ هذا القرآن لأنذركم به	الأنعام	مكّيّة	19	01
وإن تَسألوا عنها حين يُنزّل القرآن تُبد لكم .	المائدة	مدنيّة	103	01
شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن. والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء.	البقرة البقرة	مدنيّة	184 226	02

ثالثا: مادّة (ق-ر-أ) في ظلّ المعنى:

لقد نهجت المنهج الاستقرائيّ التّحليليّ حيث استقصيت مادة (ق- ر-أ)وفي مختلف صورها في التّنزيل فألفيتها قد ذُكرت .. 79.مرّة ، وبمراجعة المادّة في مختلف كتب التّفسير نلفيها تدور في فلك دلالة الضّم والجمع ...

وقبل الحديث عن العنصر اللاحق (تجليات المادة موضوع الدّراسة) يجد ربي أن أعرّج تلقاء مفهوم المادّة (ق،ر، أ) ؛ فالقرء من اللّفظ المشترك (التّضادّ) لدلالته على معنيين متضادّين ، وممّن أشاروا إليها الرّاغب ، في قوله : قرأ قرأت المرأة : رأت الدّم ، وأقرأت : صارت ذات قرء ، وقرأت الجارية استبرائها بالقرء . والقرء في الحقيقة اسم للدّخول في الحيض عن طهر. ولمّا كان القرء اسما جامعا للأمرين: الطّهر والحيض المتعقّب له، فقد أُطلق على كلّ واحد منهما ؛ لأنّ كلّ اسم موضوع لمعنيين معا ، يُطلق على كلّ واحد منهما إذا انفرد كالمائدة للخوان وللطّعام ، ثمّ قد يُسمّى كلّ واحد منهما لانفراده به ، وليس القرء اسما للطّهر مجرّدا ولا للحيض مجرّدا بدلالة أنّ الطّاهر التي لم تر أثر الدّم لا يقال لها ذات قرء ، فضلا عن الحائض التي استمرّ بها الدّم والنّفساء لا يقال لها ذلك . وقوله تعالى : (يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء) البقرة: 226أي : ثلاثة دخول من الطّهر في الحيض . وقوله عليه السّلام : (اقعدي عن الصّلاة أيّام إقرائك) أي : أيّام حيضك فإنّما هو كقول القائل : افعل كذا أيّام ورود فلان وورود إنّما يكون في ساعة وإن كان ينسب إلى الأيّام . وقول أهل اللغة إنّ القرء من قرأ أي: جمع ، فإنّهم اعتبروا الجمع بين زمن الطّهر وزمن الحيض حسبما ذكرت لاجتماع الدّم في الرّحم . ففي هذه الآية الكريمة لا يُقصد فيهاالقرآن بالمعنى الاسميّ ويتجلّى في قوله تعالى :﴿ والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء﴾ البقرة: 226.. والقروء جمع قرء -بفتح القاف وضمّها- وهو للاشتراك بين الطّهر والحيض، وقال أبو عبيدة : هو موضوع للانتقال من أحد الطرفين إلى الآخر (من الطّهر إلى الحيض ، أو من الحيض إلى الطّهر) وتبعه الرّاغب ، ولعلّ أشهر معانيه عند العرب هو الطّهر ، ومنه حديث عمر أنّ ابنه عبد الله طلّق امرأته في الحيض ، سأل عمر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك . وما سؤاله إلّا دليل عن تطليقهم في حال الطّهر ، والذي عليه فقهاء المدينة وجمهور أهل الأثر أنّ القرء هو الطّهر وهذا قول عائشة ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر ، وجماعة من الصّحابة من فقهاء المدينة ، ومالك والشّافعيّ ، وابن حنبل .والمراد به الطّهر الواقع بين دمين . وقال علي ، وعمر ، وابن مسعود ، وأبو حنيفة والثّوريّ ، وابن أبي ليلى ، وجماعة : إنّه الحيض . وعن الشّافعي في أحد قوليه إنّه الطّهر المنتقل منه إلى الحيض وهو وفاق لرأي أبي عبيدة ، وليس هو بمخالف لقول الجمهور : إنّ القرء الطّهر ...فالذين جعلوا القروء أطهارا راعوا التّخفيف عن المرأة ، مع حصول الإمهال للزّوج واعتضدوا بالأثر. والذين جعلوا القروء حيضات زادوا للمطلّق إمهالا ؛ لأنّ الطّلاق لا يكون إلّا في طهر عند الجميع كما ورد في حديث عمر بن الخطّاب في الصّحيح ، واتّفقوا على أنّ الطّهر الذي وقع الطّلاق فيه معدود في الثّلاثة قروء.والملاحظ ههنا استعمال قروء ضمن جموع الكثرة ، وإن كانت الثّلاثة في عداد جموع القلّة توسّعا على عادة العرب في تناوب الجموع .وثمّة دليل آخر على أن القرء هو الطّهر ، هو تأنيث العدد (تأنيث العدد يدل على تذكير المعدود: ثلاثة قروء) ولو كان القرء الحيضة أو الحيض مؤنّث لورد لفظ(ثلاث) حكاه ابن العربي في الأحكام عن المالكيّة ولم يتعقبه ... (محمّد الطّاهر بن عاشور،1984، ص: 391.).

والقراءة ضمّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في التّرتيل ، وليس يقال ذلك لكلّ جمع لا يقال : قرأت القوم إذا جمعتهم ، ويدلّ على ذلك أنّه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوّه به قراءة والقرآن في الأصل مصدر ، نحو : كفران

وربحان قال تعالى :(إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرناه فاتّبع قرآنه) قال ابن عبّاس : إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به ، وقد خُصّ بالكتاب المنزّل على سيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم فصار له كالعلم كما التّوراة لمّا أُنزل على موسى والإنجيل على عيسى صلّى الله عليهما وسلّم . قال بعض العلماء : تسمية هذا الكتاب قرآنا من بين كتب الله لكونه جامعا لثمرة كتبه بل لجمعه ثمرة جميع العلوم ، كما أشار إليه تعالى بقوله : (وتفصيل كلّ شيء) وقوله : (تبيانا لكلّ شيء)وقوله : (قرآنا عربيا غير ذي عوج) وقرآنا فرقناه لتقرأه وقوله: (في هذا القرآن) (وقرآن الفجر)أي : قراءته ، وقوله : (لقرآن كريم) . وأقرأت فلانا كذا قال تعالى : (سنقرئك فلا تنسى) ، وتقرّأت تفهّمت ، وقارأته دارسته.. (الرّاغب الأصفهانيّ (506ه) 2015، ص: 399-400).

ولا ينبغي أن تعزب عن ذي علم الإضافة المجازيّة في قوله تعالى:(وقرآن الفجر) ليس المقصود ههنا القرآن بالمعنى الاسميّ ، بل أريد به صلاة الفجر ،لأنّ الصّلاة لا تخلو من قراءة القرآن وقد وردت في قوله تعالى: (فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن) المزّمّل: .أي : صلّوا ، كقوله تعالى :(وقرآن الفجر)أي: صلاة الفجر، وورد في التّفسير : قرآن الفجر ،أي : صلاة الصّبح (أبو حيّان ، تفسير البحر المحيط،ص:68). وفي الكناية عن الصّلاة بالقرآن جمع بين التّرغيب في القيام ، والتّرغيب في تلاوة القرآن فيه بطريقة الإيجاز.**وقال الزّمخشريّ** : سميت صلاة الفجر قرآنا وهي القراءة لأنّها ركن كما سميت ركوعا وسجودا وقنوتا.. (الزّمخشريّ ، الكشّاف ج2، ص:686).

رابعا: مادّة (ق-ر-أ) في ظلّ االتّراكيب النّحويّة:

ا-من حيث نوع مادّة (ق-ر-أ).

أمّا من الجانب النّحوي ، وباعتبار أقسام الكلمة ، فقد وردت المادة في شكل أفعال وأسماء بدءا بفعل الأمر(اقرأ)الذي ورد أربع مرّات أسندت اثنتان منه إلى ضمير المفرد المخاطب لدلالة الكيفية التي تتمّ بها عملية القراءة فهي بسم الله الأكرم ، مع حذف المفعول به ، ومن المعلوم أنّه لا حذف إلّا بدليل ، ودليل الحذف ههنا عقليّ بديهيّ من تحصيل الحاصل؛ إذ يُقرأ المقروء (القرآن)، ويُكتب المكتوب . ومرّتين إلى الجمع المذكّر المخاطب.مع ذكر المفعول به الجملة الموصولة(ما تيسّر) ، والمفعول به الصّريح (كتابيه) (الحاقّة:18). وهذه أدلّة نقليّة أخرى على المقروء أعني مفعول (اقرأ) ، ومنه قوله تعالى : (اقرأ كتابك) (الإسراء:14) ، وقوله جلّ وعلا : (فأولئك يقرؤون كتابهم) (الإسراء: 71). ووردت مسندة إلى الضّمير (نحن) في قوله تعالى: (سنقرئك) (الأعلى:06) و (قرأناه) (القيامة:16) ... والمفعول به ههنا ضمير ظاهر ، والفاعل ههنا ضمير ظاهر نسب به المولى القراءة إلى ذاته العليّة حالا واستقبالا.

ووردت كلمة (قرآن) معرّفة ب (ال) إحدى وأربعين مرة وورد معرّفا بالإضافة (41) ، ووردت ثلاث مرات معرّفة بالإضافة (قرآنه-قرآن الفجر) إضافتان حقيقيّتان، فالقرآن هنا مذكور بالمعنى الاسمي ، والهاء عائدة عليه ، نحو (به) في قوله تعالى :(لا تحرّك به لسانك لتعجل به) (القيامة: 16-17)والحال نفسها في آيات كثيرة (ابن عاشور،

تفسير التّحرير والتّنوير ، الجزء29، ص:349). والإضافة المجازيّة في قوله تعالى:(وقرآن الفجر) (الإسراء:78)ليس المقصود ههنا القرآن بالمعنى الاسميّ ، بل أريد به صلاة الفجر ،لأنّ الصّلاة لا تخلو من قراءة القرآن وقد وردت في قوله تعالى: (فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن) أي : صلّوا ، كقوله تعالى :(وقرآن الفجر) (الإسراء:78)أي : صلاة الفجر، وفي الكناية عن الصّلاة بالقرآن جمع بين التّرغيب في القيام ، والتّرغيب في تلاوة القرآن فيه بطريقة الإيجاز (ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير ، الجزء29، ص:284).والأمر هنا يختلف عن قوله تعالى: (ورتّل القرآن ترتيلا) المزّمّل (3).

والملاحظ أنّه لم يُضَف القرآن إلى ذات الله العليّة شأنه شأن التّسميات الأخرى (كتاب الله- صراط الله) ... وإنّما كانت الإضافة إلى الضّمير (ضمير الغائب) وفي هذ ا الصّدد يقول المفسّر ابن عاشور:...فضمير (قرآنه) مرجوعه هو مرجوع ضمير الغائب في(لا تحرّك به)(القيامة:16-17) وهو القرآن بالمعنى الاسميّ ، وفي (فإذا قرأناه) (القيامة: 16-17) أي : إذا قرأه جبريل عنّا... أسندت القراءة إلى ضمير الجلالة على طريقة المجاز العقليّ ...(ابن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير ، الجزء29، ص:349).

ب-من حيث وظيفة مادّة (ق-ر-أ) .

التّعريف بالوصف :

طرق تعريف الأسماء كثيرة ، منها التّعريف بالوصف ، ولقد وردت كلمة (قرآن) معرّفة بالوصف أربع عشرة مرّة ، منها الوصف بكلمة (عربيّا) على النّصب فكانت ستّ مرّات ،ووُصف تارة بالعجمة (أعجميّا) في معرض السّؤال المشروط، ووُصف ب المجيد والكريم والمبين رفعا (قرآن مجيد-قرآن كريم -قرآن مبين) ، ووصف بالجملة الفعليّة (فرقناه/ سيّرت به الجبال أو قُطّعت به الأرض أو كلّم به الموتى-) ، ووصف بالنّفي (غير ذي عوج) ووصف بالمصدر (قرآنا عجبا) () .إلّا أنّه من الملاحظ أنّ كل الصّفات كانت مشتقّة باستثناء (عجبا -غير-أعجميّ) .هذا ومن حيث العامل فقد ووردت الكلمة (قرآن) في مختلف صورها بالنّصب على المفعوليّة وهي الغالبة ، سواء معرّفة ب (ال) أو بالوصف ، وعلى البدليّة بعد اسم الإشارة (هذا) ، وهي قليلة. وهذا الوصف ورد بالنّعت ، والخبر ، والحال.

خامسا : مادّة (ق-ر-أ) في ظلّ الدّلالة الصّرفيّة:

عودا على بدء فقد ذكرتُ أنّ المادة قد وردت في شكل أفعال...ولنذكر بنية الصّفات ، فقد غلب على بعضها طابع الإفراد، وورد مرّة واحدة في شكل جملة فعليّة (فرقناه) ، وأغلبه قد لحقته ياء النّسبة (عربيّ) بنعوت حقيقيّة وليست سببيّة ... ولعلّ في الموصوف نصيبا من اسمه ؛ فقد وُصف القرآن بالقرآن لأنه مقروء آناء الليل وأطراف النّهار ، ووُصف بالمصدر الجامد نيابة عن المشتق (عجبا) حيث قال المفسّرون:إنّه وصف بالمصدر على سبيل المبالغة

(أبو حيّان البحر المحيط ،سابق،ج8، ص:340).وورد قولهم : وُصف القرآن بالعجب وصف بالمصدر للمبالغة ، أي معجب منه ومعنى ذلك أنّه بديع فائق في معناه (التّحرير والتّنوير ج221/29،) وورد (عجب) موضع موضع العجيب ، وفيه مبالغة /الكشّاف ج223/6. على أنّ الوصف بالعربيّ أغلبه في الحواميمات- (الزّخرف-الشّورى-فصّلت-). مثلما وصف الإنسان بالإنسان لنسيه ... وإن كان قد اختلف في أصل اشتقاقه أهو من الإنس أم من النّسيان ، وفي ذلك قال الشّاعر العربيّ

وما سمي الإنسان إلّا لنسيه *** ولا القلب إلّا أنّه يتقلّب.

كما اشتق الوجه من الوجاهة ، والرّجل (بتسكين وكسر) من الرَّجَل ، وكفّ اليد من الكفّ ، أي : المنع ، والصّدر من الصّدارة ، والسّماء من السّمو ، والاسم من الوسم ومن السمو، والأنف من الأنفة والظّهر من الظّهور ، والرّأس من الرّئاسة ، وقطّ من القطّ الذي هو القطع ... وثمّة شذرات كثيرة في هذا الصّدد من الأسماء الأعلام ، والخيل والأماكن والبلدان ، والجبال ، والحيوان ...وهلمّ جرّا...وتحضرني مواقف في هذا المضمار ومنها ما حدث للشّاعر جران العود بالرّحيل ، طار بين يديه عقاب وغراب ، فلم يجد في العقاب إلا سبيل العقوبة ،ولم يجد في الغراب إلّا طريق الاغتراب المطّرد، فقال (من الطّويل)

فأمّا العقاب فهي منها عقوبة وأمّا الغراب فالغريب المطـــــــــــــوّح.

ومما يُنسب إلى الشّنفرى إثر رؤيته غراب على غصن بان ، فسأل أحد الزّاجرين للطّيور ، ونظم جوابه في قوله (من الطّويل) :

فقلت : غراب لاغتراب من النّوى *** وبالبان بين من حبيب تعاشره.

ونعزّز الحديث عن هذه النزعة الاشتقاقيّة القديمة لدى العرب والتي جرت على ألسنتهم وتداولوها في مختلف المناسبات عبر الأزمان والآباد ، ومنه ما هذّبه الذي لا ينطق عن الهوى ، وكساها ثوب الفأل الحسن حينما سأل بعض العرب من جهينة ، من أنتم ؟ فقالوا : نحن بنو غيّان ، فقال ر: بل أنتم بنو رشدان . وسألهم : ما اسم واديكم؟ قالوا : غوى ، فقال : بل هو رشد . وقد لزمهما هذان الاسمان ، فهو صلّى الله عليه وسلّم يرى أنّ (غيّان وغوى) من الغي ، ويقترح لهما اسمين بديلين هما : (رشدان ورشد) لأنّهما من الرّشد .وممّا يُجلي هذا الاشتقاق أكثر وأوضح دلالة ما جاء في الحديث القدسيّ عنه صلى الله عليه وسلّم قال الله تعالى : أنا الرّحمن خلقت الرّحم وشققت لها من اسمي اسما .فمن وصلها وصلته ، ومن قطعها قطعته ().وتروي كتب السّير أن سيّدنا عبد المطّلب جد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قد سألته قريش عن سبب تسمية ابنه محمّدا ، فأجابهم : رجوت ان يحمده أهل السّماء والأرض ، فكان له الرّجاء ، وحمده أهل السّماء والأرض ، قال تعالى : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمومنين رؤوف رحيم) التّوبة : 129، و قال جلّ شأنه :(وما أرسلناك إلّا رحمة للعالمين) الأنبياء :106.

ونواصل الحديث عن بنية بقية الأوصاف ومنها : مجيد – كريم –محفوظ –المجيد –الحكيم –مبين –العظيم ...فهي كلمات مشتقّة أغلبه على صيغة (فعيل) وهي صيغة تتقاسمها صيغ المبالغة ، والصّفات المشبّهة اسم الفاعل ، وفي نظري ومن خلال اطّلاعي فاتّصاف القرآن بهذه الأوصاف ليس من باب المبالغة ، بقدر ما هي صفات ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل على كرّ العصور والدّهور. (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) (البروج: 21-22) .

خاتمـــــــــــــــــــــة :

من خلال ما تقدّم خلصت إلى النّتائج التّالية :

1- أول أمر سماوي هو الأمر بالقراءة وفي ذلك دلالة على قيمة القراءة خصوصا ، وهي تخفي تحت ظلالها طلب العلم على وجه العموم ؛ فالإسلام دين علم وحضارة ...
2- أغلب السّور التي ورد فيها مصطلح (ق-ر-أ) مكيّة ، وفي هذا تعزيز للنّتيجة المذكورة آنفا ، وإشارة إلى استمرارية القراءة من نزول الوحي إلى يوم النّاس هذا ، ونعزّز الفكرة بقوله عليه السّلام : اطلبوا العلم من المهد إلى اللّحد – اطلبوا العلم ولو في الصّين .
3- حصر المادّة المدروسة يسّهل دراستها وتصنيفها وحقولتها.
4- مصطلح (ق-ر-أ) يبيّن أنّ العلاقة قائمة بين اللّفظ والمعنى ، بل بين الأصوات ومعانيها ...كما الحال في القضم والخضم والهزّ والأزّ ...وهلمّ جرّا .
5- النّزعة الاشتقاقيّة قديمة عند العرب ، وفي كلّ مسمّى جزء من اسمه ..
6- إنابة الأسماء الجامدة عن المشتقّة ، والقلّة عن الكثرة سمة من سمات لغة الضّاد ن ومظهر من مظاهر الاتّساع اللّغوي فيها.
7- إنّ وصف القرآن بالعظمة ، والمجد ، والحكمة ، والكرم ، والعظمة ، والإبانة من لدن ربّ العالمين لتُظهر بجلاء قيمة هذا الكتاب المعظّم ، ومكانته العالية التي لا تنقطع ، ممّا يوجب تقديسه ، والسّير على هديه الحياتي فلا يحدث الضّلال ، ولا التّيه ، ولا الخسران : (إنّ هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)...
8- التنزيل مجال رحب وفسيح لمختلف التأملات والتدبرات التي من شأنها أن تزود البحثة والدراسين في مختلف مستويات التحليل اللغوي بمادة خام من ينبوع صاف للدراسة المأجورة إن شاء الله ، قال الله تعالى : « أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».
9- لا يزال البحث في علوم القرآن يتواصل ولا ينقطع ، قال جلّ وعلا : قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددا)الكهف:109 بل ولو كان سبعة أمداد ، قال تعالى : (ولو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) لقمان : 27.

وعلى الله قصد السّبيل .

مكتبـــــــــــــــة البحث:

[1] -الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ ، صحيح مسلم ، ترقيم وتبويب محمّد فؤاد عبدد الباقي ، طبعة جديدة مضبوطة ومنقّحة في مجلّد واحد ، دار ابن الجوزيّ ، القاهرة ، 2010م ، الحديث رقم 38 (2699) ، ص:632.

2- محمد علي الصّابونيّ، صفوة التّفاسير، ج2، قصر الكتاب البليدة، شركة الشهاب، الجزائر، د.ط، د.ت، ص: 12.

[3] - هو أبو محمّد عبد الله بن يحيا التّوزي المعروف بالشقراطيسيّ، نسبة إلى قرية تونسيّة تدعى " شقراطس ". والشقراطيسيّة لامية من بحر البسيط في مدح الرسول صلّى الله عليه وسلّم واستعراض وقائع السّيرة النّبويّة وحياة الدعوة الإسلاميّة منذ انبلاجها ' إلى أن عمّت المعمورة، وتمتاز بذلك، فضلا عن اقتحامها معركة الشعر التّاريخيّ بنجاح، وشُهرت بالنسبة إلى ناظمها. مطلعها: ابدأ بحمد الذي أعطى ولا تسل وزد به ريب رين الأين والكسل. فالحمد أحلى جنى من طيب العسل الحمد لله منا باعث الرّسل هدى بأحمد منا أحمد السّبل. القصيدة الشقراطيسية في مدح خير البرية. assafa. ص: ahlamountada.com

[4]-السّيوطي جلال الدّين عبد الرحمن ، عالم مشارك في أنواع العلوم ، رحل يطلب العلم في جميع البلاد العربية ، والهند ، عمل بالتّدريس، له نحو 600 كتابا في التفسير و الحديث و الفقه و اللغة و التاريخ، منها " الدّر المنثور في التفسير بالمأثور" ، " المزهر" ، في فلسفة اللغة ، " بغية الوعّاة في طبقات اللغويين والنحاة"، " حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة"، المنجد في اللغة والإعلام ، دار المشرق' بيروت.ص:334.

[5] - جلال الدّين السّيوطي، الأشباه والنّظائر في النحو، تح: محمّد عبد القادر الفاضليّ، ج1، المكتبة العصريّة، د،ط، 1426ه/2006م، ص: 12.

[6]- محمد بكر إسماعيل ، دراسات في علوم القرآن دار المنار، ط2، 1999-1419ه-ص:17.

[7]- موسى شاهين لاشين:ت06 /01/ 2009م.من مواليد قرية " أشتيت " محافظة القليوبية، مصر، نائب رئيس جامعة الأزهر سابقا، عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية والمركز الدولي للسيرة والسنة بوزارة الأوقاف المصرية، وخبير أول في السنة بمركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر OR WI.KIPEDIA/ ORY/WIKI

8-أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب و القراءات في جميع القرآن، راجعه و علق عليه نجيب الماجدي، المكتبة العصرية، صيدا ، بيروت، ط1، 2002-1433ه، ص:05.

[9]- محمّد الطّاهر بن عاشور ، تفسير التّحرير والتّنوير ، الدّار التّونسيّة للنّشر الجزء:02، 1984، ص: 391.

-10

11- أبو القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالرّاغب الأصفهانيّ (506ه) ، المفردات في غريب القرآن ، المكتبة التّوفيقيّة ، خلف الجامع الأزهر ، ط4، 2015، ص: 399-400.

[12] - محمّد بن يوسف الشّهير بأبي حيّان الأندلسيّ ، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق الشّيخ عادل أحمد عبد الموجود ، والشّيخ علي محمد معوض ، شارك في تحقيقه زكرياء عبد المجيد النوتي وأحمد النجولي الجمل ،قرظه عبد الحي الفرماويّ ،ج6 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1413ه- 1993م ص:68.

13- جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ (467ه-538ه)، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل تحقيق وتعليق ودراسة الشّيخ عادل أحمد عبد الموجود ، والشيخ علي محمود معوض، شارك في تحقيقه فتحي عبد الرّحمن أحمد حجازيّ ، ط1418،1ه-1998م ،ج 2 ، النّاشر مكتبة العبيكان ، الرياض، ص: 686.

أسس إحداث الوقع الجمالي في قارئ أدب الرحلة

Principles of aesthetic effect on the reader travel literature.

د. الحسن بواجلابن(أستاذ التعليم العالي (مؤهل) جامعة القاضي عياض،
مراكش، المملكة المغربية.
البريد الإلكتروني:elh_bouijelabn @ yahoo. Fr

- الملخص:

بيّنتُ في البداية المرتكزات النظرية الكفيلة بتحقيق الوقع الجمالي، والتي اعتمدتها لإنجاز تحليل نص الرحلة الناصرية. وتتأسس نظرية الوقع الجمالي التي صاغها " إيزر" على ثلاثة أسس، هي: النص، والقارئ، وتفاعلهما. وأهمل إيزر المعنى الجاهز واعتنى بالمعنى الذي يعايشه القارئ، ويحدث فيه وقعا، ثم يتفاعل معه.

إن للنص شروخا فيها تَثْوي القراءة، توصل القارئ إلى ما لم يَقُله النص. فصغت الإشكالية: كيف نحبب إلى القراء قراءة أدب الرحلة اعتمادا على مناهج جمالية التلقي، وبدون صرامتها؟

وخلال التحليل، ركزت على تجليات المتعة من خلال خصائص النص وسارد الرحلة. ولتوضيح ما تحمله العناصر العجائبية لنص الرحلة، استعنت بنظرية العلامات. ومن المعلوم أن القارئ يبني الأحداث من جديد بواسطة التأويل، ثم يشرع في إعادة التأويل.

واعتمادا على كل ما سبق، يمكن استخلاص منهجية لإقراء نصوص أدب الرحلة.

الكلمات-المفاتيح: الوقع الجمالي، القارئ، أدب الرحلة.

Abstract:

At the beginning of this study I showed the Theoretical Principles underlying the aesthetic effect, and which I adopted in the analysis of Ahmed Ennaciri's travel text.

The theory of aesthetic effect developed by Iser is based on three principles: the text, the reader and their interaction. He neglected the literal meaning, while focusing attention on the meaning induced by the reader.

Each text has semantic interstices where reading takes place, and allows the reader access to meaning not explained by the text.

The problematic considered in this context can be formulated as follows: how to make the reader love reading travel literature by relying on a non-rigorous application of the methods of the aesthetics of reception.

in the analysis, I have focused attention on the manifestations of pleasure through characteristics of the text and its narrator. And to explain the fantastic elements of the travel text, I relied on the theory of signs.

We know that the reader reinvents the events of the text by interpreting and reinterpreting from the above.

It is possible to identify a method of reading the texts of travel literature.

Keywords: aesthetic effect, reader, travel literature.

تقديم:

يبدو أدب الرحلة أدبا مُنعتِقا يفرّ من قبضة تحديد الأجناس الأدبية، ويتشرد داخل مختلِف تصنيفات " جون ديوي ". وأدب الرحلة عبارة عن بؤرة تلتقي فيها أجناس أدبية كالشعر، وأشكال خطابية غير أدبية مثل الترجمة، والوعظ، والتاريخ، والوصف الجغرافي، والسيرة...

يتكوّن أدب الرحلة إذن من عدة خطابات، وهو ما يعني تعدد اللغات التي توسّل بها الرحالة. وقيمة الخطاب الرحْلي منحصرة في قيمه الفنية والجمالية. وتحيل قيمه الفنية على معمارية الرحلة، وتحيل قيمه الجمالية على التلقي. وتتغي هذه الدراسة تحليل نص من نصوص أدب الرحلة وفق منهج جمالية التلقي قصد استخلاص منهجية لإقراء نصوص أدب الرحلة.

نص الرحلة:

قال أبو العباس أحمد بن ناصر الدرعي:

« أرض التّيه

ثم ارتحلنا من هناك يوم الأحد رابع ذي القعدة الخامس والعشرين من دجنبر الرابع عشر الليالي، وسرنا مع الوادي برهة، ومررنا بالعقبة المشرفة على التيه وقت الضحى. (...) والعقبة أرض مُقْفِرَة موحشة طويلة عريضة معطّشة، وقد امتدت فيها الطرق امتداد السطور في الطروس، لم يلحقها على قدم العهد الدروس. وهذا المحل من المحال الذي تعظم فيه المشقة أيام الحر وقد تتلف فيه أنفس كثيرة بالعطش. (...) قال الشاعر:

ولم أنس بالتيه يوما به	تـــفانى الْـــحَجيج صدى ووُلوهـا
وإن يستغيثوا يُغاثوا بما	ء عُجْرودَ كالْمُهْلِ يشوي الوجوها

و كذا يشتدّ أمره في زمان الشتاء، لأن أرضه عراء لا حطب بها، فقد تتلف به النفوس من البرد. وأما عامنا هذا فسَلَكْناه في أطيب هواء، لا حر ولا قر ولا مخافة ولا سآمة. ووجدنا به اصفرارا غُدرانا من الماء في أخاديدَ ما كفى الله به شر العطش وأوامه، فتَوَسّطْنا التيهَ فنزلنا بعيد المغرب. (...) ويسير الراكب مرحلتين في فحص التيه حتى يصل بحر فاران، وفيه غرق فرعون، وفيه تاه بنو إسرائيل، وفيه مات موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام.

ثم ظَعَنّا يوم الاثنين وغَلّسْنا[1] الرحلة، وانفرد عن الركب رجل من أهل تْوات مع ولده وعبده بعدما حملوا على جملهم، ولاقوا جماعة من المُتَلَصِّصَةِ فأخذوا الجمل وما عليه ومقداره ثمانمائة مثقال تِبرا بعدما شَجّوه،

[1] -" غَلَسَ القوم: ساروا بالغلس، وهو ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح " ابن منظور: (لسان العرب: غَلَسَ).

نَفَرَّ صريعا. وأتينا بَنْدَرَ النخيل قرب الزوال، ووجدنا الركب التونسي نازلا، واستقرت بهم الدار وحططنا الرحال. واسْتبق الناس لسقي الجمال والبغال، وصادفنا فيه بقية من السوق به بعض الفواكه الشامية» .

(أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي: 2011، ص: من 315 إلى 317).

الإطـار النظري:

سأبيّن في البداية المرتكزات النظرية الكفيلة بتحقيق الوقع الجمالي، والتي اعتمدتها لإنجاز تحليل نص الرحلة.

1-أسس إحداث الوقع الجمالي:

قدّمت مدرسة " كونستانس" الألمانية أسس جمالية التلقّي، وقاعدة منهاجية تنتظم فيها الأبحاث النقدية لجمالية التقبل. وتحقق ذلك بجهود مجموعة من الباحثين أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: H.R. Jauss, Wolfgang Iser, Jurij Striedter, ...

وتتأسس نظرية الوقع الجمالي التي صاغها " وولف غانغ إيزر" على ثلاثة أسس، هي: « النص، والقارئ، وتفاعلهما ». (Wolfgang Iser: 1985, P: 14)

1-1.العبور من المعنى الجاهز إلى الوقع:

أهمل إيزر المعنى الجاهز الذي يقدمه الشرح، أو التأويل، واعتنى بالمعنى الذي يشكّل صورة ؛ (يُنظر المرجع نفسه: 31).

أي المعنى الذي يعايشه القارئ، ويحدث فيه وقعا، ثم يتفاعل معه. وفي أثناء ذلك التفاعل يتِمّ اللقاء بين القارئ والنص. يتضح من هذا إذا أن القارئ سيكون أمام مظهرين للنص:

-الأول: مظهر نصّي؛ حيث يحضر النص أمام القارئ ببعده الفني فقط: بمكوناته وانسجامه، فيكتفي بالمعاني المشروحة.

-الثاني: مظهر جمالي يرتبط بالمعاني التي لا توجد بين جمل النص، وإنما بالإيحاءات التي تحدثها المعاني المشروحة. يتم إذا إشراك المتلقي في بناء المعنى بواسطة التقائه بالنص. و " يتموضع مكان اللقاء بينهما في موقع العمل الأدبي ".

(المرجع نفسه: 31).

والوقع الذي يحصل عند التقاء القارئ بالنص هو وقع جمالي. ويعتبر إيزر الجمالي حدثا يعيشه القارئ.

(يُنظر المرجع نفسه: 55).

ويحضرني تساؤل أساس، هو: أين يكمن البعد الجمالي للنص، في الدلالة التي يمنحها الشرح، أم في ما يختزنه من أفكار سِمَتُها استفزاز القارئ ؟

إن للنص شروخا فيها تَثْوي القراءة، ومنها يَعْبر القارئ إلى ما لم يَقُله النص، وبذلك يتحقّق النص الأدبي. يلزم إذا أن نميز بين النص وتحققه؛ ذلك لأن إيزر يرى أن النص « يرسم تحقق معناه » ،

(Wolfgang Iser: 1985, P: 14) فيصبح النص ذا قيمة جمالية إذا كان يتمتع « بالقدرة على إنتاج شيء آخر غيره » . (المرجع نفسه)؛ ذلك لأن العادة جَرَتْ أن يكون « الكتاب قد كُتب بكيفية تُخوّل له تحمّل إعادة بناء نظير وتسهيله. لا شيء يرغم القارئ على استخلاص المعنى الدقيق لكل جملة، ولا معنى كل كلمة، بالرغم من أنه يوجد ضمن المعاني المتقابلة معنى أكثر إقناعا، فقوة النص تكمن في هذا الالتباس المستمر، داخل الرّنين المتواصل لعدد كبير من المعاني التي تُتيح الاختيار دون أن تخضع لسيطرته ».

(Umberto Eco: 1979. P: 268 -269)

وعرض إيزر أصناف القراء، وقرر تحويلها إلى مفاهيم، واهتم كثيرا بالقارئ الضمني؛ ذلك لأنه « يجسد كل التوجهات الداخلية للنص ». (المرجع نفسه: 70) فترتكز القراءة على تلك التوجهات، وذاتية القارئ، وردود فعلها.

أما بالنسبة إلى بناء معنى النص، فيرى إيزر أن النص يكتسب معناه بفعل القراءة ، ومرجعيته؛ إذ يبني القارئ علاقة الدلالة بمرجعيتها بتمثل خاص للواقع. (Wolfgang Iser: 1985, P:120)

والوقع جزء من فعالية كاملة، وهو ما يتضح عندما نهتم بمسألة إحداث الوقع، فالعناصر المسؤولة عن ذلك كثيرة، من ذلك تَضَمّن النص الأدبي طابع الغرائبية "Le fantastique "،

وطبيعة المحيط وكل تأثيراته، ومجموع ما تختزنه الذاكرة من معلومات، وتجارب. « فتتصارع تلك المعطيات داخل نفسية القارئ، فيُحْجِمُ بعضها ليترك مكان الصدارة لأخرى، ويوازي زمنيا هذه العملية، فيما أرى، إنجاز آخر؛ إذ يُقْدم القارئ على الانغماس في تلك التجربة الجمالية، أو يُحْجِمُ عنها، (المرجع السابق: 242) فيَعْتَريه التردد، كما هو الشأن إن تفاجأ بأحداث عجائبية.

والقارئ حينئذ يبحث عن موقع داخل النص الذي تجاوز مرحلة قراءته إلى مستوى التفاعل معه.

فينفعل القارئ، ويندمج بما تُمليه عليه قراءته، « فيبدأ في إقامة مجموعة من الصور الوهمية ».

(المرجع السابق: 254)

2-التحليل:

كيف نحبب إلى القراء قراءة الأعمال السردية اعتمادا على المناهج، لكن بعيدا عن صرامتها ؟

يقتضي حل هذه الإشكالية أن نعقد تصالحا بين المنهج والنص؛ بحيث يتخلى النص عن بعض ثوابته، ويتنازل المنهج عن بعض خطواته.

ينتمي النص قيد التحليل إلى مجال السرد، وتحديدا سرديات التراث، وهو نص من الرحلة الناصرية. ولتحبيب قراءة هذا الصنف من النصوص إلى طلبتنا، يُستحسن التركيز على تجليات المتعة في هذا النص الرِّحْلي، وهو ما سنبيّنه على مستوى سارد الرحلة، ومستوى النص، وتتّضح بالتالي أسس إحداث الوقع الجمالي في أدب الرحلة.

2-1 . خصائص سارد الرحلة:

مما لا شك فيه أن للرحالة، بما هو سارد للرحلة، رغبة أكيدة في تقديم نص ممتع للقراء، فهو يَكِدّ ليعرفنا بالعوالم التي شاهدها، ليقدمها إلينا فنيا، الشيء الذي فرض عليه تقديم النص الرّحلي بأساليب عديدة:

-**تنويع مستويات المعجم اللغوي:** حيث نجد السارد قد استعمل عدة معاجم، هي كالآتي:

*المعجم التاريخي: ويتجلى في التوثيق الذي بدأ به السارد نص الرحلة؛ إذ قال في مُفتتح النص: " ثم ارتحلنا من هناك يوم الأحد رابع ذي القعدة ..." .

*المعجم الجغرافي: وتمثله الأماكن التي ذكرها الرحالة، مثل: الوادي، العقبة المشرفة على التيه، أرض مقفرة ..، أرض التّيه، ..

*المعجم الشعري: وينحصر في البيتين الشعريين.

*المعجم الديني: ويتجلى في ذكر السارد لغرق فرعون، وتيه بني إسرائيل، وموت موسى عليه السلام في بحر فاران.

*المعجم الرِّحْلي: وتجسّده عدة عبارات مثل:

ثم ارتحلنا، ووجدنا غُدرانا من الماء، فتَوَسّطْنا التيهَ فنزلنا بعيد المغرب، ويسير الراكب في أرض التيه حتى يصل بحر فاران، ثم ظَعَنّا يوم الاثنين وغَلّسْنا الرحلة، ووجدنا الركب التونسي نازلا، واستقرت بهم الدار وحططنا الرحال.

ويعبّر المعجم الرِّحْلي عن بنية التّرحال والاستقرار.

-إيقاف حركة السرد بتقديم القصص العابرة، والشواهد الشعرية.

*القصص العابرة: أوقف السارد حركة السرد عندما قطع حديثه عن أرض التيه بقصص: غرق فرعون، وتيه بني إسرائيل. ثم استأنف حديثه عن الرحلة يوم الاثنين، فقطعه بإيراده قصة الرجل من منطقة تْوات مع اللصوص. وقد أضْفَتْ تلك القصص على بنية السرد قسطا من المرح، لكأني بها فسحة وراحة للقارئ، يتجدد بها نشاطه ليتابع قراءة نص الرحلة. ومن وظائف تلك القصص، إطالة السرد، وتأخير نهاية الرحلة. وتَرَتَّبَتْ عن تقطّعات حركة السرد ظهور عدة أزمنة؛ حيث نجد زمن الحكي المُتتالي المتدرِّج (بداية الرحلة، والمرور بالعقبة، ثم الحلول بأرض التيه)، لكن السارد يقطعه بزمن تراجعي (غرق فرعون، وتيه بني إسرائيل). ثم يعود إلى زمن الحكي المُتتالي، ليقطعه من جديد بزمن حركيّ (رجل من تْواتْ واللصوص).

*الشواهد الشعرية: على الرغم من الصلة الوثيقة بين الشواهد الشعرية وموضوعات الرحلة، فإن لبنية الشعر سحرها الخاص، وتأثيرها الرائع على المتلقي. فأبيات الشعر فسحة للقارئ أيضا، مع فارق جوهري بينهما؛ حيث إن تلك القصص عبارة عن سرد، وتَبَنْيَنَتْ داخل سرد الرحلة بالتوليد، في حين إن الشواهد الشعرية تنتمي إلى الشعر، وتَبَنْيَنَتْ داخل سرد الرحلة بالاستشهاد، وكانت وظيفتها استدلالية حِجاجية.

ومن خصائص سارد الرحلة أيضا، والتي يجب على المحلل للنص أن يقف عندها طويلا، الشجاعة، والبطولة، لجعل القارئ يلتصق بالصورة النصية للبطل، وهو السارد، فيجعل المتلقي يرغب في أن يتخلى عن

هويته، وشخصيته مؤقتا، ليصير هو الرحالة، ويفكر بالتالي في الرحلة، وفي كتابة الأدب الرحلي، وأقل ما يقوم به عمليا، البحث عن كتب الرحلة، وقراءتها.

2-2. خصائص النص:

***الغرائبية:**

يتحدد العجائبي بصفته إدراكا خاصا لأحداث غريبة. وقد رصد السارد بما هو رحالة مجموعة من الوقائع العجائبية. من ذلك قوله من هذا النص: " وهذا المحل من المحال الذي تعظم فيه المشقة أيام الحر، وقد تتلف فيه أنفس كثيرة بالعطش". فالسارد يتحدث عن أرض التيه، وعن مخاطرها. وتتجلى عجائبيتها في الموت الجماعي لكل من تجشّم عناء خرقها. فأمرها عجيب، وقد حدّد " تزفتان تودوروف" العجيب بأنه « ظاهرة مجهولة »، (تزفتان تودوروف: 1993ص: 66). فالعجيب هو حصول ما ليس في حسبان المتلقي لغرابته، وقد ربط " كِبدي فاركا " الغرابة بالقارئ؛ إذ عرّف الغرابة بأنها: « ما يتجلى للقارئ بالطابع الشاذ والغريب لتلقّيه ». (Varga kibédi: 1977, p: 20 et note 20 Picard).

وتداول قدامى البلاغيين العرب مفهوم الغرابة؛ حيث قال الجاحظ (ت: 255هـ): « والناس موكّلون بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد ». (الجاحظ: بدون سنة، جزء 1 / 90).

ومن تجليات الغرائبية أيضا قول السارد من نص الرحلة: " ويسير الراكب في أرض التيه حتى يصل بحر فاران، وفيه غرق فرعون، وفيه تاه بنو إسرائيل، وفيه مات موسى عليه السلام ". تكتنز أرض التيه لنفسها غرائبية خاصة؛ حيث تستعصي هذه الأحداث على الفهم؛ إذ « يحب القص العجائبي .. أن يقدم لنا بشرا مثلنا، فيما يقطنون هذا العالم الذي نوجد فيه، إذا بهم يوضعون في حضرة المستغلق عن التفسير ». (تزفتان تودوروف: 1993ص: 49).

إن تقديم نص الرحلة لما هو مبهم يَتَأَبّى على الفهم، هو ما يجذب القارئ إلى داخل الأحداث؛ لأن تأثير ما هو غريب على نفسه دفعه إلى محاولة الفهم، فاحتاج إلى إعمال جهده ليفهم، وأثارت الأحداث الغريبة حب الاستطلاع لدى القارئ، فتحققت فيه شدة الأسر السردي بالتشويق. فقد ولّدت تلك الأحداث لديه ردود فعل، وتداعيا حرا لمجموعة من الأفكار، وربما أحلام يقظة "**Rêveries** "، فيهرع إلى ذاكرته مستنجدا بالنصوص المتناص معها إن كانت ذاكرته تختزنها، فيبحث عن تفسير للأحداث الغريبة كقول السارد: "ويسير الراكب في أرض التيه حتى يصل بحر فاران، وفيه غرق فرعون" مستعينا بمقروءاته وذاكرته، فيجد توضيح ذلك في قول الله تعالى:« **وإذ فَرَقْنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون** ». (سورة البقرة: 49). وقول السارد: "وفيه تاه بنو إسرائيل"، وتوضيحه قول الله تعالى:

« **قالوا يا موسى إنّا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنّا هاهنا قاعدون قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافْرُقْ بيننا وبين القوم الفاسقين قال فإنها مُحرّمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تَأْسَ على القوم الفاسقين** ». (سورة المائدة: 26 - 27 - 28).

فما هي وظائف العجائبي داخل النص الرّحلي؟

لتوضيح ما تحمله العناصر العجائبية لنص الرحلة، سأستعين بنظرية العلامات التي تقول بالوظائف الثلاث للعلامات، وهي: التداولية، والتركيبية، والدلالية، وسأتلمّس تلك الوظائف داخل نص الرحلة ضمن الجدول الآتي:

الوظائف	اشتغالاتها الممكنة عامة	وظائفها في نص الرحلة
الوظيفة التداولية	تستجيب للعلاقة القائمة بين العلامة ومستعمليها	خلّف سرد الرحالة خصائص أرض التيه في القارئ خوفا، واستطلاعا، وهَوْلا.
الوظيفة التركيبية	تغطي علاقة العلامات فيما بينها	خدم العجائبي سرد الرحلة؛ إذ احتفظ بالتوتّر: فحضور العناصر العجائبية يُتيح تنظيما للحبْكة.
الوظيفة الدلالية	وتَتَغَيّ علاقة العلامات بما تشير إليه؛ أي: مرجعها.	يسمح العجائبي بوصف عالم الغرائبية.

***المقاطع الوصفية:**

قدّم السرد مقاطع وصفية أعتبِرُها تأثيثا للغرائبية، مثل قول السارد: " العقبة المشرفة على التّيه.. والعقبة أرض مُقْفِرَة موحشة طويلة عريضة معطّشة ". لقد أوْرَدَ السارد مقطعين سرديين، هما:

-العقبة المشرفة على التّيه: إذ نعت العقبة بالإشراف على التّيه، مما يزرع الخوف في نفس القارئ.

-والعقبة أرض مُقْفِرَة موحشة طويلة عريضة معطّشة: أضاف السارد نعوتا أخرى للعقبة، فهي خالية من أي كائن حي، تتميز بطولها وعرضها، مما سيُضْني كل من يريد قطعها. وتزداد صعوبة ذلك بإضافته نعت خلوّها من الماء، وتأكد حتمية موت عدة أنفس من شدة العطش. فالوظيفة التي أتاحتها المقاطع الوصفية، هي إدهاش القارئ، وأسْرُهُ في دهاليز النص الرِّحْلي، وداخل رَدَهاته المرعبة.

***فراغات النص:**

لا يحمل النص في طيّاته دلالة جاهزة ونهائية، فالنص الأدبي يحمل في ثناياه إمكانية التأويل. القراءة احتمال من احتمالات النص المتعددة. وعادة ما يكون الأثر الأدبي قابلا لإعادة بنائه، وهو ما تُتيحه شروخ النص، وفراغاته. الشيء الذي يدفع القارئ إلى تجاوز الموجود (ما قاله السارد عن رحلته) إلى البحث الدّؤوب عن المفقود (ما لم يقله نص الرحلة). والمفقود في مشاهد الرحلة، هي التي تشدّنا بخيوط التشويق. وما وَقَرَ في مخيلة القارئ من أفكار، أو تفاصيل لم يذكرها السارد، هو ما يُفسح المجال للقراءة التي تعيد البناء أن تظهر. وهو ما تُخوِّله الجمل المرجعية، وهي « جمل تقتضي حادثا ما ». (Tzvetan 1971 . p: 177 :Todorov) فبهذا الصنف من الجمل يقودنا النص إلى بناء عوالم خيالية، فَيَطْفِقُ القارئ في بناء نص آخر

جديد. ومن الجمل المرجعية، قول السارد من نص الرحلة: " وكذا يشتدّ أمره في زمان الشتاء " فيحاول القارئ رسم معالم أرض التّيه إبان فصل الشتاء، كجحيم اجتمع فيه زمهرير قارس، وانتفت فيه الأشجار للتدفئة، وتورّط جماعة من السيّارة داخل أتونه، ..

وقوله أيضا عن رجل من تْواتْ: "فخَرَّ صريعا " يقتضي هذا الحدث من القارئ البحث عن تفاصيل التتمة، فيطرح أسئلة من قبيل:

- ما مصير ذلك الرجل الذي خَرَّ صريعا؟
- لماذا تَخلّف ذلك الرجل عن ركب الحجاج المغاربة؟
- هل ثَنى عزمه على الحج أنه خَرَّ صريعا؟
- كيف سيتابع سيره لأداء مناسك الحج هو وابنه، وعبده؟
- كيف تستقيم العبودية وأداء مناسك الحج لذلك الرجل؟

فيقدم القارئ قراءة بمثابة بناء، حيث يبني الأحداث من جديد بواسطة التأويل "Interprétation "، **ثم يشرع في نشاط آخر هو إعادة التأويل** "Réinterprétation ". **يلزم إذا أن نميز بين مرحلتين:**

- مرحلة التأويل : وفي أثناءها يتمّ إعجاب القارئ بالرحالة / السارد إلى درجة التّماهي معه، فيتمنى أن يكون رحالة يتجشّم عناء الأسفار، ليمتلك البطولة وزمام سلطة السرد، فيبني نصا سرديا آخر.
- مرحلة إعادة التأويل: وفي خلالها يظهر الوقع الجمالي في نمط القراءة التي يُقدمها القارئ حيث يُقيم مجموعة من الصور الوهمية، و يبني عوالمه الخاصة كالبطولة الفردية التي تفكر بطريقة خاصة: كاقتراح وضع خطط لتجاوز أخطار أرض التّيه، وتعمير المكان بعد تجهيزه بكل شروط الحياة، والتخطيط لتغيير معالم أرض التّيه، والاستثمار السياحي ...

يتّضح من خلال قراءتنا نص الرحلة الناصرية أن « المهم في القراءة ليس ما يقع تحت بصر القارئ، لكن المهم هو ردود الفعل التي تُثيرها الانفعالات فينا كقراء. وردود الفعل تمكث فينا عندما يتوارى المقروء ويختفي، مما يُتيح لنا أن نضع في حسباننا أن المهم لا يقبع في حَنايا العلامات المكتوبة، وإنما في داخل ما تُثيره فينا ».

(Marie_ joelle Bouchard: 1991, P: 66) .

وأرْفَقْتُ إقراء الرحلة الناصرية برصد أسس إحداث الوقع الجمالي، واستحال القارئ إلى مشارك في بناء النص الرحلي، يفكر في إعداد امتداداته.

على سبيل الختم:

اتّضح من كل ما سبق أن المستويات اللغوية في الرحلة الناصرية تسهم في إحداث الوقع الجمالي بالوصف الدقيق الذي يُلَمْلِمُ أدق التفاصيل والجزئيات من أماكن مغلقة، وأخرى مفتوحة، وبإنجاز أصناف الشخصيات أحداثا في المرجع؛ إذ تعجّ المواضع الواردة في نص الرحلة بمختلف الحركات.

كما أسهمت المستويات اللغوية في التعبير عن ثقافة الرحالة أحمد بن ناصر وموسوعيته؛ حيث عكست مختلِف اهتماماته: فهو الكاتب، والشاعر، والمؤرخ، والناقل لمعتقدات الشعوب...

إن إقراء النص السردي يقتضي تصالحا بين المنهج والنص السردي منذ البداية؛ حيث قدّمتُ بشكل إجرائي حلا للإشكالية التي أثَرْتها في مستهل التحليل، وهي: كيف نحبب إلى قراءنا قراءة الأعمال السردية اعتمادا على المناهج الحديثة، لكن بعيدا عن صرامتها ؟ فقد تخلّى النص عن بعض ثوابته، و في مقابل ذلك تنازل منهج جمالية التلقي عن بعض خطواته؛ إذ تخلّى منهج جمالية التلقي عن خطوات: سجل النص، واستراتيجيته، وتنازل نص الرّحلة عن بعض من صلابته بحيث لم أعرض لجوانب: السيرة الذاتية، وأدب المذكرات، والأدب الجغرافي.

وعلى الرغم من تأسيسي تحبيب قراءة الأعمال السردية للمتعلمين على رَكْبِ المتعة، فإنني لم أجعلها غاية في نفسها؛ إذ لم أترك جوانب المتعة قاعا صَفْصَفا، وإنما حرصت على إرفاقها بالفائدة عملا بتعريف أرسطو الأدب بأنه متعة وفائدة. وتجلّت الفائدة في بحثي الدّؤوب عن سبل تحبيب النص السردي للطلبة والتلاميذ. ومن تجلّيات الفائدة كذلك، أنني جعلت المتعة تتضمّن بعض تقنيات السرد كالتوقف السردي، وإطالة السرد، وتقلب الدلالة، وتشغيل الأزمنة: زمن الحكي المُتتالي، والتراجعي، والحركي.

إن ما يقدّمه المستوى الفني للنص مهمّ؛ لأنه يعتبر لَبِنَة أولى لكي تنطلق قراءة البناء، لكن الأهمّ في إقراء النص السردي هو المستوى الجمالي؛ إذ تَعْقُبُ قراءةُ الوقع الجمالي قراءةَ البناء. فما هو أساس لا يَثوي في علامات اللغة، وإنما في داخل ما نُثيره فينا من آلام، وإيلام، وآمال، وانفعالات، ومشاعر. وإذا لم يَقْوَ طلبتنا وتلاميذنا على الوعي بذلك، فيَجْمُلُ بنا أن نُعوّدهم على عدم اعتبار المكتوب السردي إلا كوسيلة للتعلم، للاكتشاف، للفهم، للحلم، للضحك، وليس غاية في ذاته.

واعتمادا على كل ما سبق، يمكن استخلاص منهجية لإقراء النص السردي، تكون خطواتها كالآتي:

1-التركيز على جوانب المتعة في نص الرحلة.

2-خصائص السارد/ الرحّالة: شاكِلة تنظيمه بنية السرد لِأَسْر القارئ.

3-خصائص النص:

-تجليات المتعة: (مدخل الغرائبية).

-وظائف الغرائبية.

4-القراءة باعتبارها بناء: مرحلة التأويل.

5-القراءة بوصفها وقعا جماليا: مرحلة إعادة التأويل.

لقد اتّضحت شاكلة تنظيم خطاب الرحلة الناصرية؛ إذ عمد الرحالة أحمد بن ناصر إلى استعمال التَّضام السردي (سرد تجربة السفر)، و التَّضام الوصفي (وصف الأمكنة، ..)، مع استحضار للتاريخي، والجغرافي، والديني، والعلمي، والشعري ...؛ حيث إن الرحلة نص يتفرّد بخاصية المرونة؛ إذ يستقبل مختلِف الأجناس الأدبية والخِطابات، بشرط أن تخضع لشروط البَنْيَنَة: " La structuration " في حَناياه السردية، واستحضار لمَوْرِدَيْنِ أساسين حملهما معه: ثقافته، والقارئ الذي انغرس أمامه لا يفارق وجهُهُ محيّ الرحالة أحمد بن ناصر بالرغم من امتلاكه عدة سُلط: الكتابة، والترحال، والسرد، والتصوف، واحترام أهل محبة الزاوية الناصرية.

المصادر والمراجع: (مرتبة ترتيبا ألفبائيا).

1-المصادر:

* القرآن الكريم برواية ورش.

* **أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي. (2011). الرحلة الناصرية. تحقيق ودراسة د. عبد الحفيظ ملوكي دار السويدي للنشر والتوزيع. أبو ظبي. الطبعة 1.**

* أبو عثمان الجاحظ. (بدون سنة). البيان والتبيين. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. دار الفكر.

* ابن منظور. (بدون سنة). لسان العرب. دار صادر. بيروت.

2-المراجع العربية:

* تودوروف تزفتان. (1993). مدخل إلى الأدب العجائبي. ترجمة الصديق بوعلام. دار الكلام. الرباط. الطبعة1.

3-المراجع الغربية:

Bouchard Marie_ Joëlle: (1991). Apprendre à lire comme on apprend à parler. Hachette. Paris.

Eco Umberto: (1979). L'œuvre ouverte. Seuil.

Iser. Wolfgang : (1985). P. Mardaga. Acte de lecture Théorie de l'effet esthétique. Bruxelles.

Todorov Tzvetan: (1971). Poétique de la prose choix suivi de nouvelles recherches sur le récit/ éd. Du seuil. Collection points N 120.

Varga kibédi: (1971). Les constantes du poème. Picard. (1977).

جمالية الاستعارة في النظرية البلاغية العربية : معايير الحكم ومنهج التصوّر .

The aesthetics of metaphor in Arabic rhetorical theory: standards of judgment and approach to perception

د. صبيحة جمعة. أستاذة مساعدة للتعليم العالي بتونس.
متحصلة على الدكتورا في العربية - اختصاص لغة - بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.
البريد الإلكتروني: sbiha.djemaa@gmail.com

الملخص :

نروم من خلال هذا البحث إثبات أنّ الخطاب البلاغي العربي في تناوله لمختلف الظواهر البلاغيّة لاسيّما الاستعارة منها، نما وتطوّر عبر مراحل من التأسيس إلى النضج والاكتمال. بدأت مع الجاحظ الذي أنشأ نظريته المعروفة بنظريّة "البيان " والتي أقامها على تمثّل العناصر المكوّنة للخطاب الأدبيّ ومن بينها ظاهرة الاستعارة إذ تمثَّلَ بلاغتَها معزولة عن باقي عناصر الكلام وفي اعتبارها زخرفا يجمّل القول. ودعّم موقفه ذاك بتقليبه النظر في النصوص الإبداعيّة القديمة ممّا جعلنا نستنتج أنّه لم ينزّل الاستعارة في موقع متميّز بين وسائل البيان وآليّات صنع المعنى. ولئن واصل البلاغيون من بعده نشاطهم فإنّهم لم يخرجوا عن الدائرة التي رسمها الجاحظ في تمثّل العناصر المؤثّرة في إنشاء الخطاب الأدبيّ حتى جاء عبد القاهر الجرجاني بعد ثلاثة قرون واستطاع أن يتجاوز الجاحظَ دون أن يقطع معه فوضع نظريته المشهورة بنظرية " النظم " التي أسّسها على علم "النحو" مركّزا اهتمامه على الاستعارة مبرزا قيمتها في فتح آفاق جمالية وتوسيع دائرتها البيانية في الكلام الذي يحتضنها. فوسم الخطاب الأدبيّ بجماليّة العناصر المكوّنة له في تآلفها عبر ما أسماه "معاني النحو ووجوهه وفروقه". وترتّب على هذا التجاوز الذي أحدثه الجرجاني ظهور نظريّة "لسانية جماليّة" تصل النحو بفنّ القول حتى لكأنّها صوت من أصوات الحداثة في متعلّقات علوم اللسان لعلّ أهمّها تعدّد مستويات الدلالة في الخطاب الواحد كلّما تخلّلته الاستعارة.

الكلمات المفاتيح: الخطاب البلاغيّ – الاستعارة - الجمال – المعيار – المنهج - البيان– النظم.

Abstract :

Through this research, we aim to prove that the Arabic rhetorical discourse in dealing with various rhetorical phenomena, especially metaphors from them, grew and developed through stages from foundation to maturity and completion. It began with Al-Jahiz, who established his theory known as the “statement” theory, which he based on representing the constituent elements of literary discourse, including the phenomenon of metaphor, as its rhetoric is isolated from the rest of the elements of speech and as an ornament that beautifies the saying. His position was supported by his reversal of consideration of ancient creative texts, which made us conclude that he did not place metaphor in a privileged position between the means of eloquence and the mechanisms of meaning-making. And if the rhetoricians after him continued their activity, they did not depart from the circle drawn by Al-Jahiz in the representation of the influential elements in the creation of literary discourse, until Abdul Qaher Al-Jarjani came after three centuries and was able to surpass Al-Jahiz without interrupting him, so he formulated his famous theory of the theory of “systems” which he founded on the knowledge. Grammar” focusing his attention on metaphor, highlighting its value in opening aesthetic horizons and expanding its graphic circle in the speech that embraces it. The literary discourse was characterized by the beauty of its constituent elements in their harmony through what he called "the meanings of grammar, its faces and its differences." This transgression brought about by Al-Jurjani resulted in the emergence of an “aesthetic linguistic” theory that links grammar to the art of saying even as if it is one of the voices of modernity in the sciences of the tongue, perhaps the most important of which is the multiplicity of levels of significance in a single discourse whenever metaphor is permeated with it.

Keywords:Rhetorical discourse - metaphor - beauty - criteria - method - clearness - systems.

تمهيد:

إذا استقرأنا إجمالا تاريخ البلاغة والنقد انطلاقا من أرسطو وصولا إلى النقد الحديث فإننا نستخلص أنّ العمل الأدبي يتأسس على قيمتين متأكّدتين هما القيمة الجمالية والقيمة الأخلاقية، ومهمة الناقد هي أن يتأمل العمل الأدبي ويحلله ويحكم في شأنه باعتباره فنا وعملا جماليا، فالعمل الأدبي فن من جهة كونه شكلا من المهارة مصنوع، والناقد يهتم بالبناء والخصائص الجمالية كالوحدة والتوازن والتأكيد والإيقاع (غريب: 1952 ، ص81 – حمادة: 1982 ، صص 142 – 143). هذا يعني أنّ جمالية العمل الأدبيّ نستخلصه من مجموع العناصر البنيوية واللغوية والبلاغية التي إذا ما استخدمت متسقة تهيّء لإجابة علمية حول التشكلات الجمالية في النص الأدبي، لذا فإنّ المنهج الجمالي هو نظر في الخصوصيات النوعيّة التي تثبت أدبيّة ذلك العمل شعرا كان أو نثرا. هذا يعني أنّ المنهج الجمالي في النقد الحديث هو نظر في طبيعة الخطاب الأدبيّ وتأمّل في خصوصياته الفنية الشكلية باعتباره بنية جمالية (رنيه ويلك وآوستن وارن: 1991، ص19 - ورينيه ويلك: 1987، ع210). وتتحقق القيمة الجمالية في الشكل بمراعاة مجموعة من الجوانب لعلّ أهمها ما يأتي:3

- الدقة: بوضع الشيء في موضعه الصحيح، يقول أفلاطون:" إنّ الأشياء ليست جميلة جمالا مطلقا، وإنّما تكون جميلة عندما تكون في موضعها" (اسماعيل: 1968، ص 35).
- الجودة: بأن يستخدم الشاعر الألفاظ استخداما حسنا حسب القواعد والأصول المتعلقة بإنشاء الكلام.
- مراعاة النظام: بوضع الألفاظ والتراكيب وضعا خاصا يمس الإحساس والذوق بتحقيق الانسجام والتناسب بين عناصر الكلام، يقول أرسطو:" إنّ الجمال يتركّب من نظام الأشياء الكثيرة" (اسماعيل: 1968، ص43).
- الصورة الفنية التي تجمع بين الخيال والقدرة الفنية وهي تقوم في الأصل على المجاز والكناية وأصناف التشبيه، لاسيّما الاستعارة لما لها من قدرة على إضفاء القيمة الجمالية على العمل الأدبيّ، يقول أرسطو:" إنّ أعظم شيء أن تكون سيّد الاستعارات فالاستعارة علامة العبقرية إنها لا يمكن أن تُعلّم، إنها لا تُمنح للآخرين" (مصلح: 1967، ص 118).
- الإيقاع والوزن، فهما اللذان يمنحان المعاني قيمة جمالية في العمل الشعري.
- الذوق الذي يرتكز على المعايير المشتركة لا الخاصة كما هو الأمر بالنسبة إلى الذوق الذاتيّ فهو ذوق يقوم على الهوى وعلى المزاج. فالمطلوب إذن هو الذوق المعلّل بحسب الأسس والمعايير العامّة، يقول الناقد الفرنسي تين (Taine) منكرا أهمية الذوق الشخصيّ:" فهو ليس له أي قيمة " (اسماعيل: 1968، ص 90).

تلك هي معايير ممارسة المنهج الجمالي في النقد الحديث بما هو نظر في الفن من أجل الفنّ الذي دعا إليه الناقد سوينبرن في الستينات من القرن التاسع عشر وهو ما أكده فيكتور كوزان في محاضرته التي وسمها بـ" محاضرات في الفلسفة " بقوله:" إنّ الفنّ للفن ولا يمكن، أن يكون طريقا للنافع ولا للخير ولا للأمور القدسية لأنّ الفن لا يقود إلا إلى ذات نفسه." (عزام: 1999، ص 16) واعتبر فيكتور كوزان العمل الأدبيّ شكلا

معزولا عن مختلف السياقات المتداخلة في إنتاجه وبعيدا عن كل قيمة نفعية إلا قيمة الجمال. إنّ الأدب حسب النظرية الجمالية الحديثة غاية في حدّ ذاته وغرضه الأساسيّ الإمتاع والتسلية ولا نحكم عليه بحسب معايير وعلل إلاّ معايير المشاعر والنفس. فتأثيره المباشر في قارئه بما هو عمل ممتع هو الذي يضفي عليه قيمته الجمالية تلك.

إنّ مهمّة المنهج الجماليّ أنّه كما تقول روز غريب:" يدرس العمل الفني من حيث مزاياه الذاتية ومواطن الحسن فيه " (غريب: 1952، ص 5) فهو إذن يستهدف الكشف عن الحقيقة الجمالية في الصور الحسية التي يبدعها صاحبها والتي تنطوي على قيمة فنية خالصة (باجي: 2018، ص 153).

كذا أجملنا القول في تجليات مفهوم الجمال في النقد الحديث، وتحسسنا قدرا من الصلات بين ما ترصد لدينا من تجليات النظرية العربية في جماليات الخطاب وبين ما جاء لدى المحدثين. ولا ندعي أنّ في التفكير النقدي والبلاغي لدى العرب القدامى إرهاصات التفكير الحديث ولكننا نعتقد انّ الفنّ يصل بين الشعوب والأحقاب على اختلافها وتباعدها فرأينا أن نسجل حضور بعض الجسور التي تربط بين المتباعدين وتصل بين المختلفين. لذا فإنّ الاختلاف مهما كعمُق والتباعد مهما اتسع فذلك راجع إلى طبيعة الفنّ. لذا فإن الإنشاءات الفنية تبقى وتخلد أما النظريات النقدية فإنها لا تصمد صمود النص. لذا سوّغنا لأنفسنا أن ننظر في النظرية الجمالية ومعايير الحكم بالحسن والجمال في التصور البلاغي العربي القديم استنارة بما في التفكير الحديث ممّا يجعل التواصل بين هذا وذاك أمرا يكشفه الاستقراء والتدبّر. ورأينا أنّ الاستعارة رغم وفرة الدراسات القديمة والحديثة (Mooij,1976) مازالت ضنينة بأسرارها وكان للعرب نصيب بيّن في محاولة الكشف عن أسرارها ورفع سجوفها. فالاستعارة ظاهرة لسانية جمالية مثلها مثل الروح التي لا تتحدد بالمكان والزمان .

1 - مكانة الاستعارة في البلاغة العربية القديمة:بين تجميل الكلام و تأكيد البيان:

أقام البلاغيون والنقاد العرب القدامى تمثّلهم جمال الكلام على ثنائيات يسهل حصرها عدّا في صيغة حقل دلاليّ يتكوّن من جملة تلك الثنائيات وأكثرها استعمالا لديهم هي " الصدق والكذب" و " الصحة والخطأ" و " الحسن والرديء" وما يتفرّع عن ذلك من ثنائيات لا تخرج عن دائرة ما ذكرنا منها التزيين والحسن وعذوبة اللفظ ورشاقة المعنى والتهذيب والتنقيح والانتقاء (اليسوعي: 1987، صص 44- 290). وهذه العبارات مثلت إرهاصات أو بعض تجليات المنهج الجمالي في النقد القديم. ولم يأت الأمر صدفة وإنما يتنزّل في السياقات التي حفّت بنشأة الثقافة العربية حول النص القرآني.

إنّ هذا الجهاز النقدي المتمثّل في جملة المقاييس القائمة على الثنائيات تدلّ في تقديرنا على صرامة موقف النقاد والبلاغيين القدامى من ظاهرة الإبداع في الأدب بما يجعل اختيارات الأدباء المبدعين خاضعة إلى جملة من السلط وإلى قدر كبير من الإكراهات.

إنّ المقاييس الصارمة والقوانين المحكمة والطرق المعبّدة تجعلنا نتساءل: هل إنّ العرب أحكموا الأدب وصيّروه سلطة تكبح جماح الجمال؟ أم أنّهم لم يدركوا الجمال عبر القواعد والقوانين التي تمثّلت في سلطة النقاد؟ ويمكن أن نتساءل أيضا: هل إنّ النقاد أنفسهم فهموا الجمال في العقال الذي فرضته عليهم سلطة خارجة عن الأدب والفنّ؟

رأينا أن نعتمد ظاهرة الاستعارة باعتبارها أكثر الظواهر البلاغية إشكالا في تاريخ التفكير البلاغي والنقدي عامة (Renault, 2013, pp68 – 70)ولدى العرب على وجه الخصوص لتكون لدينا مسلكا يحملنا إلى حيث نقف على ذلك التفكير ونتبيّن مفهوم الجمال لديهم من خلال تقليبهم النظر في تلك الظاهرة.

فما الجمال لدى العرب؟

إذا ما عدنا إلى بدايات نقد الشعر الهربي القديم فإنّ أقدم النصوص تقطع بأنّ الشاعر الجاهليّ هو الناقد نفسه لأنّه يأخذ شعره بالمراجعة والتشذيب حتى يستقيم في نظره ويصدره للناس. لذا فإنّ جودة الشعر تعني حصول رضاء الشاعر على عمله. فمقياس الجودة هو من وضع الشاعر نفسه والشاهد عليها الجمهور الذي يتكوّن حول الشاعر فتحقّق لديه ما يوسم اليوم بـ" اللذة الفنيّة". هذا يعني أنّ استلهام المعايير كان منطلقه النصّ الإبداعيّ ذاته والنص هنا هو الشعر الجاهليّ نعني الإبداع الأدبيّ. و كان مقياس الجودة في تلك المرحلة يتمثّل في "الذوق" والارتسام بمعناه المتّسع ومازال الذوق اليوم يمثّل أصلا من أصول قراءة الخطاب الأدبيّ رغم تعدّد المناهج النقدية وأساليب استكناه مواطن الأدبية والجمال في الخطاب ذاته. فكأنّ الأمر لا يختلف عمّا عبّر عنه ابن خلدون محدّدا الذوق بقوله :" ومعناه (الذوق) حصول ملكة البلاغة للسان" (ابن خلدون: 2004 ، ص 562).

وإجمالا فإنّ إنشاء النصّ وقراءته توجّههما ظاهرة واحدة هي ملكة الذوق لدى طرفَي العملية الأدبية: المبدع والمتقبّل. وهما متقاربان إلى حدّ التماهي أحيانا إذ يجمعهما ذوق واحد. لكن ظهور النصّ القرآني أحدث على مجال الأدب بثّا وتقبّلا ارتجاجا تفاقم أمره بتظخّم ما ترتّب عن الحدث القرآنيّ من إفرازات ثقافية لم تكن مألوفة في دائرة الإبداع ومقاييسه.

ففي هذه الفترة نعني بُعَيد نزول النص القرآني فإنّ مقياس الذوق والارتسام اللذين يحدّدان مدى جودة النصّ الإبداعيّ تواصل نفوذه في الحكم على الأدب. ولكن الجديد أنّه حدث منعرج تمثّل في ظهور ثقافة ليست من إفراز الأدباء والمبدعين وإنّما هي رجع الصدى لظهور النص الجديد نعني القرآن الكريم ترتّب على حضوره نشأة آليات الإفهام والتحليل لتوظيفه في إنشاء المجتمع الجديد (Jaroui , 2020). فأصبح الأدب يُحكم بسلطة هي غير سلطة الأدب، والحرية التي كانت في الجاهلية تعوّضها سلطة فاعلة بين الحق والباطل وعلى الفنان أن ينصاع لهذه السلطة كي يكون فنانا. والشعر الذي يدخل تحت راية الدين يصبح جيدا، فمقياس الجودة هو الإيمان ومن يسر في غير هذا الاتجاه فإنه مخطئ. كذا برزت دائرة نقدية أخرى من غير الأدب أخذت

سلطتها من دائرة الدين. فالقرآن فتح طريقا جديدا للفنّ ولمقاييس النقد. ولعلّ مقياس " الصدق والكذب" الذي وضعه النقاد حكما على جودة الفنّ أكبر دليل على حضور التأثير الدينيّ على مقاييس النقاد والبلاغيين لأنّ الدين جوهره الأخلاق. وإن كان الصدق الفنيّ لا يُقاس بمقياس الأخلاق لأنّه يترك للشاعر باب الخيال مفتوحا إذ من حقه أن يستثمر فكره وخياله في إنشاء الصور الشعرية التي يريد وقد تكون معاني تلك الصور بعيدة كلّ البعد عن الحقيقة، أمّا الصدق الأخلاقيّ فهو ما يحاكي الحقيقة ويتماهى مع الواقع، وإذا ما توفّر هذا المقياس فإنّه سيؤدي إلى هروب الجمهور عنه لأنّ الجمهور يرى "الجمال في الخيال" لا في انعكاس الحقيقة (المعنى الحاصل بعد). ولكن بعد ظهور المعارف والعلوم الحافة بالنص القرآني قصد الاستفادة منه والإفادة به تغيّر هذا الأمر ولعلّ كتاب الجاحظ " البيان والتبيين " (الجاحظ: 1998)خير دليل على ذلك إذ وضع مقاييس جديدة لبلاغة النص وجماله وأهمها مقياس " الفهم والإفهام"، يقول:" إن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى" (الجاحظ: 1998)أي مقياس البيان: المعنى، يقول ابن الأثير متفطنا لعلاقة الجمال بالبيان:" شيئان لا نهاية لهما البيان والجمال" (اليسوعي: 1987، ص 30)، ومع ظهور علماء اللغة تعلّق النقد والبلاغة باللغة إذ استخرجوا القواعد النحوية وأصبح النقاد يقيسون الجمال بمقاييس اللغة. كذا أصبح حجم المقاييس يتظخّم باطّراد.

وتجلّى مفعول تظخّم المقاييس المترتّبة عن الثقافة الجديدة التي حفّت بالنص القرآني، في التركيز على معاني الخطاب الإبداعيّ اعتبارا أنّ الفائدة في المقصد إذ أنّ القرآن نزل ليُفهم ويُنتفع بمعانيه لفوائد دينية ودنيوية أمّا مجمّلات الخطاب فتاتي بعد ذلك. وتجلّى هذا الامر في تفسير القرآن خصوصا فيما يتعلّق بالآيات المتشابهات وبالمجاز في القرآن لاسيّما ما يتصل بظاهرة الاستعارة. فإذا كانت الاستعارة قطب دائرة الجمال في الكلام فإنّها عانت الكثير من الضيم لإخضاعها إلى مقايس تختلف عن حقيقة دورها الجماليّ وسُلّطت عليها معايير لا تتماشى مع طبيعة دورها في الإبداع.

فكيف صار وضع الاستعارة لدى البلاغيين العرب القدامى بعد الحدث القرآنيّ وفيما نشأ حوله من نشاط لغويّ وبلاغيّ؟ وهل كانت رؤيتهم للاستعارة رؤية جماليّة فنيّة أم هل إنّهم اعتبروا الاستعارة حاويا دلاليّا نفعيّا لا غير؟ وهل أفلتت الاستعارة من قيود التقعيد التي وضعها حماية للغة لاسيّما إذا علمنا أنّ البلاغة العربية نشأت ف يمهد النحو؟

تميّز القرنان الأوّل والثاني للهجرة بنشاط حمائيّ للنص القرآنيّ قضى بأن تخضع الظواهر اللغوية والبلاغية إلى رواسم وقوانين ورغم ما يعرف في الاستعارة من توق إلى التحرّر من القيود فإنّ الأمر لم يسر حسب ما يريد الأدباء المبدعون لذا نشأت المعارك الأدبية والخصومات النقدية لأنّ الفنّ يجنح إلى الحرية والحرية لا تنصاع دوما إلى القواعد.

إنّ النّظر في وضع الاستعارة في التمثّل البلاغيّ العربيّ القديم هو في حقيقة الأمر يحملنا إلى متابعة اتباع مواقف المعنيّين بشؤونها عبر الصلات العلميّة التي تربط بين أئمّة المشتغلين عليها. وقد انتهى بنا الأمر إلى تمثّل الرؤية الجمالية لدى رائد البلاغة العربية نعني أبا عثمان الجاحظ (255هـ) الذي مكّنت مرجعيّته الثقافية من أن يؤسّس تصوّره البلاغيّ على مفهوم "البيان" في الأدب مركّزا على الصور البلاغيّة من صنف التشابيه والمبالغات والكنايات والاستعارات، وإن لم يكن اهتمامه بالاستعارة كاهتمامه بالتشبيه ولكن كانت له مواقف ميّزت رؤيته للاستعارة من غيرها من الظواهر التي تجمّل الكلام وتظهر أوجه الحسن فيه. إذ يرى الجاحظ الاستعارة أداة لتأكيد معنى له كيان قبل دخولها في تأسيس الكلام فهي صورة المعرض للجارية الحسناء وهي صورة الكسوة التي تتجمّل بها المعاني (حمدي: 2007، ص407). وسار بعد الجاحظ الكثير من عقبه وتواصلت الرؤية للاستعارة على أنّها ليست كيانا فنّيا قادرا على إحداث الجوّ الشعريّ وهو جوّ لا يمثّل المعنى سوى أحد عناصره التي لا تتجزّأ بل تتكامل في إنشائه (حمدي: 2007، ص407). ذاك ما حرص على إثباته كلّ البلاغيين الذين أتوا بعد الجاحظ وصبّت مختلف رؤاهم في بوتقة واحدة هي إثبات أهميّة المعنى في الصورة الاستعاريّة، كذا كان الأمر مع الآمدي في كتاب "الموازنة" يقول مبرزا أنّنا عندما نستعير إنّما نستعير معنى لمعنى آخر: "إذا كان يقاربه أو يناسبه أو يشبهه في بعض أحواله... فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه" (الآمدي: 1994 ، ص234). كذا بدت الاستعارة لديهم حمّالة للمعنى خادمة له، ممّا جعلها مكبوتة حصروها في حدّ بيان المعنى وإيضاحه وهو المعنى الذي يقصده قائله وليس المعنى الذي تحمله الصورة البلاغيّة والمشاع على القراءات بفضلها يتّخذ النصّ الإبداعيّ أبعادا جماليّة. ذاك ما تفطّن إليه البلاغيّون المحدثون وعبّروا عن هذا الغبن بقولهم:" إنّ بلاغة الاستعارة تتميّز في النقد العربيّ القديم بالمبالغة المألوفة والإيضاح والتلوين ولكنّ النشاط الجماليّ للاستعارة لا يحفل بهذه الدلالات المحدّدة أو ينبغي ألا يكون هذا هدفه الأوّل. الاستعارة نشاط لغوي خالق للمعنى، ووسيلة من وسائل الإدراك الخياليّ المتميّز من التحليل والبيان المباشر والمدلول الثابت. (سلّوم: 1983، ص296)

هكذا ربط البلاغيون القدامى الاستعارة بالمعنى ووضعوا لها الحدّ لأن المعنى المقصود هو المعنى الثابت الذي يقرّه صاحبه فغفلوا عن التحوّلات التي قد تطرأ على ذلك المعنى عندما يدخله فعل القراءة فتنشأ معان هي المعاني الجماليّة "يفرزها بعد خياليّ أساسه الصورة الاستعاريّة" (حمدي: 2007، ص413) .

ولكن الأمر تغيّر مع عبد القاهر الجرجاني الذي أحدث منعرجا عندما ربط جماليّة الظواهر البلاغية وخصوصا منها الاستعارة بوجودها في "النظام الجماليّ" الذي يحفّ بها وتتنزّل فيه هو نظام "النحو" وجوهه وفروقه، فجمالية الظواهر البلاغيّة تتأتيها من خلال التراكيب التي ترد فيها فيكون لها بعد جمالي آخر بيّنه الجرجاني في مقولته الشهيرة "معنى المعنى" (الجرجاني، 1946) لاسيّما حين تندرج في نظام آخر حسب ترتيب يطابق الأغراض والمقاصد في علاقتها بمختلف المقامات وبمقتضيات الأحوال وتسمى المعاني الثواني بحكم كونها

مولودة من الأول (ميلاد: 2001، ص 266) ولكن هذه الرؤية لئن حاول عبرها الجرجاني تحقيق الإضافة والتجاوز فإنّه لم يقطع قطعا كليّا مع دائرة البيان التي رسمها الجاحظ (حمدي: 2007، صص 419-462)ومن خلال صلات التوافق والاختلاف تبيّنا الخيوط الكبرى على الأقلّ التي يتكوّن منها النسيج المعرفيّ الذي تقع فيه الاستعارة باعتبارها ظاهرة يجمعها النحو والبلاغة والأدب.

ذاك ما دفعنا إلى تقليب النظر في المراحل التي شهدتها ظاهرة الاستعارة عبر تشعّبات ثقافية ومؤثرات حضارية ذات مفعول نافذ في تلوين مواقف البلاغيّين والنحاة ونقاد الأدب منها والتي اشتغلوا عليها واتفقوا في شأنها أحيانا واختلفوا أخرى.

2 - أثر الخلفيات الحضارية في تحديد المقاييس الجمالية لدى النقاد والبلاغيين القدامى:

إذا ما عدنا إلى منطلقات البلاغة العربية فإنّنا سنجد أنّ الشعراء القدامى كانوا ينقدون أشعارهم بأنفسهم قبل أن يصدروها وأن سلطة الكلام بغير الشعر في الشعر والتي يمكن أن نرمز إليها بسلطة النابغة الذبياني (المرزباني: 1965 ، صص 77- 78) كانت تعتمد كما أشرنا إلى ذلك سابقا ملكة "الذوق" وتتوسل بشيء من الحسّ الجماليّ والارتسام. والذي يهمنا في بحثنا هذا أنّها هيّأت للجاحظ أن يسير بتفكيره البلاغي في حقول الأدب أي أنّ ما يمكن اعتباره بمثابة الجسور الفكرية التي تربط بين حقلين مختلفين: حقل الأدب وحقل التفكير في الأدب لم تكن إلى حدّ عصر الجاحظ مشكّلة تشكيلا علميّا يمثّل منظومة معرفية، بها نتوسّل للمرور من خارج دائرة الأدب إلى دائرة الأدب.

ومع ظهور النصّ القرآنيّ نشأت ثقافة حافة به لتوظيفه والاستفادة منه، بداية بتدبّر معانيه وما يحتاجه المتدبّرون من وسائل وأساليب لإدراك المقاصد. ومهما يكن من أمر فالوصول إلى مقاصد النص يقتضي اختراق سجوف بيانه ممّا يفتح أمام المشتغلين عليه أبعادا مختلفة ومتفاوتة رغم أنّ النص واحد ولم يعد الباحثون يرضون بما كان يُرضي نقاد الشعر القدامى أي "بالارتسام والتذوّق". فظهرت الحاجة إلى وسائل أخرى تختلف باختلاف الناس أمام النص الموحّد. فظهر الجاحظ وقد مرّ على نشأة الثقافة الحافة بالنص القرآني حوالي قرنين ترصّدت فيهما علوم ومعارف بعضها أصيل وبعضها دخيل والبعض الآخر مزيج من هذا وذاكص (جمال الدين: 1980، ص 9 – صص 21 – 55و الصاوي: دت، 123). ومثّل كتاب " البيان والتبيين" تشكّلا جليّا لنسق فكريّ يتعلّق بفنّ الإنشاء، وهو نسق لئن صاغه الجاحظ بما تجمّع لديه من صنوف ثقافات عصره فإنّ شخصيته الفكريّة تجلّت في اختياراته التي شملت مسائل كبرى متعلّقة بإنشاء الخطاب "المفيد النافع" و"الأخاذ الممتع في آن". وهذه المسائل لا ندّعي أنّ الجاحظ هو أوّل من تكلّم فيها وإنّما نقطع بأنّه أوّل من تمثّلها في نظام جامع أو في دائرة متكاملة هي "دائرة البيان". فتناول مسائل كمسألة اللفظ والمعنى ومسألة الصدق والكذب والطبع والتكلف والمجاز والحقيقة ومختلف مسائل البيان منها مسألة الاستعارة.

كذا نلاحظ كيف أنّ المباحث البلاغية التأسيسية ظهرت في أحضان العلوم القرآنية ومنها امتدت إلى مجالات الأدب والنقد ثم إلى العلوم اللغوية والنحويّة وتوجّه التفكير البلاغيّ إلى المجالات التي يسود فيها المنطق ممّا قوّى حظوظ النحاة في المسك بزمام الأمور. وطغت على مقاييس الجمال والجودة مقاييس اللغة مثلما هو الأمر لدى عبد القاهر الجرجاني الذي ربط في كتابيه " أسرار البلاغة " و" دلائل الإعجاز" (الجرجاني: 1983) جماليّة الظواهر البلاغيّة بالنّظام النحويّ الذي ترد فيه وبتعلّقها بمختلف العناصر المجاورة لها في التركيب.

لذا فمن خلال تحديدنا للنسيج المعرفي المتعلّق بالتصوّر البلاغيّ القديم، تهيّأنا لمزيد من التعمّق والتدقيق في تحديد مميزات الرؤية الجمالية لدى أشهر أعلامه وذلك من خلال فحص المسائل ومعالجتها لاسيّما منها مسألة الاستعارة فنستجليَ خصائص تلك الرؤية وأهمّ معاييرها.

3 – فضل البيان في إبراز جمالية الاستعارة ونجاعتها عند الجاحظ:

إذا ما نظرنا في الخطاب البلاغي عند الجاحظ فإنّنا نلاحظ سلطة الأدب في تفكيره نقدا وإبداعا. إذ حوّل الجاحظ البحث البلاغي من بحث كلاميّ في الإعجاز القرآني، إلى بحث في بلاغة النص البشري وفي فنون القول عند العرب مستخرجا مختلف الظواهر البلاغية والأدبيّة مؤسسا لنظريته في البيان، بها نظّر للأدب وإنشائه التي تضمّنها كتابه "البيان والتبيين" بوجه خاص. فنظرية البيان مثلت شخصية الجاحظ العلمية والتي أقامها أساسا على إثبات أنّ للبيان وظيفتين: الأولى معرفيّة تتمثّل في الإبلاغ والثانية تداوليّة تتمثل في الإقناع والتأثير في المتقبل.

أ- الاستعارة تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه:

الاستعارة حسب تعريف الجاحظ هي تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه وقد انتبه إلى ذلك عند تحليله لأبيات من الشعر التي يقول فيها صاحبها [الرّجز]

يَا دَارُ قَدْ غَيّرَهَا بِلاَهَا ... كَأَنَّمَا بِقَلَمٍ مَحَاهَا
أَخْرَبَهَا عُمرانُ مَن بَنَاهَا ... وَكَرُّ مُمْسَاهَا عَلَى مَغْنَاهَا
وطَفِقَتْ سَحَابَةٌ تَغْشَاهَا ... تَبْكِي عَلَى عِرَاصِهَا عَيْنَاهَا(30)

يعلق الجاحظ على هذه الأبيات قائلا: "قوله مُمساها يعني مساءها، ومغناها: موضعها الذي أقيم فيه والمغاني المنازل التي كان بها أهلها وطفقت يعني ظلت تبكي على عراصها عيناها: عيناها هاهنا للسحاب وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق **الاستعارة** وتسمية الشيء باسم غيره إذ قام مقامه" (الجاحظ: 1998، ص 153).

ب- جمالية الاستعارة تتجلى في بيانها :

ربط الجاحظ جمال الاستعارة وبلاغتها ببيانها ووضوح معناها لاسيّما في الاستعمال التداولي المقامي بين المتخاطبين حتى لا يقع لبس في تبليغ المقاصد بينهم. لذا لابد للمتكلم والسامع أن تتوفر لديهما ثقافة معينة

حتى يتمكّا من تمييز الكلام المجازي من الكلام الحقيقي حتى لا يقع الخلاف بينهما ويختل الكلام مثلما حدث بين عمر بن الخطاب وعمر بن العاص في هذا الحوار الذي يذكره الجاحظ "قال عمر بن الخطاب لعمر ابن العاص: "لقد سرت سير عاشق فظن عمرو أنه يقصد الحقيقة فقال والله ما تأبطتني إلا ماء ولا حملتني البغاء في عبارات المآلي فقال له عمر: والله ما هذا بجواب الكلام الذي سألتك عنه. وإن الدجاجة لتفحص في الرماد فتضع لغير الفحل والبيضة منسوبة إلى طرقها. وقام عمر فدخل وقام عمرو فقال لقد أفحش أمير المؤمنين علينا " (الجاحظ، 1998 ، ص283).

إن محدودية المعرفة في ذلك العصر أدت من خلال هذا الحوار إلى محدودية فهم بعض الأقوال لاسيما منها التي خرجت عن وضعها الأصلي ولذلك وحسب رأينا حصر الجاحظ الاستعارة في أنواع محددة من الاستعمالات بأن ربطها بغيرها من أنواع البيان مثل: الاشتقاق والمثل والتشبيه، أي أنه نزّل الاستعارة في إطار المألوف فلا تخرج عما عرفه العرب وألفوه، ذلك يعني أن الجاحظ يرفض كل خيال أو وهم يؤدي إلى ضياع المعنى أو وقوعه في الضبابية والغموض لاسيما إذا اقترن الكلام بأمور الدين، نرى ذلك مثلا في تعليقه على هذا البيت للأشهب بن رميلة. 33(الجاحظ: 1998 ،ج4، ص 55) [الرجز]

هُمْ سَاعِدُ الدَّهْرِ الذِي يُتَّقَى بِهِ وَمَا خَيْرُ كَفٍّ لاَ تَنُوءُ بِسَاعِدِ

فالجاحظ يسمي ساعد الدهر في هذا البيت مثلا ليحمل النص حملا مجازيا يصرفه عن كل اقتراب من الحقيقة، لأنّ ذلك يؤدي إلى نسبة القدرة والقوة إلى الدهر دون الله ولذلك يعقب عليه ببيت للراعي يقول فيه: [الرجز]

هُمْ كَاهِلُ الدَّهْرِ الذِي يُتّقَي بِهِ ومَنْكِبُهِ إِنْ كَانَ للدَّهْرِ مَنْكِبُ

فقد صرح الجاحظ بأن لا منكب للدهر وإن استعار ذلك فإنه لم يخرج عن العادة والمألوف.

إنّ الاستعارة عند الجاحظ وسيلة من وسائل البيان، البيان الذي هو " اسم جامع لكل شيئ كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير" (الجاحظ:1998، ج2 ص76).

وجماليّة الاستعارة عند الجاحظ تتجلى في كونها تهيئ في الكلام فرصة جديدة تمكن المتكلم من استعمالها في تعابير مختلفة خصوصها وأن الجاحظ لم يحدّها بحدود صارمة إذ حصرها في مجرد مفهوم " النقل" أي نقل اللفظ من معنى عرف به في الوضع إلى معنى جديد، كذا بدت الاستعارة لديه منفتحة لا تخنقها الحدود.

ولكن رغم أهمية الاستعارة ودورها في إكساب الخطاب مدًّا إبداعيّا وبُعدًا جماليّا فإنها لم تحظ بما حظي به التشبيه لدى الجاحظ، ولكنها تبقى وسيلة بيانية يلجأ إليها المتكلم لبيان معانيه وتبليغ مقاصده حسب المقام الراهن. وبقيت الاستعارة لديه رغم أنّها " مشرّعة " على حريّة القراءات مكبّلة بصلات فكريّة تضبط نظرا وعقلا بين طرفيها وأثرها في المتقبّل يحدث من تحديد تلك العلاقات وذلك بتقريب ما بدا متباعدا بين طرفيها.

فبقيت " الاستعارة مقيّدة بقيد العقل ، فلا يحصل من العلاقات إلاّ ما قضى العقل بأنّه ممكن أو هو متأكّد... فالاستعارة تصير أداة فكرية صلاحيّتها محدودة بمدى قدرتها على ضمان الإيضاح والإفهام تماما كما هو الحال بالنسبة إلى التشبيه." (حمدي: 2007، ص384).

4 – الاستعارة نحو رؤية جمالية جديدة في الخطاب البلاغي لدى الجرجاني:

نقدّر أنّ ما قدّمه الجرجاني من تفكير حول الاستعارة هو من أرفع ما وصل إليه البحث البلاغي العربيّ في مسألة المجاز بوجه عام (Abu deeb, 1979) . إذ تفطّن إلى البعد الجماليّ الذي تحققه هذه الظاهرة في إنشاء الكلام بما هي إجراء جماليّ مفتوح على القراءات باعتبارها " من أكثر صنوف المجاز تعصّيا على التدجين والترويض" (حمدي: 2007، ص 375) وذلك بحسب قدرتها على إثبات المعنى باعتبار أنّ جميع المواقف التي حفّت بالاستعارة على اختلافها تلتقي جميعا حول المعنى. وعلى أساس ذلك قسّمها الباحثون إلى ثنائيّات: حسنة ورديئة، مفيدة وغير مفيدة كما هو الأمر عند عبد القاهر الجرجاني.

ومهما اختلفت الرؤى حول مزيّة الاستعارة فإنّ جميع المواقف حولها لدى النقاد والبلاغيين، في اعتبارها من باب النقل أو الادّعاء، اجتمعت على كونها " لا تتجاوز دور الأداة الموصلة إلى المعنى" (حمدي: 2007، ص376).

ذاك هو موقف الجرجاني من الاستعارة كما سنبيّنه في هذا العمل، فهي بين النقل والادعاء تكتسب جماليّتها من تمكين القارئ من إدراك المعنى.

ونظرا لحصول سنّة ثقافية فكريّة مضبوطة بالقواعد والأعراف التي أصبحت تمثّل مرجعيّة أساسيّة تُستمدّ منها المقاييس البلاغيّة، فقد سار الجرجاني بادئ الأمر مع سابقيه من البلاغيين في موقفهم من الاستعارة. فقاسها مقياس نقل العبارة أو الكلمة من معناها الأصلي إلى معنى آخر لتحقيق البيان والإيضاح، فهو يقول : " اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا، وتدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع الأصل، ونقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية" (حمدي: 2007، ص ص35-36). وقاسها كذلك بمقياس " قرب المأخذ" فكشف الجرجاني عن لزوم العلاقة بين طرفيها وأوجب أن تكون العلاقة هي "المشابهة" تتجلّى فيها علاقة الشبه في غير عناء ويكون النقل من المعنى الأصليّ إلى المعنى الآخر للمبالغة وإظهار الصورة بمظهر رائع يؤثّر في العاطفة ويلهب الخيال، يقول : " على أن الاستعارة من أقسام البديع ولن يكون النقل بديعا حتى يكون من أجل التشبيه على المبالغة..." (الجرجاني: 1983، صص446-447) ومن جميع هذه الخصائص تنشأ جماليّة الاستعارة باعتبارها وسيلة لإدراك المعنى.

وتفطّن الجرجاني إلى القدرة الجماليّة التي تتميّز بها الاستعارة على بقيّة صنوف المجاز في "التركيب النحويّ" وكذا اعتبرها كلّ البلاغيين فهي " أمّ المجاز" وشهدوا لها بأنّها تأتي ما لا تأتيه أيّة ظاهرة بلاغيّة غيرها. فالجرجاني يرى أن الاستعارة باعتبارها ظاهرة بلاغيّة تساهم في تحقيق البيان لا يبرز فضلها ولا تحقق المزية إلاّ

بتفاعلها وتآزرها مع بقية العناصر المكوّنة للنظم الذي تترتّب عناصره ترتيبا نحويا. وفي إطار نسيج النظم تفعل الاستعارة فعلها في تجميل النصّ والتأثير فيه، و يثبت الجرجاني كيف أنّ القيمة البلاغية للاستعارة لا تظهر إلا بعد أن تدخل في النظام ويكون للنحو فيه دور بيّن يتجلّى لنا ذلك في شرحه لبيت من الشعر هو التالي: [البسيط]

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارُهُ بِوُجُوهٍ كَالدَّنَانِيرِ

يعقّب الجرجاني على البيت قائلا: "إنّك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها، إنّما تمّ لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى بما توخّي في وضع الكلام من التقديم والتأخير ونجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة، ذلك ومؤازرته لها..." (الجرجاني: ،ص99) ويضيف قائلا: "أراد بهذا البيت أنّ ممدوحه مطاع في الحي وأنهم يسرعون إلى نصرته وانه لا يدعوهم لحرب أو نازل خطب إلا أتوه وكثروا عليه وزاحموا حواليه حتى تجدهم كالسيول تجئ من هنا وهناك وتنصبّ من هذا المسيل وذلك حتى يغصّ الوادي ويطفح منها. فغرابة البيت ليس في مطلق معنى سال ولكن في تعديته على والباء وبأن جعله فعلا لقوله " شعاب الحيّ" ولو لا هذه الأمور كلّها لم يكُن هذا الحسن " (الجرجاني: ،ص76)

كذا نتبيّن من خلال تعليق الجرجاني على هذه الاستعارة الواردة في البيت المذكور، تأكيده على دور النحو معانيه ووجوهه في إظهار الاستعارة وجمالها وتحقيق المتعة للمتقبّل، فالحسن عند عبد القاهر لا نتبيّنه من الوضع المادّي للفظ وإنما من تعلقه ببقية عناصر النظم لذلك يعرّف الاستعارة بأنها "تثبت بها معنى، لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ لكن يعرفه من معنى اللفظ" (الجرجاني،1946، ص331).

هكذا ندرك معنى الاستعارة من طريق المعقول لا من طريق اللفظ الظاهر لذلك يقول الجرجاني " ليت شعري أن تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة" (الجرجاني: 1946، ص331) كذا أحدث الجرجاني منعرجا خرج به عن مسار البلاغيين السابقين إذ كبّلوا الاستعارة بحصر حسنها في ظاهر لفظها، فالاستعارة عند عبد القاهر ليست أداة لتنميق المعنى أو تجميله وإنما يتمثّل دورها في أن تنشئ صورة أدبية فيها مميزات مخصوصة تظهر جمالها وتشير إلى أسراره. كذلك فإنّ دورها الأساسي في إضفاء معنى جديد قد لا يعطيه المعنى الحقيقي في الاستعمال على حدّ عبارة محمد علي دهمان" (دهمان: 1986، ج1 ص418). وتكتسب الاستعارة هذا الحسن بفضل انصهارها في عناصر النظم وتفاعلها معها، ولكن لا يتحقق ذلك الفضل إلاّ إذا توفرت في الاستعارة خصائص محدّدة وهي الآتية:

- أن تقوم الاستعارة على "الادعاء" لا على "النقل"، يقول الجرجاني: "إن الاستعارة إنما هي ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء" (الجرجاني: 1946 ، ص437) ويقدّم عبد القاهر نموذجا إجرائيا يبيّن فيه موقفه ذاك، والمثال الذي اعتمده هو القول " رأيت أسدا" لينتهي إلى أنه إنما يعار اللفظ من بعد أن يعار المعنى "وأنه لا يشرك في اسم الأسد إلاّ من بعد أن يدخل في جنس الأسد" (الجرجاني: 1946 ، ص332) .

والادعاء يعني أن يدّعي المستعير المعنى لغير جهته المعروف لها بالوضع، والنقل في نظر الجرجاني قاصر على النفاذ إلى مكمن الاستعارة من حيث هي أداة في إخراج المعنى ووجهة في إدراكه. وبذلك تكون الاستعارة ظاهرة إبداع تفتح لمستعملها آفاقا دلالية رحبة. وبذلك تكون الاستعارة " أمدّ ميدانا وأشد افتنانا وأكثر جريانا وأعجب حسنا وإحسانا" (الجرجاني: 1946 ، ص32).

- أن يُعرف المعنى في الاستعارة من طريق المعقول لا من طريق اللفظ، هذا يعني أن حسن الاستعارة يأتي من إعمال العقل والفكر ولا يأتي من ظاهر اللفظ، فاللفظ ليس هو المقصود بالاستعارة وإنما معناه من حيث قصد باستعارة الاسم إثبات أخص معانيه للمستعار له، فالاستعارة طريقها العقل دون اللغة فهي ليست في نقل الاسم من شيء إلى شيء بل في ادعاء معنى الاسم لشيء.
- إخفاء التشبيه في الاستعارة، يقول الجرجاني: "واعلم أن شأن الاستعارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاء ازدادت الاستعارة حسنا." (الجرجاني: 1946 ، ص450) . فقيمة إخفاء التشبيه في الاستعارة يكمن في إعطاء المتقبل الفرصة للمشاركة في تدبر الصورة الاستعارية بحثا عن معنى ممكن فتحصل للمتقبل بذلك البحث متعة الرحلة في غياهب الصورة. وأثبت عبد القاهر ذلك الموقف بتحليله لقول ابن المعتز [المديد]

أَثْمَرَتْ أَغْصَانُ رَاحَتِهِ بِجِنَانِ الحُسْنِ عُنّابًا

إذ يقول: "وهذا موضع لا يتبيّن سره إلا من كان ملتهب الطبع حاد القريحة" (الجرجاني: 1946 ، ص451) فهذا التعليق يحمل أمرا جديدا لم نكن نعهده لدى النقاد والبلاغيين القدامى السابقين له وهذا الأمر يتمثّل في مشاركة المتقبل في صنع الخطاب وفي جعله طرفا في دائرة الإبداع.

كذا أسّس الجرجاني دائرة فكرية جمالية جديدة بتنزيل الظواهر البلاغية في النظم، فسحت للفكر عنان الخيال خاصة بقيامها على خاصية الادعاء ومشاركة المتقبّل في دائرة الإبداع.

أ- دور الاستعارة في إنشاء الجمال عبر البيان :

يعتبر البيان عبر وضوح المعنى هاجس النقاد والبلاغيين القدامى فقد مثّل " البيان الإطار النظريّ الذي تنزّلت فيه كلّ المشاغل البلاغيّة سواء تعلّقت بالقرآن أو الحديث او الأدب والشعر" (حمدي: 2007، ص385) وهذا الحرص على تحقيق البيان نراه يمتدّ أثره إلى بقية العلوم كعلم اللغة والنقد وسيكون " العامل الحاسم في بلورة نظرية البيان باعتبارها أهمّ أصل يحدّد تعامل هذه الثقافة مع النصّ" (حمدي: 2007، ص385)وذلك حرصا على إدراك المعنى الذي " كان دوما العنصر المستهدف في الثقافة العربية التي هي ثقافة النص، وهو نص جلالة قدره مردّهما إلى معانيه قبل كل شيء، وهي معان يتأكّد وضوحها لقيمتها الإجرائية في تنظيم حياة المسلمين وبناء حضارتهم" (حمدي: 2007، 385).

في هذا المعنى تتنزل قيمة الاستعارة في إنشاء الجمال عبر تحقيقها للبيان إذ تكتسب الاستعارة قيمتها وتحقق حسنها من تحقيقها للبيان، لذلك عدّت الاستعارة في الفكر البلاغي أعلق بمفهوم البيان وأقرب إلى

معانقة آفاق الجمال كما عبّر عن ذلك حمّادي صمّود (صمود: 1981، ص ص576-578) وهي القيمة التي أكّدها عبد القاهر الجرجاني في كتابه "أسرار البلاغة" بقوله: "...ومن الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبدا على صورة مستجدة تزيد قدره نبلا" (الجرجاني: 1983، صص40-42). إن الجرجاني من خلال هذا التعريف للاستعارة يرى أنها أداة ضروريّة تكون دليلا على "أدبيّة النصّ" على حدّ التعبير الحديث (Bordas, 2003, p128) وظاهرة بلاغيّة متميّزة أساسها أن تحقق البيان بصفة " مستجدّة" فهي إذن الاستعارة التي لا تموت والتي تتجدد كلما اختلف قارئها. وجماليتها فيما تحدثه من وقع وأثر في صاحبها وفي هذا الموقع تنشأ العلاقة بين البلاغة والجمال من خلال حسن توظيف الاستعارة (Renault, 2013, pp 305 – 310).

ب- جمالية الاستعارة عند الجرجاني بين حريّة التأويل وحدّ الثوابت:

إنّ التعريف الجديد الذي وضعه الجرجاني للاستعارة متجاوزا به سابقيه والمتمثّل في منح فساحة التفكير للتأويل لدى المتقبّل في تحليله للاستعارة باعتبارها أداة بلاغية نحتاج لفهمها إعمال العقل فيها، نراه يتقلّص في مواضع أخرى لاسيّما تلك التي ربط فيها الاستعارة بالتشبيه إذ نراه يضع معايير أخرى لجمالية الاستعارة، فهو يقول: "والتشبيه كالأصل في الاستعارة هي شبيهة بالفرع له أو صورة مقتضبة من صوره " (الجرجاني: 1983، ص28). هذا يعني أنّ الاستعارة الجيدة حسب ما أورده الجرجاني هي تلك التي تنشأ عن التشبيه وتخرج عنه فيكون لها " فضل البيان" بيان المعنى وسهولة مأخذه "وكأنّ جمال الصورة رهين سهولة تمثلها ولما كان التشبيه في جانب منه على الأقل أسلوبا من أساليب تقريب المعاني وتوضيح الدلالات، فإنه صار أقرب إلى إحداث الشعور بالجمال لدى المتلقي" (حمدي: 2007، 154 وكذلك العلوي: 1956، ص154) و(Renault, 2013, pp 310- 322)فكأن المتقبّل لا يمكنه أن يتمثل الصورة الاستعارية إلا بعد تبسيطها حتى تقترب من الذّهن ولا يكون ذلك إلاّ عن طريق التشبيه باعتباره الصورة الأقرب إلى التمثيل. وفي هذا الإطار يتحدث الجرجاني عن نمطين من الاستعارة: " المفيدة" و"غير المفيدة". ونراه يفضل الاستعارة المفيدة لأنها قائمة على التشبيه مما يجعلها سهلة المأخذ إذ تساعد على ظهور المعنى وتوضيحه وتقريبه للمتقبل فلا تجعله يعاني صعوبات التأويل حتى يتحقق له الفهم. فهي تمكن المتكلم من بلوغ معنى بواسطتها وهذا المعنى لا يمكنه أن يستقيم إلا إذا قام على نمط من التشبيه وهو التشبيه الواضح الذي لا يخرج عن دائرة الحقيقة أو الواقع أو طبيعة الأشياء. أمّا "الاستعارة غير المفيدة " فيرفضها الجرجاني إذ يغمض فيها التشبيه فيصعب إدراك المعنى المناسب للمألوف أي للواقع، يقول في هذا الصدد: " ويفصل بين القسمين أنك إذا رجعت في القسم الأول إلى التشبيه (...) وجدته يأتيك عفوا كقولك في "رأيت أسدا" رأيت رجلا كالأسد أو شبيها بالأسد. وإن رمته في القسم الثاني وجدته لا يؤاتيك تلك المؤاتاة... وإنما يتراءى لك التشبيه بعد أن تخرق إليه سترا وتعمل تأمّلا وفكرا" (الجرجاني: 1983، ص155). وبذلك ربط الجرجاني بلاغة الاستعارة وجماليتها بوضوح المعنى

وبيانه (حمدي: 2007، فصل هاجس البيان). وبهذا التصنيف تقع الاستعارة بين حدّين: الحدّ الأول تكون معه الاستعارة أداة إبداع تمتاز بطاقات في احتمال دلالات لا حدود لها فنبدع في إنشاء الخطاب الأدبي ونبدع في التأويل والتحليل أيضا (Abu deeb, 1979,p 55) فيكون للاستعارة وظيفة شاعريّة في الخطاب فضلا عن وظيفتها المرجعيّة (Renault, 2013 pp 618 – 625) ، وأما الثاني فإنه يحد من فعل الاستعارة عندما يطوّقها بطوق الأعراف والمبادئ ويجعلها شكلا من أشكال التشبيه حتى يسلم المعنى من كل الشوائب ويكون واضحا بينا. فالتشبيه جوهر الاستعارة وأصلها، يقول عبد القاهر: "التشبيه كالأصل في الاستعارة" (حمدي: 2007، ص28). لاسيما عندما يكون الأمر خوضا في مسائل تمس من ذات الخالق في الآيات التي يصعب فيها تبيان القصد والمفهوم بسبب خفاء التشبيه فيها فيقيس المفسر للآية ذلك التشبيه على تشبيه الرجل بالأسد فيسقط في التجسيم وتشبيه الخالق بالمخلوق وهو أمر محال، يقول عبد القاهر: "اعلم أن إغفال هذا الأصل الذي عرفتك... مما يدعو إلى مثل هذا التعمق فإنه نفسه قد يصير سببا إلى أن يقع قوم في التشبيه، وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلابدّ من أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه بتناوله في حال المجاز كما يتناول مسمّاه في حال الحقيقة ثمّ نظروا في نحو قوله تعالى "وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي" 66(سورة طه آية 39) وَ"اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا" (سورة هود آية 37) فلمّا لم يجدوا للفظة الأعين ما يتناوله على حدّ تناول النور مثلا للهدى والبيان ارتبكوا في الشكّ وحاموا حول الظاهر وحملوا أنفسهم على لزومه حتى يفضي بهم على الضلال البعيد وارتكاب ما يقدح في التوحيد..." (الجرجاني: 2007، ص47). حسب هذا المعنى لابدّ من ضرورة التدبّر وإعمال العقل لاسيّما عندما يكون الأمر متعلقا بذات الله وصفاته حتى لا نقع في التجسيم وتشبيه ذات الباري بذوات المخلوقين.

ج- الأبعاد الجماليّة للاستعارة في التركيب والنظم:

يرى الجرجاني أنه لا حسن ولا مزية للمفردة وهي منفصلة عن غيرها وإنما يتجلى فضلها في علاقتها بغيرها من الكلمات يقول: "لو كانت الكلمة إذا حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما اختلفت بها الحال، ولكانت إما تحسن أبدا أو لا تحسن أبدا". (الجرجاني: 1983، 39) - (Abu deeb, 1979, pp53- 54وكذا الشأن بالنسبة إلى الاستعارة باعتبارها فنّا من فنون البيان، فالاستعارة لا يمكن أن تظهر قيمتها وهي معزولة عن النظام وإنّما يظهر حسنها وهي في "البناء " اللغوي للنص الذي فيه ينشأ جمال الصورة نعني في النظم. وقد جاء الكلام في الاستعارة في كتاب " دلائل الإعجاز" تابعا لمقدمة أوردها الجرجاني حول مسألة النظم الذي هو عنده ليس: "سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض والكلم ثلاث : اسم وفعل وحرف وللتعلق فيما بينها طرق معلومة وهو لا يعدو ثلاثة أقسام تعلّق اسم باسم وتعلّق اسم بفعل وتعلّق حرف بهما..." (الجرجاني: 1983، المقدمة).

كذا قدّم الجرجاني تعريفا للنظم أسسه على علم النحو، ولكننا نرى أنّ مواقفه من الظواهر البلاغية تتأرجح بين صرامة النحو وثبات القواعد من جهة وبين الرغبة في التجاوز وإطلاق العنان للمبدع من جهة أخرى. فهو يرى أن الكلام البليغ بمختلف صنوفه هو الكلام المبني على أساس معاني النحو وأحكامه إذ "ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه و أصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تخلّ بشيء منها " (الجرجاني: ، ص509). فكل ظاهرة بلاغية "لا تؤتي أكلها إلا بالتفاعل مع غيرها من العناصر المؤلفة " للنظم" على حدّ عبارة توفيق حمدي (حمدي: 2007، ص202) ويضرب الجرجاني مثلا للاستعارة يبيّن فيه قيمة المعاني النحوية في تبيّن فضلها، إذ يقول: "وإن أردت أعجب من ذلك فيما ذكرت لك فانظر إلى قوله: وقد تقدّم إنشاده قبل: [البسيط]

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الحَيِّ حِينَ دَعَا أَنْصَارَهُ بِوُجُوهٍ كَالدَّنَانِيرِ

فإنك ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى بما توخّى في وضع الكلام في التقديم والتأخير وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك وموازنة لها. وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظّرف فأزل كلاّ منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه فقل: سالت شعاب الحيّ بوجه كالدنانير عليه حتى دعا أنصاره. ثم انظر كيف يكون الحال وكيف يذهب الحسن والحلاوة وكيف تعدم أريحيتك التي كانت وكيف تذهب النشوة التي كنت تجدها" (الجرجاني: ، ص78). من خلال هذا التحليل يبيّن عبد القاهر قيمة " النظم" بما هو معاني النحو في تأصيل قيمة الاستعارة.

وما تتميّز به الاستعارة أنّ لها ما يمكن اعتباره "نحوا خاصا بها" حسب الجرجاني، فميّز بين نوعين من الاستعارات هما استعارة الاسم واستعارة الفعل وقام بوصفهما من مواقع التركيب وهذا ما تميّز به عبد القاهر الجرجاني. (الجرجاني: 1983، ص241).

من هذا الوصف النحوي الذي أورده عبد القاهر نتبيّن أن استعارة الاسم نوعان:

- استعارة اسم الجنس: عندما يربط اسم الجنس بلفظة مبهمة مثل رأيت، بلفظة أسد يمكن أن يقصد بها الأسد الفعلي مثلما يمكن أن يقصد بها المحارب الشجاع. فالأسد هو المعنى الأصلي والمحارب الشجاع هو المعنى الفرعي وهو المعنى المجازي الطارئ نحسمه بربطه بالمقام ومقتضى الحال.
- استعارة الفعل أو الصفة: فهما مختلفان لغويا ومتماثلان منطقيا فهما متفقان في إسناد صفة أو فعل إلى شيء ما.

وقدّم عبد القاهر وصفا تركيبيا للاستعارة الاسمية وبيّن أن المواقع النحوية التي تحتلها هذه الاستعارة هي الفاعلية والمفعولية والمجرور بحرف الجرّ أو الإضافة يقول: "فالفاعل كقولك " بدا لي أسد" والمفعول كما ذكرت من قولك: "رأيت أسدا" والمجرور نحو قولك" لا عار إن فرّ من أسد يزأر" والمضاف إليه كقولك: "يا ابن الكواكب من أئمّة هاشم والرُّجح الأحساب والأحلام" (الجرجاني: 1983، ص242).

كذا نكون قد تبيّنا الوصف النحوي للاستعارة الاسمية. أما فيما يخصّ استعارة الفعل يقول الجرجاني : " إنّ وصف الفعل بأنه مستعار، حكم يرجع إلى مصدره الذي اشتقّ منه فإذا قلنا في قولهم : نطقت الحال. أنّ نطق مستعار فالحكم بمعنى أنّ "النُطق" مستعار، وإذا كانت الاستعارة تنصرف إلى المصدر كان الكلام فيه على ما مضى.

وممّا تجب مراعاته أنّ الفعل يكون استعارة مرّة من جهة فاعله الذي رفع به، ومثاله ما مضى ويكون أخرى استعارة من جهة مفعوله، وذلك نحو قول ابن المعتزّ: [الرمل]

جُمِعَ الحَقُّ لَنَـا فِي إِمَامٍ قَتَلَ البُخْلَ وَأَحْيَا السَّمَـاحَا

فقتل وأحيا إنّما صارا مستعارين بأن عُدّيا إلى البخل وإلى السماح، ولو قال: قتل الأعداء وأحيا لم يكن قتل استعارة بوجه ولم يكن أحيي استعارة على هذا الوجه وكذا قوله : وأقري الهموم الطارقات حزامةً هو استعارة من جهة المفعولين جميعا، فما من جهة الفاعل فهو محتمل للحقيقة، وذلك أن تقول: أقري الأضياف النازلين اللحم العبيط ومثله قوله: [البحر]

قَرَى الهَمَّ إِذَا أَضَافَ الزِّمَاعَ

وقد يكون الذي يعطيه حكم الاستعارة أحد المفعولين دون الآخر كقوله: [البسيط]

نُقْرِيهِم لَهْذَمِيَّاتٍ نَقُدُّ بِهَـا مَا كَانَ خَاطَ عَلَيْهِم كُلُّ زَّادِ (الجرجاني:1983، ص ص53- 54).

لقد قام عبد القاهر في هذا التحليل بإحصاء المواقع المجاورة للفعل الاستعاري وهي الفاعل والمفعول والمفعولين أو أحدهما دون الآخر.

كذا تبيّن لنا من خلال هذا الوصف النحويّ للاستعارة أنّ فضلها، باعتبارها ظاهرة بيانيّة، يبرز في إطار النظم حسب قوانين النحو ومعانيه ووجوهه وفروقه. وقاس الجرجاني جماليّة هذا الفنّ البياني بمقولات النحو والمنطق واللغة فعرّج بذلك عبد القاهر بالاستعارة نحو رؤية جديدة أسّسها على علم اللغة وأسّس بذلك لبلاغة مختلفة نراها اليوم من أبرز ما وصلت إليه البحوث البلاغية اليوم ((Boaziz-Aboulker, 1988, pp 53 – 60)).

وصدح عبد القاهر بذلك الإنجاز بصوت من أصوات الحداثة من خلال تناول العلاقة بين النحو والاستعارة ذاك ما نجده في هذه المؤلفات الحديثة لدى كل من بروك روز و سيليفان

(Brooke-Rose , 1958 - Sullivan, ,2007) .

الخاتمة:

نخلص من هذا العمل إلى تبيّن الرؤية الجمالية للاستعارة في التصوّر البلاغيّ العربيّ القديم، إذ قطعت من مراحل التأسيس إلى مرحلة النضج، أشواطا مهمّة شهدت خلالها نموّا بارزا. وتبيّنا تلك التحوّلات في مستويات عديدة لعلّ أهمّها انتقال مفهوم الاستعارة من " نقل المعنى" إلى "ادّعائه"، ومن كونها مجرّد أداة لتنميق الكلام وتجميله باعتبارها زخرفا له في انفرادها لمجرّد المبالغة إلى كونها أداة "تصوّريّة ذهنيّة" يبرز فضلها

في نظمها ونحوها مثلما هو الأمر عند عبد القاهر الجرجاني. إذ توصّل إلى جعلها مقتضى نحويّا يطلبه المعنى ساعة الاستعمال وليست زخرفا نفرضه على الكلام. وبذلك طوّر الجرجاني المعايير الجمالية بإضافته المهمة تلك وذلك بتدبّر الاستعارة من جهة ما تحدثه من أثر في الجوار اللفظي والدلالي الذي تتنزّل فيه، وبتنزّلها ذاك في نظام نحوي مّا فإنّها تفتح آفاقا تعتبر فيها الدّلالات والمعاني التي تحصل من نوع اللفظة الاستعاريّة حسب علاقتها بالنظام النحوي في الكلام فهي تتأثّر به وتؤثّر فيه ومن ذلك التفاعل تنفتح أبعاد الكلام وتتوسّع آفاقه.

قائمة المصادر والمراجع:

-ابراهيم حمادة، مقالات في النقد الأدبي، دار المعارف، القاهرة، 1982

- أحمد عبد السيد الصاوي، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين ، دار المعارف، الاسكندرية، د.ت.

- أحمد عليّ دهمان: الصورة البلاغيّة عند عبد القاهر الجرجاني منهجا وتطبيقا، نشر دار الطلاس للدراسات والترجمة والنشر ط1، 1986، ج1

- تامر سلّوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربيّ، دار الحوار، لاذقيّة، 1983

- توفيق حمدي، مواقف البلاغيين والنقاد العرب من الاستعارة، دار محمد الحامي، 2007.

- حمّادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، 1981.

- حمادي صمود، النقد وقراءة التراث (عود إلى مسألة النظم)، مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، (د ت).

حياة باجي، الاتجاه الجمالي في النقد العربي القديم، مجلة وحدة البحث في تنمية الموارد البشرية، م 9 ع 4، ديسمبر 2018.

- خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحويّة تداوليّة، نشر مشترك عن جامعة منّوبة كليّة الآداب منوبة والمؤسسة العربية للتوزيع ، تونس 2001

-ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، (2004)

- روز غريب روز، النقد الجمالي واثره في النقد العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1952

- رنيه ويلك وآوستن وارن، نظرية الأدب، تر عادل سلامة، دار المريخ، الرياض، 1991

- رينيه ويلك، مفاهيم نقدية، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة ، الكويت، ع 210، 5،1987.

- روز غريب روز، النقد الجمالي واثره في النقد العربي، دار العلم للملايين، بيروت، 1952

- أبو زكرياء الفراء، معاني القرآن، تح أحمد يوسف نجاتي - محمد علي النجار، دت.

- شيخو اليسوعي، علم الأدب، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1987

- صبيحة جمعة،" التفكير البلاغي من الأدب إلى النحو: من الجاحظ إلى الجرجاني"، وهو مخطوط بمكتبة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس.
- ابن طباطبا العلوي،"عيار الشعر"، تح طه الحاجري وزغلول سلام، ط1، القاهرة، 1956
- عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة، ط. رويتر، دار المشرق 1983.
– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمود محمد شاكر، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، 2004.
-أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، 1998
- عز الدين اسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، دار الفكر العربي بيروت، 1968
- أبو عبد الله محمد المرزباني ، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1965
- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تح محمد فؤاد سزكّين، مكتبة الخانجى – القاهرة، دت.
-أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، 1998.
- أبو الفتح عثمان ابن جني،الخصائص، دار الحديث، 2008.
- كمال مصلح، الكامل في النقد الأدبي، المكتبة الحديثة، بيروت، 1967
- محمد عزام، المنهج الموضوعي، اتحاد كتاب العرب ، دمشق، 1999
- مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، الدار الوطنية: للتوزيع والإعلان بغداد 1980
- هدى قزع: المنهج الجمالي عند الغرب، مجلة نوافذ، https://doroob.own0.com/t240-topic

المراجع الأجنبية:

-Abu deeb K , Aljurgani's theory of poetic imagery, London, Aris, phollips LTD, 1979.

- Christine BROOKE-ROSE , A Grammar of metaphor, Secker & Warburg, Londres, 1958.

- Eric BORDAS, Les Chemins de la metaphore, PUF, Paris, 2003, coll. Etudes litteraires.

-Jean-Baptiste Renault. Théorie et esthétiques de la métaphore : la métaphore et son soupçon, entre correspondances et dissemblances, métaphores linguistiques et iconiques. Art et histoire de l'art. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2013. Français. NNT : 2013PA030067. tel-00916648

- Karen Sorensen Sullivan, Grammar in Metaphor: A Construction Grammar Account of Metaphoric Language, University of California, Berkeley,2007.

- Marc BONHOMME, Les figures cles du discours, Seuil, Paris, 1998, coll. Memo.

- Max BLACK, Metaphor , Models and Metaphors, Cornell University Press, Ithaca, 1962.

- Monique Boaziz-Aboulker ,Al Jurjani : une rhétorique différente [article]Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales Année 1988.

-Mooij, JJA, A study of metaphor, Amsterdam, noeth- Holland, Publishing Company, 1976.

-Mouhib Jaroui, Aux originses de la rhétorique arabe, les études coraniques, 2020, https://www.mizane.info/aux-origines-de-la-rhetorique-arabe-les-etudes-coraniques/

- Roland BARTHES, Rhetorique de l'image , Communications n°4, Le Seuil, Paris, 1964.

- Roland BARTHES, L'Ancienne rhetorique : aide-memoire , Communications n°16, Recherches rhetoriques, Le Seuil, Paris, 1994, coll. Points Essais .

وظائف اللغة وسياق المقام - التأثير والتأثر

Functions of language and the context of the place - influence and influence.

*د.عباس محمد أحمد عبد الباقي، أستاذ مشارك في اللغة العربية، جامعة نيالا، نيالا، السودان.
Dr. Abbass Mohammed Ahmed Abdelbagei, Associate professor, University of Nyala, Nyala, Sudan.
abasskbr5@gmail.com
*د.إبراهيم آدم أحمد هرون، أستاذ مشارك في اللغة العربية، جامعة نيالا، نيالا، السودان.
Dr. Ibrahim Adam Ahmed, Associate professor, University of Nyala, Nyala, Sudan.
ibrahim boksir@gmail.com

الملخص:

تؤثر اللغة تأثيرا كبيرا في المجتمع الإنساني بكل قطاعاته، من خلال الدور الكبير الذي تقوم به في عملية التواصل؛ فهي قادرة على بلورة جميع حاجات المجتمع على اختلافها وتعددها وتجددها، وهي الجسر الذي يربط الإنسان بأخيه الإنسان.

ترمي الورقة إلى توضيح العلاقة بين سياق المقام بعناصره المختلفة ووظائف اللغة المتعددة؛ لأن الظروف المحيطة بالحدث الكلامي لها تأثير ملموس في تشكيل وظائف اللغة التداولية اليومية، وعليه تتمثل مشكلة الدراسة في دراسة كيفية تأثير سياق المقام في اختيار الشخص للغة وانتقال هذا الاختيار إلى الآخرين عن طريق التفاعل والتواصل بين المُرْسِل والمتلقي.

اتبع الباحث في دراسته المنهج الوصفي، وخلصت الدراسة إلى عدة نتائج منها: تتشكل الوظيفة اللغوية وفقا لاعتبارات كثيرة منها: شخصية المُنتج والمتلقي، مكان وزمان الخطاب، والظروف التي تكتنف الخطاب اللغوي.

الكلمات المفاتيح: الوظيفة اللغوية- سياق المقام- التأثير والتأثر- التداولية- المنتج والمتلقي.

Abstract:

Language has a great influence on human society in all its sectors, through the great role it plays in the communication process; It is able to crystallize all the needs of society in its diversity, diversity and renewal, and it is the bridge that connects man with his fellow man.

The paper aims to clarify the relationship between the context of the Maqam with its various elements and the various functions of language; Because the circumstances surrounding the verbal event have a tangible impact on shaping the daily deliberative language functions, and therefore the problem of the study is to study how the context of the place affects a person's choice of language and the transmission of this choice to others through interaction and communication between the sender and receiver.

In his study, the researcher followed the descriptive approach, and the study concluded several results, including: the linguistic function is formed according to many considerations, including: the personality of the producer and recipient, the place and time of the discourse, and the circumstances surrounding the linguistic discourse.

Keywords: linguistic function - place context - influence and vulnerability - pragmatic - producer and.

المقدمة:

ترتبط اللغة ارتباطا وثيقا بالمجتمع البشري، ويصيبها كل ما يصيب الإنسان من رقي أو تخلف، وتختلف معاني مفرداتها تبعا لاختلاف طبقات المجتمع، وتتعدد وظائفها وأدوارها مع تعدد حاجات الإنسان اليومية فلكل فرد منا أغراضه التي يفصح عنها باللغة.

وإذا سلمنا أن الوظيفة الأساسية للغة هي إقامة التواصل بين الناس، فلا شك أن هذا التواصل محكوم بضوابط ومؤثرات متنوعة تقع خارج السياق اللغوي، تلك الضوابط المقامية تجعل الاتصال ناجا أو العكس.

تتأثر الرسالة ومضمونها بالمرسِل: نوعه وعمره وعمله وحالته النفسية وإلمامه باللغة ومعرفته بعادات وتقاليد وثقافة مجتمعه كل ذلك ينعكس على عملية بناء الرسالة، وأهم من ذل كله تحديد الهدف من الرسالة. وما أحاط بالمرسِل من أحوال متعددة ينطبق تماما على المتلقي. كما تلقي المعايير الاجتماعية والصلات بين الناس ظلالها على عملية التواصل واختيار اللفظ المناسب. أيضا تتأثر عملية التخاطب بالعلاقة بين الطرفين (المرسِل والمتلقي) وبالزمان والمكان، وبنوع الرسالة التي بعثها المتكلم أهي اجتماعية إخوانية (التهنئة، الاعتذار، التعزية...) أم هي حجاجية إقناعية.

إن الناظر لهذه المؤثرات التي تكتنف التواصل اللغوي يجدها تتميز بحركة مستمرة وتجدد مطرد، بسبب اختلاف أحوال الناس والمقام، لذلك تتنوع وتتعدد وظائف اللغة تمشيا مع ذلك الاستمرار والتجدد، وتتأسس الوظائف وتتشكل مرتبطة بعناصر الحدث الكلامي التداولي اليومي.

المبحث الأول: وظائف اللغة والمقام

أولا- مفهوم الوظيفة اللغوية: اتفقت معظم المعاجم العربية على أن معنى كلمة (الوظيفة) تدور حول التقدير والتعيين، قال ابن منظور: "الوظيفة من كل شيء ما يقدر له في كل يوم من رزق أو طعام أو علف أو شراب وجمعها الوظائف والوُظُف" (ابن منظور، 1997م، ص85) . وقال الجوهري: "(وَظَفَ) الواو والظاء والفاء: كلمة تَدلُّ على تقدير شيء. يُقال: وظَّفت له، إذا قدرت له كلَّ حين شيئًا من رزق أو طعام..." (الجوهري 1987م ص267). وقال الزبيدي: "الوظيفة، كسفينة: ما يُقدر لك في اليوم .... مِن طعام، أو رزق كما في الصِّحاح ... ويقال وظفتُ على الصَّبيّ كل يوم حفظ آياتٍ من كتاب الله عزَّ وجلَّ" (الزبيدي،1994م ص245). واستخدمت كلمة الوظيفة كذلك للدلالة على المنصب والأجر الذي يتقاضاه العامل كما في المعجم الوسيط: "والوظيفة المنصِب والخدمة المعيَّنة..." (المعجم الوسيط، 2004م، ص431).

أما معنى (الوظيفة) في اصطلاح اللغويين فارتبط بالدور والغرض المقصود الذي تؤديه اللفظة المعنية في التركيب اللغوي، لأن الكلمات التي يختارها الفرد للتواصل لها القدرة على حمل أفكاره وتصوراته التي

تتأثر بحالته النفسية والصحية وبمركزه الاجتماعي وغيرها مما يخص المُنتج؛ لذلك ننظر إلى اللغة بأنها ليست أصواتا تنطق فحسب ولكنها المحرك الأساس والفعلي لكل ما يدور بين أطراف الخطاب.

إن مفهوم الوظيفة اللغوية مرتبط بمفهوم اللغة نفسها، لذلك سنقف أولا عند تعريف اللغة ومفهوما وسنركز على أبرز المفاهيم التي جمعت بين التعريف والوظيفة، قال ابن جني: "أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" (ابن جني، 2001م، ص15). وعرفت على أنها: "نظام من الرموز الصوتية الاعتباطية يتم بواسطتها التعارف بين أفراد المجتمع..." (عمايرة، 1987م، ص9). وقال أنطوان مية: "إن اللغة حدث اجتماعي بالدرجة الأولى" (حجازي، 1978م، ص10). ويقول وتني:" إنها ليست قوة من قوة النفس ولا هي من فعل الفكر بل هي أثر غير مباشر لهذا الفكر" (السابق، ص15). وعند أوتو يسبرسن: "نشاط إنساني، يتمثل من جانب في مجهود عضلي يقوم به فرد من الفرد، ومن جانب آخر عملية إدراكية ينفعل بها فرد أو أفراد آخرون" (جمعة، 1984م ص3). ويرى إدوارد سابير: "أن اللغة وسيلة إنسانية خالصة، وغير غريزية إطلاقا، لتوصيل الأفعال والأفكار والرغبات، عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية" (بشر، 1976م، ص117). وقال كارول:"إنها ذلك النظام المتشكل من الأصوات اللفظية الاتفاقية وتتابعات هذه الأصوات التي تستخدم أو يمكن أن تستخدم في الاتصال المتبادل بين جماعات من الناس والتي تصف بشكل عام الأشياء والأصوات والعمليات في البيئة الإنسانية" (السعران، 1998م، ص11).

جمعت المادة المعروضة في تعريف اللغة بين المفهوم والوظيفة، وحوت ألفاظ وإشارات تكشف عن وظيفة اللغة وهي على الترتيب: (التعبير عن الأغراض، التعارف بين الناس، اجتماعية اللغة، علاقتها بالتفكير إنسانية اللغة ارتباطها بالتفاعل، توصيل الأفكار والرغبات، الاتصال المتبادل بين الناس، وصف الأشياء والعمليات في البيئة الإنسانية). هذه العبارات كلها لا تخرج عن إطار التواصل اللغوي اليومي والتعبير عن الأغراض والحاجات. كما تكشف هذه العبارات عن مدى ارتباط الوظيفة اللغوية بمفهوم اللغة وبالتالي تكتسب أهميتها من الدور الذي تؤديه في عملية التواصل اللغوي.

وبناء على ماسبق فالوظيفة اللغوية في الاصطلاح تعني: "الدور الذي تضطلع به العلامة اللغوية في بناء المركب الملفوظ، إذ يعد كل عنصر من الجملة مسهما في المعنى العام" (طعيمة، 2002م، ص216). إذن كل الأفاظ اللغوية تقدم جزءا من المعنى العام من خلال الدور الذي تؤديه في عملية التواصل. وعليه فإن الوظيفة اللغوية تتسم بالخصائص الآتية:

أ-يمكن وصف معظم الوظائف اللغوية بأنها تداولية تتعلق بالمعنى التواصلي المرتبط بمقاصد المتكلم.

ب- الوظائف اللغوية متعددة وكثيرة بسبب تعدد أغراض وحاجات المتكلمين، واختلاف معارفهم وخبراتهم.

ج-تملك الوظائف اللغوية القدرة على إشباع حاجات الأفراد، لاعتقاد عامة الناس أنه يستطيع أن ينقل كل ما يريد إلى الآخرين بوساطة اللغة.

د-تتميز الوظائف اللغوية بالتجدد المستمر تبعا لتجدد الموقف والحاجة، ولأنها تحكمها قواعد تختلف عن القواعد المعيارية.

ثانيا- تعدد الوظائف اللغوية:

أجمع اللسانيون وخاصة أنصار الاتجاه الشكلي البنيوي على أن وظيفة اللغة الأساسية هي إقامة التواصل (وافي 2004م، ص37). ثم ظهرت نظريات جديدة مثل التداولية التي ربطت بين دراسة اللغة وكيفيفة استعمالها في المواقف المختلفة، ونادت بضرورة دراسة كل عناصر سياق المقام بجانب السياق اللغوي؛ وذلك لأهمية سياق المقام في فهم اللغة ودراستها في الاستعمال والتواصل. (مصطفى، 2004م، ص120).

وانعكست آراء التداولية على دراسة المعنى مربوطا بظروفه كلها، وفي هذا الجانب لا نُعد التداولية ضد البنيوية لأنها لا تنكر الوظيفة الأساسية للغة (التواصل) ولكنها تضيف بعدا جديدا في دراسة المعنى أغفلته البنيوية وهو دراسة تأثير المقام، وعليه فإن الوظائف اللغوية تبدو أكثر تعددا ووضوحا وحيوية إذا ربطناها بالمقام، وقد اتفق اللسانيون على اختلاف توجهاتهم على الوظائف اللغوية الآتية:

الوظيفة النفعية ويطلق عليها أنا أريد، **والوظيفة التنظيمية** وتعرف باسم وظيفة (فعل كذا... ولا تفعل كذا) **والوظيفة التفاعلية** (وهي وظيفة أنا وأنت)، **والوظيفة الشخصية والوظيفة الاستكشافية والوظيفة التخيلية والوظيفة الإخبارية (الإعلامية) والوظيفة الرمزية. (هاليداي، د.ت، ص14).**

ترتبط الوظائف أعلاه بالتداول وبظروف استعمال اللغة في المواقف المختلفة، وأرى أن هذه الوظائف اللغوية شاملة وجامعة، وأن اللغة قادرة على تحقيقها كلها. كما ذكر بعضهم وظائف أخرى مثل: الاجتماعية والخاصة والتمثيلية، ووجدت تقسيمات للوظائف مابين داخلية ترجع إلى علاقتها بالسياق اللغوي وأخرى خارجية ترجع إلى صلتها بسياق المقام. ولكن كل ما ذكر من وظائف وتقسيمات لا يخرج عن الوظائف المذكورة.

ثالثا- مفهوم المقام:

يقصد بالمقام السياق الخارجي للغة، ويطلق عليه أيضا سياق الموقف وهو يؤدي دوراً مهماً في تحديد المعنى (أيوب، 1964م، ص18). ويرى فيرث أن سياق الموقف يمثل شبكة من العلاقات، علاقات بين أشخاص يقومون بأدوارهم في المجتمع مستعملين في ذلك لغات مختلفة، ومرتبطين بحوادث وأشياء متنوعة لها اتصال وثيق بالمقولة المستعملة وتأثير الفعل اللغوي وقوته، بالإضافة إلى تأثير الزمان والمكان (حسان، 2009م، ص33).

ويتكون سياق الموقف من ثلاثة عناصر هي: شخصية المتكلم والسامع والمشاهد ودوره، والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المختلفة المحيطة بالحدث اللغوي، وأثر الحدث اللغوي في المشتركين كالإقناع أو الفرح أو الألم أو الإغراء. (بشر، 1989م، ص122).

يمكن أن نمثل لذلك بأي مفردة لغوية في سياقات مختلفة لنبين الفرق في المعنى، في السودان يقولون: فلان أكلهم جري أي سبقهم، ويقولون: التجار أكلوه أي خدعوه وأخذوا ماله، وأولاده أكلوه بمعنى تقاسموا ماله وأكل الحرام فعل ما يوجب الحرام، وأكل نارو براه أي تحمل العاقبة وحده، والهلال أكل المريخ أي هزمه...

إن فهم هذه العبارات، يتوقف على فهم الظروف والملابسات التي يستعمل فيها الفعل (أكل) ولن يستطيع شخص فهم المعاني المختلفة لذلك الفعل من خلال السياق اللغوي وحده، بل لابد أن يكون سودانياً، أو عاش في المجتمع السوداني، وبين الجماعة اللغوية التي تستخدم هذه العبارات، وعايش هذه السياقات بالتجربة. (آدم 2007م ص40).

وقد اهتم علماء العربية القدامى بسياق الموقف واصطلحوا عليه بالمقام، فالعرب كانت تراعي مواقف الكلام حتى اشتهر بينهم (لكل مقام مقال) وهذه المراعاة تعني فهم بيئة المتكلم وكل ما يندرج تحتها، وكذلك بيئة المتلقي، وبيئه الحدث الكلامي نفسه، ومراعاة المناسبات التي يطلق فيها القول، ولا يتم التفاهم في أي لغة إلا إذا روعيت تلك المناسبات، ولن يكون الكلام مفيداً ولا الخبر مؤدياً غرضه ما لم تتم الإحاطة بكل هذه العناصر الواقعة خارج السياق اللغوي.

المحور الثاني: تأثير المقام في الوظيفة اللغوية

تتألف عملية التواصل اللغوي من عدة أركان أولها المُنتج الذي يُحمِّل رسالته مقاصد وأهداف محددة فليجأ إلى اللغة لتمده بالألفاظ المناسبة ويركبها وفق القواعد المتعارف عليها، ثم ينظر إلى المقام بكل عناصره ليلائم بين (السياق اللغوي) وشروط المقام التي تؤثر في صحة وسلامة الرسالة. وعليه فالرسالة تكونت من بنية لغوية تركيبية وبيئة سياقية مقامية، وهما وجهان لعملة واحدة، فالبنية اللغوية وحدها لا تحمل المعنى كاملا، والبيئة المقامية ليس لها دور إلا من خلال السياق اللغوي.

وعند النظر إلى اللغة بوصفها وسيلة اتصال لتحقيق التفاعل بين الناس، يتضح ارتباط هذه الوظيفة الرئيسة بالسياقين اللغوي والمقامي وبالمعنى الذي يعد ثمرة عملية التواصل، فالمعاني تتولد عند المتكلمين أثناء تفاعلهم الاتصالي مستمدة صحتها واستمراريتها من ارتباطها بمقامها الذي تولدت فيه. بناء على هذه العلاقة الوطيدة بين سياق المقام ووظائف اللغة يظهر أثر الأول في الثاني من خلال النقاط التالية:

أولا- المقام والمُتكلِّم: يراد بالمتكلِّم صاحب الرسالة، صغيرا أو كبيرا، ذكرا أو أنثى، ويؤثر فيه المقام من خلال النقاط التالية:

أ- معرفة المتكلم بالقواعد اللغوية التركيبية والقواعد التداولية: تتمثل القواعد التركيبية في القواعد (الصوتية والصرفية والنحوية)، أما القواعد التداولية فتشمل مجموعة الأعراف والضوابط التي يجب مراعاتها في المجتمع المحدد وتختلف القواعد التركيبية عن قواعد التداول؛ لأنها تتعلق بسياق المقام، ولكنها تؤثر في القواعد التركيبية وتوجهها نحو مراعاة الموقف الذي يتطلب اختلاف الصيغ لاختلاف الجنس، العمر، الطبقة الاجتماعية، صلة القرابة، المكان والزمان العلاقة بين أطراف الحدث اللغوي وغيرها من مكونات المقام (المتوكل، 2006م، ص21). وعليه فإن القواعد التداولية ذات أهمية كبيرة في عملية التواصل وتعد من أقوى المؤثرات في المتكلم الذي يجب عليه مراعاتها والأخذ بها.

ب- مشاركة المتلقي في عملية التواصل: يُعد المتلقي جزا أصيلا من عملية التواصل، ومشاركا فاعلا في إنتاج الرسالة وفهمها، لذلك على المتكلم إشراك المتلقي في التواصل من خلال معرفة حاله، وقدرته على الفهم، ونصيبه من اللغة، وعلاقته بالمتكلم وتجاربه، وكذلك معرفة مخزونه المعرفي المشترك بين الطرفين، وأخيرا اختيار الوقت والمكان المناسبين.

إن المتلقي يتوقع من المتكلم خطابا يراعي حاله ووضعه، وعليه فإن استخدام اللغة غير الملائمة للموقف يؤدي إلى

غموض هدف المتكلم وتفهم رسالته بشكل خاطئ، فمن المهم أن يقيِّم المتكلم كل موقف متعلق بالمتلقي ويلائم بينه وبين مفرداته.

ج- انتقاء اللغة المناسبة للمتكلم: تتضمن الرسالة اللغوية معنى محدد، وهدف ينشده المتكلم، وموقف المتكلم من الرسالة نفسها، إذن المتكلم محكوم بضرورة وضوح المعنى والهدف وهما يتأثران بموقفه من رسالته، حالته النفسية الانفعالية ومدى صدقه أو شكه أو تردده أو هزله، كل هذا يفرض عليه انتقاء مفردات بعينها، فيلجأ إلى النفي أو الإثبات أو التكرار أو التعجب أو الاستفهام، وقد يميل إلى التلطف اللغوي في بعض المواقف، أو يعمد إلى استعطاف المتلقي، وقد يحتاج إلى الفطنة وسرعة البديهة في مواقف أخرى، تملي هذه المواقف على المتكلم وجوب اختيار لغة تناسبه أولا قبل أركان عملية التواصل الأخرى.

د- نوع الرسالة: يُحدد نوع الرسالة خاصة عند البنيويين بالرجوع إلى موضوعها وهدفها، إلا أن الاعتماد على الموضوع والهدف لا يكفي لتحديد نوع الرسالة، لأن ظروف الاستعمال تؤثر في تصنيف الرسالة فقد تبدو الرسالة دينية أو سياسية وِفق مقاصد المتكلم الظاهرة، ولكن عند توظيف عناصر المقام قد يتغير نوع الرسالة، مما يدل على أن الشكل الظاهري ليس كافيا للتصنيف. (بوجراند، 1998م، ص39).

يمكن ربط تحديد نوع الرسالة بالاستراتيجيات التي وظَّفها المرسل في رسالته بالإضافة إلى دور المتلقي في المعالجة وصولا إلى الفهم، فقد تكون الرسالة أمرا يطلب المتكلم تنفيذه، وقد تكون طرفة أو نكتة، وقد

تحمل معلومة يراد إيصالها، أو حجة يتوقع منها الإقناع أو اعتذارا عن موقف ما، لذلك فإن أنواع وأنماط الرسائل المقصودة في التداول اليومي للغة تتحدد وفق الهدف والموضوع واستراتيجيات المُرسِل ودور المستقبِل وظروف الانتاج (الحميري، 1998م، ص49).

يظهر أثر نوع الرسالة واضحا في المتكلم من خلال توجيهه إلى اختيار ألفاظ وتراكيب خاصة وأسلوب معيَّن محكوم بالهدف والقصد والاستراتيجيات، فمن يأمر أو يستفهم تختلف بنية رسالته اللغوية عمَّن يرسل معلومة أو يعتذر أو يرمي إلى الإقناع بأمر ما.

هـ-تحديد هدف الرسالة: يسعى المتكلم من خلال خطابه إلى تحقيق هدف معين، قد يظهر مباشرة وقد لا يظهر وحينها يستعين المتكلم بجانب لغة الخطاب بالمعطيات السياقية المقامية والمعلومات المسبقة فيبني لغة خطابه عليها

كما يستدل بها المتلقي ليدرك قصد المرسل (بوقرة، 2006م، ص42).

ولتحديد الهدف أهمية كبيرة إذ يساعد وضوحه في استمرار الحوار وضمان قوة التأثير، ويضمن كذلك وصول المعلومة، ويسهِّل على المتكلم اختيار الوسيلة المناسبة، ويزيد وضوح الهدف من تهيئة المناخ التواصلي ليكون أكثر تفاعلا وحيوية.

ولكي يحقق التكلم هدفه يجب أن يمتلك القدرة على التنويع وفق الأهداف والمواقف، فيختصر مرة، ويطيل أو يكرر مرة أخرى، ويخفي بعض معانيه ويظهر بعضها الآخر، ولهذا التنويع وسائل ينبغي معرفتها، مثل: فهم الواقع والقدرة على الإدراك والتوقع، المشاركة المجتمعية الفاعلة، والرفق خاصة مع المخالفين في الرأي أو التوجه.

ثانيا- المقام والمتلقي: يمثل المتلقي الطرف الثاني الذي يشكل مع المتكلم الفعل الاتصالي، وإليه تتجه لغة الرسالة التي تعبر عن قصد المتكلم، وهو يمارس دورا مهما في توجيه المتكلم عند صياغة خطابه، وعلى المتلقي بمهارات واستراتيجيات حسن الاستماع، والقدرة علة الفهم والاستيعاب، وبناءً على مبدأ التداول فإن المتلقي يتأثر بالمقام ويتضح ذلك التأثر في الآتي:

أ-علاقة المتلقي بالمتكلم: إن اللغة التي يستخدمها المتكلم عادة تكون مصحوبة بقرائن وإشارات كثيرة تقود المتكلم إلى المعنى المراد، ولكن إن لم يصحبها معرفة بمنتج الخطاب وحاله لا يمكن الوصول إلى المعنى المراد بالتحديد من الخطاب، لأن المعنى كل مركب من مجموعة من القواعد اللغوية بالإضافة إلى سياق الحال غير اللغوي (الفقي 200م، ص89).

تؤثر العلاقة بين المتكلم والمتلقي في كليهما معا، وتحتل مكانة كبيرة في التأثير فقد تكون صلة قرابة، صداقة علاقة عمل مشترك، هذه العلاقات تتفاوت ما بين القرب والبعد والدنو والعلو، واعتمادا على

مبدأ التداول اللغوي المستمر فعلى المتلقي الرجوع إلى المقام وظروف التواصل ويأتي في مقدمتها علاقته بالمتكلم، كما يجب عليه أن يتحلى بمهارات حسن الاستماع، والقدرة على الفهم والتذوق.

ب- الاستفادة من الرسالة: تتعلق عملية الاستفادة من الرسالة بفهمها أولا، وتتفاوت درجة الاستفادة بحسب حال وظروف المتلقي فقد يكون (حزينا، فرِحا، جائعا، متعبا، أضاع شيئا ثمينا، في عجلة من أمره ليلحق بشيءٍ ما....) تؤثر هذه الأحوال جميعها في درجة الاستفادة من الرسالة، وخاصة التفاعل معها الذي ينشأ عنه آثارا في العواطف والأفكار كالإقناع والإرشاد مثلا. (صحراوي، 2005م، ص101).

ثالثا- المقام وبنية الرسالة: عُرِّفت بنية الكلمة بأنها صيغتها أو وزنها أو هيئتها المتمثلة في عدد حروفها المرتبة أصلية وزائدة وحركاتها المعينة وسكونها (الحناش، 1980م، ص85). وقال ميشال زكريا: "البنية هي ذلك النظام المتسق الذي تتحدد كل أجزائه بمقتضى رابطة تماسك وتوقف، تجعل من اللغة مجموعة منتظمة من الوحدات أو العلاقات المنطوقة التي تتفاضل ويحدد بعضها بعضا على سبيل التبادل. (زكريا، د.ت، ص17) يدور مصطلح حول النظم والتأليف والتركيب والترتيب والتعليق والبناء، وكلها تشير إلى إنشاء الكلام، إذن البنية نظام من العلاقات بين العناصر اللغوية لتكون كلا متسقا، وتؤدي إلى فهم المعنى.

يصدر المتكلم إصدار خطابا بمبنى معين لتوصيل غرضه وتحقيق مقصده، وبين البنية والوظيفة أو المعنى الذي يحمله الخطاب علاقة تبعية؛ فالبنية تراكيب مترابطة تؤدي وظيفة التواصل انطلاقا من الأغراض التداولية التي تستعمل هذه العبارات وسائل لتحقيقها فبين البنية والوظيفة علاقة تبعية. (المتوكل، 1993م، ص21) قال الراجحي في حديثه عن أن المعنى الوظيفي هو الأصل وأن المبنى يأتي لخدمته: "والمنهج الذي نرتضيه هو الذي يقع في الناحية الأخرى وهو الذي أصَّله سيبويه وظل يوجه الفكر النحوي في تاريخه الطويل، المعنى هو الأصل في اللغة وليس للنحوي غاية إلا الوصول إلى المعنى، وكل فصيلة من فصائل النحو وكل تركيب من تراكيبه ليس مجرد أشكال ومبان وإنما هي معان تتقمص مبان، ومن ثم فإن التحليل يرد المعنى إلى أصله ويربطه بمعناه أو يجعله تاليا له فالمبتدأ والخبر ليسا اسمين مرفوعين في بنية شكلية وإنما هما تركيب مخصوص يصدر عن معنى معين..." (الراجحي 2002م، ص250). وقال الزمخشري: "إن الوظيفة التواصلية أو المعنى هو المحدد للفظ وأساس وجوده فاللفظ تابع للمعنى" (الزمخشري، 1989م، ص86).

برهنت الأقوال أعلاه على أن اللفظ تابع للمعنى أو الوظيفة، وبما أن المعنى يتأثر بالمقام فاللفظ أيضا يتأثر بالمقام الذي يوجه لاختيار مفردة دون أخرى لترتبط بعنصر دون آخر في ظروف خاصة لأداء الوظيفة المحددة، وبهذا التوجيه تتحقق تداولية المفردة وتأثيرها في المتلقي ويتم الإقناع. (الحباشة، 2008م، ص56).

فالإنسان يعبر بالكلمات أي الصيغ عن كل ما يدور في نفسه، وينقل بوساطتها حضارته وتاريخه، وينظم علاقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويبلور أفكاره وتصوراته كلها لا تنفصل عن الظروف المحيطة، فالمقام هو الموجه الأول لاختيار الصيغة المعنية.

الخاتمة:

تتأثر جميع أركان عملية التواصل اللغوي بالظروف المحيطة بالحدث الكلامي الواقعة خارج السياق اللغوي من علاقات اجتماعية، وأحوال نفسية، وأوضاع سياسية، وكذلك العادات والتقاليد والأنماط الثقافية المختلفة، كلها تلقي بظلالها على أطراف العملية التواصلية وعلى الرسالة نفسها ونوعها وهدفها وأسلوبها وبنيتها. وقد توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

أولا- أكدت الدراسة أن أهمية اللغة وحيويتها ترجع إلى دورها ووظيفتها التي تؤديها في المجتمع.

ثانيا- ترتبط الدراسة الشكلية للغة ارتباطا وثيقا بسياق المقام، ولا فائدة من دراسة اللغة بعيدا عن سياقها وظروف استعمالها.

ثالثا- إن الوظائف اللغوية متجددة ومستمرة بحسب الواقف والأحوال.

رابعا- تتشكل الوظيفة اللغوية وفقا لاعتبارات كثيرة منها: شخصية المُنتج والمتلقي، مكان وزمان الخطاب، والظروف التي تكتنف الخطاب اللغوي.

خامسا- إنتاج وتحليل وفهم الرسالة عملية مشتركة بين المرسل والمتلقي الذي لم يعد عنصرا ثانويا في عملية الاتصال.

سادسا- ينعكس تأثير المقام على تحديد نوع الرسالة بناءً على هدفها وأسلوبها واستراتيجيات المرسل التي اتبعها في رسالته.

سابعا- توجد علاقة تبعية بين البنية والوظيفة، فالبنية تتبع الوظيفة والمعنى.

ثامنا- يعد المقام المؤثر الأول والموجه الرئيس لاختيار البنية اللغوية للرسائل التواصلية.

قائمة المراجع:

1-أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 2001م.

2- أبو القاسم جار الله الزمخشري، الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1 1998م.

3- أحمد المتوكل، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، كلية الآداب، الرباط، المغرب، ط1، 1993م.

4- اسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم، بيروت، ط4 1987م.
5- تمام حسان، الأصول في النحو، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2009م.
6- جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، القاهرة، 1997م.
7- جمعة فتحي، من علم اللغة العربية، مطبعة المدينة، القاهرة، ط1، 1984م.
8- خليل أحمد عمايرة، في التحليل اللغوي، مكتبة المنار، بيروت، ط1، 1987م.
9- دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة د. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1998م.
10- رشدي طعيمة، مفهوم اللغة ووظائفها، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، د.ت.
11- زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، دار مصر للطباعة، القاهرة، د.ت.
12- صابر الحباشة، التداولية والحجاج، دمشق، سوريا، 2008م.
13- الصادق محمد آدم، توظيف السياق في الدرس اللغوي، جامعة الخرطوم، كلية الآداب، قسم اللغة العربية نوفمبر2007م.
14- صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، القاهرة، ط1، 2000م.
15- عبد الرحمن أيوب، التطور اللغوي، دار الطباعة القومية، القاهرة، ط1، 1964م.
16- عبد المجيد مصطفى، دراسات في اللسانيات العربية، دار الحامد، عمان، ط1، 2004م.
17- عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص (المفهوم والعلاقة والسلطة)، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1998م.
18- عبدة الراجحي، النظريات اللغوية المعاصرة وموقفها من العربية، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2002م.
19- علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط1، 2004م.
20- كمال محمد بشر، قضايا لغوية، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط1، 1976م.
ـ التفكير اللغوي بين القديم والحديث، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، د.ت.
21- مايكل هاليداي، وظائف اللغة، ترجمة محمود أحمد نحلة، د.ت.
22- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م.
23- محمد الحناش، البنيوية في اللسانيات، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1980م.

24- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، تحقيق مصطفى جواد وآخرون، دار الفكر، بيروت، ط2، 1994م.
25- محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1963م.
26- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء، القاهرة، ط2، 1978م.
27- مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب دراسة تداولية للأفعال الكلامية في اللسان العربي، دار الطليعة، بيروت ط1، 2005م.
28- نعمان بوقرة، التصور التداولي للخطاب اللساني عند ابن خلدون، مجلة الرائد، العدد 79، الجزائر 2006م.

مهام الأنبياء في النص القرآني

Duties of the prophets in the quranic script

د. خالد صالح الحاتمي، وزارة التربية والتعليم الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية
البريد الإلكتروني: khaledalhatime@gmail.com

الملخص:

هدفت الدراسة إلى التَّعُّرف على مهام الأنبياء في النص القرآني، والمعاني المتضمَّنة فيها، فقد حددت الآيات الكريمة مهام الأنبياء بدقة؛ كي لا تكون هناك فرصة للخلط وتذهب أنوار النبوَّة فيتجاوز الناسُ سُنَن الأنبياء منهجًا لفهم وتطبيق دين الله، معتمدًا في ذلك على تفسيرين: الأول: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي. والثاني: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، للنسفي. وقد خلصت الدراسة إلى أنَّ المعاني المتضمَّنة في مهام الأنبياء تنقسم بشكل رئيس إلى قسمين: الأول: معانٍ تتعلَّق بالأصول المعرفيَّة [العقيدة]. والثاني: معانٍ تتعلَّق بالفروع المعرفيَّة [الشريعة]. وأنَّ هذه المعاني المُستخلَصة لها أثرٌ عظيمٌ في تصحيح الفهم الخاطئ عند بعض الناس حول بعض مفاهيم الإسلام وأحكامه، إضافةً إلى أثرها العظيم في تجديد الفهم الصحيح لمفاهيم الإسلام وأحكامه. كما أنَّها أشارت إلى مسؤوليَّة الإنسان المُكلَّف عن ثلاثة جوانب في شخصيَّته: الاعتقادات والأفعال والأقوال، وإلَّا لما بعث الله الأنبياء وكلَّفهم القيام بمهام، فعملوا على تزكية الناس وإرشادهم للنجاة من العقاب، والسعادة في الدنيا والآخرة.

الكلمات المفتاحية: النص القرآني، الأنبياء، مهام، القرطبي، النَّسَفي.

Abstract

The study aimed to recognise the duties of the prophets in the Quranic script, and the included meanings within it. The verses defined the duties of the prophets accurately, so as there is no chance to mix and exceed the gleam of prophecy which will result that people will exceed prophets' ways as a method to understand and apply Allah's religion, depending on two explanations: First: Al-Jame' Li Ahkam Al- Quran- By Al-Qortubi. Second: Madarek al-tanzeel wahaqa'q al-ta'weel By Al-Nasafi. The study reached a conclusion that the included meanings in the prophets' duties are divided mainly into two parts. First, meanings that are related to meaningful origins. Second, meanings that are related to meaningful branches. These included meanings have a great impact in correcting people's misunderstanding within some people on some of Islamic concepts and judgments, in addition to its great impact to renew the correct understanding to the Islamic concepts and judgements. Also, the study pointed to the responsibility of humans in charged into three aspects in their personalities: beliefs, actions, and sayings, whereas Allah wouldn't send prophets and ask them to do some missions. Therefore, they worked on the purification of people and guiding them to escape from punishment and to be happy in this life and the other life.

Key words: The Quranic scripts, prophets, missions, Al-Qortubi, Al-Nasafi.

المقدمة:

الحمد لله الذي أكرمنا ببعثة سيدنا محمد خير الأنام وأرسل الرسل والأنبياء هداة مهديين يدعون إلى عبادته سبحانه، ويحذرون من معصيته، والصلاة على مَن صلَّى بالأنبياء إمامًا، وكان لهم ختامًا سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه الطاهرين، ومَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

وبعد، فإنَّ مهام الأنبياء الكرام -عليهم الصلاة والسلام- لها الأثر العظيم في المجتمعات وبين الأمم التي بعثوا إليها، ومدى هذا التأثير في تغيير مفاهيم هذه الشعوب وعقائدهم التي نشؤوا عليها، فقد انتقل بهم الأنبياء من الظلمات إلى النور ومن أدران الانحلال والفساد والفوضى والاضطراب إلى رخاء الإيمان والاستقرار.

فقد جاء هذا البحث لبيان مهام الأنبياء في النص القرآني وبيان المعاني التي وردت فيه، فحدَّدت الآيات الكريمة مهام الأنبياء بدقة؛ كي لا تكون هناك أيّ فرصة للخلط، وتذهب أنوار النبوَّة فيتجاوز الناس سنن الأنبياء منهجًا لفهم وتطبيق دين الله. فمن رحمة الله أنْ بعث الأنبياء رحمةً للعباد، وبرز هذا من خلال ما قام به الأنبياء، فقد عملوا على تزكية الناس وإرشادهم إلى ما يحقّق وجودهم الإنساني بشكل كامل، عن طريق القيام بمهام مختلفة جمعت بين الأصول المعرفية والفروع المعرفية بصورة عمليَّة، ومن أبرزها في النص القرآني ما يلي:

1. البيان.
2. البلاغ المبين.
3. الدعوة إلى الله.
4. التعليم والتزكية.
5. التبشير والإنذار.
6. التلاوة.

وقد تم جدولة الآيات القرآنية المتضمِّنة للمهام النبويَّة، ثُمَّ بيان المعاني التي تضمَّنتها المهمة معتمدًا في ذلك على تفسيرين:

- الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي الذي تميَّز باعتماده واحتكامه إلى اللغة، وعنايته التامَّة بالأحكام الفقهيَّة، وعدم تعصّبه المذهبي ووقوفه مع الدليل، والردّ على أهل الزّيغ والضّلالات، واشتماله على أحاديث كثيرة وشاهدة على ما يذكره من الأحكام ونزول الآيات، جامعًا بين معانيها ومبيِّنًا ما أشكل منها بأقاويل السَّلف ومَن تبعهم من الخلَّق ملتزمًا في تفسيره بردِّ الأقوال إلى قائليها والأحاديث إلى مُصنِّفيها.

- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأنَّه يُعدُّ كتابًا وسطيًّا في التأويلات خاليًا من أباطيل أهل البدع والضلالة، ليس بالطَّويل المُمل ولا بالقصير المُخل، إضافةً إلى اهتمامه بالأحكام الفقهيَّة من خلال المذاهب الاجتهاديَّة.

مشكلة الدراسة وأسئلتها وأهدافها:

تبرز مشكلة الدراسة من وجود فهم خاطئ أو جزئي حول مفاهيم الإسلام وأحكامه من أصول معرفية وفروع معرفية أدَّت إلى تجاوز بعض الناس سنن الأنبياء منهجًا لفهم دين الله وتطبيقه، لذا فإنَّ هذا البحث جاء ليقف على حلِّ المشكلة من خلال الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: لِمَ بعث الله الأنبياء؟

وينبثق عن هذا السؤال السؤالين الفرعين التاليين:

1. ما مهام الأنبياء في النص القرآني؟
2. ما المعاني التي تضمَّنتها مهام الأنبياء؟

وتهدف الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

1. التعرُّف على مهام الأنبياء في النص القرآني.
2. الكشف عن المعاني التي تضمَّنتها مهام الأنبياء لما لها من أثر عظيم في تصويب الفهم الخاطئ أو الجزئي لبعض مفاهيم الإسلام وأحكامه من أصول معرفية وفروع معرفية.

منهجيَّة البحث

قام الباحث باستخدام المنهج الوصفي التحليلي -وفقًا لطبيعة الدراسة وأهدافها- الذي يقوم على وصف الظاهرة وتحليل أبعادها؛ للإجابة عن أسئلة الدراسة وتحقيق الأهداف المرجوة من خلال:

1. الآيات الكريمة ذات الصِّلة بالموضوع.
2. تفسير العلماء للآيات المتعلِّقة بالموضوع.

أهميَّة الدراسة:

تكمن أهميَّة الدراسة بما يُتوقَّع أنْ تحقِّقه من خلال إفادتها في المجال العلمي بما يلي:

- سَبْر أغوار المحتوى المعرفي الذي يجلي مهام الأنبياء في النص القرآني.
- الكشف عن تحديد ما تتضمَّنه كل مهمَّة من معانٍ عامة وخاصة، وما لها من أهميَّة يدحض المبتدعة، وتشكيكاتهم وتمويهاتهم على أهل الحقِّ وتنوير بصائر الكثير؛ بالبيان وتوضيح الحقِّ وكشف الشُّبهات، وتحذير مَن يُعرِض عن الإيمان بما جاء به الأنبياء وعن الالتزام بارتكاب ما حرَّمَ الله.
- توفير مخزون معرفي؛ للمساعدة في تصويب الفهم الخاطئ حول بعض المسائل في الأصول المعرفيَّة والفروع المعرفيَّة.

الدراسات السابقة:

لم تفرد دراسة مستقلة -في حدود معرفة الباحث- تُعالج المشكلة التي يهدف إليها هذا البحث، ومن خلال اطِّلاع الباحث على الدراسات السابقة لم يجد بحثًا حول هذا الموضوع مباشرة، إلَّا أنَّ هناك بعض الكتب التي تتعلَّق بمهام الأنبياء منها:

1. كتاب مهمَّة الأنبياء والأئمة والعلماء لهادي محمد كاظم المدرسي. (المدرسي: 1986)

غاية المؤلِّف من الكتاب الحثّ على إحياء مهمَّة العلماء من خلال القدوة الصالحة لمتابعة مسيرة الهدي والإرشاد بكلِّ الوسائل الإيجابيَّة التي تساعد هؤلاء العلماء على إبلاغ الرسالة التي هي أمانة في أعناقهم.

2. كتاب الرسل والرسالات لعمر سليمان الأشقر. (الأشقر: 1989)

ذكر في الكتاب مهمّات ووظائف الرسل والأنبياء، مستخلصًا لها من نصوص القرآن والسنة النبوية. وهدف المؤلِّف من هذا الجزء في كتابه إلى التذكير بعِظَم دور الرسل والأنبياء وأهميَّته في سعادة البشريَّة، في ظلّ الهجمات المتكرِّرة على النبي صلى الله عليه وسلم.

أمَّا الدراسة الحاليّة فتتميَّز عن الدراستين السابقتين من جانبين:

الأول: تجاوز الدراسة عن بيان مهام الأنبياء إلى بيان المعاني التي تضمَّنتها، من خلال تفسير الآيات القرآنية الكريمة الواردة حول هذه المهمة.

الثاني: استدلال الدراسة بالمعاني المتضمَّنة في مهام الأنبياء في النص القرآني في تصويب الفهم الخاطئ أو الجزئي حول مفاهيم الإسلام وأحكامه، ببيان وجه الاستدلال من مجموع الآيات المتعلِّقة بالمهمة، وهي -بذلك- قد تكون أكثر تفصيلًا ودقَّةً من خلال استخلاص بيان عام وبيان خاص تضمَّنته معاني الآيات لكلِّ مهمة من المهام، فغدت أكثر شمولًا بمسائل مستفادة من البيانين العام والخاص، يردُّ الشُّبهة عن دين الله، ودحض تشكيكات المُشكِّكين بالبيان، وتوضيح الحقّ وكشف الشُّبهات ودفع التشكيكات التي تُحاك حول الدِّين من الأعداء والمبتدعين، وتحذِّر مَن يُعرض عن الإيمان وعن الالتزام بارتكاب ما حرَّم الله.

تمهيد:

النبوة والرسالة

النُّبُوَّة مشتقة من النَّبْوةِ وهي ما ارتفع من الأرض أو من النبأ وهو الخبر، فالنَّبي فعيل بمعنى فاعل، أيْ أنَّه مخبر عن الله تعالى بواسطة المَلَك (ابن منظور، مادة (نبا). والفيومي: 2003، مادة (نبا)) [3]. والنُّبُوَّة خاصَّة بالبشر فليس في الملائكة ولا في الجن نبي، وأما الرسالة فليست خاصة بالبشر قال تعالى: [اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ] [سورة الحج: 75].

- **الفرق بين الرَّسول والنَّبِي**

الرسول من البشر هو النبي الذي أوحي إليه بشرع يشتمل على حكم جديد لم يكن في شرع الرسول الذي قبله، كسيدنا محمد وعيسى وموسى عليهم السلام، فإنَّ هؤلاء كل واحد منهم أُنزل عليه حكم جديد، فالصلوات ما كانت تصلَّى في شرع من قبل محمد إلَّا في مكان مخصوص، وأَنزل الله على محمد أنَّ الأرض جعلت مسجدًا، أيْ تصح الصلاة في المكان المخصوص وغيره، وأمَّا النبيُّ غير الرسول فهو مَن أوحي إليه باتِّباع شرع الرسول الذي كان قبله وأُمر بتبليغ ذلك، ولم يوحَ إليه بشرع جديد، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولًا. (الأزهري: 2010، ص5)

- **دين الأنبياء واحد وشرائعهم مختلفة**

الأنبياء كلُّهم على دين واحد هو دين الإسلام، فكلُّهم دعوا إلى عبادة الله وحده وعدم الإشراك به شيئًا والتصديق بأنبيائه، لكنَّ شرائعهم مختلفة أيْ: الأحكام، فقد روى البخاري أنَّ رسول الله قال: "أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة والأنبياء إخوة لعَلَّات أمهاتهم شتَّى ودينهم واحد". (البخاري: د ت، 203/4. حديث رقم (3443))

- **ما يجب للأنبياء وما يستحيل عليهم**

الأنبياء جميعًا من أولهم آدم -عليه السلام- إلى آخرهم محمد ρ يجب لهم الصدق، فيستحيل عليهم الكذب، لأنَّ الكذب ينافي منصف النبوة، ويجب لهم الأمانة فيستحيل عليهم الخيانة. ويجب لهم الفطانة فيستحيل عليهم الغباوة والبلادة أيْ ضعف الفهم، لأنَّ الأنبياء أُرسلوا ليبلِّغوا الناس مصالح آخرتهم ودنياهم والبلادة تنافي ذلك.

وكذلك يستحيل على الأنبياء الرذالة كسرقة حبة عنب، واختلاس النظر إلى الأجنبية بشهوة، وكذلك يستحيل عليهم السفاهة كتبذير المال. (السنوسي: د ت، ص9-10)

- **عصمة الأنبياء**

الأنبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها، وكذلك كبائر الذنوب كالزنى وأكل الربا وغير ذلك، وأمَّا الذنوب الصغيرة فما كان من صغائر الخسَّة والدناءة، فهم معصومون منها قبل النبوَّة وبعدها، وأمَّا الصغائر التي هي غير صغائر الخسَّة فتجوز في حقِّهم كالمعصية التي حصلت من سيدنا آدم عليه السلام، قال تعالى: [فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ] [سورة طه: 121]. لكنَّهم ينبَّهون فورًا فيتوبون قبل أن يقتدي بهم فيها غيرهم. (النووي: د ت، ص18)

- **مهام الأنبياء**

الأنبياء -عليهم السلام- كلُّهم على دين واحد وهو الإسلام، فهم دعوا إلى عبادة الله وحده، وعدم الإشراك به شيئًا، والتصديق بأنبيائه، وبرز ذلك من خلال ما قام به الأنبياء من مهام.

جدول رقم (1)

مهمة (البيان) في القرآن

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	المعنى (انظر تفسير هذه الآيات في مواضعها في: القرطبي: د ت، والنسفي: 2008)
	[يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ].	المائدة	15	خطاب اليهود والنصارى (قد جاءكم رسولنا) محمد ρ يبيّن لكم ما تخفونه من صفة رسول الله، وقد جاءكم بالقرآن الذي هو نور لكشفه ظلمات الشرك، ولإبانة ما كان خافيًا على الناس من الحق.
	[وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ].	إبراهيم	4	إلا متكلمًا بلغتك (يبين لهم) ما هو مبعوث به وله، فلا يكون لهم حجة على الله.
	[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ].	النحل	44	أنزل الله القرآن على سيدنا محمد ρ (لتبين ما نزل إليهم) في القرآن، ممَّا أمروا به ونهو عنه ووعدوا به.
	[وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ].	النحل	64	(ما أنزلنا عليك الكتاب) القرآن (إلا لتبين لهم) للناس (الذي اختلفوا فيه) هو البعث)؛ لأنَّه كان فيهم من يؤمن به.
	[وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ	الزخرف	63	(ولما جاء عيسى بالبينات) بالمعجزات (قال قد جئتكم

	الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ].			بالحكمة) أي الإنجيل (ولأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه) وهو أمر الدين، أمر الدنيا.

جدول رقم (2)

مهمة (البلاغ المبين) في القرآن

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	المعنى
	[فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ].	آل عمران	20	إنَّما عليك أنْ تبلغ ما أُنزل إليك، بما فيه من قتال وغيره.
	[يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ].	المائدة	67	معناه أظهر التبليغ وأي شيء أنزل إليك غير مراقب في تبليغه أحدًا.
	[وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ].	المائدة	92	(فإنما على رسولنا البلاغ المبين) في تحريم ما أمر تحريمه.
	[مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ].	المائدة	99	أي ليس له الهداية والتوفيق والثواب وإنما عليه البلاغ.
	[قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ* أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ]	الأعراف	62-61	أيْ ما أُوحي إلي من الأوامر والنواهي والمواعظ والبشائر.
	[فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ	هود	57	بمعنى قد بينت لكم.

	بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ].			
	[وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ].	النحل	35	أيْ ليس عليهم إلَّا البلاغ، وأمَّا الهداية فهي إلى الله.
	[فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ].	النحل	82	إنْ أعرضوا عن الإسلام فلا تبعة عليك في ذلك؛ لأنَّ الذي عليك هو التبليغ الظاهر بالمعجزات.
	[قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَٰكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ].	الأحقاف	23	الذي هو شأني أنْ أبلغكم ما أرسلت به من الإنذار وللتخويف، ولكنكم جاهلون أنَّ الرسل بعثوا منذرين لا مقترحين، ولا سائلين غير ما إذن لهم فيه.

جدول رقم (3)

مهمة الدعوة في القرآن

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	المعنى
	[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ].	الأنفال	24	خطاب للمؤمنين، والمعنى استجيبوا للطاعة وما تضمنه القرآن من أوامر ونواهي ففيه الحياة الأبدية.
	[قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ	يوسف	108	هذا السبيل الذي هو الدعوة إلى الإيمان والتوحيد سبيلي.

	وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ].			
	[وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ].	الرعد	36	(قل إنما أمرت أن أعبد الله ...) جواب للمتكبرين، أيْ قل إنَّما أمرت فيما أنزل إليَّ أنْ أعبد الله ولا أشرك به، فإنكارهم لنبوته إنكار لعبادة الله وتوحيده.
	[وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ].	غافر	41	أدعوكم إلى طريق الإيمان الموصل إلى الجنان.
	[قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا].	نوح	5	أي: سرًا وجهرًا.
	[ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ].	النحل	125	أي: ادع إلى الإسلام.

جدول رقم (4)

مهمة التعليم والتزكية في القرآن

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	المعنى
	[رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ].	البقرة	129	يعني محمد ρ، يعلمهم القرآن والسنة، ويطهّرهم من الشرك.
	[لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي	آل عمران	164	أي: مَنَّ على مَن آمن، وخصهم لأنَّهم المنتفعون بمبعثه، يتلو عليهم القرآن، ويطهّرهم بالإيمان من دنس الكفرة، ويعلمهم القرآن

	ضَلَالٍ مُبِينٍ].			والسنة.
	[هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ].	الجمعة	2	أرسل رجلًا أميًّا في قوم أميين يعلمون نسبه وأحواله يتلو عليهم القرآن، ويطهّرهم من الشرك ويعلمهم القرآن والسنة.
	[كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ].	البقرة	151	(يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) أيْ ما لا سبيل إلى معرفته إلَّا بالوحي.

جدول رقم (5)

مهمة التبشير والإنذار في القرآن

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	المعنى
	[كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ].	البقرة	213	(مبشرين) بالثواب للمؤمنين، (ومنذرين) بالعقاب للكافرين.
	[رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا].	النساء	165	المعنى أنَّ إرسالهم إزاحة للعلة وتتميم لإلزام الحجة لئلا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولًا فيوقظنا من سنة الغفلة، ويعلمنا ما سبيل معرفته السمع كالعبادات.
	[إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ].	البقرة	119	
	[وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا	الأنعام	48	إنَّما أرسلنا المرسلين لهذا، لا لما يُقترح عليهم من الآيات.

	خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ].			
	[قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ].	الأعراف	188	إنْ أنا إلَّا عبد أُرسلت نذيرًا وبشيرًا، وما من شأني أنْ أعلم الغيب.
	[أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ].	هود	2	
	[وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا].	الكهف	56	هو قولهم للرسل ما أنت إلَّا بشر مثلنا ولو شاء الله لأنزل ملائكة، ليزيلوا ويبطلوا بالجدال النبوة.
	[يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا].	الأحزاب	45	
	[وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ* إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ].	فاطر	23-22	أيْ رسول منذر فليس عليك إلَّا التبليغ إنَّما الهدى بيد الله.

جدول رقم (6)

مهمة التلاوة في القرآن

الرقم	الآية	السورة	رقم الآية	المعنى
1	[وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا].	الكهف	27	أيْ اتبع القرآن فلا مبدل لكلمات الله، أي لا مغيِّر لما وعد بكلماته أهل معاصيه والمخالفين لكتابه.
2	[رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو	البقرة	129	(يتلو عليهم آياتك) يقرأ عليهم

	عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ].			ويبلغهم ما توحي إليه من دلائل وحدانيتك وصدق أنبيائك ورسلك.
3	[لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ].	آل عمران	164	(يلتوا عليهم) ومعناه يقرأ والتلاوة القراءة.
4	[هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ].	الجمعة	2	(يتلو عليهم) يعني القرآن.
5	[وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ].	المائدة	27	(واتل عليهم) أيْ ذكِّرهم (اليهود) بهذه القصة، والمعنى إنْ همَّ هؤلاء اليهود بالفتك بك يا محمد فقد قتلوا الأنبياء وقَتَلَ قابيل هابيل.
6	[كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ].	البقرة	151	(يتلو عليكم) يقرأ عليكم، (ويعلمكم ما لا تكونوا تعلمون) ما لا سبيل إلى معرفته إلَّا بالوحي.
7	[كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ].	الرعد	30	(لتتلوا عليهم الذي أوحينا إليك) لتقرأ عليهم الكتاب العظيم الذي أوحينا إليك.
8	[وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ].	الشعراء	69	أيْ أقصص عليهم يا محمد خبرهم

				وحديثهم، وعيب إبراهيم على قومه ما يعبدون.
9	[وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ].	النمل	92	أيْ وأُمرت أنْ أتلوا القرآن أيْ أقرأه.
10	[وَلَٰكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَٰكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ].	القصص	45	(تتلوا عليهم آياتنا) أيْ تذكّرهم بالوعد والوعيد.
11	[وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ].	القصص	59	أيْ يخبرهم أنَّ العذاب ينزل بهم إنْ لم يؤمنوا
12	[اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ].	العنكبوت	45	التلاوة للتقرب إلى الله بقراءة كلامه، وللوقوف على ما أمر به ونهى عنه.
13	[وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ].	يونس	71	(واتل) بل التقدير واذكر.
14	[رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً].	البينة	2	(يتلو) يقرأ عليهم.

المعاني التي تضمَّنتها مهام الأنبياء -عليهم السلام- في الآيات الكريمة (البيان)

إنَّ المعاني التي احتوت عليها مهام الأنبياء فيها من الدَّلائل ما يدحض تشكيكات المشككين، ويرد مزاعم أهل البدع والضلال، ويصحِّح الفهم الخاطئ الذي عليه بعض الناس حول مفاهيم الإسلام وأحكامه بما يوضِّح الفهم الكلِّي من خلال نوعين من البيان: عام وخاص.

المعاني في مهمة البيان:

إنَّ النبي ρ كان مبيِّنًا بقوله وفعله وإقراره، لمَّا كان مكلفًا بذلك في قوله تعالى: [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ] [سورة النحل: 44]. وكان يبيِّن بفعله أيضًا، فقد بيَّن لهم كيفيَّة الصلاة والحج، وكان إقراره بيانًا أيضًا إذا علم بالفعل ولم ينكره.

وتشير الآيات التي تضمَّنت مهمَّة البيان في الجدول رقم (1) إلى أنَّ للبيان معنيين: بيان عام، وهو يشمل ما يتعلَّق بالقضايا الأساسيَّة التي اختلفت واضطربت حولها الأُمم، مثل معاني الألوهيَّة والصِّفات وغيرها من المفاهيم التي حصل الانحراف فيها؛ لتصويب الإعراض عن رسالات المرسلين وسير الأنبياء، الذي تمثَّل في طرفي الشذوذ عن عدول المسلمين في العقيدة: طرف تمثَّل في تشبيه الله بخلْقه، وطرف تمثَّل في إنكار ما جاء به الأنبياء، قال الله تعالى: [وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ] [سورة النحل: 64]، وقال تعالى: [وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ] [سورة الزخرف: 63].

وبيان خاص يتناول ما يلي:

1. بيان العقيدة والشريعة الكاملتين العالميتين الصالحتين لكلِّ زمان ومكان وإنسان؛ لانطلاقهما من منطلق العموم والشمول والتخفيف والرحمة وتحليل الطيبات، وتحريم الخبائث، ووضع الأُطر والأغلال والحرج.
2. بيان العبادات، وهو بيان تحتاجه البشريَّة من عهد الرسالة إلى يوم القيامة، فلا يجوز أنْ نعبد الله تعالى كما نرغب ونهوى، بل يجب أنْ نعبده كما أمر ويريد، فتلك هي العبادة الحقَّة المقبولة، قال تعالى: [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ] [سورة النحل: 44].

المعاني في مهمة البلاغ المبين:

الرُّسل حملة وحي الله إلى عباده، ومهمتهم الأولى هي إبلاغ هذه الأمانة التي تحملوها إلى عباد الله، والبلاغ يحتاج إلى الشجاعة وعدم خشية الناس، وهو يبلغهم ما يخالف معتقداتهم، ويأمرهم بما يستنكرونه وينهاهم عن المنكر.

وتشير الآيات في الجدول رقم (2) إلى أنَّ مهمَّة التبليغ جاءت في سياقين، الأول: الردّ على مَن أعرضوا عن الإيمان بعد أنْ أُقيمت عليهم الحجّة ففروا من ميدان المناظرة إلى استعجال العذاب، كما

حصل مع قوم نوح عليهم السلام، فبيَّن لهم أنَّ ذلك إلى الله لا إليه، إنَّ عليه إلَّا النصح والبلاغ المُبين، قال تعالى: [قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ] [سورة الأحقاف: 23].

الثاني: التحذير لمن يعرض عن الالتزام بارتكاب ما حرَّم الله، فبلَّغهم أنَّهم لم ولن يضروا الرَّسول، لأنَّه ما كُلِّف إلَّا البلاغ المبين بالآيات، وإنَّما يضروا أنفسهم حين يُعرضون عمَّا كُلفوا، قال تعالى: [وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ] [سورة المائدة: 92].

مهمة الدعوة إلى الله:

أرسل الله الأنبياء -عليهم السلام- إلى الناس؛ لدعوتهم إلى توحيده وعبادته -وهي دعوة الأنبياء جميعًا- لأنَّ مهمَّة الأنبياء لا تقف عند إبلاغ الحقّ وبيانه، وإنَّما عليهم دعوة الناس إلى الأخذ بدعوتهم، والاستجابة لهم، وتحقيقها في أنفسهم اعتقادًا وقولًا وعملًا، وإلى هذا تشير الآيات.

فالآيات في الجدول رقم (3) تشير إلى أنَّ مهمَّة الدعوة جاءت في سياق تصويب ما كانت عليه الأقوام، من الإشراك بالله وعبادة غيره، قال تعالى: [وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ] [سورة الرعد: 36]، وقال تعالى: [قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ] [سورة يوسف: 108] وهذا فيه دلالة على أنَّ دعوة الأنبياء -عليهم السلام- واحدة، وهي توحيد الله وعبادته، ولذلك وَصَفَ اللهُ عادًا أنَّهم كذَّبوا الرُّسل في قوله: [وَعَصَوْا رُسُلَهُ] [سورة هود: 59].

والمعنى أنَّ الأنبياء كلّهم على دين واحد هو دين الإسلام، فكلّهم دعوا إلى عبادة الله وحده، وعدم الإشراك به شيئًا والتصديق بأنبيائه، قال تعالى: [وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ] [سورة النحل: 36]

كما جاءت مهمة الدعوة في سياق دعوة المؤمن للاستجابة لله وللرسول، أيْ الالتزام بما تضمَّنه القرآن من أوامر ونواه ففيه الحياة الأبديَّة، والالتزام الفعلي في أنْ يظهر أثر ذلك عليه، قال تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ] [سورة الأنفال: 24].

مهمة التعليم والتزكية:

لقد رغَّب القرآن في العلم والتعليم، وكان أوَّل ما نزل من القرآن وحيًا على الرسول محمد ρ آيات تنبّه إلى فضل القلم والعلم، ولقد بيَّن القرآن الكريم المنهج العلمي لاكتساب المعرفة والعلم، ولم يحصر

الإسلام العلم والمعرفة في طائفة من الناس، وإنَّما جعل ذلك عامًّا بين الناس جميعًا يصل إليه كل مَن توافرت لديه الوسائل لاكتساب العلوم والمعارف من مصادرها الصحيحة، وتبيِّن الآيات في الجدول (4) أنَّ هذه المهمَّة قوامها تعليم الكتاب والسنة، فقد أعطى القرآن الكريم تصوّرًا كاملًا وشاملًا للكون والإنسان والحياة، وهو تعليم يقوم على أصول معرفيَّة صائبة، وفروع شاملة دقيقة وعادلة، وهو عالمي لجميع البشر يفي بحاجاتهم ومتطلباتهم مع تغيُّر البعدين الزماني والمكاني، وهو يوازن بين متطلبات الحياة الدنيا والآخرة، وبين ما هو نظري وما هو عملي، وهو تعليم ثابت في أصوله وحقائقه متغيِّر في الطرائق والأساليب. (بدارنة: 2001، ص67) وهذه المهمة جاءت في الآيات الكريمة في سياقين:

الأول، تصويب لما كانوا عليه من الكفر والجهالة، قال تعالى: [هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ][سورة الجمعة: 2]

الثاني، التصويب والتعريف في أنَّ المعرفة الغيبيَّة لا سبيل إليها عن طريق العقل، فالعقل الإنساني مقيَّد ذو قوَّة محدودة لا ينبغي إقحامه في الأمور التي لا يقوى عليها، قال تعالى: [كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ] [سورة البقرة: 151]. فقوله تعالى: "وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ" أيْ: "ما لا سبيل إلى معرفته إلَّا بالوحي". (النسفي: 2008، ص87)

مهمة التبشير والإنذار:

قال تعالى: [فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ] [سورة البقرة: 213]، أرسل الله تعالى رُسلًا من البشر إلى البشر مبشرين ومنذرين، فالرُّسل والأنبياء يبشِّرون مَن اتَّبعهم بالنَّعيم المقيم في الآخرة، وينذرون من ترك أتباعهم بالعذاب المقيم في الآخرة.

أمَّا الآيات الواردة حول هذه المهمَّة في الجدول رقم (5) فتشير إلى أنَّ مهمَّة التبشير والإنذار ذُكرت في سياق الردّ على ما كان يقترحه الكفار -تعنتًا- من شُبه بعد وضوح الحق بالبراهين بقولهم للرُّسل ما أنتم إلَّا بشر مثلنا ولو شاء الله لأنزل ملائكة ليزيلوا بالجدال النبوة.

وقد ذكر الله عنهم هذه الشبهة وردَّها، قال تعالى: [وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا] [سورة الكهف: 56]، وطلبهم من النبي أنْ يخبرهم عن الساعة فقالوا إنْ كنتَ نبيًّا فأخبرنا عن الساعة متى تقوم، فردَّ الله هذه الشبهة، قال تعالى: [قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ] [سورة الأعراف: 188]؛ أيْ لا أملك أنْ أجلب إلى نفسي خيرًا ولا أدفع عنها شرًّا، فكيف أملك علم الساعة، وفي هذا تصويب منذ عهد

الرسالة إلى قيام الساعة بأنَّ النبي -عليه السلام- لا يعلم الغيب كلّه فكيف يدَّعي أناس ذلك في هذا الزمان؟ فالنصوص واضحة بأنَّ النبي لا يعلم من الغيب إلَّا ما أطلعه الله عليه.

مهمة التلاوة:

إنَّ الله تعالى قد أمر نبيه الكريم بتلاوة القرآن كما أُنزل إليه على الناس وقد بيَّنت الآيات أنَّ من أُولى مهام النبي ρ تلاوة القرآن الكريم، كما اتَّضح من الآيات نفسها الواردة في الجدول رقم (6)، وأنَّ مهمَّة التلاوة تشير إلى معانٍ خمسة هي:

الأول: الاتباع، قال تعالى: [وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا] [سورة الكهف: 27]، أيْ اتَّبع القرآن فلا مبدِّل لكلمات الله، أيْ لا مغيِّر لما وعد بكلماته أهل معاصيه والمخالفين لكتابه.

الثاني: التذكير، قال تعالى: [وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ] [سورة المائدة: 27].

الثالث: الإخبار.

الرابع: القراءة والتبليغ.

الخامس: التلاوة بقصد التقرب إلى الله.

نتائج الدراسة:

لقد خلصت الدراسة إلى نتائج متنوِّعة ومتعدِّدة تهمُّ طالب الحقّ، وأهمّ هذه النتائج:

- إنَّ مهام الأنبياء في النص القرآني تتضمَّن معاني متعدِّدة وتنقسم بشكل رئيس إلى قسمين:

الأول: معانٍ فيها بيان للأصول المعرفيَّة الصحيحة بِرَدِّ الشُّبْهة عنها، ودحض تشكيكات المُشكِّكين بالبيان وتوضيح الحقّ، كما أشارت الآيات في الجدول رقم (3) إلى أنَّ المعنى المتضمَّن في مهمَّة الدعوة جاء في سياق تصويب ما كانت عليه الأقوام من الإشراك بالله وعبادة غير الله، وبهذا ثُبِت بطلان القول بحريَّة الاعتقاد، وإلَّا لما بعث الله الأنبياء وتكليفهم بمهامٍّ محدَّدة.

الثاني: معانٍ فيها بيان للفروع المعرفيَّة كما جاء من معنى في مهمَّة الدَّعوة، فقد جاءت في سياق دعوة المؤمن للاستجابة لله والرسول، أي: الالتزام بما تضمَّنه القرآن من أوامر ونواهٍ.

- إنَّ مهام الأنبياء في النص القرآني بما تضمَّنته من معانٍ تُشير إلى مسؤوليَّة الإنسان المُكلَّف عن ثلاثة جوانب في شخصيَّته: الاعتقادات والأفعال والأقوال، حيث يمكن تقييمها لاتِّخاذ قرارات مناسبة لتزكيتها، وَفقَ معايير الحق المتضمَّنة في مهام الأنبياء. وهذا ما توصَّل إليه البحث باستخلاص معاني مهام الأنبياء، فقد أشارت الآيات القرآنية في الجدول رقم (2) إلى أنَّ المعنى المتضمَّن في مهمّة التبليغ جاء في سياقين:

الأول: الردُّ على مَن أعرضوا عن الإيمان بعد أنْ أُقيمت عليهم الحُجَّة.

الثاني: التحذير لمن يعرضوا عن الالتزام بارتكاب ما حرَّم الله.

المصادر والمراجع:

1. الأزهري، خليل دَرَيان، قصص الأنبياء، شركة دار المشارع، ط6، د م، 2010.
2. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، دار ومطابع الشعب، د م، د ت.
3. البدارنة، حازم علي أحمد: المبادئ التربوية في سياق القرآن الكريم والسنة والنبوية، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية التربية، إربد، 2001.
4. السنوسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف، متن السنوسية، د ن، د ت.
5. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، دار الحديث، القاهرة، 1424ه-2003م.
6. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، د.ت.
7. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ت.
8. النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار المعرفة، ط2، بيروت، د ت.
9. النووي، يحيى بن شرف، المقاصد في بيان ما يجب معرفته من الدين من العقيدة والعبادة وأصول التصوف، دار الإيمان، بيروت- دمشق، د ت.

التحليل البنيوي واللغوي والمفاهيمي لنص إسلامي بواسطة برمجيات الحوسبة الذكية

Structural, linguistic, and conceptual analysis of Islamic text by a computational intelligence program.

حارث محمود آل مفتي الشافعية، كلية هندسة الإلكترونيات || جامعة نينوى || العراق
البريد الإلكتروني: Harithm260@gmail.com
بكر معن البكري، كلية العلوم|| جامعة الموصل || العراق
البريد الإلكتروني:bakr.sc1377@student.uomosul.edu.iq

المستخلص:

هدف هذا البحث إلى تقصي أثر التنقيب عن النصوص ورسم الخطوط الأساسية لحقل دراسة بيانات التراث الإسلامي، استُدعي النص وتمت هيكلته ووضعه ضمن قوالب نموذجية لأجراء معالجات الحوسبة الذكية التي بدأت بإيجاد الكلمات الأحادية والثنائية وتكراراتها داخل النص، وفككت الكلمة و تم احتساب عدد حروفها ووجدت نتيجة القوانين الرياضية مع إيجاد أقسام الكلام العربي ومن ثم الانتقال الى مستوى تحليل مفاهيمي عني بالبحث عن النطاقات الزمنية والمكانية ومدرات الكلمة داخل النص، أشارت النتائج المتحصلة الى اهتمام الكاتب بالتنظير المعرفي مع التوثيق الزمني والمكاني للأحداث في سياق نص الكتاب.

الكلمات المفتاحية: التنقيب عن النصوص، الحوسبة الذكية، التحليل البنيوي، التحليل المفاهيمي، التحليل اللغوي.

Abstract:

This research paper aims to investigate the impact of text mining in the field of Islamic research. The selected book was imported as unstructured data and converted to a structured form, in order to be used in the computational processes. The software architect was based on several algorithms to extract words, identify their frequencies, and deconstruct these terms to count the number of letters in each one. compute the text's mathematical formulation and analyze the word that corresponded to one of the Arabic parts of speech. The conceptual analysis was made to find subjects timing and the influence of places covered in this book. It was obvious that computational procedure adopted during this work was successful in reconstructing a linguistic, structural and conceptual analysis which will be helpful to the professional during studying the selected textbook.

Key words: Text Mining, Intelligent Computing, Conceptual Analysis, Structural Analysis, linguistics, Islamic textbook.

1. المقدمة.

توسعت دائرة حضور النصوص الرقمية في عصرنا الراهن بشكل كبير ومتنامي وقد دعت الحاجة لاستثمار أدوات الحوسبة الذكية لتطبيق مفاهيم التنقيب عن النصوص (الرزو، 2022،الصفحات من 77 الى 106) Text mining بغية معالجة الكم الهائل منها ومحاولة استشراف القيم المعرفية المضمنة في مفرداتها.

تشكلت مادة النصوص بطريقة غير مهيكلة والتي تستدعي ضرورة إعادة هيكلتها ووضعها في قوالب نموذجية تساعد في إيجاد العلاقات التي تحمل معاني عديدة، ولاسيما عند انتخاب نص من كتاب إسلامي يتميز بالتعقيد وعمق المحتوى ليكون مادة ثرية لممارسة عملية التنقيب باستخدام أدوات الحوسبة الذكية.

نجحت معالجاتنا (خلال هذه الدراسة) في استيراد النص وهيكلته وإعادة تركيب مفرداته وفق منطق يوظف آليات الحوسبة الذكية لاستكشاف مسائل ذات أبعاد لغوية وبنيوية وفقهية وعقدية وأخرى ذات صلة بتاريخية النص المنتخب لضرورة مواكبة التطورات الحاصلة وتجاوز آثار تراجع القراءة لدى المسلم المعاصر وإثراء فضاء المعلومات (الرزو، 2007، الصفحة 379) العربي بمادة ثرية ستسهم الى حد كبير في توسيع نطاقات البحوث في حقول الدراسات الإسلامية.

2. معمارية الأنموذج البرمجي المستخدم.

صممت خوارزمية برمجية شاملة لمعالجة البيانات النصية وقد حوت على أكثر من خوارزمية ثانوية على التوازي مع استثمار تطبيقات برمجية جاهزة تحت مظلة لغة بايثون الذكية. وتألفت الخوارزمية الشاملة من مجموعة من المعالجات لضمان استيراد مادة الكتاب وتحويلها الى نص. ولضمان توافق محتوى النص مع المعالجات المحوسبة وتجاوز عقبة غياب الهيكلة عن مفرداته.

بوشرت عملية استيراد محتويات النص باستخدام الدالة البرمجية Tokenization (Vincent، 2022) التي تعمل على استيراد عناصر مادة النص الى عناصر يسهل إدخالها الى قواعد البيانات وبذلك استكملت عملية هيكلة النص وأنشئت قواعد بيانات تألفت إحداهما من تجزئة النص الى قاعدة بيانات تجمع الكلمات المفردة، وثانية تجمع المفردات على أساس كلمتين لضمان سهولة استيراد الكلمات وحوسبتها وفق النماذج المحوسبة المتوفرة في البرمجيات.

تضمن عمل الخوارزمية الشاملة احتساب تكرار وحضور المصطلحات الأحادية والثنائية وإيجاد المفردات ذات الصلة بالزمان والمكان مع تطبيق القوانين الرياضية ذات الصلة بتحليل النصوص. وقد تم تطبيق قانون Zipfs(William، 2022) الرياضي على قاعدتي بيانات الكلمة والكلمتين وأصنافها المستخرجة من مادة النص لاستنتاج مقارنة توضح رتبة وتكرار أصناف البيانات المنتخبة وقد عرضت النتائج في قواعد بيانات وأشكال رسومية وضحت نتيجة هذه المعالجات.

استثمرت أدوات الذكاء الاصطناعي في لغة بايثون لإيجاد أقسام الكلام العربي واحتساب عدد الحروف للأسماء والأفعال عن طريق استيراد مكتبة كامل (Osama Obeid، 2020 ، صفحة 5) البرمجية وتوظيفها في الأنموذج البرمجي لمعالجة النص المهيكل وقد أودعت النتائج في قواعد بيانات وأشكال رسومية لها.

وظف من خلال الأنموذج البرمجي أحد اهم التطبيقات المعنية بتحليل النصوص، فقد اخترنا برنامج المحلل اللغوي (Linguistic Analyzer ، 2022) إيجاد حضور الكلمة المنتخبة في سياق النص عن طريق تطبيق خاصية الفهرس السياقي (الفهرس السياقي: هو قائمة الكلمات السابقة واللاحقة لكلمة معينة في نص الكتاب) وقد حفظت نتائج المعالجة في قاعدة بيانات خاصة بها.

ويوضح الشكل (1) معمارية المعالجات البرمجية للخوارزمية الشاملة، حيث تظهر الارتباطات المنطقية والبرمجية التي ربطت بين خوارزمياتها الفرعية وكيفية تنفيذ المعالجات الخاصة بتفكيك مفردات النص المنتخب، وهيكلتها في قواعد البيانات، ثم التنقيب في محتوى المفردات على أساس مفردات الكلم العربي، وانتخاب المفردات ذات الصلة بالأزمنة والأمكنة التي أوردها مؤلف النص في كتابه.

الشكل (1): معمارية الأنموذج البرمجي.

3. مخرجات حوسبة النص المنتخب.

أثمرت الخوارزمية المستخدمة على مادة الكتاب عن توفير كم كبير من البيانات المهيكلة نتيجة لمنطق المعالجة الذي مورس على مادة النص، قمنا باستخراجها وتصنيفها على مستويين أساسيين بنيوي لغوي ومفاهيمي ساعدتنا في عملية التنقيب عن المعلومات والمعارف داخل نص الكتاب.

1.3 التحليل البنيوي اللغوي.

أشار التحليل البنيوي في هذه الدراسة الى أن النص عبارة عن نسيج من الكلمات التي تربطها علاقات دلالية سنحاول تفصيلها من خلال النتائج التالية.

1.1.3. حضور وتكرار المصطلحات الأحادية والثنائية.

استخرجت قاعدة بيانات للكلمات الأحادية والثنائية للنص المستوعب، وتشير الجداول (1) و (2) الى المصطلحات مع مواضعها في داخل النص.

الجدول (1): حضور المصطلحات الأحادية داخل النص.

المصطلح الأحادي	الموضع
الصلاة	539
النبوة	6849
الرسالة	6884
الطهارة	221652

الجدول (2): حضور المصطلحات الثنائية داخل النص.

المصطلح الثنائي	الموضع
العلم بالله	15370
أهل الله	81553
الرحمن الرحيم	87002
عالم الشهادة	87124

بينما يوضح الشكل (2) قيمة تكرار المصطلحات الأحادية في مادة النص التي تم احتسابها من كثافة حضورها، وقد بدا بيننا لنا أكثر المصطلحات حضورا وهي التي تحمل صفات مستقلة وغير مستقلة بذاتها والتي تشير الى الحصيلة اللغوية للكاتب.

word	Frequency
في	57839
من	55722
الله	30909
ما	25998
لا	23504
...	...
فأمرض	1
ومعلمو	1

شكل (2): تكرار المصطلحات الأحادية.

الشكل (3): حضور المصطلحات الثنائية.

وضعت الكلمات الثنائية المركبة والمستخرجة من النص في حيز دراستنا للبحث عن أهمية المصطلحات الثنائية التي وظفها الكاتب، وكما أشرنا في الشكل (3) فان المصطلحات العقدية وجدت بنسبة اعلى مقارنة بنظيراتها من المصطلحات التي تحمل معاني دلالية في نص الكتاب.

2.1.3. أقسام الكلام العربي.

أجريت على قاعدة بيانات الكلمات عملية تصنيفية لغرض تعميق فهم بنية النص، فقد توجهنا نحو تحليل النص واحتساب مستوى حضور كل فئة من فئاته.

يبدو واضحا من الشكل (4) أن اعلى حصة هي للأسماء وتليها الأفعال ثم حروف الجر، وفي ذلك إشارة لاهتمام الكاتب بالمسميات أولا والأحداث ثانيا والتي ساهمت في تشكيل البناء المعرفي لمادة الكتاب.

الشكل (4): نسبة أقسام الكلام العربي.

3.1.3. التركيب البنيوي للكلمة.

استخدمت خوارزمية ذكية لتحليل الكلمات عبر تفكيك أجزاء الكلمة الواحدة عن طريق احتساب عدد حروف الكلمة والتي تهدف لمعرفة نمط بناء الكلمات، ويظهر من الشكل (5) أن الكلمات المكونة من أكثر من 10 حروف تتواجد في بداية النص.

الشكل (5): عدد حروف الكلمات، أنموذج منتخب لأول 100 كلمة.

4.1.3. قانون Zipfs.

يستخدم قانون zipfs في تحليل النصوص لإيجاد العلاقة بين رتبة حضور الكلمة مع تكرارها، فكلما قل تكرار الكلمة حملت بذلك رتبة اعلى في النص. (William، 2022).

فقد تم تطبيق هذا القانون لإيجاد رتبة المصطلحات الأحادية إذا ما قورنت بالثنائية وحساب رتبة الأسماء مقارنة بالأفعال الواردة في نص الكتاب، ومن الشكل (6) يتبين لنا أن المصطلحات الأحادية تحمل رتبة اعلى من الثنائية، وقد بدا واضحا لنا أيضا من الشكل (7) أن تكرار الأسماء اعلى من الأفعال كما أشرنا له سابقا، ولكن الأفعال التي تشير الى الحدث حملت رتبة اعلى في نص الكتاب.

شكل (6): تطبيق قانون zipfsلإيجاد العلاقة بين الكلمة والكلمتين.

الشكل (7): تطبيق قانون zipfs لإيجاد العلاقة بين الأسماء والأفعال.

2.3 التحليل المفاهيمي.

يعنى التحليل المفاهيمي بعملية استخراج المعلومات والبحث عن ترابطاتها الدلالية في سياق النص لإيجاد الأسس المفاهيمية التي تبناها مؤلف الكتاب في معالجة موضوعات الكتاب. تتوضح خلاصة التحليل المفاهيمي في النتائج التالية.

1.2.3. النطاقات الزمانية.

اهتم الكتّاب بذكر الأزمنة التي ارتبطت بتوثيق الأحداث في مؤلفاتهم فنرى بعض الكتّاب قد أشاروا الى النطاق الزمني لذكر واقعة أو حدث معين لغرض تعميق المفاهيم من خلال استقصاء الأحداث ووضع تسلسل زمني يعزز من أثبات الشواهد المعتبرة التي شكلت محتوى الكتاب.

لقد سعينا في الخوارزمية الشاملة بأن نهيئ مرتكزاً للتنقيب عن المصطلحات الزمنية لمعرفة النطاقات الواردة والتي عني بها المؤلف، ونلاحظ من الشكل (8) الاهتمام بتوثيق الأحداث وفقا للأيام ومن ثم السنين، ولغرض زيادة الدقة قمنا بالتنقيب عن نطاق الأشهر الهجرية والتي تم عرضها في مخطط قطبي تتوزع عليه الأشهر بالترتيب ومن الشكل (9) بدا جلياً أن شهر رمضان كان الأكثر ورودا في نص الكتاب، ومن السابق تتضح محصلة النمط الزمني المستخدم من قبل المؤلف.

الشكل (8): النطاقات الزمنية.

الشكل (9): نطاق الأشهر الهجرية.

2.2.3. الأمكنة.

نظرا لأهمية الأمكنة في النص، والتي تعود بفهم البعد المكاني وكيفية توظيف المؤلف لها فقد سرنا نحو التنقيب عن الكلمات المكانية، فأفرزت الخوارزمية نتائج ذات صلة بهذه الكلمات وقد ساعدتنا على اكتشاف الأمكنة المشار لها في نص الكتاب.

نلاحظ من الشكل (10) المدن التي أشير لها قبل المؤلف وان مكة تمتلك الحصة الأكبر من الاهتمام في حدود نص الكتاب.

الشكل (10): النطاقات المكانية.

3.2.3. مدارات حضور المفردة في سياق النص.

سعى الكتّاب لبناء نصوصهم بكلمات تحمل أهمية مفاهيمية في الحقل المعرفي ومن خلال البحث عن الكلمات المتكررة في جمل الكتاب، قمنا باستخدام برمجيات تحليل النصوص للبحث عن الكلمات التي تحيط بحضور المفردة، وقد سعينا لانتخاب كلمة تحمل معنى دلالي لوضعها كمرتكز للتنقيب عما يحيطها بمفردات استخدمها المؤلف وقد أطلقنا عليها المدارات -انظر الشكل (11) - ومن خلالها استطعنا معرفة اهم الكلمات التي تسبقها وتلحقها والتي تحيط بها والتي حملت معاني مفاهيمية داخل حقلها المعرفي.

الشكل (11): مدارات حضور المفردة.

4. الخلاصة.

تبين لنا مدى أهمية استخدام الذكاء المحوسب في معالجة النص على مستوى التحليل البنيوي والمفاهيمي واستخراج المعلومات من نصوص التراث الإسلامي. وتتوفر لدينا أكثر من فرصة لسبر النهج المفاهيمي للمصنفات والكتب والدراسات والقدرة على التحليل اللغوي البنيوي للنص، وان توفر أدوات خاصة لمعالجة الخطاب اللغوي العربي مثل مكتبة كامل البرمجية وبرنامج المحلل اللغوي ووجود قواميس مفردات الكلم العربي ستساعدنا الى حد كبير في بلوغ مستويات أفضل على صعيد التحليلين البنيوي والمفاهيمي.

5. قائمة المراجع.

1. الرزو، حسن مظفر، البدع والمحدثات: تنقيب معلوماتي في جانب من خطاطتها المعرفية، (الرياض: مجلة نماء، العدد 16).

2. الرزو، حسن مظفر، الفضاء المعلوماتي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2007).

3. Vincent Tabora, Tokenizing Words And Sentences Using NLTK in Python, Medium, Dec 21, 2020, Accessed ON: 20/5/2022, available at: https://medium.com/0xcode/tokenizing-words-and-sentences-using-nltk-in-python-a11e5d33c312

4. William L. Hosch, Zipf's law, Britannica, Accessed ON 20/5/2022 available at: https://www.britannica.com/science/probability

5. Ossama Obeid, CAMeL Tools: An Open Source Python Toolkit for Arabic Natural Language Processing, (UAE: New York University Abu Dhabi, 2020)،

6. Available at: https://sourceforge.net/projects/linguistic-analyzer/files/ . Accessed ON: 20/5/2022

النّثرِ الجاهليّ، أنواعه وميزاته

The Jahili prose, types and features

جميلة علي بسام - جامعة بيروت العربيّة - كليَّة العلوم الإنسانيّة – لبنان
البريد الألكتروني: jiji.jiji012@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إظهار مميّزات النثر الجاهليّ في مختلف صوره وإثبات حقيقة وجوده في مختلف صوره من قصص وأمثال وحكم وخطابة وسجع الكهان أو النثر المسجوع والوصايا

وقد اعتمدت دراستنا على المنهج التاريخيّ وهو الطريقة أو الأسلوب المستخدم في بلوغ المعارف والحقائق وذلك عن طريق مطالعة المعلومات أو البيانات الّتي دونت في الفترات الماضية وتنقيحها ونقدها بموضوعيّة للتّأكّد من جودتها وصحتها ثم إعادة بلورتها للتّوصل إلى النتائج المقبولة والمدعمة بالقرائن والبراهين

الكلمات المفتاحيّة:

الأدب، النثر الجاهلي، الخطابة، السجع.

Abstract:

This research is intended to show the advantages of pre-Islamic (Jahili) prose and to prove the reality of its existence in different forms of stories, proverbs, judgment, sermon, assonance of priests, or prose assonance.

The study was adopted on the historical approach it is a style or method used to reach knowledge so by reading information or data which was written in past periods, after revising and criticizing it objectively to ensure its quality and then re-crystallizing it to reach acceptable results supported by evidence and evidence.

The keywords: Literature, prose Jahili the art of speech, the assonance.

مقدّمة

كلمة أدب مِنْ الكلمات الّتي تطوَّر معناها بتطوُّر حياة الأمّة العربيّة، وانتقالها مِنْ دور البداوة إلى أدوار المدنية، والحضارة. وقد اختلفت عليها معان متقاربة حتّى أخذت معناها الّذي يتبادر إلى أذهاننا اليوم، وهو الكلام الإنشائيّ البليغ الذي يُقصد به التّأثير في عواطفِ القرّاء والسّامعين، سواء أكان شعرًا أم نثرًا.

وإذا رجعنا إلى العصرِ الجاهليّ ننقب فيه عن الكلمة لم نجدها تجري على السّنة الشّعراء، إنّما نجد لفظة آدب بمعنى الداعي إلى الطّعام، فقد جاء على لسان طرفة بن العبد (القصيدة رقم 5 بيت 46):

نحن في المَشْتاةِ ندعو الجَفَلَى لا ترى الآدب فينا يَنتَقِرْ

و مِنْ ذلك المأدُبة بمعنى الطّعام الّذي يُدعى إليه النّاس. واشتقوا مِنْ هذا المعنى: أدُب، يأدُب بمعنى صنع مأدُبة أو دعا إليها (ضيف، 1960، ص 7).

وليس وراء بيت طرفة أبيات أخرى تدل على أن هذه الكلمة انتقلت في العصر الجاهليّ مِنْ هذا المعنى الحسيّ إلى معنى آخر، غير أننا نجدها تُستخدم على لسان الرّسول (ص) في معنى تهذيبي خلقي، ففي الحديث النّبوي: "أدبني ربي فأحسن تأديبي" (ابن الأثير، 1311ه، ص 3). ويستخدمها شاعر مخضرم يسمى سهم بن حنظلة الغنوي بنفس المعنى إذ يقول:

لا يمنع النّاس منّي ما أردت ولا أعطيهم ما أرادوا حُسْنَ ذا أدبا

وربما استخدمت الكلمة في العصر الجاهليّ بهذا المعنى الخلقي، غير أنه لم تصلنا نصوص تؤكد هذا الظن. وذهب (نالينو، 1970، ص 14) إلى "أنها استُخدمت في الجاهليّة بمعنى السّنَّة وسيرة الآباء مفترضًا أنها مقلوب دأب، فقد جمع العرب دأبًا على آداب كما جمعوا بئرًا على آبار ورأيًا على آراء، ثم عادوا وتوهّموا أنّ آدابًا جمع أدب، فدارت في لسانهم كما دارت كلمة دأب بمعنى السّنة والسّيرة، ودلوا بها على محاسن الأخلاق والشّيم". وهو فرض بعيد، وأقرب مِنْه أن تكون الكلمة انتقلت مِنْ معنى حسي وهو الدعوة إلى الطّعام إلى معنى ذهني وهو الدعوى إلى المحامد والمكارم، شأنها في ذلك شأن بقية الكلمات المعنوية الّتي تستخدم أولًا في معنى حسي حقيقي، ثم تخرج مِنْه إلى معنى ذهني مجازي.

وإذا كان الأدب الجاهليّ يتوزَّع على نوعين رئيسين هما الشّعر والنّثر، فإنّنا سوف نتناول في هذا البحث النّثر في العصر الجاهليّ وأنواعه وميزاته.

1- تعريف النّثر

النّثر لغة هو الكلام الّذي ليس فيه الوزن ويعتمد على الحقائق. وبتعبير آخر هو كلام المقفي بالأسجاع. ويقول صاحب اللّسان: "النّثر نَثْرُكَ الشّيءَ بيدك ترمي به متفرقًا مثل نثر الجوز واللّوز والسّكر وكذلك نثر

الحَبّ إذا بُذر". فالمعنى اللّغوي يعني الشّيء المبعثر (المتفرق) الّذي لا يقوم على أساس في تفرُّقه وبعثرته، أي: لا يقوم على أساس مِنْ حيث الكيف والكم والاتساع.

والنّثر هو أحد قسمي القول، فالكلام الأدبي كلّه إما أن يصاغ في قالب الشّعر المنظوم وإما في قالب القول المنثور. ولابن رشيق المسيلي القيرواني وكلام العرب نوعان: منظوم ومنثور، ولكلّ مِنْهما ثلاث طبقات: جيدة، ومتوسطة، ورديئة، فإذا اتفقت الطّبقتان في القدر، وتساوتا في القيمة، لم يكن لإحداهما فضل على الأخرى، وإن كان الحكم للشعر ظاهراً في التّسمية.

ويشرح ابن رشيق أن أصل التّسمية في المنظوم وهي مِنْ نظْم الدُّر في العقد وغيره، إما للزينة أو حفظًا له مِنَ التّشتت والضياع، أما إذا كان الدر منثورًا لم يؤمن عليه ولم ينتفع به. مِنْ هنا حصلت عملية تشبيه الكلام الأدبي بالدرر والمجوهرات، وتوهم النّاس أن كلّ منظوم أحسن مِنْ كلّ منثور مِنْ جنسه في معترف العادة. وذلك بالنّظر إلى سهولة حفظ الكلام المنظوم واستظهاره بسبب الوزن، وانعدام الوزن في الكلام المنثور يجعله عرضة للنسيان والضياع، وذلك في وقت كان النّاس فيه يتداولون النّصوص الأدبية مشافهة دون الكتابة في العصر الجاهليّ والعصر الإسلامي الأول، وقد زال هذا التّفاضل في عصور التّدوين وكتابة النّصوص كما في زماننا الحاضر، بحيث اختصَ كُلٌّ مِنَ النّثر والشّعر بمجالات في القول تجعله أليق به.

2- تصنيف النّثر

النّثر أدب إنساني، "وهو على ضربين، أما الضرب الأول فهو النّثر العادي الّذي يقال في لغة التّخاطب، وليست لهذا الضرب قيمة أدبية إلا ما يجري فيه أحيانًا مِنْ أمثال وحِكَم، وأما الضرب الثاني فهو النّثر الّذي يرتفع فيه أصحابه إلى لغة فيها فن ومهارة وبلاغة، وهذا الضرب هو الّذي يُعنى النّقاد في اللّغات المختلفة ببحثه ودرسه وبيان ما مر به مِنْ أحداث وأطوار، وما يمتاز به في كل طور مِنْ صفات وخصائص، وهو يتفرع إلى جدولين كبيرين، هما الخطابة والكتابة الفنية. ويسميها بعض الباحثين باسم النّثر الفني، وهي تشمل القصص المكتوب كما تشمل الرسائل الأدبية المحبرة، وقد تتسع فتشمل الكتابة التّاريخية المنمقة".

إن ما روي مِنَ النّثر الجاهليّ قليل بالنّسبة لما روي مِنَ الشّعر، وذلك لسهولة حفظ الشّعر لما فيه مِنْ إيقاع موسيقي والاهتمام بنبوغ شاعر في القبيلة يدافع عنها ويفخر بها، وقلة أو انعدام التّدوين، والاعتماد على الحفظ والرواية.

3- حقيقة وجود النّثر الجاهليّ

يجد الباحث عنتًا كبيرًا حينما يحاول تحديد الوقت الّذي نشأ فيه النّثر الفني في اللّغة العربيّة، إذ أن الباحثين الّذين تصدوا لدراسة الأدب الجاهليّ قد اضطربوا في تقدير الوجود الأدبي لعرب الجاهليّة

وبخاصة فيها يتعلق بالنّثر، ولم يستطيعوا، على الرغم مِنْ جهودهم ودراساتهم، أن يصلوا في ذلك الموضوع إلى نتيجة ثابتة أو رأي موحد يمكن الاطمئنان إليه. أما هذه الآثار النّثرية المختلفة الّتي تنسب إلى الجاهليّين، فيكاد مؤرخو الأدب يتفقون على عدم صحة شيء مِنْها، والسّبب في عدم الثقة بهذه النّصوص هو أن وسائل التّدوين لم تكن ميسرة في العصر الجاهليّ.

ويعتقد ابن رشيق محقًا: إن ما تكلمت به العرب مِنْ جيد المنثور أكثر مما تكلمت به مِنْ جيد الموزون، وهو يقصد بذلك تلك الحقبة الزمنية قبل الإسلام وبدايات العهد الإسلامي تخصيصًا. وجاء هذا ردًا كافيًا على الّذين ينفون وجود نثر فني عربي جيد قبل الإسلام، وإنّما كان ضياع ذلك النّثر الجاهليّ أو اختلاطه بسبب طبيعته الفنية الخالية مِنَ الوزن. وهو لم يعن بذلك إلا النّثر الفني أي الأدبي الّذي يتوفر - كما ذكر بروكلمان – "على قوة التّأثير بالكلام المتخير، الحسن الصّياغة والتّأليف في أفكار النّاس وعزائمهم". أما النّثر الاعتيادي الّذي يستعمل بين الأفراد في التّداول اليومي بغرض الاتصال وقضاء الحاجات والثرثرة مما ليس فيه متانة السّبك والتّجويد البلاغي ولا قوة التّأثير، فلا يعتد به، وليس له قيمة اعتبارية في الدراسة الأدبية.

ويؤكد الدكتور زكي مبارك أنه قد كان للعرب في الجاهليّة نثر فني له خصائصه وقيمته الأدبية، وأن الجاهليّين لابد وأن يكونوا قد بلغوا في ذلك المضمار شأوًا بعيدًا لا يقل عما وصل إليه الفرس واليونان في ذلك الوقت، بل أنهم في إنتاجهم الأدبي في النّثر لم يكونوا متأثرين تأثرًا كبيرًا بدولة أخرى مجاورة أو غير مجاورة، وإنّما كانت لهم في كثير مِنَ الأحيان أصالتّهم وذاتيتهم واستقلالهم الأدبي الّذي تقتضيه بيئتهم المستقلة، وحياتهم الّتي كانت أقرب إلى الانعزال. وإذا كانت الظروف المختلفة لم تساعد على بقاء هذا التّراث مِنْ النّثر الجاهليّ، فليس معنى ذلك أن نهدره ونحكم بعدم وجوده، وإنّما يجب أن نلتمسه في مصادر أخرى. ونحن إن فعلنا هذا فسوف نجد بين أيدينا حجة لا تنكر، ودليلًا لا يجحد على أن ثمة نثرًا جاهليًا، ألا وهو القرآن الكريم. فإذا كنا نؤمن بأن هذا القرآن قد نزل لهداية هؤلاء الجاهليّين، وإرشادهم، وتنظيم حياتهم في نواحيها المختلفة مِنْ دينية، وأخلاقية، وسياسية، واجتماعية، واقتصادية، وأنه كان يخاطبهم وهم بطبيعة الحال لا يخاطَبون إلا بأسلوب الّذي يفهمونه ويتذوقونه، وأنه كان يتحداهم في محاكاته، والإتيان بسورة مِنْ مثله، ولا يسوغ في العقل أن يكون هذا التّحدي إلا لقوم قد بلغوا درجة ما مِنْ بلاغة القول، وفصاحة اللّسان تجعلهم أهلًا لهذا التّحدي حتى يصدق معناه، إذا كان هذا كله، وأن القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب، وعلى لسان واحد مِنْهم ﴿ومَا أرسلْنَا مِنْ رسولٍ إلَّا بلسانِ قومِه ليُبَيِّنَ لهم﴾ تأكَّد لنا أن العرب الجاهليّين قد عرفوا النّثر الفني، وأن القرآن يمكن أن يعطينا صورة، ولو تقريبية، عن شكل هذا النّثر، ومنهجه، وحالتّه الّتي كان عليها.

وإذ يعتقد الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي بوجود النّثر الفني في الجاهليّة، يرى الدكتور طه حسين بأن النّثر الفني بمعنى أنه تعبير جميل رصين مُحكم يستدعي الرؤية والتّفكير والإعداد، لا يُتصوَّر أن يكون موجودًا في العصر الجاهليّ؛ إذ أن هذا اللّون مِنَ النّثر إنّما يلائم نوعًا مِنَ الحياة لم يكن قد تهيأ للعرب إذ ذاك. فهذه الحياة الأولية الفطرية السّهلة الّتي كان يحياها العرب قبل الإسلام لم تكن تسمح بقيام هذا اللّون مِنَ الكتابة الفنية الّتي تستدعي بطبيعتها الرؤية، والتّفكير، ووجود جماعة إنسانية منظمة تسودها أوضاع سياسية واجتماعية معقدة. وهذا النّثر المنسوب إلى الجاهليّين ليس إلا شيئًا منحولًا مدسوسًا عليهم. حيث أنه على هذا النّحو الّذي روي به لا يكاد يمثل الحياة الجاهليّة تمثيلًا كاملًا. فهذه الخطب، والوصايا، والسّجع، والكلام الّذي يُنسب لقس بن ساعدة، وأكثم بن صيفي، وغيرهما يكفي أن ننظر إليه نظرة واحدة لنرده بأجمعه إلى العصور الإسلامية الّتي انتحلت فيها كل هذه الأشياء؛ لنفس الأسباب الّتي انتحل الشّعر مِنْ أجلها وأضيف إلى الجاهليّين.

ويتحدث شوقي ضيف (1970) عن نشأة النّثر الفني في الأدب العربي بقوله "نحن لا نغلو هذا الغلو الّذي جعل بعض المعاصرين يذهب إلى أن العرب عرفوا الكتابة الفنية أو النّثر الفني منذ العصر الجاهليّ، فما تحت أيدينا مِنْ وثائق ونصوص حسية لا يؤيد ذلك إلا إذا اعتمدنا على الفرض والظن، والحق أن ما تحت أيدينا مِنَ النّصوص الوثيقة يجعلنا نقف في مرحلة وسطى بين الرأيين، فلا نتأخر بنشأة الكتابة الفنية عند العرب إلى العصر الجاهليّ، بل نضعها في مكانها الصّحيح الّذي تؤيده المستندات والوثائق، وهو العصر الإسلامي" (ص 379).

وهكذا يبدو لنا أن لا اتفاق بين المؤرخين في تاريخ الأدب العربي على حقيقة وجود النّثر والكتابة الفنية في العصر الجاهليّ ولكلّ مِنْهم حجته ومبرراته.

4- صور النّثر الجاهليّ وميزاته

حين نتحدث عن النّثر الجاهليّ نحي النّثر العادي الّذي يتخاطب به النّاس في شؤون حياتهم اليومية، فإن هذا الضرب مِنَ النّثر لا يعدُّ شيء مِنْه أدبًا إلا ما قد يجري فيه مِنْ أمثال، إنّما الّذي يُعدُّ أدبًا حقًا هو النّثر الّذي يقصد به صاحبه إلى التّأثير في نفوس السّامعين و الّذي يحتفل فيه مِنْ أجل ذلك بالصّياغة وجمال الأداء، وهو أنواع، مِنْه ما يكون قصصًا وما يكون خطابة وما يكون رسائل أدبية محبَّرة. ويسمي بعض الباحثين النّوع الأخير باسم النّثر الفني.

ويقول ضيف (1943، ص 19) "لم نعثر على أي وثائق جاهلية صحيحة تدل على أن الجاهليّين عرفوا الرسائل الأدبية وتداولوها، وليس معنى ذلك أنهم لم يعرفوا الكتابة، فقد عرفوها، غير أن صعوبة وسائلها جعلتهم لا يستخدمونها في الأغراض الأدبية الشّعرية والنّثرية، ومِنْ ثَمَّ استخدموها فقط في الأغراض السّياسية والتّجارية". ولا ينقض ذلك ما جاء في السّيرة النّبوية مِنْ أن سُوَيْد بن الصّامت قدم مكة

حاجًّا أو معتمرًا، فتصدى له رسول الله (ص) حين سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام، فقال له سُوَيْد: فلعل الّذي معك مثل الّذي معي، فقال له رسول الله (ص): وما الّذي معك؟ قال: مجلة لقمان، فقال رسول الله (ص): اعْرِضها عليَّ، فعرضها عليه، فقال له: إن هذا لكلام حسن. و الّذي معي أفضل مِنْ هذا: قرآن أنزله الله عليَّ، هو هدىً ونور، فتلا عليه رسول الله القرآن، ودعاه إلى الإسلام فلم يَبْعُد مِنْه، وقال: إن هذا القول حسن (ابن هشام، 1375ه).

وهذا الخبر إنّما يفيد أنه كان عندهم صحيفة بها بعض أمثال وحكم مما كانوا ينسبونه إلى لقمان، ووجود مثل هذه الصّحيفة لا يدل على أنهم استخدموا الكتابة في التّعبير عن وجدانهم نثرًا وشعرًا، فقد كانت محدودة الانتشار بينهم، و مِنَ التّعسف أن نزعم ذلك لمجرد الظن، بينما تنقصنا أو تعوزنا النّصوص الحسية. "وإذا كنا نفتقد الأدلة المادية على وجود رسائل أدبية في العصر الجاهليّ فمِنَ المحقق أنه وجدت عندهم ألوان مختلفة مِنَ القصص والأمثال والخطابة وسجع االكهّان" (ضيف، 1960، ص 398).

وعلى الرغم مِنْ عدم وجود أي سجل أو كتاب مدوَّن يحتوي على نصوص النّثر الجاهليّ يعود تاريخه إلى تلك الفترة مِنَ الزمن الغابر، إذ كان النّاس يحفظونها ويتناقلونها عن طريق الرواية الشّفاهية، مثل الشّعر، وهذا ربما سبب قلتها، وكذا موقف الإسلام مِنْ بعضها، وبالرغم مِنْ ذلك فإن الدارسين المحققين لهذا التّراث الأدبي العربي ذكروا مِنْ أنواع النّثر الأدبي في تلك الفترة: القصص.

4-1- القصص

القَصَص -كما عبَّر بروكلمان- مِنَ الأشياء الّتي تهفو إليها النّفوس وتسمو إليها الأعُين، فكان القاص أو الحاكي، يتخذ مجلسه باللّيل أو في الأماسي عند مضارب الخيام لقبائل البدو المتنقلة وفي مجالسّ أهل القرى والحضر، وهم سكان المدن بلغتنا اليوم.

فالقصص فن نثري متميز، عبارة عن مجموعة مِنَ الأحداث تتناول حادثة وواقعة واحدة، أو عدة وقائع، تتعلق بشخصيات إنسانية مِنْها وأخرى مختلفة، غير إنسانية.

تتميز القصة، بأنها تصور فترة كاملة مِنْ حياة خاصة، أو مجموعة مِنَ الحيوانات، فهي تعمد إلى عرض سلسلة مِنْ الأحداث المهمة وفقًا لترتيب معين. بينما نجد الأقصوصة تتناول قطاعًا أو موقفًا مِنَ الحياة، فهي تعمد إلى إبراز صورة متألقة واضحة المعالم بينة القسمات، تؤدي بدورها لإبراز فكرة معينة.

أما القاص فهو السّارد للأحداث، أو هو خالق مبدع، تزدحم في رأسه أحداث وشخصيات، ينفخ فيها الروح لتتحدث بنعمة الحياة. مهمته أن يحمل القارئ إلى حياة القصة، ويتيح له الاندماج التّام في أحداثها، ويحمله على الاعتراف بصدق التّفاعل الّذي يحدث ما بينهما، ويعود الأمر إلى قدرة القاص على التّجسيد والإقناع.

كانت مادة القصص أو مواضيعه متعددة ومتنوعة، وذلك بغية التّسلية والمتعة، أو حتّى الوعظ والإرشاد، أو شد الهمم، فكان بعضها يدور حول: الفروسية، تاريخ القبيلة، بطولات الأمجاد، مثل حرب البسوس، داحس والغبراء. وللقصص قسمين حسب طبيعة أحداثها هما: حقيقية واقعية، وخيالة خرافية. فالحقيقية كانت مِنْ وقائع الحياة الاجتماعية اليومية بغية الإمتاع والتّسلية. وأما القصص الخرافية، أو الأساطير، فمثل قصص الغول ومنازلته في الصّحراء وقصص الجان؛ فكان العرب يستمد قصصهم ومواضيعهم مِنْ حياتهم، مواقفهم، نزالاتهم، وموروثهم الثقافي مما تناقل إليهم عبر الرواية مِنَ الأسلاف، لكن هناك البعض مما استمده مِنْ جيرانهم؛ كالأحباش، الروم، الفرس، الهنود. وقد وجد فن القص، أن النّثر أنجع وسيلة يستعملها أو يصطنعها القاص للوصول لهدفه، لأن الشّعر بما فيه مِنْ عواطف متأججة، وخيال جامح، وموسيقى خارجية، وغير ذلك مما يرتكز عليه، لا يصلح لأن يعبّر تعبيراً صادقًا دقيقًا عن تسلسل الأحداث وتطور الشّخصيات، في تلك الحياة الّتي يجب أن تكون مموهة مِنَ الواقع.

ولكلّ قصة عنصر سائد يميزها، فكلّ قصة نقرؤها قد تترك في النّفس أثرًا أو انطباعًا ما، قد ينتج عن الأحداث أو الشّخصيات، أو عن فكرة ما... ذلك الانطباع هو العنصر السّائد وهو المحرك في القصة، وهو لا يمكن تحديده بدقة. أما عناصر القصة هي: القطع أو الاقتباس، الأحداث، الحبكة، التّشويق، الحوار، الخبر، الأسلوب. وللعلم فهناك نوعين للقصة: قصة ذات حبكة مفككة: الّتي تقوم على سلسلة مِنَ الأحداث المنفصلة، غير المترابطة، ووحدة العمل القصصي فيها لا تقوم على تسلسل الأحداث. قصة ذات حبكة عضوية متماسكة: تقوم على حوادث مترابطة تسير في خط مستقيم والحبكة ذاتها تنقسم إلى قسمين: حبكة بسيطة: تكون القصة مبنية على حكاية واحدة حبة مركبة: تكون القصة مبنية على أكثر مِنْ حكاية واحدة، تتداخل فيما بينه.

ويقول ضيف (1960) أنه مِنَ المؤكد أن الجاهليّين كانوا يُشغفون بالقصص شغفًا شديدًا، وساعدتهم على ذلك أوقات فراغهم الواسعة في الصّحراء، فكانوا حين يُرخي اللّيل سدوله يجتمعون للسمر، وما يبدأ أحدهم في مضرب مِنْ مضارب خيامهم بقوله: كان وكان، حتّى يرهف الجميع أسماعهم إليه، وقد يشترك بعضهم معه في الحديث، وشباب الحي وشيوخه ونساؤه وفتياته المخدرات وراء الأخبية كلّ هؤلاء يتابعون الحديث في شوق ولهفة" (ص 399).

و مِنْ غير شك كان يُفيض القصَّاص على قصصه مِنْ خياله وفنه، حتّى يبهر سامعيه، وحتّى يملك عليهم قلوبهم فيحولهم مِنَ الشّفقة إلى محبة الانتقام ومن الضحك إلى الجِدّ، وعيونهم تلمع في وجوههم السّمر وقلوبهم تخفق مِنْ آن إلى آن. "وليس بين أيدينا شيء مِنْ أصول هذه القَصَص الّذي كان يدور بينهم، غير أن اللّغويين والرواة في العصر العباسي دوَّنوا ما انتهى إليهم مِنْه، وطبيعي أن تتغير وتتحرف أصوله في

أثناء هذه الرحلة الطّويلة الّتي قطعتها مِنَ العصر الجاهليّ إلى القرن الثاني الهجري، وإن كان مِنَ الحقِّ أنها ظلت تحتفظ بكثير مِنْ سمات القصص القديم وظلت تنبض بروحه وحيويته" (علي، 2001، ص 99).

ويمكننا بواسطة ما دوَّنه العباسيون أن نعرف ألوان هذا القصص الّذي كانوا يتناقلونه بينهم، وربما كان أكثر هذه الألوان شيوعًا على السّنتهم هو أيامهم وحروبهم وما سجَّله أبطالهم فيها مِنْ انتصارات مروعة وما منيت به بعض قبائلهم مِنْ هزائم منكرة، وقد ظلوا يقصون هذه الأيام والحروب إلى أن تناولها مِنْهم لغويو القرن الثاني للهجرة ورواته، فدونوها تدوينًا منظمًا على نحو ما هو معروف عن أبي عبيدة في شرحه لنقائض جرير والفرزدق، وتوالى مِنْ بعده التّأليف فيها والعناية بها علة نحو ما تقدم في غير هذا الموضوع.

وكانوا يقصون كثيرًا عن ملوكهم مِنَ المناذرة والغساسنة ومَنْ سبقوهم أو عاصروهم مثل ملوك الدولة الحميرية ومثل الزبَّاء، مما نجده مبثوثًا في تاريخ الطّبري وفي السّيرة النّبوية لابن هشام، وسقط مِنْ ذلك كثير إلى أبي الفرج في أغانيه، و مِنَ المحقق أن كثيرًا مِنْ هذا القصص يخالف التّاريخ الحقيقي لهؤلاء الملوك، على نحو ما هو معروف عن قصة الزباء، فإنها لا تتفق في شيء ووثائق التّاريخ الروماني الصّحيحة (علي، 2001، ص 99) ، حتّى اسمها وهو زنوبيا Zenobia حُرِّف إلى الزباء، وربما جاء هذا التّحريف مِنْ أن "أباها كان يدعى زباي، فنسبوها إليه وقالوا بنت زباي، ومع مر الزمن حذفوا كلمة بنت وأبدلوا الياء المتطرفة بعد الألف حسب قواعدهم الصّرفية همزة، وأدخلوا على الاسم أداة التّعريف فأصبحت الزباء" (ضيف، 1960، ص 400).

وعلى نحو ما كانوا يقصون عن ملوكهم وأبطالهم كانوا يقصون عن ملوك الأمم مِنْ حولهم وشجعانهم، يدل على ذلك ما جاء في السّيرة النّبوية (ابن هشام، 1375ه، ص 221) مِنْ "أن النّضْر بن الحارث كان مِنْ شياطين قريش ومِمّنْ كان يؤذي رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة وتعلم أحاديث ملوك الفرس وأحاديث رُسْتم وإسْفنديار، فكان إذا جلس رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)مجلسًا فذكَّر فيه بالله وحذَّر قومه ما أصاب مِنْ قبلهم مِنَ الأمم مِنْ نقمة الله خَلَفَه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش أحسن حديثًا مِنْه، فهلم إليَّ، فأنا أحدثكم أحسن مِنْ حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورُستم وإسفنديار".

ومما لا ريب فيه أنهم كانوا يقصون كثيرًا عن كهَّانهم وشعرائهم وسادتهم، وهو قَصَص استمدَّت مِنْه كتب التّاريخ والشّعر والأدب مَعينًا لا ينضب مِنَ الأخبار، وارجعْ إلى تراجم صاحب الأغاني فستراها تحفل بمادة غنية مِنَ القصص، وقد بثوا فيها غير قليل مِنْ قَصَص الهوى، كقصة المرقَّش الأكبر وصاحبته أسماء بنت عوف، وما كان مِنْ عشقه لها وهو غلام ومحاولته خطبتها مِنْ أبيها، واعتذار الأب

له بحداثة سنه وأنه لم يُعرف بعد بشجاعته، وما كان مِنْ انطلاق المرقَّش إلى بعض الملوك ومديحه له وبقائه عنده زمنًا، وفي هذه الأثناء أصاب عَوْفًا زمان شديد، فأتاه رجل مِنْ مُراد، فأرغبه في المال، فزوجه ابنته على مائة من الإبل، ورحل بها إلى أهله، وقال إخوة المرقَّش لا تخبروه بخبرها حين يرجع، بل قولوا له إنها ماتت، وذبحوا لذلك كبشًا، أكلوا لحمه ودفنوا عظامه، فلما قدم المقرَّش قالوا له إنها ماتت، ولم يلبث أن عرف الحقيقة بعد أن ظل مدة يعود قبر الكبش ويزروه. وخرج المرقَّش يطلب أسماء، وبعد مغامرات يتعرف على راعي زوجها، ويتوسل إليه أن يحدثها عنه، فيقول له: إني لا أستطيع أن أدنو مِنْها ولكن تأتيني جاريتها كلّ ليلة، فأحلب لها عنزًا، فتأتيها بلبنها، فقال له المرقّش: خذ خاتمي هذا، فإذا حلبتَ فألْقه في اللّبن، فإنها ستعرفه، وإنك مصيب بذلك خيرًا لم يصبه راع قط إن أنت فعلت ذلك. فأخذ الراعي الخاتم، فلما راحت الجارية بالقدح وحلب لها العنْز طرح الخاتم فيه، فانطلقت الجارية به وتركته بين يدي أسماء. فلما سكنت الرغوة أخذته فشربته، وكذلك كانت تصنع، فقرع الخاتم ثَنِيَّته، فأخذته واستضاءت بالنّار، فعرفته، فقالتّ للجارية: ما هذا الخاتم؟ قالتّ: مالي به علْم. فأرسلتها إلى مولاها وهو بنجران، فأقبل فزعًا، فقال لها: لما دعوتني؟ قالتّ له: ادْعُ عبدك راعيَ غنمك، فدعاه، فقالتّ: سله أين وجد هذا الخاتم، قال: وجدته مع رجل في كهف خُبَّان، فقال لي: اطرحه في اللّبن الّذي تشربه أسماء فإنك مصيب به خيرًا، وما أخبرني مَنْ هو، ولقد تركته بآخر رمق. فقال له زوجها: وما هذا الخاتم؟ قالتّ: خاتم مرقَّش، فأعْجِل السّاعة في طلبه. فركب فرسه وحملها على فرس آخر وسارا حتّى طَرَقاه مِنْ ليلتهما، فاحتملاه إلى أهلهما، فمات عند أسماء وقال قبل أن يموت (الأصفهاني، 1952، ص 129):

سَرَى ليلًا خيال مِنْ سُلَيْمى ... فأرَّقني وأصحابي هجودُ
فبتُّ أدير أمري كلَّ حالٍ ... وأذكر أهلها وهمُ بعيدُ
سكنَّ ببلدةٍ وسكنت أخرى ... وقُطّعتِ المواثق والعهودُ
فما بالي أفِي ويُخانُ عهدي ... وما بالي أُصادُ ولا أصيدُ

ثم مات فدُفن في أرض مراد.

ولم نَسُقْ هذه القصة مؤمنين بأنها نفس قصة المرقَّش الّتي دارت في الجاهليّة بلغتها وبجميع تفاصيلها، ولكننا سقناها لندل بطوابعها على صورة أمثالها في الجاهليّة، وما كان يتيح القصَّاص لمثلها مِنْ عناصر التّشويق، تارة بما يضيف إلى القصة مِنْ خياله، وتارة بما يضيف إليها مِنْ أشعار، وقد يضيف إليها أمثالًا، على نحو ما نعرف في قصة الزبَّاء، وهي تتضمن عند الضَّبِّي (1983، ص 81) اثني عشر مثلًا. وإذا صح ما ذهب إليه بروكلمان (1993، ص 102؛ في عابدين، 1956، ص 42) مِنْ أن "تعرُّف أحد العاشقين على الآخر عن طريق الخاتم شائع في كثير مِنَ الحكايات عند أمم غير العرب كان معنى

ذلك أن قصص الجاهليّين حتّى في الحب تسربت إليها عناصر مِنْ حكايات العشق المماثلة عند الأمم الأجنبية، ويدخل في هذا الجانب بعض خرافاتهم عن الحيوانات الّتي يلتقون فيها بخرافات الأجانب"، كخرافة الحية والفأس، وقد رواها الضبي (1983، ص 106) على هذه الشّاكلة:

"زعموا أن أخوين كانا فيما مضى في إبل لهما، فأجدبت بلادهما، وكان قريبًا مِنْهما واد فيه حية، قد حمته مِنْ كلّ أحد، فقال أحدهما للآخر: يا فلان لو أني أتيت هذا الوادي المُكْلِئ فرعيت فيه إبلي وأصلحتها، فقال له أخوه: إني أخاف عليك مِنَ الحية، ألا ترى أن أحدًا لم يهبط ذاك الوادي إلا أهلكته، قال: فواللّه لأهبطنَّ. فهبط ذاك الوادي، فرعا إبله به زمانًا، ثم إن الحية لدغته، فقتلته. فقال أخوه: ما في الحياة بعد أخي خير، ولأطلبنَّ الحية فأقتلها أو لأتبعنَّ أخي. فهبط ذلك الوادي، فطلب الحية ليقتلها، فقالتّ: السّت ترى أني قتلت أخاك، فهل لك في الصّلح، فأدعك بهذا الوادي، فتكون به، وأعطيك ما بقيتَ دينارًا في كلّ يوم. قال: أفاعلة أنتِ؟ قالتّ: نعم، قال: فإني أفعل. فحلف لها وأعطاها المواثيق، لا يضيرها. وجعلت تعطيه كلّ يوم دينارًا، فكثر ماله ونمت إبله، حتّى كان مِنْ أحسن النّاس حالًا. ثم إنه ذكر أخاه، فقال: كيف ينفعني العيش وأنا أنظر إلى قاتل أخي فلان؟ فعمد إلى فأس، فأحدَّها، ثم قعد لها، فمرت به، فتبعها، فضربها فأخطأها، ودخلت الحجر، فرمى الفأس بالجبل فوقع فوق جُحْرها، فأثَّر فيه. فلما رأت ما فعل قطعت عنه الدينار الّذي كانت تعطيه، ولما رأى ذلك تخوَّف شرها وندم، فقال لها: هل لك في أن نتواثق (نتعاهد) ونعود إلى ما كنا عليه، فقالتّ: كيف أعاهدك؟ وهذا أثر فأسك وأنت فاجر، لا تبالي العهد. فكان حديث الحية والفأس مثلًا مشهورًا مِنْ أمثال العرب، قال نابغة بني ذبيان (مِنْ قصيدة يعاتب فيها بني مرة):

وإني لألقي مِنْ ذوي الضِّغن مِنْهمُ بلا عَثْرة، والنّفس لا بدَّ عاثِره
كما لقيتْ ذاتُ الصّفا مِنْ حليفها وما انفكتِ الأمثالُ في النّاس سائره

وينشد الضبي بقية القطعة الّتي يتحدث فيها النّابغة عن قصة الحية مع هذا الراعي الّذي اختان عهده. ونحن نشك في الأبيات كما نشك في أن القصة حافظت على الأصل الجاهليّ، وإن كنا في الوقت نفسه نظن ظنًّا أنها تعطينا جانبًا مِنْ روح القصص الجاهليّ، وأنه كان يلتقي في بعض جوانبه بقصص الحيوان المعروف عند الهنود، و الّذي تسرب منهم إلى الأمم الأخرى على نحو ما نعرف في قصص إيسوب اليوناني، وبين قصصه الزارع والحية (عابدين، 1956، ص 43) ، وكإنّما تسرب هذا النّوع مِنَ الهند إلى العرب واليونان جميعًا.

وبحسب ضيف (1960، ص 403) فإنه مما لا شك فيه أن عرب الجاهليّة قصُّوا كثيرًا عن الجن والعفاريت والشّياطين، وقد زعموا أنها تتحول في أي صورة شاءت إلا الغول فإنها دائمًا تبدو في صورة امرأة عدا رجليها، فلا بد أن تكونا رجلي حمار. وكثيرًا ما تتراءى الجن في صورة الثيران والكلاب

والنّعام والنّسور. وكانوا يزعمون أن أهم مِنْ ازلها أرض وبار وصحراء الدهناء. و مِنْ غير شك دخل كثير مِنْ قصصهم عنها في كتب الأساطير والعجائب الّتي ألفت في العصر العباسي.

ونحن لم نسق ذلك لنؤكد أنه بقيت لنا مِنَ القصص الجاهليّ بقية صالحة للدراسة، فإن شيئًا مِنْ هذا القصص الّذي يضاف إلى الجاهليّين لم يصلنا مدوَّنًا مكتوبًا، ولذلك كنا نتهمه جملة، وإن كنا بعد هذا الاتهام نعود فنزعم أنه يصور لنا مادة قصصهم وروحه وطبيعته وكثيرًا مِنْ ملامحه، ولكن لا بصورة دقيقة، وإنّما بصورة عامة.

4-2- الأمثال

المثل هو جملة قيلت في مناسبة ما ثم أصبح يُتمثل بها في أي مناسبة تشبه الأولى لما فيها مِنْ حكمة، فهو فن أدبي نثري ذو أبعاد دلالية ومعنوية متعددة، انتشر على الالسّن، له مورد وله مضرب.

وهو قول محكم الصّياغة، قليل اللّفظ، موجز العبارة، بليغ التّعبير، يوجز تجربة إنسانية عميقة، مضمرة ومختزلة بألفاظه، نتجت عن حادثة أو قصة قيل فيها المثل، ويضرب في الحوادث المشابهة لها.

أبدع معظم العرب في ضرب الأمثال في مختلف المواقف والأحداث، وذلك لحاجة النّاس العملية إليها، فهي أصدق دليل عن الأمة وتفكيرها، وعاداتها وتقاليدها، ويصور المجتمع وحياته وشعوره أتم تصوير، أقوى دلالة مِنَ الشّعر في ذلك لأنه لغة طائفة ممتازة، أما هي فلغة جميع الطّبقات.

ومِنْ أسباب انتشار الأمثال وشيوعها: خفتها وحسن العبارة، وعمق ما فيها مِنْ حكمة لاستخلاص العبر، وإصابتها للغرض المنشودة مِنْها، والحاجة إليها وصدق تمثيلها للحياة العامة ولأخلاق الشّعوب".

ويمتاز المثل بأن خصائصه لا تجتمع في غيره مِنَ الكلام وهي: إيجاز اللّفظ، وإصابة المعنى، وحسن التّشبيه، وجودة الكناية، إضافة إلى قوة العبارة والتّأثير، فهو نهاية البلاغة.

والأمثال في الغالب أصلها قصة، إلا أن الفروق الزمنية الّتي تمتد لعدة قرون بين ظهور الأمثال ومحاولة شرحها أدت إلى احتفاظ النّاس بالمثل لجمال إيقاعه وخفة ألفاظه وسهولة حفظه، وتركوا القصص الّتي أدت إلى ضربها. وفي الغالب تغلب روح الأسطورة على الأمثال الّتي تدور في القصص الجاهليّة كما سنرى.

أما أنواع المثل، فهي حقيقية أو فرضية خيالية. والحقيقية لها أصل، مِنْ حادثة واقعية، وقائلها معروف غالبًا، أما الفرضية فهي ما كانت مِنْ تخيل أديب ووضعها على لسان طائر أو حيوان أو جماد أو نبات أو ما شاكل ذلك، والفرضية تساعد على النّقد والتّهكم ووسيلة ناجحة للوعظ والتّهذيب. وبعضها يمثل منهجًا معينًا في الحياة كقولهم: إن الحديد بالحديد يُفَلّح.

وبعضها ما يحمل توجيهًا خاصًا كقولهم: قبل الرماء تملأ الكنائن. وبعضها يبني على ملاحظة مظاهر الطّبيعة أو يرتبط بأشخاص اشتهروا بصفات خاصة. أما مِنْ حيث اللّغة فقد تستعمل الفصحى وهي عادة المثل

الجاهليّ، وقد تستعمل اللّهجة العامية، وقد تكون هجينة ما بين ألفاظ فصحى وأخرى دخيلة وتسمى بالمولدة.

وإذا كان القصص الّذي أضيف إلى الجاهليّين لا يحمل لنا صورة دقيقة للنثر الجاهليّ بحكم تأخره في التّدوين فإن الأمثال تحمل لنا غير قليل مِنْ هذه الصّورة، إذ أن مِنْ شأنها أن لا تغير، وأن تظل طويلًا بصورتها الأصلية، بحكم إيجازها وكثرة دورانها على الالسّنة. وقد سارع العرب إلى تدوينها منذ أواسط القرن الأول للهجرة، إذ ألف فيها صُحار العبْدي أحد النّسابين في أيام معاوية بن أبي سفيان (41-60ه) كتابًا كما ألَّف فيها عُبيد بن شَرِيَّة معاصره كتابًا آخر، ويقول صاحب الفهرست (ص 132) إنه رآه في نحو خمسين ورقة.

وإذا انتقلنا إلى القرن الثاني وجدنا التّأليف في الأمثال يكثر، إذ أخذ علماء الكوفة والبصرة جميعًا يهتمون بها ويؤلفون فيها، وقد وصلنا عن هذا القرن كتاب أمثال العرب للمفضل الضبي، ونمضي إلى القرن الثالث، فيؤلف أبو عبيد القاسم بن سلام فيها كتابًا يشرحه مِنْ بعده أبو عُبيد البكري باسم "فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام". وما تزال المؤلفات في الأمثال تتوالى، حتّى يؤلف أبو هلال العسكري كتابه "جمهرة الأمثال" ويخلفه الميداني، فيؤلف كتابه "مجمع الأمثال" وهو يقول في مقدمته إنه رجع فيه إلى ما يربو على خمسين كتابًا (ضيف، 1960، ص 404).

ومَنْ يرجع إلى هذه الكتب يجدهم يسوقون الكلمة السّائرة الّتي تسمى مثلًا، ولا يكتفون بذلك، بل يقفون غالبًا لسرد القصة أو الأسطورة الّتي تمخض عنها المثل، وقد تتمخضُ عن أمثال أخرى فتُروى في تضاعيفها. وموقفنا مِنْ هذه الأقاصيص والأساطير لا يختلف عن موقفنا مِنْ القصص الجاهليّ بعامة، فنحن لا نتخذ مِنْها صورة للنثر الجاهليّ وإن اختلجت بروحه وطبيعته وحيويته، لنفس السّبب الّذي ذكرناه، وهو تأخر تدوينها. أما الأمثال نفسها فمِنَ المحقق أن طائفة كبيرة مما روته الكتب السّالفة يتحتم أن تكون جاهلية، وخاصة أكثر ما رواه عُبيد ابن شَرِيَّة، ولو أن كتابه لم يسقط مِنْ يد الزمن ووصلنا لاطمأننا إلى ما يرويه مِنْ هذه الأمثال، غير أنه فُقد. ولم يحاول من جاءوا بعده أن يفردوا الأمثال الجاهليّة مِنْ الإسلامية، إذ درج أكثرهم على ترتيب الأمثال حسب الحروف الأولى على نحو ما ترتّب المعاجم ألفاظها، فهم يرتبونها أو يؤلفونها في تسعة وعشرين بابًا بعدد أبواب الحروف الهجائية. وبذلك أصبح مِنَ الصّعب تمييز جاهليها مِنْ إسلاميها في كثير مِنَ الأحيان، ومع ذلك قد يورد أصحاب هذه الكتب مع ما يرونه مِنَ الأمثال إشارات تدل على جاهليتها وقدمها، وهي تتخذ عندهم طريقين: الطّريق الأول أن يسوقوا مع المثل قصة جاهلية تفسره، أو أن يساق هو في أثناء قصة جاهلية، كتلك الأمثال الّتي نقرؤها في قصة الزبّاء مِنْ مثل: "لا يطاع لقصير أمرٌ" و"لأمرٍ ما جَدَعَ قصيرٌ أنفه" و "بيدي لا بيد عمرو"، وقد بلغت أمثال هذه القصة عند الميداني ثمانية عشر مثلًا. و مِنْ هذا الطّريق ما يتصل بأحداث

أو أساطير جاهلية كالّذي زعموا أن النّعمان بن امرئ القيس اللّخمي ابتنى قصرًا له يسمى الخوَرْنق، بناه له رومي يسمى سِنَّمار، فلما رأته قال له سنمار: إني أعرف موضع آجرَّة لو زالتّ لسقط القصر كلّه، فقال له النّعمان: أيعرفها أحد غيرك؟ فقال: لا، فقال: لا جرم لأدعمنَّها وما يعرفها أحد، ثم أمر به فرُمي مِنْ أعلى القصر إلى أسفله فتقطع، فضرب به الجاهليّون المثل فقالوا: جزاء سِنَّمار.

وأما الطّريق الثاني فهو أن ينسبوا المثل إلى جاهليين، فحينئذ يتعين زمانه وتاريخه، وهناك كثيرون اشتهروا فيهم بالحكمة والأمثال السّائرة، ومِنْهم مِنْ يُغرق في القدم مثل لقمان عاد، تلك القبيلة اليمنية الّتي كانت تنزل في الأحقاف، و الّتي بادت ولم تبق مِنْها باقية في الجاهليّة، وقد ظل اسم لقمان يدور على السّنة شعرائهم (الجاحظ، 1998، ص 183) وظلوا يذكرونه بالحكمة والبيان والحلم. يقول الجاحظ (1998، ص 184): "مِنَ القدماء من كان يُذكرُ بالقدر والرياسة والبيان والخطابة والحكمة والدهاء والنّكراء لقمان عاد" وينص على أنه غير لقمان الحكيم المذكور في القرآن الكريم كما ينص على ذلك المفسرون (الثعلبي، 1900، ص 340؛ الأندلسي، 2001، ص 186؛ البغدادي، 1997، ص 77).

ولقدم لقمان حفَّت الأسطورة به وبحياته و كلّ ما يتصل بصلاته مع النّاس والنّساء. فقال الأخباريون إنه كان عملاقًا كبير الرأس قويًا قوة خارقة حكيمًا حكمة بالغة، وقالوا إنه عاش عمر سبعةِ نسور وأن كلّ نسر مِنْها عاش ثمانين سنة وكان لُبَد آخرها، وبه ضربوا المثل في طول العمر فقالوا: "طال الأبد على لُبَد" (السّجستاني، 1905، ص 3؛ الجرهمي، 2002، ص 356؛ البغدادي، 1997، ص 77؛ الميداني، 2001، ص 375). ونُسبت إلى لقمان في عصور متأخرة طائفة مِنَ الأقاصيص أريد بها إلى العظة والاعتبار، وسميت أمثال لقمان، وهي مكتوبة بأسلوب ركيك ضعيف. وقد زعم هلر (Heller) كاتب مادة لقمان في دائرة المعارف الإسلامية أن شخصية لقمان مرت بثلاث مراحل (ضيف، 1960، ص 406):

- مرحلة جاهلية وفيها يتراءى لقمان عاد الأسطوري الّذي يقال إنه عاش سبعة نسور وكلما هلك نسر خلفه نسر آخر، حتّى كان لُبَد الّذي ذكره شعراؤهم كثيرًا.
- مرحلة قرآنية، وفيها نجد للقمان سورة خاصة به في الذكر الحكيم وقد ربط بعض المفسرين بين لقمان هذا وبين بلعام حكيم بني إسرائيل فسردوا له نفس نسبه إذا قالوا إنه لقمان بن ياعور بن ناحور ابن تارخ (الثعلبي، 1900، ص 340؛ الأندلسي، 2001، ص 186).
- مرحلة متأخرة، وهي مرحلة نُسج فيها ولُفق قصص كثير حول لقمان كما يصوِّر ذلك كتاب "أمثال لقمان".

و مِنَ المحقَّق أن "هلر" مخطئ فيما ذهب إليه مِنْ هذا التّطور لشخصية لقمان، لسبب بسيط، وهو ما قاناه مِنْ أن قدماءنا فرَّقوا بين لقمان عاد ولقمان القرآن الكريم، فهما ليسا شخصًا واحدًا بل هما شخصان.

وبينما تُعنى بالأول كُتب الأمثال نجد الثاني تُعنى به وبوصاياه كتب الفقه والتّفسير مثل موطأ مالك وتفسير أبي حيان، وقد روى الجاحظ طرفًا مِنْ تعاليمه، وهي تُطبَعُ بطابع ديني (الجاحظ، 1998، ص 149).

واشتهر في الجاهليّة بينهم كثيرون بهذا اللّون مِنَ الأمثال وما يتصل بها مِنْ حِكَم، يقول الجاحظ: "و مِنَ الخطباء البلغاء والحكام الرؤساء أكثم بن صَيْفي وربيعة بن حُذار وهرم بن قُطْبة وعامر بن الظَّرب ولبيد بن ربيعة" (الجاحظ، 1998، ص 365) وأحكمهم أكثم بن صيفي وعامر بن الظَّرب العدواني، فأما أكثم فكان مِنَ المعمّرين (السّجستاني، 1905، ص 10؛ الأصفهاني، 1952، ص 70؛ النّيسابوري، 2001، ص 145؛ العسكري، 1988، ص 120)، ويقال إنه لحق الإسلام وحاول أن يعلن إسلامه فركب متوجهًا إلى الرّسول (عليه الصلاة والسلام)، غير أنّه مات في الطّريق. وتدور على لسانه حِكَم كثيرة، وقد ساق السّيوطي (2000) في المزهر طائفة مِنْها نقلًا عن ابن دريد في أماليه، وهي تجري على هذا النّسق:

رُبَّ عُجلةٍ تهب ريثا. ادَّرِعوا اللّيل فإن اللّيل أخفى للويْل. المرء يعجز لا محالة. لا جماعة لِمَنْ اختلف. لكلّ امرئ سلطانٌ على أخيه حتّى يأخذ السّلاح، فإنه كفى بالمشرفية واعظًا. أسرع العقوبات عقوبة البغْي. شر النّصرة التّعدّي. آلم الأخلاق أضيقها. أسوأ الآداب سرعة العقاب. ربَّ قول أنفذ مِنْ صَوْل. الحرُّ حرٌّ وإن مسَّه الضَّر. العبد عبد وإن ساعده الجد. إذا فزع الفؤاد ذهب الرقاد. رُبَّ كلام ليس فيه اكتتام. حافظ على الصّديق ولو في الحريق. ليس مِنَ العدل سرعة العذل. ليس بيسير تقويم العسير. إذا بالغت في النّصيحة هجمتْ بك على الفضيحة. لو أُنصف المظلوم لم يبق فينا مَلُوم. قد يبلغ الخَضْم بالقَضْم. استأن أخاك فإن مع اليوم غدا. كلّ ذات بَعْل سَتَئيم. الحر عزوف. لا تطمع في كلّ ما تسمع.

وعامر مثل أكثم يدخل في المعمرين (السّجستاني، 1905، ص 44) ، ويقال إنه "لما أسنَّ واعتراه النّسيان أمر ابنته أن تَقرَع بالعصا إذا هو فهَّ عن الحكم وجارَ عن القصد. وكانت مِنْ حكيمات العرب حتّى جاوزت في ذلك مقدار صُحَر بنت لقمان وهند بنت الخُسّ وجمعة بنت حابس. وقال المتلمس في ذلك (الجاحظ، 1998، ص 38):

لذي الحِلم قبل اليوم ما تُقرَعُ العصا وما عُلم الإنسان إلا ليعلما

وكان مثل أكثم حكمًا للعرب تحتكم إليه، وافتخر بذلك ذو الإصبع العَدْواني في بعض شعره فقال (الأصفهاني، 1952، ص 90):

و مِنّا حَكَمٌ يقضي فلا يُنْقَضُ ما يقضي

وتُنسب إليه حكم ووصايا كثيرة لقومه (الجاحظ، 1998، ص 199).

وأكثر حكمهم وأمثالهم لا يعيّنون قائلها، وهذا طبيعي لأنها تنبعث غالبًا مِنْ أناس مجهولين مِنْ عامة القبائل، ممَنْ لا يمجَّدون ولا يحفل بهم النّاس، وهم أيضًا لا يحفلون بأنفسهم لأنهم مِنَ العامة، والعامة عادة لا يهتمون بنسبة فضل إليهم. ولا بد أن نلاحظ أن بعض أمثالهم يخفي المعنى المراد منه. و مِنْ أجل ذلك كان لا يُفهم إلا بالرجوع إلى كُتب الأمثال، كقولهم: "بِعَيْنٍ ما أرينَّك" فإن معناه: أسرعْ، وهو معنى لا يتبادر إلى السّامع مِنْ ظاهر اللّفظ، و مِنْ ثم علَّق عليه أبو هلال العسكري (1988، ص 168) بقوله: "هو مِنْ الكلام الّذي قد عُرف معناه سماعًا مِنْ غير أن يدل عليه لفظه". ولا بد أن نلاحظ أيضًا أن الأمثال لا تتغير، فتقول: "الصّيف ضيَّعتِ اللّبن" بكسر التّاء إذا خاطبت الواحد والواحدة والاثنين والاثنتين والجماعة. ومِنْ ثمّ كانوا يستجيزون في المثل مخالفة النّحو وقواعد التّصريف والجمع، ففي أمثالهم: "أعط القوسَ باريها" بتسكين الياء في باريها والقياس فتْحها، وفيها أيضًا: "أجناؤها أبناؤها" جمع جان وبان، والقياس: "جُناتها بُناتها" لأن فاعلًا لا يُجمع على أفعال.

وإذا كانت بعض الأمثال تخالف نظام التّصريف والنّحو فإن الكثرة الكثيرة لا تشذ على هذا النّظام، بل إن طائفة مِنْها تدخل في الصّياغة الجاهليّة البليغة، إذ نطق بها بعض بلغائهم وفصحائهم مِنْ أمثال أكثم بن صيفي وعامر بن الظَّرب، وكان خطباؤهم المفوَّهون كثيرًا ما يعمدون إلى حشْدها في خطاباتهم، يقول الجاحظ (1998، ص 171): "كان الرجل من العرب يقف الموقف فيرسل عدة أمثال سائرة، ولم يكن النّاس جميعًا ليتمثلوا بها إلا لما فيها مِنْ المرفق والانتفاع وتبع شعراؤهم خطباءهم يودعونها أشعارهم. ومِنْ ثَمَّ كنا نجد كثيرًا مِنْها يتم له لحنه الموسيقي، فإذا هو شطر أو بيت. وكثيرًا ما نلاحظ في بعض عباراتها احتفالًا بتوازن الكلمات توازيًا ينتهي بها إلى السّجع كما نلاحظ في بعض جوانبها اهتمامًا بالتّصوير، و مِنْ أجل ذلك يقول النّظّام إنها "نهاية البلاغة لما تشتمل عليه مِنْ حُسن التّشبيه وجودة الكناية".

واقرأ هذه الأمثال:

تجوع الحرَّة ولا تأكل بثَدْيَيْها - المقدرة تُذهب الحفيظة - مقتل الرجل بين فكَّيْه - إنّما المرء بأصغريْه: قلبه ولسانه - مَنْ استرعى الذئب ظلم - في الجريرة تشترك العشيرة- قد يأتك بالأخبار مَنْ لم تزوّد- كذي العُرِّ يُكْوي غيره وهو راتع- اسْتَنْوَق الجمل- كالمستجير مِنْ الرَّمضاء بالنّار- حَلَبَ الدَّهرَ أشْطُرَه- يَخبِط خَبْط عَشْواء- المنيَّة ولا الدنيَّة- تحت الرغوة اللّبن الصّريح- هُدنةٌ على دَخن- رمتني بدائها وانسلَّت.

فإنك تحس جمال الصّياغة وأن صاحب المثل قد يعمد إلى ضرْب مِنَ التّنغيم الموسيقي للفظه، فإذا هو يسجع فيه أو إذا هو ينظمه شطرًا مِنْ بيت. وقد يعمد إلى ضرب مِنَ الأخيلة، ليجسّم المعنى ويزيده حدة وقوة. "والحق أن كلّ شيء يؤكد أن العرب في الجاهليّة عُنوا بمنطقهم واستظهار ضروب مِنَ الجمال فيه، سواء ضربوا أمثالهم أو تحدثوا أو خطبوا، وقد وصفهم جَلَّ وعز أو وصف فريقًا منهم بقوله:

"ولتعرفنَّهم في لحنِ القول"، وقوله: "ومن النّاس مَنْ يُعْجِبك قوله في الحياة الدنيا". وكإنّما أصبحت المقدرة البيانية عندهم سليقة مِنْ سلائقهم، ولذلك لم يكن عجبًا أن تكون آية الرّسول (عليه الصلاة والسلام) على صدق رسالتّه معجزةً بلاغية لا يستطيعون أن يجاروها هي القرآن الكريم. "وإنه لكتابٌ عزيز لا يأتيه الباطل مِنْ بين يديه ولا مِنْ خلفه تنزيل مِنْ حكيم حميد" (ضيف، 1960، ص 409).

4-3- الحِكَم

الحكمة قول موجز مشهور صائب الفكرة، رائع التّعبير، يتضمن معنى مسلمًا به، يهدف عادة إلى الخير والصّواب، به تجربة إنسانية عميقة. و مِنْ أهم خصائصها: روعة التّشبيه، وقوة اللّفظ، ودقة التّشبيه، وسلامة الفكرة مع الإنجاز.

وتتفق الحكمة مع المثل في الإيجاز، والصّدق، وقوة التّعبير، وسلامة الفكرة. وتختلف عنه في أمرين: الأول أنها لا ترتبط في أساسها بحادثة أو قصة، والثاني أنها تصدر غالبًا عن طائفة خاصة مِنَ النّاس لها خبرتها وتجاربها وثقافتها. أما أسباب انتشارها على السّنة العرب فتعود لاعتمادها على التّجارب واستخلاص العظة مِنَ الحوادث ونفاذ البصيرة والتّمكن مِنْ ناحية البلاغة.

4-4- الخطابة

هي مِنْ أقدم فنون النّثر، لأنها تعتمد على المشافهة لأنها فن مخاطبة الجماهير، بغية الإقناع والإمتاع، وجذب انتباههم وتحريك مشاعرهم، وذلك يقتضي مِنَ الخطيب تنوع الأسلوب، وجودة الإلقاء وتحسين الصّوت ونطق الإشارة بكلام بليغ وجيز. وهي قطعة مِنَ النّثر الرفيع، قد تطول أو تقصر حسب الحاجة لها. أما الإقناع فيقوم على مخاطبة العقل، وذلك يقتضي مِنَ الخطيب ضرب الأمثلة وتقديم الأدلة والبراهين الّتي تقنع السّامعين.

وللخطابة ميزات تمتاز بها عن غيرها مِنَ الفنون، لذلك لا نستغرب أن يتحدث الجاحظ عن وجودها، و مِنْها: أن لها تقاليد فنية، وبنيوية، وسمات، ولها زي معين وهيأة تمثيلية للخطيب، وأصول في المعاملة، كما أنها تستدعي احتشاد النّاس مِنْ وجهاء القوم، ولها أماكن إلقاء هي نفسها أماكن التّجمعات الكبرى (مضارب الخيام، ساحات النّزول، مجالسّ المسر، الأسواق).

مِنْ خصائص أسلوب الخطبة: قصْر الجمل والفقرات، وجودة العبارة والمعاني، وشدة الإقناع والتّأثير، والسّهولة ووضوح الفكرة، وجمال التّعبير وسلامة الألفاظ، والتّنويع في الأسلوب ما بين الإنشائي والخبري، وقلة الصّور البيانية، والإكثار مِنَ السّجع غير المكلف.

وكان مِنْ أسباب ازدهار الخطبة في العصر الجاهليّ: حرية القول، ودواعي الخطابة كالحرب والصّلح والمغامرات، والفصاحة. أما أنواع الخطابة فتعددت باختلاف الموضوع والمضمون، ف مِنْها الدينية الّتي تعمد إلى الوعظ والإرشاد والتّذكير والتّفكير، والسّياسية الّتي تستعمل لخدمة أغراض الدولة أو القبيلة،

والاجتماعية الّتي تعالج قضايا المجتمع الداخلية، والعالقة مِنْها مِنْ أمور النّاس، و مِنْها الحربية الّتي تستعمل بغية إثارة الحماسة وتأجيج النّفوس، وشد العزائم، والقضائية الّتي تقتضي الفصل والحكم بين أمور النّاس، يستعملها عادة الحاكم أو القاضي.

مِنَ الملاحَظ أن جُل هذه الخصائص اجتمعت في خطبة لـ(قس مِنْ ساعدة الأيادي)، والجدير بالذكر أنه أول مِنْ قال في خطبته: (أما بعد) وتسمي (فصل الخطاب)، لأنها تفصل المقدمة عن الموضوع. ولقد اقترن موضوع الخطابة بالزعامة، أو الرئاسة للقبيلة أو القوم، كما اقترن مِنْ جهة أخرى بلفظ الحسام، فلا مجال لبروز الحسام قبل بروز الكلام، ولا مطمع لسيادة القوم إلا بعد إتقان فن القول.

لم نقع على نصوص وثيقة مِنَ الخطابة الجاهليّة، بسبب بُعد المسافة بين العصر الّذي قيْلت فيه وعصور تدوينها، ولذلك ينبغي أن نحترس مما رواه مِنْها صاحل الأمالي وصاحب العقد الفريد، فأكثره أو جمهوره منحول. على أن اتهامنا لنصوصها لا ينتهي بنا إلى إنكارها على الجاهليّين، بل إنه لا ينتهي بنا إلى إنكار ازدهارها كما حاول بعض الباحثين (حسين، 1926، ص 374) ، فقد كان كلّ شيء عندهم يؤهل لهذا الازدهار، إذ لم يكن ينقصهم شيء مِنَ الحرية، وكثرت المنازعات والخصومات بينهم والدعوة إلى الحرب مرة وإلى السّلم مرة أخرى. وقد اتخذوا مِنْ مجالسّهم في مضارب خيامهم و مِنْ أسواقهم و مِنْ ساحات الأمراء ووفاداتهم عليهم ميادين لإظهار براعتهم وتفننهم في المقال وحَوْك الكلام، وأسعفتهم في ذلك ملكاتهم البيانية وما فُطروا عليه مِنْ خلابة ولسَن وبيان وفصاحة وحضور بديهة، حتّى ليقول الجاحظ (1998، ص 28): "و كلّ شيء للعرب فإنّما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليس هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكرة ولا استعانة، وإنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام... عند المقارعة أو المناقلة أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب وإلى العمود الّذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالًا (أفواجًا) وتنثال عليه الألفاظ انثيالًا... وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكلّ واحد في نفسه أنطق ومكانه مِنَ البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر... مِنْ غير تكلُّف ولا قصد ولا تحفُّظ ولا طلب".

وكلّ ذلك عمل على ازدهار الخطابة في الجاهليّة، وأن تتناول أغراضًا مختلفة، فقد استخدموها في منافراتهم ومفاخراتهم بالأحساب والأنساب والمآثر والمناقب، كمنافرة علقمة بن عُلاثة وعامر بن الطّفيل إلى هَرِم بن قُطبة الفزّاري (الأصفهاني، 1952، ص 51) ومنافرة القعقاع بن معبد التّميميّ وخالد بن مالك النّهشلي إلى ربيعة بن حُذار الأسَدي (الجاحظ، 1998، ص 272).

واستخدموها في الحضّ على القتال وبعث الموجدة في نفوس قبائلهم ودفْعها إلى نيران الحرب وتراميهم في أوارها كأنها الفراش، يقول أبو زُبيد الطّائي (الجاحظ، 1998، ص 176):

وخطيبٍ إذا تمعَّرت الأوْ جه يومًا في مأْقِطٍ مشهودِ

ويقول عامر المحاربي في مديح قومه (الضبي، 1984):

وهم يدعمون القول في كلّ موطن بكلّ خطيبٍ يترك القوم كُظَّما

يقوم فلا يَعْيا الكلام خطيبنا إذا الكربُ أَنسى الجِبْسَ أن يتكلما

وكما كان يدعو خطباؤهم إلى الحرب وسفك الدّماء كانوا يدعون إلى الصّلح وإصلاح ذات البَيْن وأن تضع الحرب أوزارها، يقول ربيعة بن مقروم الضبي (الأصفهاني، 1952، ص 931):

ومتى تَقُمْ عند اجتماع عشيرةٍ خطباؤنا بين العشيرة يُفْصَلِ

وكانوا كثيرًا ما يخطبون في وفادتهم الأمراء، إذ يقف رئيس الوفد بين يدي الأمير مِنَ الغساسنة أو المناذرة، فيحييه، متحدثًا بلسان قومه، وفي السّيرة النّبوية ما يصوِّر جانبًا مِنْ هذه الوفود، إذ وفد كثير مِنْها على الرّسول منذ السّنة الثامنة، وكان يقوم خطيب الوفد بين يديه متحدثًا، ويرد عليه خطيب الرّسول على نحو ما هو معروف عن وفد تميم وخُطبة عُطارد بن حاجب بن زُرارة بين يديه (الطّبري، 1939، ص 1711؛ الأصفهاني، 1952، ص 146). وكان ذلك سُنَّة شائعة بينهم في الجاهليّة حين يفدون على الأمراء أو على مَنْ له رياسة وسيادة. يقول أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كَلَدَة (ابن حجر، 1980، ص 103):

أبا دُلَيْجَةَ مَنْ يكفي العشيرةَ إذ أمسوا مِنْ الخَطْبِ في نارٍ وبلْبالِ

أم مَنْ يكون خطيبَ القوم إذ حَفلوا لدى الملوك ذوي أَيْدٍ وأفضالِ

وقد ينبرون في الأسواق العظام وقد يَنْبرون في الأسواق العظام ينصحون قومهم ويرشدونهم، على نحو ما هو معروف عن قُسٍّ وخطبته بسوق عكاظ. وربما نصح الخطيب عشيرته وقومه الأقربين، كبعض ما يروى عن عامر بن الظرب وأكثم بن صيفي. وكان مِنْ عادتهم في الزّواج، وخاصة زواج أشرافهم وأبنائهم أن يتقدّم عن الخاطب سيد مِنْ عشيرته، يخطب باسمه الفتاة الّتي يريد الاقتران بها، وخطبة أبي طالب للسّيدة خديجة للرّسول (عليه الصلاة والسلام) مشهورة. ويقول الجاحظ: "كانت خطبة قريش في الجاهليّة -يعني خطبة النّساء: باسمك اللّهم ذكرت فلانة، وفلان بها مشغوف، باسمك اللّهم، لك ما سالتّ، ولنا ما أعطيت" (الجاحظ، 1998، ص 408). ويقول كان مِنْ عادة العرب في هذه الخطبة أن يطيل الخاطب ويقصِّر المجيب (الجاحظ، 1998، ص 116). ويتحدث عن خطابتهم عامة فيقول: "اعلم أن جميع خطب العرب مِنْ أهل المَدَر والوَبَر والبدو والحضر على ضربين مِنْها الطّول، ومِنْها القصار، ولكل ذلك مكان يليق به وموضع. يحسن فيه. و مِنْ الطّوال ما يكون مستويًا في الجودة ومتشاكلًا في استواء الصّنعة، ومنها ذوات الفِقَر الحسان والنّتف الجياد.. ووجدنا عدد القصّار أكثر ورواة العلم إلى حفظها أسرع" (الجاحظ، 1998، ص7).

وليس كلّ ما يدلّ على ازدهار الخطابة في الجاهليّة ما رأيناه آنفًا مِنْ تعدّد أنواعها وخوضها في أغراض مختلفة من المصاهرة أو الوفادة على الأمراء أو النّصح والإرشاد أو الدّعوة إلى الحرب أو الكفِّ عن القتال أو في المنافرات والمفاخرات، فقد استقر في نفوس العباسيين وعلى رأسهم الجاحظ أنهم كانوا يكثرون مِنْ الخطب وأن قبيلة مِنْ القبائل بل عشيرة مِنْ العشائر لم تكن تخلو مِنْ خطيب، وهو يسوق في البيان والتّبيين أثباتًا طويلة بأسمائهم ومواقفهم مُوردًا مِنْ حين إلى حين فقرًا وشَظايا مِنْ أقوالهم. ولعل مِنَ الخير أن نعرض أطرافًا مِنْ ذلك، حتّى تتضح لنا هذه النّهضة الخطابية عندهم مِنْ بعض وجوهها، وخاصة أننا لا نطمئن إلى ما يروى لهم في كتب الأدب والتّاريخ مِنْ خطب، و مِنْ ثَمَّ سنعمد عمدًا إلى سرد أسماء خطبائهم مِنْ جهة وإنشاد بعض الأشعار التّي تصور بيانهم وبراعتهم في هذا اللّون مِنْ ألون نثرهم، لما هو معروف مِنْ أن الشّعر يمكن أن ينقل عن طريق الرواية آمادًا مِنْ الأزمنة بفضل ما فيه مِنْ موسيقى تحفظه مِنْ الاضطراب على السّنة الرواة وتحولُ بينه وبين دخول خلل واسع في صُوَره الأصلية.

وإذا رجعنا نستعرض أسماء خطبائهم وجدنا البيان والتّبيين يموج بهم مِنْ مثل: قيس بن شمَّاس في يثرب، وابنه ثابت وهو خطيب النّبي صلّى الله عليه وسلّم. و مِنْ خطباء الأنصار أيضًا: سعد بن الربيع، وهو الّذي اعترضت ابنتُه النّبيَّ (عليه الصلاة والسلام)، فقال لها: "مَن أنت؟" قالتّ: ابنة الخطيب النّقيب الشّهيد سعد بن الربيع (الجاحظ، 1998، ص 358-360). أما مكة فمِنْ قدماء خطبائها هاشم وأمية، ونُفيل بن عبد العُزى جد عمر بن الخطاب، وإليه تنافر عبد المطلب بن هاشم وحرب بن أمية (الطبري، 1939، ص 1091). ويظهر أنه كان بها خطباء كثيرون، وربما كان مما هيأ لكثرتهم وجود دار النّدوة بها، وهي تشبه مجلس شيوخ مصغر، كانوا يجتمعون فيها ويخطبون ويتحاورون (ابن هشام، 1375ه، ص 124) ، ومَمَّنْ عرف فيها بالخطابة عتبة بن ربيعة وسهيل بن عمرو الأعلم، وهو الّذي قال فيه للرّسول (صلّى الله عليه وسلّم): "يا رسول الله، انزع ثنيَّتَيْه السّفليين حتّى يُدْلَع لسانه فلا يقوم عليك خطيبًا أبدًا" فقال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم: "لا أمثِّل فيمثل الله بي، وإن كنت نبيًّا، دعه يا عمر، فعسى أن يقوم مقامًا تحمده" (الجاحظ، 1998، ص 317) ومِمَّنْ اشتهروا بالخطابة في القبائل عامر بن الظِّرِب في عَدوان، وربيعة بن حذار في أسد (الجاحظ، 1998، ص 365؛ الأصفهاني، 1952، ص 61) ، وحنظلة بن ضرار في ضَبَّة، وقد طال عمره حتّى أدرك يوم الجمل (الجاحظ، 1998، ص 341)، وعمرو بن كلثوم في تغلب (الجاحظ، 1998، ص 141)، وهانئ بن قبيصة في شيبان، وهو خطيب يوم ذي قار (الأصفهاني، 1952، ص 137)، وزهير بن جَناب في كَلْب وقُضاعة (الأصفهاني، 1952، ص 65)، وابن عمار في طيء، وهو خطيب مذْحِج كلها (الجاحظ، 1998، ص 349). و مِنْ خطبائهم لبيد بن ربيعة العامري، و مِنْ قوله (الجاحظ، 1998، ص 189):

وأَخْلُفُ قُسًّا ليتني ولو أنني وأُعْيي على لقمانَ حكمَ التّدبُّر

ويذكر الجاحظ (1998) وهَيْذان بن شَيْخ الّذي قال فيه الرّسول (ص): ربَّ خطيب عَبْس (ص 273)، وخُوَيْلد بن عمرو والعُشَراء بن جابر الغطفانيان (ص 350)، و مِنْ خطباء غطفان أيضًا قيس بن خارجة بن سنان الّذي خطب في حرب داحس والغبراء يومًا إلى اللّيل (ص 116) وهَرِم بن قُطْبة الفزاري (ص 365) الّذي احتكم إليه علقمة بن عُلاثة وعامر بن الطّفيل، فقال لها، كما مر بنا: "أنتما كركبتي البعير الأدْرَم -الفحل- تقعان على الأرض معًا" (الأصفهاني، 1952، ص 51).

ومِنْ خطباء تميم المفوهين: أكثم بن صيفي، وضمرة بن ضمرة، ويروى أنه لما دخل على النّعمان بن المنذر زَرَى عليه للذي رأى مِنْ دمامته وقصره وقلته، فقال للنعمان: "تسمع بالمعيدي لا أن تراه" فقال: أبيتَ اللّعن! إن الرجال لا تُكال بالقُفْزان ولا توزن بالميزان، وليست بمُسوكٍ يُسْتَقَى بها، وإنّما المرء بأصغريه: بقلبه ولسانه، إن صال صال بِجَنَان، وإن قال قال ببيان" (الجاحظ، 1998، ص 171). و مِنْ خطباء تميم أيضًا عطارد بن حاجب بن زرارة وهو خطيب وفدها، كما مرَّ بنا، بين يدي الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم)، ومِنْ هم عمرو بن الأهتم المنقري، ولم يكن في بادية العرب في زمانه أخطب مِنْه (الجاحظ، 1998، ص 355) ، ويروى أن الرّسول سأله عن الزبرقان بن بدر فقال "مانع لحوزته، مطاع في أدنيه" فقال الزبرقان: "أما إنّه قد علم أكثر مما قاله، ولكنه حسدني شرفي" فقال عمرو: "أما لئن قال ما قال، فو الله ما علمته إلاّ ضيق الصّدر، زَمِرُ المروءة، لئيم الخال، حديث الغنى، فلما رأى أنه قد خالف قوله الآخر قوله الأول ورأى الإنكار في عيني رسول الله قال: "يا رسول الله! رضيت فقلت: أحسن ما علمت، وغضبت فقلت: أقبح ما علمت، وما كذبت في الأولى، ولقد صدقت في الآخرة" فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عند ذلك: "إن مِنَ البيان لسحرًا" (الجاحظ، 1998، ص 35). ومِنْ خطباء بني منقر التّميميين أيضًا قيس بن عاصم الذي قال فيه الرّسول (ص)، حين رآه: "هذا سيد أهل الوبر"، وهو الّذي قال فيه عبدة بن الطّبيب حين مات (الجاحظ، 1998، ص 33):

وما كان قيسٌ هُلْكُهُ هُلْك واحدٍ ولكنهُ بُنْيانُ قومٍ تهدَّما

وبحسب الجاحظ (1998) فإنّ مِنْ خطباء إياد قس بن ساعدة، وهو الّذي قال فيه النّبي (صلّى الله عليه وسلّم): "رأيته بسوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول: أيها النّاس اجتمعوا واسمعوا وَعُوا، مِنْ عاش مات، و مِنْ مات فات، وكلّ ما هو آت آت" (ص 308). ويقول الجاحظ: "ولإياد خَصْلة ليست لأحد مِن العرب، لأن رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)، هو الذي رَوَى كلام قس بن ساعدة، وموقفه على جمله بعكاظ وموعظته، وهو الذي رواه لقريش وللعرب، وهو الذي عجب مِنْ حُسنه وأظهر مِنْ تصويبه، وهذا إسناد تعجز عنه الأماني وتنقطع دونه الآمال" (ص 52). على أن ابن حجر اتهم هذا

الإسناد (الحلبي، 1932، ص 210)، وخاصة بعد توسُّع الرواة في خطبة قس وتحميلهم لها إشارات بقرب مبعث الرّسول عليه السّلام. ومما لا ريب فيه أن لها أصلًا صحيحًا تزيد فيه الرواة.

وواضح أن هذه كثرة مِنْ الخطباء الجاهليّين، إن لم يصح ما أثر عنهم مِنْ خطب فإن مِنَ المحقّق أنهم خطبوا كثيرًا في أقوامهم وقبائلهم، وإلا ما اشتهروا بالبراعة في هذا اللّون من ألوان اللّسنِ والبيان. وكان مما بعثهم على إحسانه حاجتهم إليه في مواطن ومواقف عدة، وكان قلما يرتفع نجم سيد مِنْ سادتهم إلا والخطابة صفة مِنْ صفاته وسجية مِنْ سجاياه؛ حتّى تساق له القلوب بأزمتها وتجمع له النّفوس المختلفة مِنْ أقطارها. وكلّ شيء يؤكد أن منزلة الخطيب عندهم كانت فوق منزلة الشّاعر؛ فهي قرين السّؤدد والشّرف والرياسة، يقول أبو عمرو بن العلاء: "كان الشّاعر في الجاهليّة يقدم على الخطيب لفرط حاجتهم إلى الشّعر الّذي يقيّد عليهم مآثرهم، ويفخم شأنهم، ويهوِّل على عدوهم ومَنْ غزاهم، ويهيِّب مِنْ فرسانهم، ويخوِّف مِنْ كثرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم، فيراقب شاعرهم، فلما كثر الشّعر والشّعراء واتخذوا الشّعر مكسبة، ورحلوا إلى السّوق، وتسرعوا إلى أعراض النّاس صار الخطيب عندهم فوق الشّاعر" (الجاحظ، 1998، ص 241) وعلى هدي هذا القول مضى الجاحظ (1998) يقول: "كان الشّاعر أرفع قدرًا مِنْ الخطيب، وهم إليه أحوج لردّه مآثرهم عليهم وتذكيرهم بأيامهم، فلما كثر الشّعراء وكثر الشّعر صار الخطيب أعظم قدرًا مِنْ الشّاعر" (ص 83).

وربما كان مِنْ أسباب ذلك أن الشّاعر-إذا استثنينا زهيرًا- كان هو الّذي يهيج النّفوس للحرب بما يدعو للأخذ بالثأر، أما الخطيب فكان غالبًا يدعو إلى السّلم وأنْ تضع الحرب بين القبائل المتخاصمة أوزارها، وكثيرًا ما يقف مِنْ قومه موقف النّاصح الأمين يهديهم ويرشدهم، أما الشّاعر فأكثر مواقفه هجاء وتنابذ بالألقاب والأحساب والمآثر والمعايب.

وقد تعارف خطباؤهم على جملة مِنْ السّنن والتّقاليد في خطابتهم؛ فكانوا يخطبون على رَواحلهم في الأسواق العظام والمجامع الكبار (الجاحظ، 1998، ص 7)، وقد لاثوا العمائم على رءوسهم. وفي أثناء خطابتهم كانوا يمسكون بالعصى والمخاصر والقضبان والقنا والقسي راكبين أو واقفين على مرتفع مِنَ الأرض، وأشار إلى ذلك لبيد إذ يقول (ص 372):

ما إن أَهابُ إذا السّرادِقُ عَمَّهُ قَرعُ القِسِيِّ وَأُرعِشَ الرِعديدُ

ووقفت الشّعوبية طويلًا عنده عادة خطباء العرب مِنْ اتخاذ العصي والمخاصر وردَّ عليهم الجاحظ في بيانه مبينًا فوائد العصا، و مِنْ قوله في تلك العادة: "إن حَمْل العصا والمخصرة دليل على التّأهب للخطبة والتّهيؤ للإطناب والإطالة؛ وذلك شيء خاصّ في خطباء العرب ومقصور عليهم ومنسوب إليهم؛ حتّى إنهم ليذهبون في حوائجهم، والمخاصر بأيديهم إلفًا لها وتوقعًا لبعض ما يوجب حملها والإشارة بها" (الجاحظ، 1998، ص 117)، وبحسب الجاحظ (1998) أيضًا فإنهم كانوا يمدحون في الخطيب ثبات الجنان

وحضور البديهة وقلّة التّلفت وكثرة الرّيق وجهارة الصّوت وقوته، وكانوا يعيبون فيه التّنحنح والارتعاش والحصَر والتّعثر في الكلام، يقول النّمر بن تولب:

أَعِذْني رَبِّ مِنْ حَصَرٍ وَعِيٍ وَ مِنْ نَفسٍ أُعالِجُها عِلاجا

ويقول أبو العيال الهذلي:

وَلا حَصِرٌ بِخُطبَتِهِ إِذا ما عَزَّتِ الخُطَبُ

وذموا في الخطيب أن يُكثر مِنْ مَسّه لذقنه وشواربه ولحيته، وكإنّما رأوا في ذلك ضربًا مِنَ الخرق في استخدام الجوارح، يقول معن بن أوس المزَني في بعض هجائه (ص 272):

إِذا اجتَمَعَ القبائل جِئتَ رِدفًا وَراءَ الماسِحينَ لَكَ السِّبالا

فَلا تُعطى عَصا الخَطباءِ فيهِم وَقَد تُكفى المقادَةَ وَالمَقالا

وكثيرًا ما كانوا يتزيدون في جهارة الصّوت وينتحلون سعة الأشداق وهدَل الشّفاه، و مِنْ أجل ذلك قال الرّسول، صلوت الله عليه: "إياي والتّشادق" وقال: "أبغضكم إليّ الثرثارون المُتَفَيْهِقُونَ" (ص 13).

وإذا ذهبنا نستنطق النّصوص عن أساليب خطابتهم، وهل كانوا يعمدون فيها إلى الأسلوب المرسل أو إلى الأسلوب المسجَّع، وجدنا أنفسنا بإزاء تراث متهم لا يمكن الاعتماد عليه في الاستنتاج، لما قلنا مرارًا مِنْ أن حقبًا متطاولة تفصل بين العصر الّذي دونت فيه تلك الخطب والآخر الّذي قيلت فيه. ومع أن الكثرة الكثيرة مِنْ هذه الخطب منتحلة نلاحظ أن مِنْ نحلوها الجاهليّين، إنّما قاسوها على أمثلة رويت لهم، فإذا لاحظنا أن أكثر مفاخراتهم ومنافراتهم روي مسجوعًا، كان معنى ذلك أنه ثبت عند مَنْ نحلوا الجاهليّين هذه المفاخرات والمنافرات أنهم كانوا يسجعون فيها. وتستطيع أن ترجع إلى منافرة عبد المطلب بن هاشم وحرب بن أمية وتحكيمهما لنفيل بن عبد العزى في تاريخ الطّبري (1939، ص 1091) فستجدها مسجوعة، ومثلها منافرة جرير بن عبد الله البجلي، وخالد بن أرطاة الكلبيّ إلى الأقرع بن حابس، فقد رويت في شرح نقائض جرير والفرزدق لأبي عبيدة، وهي مسجوعة (البصري، 2010، ص 141) ، ومثلهما منافرة علقمة بن علاثة وعامر بن الطّفيل المروية في كتاب الأغاني، فهي الأخرى مبنية على السّجع (الأصفهاني، 1952، ص 51). ويجعل الجاحظ (1998، ص 290- 291) ذلك قاعدة عامة أو كالقاعدة العامة، فيقول: "إن ضمرة بن ضمرة وهَرِم بن قطبة والأقرع بن حابس ونُفَيْل بن عبد العزى كانوا يحكمون وينفرون بالأسجاع، وكذلك ربيعة بن حذار".

كما يقول في موضع آخر إنهم كانوا يستخدمون الأسجاع عند المنافرة والمفاخرة، بينما كانوا يستعملون المنثور المرسل في خطب الصّلح وسل السّخيمة وعند المعاقدة والمعاهدة. وكأنهم عرفوا في الجاهليّة لونين مِنَ الخطابة لونًا مسجوعًا ولونًا مرسلًا، ولا تظن أنهم في خطابتهم المرسلة لم يكونوا يروون فقد كانوا يعمدون إلى ما يثير السّامعين مِنْ كلم بليغ، حتّى يؤثروا فيهم ويبلغوا ما يريدون مِنْ استمالتّهم، يقول

الجاحظ (1998، ص 14): "لم نرهم يستعملون مثل تدبيرهم في طوال القصائد وفي صنعة طوال الخطب، وكانوا إذا احتاجوا إلى الرأي في معاظم التّدبير ومهمات الأمور ميَّثوه في صدورهم وقيدوه على أنفسهم، فإذا قوَّمه الثقاف، وأدخل الكير، وقام على الخلاص أبرزوه محككًا منقحًا ومصفى مِنَ الأدناس مهذبًا".

ومَنْ يقرأ الفقر القصار والمحاورات المختصرة الّتي بقيت مِنْ تراثهم، تلك الّتي يرويها الجاحظ، يشعر حقًّا أنهم كانوا يبتغون التّجويد في كلامهم، تارة بما يصوغونه فيه مِنْ سجع، وتارة أخرى بما يخرجونه فيه مِنْ استعارات وأخيلة. ودائمًا يعنون ببهاء اللّفظ وقوته ونصاعته، كما يعنون بوضوح الحجة. وتصوِّر أشعارهم جوانب مِنْ ذلك كقول لبيد لهرم بن قطبة حين احتكم إليه عامر بن الطّفيل وعلقمة بن علاثة (الجاحظ، 1998، ص 109):

إنك قد أوتيت حُكْمًا معجِبا فَطَبِّقِ المَفْصِلَ واغْنَمْ طَيِّبا

وواضح أنه يقول له: إنك قد أوتيت حكمًا فاصلًا قاطعًا يفصل بين الحقّ والباطل كما يفصل الجزار الحاذق مفصل العظمين. و مِنْ ذلك قولهم فلان يفلُّ الحزَّ، ويصيب المفصل، ويضع الهناء مواضع النّقَبِ (الجاحظ، 1998، ص 107). والعبارة الأخيرة مستعارة مِنْ صنيع الحاذق حين يلم الجرب بإبله فيضع دواءه في مواضعه الدقيقة. يمثلون بذلك للمصيب الموجز في خطابته وبيانه، كما مثلوه في التّعبيرين الأولين بالجزار الحاذق الّذي يصيب عين الموضع مِنْ جزوره سواء في العظم أو في اللّحم. وقد يشبهون كلامهم بالسّهام المصمية، و مِنْ ثم استخدموا كلمة مدره للشجاع والخطيب المفلق في الوقت نفسه، وأصل معناها المرامي؛ فاستعيرت مِنْ رامي السّهام لرامي الكلام الّذي يبلغ به ما يريد مِنْ إصابة خصمه والنّكاية به، يقول زهير بن أبي سلمى (1988، ص 223):

وَمِدرَهُ حَربٍ حَمِيُها يُتَّقى بِهِ شَديدُ الرِجامِ بِاللِّسانِ وَباليَدِ

ونراهم يصفون خطباءهم بأنهم مصاقع ولسّن، وافتخروا بذلك طويلًا على نحو ما نجد عند قيس بن عاصم المنقري يصف ما فيه وفي عشيرته بني منقر مَنَ الخطابة والفصاحة (الجاحظ، 1998، ص 219):

إني امرؤٌ لا يَعْتري خُلُقي دَنَسٌ يُفَنِّدُهُ ولا أفْنُ
مِنْ مِنْقَرٍ في بيت مكرُمةٍ والأصلُ ينبت حوله الغُصْنُ
خطباء حين يقوم قائلهم بيض الوجوه مصاقعٌ لُسْن

وقد حذروا طويلًا مِنْ شدة وقع اللّسان، وقالوا: إن جرح اللّسان كجرح اليد وإنه عَضْب وقاطع كالسّيف، يقول طرفة (الجاحظ، 1998، ص 156):

بِحُسامِ سيفك أو لسانك وال كَلِمُ الأصيلُ كأَرْغَبِ الكَلْمِ

ولعل مما يدلّ دلالة قاطعة على أنهم أحسوا بجمال ما يلفظ به خطباؤهم أننا نراهم يشبهون كلامهم بالثياب الموشّاة وبالحُلل والدِّيباج وأشباه ذلك، يقول أبو قُرْدُودة الطّائي في رثاء ابن عَمَّار خطيب مَذْحج وقد مات مقتولًا (الجاحظ، 1998، ص 349):

ومنطقٍ خُرَّق بالعَواسلِ لَذّ كَوَشْي اليُمْنَةِ المَرَاحلِ

ولعلّ في كلّ ما قدمنا ما يدل دلالة واضحة على أن الخطابة كانت مزدهرة في الجاهليّة؛ فقد كانوا على حظّ كبير مَنَ الحرية، وكانوا يخطبون في كلّ موقف في المفاخرات وفي الدّعوة إلى السّلم أو الحرب وفي النّصح والإرشاد وفي الصّهر والزّواج. وابتغوا دائمًا في كلامهم أن يؤثر في نفوس سامعيهم بما حقّقوا له مِنْ ضروب بيان وبلاغة.

4-5- سجع االكهّان أو النّثر المسجوع

يعرَّف النّثر المسجوع بأنّه لون فنيّ يعمد إلى ترديد قطع نثريّة قصيرة، مسجَّعة ومتتالية، تعتمد في تكوينها على الوزن الإيقاعيّ أو اللّفظيّ، وقوّة المعنى. وهو نوع مَنَ النّثر في العصر الجاهليّ، أولاه المستشرقون مَنَ العناية أكثر مما يستحق؛ وبعضهم كان يغمز بذلك مِنْ طرف خفي إلى الفواصل في آيات القران الكريم كأنه يريد الطّعن في إعجازه.

يقول المستشرق بلاشير في كتابه "تاريخ الأدب العربي"، "إن سكّان المجال العربيّ عرفوا، دون ريب، نظامًا إيقاعيًا تعبيريًا سبق ظهور النّثر العربيّ، ولم يكن هذا الشّكل الجماليّ هو الشّعر العروضي، ولكنّه نثر إيقاعيّ ذو فواصل مسجّعة". ويضيف أنّه مَنَ الممكن أن يصعد السّجع إلى أكثر الآثار الأدبيّة عند العرب إيغالًا في القدم، وبالتّالي إلى ماضي أكثر غموض". فهناك مَنْ يؤكّد بأنّ المسجوع كان المرحلة الأولى الّتي عبرها النّثر إلى الشّعر عند العرب.

ويقول ابن رشيق: وكان كلام العرب كلّه منثورًا، فاحتاجت العرب إلى الغناء بمكارم الأخلاق وطيب أعراقها، وصنعوا أعاريض جعلوها موازين للكلام، فلما تمّ لهم وزنه سموه شعرًا". فلما استقرّ العرب، واجتمعوا بعد تفرق، وتحضّروا بعد بداوة، واجتمع لهم مِنْ سمات الحضارة وثقافة الفكر، وتنظيم الحياة، ما جعلهم يشعرون بحاجتهم إلى كلام مهذب، وأسلوب رشيق، وفكرة مرتّبة، فكان النّثر المسجوع وسيلتهم في ذلك.

مِنْ مميزاته أنّه يأتي محكم البناء، جزل الأسلوب، شديد الأسر، ضخم المظهر، ذو روعة في الأداء، وقوّة في البيان، ونضارة في البلاغة. لغته تمتاز بأنها شديدة التّعقيد، كثرة الصّنعة، كثرة الزخارف في أصواتها وإيقاعها. لذلك فالنّثر المسجوع يأتي في مرحلة النّضج، بينما كنّا قد رجحنا مِنْ قبل بأسبقيّة الأمثال على غيرها مِنْ أشكال التّعبير النّثريّ.

وظاهرة السّجع المبالغ فيه في النّثر الجاهليّ، قد ارتبطت بطقوس مشربة بسحر والكهون ومعتقدات الجدود، لذلك يكثر في رأيه ترديد القطع النّثريّة القصيرة المسجّعة أثناء الحج في الجاهليّة، وحول مواكب الجنائز، مثل قول أحدهم: مِنَ الملك الأشهب، الغلاب غير المغلب، في الإبل كأنها الرّبرب، لا يعلق رأسه الصّخب، هذا دمه يشحب، وهذا غدا أول مَنْ يسلب". ويتصف هذا النّثر إجمالًا باستعمال وحدات إيقاعية قصيرة تتراوح بين أربعة وثمانية مقاطع لفظيّة (...) تنتهي بفاصلة أو قافية، ودون لزوم التّساوي بين الجمل أو المقاطع.

وفي الجاهليّة كانت طائفة تزعم أنّها تطلّع على الغيب، وتعرف ما يأتي به الغد بما يلقي إليها توابعها مِنَ الجنّ، وكان واحدها يسمى كاهنًا كما يسمى تابعه الّذي يوحي إليه باسم "الرَّئِيّ" وأكثرهم كان يخدم بيوت أصنامهم وأوثانهم؛ فكانت لهم قداسة دينية، وكانوا يلجأون إليهم في كلّ شئونهم، وقد يتخذونهم حكامًا في خصوماتهم ومنافراتهم على نحو ما كان مِنْ منافرة هاشم بن عبد مناف، وأمية بن عبد شمس، واحتكامهما إلى الكاهن الخزاعي، وقد نفر هاشمًا على أمية (الحلبي، 1932، ص 4). وكانوا يستشيرونهم ويصدرون عن آرائهم في كثير مِنْ شئونهم كوفاء زوجة، أو قتل رجل، أو نحر ناقة، أو قعود عن نصرة أحلاف (الأصفهاني، 1952، ص 118، 140)، أو نهوض لحرب؛ ففي أخبار بني أسد أن حجرًا أبا امرئ القيس رَقَّ لهم؛ فبعث في إثرهم فأقبلوا حتّى إذا كانوا على مسيرة يوم مِنْ تهامة تكهن كاهنهم، وهو عوف بن ربيعة، فقال لبني أسد: "يا عبادي، قالوا: لبيك ربنا، قال: مَنْ الملك الأصهب، الغلّاب غير المغلّب، في الإبل كأنها الرَّبْرب، لا يعلق رأسه الصّخَب، هذا دمه ينثعب، وهذا غدًا أولُ مَنْ يسلب، قالوا: مَنْ هو يا ربنا؟ قال: لولا أن تجيش نفس جاشية، لأخبرتكم أنه حجر ضاحية. فركبوا كلّ صعب وذَلول فما أشرق لهم النّهار حتّى أتوا على عكر حجر فهجموا على قبته وقتلوه. وكثيرًا ما كانوا ينذرون قبائلهم بوقوع غزو غير منتظر (القالي، 1975، ص 126)، كما كانوا كثيرًا ما يفسرون رؤاهم وأحلامهم (ابن هشام، 1375ه، ص 15).

فمنزلة كهّانهم في الجاهليّة كانت كبيرة؛ إذ كانوا يعتقدون أنه يوحى إليهم، ولعل ذلك ما جعل نفوذ الكاهن يتجاوز قبيلته إلى كثير من القبائل الّتي تجاورها، ومِنْ ثم كان العرب يقصدون كثيرين مِنْهم مِنْ مناطق بعيدة. ومما يلاحظ أنهم كانوا يتكثرون في اليمن وفي بيوت عبادتها الوثنية، وخاصة مَنْ يتعمقون في القدم، ولعل في ذلك ما يدل على الصّلة القديمة بين وثنية عرب الجنوب، وعرب الشّمال.

وتلقانا في كتب التّاريخ والأدب أسماء كثيرين مِنْهم، وقد يبالغ القُصَّاص، فيرسمون لبعضهم صورًا خيالية؛ فمِن ذلك أن شق بن الصّعب كان شق إنسان أو شطره فله عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة، وأن سطيح بن ربيعة الذئبي لم يكن فيه عظم سوى جمجمته وأن وجهه كان في صدره ولم يكن له عنق (القزويني، 2006، ص 171)، وربما كان أحدب. ومِنْ كهانهم في أواخر العصر الجاهليّ

سواد بن قارب الدَّوْسيّ وقد أدرك الإسلام ودخل فيه (ابن هشام، 1375ه، ص 233) ، ومِنْهم المأمور الحارثي، كاهن بني الحارث بن كعب (القالي، 1975، ص 276) ، وخُنافر الحميري، وكان يقول: إنه أسلم بمشورة تابعه "شصار". وأكهنهم عُزّى سَلِمة، يقول الجاحظ (1998، ص 358): "أكهن العرب وأسجعهم سلمة بن أبي حية وهو الّذي يقال له عزى سلمة". و مِنْ قوله (ص 209): "والأرض والسّماء، والعقاب والصّقعاء، واقعة ببقعاء، لقد نفر المجد بني العشراء للمجد والسّناء" ونجد بجانب هؤلاء االكهّان جماعة مِنْ الكاهنات، وربما كن في الأصل مِنْ النّساء اللّائي يهبن أنفسهن للآلهة ومعابدها. ومِنْ أشهرها الشّعثاء وكاهنة ذي الخلصة (الميداني، 2001، ص 91، 223) والكاهنة السّعدية (ص 54) والزرقاء (الأصفهاني، 1952، ص 81) بنت زهير والغيطلة القرشية (ابن هشام، 1375ه، ص 221) وزبراء كاهنة بني رئام، ويروى أنها أنذرتهم غارة عليهم فقالتّ: "واللّوح الخافق واللّيل الغاسق والصّباح الشّارق والنّجم الطّارق والمزن الوادق، إن شجر الوادي ليأدو خَتْلًا، ويحرق أنيابًا عصلًا، وإن صخر الطّود لينذر ثكلًا، لا تجدون عنه مَعْلًا" (القالي، 1975، ص 226).

ونحن لا نطئمن إلى ما يروى في كتاب التّاريخ والأدب مِنْ أقوال جرت على السّنة هؤلاء االكهّان والكاهنات؛ فإن بعد المسافة بين عصور التّدوين والعصر الجاهليّ يجعلنا نتهم مثل هذه الأقوال؛ إذ مِنَ الصّعب أن تروى بنصها وقد مضى عليها نحو قرنين مِنَ الزمان. وإنّما استشهدنا ببعض مِنْها لندلّ على أنه ثبت في أذهان مّنْ تحدثوا عن االكهّان والكاهنات في الجاهليّة أنهم كانوا يعتمدون على السّجع في كلامهم؛ ولذلك حين أجروا السّنتهم بالكلام جعلوه مسجوعًا على شاكلة ما رويناه مِنْ أقوالهم. ومعنى ذلك أنه وجد في العصر الجاهليّ سجع كان يقوله االكهّان، وقد اختلط الأمر على بعض قريش في أول نزول الذكر الحكيم؛ فقرنوه بسجع كهنتهم ورد عليهم القرآن الكريم بمثل قوله جل وعز: {وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} وقال سبحانه وتعالى: {فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلا مَجْنُونٍ} وقال: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ، وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ}.

ومما يدل على أن كهنتهم كانوا يسجعون؛ بل كانوا لا يتكلمون إلا بالسّجع، الحديث المروي عن أبي هريرة؛ فقد حدث أنه: "اقتتلت امرأتان مِنْ هذيل؛ فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فقتلتها وما في بطنها، فاختصموا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقضى رسول الله أن دية جنينها غرة: عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها... فقال حمل بن النّابغة الهُذلي: يا رسول الله كيف أغرم مَنْ لا شرب ولا أكل ولا نطق ولا استهل، فمثل ذلك يطل؛ فقال رسول الله (ص): "إنّما هذا مِنْ إخوان االكهّان، مِنْ أجل سجعه الّذي سجع" (إبن أنس، 1423ه، ص 192). ويقول الجاحظ (1998، ص 289): "كان حازي "كاهن" جهينة وشق وسطيح وعزى سلمة وأشباههم يتكهنون ويحكمون بالأسجاع".

وإذا صح أن ما يروى في كتب التّاريخ والأدب مِنْ سجع االكهّان تقليد دقيق لما كانوا يأتون به مِنْ هذا السّجع لاحظنا أنهم لم يكونوا يسجعون فحسب؛ بل كانوا يعمدون أيضًا إلى ألفاظ غامضة مبهمة، حتي يتركوا فسحة لدى السّامعين كي يؤول كلّ مِنهم ما يسمعه حسب فهمه وظروفه. و مِنْ ثمَّ دخل الرّمز في كثير من أقوالهم؛ إذ يومئون إلى ما يريدون إيماء، وقلّما صرّحوا أو وضّحوا؛ بل دائمًا يأتون المعاني مِنْ بعيد؛ بل قلّ إنّهم كانوا لا يحبون أن يصوّروا في وضوح معنى، ويتّخذوا له أشباحًا واضحة مِنَ اللّفظ تدلّ عليه، لأنّ ذلك يتعارض مع تنبّئهم الّذي يقوم على الإبهام والوهم واختيار الألفاظ الّتي تخدع السّامع وجوهًا مِنَ الخدع، و مِنْ ثمّ كان مِنْ أهم ما يميز أسجاعهم عدم وضوح الدّلالة وأنْ يكثر فيها الاختلاف والتّأويل.

وليس هذا كلّ ما يلاحظ على السّجع الّذي يضاف إليهم؛ فإنه يلاحظ عليه أيضًا كثرة الأقسام، والأيمان بالكواكب، والنّجوم، والرياح، والسّحب، واللّيل الداجي، والصّبح المنير، والأشجار، والبحار، وكثير مِنَ الطّير وفي ذلك ما يدل على اعتقادهم في هذه الأشياء وأنّ بها قوى، وأرواحًا خفيّة، و مِنْ أجل ذلك يحلفون بها، ليؤكّدوا كلامهم، وليبلغوا ما يريدون مِنَ التّأثير في نفوس هؤلاء الوثنيّين.

وهذا السّجع الدّيني كان يقابله، كما قدّمنا، سجع آخر في خطابتهم، بل في كلامهم وأمثالهم الّتي دارت بينهم. ولعلّ في ذلك كلّه ما يدل على أن الجاهليّين عنوا بنثرهم كما عنوا بشعرهم؛ فقد ذهبوا يحاولون تحقيق قيم صوتيّة، وتصويريّة مختلفة فيه، تكفل له جمال الصّياغة وروعة الأداء.

4-6- الوصايا

الوصية لون مِنْ ألوان النّثر الّتي عرفها العرب في الجاهليّة؛ وهي قولٌ حكيم صادر عن مجرّب خبير، يوجهه إلى مَنْ يحبّ لينتفع به، أو مَنْ هو أقلّ مِنْه تجربة.

وفي اللّغة: وصّى أو أوصى الرّجل بمعنى "عهد إليه". قال الرّسول الكريم (صلّى الله عليه وسلّم): "استوصوا بالنّساء خيرًا فإنّهن عندكم عوان".

وثمّة فرق بين الوصيّة، والخطبة وهو أنّ الخطبة هي فنّ مخاطبة الجماهير لاستمالتّهم، وإقناعهم، أمّا الوصيّة فهي قول حكيم لإنسان مجرّب يوصي به مَنْ يحبّ لينتفع به في حياته. و مِنْ الوصايا الّتي جاءت في القرآن الكريم في سورة لقمان، قوله تعالى: وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ.

و مِنْ أهم خصائص أسلوب الوصيّة هي دقّة العبارة، ووضوح الألفاظ، وقصر الجمل والفقرات، والإطناب بالتّكرار، والتّرادف، والتّعليل، وتنوع الأسلوب بين الخبر، والإنشاء، والإقناع بترتيب الأفكار وتفصيلها وبيان أسبابها، والإيقاع الموسيقيّ، إذ يغلب عليها السّجع لتأثيره الموسيقيّ، واشتمالها على كثير مِنَ الحكم، وسهولة اللّفظ، ووضوح الفكرة.

خاتمة:

في نهاية هذا البحث نلاحظ أنّ الجاهليّين لم يعرفوا الرّسائل الأدبيّة المحبّرة، ولكنّهم عرفوا القصص، والأمثال، والخطابة، وسجع االكهّان. ومِنَ الحقّ أنّهم لم يدونوا شيئًا مِنْ قصصهم؛ غير أنّ ما أضافه العباسيون إليهم يصور غير قليل مِنْ روحه وطبيعته. وعرضنا لأمثالهم، وما كان مِنْ ازدهار الخطابة بينهم، واصطلاحهم فيها على طائفة مِنَ السّنن والتّقاليد. وكان كهّانهم يحاولون التّأثير البالغ في نفوس سامعيهم بما يسوقون إليهم مِنْ أسجاع، وألفاظ غريبة، وأقسام وأيمان موهِمة. وكلّ ذلك يؤكّد أنّ الجاهليّين حاولوا في نثرهم ما حاولوه في شعرهم مِنْ روعة الأداء، حتّى يستأثروا بقلوب سامعيهم، ويخلبوا عقولهم وألبابهم.

واضح أنَّ الصّورة السّابقة للنّثر الجاهليّ إنّما تُعنى بإبراز خطوطه الأساسية، ومِنَ المحقَّقِ أنَّ هناك خطوطًا صغرى لا يبرزها البحث؛ فنحن مثلًا إنّما تحدثنا عن المجلّين، وتركنا كثيرين لم نكد نلم بهم إلا بعض اقتباسات مِنْ نثرهم؛ وإنّما تركنا تفصيل الحديث عنهم، إما لأن ما وصلنا مِنْ أعمالهم قليل لا يسوِّي صورة أدبيّة تامّة لهم، وإما لأن الانتحال بادٍ في كثير ممّا يضاف إليهم مِنْ نثر، وأمثال، ونصوص.

لائحة المصادر والمراجع

- ابن الأثير، **النّهاية في غريب الحديث والأثر**، تصحيح عبد العزيز الأنصاري الطّهطاوي، ج1، المطبعة العثمانية، القاهرة، 1311هـ.
- ابن هشام، **السّيرة النّبوية**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1375هـ.
- أبو إسحاق احمد بن محمد بن إبراهيم النّيسابوري الثعلبي، **قصص الأنبياء**، شركة الشّمرلي للطبع والنّشر والأدوات الكتابية، القاهرة، 1900.
- أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، ط1و2، دار الكتب، القاهرة، 1952.
- أبو الفضل أحمد بن محمد النّيسابوري الميداني، **مجمع الأمثال**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري، **تاريخ الأمم والملوك**، القسم الأول، دار الفكر للطباعة والنّشر، بيروت، 1939.
- أبو حاتم السّجستاني، **المعمرون والوصايا**، تحقيق عبد المنعم عامر، مطبعة السّعادة، ط1، القاهرة، 1905.
- أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ج7، ط1، 2001.

- أبو عبيدة معمر بن المثنى التّيمي البصري، **ديوان النّقائض: نقائض جرير والفرزدق**، ج1و3، دار صادر، بيروت، 2010.
- أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيدون القالي، **الأمالي (ويليه الذيل والنّوادر وكتاب التّنبيه)**، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
- أبو هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، ج1، دار الجيل، بيروت، 1988.
- أوس ابن حجر، **ديوان أوس بن حجر**، تحقيق محمد يوسف نجم، دار بيروت، بيروت، 1980.
- جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار السّاقي، ط4، بيروت، 2001.
- زكريا بن محمد القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، تحقيق محمد بن يوسف القاضي، ج1، مكتبة الثقافة الدينية، 2006.
- زهير ابن أبي سلمى، **ديوان زهير**، تحقيق علي حسن فاعور، ج1، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1988.
- شوقي ضيف، **الفن ومذاهبه في النّثر العربي**، دار المعارف، ط3، القاهرة، 1943.
- شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهليّ**، دار المعارف، ط 11، القاهرة، 1960.
- طرفة ابن العبد، **ديوان طرفة بن العبد**، تحقيق مهدي محمد ناصر الدين، مج 1، دار الكتب العلمية، ط3 (الطّبعة العلمية)، القصيدة رقم 5 بيت 46، بيروت، 2002.
- طه حسين، **في الأدب الجاهليّ**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1926.
- عبد الرحمن جلال الدين السّيوطي، **المزهر في علوم اللّغة وأنواعها**، ج1، المكتبة العصرية، بيروت – صيدا، 2000.
- عبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، ج2، مكتبة فقهي الكتب، القاهرة، 1997.
- عبد المجيد عابدين، **الأمثال في النّثر العربي القديم مع نظرائها في الآداب السّامية الأخرى**، مكتبة مصر لطباعة الأوفست، القاهرة، 1956.
- عبيد بن شرية الجرهمي، **رواية من المعمرين**، ج 4، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، 2002.
- عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتّبيين**، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.
- قدامة ابن جعفر، **نقد الشّعر**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تاريخ.
- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.

- كارلو نالينو، **تاريخ الآداب العربيّة من الجاهليّة حتّى عصر بني أمية**، تقديم طه حسين، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1970.
- مالك إبن أنس، **الموطأ**، ج2، مكتبة الفاروق، القاهرة، 1423ه.
- المفضل بن محمد بن يعلي الضبي، **المفضليات**، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السّلام محمد هارون، دار المعارف، ط6، القاهرة، 1984.
- المفضل بن محمد بن يعلي الضبي، **أمثال العرب**، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، ط1، بيروت، 1983.
- نور الدين الحلبي، **السّيرة الحلبية**، وبهامشه السّيرة النّبوية والآثار المحمدية، ج1، طبعة مصر، 1932.

عناصر السيناريو الأدبي في رواية "ميرامار" لنجيب محفوظ

Elements of the Literary Scenario in the "Miramar" by Naguib Mahfouz

الدكتور علي أفضلي (الكاتب المسؤول)، أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طهران، إيران.
البريد الإلكتروني: ali.afzali@ut.ac.ir
مصطفى زرگاني، طالب مرحلة الدكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طهران، إيران.

الملخص:
الرواية هي أحد أشكال التعبير الجمالي ، فهي ترفع الحقائق والشخصيات واللغة والعديد من العناصر الأخرى. يهدف هذا البحث ، بأسلوب وصفي وتحليلي ، إلى إلقاء الضوء على توظيف العناصر السينمائية ، بما في ذلك تقنيات السيناريو الأدبي في رواية ميرامار لنجيب محفوظ ، الذي اقتبس في كتاباته تقنيات سينمائية ، وأساليب فنية تدعمه في عملية البناء السردي ، حيث ساهمت هذه الفنون في تطوير وإبداع رواياته. نتناول في هذا البحث أولاً جانب المشاركة والاختلاف بين فن الرواية والسينما ، ثم ندرس عناصر الشخصيات والصوت والبصريات والزخرفة كأهم مؤلفات السيناريو الأدبي في رواية ميرامار. وخلص البحث إلى أن الروائي نجيب محفوظ استفاد من كل مفردات وعناصر كتابة السيناريو، حيث وظف النص الأدبي كوسيلة لتطوير وتحديث أساليب كتابته ، وإعطائها بعداً بصرياً يضيف إلى التقنيات الحديثة للرواية. وبما أن السرد السردي الكلاسيكي لم يكن معتادًا على هذا النوع من الكتابة ، نلاحظ أن نجيب محفوظ وصل إلى ذروته في استعارة السيناريو الأدبي في رواياته ، حيث كانت رواياته غالبًا سيناريوهات متكاملة ، وتميزت المشاهد بحركة سينمائية لافتة للنظر تمكنت من استحضار تكوينات الصور المرئية في ذهن المتلقي.

الكلمات المفتاحية: رواية ، سينما ، سيناريو أدبي ، نجيب محفوظ ، ميرامار.

Abstract:
The novel is one of the forms of aesthetic expression, as it elevates the facts, characters, language and many other elements. This research, in a descriptive and analytical style, aims to shed light on the employment of cinematic elements, including the techniques of literary scenario in the novel Miramar of Naguib Mahfouz, who quoted in his writings from cinematic techniques, artistic methods that support him in the process of narrative construction, as these arts contributed to the development and creativity of his novels. In this research, we first address the aspect of participation and difference between the art of the novel and the cinema, then we study the elements of characters, sound, optics and decoration as the most important literary scenario compositions in the Miramar novel. The research concluded that the novelist Naguib Mahfouz has benefited from all the vocabulary and elements of screenwriting, as he employed the literary script as a means to develop and update his writing methods, giving them a visual dimension adding to the novel modern techniques. Since the classic narrative narration was not accustomed to this type of writing, we note that Naguib Mahfouz reached the climax in borrowing the literary scenario in his novels, where his novels were often integrated scenarios, and the scenes were characterized by a remarkable cinematic movement to evoke formations of visual images in the mind of the recipient.

Keywords: novel, cinema, literary script, Naguib Mahfouz, Miramar.

1- المقدمة:

إن الرواية جنس أدبي فني متجدد، وتعد من أكثر الأجناس الأدبية بين الأجناس التعبيرية المختلفة خاضعة لعملية التأثير والتأثر، فقد زاد التأثير والتأثر في الوقت الحاضر أكثر من أي وقت إذ نلاحظ في الأعمال لغات تعبيرية مختلفة وتقنيات متعددة، حيث اتسم هذا العمل الإبداعي بعمق التعبير وبتنوع التقنيات. بما أن السينما اليوم أصبحت من وسائل التعبيرية المؤثرة في العالم، فلابد للفنون السردية والرواية خاصة التفاعل معها والإفادة من تقنياتها وقدراتها التعبيرية لإيصال المفاهيم الجمالية للمتلقي ولا يمكننا بأي شكل من الأشكال إنكار الأثر الذي وقع على الرواية نتيجة احتكاكها بالسينما إذ «كانت الرواية ولا تزال مصدرا مهما من مصادر التي تستقي منها السينما مادتها الدرامية، وهذه العلاقة بين الرواية والسينما بدأت مع بداية الفن السينمائي معتمدة على فن السيناريو وهو أحد الفنون السردية، وبتحويل السينما من الأفلام الصامتة إلى الأفلام الناطقة وجد المخرجون والمنتجون في نصوص الرواية أو حتى المسرحية مصدرا مهما و ثريا لأفلامهم، وعن طريق السينما عرفت الجماهير الروايات العالمية التي لم تكن تعرف لدى عامة الناس» (الفريع، 2009، 1) ومن هنا نشأت العلاقة الوثقي بين هذين الفنين.

والرواية العربية الحديثة فقد أستفادت كثيرا من تقنيات السينما وأثبتت انفتاحها على سائر الفنون وبرهنت على قدرتها على مواكبة متطلبات التطور والتجدد وكُتبت كثير منها بوعي سينمائي عال وبتقنيات وسيط تعبيري جديد، وهو فن السينما مما اكسبها شكلا جديدا في الكتابة ما يعرف بالرواية السينمائية وهي نوع يقدم فيها الروائي الواقع في حضوره الملموس مع خلط الماضي والحاضر والمستقبل، وتجزئ وحدة الحدث، مستعيرة أدوات التعبير السينمائية من مشهدية ومونتاج والسيناريو الأدبي.

يعدّ نجيب محفوظ من أشهر الروائيين الذين امتازوا في كتابة الرواية العربية وهو كتب رواياته مستخدما فيها الأساليب السردية المتنوعة لاسيما فن السابع أي السينما، بما فيه عناصر السيناريو الأدبية المتشكلة من الشخصيات وعناصر الصوت والمؤثرات البصرية والديكور والإكسسوارات.

ومن هنا جاءت دراستنا للبحث في هذه العلاقة التي تربط بين السينما والرواية وإبراز أهم التقنيات التي شاركتها الرواية والفلم السينمايي ومن أهمها عناصر السيناريو الأدبي، ويعود سبب اختيارنا لهذا الموضوع إلى أنه يتيح الكثير من فرص البحث والتعرف على مثل هذه الخصائص، للكشف عن وجه آخر لثراء الأدب من خلال تأثرة بالسينما.

1-1- أسئلة البحث:

كي نقف عند التقنيات السينمائية ودور استخدامها في الرواية نحاول الإجابة على التساؤلات التالية:

- ما عناصر الاختلاف والتشابه بين السيناريو الفني و الأدبي؟
- ما أنواع السيناريوهات الأدبية المستخدمة في رواية ميرامار لنجيب محفوظ؟

- كيف وظف نجيب محفوظ عناصر السيناريو في رواية ميرامار؟

1-2- منهج البحث:

المنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج الوصفي – التحليلي، ضمن دراسة أهم تقنيات السينمائية المستخدمة برواية ميرامار نجيب محفوظ والكتب والبحوث التي تطرقت إلى علاقة الأدب عامة والرواية خاصة بالسينما.

1-3- خلفية البحث:

كتبت دراسات غير قليلة تتحدث عن علاقة الرواية بالسينما بشتى اللغات أشهرها: كتاب" الرواية العربية والفنون السمعية والبصرية" (2012م) لحسن لشكر، تطرق هذا الكتاب لعديد من الروايات العربية وكشف عن علاقتها بالفنون البصرية أي التقنيات السينمائية، كاشفا للقراء أهم تقنيات السينما كالمونتاج وسناريو القص، معتمدا روايات نجيب محفوظ وإبراهيم جبرا وإبراهيم أصلان و..؛ أيضا كتاب نجيب محفوظ على الشاشة (1975م)، لهاشم النحاس بالقاهرة وكتاب صلاح ذهني "السينما والأدب" التي تم نشره في دمشق. ومن المنشورات التي تطرقت أيضا إلى علاقة السينما بالأدب وبالعكس" أفلمة روايات نجيب محفوظ "(2014) للكاتب طيب مسعدي حيث تحدث فيه عن الرواية والسينما والسرد ما بين السينما والرواية، ومنها التقنيات في الرواية الحداثية للباحث هيام عبد زيد عطية.

وتجدر بنا الإشاره إلى بعض الكتب الهامة الأخرى منها «السينما في أدب نجيب محفوظ»، للكاتب عبدالتواب حماد (2003)، والذي يرصد فيه تأثير وتأثر الكاتب الكبير بالسينما وأصداء ذلك على كتاباته القصصية والروائية، وتوظيف ما يعتبره أسلوباً سينمائياً في الأفلام التي أعدت عن رواياته، وهذا الكتاب يندرج ضمن كتابات كثيرة محددة، لكن دون السعي نحو تحقيق قراءة شاملة لإنجازاته السينمائية كلها، وعلاقتها بشخصيته وإبداعاته الأدبية. وهناك أيضاً كتاب وليد سيف «عالم نجيب محفوظ السينمائي»(2001) وهو عبارة عن تمثّل مراحل زمنية وأساليب أدبية وسينمائية مختلفة لكتابات نجيب محفوظ.

2- البحث النظري

2-1- الرواية و السينما:

إن عملية التأثير والتأثر تشكل سنة في الفنون جميعا، والرواية كغيرها من الأجناس الأدبية، كانت وما تزال تؤثر في الفنون الأخرى وتتأثر بها، فالرواية ليست بعيدة عن أجواء التأثر هذه، لعل الفن الأكثر قربا خارج الفنون السردية التي أثرت في الرواية هو فن السينما.

فنجد اليوم تفاعلا متمايز بين الرواية والسينما، فالسينما تستعين بالرواية، ولأجل هذا نجد أنها عكفت على الاقتباس من الروايات الشهيرة للأدباء المحترفين، ومن جانب آخر أصبحت الرواية تستعير من بعض التقنيات السينمائية؛ إذن فالعلاقة متقابلة بينهما (بروينى،2015، 5)، في حال استثمرت الرواية بعض تقنيات السينما لتشكيل نسقها السردي والتخيلي. (لشكر،2013، 12)

زاد هذا الاستثمار من جمالية تشكيلها الفني وارتقاء مستواها التصويري، فالتقنيات السينمائية حينما دخلت إلى ميدان النصوص الأدبية الحديثة بعامة والنص الروائي بخاصة، زودت عناصره بقيم جمالية جديدة ضاعفت من طاقته على المغامرة فابتكرت صيغا مستحدثة اقتربت كثيرا من حرارة السينما.(حشايشي،2017، 149)

فإذا تأملنا مشهد الرواية العربية المعاصرة نجد أن الأسلوب السينمائي أخذ يتسلل إليه عبر مجموعة من القنوات بنسب متفاوتة لدى الكتّاب (فضل،1992، 189) ، فالرواية قد استلهمت من الفن السابع (السينما) جملة من المعطيات البصرية أو التقنيات الفنية قربتها إليه أكثر فأكثر، وهذا الاستلهام أمر طبيعي وفرته الحداثة في الانفتاح على الأجناس الأخرى والتطورات التقنية.

يمكن القول أن التداخل بين فني الرواية والسينما أظهر فنا جميلا جديدا مزج بين متعة الكتابة وجمالية الصورة و الصوت، وهذا التمازج أدى إلى نوع من التأثير المتميز لدى المتلقي من خلال استخدام بعض التقنيات السينمائية في الرواية، واستخدام الرواية كعنصر أساسي في السينما.

2-2- وجه الاشتراك والافتراق ما بين فني الرواية و السينما:

يمكننا العد الكثير من نقاط الاختلاف والاشتراك بين فني الرواية والسينما منها:

كلا الفنين يعد الإنسان موضوعا أساسيا له، بوصفه كيانا له جملة من إحداثيات الحضور والفعالية. ومنها خاصية الاستبطان: فكل من الرواية والسينما لا يحققان إنسانية مادتهما بالوقوف عند مشارف الشخصية الإنسانية وسطوحها الخادعة بل يغوصان في كثافات البنية الإنسانية وطبقاتها المتداخلة. وأما نقاط الخلاف فإن السرد الروائي يعتمد على اللغة المكتوبة فإن السينما تعتمد على اللغة السمعية البصرية التي تخضع لبناء حركي ، والزمن في الرواية متحرار ولكن في السينما محكوم بفترة عرضة الفيلم. أيضا زمن الوصف يطول في الرواية ويقصر في السينما. (تيقاني، 2019، 17-18)

3- عناصر السيناريو في رواية ميرامار:

لابد قبل كل شيء نعرّف تقنية السيناريو ونبيّن مفهومه ونعرض أنواعه وعناصره، تمهيدا لمعرفة أثر هذه التقنية السينمائية في الرواية العربية وما أضافه على الآثار العربية خاصة الرواية، إذا السيناريو فن كتابي نشأ مع السينما واختص بها ولذا فهو من حقول الكتابة التي لا يبرع فيها إلا من اطلع على صنعة السينما. وللسيناريو تعاريف متعددة منها ما قاله لويس هيرمان فقد عرف السيناريو بأنه « خطة وصفية تفصيلية

مكتوبة في تسلسل، يجمع بين كل من الصورة والصوت، وتقديم هذه الخطة إلى المخرج، الذي يتولى تنفيذها أي تحويلها إلى واقع مرئي وأهم التعاريف في السيناريو ما قاله ريموند سبويتوود فإنه يعرف السيناريو من خلال تحليله لطبيعة دور الكلمة المستخدمة في الكتابة فيقول: إن السيناريو هو تسجيل المعاني المصورة، باستخدام الكلمات، التي يمكن ترجمتها فيما بعد إلى انطباعات مصورة بواسطة الكاميرا والمخرج، وعلى ذلك فإن السيناريو على الرغم من اعتماده على الكلمة في الكتابة فإنه ينشأ من الصور أولا».(السلمان، 2013، 104) وبعد استعراض كل ما تقدم يمكن الوصول إلى تعريف آخر للسيناريو، قد يجمع بين كل مميزات التعريفات السابقة، أو يغطي نقصا قد يشوب أحدها وهو أن السيناريو هو التأليف، أو الصياغة السينمائية، لموضوع الفلم، في شكل كتابي يوضح تفاصيل وتسلسل الصور البصرية- الصوتية.

ما يعنينا في هذا البحث عن السيناريو، هو السيناريو الأدبي والسيناريو الفني وبما أن السيناريو الأدبي هو الأقرب إلى أسلوب الرواية، لما يتمتع به من بلاغة الكلمة، وبراعة الصورة وتدفق الإحساس وهو ما تنشده الرواية وجدناه لافتا للنظر أكثر، عكس السيناريو الفني، فنلاحظ أن حضوره في الروايات العربية أكثر بكثير من السيناريو الفني، بسبب انسجامه مع الرواية واتساقه مع لغتها البلاغية. إذ نشير إلى أهم عناصر السيناريو الأدبي وتعاريفها في ما يلي:

1-3- الشخصيات:

تعدّ الشخصية من أبرز أوجه الرواية الحديثة ومن أساسيات البناء السردي، فاتقان رسمها يضفي على الرواية جانبا من الواقعية ويزيدها صدقا و إقناعا، لهذا لها مكانتها في البناء السردي، حيث تشكل محوره الأساسي، ونتيجة لذلك فقد حاولت دراسات كثيرة، توضيح مفهومها، وكيفية اشتغالها داخل النص السردي. بما أنّ تركيز أحداث القصة يتمّ عليها "فهي النواة التي تنسج من حولها الحبكة، كما أنها تعمل على تحريك مختلف الأحداث، وتساعد على تطويرها"(حماش،2007، 56). فهي إذن العنصر المسير للقصة وبدونها لا يمكن تصور وجود قصة أو رواية حتى ولو توفرت جميع العناصر السردية الأخرى، ولهذا فقد لجأ الروائيون قديما وحديثا إلى الاعتناء بهذا العنصر لأن «الروائي الحقيقي هو ذلك الذي يخلق الشخصيات».(جريبه،1980، 34) ذلك أن كل عمل روائي ينتظر منه القارئ خلق شخصيات جديدة تؤثر فيه وتجذبه نحو عالمها الخيالي «فكل قصة هي قصة شخصيات».(حماش،2007، 56) وفي ذلك يقول جون ميشال آدم:«إن الشخصيات تمثل المبدأ الأول في ائتلاف عناصر القصة وانسجامها».(المصدر نفسه، 57) ذلك أن الشخصية هي محور القصة، والركن الأساسي الذي تتطور عبره الأحداث وبتظافرها مع عناصر السرد الأخرى تتشكل مادة العمل الحكائي.

بما أن الشخصيات تعدّ عنصراً مهماً من عناصر السيناريو الروائي ولا يقوم بناؤه من دونها، لا سيما من يكتب بنفس سينمايي، يحرص على تكوين صورة واضحة المعالم، وبتفاصيل دقيقة فنرى نجيب محفوظ يهتم ببناء الشخصيات الروائية عموما والرئيسية علي وجه الخصوص بطريقة فنية محكم الصنع، من خلالها تتكامل وتتفاعل مختلف العناصر التي تكون الرواية. «ويتعامل مع شخوصه فاسحا المجال لطبائعها وغرائزها بالظهور أثناء تعاملها مع الحالات و الحوادث.إنه يضعهم في مكان وزمان مشروطين بعوامل متحركة لابد أن يأخذوا إزاءها سلوكا معينا وحتي الكلمات التي تنساب معبرة عن أمزجتهم ودخائل نفوسهم تحمل حركة فعلية وحسية في آن واحد».(الموسوي، 1973، 7) وهذا ما يجعل من الشخصية شخصية مقنعة وما تقوم به وكأنّه حدث فعلا، وذلك حتي يتفاعل القارئ مع الشخصية، وينسى بأنه يتعامل مع شخصية خيالية من نسيج المؤلف.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الشخوص تتميز بصفات عضوية وذهنية ونفسية، فهي تمتلك كيانا بأبعاد ثلاثية: فيزيولوجية، وسوسيولوجية، وسايكولوجية، حيث أن «كل شيء في الوجود له أبعاد ثلاثة هي الطول، العرض، والارتفاع، والكائنات البشرية لها أبعاد إضافية أخرى هي كيانها الفيزيولوجي أو المادي، وكيانها السوسيولوجي الاجتماعي، وكيانها السيكولوجي النفسي وإن لم نعرف هذه الأبعاد الثلاثية لا نستطيع تقدير قيمة الكائن البشري حق قدره» (حلاف،2009، 131-132) وبناء على هذا وحتى يقنع الكاتب المتلقي بمنطقية تصرف الشخصيات، فإنه يبينها من خلال هذه الأبعاد سواء أكانت شخصية ورقية روائية أو بصرية سينمائية .

كان نجيب محفوظ يرسم شخوصه في رواياته عن طريق هذه الأبعاد الثلاثة فيرسمهم رسما خارجيا دقيقا ويصف داخلهم محاولا تحديد تركيبهم النفسي كما في الشخصيات الآتية:

« الباب فتح. طويلة رشيقة، الشعر الذهبي، والصحة لا بأس بها ولكن بأعلى الظهر أحديداب، والشعر مصبوغ حتما واليد المعروقة وتجاعيد زاويتي الفم تشي بالعجز والكبر».(محفوظ،2007، 8)

نرى نجيب محفوظ عن طريق عامر وجدي يرسم شخصية ماريانا رسما دقيقا ويصفها وصفا كاملا ليعكس لنا جانبا مهما من شخصيتها كأننا نشاهد شخصا عبر عدسة الكاميرا حيث تصور لنا ابعاد جسم الشخصية من يدها المعروقة إلي خطوط وجهها المنكمش بسبب كبر سنها ليجسّم الكاتب الشخصية في اذهان المتلقي ويجعلها تصاوير حية له كالأفلام السينمائية.

وفي مكان آخر يصف لنا إحدى الشخصيات بتقنيات لاتفارقها التقنيات السينمائية فيجسم في ذهن المتلقي الشخص الذي يريد أن يضيفه إلى الرواية بشكل بصري ممتاز وهاهو في وصف طلبة بك مرزوق قائلا: «يميل إلى القصر والبدانة، منتفح الشدقتين وللغد، له عينيان زرقاوان رغم سمرة بشرته، ذو طابع ارستقراطي لا تخطئه العين وينم عنه صوته المتكبر إذا صمت وحركات رأسه ويديه المتزنة المرسومة بدقة

إذا تكلم.»(المصدر نفسه، 23) وفي مكان آخر يقول: «ابتسم فوه الصغير المطوّق بشدقتيه»(المصدر نفسه، 24) و«رفع حاجبيه الأشيبين» (المصدر نفسه،25)، فنراه حارصا على تجسيد شخصية طلبة مرزوق فرسمه رسما مجسما، بشكله وهيأته وشيئا قليلا من مكانته الاجتماعية وحتى عادته حين التكلم:

«فتحت الشراعة على طريقة المدام فرأيت أمامي وجها انشرح لمرآه صدري. وجه أسمر لفلاحة مطوقة الرأس ولوجه بطرحة سوداء: أصيلة الملامح موثرة جدا بنظرة عينيها الحلوة المترقبة...» (المصدر نفسه،29)

نلاحظ أن السارد يصف الشخصية بمواصفات محدودة ويعرّفها بأنها فلاحة وأصيلة الملامح فلم يصور الشخصية كما صور لنا باقي الشخوص ولكنه مع استمرار الرواية يرسم اجزاء الشخصية حيث يقول:

«جعلت أنظر إليها، إلى تكوينها القوي الرشيق، وملاحتها الفائقة، وشبابها الغض...» (المصدر نفسه،29)

«يديها صغيرة صلبة خشنة الأنامل. قدماها مفلطحتان كبيرتان. أما الجسم والوجه فسبحان الله العظيم».(المصدر نفسه،36)

في البداية أتى الكاتب بتصوير كلي من الشخصية (زهرة) ولكن بعد صفحات يرسم لنا صور جزئية من الشخصية ويمكن يتبادر الى الذهن ماهو الهدف من ذكر التفاصيل والأجزاء؟ لأنها تعكس لنا جانبا مهما من الشخصية (زهرة) ويلتقط الكاتب بها صور دقيقة لمظهرها الخارجي ولمسات جسدها المناسب مع طبيعة عملها حتي يتصورها المتلقي شيئا فشيئا لتتكوّن لديه صورة سينمائية ويتعاطف معها كما في الأعمال السينمائية.

شاهدنا أن نجيب محفوظ قدم شخصيات روايته بطريقة ممتعة حيث تراءى لنا جالسين في سينما ونشاهد فلما، حيث نتعرّف علي الشخصيات بكلّ تفاصيلها واحدا تلو الآخر ولكن نجيب لم يكتف بهذه الأوصاف ويتعدى عن ذلك حيث لم يغفل حتى عيوب النطق في رسم شخوصه، والمتلازمات لبعض الشخصيات، كلثغة إحدى الشخصيات في رواية ميرامار حيث يقول: «أنت كلب الأمة الخافك... كان رحمه الله ينطق القاف كافا». (المصدر نفسه،12)

أو وصف بعض عادات الاجتماعية والاقتصادية لشخصياته مثل ماريانا ليظهر لنا خبايا الشخصية المكنونة عن طريق هذه الأوصاف والعبارت التي تظهر ما هو المكنون فيهم حيث قال: «وجاء وقت الحساب و المساومة... واتفقنا علي اجرة معقولة تصلح لشهور العام عدا فصل الصيف... تم الاتفاق على كل شيء بما فيه الفطور الإجباري، واثبتت المدام أنها تستطيع في الوقت المناسب أن تستنقذ قلبها من الذكريات لتحسن المساومة والتدبير».(المصدر نفسه،10)

2-3- عناصر الصوت:

1-2-3- الحوار:

الحوار هو تبادل الكلام بين اثنين أو أكثر. وهو نمط تواصل حيث يتبادل ويتعاقب الأشخاص على الإرسال والتلقي، وأهم ما قيل في وصف الحوار الفني هو الذي يومىء بالحقيقة الكامنة وراء المظاهر وفي خفايا الشخصيات المتحيرة، هذا يعني أنّ الحوار يكون بين شخصيات الرواية ويعمد الروائي ليكشف عن شخصياته و أبعاده النفسية، كما أنها تعينه على بناء الحبكة القصصية.(تاورتة،2004، 58) ويعد الحوار وسيلة جوهرية في السينما يرى فيه بعض المؤلفين والمخرجين فعلا وحركة وسلاحا وأداة سلطة وإغراء فقد استعارت الرواية العربية هذه اللغة الحوراية المشهدية من السينما لتضيف لبنائها الفني حالة درامية وصيغة تعبيرة جديدة. والحوار ينقسم إلى عدة محاور منها:

الف) الحوار الخارجي:

وهو الحوار الذي يدور بين شخصين أو أكثر، وأطلق عليه تسمية الحوار التناوبي أي الذي تتناوب فيه شخصيتان أو أكثر بطريقة مباشرة ، وذلك أن التناوب هو السمة الإحداثية الظاهرة عليه (عبدالسلام،1999، 21) وتربط المتحاورين وحدة الحدث والموقف إذ يعد هذا الحوار عاملاً أساسياً في دفع العناصر السردية إلى الأمام إذ يرتبط وجوده بالبناء الداخلي للعمل القصصي معطياً له تماسكاً ومرونة واستمرارية.(المصدر نفسه،21) وقد أفادت روايات نجيب محفوظ الأخيرة لاسيما ميرامار من أسلوب الحوار السينمائي في تعزيز رؤيتها الفنية وسوف نحاول هنا إلقاء الضوء على بعض النماذج التي بني عليها الحوار الخارجي بناءً مشهديا، وكثيرا ما نلاحظ مشاهد الحوار الخارجي في الرواية فهذا مشهد يصور فيه حوار بين عامر وجدي، وزهرة، وماريانا و طلبة مرزوق :

وقصت علينا ذات ليلة قصتها بنفسها وهي تظن أننا نسمعها لأول مرة ثم قالت تعليقا علي بعض ظروفها:

«- أراد زوج أختي يأكلني فزرعت أرضي بنفسي!

– ألم يشق عليك ذلك يا زهرة؟

- كلا إني قوية بحمد الله. فقال طلبة مرزوق ضاحكا:

- ولكن الرجال يهتمون بأمور أخرى أيضا؟

- أكون رجلا عند الضرورة... وقالت المدام:

- زهرة ليست غشيمة،... فقالت بحزن:

- وكنت أحبه أكثر من عيني، أما جدي فلا يفكر إلا في الانتفاع من ورائي.. ولكن طلبة عاد إلي معاكستها قائلا:

- لو كان باستطاعتك أن تكوني رجلا فلم اضطررت إلى الهرب؟ فقلت مغعا عنها:

- يا طلبة بك، أنت تدري بجو القرى، وقداسة الأجداد و التقاليد الرهيبة..ثم قالت بأسف:

- تركت أرضي.. » (محفوظ،2007، 34-35)

نلاحظ كيف شكل الحوار عنصرا مركزيا في المشهد حيث توحي هذه الحورات بأبعاد ودلالات مختفية وراء المشهد الظاهري فجاءت الحورات معبرة، فنفهم من هذه الحوارات بما سيأتي في المشاهد الأخري فزهرة هربت من قريتها إلى الإسكندرية بسبب بعض التقاليد وأيضا مدى الصعوبة التي واجهتها هناك من زوج أختها الذي أراد أن يأكلها ومن جدها الذي لا يفكر بغير نفسه ويريد الانتفاع بزواجها من شخص طاعن في السن، فصُوّر لنا هذا الحوار بلغة واقعية حية إبلاغية إن لم تكن هذه الحوارات لما وصلتنا الفكرة بهذه الطريقة الممتعة التي تلقيناها من خلالها:

- التقيت وأنا ذاهب إلى حجرتي بزهرة و هي راجعة من الحمام في قميص النوم. اعترضت سبيلها مفتوح الذراعين. فقالت بحزم:

« - ابعد.. انقضضت عليها بالرغبة والسكر، فضربتني بقبضتها في صدري ضربة مذهلة أشعلتني بالغضب. جن جنوني فلطمتها بوحشية وصممت على الانقضاض حتى النهاية و لكن يد وضعت على كتفي وجاءني صوت سرحان اللاهث:

- حسني.. أ جننت؟ دفعته بوحشية ولكنه شد على كتفي قائلا:

- ادخل الحمام و ضع إصبعك في فمك. استدرت و لطمته بشدة على غرة منه. تراجع وهو يهدر ثم لطمني بقوة وإذا بالمدام قادمة:

- ماذا يحدث؟! - لا هذا تخريب، ولا يمكن أقبله.» (المصدر نفسه، 97-98)

انبعث هذا الحوار من ثنايا مجلس واحد، الذي ضم عدد من الشخصيات تتبادل أكثر من شخصية الحديث، فتحاور المجموعة يوصلنا في النهاية إلى فكرة معينة وانطباع محدد، فهم يصورون مشهدا حواريا يكشف عن شخصياتهم ويصور أيضا حالة من الغضب والصراخ والعراك في مكانا مظلما مغلفا بالمعطيات المادية للمشهد وهذا ما يقوي بعده السينمايي.

ب- الحوار الداخلي

يتحول الحور في هذا النمط من حوار تناوبي الذي يدور بين شخصين إلى حوار فردي (عبدالعزيز،1970، 29)، يعبر عن الحياة الباطنية للشخصية إذ توظفه للتعبير عما تحس به وعما تريد قوله. (سرمليان،1982، 86)

مواقف معينة كما أن هذا النمط من الحوار يعطي الفورية للقصة ويعمل على تكثيف الأحداث والزمان فضلاً عن كونه صامتاً ومكتوماً في ذهن الشخصية كما أنه غير طليق (المصدر نفسه،85) ولكنه تلقائي بالنسبة للقارئ.

وقد اتخذت الرواية من الحوار الداخلي وسيلة لتبيين وتقديم بعض الحالات النفسية التي تتم في وعي شخصياتها مصورة عالمها الداخلي بموضوعية تامة (الرواشدة،2015، 176)، ففي رواية ميرامار قام فيها الكاتب بتقديم الكثير من الحوار الداخلي(مونولوج) لمحتوى النفسي للشخصية والتي منها بعض المشاهد حيث يصور فيها الحالات النفسية:

«كنت أكره سرحان من اول يوم. أجل قد تهبط كراهيتي له لدرجة الصفر في الأوقات التي يفتح لي قلبه المطبوع على الألفة والمعاشرة ولكن سرعان ما يرجع الحال إلى أصله». (محفوظ،2007، 95)

نلاحظ من هذا المشهد كيف ساعدت لغة المنولوج على تصوير الكره المكنون في نفس الشخصية(حسني مبارك) تجاه سرحان بحيري، في تجسيد مشاعره.

ويكشف الحوار الداخلي في المشهد هذا عن عملية نفسية حدثت في وعي الشخصية حيث تعبر فيه الشخصية عن داخليتها ومايجول في نفسها من أفكار وأشواق وأحاسيس:

« وفاجأني منصور باهي قائلا:

-إني أعرف من تاريخك الشيء الكثير. اجتاحني فرح صبياني كأنما رددت إلى فترة من فترات الشباب فمضي يفسر قوله»(المصدر نفسه، 121) حيث يصور هذا المشهد مشاعر الشخصية من فرح وشعف صبياني وبرز فيه شعور الحنين إلى الماضي حيث كان يتراوح ما بين الأحزاب وأيامه الزاهية الذي كان يلعب فيها دورا هاما.

فجاء الحوار الداخلي والخارجي في الرواية لرسم الشخصيات لكي تبدوا اكثر حضورا، وتطوير الأحداث وتعميقه والمساعدة في تصوير وترسيم مواقف معينة من الرواية وأيضا كشف مغزى الرواية والإبانة عن غرضها وأهمها إضاءة الواقعية على الرواية.

2-2-3- المؤثرات الصوتية:

الصوت بوصفه عاملا مؤثرا، لم يقتصر على خلق جو سردي بحت، بل تكون المؤثرات الصوتية مولدة للمعاني والرموز والدلالات الموحية سيكولوجيا، فالأصوات أحيانا تشير إلى القلق والغموض وأحيانا إلى التوتر وفي حين آخر تدل على الهدوء و الرتابة (حيدو،2015، 144) فعتمد الرواة الجدد على تسخير المؤثرات الصوتية للتعبير وللترميز، مستمدين من أصوات الطبيعة أو أصوات يخلقها الإنسان لتطوير أحداث الرواية كما استخدم نجيب محفوظ في رواية ميرامار حيث يقول من لسان عامر وجدي:

«جلست على الفوتيل مرتديا الروب، استسلمت ماريانا إلى مسند الكنبة الأبنوس تحت تمثال العذراء، وانبعث من المحطة الأفرنجية موسيقي راقصة. وددت أن أسمع لونا آخر ولكنني تجنبت إزعاجها استرخت جفونها كمن تحلم وحركت رأسها في طرب كأيام زمان».(محفوظ،2007، 13)، و«الغناء الأفرنجي لا ينقطع. أقسى ما حكم الزمان به عليّ في عزلتي».(المصدر نفسه،20) علي الرغم من إشارة

الكاتب أن الموسيقى المنبعثة طربت المدام ماريانا لكنها في نفس الوقت ودّ أن يسمع لونا آخر من الموسيقي وفي مكان أخر يصور لنا هذه الموسقي هي مصدر عذاب له وأقسى ما حكم عليه الزمان جاعلا من الموسيقى مؤثرا صوتيا في الرواية.

3-2-3- الصمت:

الصمت لغة التعبير عن معنى معين، وله دلالاته كالعنصر اللغوية الأخرى للسينما، فلغة الصمت تبدأ بعد لغة الصوت، ومن الأمثلة التي جاءت في رواية ميرامار من الصمت، الحوار الذي دار ما بين منصور باهي وصديقه حيث يسالها صديقه:

«.... لم نرك منذ عامين، وبالدقة منذ تخرجك

-بلي، فقد عينت في محطة الإسكندرية كما تعلم

– أعني أنك هجرتنا تماما.

– بعض المتاعب.. أعني صادفتني بعض المتاعب». (المصدر نفسه،148)

نلاحظ هنا أن منصور باهي في لحظة يصمت ولم يرو لصديقه المتاعب التي مر بها ويمضي بصمته بسرعة ولم يذكر شيئا عن هذين العامين فهذا الصمت كان كاشفا عن توتر وقلق. وفي مكان آخر من الرواية عامر وجدي وماريانا يتحاوران مع زهرة ويقول لها وجدي:

«- أتمني أن ترجعي إلى قريتك!

– أرجع للهوان ؟

- قلت «أتمني» يا زهرة.. أقصد أن ترجعي وأن يكون في الرجوع سعادتك».(المصدر نفسه،75)

فنراه يصمت فجأة ومن ثم يواصل حديثه، فنجيب محفوظ أراد بهذا الصمت في كلام شخصيته إلقاء صورة سينمائية نابعة عن عاطفة أبوية لم تكتمل إلا عن طريق الصمت في تلك اللحظة ومن ثم يواصل حديثه مع زهرة.

«ولما رجعت إلى البنسيون وجدت المدام وطلبة مرزوق و زهرة مجتمعين في المدخل، مغلفين بكآبة أبلغ في إفصاحها عن أي تفجع و ندب!.جلست صامتا وقد وضح لي ما وددت أن أسأل الآخر عنه».(المصدر نفسه،64)

إن البنية الصامتة لهذا المشهد أكثر تعبيرا من حورات فضفاضة قد لا تفلح في إعطاء صورة كافية لعمق المأساة التي يعيشها الشخوص في البنسيون، حيث هذا الصمت التي اتخذه الشخوص،كان معبرا عن حدث مرير وقع فيه أحد الشخصيات.

3-3- المؤثرات البصرية

3-3-1- اللون:

اللون بوصفه مضمومنا سايكولوجيا ورمزيا، له دلالاته في الطبيعة وله علاقة بالإنسان، مما يسمح له بتشكيل معان تتولد من علاقته بالعناصر المحيطة به، فاللون له «دور مهم في تفعيل عناصر اللغة فيما بينها وعلاقته المتبادلة أي التأثير والتأثر ببقية العناصر لإنتاج دلالات إضافية ومعان جديدة». (حيدو،2015، 137)

الرواية العربية المعاصرة ككل الأجناس الأدبية الأخرى، أقحمت اللون وجعلت منه عنصرا من أهم العناصر التي رسمت خطوطها ومعالمها، فاللون يكشف عن خبايا الكلمات و الجمل، ذا قيمة فنية يوجه مرامي اللغة وبلاغتها إلى صور تجسد المعاني بشكل بصري. رواية ميرامار وظف فيها الكاتب اللون وكان استعماله للون استعمالا إيحائيا يعمل دلالت ورمزيات عديدة.

«فريكيكو.. لا تلمني! وجه البحر أسود محتقن بزرقة. يتميز غيظا يكظم غيظه. تتلاطم أمواجه في اختناق. يغلي بغضب أبدي لا متنفس له. ثورة. لم لا. كي تؤدبكم وتفقركم وتمرغ أنوفكم في التراب يا سلالة الجواري». (محفوظ،2007، 69)

نلاحظ هنا أن حسني علام أحد شخصيات الرواية يستخدم لون السواد المحتقن بزرقة للبحر، حيث يمكننا الاستنتاج منه أنه في وسط زوبعة من التوترات العاطفية بين الأسف والحزن من جهة والغضب والسخط من جهة أخرى بتوظيف اللون الأسود، ليصور لنا مناخا ينسجم مع حالته النفسية ، ولكن مع استمرار أحداث الرواية ومع انتقاله من الفندق إلي بنسيون ميرامار يصور ويجسم لنا البحر والغرفة بلون آخر حين يقول:

«حجرة مقبولة بنفسجية الجدران. ها هو البحر يترامي في زرقة صافية حتى الأفق. ونسائم الخريف تلاعب الستائر، وفي السماء قطعان مبعثرة من السحائب».(المصدر نفسه،72)

يستخدم الكاتب لون البنفسج للغرفة ولون الأزرق للبحر الذي وصفه من قبل بلون الأسود المحتقن بزرقة، ليرسم لنا صورة لونية مضاءة بألوان تنمّ عن حالة فرح وسرور وابتهاج وأيضا خروج الشخصية المروية من حالة الاكتئاب الذي انتابه بسبب مكوثه في الفندق الذي كان يذكّره بسراي آل علام بطنطا.

3-3-2- الضوء:

الضوء بتنويعاته من النور والظلال يعطينا صورا مرئية ويوحي لنا اشتغالات رمزية وتوظيفات سايكولوجية في رسم حالات الشخوص فقد أوحى النور بالأمان والفضيلة والحقيقة والفرح فيما أوحت الظلمة بالخوف والشر والمجهول والبؤس، حيث يقول نجيب محفوظ عن لسان منصور باهي أحد شخوصه في رواية ميرامار:

«مظلم الرأس، مثقل القلب. مشتت الفكر، هكذا ذهبت إلى دار الإذاعة. ولما دخلت حجرتي رأيت امرأة جالسة امام مكتبي. امرأة؟! درية؟! أجل درية دون غيرها. عقدت الدهشة لساني، تسمرت أمامها لحظات، ثم انجابت الظلمات عن رأسي».(المصدر نفسه،145)

فقد حضر استخدام الضوء هنا بلغة السينما المتميزة برمزيته ودلالاته في تعبير الصورة الفلمية، فوسط فوضى المشاعر القلقة والمضطربة التي عبر عنها نجيب محفوظ "بمظلم الرأس" تختفي فجأة برؤية بدرية حيث يقول منصورباهي " انجابت الظلمات عن رأسي" حيث استلهم الكاتب الضوء في المشهد الصوري هذا للتعبير عن البعد الزمني والمأساة الدرامية التي عاشها في المدة القليلة التي قضاها من البيت حتي الدوام.

3-4- الديكور والاكسسوارات:

ما من شك في أن الحديث عن الديكور واكسسوارته أمر مرتبط بالمكان ارتباطا وثيقا، فهو يعطي طابعا واضحا لهوية المكان، وموقعه وسماته وما يندرج تحته من مكونات يظهر انتماءه و بيئته، وحتى بعده النفسي والاجتماعي، وربما التاريخي.

وقد اهتم نجيب محفوظ في بيان الديكور ووصف جزئياته حيث يقول من لسان عامر وجدي:

«العمارة الضخمة الشاهقة تطالعك كوجه قديم، يستقر في ذاكرتك، فأنت تعرفه ولكنه ينظر إلي ل اشيء في لا مبالاة فلا يعرفك. كلحت الجدران المقشرة من طول ما استكنت بها الرطوبة. وأطلت بجماع بنيانها على اللسان المغروس في البحر الأبيض، يحلل جنباته النخيل وأشجار البلح، ثم يمتد طرف قصي حيث تفرقع في المواسم بنادق الصيد». (المصدر نفسه،7)

اهتم الكاتب في بيان الديكور ووصف جزئياته، بطريقة تبرز حرصه على تكوين وتجسيد الصورة البصرية الواضحة، بما أن نجيب محفوظ لديه وعي سينمايي فقد بالغ في هذا القسم من الرواية لكي ينقل إلى المتلقي أجواء الرواية حاضرا فيها يتحسس اثاثه ويلتمس جزئياته.

وفي مكان آخر يقول:

«لاتقل حجرتي في شيء عن الحجرات المطلة على البحر، مستوفية لحاجتها من الأثاث والمقاعد المريحة ذات الطابع القديم. لا يعيبها شيء إلا أن جوها يسبح في مغيب دائم لأنها تطل على منور كبير يتسلق على جدرانه سلم الخدم حيث تهرّ القطط ويتناجى العاملون. وزرت الحجرات كلها، الوردية والبنفسجية والسماوية وكانت جميعها خالية، في كلّ أقمت صيفاً أو أكثر في زمن مضى، ورغم اختفاء المرايا القديمة والسجاجيد الفاخرةوالقناديل المفضضة والفنايير البلورية فما زالت مسحة أرستقراطية باهتة تعلق بالجدران المورقة والأسقف العالية الموشاة بصور الملائكة». (المصدر نفسه،12)

قدم لنا الكاتب من لسان عامر وجدي ديكورات واكسسوارات ببذخ لغة دقيقة الوصف. حيث حدد الديكور مع الإضاءة الخافتة سمات المكان في كثير من مواضعه بشيء من التفصيل حيث منحه صورة بصرية ذات طابع سينمائي لإيصال الصورة الواضحة و الدقيقة للمتلقي، التي لا تحقق معها الغاية من الوصف إلا بالمبالغة في ذلك الوصف.

قد توضح لنا خلال ما ذكرناه حول الديكور والإكسسوارات أن من أهم وسائل الدرامية غير المنطوقة هي استعمال القيمة التعبيرية للديكور بوصف أحد مقومات التوصيل الدلالي في تشكيل بنية المكان.(الجارالله،2013، 108)

4- النتائج:

تعد السينما من الفنون البصرية التي تداخلت عناصرها بالرواية ، ومن خلال دراستنا وتحليلنا حاولنا الكشف عن مجموعة من البنى التركيبية المشتركة ما بينهما التي اقتبستها الرواية من السينما فتوصلنا إلى هذه التحاليل:

- لا نكاد نجد اختلافا كبيرا بين طريقة السرد الروائي ونظيره السينمائي، إذ يشتركان في عدة أشياء التي حاولنا في دراستنا وتحليلنا، الكشف عن العلاقة التي تجمعهما كجنسين فنيين.

- كان نجيب محفوظ في رسم شخوصه دقيق الوصف يرسمها ويصفها بتقنيات لا تفارقها التقنيات السينمائية حارصا على تجسيدها بشكلها وهيأتها وشيئا قليلا من مكانتها الاجتماعية وحتى عاداتها وعيوبها في النطق كاللثغة في التكلم فيجسمها في ذهن المتلقي بشكل بصري.

- عناصر الصوت تتكون من الحوار والمؤثرات الصوتية والصمت، فنلاحظ الراوي من خلال المحادثات يوميء بالحقيقة الكامنة وراء المظاهر وفي خفايا الشخصيات كما لاحظناه في حسني علام وغيرهم من الشخوص. و بما أن الحوار يعد وسيلة جوهرية في السينما أجاد نجيب محفوظ في هذا المجال ولكن نراه في قسم الصمت والمؤثرات لم ينل حظا وافرا كما ناله في الحوار.

- أما المؤثرات البصرية تتشكل من اللون والضوء ، اللون يكشف عن خبايا الكلمات والجمل ويجسد المعاني بشكل بصري، والضوء يعطينا صورا مرئية وله توظيفات سيكولوجية في رسم حالات الشخوص، ونجيب محفوظ في روايته ميرامار قلما يستخدم الألوان، فقد استفاد من لون الأسود والأزرق والبنفسجي ليكشف عن الحالات النفسية للشخصيات.

- لقد برع الكاتب في قسم الديكور والإكسسوارات بحيث حرص كل الحرص على وصف الديكور ليجسد للمتلقي الصورة البصرية الواضحة ببذخ لغة كاملة الوصف بشيء من التفصيل ليمنح للرواية طابع سينمائي يسرح فيها ذهن القارئ ويجسدها، وقد يبالغ بعض الأحيان في وصفها لوعيه السينمائي

ليوصّل للمتلقي الأبعاد الاجتماعية والنفسية كما وصف بنسيون ميرامار بما فيه من أثاث ومرايا وسجاجيد فاخرة وقناديل مفضضة.

المصادر:

بروبني، خليل.(2015م). آليات السينما في رواية" قناديل ملك الجليل" لإبراهيم نصر الله، إضاءات نقدية، السنة الخامسة، العدد السابع عشر.

تاورته، محمد العيد.(2004) تقنيات اللغة في مجال الرواية الأدبية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، عدد 21 .

تيقاني، مارية.(2019). المونتاج السردي واللغة المشهدية في رواية"تشرفت برحيلك لفيروز رشام" الجزائر.

الجار الله ،احمد حسين. (2013م).أسلوبية القصة، دراسة في القصة القصيرة العراقية، ، دار الشؤون الثقافية العامة ط 1 بغداد.

جرييه ، آلان روب. (1980م) نحو رواية جديدة، مصطفى إبراهيم مصطفى، دار المعارف، مصر.

حشايشي، سهام.(2018م). السرد وتداخل الخطابات في الرواية المغاربية، المجلد، 13 العدد .

حماش ،جويد. (2007م) بناء الشخصية في حكاية عبدو والجماجم والجبل لمصطفى فاسي(مقاربة في السرديات)، منشورات الأوراس، الجزائر.

حيدو، نجيب أصليوه(2015)، فلسفة الصورة في السينما الأمريكية المعاصرة بيت الكتاب السومري بغداد، ط1.

خلاف،عبد الناصر. (2009م) فن الممثل من أرسطو إلى ستانسلافسكي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دط .

الرواشدة، أميمة عبدالسالم.(2015م) ،التصويرالمشهدي في الشعر العربي المعاصر، ط1 ،الاردن .

سرمليان، ليون(1982م) تيار الفكر والحديث الفردي الداخلي، د. ترجمة: عبد الرحمن محمد علي رضا، مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد، العدد ٣.

السلمان، حسين.(2013). مقدمات سينمائية في السرد الصوري، دار الجوهري للطبع و النشر و التوزيع- شارع المتنبي، ، ط1 ، بغداد.

صلاح فضل، أساليب السرد في الرواية العربية، دار سعاد الصباح، الكويت ط 1992،1 ، ص 189 .

عبد السلام، فاتح .(1999). الحوار القصصي : تقنياته وعلاقاته السردية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ،بيروت.

عبد العزيز،سعد.(1970م) الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة.
الفريع، خليل.(2009م). الرواية و السينما و علاقة دائمة، مدونة قضاء الكلمة، عن الأنترنت: elpfblogs.com
كمال، عرابي. تعريف السياريو، موقع رقيم. https://www.rqiim.com/larabikamel696
لشكر ،حسن.(2012م). الرواية العربية والفنون السمعية البصرية، كتاب المجلة العربية، الرياض.
محفوظ، نجيب(2007)، ميرامار،دارالشروق، القاهرة.
الموسوي، محسن.(1973م) حول مفهوم البطل في الرواية العربية، 7، الاقلام، السنة التاسعة، العدد3.

حماية حقوق المرأة في حالات النزاعات المسلحة

Protecting of the women's rights in cases of the armed conflicts

د. أمان أحمد عبد السلام المطردي
أستاذ مساعد، القانون الدولي العام، كلية القانون- جامعة مصراتة

الملخص:

يعتبر موضوع حماية حقوق المرأة في حالات النزاعات المسلحة من المواضيع الهامة والتي قد تثير العديد من الإشكاليات لذلك تناولنا هذا الموضوع بالبحث حيث اهتم المبحث الأول بالتعريف بحقوق المرأة في النزاعات المسلحة، والمبحث الثاني بانتهاك حقوق المرأة وآليات حمايتها في النزاعات المسلحة.

وكان فيما قدمنا تفصيل على نحو حرصنا فيه على تبيان الحقوق وما تحقق بخصوصها، بشيء غير المخل بسعة البحث لنصل إلى حقيقة تؤكد أن المرأة نالت قسطا من الحقوق العادلة والحماية الواجبة بدعم من المستوى الوطني والدولي مؤكدين بأن نيل الحقوق لن يكون كافيا إلا بالاستمرار في الجهود المبذولة عالميا لضمانها.

الكلمات المفتاحية: حقوق المرأة، نزاعات مسلحة.

Abstract :

The theme of the protecting of the women's rights in situations of armed conflicts is one of the important and renewable issues that may raise many problems, so we have dealt with this subject by research, where the first topic has concerned with defining the women's rights in armed conflicts. The second topic has concerned with the violation of women's rights and its mechanisms for in armed conflicts.

It was as we have presented in detail in a careful detail that we have been keen to manifest the rights and what has been achieved about them, with something other than the derangement of the research capacity to reach a fact that emphasizes that the women have gained an installment of fair rights and due protection supported by the national and international levels, stressing that the obtainment of the rights will not be sufficient without the global continuing efforts to ensure and guarantee them.

Keywords: women's rights, armed conflicts.

المقدمة

عانت المرأة عبر التاريخ من ويلات الحروب فقد كان سبي النساء واغتصابهن من العمليات المصاحبة للنزاعات المسلحة لأنها تعتبر قديماً من أملاك الرجال، فكان الخصوم يتعمدون اغتصاب نساء أعدائهم إمعانا في إهانتهم، وإذلالهم (حواس، 2006، ص96)، ولا تزال المرأة الضحية الأولى في النزاعات المسلحة، حيث تتعرض للقتل والاغتصاب والتهجير، وتعاني من تقييد حريتها مع حرمانها من الحقوق الأساسية التي يجب أن تتمتع بها.

لذلك اهتم القانون الدولي بحماية حقوق المرأة في النزاعات المسلحة، الدولية وغير الدولية، من خلال الاعتراف بهذه الحقوق في مختلف الوثائق الدولية المعنية، وبيان الانتهاكات التي تتعرض لها المرأة، وآليات حمايتها.

ومن خلال هذا البحث حاولنا بيان القواعد الموضوعية والإجرائية لحماية حقوق المرأة، في حالات النزاعات المسلحة المختلفة، على اعتبار أن ذلك من بين الحالات التي تبرز فيها الحماية الدولية لحقوق المرأة، والتي تنعكس أثرها في المحافظة على السلم والأمن الدوليين، ومن هنا يثور التساؤل عن ماهية الحقوق التي تتمتع بها المرأة في النزاعات المسلحة، بصفة عامة، وما تلك الحقوق التي تتمتع بها المرأة بوصفها من الفئات الخاصة التي تحظى برعاية وحماية خاصة في القانون الدولي العام؟ كما يثور التساؤل عن كيفية انتهاك هذه الحقوق وصور وأنواع هذه الانتهاكات؟ وآليات حماية هذه الحقوق على الصعيد الدولي؟.

وتبعا لما تقدم فإن البحث سوف يتم من خلال التقسيم التالي:

المبحث الأول: التعريف بحقوق المرأة في النزاعات المسلحة.

المبحث الثاني: انتهاك حقوق المرأة وآليات حمايتها في النزاعات المسلحة.

المبحث الأول

التعريف بحقوق المرأة في النزاعات المسلحة

يتناول هذا المبحث التعريف بحقوق الإنسان التي تتمتع بها المرأة في النزاعات المسلحة المختلفة، بصفة عامة، وتلك التي تتمتع بها المرأة بوصفها من الفئات الخاصة التي تحظى بحماية خاصة، وإضافة لتلك التي تتمتع بها كإنسان بصفة عامة، ويستلزم ذلك بيان المقصود بالنزاعات المسلحة وأنواعها، في ظل أحكام القانون الدولي العام المعاصر.

وتبعا لذلك فإن هذا المبحث سيتناول ما تقدم من خلال التقسيم التالي:

أولا: التعريف بالنزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني.

ثانيا: الحقوق المدنية والسياسية للمرأة في النزاعات المسلحة.

ثالثا: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمرأة في النزاعات المسلحة.

رابعا: الحقوق التي تتمتع بها المرأة في النزاعات المسلحة بوصفها من الفئات الخاصة.

أولا: التعريف بالنزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني

كانت الحرب في ظل القانون الدولي التقليدي مشروعة، حيث كان من حق الدول اللجوء إلى استخدام القوة المسلحة كوسيلة مشروعة لتسوية المنازعات التي تقوم فيما بينهما، ويرتب القانون الدولي التقليدي على ذلك آثاراً قانونية، فكان من المشروع احتلال الأراضي، وضم الأماكن التابعة للغير.

وكانت الدول المتحاربة تمارس أساليب قتالية وحشية، وأسلحة تزيد من آلام المقاتلين، والمدنيين، فلم يكن هناك تمييزاً بين الأهداف العسكرية، والأهداف المدنية، وقد ساهم ذلك في انتشار الحروب والصراعات الدولية والإقليمية، التي خلفت الدمار والخراب، والتي كان آخرها الحربين العالميتين، في النصف الأول من القرن العشرين، والتي لم تشهد البشرية مثيلا لهما من قبل، وأدى ذلك إلى حالة من الفوضى، والصراع الدائم، وزاد من ذلك التطور الذي طرأ على أدوات الحرب وأساليبها (عامر، 1976، ص49).

وقد بدأ المجتمع الدولي – مع مطلع القرن العشرين – يتبنى مبادئ وأفكاراً جديدة، يستند إليها القانون الدولي المعاصر بطريقة تكفل الأمن والسلام لجميع الدول وتقضي على الحروب فيما بينهما. وأصبح واضحاً بعد الحرب العالمية الثانية (1939-1945) أن الجهود الدولية المبذولة بعد الحرب العالمية الأولى، لم تعد كافية لتجنب العالم خطر حرب عالمية أخرى، ولم تجد شعوب العالم – في هذه الفترة – مفراً من السعي قدماً نحو ترسيخ مفاهيم التضامن والتنظيم الدولي، فتم إنشاء المنظمة العالمية للأمم المتحدة لتحل محل عصبة الأمم، وتمكنت هذه المنظمة – لأول مرة في تاريخ المجتمع الدولي، من تحريم اللجوء إلى الحرب أو استخدام القوة المسلحة، كوسيلة لتسوية المنازعات الدولية في المادة (4/2) من ميثاق الأمم المتحدة، التي نصت على ما يلي: " يمتنع أعضاء الهيئة جميعاً في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها وتدعو جميع الدول الاعضاء إلى احترام سلامة أراضي الدول الأخرى واستقلالها السياسي".

وطبقاً لهذا النص لم يعد جائزا في القانون الدولي المعاصر اللجوء إلى القوة أو الحرب من أجل تسوية المنازعات الدولية، فاللجوء إلى الحرب، أو اللجوء إلى القوة، أو التهديد باستخدامها، أصبح عملا غير

مشروع دوليا، بل ويعد جريمة دولية يتصدى لها المجتمع الدولي بأقصى العقوبات (Martine، 1957، p 690-692).

ونشير إلى نظرية النزاع المسلح(*) (عامر، 1949، ص8)، حيث تقوم نظرية النزاع المسلح على الملامح الرئيسية والتي منها التخلي عن الشكلية في مفهوم الحرب فإذا كان القانون الدولي التقليدي يستلزم شرط الإعلان عن قيام الحرب بين الدول، لكي تبدأ الحرب من الناحية القانونية، أصبح مفهوم الحرب، في ظل القانون الدولي العام المعاصر لا يتطلب مثل هذا الشرط الشكلي، ولكن يكفي لتطبيق القواعد المتعلقة بالحرب قيام نزاع مسلح أي النزاع الذي يتم فيه استخدام القوة المسلحة، إضافة ألي أن نظرية النزاع المسلح تجريم اللجوء إلى الحرب طبقا لنص المادة (4/2) من ميثاق الأمم المتحدة ،حيث أصبح اللجوء إلى الحرب عملا غير مشروع دولياً.

1- تطبيق القانون الدولي الإنساني على كل حالات النزاعات المسلحة

يطبق القانون الدولي التقليدي قواعد الحرب على المنازعات التي تثور فيما بين الدول (فقط)، أما بالنسبة للحرب الأهلية التي تحدث داخل الدولة الواحدة، فلا تخضع لقواعد قانون الحرب إلا بشرط الاعتراف للثوار بصفة المحاربين، ولكن في ظل نظرية النزاع المسلح، أصبحت كل حالات المنازعات المسلحة تخضع للقانون الدولي الإنساني، سواء كانت هذه المنازعات دولية أو غير دولية.

2- مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين

إذا كان القانون الدولي التقليدي يفرق بين المقاتلين وغير المقاتلين أي المدنيين الذين لا يحملون السلاح، فقد تعرض هذا المبدأ إلى تطور كبير في ظل القانون الدولي الإنساني بسبب التطور السريع في أدوات وأساليب القتال، واشتراك المدنيين، بل والشعوب في النضال المسلح.

ونشير الي أن للحربين العالميتين التي شهدهما العالم في النصف الأول من القرن العشرين أكبر الأثر في تطور كثير من المفاهيم التي كانت سائدة قبل قيام هذه الحروب، فعلاوة على تحريم اللجوء إلى الحرب كوسيلة لتسوية المنازعات الدولية طبقاً للمادة (4/2) من ميثاق الأمم المتحدة، والذي كان ذلك لأول مرة في تاريخ البشرية، وقد كان من بين هذه المفاهيم (مفهوم القانون الدولي الإنساني) الذي دعت اللجنة الدولية للصليب الأحمر إلى العمل على استخدامه وتطوير أحكامه التي تستند إلى الاعتبارات

(*) تنص المادة الثانية المشتركة من اتفاقيات جنيف لعام 1949 على ما يلي: "علاوة على الأحكام التي تنفذ في وقت السلم، تطبق هذه الاتفاقية في جميع حالات إعلان الحرب أو في أي اشتباك مسلح آخر يمكن أن ينشب بين طرفين أو أكثر من الأطراف السامية حتى إذا لم يكن أحد الأطراف قد عرف بحالة قيام الحرب..".

الإنسانية وفكرة الضرورة، وقد اختلف الفقه الدولي حول تعريف هذا القانون فذهب البعض إلى تبني مفهوماً ضيقاً فنظر إليه على أساس أنه عبارة عن قانون جنيف لعام 1949، في حين ذهب البعض الآخر إلى تبني مفهوماً واسعاً له ينظر إليه على أساس أنه عبارة عن قانون لاهاي (الاتفاقيات الدولية لعامي 1899، 1907) وعن قانون جنيف (اتفاقيات جنيف الأربعة لسنة 1949 والبروتوكولين الملحقين بهم).

واتفق مع ذلك الاتجاه الموسع الذي ينظر إلى القانون الدولي الإنساني هذه النظرة الشاملة، والذي يعرفه بأنه: عبارة عن مجموعة القواعد القانونية الدولية (الاتفاقية أو العرفية) المطبقة على النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية والتي تستهدف تقييد حق أطراف النزاع في اختيار أساليب ووسائل القتال، وكذلك حماية الأشخاص والأموال حال تلك المنازعات المسلحة من أجل الوصول إلى حصر الخسائر الناجمة عن هذه المنازعات المسلحة في أضيق نطاق، والمحافظة على حقوق الإنسان وحرياته الأساسية وكرامته الإنسانية (جويلي، 2003، ص108).

ثانيا: الحقوق المدنية والسياسية للمرأة في النزاعات المسلحة

يأتي في مقدمة الحقوق المدنية والسياسية للمرأة في النزاعات المسلحة: الحق في الحياة، والحق في الحرية، وسوف نتناولهما باعتبارهما من أهم الحقوق التي يمكن أن تتعرض للانتهاك خلال النزاعات المسلحة المختلفة (عبد الحليم، 2001، ص66).

1- حق المرأة في الحياة في النزاعات المسلحة

يضمن القانون الدولي الإنساني للمرأة العديد من الحقوق التي تحمي حياتها من أخطار النزاعات المسلحة، نظراً لوجودها بالقرب من هذه النزاعات، ولعدم التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين، ويأتي في مقدمة هذه الحقوق:

- تحريم قتل النساء

القتل هو إزهاق روح الإنسان، فيقضي على حقه في الحياة، ويعد هذا الحق أغلى وأثمن الحقوق، فهو أساس بقاء الإنسان واستمراره في الحياة، وقد اعتبر القانون الدولي الإنساني القتل جريمة حرب، فيحظر القتل بكل أشكاله، وتختلف وسائله، وتعاني المرأة من أهوال القتل والعنف أثناء النزاعات المسلحة، فيؤدي استخدام الأسلحة الكيميائية والبيولوجية إلى الإضرار بحياة المرأة وإصابتها بأمراض خطيرة، ولهذا حظرت اتفاقية لاهاي الرابعة في 1907م بشأن احترام قوانين وأعراف

الحرب البرية في مادتها (2/23) علي حظر استخدام السموم والمواد المشعة باليورانيوم والرصاص المتفجر من نوع (دمدم).

ومن بين الأسلحة المحرمة دولياً، والتي تتعرض لها المرأة:

- تحريم استخدام الرصاصات التي تتمدد وتتسطح بسهولة في الجسم البشري، طبقا لاتفاقية لاهاي لسنة 1899، والبروتوكول الأول الملحق باتفاقيات جنيف سنة 1977 في المادة (5/85) والمادة (3/1/8) من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.
- تحريم استخدام أسلحة وغازات خانقة وقذائف تصيب بالعمي، طبقا لبروتوكول جنيف الصادر في 17 يونيو 1952.
- تحريم استخدام الأسلحة والقنابل الكيميائية والبكترولوجية.

- تحريم إجراء التجارب العلمية والطبية الخطيرة

قد تتعرض النساء للخطف أثناء النزاعات المسلحة، بهدف إجراء تجارب علمية خطيرة، وقد يكون ذلك بهدف الإيذاء، والذي قد ينتهي بالموت المحقق لهن، ولهذا حظرت المادة (32) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 كل هذه الأفعال وغيرها التي تتعلق بإجراء عمليات نقل الأعضاء.

كما اهتمت اتفاقية الأمم المتحدة لمنع جريمة إبادة الجنس البشري والعقاب عليها لسنة 1948م بحماية الحق في الحياة في حالات القتل الجماعي.

- تحريم استخدام سلاح الاغتصاب في الإبادة الجماعية

تتعرض النساء اللاتي ينتمين إلى طائفة معينة في حالات النزاعات المسلحة العرقية والطائفية للاعتداء على شرفهن، حيث يستخدم الاغتصاب كجزء من الهجوم على جماعة أو طائفة، ويشكل الاغتصاب الجماعي المنظم طريقة من طرق الإبادة الجماعية.

ولقد حظرت المادة (3/أ) من اتفاقية جنيف الرابعة الاعتداء على الحياة والسلامة البدنية، المادة (3/ج) "الاعتداء على الكرامة الشخصية"، وأيضا في المادة (76) في البروتوكول الإضافي الأول حث على حماية النساء من الاغتصاب والاكراه على الدعارة.

- يحرم القانون الدولي الإنساني تجويع المدنيين وحرمانهم من الماء

وذلك طبقاً للمادة (55) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949، والمادة (54) من البروتوكول الإضافي الأول لسنة 1977.

- تحرم قصف المنازل، وعمليات التدمير الهمجية

ورد في المادة (53) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 قصف المنازل، وعمليات التدمير الهمجية، باعتبارها من قبيل الاعتداء على حق الإنسان في الحياة، حيث تتعرض النساء لأشكال جديدة من الإبادة الجماعية للضغط عليهن لترك أماكن النزاعات المسلحة، عن طريق ترويعهن بهدم منازلهم.

2- حق المرأة في الحرية في النزاعات المسلحة

يكفل القانون الدولي الإنساني للمرأة الحق في الحرية أثناء النزاعات المسلحة. وطبقا للمادة (1/12) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية "لكل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته".

وإذا كان الاحتلال مؤقت بطبيعته، فإن سلطات الاحتلال يقع عليها التزام تجاه سكان الأراضي المحتلة من أن يعيشوا حياة عادية قدر المستطاع (داود، 2008، ص36)، ويأتي في مقدمة هذه الحقوق:

- حق المرأة في حرية الحركة والتنقل

من حق المرأة أن تعيش داخل وطنها وأن تخرج منه ثم تعود إليه دون أن يتدخل أحد أو يقيد حريتها في هذا الحق، ويؤيد هذا الحق الاتفاقية الرابعة الخاصة بحماية المدنيين لسنة 1949 والتي تحظر النقل الإجباري الفردي أو الجماعي للأشخاص المدنيين، كما اعتبرت المادة (1/7) من النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية حرية الإبعاد والنقل العسكري للسكان جريمة ضد الإنسانية.

- تحريم أخذ الرهائن من النساء

يحظر القانون الدولي الإنساني في المادة (34) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 أخذ الرهائن من النساء من رعايا أحد أطراف النزاع من المدنيين أيا كان الهدف من ذلك أو تقييد حريتهم لتنفيذ أوامرهم أو لمنع الهجوم أو لصد الهجوم أو وضعهن على الحدود. واعتبرت المادة (2/75/ب) من البروتوكول الإضافي الأول لسنة 1977 أخذ الرهائن واعتبرت ذلك من جرائم الحرب.

- حظر التهجير الجماعي للسكان

تتأثر النساء عادة من عمليات التهجير الجماعي للسكان، ولهذا يحظر ذلك المادة (49) من اتفاقية لاهاي الرابعة، والمادة (147) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949.

- حق المرأة في عدم التعرض للاعتقال أو الحبس (الزمالي، 2002، ص82).

قد تتعرض المرأة – أحياناً – لانتزاع حريتها، بالسجن أو الاعتقال، لأسباب أمنية بقصد الإقامة الجبرية، أو لأسباب تتعلق بارتكاب الشخص مخالفة أو جريمة، ويضمن القانون الدولي الإنساني حماية حقوق المرأة في النزاعات المسلحة، حيث تنص المادة (42) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949 أنه في حالات النزاعات المسلحة الدولية لا يجوز الأمر باعتقال الأشخاص المحميين أو فرض الإقامة الجبرية عليهم إلا إذا اقتضى ذلك بصورة مطلقة أمن الدولة التي يوجد الأشخاص المحميون تحت سلطتها.

وينظم هذا القانون ظروف الاعتقال أو الحبس، فتقضى المواد (76) من اتفاقية جنيف الرابعة،(4/45) من اتفاقية الثالثة، (5/75) من البروتوكول الإضافي الأول "أن تكون أماكن احتجاز النساء تنفصل عن الرجال"، وطبقا لنص المادة (82) من اتفاقية جنيف الرابعة المادة (2/5) من البروتوكول الإضافية الثاني "يمكن أن تحتجز النساء مع الرجال في حالة أن يكون المعتقلين من أسرة واحدة أو أن يكونا زوجين مثلا فيجوز اعتقالهم وإقامتهم في مكان واحد"، كما نظم القانون الدولي الإنساني الظروف الصحية والغذائية والأمنية والأسرية للمرأة في حالات الاعتقال أو الحبس، بما يضمن حمايتها وحياتها، ومراعاة شروط خاصة عند اعتقالهن، وكذلك محاكمتهن(*).

ثالثا: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمرأة

في النزاعات المسلحة

تتحمل المرأة في حالات النزاعات المسلحة معاناة كبيرة، فقد تصبح المرأة هي المعيلة الرئيسية للأشخاص الذين يعتمدون عليها في معيشتهم سواء أكانوا أطفالها أو أفراد أسرتها أو الأقرباء الآخرين الذين تعولهم، وقد تضطرهم الظروف للأعمال الإضافية، وبالإضافة إلى حماية المواثيق الدولية المعنية بحقوق الإنسان – بصفة عامة – بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للإنسان بصفة عامة، وللمرأة بصفة خاصة (عثمان، 1998، ص59) نجد أن القانون الدولي الإنساني قد اهتم بحماية هذه الحقوق في حالات النزاعات المسلحة على النحو التالي:

1- الحقوق الاجتماعية للمرأة في النزاعات المسلحة

من بين الحقوق الاجتماعية التي تتمتع بها المرأة في حالات النزاعات المسلحة:

- حق المرأة في التعليم

(*) انظر نصوص المواد التالية: (2/29) من اتفاقية جنيف الثانية، ط1، المواد (89، 91، 97) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة 1949، والمواد (59، 2/67، 3) من البروتوكول الإضافي الأول، والمواد (5/4/هـ، 4/6) من البروتوكول الإضافي الثاني.

يكفل القانون الدولي الإنساني حق المرأة في التعليم أثناء النزاعات المسلحة من خلال حماية المنشآت التعليمية، وعدم تحويلها إلى ثكنات عسكرية، أو تدميرها، وعدم الاعتداء على النساء بالضرب أو السجن.

وقد أكدت ذلك المادة (24) من اتفاقية جنيف الرابعة على تعيين سلطات الاحتلال في سن تشريعات في الأراضي المحتلة وخاصة تلك المتعلقة بالحق في التعليم، وعدم التمييز بين الرجال والنساء في التعليم.

وأشير ألي أن النزاعات المسلحة قد تؤدي إلى زيادة المفقودين، والمشردين، والأرامل من النساء، ويؤدي ذلك إلى زيادة معاناتهم، وسعيهم إلى الملجأ الآمن، وتعمل الأجهزة الدولية المعنية بحقوق الإنسان على البحث عن المفقودين، وجمع المعلومات اللازمة للنساء في كل هذه الظروف.

ويضمن القسم الثالث من اتفاقية جنيف الرابعة حماية السكان في الأراضي المحتلة، والمحافظة على النساء من مخاطر إبعاد أزواجهن وأبنائهن عنهن خارج ديارهن.

كما يهتم القانون الدولي الإنساني بحماية أطفال النساء أثناء النزاعات المسلحة، من التشرد، وتفرقهم عن ذويهم[1].

- الحقوق الصحية للمرأة

يتأثر المجتمع بإهمال النواحي الصحية والنفسية للمرأة – بصفة عامة فذلك يؤدي إلى إضعاف الحالة النفسية، والروح المعنوية، ذلك أن المرأة هي الأساس الذي ترتكز عليه الأسرة والمجتمع، ومن أجل ذلك اهتم القانون الدولي الإنساني بالحقوق الصحية للمرأة في النزاعات المسلحة، فنصت المادة (14) من اتفاقية جنيف الرابعة على إيداع النساء الحوامل وأمهات الأطفال الذين تقل أعمارهم عن سبع سنوات في المستشفيات أو المناطق المأمونة (سنجر، 2000، ص143)[*].

ويهتم القانون الدولي الإنساني – أيضاً – بحماية النساء من تعرضهن للفحوصات والتجارب الطبية الخطرة على صحتهن، بما في ذلك أعمال التشويه الخطرة (المادة (32) من اتفاقية جنيف الرابعة)، وعدم مصادرة الأدوية والمستلزمات الطبية، والاهتمام بمعالجة الأشخاص وخاصة النساء، وكفل هذا القانون حماية المرأة من الاغتصاب أو القيام بأي فعل فيه انتهاك كرامة المرأة أو إكراهها على الدعارة أو أي صورة من صور خدش الحياء (المادتين (75، 76) من البروتوكول الإضافي الأول).

---

[*]انظر: نصوص المواد 17، 3/24، 1/50 من اتفاقية جنيف الرابعة، والمادة 78 من البروتوكول الإضافي الأول، والمادة 3/4 من البروتوكول الإضافي الثاني، انظر أيضا الأحكام الأخرى الواردة بهذه الاتفاقية في المواد (16، 23، 38، 55، 56، 147).

2 - الحقوق الاقتصادية للمرأة في النزاعات المسلحة

كان من بين القضايا التي ناضلت من أجلها المرأة – طويلاً – الحقوق الاقتصادية مثال: الحق في العمل، فتمكنت من الحصول على هذا الحق في المواثيق الدولية، والدساتير والتشريعات الوطنية، وقد أكدت اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنبثقة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي على احترام هذه الحقوق للمرأة في النزاعات المسلحة، وعلى اعتبار أن كفالة هذه الحقوق يعد جزءاً من المعايير الدنيا لحقوق المرأة المكفولة بموجب القانون الدولي الإنساني، ويأتي في مقدمة هذه الحقوق:

- حق المرأة في العمل

اهتمت اتفاقية جنيف الرابعة بحماية حق المرأة في العمل، باعتبارها من الأشخاص المدنيين الواجب حمايتهم، فتنص المادة (39) من هذه الاتفاقية على توفير فرص عمل للأشخاص الذين فقدوا عملهم بسبب الحرب، وتقضي المادة (40) من هذه الاتفاقية – أيضاً – بعدم التمييز بين الأشخاص المحميين بخصوص العمل، وتراقب الدولة الحامية كافة الشئون المتعلقة بالعمل.

رابعا: الحقوق التي تتمتع بها المرأة في النزاعات المسلحة بوضعها من الفئات الخاصة

يهتم القانون الدولي الإنساني بحماية المرأة أثناء النزاعات المسلحة من أجل العمل على بقائهن خارج دائرة المعارك والنزاعات المسلحة، إلا أنه قد يحدث – أحياناً – أن تشترك النساء في هذه النزاعات المسلحة، بحكم وظيفتها، أو واجبها تجاه وطنها، وفي مثل هذه الحالات – أيضاً – تتمتع المرأة بحماية القانون الدولي الإنساني، بشرط عدم اشتراكها في الأعمال العدائية، على اعتبار أنها من الفئات الخاصة الواجب حمايتها، ويأتي في مقدمة هذه الحقوق ما يلي(*):

- حقوق المرأة من أفراد الطواقم والخدمات الطبية والإعلامية.
- حقوق المرأة المجندة في النزاعات المسلحة.
- حقوق المرأة الأسيرة في النزاعات المسلحة.

(*) نكتفي بالإشارة إلى هذه الحقوق إجمالاً ونحيل القارئ إلى المراجع التالية لمزيد من التفصيلات والدراسة: أبو خوات، 2008، ص47، الزمالي، 2002، ص 18، ماليثوش، 2022، ص20، ليزس، 2002، ص35، العسيلي، 2003، ص304، e ilders,2005,P639-648, Haus, 1983, P 14-16, Stle, 1972, P131.

- حقوق المرأة اللاجئة في النزاعات المسلحة.

المبحث الثاني

انتهاك حقوق المرأة وآليات حمايتها

في النزاعات المسلحة

تتعرض المرأة أثناء النزاعات المسلحة للإهانة، وانتهاك كرامتها الإنسانية، من قبل المقاتلين، وسلطات الاحتلال، ويشكل ذلك - في بعض الحالات انتهاكات جسيمة لقواعد القانون الدولي الإنساني المعاقب عليها، كما يتولى هذا القانون تنظيم الآليات اللازمة لحماية حقوق المرأة أثناء النزاعات المسلحة.

ويسعى هذا المبحث إلى بيان انتهاك حقوق المرأة، وآليات حمايتها في النزاعات المسلحة من خلال مطلبين رئيسيين:

أولا: ماهية انتهاك حقوق المرأة في النزاعات المسلحة.

ثانيا: آليات القانون الدولي الإنساني لحماية حقوق المرأة في النزاعات المسلحة.

أولا: ماهية انتهاك حقوق المرأة في النزاعات المسلحة

يأتي في مقدمة الانتهاكات المسلحة لحقوق المرأة في النزاعات المسلحة العنف الجنسي، والتعذيب والمعاملة اللاإنسانية، والاعتداء على حقوق المرأة أثناء النزاعات المسلحة، وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى هذه الانتهاكات، دون بحث الانتهاكات الأخرى، في إطار الهدف من خطة بحثنا(*).

1- العنف الجنسي ضد المرأة في النزاعات المسلحة

تتعرض المرأة في فترات النزاعات المسلحة للاعتداء عليها جنسيا وإهانة شرفها وكرامتها، حيث يعد ذلك من أساليب التعذيب التي تمارس ضد النساء، لإهانة النساء والرجال الذين يقفون عاجزين عن الدفاع نسائهم أمام الجنود وسلطات الاحتلال، وقد يؤدي هذا العنف الجنسي إلى الموت أو الانتحار في أحيانا كثيرة لفرض المرأة الحياة بعد هذا الانتهاك.

(*) للمزيد انظر: محمود، محمود حجازي ،2007، عبادة، مديحة أحمد، 2008، إبراهيم، نجاة أحمد، 2008، انتهاك إسرائيل لحقوق الإنسان في المناطق المحتلة، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، إدارة شئون فلسطين، 1973.

ويعرف الفقه الدولي العنف الجنسي بأنه "ارتكاب أي فعل أو نشاط ذي طبيعة جنسية دون رضاء صحيح صادر عن المجني عليه نتيجة اقتران هذا النشاط أو الفعل باستخدام العنف المادي الذي يتمثل في استخدام القوة ضد المجني عليها أو العنف المعنوي المتمثل في التهديد باستخدام القوة أو الإجبار أو القسر الناشئ عن الخوف من استخدام العنف أو الإكراه بطريق التهديد أو التخويف بالاحتجاز أو الاضطهاد النفسي أو التخويف من إساءة استخدام السلطة سواء تم ذلك ضد الشخص نفسه أو ضد شخص آخر" (محمود، 2007، ص21).

ومن أكثر النساء عرضه للعنف الجنسي النساء اللاتي يقعن في قبضة العدو حيث يكونون معرضات للحبس والاعتقال. وتتعدد صور العنف الجنسي ضد النساء في أوقات النزاعات المسلحة ومن بين هذه الصور:

- العنف الجنسي ضد المدنيات الذين لا يشتركون في القتال ولا ينتمون لأي من أطراف النزاع ويلجأ الجنود إلى العنف الجنسي ضد المدنيات لزعزعة الروح المعنوية للسكان المدنيين وأفراد المقاومة كما حدث في البوسنة، عندما تعرض أكثر من خمسين ألف امرأة لحالات العنف الجنسي من قبل القوات الغربية، وكذلك في تيمور الشرقية، والعراق، وفلسطين، ولبنان (الفرماوي، 1992، ص116).
- العنف الجنسي ضد النساء المحتجزات، لإجهاضهن والاعتداء على شرفهم، ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما تتعرض له النساء المعتقلات في السجون الإسرائيلية من جرائم عنف جنسي (العشماوي، 1979، ص626).
- العنف الجنسي ضد النساء اللاتي يتمتعن بحماية خاصة، لطبيعة عملهم، أو لاحتكاكهم بالقتال، كما في حالة أفراد الخدمات الطبية، والصحفيات، ومبعوثي الإغاثة.
- العنف الجنسي ضد النساء المجندات، وهي تقوم بواجباتها تجاه وطنها وعملها، وتتعرض النساء لذلك إما من قبل زميلاتها الشواذ وإما من قبل قادتها من المجندين والرجال.
- العنف الجنسي ضد النساء اللاجئات في دولتها أو في بلد اللجوء أو حتى على الحدود.

ويشكل العنف الجنسي ضد النساء في أوقات النزاعات المسلحة انتهاكات جسيمة للقانون الدولي الإنساني وتتمثل هذه الانتهاكات في الجرائم التالية(*):

- جريمة الاغتصاب.

(*) تعد مثل هذه الجرائم من جرائم الحرب، أو من الجرائم ضد الإنسانية عندما ترتكب كجزء من هجوم واسع النطاق ضد مجموعة من السكان المدنيين. انظر: الوليد، طارق أحمد، 2009، وانظر في هذا الشأن أيضا اتفاقية منع جريمة إبادة الجنس البشري والمعاقبة عليها المبرمة في 9 ديسمبر 1948، وكذلك الجرائم المنصوص عليها في النظام الأساسي لمحكمة الجنائية الدولية.

- جريمة الإتجار بالبشر.
- جريمة الحمل القصري.
- جريمة التعقيم القسري.
- جريمة تشويه الأعضاء التناسلية.
- جريمة الإكراه على البغاء.
- جريمة الاستعباد الجنسي.

2- التعذيب والمعاملة اللاإنسانية والاعتداء على حقوق النساء أثناء النزاعات المسلحة

تقضي اتفاقيات جنيف بأن التعذيب هو (إخضاع الإنسان للآلام النفسية والجسدية للحصول منه على اعترافات أو معلومات تتعلق بجيش بلده أو أسرار دولته، أو للدخول في طاعة دولة الاحتلال والخضوع للأوامر التي تصدر عنها) (*).

ويؤدي هذا التعذيب إلى إهانة المرأة وإلحاق الأضرار المادية والنفسية الخطيرة بها. ويحدث مثل هذا التعذيب ضد النساء المدنيات، عند اقتحام مساكهن، أو القبض عليهن أثناء سيرهن بالطريق، وكذلك ضد النساء واللاجئات وفي أماكن الاحتجاز، أو ضد النساء من أفراد أطقم الفوت والحماية.

كما تتعرض النساء خلال فترات النزاعات المسلحة إلى الاعتداء على كافة حقوقهن، ومن أمثلة هذه الاعتداءات (تقرير الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بإدارة شئون فلسطين، 1973): الاعتداء على حق المرأة في الحياة، الاعتداء على حق المرأة في الحرية، والاعتداء على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمرأة.

وتتدرج مثل هذه الاعتداءات في نطاق انتهاكات القانون الدولي الإنساني الذي يتولى تحديد أركانها المادية والمعنوية والعقاب عليها.

ثانيا: آليات القانون الدولي الإنساني لحماية حقوق المرأة في النزاعات المسلحة

تعرف آليات القانون الدولي الإنساني لحماية حقوق المرأة في النزاعات المسلحة بأنها آليات أو وسائل تنفيذ القانون الدولي الإنساني بصفة عامة، وهذه الوسائل تنقسم إلى ثلاثة أنواع (جويلي، 2002، ص8):

1- وسائل المنع

(*) انظر نصوص المواد (50) من اتفاقية جنيف الأولى، والمادة (51) من اتفاقية جنيف الثانية، والمادة (130) من اتفاقية جنيف الثالثة، المادة (147) من اتفاقية جنيف الرابعة.

يتم اللجوء إلى هذه الوسائل قبل تطبيق القانون الدولي الإنساني لصالح الضحايا، وتفرض هذه الوسائل مجموعة من المبادئ والالتزامات على الدول الأطراف من أجل احترام تطبيق القانون الدولي الإنساني، ويأتي في مقدمة ذلك:

- نشر القانون الدولي الإنساني.
- تدريب أشخاص مؤهلين من قبل تسهيل تطبيق القانون الدولي الإنساني.
- إعداد القوانين واللوائح التي تضمن احترام القانون الدولي الإنساني.
- ترجمة نصوص الاتفاقيات الدولية الإنسانية.

2- وسائل الرقابة

ويتم اللجوء إلى هذه الوسائل – طيلة فترة النزاع – للتحقق من تنفيذ القانون الدولي الإنساني ومن أمثلة ذلك:

- نظام الدولة الحامية.
- اللجنة الدولية للصليب الأحمر.

3- وسائل القمع

وتستهدف هذه الوسائل إجبار أطراف النزاع للكف عن انتهاك المخالفات ومن أمثلة ذلك (ديبلابرا، 1999، ص391):

- الالتزام بملاحقة مرتكبي المخالفات أمام المحاكم الوطنية والدولية.
- المسئولية الجنائية والعسكرية وواجبات القادة للعمل على وضع حد لارتكاب المخالفات.
- المساعدة القضائية فيما بين الدول في المجال الجنائي.

الخاتمة:

جاء البحث لإلقاء المزيد من الضوء على حقوق المرأة في النزاعات المسلحة وحماية تلك الحقوق، حيث وردت عديد النصوص في الاتفاقيات والاعلانات فصلت هذه الحقوق والحماية وكانت بشكل موسع في اعلانات واتفاقيات خاصة بالمرأة، كما كان لدور المنظمات والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية والتي سعت جاهدة لحماية المرأة وتطبيق المنصوص عليه في الاتفاقيات والاعلانات والدفاع عنها ضد أي انتهاك في أي مكان ضامنا لتحقيق أعلى مستوى من الحماية للمرأة في شتي بقاع الارض ، وخاصة في مناطق المنازعات المسلحة، وأشير إلى صدى وتأثير هذه الاتفاقيات الواضح والمؤكد لتحقيق عديد النجاحات على أرض الواقع بعد التزام أكثر الدول بما أقرته بالتفعيل لصالح المرأة وبما وضعته من متابعات لها عبر كافة الوسائل المتاحة، وما نبهت إليه.

المراجع:

أولا: الكتب العربية:

1- إبراهيم، نجاة أحمد (2008) المسئولية الدولية عن انتهاكات القانون الدولي الإنساني، ط1، منشأة المعارف، الإسكندري.

2- أبو خوات، ماهر جميل (2008) حماية الصحفيين ووسائل الإعلام أثناء النزاعات المسلحة، دار النهضة العربية، القاهرة.

3- أحمد، ماهر (2003) العنف الجنسي، ترجمة أشبيلية لخدمات الترجمة، القاهرة.

4- جويلي، سعيد سالم (2002) تنفيذ القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة.

5- جويلي، سعيد سالم (2003) المدخل لدراسة القانون الدولي الإنساني، دار النهضة العربية، القاهرة.

6- حواس، زاهي (2006) صور صامتة للمرأة في مصر الفرعونية، وثيقة مصرية تاريخية مقدمة في مؤتمر المرأة العالمي، بكين.

7- داود، محمد أحمد (2008) الحماية الأمنية للمدنيين تحت الاحتلال في القانون الدولي الإنساني، ط1، مكتبة الفلاح، القاهرة.

8- الزمالي، عامر (2002) الفئات المحمية بموجب أحكام القانون الدولي الإنساني، دراسات في القانون الدولي الإنساني.

9- عامر، صلاح الدين (1976) مقدمة لدراسة قانون النزاعات المسلحة، دار الفكر العربي.

10- عبادة، مديحة أحمد (2008) العنف ضد المرأة، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة.

11- عثمان، أسامة عرفات أمين (1998) حقوق المرأة في المواثيق الدولية، المجلد الأول، ط1، دار المعرفة للنشر، أسيوط.

12- العسيلي، محمود محمد (2003) المركز القانوني لأسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية.

13- العشماوي، محي الدين على (1979) حقوق المدنيين تحت الاحتلال الحربي مع دراسة خاصة لانتهاكات إسرائيل لحقوق الإنسان في الأراضي العربية المحتلة، ط1، عالم الكتب للنشر، القاهرة.

14- محمود، محمود حجازي (2007) العنف الجنسي ضد المرأة في أوقات النزاعات المسلحة، ط1، دار النهضة العربية.

ثانيا: الكتب المترجمة:

1- ديلابرا، ديفيد (1999) اللجنة الدولية للصليب الأحمر، والقانون الدولي الإنساني، المؤتمر الإقليمي العربي المنعقد بالقاهرة في الفترة من 14-16 نوفمبر 1999.

2- سنجر، ساندرا (2002) حماية الأطفال في حالات النزاعات المسلحة، دراسات في القانون الدولي الإنساني، ط1، دار المستقبل العربي، القاهرة.

3- ليزس، ثارلوت (2002) نساء يواجهن الحرب، ط1، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، جنيف، سويسرا.

4- ماليثوش، كات (2002) ما وراء الصليب الأحمر، حماية المنظمات الإنسانية المستقلة وموظفيها في ضوء القانون الدولي الإنساني، مركز العمليات، امستردام.

ثالثا: الرسائل العلمية:

1- عبد الحليم، سميرة سيد (2001) حقوق المرأة في النزاعات المسلحة في ظل قواعد القانون الدولي العام، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق، جامعة المنوفية.

رابعا: الدوريات:

1- الزمالي، عامر (2002) أطقم الخدمات الطبية وكيف يحميها القانون، مجلة الإنسانية، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، العدد 21.

خامسا: الكتب الأجنبية:

1- Bortton philippe (1977) Remarques generals sur les traveux de la conference de geneve sur la reaffirmation et le developpement du droit international humanitarie, A.E.D.I, XXIII.

2- e ilders ,Christiane (2005) media under fire, fact and fiction in condution of war, I.R., R., C., vol. 87, No. 860.

3-Haus , Peter Gasser (1983) The protection of journalists engaged in dangerous professional missions, I.R.C., January..

4-Mignel ,(A.) Martine (1957) The evolution and present status of the law of war, hague rec., vol. 92.

5-Stle ,Grahl (1972) the status of refugees in international law, Leiden.

الأدب الرقمي ورهانات الأدب العربي المعوقات والآفاق

Digital literature, the challenges of Arabic literature

الدكتور: عبد القادر كحلول، جامعة ابن خلدون- تيارت- الجزائر
البريد الإلكتروني:kahloulabdelkader14@gmail.com

ملخص البحث:

يشهد العالم تصاعدا رهيبا في الابتكارات الحاسوبية خاصة ما تعلق بالتطبيقات الالكترونية أو نظام البرمجيات حيث أضحت هذه الاكتشافات جد مهمة في تطوير اللغات ومعالجة النصوص، لم يعد الحاسوب مقتصرا على الاعلام ووسائل الاتصال بل تجاوز كل التطلعات واخترق كل مجالات الحياة من خلال عديد البرامج والتطبيقات. فرض هذا العالم التكنولوجي واقعا لغويا وأدبيا جديدا يجعل أدباءنا ونقادنا على اختلاف تخصصاتهم أمام حتمية التكوين في الأدب الرقمي هذا الأخير يتطلب ثقافة الكترونية بمعايير لغوية مختلفة تتساير والأبجدية الرقمية التي فرضها نموس التعامل الجديد مع الوسائط التكنولوجية التي تقودنا إلى حوسبة تراثنا وأدبنا وتراثنا والنهوض بلغتنا وفق الراهن الالكتروني المستجد. من خلال هذه المداخلة حولت الإجابة على بعض الإشكالات لعل أهمها ما حقيقة الأدب الرقمي؟ هل يمكننا مجرات هذا التطور التكنولوجي الأدبي وما هي الآليات التي تمكننا من حوسبة أدبنا؟ هل نحن أمام صراع جاد بين الأدب الرقمي والورقي؟ أم أن الأمر لا يخلو من كونه مجرد فقاعات لأدب عابر لا يقارن بما وصل إليه الأدب الورقي الذي لا يمكنه التلاشي وسط رواده ومحبه.

الكلمات المفتاحية: الأدب الرقمي؛ الوسائط التكنولوجيا.؛ الحوسبة.؛ الأدب الورقي.؛ النص المتفرع.؛ النص المرفل.

Abstract :

The world is witnessing a terrible escalation in computer innovations, especially those related to electronic applications or the software system, as these discoveries have become very mportant in the development of languages and word processing, the computer is no longer limited to the media and the means of communication, but has exceeded all aspirations and penetrated all areas of life through many programs and applications.This technological world imposed a new linguistic and literary reality that makes our writers and critics of different specializations face the inevitability of training in digital literature that requires an electronic culture with different linguistic standards that go along with the digital alphabet imposed by the new rules of dealing with technological media that lead us to computerize our heritage, literature and heritage and advance our language according to the emerging electronic current. Through this intervention, I transformed the answer to some problems, perhaps the most important of which is what is the truth of digital literature ? Can we keep pace with this literary technological development and what are the mechanisms that enable us to computerize our literature? Are we facing a serious struggle between digital and paper literature? Or is the matter not devoid of being just bubbles of passing literature that is not comparable to what the paper literature has reached, which cannot vanish among its pioneers and lover.

Keywords: digital literature; media technology.; computing.; paper literature. Hyper texte Hypermédia.

مقدمة:

تتسع اليوم رقعة الثورة الرقمية فتكتسح مساحات كبيرة وتخترق تخصصات عدة انهار من خلالها العقل البشري ولو لفترة منبهرا تارة وعاجزا أخرى أمام ما تحققه الآلة من انتصارات وفتوحات تحاول من خلالها أن تحاكي العقل البشري الذي تراجع بفعل سحرها الرقمي فصار لا يتكلف العناء وهو يطلب الغوث منها في حوسبة كلّ شيء فما لبث أن فتح الباب لبرامجها وتقنياتها ووسائطها الحاسوبية، إن هذا الانفجار الصناعي الرقمي سمح بميلاد نصوص وآداب أخرى تتباين والنمط الورقي محاولة مجاراته من خلاله تلك الإبداعات الإلكترونية والتطبيقات الحاسوبية.

يعتبر الذكاء الاصطناعي من أهم ما أنتجته التكنولوجيا لمساعدة الانسان في انجاز الكثير من المهام المعقدة خاصة في مجال البيانات ربحا للوقت واقتصادا للجهد، إن ما نسعى إليه من خلال هذه المقالة إبراز ما توصلت إليه هذه الوسائط في ظهور الأدب الرقمي وهو جنس أدبي يشكل ثنائية بين التكنولوجيا والأدب فيتحول هذا الأخير إلى أدب تفاعلي بين الباث والمتلقي من خلال تلك الهوامش الالكترونية التي تتيح إمكانية القراءة الإبداعية وبناء نصوصا أخرى تختلف عما كان يعرف في تحليل النصوص الورقية عبر الوسائط التكنولوجية.

إشكالية البحث:

اتفق الكثير من العاملين على تطوير الوسائط النصية على أن للأدب الرقمي مزايا متعددة لعل أبرزها تنوع الروابط وتعدد النصوص، مما ساعد على ظهور الكثير من النماذج كالأدب التفاعلي والرقمي المترابط ثم الرواية الرقمية التي اجتازت الكثير من العراقيل، إن ما نطمح إليه هو جعل أدبنا العربي جنسا رقميا متحركا من خلال توظيف تطبيقات الصورة والصوت، وبعيدا عن إيجابيات الحوسبة ورقمنة الأدب العربي نجد الأديب العربي التقليدي إن صح الوصف يتوجس خيفة متسائلا عن وضعية الأدب الورقي في مواجهة هذا الوافد الجديد ، وبين رافض ومتردد نجد طبقة واسعة تعتبر هذا النوع أدبا هجينا قد يجعل طبقة كبيرة من القراء خاصة رواد المواقع الالكترونية تهجر الأدب الورقي الذي بدأ يأفل حسب اعتقادهم.

ولكن ألاّ يمكن تحقيق انسجام بين النوعين والابتعاد عن ذلك الاعتقاد الخاطئ الذي يروج لقيام حرب بين الأدبين؟ فيما تتحدد آفاق رقمنة الادب العربي؟ علام يراهن هذا الأخير لمواكبة الآداب العالمية المرقمنة؟

أهداف البحث:

في زمن التسارع المعلوماتي والانفجار التكنولوجي وبروز لغات جديدة انبثقت من عالم الرقمنة صارت من ضروريات اللغة والأدب ومجالات أخرى تكيفا والراهن المستجد وعليه بات لزاما على

الأدب العربي دخول الفضاء التكنولوجية والسعي إلى تحقيق الكثير من الأهداف لعل أبرزها حوسبة اللغة العربية وتوظيف أهم الابتكارات في عالم الإعلام الآلي وصولا إلى رقمنة الأدب العربي وإنشاء لغة تواصلية أخرى تناسب وتطلعات النخبة المثقفة في ظل الكثير من التقنيات الحديثة، تتغيأ هذه الدراسة إلى إبراز أهمية آليات التكنولوجيا و دورها في تحيين أدبنا وحوسبة لغتنا دون الإخلال بالخصوصية اللغوية و الإبداعية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث كونه يبحث في التطور التكنولوجي الرقمي وأثره في تطور الأدب العربي بما يتجانس والثقافة الرقمية الأدبية العالمية التي فرضت لغة إبداعية تواصلية جديدة، وهذا الواقع يفرض التوجه إلى استغلال الوسائل التكنولوجية الحديثة. خاصة وأن لهذا الانفتاح الجديد أهمية عظمى في تحقيق غايات أدبية تضاف إلى سجل انتصارات الأدب العربي وعليه نروم الكشف عن أهم التحولات الأدبية نتيجة ولوجها الفضاء الرقمي ومحاولة استغلال وتكييف البرامج والتطبيقات الحاسوبية لمواكبة التطور التكنولوجي المتسارع.

الأدب الرقمي كغيره من الأجناس الأدبية الأخرى يخضع للمرحلية التدرج وفق سلم علمي مدروس بما يسمح بتدارك الآداب الرقمية الأخرى ثم البحث في إيجابيات الوسائط الرقمية، وجب على العاملين في تخصصات الحاسوب والأدباء وأهل اللغة والنقاد الالتفاف حول هذا المشروع الرقمي خاصة وأننا نعاني من أمية كبيرة في عالم الحاسوب متحججين بدعمهم للتأليف الورقي وخشيتهم الامحدودة من كل تغيير على أنها من الوسائل الهدامة للإبداع تسلب النصوص كل السمات الجمالية والفنية.

منهج البحث:

يفرض البحث منهجا مقارنا نتوقف من خلاله على أهمية الأدب الورقي والأدب الرقمي وايجابيات الرقمنة وما آفاق الأدب العربي الساعي إلى الولوج في عالم التكنولوجيا وأهم الفروق والاختلافات بين الوسائط الورقية والرقمية قد نلجأ فيها إلى منهج تحليل وصفي نشرح فيه ما أثرت به التكنولوجيا على المكتبات العربية والدراسات الأكاديمية وكذا اللغة العربية الإبداعية في زمن الرقمنة.

1. من الأدب الورقي إلى الأدب الرقمي:

حسب حقق الأدب إنجازات تنبهر لها العقول بداية من عصور سحيقة يجهل أولها إلى يومنا هذا، رغم أننا نجزم وبكل موضوعية أن هذا الأخير أصيب بفتور في مرحلة ما جراء الكثير من عواصف الأزمات والصراعات التي جعلت أنواره تأفل وتضمر، إن الأدب الورقي عموما ساير مراحل زمنية ومكانية تمكن من رفع قضيا مجتمعه عاكسا لمظاهر حياته فكان المنفذ لكل المشكلات والمعبر عما يجول في خاطر الفكر البشري ويعجز عن التعبير عنه، لقد حمل لواء الفتح لمعضلات أمته ليجد لها الحلول ،

بيد أنه في زماننا هذا يحتاج الأدب إلى جرعات حياة تقوي أنفاسه تجعله من خلالها يواكب الحاضر فيربطه بالماضي، إن الأديب الحقيقي من يعيش تجربة عصره من خلال تحيين أفكاره بما يتماشى و الراهن المستجد.

لقد اتصفت المراحل الخالية في تاريخ الأدب بالورقية مقارنة بالأدب الرقمي أو التفاعلي الذي مازال يتغلل في حياة البشرية إما اختيارا أو إرغاما توافقا ومتطلبات العصر وقد ظهرت الكثير من النماذج النصية الالكترونية نحاول سرد ووصف بعضها:

1.1 النص المتفرع: HyperText

أوردت موسوعة مايكروسوفت تعريفا للنص المتفرع حيث اعتبرته «تسمية مجازية لطريقة في تقديم المعلومات يترابط فيها النص والصور والأصوات والأفعال معا في شبكة من الترابطات مركبة وغير تعاقبية مما يسمح لمستعمل النص القارئ سابقا أن يجول browse في الموضوعات ذات العلاقة دون التقييد بالترتيب الذي بنيت عليه هذه الموضوعات، وهذه الوصلات تكون غالبا من تأسيس مؤلف وثيقة النّص المفرع أو من تأسيس المستعمل، حسبما يمليه مقصد الوثيقة».(الخطيب: 2011، ص118) وهذه القراءة متعلقة بشبكة من التفرعات لعل أهمها الحاسوب والنص متجاوزا الحدود الترتيبية للموضوعات، وحسب بعض المعاجم يعتبر بأن «النص غير الخطي وغير التعاقبي الذي لا تستدعي قراءته الالتزام بترتيب ثابت ومحدد، ويستطيع قارئه القفز من فكرة إلى أخرى بسهولة».(SEYR: 1991، ص1)

2.1 النص المرفل: HyperMedia

في هذا النوع من النصوص يستعمل الأديب الصوت والصورة «وهو في علم الحاسوب دمج الرسوم والأصوات والفيديو، أو أي تشكيل آخر في منظومة ترابطية بشكل رئيسي لخزن المعلومات واستدعائها. وفكرة النص المرفل، وخاصة في تشكيلة تفاعلية تكون فيها الاختيارات بيد مستعمل الحاسوب، تتركز هيكليا حول السعي لتقديم وسط للعمل والتعلم مواز للتفكير الإنساني، أي وسط يسمح للمستعمل القيام بتداعيات بين الموضوعات بدلا من التنقل المفروض تتابعيا من موضوع لآخر كما في قائمة ألفبائية».(الخطيب: 2011، ص119) إن هذا النمط من النصوص يمنح للقارئ إمكانية التنقل الحر بخلاف النص الورقي عند عملية البحث في الموضوعات.

3.1 النص الشبكي: Cybertext

ويصطلح عليه بالنص المتاهة حيث يتطلب قراءة تفاعلية متأنية ودقيقة للوصول إلى المعنى، خاصة وأن هذا النص يركز على النظام الآلي للنص، بوضعه تشابك البيئة وتعقيدها جزء متمما للعملية الأدبية، ويحتاج هذا النص إلى مجهود غير بسيط من القارئ المستخدم ليسمح له بالنفاذ إليه، ودخول فضاءاته. (Aarseth: 1997، ص1) وهذا ما يعرف في القراءة الورقية بالقراءة العميقة، والنص الشبكي عبارة عن آلة لإنتاج عدد من التعابير، وعندما يقرأ شخص ما من خلال نص شبكي فإنه يبقى منتبها إلى استراتيجيات منيعة، ومسارات لم تطرق وأصوات لم تسمع. (البريكي: 2006، ص30) وقد نشأت الكثير من المصطلحات الرقمية بناء على نشوء كل نص خاصة وأن العلوم التكنولوجية صنعت مسارا علميا للابتكارات لا يتوقف، إن الشابكة وما يفدها من زوار والمنصات الالكترونية وما ينتج فيها من مقالات واكتشافات والمنتديات الأدبية وما يُدون فيها من مقالات ومجلات فتحت فضاءات كثيرة واستطاعت أن تجمع الكثير من عباقرة الإعلام الآلي من بقاع الأرض حيث مازالت تقدم خدمات للأدب واللغة والكثير من العلوم.

نستطيع الجزم أن المعلومات صارت صيبا لا يتوقف بل حتى مواقع التواصل الاجتماعي وروادها حسب مراكزهم العلمية بداية من الدكتور إلى التلميذ مازالت تقدم الفوائد الجمّة والمعلومات الثمينة والخلاصات العلمية السريعة، إن ما نشهده اليوم ثورة معلوماتية لا حصر لها تخترق البيوت بل والحدود وتقوم بدروس على طول الخط مجانية الدفع استطعت في ظرف وجيز أن تجذب الملايين من المتبعين خاصة ونحن في زمان ابتعد الكثير من الناس عن المطالعة الورقية لحجج واهية وصار العلم يؤخذ كالمأكولات السريعة...

كثرت مفاهيم وأنواع الأدب الرقمي نظرا للسياقات الكثيرة التي أوجدت العديد من الدلالات التي تعلقت بالمجال الرقمي، ويعتبر الأدب الرقمي" Littérature numérique " المنتج اللوغاريتمي والرياضي الحقيقي فهو نتاج الحوسبة الإعلامية، وخاضع للبرمجة الإعلامية ومنسجم مع الهندسة الداخلية للحاسوب. (Marcello: 2014، Paris : Seuil 2008) في حين تظهر مفاهيم أخرى لهذا المصطلح بناء على اختيار وظيفي أو وقوفا على ما تحدده البيئة الثقافية للمصطلح. إلاّ أن هناك مصطلحا آخر أكثر توظيفا خاصة في أمريكا وهو النّص المترابط حيث يتحقق من خلال الحاسوب، والنّص المترابط أداة لإنتاج برنامجا يتحقق من خلال النّص أيا كانت علامته اللغة، الصورة، الصوت، الحركة وفي هذا الابداع التفاعلي، يتحقق التفاعل بين المستعمل للحاسوب والحاسوب وبين العلامات لكونها مترابطة وبين المرسل والمتلقي حيث يغدو المتلقي للنص المترابط بدوره منتجا بالمعنى التام للكلمة. (يقطين: 2005، ص10) وما كان قط الادب التفاعلي أو الرقمي معارضا للأدب الورقي بل هو في حقيقة الأمر أداة فاعلة مطورة للإبداع الناشئ عن طريق النص الورقي ، إن ما يمكن الإشارة إليه أن التكامل بين الأدبين واقع تفرضه

المرحلة مما يتطلب تظافر الجهود لتجاوز إشكالية توظيف الوسائط المتفاعلة للخروج من بوتقة النصوص الكتابية إلى وجوب المثاقفة الالكترونية لمواجهة التحديات وتدارك التكنولوجيا النّصية.

إن الانتقال من الأدب التقليدي إلى الأدب التكنولوجي التفاعلي ما هو في الحقيقة إلاّ احتراما لقانون المرحلية التي حتمت نوعا من الآداب التي تستدعي لغة جمالية إلكترونية تتناسب والراهن المعلوماتي، لا يمكننا الادعاء بأننا أشد اعتناقا وحبا للثقافة العربية والإسلامية حين ننغلق على أدبنا فنجانب روافد الإنتاج المعرفي العالمي كما أن محاولة الوصول إلى المصاف على حساب لغتنا بحجة أن الوسائط الالكترونية لا تستجيب لها فنعبر إلى لغات أخرى، «لا يمكن تدارك الأمر إلاّ بإنجاز برامج عربية محضة، صحيح أن ما أنجز لا يستهان به، وتقف وراءه إرادات سامية، لكن هذا لا يكفي لأن تحقيق التواصل بين العرب في الوضع الحالي ما يزال يتطلب الكثير الذي لا يمكن أن يتم بدون تظافر المجهودات المختلفة، لتجسيد المطلوب الذي يفرضه علينا للارتقاء إلى درجة عليا من التواصل بين العرب وباللغة العربية، وأن المجهودات الحالية ما تزال دون المطامح القريبة والمتوسطة ».(يقطين: 2005، ص27)

إن ما حققه الأدب الورقي من جمالية وسحر بياني عبر الكثير من الأجناس الأدبية شعرا أو نثرا وما جسده نقدنا العربي على واقع الفضاء الورقي لا يمكن المحافظة عليه وتفعيله ثم إيصاله إلى أرجاء المعمورة إلاّ من خلال الوسائط الحاسوبية خاصة إذا علمنا أن هذه الأخيرة من أهم أدوات التواصل بين المتلقين، لا أعلم سر هذا النفور! لا سيما والأمر لا يعدو كونه مرحلة تطورية في تاريخ الأدب الذي شهد الكثير من التحولات إما داخليا على مستوى النّص أو خارجيا على مستوى الشكل تأثرا بمرحلة ما بعد العولمة وما أفرزته من ثورات معلوماتية غيرت مجريات الحياة القرائية.

2. تطبيقات الأدب الرقمي:

بعد ما تجاوزنا مرحلة الإقناع ثم القبول هل يمكن مجاراة الآداب الرقمية العالمية وما توصلت إليه في مجال معالجة النصوص ومرافقة ذلك بالصوت والصورة، لقد وظفت الكثير من التطبيقات التي تجعل النّص وكأنه يتكلم، إن الدخول في العالم الافتراضي الذي صار عبر ما حققته علوم التكنولوجيا والأبعاد الرقمية من خلال ذلك التماهي بينه وبين العالم الواقعي حقيقة، ولكن الإشكال المطروح أن الوسائط الرقمية تحتاج إلى مهارة ودربة وإتقان، وبكون هذا القارئ أو حتى المبدع استهلاكي للمادة مع انغلاقه على لغته العربية الوحيدة ولا يتكلف عناء التعلم أو الاطلاع على لغة التكنولوجيا وهي من المعوقات الكبرى التي تحتاج إلى حلول استعجالية ، وكمجتمع عربي استهلاكي يستهلك التكنولوجيا ولا

ينتجها ، ولا يبذل مجهودا في تعلم لغة أجنبية أخرى، ولا يترجم إلى العربية الخطاب الإلكتروني الغربي، كان لا بد لنا أن نعيش في الكلاسيكية الرقمية ، ولا نتجاوزها إلى ما بعدها ، فلقد توقف الإبداع العربي عند الجيل الأول، ويمكن تسميته بجيل الهايبرتكست، في حين أن الغرب قد تخطى هذا الجيل بتوظيف أحدث التكنولوجيا الرقمية مثل الواقعية الافتراضية Virtual reality ، والواقع المعزز Augmented reality ،والذكاء الاصطناعي Artificial intelligence ، بل الأحدث وإن كان الأدب الإلكتروني لم يوظف هذه التقنية بعد في حدود علمي هو تخطي مرحلة البرمجة واستخدام الكود، والاعتماد على تقنيات السحب والإفلات مثل برنامج Buildbox . (https://www.buildbox.com) وهناك من يعتبر أن القراءة الالكترونية تكون فاعلة وعميقة بمجرد الضغط على الأزرار ولكن هذا الأمر يبدو لي يجانب الصواب، فالتفاعل مع النص لإعادة قراءته أو بنائه على رأي دريدا بالنسبة للأدب الورقي لا يكون مع النص الالكتروني إلا بالاستنجاد بالوسائط الرقمية والتي تعتبر ميكانيزمات القراءة والتلقي في النص الرقمي باستعمال العديد من التطبيقات والبرامج كبرنامج التوين Twine، أو الواقع المعزز Augmented reality او برامج الفيديو التي توظف في قراءة القصائد وتقطيعها باستعمال لوحات صوتية معبرة ثم محاولة الاعتماد على مقاطع من الطبيعة تتناسب والمعنى وهذا ما يفتقد في النص الورقي الذي يعتبر نصا صامتا أو نائما أو محجوبا يحتاج إلى قارئ يبعث فيه الحياة .

ظهر أول نص أدبي إلكتروني تفاعلي الظهيرة قصة Afternoon a story على يد الاديب مايل جويس Michael Joyce، حيث بدأت الساحة الأدبية الالتفات لهذا الأدب الجديد، والبحث عن أول عمل أدبي إلكتروني، وبالتالي كشف النقاب عن قصيدة ستراتشي، وفي مقابل ذلك اعتمد في الأدب العربي أول عمل عبارة عن رواية لمحمد سناجلة وهو أردني بعنوان ظلال الواحد والتي وظفت فيها تقنية الهايبرتكست في تصميمها وكان ذلك سنة 2001، وفي ايران ظهر الادب الالكتروني من خلال نص أدبي الكتروني من قبل الكاتبة الإيرانية زهرا سافافيان zahra safavian وكان باللغة الإنجليزية بعنوان خرير الفجوات The Murmur of Interstices وقد استخدمت برنامج الفلاش كما استعانت بترجمة إحدى قصائد جلال الدين الرومي. (Di Rosario: 2011، ص45-239)

هذه البدايات هي بمثابة الولوج إلى الفضاء الرقمي ولو تفحصنا أدركنا أنها ليست بعيدا زمنا ولا يمكن التحجج بأن الأدب الغربي الرقمي قد سبق الأدب العربي بمسافات ضوئية وعليه يمكن التدارك من خلال التعلم والتكوين لرفع مستوى الطموحات عاليا، إن النصوص التفاعلية محطة قراءة وإبداع خاصة وأن الشابكة تمنح حرية أكثر في زمن التكنولوجيا إذ تمكن المبدع أن يكتب ويؤلف وينشر في أي جنس أراد ثم يقاسم ذلك الإبداع مع مجوعة كبيرة مانحا لهم حرية التعليق أو إعادة البناء وهذا

العمل الإبداعي من خلال مقاسمته مع قارئ آخر ومن خلال هذا الفعل نحصل على نصا تفاعليا تتعدد من خلاله القراءات .

ساعد الأدب الرقمي الكثير من رواد المنصات الإلكترونية، لقد اخترق تلك الحصون والمعايير التي تجعل الكتابة الإبداعية أو النقدية تتهيب تلك المراسيم، «وهذا يبدوا غير متاح في العالم الواقعي إلاّ ضمن طقوس رسمية معينة، يتم فيها اختيار مجموعة شعرية، أو قصصية، أو رواية ما، لتقديم قراءة نقدية لها، ولكن مثل هذا النشاط يبقى في العالم الواقعي مقيدا بقيود المكان والزمان ونوعية الجمهور، واسم المبدع طبعا...في حين في العالم الافتراضي تتحرر من كل هذه القيود».(البريكي: 2006 ، ص53) يمكن تحسس تلك الحرية في التأليف أو التعليق أو حتى النقد ، إن درجة التفاعلية Interactivity في أعلى هرم عبر الوسائط الالكترونية التي تجعل روافد الإبداع متعدد من خلال قنوات الاتصال وتبادل الآراء ومشاركة النص.

لكن هل أدباء العرب في مستوى التحدي التكنولوجي؟ هل يمكن المراهنة على طائفة كبيرة في المجتمع العربي ما زالت ترى آليات الحاسوب وما تبعها من اختراعات وتطبيقات مجرد لعب الكترونية ليس إلاّ؟ للأسف هذا هو الواقع العربي على قنوات الشابكة، «إن ميول المستخدم العربي لشبكة الإنترنت تبقى موضع سؤال، والمواقع التي يقبل عليها جزء كبير من مستخدمي الشبكة من العرب أيضا موضع سؤال». (البريكي: 2006، ص68)

3. ضعف الأدب الرقمي العربي بين الإعراض والاعتراض:

في خضم هذا التطور التكنولوجي السريع بات الأدب العربي يحمل على عاتقه مسؤوليات جسام لعل أبرزها وجوب الانخراط في المشروع التكنولوجي وما يحمله من تطورات في مجال الالكترونيات والحوسبة وما توفره برامج الرقمنة للأدب عامة والتحليلات النّصية، إن ما يصلنا اليوم من تطبيقات جديدة تجعل النص في حركة ودينامية تبهر المتلقي الذي بدوره يتحصل من خلالها على برامج تعينه في تفكيك النص وإعادة بنائه.

مازال الكثير من الأدباء يتوجسون خيفة من وسائل التكنولوجيا خاصة ما تعلق بتفعيل الآداب وترقيمها، «تتيح التكنولوجيا الحديثة للمثقف العربي الحديث الآن ما لم تتح له من فرص في الفترات السابقة سواء في مجال الإبداع أو البحث أو التواصل مع الآخر. فالحاسوب أداة مهمة وطيعة للكتابة بطريقة مرنة وبحسب رغبات الكاتب».(يقطين: 2006، ص31) لو تدبرنا مبررات الفئة الرافضة لحوسبة الأدب بشتى أجناسه حيث ترى أن التكنولوجيا مادة قاتلة لكل أنواع الإبداع إلاّ أننا وجدناها ترتكز على حجج واهية لا تمت للحقيقة بصلة، بل هي أبواق داعية إلى التقوقع وعدم الانفتاح على قنوات التغيير خاصة إذا علمنا أن هذه الوسائط أثبتت ومازالت تحقق فتوحات في مجال رقمنة الأدب حيث«

أن توظيف الوسائل الجديدة أدى إلى ظهور أشكال وأنواع أدبية جديدة ، ويمكن أن نمثل لها هنا بالرواية التفاعلية التي صارت نوعا أدبيا خاصا يكتب فيه العديد من الكتّاب، ويتم تلقيه بصورة متزايدة من قبل القراء».(يقطين: 2006، ص32) وهل يزدهر أدب أمة وفكرها ومثقفيها في مؤخرة الركب الصناعي وما نشاهده من ولوج لبعض الأدباء والكتّاب في منصات الشابكة لا يعدو كونه كتابات ورقية نسخت إلكترونيا دون معالجته أو تحليله أو توظيف ما جادت به الوسائط التكنولوجيا،« إن الأدب العربي المقدم من خلال العالم الافتراضي وشبكة الإنترنت لا يمثل في معظمه ، سوى نسخة إلكترونية للنسخة الورقية ، أي أن الأديب العربي إن تعامل مع شبكة الإنترنت، أو استعان بأحد التقنيين لتصميم موقع له ينشر من خلاله أعماله الإبداعية، فإنه لا يطمح إلى أكثر من نشر أدبه إلكترونيا لإيصاله إلى جمهور أكبر من القراء، دون أن يفكر في استثمار الإمكانات والخصائص التي تتيحها التقنية الحديثة لتقديم نص متواكب مع العصر الذي يعيش فيه ، ومعبر عنه».(البريكي: 2006، ص70) فالأديب العربي مازال من خلال تلك الإطلالة المحتشمة على الوسائط الإلكترونية بعيدا عما يمكن تحقيقه في الأدب العربي في العالم التكنولوجي.

إن التغيرات التي صاحبت التسارع التطوري في مجالات عدة جعلت الأديب يغير تصوره للحياة من خلال تلك الخفة والسرعة التي تمنحها الوسائط التكنولوجيا لعملية التأليف، «ولعل هذا التحول في أدوات التواصل مع المعرفة، بالشكل الخدماتي السريع والفعال، يساهم في تطور أشكال التعبير التي لا شك أنها تعبر عن تحول عميق في الرؤية إلى العالم».(كرام: 2001، ص14) إن ما نلاحظه في زمن تتقدم الشعوب المنتجة الصانعة لهذه الأجهزة تقدما رهيبا خاصة في ابتكار آلات وتطبيقات غاية في الأهمية صار المثقف العربي يجهد النفس في الوصول إلى أعلى مراتب النجاح في الألعاب الالكترونية حيث صارت عنده وسيلة ترفيه ليس إلاّ، «إن ما يحدث في المجال التخييلي الرقمي، ليس قطيعة بقدر ما هو عبارة عن تغيير سؤال الأدب ، من منتجه المباشر المؤلف/ الكاتب إلى القارئ، ومن التعامل مع اللغة السردية المألوفة باعتبارها جوهر الفعل المحقق للحالة النصية».(كرام: 2001، ص27) إن موجة التغيير طالت العديد من الميادين فلما هذا الاعتراض؟! لقد شهدنا الكثير من الأصوات تنادي بعدم التخلف عن قوارب الحداثة والمعاصرة والمثاقفة، إلاّ أنها تشذ عندما يتعلق الأمر برقمنة الأدب وحوسبة اللغة العربية.

يلاحظ «أن الاقتراب من الأدب في وضعه الرقمي، هو اقتراب من المتغير في الحالة التي تصبح عليها الممارسة الإبداعية، عندما تعتمد دعامة الرقمي. يعني انتقال سياقي وبنيوي ولغوي وأسلوبي في الظاهرة الأدبية. لهذا فأول متغير يصادفنا عند تأملنا لهذه التجربة الأدبية هو الرقمي باعتباره وسائط تكنولوجية، وإلكترونية بها يتشكل النص الأدبي».(كرام: 2001، ص34) إن الأدب العربي الرقمي

كسابقه الورقي يحتاج إلى قارئ من نوع خاص يمتلك القدرة على استعمال الحاسوب والمهارة في توظيف الوسائط الالكترونية كما يكون ملما بأحدث ما توصلت إليه التطبيقات النصية ليتمكن من استثمارها وتوصيلها لأكبر عدد من القراء عبر العالم.

وبدأ الأدب العربي يحبو في الساحة الالكترونية من خلال ظهور بعض الاجتهادات الأدبية كالقصيدة الالكترونية رغم أنها لم تتعرض إلى تغيير فهي عملية نقل مجردة ثم ظهور الرواية الالكترونية التي تبقى مجرد نقل دون الاستفادة من التقنيات التكنولوجيا الجديدة التي أسهمت في صنع عالم آخر افتراضي ولكنه أقرب إلى الحقيقة من خلال تلك الأبعاد الحاسوبية التي غيرت صورته وأضفت عليه اعتمادا على آليات تكنولوجيا جمالية يعجز القارئ على وصف جمالياتها.

ينبغي على النخبة العاملة انتهاج سبل للتوعية لكسر حواجز الخوف من كل جديد ومحاولة ابرام اتفاقية حميمية بين الأديب وما أفرزته التكنولوجيا الرقمية والاستفادة منها وتوظيفها، والحث على الدراسة والتكوين التكنولوجي الإيجابي لاستغلال إيجابيات الرقمنة كالبحث النشط وسرعة الحصول على المعلومة والقراءة الجيدة للنصوص حتى تكون عملية التلقي أكثر إيجابية. إن ما ينبغي الإشارة إليه أن التقصير من النخبة ظاهر جلي حيث تجد الكثير من الأساتذة والباحثين يعانون أمية كبيرة، وإن وجدت القليل من منهم من له بعض الكتابات وهي بمثابة النسخ الإلكتروني لا غير حيث لا ترقى إلى مستوى التطلعات أو إلى ما توصلت إليه التكنولوجيا الرقمية.

بحكم تجربتي القليلة في مجال التعليم عاينت نماذج من الأساتذة لا يستطيعون التخلص من الخوف الإلكتروني الرقمي فلا يستطيعون الولوج إلى الشابكة إلاّ بالاستعانة بأطفالهم أو عمال المؤسسة التعليمية حيث لا يستطيعون ملء جدول النقاط مثلا حيث تجاوز الأمر إلى عدم تمكنهم من إنشاء حساب بريدي يجنبهم عناء التحول أو الانتقال أو السفر إلى أماكن بعيدة لأجل وثيقة بسيطة، وفي هذه الحالة أيستطيع هؤلاء رفع التحدي ومواجهة الراهن المستجد واللحاق بالركب العلمي المتقدم؟ هل نتمكن من التغلب على هذا الوهن حتى نرقى بأدبنا من خلال استغلال وتوظيف وإنشاء تطبيقات رقمية ومواقع إلكترونية أدبية تغنينا عن ذل التسول الحاسوبي؟!

4. الأدب العربي الرقمي الراهن والمأمول:

نراهن على الكفاءات العربية في علوم التكنولوجيا وفنيات البرمجة والرقمنة والعاملين في حقل اللغة والأدب العربي على توحيد الجهود ة الالتفاف حول تراثنا وأدبنا فنحرس حدود لغتنا ونعمل كل في اختصاصه على الرفع من مستوى طموحاتنا للخروج من تلك العزلة القاتلة التي نشأت بفعل التقوقع الفكري الناتج من فوبيا الخوف الثقافي والعلمي ومحاولة التعلق بالشعارات الفارغة المنبثقة من النفاق اللغوي القاتل، تتفاوت صناعة البرمجيات العربية من حيث الجودة والدقة وطرائق التعامل مع النصوص

العربية التي تعمل على تقديمها للقارئ المستعمل العربي، ولا يمكن أن تتطور هذه الصناعة في العالم العربي والإسلامي ما لم تتضح الغايات النبيلة والتربوية والثقافية الكامنة وراءها، وتتبلور الرؤية التي تمكن وراء الاستثمار في مجال هذه البرمجيات. (يقطين: 2005، ص38) وهكذا يمكن مجابهة الإشكالات وتجاوز عقبات التكنولوجيا والخروج من حدود الورقة دون ترك أو تقصير أو نفور ولا يعني البتة أن ندعي أن الأدب الرقمي سيحل يوما الأدب الورقي ولكل مرحلة وبيئة.

إذا أردنا الاستشهاد على نجاعة هذه الوسائط والآليات التكنولوجيا والبرمجيات ضربنا مثالا على ذلك ما حدث في الزمن القريب يوما كانت الجائحة تفتك بالأجساد موتا فحوصرت دور التعليم ووصّدت الجامعات فصار التعليم عن بعد من أولى الأولويات وبات التواصل عبر الوسائط المتنوعة سفينة نجاة والمآل الناجي من قوافل الموت، ثم ما نشهده اليوم من تعذر الحصول على كتاب ورقي حتى أن الباحث ليجد الكثير من الصعوبات في اقتنائه خاصة إذا كان متوفرا في أماكن جد بعيدة حيث يجد نفسه مطالبا بالولوج إلى برامج البحث للحصول عليه الكترونيا.

إذا أردنا توسيع فضاء أدبنا وإيصاله إلى القارئ العالمي وجب علينا أن نكون عند مستوى الراهن الرقمي وأن نواكب كل جديد في عالم اللغة والنصوص وفق استراتيجيات نقوم من خلال بتحديث أدبنا،« إن العمل على تطوير الوسائط المتفاعلة العربية، يمر عبر تطوير أشكال التعامل مع هذه الوسائط بوعي جديد ورؤية جديدة، وكلما ظلت التصورات التقليدية سائدة ، أخطأنا طريق الاستفادة من المنجزات الحديثة في إنتاج النّص العربي وتلقيه وصناعته وبذلك فنحن نضيع في مرحلة أخرى مسارات جديدة في مواكبة العصر واستثمار أهم عطاءاته من أجل تواصل أفضل، وترويج أحسن لمقومات الثقافة العربية ومكوناتها الأساسية».(يقطين: 2005، ص55) وهذا ما يجعل طموحاتنا تتجسد على الواقع النصي فتتحقق آمال المقروئية الرقمية.

نسعى إلى رقمنة الأدب من خلال الاستثمار في النّص المترابط الذي يُفعل عبر كل قراءة بشرط إدراك نوعية الروابط حتى يتمكن النص من الحركة المتواصلة، «يحدد تيد نلسون Ted Nelson النص المترابط في كونه بنية خاصة في تنظيم المعلومة النصية، وكما يتضح من تحديد نلسون/Nelson فإن النص المترابط هو إجراء متكامل بنيويا، يشتغل على تنظيم المعلومة داخل النص».(حمداوي: 2016، ص33) لا يمكن لرقمنة الأدب أن تتجسد على أرض الواقع إلاّ بحوسبة هذا الأدب لا نسخه إلكترونيا من خلال البرامج اللوغاريتمية ، إن هذا البرنامج يعين على جعل النص متحركا بعدما كان جامدا على صفحات الكتاب فيفعل من خلال الصورة والصوت ويمكن أن نأسس للأدب الرقمي بالاعتماد على بعض الأساسيات نلخصها فيما يلي: (حمداوي: 2016، ص33)

- **الرقمنة**:Digitization ويخضع الأدب فيها لآلية الرقمنة فيصير وكأنه عمليات حسابية تقوم على عامل الرياضة والمنطق والذهن فترى النص وكأنه حروف وأرقام، فالحروف تمثل الظاهر في حين الأرقام تمثل العمق وهذا الأخير تتولد من خلاله التجليات النصية الظاهرة فوق السطح ويتحقق ذلك بواسطة مجموعة من العمليات التحويلية الرقمية مثل الحذف والزيادة والاستبدال والترتيب، ومن هنا فالأرقام بمثابة دينامو النص الرقمي، ومن هنا يمكن الحديث عن الوظيفة الرقمية Digital Function أو الوظيفة الوسائطيةMedia Function بامتياز.
- **التفاعلية**:Interactive وتتحقق التفاعلية بحضور المتلقي الذي يدخل إلى الشبكة الرقمية للتجوال والتصفح والإبحار بحثا عن مراده الحقيقي، كأن يبحث عن مواقع شخصية أو عامة، أو يبحث عن مدونات أو مواقع البحث من أجل تجميع المعلومات والمعطيات، ويقوم بتوريق الصفحات بحثا عن الروابط الرقمية وبعد ذلك يختار صفحة أو النص المختار، يقوم الراصد بقراءته مرة واحدة أو مرات عدة ضمن البعدين الطباعي والرقمي ثم يحدث التفاعل مع المبدع أو الكاتب من خلال عملية القراءة والنقد والتحليل عبر شبكات الواب وغيرها من المواقع، والنص الرقمي متعدد الوسائط ومهجن على مستوى النصوص والروابط فهناك النص الأدبي والصوتي ونص الصورة والنص الحركي والوسائطي والافتراضي والكثير من الأنواع الرقمية المتداخلة . (حمداوي: 2016، ص33) إذا فالأدب الرقمي يقوم على الوسائط الحاسوبية التي تسهم في تلك الفاعلية فيتحقق الإبداع ، يعاني الأدباء والنقاد والكثير من المبدعين التعامل مع هذه الوسائط خاصة الحاسوبية وإن وجدنا البعض يفد إليها بشيء من التحفظ والريبة ، يتعرض الأدب الرقمي إلى الكثير من الانتقادات القائمة على حجج واهية لا تحقق من ورائها فائدة ترجى، هذا إن قبلنا ادعاء دفاعهم عن الأدب الورقي، ولو تفحصنا الأمر لوجدناه لا يخلو من خوفهم المبالغ فيه عن التراث.

إن النص الأدبي الرقمي بمجرد الضغط عليه يحيلك إلى نوافذ لا تكاد تنتهي في فضاء الشابكة وهذا الأمر حافز كبير للعقل البشري وهذا ما أثبتته الدراسات والبحوث حول نسب الذكاء البشري والذكاء الالكتروني أو الصناعي حيث توصلوا إلى نتيجة مفادها أن العقل يفضل الرموز أو تحفزه هذه الأخيرة خاصة عندما تتحول اللغة إلى مجموعة من الرموز.

إن التطور التكنولوجي الناتج عن البحث الإنساني المتواصل من خلال اختراعات تناسب عصره وتفك مغاليق حياته أوجدت العديد من الابتكارات في مجالات كثيرة، إن المعرفة فضاء مازال الأنسان يصارع الزمن لاستيعابه بما يلائم حاجات عصره وعليه بات لزاما مسايرة عجلة التطور الرهيب التي فرضت أشكالا جديدة من التعاملات على مستوى الوسائط الإلكترونية التي منحت حلولا مهمة في اللغة والأدب ساهمت في إيجاد نماذج إبداعية رقمية أعانت الأديب والناقد على حد سواء.

إن هذه التغيرات التي تشهدها الثقافة الإلكترونية رفعت مستوى التواصل والقراءة والتلقي وفتحت الأبواب على مصرعيها على تبادل الأفكار والخبرات ومنحت المؤلف الكثير من المزايا ما كانت تتحقق في الأدب الرقمي إلاّ بشق الانفس كآلية التوثيق التي تساعد على عملية التصنيف وترتيب الفهارس وإيجاد المصادر والمراجع دون عناء وبسرعة قياسية، كما تمنح هذه الوسائط إمكانية الترتيب والجمع والفرز فتضع المصادر تبعا لمؤلفها وكذا المؤلفات الأخرى والمنصات الرقمية المعتمدة.

خاتمة:

يبدو أن رواد التكنولوجيا النصية والمدمنين على الشابكة وفضاءات الرقمنة الأدبية سيتضاعفون تبعا خاصة العاملين على فن تحليل النصوص وقراءتها دون إغفال محبي الأدب العربي وحراس اللغة العربية هذه الفئة التي طالما دافعت عن التراث العربي الزاخر ستقتنع بأهمية الحوسبة للأدب العربي مما يتيح إمكانية التطوير ثم التبليغ والانتشار لهذا الأدب الذي ضل حبيس الدور المكتبية في بقاع الأرض بأحجام تعجز الأبدان على حملها والعقول على فرزها. وعليه باتت التكنولوجيا وما تقدمه من وسائط وآليات وتطبيقات أمرا ضروريا في تطوير الأدب العربي شريطة التعامل مع هذه النوع من الأدب وعدم التسرع في إطلاق الأحكام والوقوف على الأدب الرقمي بشيء من الموضوعية والعلمية التي تسمح بتحديد المفاهيم وضبط المصطلحات وعليه تمكنا من الوصول إلى بعض النتائج والتي هي عبارة عن قناعات قابلة للنقاش والفرز لأنها قائمة على تصورات بشرية لا تدعي الحقيقة المطلقة

1. رقمنة الأدب العربي واقع تطوري يخضع لمتطلبات الراهن التكنولوجي المستجد ومواكبته آفاق لا تتجسد إلاّ من خلال التحصيل العلمي لوسائط الرقمنة وإدراكها.
2. إن المجتمعات العربية كتّابا أو متلقيين على حد سواء بعيدين نسبيا عما تحققه الشعوب الأخرى في مجال المعلومات والحوسبة، كما أن التقدم العربي في مسار الثقافة الرقمية أعرجا يحتاج إلى موازين دقيقة خالية من شوائب التقوقع على الذات بعيدة عن فوبيا الخوف من كل جديد.
3. إن التجارب الرقمية الغربية ليست بعيدة عنا بمسافات ضوئية مما يتيح لنا إمكانية المسايرة خاصة وأن المادة الخام الأدبية غزيرة تحتاج إلى تحيين وتفعيل بنوع من الحرص.
4. لا نريد من وراء رقمنة أدبنا نسخا إلكترونيا جافا بل أدبا عربيا يراعي الفكر الجديد ويساهم في تفعيل التراث العربي بما يساهم في نشره عن طريق الاستغلال العلمي للوسائط التكنولوجيا من برامج وتطبيقات وتقنيات الرقمنة وآليات الحوسبة المتطورة ومحاولة الاستفادة مما حققه الآخر.
5. إن ما تميز به الوسائط التكنولوجيا من دقة علمية وسرعة ومهارات اصطناعية تحاكي الذكاء البشري تجعل الواعي المدرك لأهميتها يراهن عليها لإدخال الأدب العربي إلى عالم الرقمنة فيحقق من خلالها انطلاقة صحيحة يتجنب فيها الأفكار التقليدية وفق أسس ومبادئ نحتكم فيها إلى العلم والموضوعية.

6. الابتعاد عن الارتماء الكلي في أحضان التكنولوجيا وعدم الركون والتسليم لأنها في حركة تطورية تأبى التوقف فما يبدو لنا اليوم حسن لأدبنا قد يضره في القريب العاجل وعليه وجب على أدبائنا والعاملين في مشاريع البرمجة والحوسبة والتكنولوجيا الرقمية القيام بورشات عمل جاد بما يناسب ثقافتنا وأدبنا.

5. قائمة المصادر والمراجع:

1. سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.

2. زهور كرام، الأدب الرقمي.. أسئلة ثقافية وتأملات مفاهيمية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1. 2001م.

3. فاطمة البريكي، مدخل إلى الأدب التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006 م،

4. حسام الخطيب، الأدب والتكنولوجيا وجسر النص المفرع Hypertext، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة، ط،1، 2011 م.

6. المراجع الأجنبية:

5. Di Rosario، Di Rosario, G. (2011). Electronic poetry: Understanding poetry in the digital environment 2011 University of Jyväskylä.

6. Cybertext , Epsen Aarseth: Perspective on Ergodic Literature, The Johns Hopkins University Press, 1997.

7. PHILILP SEYR, Understanding Hypertext Concepts and Applications,Windcest Books,Usa,lst Edition,1991.

8. Vitali-Rosati, Marcello. 2014. "Pour une définition du « numérique »." Pratiques de l'édition numérique. Presses Université de Montréal. http://parcoursnumeriques-pum.ca/pour-une-definitiondu-numerique. Doueihi, Milad. Grande conversion numérique. Paris : Seuil 2008.

7. المواقع الالكترونية:

9. https://www.buildbox.com/?utm_source=Facebook&utm_campaign=FB-PE-Demo-001&utm_term=3DArtistVideoGames.

جدلية الحركة والمكان والزّمان في الفكر العلمي العربي الإسلامي
(كتاب المعتبر في الحكمة لهبة الله ابن ملكا البغدادي نموذجا)

The dialectic of movement, space, and time in Arab-Islamic scientific thought
(The Considered Book of Wisdom for Hebatullah bin Malaka Al-Baghdadi as a Model)

النّاصر الهمّامي/دكتوراه في اللّغة والأدب والحضارة العربيّة/كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بتونس
البريد الإليكتروني: naceurhammami56@yahoo.ca

ملخّص:

ارتأينا في هذه الدراسة البحث في جدليّة الحركة والمكان والزّمان في الفكر العربي الإسلامي من خلال كتاب المعتبر في الحكمة للعالم الفيلسوف هبة الله بن ملكا البغدادي. وقد تعرّضنا في هذه الدّراسة إلى ثلاث مسائل فيزيائية درسها هبة الله في كتابه، وهي مسألة الحركة والمكان والزّمان، وتبيّنا نجاح هذا العالم الموسوعي في الخروج بها من إطار البحث الفلسفي المجرّد إلى البحث العلمي التّطبيقي عن طريق استعمال الأدلّة والبراهين العلمية المحسوسة. فقد تجاوز هبة الله المفهوم اليوناني القديم للمكان، وبيّن أنّ المكان ليس مسطّحا بل له أبعاد ثلاثيّة مجسّمة (طول وعرض وعمق) ممّا ساعده على اكتشاف كرويّة الأرض وإثبات قوّة جاذبة في أعماقها، كما توصّل إلى معرفة أنّ سرعة حركة المتحرّكات تتأثّر عن طريق الاحتكاك بالمحيط المكاني الذي تتحرّك فيه (خلاء أو ملاء). وأثبت نسبيّة الزّمن وعلاقته الوثيقة بتسارع الحركة أو تباطئها. وهي لعمري استنتاجات علمية قيّمة تقارب ما توصّلت إليه الأبحاث الفيزيائيّة الحديثة، وتثبت سعي الفكر العلمي العربي الإسلامي إلى فهم المنظومة الكونية والطّبيعيّة في إطار رؤية علميّة شموليّة متناسقة، تشجّع عقليّة الاكتشاف والاختراع والابتكار.

الكلمات المفتاحيّة: الحركة- المكان- الزّمان- الفكر العلمي العربي الإسلامي

Abstract:

In this study, we decided to research the dialectic of movement, space, and time in the Arab-Islamic thought through the book Al-Mutabar fi Al-Hikma, the scholar and philosopher Hibatullah bin Malaka Al-Baghdadi. In this study, we have touched upon three physical issues studied by Hebat Allah in his book, which are the issue of motion, space and time, and we have shown the success of this encyclopedic scientist in bringing them out from the framework of abstract philosophical research to applied scientific research through the use of concrete scientific evidence and proofs. Hibatullah bin Malaka Al-Baghdad transcends the ancient Greek concept of place, and shows that the place is not flat, but has three-dimensional dimensions (length, width, and depth). Which helped him to discover the sphericity of the Earth and to prove an attractive force in its depths, and also came to know that the speed of movement of moving objects is affected by friction with the spatial environment in which they are moving (vacuum or water) and proved the relativity of time and its close relationship to the acceleration or deceleration of movement. For my life, they are valuable scientific conclusions that approximate the findings of modern physical research, and prove the quest of Arab-Islamic scientific thought to understand the cosmic and the natural system within the framework of a coherent holistic scientific vision that encourages the mentality of discovery, invention and innovation.

Keywords: movement - space - time - Arab-Islamic scientific thought

المقدّمة:

لقد تطوّر الفكر البشري في تعامله مع مفاهيم الحركة والمكان والزّمان من الفصل إلى الوصل ومن المحسوس إلى المجرّد، وذلك في إطار سعيه الحثيث إلى تعقّل الكون المحيط وفهم نواميسه وإدراك القوانين التي تحكمه. وقد تجلّى ذلك في تحوّله من النّظرة الأسطوريّة التي تجسّد مفاهيم الحركة والمكان والزّمان، وتتعامل معها تعاملا حسّيا إحيائيّا إلى التّفكير الفلسفي المجرّد الذي يروم دراسة هذه الظّواهر دراسة علمية عقلانيّة من أجل فهمها والسّيطرة عليها. فمع بزوغ شمس الفلسفة اليونانية تصدّت نخبة مفكّرة من فلاسفة اليونان لدراسة مفاهيم الحركة والمكان والزّمان وتحليلها تحليلا عقلانيّا مجرّدا من أمثال أنكسيمندر (Anaximander) والمعلّم الأوّل أرسطو طاليس (Aristotle) من خلال مصنّفه القيّم: السّماع الطّبيعي (ينظر: أرسطو، 1998). وقد سعت الفلسفة العربية الإسلامية كذلك، بحكم نشأتها في ظلّ حضارة صاعدة ترنو إلى التّمكّن والتّمكين، إلى إرساء فهم عقلاني لمفاهيم الحركة والمكان والزّمان بغية السّيطرة على مجالها الحيوي، وتوظيف هذه القوانين الفيزيائيّة في مجال التّقنية والاختراع والابتكار. فسار الفلاسفة العرب والمسلمون على درب فلاسفة اليونان في سعيهم إلى تعقّل هده الظّواهر، ومن أبرزهم الكندي والفارابي وابن سينا، ونخصّ بالذّكر الفيلسوف هبة الله بن ملكا البغدادي الذي سنهتمّ في هذه الدّراسة بتحليل رؤيته الفلسفية والعلمية لمفاهيم الحركة والمكان والزّمان، ونقدها.

صلب الموضوع:

I- التّعريف بهبة الله بن ملكا البغدادي: هو أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي. عاش في القرن السّادس هجريّا/الثّاني عشر ميلاديّا (480ه- 560ه/1087م- 1165م). وقد ولد هبة الله، ونشأ في مدينة البصرة بالعراق. ثمّ سافر إلى بغداد، وعمل في قصور الخليفتين العبّاسيّين: المقتدي والمستنصر بالله، ونال حظوة كبيرة لديهما. جمع في بحوثه بين الاهتمام بالعلوم النظرية كالفلسفة والعلوم التّطبيقيّة كعلم الطبّ والميكانيك، وله مساهمات علميّة قيّمة في مجال علم الفيزياء، إذ تمكّن من اكتشاف العديد من الظّواهر الفيزيائيّة وتفسيرها تفسيرا علميّا، ونظرا إلى مساهماته العلمية الجليلة، فقد لقّب بأوحد الزّمان في عصره، وعرف بفيلسوف العراقيّين. (التّهانوي، 1996، ص 565) ومن أهمّ تصانيفه: كتاب المعتبر في الحكمة، وهو كتاب موسوعيّ، تحدّث فيه عن النّبات والحيوان والحكمة الإلهية والطّبيعيّات. وقد اعتمد في هذا المصنّف القيّم على آراء الفلاسفة والعلماء السّابقين له، من يونان ومسلمين. ثمّ قام بالتّعليق عليها، وتطويرها، وتجويدها والإضافة إليها. فقد وقر في ذهن هذا العالم الفيلسوف (هبة الله بن ملكا البغدادي) أنّ نماء العلوم، إنّما يحصل بتراكم المعارف وترافد الخبرات سعيا إلى فهم نواميس الكون، والتوصّل إلى حقائق الوجود. "فالعلوم والصّنائع، كذلك تحصل وتكمل بتعاون

الأذهان وهداية بعضها لبعض، وتنقص وتبطل بتعاندها وتضليل بعضها لبعض." (البغدادي، 1315هـ ، ص 87)

II- الحركة: اعتبر هبة الله بن ملكا البغدادي، نسجا على منوال سابقيه من فلاسفة اليونان وأبرزهم أرسطو (الوالي، 2009، ص 172) ومن المسلمين وأبرزهم ابن سينا (ابن سينا، 1938، ص 259) أنّ الحركة تعدّ من أهمّ أعراض الجسم الطّبيعي وخصائصه. فالحركة الدّائبة هي القانون العام للوجود وللكون الذي ينبذ السّكون والثّبات والجمود. وقد صنّف الحركة إلى نوعين:

- **حركة مكانيّة:** وهي التي ينتقل بها المتحرّك من مكان إلى آخر
- **حركة وضعيّة:** وهي التي تتبدّل بها أوضاع المتحرّك، وتنتقل أجزاؤه داخليّا، دون أن تحوّله من مكانه، وضرب لذلك مثلا بحركة الدّولاب وحركة الرّحى، وكذلك حركة النموّ والنّقص التي يعظم بها المتحرّك أو يصغر، وهو لابث ومستقرّ في مكانه، إضافة إلى نمط حركيّ آخي سمّاه بحركة الاستحالة، وتتمثّل في حركة ذرّية داخل مكوّنات المادّة، تحوّل الأشياء من السّخونة إلى البرودة أو العكس. (البغدادي، 1315هـ ، ص 27) وقد اعتبر هبة الله، اقتداء بالمعلّم الأوّل أرسطو، أنّ الحركة ليست سوى خروج عن القوّة إلى الفعل. (أرسطو، 1998) إذ أنّ الحركة تتطلّب قوّة وجهدا، وهي بالتّالي تجسيد للفعل المقابل لتلك القوّة. واعتبر أنّ كلّ أجناس الموجودات فيها حركة كامنة ناتجة عن الخروج من القوّة إلى الفعل، كإضاءة المصباح بالبيت مثلا، فهو فعل أنتجته حركة كامنة خرجت من حيّز الوجود بالقوّة إلى حيّز الوجود بالفعل.

1- أنواع الخروج من القوّة إلى الفعل:

- **في الجوهر:** تخلّق الإنسان من النّطفة التي تحمل كلّ صفاته الموروثة
- **في الكمّ:** كالنّمو بعد النّقص
- **في الكيف:** مثل تلوّن الأشياء بألوان جديدة، كالسّواد بعد البياض
- **في المضاف:** مثل خروج الأب في الأبوّة من الفعل إلى القوّة عن طريق الإيلاد والإنجاب، وبالتّالي فهو يعتبر أنّ عمليّة الإخصاب والإنجاب، ليست سوى خروج من القوّة إلى الفعل. (البغدادي، 1315 هـ ، ص 28)
- **في الأين (الظّرفية المكانية):** مثل حضور شخص أو جسم في مكان كان غائبا عنه.
- **في متى (الظّرفية الزّمانية):** كتداول الصّباح والمساء، فهما يخرجان من الفعل إلى القوّة.
- **في الوضع:** كتغيّر الأوضاع الجسمانية للإنسان، من اضطجاع أو قيام.
- **في الجدّة:** أي التجدّد وتغيّر أحوال الإنسان، كالغنى بعد الفقر.
- **في الفعل:** ويتجلّى ذلك في عمليّة التّفكير والكتابة، بم يمثّله ذلك من خروج عن القوّة إلى الفعل.

- **في الانفعال:** ويكون ذلك على مستوى الانفعالات والمشاعر البشرية المنقطعة والمتّصلة في آن واحد.

* **ملاحظة:** ضرب لذلك مثلا بأنّ الحركة يمكن أن تكون دفعة واحدة، كإضاءة البيت مثلا أو متدرّجة كاحمرار البسرة بعد خضرتها، وتدرّجها في ذلك حتّى النّضوج، وكذلك في عمليّة النموّ من النّقص إلى الكمال. (البغدادي، 1315هـ ، ص 28)

يستشهد هبة الله في هذا الموضع بالفيلسوف اليوناني أرسطو الذي يعرف الحركة بأنّها كمال أوّل لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة، ويضرب لذلك مثلا يتجلّى في كون اللّون الأبيض، انّما هو أسود بالقوة، وأنّ انتقاله من البياض إلى السّواد هو كمال قوّته الكامنة فيه. (ينظر: أرسطو، 1998) فتبدو الحركة بهذا الشّكل حركة لونيّة متدرّجة من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل. "فالأبيض القارّ على بياضه، أبيض بالفعل قارّ على بياضه، وهو بالقوّة يتحرّك إلى الاسوداد، وبالقوّة مسودّ. فالسّواد كمال بياضه من جهة ما هو بالقوّة أسود. والحركة كمال سكونه من جهة ما هو بالقوّة متحرّك." (البغدادي، 1315هـ ، ص 29) كما انتبه هبة الله بن ملكا البغدادي إلى العلاقة الجدليّة بين الزّمان والحركة، فاستنتج أنّ الحركة لا تكون إلّا في زمان معيّن، وكذلك فالزّمان لا يتحدّد إلّا بالحركة. "الأشياء تكون بالقوّة وتكون بالفعل، وما بالقوّة هو الذي يخرج إلى الفعل، والخارج من القوّة إلى الفعل قد يخرج في زمان ويسمّى متحرّكا، وخروجه ذلك يسمّى حركة، وقد يخرج لا في زمان بل دفعة، فلا يسمّى خروجه ذلك حركة بل خروجا وتغيّرا مطلقا، فيختصّ باسم الحركة الخروج والتغيّر الذي يكون في زمان، وقيل إنّ الزّمان يعرف حيث تعرف الحركة. فإذا تمّت المعرفة بالحركة، بماهيّتها وكمّيتها وفاعلها وموضوعها، عرّف بها الزّمان تعريفا حقيقيّا." (البغدادي، 1315هـ ، صص 29، 30) وقد زاد هبة الله هذه الفكرة توضيحا وتدقيقا في موضع آخر من كتابه المعتبر في الحكمة بقوله: "والذي يجب أن تعلم ها هنا أنّ كلّ انتقال من حال إلى حال في زمان حركة. وما لا يكون من ذلك في زمان فليس بحركة." (البغدادي، 1315هـ ، ص 37)

2- **الحركة المكانيّة (الحركة في الأين):** قدّم هبة الله بن ملكا البغدادي القول في الحركة المكانيّة نظرا إلى جلائها ووضوحها، فهي من أنسب ما يطلق عليه اسم الحركة وأولاها به. وهي تعرّف بأنّ "المتحرّك يترك مكانا ويحلّ مكانا آخر، إذ يكون على مماسّة جسم آخر أو محاذاته. ثمّ يزول عن تلك المماسّة أو تلك المحاذاة، ويصير على مماسّة جسم آخر أو محاذاته." (البغدادي، 1315هـ ، ص 30) وقد اعتمد هبة الله على الملاحظة العلمية المحسوسة لإثبات الحركة، فلاحظ أنّ هناك تداولا بين الحركة والسّكون، فالحركة مقابلة للسّكون، ولا تعرف الحركة إلّا إذا عرف السّكون، فالأشياء تعرف بأضدادها. "وبداية الأذهان نعتقد بوجود الحركة بشهادة الحسّ، وتراها معنى مقابلا للسّكون، وليس فينا من إذا وجد شيئا في مكان مرّة، ثمّ وجده مرّة أخرى في مكان آخر، لا يقول فيه أنّه متحرّك، وقد تحرّك. وإلّا كان قائلا بأنّه

ساكن، ويعلم أنّه لو كان ساكنا لم يجده ثانيا مفارقا للمكان الذي كان فيه أوّلا، وقد وجده فارقه وصار إلى غيره. وهذا معنى قوله لا ساكنا، وما ليس بساكن من الأشياء المكانية، فهو متحرّك، فهذا الشّيء لا محالة قد تحرّك، وما قد تحرّك فقد وجدت له وفيه الحركة. فتكون الحركة موجودة." (البغدادي، 1315هـ ، ص 31) كما حدّد هبة الله عناصر الحركة وصنّفها إلى ستّة أقسام. "واعلم أنّ الحركة تتمّ بستّة أشياء، وهي المحرّك والمتحرّك، وما منه وما إليه وما فيه، كالمسافة التي فيها الحركة والزّمان، فأمّا ما منه وما إليه وما فيه، فهو من مقوّمات المفهوم، والزّمان لازم في الذّهن أو داخل في تقويم المفهوم، وكذلك المتحرّك." (البغدادي، 1315هـ ، صص 33، 34)

3- العلاقة بين الحركة والمحرّك: نفى هبة الله الحركة الذّاتية للأجسام، وأكّد على أنّ كلّ حركة تتطلّب بالضّرورة محرّكا ومحيطا معيّنا تتحرّك فيه، فهي لا تحصل تلقائيّا. "إلاّ أنّ الحركة ليست من الأشياء التي تحصل له بنفسها، وإنّما تحصل لشيء بشيء في شيء."(البغدادي، 1315هـ ، ص 29) فالمحرّك بهذا الشّكل هي قوّة مغايرة للمتحرّك، وهي المسبّب الرّئيسي للحركة، ترتبط بها ارتباط العلّة بالمعلول والسّبب بالمسبّب. "إنّ الحركة لكلّ متحرّك عن محرّك هو غيره، ولا يصحّ أن يكون في الأشياء ما يكون المتحرّك منه هو المحرّك، حتّى يكون شيء واحد تحرّك ويتحرّك من حيث هو ذلك الواحد، بل ذلك محال، وذلك لأنّ كلّ شيء من الحركة حادث بعد ما لم يكن متصرّما على استمرار حدوثه، وأنّه لا حركة واحدة لها حصول لا تقضي فيه ولا تتجدّد، وإنّما توجد الحركة الواحدة لحدوث حال وانقضائها، وحدوث أخرى بعدها على الاتّصال، ومفهوم الحركة مجموعها، وما هذه حاله فليس له بذاته وجود حاصل (...) فوجودها (أي الحركة) منعلّق بعلّة لا محالة." (البغدادي، 1315هـ ، ص 34) ولما كانت كلّ حركة ناتجة عن محرّك خارجي أحدثها، وتنتج في إطار سعيها الحثيث "مماسّة متروكة ومماسّة مطلوبة" (البغدادي، 1315هـ ، ص 36) واحتكاكا مع المحيط الذي تتحرّك فبه، فإنّ الحركة بالتّالي محكومة بالتّلاشي والزّوال تدريجيّا، نتيجة المماسّة والاحتكاك والضّعف التّدريجي للدّافع الخارجي المحرّك.

من أجل تدعيم هذه الفكرة استعمل هبة الله الاستدلال المنطقيّ لنفي الحركة الذّاتية للأجسام، وليثبت أنّ الجسم المتحرّك إنّما يتحرّك بفعل قوّة محرّكة خارجية، وهي التي تحدث الفوارق في سرعة حركة المتحرّكات وتباينها. "وأيضا فإنّ الجسم المتحرّك، لو وجب عنه لذاته حركة، لكانت الأجسام كلّها متساوية في اقتضاء الحركات على سنن واحدة، فلم يكن جسم يتحرّك دائما وآخر يتحرّك وقتا ما، وجسم يتحرّك سريعا وآخر يتحرّك بطيئا وآخر مستديرا (حركة دائريّة) وآخر مستقيما (حركة طوليّة) وآخر إلى جهة وآخر عنها، والوجود يشهد بخلاف ذلك، فالحركات للأجسام المتحرّكة ليست لمقتضى ذواتها المتماثلة، وإنّما هي لكلّ جسم عن غيره لا محالة، وتعلم من هذا، إذا علمت أنّ المتحرّك جسم، أنّ المحرّك غير جسم لا محالة." (البغدادي، 1315هـ ، ص 36)

III- المكان:

انتقد العالم هبة الله المفهوم السّطحي المتداول للمكان، والذي يعتبر أنّ مكان الإنسان إنّما هو الموضع من الأرض الذي يجلس فيه أو يقف أو يضطجع عليه، ولا يلتفت إلى ما يحيط به من الهواء. وقد ضرب لذلك أمثلة تتجلّى في اعتبارهم الجدار الذي يستند إليه الشّخص هو المكان الذي يتّكئ عليه ويقلّه، وأمّا الفضاء والهواء الذي لا يقلّه، فلا يقال أنّه مكانه أو جزء من مكانه، وكذلك فالدنّ هو مكان الشّراب والبركة مكان للماء، من حيث يستقلّ فيهما السّائل ويستقرّ. فالموضع الذي يقلّ الشّيء، يوصف بأنّه متمكّن. "حتّى لو وضع مسطّح كالدّرقة على رأس قبّة سعته كالدّرهم، لقيل: إنّ رأس تلك القبّة مكان لتلك الدّرقة، وإن لم يلق منها إلّا قدر ما يساويه من وسطها إلّا أنّه هو الذي يقلّها، وأقصى ذلك أن يكون بقدر سعتها من الأرض الحاملة لثقلها، لا من الفضاء الذي يتّم الإحاطة بها." (البغدادي، 1315هـ ، ص 41) وقد اعتقد هؤلاء النّاس تبعا لهذا التصور السّطحي للمكان ضرورة وجود نقطة ارتكاز ترتكز عليها الأرض. فقد وقر في ظنّهم أنّه كما أنّ النّاس والأشياء يرتكزون على الأرض والسّفن والقرب المنفوخة تستقرّ على الماء، فيجب أن يكون للأرض مرتكز أو مكان تستقرّ عليه وإلّا هوت وهبطت في هاوية بلا قرار. وقد نتج عن ذلك ظهور افتراضات أسطوريّة، كمثل أنّ الأرض مستقرّة على الماء أو محمولة على حيوان يستقرّ على الماء أو على قرن ثور. واستتبع ذلك قولهم أنّ السّماء ترتكز كخيمة فوق الأرض. (البغدادي، 1315هـ ، ص 42)

في مقابل هذا التّعريف السّطحي، يورد هبة الله بن ملكا البغدادي تعريفا علميّا منطقيّا للمكان، فالمكان في نظره هو الموضع الذي يستقرّ عليه المتمكّن، وكذلك الفضاء الذي يحيط به ويتحرّك فيه. فالطّائر في الجوّ مثلا، يعتبر في مكان أيضا لأنّ له موضع يتحرّك أو يستقرّ فيه من غير انتقال، وكذلك إحاطة الماء بالأرض والهواء بالماء. فيصبح المكان حسب هذا المفهوم، ليس مجرّد سطح فقط بل هو الموضع أو الحيّز من الفضاء الذي يحتلّه المتمكّن. "المكان هو الموضع الذي يملؤه المتمكّن، ويفارقه بحركته، ويلزمه بسكونه فيه."(البغدادي، 1315هـ، ص42) ولكنّ هذا الحيّز الفضائيّ للمكان ليس مطلقا بل هو محدود بالسّطح الملامس للمتمكّن، وليس عمقا لانهائيّا، لذلك فإنّه "لا يمكن أن يحلّ في مكان واحد متمكّنان في زمان واحد، ولا يكون المتمكّن الواحد في زمان واحد في مكانين مختلفين (...) فالمكان هو السّطح الباطن من الجسم الحاوي الذي يلي السّطح الظّاهر من الجسم المحويّ الذي يتحرّك عنه أو إليه أو يسكن فيه." (البغدادي، 1315هـ ، ص 44) وقد حصل له هذا الاعتقاد للعالم هبة الله بعد ملاحظة أنّ الإناء يمتلئ بالشّراب، ثمّ يخلو منه، فاستنتج من ذلك أنّ ذلك الفضاء الممتلئ/الخالي، ليس السطح الباطن للإناء فقط بل هو العمق والفضاء بأسره الذي بين الجدران وحافّات الإناء، وبالتّالي فليس للمكان بعدا واحدا، بل له أبعادا ثلاثيّة مجسّمة. "فليس المكان هو

السّطح الباطن الحاوي، بل باطن الحاوي بأسره الذي يمتلئ بما يملؤه، ويخلو ممّا يخلو منه. فيبقى خلاء له طول وعرض وعمق لا سطحا فقط، فيكون المكان على هذا الرّأي هو فضاء له طول وعرض وعمق، يمتلئ بجسم يكون فيه، ويخلو بخلوّه عنه." (البغدادي، 1315هـ ، ص 44) ولعلّ تعريف هبة الله للمكان يقرب من التّعريف العلمي الحديث للمكان الذي يقوم على الهندسة الأكسيومية ويرتكز على الفيزياء الكمّية التي تعرّف مكان وجود الذرّة بأنّه وجود في حيّز أو في مجال ممتلئ بالطّاقة. (Cagnac, 2007. P 60)

تماشيا مع هذا الفهم العلمي للهندسة المجسّمة للمكان، أورد هبة الله بن ملكا البغدادي في كتابه المعتبر في الحكمة ملاحظات لطيفة تثبت اعتقاده بكرويّة الأرض، وذلك بعد ملاحظة طلوع الكواكب وغروبها على قوم دون قوم وعلى بلد بعد آخر بطريقة متتالية ومتدرّجة. "ثمّ إنّ أهل النّظر، لمّا تأمّلوا قليلا بما رأوه من طلوع الكواكب وغروبها على قوم دون قوم وعلى صقع بعد صقع وقبل صقع، شرقا وغربا وجنوبا وشمالا، عرفوا من ذلك أنّ السّماء كريّة وأنّ الأرض أيضا كريّة." (البغدادي، 1315هـ ، ص 42) وبالاعتماد على هذه الملاحظات، يمكن أن نستنتج أنّ لدى الفيلسوف والعالم هبة الله بن ملكا البغدادي وعيا مبكّرا بكرويّة الأرض وبقوّة جاذبيّتها التي تجعل الموجودات ثابتة على وجهها من مختلف الجهات، وربّما اقتبس هذه الفكرة من رسائل إخوان الصّفا، إذ يقولون:"والأرض جسم مدور مثل الكرة، وهي واقفة في الهواء، بأن الله يجمع جبالها وبحارها وبراريها وعماراتها وخرابها." (إخوان الصّفا، ص 56) وقد توسّع هبة الله في هذه الفكرة فافترض أنّه يمكن، إذا تصوّرنا قوما يضعون أقدامهم على الأرض على جهة مقابلة لموضع أقدام قوم آخرين، فستكون رؤوسهم تلي الجهة التي يتصوّرها أولئك جهة سفلى، كما أنّه لو افترضنا خروج خطّ من عند رأس رجل في موضع من الأرض مارّا على جسده إلى رجليه خارقا الأرض، للقي أوّل ما يلفاه من السّطح الآخر مستقرّ قدمي الشّخص الذي في الموضع المقابل له، وينتهي على استقامته إلى عند رأسه، فيكون كلّ منهما ثابت على وجه الأرض من جهته. كما لاحظ هبة الله أنّ الماء محيط بالأرض مستقرّ عليها من كلّ الجهات، ولا يسيل عنها إلى الفضاء، وكذلك الهواء والسّماء محيطان بالأرض لا ينفصلان عنها. وقد استنتج من كلّ ذلك أنّ المكان ليس ممتدّا إلى ما لا نهاية، بل الأرض هي مستقرّ كلّ الأشياء، وهي بحكم شكلها الكرويّ مهبط الأثقال من كلّ جهة من الجهات. "ولما رأوا استقلال ذوات الأثقال عليها، ووقوعها من جوّها إليها في كلّ موضع من الأرض على أقرب مسافة في خطّ مستقيم واستقلالها عليها، إنّما يكون إلى جهة السماء، وأنّ كريّتها لم تجعل قوما يميلون وقوما يستوون، كما يكون على كرة بعضها على وجه الأرض، علموا أنّ الأرض مهبط الأثقال كلّها." (البغدادي، 1315هـ ، ص 42)

1- إشكاليّة الخلاء والملاء:

إنّ محاولات الفلاسفة والعلماء المسلمين تقديم مفهوم علمي وعقلاني للمكان، قادتهم إلى الخوض في قضيّة فلسفية/علمية شائكة خاض فيها قبلهم فلاسفة اليونان، وقدّموا فيها آراء مختلفة، ألا وهي قضيّة الخلاء والملاء. وقد تصدّى الفيلسوف والعالم هبة الله بن ملكا البغدادي، نسجا على منوال السّابقين، للبحث في هذه القضية وتقديم القول الفصل فيها، فعرض في البداية حجج القائلين بوجود الخلاء، ثمّ عرض بعد ذلك حجج المبطلين للخلاء التي قدّم من خلالها موقفه العلمي النّقدي من هذه القضيّة.

أ- حجج القائلين بوجود الخلاء: لاحظ أصحاب هذا الرّأي أنّ الأمكنة تخلو تارة من المتمكّنات وتمتلئ تارة أخرى بها. فالمتمكّنات تحلّ في الأمكنة أو تفارقها، مثل حلول الشّراب في الدنّ أو مفارقته له أو حلول السّاكن بالبيت أو مفارقته له. وقد استنتجوا من ذلك أنّ ذلك الموضع الممتلئ أو الخالي سابق في الوجود على ما يملؤه أو يخلو منه. وبالتّالي فإنّ ذلك يثبت وجود خلاء سابق الوجود عن كلّ متمكّن مالئ، أي أنّ الخلاء كان أوّلا ثمّ وجدت الموجودات، وهي ساكنة أو متحرّكة في هذا الخلاء. ونظرا إلى أنّ هذا الخلاء غير ممتلئ بالموجودات، فإنّ الهواء يتحرّك دون موانع بين السّماء والأرض، واستنتجوا من ذلك أنّه لا يتحرّك في محيط مملوء، بل يتحرّك في فراغ. فكلّ المتحرّكات تتحرّك في وسط غير مانع وغير ممتلئ "ولو امتلأ امتلاء مزدحما لبطلت حركاتها، فإنّ المتحرّك إنّما يتحرّك في خلاء." (البغدادي، 1315هـ ، ص 45)

اعتمد القائلون بهذا الرّأي حججا أخرى لإثبات وجود الخلاء، مثل قولهم بأنّ انجذاب الأجسام الطبيعية إلى بعضها البعض إنّما يكون بدافع الخلاء. فإنّ الخلاء يسعى إلى الملاء، مثل سعي الحيوانات إلى ملء أجوافها الفارغة بالغذاء وجذب الأشجار للماء كي يسري في نسغها ويغذّيها. كما اعتبروا أنّ الأجسام تتكاثف بقلّة الخلاء الموجود بين مكوّناتها وتتخلخل بكثرته، وضربو لذلك مثلا بأنّ الإناء يملأ رمادا، ولكن يمكن مع ذلك أن يسع مع الرّماد ماء، وذلك بحكم الخلاء الموجود بين مكوّنات هذا الرّماد. كما أنّ النّاميات من الموجودات إنّما تنمو بفضل دخول الغذاء في الخلاء الفاصل بين أجزائها. فوقر عندهم بذلك وجود الخلاء وجودا حسّيا وعقلانيا. "فالخلاء محسوس ومعقول. وهو متصوّر تتعاقب المتمكّنات عليه، وحقيقته غير حقيقة ما يملؤه ويتعاقب عليه. كما أنّ حقيقة الجسم غير حقيقة ما يتعاقب عليه من الألوان والأشكال." (البغدادي، 1315هـ ، ص 47)

ب- حجج المبطلين لوجود الخلاء: استعمل أصحاب هذا الرّأي حججا علمية منطقيّة لإبطال حجج القائلين بوجود الخلاء، ويعدّ الفيلسوف ابن سينا من أهمّ المعارضين لمفهوم الخلاء والمثبتين لمفهوم الملاء. (العبيدي، 1987، ص 95) ويورد هبة الله حجج هؤلاء المبطلين لوجود الخلاء وهي تعتمد بالأساس على البرهنة والاستدلال المنطقي، إذ يقولون مثلا أنّه إذا أمكن أن نتصوّر الخلاء شيئا موجودا له طول وعرض وعمق ومقدار يزيد وينقص، فيمكن أن يعتبر حسب هذا المفهوم جسما. لكنّهم في الآن ذاته

يعتبرون الخلاء خاليا من كلّ الأجسام، عندما يقولون خلاء خال، ومكان لا متمكّن فيه، فيقعون بذلك في التّناقض وعدم الانسجام المنطقي، كما يفترضون أنّ الخلاء، إذا كان بعدا مفارقا، فلا بدّ أن يكون متناهيا أو غير متناه، والذين أوجبوا وجود الخلاء قالوا أنّه غير متناه، لأنّه إذا انتهى لا بدّ أن يوجد بعده ملاء وبعد الملاء خلاء آخر، لكن من المحال أن يكون في الوجود بعد آخر موجود غير متناه، ليس بخلاء ولا ملاء، فيستحيل بالتّالي وجود الخلاء. كما أنّه إذا أمكن أن يدخل الملاء في الخلاء، أفيبقى الخلاء بعد هذه المداخلة موجودا؟ وإذا كان الخلاء يوجد ويعدم، فهو يوجد تارة بالقوّة وتارة أخرى بالفعل. وهي صفات تنطبق على المادّة والجسم، إذن فالخلاء مادّة لها أبعاد معيّنة، فيصبح بذلك جسما لا خلاء. (ينظر: البغدادي، 1315هـ ، ص 48)

وقد استدلّ القائلون بالملاء من أجل إثبات رأيهم حول كون الحركات المكانيّة للأجسام الطبيعية، لا تحتاج إلى وجود خلاء، بأنّ الأجسام المتحرّكة تخلي الأماكن بعضها لبعض، دون حاجة إلى وجود خلاء. وبيّنوا أنّه لو كانت الحركة تتمّ في خلاء، لكانت حركة لانهائية دون توقّف، وهذا عكس ما نلاحظه في الواقع المحسوس، إذ أنّ الوسط الذي يتحرّك فيه متحرّك من الأجسام له تأثير على سرعته ومدّته الزمانيّة، فالوسط الكثيف يبطئ حركة المتحرّك بينما الوسط الرّقيق يسرّع حركة المتحرّك. "وإذا كانت (يقصد الحركة في الخلاء) فلا يقف المتحرّك أبدا، لأنّه لا يكون أولى بالوقوف في موضع منه دون موضع، وإذا كانت الحركة في الخلاء لم تبطل القوّة المكتسبة في المرميّ، التي خلقت قوّة الرّامي لأنّها تبطل في الملاء، بما يلقاها من مقاومة المخروق (الوسط المحيط) فيضعفها أوّلا فأوّلا حتّى يبطلها، وإذ لا مقاومة في الخلاء، فالمرميّ فيه لا تلقى قوّته ما يبطلها، وهي لا تبطل بنفسها لأنّ الشّيء لا يبطل ذاته، وإذ لا مقاومة في الخلاء فالمرميّ فيه يتحرّك أبدا." (البغدادي، 1315هـ ، ص 52) وضربوا لذلك مثلا يتجلّى في أنّ حركة المتحرّك في الماء الذي هو وسط كثيف تكون أبطأ من حركته في الهواء لأنّه وسط رقيق. فحسب نسبة الكثافة أو الرقّة تبطئ حركة المتحرّك أو تتسارع، وينعكس هذا على مقدار زمان الحركة قصرا أو طولا. واستنتجوا من ذلك أنّه ما دامت سرعة حركة المتحرّكات في الواقع متباينة من وسط إلى وسط آخر حسب درجة كثافته، فذلك دليل قاطع على انتفاء وجود الخلاء، لأنّ الحركة في الخلاء- إذا افترض وجودها- لن تكون إلّا حركة لامتناهية لأنّها لا تلقى أيّ مقاومة أو احتكاك، وهذا ما لا يعقل وجوده. "وعلى النّسبة في الكثافة والرقّة تبطئ حركة المتحرّك فيه وتسرع، فبعض البطء لبعض الكثافة والمقاومة (...) ولا يمكن أن يتساوى زمان الحركة في المقاومة واللّامقاومة، فلا حركة في الخلاء." (البغدادي، 1315هـ ، ص 51)

وقد لاحظنا في موضع آخر من كتابه المعتبر في الحكمة، أنّ هبة الله يدعو بطريقة عجيبة سابقة لعصره إلى البحث والتفكّر في طبيعة الفضاء الذي يلي السّماء، ويفصل بين الأجرام السّماوية، مرجّحا أن يكون

مليئا بمادّة ما تزال، في زمانه، عصيّة على الفهم، كما استشرف قدرة القوّة الصّاروخية النّافذة على التغلّب على قوّة الجاذبية واختراق آفاق الفضاء. "إنّك إذا قلت بانتهاء الأجسام إلى ما ليس بجسم ولا بعد خال، واعتقدت انتهاء عالم الأجسام إلى محيط كرة الفلك الأوّل، وليس بعدها خلاء ولا ملاء، فأنا أفرض أنّ سهما مرميّا خرق السّماء نافذا إلى خارجها. فهل كان ينفذ إلى ما ورائها أو لا ينفذ؟ فإن قلت: يتصوّر نفوذه وتباعده عن ذلك السّطح إلى حدّ ما، فقد قلت بوجود الخلاء أو جسم آخر خارج السّماء، وإن قلت: لا ينفذ، قيل لك: لم لا ينفذ؟ أمن جهة الجسم المخروق الذي هو جسم السّماء لصلابة فيه أو بعد تقصر عنه القوى. فنحن في توهّمنا فرضنا رفع ذلك بأسره وفرضنا قوّة رامية وجسما قابلا أو مانعا من بعده، وذلك المانع وراء السّماء هو ملاء صلب مقاوم وإن لم تمنعه، فهو خال ولا يمكنك أن تمنعه وأن لا تمنعه معا." (البغدادي، 1315هـ ، ص 50، 51)

لقد انتبه العالم العربي المسلم هبة الله بن ملكا البغدادي إلى العلاقة الجدليّة المتفاعلة بين نسبة كثافة المحيط المتحرّك فيه وسرعة الحركة وزمانها، وهو ما ينفي نفيا قاطعا وجود الخلاء. فلو تحرّكت الأجسام في الخلاء لتساوت سرعة حركة الثّقيل والخفيف والكبير والصّغير، ولتساوت أزمنة الحركات جميعها، وهذا ما يشهد الوجود بضدّه. "والذي يخرقة المتحرّك بحركته من الأجسام الكثيفة والرّقيقة يعوقه. فالأكثف يبطئ بحركته أكثر، والأرقّ أقلّ، كما نجده في حركة المتحرّك في الماء والهواء، فإنّ حركته في الماء الذي هو أكثف من الهواء، تحتاج إلى قوّة أقوى، وتكون في زمان أطول من زمان حركته في الهواء، وعلى النّسبة في الكثافة والرقّة، تبطئ حركة المتحرّك فيها وتسرع." (البغدادي، 1315هـ ، ص 53) فالحركة في الخلاء- إذا افترضنا وجوده- ستكون حركة دائمة مستمرّة لأنّها لا تلقى أيّ معيقات، بينما نلاحظ في الواقع المحسوس أنّ قوّة حركة المتحرّكات تضعف تدريجيّا بفعل الاحتكاك والمقاومة حتّى تتلاشي وتزول، وهذا ما يثبت عدم وجود الخلاء. وقد عبّر هبة الله في كتابه المعتبر في الحكمة عن هذه الحقيقة العلمية بوضوح وجلاء لافتين للنّظر. **"والقوّة بنفسها لا تبطل ولا تفنى وإنّما يبطلها في الملاء مصادمة ما يلاقيها في مسافتها من معاوق بعد معاوق، فيضعفها حتّى تفنى، وليس ذلك في الخلاء."** (البغدادي، 1315هـ ، ص 64) وهذا لعمري ما أثبتته الأبحاث العلمية الحديثة، فالحركة الفلكية للأجرام الفضائيّة تتمّ بسرعات وأزمنة متفاوتة، لأنّها لا تتحرّك في خلاء، بل تسبح في مادّة كونيّة غير مرئيّة، تغمر الكون، أطلق عليها العلماء تسمية المادّة السّوداء. (Voir : Cassé. 2004) وقد أشار القرآن في إعجاز علمي رائع إلى هذه الحقيقة الكونيّة في قوله تعالى واصفا حركة النجوم والكواكب التي تسبح في خضمّ من الطّاقة، داعيا بصفة ضمنيّة العلماء إلى اكتشافها:"لا الشّمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا اللّيل سابق النّهار وكلّ في فلك يسبحون." (سورة ياسين، آية: 40)

V- الزّمان:

يورد العالم هبة الله بن ملكا البغدادي في البداية المفهوم العاميّ المتعارف عليه للزّمان، إذ يعرّف بأنّه الحيّز الذي تكون فيه الحركات، وهذه الحركات يمكن أن تتّفق أو تختلف من حيث توقيتها أو سرعتها. فقد قسّموا الزّمان إلى ماض وحاضر ومستقبل وإلى أجزاء تسمّى ساعات وأيّاما وشهورا وسنينا، وحدّدوا أجزاءه بحركات الأفلاك، مثل تحديد الأيّام بطلوع الشمس وغروبها، والشّهور بدورات القمر، والسّنين بدورات الشّمس. فحسب هذا المفهوم فإنّ وجود الزّمان وسيره خطّي، ينقضي ويتجدّد طبق لانقضاء الحركات، وبالتّالي يستحيل الجمع بين أزمنة عديدة في نقطة واحدة. ثمّ أورد العالم هبة الله بعد ذلك المفهوم العلمي الذي يتبنّاه للزّمان، فأشار إلى الارتباط الوثيق بين الزّمان كمفهوم مجرّد والحركة كمفهوم محسوس. "فالسّاكن هو الذي يكون في مكان واحد زمانا، كما أنّ المتحرّك هو الذي لا يكون في المكان الواحد زمانا." (البغدادي، 1315هـ ، ص 69) وقدّم مفهوما منطقيّا علميّا للسّرعة التي ربطها كذلك بمضيّ الزّمان، فاعتبر أنّ المتحرّك الموصوف بسريع الحركة هو الذي يقطع مسافة أكثر من مسافة قطعها المتحرّك الأبطأ في زمان مثل زمانه أو مسافة مثل مسافته وفي زمان أقصر منه. وكأنّ العالم هبة الله بن ملكا البغدادي يلمح من خلال هذا التعريف بأسلوب استشرافي عجيب إلى نسبيّة الزّمن وعلاقته الوثيقة بانعدام الحركة أو تسارعها. وقد تأثّر الفلاسفة المسلمون اللّاحقون بهذه الفكرة ومن أبرزهم فخر الدين الرازي (توفي سنة 606 ه) فقد أشار إليها في كتابه القيّم المباحث المشرقية (الرّازي، ص 69) كما أثبتت الدراسات الفيزيائيّة والفلكية الحديثة صحّة هذه الفكرة، فقد اشار إليها العالم آينشتاين في نظريّته النّسبية (آنشتين، 2000، ص67) ورسّخها علماء الفلك، عندما لاحظوا أنّ الزّمن في الثّقوب السّوداء بفعل القوّة الكهرومغناطيسيّة الهائلة، يكاد ينعدم أو يتحوّل إلى زمن سرمدي مطلق. (الطّائي، 2010، صص 247، 248) وقد لخّص هبة الله هذه الفكرة بأسلوب علمي موجز وعجيب. "**من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان (...) فإنّ الذي يشعر بالحركة، يشعر بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها بل في الأذهان، وذلك القبل والبعد هو الزّمان.**" (البغدادي، 1315هـ ، ص 43)

يعتبر هبة الله أنّ الزمان ليس بجوهر ثابت بل هو عرض متغيّر ومتجدّد، ويشبّهه بمجري الماء السّائل، فهو متّصل ومنفصل في الآن ذاته، هو متّصل من جهة أنّ بعضه يتلو بعضه دون توقّف، وهو منفصل من جهة أنّ ما انقضى منه فقد عدم وما هو آت فلم يوجد بعد. كما يعتبر الزّمان كمّا من الآنات (جمع آن) المتتالية مثل تتالي النقاط، ممّا يجعلها تكوّن خطّا أو خيطا زمانيّا ممتدّا متواصلا ومستمرّا ومتساوقا رغم انفصاله واتّصاله، ويقدّم هبة الله من أجل تقريب مفهومه المجرّد للزّمان للأذهان صورة مادية محسوسة. "واستمرار الزّمان على الوجود، كاستمرار خيط تجرّه على حدّ سيف بالعرض، ويفرض حدّ السّيف كالوجود، والخيط كالزّمان، فكلّه يلقى حدّ السّيف، لكن لا يلقى منه إلّا حدّا بعد حدّ ونقطة

بعد نقطة، ولا يقرّ على نقطة بل يتّصل في اجتيازه، فكذلك يستمرّ الزّمان." (البغدادي، 1315هـ ، ص 78)

شغل مبحث الزّمان ذهن العالم هبة الله، فأوغل فيه، رغم إيمانه الضمنيّ بأنّ القوى العقلية المحدودة للإنسان قاصرة عن الإحاطة بكلّ أبعاد الزّمن وفهم كنهه. "وأمّا القائلون بأنّ الزّمان متناه محدود، فيقال لهم: إذا كان متناهيا، فله أوّل في الماضي. هو أوّل يوم من الزّمان وليس قبله زمان. فهل كان يمكن قبل ذلك اليوم أن يخلق الخالق ويوجد الموجد حركة ومتحرّكا، يقطع بحركة محدودة السّرعة مسافة تنتهي مع أوّل ذلك اليوم أم لا ؟". (البغدادي، 1315هـ ، ص 90) وقد ولّد ذلك في نفسه حيرة فلسفيّة ملهمة ساعدته على التوصّل إلى مفهوم علمي عمليّ للزّمان، يقترب من نظريّة النّسبية لآينشتاين، فلا يمكن الحديث عن زمن واحد، بل الزّمن أزمنة عديدة لها أبعاد مختلفة، تتغيّر حسب سرعة حركة الكواكب والنّجوم والمجرّات وما تسبح بينها من المتحرّكات الطّبيعية (شهب، مذنّبات، كويكبات) أو المتحرّكات الاصطناعية (أقمار صناعية، مركبات فضائيّة) حتّى الوصول إلى التّسارع الأقصى الذي به ينعدم الزّمان، ويتحوّل خطّ الزّمن إلى نقطة سرمديّة واحدة، تختزل الماضي والحاضر والمستقبل. "**وكلّ حركة ففي زمان لا محالة، فالقوّة الأشدّ تحرّك أسرع وفي زمان أقصر، فكلّما اشتدّت القوّة ازدادت السّرعة، فقصر الزّمان.**" (البغدادي، 1315هـ ، ص 91)

الخاتمة:

تبيّنا من خلال دراسة مفاهيم الحركة والمكان والزّمان في كتاب المعتبر في الحكمة للعالم العربي الموسوعي هبة الله بن ملكا البغدادي وعيه المبكّر بالعلاقة الجدليّة الوثيقة التي تربط بين هذه المفاهيم الثّلاثة، والتي يمكن أن تقدّم لنا فهما علميا ثوريّا للكون وللطّبيعة، يمكّننا من استثمار قواها وتسخير طاقاتها لصالح الإنسان. فقد استنتج هبة الله أنّ الحركة الدّائبة هي القانون العام الذي يحكم الوجود والكون الذي ينبذ السّكون والثّبات والجمود، كما نفي الحركة الذاتية والتّلقائية للأجسام، وأكّد على أنّ كلّ حركة تتطلّب بالضّرورة محرّكا ومحيطا معيّنا كي تتحرّك فيه. وقد قطع العالم هبة الله مع المفاهيم القديمة للمكان المرتبطة بالهندسة الإقليديّة (نسبة إلى الفيسوف اليوناني إقليدس) إذ بيّن أنّ المكان ليس مسطّحا بل له أبعاد ثلاثية مجسّمة (طول وعرض وعمق) وقد قاده هذا الفهم العلمي الصّحيح إلى القول بكرويّة الأرض وبوجود قوّة جاذبة في عمقها تجعل الموجودات ثابتة على سطحها من مختلف الجهات. وقد تجاوز هبة الله المفهوم القديم للزّمان والذي يعرّف بأنّه الحيّز الذي تكون فيه الحركات، فقسّم الزّمن تبعا لذلك إلى ماض وحاضر ومستقبل، وجزّأ إلى ساعات وأيّام وشهور وسنوات، اعتمادا على حركات الأفلاك ودورانها، وتوصّل إلى الارتباط الوثيق بين الزّمان كمفهوم مجرّد والحركة كمفهوم محسوس. وقد صاغ بأسلوب استشرافي عجيب فهما جديدا للزّمن يماثل النظرية النّسبية لآينشتاين والتي

ثبت نسبية الزّمن وعلاقته الجدلية الوثيقة بتسارع الحركة أو انعدامها، وبالتّالي فلا يمكن الحديث عن زمن واحد بل الزمن أزمنة عديدة لها أبعاد مختلفة، تتغيّر حسب سرعة حركة المتحرّكات، وقد أثبت العلم الحديث صحّة هذه النّظرية، وتتجلّى في أنّ لكلّ كوكب زمنه الخاصّ الذي يتناسب مع سرعة دورانه وحركته، كما أنّ لكلّ مركبة فضائيّة زمنها الخاصّ الذي يتناسب مع سرعة انطلاقها. إنّ إيغال هبة الله في البحث في مفاهيم الحركة والمكان والزّمان جعله يخوض في قضيّة علمية/ فلسفية خطيرة، شغلت الفكر البشري فترة طويلة، ألا وهي قضية الملاء والخلاء، فحسم الخلاف الفكري في هذه القضية، وأثبت، اعتمادا على حجج علمية ومنطقية أنّ الكون ينبذ الفراغ، فهو ملاء مطلق ليس فيه خلاء لأنّ الحركة لو كانت تتمّ في خلاء لكانت حركة لانهائية دون توقّف، وهذا عكس ما نلاحظه في الواقع المحسوس، إذ أنّ الوسط الذي يتحرّك فيه متحرّك من الأجسام له تأثير، بحكم الاحتكاك، على سرعته ومدّته الزّمنية، وهو ما أثبتته الأبحاث العلمية الحديثة، فالحركة الفلكية للأجرام الفضائية تتمّ بسرعات وأزمنة متباينة لأنّها لا تتحرّك في خلاء بل تسبح في ملاء، هو عبارة عن مادّة كونية غير مرئيّة، أطلق عليها العلماء تسمية المادّة السّوداء. ونستنتج ممّا سبق أنّ الرّؤية العلمية الجدلية للحركة والمكان والزّمان في الفكر العلمي العربي الإسلامي التي استقيناها من كتاب المعتبر في الحكمة لهبة الله بن ملكا البغدادي، تثبت توقّد العقل العلمي العربي الإسلامي وسعيه الدّؤوب إلى تعقّل الكون المحيط به من أجل التمكّن من فهم قوانينه ونواميسه، وتسخيرها لتحقيق التّمكين العلمي والتّقني للحضارة العربية الإسلامية.

المصادر والمراجع:

1- أبو علي الحسين بن سينا، كتاب النّجاة في الحكمة الإلهية، مكتبة لسان العرب، مصر، 1938.
2- إخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، دار صادر، بيروت.
3- أرسطو، السّماع الطّبيعي، ترجمة: عبد القادر فينيني، أفريقيا الشّرق، بيروت، 1998.
4- ألبرت أينشتين، نظريّة النّسبية، (ترجمة: رمسيس شحاته)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2000.
5- حسن مجيد العبيدي، نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشّؤون الثّقافية العامّة، ط 1، بغداد، 1987.
6- عبد الجليل كاظم الوالي، الفلسفة اليونانية، الورّاق للنّشر والتّوزيع، العراق، 2009.
7- فخر الدّين بن محمّد بن عمر الرّازي، المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطّبيعيّات، مركز تحقيقات العلوم الإسلامية، طهران، د- ت.
8- محمّد باسل الطّائي، الرّؤية الإسلامية لفلسفة الطّبيعة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

9- محمّد علي التّهانوي، موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، ج 1، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، بيروت، 1996.

10- هبة الله بن ملكا البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، منشورات جامعة أصفهان، ط 2، إيران، 1315ه.

11- Bernard cagnac, Physique atomique, Dunod, France, 2007.

12- Mechel cassé, Energie- matiere noire, Odile jacob Édition, France, 2004.

مستويات التلفظ في القصة القصيرة، "نافذة على الداخل" لأحمد بوزفور نموذجا

levels of enunciation in short stories,"a Window to the Inside" by Ahmad Bouzfour

د. علي بوراس، كلية الآداب سايس ــ فاس التابعة لجامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب.
البريد الإلكتروني:ali.bouras@usmba.ac.ma

الملخص:

تكشف المقالة عن مستويات التلفظ في خطاب القصة القصيرة، من زاوية لسانيات التلفظ، خصوصا ما يتعلق بتصورات إميل بنفنيست بشأن تمييز أنواع التلفظ انطلاقا من معياري حضور الذاتية وغيابها، المؤشّر عليهما بمدى وجود الإشاريات الدالة على الذات، كالشخصية والزمنية والمكانية. ومن هذا المنطلق، قدمنا تأطيرا نظريا لأرضية دراستنا وتعريفا لمستويي التلفظ "التاريخي والخطابي"، ثم حددنا مواطن حضورهما في قصص "نافذة على الداخل" لأحمد بوزفور. وخلصنا إلى أن خطاب القصة القصيرة، و"نافذة على الداخل" نموذجا، هو خطاب نادرا ما يسلم من ملامسة أسلاك حوارات الذات الساردة وآرائها وتصوراتها تجاه الأشياء والأفكار المبثوثة في القصة، وقد اكتشفنا أن قصص "نافذة على الداخل" غلب عليها السرد الذاتي أو التلفظ الخطابي على حساب السرد "الموضوعي" أو "التلفظ التاريخي".

الكلمات المفتاحية: مستويات التلفظ، لسانيات التلفظ، السرد الذاتي، الإشاريات.

Abstract:

This article aims to discover the enunciation levels in the short story discourse. the perspective to be used in addressing this problem is enunciation linguistics, especially these approachs propsed by Benveniste on distinguishing types and levels of enunciation which are rely on two criteria: the presence and absence of the self. This presence or absence tied to how much existence of deixis refers to the self in all its types: personal, temporal, and spatial. In regard to this theoretical framework, this study tries to sketch a definition of the enunciation. furthermore, it finds out where the both levels were present in the selected short stories. Consequently, This article concludes that the speech in short stories, especially the selected story "a Window to the Inside" is speech that tries to avoid the narrator's opinions, and insights towards things, but the narrator's perspective is clear. We discovered that stories in "a Window to the inside" contain the subjective-narration or the discourse's enunciation at the expense of objective narration or historical enunciation.

Kay words: enunciation linguistics, levels of enunciation, subjective-narration, Deixis.

المقدمة

لا ينفك الخطاب القصصي عن اعتماد مستويين من مستويات الخطاب أو التلفظ، أولهما هو المستوى الخطابي الذي يُبصم ببصمة الذات الكاتبة أو الساردة. أما ثانيهما فهو مستوى التلفظ التاريخي الذي يحاول فيه السارد أن يتصف بصفات المؤرخ أثناء سرد قصة ما أو أحداث مضت، فينآى بذاته ورؤيته التلفظية عن المحكي، ويحكي من خارج الذات. إذن ما هي الخصائص المميزة لهذين المستويين؟ وكيف وظفهما القاص أحمد بوزفور في "نافذة على الداخل" (بوزفور: 2013).

انطلاقا من هذين السؤالين؛ نهدف في هذه المقال إلى استثمار بعض الإجراءات التلفظية في تحليل الخطاب القصصي، وسنستثمر على وجه التحديد الإجراء التصنيفي الذي قدمه إميل بنفنيست من أجل التمييز بين مستويات التلفظ. وسنقدم تعريفا مختصرا لمستويي الخطاب انطلاقا من هذه الزاوية النظرية، ثم سنحاول أن نبرز تجلياتهما في المجموعة القصصية المدروسة، من خلال تحليل نماذج مختارة. كما سنكشف عن مستوى استعمالهما في المجموعة، ودرجة غلبة أحدهما على الآخر، بالإضافة إلى ذلك، سنربط بين حضور هذين المستويين والتطورات التي شهدها السرد الحديث.

1. وصف المجموعة القصصية "نافذة على الداخل"

أصدر القاص أحمد بوزفور هذه المجموعة القصصية سنة 2013، عن منشورات طارق بالدار البيضاء، فطُبعت بمطبعة الجديدة بمدينة الرباط. تحتوي هذه المجموعة على اثنتي عشرة قصة قصيرة مختلفة الطول والموضوع، استغرقت ما يزيد عن سبعين صفحة من السرد، استهلّها أحمد بوزفور بقصة "مكتبة" وختمها بقصة "الكهف".

2. محكي الذات من منظور لسانيات التلفظ

بداية؛ لقد سعى إميل بنفنيست إلى إحداث نظرية للذات المتكلمة في اللسانيات، ولذلك أسس كل قضايا نظريته اللسانية بناء على مفهوم الذاتية وتمظهراتها في اللغة، وهذا ما يُلاحظ أيضا من خلال تمييزه بين مستويات التلفظ. وقد تطورت هذه النظرية بتضافر جهود متكاملة لعدد من الباحثين أمثال كاثرين كربرات أوركيوني وأزوالد ديكرو وأنطوان كوليولي ودومنيك مانغونو وغيرهم، ولا يسعنا حجم المقال للحديث عن جهودهم. وقد استفاد علماء السرد من تطورات هذه النظرية، فانتشرت مفاهيمها في الدراسات السردية الحديثة، وظهرت نظريات جديدة في السرد متأثرة بلسانيات التلفظ أبرزها "سيميائيات الأهواء" أو "سيميائيات الذات" التي تقارب مقولة الذات أو ما يسمى بـ "الهوى" أو "التمثيل» représentation» من منظور سيميائي. إلى جانب ذلك؛ شكلت لسانيات التلفظ مدخلا من المداخل التي ولج من خلالها ألجيرداس جوليان كريماس وزميله جاك فونتني عالم سيميائيات الأهواء في كتابهما

المشترك "سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس (1991)" (كريماس وفونتني: 2010).

بالإضافة إلى ما ذُكر، تتجلى استفادة الدراسات السردية من اللسانيات التلفظية في بزوغ فرع جديد سُمي بـ"السرديات التلفظية" «Narratologie énonciative»، واعتُبِر بزوغه فترة حاسمة في تاريخ الدراسات السردية، فانتقلت تلك الدراسات من التحليل البنيوي للسرد تحليلا معزولا عن واقع الفعل السردي وواقع شخوصه، وكأنه نص خالٍ من الذوات ومستقل عن منتجه وظروف إنتاجه، إلى تحليل الفعل السردي تحليلا تلفظيا واجتماعيا، كالتحليل الذي كان يدعو إليه ميخائيل باختين في فترات سابقة.

تحلل لسانيات التلفظ فعل التلفظ باعتباره "فعل توظيف اللغة عبر فعل استعمال فردي" (Émile Benveniste: 1974, P 80,). وانطلاقا من هذا التعريف، يمكن القول إن الخطاب القصصي عبارة عن خطاب يوظف فيه القاص اللغة عبر فعل فردي قد يعكس ذاتيته وعلاقته بمضامين هذا الفعل. ووفق هذا الفرع اللساني فاللغة تنطوي على مستويين من مستويات الفعل التلفظي وهما: التلفظ الخطابي Enonciation de discours والتلفظ التاريخي Enonciation historique. يتم الفصل بينهما بواسطة شكل استعمال الضمائر والأزمنة في علاقتها بالأفعال، وقال بنفنيست في هذا الصدد: إن "الأزمنة في الفعل الفرنسي لا تستعمل أجزاء من نظام موحد، إنها توزع على نظامين متميزين ومُكمِّلَيْن. كلاهما لا يحمل أي جزء من زمن الفعل، كلاهما في استعمال منافس وثابت ومهيأ لكل متكلم. هذان النظامان يشكلان تصميمين مختلفين للتلفظ، لنُبيِّنَهُمَا بأن أحدهما هو التاريخ والآخر هو الخطاب" (Émile Benveniste: 1966, P 238)، وهما الحكاية والخطاب، أو السرد والخطاب في اصطلاح جيرار جنيت. وبعد هذه الإشارة المختصرة سنفصل الحديث في هذين المستويين، مستعينين بنماذج من المجموعة القصصية المدروسة.

3. مستويات التلفظ في "نافذة على الداخل"

1.3. التلفظ التاريخي: تعريفه وتجلياته في "نافذة على الداخل"

التلفظ التاريخي "L'énonciation historique" هو الخطاب الذي يحتفظ به عن طريق الكتابة، ويتميز بسرد الأحداث الماضية، "ويتضمن ثلاثة مفاهيم تميزه، وهي: "الحكاية" و"الحدث" و"الزمن الماضي". يعني أنه يشخِّص الأحداث الطارئة في لحظة من اللحظات الزمنية دون أي تدخل (أو حضور) للمتكلم في الحكاية. (Émile Benveniste: 1966, P 239).

تتميز تاريخية التلفظ، أو الحكاية أو السرد، بكونها تشترط حدودا مميزة بواسطة مقولتي زمن الأفعال والأشخاص، ويُعرفها إميل بنفنيست بأنها: "الحكاية التاريخية" le récit historique التي تَستبعد

كل شكل لساني "سيرذاتي" "autobiographique". فالمؤرخ لا يستعمل الضمائر الشخصية مثل "أنا" و"أنت" والإشاريات الذاتية مثل "هنا" و"الآن". بمعنى آخر، لا يستعمل أبدا وسائط الجهاز الشكلي للخطاب وهي كل الأشكال اللسانية التي تحمل ذاتية المتكلم كالضمائر الشخصية وإشاريات الزمان والمكان. ويتردد هذا النوع من التلفظ على لسان المؤرخين ومقدمي النشرات الإخبارية غير المباشرة، وقارئي التقارير والسيناريوهات، والسرد المحايد... حيث لا تُستحضر ذاتية هؤلاء في ملفوظاتهم.

أما على مستوى الزمن، فيستعمل المتكلم في التلفظ التاريخي ثلاثة أزمنة: الماضي المبهم أو المنقطع "l'aoriste" الماضي الممتد "l'imparfait" والماضي التام المصدري "le plus- que- parfait". و"الزمن الأساسي هو المبهم، هو زمن الأحداث خارج عن الشخص الحاكي"(Émile Benveniste: 1966, P 241).

إن السؤال الذي يطرح نفسه، بعد هذا التحديد، هو: أين تكمن تاريخية التلفظ القصصي في "نافذة على الداخل"؟

بعد قراءتنا للمجموعة القصصية تبين لنا أن حضور الذات الساردة في كل القصص كان بارزا وملحوظا من بداية المجموعة القصصية، ويظهر ذلك على مستويين على الأقل وهما:

- استعمال الضمائر الشخصية؛
- استخدام الإشاريات الشخصية التي تحيل على الذات الساردة مثل إشاريات المكان والزمان.

معنى هذا أن مستوى حضور الخطاب التاريخي كان ضئيلا جدا بالمقارنة مع التلفظ الخطابي. غير أن هذا لم يمنع السارد من الاحتفاظ بذاته خارج السرد، ولو للحظات سردية قصيرة. وسنورد في ما يلي بعض الأمثلة:

أ) "كتاب سحري يتجدد كل صباح. ربما لذلك كان عنوانه الذي لا يتغير أبدا هو "المكتبة". لم يكن الأستاذ المحافظ يعرف هذا الكتاب، ولا أي كتاب آخر في مكتبته" [بوزفور: 2013، ص 6].

ب) "كان حبا مفارقاً، أشبه بحبّ الحلاج لرابعة (هل أحب الحلاج رابعة؟) طاهر... حلولي... ومخيف" [بوزفور: 2013، ص 16].

ت) "كان صديقي منذ المدرسة الابتدائية. وكان نابغة في كل المواد. وأخذ البكالوريا بتفوق ماهر، ربما كان الأول في الإقليم، أو في المغرب كله، لكنه في السنة الأولى من الجامعة، أصيب بلوثة القفص هاته. أصيب أولاً باكتئاب غريب: لم يعد يتابع دراسته، أو يعاشر أحدا أو حتى يتكلم. صمْتٌ شامل وعميق مغلق لم يستطع أحد من أهله أو أصدقائه أن ينفذ منه أو أن يعرف بواعثه. ثم تكلّم فجأة، وفقط بهذه العبارة الغريبة: (افتح لي القفص أرجوك)". [بوزفور: 2013، ص 27].

ث) "في بداية التكوين، كان هناك أمير حزين. كان أميراً جميلا يملك الشباب والجمال والمال والسلطة والناس. كانت النجوم تبايعه، والأشجار والحيوانات تبتسم له حين يمر، أما الصبايا الجميلات فكن يعبدنه، وكانت إشارة صغيرة من أصبعه الصغير تكفي لكي يقعن ساجدات تحت قدميه.

ولكن الأمير الجميل كان حزينا، وكان سبب حزنه شيئا واحدا، هو أنه لا يوجد شيء يحزنه، فتضرعت الصبايا، وابتهلت الملائكة، وتوسلت النجوم إلى العلي القدير أن يخلق للأمير الجميل شيئا يحزنه: شيئا يحزنه دون أن يتعسه، يحزنه حزنا نبيلا يليق بسموه، فاستجاب العلي القدير، وخلق ثلاثة أشياء لم يكن قد خلقها بعدُ: خلق الغروب، وخلق الناي، وخلق اللون الأزرق". [بوزفور: 2013، ص 28-29].

تتجلى تاريخية التلفظ في هذه الأمثلة من خلال توظيف ضمير الغائب "هو" وما ينوب عنه، وفي تغييب إشاريات الزمن الذاتي وتعويضها بالزمن الماضي. غير أن السارد تحدث في المقطع (ت) عن جزء من قصة صديقه، وبسبب هذه الصداقة لم يخْل هذا المقطع من بعض خصائص التلفظ الخطابي، من مثل عبارات التقييم، المتمثلة في وصف مستوى التفوق والاكتئاب والصمت.

ويمكن القول إن المقطع (ث) يمثل نموذجا للتلفظ التاريخي (أو الحكاية التاريخية)، حيث تقيد فيه السارد - إلى حد ما- بخصائص السرد المحايد، واستبعد كل وسائط الجهاز الشكلي للتلفظL'appareil Formel de l'énonciation التي تحدثنا عنها سلفا. بمعنى أن أحمد بوزفور حقق إلى درجة معينة ما يسمى بـ "الحذف التلفظي"[1]، إذ حاول أن يوهمنا بأن لا دخل له في هذه السرديات القصيرة، وقد ساعده في ذلك تخليه عن وسائط الجهاز الشكلي للتلفظ كما أشرنا، والسرد بضمير الغائب.

وعلى الرغم من ذلك، فقد تخللت هذا المقطع عبارات تفصح عن ذات السارد وبعض التقييمات، نذكر منها "الأمير الجميل" و "هو أنه لا يوجد شيء يحزنه"، إلى جانب أداوت الربط وطريقة ترتيب الأحداث في هذا المقطع.

إن استعمال العبارات التقييمية وتدخّل السارد في تنظيم الأحداث والتحكم في إيقاعها كلها معطيات تدل على حضور الذاتية في المقطعين الأخيرين، وتعد دليلا قويا على أن اللغة لا انفكاك لها عن

[1]- يعود مفهوم الامحاء التلفظي «Effacement énonciatif» إلى الباحث راباتال، وقد أطلقه الفينومونولوجيون في الأصل على ما يسمى بـ "الذاتية غير شخصية"«Subjectivité impersonnelle» التي تُدرك العالم في تناسقه كما لو أنه يُظهر نفسه بنفسه. والامحاء التلفظي هو "خطة تسمح للمتكلم بأن يوهم بأن لا أثر له في الملفوظ وتتيح له أن يضفي مسحة من "الموضوعية" على خطابه. ولا يكون ذلك بـ "محو" أكثر علاماته جلاء (الواصلات Embrayeurs) فقط بل يكون أيضا بمحو وسم (Marquage) كل مصدر تلفّظيّ يمكن التعرّف إليه". (ينظر: محمد نجيب العمامي، 2011، ص 37).

ذات السارد أو الكاتب مهما حاول أن يلتزم الحياد والموضوعية في كتاباته، مثلما تعد هذه المعطيات مظهرا من مظاهر الخلط بين مستويي التلفظ.

فإذا نظرنا إلى هذا الخلط بين المستويين في هذا النموذج القصصي من منظور انسجام الخطاب، فإن هذه المقاطع المشار إليها تمثل "خطابا غير محكم الصياغة، وبالتالي يمكن اعتباره غير منسجم" (جاك موشلر، آن ريبول: 2010، ص 483) زمنيا؛ أو هي خطابات هجينة من حيث التوزيع الزمني (ويظهر ذلك في المقطع (ث) الذي سُرد بزمن الماضي لكنه تضمن الزمن الحاضر أيضا)، ويسمي جاك موشلر وآن ريبول هذه الخطابات بـ "النماذج المضادة". وضمن هذا أشار الباحثان، أيضا، إلى فكرة مفادها أنه توجد خطابات ذات صياغة واضحة وفي انسجام تام؛ رغم أنها لا تحترم هذا التقسيم البنفنيستي القائم على الزمن والضمير، تلميحا منهما إلى أن هذا التقسيم ليس هو المعيار الخالص للحكم على انسجام الخطاب.

ويُعزى هذا الخلط من الزاوية اللسانية إلى أن المعايير الموضوعة للفصل بين السرد والخطاب أو بين التلفظ التاريخي والتلفظ الخطابي، هي معايير ذات طبيعة لسانية دقيقة، في حين أن عملية السرد تنطوي على جزئيات يصعب الإمساك بها عبر ضبط الأدوات اللسانية للسرد، وسبب ذلك أن هذه العملية تتم بواسطة ذات إنسانية لا تقوى على فصل ذاتها عما تسرده، وقد أشار جيرار جنيت إلى هذه الإشكالية في مقاله "حدود السرد" حيث قال: "يجب أن ندقق بأن المسألة تتعلق بموضوعية وذاتية محددتين على ضوء مقاييس ذات طبيعة لسانية: فالخطاب يكون ذاتيا كلما اندمغ، ضمنيا أو تصريحا، بمثول ضمير المتكلم (أنا) (أو أحال عليه) غير أنه هذه الـ (أنا) لا تتحدد خلافا لهذا، إلا من حيث كونها هي الشخص الذي يتحدث تماما مثل المضارع (الحاضر) زمن الصيغة الخطابية بامتياز، والذي لا يتحدد بوجه آخر، إلا من حيث كونه لحظة الحديث، كما أن استعماله يطبع مطابقة الحدث الموصوف لمقتضى l'instance الخطاب الذي يصفه؛ أما موضوعية السرد فتتحدد، بالعكس من هذا، من خلال غياب أية إحالة على السارد" (رولان بارت وآخرون: 1992، ص 79)، وكأن الأحداث تُعرض من تلقاء نفسها.

أما من منظور الدراسات السردية الحديثة، فإن وجود عناصر التلفظ الخطابي في التلفظ التاريخي يمكن الحكم عليه بنوع من التداخل وغياب التناظر التام، وهو ما سماه جيرار جنيت بتداخل السرد والخطاب، فذهب إلى القول بغياب سرد وخطاب خاليين من هذا التداخل بالقول التالي: "فهناك في كافة الأحوال تقريبا نسبة من السرد متضمنة في الخطاب، ومقدار من الخطاب في السرد، ومن هنا يأتي في الحقيقة توقف التناظر لأن كل شيء يجري كما لو أن نمطيْ التعبير يتأثران بشكل مختلف جدا بعدوى التداخل: فاندراج عناصر سردية في صميم الخطاب لا يكفي لتحريره، والسبب هو أن هذه العناصر تظل مشدودة في الغالب إلى مرجعية المتكلم الذي يستمر حضوره ضمنيا في الخلفية، ويملك

القدرة على التدخل من جديد في كل الأثناء بدون أن ينظر إلى هذه المعاودة المعاودة كـــ «تداخل»" (رولان بارت وآخرون: 1992، ص 80).

نستخلص مما سبق أن مرجعية الذات المتكلمة تبقى حاضرة دائما بسبب تداخل السرد والخطاب، وتَوَقُّفِ التناظر بينهما، مما يسمح بالحديث عن مستوى ثالث من مستويات التلفظ، وهو المستوى الهجين أو غير المنسجم. إن هذه الفكرة عرّت بشكل واضح عن صعوبة وضع تصنيف لساني لمستويات السرد، وبالتالي كشفت عن هفوات كثيرة في تصور إميل بنفنيست قيام ذات المتكلم ومرجعيّاته الزمانية والمكانية والسياقية في مستوى الخطاب فقط، والأصح أنها تبقى في الخلفية، كما عبر عنها جيرار جنيت، تتوارى حينا وتظهر أحيانا أخرى.

2.3. تمثلات التلفظ الخطابي في "نافذة على الداخل"

1.2.3. تعريف التلفظ الخطابي وتجلياته في "نافذة على الداخل"

اقترح إميل بنفنيست خلال حديثه عن التلفظ الخطابي «L'énonciation de discours» أن نفهم الخطاب في صورته الشمولية، وهو "كلُّ تلفظ يفرض متكلما ومستمعا، عند الأول نية التأثير في الآخر بأي أسلوب كان" (Émile Benveniste: 1966, P 242). ويظهر التلفظ الخطابي في الخطابات الشفوية المتنوعة والعادية، وفي الكتابات التي تعيد إنتاج الخطابات الشفوية أو التي تتقمص دور شخصية ما، وذلك في الرسائل المتبادلة والمذكرات والمسرح والكتب التعليمية؛ أي أنه يحضر في "جميع الأجناس التي ترسل خطابها إلى الآخر، ويتلفظ بها شخص بصفته متكلما وينظِّم ما يقول في مقولة الشخص" (Émile Benveniste: 1966, P 242).

ويلجأ المتلفظ في هذا المستوى إلى استعمال ضمير الشخص الأول والثاني (أنا/أنت) وما يمثلهما، وإلى جميع الأزمنة في كل أشكالها، الماضي (passé composé)، المستقبل (futur simple) ومستقبل الماضي[2] (futur antérieur) والشرطي (conditionnel)، والماضي البعيد (passé antérieur)، والتام المصدري (plus que parfait)، ويستبعد المبهم. (ألفا أوصمان باري: 2014، ص 38).

وقبل تحليل عناصر التلفظ الخطابي ودرجة حضوره في المجموعة القصصية "نافذة على الداخل"؛ نود أن نشير في البداية إلى أن هذه المجموعة هي نافذة على ذات السارد وعوالمه الخاصة، إن جاز القول، حيث يغلب عليها صوت السارد، ويحضر فيها صوت الشخوص في عدد كثير من المقاطع إلى درجة مثيرة للانتباه. ويتجسد ذلك في الحضور القوي للضمائر الشخصية (أنا/أنت) وما يقوم مقامهما. ولتحديد

[2]- اعتمدنا الترجمة الواردة في كتاب: جاك موشلر وآن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ص 635.

أوجه هذا الحضور من ناحية التعريف والضمائر الواردة والزمن الموظف ومجالات تردده، سنورد الأمثلة التالية مرفقَة بالتحليل لإبراز آثار التلفظ الذاتي أو الخطابي في هذه الملفوظات القصصية.

1. "على أي حال، لم يكن ذلك يهمني أنا. ما كان يهمني في الدرجة الأولى هو أن يسمح لي بالقراءة في المكتبة. لكنّه لم يعد يطيقني. في الحقيقة أنا الذي لم أعد أطيقه. أخذت أعبّئ كل من أعرف ضده. وكأنني كنت أعبئ رمل مرزوكة في غربال" [بوزفور: 2013، ص 7].

2. "هل رأيت قطّ خنساء تحاول أن تخرج من حفرة؟ ترتفع قليلا على حائط الحفرة ثم تسقط، وتحاول الصعود مرة أخرى..." [بوزفور: 2013، ص 19].

3. "وأنا أحاذر أن أصطدم بأحد. على يميني نهر السيارات المتفق الذي أحاذر أن أسقط فيه، وعلى يساري العمارات القديمة المتسخة بشرفاتها التي تقطر من فوقي وأحاول أن أتفادى قطراتها القذرة" [بوزفور، 2013، ص 21].

4. "الإنسان حيوان اجتماعي للأسف، لأن عليك أن تحاذر أشياء كثيرة وأنت تعيش وسط الناس، عليك أن تراعي حساسيتهم، وأن تلبس الفرح لرؤيتهم والارتياح لثرثراتهم..." [بوزفور: 2013، ص 22].

تتجلى خصائص التلفظ الخطابي في هذه المقاطع في استعمال الضمائر الشخصية، حيث تردد ضمير المتكلم "أنا" والضمائر المتصلة مثل "يهمني أنا"، وقد عمد السارد أيضا إلى ضمير المخاطب في قوله "هل رأيتَ"، و "لأن عليك"، و"أنت تعيش"و "عليك أن تراعي". ويبرز التلفظ الخطابي من حيث الزمن في استعمال زمن الحاضر مثال "وأنا أحاذر"، و"أنت تعيش" وغيرها من الأمثلة التي استعمل فيها السارد السرد في الحاضر والمستقبل وغيرها من الأزمنة الذاتية. بالإضافة إلى ذلك، فقد اعتُمد في القص على الإشاريات المكانية الدالة على الذات الساردة، مثل "يميني" و "يساري" ويعزى وسم إشاريات المكان ببصمات الذات الساردة إلى كون "أسماء الإشارة تنظم المكان انطلاقا من نقطة مركزية هي (الذات) (ego) وبالنظر إلى مختلف الأصناف، فإن الشيء بعيد أو قريب من أنا أو من أنت وهو بذلك موجّه (إلى الخلف أو إلى الأمام، إلى الأعلى أو الأسفل) مرئي غير مرئي معروف غير معروف... إلخ." (بنفنيست: 2012، ص 155ـ167)

ويرجع هذا الوسم أيضا إلى أن الإشاريات المكانية تتخذ من الوضعية الجسدية للسارد أو للشخوص نقطة مرجعية أثناء انتظامها في الحكي، بالتالي "فوضعية المتكلم أثناء الكلام هي بمثابة النقاط التوجيهية الأربع التي تدل على البعد أو القرب أو الأمام أو الوراء أو الفوق أو التحت". (مجموعة من الباحثين: 2017، ص 309).

وبصيغة أخرى أعم، إن المجموعة القصصية "نافذة على الداخل" احتفت بالذات الساردة والكاتبة بصورة جلية بالاستعانة بالإشاريات بشتى أنواعها عبر مستويين خطابيين سنبينهما في الآتي.

2.2.3. مستويات تجلي التلفظ الخطابي في "نافذة على الداخل"

يتجلى التلفظ الخطابي في نافذة على الداخل" على مستوى الخطاب الذي يوجهه السارد للقارئ وعلى مستوى خطاب الشخوص وتفاعلها داخل القصة، ويرجع حضور التلفظ الخطابي في هذين المستويين إلى الحاجة الملحة للسارد وللشخوص إلى استعمال الإشاريات الذاتية سواء الشخصية أو الزمانية أو المكانية.

- **المستوى الأول:** هو مستوى خطاب سارد/قارئ: ويظهر هذا المستوى في المقطع (2) و(4)، حيث يوجِّه السارد الخطاب للقارئ ويصف له أحيانا باستعمال ضمير المتكلم وضمير المخاطب، وأحيانا باستعمال ظاهرة الالتفات كما في المقطع (4).

وقد لفت انتباهنا أن القاص أحمد بوزفور عمد إلى تقنية يوجه بها أحيانا الكلام إلى القارئ بأسلوب يشبه تلك الإرشادات المسرحية التي يدونها كاتب السيناريو بين النصوص المسرحية، مثال ذلك المقطع التالي من قصة (الوحشة): "فانسقت للموافقة على الموعد، وفي المقهى الذي حدّدَته (لم تذكر اسمه، لكنها حددت موقعه)" [بوزفور: 2013، ص 21]. وإلى جانب ذلك، يستعين السارد بهذه الطريقة ليشرح لنا بعض المعاني التي يقصدها، كما هو الحال في هذا المقطع: "... وتكبت رغبتك في الهرب راكضا كالطريدة في الغابة، وتصبر وتتصبر وتصابر.. حتى تخلص أخيرا إلى وحشتك العزيزة (العزيزة هنا بمعنى عزيزة فعلا)" [بوزفور: 2013، ص 22]. وقد فصَل معنى كلمة "العزيزة" في هذه الفقرة عن معاني أخرى جاءت في نفس القصة. وقد وردت هذه الظاهرة في مقطع آخر لم يشرح فيه السارد ما يريد قوله بالطرق المعتادة وإنما قدم مثالا على ذلك ووضعه بين قوسين، على الشكل التالي: "كنت موقنًا أنها محارة اللؤلؤة الخضراء، ولكني من اللهفة، لم أفتحها. تدفع اللهفة إلى السرعة عادة، أما لهفتي... (تصور قارئ رواية شيقة يؤجل قراءة الصفحات الأخيرة، أو تصور عاشقين يؤجلان إلى الغد ليلة الدخلة)" [بوزفور: 2013، ص 24].

وبهذا، نستنتج أن أحمد بوزفور وظف خطاب ذات المستوى "سارد –قارئ" عبر تقنيتين، أولها هو توجيه الخطاب إلى القارئ باستعمال ضمير المخاطب وكاف الخطاب، وثانيها عبر عملية الاستطراد أو الإرشاد و"التوجيه السردي" الموجه للقارئ أيضا.

المستوى الثاني: هو مستوى الحوارات التي نسجها السارد بين الفاعلين في الأحداث القصصية، أو هو "حوار الذوات المتفاعلة داخل النصوص" (الكاس: 2013، ص 61).

- مثال ذلك ما ورد في قصة "عسجد وسندس" [بوزفور: 2013، ص 10]، وورد في جزء من قصة "التعب" ما يلي:

"طفوت فوق الماء، وتنفست، فسمعت الصديقة وهي تخاطبني مندهشة:

- أين أنت؟ ألا تسمعني؟
- أسمعك طبعا، ولكني أفكر فيما تقولين.
- تفكر؟ ما تزال تفكر؟ أمامك خمس دقائق. أريد أن أعرف ردك الآن، كي أرد بدوري على الخطيب المنتظر". [بوزفور: 2013، ص 24]

إن مثل هذه الحوارات داخل المجموعة القصصية تكشف عن الذوات الفاعلة في القصص، وتحضُر وجهات نظرها وتوجهاته عبر تلك الحوارات التي ينقلها لنا السارد، وهذا النقل طبعا لا يسلم من ملامسة آرائه وتوجهاته ومواقفه من هذه الحوارات، كما يندر أن تسلم هذه الحوارات المنقولة من شظايا الذات الناقلة. بعبارة أخرى "فالسارد ليس مرآة صافية يرى فيها المؤلف وجهه، وإنما هو مرآة متشظية تعكس انكسار الذات، أو بالأحرى بركة مائية متموجة لا تكاد الذات تتبين فيها قسمات وجهها" (محمد مساعدي وآخرون: 2019، ص 98). وقد ظهرت هذه القسمات من ناحية حضور الذوات الفاعلة في الحوار في استعمال الضمائر الشخصية واستعمال الأزمنة الذاتية، إلى جانب توجيه الخطاب للآخر. معنى هذا أن ذات القاص أحمد بوزفور امتطت لسان السارد لتمرر للقارئ ما كانت تريد تمريره، فكانت أحيانا تظهر للعلن خلال الخطاب "سارد- قارئ"، وأحيانا تتوارى لوهلة قصيرة خلف حوارات الشخوص.

ولم يقف مستوى حضور ذاتية السارد عند هذا المستوى، وإنما بلغ مستوى الإعلان عن نفسه، والتصريح بمتابعة أحداث القصة، فقال: "من فوق القصة كنت أنا السارد أراقبها. ماذا أفعل لها؟ ماذا أفعل بها؟". [بوزفور: 2013، ص 34]. وهذا ما أعطى لهذه المجموعة القصصية صفة استثنائية تتعلق بطبيعة السرد وظيفته وهي "ألا يكون السرد عن سلسلة أحداث عبر الزمن، مبنية بشكل شامل يتعلق بالمبادئ الثقافية، ينبغي أيضا أن يحتوي شيئا يهبه استثنائية" (جينز بروكمير ودونال كربو: 2015، ص 55)، كأن يعكس ما يخالج الذوات بصفة استثنائية ومميزة.

خـلاصة

خلاصة القول، إن تصنيف الخطاب القصصي والتمييز بين أنواعه من منظور لساني ه عمل ينطوي على مغامرة تحليلية قد لا توصِل الباحث إلى ما يصبو إلى بلوغه من هذا التصنيف، ويرجع ذلك إلى أن الأدوات اللسانية لازالت صارمة ومقننة وغير مرنة، ولا تلين أثناء تنزيلها على الخطاب القصصي أو

السردي عموما، نظرا لطبيعة مصدر هذا الخطاب وهو الذات البشرية، ونظرا لطبيعة اللغة وعلاقتها المركبة مع هذه الذات.

وقد توصلنا من خلال هذه الدراسة على مجموعة من النتائج أبرزها أن "نافذة على الداخل" خطاب قصصي غلب عليه السرد الذاتي أو التلفظ الخطابي على حساب السرد "الموضوعي" أو التلفظ التاريخي، وبالتالي فالمجموعة القصصية بكاملها هي عبارة عن خطاب تخييلي ذاتي، وقولنا بأنها خطاب تخييلي لا يعني أنها معزولة عن واقع الكاتب والمرجعية الواقعية عموما.

ثم خلصنا كذلك إلى أن "نافذة على الداخل" تميز بصفات استثنائية تمثل في استحضار الذات الساردة والكاتبة عبر استعمال الجهاز الشكلي للتلفظ بواسطة مستوى الخطاب "سارد- قارئ" ومستوى خطاب الشخوص داخل القصص. كما تميزت أيضا باعتماد تقنية الاستطراد وتوجيه القارئ إلى المعاني المقصودة عندما لا يفلح السرد العادي في ذلك.

وترجع هذه الصفات الاستثنائية في هذه المجموعة القصصية إلى أنها جاءت في فترة كانت فيه كتابات الدكتور أحمد بوزفور قد تخمرت وتعتقت، وصُقلت بتجاربه السابقة التي استهلها بإصدار "النظر في الوجه العزيز"، منذ 1983 أو قبل ذلك.

لائحة المصادر والمراجع:

- أحمد بوزفور، نافذة على الداخل، قصص، الدار البيضاء، منشورات طارق، 2013.
- ألجيراس جوليان كريماس وجاك فونتني، سيميائيات الأهواء، من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، ليبيا: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2010.
- ألفا أوصمان باري، تحليل الخطاب: أسسه النظرية، ترجمة: لحسن بوتكلاي، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، ع 5، 2014، ص 133-148.
- إميل بنفنيست، اللغة والتجربة الإنسانية، ترجمة: ذهبية حمو الحاج، مجلة الممارسات اللغوية، ع 14، (2012)، ص 155ـ167.
- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الباحثين، ط1، تونس: دار سيناترا، 2010،
- جينز بروكمير ودونال كربو، السرد والهوية، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة، ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم، ط1، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.
- رولان بارت وآخرون، طرائق تحليل السرد الأدبي، ترجمة: مجموعة من الباحثين، ط1، الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1992.

- مجموعة من الباحثين، الرواية والمرجع، مقالات محكمة، ط1، عمان: بيت الغشام للصحافة والنشر والإعلان، 2017.
- محمد الكاس، الذات والرواية، ط1، القنيطرة: دار البوكيلي للطباعة والنشر، 2013.
- محمد مساعدي وآخرون، في اللسانيات والأدب والترجمة، قراءة في المشاريع العلمية والإبداعية للدكتور علي القاسمي، ط 1، فاس: مطبعة أنفو برانت، 2019.
- محمد نجيب العمامي، الذاتية في الخطاب السردي، ط1، تونس: دار محمد علي للنشر، 2011.

- Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Paris: Edition Gallimard, T1, 1966.

- Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Edition Gallimard, T2, 1974.

شعريّة التضمين عند أبي نواس

Abu Nawas's Poeticity of Inclusion

د. بسام عبد العزيز الشارني، أستاذ مساعد في النقد القديم بكلية الآداب، جامعة ظفار، عُمان.
د. مراد الحاجي، استاذ تحليل الخطاب والدراسات الثقافية بكلية الآداب، جامعة ظفار، عُمان.
البريد الإلكتروني: hajji.m@wanadoo.tn

ملخّص:

يعالج هذا البحث ظاهرة بارزة في شعر أبي نواس هي ظاهرة التضمين، ويدرسها دراسة نصّيّة تعتدّ بالمقاربة التناصيّة التي تنطلق من فضاء التقاطعات النصّيّة، وتبحث في مظاهر حضور النصّ في النصّ وما له من أثر فيه وتأثّر به.

وقد نظر البحث في أشكال التضمين وأبرز وظائفه، وسعى إلى استجلاء أهمّ أبعاده وما يصدر عنه من خلفيّات بعضها ذاتيّ يتّصل بشخصيّة الشاعر وميوله الذاتيّة وذائقته الفنّيّة التي تعبّر عنها مجموعة اختياراته الشعريّة، وبعضها انعكاسٌ لثقافته الشعريّة ورَشْحٌ لذاكرة مترعة بالنصوص المخزّنة، وبعضها الآخر فكريّ يعبّر عن توجّهات وقناعات يعتقدها الشاعر وينتصر لها.

الكلمات المفاتيح: التضمين، التناص، التحويل الدلالي، نقل الموضع، العلامة، السياق.

Abstract

This research explores the phenomenon of inclusion, a prominent phenomenon in the poetry of Abu Nawas. It is a textual study that uses an intertextual approach that starts from textual intersections and investigates the manifestations of the present text in the text itself along with its impact and influence on each.

The research examined the forms of inclusion and its most prominent functions. It sought to elucidate the most important dimensions of inclusion along with the subjective backgrounds that emanate from it , some of which are related to the poet's personality, his personal tendencies and artistic sense. This in turn reflects the poet's collection of poetic choices, some of which are reflective of his poetic culture and a nomination for a memory exhuberant with stored texts, and others are intellectual that express inclinations and convictions the poet supports and believes in.

Keywords: inclusion, intertextuality, semantic transformation, topic transfer, sign, context.

مقدمـــة:

تسعى هذه الورقة إلى دراسة ظاهرة التضمين في شعر أبي نواس. وقد لفت أنظارنا إليها مبرّران: مبرّر كمّيٌّ يتمثّل في كثافة حضورها في شعره، ومبرّرٌ نوعيٌّ يتعلّق بتنوّع النصوص المضمَّنَة بين قديم الشعر ومُحْدَثه تنوُّعًا يعكس – فيما يعكس- اتّساع ثقافة الشاعر، وتنوّع روافدها.

على أنّ الأمر الذي استرعى انتباهنا هو انصراف نسبة هامّة من هذه التضمينات إلى قديم الشعر ممّا مثّل في نظرنا ضربا من ضُروب المفارقة عميق الدلالة على حساسيّة موقف الشاعر من شعريّة القِدَم وطبيعة نظرتها إليها وتعامله معها، وهو الذي عُرِف بمنحاه الانشقاقيّ المتصادم مع ذائقة القدامة المُكرَّسَة، ودعوته الصريحة إلى الخروج على ثقافة الماضي في الحياة والفنّ.

وآية هذا الذي قلناه أنّ أبا نواس، وإن عبّر في كثير شعره عن رفض الطريقة الكلاسيكيّة في قول الشعر ودعا إلى استبدالها بالطريقة الحديثة المستجيبة لإيقاع الحاضر، فإنّه لم يجد حرجا في العودة إلى نصوص الشعر القديمة عودة استمداد واستفادة وتوظيف، ولا يجد غضاضة في أن يضمّنها قصائده ويكتب بها معانيه.

وإنّ التضمين من هذا الجانب يبدو لنا وجها من وجوه التناص Intertextuality في مظهره الحرفيّ أو الصريح Explicite، حيث يعمد الشاعر إلى الكتابة بنصوص غيره، فيستدعيها استدعاء صريحا، ويجعلها تستقرّ في نسيج نصوصه، وتنسجم مع بناها الفنّيّة وأنظمتها العلاميّة وأبعادها الدلالاّية.

وقد توزّع اهتمامنا بهذا الموضوع على المحاور التالية:

1- **مفهوم التضمين**
2- **أشكال التضمين ووظائفه في شعر أبي نواس**
3- **أبعاد التضمين وخلفيّاته في شعر أبي نواس**

1- **في مفهوم التّضـمين:**

عرّف ابن رشيق التضمين بأنه: "قصدك إلى البيت من الشعر أو القسيم فتأتي به في آخر شعرك أوفي وسطه كالمتمثّل" (ابن رشيق، 1988، ص 704). ووسّع عبد الستار الأسديّ مفهوم التضمين حين جعله على وجهيْن: تضمين لفظيّ وتضمين معنويّ، وتجاوز به وظيفة التمثّل إلى غيرها من الوظائف، حين عرّفه بأنّه "أخْذ لفظ أو معنى وتنسيقه داخل النص الجديد لغايات متعدّدة كالاستشهاد أو التشبيه أو التمثّل... ولا تقترب منه السرقة لأنه واضح التصريح والتلميح" (الأسدي،. ص74) . ونضيف إلى هذا المتّصوّر مصطلحا شائعا لا يبعد عنه، هو مصطلح الاقتباس وهو تضمين النّصّ القرآنيّ أو نصّ الحديث، وكلاهما معا شكل بارز من أشكال التناصّ.

ويعقّب ابن رشيق تعقيبا هامّا ولافتا منتبها – في معرض حديثه عن أجْود التضمينات – إلى ما يمنح الشاعر المضمِّن مزيّةَ الإبداع والاستحقاق بفضل جودة التّصرّف في النصّ المضمَّن، فيقول:"وأجْوَد التّضمين أن يصرف الشاعر المضمِّنُ في وجه البيت المضمَّن عن معنى قائله إلى معناه" (ابن رشيق، 1988، ص 704) متمثّلا بقول منسوب إلى ابن الرّوميّ (ت283هـ) في الهجاء، نصُّه: (الكامل)

يا سَائِلِي عَنْ خَالِدٍ ، عَهْدِي بِهِ رَطْبَ العِجَانِ وكَفُّهُ كَالجُلْمُدِ
كالأقْحُوَان غَدا ةَ غبّ سمائه جَفَّتْ أعَالِيهِ، وأسْفَلُهُ نَدِي

وهو من قول النّابغة (ت حوالي 604م) في وصف الثّغر، أخذه وصرفه إلى معنى آخر: (الكامل)

تَجْلُو بِقَادِمَتَيْ حَمَامَةِ أيْكَةٍ بَرَدًا أُسِفَّ لِثَامُهُ بِالإثْمِـدِ
كالأقحوان غداةَ غبّ سمائه جَفَّتْ أعَالِيهِ وأسْفَلُهُ نَدِي

وتكمن أهمّية هذا التعقيب – في رأينا – في التأكيد على فاعليّة الشاعر المضمِّن التي تُخرجه من مذمّة الاتّكاء على غيره، والاعتماد على سواه دون إبداع ذاتيّ منه. وفاعليّة التضمين هنا، ليست في إخراج النصّ المضمَّن من سياقه الأصليّ الأوّل إلى سياق جديد ثان، وصرْفه عن وجهته الأولى إلى وجهة غيرها فحسب، وإنما هي أيضا في ما يمارسه الشاعر من تصرُّف ذاتيّ في البيت المضمَّن بعكسه، أو قلْبه وإخراجه على غير صورته الأصليّة إمعانا في تحوير ملامحه ومن ثمّ دلالته ووظيفته، فلا تبقى له في سياقه الجديد وهيئته الثانية صلة بسياقه القديم وصورته الأولى، على أنه في الحقيقة يستدعي معه سياقه الأوّل، ويفصح عنه أحيانا، ويستحضره على سبيل التّمثّل به شاهدا، كما الحال مع النص التالي: "ومنهم (الشعراء) من يقلب البيت فيضمّنه معكوسا نحو قول العباس بن الوليد بن عبد الملك بن مروان لمسلمة بن عبد الملك : (الوافر)

لقد أنْكَرْتَنِي إنْكَارَ خَوْفٍ يَضُمُّ حَشَاكَ عَنْ شَتْمِي وذَحْلِي
كقَوْلِ المَرْءِ عَمْرو في القَوَافِي لِقَيْسٍ حين خَالَفَ كُلَّ عَذْلِ
عَذِيرُكَ مِنْ خَلِيلِكَ مِنْ مُرَادٍ أُرِيدُ حَيَاتَهُ ويُرِيدُ قَتْلِي

والبيت الأخير هو البيت المضمَّن، وهو "لعمرو بن معدي كرب الزبيدي بقوله لابن أخته قيس بن زهير بن هبيرة بن مكشوح المرادي، وكان بينهما بعد شديد وعداوة عظيمة، وحقيقته في شعر عمرو: (الوافر)

أُرِيدُ حيَاتَهُ ويُرِيدُ قَتْلِي عَذِيرُكَ مِنْ خَلِيلِكَ مِنْ مُرَادِ

(ابن رشيق، 1988، ص ص 705-706) وقد قلب الشاعر ترتيب الشطريْن، فجعل الصدر عجزًا والعجز صدرا لينسجم البيت مع البنْية الإيقاعيّة والقافية.

ويمضي ابن رشيق مستقصيا وجوه التضمين فيذكر "ما يجمع فيه الشاعر قسيمين من وزنين" (ابن رشيق، 1988، ص 707) مختلفين، ويذكر أيضا أنّ "من التضمين ما يحيل الشاعر فيه إحالة ويشير إشارة، فيأتي به كأنه نظم الأخبار أو شبيه به" (ابن رشيق، 1988، ص 708) وهذا ضرب من التضمين الخفيّ البعيد الذي لا يُضمِّن الشاعر فيه أبياتا بلفظها ومعناها، وإنما يستعير منها بعض لفظها على سبيل الإيماء والتلميح والإخفاء، ويعمد إلى بنية البيت الأولى فيعيد تركيبها مشوِّشًا ترتيب عناصرها، وهذا النوع عند ابن رشيق "أبْعَدُ التضمينات كلها وأقلُّها وُجُودا وذلك نحو قول أبي تمام (172-231 هـ) : (الطويل)

لَعَمْرُو مَعَ الرَّمْضَاءِ والنَّارُ تَلْتَظِي أرَقُّ وَأخْفَى مِنْكَ في سَاعَةِ الكَرْبِ

أراد البيت المضروب به المثل: (البسيط) (ابن رشيق، 1988، ص 709)

المُسْتَجِيرُ بِعَمْرو عِنْدَ كُرْبَتِهِ كَالمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ"

فالتضمين بهذا التصوّر شكل بارز من أشكال تداخل النصوص وتفاعلها، يقوم على احتضان النص المتضمِّن نصّا أو نصوصا مُضمَّنَة. وتتفاوت درجاته بين التضمين الذي يمكن أن ننعته بالسّلبيّ، وهو الذي يقتصر فيه جهد الشاعر المضمِّن على مجرّد الاتّكاء على النص المضمَّن يُقحمه بلفظه ومعناه في نصه دون تصرّف في سياقه الخاصّ، فلا يعدو كونه حلية تزيينية، أو شاهدا أدبيّا أو تمثُّلا، وبين التضمين الإيجابي، ونعني به تدخُّل الشاعر في النص المضمَّن يُغيِّر منه ويُحوِّل من سياقه وبنيته حتى ينصهر مع نصّه المتضمِّن انصهارا تامّا، ويحُلَّ مُكوَنا أصيلا في بنيته، وعنصرا عضويّا أساسيّا في سياقه الجديد، يفعل في دلالته ويؤثر في مقصديّته "ويظلّ المقطع التضمينيّ أو الاقتباس هو الذي يتكلّم في النص الجديد وهو الذي يشرح ويفسّر" . (الموسى، 1996 ، دمشق، ص 83)

إنّ للتّضمين فاعليّة داخل النص المتضمِّن دون ريب؛ لما يقحمه فيه من عديد التأثيرات، ولما يضفيه عليه من الإضافات الشّكليّة والدّلالية ممّا من شأنه "إعطاء الجملة الأدبيّة طابع تعدّد المعنى" (زيتوني 2004، ص 49 و ص 50) . فالنص المضمَّن أو النصوص المضمَّنة، وهي ترتحل من سياقها الأصلي ومن مدوّنتها الأمّ، تحمل معها من سياقها الأوّل خصائصها وسماتها المميّزة، ويستقبلها النصّ المتضمِّن فيعيد توظيفها وتنضيدها في سياقه الخاص، وهي، وإن انفصلت عن سياقها الأدبيّ الأوّل،

فهي تستدعيه لا محالة في سياقها الجديد، وتشير إليه عن طريق التداعي، فيتجاوز فعلُ التضمين مجرّد كونه تفاعل نصوص إلى فضاء أرحب يشكّله تفاعل السياقات. (Nathalie : 1996.P:58)

على أنّ ابن رشيق لم يتعمّق في تحليل أوجه فاعلية التضمين، ومدى تأثير النصوص المضمنة فنّيا ودلاليّا في النّصوص التي تتضمّنها، ولم يقف عند حاصل التفاعل بين سياقات النصوص المختلفة، وما يمكن أن يضيفه النص المضمّن إلى النصّ المتضمّن وما يمكن أن يُفيده النصّ المضمَّن من النص المتضمِّن اعتبارا لجدلية التأثر والتأثير بين الآخذ والمأخوذ في معرض الإبداع الأدبيّ، واكتفى بالإشارة إلى مختلف طرائق التّصرّف في النّصوص التي يقع تضمينها. ولعلّ الإشارة الوحيدة التي انتبه إليها فيما يتعلّق بوظيفة التّضمين نجدها في بداية تعريفه له عندما اعتبر لجوء الشاعر إلى شعر غيره يضمّنه شعره إنّما هو على جهة التّمثّل. (العمدة :702/2).

ولعلّ هذا يُعْزى، من بعض وجوهه، إلى الانشغال النّقديّ الشّديد بقضية السرقات التي حازت مساحة اهتمام أوْسع، فكانت القراءة اللّصيقة للأبيات الشعرية في ضوئها أعمق وأنفذ. وقد يكون التباسٌ بين التضمين والسرقة في مستوى التّصوّر قاد إلى خلط بين المفهومين في مستوى الإجراء، فحازت قضية السّرقة النّصيب الأوفر من الدرس، في حين كان نصيب التّضمين مجرّد الإشارات العابرة، وهو ما عملت الدراسات الحديثة على تداركه فيما بعد.

(Compagnon. vol 1 -1977)

2- أشكال التضمين ووظائفه في شعر أبي نواس:

مثّل التضمين في عدد من قصائد أبي نواس عودةً صريحة إلى نصوص بعينها يستدعي بعض مكوّناتها في مقامات متنوّعة فيحقّق وظائف مختلفة. وبدت أشكاله متنوّعة؛ فقد يضمّن البيت كاملا، وقد يضمّن بعضه، وقد يبقي على حرْفيّة الجزء المضمّن، وقد يُدْخل عليه بعض التحوير حسب ما يقتضيه سياق النص المتضمِّن.

وقد حاولنا الوقوف على أبرز تجلّيات التضمين واستقراء أهمّ وظائفه في المدوّنة الشعريّة موضوع النظر، فتوصّلنا إلى الوظائف التالية:

أ-التضمين ولـذّة القـديـم:

تكشف تضمينات أبي نواس الشعريّة العديدة من حيث هي علامة دالّة على كثرة محفوظه الشعريّ وعُمْق تكوينه، عن صلة متينة بشعريّة القِدَم، وهوى يصل الشاعر إلى قديم الشعر، وما كان يجده من التذاذ بأبيات منتخبَة منه يستعيدها غالبا في أوقات اللذّة وساعات الغبطة. ويزداد الأمر طرافة إذا علمنا

أنّ أكثر هذه التضمينات إنّما هي أبيات طلليّة ممّا من شأنه أن يؤكّد ما كان يجده الشاعر من لذّة في القديم، وما كان يُحرّكه من هوًى إليه، بطريقة من شأنها، متى سلِم مسعانا في تبيانها، أن تحدّ من الشطط الذي اعترى بعض الأحكام النقديّة التي رأتْ في شعر أبي نواس خروجا عنيفا على شعريّة القِدم، وتكشف من جهة ثانية طبيعة هذا الموقف وخلفيّاته عند الشاعر، وأنّه، في حقيقته، موقف وجوديّ وليس موقفا فنّيّا شعريّا. وهذا الفرق بين الموقفين هو ما تعبّر عنه، كمّيّا، تضميناته العديدة والمكثّفَة أحيانا في فضاء النصّ الواحد، ونوعيًّا، تواترها في فضاء النصّ الخمريّ بالأساس ممّا من شأنه أن يؤكّد صحّة فرضيّتنا؛ إذ الخمريّة من أبرز الأغراض تجسيما للمنحى التحديثيّ في شعره.

ولعلّ المثالين التاليَيْن أن يكشفا شغفَه بتضمين القديمِ من أبيات الطّلل وما كان يجده من التذاذ بها حتّى أنّه يستدعيها في مقامات الغناء والانتشاء: فقد ضمّن سينيّتَيْن خمريّتَيْن المطلعَ نفسَه من سينيّة جرير التي هجا بها تميما ومطلعها: (البسيط) (ديوان جرير، (د . ت) . ص ص 393-395.)

حَيِّ الهِدَمْلَةَ مِنْ ذاتِ المواعِيسِ فَالحِنْوَ أصْبَحَ قَفْرًا غيرَ مَأْنُوسِ

بل إنّه مضى إلى معارضته في قصيدته التي يقول فيها (البسيط): (أبو نواس، 1998. ص 84.)

1-لا أندُبُ الرَّبْعَ قَفْرًا غَيْرَ مَأْنُوسِ ولا أحِنُّ إلَى الحَادِي ولا العِيسِ

8-فَدَّ راحَتَهُ نَحْوِي وأنْشَدَنِي: "حَيِّ الهِدَمْلَةَ مِنْ ذاتِ المَواعِيسِ"

وفي الثانية أعاد تضمين الشّطر مع تصرّف في ملفوظه بالتّغيير والحذف (المنسرح): (ديوان أبي نواس 2002 و2003 3/ 419)

1-يَا طَلَلاً ظَلَّ غَيْرَ مَأْنُوسِ قَدْ حُفَّ بَعْدَ النَّعِيمِ بِالبُوسِ

10-إذا سُقِيَ الشَّيْخُ بَعْدَ كَبْرَتِهِ قَدْ انْحَنَى كانْحِنَاءِ قَرْبُوسِ

11-عَادَ كما كانَ في شَبِيبَتِهِ يُرَجِّعُ اللَّحْنَ غَيْرَ مَنْكُوسِ:

12-حَيِّ الهِدَمْلاتِ بِالمَواعِيسِ بِحُسْنِ صَوْتٍ وحُسْنِ تَأْسِيسِ

وكأنّنا بالشاعر قد أُعجِبَ بهذه القصيدة واستهْوَتْه، فلم يكتَفِ بمعارضتِها وتضمين مطلعها الطلليّ، بل راح يُكرّر بعض تراكيبها ناقلا إيّاها من سياق الهجاء الذي وردت فيه إلى سياق خمريّ خالص. فمن ذلك أنّه نظر في البيت السّابع منها وهو:

7- لمّا تَذَكَّرْتُ بِالدَّيْرَيْنِ أرَّقَنِي صَوْتُ الدَّجَاجِ وقَرْعٌ بِالنَّوَاقِيسِ

فنقل التركيب من سياق النسيب المشحون بالألم الذي تسبّبه ذكرى هند المؤرِّقة؛ ذلك أنّ " **قَرْع النواقيس**" جاء علامة زمانيّة متّصلة بحال من أحوال الذات العاشقة وقد أرّقها قرْعُ الألم الذي

تهيجه ذكرى الحبيبة، إلى سياق المتعة وإصابة اللذّة الجنسيّة ومواصلة الغلام، فحافظ قرع النواقيس على دلالته الزمانيّة المتمحّضة لتعيين تباشير الفجر الأولى ولكنّه انصرف إلى الدلالة على التنبيه إلى لحظة الفراغ من إصابة اللذّة واكتمال التجربة الحسّيّة:

13- فَحَسَّ بِي ثَالِثٌ قَبْلَ الفَرَاغِ وَقَدْ نَعَى الصَّبَاحَ لنَا قَرْعُ النَّوَاقِيسِ

ونظر أيضا في البيت الثالث عشر منها وهو:

13- قدْ كانَ أشْوَسَ أبَّاءً ، فأوْرَثَنَا شَغْبًا على النّاسِ في أبْنَائِهِ الشُّوسِ

فكرّر التركيب في آخِر العجُز وجعله صفةً للنَّدامى فقال:

4- يَا لَيْلَةً عَبَرَتْ مَا كَانَ أقْصَرَهَا وَالرَّاحُ تَعْمَلُ في إخْوَانكَ الشُّوسِ

على أنّه، وإن حافظ على المعنى المشترك في السياقيْن: معنى الكِبْر والنخوة والاعتداد، فإنّه نقله من سياق الجدّ إلى سياق الهزل والمجون، وأحدث بهذا النقل تحويلا دلاليّا في المعنى الثاني من معاني هذه الكلمة، حيث تنصرف صفة الجمع "**الشُّوس**" عن معنى البأس إلى معنى اللذّة، وتصطبغ إيحاءاتها البطوليّة الحربيّة بأصباغ بطولة مختلفة وفتوّة جديدة مجالها الكأس والجنس أو هي بطولة بطالة.

وفي الحالَيْن يُحدِث الشاعر بالتضمين **انزياحا دلاليّا** هامّا يعكس رؤية مختلفة للبطولة والفتوّة والقيم، فيجعل اللذّة، وخاصّة لذّة الخمر، قيمةَ القِيَم التي يحقّ للمرء أن يتيه عُجْبًا بها وكبْرًا، ويجعل شُرْبَها عنوان فَخارٍ ونخوة وإباء ورفعة منزلة وبطولة وجرأة على الحياة وعلى الدهر وعلى المجتمع وثقافة المنع، بطولة لا تقلّ شأنا عن بطولة القتال والحرب.

والذي يلفت الانتباه في تضمينات أبي نواس هو استدعاؤهُ أبياتٍ طلليّةً يختارها من قديم الشعر مشهوره، وفي الاختيار قصدٌ لا يخفى وكشفٌ عن ذائقة شعريّة خاصّة. ثم يتمّ التصرّف في هذه النصوص المضمَّنة تصرّفا ينحرف بها عن سياقها الأوّل. فقد يعمد إلى تضمين شطر البيت: صدره أو عجزه، كتضمين قصيدته التي مطلعها (البسيط):

ومُقْتَدٍ بِالّذِي تَحْوِي أنَامِلُهُ مِنْ كَأْسِ مُنْتَجِبٍ لَمْ يَثْنِهِ المَلَلُ

صدر المطلع من معلقة الأعشى (**وَدّعْ هُرَيْرَةَ إنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلُ**) وصدر بيت للقطامي التغلبيّ (ت 101 هـ) (**إنَّا مُحَيُّوكَ فَاسْلَمْ أيُّها الطَّلَلُ**)، ثم صدر بيت لجرير (**إنَّ العُيُونَ التي في طَرْفِها مَرَضُ**) (ديوان أبي نواس، 2002 و2003 . ص ص 253 – 254) فإذا التضمين وجه من وجوه التناصّ الصريح يمكن أن نصطلح عليها بـالتناصّ المكثَّف ونعني به التناصّ الذي ينفتح به النصّ على نصوص

عدّة، ويستقبل مدوّنات شعريّة عديدة، فتخرج عمليّة التقبّل من حيّز السّياق الواحد إلى تفاعل السياقات المختلفة والمتضافرة، وتتضاعف بذلك درجة انفعال الطّرب والشّجو ممّا يظهر في قوله التالي:

11-فقُلتُ:هاتِ وأسْمِعْنَا على طَرَبٍ: وَدّعْ هُرَيْـرَةَ إنّ الرّكْبَ مُرْتَحِلُ
13-ثمّ اسْتَهَشّتْ إلى صَوتٍ تُمَلّحُهُ: إنَّا مُحَيُّـوكَ فاسْـلَمْ أيُّها الطَّلَلُ
14-فَمَـا تَمَالَكْتُ عَيْني أنْ يُبادِرَهَا دَمْعِـي وعَاوَدَها مِنْ دَلّهَا خَبَلُ
16-فطارَ وَجْدًا بِها والخَمْرُ تَأْخُذُهُ وقَال: هَاتِ فأنتِ العَيْشُ والأمَلُ
17-إنّ العُيُونَ التي في طَرْفِها مَرَضٌ فَرَجّعَتْهُ بلَحْـنٍ وَقْعُـهُ شَكِلُ
18-فَخَرَّ مُسْتَهْتِرًا مِمّـا تَرَادَفَهُ مِنْهَا وقُلتُ لهَا: أحْسَنْتِ يَا قُبَلُ

وقد جاءت هذه التضمينات جميعُها في انسجام تامّ مع السياق الجديد الذي احتضنها، ولم تقطع الصلة بسياقها الدلاليّ الأوّل، وهو سياق النسيب والتشبيب، بل جاءت مكثّفة لهذا المعنى، معنى التغزّل بالمرأة الجميلة.

وقد كرّر تضمين الشطر الأوّل من معلّقة الأعشى، وهو(وَدّعْ هُرَيْرَةَ إنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلُ) إحدى خمريّاته وجعله صوتا تتغنّى به المغنّية فتطربُ له الجماعة، وهو ما يجلوه قوله في آخرها (البسيط): 255-254/3

هَيْفاءُ تُسْمِعُنا والعُودُ يُطْرِبُنا : "وَدّعْ هُرَيْرَةَ إنَّ الرَّكْبَ مُرْتَحِلُ"

ممّا يؤكّد اللذّة التي يجدها في تضمينه خمريّاته قديمَ الشعر واستحضاره له دائما في أعلى درجات نشوته وأقصى لحظات المتعة، في شكل أصوات مُغَنّاة تُضاعف حالة الطرب والنّشوة، حتى أنه يغدو عنصرا جماليّا أساسيّا يكتمل به المجلس الخمريّ البهيج.

ومن الأمثلة الأخرى على هذا، تضمين الشاعر بيت ذي الرمّة (الطويل): 153-152/3

ألاَ يَا اسْلَمِي يَا دَارَ مَيَّ عَلَى البِلَى ولاَ زَالَ مُنْهَلاً بِجَرْعَائِك القَطْرُ

وجعْلُه خاتمة الخمريّة في شكل صوت يُتغنّى به في لحظة الاغتباط والالتذاذ والرضى والطرب الذي عبّر عنه فعل الشكْر في البيت السابق له:

فَمَا زِلْتُ أرْقِيهِ وألْثِمُ خَدَّهُ إلى أنْ تَغَنَّى راضِيًا ولَهُ الشُّكْرُ:

على أنّه يمكننا أن ننظر إلى هذا التضمين من زاوية أخرى، فنرى فيه إنتاجا لا إعادة إنتاج؛ ذلك أنّ استعادة البيت بلفظه ومعناه لم تحُلْ دون تحوير دلاليّ أملاه السياق الجديد الذي يبدو للوهلة الأولى في غير انسجام معه. فما الذي يدعو الشاعر إلى اجتلاب بيت طلليّ، بما يثيره من تداعيات الشجن

والأسى، إلى سياق هو أبعد ما يكون عنه فيه احتفاء بالخمرة والحبّ احتفاءً كثيرا ما أسّسه الشاعر على أنقاض الموقف الطللي، وجعله، إلى ذلك، قفل القصيدة ومنتهاها ؟.

إنّ هذا البيت الطللي نظام علاميّ Système sémiotique (Compagnon . 1977. P68) يتضمّن عبارات مفاتيح هي من جنس الإشارات الحرّة، بعبارة الغذّامي (الغذّامي، 1993. ص ص 94-96.)، تلك التي تنفلت من سياق إلى آخر، وبانفلاتها ذاك تُحرّر القراءة من أسر المعنى الواحد. وهذه العبارات هي" **دار**"و"**مَيّ**" و"**القَطْر**" وجملتا الدّعاء اللّتان تصلانهما في بنية البيت النحويّة والعروضيّة وصلا يحقّق التوازن التركيبيّ بين ملفوظ الصدر وملفوظ العجز، والتوازن البلاغيّ بين عَمَلَيْ الدعاء: مثبتا في الأوّل (**اسْلَمِي**)، ومنفيّا في الثاني (**لا زال**) وانسجامهما الدلاليّ من حيث انعقادهما معًا على معنى إثبات المدعوّ به خيرًا ونُعْمَى (دوام السّلامة ودوام السّقيا).

على أنّنا نعتقد أنّ الشاعر لا يُخاطب دار ميّ بعينها فذاك خطابُ ذي الرمّة وذاك صوته وتلك الوجهة التي يَمَّمها خطابُه، وإنّما هو خطاب ثان يتولّد من أوّل ويُبنى عليه، هو خطاب أبي نواس الخاصّ وصوته المخالفُ يُخاطب دار اللّهو والنّدامى ويستعيض بها عن ديار القُدامى، فيستبدل بهوًى قديم هوًى جديدًا، ويستغني عن المرأة بالخمرة والغلام.

ثمّ إنّنا إنْ مضينا شوطا في التأويل تبيّنّا أثَرَ السياق الجديد في النصّ المُضَمَّن، فإذا عبارة "**دار ميّ**" تمثيل رمزيّ للمكان وقد تغيّرت صورته وتحوّلت هيئته من مقام بكاء إلى مقام انتشاء، وكذلك "**القَطْر**" في رمزيّة دلالته على الاستسقاء. ألا يمكن إذن، أن تكون الدّار رمزا لخدّ الغلام فيكون "**القَطر**" تلميحا رمزيّا إلى فعْل الالتثام؛ فتتغيّر بذلك دلالة الدعاء من دعاء باتّصال المطر مقترنا بسلامة دار الحبيبة اقترانا رمزيّا يستبطن، في رأينا، الرغبة في استقرار أسباب الحياة واستمرار عوامل خصوبتها، إلى دعاء بدوام الشباب الغضّ ليدوم به زمان اللذّة في غير ما انقطاع ؟.

وكذلك تضمينه مطلع رائيّة للأحوص التي يقول فيها (مجزوء الرمل): (الأنصاري، 1990. ص 163-164)

صَاحِ هَلْ أبْصَرْتَ بِالخَبْـ ـتَيْنِ مِنْ أسْمَاءَ نَارَا
مَوْهِنـاً شُبَّتْ لِعيْنَيْـ ـكَ فلمْ تُوقَدْ نهـارا

وجعله قفلة خمريّته التي مطلعها (مجزوء الرمل): 3/142-144

دَعْ لِبَـاكيهَا الدِيَـارَا وانْفِ بِالخمْرِ الخُمَارَا

وقد أوْرد البيت على لسان مُغنٍّ يستزيده الغناء طربا واستثارة للذكرى، فقال:

ومُغَنٍّ كلّمَـا شِئْـ ـتُ تَغَـنَّى وأشـارَا

رفَعَ الصَّوْتَ بِصَوْتٍ هَـاجَ لِلْقَلْـبِ ادّكارَا :
صَاحِ هَلْ أبْصَرْتَ بِالخَبْـ ـتَيْنِ مِنْ أسْماءَ نـارَا ؟

وقد يضمّن الشاعر نصوصه أبياتًا تامّة كما في قصيدة مطلعها (البسيط): 3/221-222

وَقَهْوَةٍ كَجَنِيِّ الوَرْدِ خَالِصَةٍ قَدْ أذْهَبَ العِتْقُ عنها الذَّأْمَ والرَّنَقَا

ضمّنها بيتًا لزهير، هو:

إنَّ الخَلِيطَ أجَدَّ البَيْنَ فَانْفَرَقَـا وَعُلِّقَ القَلْبُ مِنْ أسْمَاءَ مَا عَلِقَا

وانتقل البيت المضمَّن من موقع إلى آخر، فتحوّلت دلالته تحوّلا يكشف عن سلوك فنّيّ شديد التواتر في شعر أبي نواس، يتمثّل في نقل صفات المرأة وكلّ ما يتعلّق بها في شعر الغزل التقليديّ إلى الخمرة، ممّا هو، في رأينا، من أبرز علامات تجديده العهد مع الشعر من حيث بُناه ومواضيعه وأخيلته.

وقد يبني الشاعر نصّه على البيتِ المُضَمَّنِ فيلتزم وزنه ورويَّه، بل وقد يلتزم بعض معجمه وصوره كما في قصيدته السينيّة ومطلعها (الكامل): 3/196-197

اربَعْ على الطّلل الذي انْتَسَفَتْ مِنْهُ المعَـالِمَ أنْجُمُ النَّحْـسِ

وقد بناها على بيت مُضَمَّنٍ هو مطلع قصيدة لعليّ بن الخليل وكان استأذنه في الشعر فأنشده إيّاها، على ما يذكر صاحب الأغاني (الأصفهاني، ج14، 1992 ، ص 174) . ومطلعها (الكامل):

يَا خَيْرَ مَنْ وَخَدَتْ بِأرْحُلِهِ نُجُبٌ تَخُبُّ بِمَهْمَهٍ جَلْسِ

وجعله البيتَ الرّابع عشر من قصيدته. ومضى معارضا سينيّتَه، ملتزما بحرها وقافيتها، مستعيرا بعض صورها استعارة إيماء وتلميح، ناقلا إيّاها من سياق المدح إلى الخمرة، كصورة الشمس التي يكسف إشراقَها نورُ وجه الممدوح:

لَمَّا رَأتْكَ الشَّمْسُ إذ طلَعَتْ كَسَفَتْ بِوَجْهِكَ طلْعَةُ الشَّمْسِ

وقد نقلها إلى الخمرة، فقال:

وَحَلَلْتُ عَقْدَ هَوَايَ مُقْتَصِرًا لِصبُوحِ مُوفِيَةٍ عَلَى الشَّمْسِ

أو قوله مُخيِّلاً أحقّية الممدوح بالحكم في صورة الخلافة المبتهجة به:

تَحْكِي خِلافَتُهُ بِبَهْجَتِها أنَقَ السُّرُورِ صَبِيحَةَ العُرْسِ

فنقله أبو نواس إلى صفة الغلام وحافظ على عبارة "**صبيحة العرس**" ولكنّه حوّلها من الجلال إلى الجمال فقال:

إنْ شِئْتَ قُلتَ: خَرِيدَةٌ جُلِيَتْ لِلشَّرْبِ يَوْمَ صَبِيحَةِ العُرْسِ

أو قوله ينعت الخمرة فيصف صفرة لونها وما يُثيره الحبَب على أديمها من خطوط كالرّقْمِ وكتابة ككتابة الفُرْس:

وأُشَـاهِدُ الفِتْيَـانَ بَيْنَهُـمُ صَفْراءُ عِنْدَ المَزْجِ كالوَرْسِ
لِلْمَـاءِ في حَافَاتِها حَبَبٌ نُظُمٌ كرَقْمِ صَحَائِفِ الفُرْسِ

فإذا أبو نواس يستعيدها في نصّه لاسيما والسّياق واحد هو نعت الخمرة لونًا وشكْلاً ناجميْن عن المزج وما نتج عنه من حركة الحباب على أديمها:

صَفْراءَ سِلْكُ جُمَانٍ لُؤْلُؤهَـا أَلِفَاتُ كاتِبِ سَيِّدِ الفُرْسِ
وكأنّما هِي حِين تُبرزُهَـا لِلشَّارِبينَ عُصَـارةُ الوَرْسِ

على أنّ البيت المضَمَّن، وقد داخله تحوير جزئيّ في لفظ "تخبّ" الذي استُبدِل بـ"الرّكاب"، يغادر في السياق الجديد دلالته الأولى على الراحلة التي انتقاها الشاعر من خيار الإبل وأكرمها؛ إذ هي من "النُّجُب"، ويستبدلها بدلالة جديدة هي كؤوس الخمرة تُسْتَحثُّ - كالرّاحلة تماما - بالغناء والحداء:

غَنّى عَلَى طَرَبٍ يُرجّعُهُ لِيَحُثَّ كَأْسَ مُعَـاوِدِ الحِسِّ:
يَا خَيْرَ مَنْ وَخَدَتْ بِأَرْحُلِهِ نُجُبُ الرِّكَابِ بِمَهْمَهٍ جَلْسِ

وقد يتصرّف الشاعر في الأشطر والأبيات التي يستدعيها تصرُّفًا خاصًّا كأنْ يُحوّلها عن سياقها البنيويّ أو عن سياقها الدلاليّ، ويُقْحمها في سياق جديد مُخالف لسياقها الأوّل. فمِن أمثلة تصرّفه في السياق البنيويّ تضمينه قصيدته التي مطلعها (الوافر): 3/294-295

مَضَى لَيْلٌ وَحَلَّقَتِ النّجُومُ وَنَحْنُ لَدَى مَصَارِعِنَا جُثُومُ

صدر المطلع من ميميّة زهير بن أبي سُلمى في مدح هرم بن سنان "لِمَنْ طَلَلٌ بِرَامَةَ لا يَرِيمُ"، ولكنّه جعله عجزا في قصيدته، مُقحما إيّاه في سياق غناء المغنّي، معبّرا عن تفاعل معه، وطرب له، ممّا تجلوه عبارة "هاج شوقي" في قوله التالي: (ابن أبي سُلْمى، 1996 . ص 152.)

فَلَمَّا لاحَ ضَوْءُ الصُّبْحِ غَنَّى وحَرَّكَ عُودَهُ بَـدْرٌ وَسِيمُ
بِصَوْتِ أَخِي الحِجَازِ فَهَاجَ شَوْقِي: لِمَنْ طَلَلٌ بِرامَةَ لا يَرِيمُ

كاشفا في سياقه الجديد نزوعا إلى استبدال هوى الخمرة بهوى الديار والتشوّق إليها.

ومن ذلك أيضا نقْله بيت ذي الرمّة، وهو مطلع قصيدته (الطويل):

خَلِيلَيَّ عُوجَا مِنَ صُدُورِ الرَّوَاحِلِ بِوَعْسَاءَ حُزْوَى فَابْكِيَا فِي المَنَازِلِ

وجعله خاتمة قصيدته التي مطلعها (الطويل) : 3/247-248

وَنَدْمَانِ صِدْقٍ مِنْ خُزَاعَةِ فِي الذُّرَى أَغَرّ كضَوْءِ البَدْرِ حُلْوِ الشَمَائِلِ

معبّرا عن معنى الالتذاذ والطّرب في قوله:

وَحَتَّى تَغَنَّى لاهِيًا مُتَطَرِّبًا غِنَاءَ عَمِيدِ القَلْبِ نَشْوانَ نَاحِلِ:

وإنّ كثافة هذه التّضمينات الطلليّة دليل واضح على أنّ المعنى الطّلليّ القديم وصورته الشعريّة قد كان لهما لدى الشاعر ميْلٌ وفي نفسه هوًى وبذائقته الشعريّة عُلُوقٌ واستملاح واستعذاب، فهو يستحضرهما دائما في مقاطع غناء القينة ليتضاعف بهما السّرور، ويكتمل الأنس والطرب، ممّا لعلّه أنْ يُقِيم الدليل على ما لشعريّة الطلل القديمة من جماليّة خاصّة لا ينكرها الشاعر ولا يرفضها رفضا قاطعا كما ذهبت إلى ذلك فئة من دارسي شعره. ولذلك اعتبر علي الغيضاوي أنّ أبا نواس"لم يُنكر "شعريّة" صفة الطلول وإن أنكر الاستهلال بها؛ لأنّه ضمّن الكثير من خمريّاته أصواتا يُغنَّى فيها مصنوعة في أبيات طلليّة مشهورة، ولأنّه استهلّ بعض خمريّاته بصفة أطلال تناسبها". (الغيضاوي،2001 . ص ص 506 – 507).

ب- التضمين ووظيفة التحقيق: الاسترفاد

كثيرا ما يغدو النصُّ المُضَمَّنُ رافدا يتعزّزُ به النصّ المتضمِّن، ويستمدّ منه ويتّكئُ عليه لبناء الدلالة نظرا إلى اتّفاقهما في الفكرة أو القضيّة، فتتحقّق به وظيفة الاستشهاد أو التنصيص Citation. ومن أمثلة هذا في شعره الخمريّ وصيّته بأن يُدفَن بين معاصر الخمر والكروم. وهي رغبة تستبطن شعورا حادّا بقيمة الخمرة في قناعاته بما هي البداية والنهاية، والحياة والموت، وبأنّ الإنسان وإنْ كانت عجينةُ خَلْقه الطينَ ترابًا وماءً، فإنّ الشاعر من ماء العنب حياتُه، وبين عروق الكرْم مماتُه ورُفاتُه؛ حيث تستوي الخمرة رمزا للحياة المحتجبة، والفتوّة الظافرة الخفيّة. (Durand, 1992 .P :298.)وفيها تناصّ مع شاعريْن آخريْن تداولا المعنى نفسه وتواردا عليه هما أبو محجن الثقفيّ وأبو الهنديّ.

فهو يستحضر وصيّة أبي محجن الثقفي الشهيرة بأن يُدفن حيث الكروم التي تُتيح له السقيا في قبره، نافرا من قبر مُفْرَد جديب الثرى بالفلاة المقفرة، يضمّ رفاته، ويحرم أوصاله البالية الارتواء من عروقٍ دماؤها المدام التي ترضعها عظامه النخرات من صدر "الكرمة الأمّ" (Durand, .P :298.) 1992، أو "الكرمة الحبيبة"، وكثيرا ما كنّى الشاعر بالارتضاع عن شرب الخمرة، وخيّل العنقود ثديا، والخمرة حليبا، والكرمة أُمًّا. وهو بهذا التمثيل يذكّرنا بما انتهى إليه "جيلبير دوران" من تمثّل رمزيّ للكرمة

"شجرة الحياة" Arbre de vie والمدام الدَّم، ماء الحياة وشراب الشباب Eau de vie et boisson de jeunesse وحليب الأمومة الذي لا ينفصل عن إيحاءاته الجنسيّة.

وممّا يُعبِّر عن هذا المعنى قوله التالي (الطويل):

إذَا متُّ فَادْفِنِّي إلى جَنْبِ كَرْمَةٍ تُروِّي عظامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقُها
وَلا تَدْفِنَنِّي بِالفَلاةِ فَإنَّنِي أخَافُ، إذا مَا متُّ، ألاَّ أذُوقَهَا

وقد عمد أبو نواس إلى البيت الأوّل فضمّنه قصيدتَه ومطلعها (الطويل): (3/ 223)

وَلاَحٍ لَحَانِي كَيْ يَجِيءَ بِبِدْعَةٍ وَتِلْكَ، لَعَمْرِي، خُطَّةٌ لا أُطِيقُهَا

وجعله صوتًا يُتغَنَّى به في آخر القصيدة:

فَيَا أيُّهَا اللاّحِي اسْقِنِي ثُمَّ غَنِّنِي فَإنِّي إلَى وَقْتِ المَمَاتِ شَقِيقُهَا:
إذا متُّ فَادْفِنِّي إلَى جَنْبِ كَرْمَةٍ تُرَوِّي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي عُرُوقُهَا

وهو تضمين اقتضاه اشتراك القولين في المعنى الدائر على الموت، والتلازم الوثيق بين الشاعر والخمرة وقد "جعل من نفسه ومن الكرمة جسدا واحدا" (بريري، 1986. ص82.)، فبدا شديد الانسجام مع سياقه الجديد بنيويّا ودلاليّا، منصهرا في نسيجه النصّيّ، مُعبّرا عن تصوّر مُنشدّ إلى جذور أسطوريّة بعيدة ترى في الخمرة "ماء الحياة" Eau de vie أو « élixir de vie » أو "ماء الفتوّة" L'eau de jouvence بعبارة "غ. باشلار" (Bachelard. 1987 PP :200-201)

هذا التصوّر الذي يتقاطع مع أساطير الولادة Mythes de la naissance والتجدّد والانبعاث، في صورة هذا الماء "الفتيّ" الذي يُحيي الجسد الموات؛ وهو ما "يعكس نوعا من الاعتقاد في الخمر أدّى به إلى أن يكون مهمومًا بألاّ تنقطع به الأسباب دونها، لأنّ استمرار اتّصاله بالخمر هو استمرار في الاتّصال بالحياة على وجه من الوجوه" (بريري، 1986. ص82)

ج- التضمين والوظيفَة الدفَاعيّة :

اضطلع التضمين في عدد من نصوص أبي نواس الشعريّة بالوظيفة الدفاعيّة الحجاجيّة؛ وذلك حين يعمد إلى اجتلاب أبيات من الشعر القديم أو المُحدَث لتأكيد معنى يقصده، أو إثبات موقف فكريّ يعتنقه. ومظهر هذا الأمر ما وجدناه في بعض نصوصه الشّعريّة من اجتلاب لأبيات غيره على سبيل المثل الداعم أوالحجّة الدامغة كتضمينه خمريّة مطلعها (البسيط) : 193/3

وَقَهْوَةٍ عُتِّقَتْ في دَيْرِ شَمَّاسِ تَفْتَرُّ في كَأْسِها عن ضَوْءِ مِقْبَاسِ

بيتا معروفا من قصيدة للحطيئة في مدح بغيض من آل شمّاس وهجو الزبرقان، فجعله قفلتها، وجاء به اجتلابا واستلحاقا على سبيل المثل؛ وهو:

مَنْ يَفْعَلِ الخَيْرَ لا يَعْدَمْ جَوازِيَهُ لاَ يَذْهَبُ العُرْفُ بَيْنَ اللَّهِ وَالنَّاسِ

وهو تضمين ذو وظيفة حجاجيّة تأسّس على تحويل السياق من المدح إلى الخمرة، وإجراء تحوير دلاليّ طريف بإخراج السلوك الماجن والتعجيل بمُعاطاة الشراب مُخرج السلوك الخيّر المحمود، وجعْله من قبيل المعروف الموعود. وهو إجراء يستجيب لمقاصد الخطاب الشعريّ، ولخطّة فنّيّة محكومة برؤية وجوديّة خاصّة يعتقدها الشاعر، ويدعو إليها، ويسعى إلى فرضها موقفًا وسُلُوكًا مضمونها ضرورة الإقبال على مجالس الشراب والتعجيل بمبادرتها، وقد زيّن هذه الدعوة بنتائجها المرتقبة الدنيويّة والدينيّة، العاجلة والآجلة.

وقد يحوّر الشاعر البيت المُضَمَّن تحويرا جزئيّا ويلخّصه فيما هو يُجريه في نصّه الجديد مجرى التمثّل، ويأتي به على سبيل التمثيل والتشبيه، كما يبدو في قوله التالي من سينيّة هجَا بها هاشمًا بن حديج وعيَّره باللُّؤم (البسيط): 2/50-51

أَوْ كالسَّمَوْأَلِ إذْ طافَ الهُمَامُ بِهِ في جَحْفَلٍ لَجِبِ الأَصْوَاتِ يَرْتَجِسُ
فَاخْتَارَ ثُكْلاً ، وَلَمْ يَغْدِرْ بِذِمَّتِهِ إذْ قِيلَ: أَشْرِفْ تَرَ الأَوْدَاجَ تَنْبَجِسُ
مَا زادَ ذاكَ على لُؤْمٍ خُصِصْتَ بِهِ وَكَيْفَ يَعْدِلُ عَيْرَ العَانَةِ الفَرَسُ ؟

وغير خافٍ اتّكاءُ أبي نواس على قصيدة الأعشى في مدح شُرَيْح بن حِصْن بن عمران بن السموأل بن عاديا التي فصّل فيها قصّة السموأل مع الحارث بن أبي شَمِر الغسّاني حين أتاه يطلب أدراعا مائة كان امرؤ القيس قد استودعه إيّاها، فرفض، وآثر حفظ ذمّته على حياة ابنه الذي قُتِل أمام عينيه. (الأعشى الكبير. 1992. ص ص 174-177)

على أنّ أبا نواس، وقد استدعى القصيدة ووظّفها توظيف مدافعة، لخّصها وأوْجز ما تبسّط فيه الأعشى امتداحًا حين سرّد الشعرَ وأجراه مجرى القصّة، واختزل في بيتين قصيدةً تجاوزت عشرين بيتا، منخرطا بذلك في بلاغة الإيجاز والتعبير الشعريّ البليغ الذي يقول المعنى الكثير باللفظ القليل، وهو بهذا الاختزال واقع في مدار المعنى الذي قصده ابن رشيق بقوله: "من التضمين ما يُحيل الشاعر فيه إحالة، ويشير إشارة، فيأتي به كأنه نظم الأخبار أو شبيه به" (العمدة، 2/ 708)

على أنّ أبا نواس قد حوّر ملفوظ النصّ الأوّل تحويرا جزئيّا فجعله كالتالي:

كُنْ كالسَّمَوْأَلِ إذْ سارَ الهُمامُ لَهُ في جَحْفَلٍ كَسَوَادِ اللَّيْلِ جَرَّارِ

ولمّح تلويحا إلى البيت التاسع عشر منها وهو:

وَاخْتَارَ أَدْرَاعَهُ أَنْ لا يُسَبَّ بِهَا وَلَمْ يَكُنْ عَهْدُهُ فيها بِخَتَّارِ

ولعلّ اختلاف المقام بين القصيدتين، من مدح إلى هجاء، أن يكون عاملا مؤثّرا في الاختيار الفنّيّ الذي أتاه أبو نواس وحملَه على التصرّف في حجم النصّ المُضمَّن، ذلك أنّ مقصده التمثيل والتعريض الذي هو أبْلغ أنواع الهجاء عند ابن رشيق. أضِفْ إلى ذلك المنحى الذاتيّ الذي طلبه الشاعر في نصّه اللاحق تميزًّا به عن السابق.

د- التضمين والوظيفة الفنّيّـة الجماليّة:

تتمثّل هذه الوظيفة في اتّكاء النصّ الجديد على عناصر جماليّة في النصّ المصدر، واستدعائها إلى فضائه، وتضمينها تضمينا يشي بقيمتها الفنّيّة التخييليَّة، ويستبطن موقف إعجاب واستحسان من الشاعر اللاّحق بمناحي الإجادة والتفنّن في النصّ السّابق. فلا يعدو النصُّ المضَمَّنُ أن يكونَ أداة أسلوبيّة ورافدا جماليّا يستقوي به النصُّ الحاضنُ، ويتأثّث به نظامه التمثيليّ؛ فهو من باب تعضيد النصّ المتضمِّن بقيم النصّ المضمَّن الجماليّة والدلاليّة معا (Elgldinger .1987. P16.)

ومن هذا القبيل خمريّته الحائيّة، ويعنينا منها المقطع الختاميُّ التالي الذي جعله في وصف الخمرة (البسيط): 99/3

تُبْدِي الشّماسَ إذا ما المَاءُ خالَطَها ... لَهَا شُعَـاعٌ كَلَمْعِ البَرْقِ لَمَّـاحِ
في مُطْلَخَمٍّ هَوَى لِلأرْضِ هَيْدَبُهُ ... يَكادُ يَدْفَعُهُ مَنْ قَـامَ بِالرَّاحِ

فقد ضمّنها شطر بيت من قصيدة تُنْسَبُ إلى عبيد بن الأبرص (ابن الأبرص، 1994، ص 45) جاء في سياق وصف البرْقَ، قال (البسيط):

يا مَنْ لِبَرْقٍ أبِيتُ اللّيْلَ أَرْقُبُهُ ... مِنْ عارِضٍ كَبَيَاضِ الصُّبْحِ لَمَّاحِ
دَانٍ مُسِفٍّ فُوَيْقَ الأرْضِ هَيْدَبُهُ ... يَكَادُ يَدْفَعُهُ مَنْ قَامَ بِـالرَّاحِ

وأعاد كتابة نصّه الجديد بأسلوب النصّ السابق، فكرّر بعض تراكيبه واستعاد بعض معجمه: (كَلَمْعِ البَرق لمّاح / كبياض الصبح لمّاح)، مع تحوير جزئيّ في الملفوظ المَضَمَّن.

ولعلّ الداعيَ إلى تضمين هذا الشطر هو اتّفاق النصّين في المعنى وهو وصف إضاءة البرق، على أنّه مثّل في نصّ عبيْد موضوعَ الوصف الرئيسيّ، بينما لم يَعْدُ في نصّ أبي نواس كونه صورة شعريّة لنعت الخمرة؛ وذلك أنّه حين رام وصف لمعانها وشدّة إشراقها وتلألئها رأى في البرق مثيلا لها فشبّهها به. وارتبطت هذه الصورة لديه بنصوص ثاوية في محفوظه الشعريّ تداعت لها ذاكرته وانتخبت منها مثالا وجد له في نفسه هوًى ورأى فيه استجابةً لمقصده الفنّيّ وتحقيقًا للقيمة الجماليّة المطلوبة.

وكثيرا ما كانت الغاية من التضمين إمتاعيّة تعكس حالا من الطرب التي تجدها الذات في بعض نصوص الشعر قديمه أو مُحْدثه. ولذلك فإنّه غالبا ما اقترن التضمين بالغناء والانتشاء، فيأتي الشاعر بالبيت المُضَمَّن لمضاعفة هذا الشعور. ومن الأمثلة على هذا تضمينُه بيتا للعبّاس بن الأحنف في قصيدة مطلعها (البسيط): (ديوان أبي نواس: ج 3 ص 192)

قَالُوا: نَزَعْتَ، وَلَمَّا يَعْلَمُوا وَطَرِي في كُلِّ ظَبْيٍ سَحُورِ الطَّرْفِ مَيَّاسِ

وتحديدا قوله:

وَمُسْمِعٍ يَتَغَنَّى والكُؤُوسُ لَها حَثَّ عَلَيْنَا بِأَنْغَامٍ وأَسْدَاسِ:
"يَا مُورِيَ الزَّنْدِ قدْ أعْيَتْ قَوادِحُهُ اِقْبِسْ إذا شِئْتَ مِنْ قَلْبِي بِمِقْباسِ"

ويُحيلنا هذا التّضمين على قصيدة العبّاس التي منها: (ابن الأحنف، 1965، ص181)

حَتّى مَتى كَبِدِي حَرَّى مُعَطَّشَةٌ وَلاَ يَلِينُ لِشَيْءٍ قَلْبُكِ القَاسي ؟
يـَا قَادِحَ الزَّنْدِ قدْ أعْيَا قَوَادِحَهُ اِقْبِسْ إذا شِئْتَ مِنْ قَلْبِي بِمِقْباسِ

وإنّ التصرُّف في ملفوظ البيتِ المُضَمَّن جليٌّ، ولكنّ التصرُّفَ الأكثر خطَرًا، في رأينا، هو تغيير السياق؛ ذلك أنّ التناصّ في هذا المثال هو من جنس التحويل بنقْل الموضع Transposition وذلك بصرف البيت عن سياقه الأصليّ وهو التغزّل بالأنثى، إلى سياق جديد مختلف هو التغزّل بالمذكّر، معبّرا بذلك عن رؤية غزليّة منشقّة عن الجماليّات الغزليّة المكرَّسة، معبِّرة عن ذائقة جماليّة مختلفة، شاذّة عن المستقرّ المألوف.

و-النقل الفنّي والتحويل الدلاليّ:

يضطلع تناصّ التضمين بوظيفة جماليّة لا محالة تتمثّل في توشيح النص المضيف بنصوص وافدة عليه من خارج سياقه الأصليّ. كما يضطلع بوظيفة دلاليّة هامّة وذلك حين يتعلّق باستدعاء الأبيات المشهورة التي حازت شهرةً وذيوعَ صيت، وحقّقت شعريّة لافتة وجماليّة تقبّل عالية بين جمهور النقّاد والقرّاء؛ فيكون استدعاؤها تحت وقع الإعجاب والرغبة في الحيازة المعنويّة أو التملّك الرمزيّ، وتحقيقا لألفة تقبّل وجماليّة إنشاء وفعاليّة استقطاب، بتحفيز المألوف والمستجاد من نصوص الشعر المستقرّة في ذاكرة التقبّل الجماعيّة، الرابضة في الرصيد الجماليّ الموروث، وبعث الحياة فيه وتنشيطه (Jenny, 1976, P: 279) خاصّة إذا تصدّر البيت المضمّن القصيدة.

وأمّا إذا كان في نهايتها، فللتضمين وظيفة التمكين بترسيخ القصيدة من خلال تجويد قفلتها بما هو من مأثور الشعر ومشهوره، وكأنّنا بالبيت الختاميّ المضمَّن هو قاعدة تأسيس القصيدة ونقطة ارتكازها،

وهو منطلقها والحافز على ولادتها، وإن أوْهم موقعُه منها بأنّه منتهى حركتها، ومحطة اكتمال دفقتها الشعوريّة ونقطة الوصول التي تنغلق بها.

ويكتسب التضمين قيمته الفنّيّة حين يضطلع بوظيفة التحويل الدلاليّ بتحوير دلالة النصّ المضَمَّن، ممّا هو من مجال النقل الفنّيّ. وقد اعتبر ابن رشيق أنّ "أجْوَدَ التضمين أن يصرف الشاعر المُضمِّنُ وجه البيت المضَمَّن عن معنى قائله إلى معناه" (العمدة، ج2، ص704) كتضمينه بيتيْن ذائعيْن لجرير في عبد الملك بن مروان من مدحة مطلعها (الوافر): 3/96-97

تُعَاتِبُنِي عَلى شَرْبِ اصْطِبَاحِ وَوَصْلِ اللَّيْلِ مِنْ فَلَقِ الصَّبَاحِ

بعد أن نقلهما من سياق المدح إلى سياق مختلف عنه تمام الاختلاف، بعيد عنه كل البعد، هو سياق الخمريّة، وتحديدا قسم التغزّل بالغلام ووصف تجربة الوصل الحسّيّ معه. والبيتان هما:

-أتَصْحُو بَلْ فُؤَادُكَ غَيْرُ صَاحِ عَشِيَّةَ هَمَّ صَحْبُكَ بِالرَّوَاحِ

-ألَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ المَطَايَا وأنْدَى العَالَمِينَ بُطُونَ رَاحِ

وتظهر فاعليّة التناصّ في هذا السياق خاصّة، من خلال الطرافة التي تُدرك في عمليّة اللّعب على مدلول العبارة وإيحاء الصورة في البيت الثاني، وهو تصرّف شعريّ تخييليّ تحوّلت بمقتضاه دلالة الكلمة من أصل معناها الأوّل في سياق المدح إلى ما تثيره من ظلال المعاني وما تتحمّله من الأبعاد الإيحائيّة في سياقها الجديد. وآية ذلك أنّ النصّ المضمّن قد انتُزِع من سياق غزليّ يمثّل قسم النسيب من قصيدة جرير، وزُرِع في سياق مختلف هو سياق الخمريّة وتحديدا في قسم مواصلة الغلام. فعُدِل به عن مقام الجدّ إلى مقام الهزل، وكان لهذا أثره الفنّيّ في النصّ المُضَمَّنِ والمتضمِّن على السواء.

فأمّا النصّ المضَمَّن فقد اكتسى دلالات جديدة لم تكن له في سياقه الأوّل، ذلك أنّ البيت الأوّل قد انصرفت دلالة الصَّحْو فيه والذُّهول عن سياق الحبّ إلى سياق السُّكْر. وأمّا البيت الثاني فقد انحرفت عباراته التّالية "**ركب+ المطايا+ أندى+ بطون**"، في سياقها الجديد، عمّا وُضعت لتقصد إليه من المعاني المدحيّة الجادّة في سياقها الأوّل (المعنى الحربي + المعنى المالي)، وتلوّنت دلاليًّا، بفعل هذا التّحويل السياقيّ، بإيحاءات جنسيّة إباحيّة شاذّة يثيرها سياق اللِّواط الذي أُقحمت فيه. وهذا هو ما يضيفه التضمين الموظَّف إلى النص المضمَّن وإلى النص المتضمِّن على حدّ سواء. وتتضاعف درجة الإضافة إذا كان النصّ المضَمَّن من مشهور الأدب في بابه، كما هو الشأن بالنسبة إلى بيْتيْ جرير المتقدّميْن وخاصّة البيت الثاني منهما، فقد ذكر ابن سلاّم الجُمحي أنّه سأل الأُسَيْديّ أخا بني سلامة عن

الأخطل (20-92 هـ) وجرير، فقال: "بيوت الشعر أربعة: فخر ومديح ونسيب وهجاء، وفي كلّها غلب جرير في الفخْر [...] وفي المدح قوله : (الجمحي، (د.ت)، ص87.)

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ المَطَايَا وأَنْدَى العالَمِينَ بُطُونَ رَاحِ ؟(...)"

وإنّ تحويل النصّ المُضَمَّن عن وجه دلالته الأولى بتحويل صورة المطيّة من ظهر الراحلة إلى ظهر الغلام يتضمّن، في اعتقادنا، تحويلا أخطر شأنا لصورة الرحلة التقليديّة التي كانت تجري في ثنايا القصيدة القديمة إلى الممدوح "فإذا بأبي نواس يُصيّرُها على عجيزة الغلام الذي يستحيل مادحا، من خلال تمثّله ببيت جرير، بينما يصبح الشاعر ممدوحا لأنّه هو الرّاكب". (الغيضاوي،2001. ص 365)

إنّ التضمين يعيد توزيع الدلالات وتوليد الإيحاءات المصاحبة دون تغيير الدوالّ أو تحوير الصُّور؛ ذلك أنّ النصّ المضَمَّن، وقد انتسب إلى سياق جديد، اقترن بتصرّف في السياق الدلاليّ فاكتسب دلالة غير دلالته الأصليّة التي تخلّى عنها. (Compagnon , 1979 :P 56)

ومن أمثلة النقل الفنّيّ في شعره الغزليّ أيضا، نقل صورة المعنى الغزليّ من المؤنّث إلى المذكّر، كتضمينه إحدى غزليّاته في غلام يُقال له رحمة بن نجاح، صدرَ بيت لبشّار بن برد اقتطعه من قوله التالي (البسيط): (ابن برد: ج 4 ، 1998، ص 130 . البيت 6)

يَا رَحْمَةَ اللهِ حُلِّي فِي مَنَازِلِنَا حَسْبِي بِرائِحَةِ الفِرْدَوْسِ مِنْ فِيكِ

وجعله صريح التضمين فنَصّ على صاحبه، وعبّر عن موقف إعجاب بقوله جعله يُشْغَف به ويستعيده في شعره على سبيل الاصطراف "والاصطراف أنْ يُعجَبَ الشاعر ببيت من الشعر فيصرفه إلى نفسه". (العمدة: ج2، ص1039) (البسيط): (ديوان أبي نواس، ج 4 ، 2003، ص 275)

إذَا ابْتَهَلْتُ سَأَلْتُ اللهَ رَحْمَتَهُ كَنَّيْتُ عَنْكَ ومَا يَعْدُوكَ إضْمَارِي
أَحْبَبْتُ مِنْ شِعْرِ بَشَّارٍ لِحُبِّكُمُ بَيْتًا شُغِفتُ بِهِ مِنْ شِعْرِ بَشَّارِ:
يَا رَحْمَةَ اللهِ حُلِّي في منازِلِنَا وَجاوِرِينَا فَدَتْكِ النَّفْسُ مِنْ جَارِ

على أنّه نقل المعنى الغزليّ من سياق التغزّل بالأنثى إلى سياق التغزّل بالغلام مُستثمرا ما بينهما من اشتراك في التسمية. ثم إنّ تنويعه الأسلوبيّ يبدو في "لعبه" الفنّيّ على الاسم "رحمة" بالكناية في قوله "كنّيْتُ عنك" بما يُحْدِث التباسا في دلالته بين اسم الحدَث واسم العَلَم، ويُضفي عليه ظلالا من التمويه من جنس ما تصنعه التورية في قوله "سألتُ الله رحمتَه".

وقد ينقل الشاعر البيت من الغزل إلى الخمرة كما في رائيّة مطلعها (الوافر): 181/3

لَئِنْ هَجَرَتْكَ بعْدَ الوَصْلِ أرْوَى فَلَمْ تَهْجُرْكَ صَافِيَةٌ عُقَـارُ

وقد ضمّنها بيْتيْنِ لِنُصَيْب بْن رَبَاح أو هُما لنُصيْب الأصغر، والأرجح أنّهما لنصيْب بن رباح، وقد صرّح باسم صاحبهما في قوله:

وَهَاتِ فَغَنِّنِي بيْتَيْ نُصَيْبٍ فَقَدْ وَافَانِيَ القَدَحُ المُدَارُ
وَلَوْلَا أنْ يُقَالَ: صَبَـا نُصَيْبٌ لَقُلْتُ بِنَفْسِيَ : النّشَأُ الصِّغَـارُ
بِنَفْسِي كلُّ مَهْضُومٍ حَشَاهَـا إذَا ظُلِمَتْ فَلَيْسَ لَهَا انْتِصَارُ

ونَقَلَ المعنى الغزليّ من سياق المرأة المتغزَّل بها في قصيدة نُصيْب، إلى سياق خمريّ خالص، فجاء بقوله على سبيل التمثّل دعْمًا لخطّة خطاب شعريّ وضعها منذ مطلع القصيدة، مضمونها تخييلُ الخمرة في صورة المرأة المعشوقة في قصيدة الغزل المألوفة. وسَعَى إلى تأكيدها بترشيح نظامها التخييليّ، والمضيّ بالصورة الشعريّة إلى أقصاها. فقد تعمّد استعمال معجم غزليّ بظلاله الإيحائيّة الخاصّة من قبيل: (**هجرتْك، الوصْل، أرْوَى، بنات، نسيجة وحدها، خيْر لِباسِها، تُزاوجه، تولَّد منهما**) مُخيّلا به صورة الخمرة / الفتاة، مفضّلا الأولى على الثانية؛ لأنّها تفْضُلُها بخصلة الوفاء، فهي كاسمها (صافية) تُصْفي الودّ ولا تكدّره، وتحفظ العهد ولا تضيّعه. واخْتتم القصيدة ببيْتَيْ نُصيْب وهما في الغزل الخالص، مُحدِثًا بهما قَفْلَة الخطاب في بناء دائريّ ينفتح بالمعنى الغزليّ وبه ينغلق، فيرسّخ صورة الخمرة المعشوقة.

ومن أمثلة التّضمين على سبيل التّمثّل في شعره أيضا، خمريّته اللاّميّته ومطلعها (الكامل):

يا رُبَّ صَاحِبِ حانَةٍ قَدْ رُعْتُهُ فَبَعَثْتُهُ مِنْ نَوْمِهِ المُتَزَمِّلِ

وقد تمثّل في ختامها ببيْت لحسّان بن ثابت الأنصاريّ الشاعر المخضرم (ت 54 هـ) من مدحة له في أولاد جفنة من الغساسنة مطلعها (الكامل): (ابن ثابت، 1952، ص ص 20-24)

أَسَأَلْتَ رَسْمَ الدَّارِ، أمْ لَمْ تَسْأَلِ بَيْنَ الجَوَابِي، فَالبُضَيْعِ، فَجَوْمَلِ

ونصَّ بصريح اللّفظ على تمثّله بشعره في ما يشبه "الميثاق التضمينيّ" فقـال:

والقَرْمُ حَسَّانُ امْتَثَلْتُ بِشِعْرِهِ في اسْمِ القَصِيدَةِ بَيْتِهِ المُتَمَثَّلِ:
"إنَّ التِي نَاوَلْتَنِي فَرَدَدْتُها قُتِلَتْ، قُتِلْتَ، فَهَاتَهَا لَمْ تُقْتَلِ"

ومن مظاهر التحويل الدلاليّ أيضا، تضمينه بيتا غزليّا لجميل بن معْمر على سبيل التمثّل، ونقله إلى سياق الهجاء في قوله (الطويل): 2/167-168

إذا مَا شَكَا لِيمٌ إليْكَ مُصِيبَةً بِهَا قَلْبُـهُ وَافِي الهُمُومِ عَمِيدُ

فقُلْ مثْلَ مَا قالَتْ بُثَيْنَةُ إذْ شَكَا جَمِيلٌ إليْهَا الحُبَّ وَهْوَ شَدِيدُ:
إذا قُلْتُ: مَا بِي- يَا بُثَيْنَةُ - قَاتِلِي مِنَ الحُبِّ، قَالَتْ: ثَـابِتٌ ويَزِيدُ

فقد انسجمت دلالة البيت الغزليّ مع السياق الجديد الذي أُقْحِم فيه، رغم التنافر الشديد بين موضوعيْ القول. ومردّ الانسجام إلى التحويل الذي مارسه السياق المتضمِّن على النصّ المُضَمَّن. فمعنى البيت الغزليّ وتحديدا قول بثْينة، هو الدعاء لجميل بدوام شدّة حبّه واستمرارها وتضاعفها وقد جاءها يشكوها ما يلاقيه من حبّه الشديد. وقد تحوّلت دلالة هذا البيت من المقصد العاطفيّ الإيجابيّ إلى المقصد الهجائيّ السلبيّ المتمثّل في الدعاء على اللئيم بدوام المصائب عليه، وملازمة الهموم له كلّما اشتكى منها.

وقد ضمّن أيضا إحدى خمريّاته صدر بيت من مرثيّة المهلهل في أخيه كليب هو: (الخفيف) (مهلهل.(د.ت). ص 62)

3-أزْجُرُ العَيْنَ أنْ تُبَكِّي الطُّلُولاَ إنَّ في الصَّدْرِ مِنْ كُلَيْبٍ غَلِيلاَ

وجعله صوتا يتغنّى به النّديم وتنغلق به القصيدة : (الخفيف) 256/3

12-وتَغَنَّى لَمَّا احتسَاها ثَلاثًا: أُزْجِرُ العَيْنَ أنْ تُبَكِّي الطُّلُولاَ

وإن كان المعنى في النصيّن واحدا وهو إنكار البكاء على الطلل إلاّ أنّ المقصد يختلف بين الشاعريْن؛ ذلك أنّ المهلهل يزجر العيْن عن أن تبكيَ غير كليب فهو وحده الأحقّ بالبكاء .. أمّا أبو نواس فيدعو إلى زجر العين عن بكاء الطلل مطلقا بوصفه علامة محيلة على نمط عيش بدويّ مرفوض وطريقة في الفنّ مزدراة.وقد ضمّن صدر مطلع ميميّة الكميت بن زيد الأسدي في مدح بني هاشم: (الخفيف) (الكميت الأسدي. 2000. ص 487.)

مَنْ لِقَلْبٍ مُتَيَّمٍ مُسْتَهَامِ غَيْرِ مَا صَبْوَةٍ ولا أحْلامِ

إحدى خمريّاته التي مطلعها: (ضحكَ الشيبُ في نواصي الظلامِ) 292/3 وأجراه غناء على فمِ الساقي:

7-كلّما دارَتِ الكؤوسُ تَغَنَّى مَنْ لِقَلْبٍ مُتَيَّمٍ مُسْتَهَامِ

غير أنه نقله من سياق المدح إلى سياق الخمريّة، وحوّل دلالته من قصْر الهيام والميْل على بني هاشم دون سواهم ممّن تتعلّق بهنّ القلوب من الحِسان، وتصبُو إليهنّ من الغواني، إلى قصْر الهوى على الخمرة وحدها.

وهكذا يبدو للسياق المتضمِّن بُعْدٌ تداوليّ قويّ، وتأثير حاسم في توجيه النصوص المُضَمَّنة إلى مقاصِد الخطاب الرّاهنة، وشحنها بدلالات جديدة لم تكن لها في سياقها الأوّل.

3- أبعاد التضمين في شعر أبي نواس:

لقد مثّل التضمين في شعر أبي نواس آليّة من آليّات اشتغال التناص لديه فهو ينطلق من نصوص الآخرين فيستدعيها ويُدخلها في نسيج نصّه الخاصّ فتنصهر فيه ويهضمها، وقد يُحوّلها عن وجهتها الدلاليّة الأولى إلى وجهة ثانية يقترحها ممّا يبدو لنا من أهمّ وظائف التناصّ. وبدت لنا أهمّ أبعاد التضمين لديه:

أ-البعد الفنّيّ الجماليّ: جدليّة الكتابة والقراءة

ويتمثّل في كون التضمين تجسيدا صريحا لجدليّة القراءة والكتابة في معرض الإبداع الشعريّ بوجه خاصّ، والإبداع عوما. فالقراءة والكتابة عمليّتان متعاضدتان متلازمتان في عمليّة الخلق الفنّيّ، حيث يتحوّل المقروء إلى مكتوب سرعان ما يغدو بدوره مقروءا ومنتجا لمكتوب جديد في دورة متواشجة الحلقات يتجدّد بها فعل الكتابة من صميم فعل القراءة.

وتتشكّل جماليّة التضمين ممّا يحقّقه تضافر النصّ المحتضن مع النصوص المضمَّنة وتفاعله معها تفاعلا منتجا، إذ ينتزعها من سياقها الأوّل القديم ويزرعها في سياقه الجديد مُحمَّلة بكلّ تاريخها السّابق وحيثيّاتها الزمنيّة التي حفّت بها لحظة إبداعها، ثم يُعيد صهرها وتذويبها في نسيجه الخاص مُشكّلا بذلك ذاكرتين متفاعلتين: ذاكرة النصّ اللاحق، وذاكرة النصّ السابق. ويتحوّل النصّ المُضَمَّن إلى وسيلة فنّيّة وأداة أسلوبيّة يستعين بها الشاعر في بناء المعنى في نصّه الجديد (Jenny, 1976, P 262) ويغدو سلطة فنّيّة تعضد البناء الدلاليّ والجماليّ للنصّ الحاضن(Elgeldinger ,1987, P :16) وعلامة Signe تستفزّ فعل القراءة أيضا، فتطلب من القارئ كفاءة تأويليّة عالية تتجاوز مجرّد التعرّف والفهم (Compagnon ,1979 :P89)

ب-البعد النفسيّ الذوقيّ: "اختيار المرء قطعة من ذوقه"

يعكس التضيمن لدى أبي نواس التذاذا بشعريّة القدامة عموما وشعريّة الطلل خصوصا، بما من شأنه أن يُعدّل، بطريقة ما، من الشطط والمغالاة في الحكم القطعيّ برفض تامّ للشعر القديم وثورة عارمة عليه وينسّبهما إلى حدّ بعيد. ذلك أنّ ما يكمُن خلف هذه التضمينات من باعث نفسيّ وذوقيّ ومطلب فنّيّ جماليّ، إنما يعكس في حقيقته إعجابا بالشعر القديم وهوًى تجاهه، وحساسيّة مرهفة لمصادر الاستيحاء القديم من مثْل شعر ذي الرمّة وزهير والأعشى وغيرهم من شعراء البداوة وسمناه بلذّة القديم، رغم ما كان يُبديه في الظّاهر من رفض وإنكار لهذا القديم، وما كان يُعلنه من دعوة إلى اطّراحه واستبداله بجديد الموضوعات وأفانين القول في مناسبات عدّة.

ج-البعد الفكريّ المعرفيّ: "اختيار المرء قطعة من عقله"

يُعبّر التضمين عن موقف خاصّ من النصّ المُضَمَّن من قبيل الاحتجاج عليه، أو نفيه ودحض تصوّره، فيكون أدخل في ما يُعرَفُ بالنصّيّة الواصفة أو الميتانصّيّة Métatextualité.

ولهذا نعتقد أنّ تأثّره بشعريّة القدم، ممثّلة أساسا في شعريّة الطلل، وإن نحا في ظاهره منحى الرفض والإنكار ممّا تُفصح عنه عديد القصائد في لهجة حاسمة تصرّح بموقف الرفض والنقض، فإنّه كشف بطريقة غير مُعلنة ولا صريحة عن حساسيّة خاصّة لدى الشاعر لمصادر الاستيحاء البدويّ ممّا تشير إليه تضميناته العديدة لأبيات كثيرة طلليّة يوردها في خمريّاته في مواضع مختلفة منها، وغالبا ما تكون على لسان القينة مقاطع غناء.

خاتمـــــة:

لقد بدا للتضمين في شعر أبي نواس حضور مكثّف وبارز برّر اهتمامنا به، والسعي إلى إنعام النظر في تجلّياته ومحاولة فهم خلفيّاته وأبعاده. وقد ظهر لنا من تعامل الشاعر مع نصوص غيره من الشعراء جانب مهمّ من شخصيّته الشعريّة بدا لنا مؤثّرا تأثيرا جوهريّا في إنشائيّة الشعر لديه؛ نعني به القدرة على تمثّل ما قيل قبله وهضمه والبناء عليه، أو التوليد منه، وهو ما يجعل التضمين أدخل في باب التناص بما هو حركيّة النص أو النصوص داخل نصّ مستقبِل، تتولّد بها دلالاته وتتحقّق خصوصيّته.

على أنّ ظاهرة التضمين في شعر أبي نواس جلت لنا عن جانب آخر من جوانب شخصيّته وهو جانب الثقافة الشعريّة التي كان عليها، والتي زوّدته برصيد من النصوص والرؤى الفنّيّة استطاع أن يوظّفها في خلق نصوصه، دون أن يسقط في مأزق النسخ والمسخ والاجترار العقيم.

ثمّ إنّ تضمين النصوص القديمة في شعر أبي نواس قد كشف موقفه من شعريّة القِدَم، وحدّ من جموح الرأي القائل بإنكاره "بلاغة القِدَم" بإطلاق؛ ذلك أنّ إنكار أبي نواس لشعريّة القِدم من خلال إنكار الاستهلال الطلليّ، هو ثورة على طريقة تقليديّة في الحياة، ونمط أعرابيّ في العيش جسَّمها في شكل "خروج عن الاختيارات الشعريّة القديمة" (المناعي، 1999، ص. 825)، دون أن يكون في ذلك تأكيد قطعيّ جازم بأنّه خروج فنّيّ، وهو ما نجد الدليل عليه في ما اعتمده من أوْضح أشكال التناصّ وأشدّها حرْفيّة؛ نعني تناصّ التضمين، فقد بدا في عديد قصائده حريصا على تضمين شعره اختيارات قديمة "طلليّة" وهو أمر تأكّد لنا من خلال ما "هو ظاهر في شعره من تمسّك بالقيم النّفسيّة والفنّيّة للشّعر القديم ومن استدعاء له مستمرّ يبدو أنه يُلبّي عنده حاجات فعليّة". (المناعي، 1999، ص. 825).

قائمـــــة المصادر و المراجع:

I-المصـادر:

1- **ديوان أبي نواس الحسن بن هاني الحكمي: (4 مجلّدات والخامس قيد الطّبع):** تحقيق: غريغور شولر وإيفالد فاغنر . جمعيّة المستشرقين الألمانيّة، طبعة خاصّة: دار المدى للثّقافة والنّشر، سورية، ط1، 2002 و2003 .

2- **أبو نواس: النّصوص المحرَّمة.** تحقيق: جمال جمعة. دار الرّيّس للكتاب والنّشر، بيروت – لبنان. ط2، 1998

3- **ابن الأبرص (عبيد): الدّيوان.** شرح: أشرف أحمد عدرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1994.

4- **ابن الأحنف (العبّاس):الدّيوان.** تقديم: كرم البستاني، دار صادر ودار بيروت .1965

5- **شعر الأحوص الأنصاري.** جمع وتحقيق: عادل سليمان جمال. مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط2. 1990.

6- **الأسدي (الأقيشر): الدّيوان.** تح: محمد علي دقة، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

7- **الأسديّ (بشر بن أبي خازم الأسديّ): الديوان.** شرح: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1994.

8- **الأسدي (الكميت بن زيد): الديوان.** تحقيق: محمد نبيل طريفي. دار صادر-بيروت .ط1. 2000.

9- **الأعشى (ميمون بن قيس) : الديوان:** تحقيق: حنّا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992

10- **ابن برد (بشّار):الديوان (4أجزاء):** تحقيق: صلاح الدين الهوّاري، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1998 .

11- **ابن ثابت (حسّان): منتخبات شعريّة، درس ومنتخبات** بقلم فؤاد أفرام البستاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 2 ، 1952.

12- **ديوان جرير:** شرح يوسف عيد، دار الجيل ، ط1، بيروت. (د.ت).

13- **ابن أبي سُلمى (زهير): شرح شعر زهير بن أبي سُلمى،** صنعة: أبي العبّاس ثعلب. تحقيق: فخر الدّين قباوة. دار الفكر المعاصر، بيروت. ودار الفكر، دمشق، 1996 .

13- **ديوان جميل بثينة:** دار بيروت للطباعة والنشر، 1982.

14- **ذو الرّمّة (غيلان بن عقبة العدويّ): الدّيوان.** تحقيق: عبد القدوس أبو صالح، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط3، 1993 .

15- **ابن عطيّة (جرير): الديوان.** شرح: يوسف عبيد، دار الجيل، ط1، (د . ت) .

16- **ديوان الكميت بن زيد الأسدي .** تحقيق محمد نبيل طريفي. دار صادر. بيروت. ط1. 2000.

17- **ديوان مهلهل بن ربيعة.** شرح طلال حرب. الدار العالمية. ص62.

II-المراجع :

1/العربيّة والمعرّبة:

أ-الكتب والمقالات:

1- **الأسدي (عبد السّتّار):** "التّناصّ: السّرقة الأدبيّة والتّأثّر". ضمن: مجلّة كتابات معاصرة، عدد: 44، 2001

2- **الأصفهاني (أبو الفرج):** الأغاني ، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ط 2 ، 1992

3- **بريري (محمد):** "رمز الخمر في الشعر العربيّ القديم". مجلة: عيون المقالات، العدد3. دار قرطبة للطباعة والنشر. الدار البيضاء. 1986. ص ص 77-102.

4- **البستاني (فؤاد أفرام):** الرّوائع، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت. ط 2، 1952 .

5-**الجمحي (محمّد بن سلام):** طبقات الشعراء، إعداد اللجنة الجامعيّة لنشر التّراث العربي، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت)

6- **ابن رشيق (أبو علي الحسن) : العمدة في محاسن الشّعر وآدابه.** تحقيق: محمد قرقزان. دار المعرفة، بيروت – لبنان، ط 1، 1988 .

8- **الغذّامي (عبد الله) :** الخطيئة والتّكفير: من البنيويّة إلى التّشريحيّة، مقدمة نظريّة ودراسة تطبيقيّة. دار سعاد الصّباح. ط3، 1993.

9- **الغيضاوي (علي):** الإحساس بالزّمان في الشّعر العربي من الأصول حتى نهاية القرن الثاني للهجرة: دراسة في اتّجاهات الشّعراء الزّمانيّة. منشورات كلّيّة الآداب منّوبة 2001 .

10- قضايا أدبية عامة. ترجمة: لطيف زيتوني. سلسلة عالم المعرفة. عدد 300. فبراير 2004. الكويت.

11- **المناعي (مبروك) :** "خطط الخطاب وصور المعنى: كيفيّات تشكّل المعنى في الشّعر" . ضمن: ندوة المعنى وتشكّله . كلّيّة الآداب منّوبة أيام 16-17-18 نوفمبر 1999 .

12- **الموسى (خليل):** التناص والأجناسية في النص الشعري. مجلة الموقف الأدبي. عدد 305 دمشق 1996.

2/ المراجع الأجْنبيــّة :

A- Ouvrages et articles :

-**Bachelard (Gaston) :**L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière. 21e réimpression. Librairie José Corti. Paris -VIe . 1987.

-**Compagnon (Antoine) :**La seconde main ou le travail de la citation .Vol:1,Critica Éd : Cérès 1977.

-**Compagnon (Antoine) :**La seconde main ou le travail de la citation, Éd : Seuil, Paris, 1979

-**Durand (Gilbert) :**Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Dunod, Paris,11e édition 1992.

-**Elgeldinger (Marc)** : Mythologie et Intertextualité, Ed : Stalbing- Genève, 1987.

-**Jenny (Laurent) :** « La strtégie de la forme ». In Poétique, № 27, 1976.

-**Piégay – Gros (Nathalie)** : Introduction à l'intertextualité . Dunod ; Paris ; 1996.

نقد الخطاب الكولونيالي في الرواية الفرونكفونية الحديثة/ رواية "فضل الليل على النهار" لياسمينة خضرا نموذجا

Criticism of the colonial discourse in the modern Francophone novel / the novel "The Preference of Night over Day" by Yasmina Khadra as an example

د. إبراهيم بوخالفة، أستاذ محاضر أ، المركز الجامعي مرسلي عبد الله بتيبازة/ الجمهورية الجزائريّة
البريد الإلكتروني: boukhalfa.brahim@gmail.com

الملخص باللغة العربيّة:

يشكّل السرد الفرونكوفوني الحديث فضاء ثالثا، يقف على تخوم الذّات الكولونيالية المتصدّعة، وعلى الحدود الفاصلة بين المركز والهامش، ويعمل على إعادة رسم الحدود ورأب الشقوق بين أسياد الأمس وعبيدهم. ويسعى في اللّحظة ذاتها إلى إنشاء لغة مصالحة بين المستعمر وآخريه، لصالح هويّة هجينة، مطوقة بتاريخ ملفق، ومثقلة بمصالح الإمبراطورية. لا أثر فيها لصوت الذّات المقهورة والمغيبة عن وجودها الروحي والفكري والفيزيائي .

أضحى السرد الفرونكوفوني ظهيرا للنظام الكولونيالي ورديفا لسلطة المركز. إنّه يقوم بتمثيل السيد ليمنحه حضورا مطلقا وهيمنة كلية على التاريخ المحلي والكوني، ويعمل من خلال ذلك على تأبيد غياب الإرادة الوطنيّة ومنع سرديّات المقاومة من أن تنشأ، أو أن يكون لها دورٌ في تغيير الحقائق.

نقارب رواية "فضل اللّيل على النّهار" لياسمينة خضرا انطلاقا من مرجعيات النقد ما بعد الكولونياليّة، من أجل كشف تورّط السّرد الفرونكوفوني في السعي إلى المصالحة مع النظام الكولونيالي من خلال خلق فضاء ثالث، ونقطة اركاز على الحدود بين الطّرفين، تخوّل الانسياق وراء الامبراطوريّة، والتخلّي الجزئي عن مكوّنات الذّات والتاريخ المحلّي لصالح التاريخ الذي خطّه المركز للاحتفاء بانتصاره على الهامش. ونسعى أيضا للكشف عن الآخريّة في المخيال الرمزي للمعّرين الفرنسيين، الذين ظلوا أمناء لخطاب وافد من المركز، وملزمٌ لكلا الطّرفين المستعمِر والمستعمَر.

الكلمات المفاتيح: المركز؛ الهامش؛ المستعمِر؛ المستعمَر؛ المقاومة؛ الآخر.

Abstract:

The modern Francophone narrative constitutes a third space, standing on the edge of the fractured colonial self, on the borders between the center and the periphery, and works to redraw borders and bridge the cracks between yesterday's masters and their slaves. At the same time, he seeks to establish a language of reconciliation between the colonizer and his others, in favor of a hybrid identity, surrounded by a fabricated history, and burdened with the interests of the empire. The voice of the subjugated and absent self from its spiritual, intellectual and physical existence has no effect on it.

The Francophone narrative became the backbone of the colonial system and synonymous with the power of the center. He represents the master to give him absolute presence and total domination over local and cosmic history, and through this he works to perpetuate the absence of national will and prevent narratives of resistance from emerging, or having a role in changing facts.

We approach Yasmina Khadra's novel "The Advantage of Night over Day" from the references of post-colonial criticism, in order to reveal the involvement of the Francophone narrative in seeking reconciliation with the colonial system through the creation of a third space, and a focal point on the borders between the two sides, allowing to follow the empire, and abandon Partially on the components of the self and local history in favor of the date that the Center planned to celebrate its victory on the sidelines. We also seek to reveal the otherness in the symbolic imagination of the French lenders, who remained faithful to a discourse emanating from the center, binding on both the colonial and the colonial parties.

Key words :Center; margin; the colonizer; the colonizer; Resistance; the other.

المقدمة:

عملتْ الثقافة الغربيّة بكل فروعها المعرفيّة والإبداعيّة خلال عصر النهضة والتنوير على تنميط العقل الغربي وتشكيله وفق رؤية إيديولوجيّة وقوميّة متطرفة بخصوص العلاقة مع الشّعوب غير الغربيّة. فقد نشط علم الاستشراق الأوروبي وأدب الرحلات وعلم الإناسة في حقبة التنوير بهدف التّمهيد لاستعمار إفريقيا وآسيا. وهما القارتان اللتان كثر بشأنهما الجدل. فقد كانت الدول الإفريقيّة مثلا هي آخر الدول التي تحصل على استقلالها في النصف الثاني من القرن العشرين. بينما كان استقلال الهند مبكّرا.

غير أنّ موجة الثورات الوطنيّة في شمال إفريقيا بشكل خاص، والتي أفضت إلى تخلي فرنسا عن مستعمراتها، لم تحقّق أهدافها كاملة؛ إذْ أنّ الاستقلال السياسي لم يفض إلى استبعاد مصالح الكولونياليّة العالميّة بشكل نهائي. بل إنّ فرنسا لم تنسحب إلاّ ضمن اتفاقيّات تحفظ مصالحها الاستعماريّة وتحافظ على وجودها الثقافي، ومن خلاله يمكنها أن تمنع تطور مستعمراتها بمعزلٍ عن النظام العالمي ذي الطّبيعة الاستعماريّة، الأمر الذي يسير وفق إرادتها السياسيّة المتمسكة بما تراه حقّا تاريخيا في إفريقيا والعالم العربي. من أجل ذلك تُواصِلُ فرنسا تطوير خطاب إيديولوجي، عنصري في جوهره، تبرّر من خلاله نزعتها الكولونياليّة وأحقيّتها التاريخيّة في أرض إفريقيا.

إنّ الاستعمار لا يتخلّى عن أهدافه، ولكنه يغيّرُ من حين لآخر أدوات تحقيق تلك الأهداف، فيغيّر من استراتيجيّات الهيمنة وفق الظّروف الدّوليّة المتغيّرة، والسياسات المتعاقبة. وفي هذا السياق ندرس رواية ما بعد كولونياليّة لياسمينة خضرا، تحت عنوان "فضل الليل على النّهار". في هذه الرّواية نشهد حواريّة محمومة بين خطابين نقيضين، أحدهما خطاب استعماري وآخر ما بعد استعماري، جيء به لتقويض أسس العقل الكولونيالي ومبادئه العنصريّة، وزيف ادّعاءاته التاريخيّة التي لا أساس لها من الصحّة. فالغرب يقرأ التاريخ من أجل تزويره، وتبديل حقائقه، وتمرير مشاريعه، ومداراة أطماعه. إنّه يلتفّ على الحقائق والوقائع ويخفي بعضها ويُظهر ما يتناسبُ مع أطروحاته ومنطقه.

لقد طوّرتْ الأنوار الغربيّة مشروعا إيديولوجيا وسعتْ إلى فرضه على الشعوب غير الغربيّة بكل السّبل المتاحة. فقد عمل فلاسفة الأنوار على تشييد فلسفة إنسانويّة تقع شعوب الهامش بمقتضاها تحت لواء الغرب المسيحي؛ فهو المؤهّل لقيادة العالم إلى الحضارة الإنسانيّة التي بنتها أوروبا بالعلم، وطهّرتها من أساطير القرون الوسطى، ومن خرافات الشعوب البدائيّة وظلماتها. وسنرى ملامح هذا الخطاب الإنسانوي من خلال رواية ياسمينة خضرا، ونعمل على الكشف عن حوارية نشطة بين الشخصيات التي تحمل برامج سرديّة تعبر بها عن رؤية ضديّة للعالم.

وسيكون محرق اهتمامنا هو نقد الخطاب الكولونيالي الذي يهيمن بشكل واضح على البنية السّرديّة للرواية، للتعبير عن هيمنة الثقافة الغربيّة على الثقافات المحليّة للمستعمرات القديمة. هذه الهيمنة يراد لها أن تؤسس لتأبيد وجود الغرب مسيطرا على آخريه.

مسوّغات الاستعمار الفلسفيّة:

إنّ ممّا أفرزته الثورة العلميّة في الغرب الحديث ظهور علوم إنسانيّة مطهّرة من خرافات الكنيسة ومعتقداتها الفاسدة، وفق مناهج علميّة متطوّرة مقارنة بما تقترحه الكنيسة من علوم إنسانيّة وطبيعيّة مراقَبَة. غير أنّ الغرب تخلص من أساطير القرون الوسطى ذات العلاقة بالكنيسة، واستبدلها بأساطير العصر الجديدة، كما أنه تخلص من آلهة القرون الوسطى ليصنع من نفسه إلها.

وعلى صعيد المعرفة، كان المنهج التاريخي هو الأكثر شيوعا بين الباحثين في مجال العلوم الإنسانيّة. كما أنّ وضعيّة أوغست كونت كانت تهيمن على العلوم التّجريبيّة في فرنسا بشكل خاص. والذي يهمّنا في كلّ ذلك هو فقه اللّغة المقارن الذي أسسه دو ساسي وتلميذه رينان. وكان من مخرجات هذا العلم نظريّة التفاوت العرقي بين الشعوب والأمم، ويتجلّى هذا التفاوت من خلال فقه اللّغة المقارن الذي أبان عن تخلف اللّغات الشرقيّة مقارنة باللغات الهندو-أوروبيّة. وإنّ تخلف اللغة العربية في بنيتها النحوية والصرفية والمعجمية والدلالية يجعلها من أفقر اللغات في مجال إنتاج الأفكار. وتبعا لهذا الاستنتاج الاعتباطي يجادل أرنست رينان أنّ العقل العربي متخلف بسبب تخلف اللغة العربية. وبهذا يمكن تبرير تخلف الحضارة العربية وتوقفها في مرحلة الطفولة. لقد عرفت الحضارة العربية نهضة علمية لا يخطئها الإدراك في القرون الوسطى، ولكن وبسبب عدم نضج العقل العربي توقف نمو الحضارة العربية مبكرا، وبقيت في مرحلة الطفولة مقارنة بالحضارات الإنسانية الأخرى. "إنّ الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذّات...لأنها تمتلك مزايا خاصّة بها...يمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يُسمّى بشكلٍ عام المشرق دون أن تجد أثرا لحكم الذّات على الإطلاق. كلّ القرون العظيمة التي مرّتْ على الشرقيين-ولقد كانت عظيمة جدا-انقضتْ في ظلّ الطّغيان، ظلّ الحكم المطلق. وكلّ إسهاماتهم العظيمة في الحضارة الإنسانيّة-ولقد كانت عظيمة-أنجزت في ظلّ هذا النمط من الحكم"(إدوارد سعيد، 2005، ص64). كان المستشرق البريطاني "بلفور" الذي حكم مصر منتصف القرن العشرين، هو الذي أدلى بهذا الحكم. إنّ كبار المستشرقين الغربيين لا ينكرون عظمة الحضارة العربيّة والإسلاميّة، ولكنهم يرون أنّ العقل العربي كان عاجزا عن متابعة تطوره التاريخي من النقطة التي توقف عندها في القرون الوسطى. ويعود عجزه إلى تركيبة بشريّة ناقصة، لا تؤهّله لفهم وتقبّل الحداثة الغربيّة؛ ومن هنا، تلتمس مؤسسة الاستشراق المسوغ التاريخي لاستعمار العرب. "إنهم غير قادرين على تمثيل أنفسهم، ويجبُ أن يُمثّلوا"(إدوارد سعيد، 2005، ص64). كان المفكر الألماني **كارل ماركس**

هو الذي أطلق هذا الحكم. فلطالما كان الشرق هو الراعي الرسمي للاستبداد السياسي وللخمول العقلي. ويرى كارل ماركس من هذا المنظور الاستشراقي أن الاستعمار، ورغم ما يمكن أن يسفر عنه من مآسي، إلاّ أنّ نتائجه على المستوى البعيد ستكون لصالح الحضارة الإنسانيّة بزعامة الغرب المسيحي.

من ناحية أخرى، انبثق علمٌ غربي حديثٌ من أجل خدمة المشروع الاستعماري، وهو علم الإناسة (الانثروبولوجيا). إنّ محرق اهتمام هذا العلم هو دراسة المجتمعات البدائيّة وعاداتها وثقافاتها وأنماط عيشها وطرائق تفكيرها. كلّ ذلك من أجل إثبات تخلف تلك المجتمعات مقارنة بالأعراق الهندو-أوروبيّة، واتّخاذ ذلك ذريعة لحكم تلك الشعوب وتمثيلها وتحضيرها.

يقول ليفينغستون وهو باحث ومبشر: "نأتي إليهم بصفتنا منتمين لعرق متفوق، وخدمة لنظام حكم جعل همه الرفع من قيمة أفراد أسرته الإنسانيّة، ونحن ننتمي لديانة مقدسة وباستطاعتنا من خلال الجهد الهادف والأعمال الصبورة من أجل عرق مازال في الحضيض أن نقوم بعمل يخدم السلام"(جيرار لوكلارك، 2004، ص24). يحلو للغرب أن يستند إلى مرجعيّة مسيحيّة كلّما كان في مواجهة المسلمين، ذلك أن أطياف الحروب الصّليبيّة لا تزال تسكن الذّاكرة الغربيّة، والخوف من عودة المارد الإسلامي ليستْ مستبعدة من المخيال الغربي. لقد عمدتْ المؤسسة الاستشراقيّة إلى معرفة الشرق تمهيدا لغزوه، فجرّدته من مهابته، ومن عناصر قوته، وحوّلته إلى كائنات خرافيّة، مثيرة للدعابة وغير قادرة على الأذى أو الدّفاع عن النّفس. وأضحى الشّرق حديقة خلفية للرحالة الغربيين، وللأدباء، يأتونه لاستنشاق عبق "ألف ليلة وليلة"، والاستمتاع بالمرأة الشرقيّة الموهوبة، والمستعدّة للاستسلام للرجل الأبيض، على غرار "كشك هانم" محظيّة فلوبير.

مع عصور النهضة المتقدّمة، في القرن الثامن عشر، وبدء العدّ التنازلي لسقوط الشرق ممثلا في الإمبراطورية العثمانية، أدركت أوروبا أنّ امتلاك العالم هي مسألة وقت. ومن ثمة بدأ الاستعداد لغزو آسيا وإفريقيا، وكانت الجزائر تمثّل الغنيمة الأكثر إثارة للشهوة، والأكثر وعدا بالنصر. تنظر الحكومات الأوروبيّة للعرب نظرة دونيّة وترى أنّهم عرقٌ خُلِق ليكون محكوما، وفي خدمة الحضارة الغربيّة. إنّهم قاصرون عن تمثيل أنفسهم وحكمها. إنّهم " أطفال أكثر من كونهم بدائيين، وعلى الأنظمة أن تدرك حاجتهم للحماية" (جيرار لوكلارك، 2004، ص25). لقد دأب الأوروبيون على احتقار الثقافات الإفريقيّة، واعتبروها مفتقرة للروح الإنسانيّة، وذلك بسبب تخلّف لغاتهم. فالعرب لم يُبدعوا فنا ولا مسرحا ولا أدبا، وكلّ ما أنجزوه طيلة تاريخهم لم يرتق لمستوى رفٍّ واحد من رفوف مكتبة أوروبيّة. من أجل ذلك تكمن مصلحة العرب والأفارقة في الاحتكاك بالثقافة الغربيّة من أجل أن يطوروا مداركهم العقليّة ويُنمُّوا روحهم الإنسانيّة. ولطالما نظر الاستعماريون إلى الاستعمار باعتباره مثاقفة مثمرة للشعوب البدائيّة. "وإذا أردنا أن نعرف كيف أدركت الانثروبولوجيا في ثلاثينات القرن

العشرين حقيقة الاستعمار لرأينا أنّها تستعمل في التعبير عنه عبارات مثل: "الصدمة الثقافيّة" أو "الاحتكاك الثقافي" أو "التثاقف"، أو أخيرا "التغير الاجتماعي"(جيرار لوكلارك، 2004، ص 80). إنّها تصفه بغير اسمه من أجل مداراة جوانبه المظلمة، وإظهاره بوصفه خيارا إراديا من جانب المستعمَرين. من الواضح أنّ المثاقفة هي علاقة ثنائيّة ومشتركة، وليستْ عمليّة مفروضة من جانبٍ واحدٍ، كما هو حال الاستعمار.

يلجأ منظّرو الكولونياليّة إلى تلفيق التاريخ، وتغيير الحقائق، واختلاق الفروقات الجوهرانيّة بين الشّعوب، من أجل خلق مسوّغات الاحتلال، وتمريره بوصفه تعاونا ثنائيا، وتحالفا استراتيجيا، وعطفا ديمقراطيا من جانب الغرب. إنّه يشعر بعبء الرّجل الأبيض المتمثّل في الوقوف إلى جانب الشّعوب المستضعفة وحمايتها من كل ما يتهدّدها من مخاطر داخليّة وخارجيّة. وعندما ينشب أظافره في عمق المستعمرة يُغيّر خطابه، ويتجاهل وعده، ويشيطن أصحاب الأرض، وينعتهم بالإرهاب والوحشيّة، من أجل تحييدهم، أو تدجينهم وترويضهم، ليقبلوا بوضعيّة التابع. ويجادلُ الفيلسوف الألماني الحديث أنّ دونيّة الإفريقي تعود إلى السبب الدّيني. إنه "مازال أسيرا للطّبيعة، ولم ينفصل وعيه عنها ليتمكّن من تشكيل بعده الإنساني الواعي" (عبد الله إبراهيم، 1997، ص259). ويكمن الحلّ الذي يقترحه الغرب لهذه المعضلة في القبول بالحداثة الغربيّة وتغيير بنية التفكير الخرافي في العقل العربي، ولا يتمّ ذلك إلاّ من خلال انغماس الغرب في حياة الشرقيين بكل ثقلهم الثقافي والاقتصادي والسياسي. إنّه الاستعمار بمسمّاه الحقيقي. غير أنّنا في كلّ ذلك لم نسمع أنّ دولة عربيّة أو إفريقيّة طلبت تدخل دولة أوروبيّة من أجل تحديثها على الطّريقة الغربيّة. إنّ العرب لم يُستشاروا عندما اُستُعمِروا، بل إنّ فرنسا أحضرتْ أساطيلها وجيوشها ودخلت العاصمة الجزائريّة عنوة، بدعوى طرد العثمانيين، وتخليص العرب من شرّهم.

تمثيلات العربي:

يطالعنا الروائي بمشهد درامي عن عائلة جزائريّة تكابد وجودا مأساويا في بلد ينازع سكرات الموت بعد قرنٍ من الاستعمار، في قرية "جنان جاتو" التي تقع على تخوم الموت.

"كنّا نعيشُ في أرضنا أشبه بأشباحٍ سُلّمتْ للقدرِ، في صمتٍ فلكي لأولئك الذين ليس لديهم شيء مهمٌّ يقولونه: أمّي في ظلّ كوخها، منحنية فوق قدرها تحرّكُ بكيفيّة آليّة حساء من عساقل بطعم مشكوك فيه، زهرة أختي التي تصغرني بثلاث سنوات منسية في عمق ركنٍ، كتومة إلى حدّ أننا في الغالب لا ننتبه إلى حضورها، وأنا طفلٌ نحيفٌ ووحيدٌ، لم أكد أتفتّحُ حتّى ذبلتُ، أحملُ سنواتي العشر كأعباء ثقيلة. ليستْ حياة، كنّا موجودين على وجه الأرض، هذا كلّ ما في الأمر"(ياسمينة خضرا، 2013، ص12). يمكننا أن نتخيّل أسرة متكونة من أربعة أفراد، تعيش الفقر المدقع، في قرية "جنان جاتو"،

تتقاسم حياة دون أفراح ولا كفاية عيشٍ، ليس لديهم ما يبعثُ على الرغبة في الاستمرار، ولا شيء يدخلُ الدّفء في كيانهم الذي هدّه الجوع والبرد. ليسوا قادرين على حبّ الحياة، وليسوا متشبّثين بأيّ وهمٍ يبقيهم في حالة يقظة ووعي بما يحيط وجودهم من شقاء. لقد كانت "جنان جاتو" ببشرها المعذّبين وبطرقاتها المدمّرة، وبيوتها القذرة وروائحها الكريهة من صنع الكولونياليّة الغربيّة. إنّها غيتوهات التّمييز العنصري التي سمحتْ فرنسا بوجودها لتصنع الفرق الوجودي بين الشرق والغرب، وبين الحضارة والطّبيعة الفجّة. وسنرى لاحقا كيف تشكّلتْ المدينة الكولونياليّة في وهران، بوصفها نسخة عن المدن الأوروبيّة الحديثة، المحاطة بكلّ أسباب الرفاهيّة الماديّة. هنالك حيثُ تتشكّلُ جدران اسمنتية بين البيض القادمين من مركز مهيمن والملونين، المقبورين في هامش مغلق.

كان والد **يونس** -الذي يحلو للفرنسيين أن ينادوه **جونيس**- يعمل في أرضه طوال اليوم بكلّ الطّاقة التي يملكها لسداد الدّيون التي أرهقته، والتي توشكُ أن تُفقدَه أرضه. لقد رهنها لدى **القايد** وهو أحد أهمّ وكلاء الاستعمار المكلف بمهمّة تجريد أصحاب الأرض من أرضهم وتمليكها للمعمّرين الوافدين من أوروبا. يحيلنا هذا الموقف على أساليب الاستعمار الماكرة لإجبار أصحاب الأرض الحقيقيين على التنازل عن أراضيهم. كان الاستعمار يعمد إلى إثقال كاهل الفلاحين بالضّرائب، ممّا يضطرّهم إلى الاستدانة من الأثرياء الموالين للاستعمار لسداد ما عليهم من تكاليف ماديّة. وإذا ما عجزوا عن تسديد ديونهم في آجالها يتنازلون عن أرضهم لصالح عملاء الاستعمار من محليين وأوروبيين. ونحن نعلمُ أنّ الفلاح مرتبطٌ بأرضه ارتباط الرّضيع بأمّه. يحب والد يونس "البقاء وحيدا متشبثا بمحراثه، شفتاه بيضاوان من الزبد، أحيانا يبدو لي كربٍّ يُعيدُ خلق عالمه، وأبقى ساعات كاملة أراقبه منبهرا من صلابته واستبساله"(ياسمينة خضرا، 2013، ص13). هكذا يصف **يونس** أباه وهو منغمس في حقله بكلّ الخشوع الذي يسكن أصحاب القضيّة العادلة. عندما يكون الوالد في حقله يبدو وكأنه يمارس طقسا دينيّا مقدّسا، يُمدّه بأسباب البقاء الروحي بكلّ أبعاده. وعندما تُفتكُّ منه الأرض بكلّ أساليب المكر الكولونيالي يفقد نقطة ارتكازه، وتتهاوى الروابط الروحيّة التي تصله بالحياة. إنّه يتحوّلُ إلى كائنٍ تعيسٍ، تُمارسُ عليه طقوس الوجود الذي يتوسّط الحياة والموت.

إنّ المشهد الذي يصدم الوعي في هذه السرديّة هو حالة البؤس والشقاء الذي غشي وجوه عائلة **يونس** عندما يجمعهم الليل البهيم لكي يخلدوا إلى نومٍ أشبه بالموت. يعيش المستعْمَرون حالة تعاسة أبديّة، قد غادرهم الأمل في الخلاص، وبلغوا حالة اليأس الذي ليس بعده أمل. إنّها العبوديّة البغيضة التي نعجزُ عن دفعها، ومقاومتها، والتي تُسلِمنا إلى ما يشبه حالة التسليم بقضاء مبرمٍ لا شفاء منه. يشعُرُ المستعمَرُ بالخصاء إزاء القهر الكولونيالي الذي يسلبه أرضه، ويكسر وجوده، ويسرق أمواله.

يصفُ **يونس** أطفال القرية "بجنان جناتو" لتمثيل حجم المأساة التي يكابدها الأهالي في ظل النظام الاستعماري. كان يونس رفقة أبيه في الدّوار، عندما انطلق يصف المشهد. "أوقف أبي العربية قرب حانوت كئيب، يلتفّ حوله أطفال يرتدون كما لو أنّها جلابيب، أكياس من الخيش مرقّعة بفظاظة وهم حفاة الأقدام، كانت رؤوسهم محلّقة ومبقعة بأنداب متقيحة وتمنح لسحنتهم علامة لا رجعة فيها هي أشبه بلعنة. أحاطونا بفضولِ رهطٍ من الضغابيس التي تستنكر تدنيس إقليمها. أبعدهم أبي بحركة من اليد قبل أن يدفعني بداخل الحانوت حيثُ كان رجلٌ يتناعس وسط رفوف فارغة"(ياسمينة خضرا، 2013، ص15). كان مشهدُ الأطفال هو البؤس في قبحه الأقصى. نحن إزاء هذه السرديّة في حمأة عالمٍ منحطّ، قد هجرته الفضيلة وغادره الإنسان. إذا كان مشروع التّنوير الغربي يَعِدُ من خلال احتلاله للعرب والأفارقة بعالم خالٍ من الكراهيّة ومن التّمييز العنصري، تسوده العدالة الغربية والرحمة المسيحيّة، فإنّ هذا المشروع فشل فشلا ذريعا في الوفاء بما وعد به. إنّ الوعد بخلاص البشريّة من خلال المذهب الإنسانوي ما هو إلاّ مسوغ لاحتلال العالم واستعباد الأعراق غير الأوروبيّة. ذلك أنّ رسالة التّحضير التي يتذرّعُ بها الاستعمار الفرنسي لاحتلال إفريقيا لم تكن إلاّ جواز عبور إلى المستعمرات ليتمّ بعد ذلك إلحاق الأراضي الأجنبية بالمركز، وإخضاع أصحاب الأرض الحقيقيين لسياسة الأمر الواقع، والتذرّع بأن الأهالي يرفضون الحداثة الغربية، ويصرّون على الطابع البدائي لحضارتهم المتخلفة. وسنعملُ على تحليل مثل هذه الخطابات وتفكيكها أثناء القراءة النقديّة التي نحن بصددها.

بعدما أُحرِقتْ محاصيل **عيسى** والد **يونس** من قبل عملاء للاستعمار، سلّم أرضه للقايد وحزم أمتعته باتّجاه وهران، على أمل أن يجاور أخاه الذي يقيم هنالك منذ سنوات، مندمجا مع المعمرين، ويمارسُ حياته على الطّريقة الغربيّة. لقد كان متزوجا بفرنسية، الأمر الذي يسّر اندماجه وتماهيه مع الثقافة الأوروبيّة. يصف لنا يونس المدينة الأوروبيّة التي يقيم فيها عمّه "الماحي":

"عند نهاية زقاق معبّد بالاسفلت، تحيطه منازل صلبة، أنيقة وهادئة، بسياجات من الحديد المطرق والنوافذ بمصراعين خشبيين، كان زقاقا جميلا بأرصفة نظيفة، مزينة بأشجار تين مشذّبة بعناية. في أماكن متفرقة. توجد مقاعد يجلس عليها الشيوخ ليتسلوا بمرور الوقت. يركض الأطفال في الحديقة العموميّة، لا يرتدون أسمال أطفال جنان جاتو، وليست لهم ملامح حتميّة على وجوههم الجميلة المرحة، بدوا كما لو أنهم ينهلون من الحياة بملء صدورهم وبمتعة صادقة. تسود في الحي سكينة لا تُصدّق، لا تسمعُ إلاّ قهقهات الأطفال وزقزقة العصافير"(ياسمينة خضرا، 2013، ص 90). إنّها المدينة الأوروبيّة في قلب الجزائر المتخلفة. تمكن الاستعمار من تقسيم البلاد إلى عالمين يعيشان على النقيض في كلّ شيء. تتسع المدينة الأوروبيّة في وهران لرجال ونساء وأطفال وشيوخ أوروبيين، ولا يمكنها أن تتحمّل أطفال جنان جاتو بأسمالهم البالية وروائحهم الكريهة، وجلودهم المقيحة ورؤوسهم المقمّلة. في المدينة الأوروبية تبدو

المساكن فاخرة، ومحاطة بحدائق للأطفال وأخرى لكبار السن، وعلى طول طرقاتها المعبدة توجد متاجر على النمط الأوروبي.

شاهد يونس أطفال المعمرين وعلى وجوههم أثر النعمة والدفء وعشق الحياة. بينما أطفال جنان جاتو قد صمّموا من شقاء، ومن جوع. على وجوههم أثر التعاسة، يعيشون قبح العالم بلا مبالاة. فقدوا الإحساس بالألم، حتى تبلدت عقولهم ولم يعودوا يبالون بأيامهم ولياليهم، مادام الليل مثلُ النّهار، والغد يشبه الأمس. "والحق أن هذه البحبوحة التي تتمتع بها أوروبا فضيحة لأنها إنما قامت على أكتاف العبيد واغتذتْ من دماء العبيد وجاءت رأسا من أرض هذا العالم المتخلف (....) إن رخاء أوروبا وتقدمها قد جلبا من عرق وجثث الزنوج والعرب والهنود والصفر"(فرانس فانون، 2015، ص81). ولقد وقف عيسى والماحي ويونس على هذه الحقائق. ولقد عاش هذا الطفل جزءا غير يسيرٍ من طفولته في جحيم الفقر، في حياة ليس أفضل من حياة الحيوانات البريّة. وها هو اليوم يدخل عالم المدينة الأوروبية ليقف على حجم الظلم الذي يبشّرُ به الاستعمار.

لم يتحمل "عيسى" وطأة الفقر وهو يشاهد أبناءه يكبرون في ظلّ بؤس أبدي، فقرر التخلي عن ابنه لأخيه "الماحي" الذي يقيم في المدينة الأوروبيّة حياة الرفاهية بحكم وضعه الاجتماعي المميز. كان الماحي صيدليّا، يقيم في المدينة الكولونياليّة، مثقفا، يعيش على الطّريقة الأوروبيّة، ولكنّه موصولٌ بعمقه الحضاري، وبقيم الأسلاف، وبتاريخه القومي. فهو على سبيل المثال لم يتنكّر لأخيه الفيقر والجاهل، بل إنّه يقدّمُ له كلّ أشكال التّعاون والتّعاطف، وهو لا يجرأ على الإساءة إليه. احتضن ابنه يونس من أجل التخفيف على أعباء أخيه الفقير، ومكّنه من الذّهاب إلى المدرسة وصناعة مستقبله بعيدا عن جنان جاتو. فللمكان دلالته، وللوضع الطّبقي أثره، وللمرجعيّة الدّينيّة فعلها في بناء الشخصيّة. إنّ انحياز يونس إلى المدينة الأوروبيّة لم يكن تخليا عن أصوله، بل إنّ ذلك سيجعله يخوض تجربة من نوع آخر، تفضي به إلى تشكيل وعيه الحضاري، والانحياز لقومه. إنّ وضعه الجديد سيمكّنه من مقارنة المدينة الأوروبية بالأكواخ والمغارات التي يُحشَرُ فيها المهمّشون والمعذّبون في الأرض.

كانت جنان جاتو بؤرة للموت البطيء، وكانت المدينة الأوروبية (وهران) بؤرة للحضارة الماديّة المتطوّرة. وكانت كلّ حاجياتها تأتيها من المتروبول. "والمنطقة التي يسكنها المستعمَرون لا تكمل المنطقة التي يسكنها المستعمِرون، إن هاتين المنطقتين تتعارضان، ولكن لا في سبيل وحدة أعلى إنهما تخضعان لمنطق أرسطي صرف، إنهما تخضعان لمبدأ التنافي المتبادل، فلا سبيل إلى مصالحة، إن أحد الطّرفين زائد يجب أن يزولَ. وإنّ القيم لا وجود لها عندهم، بل إنهم إنكارٌ للقيم، أو قل إنهم أعداءٌ للقيم، فالمستعمر بهذا المعنى هو الشر المطلق، (....) عنصر مخرب يشوه كل ما له صلة بالجمال، أو الأخلاق، إنه مستودع قوى شيطانيّة، إنه مادّة لقوى عمياء، أداة لا وعي لها ولا سبيل إلى إصلاحها"(فرانس

فانون، 2015 ص41). هكذا يفكر عيسى في المستعمر، وهكذا تماما يفكر المستعمِر في أصحاب الأرض الحقيقيين، الكلّ يسعى لتدمير الكل. وفي لحظات الضعف والتراخي يسلِّمُ "الماحي" بأنه لا يستطيع أن يقاوم قدره. فيستسلم لما كان يعتقدُ أنه إهانة. قبل أشهر من انتقال يونس لوهران، كان الماحي قد طلب من أخيه أن يسمح لابنه بالانتقال إلى المدينة من أجل أن يسجل في مدرسة حديثة، ويكون له مستقبلٌ كريم. وما أن استوعب عيسى حديث أخيه، حتى ثار في وجهه، وتمرّد عليه، وذهب مغاضبا بدعوى الإهانة التي لحقته من أخيه الأصغر.

لقد كانت وطأة الفقر في جنان جاتو فوق ما يتحمّله البشر. فسوء التّغذية والعراء والجهل والبطالة، كلّ ذلك يهيء لأفواجٍ من العبيد الذين يكبرون لتلتهمهم مصانع فرنسا ومزارعها. وما زاد عن الحاجة فيتعين إنهاء وجوده. كانت المدن الكولونياليّة الكبيرة محاطة بأمواج من النازحين من القرى والجبال، تركوا مساكنهم والتحقوا بالمدن بحثا عن عملٍ كريمٍ أقلّ قسوة من الكهوف والمغارات التي أُدخِلوا فيها لما اُقْتُلِعتْ منهم أراضيهم. وقد لجأ هؤلاء النازحون إلى أطراف المدن وبنوا أكواخا من طينٍ ومن قصب وأقاموا فيها. يبيتون فيها في الليل، وفي النهار ينتشرون في مصانع فرنسا وفي الموانئ والمزارع والأسواق الكبرى. وما يحصلون عليه من مال يكفيهم بالكاد للبقاء على قيد الحياة. ومع أنّهم يشكّلون اليد العاملة الرخيصة، فإنّهم ممنوعون من ارتياد أماكن التسلية والراحة المخصصة للمعمّرين. من بين ما يمنعون منه المقاهي والحانات الراقية ودور السنيما. فهي مخصصة للأوروبيين حصرا، ولا يحقّ للعرب أن يعكّروا سكينتهم ويسمّموا حياتهم. وإذا كانت فرنسا احتلت إفريقيا من أجل مهمّة إنسانيّة، فإنّها قد طوّرت آليات طرد واستبعاد تمنع الآخرين من التحوّل إلى المثل. ليس صحيحا أنّ الغرب احتلّ الشرق من أجل ترقية شعوبه، وإنما من أجل استعبادها.

تغيّرت حياة يونس لما انضمّ إلى بيت عمّه في المدينة الأوروبيّة. وقد عمل عمّه الماحي على تعريفه أصوله حتّى لا تنسيه حياة المدينة معالم هويّته وثقافة أجداده. فقد أراه صورا للالة فاطمة نسومر وهي جدّته، كما أراه صورة جده من أبيه وصورا لكبار أفراد العائلة الذين رحلوا. وهكذا، فإن الانتقال إلى المدينة الأوروبيّة سيكون تحولا كبيرا في شخصيّة الطّفل الناشئ. خاطبه عمه قائلا:

"ربما تساءلت لماذا أحكي لك كل هذا يا ولدي...لكي تعرف جذورك جيدا. بداخل عروقك تجري دماء لالة فاطمة. يمكنك أن تنجح حيثُ فشل أبوك وتخرج من الورطة التي انزلقتم بداخلها وترجع إلى غاية القمة التي كنتم في ذروتها"(ياسمينة خضرا، 2013، ص106). يحاول العم تطهير الطّفل الصغير من التشويه الذي لحق بشخصيته بسبب الفقر المدقع الذي فتح عليه عينيه. ويذكره بأصوله الشريفه ومعالمه العريقة التي محاها الاستعمار. يستغل الماحي وضعه الثقافي المتميز في المدينة المستنيرة والمتحضّرة لكي يرمّمَ صورة الجزائري التي دنسها المستعمر وشوه معالمها. إنّه يستعمل أدوات الغرب من أجل

محاربته. ومع أنّ حياته تبدو هادئة ومهادنة للاستعمار إلاّ أنّه يطور فكرا ثوريا على المستوى البعيد. إنه يتابع بصمت حركات التحرر التي بدأت تنشط مع اقتراب الخمسينات من القرن العشرين. إنّ ماحي لم يتخطّ قضية الوطن ولم يتجاهل ضريبة الانتماء. ولكنه أشبه بالجندي الجاسوس الذي يتسلّل إلى معسكر الأعداء متنكّرا لأداء مهمّة قتاليّة تدمّرُ العدوّ من الدّاخل. وهو هنا يتنكّرُ من خلال الحياة على النمط الأوروبي، والزواج من امرأة فرنسيّة، والتعامل مع الزبائن بلغة فرنسيّة، وقراءة الصّحف الفرنسيّة. وهكذا لم تتمكن فرنسا من اكتشاف حقيقته على سبيل اليقين.

غير أنّ الماحي لم يفهم فلسفة أخيه في مقاومة النظام الكولونيالي، ويلومه على ما يراه اندماجا مع العدو. يكشف الماحي عن شخصية أخيه لزوجته الفرنسيّة قائلا: "يكرهني، بالنسبة إليه لقد بعتُ روحي للشيطان، أنكرتُ أهلي، تزوجت بكافرة، تخليتُ عن أرضنا مقابل دار في المدينة، استبدلت غندورتي ببدلة أوروبية، وحتّى إن وضعتُ الطّربوش على رأسي فهو يلومني على رمي عمامتي لحشائش القراص، بيني وبينه لم يعد التيار يمرّ"(ياسمينة خضرا، 2013، ص108). يحمل الأخوان تاريخا وطنيا واحدا، وهما من سلالة واحدة، وعدوهما واحد، غير أنّ أسلوب المقاومة يختلف. فبينما يتسمر عيسى في أرضه، وبين قومه، ويقود المقاومة من خلال رفض المثاقفة مع الآخر، ينغمس الماحي في فضاء الآخر، ويتزود منه بأدوات المثاقفة، فلطالما اعتُبِر الاستعمار احتكاكا ثقافيا. من أجل ذلك نعتبرُ أنّ المستعمَر من صنع المستعمِر، والعكس صحيحٌ وبنفس المقدار. إنّ الإدارة الفرنسية الحاكمة في الجزائر، ومن خلال فائض العنف الذي تسلطه على المقاومة، كانت تُعد، ومن دون أن تشعر الجيش الذي سيطردها من المستعمَرَة. "إنّ الشعب الذي ظلوا يقولون له أنه لا يمكن أن يفهم غير لغة القوة يعزم أمره الآن على أن يعبر عن نفسه بلغة القوة. والحق أنّ المستعمِر قد دلّه منذ زمانٍ طويلٍ، على الطريق الذي يجب أن تكون طريقة إذا هو أراد أن يتحرر. والحجة التي يختارها المستعمَر إنما دله عليها المستعمِر. فإذا بالمستعمر هو الذي يؤكد اليوم أن الاستعمار لا يفهم إلاّ لغة القوة"(فرانس فانون، 2015، ص76) لقد كان الاستعمار يحمل في جيبه الرصاصة التي ستقتله.

يدخل يونس المدرسة الفرنسيّة، وانطلاقا منها ستنطلق تجربته في المدينة الكولونياليّة، ومن خلال الاحتكاك بأبناء المعمّرين سيتشكّلُ وعيه الآخري. كان التلاميذ مطالبين بإنجاز تمرين منزلي، وكان التلميذ العربي "عبد القادر" لم ينجز تمرينه، "أمسكه المعلم من أذنه، واصعده فوق المصطبة وقدّمه للقسم. هل يمكن أن تقول لنا لماذا لم تنجز تمرينك؟ وحينما لم يتلقّ جوابا خاطب بقية القسم: هل يمكن لأحدكم أن يقول لي لماذا لم ينجز عبد القادر تمرينه؟ دون أن يرفع إصبعه أجاب موريس باندفاع: (لأن العرب كسالى يا سيدي). إنّ القهقهات التي انطلقت حولي سحقتني"(ياسمينة خضرا، 2013، ص119/120). كانت أول مرة يُصدَمُ وعي الطفل في مواجهة موقفٍ عنصري ضدّ بني جنسه. نحن

من خلال إجابة موريس نُحالُ على صورة نمطية (Stéréotype) من أسوأ ما ردّده المستشرقون الفرنسيون والبريطانيون. "ها نحن نجد في هذه اللّوحة-الاتهام سمة الكسل التي تحظى بإجماع المستدمرين (....). على ما يبدو ومرورا بالمغرب الكبير، من السهل ملاحظة كم هو مريحٌ مثل هذا الاتهام؛ فهو يحتلّ مكانا جيّدا في جدليّة تمجيد المستدمِر/ ازدراء المستدمَر"(ألبير ميمي، 2005، ص83). لقد دأب المستشرقون الفرنسيون (دو ساسي، رينان، غوبينوا) والبريطانيون (بلفور، توماس أرنولد، توماس هايد، إدوارد ويليام لاين) على وصف العرب بالكسالى، متجاهلين أن الكسل هو إحدى أساليب المستعمَر للمقاومة.

كان يونس ذات يوم في شوراع المدينة، وعلى باب حانة شاهد نادلا يمسك بمتسول ويرمي به خارج الحانة، لأنها مخصصة للأوروبيين. كان المشهد مثيرا وبئيسا. "في اللحظة التي وصلت قرب بابها انفجر شجار عنيف بعد الشتائم جلبة ارتطام الطاولات والكراسي، ورأيت رجلا سمينا غاضبا يمسك متسولا من الرقبة وحزام السروال ويدحرجه على الرصيف. سقط المسكين عند قدمي في صوت حزمة تبن. كان في حالة سكر متقدمة. قال خادم الحانة وهو يقف عند العتبة:

-لا تضع قدميك هنا مرة ثانية أيّها المقمل...هذا ليس مكانا لأمثالك

دخل النادل إلى الحانة وخرج بعد لحظات وفي يده نعل/ -خذ نعلك يا جحا البئيس، ستجري بها أحسن وأسرع إلى خسارتك" (ياسمينة خضرا، 2013، ص121). لم يكن ذلك الشحاذ إلا عيسى والد يونس. تمكّن من الدّخول إلى الحانة على حين غفلة من البوليس الفرنسي وأفرط في السكر ثمّ تشاجر مع بعض رواد الحانة، فألقي به خارجها مهانا وذليلا، ومتبوعا بكل النعوت المسيئة. فهو جحا البئيس، وهو المقمّل، وهو فوق كلّ ذلك عربي. والعبارة الأخيرة في المخيال الاستشراقي ترمز لكل الصفات المحقرة، والمعيبة. فالعربي بربري وهمجي ومتخلف وكسول. وهو النقيض المطلق للأوروبي المتحضر والنشط والذكي والنبيل. إنّ أرشيف الاستشراق يزخر بهذه الكليشيهات الاعتباطية التي تكشف عن تفكير مانوي، يقسم الجنس البشري إلى أعراق نبيلة وأخرى وضيعة. الأوروبي هو الرجل الأبيض، سليل العرق الهندو-أوروبي، والشرقيون هم العرق السامي المتخلف.

انتقلت عائلة جوناس إلى قرية ريو صالادو، وهي قرية كولونياليّة يسكنها إقطاعيون أوروبيّون. وكان يحلو لرفقاء يونس أن ينادوه جوناس؛ ومع زرقة عينيه يبدو وكأنه أوروبي. قدّم نفسه لفتاة أوروبية تدعى إيزابيل باسمه المستعار. وهكذا حسبته أوروبيا، وقدّمته لأهلها على أنه صديقها المفضل. ومع مرور الوقت تفطّنت إلى أنه عربي، وكان أن رفضت رفقته بدعوى أصوله العربيّة. وصاحت في وجهه: "إنني من عائلة روسيليو، هل نسيت؟ هل تتصورني متزوجة مع عربي؟...الموت أفضل"(ياسمينة خضرا، 2013، ص167). كانت إيزابيل ابنة عصرها، تستجيب لثقافة قومها العنصريّة. ترى أن أصولها العرقية نبيلة

ويعيبها أن تتزوج بعربي. فالعرب في المخيال الرمزي للغربيين عرقٌ محكومٌ، من شأنه أن يسمم الدم الأوروبي العريق إذا امتزج به من خلال الزواج المختلط. لقد تمّ تنميط العربي ليبقى مثبتا في غيريته، لا تنفعه المدرسة الفرنسية ولا الاختلاط مع الأوروبيين. إنه من طبيعة بشرية معيبة، لا يمكن النهوض بها أو ترويضها من خلال التربية والتعليم. هذه الفكرة مستوحاة من نظريات التفاوت العرقي المستوحاة من دراسات رينان ودوساسي في فقه اللغة المقارن. وقد لقيت هذه النظريات العرقية رواجا مدهشا في أوروبا في الحقبة الكولونياليّة، لكونها تعتبر دفاعا عن الاستعمار وتبريرا له.

عائلة صوزا هي عائلة إقطاعية من ريو صالادو، وأندري –أحد أصدقاء جوناس- هو أحد أفراد تلك العائلة المالكة. كان هذه الإقطاعي يشغّلُ عنده في مزرعته خادما يُدعى جلول. يصف جوناس معاملة المعمرين للعرب فيما يلي: "بعثه ثلاث مرات إلى القرية تحت شمس قائضة، المرة الأولى ليشتري له السجائر، المرة الثانية علبة كبريتٌ، المرة الثالثة لأنّ السيّد طلب سجائر الباصطوص وليس الشاربوني. كانت القرية بعيدة نوعا ما، وجلول المسكين يذوب مثل ثليجة (.....). بمجرد أن عاد جلول كلفه بالعودة للمرة الرابعة ليجلب له مفتاح العلب"(ياسمينة خضرا، 2013، ص188). غير أن رفاقه نصحوه بأن يرفق بخادمه، فدرجة الحرارة تذيب الحديد، وجلول يمكنه أن يتلاشى بفعلها. غير أنّ أندري رفض تخلهم، بدعوى "أن العرب مثل الأخطبوط، يجبُ أن تضربه كي يتمدّد"(ياسمينة خضرا، 2013، ص189). إن كليشيه **العربي الكسول** تلاحق كل الذين يشتغلون عند المعمّرين الفرنسيين في المصانع كما في الحقول وورشات البناء. فالعرب عادة يُشغّلون في الأعمال اليدويّة التي تتطلّبُ جهدا عضليّا. لقد كان يُنظرُ إليه على أنّهم لم يُخلقوا إلاّ لأعمال السّخرة. ويتكفّل الأوروبيون بالأعمال العقليّة والإدارة والتّسيير لما يتمتّعون به من ذكاء وشموليّة الرؤية. لقد دأب الأوروبيون على سوء تقدير العرب والأفارقة، بدعوى قصورهم الجبلّي عن المهام الكبرى التي تستدعي حضور العقل والإرادة الحديديّة والنّشاط الفاعل. فهم كسلاء، ولا يعملون إلاّ بقدر ما يحصلون على ثمن الخمرة وبيوت الدّعارة والتّدخين. إنهم لا يُقدّرون العمل لذاته، ولا يهتمون إلاّ برغباتهم الحيوانيّة. يفتقرون إلى التفكير الموضوعي والمنطق الرياضي الذي يتمتّعُ به الأوروبي. والواقع أنّ الكسل وكراهيّة العمل والإقبال على المتع والشهوات الحسيّة يمكن تبريرها بحضور الاستعمار الذي جاء لكي يدمّر النظام الثقافي لأصحاب الأرض، ويشوه معالم هويتهم التاريخيّة ويصادر أراضي السكان الأصليين، ثم يستعبدهم من أجل تنمية اقتصاده دون أن يؤجرهم بقدر الجهد الذي يبذلونه. ثم إنّ الاضطهاد الذي يلحقهم باستمرار، لا يجدون ما يقاومونه به إلا الكسل، والغشّ في العمل. لأن العامل يدرك أن ثمرة عمله ستُوظّفُ لمزيدٍ من الاضطهاد والقهر الكولونيالي.

توجد مقاطع سرديّة كثيرة في هذه الرواية تشير إلى تشوّه النظام الاجتماعي والأخلاقي في المجتمع الجزائري بفعل حضور الكولونياليّة، ليس أولها دُور الدّعارة التي تنتشرُ بكثرة في المدن الكبرى، على غرار وهران والجزائر العاصمة وسطيف. وهي مدن كولونياليّة من جميع نواحيها. "يقع ماخور وهران مباشرة خلف المسرح في زقاق ضيق متسخ تقود إليه سلالم تفوح بولا وتعجّ بالسّكارى"(ياسمينة خضرا، 2013، ص201). من الواضح أنّ مثل هذه المنشآت وُضعت لغير الأوروبيين، أي لأصحاب الأرض من أجل إضعاف علاقتهم بقيمهم وإشغالهم عن قضيّة الأرض المسلوبة. ولقد حقّقتْ هدفها إلى حدٍّ ما.

نقد الطاب الكولونيالي:

في الجزء الأكبر من الرواية، لا نجد ذكرا لأيّ شكلٍ من أشكال المقاومة. فالنصّ المفقود بشكلٍ لافت هو سرديّة المقاومة الوطنيّة ورموزها. نجد حضورا كولونياليّا مهيمنا، يقابله تابعٌ يكابد آلامه، بصوتٍ مكتوم، لا ينبئ عن أيّ تغيّرٍ في المعادلة الكولونياليّة. غير أنّ هذا الحضور السلبي للثورة المضادّة هو في حدّ ذاته إشعالٌ للثورة تحت نارٍ باردة فلكلّ ثورة شروط اندلاع ونجاح موضوعيّة، لا بدّ أن تكتمل وتنضج. لقد حاول أصحاب الأرض ثورات متعدّدة، ولم تنجح لعدم اكتمال شروطها التاريخيّة. إنّ وجود جماعة مهيمنة تعيش القوّة المفرطة، في مقابل جماعة تعيش القهر الكولونيالي، والبؤس الاجتماعي، وبين الجماعتين علاقات سيطرة كالتي بين السيّد والعبيد، من شأنه أن يولّد الرغبة في المقاومة والإعداد لها. وهذا ما كان يحصل في الأربعينيات من القرن العشرين.

لقد كنّا نشهد تشكّلا بطيئا لفضاء ثالث، من خلال عائلة "ماحي" وابن أخيه "جوناس" اللّذين يقيمان في المدينة الكولونياليّة ويراقبان القتل البطيء لشعبٍ أعزلٍ، مجرّدٍ من كلّ أدوات الدّفاع عن الذّات. وخلال ذلك يتشكّلُ وعي جوناس من خلال البؤس الذي يلاحظه مسلطا على رقاب العرب أمام عينيه. وكان خادم أندري (جلوتل) المضطهَد، ومشاهد البؤس المحيطة بدوار الأهالي حيثُ يقيم جلول وجنان جاتو، وأحداث الخامس من ماي 1945، كان من شأن كلّ ذلك أن يُحدثُ تحوّلا عميقا في وعي جوناس، وعمه الماحي، الذي يتعاطف مع قضيّة الوطن خفية عن الإدارة الكولونياليّة.

كان جوناس يعيش مع أصدقاء فرنسيين حياة الصبا واللامسؤوليّة، يجاري تجاربه العاطفيّة ومغامراته الجنسيّة، بين وهران وريو صالادو، غير أنّه لا يصمّ أذنيه عن معاناة أسرته وأبناء بلده. إنّه في المنطقة الوسطى، يضع قدما في جنان جاتو وأخرى في ريو صالادو، في انتظار لحظة الانحياز الكبرى، عندما يصل الدخان أسفل قدميه.

لم تسجّل هذه السرديّة الجليلة انطلاق ثورة نوفمبر المسلّحة إلاّ عند الصفحة 385، وتزامن ذلك مع موت العم "ماحي"، ليواجه

يونس الأحداثَ بمفرده. انطلقت الأحداث المسلحة في جهات الوطن، متزامنة، تحمل توقيعا واحدا. كانت عبارة FLN، تكتب في كل زاوية من زوايا المدن.

مرّ عامان على الثورة لكي تصلَ شرارتها إلى ريو صالادو. وكان المعمّر الشهير صوزي أولى ضحاياها؛ باغته مجهولون ليلا في حانته، وقتلوه بخنجر. فما كان من ابنه اندري إلاّ أن انهال ضربا على خادمه جلول، وقد اتّهمه بالتواطؤ مع القتلة. كان يونس يشاهد مشهد التّعذيب الذي يتعرض له ابن جلدته جلول، ولم يكن قادرا على إثبات براءته. "يبدو أنّ ألم اندري كان قويا جدا بحيثُ يصعب معارضته. رجعت إلى البيت منجذبا بين الغضب والسخط، مذلولا وخجولا؛ يمزقني الوجع مرتين: موت جوزي وتعذيب جلول"(ياسمينة خضرا، 2013، ص391) لا يزال يونس يكابد انشطارا في وعيه. يشدّه وضعه الاجتماعي وعلاقاته إلى استبعاد خيار الثورة، وتشدّه أصوله، وقومه المضطهدون إلى التعاطف مع خيار الثورة. لا يزال يونس يقف موقفا سلبيّا تجاه الثورة؛ إنّ انغماسه في همومه العاطفيّة ووضعه الاجتماعي، استحوذا على كلّ أوقاته، ولم يركن إلى التفكير العميق في قضية الوطن المحتل، رغم أنّ عمه كان يذكّره دوما بأصوله.

أُقْتيد جلول إلى المحكمة، وأُدين بقتل المعمر "جوزي"، واندفع يونس للدفاع عن براءته، تحت توسلات والدته الشقيّة. ذهب إلى مزرعة "جيم جيميناز صوزا" ليقنعه ببراءة جلول. غير أن هذا الأخير لم يكن مستعدّا لتصديقه. إنّه لا يثق في العرب، فهم مخادعون وقتلة. خاطب جيم يونس قائلا: "أنا أشغّلُ العرب منذ أجيال، وأعرفُ طينتهم. جميعهم أفاعي وبلا استثناء...اعترف هذا القذر، وقد صدر الحكم بالإعدام. وسأسهر شخصيا كي يسقط رأسه في السلة"(ياسمينة خضرا، 2013، ص391). مع حادثة الاغتيال بدأت الصور النمطيّة عن العرب تصدر تباعا من أفواه المعمّرين، المشحونين بجملة من التمثيلات المسيئة عن العرب والأفارقة. كانت كلّ النعوت المعبّرة عن الازدراء والترذيل صالحة لتصنيف المقاومين، من أصحاب الأرض. غير أنّ جيم يجادلُ أنّ الأرض لمن يخدمها. في خطاب مثقل بالتلفيق التاريخي والتخييل الاستيهامي يجْهِدُ جيم في إثبات الحق الفرنسي في أرض الجزائر. ومن أجل تمييز يونس عن البقيّة بوصفه أقرب إلى الثقافة الغربية يوقل له، في لهجة مصالحة:

-جوناس، يا جوناس المسكين، أنت لا تعرف عما تتحدّث؛ أنت شاب متخلق، نزيه وذكي. ابق خارج حكايات هؤلاء الصعاليك...ستجد نفسك في وضع أحسن"(ياسمينة خضرا، 2013، ص398). بهذه الطّريقة يتعمّد المعمّر شقّ صفّ الخصوم. وخلق حالة انفصام بين يونس وقومه. ينتمي يونس إلى البورجوازيّة المحليّة، وهي الفئة التي تحتضنها الكولونياليّة وتخصّها بالرعاية، من خلال السماح بارتياد مدارسها، والإقامة في مدنها، والاختلاط بالأوروبيين. إنّها فئة المحليين الذين يتبنّون القيم الغربية والثقافة الأجنبيّة التي تهدّد ثقافة الأصلانيين بالمحو والإزالة. من أجل ذلك يحظى يونس بصداقة الفرنسيين،

وعطفهم، وقد قبلوه زوجا لبناتهم، وشريكا لتجارهم، ورفيقا لأبنائهم وبناتهم. ولنفس السبب قبل جوزي بالتحاور مع يونس حول براءة جلول من عدمها، وراح يحذّره من الاختلاط بالعرب، ويقنعه بأنّ هذه الأرض هي أرض فرنسيّة، وتدين بالفضل للفرنسيين لأنهم هم الذين أحيوها.

يعود جوزي بمخيلته إلى التاريخ القديم في محاولة محمومة لجذب يونس إلى صفّه:

"عندما آتي إلى هذا المكان لأتأمّل كل هذا أفكر في الرجال الذين كانوا هنا قبلي، منذ زمن بعيد وأتساءل عمّا كانوا يشاهدون حقا. أحاول أن أتخيّل هذه المناظر عبر العصور وأضع نفسي مكان ذلك الراعي البربري، والمغامر الفينيقي والغازي الوندالي، والفاتح المسلم ؛ أي كل الرجال الذين قادهم القدر إلى هذه الأرض وتوقّفوا عند ذروة هذه الهضبة، تماما في المكان الذي أقف فيه الآن. (....). ماذا كان بإمكانهم أن يروا في مختلف تلك العصور؟ لا شيء. لم يكن هنا شيء سوى مرجة متوحشة تعج بالزواحف والجرذان؛ بعض التلال المكسوة بالحشائش البرية، ربما بركة ماء اندثرت اليوم، أو درب معوجٌّ ينفتح على جميع الأخطار"(ياسمينة خضرا، ص398).

كان جيمي يقف قبالة مزارعه، بصدد إقناع يونس بأنّ هذه الأرض صنعتها فرنسا. من خلال مخياله التاريخي عاد إلى كلّ الذين تعاقبوا على هذه الأرض من برابرة وفينيقيين، ووندال ومسلمين، وهي اليوم تستقرّ لمن خدمها بعضلاته، وسقاها بعرقه. لم يترك هؤلاء الذين مرّوا على تلك الأرض إلاّ الأراضي البور، والمتوحشة والزواحف والجرذان. لم يتركوا حضارة ولا علما ولا أثرا يدلّ عليهم. وليس من حقّهم ادّعاء الحق في هذه الأرض. بينما الفرنسيّون صنعوا حضارة، وأحيوا الأرض وأحبّوها فأعطتهم ما يستحقون، أعطتهم الحقّ في امتلاكها. إنّ المكان الذي يمرّ عليه الغرب لا يمكنه أن يعود متوحّشا كما كان. ولا يمكن لغيرهم المطالبة به. فالأرض لمن يخدمها.

يستجدي جوزي ذاكرته لاستحضار صورة الأجداد الذين سبقوه لهذه الحقول وتركوا فيها أنفاسهم: "عندما اختار أحد أجدادي أن يستقر في هذا المكان الخالي، كان متأكّدا أنه سيموت قبل أن يخرج منه أيّ نفعٍ...عندي بعض الصور في البيت. لم يكن هناك كوخ على بعد أميالٍ من هنا، لا شجرة ولا هيكل بهيمة جمده الانجراف. ومع ذلك لم يواصل جدّي سيره بحثا عن أماكن أكثر رحمة. بل شمّر على ذراعيه وصنع بأصابعه العشرة الأدوات التي كان يحتاج إليها للحرث والزرع والبذر، نقش وحفر هذه الأرض بيديه إلى حدٍّ صعب عليه استخدامها في قطع رغيف خبز...شقاء في النهار، سجن في الليل، وجحيم في جميع المواسم؛ ولكن جدي لم ينهزم ولم يستسلم"(ياسمينة خضرا، 2013، ص099/398).

لقد فجّر جوزي كل ما تملك الكولونياليّة من بلاغة لصناعة خطابها الحجاجي، لإثبات شرعيّة التواجد على هذه الأرض. لقد استشعر المعمّرون الخطر القادم من المأساة التي صنعها الوجود الفرنسي للمسحوقين، الذين حُشِروا في الأكواخ وعلى الأطراف من المدن الأوروبيّة، ليكابدوا شقاء بدا وكأنّه أبدي. عندما

تساءلت سبيفاك، هل يمكنُ للتّابع أن يتكلّم، انبثق صوتُه عاليا من عمق الأودية التي يسكنها رفقة الكلاب والأفاعي والذئاب.

يلجأ جوزي إلى المتخيّل التاريخي، ليلتقط اللّحظات الأكثر تجليا للوجود الغربي الافتراضي على أرض شمال إفريقيا، ويستمدّ من ذاك الوجود شرعيّة التواجد من جديد؛ فالوجود الأول ترك أثرا لأنفاسه التي مرّت بالأرض التي هي محلّ نزاع؛ وأكثر من ذلك فإنّ الأعراق التي سكنت المنطقة متعدّدة وكلّها تدّعي أحقية الوجود والتملّك. "إنّ الاستقلال القومي صيغة من العاطفة المشبوبة الخالصة التي لم يكن ثمة أمّة جزائريّة أبدا. وإنّ من حقّ اليهود والأتراك واليونانيين والإيطاليين والبربر أن يدّعوا لأنفسهم حقّ قيادة هذه الأمّة الكامنة. في الواقع الفعلي لا يشكّلُ العربُ وحدهم الجزائر كلها. (...). إنّ فرنسيي الجزائر هم أيضا بأشدّ معاني الكلمة قوة أصلانيون"(إدوارد سعيد، 2004، ص238/239.). وهكذا حقّق الوجود الفرنسي في الجزائر لمدة تفوق القرن، وهي مدّة كافية للفرنسيين والأوروبيين الذين شاركوهم الاحتلال، شرعيّة التملك والحقّ في السيادة بنفس القدر للعرب، على حدّ قول ألبير كامي.

يمكن لمشاهد البؤس الواردة في هذه السرديّة، والمتعلّقة بمناطق الأصلانيين، على غرار جنان جاتو ودوار جلول، أن تُقرأ باعتبارها خطابا كولونياليّا يُعزّز استراتيجيات الهيمنة الاستعماريّة على المدى البعيد. تتعمّد فرنسا الإبقاء على بدائيّة مناطق العرب وبؤسها المفرط واللاإنساني، للبرهنة على عجز العرب على تسيير اقتصادهم والدّخول في الحداثة الغربيّة. "إنّ جزائر عربية محضا تعجزُ عن تحقيق ذلك الاستقلال الاقتصادي الذي لا يعدو الاستقلال السياسي من دونه أن يكون وهما"(إدوارد سعيد، 2004، 239). عندما نقارن مدينة أوروبية بقرية عربية تبدو المسافة بين الحضارتين فلكيّة. وهكذا يدعونا المقارن الأوروبي أن نتأمّلَ الفرق بين حكمٍ عربي بدائي، عاجزٍ عن تمثيل رعاياه، وعن تحقيق أمنهم الغذائي، وبين حكم غربي متطورٍ وديمقراطي، يُحسنُ قيادة العالم إلى الرفاهيّة والحريّة. إنه الخطاب الكولونيالي البليغ الذي يسكن هذه السرديّة ليؤسّس أمّة تابعة لا تشعرُ بالحاجة لرفض ما يُعرضُ عليها من خدمات.

يستمرّ جوزي في إحصاء منجزات الكولونياليّة دون كلل، ودون سابق سؤال. "يدين لنا هذا البلد بكل شيء. لقد شققنا الطرق، وضعنا السكك الحديدية إلى غاية أبواب الصحراء، بنينا جسورا فوق مجاري المياه، شيدنا مدنا جميلة وقرى أجمل عند منعطف الأدغال، حولنا قفارا أبديا إلى إلى بلد رائع ومزدهرٍ وطموح، وأراض حجرية إلى جنات عدن...وتريدون أن تقنعونناأننا بنينا كل هذه المعجزات من أجل لا شيء؟"(ياسمينة خضرا، 2013، ص399/400). لماذا كلّ هذه البلاغة والحجاج المحموم؟ من أجل إثبات أنّ العرب ناكرو الجميل، ولا يستحقّون العطف الدّيمقراطي الذي تمنّ به فرنسا عليهم.

>وعليهم أن ينتظروا الأسوأ إذا هم أصرّوا على العمليّات الإرهابيّة. وإنّ جلول وأمثاله سينالون ما يستحقونه من عقاب. إنّها رسالة مشفّرة إلى يونس الذي يدافع عن قومه، ويدين العدالة الفرنسيّة عندما تدافع عن أمن رعاياها.

غير إنّ جهود التّحديث التي أنجزتها فرنسا لم تكن موجّهة للعرب، بل كانت مخصصة للمعمّرين بشكل حصري، ولا يستفيد منها العربي إلاّ بقدر ولائه للوجود الفرنسي. كما أنّ المنشآت الاقتصاديّة كانت تهدفُ إلى خدمة المركز الحواضري. إضافة إلى أنّها منجزات قد مرّتْ على أكتاف الجزائريين، وارتوتْ من عرقهم، مقابل إبقائهم على قيد الحياة. أماّ هؤلاء المقمّلون الكسالى الذين يعتقدون جذب البساط من تحت أقدامنا باغتيال مساكين من أهلنا"(ياسمينة خضرا، 2013، ص400) فإنّنا سنواجههم بكل أساليب البطش التي نملكها، وسنواصل التمسّك بأرضنا إلى الأبد. يجادل جوزي على الأرض بكل شراسة، وبقدر شعوره بالخطر الوجودي الذي يشكّله هؤلاء الذين ينعتهم ب"**المقمّلين**". إنّ خطابه يشي بفضاعة الخوف الذي سكنهم بعد العمليات الجهاديّة التي انطلقتْ في الفاتح من نوفمبر سنة 1954. وبسبب هذا الخوف يسترسلُ في تكديس الحجج التاريخيّة والمسوّغات الأخلاقيّة التي تبرر شرعيّة وجودهم. إنّ فرنسا جاءت لتحديث إفريقيا، ولم تأت لامتلاكها. لقد تغيّر خطابها عمّا كان عليه قبل الاحتلال.

تحمل الكولونياليّة الغربيّة مشروعا إنسانويّا منبثقا عن حقبة التنوير، يدّعي تنوير الشعوب البدائية وإدخالها في الحضارة العلميّة، غير أنّها أهدافها تغيّرت لمّا تمكّنت من بسط نفوذها على المستعمرات.

ما مدى اقتناع جوناس بخطاب جيمي؟ لقد أيقضت الروح المتعجرفة للإقطاعي وعي جوناس الذي لم ينس البؤس الذي ترك فيه عائلته بسبب الوجود الفرنسي. وخاطب جيمي بروح متحدية قائلا: "عليك أن تلقي نظرة على المداشر المجاورة، السيّد صوزا، إنها ترزح تحت الشقاء والبؤس منذ أن حوّلتم رجالها الأحرار إلى صفّ البهائم"(ياسمينة خضرا، 2013، ص403). إنّ وجود تلك البهائم هي صنيعة كولونيالية، يحتاجها الاقتصاد الفرنسي من أجل تشغيل المصانع والمزارع بأجور زهيدة. وجيمي يدرك هذا الواقع المتناقض الذي خلقه الاستعمار، ولكن الطبيعة العنصرية للغرب لا تلزمهم باحترام إنسانيّة تلك الشعوب التي حولوها إلى أفواجٍ من الشحّاذين. وأحد هؤلاء الضحايا جلول الذي سقط في أيدي المقصلة الكولونياليّة. غير أنّه فرّ من سجنه، والتحق بصفوف الثّورة، واحتلّ مكانا قياديّا. فقد كان طيلة خدمة سيّده يتظاهر بالخنوع، والطّاعة العمياء، وفي الخفاء كان يترتّب فرصته للقيام بعملٍ فدائي، افتتحه بتسهيل قتل "صوزي".

في حوار بين أندري وجوناس، في بيت هذا الأخير، حَوْلَ ما آلتْ إليه أوضاع الحرب بين المجاهدين والقوات الفرنسيّة، نقرأ ما يلي:

"أندري: من كان يتصوّر أنّ بلدنا سيسقط في هذا الحضيض الأسفل؟
جوناس: كان أمرا متوقّعا دادي. كان هناك شعبٌ يرقد أرضا وأقدامٌ ترفسه كما لو كان عشبا. من الحتمي أن يتحرّك في يوم ما" (ياسمينة خضرا، 2013، ص468). كانت الأحداث التي تعصفُ بالبلاد قد عمّقت الوعي الوطني لجوناس، رغم انغماسه بهمومٍ عاطفيّة. في عمقه كان يدرك أنّ الثورة حتميّة تاريخيّة. ما أن يكون هناك استعمارٌ إلاّ وتتبعه مقاومة، لا تلبث أن تتحوّل إلى ثورة شاملة. كانت هذه الجدليّة واضحة في وعي جوناس، وكان المعمّرون يتجاهلونها. إنهم يفكّرون في وجودهم في ظلّ غياب الطّرف المحلي. فالاستعمار والمقاومة يتعايشان جنبا إلى جنبٍ، كما يتعايش الموت والحياة، والحضور والغياب، والحرب والسلم. لا يُذكرُ أحدهما بمعزلٍ عن الآخر. وفي الرواية خطابان، أحدهما كولونيالي، يتحرّى مبررات البقاء الأبدي في أرض الآخر، وخطاب رفضٍ وتقويضٍ، يعمل على دحض حجج الكولونياليّة وأساطيرها، ومركزيّتها. وبينهما يونس، أو جوناس، يحاول المصالحة بين الخطابين، من خلال خلق فضاء تعايش، لم يعرف النور إلاّ بعد الاستقلال، ومن خلال رفاق ريو صالادو.

إنّ إلتحاق جوناس بإيميلي في فرنسا، ومحافظته على علاقات الحقبة الكولونياليّة مع أصدقاء فرنسيين، لهو استعارة بليغة للعلاقة بين الكولونياليّة ومستعمرتها القديمة. عندما قرّرت فرنسا الانسحاب من الجزائر، فإنّ ذلك لا يعني تخليها عن أهدافها البعيدة في الهيمنة الأبديّة، لكنه يعني أن الاستعمار، وبدل أن يغيّر أهدافه، يغيّر أدوات تحقيقها. وبما أنّ الحضور الفيزيائي أضحى مكلفا اقتصاديا وعسكريا، فإنه فضّل صناعة وكلاء محليين يحفظون مصالحه الأبديّة في المستعمرة.

الخاتمة:

محمد ساري هو من أهمّ الروائيين اشتغالا على الرواية الكولونيالية وما بعد الكولونياليّة. فقد كتب "فضل الليل على النّهار"، وهي ملحمة سرديّة حول مسيرة ثورة كبرى من خلال أسرة ممزّقة بين عالمين، عالم كولونيالي وآخر أصلاني. ويتوسّطهما فضاء ثالث، عُدَّ شرطا وجوديا لونس، من أجل تشكّل وعيه الوطني ببطء شديد. وكان لا بدّ من وجود هذه الشخصيّة السرديّة لأنها الوحيدة بحكم وسطيتها، القادرة على الردّ على خطابات جيمي وأندري، وهي الوحيدة القادرة على التقاط شعارات العنصريّة الموجّهة ضدّ العرب من قبل المستوطنين. إنّه يعيش وسطهم ويستغلّ صداقاته الحميمة معهم من أجل تقويض أساطيرهم وفضح طبيعتهم العنصريّة، منذ أن كان تلميذا وإلى أن انفجرت ثورة التحرير الكبرى، ووصول شرارتها الأولى إلى ريو صالادو.

يستند الغزو الفرنسي للجزائر إلى مشروع إنسانوي اقترحته حقبة التنوير، ويتمثّلُ في حكم العالم بزعامة أوروبية، وتحديثه وفق رؤية للعالم غربية، لا تقبل التفاوض والحلول الوسطى. لم تأت فرنسا إلى الجزائر

لاقتسام السلطة مع أصحاب الأرض، وإنما جاءت لتبتلع كلّ الأرض، وتستعبد أهلها، وتنهب خيراتها خدمة للمركز.

إنّ النّهاية التي آلت إليها الرواية، تعبّرُ عن انتصار منقوص للثورة. وذلك لأنّ جوناس استمرّ في التواصل مع الفرنسيين، من خلال ملاحقته لإيميلي، والمحافظة على علاقات وديّة مع أصدقائه رغم انخراطهم في الحرب.

المصادر والمراجع:

المصادر:

1-ياسمينة خضرا، فضل الليل على النهار، ترجمة محمد ساري، سيديا، 2013.

المراجع: .

1- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت/لبنان، ط السابعة 2005.

2- إدوارد سعيد، الثقافة والامبرياليّة، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت/لبنان، ط الثالثة 2004.

3- جيرار لوكلارك، الانثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،لبنان. 1990.

4- عبد الله إبراهيم، المركزيّة الغربيّة، المركز الثقافي العربي ببيروت/لبنان.-الدار البيضاء، ط الأولى 1997.

5- فرانس فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي، مدارات للأبحاث والنشر، ط الثانية 2015.

6- ألبير ميمي، صورة المستعمر.ترجمة شاهين جيروم، معهد الانماء العربي/ لبنان، 1981

دور النظرية اللسانية الحديثة في تعليم اللغة العربي "النحو التحويلي أنموذجًا"

The Role of Modern Linguistic Theory in Teaching the Arabic Language "Transformational Grammar as a Model"

د. سعيد بن بخيت بيت مبارك
أستاذ مساعد في اللسانيات – رئيس قسم اللغة العربية وآدبها، جامعة ظفار – سلطنة عمان

ملخص البحث باللغة العربية

في هذا البحث العَجِل أريد أن أفحص أحد هذه المناهج اللسانية الحديثة لتوظيفها في تعليم العربية للناطقين بغيرها واستثمار نتائجها المنضبطة التي توصل إليها علماء اللغة في الغرب في تعليم لغتنا العربية وتقديمها للناس في شكل جديد مناسب ومتوافق مع وسائل علم اللغة الحديث ومناهجه المطورة.

ولقد وقع الاختيار على المنهج التوليدي التحويلي لما أحدثته هذه النظرية اللسانية من ثورة في علم اللغة الحديث ملأت الدنيا وشغلت اللسانيين في كل أقطار العالم، وسأسلط الضوء في هذا البحث على مصطلحين من مصطلحات النحو التوليدي التحويلي هما : مصطلح البنية العميقة والبنية السطحية ومصطلح التحويل النحوي، محاولًا استثمارهما في التطبيق العملي على مدونة قصيرة تناسب حجم البحث وهي سورة البقرة مستهدفًا بالإحصاء اللغوي الجملة المنسوخة في هذه السورة للوقوف على نتائج لغوية معينة تخص هذا الشكل من أشكال الجملة العربية يمكننا بعدها الخروج بحقيبةٍ تدريبيةٍ يتعرض لها المتعلم للغة تمكنه من توظيف هذا الشكل من أشكال الجملة تحدثًا وقراءةً وكتابةً.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات – تعليم – النحو التوليدي التحويلي – القواعد التحويلية – الجملة المنسوخة.

Abstract:

In this research, and the new drawings, to use it in teaching Arabic and non-native speakers, and to invest its combined results that scholars in the West have reached in teaching our language and presenting it to people in an appropriate form that is compatible with modern linguistics and its developed curricula.

The choice was made on the transformational generative approach because of the revolution that this linguistic theory brought about in modern linguistics that filled the world and occupied linguists in all countries of the world.

I will highlight in this research two terms of transformational generative grammar: the term deep structure and surface structure and the term grammatical transformation, trying to invest them in practical application on a short blog that fits the size of the search, which is Surat Al-Baqarah, targeting linguistic statistics the sentence copied in this surah to find out certain linguistic results Concerning this form of the Arabic sentence, we can then come up with a training bag for the learner to be exposed to the language, enabling him to employ this form of the sentence in speaking, reading and writing.

KeyWords: Teaching - Arabic language - transformational generative - modern linguistics - grammatical transformation.

الجملة :

تباينت الدراسات والبحوث التي تناولت مصطلح الجملة في تعريف هذا المصطلح وليس ذلك حديثًا بل يعود هذا الاختلاف والتباين إلى بدايات تفريق القدماء بين المقصود بالكلام والجملة وهل هما شيءٌ واحد؟، والجدير بالذكر أن سيبويه لم يذكر مصطلح الجملة (حماسة، 2003م، ص21)، وإنما تحدث عن مصطلح الكلام وحدده من وجهة الدلالة إلى مستقيم حسن ومحال ومستقيم كذب ومستقيم قبيح ومحال كذب (سيبويه، 1988م، 25/1)، وتحدث في موضع آخر عن عملية الإسناد في الجملة والمسند والمسند إليه (سيبويه، 1988م، 23/1).

وساوى ابن جني بين الكلام والجملة (ابن جني، 17/1-32)، وكذلك الزمخشري في المفصل (الزمخشري، 1993م، 25/1)، أما الرضي الاستراباذي فقد فرق بينهما مشيرًا إلى أن الكلام أخص من الجملة وهو مستقلٌّ لا يدخل في تبعية وحدةٍ لغويةٍ أخرى وجعل الجملة غير مستقلةٍ كاستقلال الكلام ممثلًا بجملة الشرط وجملة القسم (الإستراباذي، 1966م، 8/1)، وقد تبعه في ذلك ابن هشام (ابن هشام، 1985م، 42/2)، فالجملة عندهما ليست كلامًا بل هي أعم منه لأنها كل إسنادٍ يؤدي معنًى غير مستقلٍّ في ذاته، في حين أن الكلام هو كل إسنادٍ يؤدي معنًى مستقلًّا في ذاته، فكل كلامٍ جملةٌ وليس ينعكس.

والجملة في الدراسات التوليدية التحويلية أخذت قسطًا وافرًا من الاهتمام والعناية العلمية ذلك أنها محور الدرس اللغوي كما يرى أصحاب المنهج التوليدي التحويلي وهم يوظفون كافة ممارسات النظرية وتطبيقاتها ومصطلحاتها لتمييز الجملة وتفسيرها ودراستها، فالجملة عندهم " هي كل ما تنتجه القواعد التحويلية ذاتها، إن كل القواعد التحويلية بقوانينها الباطنية والمفرداتية والتحويلية والمورفيمية الصوتية مسخرة لتعريف الجملة وفرزها عن اللاجملة، فإن التراكيب التي تنتجها القواعد التحويلية (بمراحلها الأربع) هي جمل " (الخولي، 1981م، ص16).

مناهج تحليل الجملة البنيوية والتوليدية :

لقد تعددت المناهج والنظريات المشتغلة باللغة منذ الجهود اليونانية والهندية، مرورًا بالجهود العربية القديمة، وصولًا إلى التحول الكبير في الدراسات اللغوية بعد اكتشاف اللغة السنسكريتية على يد القاضي البريطاني وليام جونز W. Jones المبعوث آنذاك إلى بلاد البنغال (الراجحي، 1971م، ص13) و(الراجحي، 1979م، ص23)؛ مما فتح الباب لبدء الدراسات اللغوية التاريخية والمقارنة، أو ما يعرف بفقه اللغة انتهاءً إلى ظهور اللسانيات الحديثة أو علم اللغة على يد العالم اللغوي السويسري فرديناند دي

سوسير، وما يهمنا في هذا المبحث هو تسليط الضوء على مدرستين في علم اللغة الحديث ومناهجهما في دراسة اللغة منطلقين من الرؤى المتباينة فيهما في تحليل الجملة إذ هي أصغر وحدة إبلاغية في اللغة.

المنهج التوليدي التحويلي :

لقد جاء النحو التوليدي ليُحدث قطيعةً مع الدراسات البنيوية الوصفية لاسيما السلوكية التي أرسى مبادئها بلومفيلد في أمريكا فكانت التوليدية " ثورةً على البنيوية في دراسة اللغة " (استيتية، 2008م، ص173) و(مرسي، 2009م، ص45)، وقد بلغت تصريحات تشومسكي Chomsky's own pronouncements من الذيوع والأهمية إلى أن أصبحت باقي النظريات اللسانية تحدد موقفها إزاء القضايا الرئيسية في النظرية اللسانية بالنظر إلى علاقتها بنظرية النحو التوليدي (Chomsky, 1985, 84).

وتحليل الجملة في المنهج التوليدي التحويلي يقوم على عدة مصطلحات قدّمها تشومسكي واستثمرها فيما بعدُ تلاميذه وطوروها وهي : المعنى الذهني (الأساس)، والبنية العميقة، والبنية السطحية، والمكون الفونولوجي وهو المسئول عن السمات الصوتية للجملة وهي على السطح، وهناك المكون الدلالي الذي تأخر نوعًا ما في نظرية تشومسكي وكان الاعتناء به مؤخرا من قبل تلاميذه من مثل " لكوف وماكولي وروس وغيرهم ممن أطلق عليهم حينئذٍ لقب الدلاليين التوليديين " (الماشطة، 2013م، ص24)، ومن هنا فإن الجملة عند التحويليين تكون بدايةً معنى مجردًا في الذهن (المعنى الأساس)، ثم تُبنى عليه بنيةٌ أوليةٌ هي البنية العميقة التي تحدد معنى التركيب (الماشطة، 2013م، ص27)، ثم عن طريق قوانين التحويل تُنقل الجملة من البنية العميقة إلى البنية السطحية حيث تُطبق السمات الفونولوجية على التركيب السطحي لتظهر الجملة في صورتها النهائية، إن تركيز تشومسكي على البنية العميقة يجعله يعارض التوجه السلوكي ويخالفه منهجًا وطرحًا، فالبنية العميقة مصطلحٌ يسعى التوليديون من خلاله إلى إثبات أنه ثمة بنية أساسية للجملة كامنة في التركيب التحتي العميق تعد الوحدات الأولى في معالجة الكلام المباشر (Harman, 1974, 118).

قام النحو التوليدي التحويلي على أساسين هما : " الأساس العقلي والأساس الرياضي " (حسنين، 2014م، ص88)، واستغل تشومسكي في مجابهة النظرية السلوكية التجريبية عند اللسانيين البنيويين الأمريكيين طبيعة اكتساب الطفل للغة مؤكدًا على أن قدرة الطفل على اكتساب اللغة " لا ترتبط بالذكاء أو بالحافز، ذلك أن جميع الأطفال سواءٌ أكانوا أذكياء أو أغبياء أو سواءٌ كان لديهم حافزٌ أو لم يكن يتعلمون التكلم بلغتهم الأم " (حسنين، 2014م، ص90)، بل إن الطفل في سنٍّ مبكرةٍ يستطيع أن ينطق تراكيبَ وجملًا لم ينطق بها من قبل وهي لا متناهية (الراجحي، 1971م، ص112) و(استيتية، 2008م، ص173).

لقد أدى التوليد النحوي للجمل في هذه النظرية إلى استظهار شكلين للجملة شكلٌ على السطح يسمى البنية السطحية وهو ظاهرٌ منجزٌ وشكلٌ عميقٌ لا يظهر في الأداء الفردي يسمى البنية العميقة للجملة وهو لا يظهر في اللغة المنجزة فعليًّا إلا أن الجملتين متصلتان اتصالًا وثيقًا أو متشابهتان تشابهًا تامًّا لاسيما بين جملتي المبني للمعلوم والمبني للمجهول في اللغة العربية نحو : كتب الطالب الدرس، وكُتب الدرسُ.

لقد رأى تشومسكي في بداية النظرية التوليدية أن يحفز اللسانيات النظرية حتى تتطبع بالطابع الرسمي الذي لا يكون إلا عن طريق موضوعات النحو التوليدي التي تعتبر النوع الوحيد القادر على تحقيق شروط الكفاية اللغوية (Frederick, 22) إلا أن عملية توليد الجمل بتكرار النماذج اللغوية إلى ما لا نهاية لم تكن كافيةً لتفسير جميع أشكال الجمل وتعقيداتها على السطح وفي الأداء الفردي للغة؛ وعليه فقد توصل تشومسكي إلى قوانين التحويل النحوي مستعينا بالتحويل عند أستاذه هاريس (حسنين، 2014م، ص86). ليفسر تحول الجملة من شكلٍ إلى آخر أي من البنية العميقة إلى البنية السطحية، وهذه التحويلات متنوعة ما بين الزيادة والحذف والاستبدال وإعادة الترتيب ومن خلالها نستطيع تفسير الجمل المحولة المنجزة فعليًّا على السطح.

القواعد التحويلية :

وهي مجموعة من القوانين التي تُطبق على البنية العميقة لنقل الجملة إلى البنية السطحية حيث الظهور الفونولوجي والتمثيل الصوتي والإعرابي الكامل لها يقول الدكتور صلاح الدين صالح في تعريفها : " هي قوانين تعمل على البنية العميقة فتميزها زيادةً أو حذفًا أو تغيير مواقع، وتهدف إلى الوصول ببنية الجملة إلى صيغتها السطحية " (حسنين، 2014م، ص104)، (الخولي، 1981م، ص23،24)، (بهنساوي، ص98،100)، وفي هذا التعريف أشار المؤلف عرضًا إلى بعض قوانين التحويل التي سوف نوظفها في البحث فذكر قانون الزيادة وقانون الحذف وقانون إعادة الترتيب في قوله : (زيادةً أو حذفًا أو تغيير مواقع)، وهذه القوانين التحويلية قسمها تشومسكي قسمين : إجباريةٌ واختياريةٌ (بهنساوي، ص101).

- القوانين الإجبارية : وهي تلك القوانين التي يكون تطبيقها على الجملة واجبًا كالحذف مثلًا في الجملة الاسمية ذات الخبر شبه الجملة فيتعلق الجار والمجرور بمحذوف خبر والحذف وجوبًا نحو قولنا : خالدٌ في المكتبة، فالتحويل هنا يكون بحذف الخبر وتقدير الكلام : محمدٌ موجودٌ في المكتبة، والحركات التي نضعها على الموحدات اللغوية في الجمل هي من قبيل القوانين الإجبارية إذ لا غنى عنها في العربية " فلا شك أن هذا القانون سيكون إجباريًّا، لأن وضع الحركات الصحيحة أمرٌ جوهريٌّ بالنسبة لكل جملة في اللغة العربية " (الخولي، 1981م، ص25)..

- القوانين الاختيارية : وهي التي تطبق على الجملة جوازًا ولا يحدث تطبيقها من عدمه خللًا في النظام النحوي كالاستفهام والنفي والتعجب وغيرها، ومنها البناء للمجهول إذ لا حاجة ماسة لتحويل البناء من المعلوم إلى المجهول فالتحويل إذن فيه اختياريٌّ.

ومن أهمية هذه القواعد التحويلية النظرية التوليدية التحويلية " صارت عنوانًا لهذا المنهج النحوي بأكمله " (البار، 2014م، ص36) التي ستعتمد عليها الدراسة أربعٌ نعرض لها فيما يلي :

- **الزيادة (Addition)** : وهو قانونٌ تحويليٌّ يتيح للمنشئ إضافة العناصر اللغوية على البنية الأساسية (العميقة) للجملة مما يجعل بنية الجملة تنتقل إلى بنية سطحية محولة لتؤدي الجملة في شكلها النهائي عددًا من الدلالات التوكيدية أو النفيية أو التخصيصية أو البلاغية، وهذا القانون يعتمد كثيرًا على " أدوات " اللغة التي تُوظف لتوفر تلك الدلالات المشار إليها وهذه الأدوات كثيرة ومتنوعة حفلت بها كتب النحو القديمة واعتنت بها من مثل : أدوات التوكيد للأسماء كلام الابتداء و(إنّ) الناصبة وحروف القسم، وللأفعال كنوني التوكيد الخفيفة والثقيلة ولام الابتداء و(قد) التي للتحقيق، وأدوات النفي نحو (لا) و(ما) و(ليس) و(لم) وغيرها.
- **الاستبدال (التعويض) Replacement** : قانونٌ تحويليٌّ شائعٌ في اللغة العربية تستبدل فيه الوحدات الإسنادية الوظيفية والمركبات الاسمية (كشبه الجملة) بالمفرد وهي ما يطلق عليه في النحو العربي بالجمل التي لها محل من الإعراب كجملة الخبر وجملة النعت وجملة الحال وغيرها وهي ليست جملًا مستقلة وإنما وحدات إسنادية وظيفية تنوب عن المفرد في الجملة الكبرى وتمثل على الاستبدال : " أ ب حيث يتم استبدال مكونات الرمز (أ) وتعويضها بمكونات الرمز (ب) " (بهنساوي، ص98).
- **إعادة الترتيب (التبادل) Permutation** : قانونٌ من قوانين التحويل يُعنى بترتيب الوحدات اللغوية في الجملة على خلاف الترتيب الأصل مما يخرج الجملة من البساطة (الأساس) إلى أن تصبح جملةً محولة بموجب قانون الترتيب هذا فمثلًا :

" أ + ب ⟸ + أ . هنا لم يحذف شيء ولم يضف شيء، بل انعكس الترتيب فقط " (الخولي، 1981م، ص24).

- **الحذف Deletion** : وهو ظاهرة مهمة في اللغة العربية اعتنى بها نحاة العربية اعتناءً كبيرًا وذلك لكثرة توظيفها في كلام العرب " فقد عرفت العرب هذا الأسلوب وتناوله النحاة والبلاغيون وأبدعوا في تفصيلاته ودقائقه فقسموه ونوعوه وميزوه من المضمر ووضعوا قواعد للعمل به تسميها النظرية التوليدية التحويلية اليوم القواعد التحويلية " (السوداني، 2009م، ص134)، يقول الجرجاني في كلام جميلٍ في شأن الحذف : " هو باب دقيق المسلك لطيف المأخذ، عجيب الأمر شبيه بالسّحر فإنك ترى به ترك الذّكر أفصح من الذكر والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتمّ ما تكون

بيانًا إذا لم تبن " (الجرجاني، ص100)، والحذف ظاهرةٌ " تتحول بمقتضاها الجملة من جملةٍ أصلٍ إلى تحويلية " (السوداني، 2009م، ص134)، فهو ينقل بنية الجملة من البساطة التي كانت عليها إلى بنيةٍ تحويليةٍ على السطح جعل الواصفين لهذه الجمل في اللغة يُضطرون إلى التأويل والتقدير تماشيًا مع منهجهم المعياري في دراسة اللغة، ويظهر الحذف في الخبر إذا كان شبه جملةٍ وفي الفعل الذي ناب عنه المصدر (حماسة، 2006م، ص52)، وفي الإغراء والتحذير وفي الفاعل وفي المبتدئ والخبر وغيرها من مواضع الحذف الكثيرة، وقد ذكر تشومسكي الحذف ضمن قواعد التحويل التي عددها وتحدث عن الحذف كذلك في نظرية الأثر والربط في العامل (البار، 2014م، ص36،37).

هذه هي قواعد التحويل النحوي، إلا أن الدارسين قد اختلفوا في تعداد هذه القواعد التحويلية فمنهم من عدها أربعة قوانين ومنهم من عدها خمسة ومنهم من أوصلها إلى سبعة قوانين ومنهم من اقتصر على تحديدها في ثلاثةٍ فقط (بركات، 2013م، ص141) إلا أن بعض هذه القوانين يشتبه بعضها ببعض فيمكننا مثلًا جعل التمدد والتوسع زيادةً وجعل التقلص والاختصار حذفًا وهكذا إلى أن نصل إلى أربعة قوانين تستقل في سلوكها التحويلي هي : الزيادة والاستبدال والترتيب والحذف ملفتين النظر إلى أن الأصل عند تشومسكي هو " تقليل القواعد في أطوارها المتأخرة " (بركات، 2013م، ص143).

الجمل الخالية من التحويل :

وأعني بها تلك الجمل المنسوخة التي لم يطرأ عليها قانونٌ من قوانين التحويل المعروفة وهي قليلةٌ جدًّا في المدونة إذ لم ترد منها سوى ثماني عشرة جملةً فقط أي ما نسبته 7.8% من إجمالي الجمل المنسوخة في المدونة، وهذه الجمل قد خلت من قوانين التحويل فجاءت أساسيةً (توليدية) وهي قابلةٌ لإجراءات تحويلية تضفي عليها دلالاتٍ من مثل التوكيد والتخصيص والنفي والاستفهام والتعجب وغيرها، والجمل الخالية من التحويل الواردة في المدونة هي :

م	الآية	رقمها	نوع النسخ
1	فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ	١٥٨	حرفي
2	وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ	165	حرفي
3	إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	173	حرفي
4	إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	181	حرفي
5	إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	182	حرفي
6	فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	192	حرفي
7	أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ	196	حرفي
8	إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	199	حرفي

9	أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	209	حرفي
10	فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ	211	حرفي
11	إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	220	حرفي
12	فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	226	حرفي
13	فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	227	حرفي
14	أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ	235	حرفي
15	أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	244	حرفي
16	وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ	251	حرفي
17	أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	260	حرفي
18	أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ	267	حرفي

لا شك أن الملحوظ هنا في هذه الجمل استحواذ النسخ الحرفي عليها إذ لم ترد الجمل المنسوخة فعليًّا في هذه المدونة خاليةً من التحويل أبدًا، ويمكننا أن نخلص من هذا الجدول بنتيجة لغوية هي أن نسبة الجمل المنسوخة الخالية من التحويل النحوي قليلةٌ جدًّا في سورة البقرة وأن أغلب الجمل المنسوخة حرفيًّا وفعليًّا فيها قد اعتراها قانون من قوانين التحويل أو أكثر كما سنرى.

التحويل في المسند إليه :

وهو اسم الحرف أو الفعل الناسخين وقد ورد على صورتين من التحويل هما : التحويل بالاستبدال والتحويل بالحذف، فإما أن يُستبدل الضمير في بنية الجملة بالاسم الظاهر المنسوخ بالحرف أو الفعل وإما أن يحذف أصلًا ويحلَّ الضمير المستتر محله، أم التحويل بالاستبدال في المسند إليه فكثيرٌ في سورة البقرة وكانت أمثلة الحذف قليلةً جدًّا، ومن الاستبدال قوله تعالى : (وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) الآية (16) فاستبدل ضمير الجماعة (الواو) بالاسم الظاهر والتقدير : وما كان الكفار مهتدين، وهو تحويلٌ اختياريٌّ إذ لا يكون استبدال الواو بالاسم وجوبًا، ومثله قوله تعالى : (إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) الآية (23) والاستبدال في الضمير (تم)، ومن هذه الأمثلة أيضًا قوله تعالى : (كُونُوا قِرَدَةً) الآية (65) والفعل فيه فعل أمرٍ والواو ضمير استبدل بالاسم الظاهر.

وفي النسخ الحرفي وردت أمثلة على التحويل في المسند إليه مثل قوله تعالى : (فَإِنِّي قَرِيبٌ) الآية (186) وقع التحويل بالاستبدال في اسم (إنّ) فحل الضمير (ياء المتكلم) محل الاسم الظاهر والتقدير : إن (اسم المتكلم) قريبٌ، ومنه قوله تعالى : (فَإِنَّهُ فُسُوقٌ) الآية (282) والاستبدال في ضمير الغائب المفرد (الهاء) وقوله تعالى : (إِنَّهَا بَقَرَةٌ) الآية (68).

وأما التحويل بالحذف في المسند إليه فمن مثل قوله تعالى : (قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا) الآية (97) فقد حذف المسند إليه (اسم كان) لتقدمه في السياق والتقدير : من كان (هو) عدوًا، والتحويل بالحذف هنا إجباريٌّ لكراهة تكرار المسند إليه وقد تقدم في الذكر، ومن التحويل بالحذف في المسند إليه قوله تعالى : (مَن كَانَ هُودًا) الآية (111) وقوله : (وَمَن كَانَ مَرِيضًا) الآية (185) وقوله : (أَن تَكُونَ تِجَارَةً) الآية (282) والتقدير : إلا أن تكون المعاملة تجارةً حاضرة بينكم فحذف المسند إليه، ونلحظ في أمثلة التحويل بالحذف أن حذف المسند إليه لا يكون في الجملة المنسوخة حرفيًّا فإما أن يكون المسند إليه فيها ضميرًا متصلًا ظاهرًا وإما أن يكون اسمًا ظاهرًا وهذا ينبغي توجيه المتعلمين إليه ليعوه ويميزوا به بين البنى العميقة
والسطحية للجملة المنسوخة.

ويمكننا في هذه الأمثلة أن ندرب المتعلمين على هذه الحالة التحويلية التي تصيب المسند إليه فتنقل بنية الجملة من جملة عميقة كما في مثل قوله تعالى : (كان الكفار مهتدين) إلى جملةٍ سطحيةٍ تضفي دلالة النفي وتغني المتكلم من تكرار الاسم وقد ذكر لذلك أصبحت هذه الجملة العميقة جملةً محولةً على السطح وهي (وما كانوا مهتدين)، إن المتعلم يستطيع أن يميز بين هاتين الجملتين العميقة والسطحية مما يجعله يعي عمل التحويل وفائدته في الكلام الأمر الذي يستثير انتباهه إلى قوانين التحويل وأدواتها وكيفية إجرائها في الكلام وتحويل الجمل الأساسية العميقة إلى جمل محولة سطحية ذات دلالاتٍ إبلاغيةٍ وتواصليةٍ كافيةٍ.

التحويل في المسند :

ويكون المسند إليه صحيحًا أي لم يقع فيه تحويلٌ أما المسند وهو خبر الناسخ فيكون متغيرًا عن الأصل في التركيب العميق بواحدٍ من قوانين التحويل أو أكثر، ومثال ذلك في المدونة قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) الآية (20) وفيها تحويلٌ بالترتيب إذ تقدم الجار والمجرور (على كل شيء) على المسند (خبر إنّ) وهما معمولان له والتقدير : إن الله قديرٌ على كل شيء، وليس التحويل بالترتيب ها هنا تحويلًا إجباريًّا إذ لا ضرورة ولا وجوب للتقديم، ومنه قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) الآية (110) وفيها أيضًا الجار والمجرور المتعلقان بالوصف المشتق المسند خبر (إنّ) (بصير) والتقدير : إن الله بصيرٌ بما تعملون، وقد وردت في يغرما موضعٍ من الكتاب العزيز.

ومن التحويل في المسند التحويل بالاستبدال وهو كثيرٌ وذلك باستبدال الوحدة الإسنادية الوظيفية (الجملة التي لها محل من الإعراب) بالمفرد في بنية الجملة، ومنه قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً) الآية (67) فقوله : (يأمركم) وحدةٌ إسناديةٌ وظيفيةٌ حلت محل المسند خبر (إنّ) والتقدير : إن الله آمركم، ومنه قوله تعالى : (إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا) الآية (70) والتقدير : إن البقر متشابهٌ، ومنه قوله

تعالى : (أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) الآية (107) وفيه تحويل بالاستبدال إذ جاء المسند خبر (أنّ) جملةً اسميةً وهي (له ملك السموات والأرض) في محل رفعٍ خبر (أنّ).

ومن التحويل في المسند التحويل بالزيادة كما في قوله تعالى : (إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ) الآية (120) فقد أضيف ضمير الفصل (هو) للتأكيد على خبر الحرف الناسخ، كما أن (ال) التعريف في الاسم (الهدى) زائدة لأن الخبر في الجملة التوليدية (العميقة) يكون خاليًا من أداة التعريف وجوبًا فالأصل في الخبر أن يكون نكرةً فإذا ما جاء الخبر محلًى بأداة التعريف خرجت الجملة من البنية العميقة إلى البنية السطحية فأصبحت جملةً محولةً. مثال ذلك قولنا : خالدٌ الغائب، والتقدير في التركيب العميق : خالدٌ غائبٌ، وكذلك القول في الآية الكريمة فالأداة في الخبر زيادة تضاف بفعل قانون التحويل بالزيادة والتقدير في التركيب العميق : إن هدى الله هدًى.

التحويل في المسند إليه والمسند :

وقع التحويل كثيرًا في المسند والمسند إليه معًا وإن كثرة الأمثلة على هذا النوع لدليلٌ آخر علاوةً على ما قرأناه من قلة ورود جملٍ منسوخةٍ خاليةٍ من التحويل إن هذا لدليلٌ على شيوع التحويل في الجمل المنسوخة في سورة البقرة إذ يصيب التحويل بكثرة طرفي الجملة معًا وتزيد أمثلة هذا النوع على أمثلة النوعين السابقين، ومن أمثلة التحويل في المسند إليه والمسند قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) الآية (6) وقع تحويلٌ بالزيادة في المسند إليه وهو إضافة الاسم الموصول (الذين) وتحويلٌ بالاستبدال في المسند باستبدال الوحدة الإسنادية الوظيفية (سواءٌ عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) والجملة في التركيب العميق هي : إن الكافرين سواءٌ في حال الإنذار وعدمه، ومنه قوله تعالى : (بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) الآية (10) وقع تحويلان بالاستبدال في هذه الآية الأول في المسند إليه حيث استبدل به الضمير (واو الجماعة) والآخر باستبدال الوحدة الإسنادية الوظيفية (يكذبون) بالمفرد، ومنه قوله : (إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) الآية (14) والشاهد في قوله : (إنا معكم) فقد وقع تحويلان بالاستبدال وبالحذف أما الأول فاستبدال الضمير بالاسم الظاهر (إنا) وأما الثاني فحذف المسند وتعلق الظرف (معكم) به والتقدير : إن المتكلمين كائنون معكم.

وفي قوله تعالى : (أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ) الآية (26) تحويلان في المسند إليه وفي المسند معًا أما المسند إليه فالتحويل فيه بالاستبدال إذ حل الضمير عوضًا عن الاسم الظاهر وأما المسند فالتحويل فيه بزيادة (ال) التعريف إذ لا يكون في الخبر علامةٌ من علامات التعريف.

وجاء التحويل في المسند إليه والمسند على السواء في قول الله تعالى : (فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ) الآية (61) ففيه تحويلان تحويلٌ بالترتيب وذلك بتقديم الخبر شبه الجملة على المبتدأ والتقدير في الأصل : ما

سألتم لكم، فقدم شبه الجملة (لكم) على المبتدأ (ما) وهو اسمٌ موصول، وتحويلٌ بالزيادة زيادة الاسم الموصول (ما).

وقد ورد التحويل بالحذف بوضوحٍ في المسند إليه في قوله : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) الآية (62) إن هذه الاستطالة في حدود المسند إليه قد تحققت بفضل (واو العطف) وهذه الواو نفسها هي التي أغنت عن تكرار العامل وسوغت إعمال قانون الحذف فيه والتقدير : إن الذين آمنوا وإن النصارى وإن الصابئين ... إلخ، وعلاوةً على قانون التحويل بالحذف فإن المسند إليه في الآية قد خضع أيضًا لقانون الزيادة وهو زيادة هذه الواو مع كل عنصرٍ من عناصر العطف.

الخاتمة

لم تكن هذه الإحصائية اللغوية العجلى سوى لفةٍ منهجيةٍ في نظرية النحو التوليدي التحويلي، ومحاولةٍ لاستثمار نظريته اللسانية في دراسة ووصف صورةٍ من صور الجملة العربية وهي الجملة المنسوخة، ولم يكن العمل يستهدف أشكال الجملة العربية كافة؛ إذ لا يقوى جهد باحثٍ على ذلك بغض النظر عن قصر هذه المداخلة وتحجيمها حتى تتماشى مع طبيعة النشر في مجلتكم الموقرة.

وإن مجمل ما خرج به البحث نورده في الآتي :

1- يمكننا دراسة أشكال الجملة العربية في مدونات القرآن الكريم والشعر العربي وغيرهما وتبين البنى العميقة والسطحية وإجراءات التحويل فيها وصولا إلى حقيبةٍ تدريبيةٍ تعين على تعليم العربية للناطقين بغيرها.

2- الجمل المنسوخة حرفيًّا كانت ضعف الجمل المنسوخة فعليًّا في المدونة حيث بلغت (148) جملةً منسوخةً حرفيًّا و(82) جملةً منسوخةً فعليًّا، وهذا بسبب اعتماد السياق القرآني على تراكيب التوكيد وأدواته.

3- زيادة عدد الجمل المنسوخة التي وقع فيها التحويل وقلة الجمل المنسوخة الخالية من التحويل مما يعني شيوع التحويل وأنه ربما يكون الأقيس في الاستعمال.

4- تؤكد إحصائيات البحث اللغوية بأن المسند إليه في الجملة المنسوخة حرفيًّا لا يجري عليه قانون الحذف، وأن المسند إليه في الجملة المنسوخة فعليًّا لا يجري عليه الاستبدال بالضمير الغائب.

5- لم يرد في المدونة إلا عددٌ محدودٌ جدًّا من " كان وأخواتها " ومن " إنّ وأخواتها " وهي : (كان – ليس – لا يزال – إنّ – أنّ – لعل – لكنّ – كأن).

هذا وبالله التوفيق ،،،

المراجع العربية

1. ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4 (د.ت).
2. ابن هشام، عبد الله بن يوسف. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق : مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله. ط6، دار الفكر، دمشق 1985م.
3. الإستراباذي، محمد بن الحسن. شرح الرضي لكافية ابن الحاجب. تحقيق : حسن محمد الحفظي. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1966م.
4. استيتية، سمير. اللسانيات : المجال والوظيفة والمنهج. عالم الكتب الحديث، ط2، إربد، 2008م.
5. البار، ابتهال محمد. مظاهر نظرية التحويل عند تشومسكي في الدرس النحوي العربي. عالم الكتب الحديث، إربد، 2014م.
6. بركات، الصديق آدم. النظرية التحويلية التوليدية وتطبيقاتها على النحو العربي (الرتبة أنموذجًا). الدار العالمية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013م.
7. بهنساوي، حسام. القواعد التحويلية في ديوان حاتم الطائي. مكتبة الثقافة الدينية.
8. تشومسكي. جوانب من نظرية النحو. ترجمة : مرتضى جواد باقر. مطابع جامعة الموصل، العراق، 1985م.
9. الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. تحقيق : محمود محمد شاكر. مكتبة الخانجي.
10. حسنين، صلاح الدين صالح. في لسانيات العربية. دار الفكر العربي، القاهرة، 2014م.
11. حماسة، محمد. بناء الجملة العربية. دار غريب، القاهرة، 2003م.
12. ـــــــ

19.الماشطة، مجيد عبد الحليم. اللغة العربية واللسانيات المعاصرة. دار الرضوان للنشر والتوزيع، عمّان، 2013م.

20.مرسي، خالد توكال. الغموض التركيبي : دراسة نحوية تحويلية. مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م.

المراجع الأجنبية

1. Frederick J. Newmeyer. Linguistic Theory In America. By Academic Press. New York.
2. Gilbert Harman. On Noam Chomsky Critical essays. U.S.A. 1974.
3. John Lyon. Chomsky. Fontana Modern Masters. London. 1985.

جودة الضمير عند الإحالة: بحث في البنية والدلالة -الخطاب القرآني نموذجا-

The pronoun quality when referral: Search in the structure and meaning Quranic discourse as a model--

د. كمال ذاكير، أستاذ التعليم عالي مساعد، الكلية المتعددة التخصصات خريبكة،
جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب
البريد الالكتروني:dakir.kamal83@gmail.com

ملخص:

يدرس المقال مصداقية الضمير في الإحالة على مرجعه داخل الخطاب، وذلك انطلاقا من مقدمة منطقية مفادها أن كل تغير في المبنى يفضي إلى تغيير في المعنى، ومن المعلوم أن الضمائر، بوصفها أحد أصغر مكونات اللغة العربية، مباينة في بنيتها للمرجع الذي تعوضه وتقوم مقامه، ومع ذلك فإن دراسة الفروق الدلالية بين المرجع وضميره تكاد تندرج في باب المسكوت عنه الذي قلما يلتفت إليه. من هذا المنطلق، انقسم المقال، بعد مقدمة تناولت الأبعاد الاصطلاحية التي تحملها دلالة الضمير اللغوية، إلى محورين، عني أولهما بالبحث في بنية الضمير مركزا على دراسة تجلياته على مستوى التركيب، ومتتبعا الخلافات الدائرة بين النحاة القدامى وكذا الدارسين المحدثين بخصوص ماهيته. في المقابل، اهتم المحور الآخر بدراسة دلالة الضمير عبر مناقشة اختلافات النحويين في ترتيب المعارف، ومدى انعكاسها على ترابية الضمائر في الإحالة على مراجعها، وذلك قبل العمل على نقد هذه التراتبية بالنظر إلى ما تحمله الضمائر من أبعاد فلسفية وتواصلية وتأويلية، وأخيرا من خلال الكشف عن ثنائيات الضعف والقوة التي تختزنها الضمائر، على الرغم من صغر بنيتها.

الكلمات المفتاحية: ضمير، إحالة، خطاب، بنية، دلالة.

Abstract :

The article analyses the credibility of the pronoun when referring to its noun in speech, based on a logical premise that each change in structure reflects a change in meaning. It is intelligible that the pronouns structure differs from the terms which substitute. Nevertheless, the study of the semantic differences between pronouns and their nouns is rarely discussed. From this point of view, the article was divided, after an introduction dealing with the terminological dimensions provided by the linguistic connotation of the pronoun, into two axes; the first addressed the structure of the pronoun by focusing on its manifestations in composition and relating the diverse views of ancient and modern scholars concerning the grammatical nature of pronouns. While, the other axis focused on the meaning of pronouns by exploring the grammatical differences in the classification of defined names and their reflection on the quality of pronouns when pointing to their names, before criticising this hierarchy by contributing to the philosophical, communicative and interpretative dimensions that pronouns offer. Finally, by revealing the paradoxes of weakness and strength within pronouns, despite their miniature composition.

Keywords : pronoun ; referral ; discourse ; structure ; meaning

مقدمة:

تتعدّد معاني الضمير في اللغة، ويبقى "التقلّص" و"الخفَاء" أبرزها؛ ذلك أن "الضُّمْر من الهُزالِ ولُحُوق البطْن [...] والضَّميرُ: الشيءُ الذي تُضمِرُه في ضَمير قلبِكَ" (الفراهيدي: (د.ت)، 41/7)؛ فهزال البطن تقلص يصيب حجمها، وإضمار الشيء في القلب، يستلزم خفاءه، وكذلك حال الضمير في الاصطلاح؛ فالضمائر كلمات قد يتقلص حجم دالها ليغدو في صورة الضمائر المنفصلة أو المتصلة، وقد يختفي تماما من البنية السطحية لتصبح في حكم المستترة، لكن مع بقاء أثرها في المعنى (الشريف الجرجاني: 1983م، ص29).

وسمي الضمير ضميرا "لضماره- أي: لقلة حروفه-" (الدمياطي، 2004م، ص40)، و"الضِّمار: ما لا يرجى من الدين والوعد، وكل ما لا تكون منه على ثقة" (الجوهري، 1990م، 722/2)، وهذا يومئ إلى أن الضمير في التركيب قد يكون مثارا للريبة والشك في حقيقة معاده، وهو ما يفسر الالتباس الحاصل في الفهم لدى المتلقي عندما يعوض المتكلم اسما بضميره، خاصة إذا لم يكن هذا الاسم آخر مذكور في كلامه، ولا يوجد في السياق ما يساعد على تحديده.

كما أن العرب تقول أضمرته الأرض إذا غيّبته إما بموت وإما بسفر (ابن منظور، 1994م، 491/4). وهذا عينه ما يصيب الاسم عند إضماره وتغييبه من التركيب؛ فهو إما أن يضمر وجوبا، فلا يصح تقديره، ليصبح في حكم الميت لغويا، وإما أن يضمر ويستتر جوازا ليأخذ حكم المسافر الذي يُنتظر رجوعه.

انطلاقا مما سبق، يمكن القول إن دلالة الضمير اللغوية لا تكاد تنفصل عن تعريفه الاصطلاحي؛ فهو "ما وضع لمتكلم، أو مخاطب، أو غائب تقدم ذكره لفظا أو معنى، أو حكما" (ابن مالك، 1990م، 120/1)، ويدخل في دائرة الغائب؛ الحاضر الذي لا نتوجه إليه بالخطاب، فـ"يكنى عنه بضمير الغائب، وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب" (التهانوي، 1996م، 219/1)، وأيضا الاسم الظاهر غير المتكلم ولا المخاطب في وضعية تواصلية ما؛ لأن بعض الأسماء الظاهرة قد ترد في محل المتكلم أو المخاطب، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 104]؛ فالقول صادر على لسان موسى الأمر الذي يجعل اسمه العلم معادلا لضمير المتكلم، ليكون قوله "إِنِّي رَسُولٌ" موافقا لمقتضى الظاهر، والمخاطب بهذا القول فرعون، الشيء الذي يجعل جملة النداء مكافئة لضمير المخاطب، وهذا يعني أن الضمائر والأسماء الظاهرة من جنس واحد.

علاوة على ما تقدم، فقد كانت العرب تطلق الضمير على العنب الذابل واللؤلؤ المضطمر (ابن منظور، 1994م، 490/4-491)، وفي ذلك إشارة إلى ثنائية الضعف والقوة التي تحملها الضمائر؛ فهي من جهة ضعيفة غير مستساغة، شأنها شأن العنب الذابل الذي وإن كان من جنس العنب، إلا أن فساده نتيجة

تقلص حجمه، وتغير طعمه يجعله غير صالح للأكل، ومن جهة أخرى فهي تمثل جوهر الشيء وسره كحال اللؤلؤ، ذلك الكنز المطمور الذي قد يغنيك عن ذكر صاحبه.

بذلك، يتضح أن الضمائر بنية لغوية معقدة، يكتنفها الكثير من الغموض، غموض يبتدئ من تحديد ماهيتها، ويمتد إلى دلالتها، لاسيما أن بنيتها تخالف بنية معادها، وتباين المبنى يشير إلى تغير المعنى. وقد دعا اختلاف أنواع الضمائر الدارسين إلى التفكير في ترتيبها بحسب جودتها في الإحالة على مرجعها. غير أن هذا الترتيب يبقى مثارا للنقد، بالنظر إلى الأبعاد الفلسفية والتواصلية والتأويلية التي يحملها.

على هذا الأساس، فقد انقسم المقال إلى محورين، كان التركيز في أولهما منصبا على الإجابة عن السؤالين الآتيين:

- ما التجليات التي تتخذها بنية الضمائر في التركيب؟
- ولماذا اختلف الدارسون قديما وحديثا في تحديد ماهية الضمائر؟

في حين، اهتم المحور الآخر بدراسة دلالة الضمير، وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- كيف رتب النحويون المعارف، وما مدى انعكاس هذا الترتيب على جودة الضمائر عند الإحالة؟
- وهل يستقيم الترتيب الذي اقترحه النحاة للضمائر مع أبعادها الفلسفية والتواصلية والتأويلية؟
- وأخيرا، كيف تعكس البنية الذرية للضمائر ثنائية الضعف والقوة في فضاء الخطاب القرآني خاصة، والكون اللغوي عموما؟

1. بنية الضمير:

1.1. تجليات الضمير في التركيب:

تنقسم الضمائر حسب معيار الاستقلالية إلى متصلة ومنفصلة؛ فالمنفصلة مستقلة بنفسها غير محتاجة إلى كلمة أخرى قبلها لتكون كالجزء منها، الأمر الذي يجعلها قريبة من الاسم الظاهر، والمتصلة غير مستقلة بنفسها في التلفظ؛ فهي تحتاج إلى عامل قبلها لتتصل به.

ويمكن تقسيمها، أيضا، بحسب معيار البروز إلى ظاهرة ومستترة؛ فالظاهرة ما نتلفظ به والمستترة ما ننويه، كما أن المستترة حكر على موقع الرفع دون غيره. في حين، أن ضمائر النصب والجر لا تكون إلا ظاهرة، ووفقا لهذا المعطى فالضمائر تنقسم، كذلك، بحسب الموقع الإعرابي الذي تشغله في التركيب إلى ضمائر رفع، وضمائر نصب، وضمائر جر.

فأما ضمائر الرفع فيكنى بها عن اسم مرفوع، وتشمل الضمائر الظاهرة والمستترة؛ إذ تقتصر صورة المستترة عليها وحدها، كما بيّناه في التقسيم السابق، وتشكل الظاهرة منها قسما من الضمائر المنفصلة، ويتعلق الأمر بالضمائر: أنا، أنتَ، أنتِ، هو، هي للمفرد، نحن، أنتما، هما للمثنى، نحن، أنتم، أنتن، هم، هن للجمع، وقسما آخر من المتصلة، ضمائره هي: التاء المتحركة، "نا" الدالة على الفاعلين، ألف الاثنين، واو

الجماعة، نون النسوة، ياء المخاطبة. وأما ضمائر النصب فيكنى بها عن اسم منصوب، وتمثل القسم المتبقي من الضمائر المتصلة، وهي تحديدا: ياء المتكلم، كاف الخطاب، هاء الغائب، نا الدالة على الجماعة، وكذا القسم الآخر من الضمائر المنفصلة، ويتعلق الأمر بالضمائر: إياي، إياكَ، إياكِ، إياه، إياها للمفرد، إيانا، إياكما، إياهما للمثنى، إيانا، إياكم، إياكن، إياهم، إياهن للدلالة على الجمع. وأما ضمائر الجر فيكنى بها عن اسم مجرور، ولا تكون إلا متصلة، مطابقة لصورة ضمائر النصب المتصلة؛ إذ لكل موقع صيغتان متصلة ومنفصلة، "ما خلا حالَ الجرّ، فإنّه لا منفصل له، فلا يكون إلا متّصلا." (ابن يعيش، 2001م، 294/2).

تجدر الإشارة إلى أن ضمير "نا" الدالة على الجماعة، صالح للمواقع الإعرابية الثلاثة، وخير مثال للتدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ [الدخان: 5]؛ فـ"نا" الأولى وردت في محل جر، والثانية في محل نصب، والثالثة في محل رفع.

وتبقى التقسيمات المقترحة آنفا مجرد تقسيمات شكلية، تمكننا من دراسة الضمائر فقط، وإلا فإنها كل لا يقبل التجزئة. وتجمل الخطاطة الآتية تقسيمات الضمائر السابقة، وما بينها من تداخلات:

الخطاطة رقم (1): تقسيمات الضمائر حسب أشكال تمظهرها في التركيب

2.1. ماهية الضمير:

تندرج الضمائر في باب الكنايات، إذ لا فرق عند الكوفيين بين المضمر والمكنى، وهي عند البصريين نوع من المكنيات؛ فالكناية "إقامة اسم مقام اسم تورية وإيجازا، وقد يكون ذلك بالأسماء الظاهرة [...] كما تكون بالمضمرة" (ابن يعيش، 2001م، 292/2). وتبقى الغاية البارزة لإيراد الضمائر على اختلافها متمثلة في الإيجاز والاختصار؛ "لأنك تستغني بالحرف الواحد عن الاسم بكماله، فيكون ذلك الحرف كجزء من الاسم" (ابن يعيش، 2001م، 292/2).

إلا أن توظيف الضمير في التركيب يعد سيفا ذا حدين فهو من جهة يمكن من درء الالتباس الناجم عن تكرار الاسم، ذلك أن "الأسماء الظاهرة كثيرة الاشتراك، فإذا قلت: "زيد فعل زيد"، جاز أن يتوهم في "زيد" الثاني أنه غير الأول" (ابن يعيش، 2001م، 292/2)، لكنه من جهة أخرى قد يثير

الالتباس إذا تعذر الاستدلال على معاده؛ إذ يؤدي تباين المرجع المحتمل للضمير الواحد إلى تعدد المعنى المراد، الأمر الذي يفتح المجال أمام التأويل.

ولئن كان جمهور النحاة يجمعون على أن الضمائر أسماء؛ لأنها تحل محل ما لا يكون إلا اسما، فإنهم لا ينكرون اشتباهها بالحروف في مجموعة من المواضع، لعل أبرزها اشتباه ضمائر الرفع المنفصلة بضمائر الفصل التي تأتي للفصل بين الخبر والصفة، يقول سيبويه (-180هـ)، نقلا عن الخليل بن أحمد الفراهيدي، في باب "ما يكون فيه هو وأنت وأنا ونحن وأخواتهن فصلا": "لأنك إذا ابتدأت الاسم قائما تبتدئه لما بعده، فإذا ابتدأت فقد وجب عليك مذكور بعد المبتدإ لابد منه، وإلا فسد الكلام ولم يسغ لك، فكأنه ذكر هو ليستدل المحدّث أن ما بعد الاسم ما يخرجه مما وجب عليه، وأن ما بعد الاسم ليس منه" (سيبويه، 1988م، 389/2).

نفهم من كلام سيبويه أن توظيف ضمير الفصل في التركيب يأتي خدمة للمقاصد التواصلية، ذلك أن باث الخطاب، درءا للبس ومساعدة للمتلقي على الفهم، يقحم ضمير الفصل بين المبتدإ وخبره، حتى لا يتوهم السامع أن الخبر تابع للمبتدإ، الشيء الذي يجعله ينتظر خبرا غيره، ظنا منه أن الإسناد لم يكتمل بعد، فإذا قلنا: "محمد العالم"، فإن للمتلقي أن يسأل: "ما أصابه؟"، لكن إذا فصلنا في الجملة بضمير الفصل وقلنا: "محمد هو العالم" تأكد السامع أن "العالم" ليست نعتا لـ"محمد"، وإنما هو الخبر الذي ينتظر سماعه.

وبما أن ضمير الفصل رابط يؤدي وظيفة الفصل بين المبتدأ وخبره، أو بين ما كان أصله كذلك، كما تؤدي واو العطف وظيفة الربط بين المعطوف والمعطوف عليه، فقد عدّه أغلب النحاة البصريين حرفا لا محل له، جاء على صورة الاسم. في حين، ذهب الكوفيون إلى أنه اسم له محل، إلا أنهم اختلفوا في إعرابه، ففي الوقت الذي قال فيه الكسائي (-189هـ) أن محله بحسب ما بعده، رأى الفراء(-207هـ) أن محله بحسب ما قبله (ابن هشام، 1991م، 571/2).

هذا علاوة على اختلاف النحاة في ماهية بعض الضمائر مثل ألف الاثنين، وواو الجماعة، ونون النسوة، ولعل مرد اختلافهم راجع إلى رأي سيبويه الذي عدهما تارة أسماء، وتارة أخرى حروفا دالة على التثنية والجمع؛ "فإذا قلت: "الزيدان قامَا" فالألف اسم، وهي ضمير الزيدَيْن، وإذا قلت: "الزيدون قاموا"، فالواو اسم، وهو ضمير "الزيدين". وإذا قلت: "قاما الزيدان"، فالألف حرف مؤذن بأنّ الفعل لاثنين، وكذلك إذا قلت: "قاموا الزيدون" فالواو حرف مؤذن بأن الفعل لجماعة." (ابن يعيش، 2001م، 296/2)، والأمر نفسه ينطبق على نون النسوة؛ "فإنّ جمعت المؤنّثَ، قلت: "الهندات قُمْنَ"، فتكون النون اسما ضميرا لهندات. فإن قدمت، وقلت: "ضربن الهندات"، كانت حرفا مؤذنة بأن الفعل لجماعة المؤنث" (ابن يعيش، 2001م، 298/2).

دون أن ننسى إشكالية كاف الخطاب التي تعد تارة اسما وأخرى حرفا لا محل له من الإعراب، على الرغم من إمكانية "تصريفها" بحسب العدد والجنس، وقابلية حركة بنائها للتغير بحسب ما دلت عليه، شأنها شأن الضمير، فهي تكون اسما مبنيا إما في محل نصب، إذا اتصلت بالفعل، وإما في محل جر، إذا اتصلت بالاسم أو الحرف، كما في قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ [الضحى: 3]، وقوله سبحانه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا﴾ [البقرة: 151]. لكنها في عرف النحاة تعد حرفا لمجرد الخطاب في مجموعة من المواضع أبرزها: إذا اتصلت باسم الإشارة (ذاكَ- ذلكَ)، فيحنها تعد حرف خطاب مبني على الفتح لا محل له من الإعراب. غير أن حركة بنائها تتبدل بحسب طبيعة المعني بها؛ فنقول عند مخاطبة المؤنث: ذاكِ وذلكِ، وقد جاء في القرآن الكريم على لسان امرأة العزيز مخاطبة النسوة: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ [يوسف: 32]، فهي مع المفردة المؤنثة مبنية على الكسر، وفي جمع المؤنث مبنية على الفتح. في حين، تبنى على السكون عند مخاطبة المثنى وجمع المذكر، ومثال الأولى قول يوسف، عليه السلام، لصاحبيه في السجن: ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ [يوسف: 37]، ومثال الجمع قوله سبحانه: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ [الأنعام: 102].

كما يعدونها حرفا، أيضا، عند اتصالها ببعض أسماء الأفعال، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: 105]؛ فالكاف في اسم الفعل "عليكم" حرف خطاب لا محل له من الإعراب، وما ذكرناه بشأن تصريفه، وتغير حركة بنائه مع اسم الإشارة ينطبق على اتصاله باسم الفعل أيضا.

ولئن كان اتصال كاف الخطاب بالفعل يجعلها في محل نصب مفعول به، فإنها لا تعد كذلك عند البصريين إذا سبقت بالتاء المتحركة الدالة على المخاطب، فحينها تعد عندهم حرفا لا محل له من الإعراب، نحو قوله عز وجل نقلا لكلام إبليس: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 62]؛ فالكاف في "أَرَأَيْتَكَ" من باب التأكيد، والمعنى "هل رأيت نفسك؟". في المقابل، فقد أوضح الفراء أن للعرب في "أرأيتك" لغتان ومعنيان؛ فقولك: "أرأيتك على غير هذه الحال؟ تريد: هل رأيت نفسك على غير هذه الحال"، المعنى الثاني للعبارة "أخبرني"، ولعله الوارد في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: 47]؛ وقد عد الفراء هذا المعنى الأكثر ورودا في كلام العرب. لكنه على عكس البصريين يرى أن لكاف الخطاب موقعا من الإعراب (الفراء، 1983م، 333/1)، ونفهم من كلامه أن كاف الخطاب عنده اسم في "أَرَأَيْتَكَ"، وعند اتصالها بأسماء الأفعال كذلك، ليخالف بذلك رأي الجمهور.

ثم إن كاف الخطاب في ضمير النصب المنفصل "إياك"، شأنها شأن بقية الضمائر المتصلة من ياء المتكلم وهاء الغائب ونا الدالة على الجماعة وغيرها، تعد حسب مذهب الأخفش (-221هـ) حروفا لا محل لها من الإعراب؛ لأن ضمير الفصل عنده هو "إيا" لا غير، "وما بعده من الكاف في "إياك" والياء في "إياي"، والهاء في "إياه" حروف مجردة من مذهب الاسمية، للدلالة على أعداد المضمرين وأحوالهم، لا حظ لها في الإعراب" (ابن يعيش، 2001م، 311/2).

هذا فضلا عن خلاف النحاة في بنية ضمائر الرفع؛ فالاسم في ضمير المتكلم "أنا" يقتصر عند البصريين على الألف والنون، والألف الأخيرة عندهم، إنما يؤتى بها في الوقف لبيان الحركة، وحجتهم في ذلك أن من العرب من "يسكن النون في الوصل والوقف، فيقول: "أنْ فعلتُ"" (ابن يعيش، 2001م، 306/2). والأمر نفسه ينطبق على ضميري المخاطب "أنتَ" و"أنتِ"؛ فالاسم منه عندهم الألف والنون فقط، كما في ضمير المتكلم "أنا"، زيدت عليه التاء للخطاب، "وهي حرف معنى مجرد من معنى الاسمية" (ابن يعيش، 2001م، 307/2). في حين، ذهب الكوفيون إلى أن الاسم في ضميري الغائب "هو" و"هي" الهاء وحدها، محتجين بإمكانية حذف الواو من الأول، والياء من الآخر (ابن يعيش، 2001م، 309/2).

وإذا كانت حجة النحاة في تجريد الضمائر السابقة من الاسمية، وإلحاقها بالحرفية هو عدم إحالتها على مرجع بعينه؛ لأنها لا تحل محل الاسم، فإن أغلبهم، في المقابل، يجمع على أن ضميري الشأن والقصة لهما موقع من الإعراب، على الرغم من أنهما لا يعودان إلى مرجع البتة؛ لأنهما يندرجان ضمن خانة الضمائر غير الشخصية، إذ يتخذ ضمير الشأن صورة ضمير الغائب في صيغة المفرد (هو-ـه)، ويأتي ضمير القصة على هيئة ضمير الغائبة في المفرد (هي- ها)، ويقع كل منهما في صدر الجملة، ويعرب كلاهما مبتدأ، على أن تعرب الجملة التي تأتي بعدهما في محل رفع خبر، ومثال الأول قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، ومثال الآخر قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46].

وبذلك، يتضح أن تصنيف الضمائر في قسم الأسماء ليس أمرا مسلما به، وذلك لكثرة اشتباهها بالحروف، ذلك "أنها لا تستبد بأنفسها، وتفتقر إلى تقدم ظاهر ترجع إليه، فصارت كالحروف التي لا تستبد بنفسها، ولا تفيد معنى إلا في غيرها" (ابن يعيش، 2001م، 293/2). ولعل هذا ما دفع مجموعة من الدارسين المحدثين إلى وضعها في قسم خاص خارج دائرة التصنيف الثلاثي للكلم؛ فعلى سبيل المثال نجد أن إبراهيم أنيس (-1977م) قد سمى القسم الثاني ضمن تقسيمه الرباعي للكلم في العربية باسمها، وضمنه الألفاظ الصغيرة البنية، التي تستعيض بها اللغات عن تكرار الأسماء الظاهرة، وهي عنده: الضمائر، وأسماء الإشارة، وأسماء الموصول، والعدد (أنيس، 1966م، ص294). وكذلك فعل مهدي المخزومي (-1993م) حين ردها إلى بابها الأصلي، وأدرجها ضمن القسم الرابع والأخير في تصنيفه للكلم، القسم

الذي عنونه بعنوان "الكنايات"، والتي يرى أنها "تجمع في مجموعات، ويندرج في كل مجموعة منها ألفاظ تؤدي وظيفة معينة مشتركة" (المخزومي، 1966م، ص47)، ووظيفة الضمائر عنده أنها كنايات أو إشارات يشار بها إلى المتكلمين والمخاطبين والغائبين، ليقترب بذلك مما استقر عليه اصطلاح الدراسات اللسانية التي تصطلح على تسمية الضمائر بالكنائيات أو الألفاظ الكنائية (بوجراند، 2007م، ص320-321).

هذا في الوقت الذي جعلها تمام حسان (-2011م) على رأس القسم الرابع ضمن تقسيمه السباعي للكلم، وهي عنده ضربان؛ ضمائر حضور وضمائر غياب، "والحضور قد يكون حضور تكلم كأنا ونحن وقد يكون حضور خطاب كأنت وفروعها أو حضور إشارة كهذا وفروعها، والغيبة قد تكون شخصية كما في هو وفروعه، وقد تكون موصولية كما في الذي وفروعه" (حسان، 1994م، ص108). وعليه، يكون قسم الضمائر عند تمام حسان مشتملا أيضا على المبهمات في عرف النحاة القدامى، وهي أسماء الإشارة وأسماء الموصول.

2. دلالة الضمير:

1.2. ترتيب المعارف وانعكاسه على تراتبية الضمائر:

لئن كانت الضمائر في التركيب مثارا للالتباس، وإن كان الغرض منها درء اللبس، ومرد ذلك لصعوبة الاستدلال على معادها، خاصة إذا لم يوجد في السياق ما يساعد على تحديده، فإنها على الرغم من التباسها تعد عند الزمخشري (-538هـ) أعرف المعارف، فقد قال عنها في معرض ترتيبه لأقسام المعارف: "فالمعرفة ما دل على شيء بعينه. وهو على خمسة أضرب: العلم الخاص، والمضمر، والمبهم، وهو شيئان: أسماء الإشارة والموصولات، والداخل عليه حرف التعريف، والمضاف إلى أحد هؤلاء إضافة حقيقة. وأعرفها المضمر، ثم العلم، ثم المبهم، ثم الداخل عليه حرف التعريف. وأما المضاف فيعتبر أمره بما يضاف إليه" (الزمخشري، 1993م، ص245).

لم يكتف الزمخشري بجعل الضمائر على رأس المعارف، بل انبرى أيضا إلى ترتيب أنواع الضمير، حين أردف قائلا: "وأعرف أنواع المضمر ضمير المتكلم، ثم المخاطب، ثم الغائب" (الزمخشري، 1993م، ص245). على هذا الأساس، نجد أن ضمير المتكلم، عنده، أعرف المعارف على الإطلاق؛ "لأنه لا يُوَهِّمك غيره، ثمّ المخاطب، والمخاطب تلو المتكلم في الحضور والمشاهدة، وأضعفها تعريفا كناية الغائب؛ لأنه يكون كناية عن معرفة ونكرة حتى قال بعض النحويين: كناية النكرة نكرة" (ابن يعيش، 2001م، 2/292-293).

بيد أن ترتيب الزمخشري يصطدم بمواقف لعلماء آخرين، نقل إلينا ابن يعيش آراءهم بقوله: "وذهب قوم إلى أن المبهم أعرف المعارف؛ لأنه يتعرف بالقلب والعين، وغيره يتعرف بالقلب لا غير، فكان ما

يتعرف بشيئين أعرف مما يتعرف بشيء واحد، ثم العلم، ثم المضمر، ثم ما فيه الألف واللام، وهو قول أبي بكر بن السراج. وذهب آخرون إلى أن أعرف المعارف العلم، لأنه في أول وضعه لا يكون له مشارك، إذ كان علامة توضع على المسمى يعرف بها دون غيره، ويميز من سائر الأشخاص، ثم المضمر، ثم المبهم، ثم ما عرف بالألف واللام، وهو قول أبي سعيد السيرافي" (ابن يعيش، 2001م، 247/2).

يتبدى من الآراء السابقة أن ترتيب المعارف مسألة خلافية بين النحويين، وهذا الأمر ينعكس على تراتبية الضمائر، على اعتبار أن ضمير الغيبة أوثق صلة بالاسم الظاهر، فإذا كان الاسم العلم أعرف المعارف، فإن الضمير المرتبط به سيرتقي في جودة إحالته على مرجعه إلى مقدمة أنواع الضمائر، وإذا عاد إلى المعرف بلام الجنس أو الإضافة، وكذا إن أحال على نكرة، فإنه سيتراجع إلى أسفل الترتيب.

2.2. نقد تراتبية الضمائر:

تبنى فخر الدين الرازي (606هـ) الترتيب الذي اقترحه الزمخشري من قبله للضمائر، وذلك بقوله: "اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا: «أنا» لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه، وأوسط هذه الأقسام قولنا: «أنت» لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا، فلأجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا، ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله: «هو» فثبت أن أعلى الأقسام هو قوله: «أنا» وأوسطها «أنت» وأدناها «هو»" (الرازي، 1999م، 135/1).

لكن يبقى المسوغ الذي اعتمده الرازي في الوصول إلى هذا الترتيب محل نقاش؛ فقوله: "وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا: «أنا» لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه"، يمكن التسليم به في حق الذات الإلهية لعلمها المطلق، وإلا فإن سؤال الأنا في عالم البشر قد حير الفلاسفة وأرهق العلماء، والرازي مشهود له بحسه الفلسفي والمنطقي في التفسير؛ فكيف يدعي أن أعرف المعارف عند كل أحد نفسه؟ يقول مصطفى محمود (-2009م) بعد أن أضناه البحث عن جواب لهذا السؤال: "ليس لنا من ذواتنا الا العدم. بل اللغز الذي يحيرني.. هو ذاتي نفسها.. أنا.. من أكون [...] ذلك هو السر الذي يحيرني رغم أنه لا شيء أقرب إليّ منها.. وهل هناك ما هو أقرب إليّ من نفسي التي بين جنبي.. ومع ذلك فهي الطلسم.. والتيه.. والمحال" (محمود، 1998م، albayan.ae).

بذلك، نخلص إلى أن ضمير المتكلم "أنا" غير صالح، بين البشر، لأن يكون أعرف المعارف؛ فهو يحيل في حقيقته على مجموعة فارغة، كما أنه حتى وإن توهمنا إحالته على ذات مرجعه، فإن هذه الإحالة تكون غير صادقة؛ لأن صورة المرء تتحدد في نهاية المطاف برأي غيره فيه، لا بما يعتقد في نفسه، فالتاريخ لا يسرد السير الذاتية، وإنما يروي السير الغيرية.

في المقابل، نجد أن ضمير المخاطب "أنت"، وبقية فروعه، تعد ضمائر ملتبسة عند ورودها في الخطاب بمعزل عن المعطيات السياقية؛ فهي صيغة فارغة، تملؤها جماهير القرّاء المتعاقبة على قراءة النص وسماعه (صولة، 2007م، ص463)، كما أنها مدعاة للبس في الوضعيات التواصلية المباشرة، فقد تخاطب شخصا، ويكون برفقته آخر، فيتوهّم ذلك الآخر انصراف الخطاب إليه، على الرغم من كونه ليس المقصود بتاتا.

ومع ذلك، فإن توظيف ضمائر المخاطبة في النص، يمكن من إضفاء الراهنية على الخطاب، ولعل هذا أحد أسرار خلود الخطاب القرآني؛ فعلى سبيل المثال قد مكن توظيف ضمير المخاطب في قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 32]، مكّن من إلحام عموم السامعين في الموعظة الإلهية التي تقدمها هذه الآية القرآنية.

هذا في الوقت الذي تبقى فيه دلالة ضمائر الغيبة على معادها الأكثر إبهاما، الأمر الذي يفتح الباب أمام التأويل؛ إذ يفضي تباين المرجع المحتمل للضمير الواحد إلى تعدد المعنى المراد، وقد تنبه السيوطي (-911هـ) إلى هذا المعطى في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر : 10]، وذلك بقوله: "يحتمل عود ضمير الفاعل في "يرفعه" إلى ما عاد عليه ضمير "إليه" وهو الله ويحتمل عوده إلى العمل والمعنى أن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب ويحتمل عوده إلى الكلم الطيب: أي أن الكلم الطيب وهو التوحيد يرفع العمل الصالح لأنه لا يصح العمل إلا مع الإيمان" (السيوطي، 1974م، 59/3).

نفهم من قول السيوطي أن ضمير "يَرْفَعُهُ" في الآية الكريمة، يحتمل العودة إلى ثلاثة مراجع، الشيء الذي يؤدي إلى تعدّد المعنى بحسب المرجع المعتمد في كل تأويل؛ فإن كان الضمير عائدا إلى الله عز وجل كان المرفوع هو العمل الصالح، والرافع هو الله سبحانه رفعا يوافق عظمته، وهذا التأويل يوحي بعظيم الأجر والثواب، وإن كان الضمير راجعا إلى العمل فإن المرفوع هو الكلم الطيب؛ وبهذا يكون الكلام الطيب المتمثل في التوحيد والإيمان باللسان غير مكتمل أجره، ولا متضاعف ثوابه إلا إذا كان مرفوقا بالعمل الصالح، وإن عاد الضمير إلى الكلم الطيّب، فإن المرفوع هو العمل الصالح، وهذا يدلّ على أن تقبل العمل مرهون بتحقق التوحيد والإيمان.

يتضح، إذن، أن تحديد مرجع الضمير كفيل بتوجيه المعنى المراد، وأن تعدّد المراجع للضمير الواحد يجعل القرآن حمّال أوجه، قد تكون جميعا من مراده عز وجل، وهذا مظهر آخر من مظاهر إعجاز القرآن العظيم.

3.2. الضمائر وثنائية الضعف والقوة

توصلنا في أثناء نقد التراتبية التي اقترحها الزمخشري، ومن بعده الفخر الرازي، لأنواع الضمائر إلى أن ضمير المتكلم يحيل، في حقيقة وضعه، على مجموعة فارغة، وإلى أن ضمائر المخاطبة تمثل صيغة فارغة، وبينا العجز الدلالي لضمائر الغيبة، وذلك نتيجة الإبهام الذي يعتريها، الأمر الذي ينبئ بضعف الضمائر، وعدم قدرتها على الإحالة بدقة على أعيانها. لكن، في الحقيقة، نجد أن خلف هذا الضعف تكمن قوة "خارقة"، وشحنات دلالية مركزة، تجعل ذكر الضمير أبلغ من الإفصاح عن مرجعه.

أ. ضمير المتكلم:

إذا كان ضمير المتكلم في حق البشر يشير إلى انعدام المعرفة، فإنه في حق الله تعالى يحقق كمال المعرفة، فهو سبحانه العالم بذاته العلية دون سواه. لذلك، قال عز وجل في محكم التنزيل مخاطبا نبيه الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25]، وهي الكلمة التي لن يتجرأ عاقل من الخلق على نسبها إلى نفسه؛ فحتى فرعون عندما ادعى الألوهية قال في البداية: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38]، ومفاد كلامه أنه استخلص ألوهيته من سلوكات الآخرين اتجاهه، فهم الذين جعلوه يصدق الصورة الذهنية التي ارتسمت في خياله، ليبدأ في تجسيدها على أرض الواقع، ويقول قولته: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: 24] التي كانت سببا في هلاكه.

لكن الذي لم يدركه فرعون، ومعه كل المتشبثين بالأنا الوهمية التي تتمخض عن الصور الذهنية، هو أن الأنا الحقيقية أعظم بكثير من كل التمثلات الزائفة التي يختلقونها؛ فهي التي خرت لها الملائكة ساجدين فور اكتمال خلقها، وهي التي استخلفها الله في ملكه وسلطانه، وسخر لها الكون بأسره، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13]، وهي التي كانت مؤهلة لقاء الرب، في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، خلال رحلة الإسراء والمعراج، عندما اخترقت ذاته صلى الله عليه وسلم سبحات النور، وتوقف عندها أعظم الملائكة، لتصل إلى درجة لم تتحملها ملائكية جبريل عليه السلام.

وبذلك، تتضح ثنائية الضعف والقوة في هذا الضمير؛ فهو يحيل على النفس ذلك السر الخفي الذي اجتمع فيه أقصى العدم، ومنتهى الوجود؛ فهي وإن كانت أقرب إلى صاحبها من كل شيء، فهي أخفى عليه من كل شيء، وهي التي بدأت من لا شيء وأصبحت أقوى من كل مخلوق.

ب. ضمير المخاطب:

سبقت الإشارة إلى بعض ملامح القوة التي تحملها ضمائر الخطاب، والمتمثلة في إضفائها لطابع الراهنية على النصوص، ونضيف هنا أنها تخرج النص من الإحالة المقالية إلى الإحالة المقامية، فإذا كانت الإحالة المقالية إحالة داخل النص تسعف في ترابط النص واتساق أجزائه بفضل ضمائر الغيبة التي تعمل على

ربط السابق باللاحق، في إطار علاقة المطابقة التي تجمع الضمائر بأعيانها، والتي تتخذ صورتي الإحالة القبلية والإحالة البعدية، فإن الإحالة المقامية إحالة خارج نصية لكونها تحيل على غير مذكور. من هذا المنطلق، تصنف على أنها إحالة خارج اللغة؛ لأن ضمير الخطاب الذي يعتمد عليه هذا النوع من الإحالات بشكل رئيس، يعد عنصرا لغويا يحيل على عنصر إشاري غير لغوي موجود في المقام الخارجي للنص، الشيء الذي يجعل ضمائر الخطاب أشد ارتباطا بالمقام التواصلي المباشر. وبناء على هذا المعطى، يغدو توظيفها استراتيجية لغوية من شأنها أن تبعث الحياة في النص، وتمكنه من الانفتاح على سياقاته التواصلية.

ويبقى مكمن الضعف في ضمير الخطاب متمثلا في مراهنة إحالته المقامية على الكفاءة التواصلية للمتلقي؛ فهذه الكفاءة هي الكفيلة بجعل النص منتجا، وبدونها لا يستطيع تحقيق أهدافه المرجوة، فهذا النوع من الإحالة يحتاج إلى "جهد أكبر للكشف عنها، وإيضاح كيفيتها، وتأويل العنصر غير اللغوي الذي يحكمها، الذي يقع خارج النص، ويستعان في تفسيره بالسياق أو المقام الخارجي، والإشارات الدالة عليه" (بحيري، 2005م، ص105). لكنها، في المقابل، تجعل المتلقي عنصرا فاعلا في الخطاب، وشريكا رئيسا في إنتاج المعنى.

ولئن كانت كلمة التوحيد لا تصح بضمير المتكلم، إلا نقلا عن مستحقها والأحق بها جل وعلا، فإنها قد صدرت عن نبي الله يونس بصيغة الخطاب، عندما قال: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 87]، ونستشف من قوله، عليه السلام، أنه وصل إلى مقام المشاهدة بعدما سقط في الظلمات؛ ظلمة بطن الحوت، وظلمة البحر، وظلمة الليل، وعندما سكنت حواسه، وغابت عنه كل حظوظ النفس، فحين ضاع في العدم بلغ اليقين.

ج. ضمير الغائب:

في المقابل، نجد أن العجز الدلالي الناتج عن عدم وضوح المرجع في ضمائر الغيبة، يتحول في الخطاب القرآني إلى غنى تأويلي، يمكن من إشباع المعنى، على الرغم من تقلص حجم الدال، بل إن هذا الضمير على ضآلته "فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية" (الرازي، 1999م، 136/1)، جعلت أبا حامد الغزالي (-505هـ) يخلص إلى أن: "«لا إله إلا الله» توحيد العوام، «ولا إله إلا هو» توحيد الخواص" (الغزالي، 1986م، ص144)، كما أن الحق سبحانه قال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 18]، وفي ذلك إشارة لطيفة إلى أن أولي العلم يوحدون الله بهذا الذكر الذي افتتحت به آية الكرسي التي لا يخفى فضلها.

وقد علل الغزالي اختياره لهذا الذكر بقوله: "لأن هذا أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة" (الغزالي، 1986م، ص144)؛ إذ يرى أن الله تعالى هو الكل،

وأنه لا هوية لغيره إلا على سبيل المجاز، "بل كما لا إله إلا هو، فلا هو إلا هو: لأن "هو" عبارة عما إليه إشارة كيفما كان، ولا إشارة إلا إليه" (الغزالي، 1986م، ص144).

أسهب الرازي في شرح فوائد ذكر الله بهذا الضمير (الرازي، 1999م، 1/136-140)، وسنكتفي بعرض خلاصة مركزة لرأيه، حتى لا نخرج عما نحن بصدده من بيان قوة الضمير "هو"، بعد أن أشرنا إلى التباسه وإبهامه. يرى الرازي أن العبد بقوله: "يا هو" يظهر ضعفه، وقصور قدرته عن معرفة خالقه، وأن هذا الذكر يجلي دناءة العبد، وعدم أحقيته بمخاطبة ربه، فعلى حد تعبيره، "ما للتراب ورب الأرباب"، وبإقرار العبد بعدميته يثبت أن الله هو الكل، وما سواه محض عدم، فلا هو إلا هو، ثم إن العبد بهذا الذكر يعرف الله في شموليته؛ لأنه "متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى"، إذ ستشغله معاني تلك الصفات، وتجليها في ملك الله وملكوته عن ذكره عز وجل، لكنه إذا قال "يا هو" فإن ذكره لا يدل على شيء غيره جل وعلا، كما أنه ذكر يزيد الشوق إليه سبحانه، فالعبد بهذه الكلمة يدرك أنه غائب عن الحضرة الإلهية، لا لشيء إلا لإقراره بنقصانه، وبمواظبته على هذا ذكر يزداد شوقا إلى ربه الذي استولى حبه على كيانه، فلم يعد يلتفت إلى شيء سواه. وبذلك، لا يبقى معه إلا «هو»، يناجيه بكلمة يقولها بعقله ولسانه، ويرتقي بها إلى أعظم المقامات، ذلك أنه يوحد المولى توحيدا محضا منزها عن جميع جهات التركيب والكثرة؛ فلا يزيد عن قوله: «هو»، ليكون إقرارا منه بأنه هو الممدوح لذاته بذاته، جل في علاه، وليكون، أيضا، ذكرا خاليا عن السؤال؛ لأنه إذا نادى ربه بصفة من صفاته، وهو العبد الفقير المحتاج، كان معنى الدعاء محمولا على طلب حظ النفس من تلك الصفة، وأفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال؛ "فوجب أن يكون قولنا: «هو» أعظم الأذكار" (الرازي، 1999م، 1/140).

وإن كنا لا نجادل في قيمة هذا الذكر ومكانته، إلا أن الرازي نفسه يقول في شأن الضمير هو، في موضع آخر من تفسيره الكبير: "اعلم أن الألفاظ على نوعين: مظهرة ومضمرة: أما المظهرة فهي الألفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي، كالسواد، والبياض، والحجر، والإنسان، وأما المضمرات فهي الألفاظ الدالة على شيء ما، هو المتكلم، والمخاطب، والغائب، من غير دلالة على ماهية ذلك المعين" (الرازي، 1999م، 4/150)، ونفهم من كلامه أن الضمائر وإن أحالت على أعيانها فهي غير قادرة على تعويض ماهيتها، ومن شأن هذه الخاصية أن تضعف قدرة الضمير، مقارنة بالاسم العلم، لأن الضمير يغدو غير قادر على الوفاء بخصائص مرجعه، فهو يكتفي بعكس جزء من صورته دون أن يستطيع تجلية ماهيته، الأمر الذي يوضح ثنائية القوة والضعف في هذا الضمير.

خاتمة:

نخلص، في الختام، إلى أن الضمائر على الرغم من ضمورها وقلة حروفها إلا أنها تشكل بنية معقدة عصية على التصنيف، فقد كانت مدار جدل طويل بين النحاة القدامى بخصوص ماهيتها، بالنظر إلى كثرة اشتباهها بالحروف، لدرجة دفعت النحاة إلى تفكيكها وتشظيتها، وذلك بعد توصلهم إلى أن الحرف يمثل جزءا من بنيتها. في حين، اقترح مجموعة من الدارسين المحدثين إخراجها من التصنيف التقليدي للكلم، ونصبوها على رأس قسم جديد، اختلفوا في بقية مكوناته. في المقابل، نجد أن الدراسات اللسانية قد اصطلحت على تسمية الضمائر بالكنائيات أو الألفاظ الكنائية؛ لأنها تغني عن ذكر مرجعها، لتعود الضمائر بذلك إلى الباب الذي خرجت منه أول مرة.

وإذا كانت بنية الضمائر معقدة، فإن دلالتها أشد تعقيدا وكثافة، وذلك نتيجة ثنائية الضعف والقوة التي تختزنها، شأنها في ذلك شأن الذرات التي تعد من جهة أدق وأصغر مكونات الطبيعة، ومن جهة أخرى أعظم مصدر للطاقة؛ فالضمائر على الرغم من التباسها، وعدم قدرتها على الوفاء بخصائص مرجعها، تعد في عرف النحاة من المعارف، بل إن أغلبهم يصنفها على أنها أعرف المعارف، ويجعلون على رأسها ضمير المتكلم متبوعا بضمير المخاطب، ثم الغائب.

ولئن كنا لا نسلم بهذه التراتبية، فإننا لا نستطيع أن نقدم ترتيبا واضحا لأنواع الضمائر في معزل عن دلالتها، والأبعاد الفلسفية والتواصلية والتأويلية التي تحيل عليها، فضمير المتكلم يحقق كمال المعرفة، في حق الله عز وجل، ولكنه عند إحالته على النفس البشرية يتأرجح بين أقصى العدم، وغاية الوجود، الشيء الذي يعكس بجلاء ثنائية الضعف والقوة في هذا الضمير.

في المقابل، يراهن ضمير الخطاب على الكفاءة التواصلية للمتلقي، الأمر الذي يجعل نجاح إحالته مرتبطا بجهد الغير، وذلك مكمن قوته وضعفه في الآن نفسه؛ فهو يبعث الحياة في النص، ويضفي على الخطاب طابع الراهنية، ويفتحه على سياقاته التواصلية المباشرة، بل إنه يوصل المرسِل إلى مقام المشاهدة. غير أن تحقيق هذه الغايات يبقى مشروطا بتفاعل المتلقي، ومشاركته في إنتاج المعنى، كما أنه قد يحمل في طياته استفزازا للمخاطَب، لا سيما الضمير "أنت"؛ لكونه يوحي بالتيه والكبر، ونوع من الاستعلاء عند توجيه الخطاب، فلولا الاعتراض (سبحانك) في خطاب يونس عليه السلام الذي سبح به ربه وأجله، ولولا اعترافه بجرمه بقوله: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 87]، لحمل كلامه محمل الجرأة على الباري جل وعلا؛ لأنه سيدعي حينها أن روحه قد بلغت مبلغا صارت فيه كالحاضر في حضرة الإله، وحضرته، سبحانه، أعلى وأجل من أن يحضرها خلقه إلا بإذنه.

هذا في الوقت الذي يتحول فيه العجز الدلالي لضمير الغيبة، نتيجة إبهامه، إلى آلية فعالة لإغناء المعنى، خاصة ضمن الخطاب القرآني، وذلك جراء تعدد التأويلات التي يتيحها، بالإضافة إلى كونه دعامة

تكسب التأويل المصداقية، وتضفي عليه صبغة المشروعية، كما أن الضمير "هو" لا يشير، في عمقه، إلا إليه سبحانه، لذا يعد في بعض الطرق الصوفية أعظم الأذكار.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا - الكتب العربية والمترجمة:

- أنيس، إبراهيم: **من أسرار اللغة**، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3، القاهرة، 1966م.
- بحيري، سعيد حسن: **دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة**، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005م.
- بوجراند، روبرت دي: **النص والخطاب والإجراء**، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط 2، القاهرة، 2007م.
- التهانوي، محمد بن علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم.** ج 1، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد: **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية.** ج 2، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، ط 4، بيروت، 1990م.
- حسان، تمام: **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة الدار البيضاء، المغرب، 1994م.
- الدمياطي، محمد: **المشكاة الفتحية على الشمعة المضية في علم العربية**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- الرازي، فخر الدين: **مفاتيح الغيب.** ج 1و4، دار إحياء التراث العربي، ط 3، بيروت، 1999م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر: **المفصل في صنعة الإعراب**، تحقيق: علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، 1993م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر: **الكتاب.** ج 2، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط 3، القاهرة، 1988م.
- السيوطي، جلال الدين: **الإتقان في علوم القرآن.** ج 3، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974م.
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي: **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- صولة، عبد الله: **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، دار الفارابي، ط 2، بيروت، 2007م.

- الغزالي، أبو حامد: **مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار**، تحقيق وتقديم: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، 1986م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد: **معاني القرآن**. ج 1، تحقيق: محمد علي النجار، وأحمد يوسف النجاتي، عالم الكتب، ط 3، بيروت، 1983م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: **كتاب العين**. ج 7، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، مكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).
- ابن مالك، محمد بن عبد الله. **شرح تسهيل الفوائد**. ج 1، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة، 1990م.
- المخزومي، مهدي. **النحو العربي قواعد وتطبيق**، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، مصر، 1966م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب**. ج 4، دار صادر، ط 3، بيروت، 1994م.
- ابن هشام، عبد الله بن يوسف: **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. ج 2، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1991م.
- ابن يعيش، يعيش بن علي: **شرح المفصل**، ج 2، تقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.

ثانيا- المقالات الالكترونية:

- محمود، مصطفى. "الملك والملكوت وأنا". موقع: www.albayan.ae، بتاريخ: 18 يوليو 1998م، تاريخ الزيارة: 28 مارس 2022م، الرابط:

https://www.albayan.ae/opinions/1998-07-18-1.1022806

السياسات الثقافية في مرحلة الانتقال الديمقراطي في تونس: فشل المآلات وتجدد الرهانات

Cultural policies in Tunisia's democratic transition: failure of machinery and renewed bets

د.سماح المحمدي، دكتورة في العلوم الثقافية، أستاذة شباب وطفولة، تونس
E-Mail : sameh_Esboui@yahoo.fr

ملخص:

تحاول هذه الدراسة أن تكشف عن مكامن إخفاقات السياسات الثقافية في تونس، خاصة مع مرحلة الانتقال الديمقراطي. حيث فشلت محاولات التطوير والتحيين، ووقع إعادة انتاج نفس أساليب وطرائق الإخفاق التي أقصت الثقافة من المجال العام للتواصل، ومن الفضاء العام الذي كان طاردا لكل محاولة ثقافية خارج الحدود التي رسمها واضعي السياسات الثقافية العمومية. من سياسات ثقافية مشحونة بالإيديولوجيا الرسمية للسلطة، إلى صراع حول لامركزية الثقافة والحد من تدخلات الفاعل السياسي في مستوى التخطيط والمتابعة، ظلت مسألة الثقافة في تونس رهينة تسويات ونزاعات سياسية واجتماعية واقتصادية يتداخل فيها المطلبي بالإيديولوجي، والتنموي بماهو ذاتي إلى أن أصبحت السياسات الثقافية في تونس خالية أو تكاد من المعنى والهدف.

كلمات مفاتيح:

السياسات العمومية؛ السياسات الثقافية؛ النخبة، التخطيط؛ الاستراتيجيات

Abstract :

This study attempts to reveal the failures of Tunisia's cultural policies, especially with the democratic transition. Development and erosion attempts failed, and the reproduction of the same methods and methods of failure that excluded culture from the public sphere of communication, and from the public space that was repellent of every cultural attempt outside the boundaries drawn by public cultural policy makers, was signed. From cultural policies fraught with the official ideology of power, to a struggle over the decentralization of culture and the reduction of political actor's interventions in the level of planning and follow-up, the issue of culture in Tunisia has been held hostage to political, social and economic settlements and disputes in which the demand for ideology and development overlap until cultural policies in Tunisia are devoid of meaning or purpose.

Key Words : Public policies; cultural policies; Elite, planning; strategies

مقدمة

تعمل الدول على صياغة سياسات عمومية تستجيب لرهانات الواقع وتُعبر على ديناميكية المجتمعات وتطورها. لذلك، تكون عملية التخطيط والتشريع والتقييم نتاجا لقراءة ما يعتمل داخل المجتمع من قدرات وامكانيات على التعاطي مع تلك السياسات. من ذلك، تبرز السياسة الثقافية كأحد المفاهيم التي تُمثّل أحد مجالات السياسة العامة للدولة. حيث تتدخل الدولة في عملية التخطيط ورسم وتحديد السياسات الثقافية التي تتخذ شكل القوانين والتشريعات. يبدو اهتمام الدولة التونسية بالسياسات الثقافية جزء من عملية تخطيطها للسياسات العامة، حيث شهد المجال الثقافي تدخلات عديدة منذ فترة ما بعد الاستقلال، وذلك بوضع التشريعات والقوانين وتخصيص المستلزمات المادية واللوجيستية لذلك. هذا، مع تواصل الاهتمام بالمسألة الثقافية في فترات مختلفة. غير أن عملية انتاج السياسات الثقافية العمومية، شهدت في أحيان كثيرة عمليات توظيف واستثمار لم تكن لصالح الثقافة، بل لفائدة الفاعل السياسي، الذي تغافل عن التعاطي مع السياسات الثقافية وحوّلها إلى أداة تمكين سياسي، حيث أصبحت تعيش وضعا من "التخبُّط والتداخل مع سياسات أخرى لضرورة تقتضيها طبيعة التدجين المتعمّد وبث الخطاب الأيديولوجي المباشر كسياسة ثقافية."(André Malraux,1996,68)

أدّى هذا التخبُّط والتوظيف السياسي للثقافة إلى نشوب نوع من التباين الحاد بين السياسات الثقافية من جهة، وبين الغاية والأهداف التي وُضعت من أجلها. كما أضحى الفاعل الثقافي في تونس مُتخلّيا تحت إكراهات الواقع الثقافي، على جُملة من الأدوار التي تتطلبها طبيعة اهتماماته. في نفس السياق، لم يُوفر الانتقال الديمقراطي في تونس فرصا جديدة لتطوير السياسات الثقافية العمومية أو تحيين المتوفر منها، تجاوبا مع السياق السياسي والثقافي والاجتماعي الجديد. بل تواصلت عملية تهميش المسألة الثقافية وطرحها في آخر الاهتمامات والنقاشات العمومية. حيث ظلّت الميزانية المُخصصة للثقافة دون المأمول في دولة شهدت ثورة كانت شعاراتها ذات محمول ثقافي، تُعبّر على مطلبية ثقافية وتُريد فسح المجال للمسألة الثقافية التي عانت تسطيحا وتفقيرا ممنهجين. بهذا المعنى، لم تتوفق الدولة التونسية في وضع نموذج "الدولة الثقافية"حيث لم تكن مسألة انتاج السياسات الثقافية مُتمحورة حول مشروع تعتمد فيه الدولة على أجهزتها الإدارية ل"تشارك في انتاج وتوزيع الثقافة داخل ترابها".(Howard Beker,1982)

أمام تعثُّر عملية إعادة بناء السياسات الثقافية، وعدم التواصل والتنسيق بين الفاعلين من مختلف الأُطر (نخبة، اداريين، خبراء)، ظلت مسألة السياسات الثقافية بعيدة عن الاهتمام الجدي من قبل المتدخلين في عملية رسم السياسات العمومية، وأحيانا، تُعالج باعتبارها ركنا للمزايدة السياسية والتموقع، أو مطيّة للبروز السياسي والأكاديمي والنخبوي، أو هي من طبيعة الأفكار المُنزّهة عن الغرض.

1- السياسات العمومية الثقافية: رهان مشترك وفاعلون متعددون

تبلور مفهوم السياسات العمومية في بداية الخمسينات من القرن العشرين مع هارولد لاسويل Harold Dwight Lasswell حيث تتناول الموضوعات المتصلة بعمليات اتخاذ القرارات المتعلقة بالنظام العام. غير أن هذا المفهوم شهد مراجعة وتطورا منذ ثمانينات القرن العشرين، حيث برزت مفاهيم جديدة كاللامركزية والتشاركية والتي دفعت مؤسسات أخرى مثل المجتمع المدني والفاعلين من خارج المؤسسات الرسمية للدولة في بلورة الرؤى والتصورات المعنية برسم السياسات العمومية.

في هذا السياق، وجب التوقف عند المعاني المختلفة للسياسة من جانب كونها موضوعا للشأن العام وموضوعا للمجتمع السياسي، وموضوعا للبرنامج السياسي.

- السياسة كموضوع للشأن العامPolity : تشمل مجموع الفاعلين الممارسين لسلطة إدارة وتدبير وتسيير الشأن العام داخل المجتمع.
- السياسة كموضوع للمجتمع السياسي Politics :تشمل مجموع علاقات الصراع والاقتراب والتحالف والتنسيق، بين مجموع الأحزاب السياسية، بمختلف ألوانها ومرجعياتها الأيديولوجية والبرامجية، والتي تشكل المجتمع السياسي. وتستهدف وتطمح في استراتيجيات عملها السياسي، الوصول الى ممارسة السلطة، وفق قواعد المشروعية الديمقراطية .
- السياسة كموضوع للبرنامج السياسي Policy :تشمل مجموع البرامج السياسية العملية التي يتم إعلانها من جهة من أطراف سياسية مرتبطة ببنية تشكيل الدولة (الحكومة، أو قطاع من قطاعاتها الوزارية، أو مؤسسة عمومية او إدارية أو حزب سياسي) أو يتم إعلانها من جهة أخرى من أطراف سياسية غير مرتبطة ببنية تشكيل الدولة (منظمات اصحاب المقاولات، المنظمات النقابية للعمال، مكونات المجتمع المدني...)

انطلاقا من التحديد الموضوعاتي السابق لتعريف مفهوم السياسة، "يتضح ان السياسة العمومية هي علاقة تركيب، بين السياسة كموضوع لتدبير الشأن العام، وفي نفس الوقت كموضوع لبرنامج سياسي عملي لسلطة ما"(محمد عبيد الرحمان،2019). في نفس السياق، يُعرف المعهد العالي للدراسات العمومية في فرنسا، السياسة العمومية بأنها" مجموع القرارات والأعمال والتدخلات المتخذة من قبل الفاعلين المؤسساتيين والاجتماعيين لأجل إيجاد حلول لمشكل جماعي ما"(المصدر السابق).

بهذا المعنى، يمكن القول إن السياسات العمومية مجال تتدخل فيه الدولة لتحديد البرامج والخيارات والرؤى المتعلقة بمجالات تهم المجتمع، وتوظف لذلك مجموعة من الآليات والوسائل التي تمكنها من إضفاء صفة الالزام والقوة على تلك الخيارات. من جانب آخر، تتدخل مجموعة من الفاعلين في رسم السياسات العمومية من بينهم فاعلين رسميين وآخرون غير رسميين.

1-1- في معنى ودلالات السياسات العمومية :

تُبنى السياسات العمومية من خلال تدخل فاعلين رسميين مثل السلط التشريعية والقضائية والتنفيذية، وبمشاركة فاعلين غير رسميين مثل الأحزاب السياسية والمواطنين والمجتمع المدني والنخب الاكاديمية. حيث يتعاطى الفاعل غير الرسمي مع السياسات العمومية من جانب استجابتها للقضايا الراهنة والمستجدات التي يفرضها التغيّر المجتمعي. كما تكون عملية رسم السياسات العمومية في مجملها مبنية على الانسجام بين تحديد المشكل وتوفير الآليات الضرورية التي تجعل من مُخرجات السياسات العمومية ملزمة وواجبة التطبيق. يمر هذا الالزام والواجب بمشاركة للفاعلين المُشار إليهم وعبر تحصيل أكبر قدر ممكن من التطابق بين ما يتطلبه السياق السياسي والثقافي والاجتماعي وحتى الاقتصادي لدولة ما، وبين الحاجيات الواجب توفيرها من تشريعات وقوانين ورؤى تخص المجالات المتعددة. من هذه النقطة بالذات، يظهر الصراع بين فاعلين متعددين ذوي رؤى متناقضة لما هو قائم بالفعل وما يجب أن تكون عليه صياغة السياسات العمومية. فالدولة تهدف من خلال رسم السياسات العامة الى الإحاطة والسيطرة على المجال العام وجعله في تطابق تام مع التوجهات الكبرى التي يرسمها الفاعلون من داخل الدولة، حيث تصبح السياسات العمومية بالمعنى الذي يُحدده جون كلود توينغ Jean Claude Thoenig جملة من التدخلات التي تقوم بها السلطة باستعمال القوة العمومية والشرعية الحكومية في مجال محدد على مستوى المجتمع أو التراب. إذا ما كانت عملية رسم السياسات العمومية مرتبطة بالقوة العمومية والشرعية الحكومية وتدخل فاعلين مختلفين، فإن ذلك لا يمكن ضرورة أن يُحيل على حاصل «توافقيّ" لمخرجات هذه السياسات، خاصة مع تناقضات الدول التي لم تتمكن من جنى ثمار السياسات العمومية التي وقع سنُّها لمختلف الحقول والمواضيع. بحيث لم تتمكن آلة انتاج السياسات العمومية بفاعليها ووسائلها من تحصيل مُخرجات لها على أرض الواقع. ففي تونس، كان للدولة مساحة واسعة لرسم السياسات العمومية فيما يتعلق بمختلف المسائل والمواضيع، غير أن تلك التدخلات المتكررة والمتلاحقة تعديلا وتعقيبا، لم تُقدّم حاصلا إيجابيا رغم تسجيل بعض بوادر التأثير والتأثُّر بما وقع صياغته. غير أن مُجمل السياسات العمومية للدولة التونسية وبخاصة تلك المتعلقة بالثقافة كانت مُخالفة لانتظارات الفاعلين وبعيدة على أن تكون في مستوى الرهانات الجديدة التي فرضها الانتقال الديمقراطي، حيث واصلت الدولة في عملية الترقيع دون أن تُؤسس مشاريع ثقافية مُنبثقة على سياسات عمومية ثقافية معبرة على واقع سوسيوثقافي جديد.

1-2- السياسات الثقافية العمومية: رهان بين فاعلين متعددين

تعددت المفاهيم المتصلة بالثقافة، واختلفت محاولات رسم حدود أدوارها الاجتماعية والأنتروبولوجية ومدى ارتباط المفهوم بغيره من الحقول المعرفية. في هذا الصدد، نجد ترادفا في المفهوم الانجلوساكسوني لكلمتي ثقافة وحضارة.(تيري ايجلتون، 12) ربما يُعدُّ تعريف ادوارد تايلور Edward

Tylor في كتابه "الثقافة البدائية Primitive Culture" من أكثر التعريفات التي تُكثّف المعنى. حيث يُفيد بأن "الثقافة هي كُلٌّ مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الانسان باعتباره عضوا في المجتمع.(ميكاييل ثومبسون،9،1997)

في نفس السياق، تُفهم السياسات الثقافية باعتبارها "مجموعة من القرارات أو البرامج الأساسية التي تُحدد كيفية صنع الأهداف وكيفية تنفيذها"(ديفيد سيلز،2010). إلى ذلك، تتجاوز دلالات الثقافة المستوى اللغوي والاصطلاحي لتنفتح على جملة من المحاور التي تتصل بما هو "رؤية ومبدأ للسياسات ومنظومة قيم تُحفّز على المبادرة والابتكار والإنتاج وتخطيط المستقبل."(عبد الله بلقزيز،51،1989).

تُفهم السياسة الثقافية باعتبارها حصيلة التفاعل بين الانسان وبيئته كما يُفسّر جون ديوي John Dewey وهي بهذا المعنى نتاج لعلاقات يتداخل فيها الذاتي بما هو موضوعي، ويكون للمعطى الاجتماعي وظائفه الحيوية التي تُحدد ارتباط الثقافة بما هو سياسي.

إلى ذلك، تقترن كلمة ثقافة بمفردة سياسة بما هي منظومة من الغايات والاهداف والوسائل الصادرة عن سلطة في إطار سياسي ما وظروف معيّنة. بمعنى أدق، يكون الحديث عن سياسات ثقافية بمنزلة التطرق إلى "جُملة من الغايات ذات المدى البعيد، ومن الأهداف ذات المدى المتوسط، ومن وسائل وأشخاص واعتمادات مالية وترتيبات قانونية منسجمة مع بعضها البعض."(André malraux,op,68)

في وجود غايات وأهداف ووسائل، تكون عملية انتاج السياسات الثقافية مرتبطة بمشروع وطني يخضع لاستراتيجيات يُجنّد لتطبيقها فاعلون متعددون، من حقول مختلفة وربما يكون جزء من خياراتهم وتصوراتهم في علاقة ببعض المسائل المتصلة بالسياسات الثقافية، متعارضة أو متضادة، هذا لارتباط الثقافة "بالنسق الإيديولوجي الذي يهدف بالدرجة الأولى بشكل مباشر للإحاطة بالمؤثرات الإيديولوجية الناتجة عن خصائص الفضاء السياسي والثقافي".(منصف وناس،31،1998).

بهذا المعنى، يبرز نوع من التلازم بين السياسة الثقافية والمشروع الوطني للدول، إلى الحد الذي تُصبح معه الثقافة تجسيدا من نوع خاص للمشروع السياسي. أو هي الوجه الفكري أو المنظومة الفكرية للسياسة كما يُحددها الفاعل. بذلك، يمكن أن نقيس الثقافة بمدى تراجع وتقدم المعطى السياسي.

يظهر بشكل جليّ تدخل الدولة عبر وسائط وآليات متعددة في النشاط الثقافي باعتباره أحد المجالات السياسية الذي يُبنى على أهداف وغايات ووسائل، غير أن "من يُقرر العناصر المختلفة لهذه المنظومة ليس الأشخاص أنفسهم. فالغايات تُحدّدها النخبة، والأهداف يضعها الخبراء، والوسائل هي شأن الإداريين."(Serge Regourd,2002,39) إن هذا البناء المتكون من مجموعة من الفاعلين يُبرز تعدد المتدخلين في عملية رسم السياسات الثقافية من جهة، وتعرُّض العملية لسيرورة متنوعة يكون فيها حشد

الوسائل والآليات والأهداف والغايات، مُوجها أساسا نحو تقديم مُخرجات تُعبّر على مضامين جامعة و تفسح المجال لأنماط من الممارسة التي تُحاكي التوجهات السياسية للدولة باعتبارها سلطة تؤثر في العمل والإنتاج الثقافي.

لا تحجب مسألة تعدد الفاعلين في انتاج السياسات الثقافية، إشكالية التعارض والتضاد بين ما يمكن أن يتصوره الخبراء في مقابل النخبة وأيضا الإداريين، حيث لا تتفق الأهداف والغايات والوسائل خاصة مع تناقضات الأجندات السياسية ومدى تدخل الأفراد والمؤسسات في رسم السياسات العمومية، وبصورة أوضح حين نتحدث عن العلاقات الممكنة بين المتدخلين في مسألة انتاج السياسات الثقافية. يتعزّز هذا التناقض مع أزمات الدولة خاصة في مرحلة الانتقال الديمقراطي وما يطرحه من وسائل وطرائق تدبيره.

يُقدّم الرسم التالي، فكرة عن واضعي السياسات الثقافية وحدود تدخل كل فاعل.

رسم بياني عدد 1: الفاعلون في رسم السياسات الثقافية ومستويات التدخل:

تبرز جُملة من العلاقات بين مختلف الفاعلين المُتدخّلين في عملية رسم السياسات الثقافية، وقد تحول بين السياسات العمومية الثقافية وأدورها التي صيغت من أجلها. يُستدعى الطرح الذي قدّمه بيير بورديو Pierre Bourdieu لمفهوم الجهاز بإعتباره الفضاء الذي يتحدد ويتطور تاريخيا اعتبارا لموازين القوى الناتجة عن الصراعات المتجددة، لفهم أشكال الصراع بين القوى المُهيمنة والمتمسكة بالعناصر المحددة لطبيعة النسق من جهة، و"أعوان" الحقل التي لا تتوفر لديهم مساحات أو هوامش للتحرك وفرض

قوانين النسق أو التفاوض حول شرعيتها، من جهة أخرى. لفهم طبيعة الصراع، لابد من الكشف عن العلاقات والادوار التي تخّص كل فاعل في نطاق ما هو متوفر له من سلطة داخل المجال.
يكشف الرسم البياني الموالي طبيعة العلاقات بين الفاعلين وتأثير الأدوار في تحول تلك العلاقات.

رسم بياني عدد2: العلاقات والأدوار

يمكن تفكيك التناقضات القائمة بين الفاعلين استنادا على المجال الذي يشغله كل فاعل على حدة، والذي تُحدد خصائصه وشروطه شكل العلاقات الممكنة.

❖ **خبراء – نخبة:**

يظهر التناقض بين الخبراء والنخبة في مستوى نشاط كل منهما على حدة، وفي طبيعة الاهتمامات وكيفية رسم التصورات فيما يخص الشأن العام بمستوياته المتعددة. في أحيان كثيرة، تأخذ التباينات بين الأهداف بما هي شأن يهم الخبراء والغايات بما هي مدار اهتمام النخبة، صورة التعارض بين المشروع والتخطيط، بحيث يُصبح التنافس قائما بين أدوار الخبير من جهة والنخبة من جهة أخرى، حيث تفقد السياسات الثقافية أهدافها وغاياتها.

❖ **نخبة – اداريين:**

تعمل النخبة سواء كانت سياسية أو ثقافية أو أكاديمية، على تجنيد أقصى ما يمكن من قدرات لتحقيق غاياتها. ربما تكون هذه الغايات في أحيان كثيرة متعارضة مع الوسائل التي يتحوّز عليها الإداريين، أو مع ما يمكن توفّره منها. قد يساهم هذا في نشوب صراع بين غايات النخبة من جهة، ومُعيقات تحقُّقها إداريا من ناحية الوسائل، من جهة أخرى. يُطرح هذا الامر بشدة في فترات الازمات وأيضا في مراحل البناء الانتقالي للمؤسسات، حيث تشهد اطروحات النخبة نوعا من الشدّ إلى الوراء بسبب ما هو غير متوفر من وسائل، وأحيانا، جرّاء اصطدام النخبة بكيفية تسيير الإداري وتعاطيه مع غايات النخبة، وما يستعمله من وسائل.

❖ **خبراء – اداريين:**

عادة ما تكون الأهداف مبنية على مدى متوسط أو بعيد، ويعمل الخبراء على حشد الوسائل لتحقيقها. مثلما تكون الأهداف مُوجّهة في تناغم مع غايات محددة وفقا لاستراتيجية واضحة، فإن شرط تحقيق الأهداف يقترن بما هو موضوع له من وسائل. غير أن عدم تكافُؤ الوسائل مع الهدف، تطرح إشكالية غياب الوسائل، تنامي فرص اخفاق الخبراء في تحصيل الأهداف، وبالتالي فشل الخطط او الاستراتيجيات التي وُضعت باعتبارها حاملة بأهداف معينة.

من خلال مصفوفة العلاقات التي حاولنا بيان حدودها وكيفية تفاعلها، نتبيّن تشابك وتعقُّد سيرورة صياغة السياسات الثقافية. يزداد الأمر تعقيدا كلما كانت الوضعية السياسية والاجتماعية متأثرة بسياق خاص مثل الانتقال الديمقراطي. ففي تونس، تميز السياق العام لمرحلة ما بعد الثورة بصراعات الإصلاح وتفكيك المنظومة السابقة أو النموذج السابق، مع ضخّ خطط جديدة أُريد لها أن تقطع مع السائد والموروث. غير أن تلك الخطط اصطدمت بصراعات النخبة وتراجع الخبراء وبيروقراطية الإداريين. مما حال دون تمكُّن الدولة من بناء مشروع ثقافي حقيقي.

في الأثناء، لم تتوفّق الدولة في تأسيس مشاريع ثقافية جديدة، بل وقع استكمال المشاريع العالقة بنفس أُريد له أن يكون ثوريا تساوقا مع السياق السياسي والاجتماعي، غير أن إخفاقات النخب التونسية في المسألة السياسية والتنموية، حالت دون التحوُّل من "النوايا الحسنة" إلى الإصلاحات الحقيقية، واستمر الجدل القديم المُستجد بين الحرية والخطوط الحمراء، أو بين الثورة والسياسات الثقافية المُعبّرة على رهانات المرحلة الثورية.

2- النخبة وفشل المُنجز الثقافي في سياق الانتقال الديمقراطي: انتقال سياسي دون انتقال ثقافي

تميّز السياق الانتقالي في تونس بصراعات النخبة حول مشاريع سياسية وتنموية وثقافية. غير أن مآلات الصراع لم تكن في حجم رهانات المرحلة، بحيث لم يُفلح مُتّسع الحرية من تحديد أبعاد الحقل الثقافي. "بقى هذا الفضاء رهين التوازنات السياسية والصراعات"(طارق بن شعبان،2018) التي أهملت المسألة الثقافية على حساب مسائل أخرى إن كانت لا تقل أهمية، غير أنها لا تُعفي تغافل النخبة عن تأطير المسألة الثقافي، والانكباب على صياغة سياسات ثقافية تتوافق مع مرحلة الثورة.

يُعاد الحديث عن النخبة في سياق التأسيس وإعادة بناء السياسات العمومية، لكن مسألة التفكير في السياسات العمومية وخاصة منها تلك التي تتعلق بالثقافة، ظلّت في تبعيّة للبنية الأيديولوجية للحركة الثورية التي ظهر جليّا بأنها لم تكن مُستندة على مشروع ثقافي يستوعب مُتغيرات السياسة والمجتمع.

تعارضت الأهداف مع الغايات والوسائل، ولم يتوفر للمشاريع الثقافية ما يلزمها من إمكانيات تُعبّر على التخطيط التي رسمته النخبة. بل، كان السياق الثوري لمرحلة ما بعد 2011 مُتمحورا حول فكرة مفادها "أن النسق الثقافي القديم سينهار بطبعه وأن موازين القوى ستتغيّر لصالح الوافدين الجدد على الساحة الثقافية"(المصدر السابق). طرح هذا الأمر مشكلا ستمثل في صراع بين عنصرين أحدهما داخل المنظومة والآخر خارجها، إذ " يتمثّل العنصر الأول الداخلي في الهيكل المؤسساتي المرتبط بالدولة. أما الثاني، فقد ترعرع خارجها وبات يرنو إلى التحول إلى قوة فاعلة وضاغطة لفرض ثقافة مُتحرّرة من كل أشكال الرقابة عبر تعبيرات فكرية مستقلة يكون الفضاء العام هو فضاءها الطبيعي."(المصدر السابق).

تجلّى هذا الصراع في شكل غلبة لفرض تمثّلات ومفاهيم الفاعلين في الشأن الثقافي، وأصبحت الساحة الثقافية صدى لما أسماه بيير بورديو Pierre Bourdieu ب "صراع المعاني". حيث إنهمك الفاعلون في عملية تفكيك الأسئلة التي تتمحور حول معاني الثقافة الثورية والمضامين التقدمية للثقافة، وغيرها من صراعات تحوم حول الثقافة دون أن يقع توظيف مُخرجاتها في عملية تأسيسية لسياسة ثقافية تقطع مع أفقية الجهاز والقرار، بل واصلت النخبة في نفس سياق إعادة انتاج الخيارات الثقافية بنفس الوسائل ووفق نفس التخطيط وتحت توجيه نفس المشاريع.

احتدّت النزعة المركزية في الحقل الثقافي، وتقلّصت حدود الإصلاح دون أن يتمكّن راسمي السياسات الثقافية العمومية من تحقيق الحد الأدنى فيما يتعلق بتخليص الثقافة ولو جُزئيّا من "المؤثرات الأيديولوجية المُنبعثة من الفضاء السياسي"(منصف وناس، مصدر سابق،31). انتصر السياسي على الثقافي في مرحلة كانت شعاراتها ذات شُحنة ثورية ثقافية تُطالب ب "تحرير" الثقافة بقوة القانون الثوري الذي يُعيد ترتيب أبعاد المجال الثقافي ويُوفّر لفاعليه إمكانيات الفعل والتأثير وفق سياسات ثقافية تشاركية أو مُستجيبة للانتظارات في أدنى حالاتها.

تتّفق هذه الجدلية مع ما يُحدده بيير بورديو Pierre Bourdieu من أن الأزمات الثورية هي المُحدّدة في تغيير موازين القوى داخل الحقل. حيث كان للقطيعة السياسية وقع أهم بكثير من الثورات الثقافية أو الجمالية، وفق نفس المعنى. يتأكد هذا المعنى من خلال تواصل تدخلات الدولة في المسألة الثقافية عبر صبغة إدارية بحتة دون أن يكون لها معنى استشرافي أو تصور يجمع بين المشروع والتخطيط والامكانيات، ويُوظّف الهدف والغاية والوسائل.

بمعنى أوضح، ظل الحقل الثقافي مُنفردا بعناصر بنيويّة تُميّزه على الحقول الأخرى مثل رأس المال الرمزي، الصراع المتواصل حول التجديد وغيرها، لكن التدخل السياسي ساهم في خلخلة التوازن الداخلي للفضاء الثقافي رغم استقلالية العناصر البنيوية المذكورة. بالمُحصّلة، أثّر السياسي بما هو تدخل النخبة "الانتقالية" سواء من خلال إهمال المسألة الثقافية، أو المواصلة في عملية "الترقيع Bricolage "

وذلك بالمحافظة على نفس النصوص القانونية ولو بتعديلها جُزئيّا، والحفاظ على نفس المستوى المتدنّي للميزانية المُخصّصة للثقافة.

في غياب "تجنيد الثقافة من أجل إعادة صياغة الدولة على نحو يتطابق مع متطلبات الدولة الحديثة" (Joseph Maila,24) وعدم القيام بتقييم جدّي ومُعمّق وتشاركي للسياسات الثقافية الموروثة عن فترة ما قبل 2011، سجّلت الثقافة في تونس حالة من التخبُّط تعزّزت بنقص الميزانيات والوسائل والطاقات البشرية، مما ساهم في تحوّل المسألة الثقافية من حق إلى موضوع للمزايدة والتوظيف السياسي.

سوف يكون لغياب سياسات ثقافية تأثير عميق على باقي المجالات وخاصة منها تلك المُتّصلة بالتنمية الثقافية باعتبارها "المعادل الموضوعي لتنمية المجتمع ثقافيا."(عبد العزيز بن عثمان التويجري،11،2015).

في نفس السياق، واصلت نفس الهياكل المعنية بالثقافة تكرار نفس العجز في مستوى مُخرجات ورافعات العمل الثقافي، في تناغم تام مع إخفاقات النخبة في تحصيل عائدات ثقافية لثورة كان يُمكن الاستفادة منها بشكل أكبر وأعمق.

3- السياسات الثقافية في سياق الانتقال الديمقراطي: ضعف المُنجز وتجدُّد الرهانات

تتطلب السياسات الثقافية توفير الإمكانيات المالية واللوجيستيّة التي تسمح بإدارة الشأن الثقافي والاستجابة لمتطلّبات العمل الثقافي. غير أن الموارد المالية لم تكن في مستوى انتظارات الفاعل الثقافي ولا تعكس حقيقة ما يتردد على لسان الفاعلين والمتدخلين في المسألة الثقافية من رهانات وقضايا كبرى.

يُقدّم الجدول التالي فكرة على الميزانيات المُخصّصة لوزارة الثقافة في سنوات مختلفة.

جدول عدد1: ميزانية وزارة الثقافة لسنوات 2011، 2016، 2018 و2021

السنة	الميزانية بحساب مليون دينار تونسي
2011	189
2016	228
2018	257
2021	358

يُبيّن الجدول تطور ميزانية الثقافة بين سنوات 2011 السنة الأولى للثورة التونسية وسنة 2021. شهدت العشرية المذكورة تعاقب حكومات مُتعددة وكان لكل منها فعلها ومساهمتها في الشأن الثقافي. لا يعكس

تطور الميزانية المُخصصة لوزارة الثقافة حرص الفاعل السياسي على تطوير العمل الثقافي، أو اهتماما بالمسألة الثقافية. بل كان نتاجا لتطور المالية العمومية من جانب المداخيل. إضافة إلى أن الأزمات المالية والسياسية المتعاقبة، وانعكاسها على قيمة العُملة المحلية، جعل من ميزانية الثقافة ذات وزن مالي ضحل لا يكاد يُلبّي حاجيات القطاع، أو يُوفّر ما يحتاجه الفاعل الثقافي. حتى أن الميزانية المخصصة لوزارة الثقافة انخفاضا من 0،74% من ميزانية الدولة لسنة 2009، إلى 0،63% سنة 2013.

في نفس الإطار، لا زالت البيروقراطية جاثمة على الفعل والانجاز الثقافي، ومتسببة في أحيان كثيرة في تعطُّل آلة التسيير الإداري والمؤسساتي. من جانب آخر، يبقى التصرف في ميزانية وزارة الثقافة خاضعا لعبء النفقات من أجور وصيانة وغيرها.

يوضح الرسم البياني التالي، تقسيم ميزانية وزارة الثقافة بين نفقات التنمية ونفقات التصرف من 2011 إلى سنة 2016.

رسم بياني عدد 3: تقسيم ميزانية وزارة الثقافة 2011-2016

يتضح من خلال الرسم البياني، حجم ما تُنفقه وزارة الثقافة على مسائل تخص التنمية والتصرف، دون أن يكون لذلك أثر واضح على العملية الثقافية. بمعنى أدق، لم تتوفق السياسات الثقافية في رسم بدائل تهم تنمية قطاع الثقافة والتصرف رغم ضخ ميزانيات مُحترمة نوعا ما. هذا، ونُشير إلى أن ميزانية الثقافة في تونس لم تتخطّى حاجز 1% من ميزانية الدولة رغم تكرُّر الوعود منذ ما قبل 2011 بإيلاء الثقافة منزلة تستحقُّها، وأيضا مع الحضور المستمر للشأن الثقافي على أجندة كل الفاعلين السياسيين، وحتى تخصيص الأُطر الحزبية في تونس لمكاتب ثقافية ولجان تُعنى بالعمل الثقافي.

ظل هذا الفقر المالي والعجز في مستوى تقديم البدائل التي تُعبّر على سياسات ثقافية تستجيب للمتغيرات السياسية والاجتماعية في تونس، شعارا لمرحلة كان من المفترض أن تكون للثقافة مكانتها وأدوارها المحفوظة بقوة التخطيط والمتابعة والتقييم ومراجعة القوانين والتشريعات. في هذا الإطار، شهدت بعض القوانين مراجعات جذرية، مثل الأمر عدد 733 الصادر بتاريخ 16 جانفي 2014 والذي دخل حيّز التنفيذ في جانفي 2015 والذي تم بموجبه حل اللجان الثقافية الجهوية. عبّر هذا الأمر على مواصلة الدولة في انتهاج نفس السياسات الثقافية المُتّبعة قبل الثورة، حيث يتعمّق تدخل الدولة في المسألة الثقافية عبر جهازها التنفيذي البيروقراطي، في محافظة على نفس المعادلة التي تُعبّر عن دولة تُوفّر قليلا وتتدخل كثيرا.

ساهم القرار المذكور في تغذية الصراع بين الفاعلين من داخل الحقل الثقافي، ليستمر الجدل حول مدى تدخل الدولة في مجال لا بد أن يكون الفعل داخله حرّا وبعيدا على منطق الخطوط الحمراء. هذا ولم تتمكن مشاريع الإصلاح التي تقدّمت بها وزارة الثقافة، مثل مشروع "إصلاح السياسات الثقافية في تونس2016-2019"(اصلاح السياسات الثقافية في تونس،2016-2019) من تقديم رؤية واضحة للمسألة الثقافية من جانب تقييم مُخرجاتها وتحيين التجارب والمقاربات التي تؤطّر الفعل الثقافي.

لم تكن السياسات الثقافية العمومية في تونس بنفس وتيرة أو روح الدستور الذي نصّ في فصوله 31 و41 و42 على الحق في الثقافة وضمان الابداع وواجب توفير كل الشروط الممكنة لذلك، حيث ظلت شعارات مثل الاقتصاد الثقافي الاجتماعي والتضامني، الديبلوماسية الثقافية، واحداث المؤسسات الثقافية الكبرى وغيرها من المحاور التي تضمّنها الكتّاب، مجرد جُمل حسنة التراكيب البلاغية، لكنها ذات مفعول استعراضي وخطابي لا غير.

على هذا النحو، كانت السياسات الثقافية العمومية في تونس، مجالا للتحصيل السياسي للفاعلين، واستمر الأمر كما هو عليه بعد الثورة التونسية، في تناقض صارخ بين الرهانات والانتظارات.

خاتمة

إن كان السياق السياسي لما قبل 2011 متميّزا بثقل تدخُّل الدولة في الشأن الثقافي، فإن مرحلة ما بعد 2011 تطبّعت بنفس ما كانت عليه في مستوى الخيارات والسياسات الثقافية، حيث واصلت الدولة تعويلها على نفس الرؤى والتصورات التي لم تنجح في الانتقال من ثقافة تُعبّر عن التغيّرات العميقة التي مسّت المجتمع التونسي، وأثّرت على الفعل السياسي والاجتماعي.

تواصلت نفس الصراعات بين مختلف المتدخلين في الشأن الثقافي وتعمّقت أكثر في فترات مُعيّنة حيث وقع شخصنة الفعل الثقافي وربطه إما بالتوجهات الأيديولوجية للفاعل السياسي، حيث أصبحت مفردات

مثل يمين - يسار أو تقدمية - رجعية تجد لها أرضا خصبة داخل الحقل الثقافي. لا ننكر إخفاقات النخب السياسية في ترجمة الوعود إلى منجزات حقيقية على أرض الواقع، غير أن مسألة إرساء سياسات ثقافية تتوزع على مجموعة فاعلين متعددين، ولا يُشترط في ذلك أن يكون الجميع على نفس المسافة أو بنفس القدر من الفهم لعملية انتاج السياسات الثقافية.

تداخلت مستويات التأثير والفعل بين النخبة والاداريين والخبراء في مرحلة الانتقال الديمقراطي، وتغلّب صراع التموقع على جهود التعبئة من أجل تأسيس فعل ثقافي يتساوق مع رهانات المرحلة ويستجيب لمُتغيّرات السياسة وشرط إنجاح الانتقال الديمقراطي بكل موضوعاته وحقوله الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

كان للإخفاق السياسي كُلفته الباهظة على مستوى الثقافة، حيث أُهمل البناء الثقافي لصالح السياسي مما أثّر على ديمومة وحيوية النشاط الثقافي في فترة كان لها من ممكنات الإنجاز، ما يجعلها نموذجا لتأسيس ثقافي جديد. إلى ذلك، لم تُغادر الثقافة مُربع التوظيف السياسي والمزايدات الذي أفرغها من المعنى وسلب منها الأدوار التي من أجلها تُضخُّ الميزانيات، وتُسنُّ القوانين.

يبقى الفعل الثقافي محتاجا إلى مزيد من الصراع لافتكاك هوامش من الحرية في مستوى الابداع، وجُرأة في طرح المبادرات والتصورات التي تُعبّر على سياسة ثقافية تستجيب للرهانات وتقطع مع موجة من الخيبة رافقت الانتقال الديمقراطي في علاقة بالسياسات الثقافية.

المراجع بالعربية:

الكتب:

1- تيري ايجلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة ثائر ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية.

2- ميكاييل ثومبسون، **نظرية الثقافة**، ترجمة على السيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1997.

3- ديفيد سيلز، **الموسوعة الدولية لعلم الاجتماع**، الجزء الثاني، ترجمة مجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، مصر، 2010.

4- عبد الإله بلقزيز، **في البدء كانت الثقافة. نحو وعى عربي مُتجدد بالمسألة الثقافية**، افريقيا الشرق، بيروت، 1998.

5- منصف وناس، **الدولة والمسألة الثقافية في تونس**، دار الميثاق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، تونس، 1988.

6- عبد العزيز بن عثمان التويجري، **التنمية الثقافية من منظور إسلامي**، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط2، 2015.

الدراسات:

1- محمد عبيد الرحمان، **تصور إعداد وبناء السياسات العمومية الترابية.** منشور على موقع: https://www.maroclaw.com/

بتاريخ: 2019/9/13. شوهد في: 2022/1/14.

2- طارق بن شعبان، **الحقل الثقافي من الثورة الى الجمهورية.** منشور على الرابط:-https://www.arab-reform.net/ar/publication/

بتاريخ: 23 /8/ 2018. شوهد في: 2022/1/18

3- **اصلاح السياسات الثقافية في تونس 2016-2019.** منشور على موقع وزارة الثقافة التونسية: www.culture.gov.tn

شوهد في: 2022/1/18.

المراجع بالفرنسية:

كتب:

1- André Malraux : **La Politique et la Culture**, Paris, Gallimard, 1996.

2- Howard Becker, **Arts Worlds**, The University of California Press,1982.

3- Joseph Maila, **Pour une politique de la culture en Méditerranée**, centre de recherche sur la paix, institut catholique de Paris.

4- Marc Fumaroli, **L'Etat Culturel : Essai sur une religion moderne**, le livre de poche, Biblio Essais,199.

5- Serge Regourd, **Culture comme enjeu politique,** Université des sciences sociales de Toulouse, France,2002.

بنية السياسة عند ماكس فيبر (مقاربة مفاهيمية)

Policy structure according to Max Weber (a conceptual approach)

د. فؤاد هراجة، دكتور في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن طفيل- القنيطرة-المغرب.
البريد الإلكتروني:h.kouds@gmail.com

الملخص:

سنتناول في هذا البحث اعتمادا على ماكس فيبر، المفاهيم التي تشكل جوهر السياسة وخاصيتها. فالسياسة في ماهيتها مرتبطة عنده بالدولة، والسلطة، والعنف المشروع، ثم الصراع. وكل هذه المفاهيم وإن كانت قديمة، فإن فيبر شحنها بدلالات حديثة، حتى تسهم بدلالاتها الجديدة في الانتقال من السياسة الكلاسيكية إلى سياسة حديثة، والقطع مع الحمولات التقليدية لهذه المفاهيم، الشيء الذي يدل على أهمية التأصيل النظري عند ماكس فيبر. ولأن عرض هذه المفاهيم جاء في سياق محاضرة جامعية، فإن فيبر، سيبسط هذه المفاهيم باختزال وتكثيف شديدين، مما سيلزمنا فك هذا الاختزال والتكثيف المفاهيمي ورفع كل غموض يحوم به. إن اختيار نقطة الانطلاق من المفاهيم، تمليه الضرورة العلمية والحاجة المنهجية، لقد ظل هيجل يؤكد دوما حول أهمية المفهوم، إذ يقول: "في المفهوم فقط تجد الحقيقة عنصر وجودها" (Hegel,tome1,p.8). من هذا المنطلق العلمي الرصين، سأبسط خمس مفاهيم، يروم من خلالها فيبر التأسيس لسياسة حديثة، كفيلة حسب رأيه بنقل ألمانيا من الفوضى والتقسيم والتخلف...، إلى الاستقرار والتقدم والسيادة والوحدة...، هذه المفاهيم هي: السياسة، والسلطة، والدولة، والعنف المشروع، والصراع حول السلطة.

الكلمات المفتاحية: : السياسة، والسلطة، والدولة، والعنف المشروع، والصراع

Abstract

We will address in this research based on Max Weber, the concepts that form the essence and characteristic of policy. Politics is linked to the State, power, legitimate violence and then conflict. All of these concepts, though old, are shipped by Weber with modern connotations, so that its new connotations contribute to the transition from classical to modern politics, cutting with the traditional payloads of these concepts, which demonstrates the importance of Max Weber's theoretical rooting. Since these concepts are presented in the context of a university lecture, Weber will simplify these concepts by severely reducing and intensifying, which will require us to dismantle these reductions, intensify concepts and lift any ambiguity. Choosing the starting point of concepts, dictated by scientific necessity and methodological need, Hegel has always emphasized the importance of the concept: "It is only in the concept that the truth finds its element of existence." From this sober scientific point of view, I will simplify five concepts, through which Weber aims to establish a modern policy, which, in his view will transfer Germany from chaos, division and underdevelopment..., to stability, progress, sovereignty and unity..., these concepts are: politics, power, state, legitimate violence, and power conflict.

Keywords: politics, power, State, legitimate violence, conflict.

مقدمة

تمثل السياسة مشتلا حقيقيا لكل أنماط التفكير الإنساني؛ فلا ينجو أي نمط من الاشتباك مع السياسة، إما ليساهم في تطوريها، أو ليضمن بقاءه واستمراره من خلالها. لهذا السبب وغيره، شكلت ولا تزال "السياسة" قطب الرحى في الفكر عامة، وفي الفلسفة خاصة. لقد تأرجحت السياسة منذ القدم بين توظيفها كوسيلة لتحقيق الفضائل، وبين اتخاذها كغاية تعبر عن العقل المطلق، المتمثل في كيان الدولة(كما يرى هيجل). وبين الغاية والوسيلة، وضعت السياسة تارة كطبيعة محايثة للإنسان، كما عند سبينوزا، وكوظيفة لتحقيق مشاريع وجودية كالجمهورية عند أفلاطون، والمدينة الفاضلة عند الفارابي. وهكذا بقيت السياسة المنتمية للفلسفة العملية، حبيسة لباراديغم (paradigm) الثنائيات: الوظيفة/ الطبيعة، الغاية/ الوسيلة، النظري/ العملي. والنتيجة أننا إما أن نسبح في عالم المجردات حيث السياسة النظرية، أو أن نغرق في تفاصيل تقنيات الممارسة السياسة حيث العلوم السياسية. وهكذا أضحت السياسة مسرحا لطلاق الفكر عن الواقع؛ فلا أفلاطون حقق جمهوريته، ولا الفارابي أقام مدينته. لقد حاول كانط تدارك هذا التفاوت بين الفكر والواقع في عالم السياسة، من خلال التأسيس للعقل السياسي، القائم على ميتافيزيقا الحق، لكن الموت حالت دون تحقيقه لهذا المشروع الواعد. ولعل ما يزيد موضوع البحث تعقيدا أن كل شخص متابع للحياة، يتوهم في نفسه أنه ممسك بمفهوم السياسة، حتى أضحت السياسة في ظاهر الأمر، ذلك المصطلح الذي يعرفه الجميع، وفي باطنه ذلك المفهوم الذي لا يجيب عن ماهيته وتجلياته إلا خبير. ومرد هذا التناقض إلى مماهاة من جهة، بين السياسة كمفهوم و السياسة كممارسة، ثم الخلط من جهة أخرى، بين وظائفها الإجرائية وغاياتها البراغماتية أو المثالية. سنحاول من خلال متون ماكس فيبر، خاصة كتابه "السياسة بوصفها حرفة" أن نستقرأ مفهوم "السياسة" متتبعين عناصره التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية، لعلنا نمسك بالمفهوم ونخرج من هدا المربع الرمادي. في هذا السياق، يحدد فيبر جملة من العناصر الثابتة التي لا يمكن تصور السياسة دون اجتماعها، وهذه المكونات هي: الدولة والسلطة واحتكار العنف المشروع وتدبير الصراع في دائرة هذه العناصر وبأدواتها. ويبقى الإشكال الذي يعترضنا، كيف نجح فيبر من إفراغ هذه المفاهيم من مضامينها القديمة، وشحنها بدلالات حديثة ساهمت في نقل السياسة من طابعها الحداثي الكلاسيكي إلى طابعها الحداثي المعاصر؟ ثم أين تكمن معالم هذا التجديد والتحديث في الطرح السياسي الفيبري؟ وهل كان عرض فيبر لهذه المفاهيم نظريا محضا، أم تراه صهر هذه المفاهيم وبلورها من داخل الممارسة التاريخية للسياسة؟ ثم هل سنتمكن بصحبة فيبر فعلا من الإمساك بناصية السياسة ؟ ثم ما هي تجليات حضور "السياسي" le politique؟ متى يحق لنا فعلا أن نقول بأننا نمارس السياسة ولسنا مجرد أدوات سياسة ندور في فلكها، ونفعل خارج مدارها؟ كل هذه الأسئلة وغيرها تتغيا رسم صورة السياسة من خلال توابلها ومكوناتها المتضمنة في مفاهيمها الخمس

المذكورة آنفا. لن تكون مهمة تجميع صورة السياسة يسيرة حتما. لنفترض أننا أمام لعبة ألغاز ورقية « Puzzle »، وطُلب منا أن نُركِّب صورتها، فقُدمت لنا كومة من القطع، دون إرفاقها بالصورة المرغوب تركيبُها، أو سُلمت لن صورة غير التي هي مجزئة في القطع، أو مُكِّنًا من قطع غير التي في الصورة؛ ففي كل الحالات يصعب علينا أو قد يستحيل في حقنا تركيب هذه الصورة. ذلك هو بالضبط لغز السياسة عامة، والسياسة الحديثة خاصة. فكلما حاولنا تجميع صورتها إلا وواجهتنا أحد الصعوبات التالية: فإما أنك تجهل صورتها، فيكون تركيبها مستحيلا، وإما أن تكون لديك صورة ولكن المعطيات التي بين يديك من عناصر مخالفة لهذه الصورة، الأمر الذي يجعل الوصول إلى حقيقة الصورة ضرب من الحلم والوهم والمستحيل. تلك إذن هي المماثلة، بين من يريد فهم وتحديد ماهية السياسة حديثة، وطفل يحاول عبثا تركيب صورة لا يتوفر على عناصرها. إن ما يزيد من صعوبة الأمر، أن هذا الطفل، وهو يقع في الفشل تلو الآخر لا علم له بمواطن الخلل في لعبته هذه!

كثير هم الأطفال الذين يحاولون عبثا تركيب صورة السياسة الحديثة، لكنهم لا يتوفرون إلا على مفاهيم – قطع - لصورة السياسة الكلاسيكية، فأنّى لهم أن يحققوا هذا المبتغى! ولكي نبقى فقط مع لغز السياسة الحديثة، دون أن نضيف إليه ألغازا أخرى تُعَقِّدُهُ، دعونا نسير خطوة خطوة مع ماكس فيبر في تمرين نتعلم معه كيف نركب صورة السياسة الحديثة بقطعها الحقيقية. خاصة وأن الرجل هو من صمم الصورة وهو من جَزَّأَ قِطعها ليسهل علينا إدراك الصورة واستيعابها. إنه ينصحنا منذ البداية أن نُخْلِيَ الطاولة من كل قطع صورة السياسة الكلاسيكية حتى لا تختلط بالقطع الجديدة، فنكون إزاء صورة سريالية للسياسة. إنه إذن تمرين لتحديد مفاهيم السياسة الحديثة، وإعادة تركيبها، ثم إخراجها في صورة كاملة غير مشوهة، صورة تعبر عن كل معالم السياسة المعاصرة.

دواعي و أهمية البحث

يقول ماكس فيبر" فمن ذا الذي سيحيا ممن كان ربيعهم على ما يظهر، الآن حافلا جدا؟ وما الذي سيحل بهم جميعا إذ يعودون إلى قرارة أنفسهم؟ فازدهار الصيف ليس أمامنا، بل مما ينتظرنا ليل قطبي جليدي ومظلم وقاس، ولا يهم الآن ظاهريا من هي المجموعة التي ستنتصر..."(ماكس فيبر،2011، ص369). بهذه العبارات توج فيبر محاضرته "السياسة بوصفها حرفة"، ومن خلالها سنَعْبُرُ إلى حاضرنا، لنجعل من هذه المحاضرة قنطرة تربط بين واقعنا العربي المتأزم، والمضطرب، وبين ما ينتظره من مستقبل. تحجبنا عن رؤيته ما سُمِّيَ بثورات الربيع العربي. ما أشبه الأمس الألماني، بالحاضر العربي، خاصة عندما ينعت فيبر ثورة الشباب اليساري المتطرف بالربيعية، ويُنذر بأن ما ينتظرها هو ليل قطبي جليدي ومظلم وقاس. نستدعي إذن هذه المحاضرة كوسيلة إيضاح، تتيح لنا إجرائيا القيام بمماثلة بين الأوضاع التي عانت منها ألمانيا خلال قرن من الزمن وما يزيد، والتي بلغت سنة 1918 ذروتها بثورة

الشباب، وبين الأوضاع العربية المتخلفة والمحبَطَةِ مشاريعُها، والتي وصلت هي الأخرى نقطة الانفجار الاجتماعي. لقد عاشت المنطقة العربية خلال العقد الأخير، تقلبات سياسية واضحة المعالم، حيث شهِدت دول منها إزاحة حكام وحلول آخرين محلهم. أسماء تتغير، ومواقع تُستبدل، وسلطة تنتقل، وعنف يتفشى، وصراع يضطرم، وشوارع تُحتل، ومؤسسات تُعطل، وبقية الاقتصاد تنهار، والوضع لا يزداد إلا سوءا. فئة تَنْتَشي باللحظة الثورية، وفئة لا تصدق ما يقع، وهي تغادر مواقع السلطة، وبينهما سواد الشعب المنقسم بين المتوجس والحالم. ولأن ما حصل قد حصل، يبقى السؤال الذي يفرض ذاته في هذه اللحظة التاريخية: هل تحمل حقا هذه الثورات العربية مشروعا للدولة الحديثة؟ أم ترى أن هذه الثورات ستجهز على ما تبقى من أنقاض الدولة التقليدية؟ إن ما يقع اليوم، من فوضى عارمة، نتيجة طبيعة في غياب سلطة عقلانية للدولة، وحصيلة طبيعية أيضا لسياسة كلاسيكية، ظلت تستبلد شعوبها و تستغبي نفسها في زمن الثورات الإعلامية، حيث لا حدود ولا قيود. سياسات كلاسيكية لم تستوعب التغيرات والتطورات الجارية من حولها، ولم تدرك في الآن ذاته ضرورة تحديث الأدوات السياسية. إن ما يقع اليوم من قلاقل سياسية، كان سيحصل عاجلا أم آجلا، ولأنه بالفعل قد أصبح واقعا، فما هو المستقبل الذي ينتظرنا، وهل تمتلك القوى الثورية وعيا سياسيا، وفلسفة سياسية، للارتقاء بالسياسي نحو التعقلن والوعي بالممارسة. أم أن هذه القوى لا تحمل سوى النوايا الحسنة، والأماني المعسولة، ولا خبر لها عن ماهية السياسة، وعن الثابت والمتغير فيها، لتبقى الثورة مبتدأ بلا خبر؟ لهذه الاعتبارات عدنا إلى محاضرة ماكس فيبر "السياسة بوصفها حرفة"، بهدف إدراك الفارق واكتشاف الذات. لقد ظلت ألمانيا متخلفة مقارنة مع فرنسا وانجلترا، حيث تجرعت مرارة الاستعمار، واغتُصبت سيادتها، ثم جاءتها الهزيمة في حرب 1914 (*) ، فسقطت الدولة القيصرية، وأعقبها احتلال الثوار الشباب اليساريون، لشوارعها، فسيطروا على البنى السياسية، والإدارية، والعسكرية للدولة. في قلب هذه الأجواء المضطربة، ألقى فيبر محاضرته، موجها إياها كلامه للقوى الجديدة. نداءٌ ودعوةٌ، ورسالةٌ من عالم اقتصادي، وسوسيولوجي، وسياسي، يناشد فيه الألمان قطع الصلة مع السياسة الكلاسيكية، والتأسيس لسياسة حديثة، سياسة مستوعبة للثوابت متمثلة في: الدولة و السلطة و العنف المشروع، و الصراع، وتمتلك قابلية تجديد أساليب الممارسة باعتبارها متغيرات سياسية. لقد سعى فيبر من خلال هذه المحاضرة، إلى التأكيد على ضرورة رصد الثوابت في "السياسي" إما من أجل صيانتها، أو التأسيس عليها، وإلا فإن في غيابها يمكن أن ننعت ما نمارسه بأي نعت عدا أنه سياسي.

تأتي إذن أهمية هذا البحث من خلال راهنيته، ومن خلال تقديمه أدوات لتحليل الواقع العربي. كما تتجسد أهميته أيضا باعتباره سيحدد كنه وجوهر "السياسي"، الذي إذا انتفت عناصره، فَقَد خاصية السياسة. ثم سيتتبع تمظهرات تغير أعراض "السياسي" تاريخيا من خلال الممارسة السياسية. لنخلص في

النهاية إلى ردم الهوة بين الواقع والفكر، بين النظري والعملي في عالم السياسة. ذلك أن معظم خطابات السياسة تعاني من اليوتوبيا والمثالية، فالخطاب السياسي في معظمه لا يتناول السياسة كما هي منتجة تاريخيا وسوسيولوجيا، وإنما يتحدث عن السياسة كما يجب أن تكون. الأمر الذي جعل كثير من الخطابات السياسية تختفي دون أن تجد لها أثرا في الواقع. إن ما سيقدمه هذا البحث هو التعرف على "السياسي" والسياسة من خلال مقاربة سوسيولوجية وتارخية، ومن خلال رجل خَبَر المجالين بدقة، وعَمِل في كل لحظات المحاضرة على أن يسير بنا نحو مفهوم حديث للسياسة ومن ثم مفهوم حديث للدولة.

منهجية البحث

إذا كانت طبيعة موضوع البحث هي التي تحدد وتفرض نوعية المنهج الواجب اتباعه، وإذا كان المنهج طريقة في البحث، ومفاهيم توظف فيه، ومبادئ يلتزم بها الباحث أثناءه، فإن الطريقة المعتمدة في هذا البحث، تستند على الاستقراء، والمقارنة، والاستنتاج. أما المفاهيم، باعتبارها معاني كلية، ومفاتيح ضرورية، فهي تفصح عن العلاقات، وتمكن من الولوج إلى موضوع البحث من الباب عوض النوافذ. أما عن المبادئ، فالتزام الموضوعية، واستحضار العلاقات السببية، وفهم الأفكار في سياقاتها، هو الكفيل بقيادة هذا البحث نحو الأسئلة الحقيقية وليس نحو الأجوبة الجاهزة. سنعمل في البداية على تحديد المفاهيم، ثم مقارنة تعريفاتها مع تعريفات أخرى، لنخلص إلى استنتاجات أولية من خلال الجهاز المفاهيمي الموظف. بعد ذلك سنقوم بتتبع أجزاء هذه المفاهيم وصور توظيفها من داخل سياقات المحاضرة، بغية تحديد العناصر الواجب تعقبها ورصدها ونحن نتحدث عن السياسة. إذن فإننا سننطلق في هذا البحث من الخاص إلى العام، ومن الجزء إلى الكل، من المفهوم إلى الموضوع. فالسياسة هي موضوع مغاير عن كل مواضيع المعرفة، وهذا ما يؤكده محمد عابد الجابري في قوله: "ولما كانت "السياسة" تختلف بالطبيعة والنوع عن "المعرفة" فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منها لا يصلح بالضرورة لدراسة الأخرى" (محمد عابد الجابري، 2007، ص8) . هكذا فإننا سنتلمس صوى التحديث السياسي عند ماكس فيبر، بتجميعها و نَظْمِها في عِقد واحد، غرضنا من ذلك، تحديد معالم المشروع وتأكيد حقيقة التجاوز.

1) مفهوم السياسة « Notion de la politique »

تتباين التعاريف حول السياسة كمفهوم في معظم المراجع السياسية. ومَردُ ذلك بالأساس، يعود إلى السياق الذي يُستدعى فيه مفهوم السياسة. فتارة يعبر عن الجانب الوظيفي ، فتكون السياسة تدبير للشأن العام من خلال أجهزة وآليات الدولة. وتارة أخرى يعبر المفهوم عن الاستراتيجية المتبعة في قطاع ما. وأحيانا أخرى قد يدل فقط على التدبير اليومي للحياة والعلاقات. هكذا يمكن نعت مفهوم السياسة

"بالمترحِّل" « Nomade »، حيث يمكن أن نجده حيثما حللنا، وفي أي مجال فكرنا، وهذا ما يؤكده جان ماري دانكان وهو يطرح السؤال "ما هي السياسة؟" فيجيب: "إن هذا السؤال يمكن أن يبدو ساذجا أو غير قابل للحل، حسب وجهة النظر التي نتناوله منها، ساذج لأنه يُعد في نظر الرأي العام، من الأسئلة التي يقال عنها أنها "لا تطرح". فكل الناس لديهم فكرة ما عن هذه النقطة، حتى ولو كانت فظّة وعامة، ويُحس بها أكثر مما هي موضحة بجلاء. فإذا سألنا شخصا: ما هي السياسة، فإنه سيجيب بطريقة ملائمة أو مثيرة للجدل قليلا أو كثيرا، لكنه سيجيب بدون شك بشيء ما. إنه ليس إذن بالسؤال الذي يترك المحادث ساكتا. وهذا الأمر له معنى؛ فالسياسة، حتى بالنسبة لأولئك الذين يرفضونها، هي من الأمور اليومية إنها تشكل جزءا من العالم الذي تنغمر فيه منذ الطفولة والذي يمنعنا اعتيادنا عليه من تبين غرابته. إن التعبير عن غرابة المألوف، أو تعقُد البسيط، يمكن أن يكون طريقة لتلخيص الجهد الذي من المناسب الشروع به للتقدم بعيد في فهم الظاهرة" (جان ماري دانكان، 1977، صص23-24) .قد يكون السؤال مشروعا عن سبب الاستهلال بهذه الإحالة والإطالة فيها، والجواب، هو إبراز عبقرية ماكس فيبر وهو يعرف السياسة، سيما وأنه قفز عن كل مظاهر الممارسة السياسية المتغيرة والقابلة للتغير (Variable) واحتفظ بالعناصر المشكلة لخاصيتها وجوهرها، أي الثابت في السياسة. يبوح ماكس فيبر منذ البداية في محاضرته أنه سيخذل الحاضرين، الذين أتوا وهم مهيئين أنفسهم لسماع خطاب حول السياسة يروم تعريفها من خلال الممارسة والمضامين. يقول فيبر: " لابد أن نستبعد كليا في محاضرتنا هذه الأسئلة التي تتعلق بما يأتي: ما هي السياسة التي تمارس؟ ما هي المضامين التي يجب أن تعطى للعمل السياسي الذي نمارسه؟ إذ لا علاقة لهذه الأسئلة بالسؤال العام: ما هي السياسة بوصفها حرفة؟ وما ذا يمكن أن تعني؟" (ماكس فيبر، ص261) .

يتبين أن ماكس فيبر لم يدع المجال الذي يعالج فيه مفهوم السياسة مفتوحا، بل رسم حدوده. فمعادلة السياسة حسب فيبر لا تُحل في مجال التعاطي معها باعتبارها هواية كما يُتصور ، وإنما باتخاذها حرفة، والتفرغ تماما لممارستها. فالذين كانوا حقا يمارسون السياسة عبر التاريخ، هم أولئك الذين كان لا شغل لهم سوى السياسة، كما أن السياسة بوصفها حرفة، نعيش من أجلها، ولا نعيش منها كما يصنع تجار السياسة ومرتزقتها. وما دامت أوروبا قد تخطت البطريركية والفيودالية ودشنت عهد الديمقراطية، فكيف يمكن تحقيق هذا الاحتراف للسياسة في ظل الممارسة الحديثة للسياسة؟ للإحاطة بهذا السؤال لابد من الوقوف عند المفهوم كما يتبناه فيبر حيث يقول: " والسياسة بالنسبة إلينا تعني السعي من أجل المشاركة بالسلطة، أو من أجل التأثير في توزيع السلطة سواء كان ذلك بين الدول أو كان بين مجموعات مختلفة داخل الدولة التي تضمهم" . ثم يؤكد نفس المعنى للسياسة في موضع آخر حين يقول: " إن ما

نريد أن نفهمه اليوم من مفهوم السياسة هو: إدارة، أو التأثير الذي يُمَارَس في إدارة رابطة سياسية، والرابطة التي نقصدها هي الدولة" (ماكس فيبر، ص262) .

هكذا يتبين أن فيبر يلخص مفهوم السياسة في السعي للمشاركة في السلطة، أو التأثير في توزيع السلطة، ومن داخل مؤسسة الدولة وعبرها. فكلمة مشاركة توحي بوجود أغيار سياسيين، والقبول ب "المشاركة" يوحي أن هناك إيمان بالديمقراطية، كما أن أي ممارسة لا تمس بتلابيب السلطة إما مشاركة فيها أو تأثيرا في توزيعها لا تستحق أن توصف بالسياسة. فالسياسة إذن محايثة للسلطة مشاركة أو تأثيرا. ولا يجوز تطبيق كذا ممارسة إلا في حضن الدولة، باعتبارها مؤسسة تضمن إدارة هذه الممارسة. فالسياسة بالمفهوم الفيبري، إما ممارسة للسلطة من داخل الدولة (وهنا يلمز فيبر ويوجه بالإشارة الكلام إلى الشباب الثائرين الذين يمارسون سلطة في غير مجالها أي في غياب الدولة وهذا يزيد الوضع تأزما)، وإما السعي والرغبة في ممارستها (عندما يكون الحزب في المعارضة)، أو التأثير على توزيعها (فمثلا قد تكون بعض الأحزاب صغيرة الحجم، لكن حاجة الأحزاب الكبرى لها لترجيح كفة هنا أو هناك، يجعل هذه الأحزاب الصغيرة تحظى بالمناصب الوزارية والوظائف السامية، فتكون بذلك قد أثرت في توزيع السلطة)، والشرط الأساس أن يتم ذلك ويمارس بإدارة الدولة. والسؤال الذي يعترضنا ونحن نتناول هذا المفهوم بطريقة حصرية عند فيبر، ألا توجد ممارسة سياسية خارج هذا الإطار؟ ولمناقشة هذا السؤال نستعين بكانط حيث يُعرّف السياسة بما يلي: "أما السياسة فهي تدبير للعلاقات القائمة بين البشر، بشكل يجعلها قائمة على نسق من القوانين العمومية للإكراه (إكراه الدولة) وهذا يعني أنها قائمة على الحق، طالما أن مفهوم الحق يعني كلية تلك القوانين التي يكون بموجبها تشريع خارجي ممكنا" (Kant Emmanuel, p458). نلاحظ إذن، استخدام ألفاظ مغايرة تماما لتلك التي وظفها فيبر في تعريفه باستثناء حضور إكراه الدولة. فالسياسة حسب كانط ليست مجرد ممارسة للسلطة، وإنما هي فعل تدبيري يقوم على إحقاق الحق من خلال القوانين التي بعد امتلاكها لطابع العمومية والكلية، تصبح مرجعا لكل تشريع. وهكذا فإن السياسة حسب كانط تقتضي خلفية فكرية تقوم على ميتافيزيقا الحق، كما تستوجب الإحاطة بفقه القانون، وبالتالي فرجل السياسة المؤهل لاحترافها حسب كانط هو الفيلسوف ورجل القانون (القاضي، و المحامي، و الدبلوماسي...)، إذن فنحن مع كانط أمام شرعية الحق، أما مع فيبر فإننا إزاء شرعية السلطة. هذا التعريف يجعل موقع الدولة في السياسة متباينا عند كل طرف، كما نسجل غياب آلية الممارسة السياسية عند كانط، فمن المخول مثلا بإحقاق الحق ووضع القوانين وممارسة الإكراه؟ فالحق هو كلية تختزل في القوانين، وهذه القوانين هي التي تدبر العلاقات البشرية، والدولة لا شرعية لها في ممارسة الإكراه إلا في إطار الحق والقانون. إننا إذن أمام دولة الحق والقانون. هنا يقطع كانط الطريق على فيبر فيما سيأتي، عندما سيطرح فيبر الحديث عن الشرعيات الثلاث والتأكيد على

العنف واستفراد الدولة بممارسته بطريقة شرعية. لماذا هذا التباين بين فيبر وكانط؟ الجواب يلخصه كانط حين يؤكد: "لا ينبغي تكييف الحق مع السياسة، بل يجب تكييف السياسة مع الحق" (Kant, p440) . فالسياسة عند كانط، تندرج تحت إشكالية تعايش الإرادات والحريات داخل مجموعة بشرية محددة، تتطلب قاعدة نظرية لمعالجتها هي التي تعطيها ميتافيزيقا الحق كما يتصورها كانط (لم تسعف الموت كانط، الذي كان بصدد إتمام صرح نسقه بإنجاز مؤلف حول نقد العقل السياسي، لكن آثار أفكاره بادية في فلسفة الحق). تأبى حنا أرندت إلا المشاركة في هذا السجال حول مفهوم السياسة، كيف لا وهي تقع على طرفي نقيض مع فيبر وكانط. وبالتالي فاستدعاؤها سيفي بغرض نقد الطرفين وهذا ما نسعى لأجله؛ تقول أرندت: "إن السياسة، تتطلب التعدد، بل قوامها هو التعدد: تعدد البشر والمصالح والغايات والمقاصد (...) وحدها السياسة من يحكم البشر في تعددهم واختلافهم وعلاقتهم المتبادلة".(Hanna Arendt, 1955, p55) تريد حنا أراندت أن تقول لكانط أن الحق يستوجب الوحدة والكلية والتطابق، بينما السياسة تستوجب تدبير الاختلاف. فإن كان الحق كلية متواضع عليها، والحق هو جوهر السياسة، والسياسة تبع وعرض له، بل ويجب أن تتكيف معه، فأين مجال الاختلاف والمشاركة؟ تكون بالتالي أراندت قد كانط في الصميم ! لكن ماذا عن فيبر؟

ثمة مساحات مشتركة بين فيبر وأراندت، ذلك أن الاختلاف في المقاصد والغايات والمصالح والتعدد فيها سيؤدي حتما حسب فيبر إلى الصراع؛ وهذا الصراع يحتاج إلى تدبير وهنا نقطة التقاء ثانية. إلا أن تدبير الصراع عند فيبر يكون بالتداول عن السلطة وباحتكار الدولة لممارسة العنف المشروع، ثم الحرص أن لا يخرج الصراع عن مداره المرسوم له. أما أراندت فهي لا تتطلع إلى الصراع في تدبيرها للاختلاف، بل تربط هذا الاختلاف بتبادل المصالح وحاجة كل طرف للآخر، مما يستدعي قنوات للتواصل والتوافق بذل الصراع والهيمنة (Domination).

بعد هذا الجدل المفاهيمي، نطرح السؤال التالي: هل كان فيبر يستحضر الأبعاد التي أشار إليها كل من كانط وأرندت للسياسة؟ يؤكد جوليان فروند في كثير من المناسبات خاصة في كتابه "ما هي السياسة" ، " أن تعريف السياسة لا يتم عبر المعرفة الخالصة، لأنه قبل كل شيء فعل وممارسة" (Julien Freund, 1978, p3). لماذا الحديث عن جوليان فروند في هذه اللحظة؟ لسبب مباشر، كونه تلميذ وَفِيّ لفيبر، حيث يؤكد على التحليل الفينومولوجي للسياسة، باعتبارها ظاهرة تاريخية. هذه المقاربة تسمح لنا برصد الثابت والمتغير في السياسة، فنقتصر في تعريفنا على الثابت ونترك المتغير؛ وهذه الخاصية هي التي تميز فيبر وهو يضع حدودا لتعريف "السياسي" لنقل أن فيبر كان على تمام الوعي بهذه الأبعاد، لكنه تعمد تركها وعدم التطرق إليها، لأنه كان بصدد التأسيس لمفهوم جديد للسياسة، يسمح بنقلها من الممارسة الكلاسيكية إلى ممارسة حديثة، تستشرف آفاقا واعدة، هذا التعريف يستحضر السياسة بوصفها حرفة

«La politique en tant que métier et vocation» هنا تقع لحظة الانفصال والقطيعة مع السياسة الكلاسيكية، ليتم التأسيس لمفهوم جديد للسياسة وبنفس ثوابتها التاريخية، مفهوم يعرض ولأول مرة السياسة كمجال للاحتراف العام ، بعد أن كان احترافها محتكرا من قبل الحكام المهيمنين على السلطة، وبعض الموظفين الذي يعملون في بلاطهم. أما مع فيبر فكل من توفرت فيه شروط الاحتراف، يحق له أن يسعى إلى السلطة مشاركة، أو تأثيرا في كنف دولة حاضنة لصراع يقوده رجال سياسة محترفين. وكأنني بفيبر يقول لكل الثائرين في كل زمان ومكان، دعوا عنكم السياسة الهاوية « L'amateurisme politique»، الفوضوية المهدِّمة، ثم تعالوا لنبني الاستقرار أولا متمثلا في الدولة المحتكرة للعنف المشروع، بعدها يحق لنا التصارع البَنَّاء حول السلطة.

2) مفهوم الدولة: «Notion d'état »

تكتسي الدولة أهمية قصوى في المنظومة السياسية الفيبرية. ذلك أن فيبر يرى استحالة ممارسة السياسة الحديثة، وباحترافية خارج مجال اسمه الدولة. فهذه الأخيرة هي الضامن للاستقرار والرقي والتقدم، ودونها لن تكون إلا الفوضى، والاضطراب، والدمار، والتقهقر. فإذا كانت السياسة في جوهرها صراعا، فلابد من وجود حَكَم أو طرف يُجرّد جميع الأطراف المتصارعة من حق ممارسة العنف، ويحتفظ بهذه المشروعية لنفسه، هذا الطرف هو الدولة. فماذا تعني الدولة، كمفهوم ينتمي للسياسة كحرفة؟ أو بعبارة أخرى، ما هي الدولة الحديثة الكفيلة باحتضان السياسة كحرفة؟ يقول فيبر: "بإمكاننا في نهاية الأمر تعريف الدولة الحديثة سوسيولوجيا انطلاقا من وسيلة نوعية خاصة، كما هي خاصة بأي تجمع سياسي: الوسيلة هذه هي: العنف الطبيعي (الفيزيائي)، إن كل دولة تقوم على العنف" (فيبر، مرجع سابق، ص262). يمتاز فيبر بالوضوح والدقة، سيما وأنه يحدد وصف الدولة التي يريد تعريفها فينعتها ب "الحديثة"، لينبهنا أنه غير معني بالتعريفات التقليدية والكلاسيكية للدولة. الأمر الثاني أنه يزودنا بمفهوم كاشف لوجود الدولة من عدمه. وكأنه يأخذ كل تجمع بشري وينقله إلى مختبر السياسة، ليجري عليه تجربة هي كالتالي: [جماعة إنسانية + جهاز يحتكر العنف] = دولة؛ فيكون بذلك احتكار العنف كاشفا لوجود الدولة.

هكذا، وبعد تَسَلُّمنا للمقدمة الأولى وتسليمنا بها، متمثلة في خاصية احتكار الدولة للعنف، ينتقل بنا فيبر للجزم في تعريف الدولة مستعملا أسلوب الإلزام حين يقول: "أما اليوم فيجب علينا القول: إن الدولة هي الجماعة الإنسانية التي تدعي داخل أرض محددة وبنجاح حقها باحتكار العنف الطبيعي المشروع (...) إذ إن الدولة وحدها مصدر "الحق" باستعمال العنف" (فيبر، نفس المرجع) تثير انتباهنا عبارات "Il faut" "يجب علينا"، و « L'état contemporain » "الدولة المعاصرة". هناك نبرة تحمل الوثوقية واليقينية في تحديد فيبر وتحديثه لمفهوم الدولة؛ إنه يدعو الجميع وبصيغة الوجوب إلى تبني تعريفه للدولة المعاصرة.

فبعد تأكيده على العنف كجوهر لماهية الدولة، يضيف خاصية "Territoire déterminé" أي "مجال أرضي محدد"، كميزة، وطابع للدولة. إن فيبر بهذه المسلمة التي يعرضها، يطمح أن إقناع كل الفاعلين السياسيين، بأن ما يجري من انفلات أمني في الشوارع، وما تعاني منه المؤسسات من تعطيل، وما يستباح من استعمال العنف الغير المشروع، مَدْعاة للفوضى، وسقوط لكيان الدولة؛ إذ بسقوطها تستحيل ممارسة السياسة. وفي هذا الصدد يقول فيبر "وهذا صحيح بالفعل، فإذا لم نكن نشهد إلا قيام بناءات اجتماعية لم تكن تعرف وسيلة فيها، فإن مفهوم "الدولة" سيسقط عنها إذا، ليحل محله ما يمكن أن نعتبر فوضى بالمعنى الخاص لهذه الكلمة (...) فإن العلاقة بين الدولة والعنف علاقة حميمية بشكل خاص" . ليتضح لنا أن الدولة والعنف المشروع هما وجهان لعملة واحدة، أو بلغة هندسية هما مستقيمان متوازيان ومنطبقان (deux droites parallèle confondues). إذن فهل نُسَلِّم مع فيبر أن الدولة المعاصرة، هي دولة تجد علة وجودها في العنف؟ يرى سبينوزا أن علة وجود الدولة هو تحقيق الحرية، وفي هذا السياق يقول: "إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليست السيادة أو إرهاب الناس، أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الإنسان من الخوف، بحيث يعيش كل فرد في أمان بقدر الإمكان، أي يحتفظ بالقدر المستطاع بحقه الطبيعي في الحياة (...) إن الغاية من الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء (...) فالحرية هي إذن الغاية من قيام الدولة" (باروخ سبينوزا، 1997، ص447). هذا التعريف لمفهوم الدولة مناقض تماما لتعريف فيبر ولعل مكمن التناقض يتجسد في عبارات كل تعريف؛ ذلك أن فيبر يستهل تعريفه للدولة بعبارة "إن الدولة هي"، في حين أن سبينوزا يستعمل في تعريفه عبارة "الغاية من الدولة". وبالتالي نجد أنفسنا أما تعريف "ماهوي" لفيبر، وتعريف غائي لسبينوزا. فإذا كان فيبر يحدد كنه الدولة تاريخيا بوجود جوهر ثابت هو "العنف"، فإن سبينوزا يجعل وجود الدولة مرتهن بالغاية التي وجدت من أجلها وهي الحرية. الأمر الذي جعل سبينوزا ينبذ كل أشكال الإرهاب والهيمنة والتخويف، ويعتبرها سلوكيات "غير دولتية" « Des faits non étatique». فعلة وجود الدولة حسب سبينوزا هو تمتيع الناس بحقهم الطبيعي المتمثل في الحرية. وبناء عليه فإن صفة "دولة" تنتفي كلما انحرف هذا الجهاز عن الغايات المسطرة له مسبقا؛ فالدولة يحكمها مبدأ الغائية (Principe de finalité). وقعنا إذن، بين تعريفين متباينين ظاهريا، لكن قد يحصل توافق بينهما في العمق؛ ذلك أن تحقيق الأمان لكل فرد، بل وتمتع كل فرد بالحرية، يستوجب سلطة تمتلك كامل القوة لترجمة هذه الغايات على أرض الواقع. وإلا أصبحت مجرد أماني وشعارات، ويوتوبيا سياسية. لكن إذا كان فيبر لا يتحدث عن غايات الدولة ويقتصر عن ماهيتها، فإن سبينوزا بالمقابل يتطرق إلى غايات الدولة ويُغَيِّبُ الكلام عن ماهيتها. وللخروج من هذا المأزق، حيث حضور عملاقان في السياسة هما، فيبر وسبينوزا، رغم الفارق الزمني بينهما، ورهانات كل طرف من تحديده لمفهوم

الدولة، نستدعي دوجوفينيل (De jouvenel) الذي يعرض تعريفا توفيقيا بين التعريفين سالِفَيْ الذكر، إذ يقول: "يشير لفظ الدولة إلى معنيين متباينين تماما. إنه يشير أولا إلى مجتمع منظم يحكم نفسه بنفسه بكامل الحرية، وبهذا المعنى فنحن جميعا أعضاء الدولة؛ ولكنه يشير من جهة إلى الجهاز الذي يحكم المجتمع، وبهذا المعنى فإن أعضاء الدولة هم الأشخاص الذين يمارسون السلطة، بل هم الدولة نفسها" (Bertrand de jouvenel,1998, p76). وهكذا يعفينا دوجوفينيل من التناقض المطروح بين سبينوزا وفيبر، حيث أنه في الشق الأول من التعريف يتفق مع سبينوزا، أما في الشق الثاني فإنه يتماهى مع تعريف فيبر للدولة. لنُسَلّم مع دوجوفينيل، بأن الدولة كمفهوم تأخذ دلالتها حسب الزاوية التي من خلالها يتم النظر إليها؛ فهي بالتالي إما مجتمع منظم قوامه الحرية، وإما جهاز قوامه السلطة. يؤكد جورج سباين على عنصر الثبات في الدولة والمتمثل في القوة حيث يقول: "إذا كانت الدولة تعتبر شخصية معنوية وحياتها هي اتحاد أعضائها، وإذا كان الأهم فيما تحرص عليه هو الحرص على حفظ كيان ذاتها، وجب أن تكون لها قوة عامة ومجبرة، لكي تحرك وتدبر كل جزء بشكل يكون محققا لأقصى فائدة للمجموع، وهذا يعني أن الحق الذي لدى كل فرد: ممتلكاته الخاصة، هو دائما تابع للحق الذي للمجتمع على الجميع" (جورج سباين، 2010، صص8-9). يعزز تعريف روسو للدولة موقف فيبر، خاصة عندما يؤكد على وجوب قوة عامة ومجبرة، وهو يوازي عند فيبر احتكار العنف المشروع من قبل الدولة. إن فيبر وهو يقرن السياسة بالدولة، والدولة باحتكار العنف المشروع، فإنه يعبر عن توقانه لرؤية ألمانيا دولة قوية، وموحدة، ومستقرة، وذات سيادة على ترابها. ألمانيا القومية الوطنية والمستقلة بسياستها. هذا التّوْقُ لم ولن يتحقق في ظل الفوضى، وغياب كيان الدولة وهيمنتها. لقد عاشت ألمانيا كتجمع بشري تتوارثه عبر التاريخ سلطات تمتلك كل وسائل العنف، كالإمبراطورية الرومانية والإمبراطورية الفرنسية، وقد آن الأوان لبناء دولة لها جيش قوي، وجهاز شرطة متمرس، وقضاء عادل وحازم. دولة تمتلك من المَنَعة والقوة ما يُمكِّنها من استتبات الأمن داخليا، وردع كل طامع من الخارج. هذه الخلفية الاستشرافية عند فيبر، هي التي بلورت تصوره لمفهوم الدولة الحديثة. وإذا كنا نتفق مع فيبر حول هذه التطلعات التي تُعد بُغْية كل دولة، فإن القبول المطلق باحتكار الدولة للعنف دون قيد أي شرط، قد يجعل من الدولة وحشا (بالتعبير الهوبزي) مرهبا ومهددا لحرية الأفراد. بل قد يتضخم دوره بحيث يحجب مصالح الأفراد ويبْلَعُها. ولعل هذا ما جعل جون جاك روسو في غلاف مؤلفه "العقد الاجتماعي" يرسم "الليفيتان" (Leviathan) بدون رأس، وكأنه يقول، ليكبر جسم الدولة كيفما شاء مادام رأسها وعقلها هم الأفراد الأحرار.

3) مفهوم السلطة «Notion du pouvoir »

أُنوّهُ مرة أخرى أننا عندما نعرض هذه التعريفات متفرقة، لا نروم فصل بعضها عن بعض، أو استهدافها في استقلاليتها، و لا حتى تناولها بمقاربة معجمية، وإنما غرضنا هو تعريفها في سياق محاضرة فيبر "السياسة بوصفها حرفة"، فكل مفهوم سواء كان سابقا أو لاحقا، فهو مرتبط مع باقي المفاهيم ارتباطا شرطيا. فلا سياسة بلا دولة، ولا دولة بلا سلطة ولا سلطة بدون احتكار العنف الطبيعي المشروع، ولا تداول عن سلطة بدون صراع. من خلال هذه التوليفة المفاهيمية، وفي سياقها نقف لنتحدث ونناقش مفهوم السلطة، باعتبارها أحد العناصر المكونة للسياسة الحديثة، فما الذي يعنيه فيبر بالسلطة؟

1-3 تعريف السلطة

يذهب فيبر في تعريفه للسلطة إلى القول: "إن مشروع السيطرة الذي يسعى إلى إرساء إدارة مستمرة، يحتاج من جهة أولى، إلى توجيه السلوك الإنساني نحو الطاعة و من جهة أخرى يستطيع هذا المشروع الاستحواذ على الخيرات المادية اللازمة في كل الأحوال لممارسة العنف الطبيعي. ما يعين أن هذا المشروع بحاجة أيضا إلى هيئة إدارية عليا وإلى الوسائل المادية اللازمة لها" (فيبر، ص267) يبرز هذا التعريف أن السلطة هي مشروع سيطرة وهيمنة، تكون فيها الدولة مسيطرة "Dominante". وتكون فيها باقي التجمعات والأفراد مسيطر عليهم "Dominés" وهذا المقصد لن يتحقق حسب فيبر، إلا إذا توفرت شخصية كاريزمية، تهيمن نفسيا وروحيا وعاطفيا على الأفراد، فتوجه سلوكهم نحو الطاعة لهذه الشخصية، لما يشهدون لها من تضحيات، ووفاء، وإنكار للذات، وكفاءة على التسيير. هذه الطاعة تكون مطية للدولة لتمر من خلال الولاء و التسليم لقوة الكاريزما إلى الاستحواذ على مُقدرات الوطن والتي من بينها السلاح والجيش والشرطة والمال، مما يجعل الدولة تنفرد بوسائل العنف الطبيعي. وبعد هذا الاستحواذ، لا تباشر الفئة الحاكمة سيطرتها مباشرة على الأفراد، بل تهيمن عليهم من خلال إدارة عليا مزودة بكل الوسائل المادية لضمان السيطرة. والغاية من وراء هذه الهيمنة والسيطرة ووجود هذه سلطة، هو تحقيق الاستقرار وإرساء إدارة مستمرة. وهكذا فإن فيبر يُقدِّمُ الإدارة العليا، كجهاز ضامن لاستمرار الدولة، وحارس للصراع التنافسي، الذي تقتضيه الممارسة السياسية. وبالتالي لن يحدث الفراغ داخل الدولة في كل مرحلة انتقالية تستوجب وصول حزب إلى السلطة وخروج آخر من دائرتها. لنخلص إلى أن فيبر يحدد ماهية السلطة في امتلاك الدولة لكل الوسائل المادية التي تخول لها احتكار العنف. قبل أن نناقش مدى إحاطة هذا التعريف بكنه السلطة، لابد من الإشارة إلى تعمُّد فيبر ذكر السلطة مفردة، فتكرار اللفظ مفردا دليل على الوعي بالاختيار. أعود إلى كتاب جيل دولوز " المعرفة والسلطة"، لنناقش ماكس فيبر من خلال أربع أعلام في تعريف واحد، اقتصادا للوقت والجهد، حيث يقول: "ما السلطة؟ يبدو تعريف فوكو لها بسيط جدا، فهو يعتبرها علاقة قوى، أو أن كل علاقة قوى هي على الأصح، علاقة سلطة. لنُشر بادئ الأمر إلى أن السلطة لديه، ليست شكلا، كشكل الدولة مثلا، وليست علاقة

بين شكلين، كالمعرفة. لنشر ثانيا إلى أن القوة ليست على الإطلاق قوة مفردة، بل إن من سماتها الجوهرية أنها ترتبط بقوى أخرى سوى القوة (...) والعنف ملازم للقوة أو نتيجة تترتب عنها، وليس عنصرا مكونا لها. إن فوكو أقرب هنا إلى نيتشه وإلى ماركس، أيضا الذي يرى أن العنف ينصب على الأجساد (...) بينما القوة لا موضوع لها سوى القوة(...) هذا ما جعل أطروحة فوكو حول السلطة تنقسم إلى ثلاثة أنواع: ليست القوة بالضرورة سلطة قامعة (...) يجب البحث في القوة من حيث هي قوة قبل أن تتملك وتتجسد (...) إنه موقف نيتشوي عميق. إن السؤال ما السلطة؟ أو ما مصدرها، أو ما أصلها؟ قد لا يكون في محله، بل ينبغي بالأحرى أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها أو كيف تمارس نفسها وتظهر إلى الفعل. وتظهر السلطة للعيان كعلاقة بين قوتين، وهي علاقة سجال وصراع وتدافع أو تأثير أو تأثر ما دامت القوة تتحدد هي نفسها بقوتها على التأثير في قوى أخرى وبقابليتها للتأثر بقوى أخرى..." (جيل دولوز، 1987، صص77-78) . يبدو أن نص دولوز طويل، لكنه سينوب عنا في إيصال ما نود مناقشة فيبر حوله؛ هل هناك سلطة واحدة ولا يسمح إلا بها في ظل الدولة الحديثة؟. أم ترى هناك سلط، إلا أن فيبر اكتفى بذكر المهيمنة والمسيطرة والمتمثلة في الدولة، وسكت عن باقي السلط لعدم جدواها أمام سلطة الدولة، أو لتبعيتها لها، والدوران في فلكها، إن لم تكن في نهاية المطاف رافدا من روافدها؟

يتفق نص دولوز مع ما ذهب إليه فيبر في تعريفه للسلطة من حيث الكيفية التي تتحقق بها وتمارس بها. ومن حيث كونها علاقة صراع وتأثير وتأثر. وهو ما عبر عنه فيبر "بالسعي للمشاركة في السلطة أو التأثير في توزيعها". كما أن النص كذلك يُقرُّ بتلازم العنف والسلطة. ليكون بالتالي هذا النص حجة وسندا لفيبر في تعريفه للسلطة. لكن يبقى السؤال، هل هيمنة سلطة الدولة تخفي نهائيا السلط الأخرى أم ثمة قطبية وكوسمولوجيا للسلطة، تجعل التراتبية في نظامها وتدعو إلى التكامل والتناسق. ونقصد بتعدد السلط: سلطة زعيم القبيلة، وسلطة المدرسة، وسلطة الدين وسلطة الأب أو الأم، وسلطة الإعلام، وسلطة المجتمع وسلطة التاريخ، وسلطة الواقع...الخ. ثم هل سلطة الدولة بالفعل قابلة للفصل بين السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، أم أنه فصل وهمي، لا يطال إلا الجوانب التي لا تمس بجوهر سلطة الدولة ولا تسلبها في الواقع وسائل الاستحواذ على العنف؟ إن السلطة في نظر فيبر لا تستحق أن تكون كذلك إلا إذا هيمنت على باقي السلط وجعلتها بجاذبيتها تدور في فلكها ولا تنفك عنها. إن سلطة الدولة الحديثة تشبه بالمماثلة قوة النواة في الذرة، وباقي السلط هي بمثابة الالكترونات التي ينبغي أن تبقى بموجب النظام في المدار المخصص لها وإلا فأي محاولة للانفلات تُوَلِّدُ الانفجار وتجلب الكارثة. وهذا ما تتفاداه الدولة التي تمتلك كل الوسائل المادية، لتجعل البيت، والمدرسة، والقبيلة، ودُور العبادة، ووسائل

الإعلام، وكل المؤسسات تعيد إنتاج خطاب الدولة؛ أي الدعوة إلى طاعة سلطتها والمساهمة في تقويتها. تلك هي الإيديولوجية الناعمة للدولة، والتي تُصَرِّفُها عبر قنوات الإدارة العليا.

2-3. الأسس الشرعية التي تقوم عليها السلطة عند فيبر

في نظر فيبر، وباستقراء لتاريخ أنظمة الحكم على اختلافها وفرط تنوعها، فإنها تشترك وتستند إلى ثلاث أنماط من الشرعية. فإما أن يحكم زعيم ما تحت مظلة الشرعية التاريخية، وهذا هو النمط التقليدي. وإما أن يستند في حكمه على الإلهام والعبقرية وما يتفرد به من صفات خارقة، وهذا هو النمط الكارزماتي. أو أن يعتمد هذا الزعيم على شرعية الدستور والانتخابات، وهذا هو النمط القانوني أو الدستوري. إذن فنحن أمام ثلاث شرعيات للسلطة:

- شرعية تقليدية
- شرعية كاريزمية
- شرعية دستورية وقانونية

وهذه الشرعيات قد تجتمع في الزعيم وقد لا تجتمع، وقد يكفي وجود الواحدة لإضفاء الشرعية على نظام الحكم وإعطائه صلاحية السيطرة واحتكار استعمال العنف المادي الذي يكتسب مشروعيته من المشروعية التي تستند إليها السلطة، يقول فيبر: "من حيث المبدأ هناك ثلاث أسباب داخلية تبرر السيطرة ونبدأ الكلام بها، وبالتالي فهي تشكل المشروعية. أولا، سلطة الأمس الأزلي المتمثلة في الأعراف (...) هذه هي حال السيطرة التقليدية، التي مارسها البطريك، والأمير سيد الأرض في النظام القديم. ثانيا، هناك السيطرة التي تقوم على ما يتمتع به الفرد من نعمة شخصية وغير عادية (...) وهذه هي السيطرة الكاريزمية كما يمارسها النبي أو القائد الذي يتوج أميرا في الحرب.(...) وأخيرا السيطرة التي تفرض بقوة الشرعية، بقوة الإيمان بصلاحية دستور شرعي (...) إنها السلطة كما تمارس من جانب كل من هو في خدمة الدولة الحديثة" (Max Weber, 1963, p123).

1-2-3 الشرعية التقليدية

هذا النوع من الشرعية لم يُعِرْه ماكس فيبر أهمية في محاضرته، عدا ضرورة ذكرها، باعتبارها أحد الشرعيات الثلاث للسلطة. ولعل موقفه هذا ناتج عن بداية اضمحلال واختفاء هذا النمط من الشرعية في المجال الأوروبي، جراء الثورات والانقلابات والحروب والإصلاحات الدستورية، التي نقلت آخر ما تبقى من أصحاب هذه الشرعية التاريخية إلى الشرعية الدستورية. لقد كان الزعيم في الدولة القديمة، يستمد شرعية السلطة من الألوهية، إما حلولا وإما نيابة، فيتوارث عقِبُ الحاكم الزعيم هذه الألوهية أو النيابة عنه جيلا عن جيل، لأنهم وحدهم المؤهلون لحمل هذه المهمة المقدسة. فالاختيار والاصطفاء إلهي محض وما على الناس سوى الخضوع والإذعان والانقياد. وهذا النمط من السلطة يعطينا نظام حكم

تيوقراطي ؛ خفت حدته مع توالي القرون ليتحول إلى مشروعية تاريخية تمطت بها ثقافة بعض الشعوب، وابتلعت بطريقة رعوية فكرة أن أُسَرا بذاتها خلقت لتكون سائدة، أيا كان حكمها صالحا أم فاسدا. فكان الحكم الوراثي ينتقل للأكبر فالأكبر. وكأن السلطة جينات وراثية تنتقل جينيا داخل الأسرة الواحدة، ولا شأن لمن لا يحملها بالسلطة ! هذا النوع من السلطة جوبه بتحفظ شديد في عصور النهضة وقُبيلها. فطرحت نظريات حول أصل الدولة وأصل السلطة خاصة مع لوك وهوبز وروسو وكل دعاة العقد السياسي، حاولت نزع الطابع اللاعقلاني للدولة وإبراز أن الناس عبر التاريخ، واعتبارا لحفظ مصالحهم، تنازلوا للدولة عن بعض إرادتهم، ليؤسسوا أداة عامة متمثلة في الدولة، هذه الأداة هدفها حفظ الحرية الطبيعية للأفراد. وبعد حدوث الثورات في فرنسا وانجلترا تغير الوضع تماما وانتهى عهد السلطة التاريخية وبدأ عهد السلطة القانونية. كل هذا، جعل ماكس فيبر لا يهتم كثيرا لهذا النمط من الشرعية لسببين: الأول ذكرناه ويتمثل في اضمحلال هذا النوع من الشرعية في الجغرافية السياسية الأوربية إبان القرن 20، وأعني الدول الكبرى (فرنسا، انجلترا، إيطاليا وألمانيا)، أما الثاني، فلأنه لا يمثل أهمية في النموذج الحديث الذي يقترحه فيبر للدولة المعاصرة؛ وكأنه ينبهنا أن كل دولة تحتفظ بهذا النمط من الشرعية التاريخية التقليدية لا يسمح إطلاقا أن تنتمي إلى حظيرة الدول الحديثة، وهذا تنبيه غاية في الأهمية؛ فمهما صنعت الدولة التقليدية من مساحيق حداثية، لا يمكنها أن تخفي تقليدانيتها. إن الدولة الحديثة في نظر فيبر إذا أرادت أن تقوم، عليها أن تقطع مع كل أشكال السلطة التقليدية.

3-2-2 الشرعية الكاريزمية

يقول فيبر وهو يسرد أنماط الشرعيات الثلاث ويناقشها: "ما يهمنا هنا، قبل أي شيء آخر، هو النمط الثاني من الأنماط المشار إليها: نعني بذلك السيطرة اللازمة لانقياد الذين يخضعون ل "كاريزما" ال "القائد" الشخصية الخالصة. نجد هنا "فكرة الحرفة/ الدعوة". والسؤال هنا، ما الذي جعل فيبر يصرح بهذا الموضوع ويبدي اهتمامه بهذه الشرعية ويبرز لها هذه القيمة (La mise en valeur) ولو على حساب المشروعية الدستورية؟ إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي حدسا كليا للفكرة التي تشغل بال فيبر والتي يروم تبليغها. إن هذه الفكرة الكلية تقول: إن الانتقال من السياسة التقليدية أو الكلاسيكية إلى السياسة الحديثة يلزمنا احتراف السياسة. ولكي يتحقق ذلك لابد من مؤسسات محترفة (أحزاب). وحتى يتسنى ذلك، لابد حسب فيبر لهذه الأحزاب من زعامات كاريزمية، وساحرة، تجعل من الحزب روحا حية ومن الزعيم عقلا مسيطرا وموجها. ولم ولن يستطيع الزعيم الحزبي أن يكون عقلا فعالا ومسيطرا إلا إذا امتلك تلك اللمسة الساحرة، والمسحة الأسطورية؛ التي تجعل من كلامه وحيا، ومن إشارته توجيها، ومن طلبه أمرا. أمثال هؤلاء هم الذين يستحقون الزعامة، وكاريزمتهم هي الضامن الأوحد لاستمرار استقرار الحزب وقوته. وفي استمرار قوة الأحزاب، ضمان لاستقرار الدولة، ودعم لقوتها. فبروز الزعامة

السياسية الكاريزمية في الحزب، يجعل من الزعيم قطبا شخصيا ومن حزبه قطبا سياسيا، مما سيؤهل الصراع والتنافس حول السلطة، وسيرقى به إلى أسمى مقاماته، ليتوج بزعيم دولة ملهم، تخضع له الجماهير، ليس لما يمتلكه من حق في استعمال العنف، ولكن لأنه صاحب نداء ورسالة ودعوة. يقول فيبر في هذا الصدد "إن الانقياد لكاريزما النبي أو لقائد إبان المعركة أو إلى كبير الساسة أثناء اجتماع عام، أو في البرلمان، يعني بالطبع أن هذا الشخص، يعتبر بشكل شخصي "مدعوا" من الداخل ليكون زعيما أو قائدا للبشر، وأن هؤلاء لا يقومون بطاعته امتثالا لعادة أو لقانون، بل لأنهم يؤمنون به. أما هو، فصحيح أنه يعيش من أجل قضيته "أو يتوق لإنجاز علمه" (Max Weber, 1963, p126-127) . هكذا حسب فيبر، فإن الكاريزما تتمظهر كزعامة سياسية، إما في السياسي الديماغوجي وإما في زعيم الحزب.

3-2-3 المشروعية الدستورية أو القانونية

مع التطور المطرد الذي طال الحياة السياسية في أوروبا، ومع الثورات، والإصلاحات التي شهدتها، وأمام نضج الخطاب السياسي القائم على التعاقد والقانون، والرافض لكل شرعية لا عقلانية، ثم نبذ كل نمط تقليدي للشرعية. لم يعد يستساغ أن يحكم شخص بسلطة التاريخ أو باسم الإله. أو باسم السلالة...الخ. إن التوافق على القوانين الوضعية، كخلفية للممارسة السياسية، والإجماع على الديمقراطية كوسيلة لتدبير الاختلاف، ثم جعل المؤسسات من حكومة وبرلمان وأحزاب مجالا للصراع حول السلطة؛ كل هذا دفع بمشروعية السلطة للبحث عن مكان لها من داخل الدستور، تحمي من خلاله أفعالها وممارستها باسم القانون. وهكذا أصبح كل سياسي طامح للسلطة يبحث له عن ممرات في الدستور وعن إسناديات في القانون. وفي هذا الصدد يقول ماكس فيبر: "السيطرة التي تُفرض بقوة الشرعية أي بقوة الإيمان بصلاحية دستور شرعي أو بكفاءة وضعية تقوم على قواعد توضع على أساس عقلاني" (Max Weber, 1963, p129). يشير هنا فيبر إلى صفة ملتصقة بالدستور ألا وهي صفة "الشرعي"، ليؤكد أنه لا تُستمد السلطة شرعيتها من الدستور إلا إذا كان شرعيا. وشرعية الدستور لا تكون إلا بالتوافق والإجماع وإشراك الجميع في صياغته، ثم الاستفتاء عليه. كل هذا في مناخ ديمقراطي، يضمن النقد والاختلاف ويرفض كل أشكال الوصاية والرعاية الأبوية السياسية. إن دستورا كهذا، يعطي حقا المشروعية للسلطة، ولمن وصلها من خلاله، ومارسها بمقتضياته؛ سلطة تحمل الحاكم والمحكوم على الطاعة وأداء الواجبات تبعا لما يفرضه الدستور، وليس إشباعا للرغبات الشخصية أو الحزبية الضيقة. وتأكيدا لذلك يقول فيبر:" إنها السلطة التي تقوم على الطاعة في أداء الواجبات تبعا لما يفرضه الدستور المعمول به" (ماكس فيبر، المرجع السابق، ص265). لكن، ما هو السبيل الموصل إلى تحقيق هذا الدستور الشرعي؟ نستعير هنا، أسئلة من هيجل في ذات السياق، حيث يقول: "من هو الإنسان الذي يجب أن يصنع الدستور؟ يتراءى

هدا السؤال واضحا، لكن إذا أمعنا النظر يتبين أنه سؤال غير معقول؛ لأنه يفترض مسبقا أن لا وجود لدستور، إنما فقط مجموعة من الذرات الفردية المجمعة. بأي طريقة تصل مجموعة من الناس إلى تكوين دستور، بذاتها أم من الخارج. بالرفق أو بالقوة أو بالفكر؟ (...) لكن إذا كان هذا السؤال يفترض مسبقا دستورا موجودا، حينئذ صنع الدستور لا يعني سوى بعض التعديلات" (هيجل فريدريش، 2007، صص65-66).

يعلق فرايلي عن كلام هيجل قائلا: " لا بداية إذن للتاريخ الدستوري، لا وجود لظروف سابقة على العقد الاجتماعي؛ فالناس يعيشون دوما وأبدا في مجتمع منظم وفقا لدستور، والدستور هو حقيقة سابقة على كل نظرية. ففي المجتمع الذي يوجد فيه مستند دستوري، يكون هذا المستند مكتوبا إما بطريقة جيدة أو غير جيدة، واضحا أو غير واضح، لكن لا فعل له إلا إذا توافق مع الدستور الواقعي، التاريخي، أي مع دستور الأمة: يجب أن نأخذ كلمة دستور بالمعنى الذي لها في الفيزيولوجيا (تنبثق الفكرة من مونتيسكيو الذي يستند إليه هيجل عمدا و بصراحة)" (إيريك فرايلي، 2007، ص86) . وبين طرح فيبر للمشروعية الدستورية، وإشكالية هيجل حول كيفية تحقيق الشرعية للدستور، يبرز مثال بريطانيا الذي يخلط الأوراق، ويعود بنا إلى نقطة الصفر، سيما وأن بريطانيا كانت ولا تزال تعيش دون المستند الدستوري. وهي أكثر المناطق صيانة للحرية في العالم، فكل الأجناس والأعراق والديانات تتعايش من خلالها، دونما وجود لدستور يذكر ! لكن هذا المثال المضاد قد لا يعيره أهل السياسة أهمية قصوى، إذ يعتبرون وضع الدستور هو القاعدة، والاستغناء عنه استثناء، والاستثناء يؤكد القاعدة، وأن الشاذ لا حكم عليه.

وقصارى القول، أن فيبر لم يهتم بإشكالية الدستور أثناء محاضرته، بقدر ما ضمنه أهم صفة وهي "الشرعي". فهو بذلك يؤكد أن الدستور لا يستحيل شرعية للسلطة إلا إذا كان شرعيا. أما إن هو صدر من طرق غير شرعية، كانت السلطة غير شرعية، فما بني على باطل فهو باطل، وفيبر يعلم ذلك جيدا، كيف لا، وقد عرض عليه الإسهام في صياغة دستور لألمانيا.

4) مفهوم العنف « Notion de la violence »

يشكل العنف نقطة ارتكاز في الدولة عند فيبر، شريطة أن يكون مشروعا، وأن تنفرد الدولة باستعماله، وأن لا تسمح له إلا في حدودها. فأُسُّ الدولة وعمودها هو احتكار العنف المشروع والطبيعي (الفيزيقي). وهذا ما يجعل فيبر لا يتوارى عن التصريح بأن مفهوم الدولة يسقط بانتفاء احتكار مادة العنف من قبل جهاز الدولة، إذ يقول: "فإن لم نكن نشهد إلا قيام بناءات اجتماعية، لم تكن تعرف العنف وسيلة فيها، فإن مفهوم الدولة سيسقط عنها إذا، ليَحُلَّ ما يمكن أن نعتبر فوضى بالمعنى الخاص لهذه الكلمة" (ماكس فيبر، صص262-263) .إن فيبر وإن كان يحسم مركزية عنصر العنف في بناء

الدولة، فهو لم يحدد صور ومظاهر العنف الذي يقصده، عدا وصفه بالطبيعي أي المادي، وتقييده بالمشروعية. وإن التأكيد على طبيعة ومادية العنف، يبعدنا عن كل تأويل معنوي للعنف، كالهيبة والتخويف والضغط النفسي...الخ، فهذه الظواهر، ما كان لها أن تتحقق لولا وجود العنف المادي، أو استحضار وقوعه في أية لحظة تَقْدُم فيها جماعة إنسانية ما أو فرد، على الإخلال بالنظام العام للدولة. فالدولة التي لا تحتكر العنف المادي والمشروع* لذاتها، أنّى لها أن تمتلك سلطة، ومن ثَمَّ أنّى لها أن تمارس دورها. لكن هل يمثل العنف المحدد الوحيد والوسيلة الوحيدة التي تعتمدها الدولة لفرض سيطرتها وهيمنتها؟ يجيب فيبر في هذا السياق قائلا: "والعنف بالطبع ليس الوسيلة الطبيعية أو الوحيدة للدولة - ولا مجال للنقاش في ذلك – بل هو وسيلتها النوعية. أما الآن تحديدا فإن العلاقة بين الدولة والعنف علاقة حميمة بشكل خاص (...) إذ إن ما صار مزية يتميز بها عصرنا الحاضر هو أن لا تمنح التجمعات الأخرى، أو الأشخاص الأفراد الحق باستخدام العنف الطبيعي، إلا بقدر ما تسمح به الدولة بذلك، إذ إن الدولة وحدها مصدر "الحق" باستعمال العنف" (ماكس فيبر، ص263).

يتبين إذن، أن فيبر على وعي تام، بأن الدولة تمتلك خيارات أخرى لبسط هيمنتها، لكن يبقى العنف وسيلة نوعية في يد الدولة تميزها وتنفرد بها. كما يشير فيبر بوضوح لا يقبل الشك، أن العنف المحتكر من قِبل الدولة، والمنزوع من كل ما عداها، هو سمة من سمات الدولة الحديثة. ذلك أن نظام الدولة القديمة، كان يسمح للإقطاعي في حدود إقطاعيته بامتلاك جيش، وسجن، والحق في إعلان الحرب، وإصدار الأحكام وتنفيذها. وكذلك شأن ممثلي الكنيسة، اللذين كانوا ينفذون الأحكام باستعمال العنف المادي. أما في الدولة الحديثة، فلم يعد لأحد الحق في امتلاك حق استعمال العنف المادي إلا الدولة، ومن تسمح لهم بذلك في حدودها كأجهزة الإدارة العليا. يستعمل فيبر عبارتي" أما الآن تحديدا" و "في عصرنا الحاضر"، كناية على ضرورة القطع مع كل ما هو كلاسيكي تقليدي، والتأسيس لمنظور حديث للسياسة والدولة. فإذا كان طابع العلاقات داخل الدولة يحكمه الصراع، وإذا كان العنف هو تسليط قوة من طرف ما على طرف آخر، وإذا سلمنا بِرَدِّ فعل الطرف الذي سُلّطت عليه هذه القوة، فإن الهيمنة والسيطرة لم ولن تتحقق إلا إذا كانت قوة الدولة رادعة وقاهرة. وإلا فستنتجه خطيا نحو الفعل ورد الفعل، لتكون النتيجة هي، الفوضى وضياع الفرص التاريخية للتقدم والرقي واللحاق بركب الأقوياء. لكن ألم يكن فيبر مبالغا عندما ترك الحبل على الغارب، ومنح الدولة "حق شرعية" استعمال العنف دون رسم لحدود ذلك، وإن كان يتحدث عن صفة "المشروع"، فمن سيمنح يا ترى هذا الحق للدولة؟ وهل وقَّع لها الأفراد على بياض؟ وإلى أي حد تُسْتأمن الدولة على استعمال وسائل العنف؟ أليس من الطبيعي و في ظل تداول الأحزاب على السلطة أن تحتكر الدولة استعمال العنف، فمن سيضمن مثلا سطو حزب ما على وسائل العنف؟ وتحويل الدولة إلى نظام توليتاري؟ ألا يجدر، وبعد تسليمنا بأهمية

وضرورة انفراد واحتكار الدولة للعنف المشروع، أن نُقَيِّد هذا الإطلاق، ونجعل الدولة تحت الرقابة القانونية والقضائية ، ضمانا لحرية الأفراد، وصيانة للحقوق العامة والخاصة، ثم احترازا من كل احتقان قد يؤدي إلى انفجار اجتماعي في لحظة لا يصبح فيها الضغط محتملا ! وهنا يطرح السؤال، ما هي الوسائل التي يمكن للتجمعات الإنسانية وللأشخاص الأفراد أن يتوفروا عليها لمواجهة شطط السلطة والعنف غير المشروع، دون المساس باستمرار الدولة واستقرارها؟ وهل هذه الوسائل ناجعة أمام احتماء الدولة وراء ترسانة من وسائل العنف المادية؟ ثم هل سيكون مصير الإنسان في الدولة الحديثة، إما الإذعان درءا لعنف الدولة، وإما تحمل تبعات العنف المادي، إن قَرَّ هدا الإنسان الإصلاح، وتغيير الأوضاع السيئة والمتدهورة؟

يقترح مونتيسكيو جوابا عن هذه الأسئلة في تعريفه الذي أورده لالاند كما يلي: " العنف خاصية ظاهرة، أو فعل عنيف. يتعلق الأمر باستخدام غير مشروع، أو على الأقل غير قانوني للقوة بالنسبة إلينا نحن الذين نعيش تحت نير القوانين المدنية، فنحن مجبرون على وضع تعاقد، إذ بواسطة القانون يمكننا أن نكون ضد العنف" (أندريه لالاند،2001، صص1554-1555). يعتبر مونتيسكيو العنف بأنه استخدام غير مشروع وغير قانوني للقوة. وأن الوقاية من العنف شرطها التعاقد بين الدولة وسائر المواطنين، أفراد كانوا أو جماعات على الحدود المسموح بها لاستعمال القوة، ثم وضع قانون مؤطر لهذه الممارسة يتحمل فيه كل طرف مسؤولية خرقه. هكذا نُحدثُ سقفا يعلو الدولة ويعلو المواطن، هو السقف القانوني الذي يعلو ولا يُعْلَى عليه. وبهذا الإجراء فقط، يرى مونتيسكيو، إمكانية ضمان استمرارية الدولة، وحماية الحقوق والأفراد. وبتفحصنا للأطروحات الكبرى التي ناقشت ونَظَّرت لظاهرة العنف يحيلنا جلال الدين السعيد على أطروحتين هما: "الأطروحة الأولى: ترى أن الأصل في الإنسان هو الشر، وأن العنف متأصل في الإنسان وروادها ميكيافيلي، وهوبز، وهيغل، ونيشته، وفرويد. الأطروحة الثانية: تذهب إلى أن العنف هو ناتج عن الطبيعة الثانية التي نشأت نتيجة الحياة الاجتماعية وما تضمنته من إلزامات وقهر وتعسف. أما الإنسان حسب هذه الأطروحة، كان لا يعرف العنف في حالة الطبيعة الأولى، وروادها، جون لوك وجون جاك روسو. ويتقاطع مع هذا الطرح جماعة أخرى فقط في التحليل الاجتماعي لظاهرة العنف ويتعلق الأمر بماركس، وبرودون، وباكونين وستيرنر، وسوريل، ولينين، وماركوز، فهؤلاء يرون في العنف حتمية تاريخية واجتماعية" (جلال الدين السعيد، 2007، ص278).

على هذا النحو، فإن الأطروحتين معا، قد تصلح دعامة لفيبر لتقوية رأيه في العنف، فإذا كان أصل الإنسان هو الشر، فهو بحاجة لكبح جماح شره وردعه. ولا سبيل لتحقيق دلك إلا العنف المشروع، درءا لِتحَوُّل الدولة إلى غابة لا تتحدث إلا لغة القوة، ولا بقاء فيها إلا للأقوى. أما إذا كانت الظروف الاجتماعية هي التي تدفع بالإنسان إلى العنف، كان لابد من امتلاك الدولة لوسائل العنف حتى لا

يستخدم هذا الأخير تحت ذريعة الضرورة الاجتماعية. وعلى طرف مناقض يثوي دعاة "اللاعنف"، الذين ينتقدون أجهزة العنف بجميع أشكالها، غافلين أن تماسك المجتمع وبقاء الدولة وتدبير الصراع والتدافع، يقتضي وجود قوة بإمكانها الهيمنة والسيطرة على كل مظاهر الفوضى والتسيب. هذا التيار لا يراهن على عنف الدولة، وإنما رهاناته على التربية؛ تربية الفرد في نفسه وتبليغه لحظة الانتصار عليها، والتحكم فيها. يقول غاندي في هذا الصدد:" ليست ديانة اللاعنف خاصة بالقديسين، بل هي لعامة الناس. إنها قانون نوعنا البشري، كما أن العنف قانون الدواب. فكرامة الإنسان، ترغب في قانون أسمى، هو قوة الفكر" (جلال الدين السعيد، 2007، ص279).

يؤكد غاندي على خاصية اللاعنف في الإنسان، ويلصق صفة العنف بالدواب. وهو بذلك يعتبر أن كل استعمال للعنف هو سقوط للإنسان من مقام البشرية إلى درك الدوابية. والدواب باستعمالهم للعنف لا يعد تنقيصا أو حَطًّا من شأنهم، ما دام هدا الفعل يتماشى وطبيعتهم الدوابية. أما الإنسان المكرَّم بالعقل، وقوة الفكر، فلا يجوز في حقه استخدام العنف. كلام جميل ومعسول أيها الفاضل ماهاتما غاندي! ولائق ومثالي ويصح للأفراد ذوي الهمم والإرادات العالية والواعية بكينونتها. لكن ما نسبة تحقق ذلك في المجتمع؟ وهل نتصور عقلا بلوغ كل أفراد المجتمع هذا السمو ليصبح استعمال الدولة للعنف لا جدوى منه؟ ثم ما الضامن لاستمرار هذا الصفاء والنقاء التربوي عبر الأجيال؟ يتسم موقف غاندي المتشبث باللاعنف بكثير من المثالية واليوتوبيا. قد يكون صحيح أن هذا هو الفرد الذي نطمح إليه، لكن كيف هو الفرد الذين نعايشه الآن في المجتمع؟ إن بناء دولة مستقرة متقدمة قد يتطلب عقودا من الزمن، وأن هدمها قد يحصل في شهور. كما أن بناءها يستدعي مشاركة الجميع وبفعالية، أما هدمها فقد يتم على يد القلة القليلة، إن لم يتم الضرب على يدها بقوة وفي حدود القانون، وبما يضمن الأمن والأمان والاستمرار. إن ما كان غزله غاندي من تربية على "اللاعنف" في عزلته وخلوته إبان الاستعمار الإنجليزي، قد تم نقضه بمجرد خروج هذا المستعمر ، حيث اندلعت شرارة العنف الطائفي، فوقع الاقتتال والتمزق وتقسيم البلاد، ولا يزال أثر ذلك قائم حتى وقتنا الحالي بين الهند وباكستان.

وأيا يكن الحديث عن العنف، فإن الواقع هو الحقيقة التي تعلو و لا يعلى عليها؛ والواقع أثبت وما يزال يثبت أن عبر تاريخ البشرية لم تتحول التجمعات الإنسانية إلى دول، إلا عن طريق سيطرة جهة ما استنادا إلى شرعية ما، فأذعنت الكل لتقبل الطاعة ومن ثم الخضوع إلى القوانين والتشريعات. إن هذا الناموس السياسي، كما يسري على الأفراد داخل الدولة الواحدة، فإنه ينطبق بالمماثلة على العلاقة بين الدول، إذ لابد من جهاز عالمي يمتلك وسائل الردع الكفيلة باستتباب الأمن العالمي. أو لابد من حضور قطبية دولية لها من القوة ما تجعل الاستقرار والسلام العالميين ممكنا. لكن ومع هذا، لابد من وجود عقد أممي وقانون دولي يتساوى تحته الجميع، ويَقِي من كل عنف خارجي يتمثل في الحروب

المدمرة. إن إدارة الصراع داخل الدولة باحتكار العنف الشرعي لابد أن يقابله إدارة للصراع بين الدول بإنشاء قوة محايدة تقر بالمساواة بين الشعوب وتنبذ كل نبرات الاستعلاء على القانون من قبل الدول الكبرى اقتصاديا.

5) مفهوم الصراع « Notion du conflict »

مادامت السياسة الحديثة هي سعي وراء المشاركة في السلطة، أو تأثيرا في توزيعها عبر عمل سياسي حزبي، تتقارع فيه المشاريع والتصورات والمصالح، فإن الصراع في نظر فيبر هو بمثابة الروح التي تمنح جسد السياسة الدينامية، وتجعل الحيوية تدب في أوصالها. في المقابل يعتقد كثير من الناس ومن ضمنهم بعض الساسة، أن الصراع بما هو تدافع نحو مواقع السلطة، لا يصلح إلا إذا جابهت قوة سياسية ما، قوة مناقضة لها ترغب في إزاحتها أو القضاء عليها. ويذهب أصحاب هذا الرأي التبسيطي إلى أن الصراع ينتفي عن الحياة السياسية عندما يسود التوافق والإشراك والقبول بالآخر. هذا الرأي لا يتفق معه فيبر جملة وتفصيلا، لأن الصراع بالنسبة إليه، طابع محايث للممارسة السياسية، لم يبرحها عبر التاريخ، سواء تعلق الأمر بهذه الممارسة من خارج السلطة أو حتى من داخلها؛ حتى إننا نسجل حضورا للصراع في الحزب الواحد حول الزعامة، وقد نلاحظه بين أبناء الملوك، وفي حاشية الحاكم، بل وبين الدول التي تشكل الحلف الواحد، بحيث تطمح كل واحدة منها أن تكون أكثر تأثيرا في قرارات الحلف. إذن، فالصراع سمة سياسية تطبع الحالة السياسية في كل حالاتها، سواء في حالة الموالاة، أم في حالة المعارضة من داخل المؤسسة، وكذلك في حال المعارضة الراديكالية. فالصراع حسب فيبر، هو تنازع حول السلطة، أو تنازع حول التأثير في اقتسام السلطة، بغض النظر عن مستويات الصراع ودرجاته. كما يؤكد أن في الدولة الحديثة حيث احتراف السياسة لابد لهذا الصراع من قنوات يُصَرَّفُ من خلالها. هذه القنوات هي الأحزاب، التي ينبغي أن تكون قوية بزعاماتها الكاريزمية، وقوية ببيروقراطية إدارتها، وتَجَذُّرها في الشعب، ثم قوية بإيمانها المشاركة في السلطة، والقبول بالتداول حولها، ومن داخل كيان الدولة. يقول ماكس فيبر:" إن كل الصراعات بين الأحزاب ليست صراعات من أجل تحقيق غايات موضوعية، بل هي أيضا وغالبا، صراعات لإحكام الرقابة على توزيع المناصب، إن كل المعارك تدور بشكل خاص أيضا حول أي من القوى يجب أن تحكم الرقابة على توزيع الوظائف" (ماكس فيبر، مرجع سابق، ص279) .

إن وعي فيبر بالصراع كدينامية لكل ما هو سياسي، يجعله يفكر كيف يمكن احتواء هذه الدينامية واستثمارها بشكل إيجابي. هذا الوعي، ما كان ليحصل عند فيبر، لولا رؤيته الاستشرافية للدولة الحديثة، والتي ينبغي أن تكون مستقرة ودائمة. إن استقراء فيبر لتاريخ السياسة، جعله يَخْلُصُ إلى أن الدول تسقط بشكل متتالية رياضية؛ فما التاريخ السياسي إلا صعود دولة وسقوط أخرى، إما بالحرب أو

الانقلاب أو القتل...الخ، والمحرك في ذلك هو الصراع حول السلطة. أراد فيبر ترويض الصراع بعد إدراكه استحالة محوه. وذلك بجعل الدولة المحتكرة للعنف المشروع، ميدانا للترويض (Dresser ou doméstiquer le fait du conflict)، فإذا كان لابد من الصراع، فعلينا إذن تفادي صدمات الصراع داخل الدول الحديثة، فالسياسة المعاصرة، يجب أن تضع من أهدافها تليين وتطويع الصراع؛ والسبيل لذلك هو تعبيد الطريق نحو السلطة، وجعل الوصول إليها ممكنا وعموميا (Public)، شريطة التسليم بإدارة الدولة لهذا الصراع، وتبني الديمقراطية وسيلة لتدبير الاختلاف، ثم الاعتراف للدولة بأحقية الانفراد في استعمال العنف الطبيعي والمشروع. من داخل هذه المنظومة أو التوليفة السياسية يمكن تحويل الصراع، من صخرة حادة الرؤوس، تُدْمِي كل من يقترب منها، إلى صخرة ملساء ناعمة، يطيب الجلوس عليها وامتطاؤها لبلوغ هرم السلطة، لكن كيف يمكن للدولة أن تكون فقط مشرفة على إدارة الصراع وصيانة السلطة من الضياع؟ ثم هل المشرفون على أجهزة الدولة يتمتعون بكل هذه الحيادية في التسيير؟ وما هي حدود وتخوم الصراع حول السلطة؟

ألا يجدر بنا القول قبليا، لزوم التواثق والتعاقد على دولة يُجْمع عليها كل الفاعلين السياسيين ويتفقوا على مشروعيتها ! بعدها يمكن للصراع أن يكون مقبولا. أما إذا كانت هناك أطراف لا تؤمن بشرعية نظام الدولة، فكيف ستقبل مثل هده الأطراف المعارضة جذريا لنظام الحكم بإدارته للصراع، بل هل ستقبل بالصراع من داخل جهاز الدولة المتحكم في دواليبه أصلا من طرف نظام الحكم القائم (كما هو الوضع في جل الدول العربية) ؟ إن التوافق بالإجماع على نمط الدولة هو الضامن الأساس لنجاح إدارة الصراع حول السلطة بحكمة ونزاهة. وهو الذي أيضا يدفع معتنقي الصراعات الدموية والثورية إلى مراجعة مواقفهم والانخراط في العمل السياسي الديمقراطي. إن تقنين الصراع، يقتضي خلفية قانونية أخلاقية و أخرى ثقافية؛ قانون يفصل بين السلط ويعطي الدولة دورا وظيفيا أو أداتيا. وأخلاق تغرس روح المسؤولية والواجب والحق. ثم ثقافة أو تربية تشع بالتسامح والقبول بالآخر والقبول بالاختلاف...الخ. دون هذه الخلفية يكون الصراع من داخل الدولة ملهاة وقنبلة موقوتة تهدد بالانفجار. يقول إيريك فيشر: "هناك نوعان من الصراع البشري: صراع تنافسي، بمعنى أن تكون النتيجة النهائية للصراع بين طرفين متنافسين هي فوز كليهما أو ما يطلق عليه situation Win –Win، أي حالة فو ز الطرفين وحصولهما على مكاسب معينة يرضى بها كلا الطرفين. هذا النوع يمكن أن يطلق عليه صراع التنافس. ثم إن هناك الصراع الوجودي، أو صراع الإفناء الصفري، أو ما يطلق عليه – Zero sun game – وفي هذا الصراع لا يتقبل كلا الطرفين وجود الطرف الآخر إطلاقا، ويسعى إلى إنهائه تماما والخروج بفوز نهائي ساحق وكامل، بينما يخرج الطرف الثاني من الصراع مستسلما، وإما عازما على الإعداد لجولة أخرى من الصراع" (Fischer Erik, p24) . هذا التحليل الأمريكي للصراع تزكو منه

رائحة برغماتية، محفزة نحو المنفعة ، ومثبطة للإرادة والسلوك الراغب في الصراع الصفري الإفنائي. ولعل فيبر كان متأثرا بالنموذج الأمريكي والبريطاني، فالأول يمتاز بنظامه الرئاسي وقطبية الحزبين، والثاني يَتَزَيَّل بنظامه البرلماني. لهذا الغرض آثرت الاستدلال على الصراع من المدرسة الأنجلوسكسونية البرغماتية لأدلل على تأثر فيبر بالنجاحات التي حققتها وبأنه أدرك الفارق من خلال مماثلة ألمانيا بها. وعلى الطرف النقيض نجد فريدريك نيتشه يعتبر أن الصراع، روح ملازمة للإنسان، وأن الشر هو أحد مكونات هذا الصراع، وسيبقى الصراع قائما، يتمظهر في كل لحظة تاريخية بمظهر؛ ولعل أنصع هذه المظاهر، الحرب. مما يحتم على البشرية أن تبحث عن بدائل للعنف والحرب، كتصريف الصراع في المغامرة وركوب المخاطر عبر الرحلات والاكتشافات أو كما فعلت الأمم من قبل وإلى اليوم عبر التنافس الرياضي. وفي هذا السياق يقول: "أما الانجليز اليوم والذين يبدو أنهم تخلوا أيضا عن الحرب، فقد استعملوا وسيلة أخرى لإعادة خلق هذه القوى وهي: الرحلات الاستكشافية الخطرة، والرحلات البحرية، وتسلق المرتفعات. رغم القول إنه تم القيام بها لأهداف علمية، فإن هدفها في الواقع هو تمكينهم من المغامرة، ومن مختلف أنواع الخطر ومن قوة إضافية" (فريديرك نيتشه، 1973، صص146-147) .

بعد هذا البسط لمفهوم الصراع، وباستدعاء العنف الحاضر الغائب في ممارسته، نقول؛ إن الإنسانية تجد نفسها أمام الخيارات التالية:

- الخيار الأول: يُسَلِّم بالطبيعة قائدا للصراع، متمترسة خلف الداروينية حيث البقاء للأقوى أو الفرويدية، الحاسمة للصراع داخل النفس، بتحرير غريزة الجنس. أو الماركسية حيث لا بقاء ولا مكان للرأسمالية والبورجوازية، ولا صوت يعلو فوق صوت البروليتارية؛ صراع حتمي تاريخي نفسي وطبيعي. فحيثما وليت فكرك، حسب رواد الصراع هؤلاء، لا تسمع إلا نداء الصراع. فالطبيعة لا تتحدث حسب هؤلاء إلا لغة الصراع؛ إذ لا بقاء إلا للأقوى. والنفس لا تتكلم إلا لغة الصراع؛ فلا نجاة من العُقد إلا بتمرد الهو"id" على الأنا الأعلى "Super Ego" والأنا "Ego". والتاريخ أيضا يُدَوِّي بصدى الصراع الذي ينذر بزوال الرأسمالية والبورجوازية - كما تنقرض الحيوانات- لتحل محلها الشيوعية والبروليتارية.

- أما الخيار الثاني: فهو إسلاس القيادة للعقل، حيث تجسد الدولة أرقى مظاهر العقل ، لتدبر الصراع وتحتضنه وتحتويه. فالدولة الحديثة بتبنيها للديمقراطية و لمبدأ الحياد (الدولة المحايدة)، لا تهاب فتح الطريق أمام كل الأغيار السياسيين لبلوغ السلطة. هذه الدولة وحدها بالمفهوم الحديث، قادرة على تحويل الصراع إلى طاقة، ووقود للبناء، والإشراك، والدفع بكل القوى الحية نحو المساهمة. دولة تُقَدِّر بكل الكفاءات البشرية بتنوعها واختلافاتها، تهيئ الأرضية وتميط كل ما يفسد سلمية هذا الصراع. إن مائدة كهذه، قمينة أن تدفع بكل هَاو للسياسة أن يفكر في احترافها، وكل راغب في السلطة بالعنف أن

يسلك طريق الديمقراطية، وكل يائس من العمل الحزبي والوظائف السياسية، أن يتجاوز يأسه وينخرط في الهيئات السياسية. هكذا يرسم فيبر مآلات الصراع في ظل الدولة المعاصرة المتبنية للسياسة الحديثة.

خاتمة

بعد هذه الرحلة الطويلة في الزمن السياسي الفيبيري، وبعد هذه الضيافة المتميزة في أحضان محاضرة فيبر "السياسة بوصفها حرفة و دعوة"، يحق لنا أن نتوقف لاستعادة أهم اللحظات التي تركت الأثر العميق في تفكيرنا، والحاصل أن محاضرة فيبر هذه كلها تمثل لحظة واحدة لا تقبل التجزيء، لأن تماسك المحاضرة يمنعنا بالقوة، ألا نكتفي بالملاحظة العابرة أو العفوية، ويحتم علينا البحث عن الخيط الناظم لكل الأفكار المنظمة لها. لقد خَلَصنا بعد تحديدنا للمفاهيم الأساسية في التفكير السياسي لفيبر ، إلى استنباط بعد استقراء، يوفر لنا إمكانية النظر إلى السياسة كحرفة من أعالي التاريخ، بعيدا عن الضوضاء التي شابت الوضع السياسي زمن فيبر. هذه المسافة التاريخية وبعد زواجها بالقراءة المتروية لهذه المحاضرة، أنجبت لنا خلاصات تتحدد في الآتي:

أولا، وعي فيبر بأهمية تحديد المفاهيم، ونجاحه في بلورة جهاز مفاهيمي يناسب في دلالاته وحمولاته، منظوره إلى السياسة الحديثة بوصفها حرفة. لقد وضع فيبر صنافة سياسية «Taxonomie politique»، أو توليفة سياسية «Combination politique »، رام من خلالها صياغة، نظرية للسياسة تقطع مع الكلاسيكي وتساير منطق الحداثة القائم. إن احتفاظ فيبر بمصطلحات غارقة في القدم، كالدولة، والسلطة، والعنف، والصراع، ثم بناء تصوره السياسي عليها، بعد إفراغها من دلالاتها القديمة، فيه كثير من الحنكة والفطنة والتوافق مع منهجه المتبع. فهذا الاختيار يؤكد على أن فيبر يميز بين الثابت والمتغير في عالم السياسة. فالثابت تاريخيا هي هذه التوليفة السياسية، أما المتغير، فتمظهراتها وأشكالها وتراتبيتها في المنظومة السياسية، والتي تعود بالأساس إلى نظام الحكم السائد.

ثانيا، سعي فيبر الحثيث لبلورة دلالات جديدة من شأنها أن تغير الممارسة السياسية، ومن تم تغيير الواقع السياسي. لقد آمن فيبر بأن أول خطوة في طريق الحداثة السياسية تكمن في نزع الملكية السياسية من الفرد وتعميمها، لكن هذا التعميم لا يعني البتة تجريد الدولة من وسائل القوة، بل إنه يحتم تمتيعها باستثناء احتكارها للعنف المادي والمشروع. فنزع الملكية السياسية من سلطة الأمير، ودعوة الناس عموما، والأحزاب خصوصا للمشاركة في ملكيتها، قد يوقع في صراع لا متناهي وعنيف حول السلطة؛ لذا فإن فيبر لا يتناقض في طرحه، فهو يحرر السياسي من جهة ويضمن استقرار الدولة من جهة أخرى. وكأننا أمام مرحلة ميكيافيلية متقدمة تحافظ على الروح متمثلة في السيطرة، وتتخلى عن الشكل المتمثل كلاسيكيا في الأمير. وبعد نزع الملكية وتخصيص الدولة باحتكار العنف المشروع، يأتي الحديث عن السلطة، باعتبارها غاية الغايات كقوة مجرد بحاجة لشرعية دستورية وقانونية، وبحاجة لرجال سياسة

محترفين يتمتعون بشرعية كاريزمية. وعليه، فإن الدولة الحديثة عند ماكس فيبر تقوم على شرعيتين هما: الشرعية الدستورية والشرعية الكاريزمية، أما الشرعي التقليدية (شرعية الأمس الأزلي) فلا موقع لها في الحداثة السياسية. ولأن السياسة أصبحت مشاعا ومجالا مفتوحا للاحتراف، فإن الصراع حول السلطة أصبح من آكد المسلمات، فالسياسة باعتبارها سعي للسلطة، ستكون مرمى لكل المحترفين السياسيين؛ وهذا الصراع يتحتم تنظيمه وترويضه وتليينه؛ ولا سبيل إلى ذلك، إلا بتأسيس الأحزاب وتبني الديمقراطية و ممارسة الانتخابات التمثيلية، كوسيلة سلمية للتداول عن السلطة. بهذا البناء النظري، يحدد فيبر صنافته السياسية على النحو التالي: لا سياسة بدون دولة، ولا دولة بدون احتكار للعنف المادي المشروع، ولا سياسة حديثة بدون تحرير الملكية السياسية. ولا تحرير لهذه الملكية إلا بتعدد الأحزاب السياسية، ولا تكون الأحزاب سياسية إلا باحتراف سياسي وزعامات كاريزمية؛ كما أنه لا معنى لتعدد الأحزاب السياسية، إن لم تكن الطريق مفتوحة أمامها نحو السلطة (l'accès libre au pouvoir) ، فحياة الحزب مرتهنة بالوصول إلى السلطة، أو على أقل تقدير التأثير فيها من موقع المعارضة. ولأن الأحزاب هم من سيمارس السلطة، لابد من تدبير خَطَرِ استحواذ حزب ما على وسائل العنف ومن تم تحوله إلى حزب توليتاري، مثلما وقع مع هتلر. هذا التدبير يقتضي إحداث هيئة عليا للإدارة، تفصل بين نوعين من رجال السياسة، الموظفون السياسيون ورجال السياسة المحترفون. بهذا الفصل يمكن للدولة أن تضمن استقرارها واستمرارها من خلال موظفين تقنيين متشبعين بأخلاق المسؤولية. أما الجو السياسي العام فيجب أن يؤطره بحسب فيبر نمطين أخلاقين هما: أخلاق الاعتقاد وأخلاق المسؤولية؛ فالأولى تمنح الشغف، والثقة في النفس، والأمل في المستقبل، أما الثانية فتُوَلِّد الحذر والتروي وبُعد النظر وحساب المآلات. هكذا، يؤكد فيبر على أن السياسة كحرفة مختلفة تماما عن السياسة كعلم، فالأولى تتعامل مع كل من يمتهن السياسة سواء أكان موظفا متخصصا أو محترفا لها، أما الثانية فهي تنظر في النظريات والأصول والمناهج والتخصصات، وشتان بين المجالين؛ أي بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية .

والآن، لنعد إلى صاحب المحاضرة وكتاب le savant et le politique ، لنطرح السؤال، ألا يعد هذا الكتاب سيرة ذاتية مقنعة؟ ألا يحكي ماكس فيبر عن تجربته السياسية الشخصية من خلال هذا الكتاب؟ ألا يتحدث في الكتاب عن رجل العلم، وعن رجل السياسة، وعن الصحافي، وعن أولئك الذين تسببت وظيفتهم العلمية وانشغالهم بالصحافة في فشلهم السياسي الذريع؛ إذ لم يتمكنوا من زعامة الحزب، ولا من تغيير واقع السياسة؟ ألم يكن كل هذا، هو ماكس فيبر نفسه؟ الذي كرس نفسه عالِما في الجامعة متبنيا للحياد الأخلاقي « Neutralité axiologique »، ثم سياسيا وسطيا من داخل الحزب الاشتراكي الديمقراطي، وأيضا صحافيا. إن العالِم والسياسي والصحافي الذي يتحدث عنه فيبر إنما هو ذاته،

الذي حالت دون تحقيق أمانيه ورغباته، دولة ألمانية ممزقة جغرافيا، ومتخلفة اقتصاديا، وفاقدة لرجل السياسة ذي المواصفات الكاريزمية. إن ما لم يحققه فيبر - وربما قد شعر باستحالة تحقيقه لقرب موته (فالمحاضرة كانت سنة 1919 والموت باغتته سنة 1920) تركه وصية وإرثا لكل الألمان، ودَيْنا في أعناقهم، وكأنها كانت محاضرة وداع واستيداع لروحه السياسية أمانة في يد التاريخ الألماني، لعله يعترف ذات يوم بعبقرية هذا الفيلسوف وعالم الاجتماع، الذي كان لمشروعه واستشرافاته أثر بليغ في رسم المستقبل السياسي لألمانيا. إن تماهي تنظيرات فيبر مع تجربته السياسية تَدُعُّنَا إلى الأسئلة التالية دَعّاً: أليست كل الإنتاجات الفكرية والتنظيرات العلمية، تجارب شخصية مستبطنة؟ وأن أي فهم لها يقتضي تحليلا متأنيا لأصحابها؟ لكن ألا نكون مبالغين في هذا الحكم، لأن المنظر والمفكر لا يعبر فقط عن ذاته، وإنما أيضا عن مجتمعه وتاريخه؟ و لو كان العلم أو التنظير تعبيرا عن الذات، فلماذا تتحقق كثير من التنبؤات العلمية، هل لأنها مرتبطة بالذات؟ أم لأنها معبرة عن واقع موضوعي؟ ألا تشكل تجربة فيبر فرادة « Unicité » ، لأنه جمع بين المتناقضات في الحداثة: الدين كأخلاق بروتستانتية مع السياسة، وأخلاق الاعتقاد مع أخلاق المسؤولية، والعنف مع الديمقراطية، وانتزاع الملكية السياسية مع الدولة والأحزاب، والاحتراف الوظيفي مع الاحتراف السياسي، وحق الدولة مع حق الفرد، وحق الشرعية مع شرعية الحق، ودولة المراقبة مع مراقبة الدولة، وشرعية السلطة مع سلطة الشرعية والغاية مع الوسيلة...الخ، ألا يجعلنا كل هذا نتساءل عن إمكانية تعايش المتناقضات في زمن ما بعد الحداثة؟ ماذا عن الدين والسياسة؟ ماذا عن العلم والدين؟ ماذا عن مستقبل الدولة القومية في ظل عالم مقولب إعلاميا وتواصليا، لا يعترف لا بالحدود ولا بالقيود؟ بهذه الأسئلة نسدل الستار على هذا البحث، لنرفعه قريبا، في مقالة قادمة نحاول من خلالها إبراز منظور فيبر لتدبير السلطة، ثم علاقة الأخلاق بالسياسة.

قراءة الهوامش:

1- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، ، ترجمة جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2011.

2- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل 2007.

3- جان ماري دانكان، علم السياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1997، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا.

4- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دار الطبيعة بيروت 1997.

5- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة على إبراهيم السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2010، ج.4 .

6- جيل دولوز، المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو. ترجمة سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1987.

7- فريدريش هيجل، فلسفة الحق، القفرة 273، نقلا عن إيرك وايلي، هيجل والدولة، ترجمة: نخلة فريفر، دار التنوير، ط.3، بيروت 2007.

8- إيرك وايلي، هيجل والدولة، ترجمة: نخلة فريفر، دار التنوير، ط.3، بيروت 2007.

9- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، المجلد الثالث.

10- جلال الدين السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، أكتوبر 2007 .

11. عن د. جاسم محمد سلطات، قواعد الممارسة السياسة، مؤسسة أو القرى للترجمة والتوزيع، 2008،

12 - فريديرك نيتشه، إنساني مفرط في الإنسانية، منشورات دنويل/ غوتيي، 1973، ج2.

13. محمد الهلالي وعزيز لزرق، العنف، دار توبقال للنشر ط.1. 2009.

14 -Hegel George Wilhelm Friedrich (1770-1831), Phénoménologie de l'esprit, Aubier Montaigne, tome 1,p.8.

15 -Fischer Erik. A, The art of managing evryday conflict : Understanding emotion and power struggles, West port, et, Praeger. Especially, p24.

16 -Kant. Emmanuel (1724-1804) , Métaphysique des mœurs (Droit et vertu) Introduction – op. III .

17 -Kant ; sur un prétendu droit de mentir par humanité – op-III .

18 -Hannah Arendt ; Qu'est ce que la politique ? tente établit et commenté par Ursula – traduit de l'allemand par : Sylvie courtine-Denamy – Seuil – 1955 - Paris – .

19 -Julien Freund , Qu'est-ce que la politique ? édition : seul 1978 .

20 -Bertrand de Jouvenel, Du pouvoir, Edition : Hachette littérature, 11 mai 1998.

8 -Max Weber, le savant et le politique. Paris : Union General d'éditions, 1963, 186 payes – collection : le monde en 10-18.

مشكلات اللّغة العربيّة وأمنها في مباحث مجلّة الأصالة الجزائريّة خلال السّبعينيّات من القرن العشرين.

Problems of the Arabic language and its security in the investigations of the Algeria al-Asala magazine during the seventies of the twentieth century.

د/ كمال مجيدي جامعة العقيد أحمد دراية –أدرار-الجزائر
البريد الإلكتروني: kamelmajidi@yaho.fr

الملخّص:

يهدف هذا البحث إلى مقاربة مشكلات اللّغة العربيّة والمحافظة على أمنها في أنظار الباحثين الجزائريّين خلال السّبعينيّات من القرن العشرين، اِنطلاقا من مباحث مجلّة الأصالة الجزائريّة؛ ليكشف جهودهم ومنهجهم والأسئلة الّتي شغلتهم في أثناء مقاربة هذه المشكلات، وأهمّ النّتائج الّتي توصّلوا إليها.

وهذه الأهداف الّتي ننشدها من وراء هذا البحث أوصلتنا إلى أنّ الباحثين الجزائريّين في هذه الفترة اِهتموا باللّغة العربيّة، محاولين تمكينها في المؤسّسات عامّة والتّربويّة خاصّة مع المحافظة على أمنها، ودارسين، في الوقت نفسه، أهمّ مشكلاتها من حيث علاقتها بالمجتمع وباللّهجات وباللّغات الأجنبيّة، ومن حيث التّدريس بها في المؤسّسات التّربويّة، ومناهج تعليمها، وصعوبة قواعدها وطرق كتابتها.

الكلمات المفتاحيّة: مشكلات. اللّغة العربيّة وأمنها. مجلة الأصالة. الباحثون الجزائريّون.

Abstracct:

This research aims to approach the problems of the Arabic language and maintain its security for Algerian researchers during the seventies of the twentieth century; through the Algeria magazine al-Asala, and t know the effort of Algerian researchers.

In this period , Algerian researchers were interested in the Arabic language, and made effort to have a role in society, to e present in the national institution, and they studied the relationship of the Arabic language with dialects and foreign languages.

Key words : Problems. the Arabic language and its security. magazine al-Asala. Algerian researcher

- **مقدمة:**

إنّ الحديث عن اللّغة وأمنها في المجمعات البشريّة المعاصرة هو حديث عن الهويّة والوجود، حديث عن منظومة أمنيّة يشارك فيها العلماء والباحثون والمؤسّسات؛ لتحمي مقوّمات الأمّة، وتقي المجتمعات من الاِنحرافات الفكريّة، ولمّا كانت اللّغة في المجتمعات البشريّة ذات وظائف اِجتماعيّة، وفكريّة، وتواصليّة، نالت من الأهمية والدّراسة ما لم ينله أيّ قطاع من قطاعات الفكر البشريّ؛ ولهذا سارعت الشّعوب، عبر تاريخها، إلى حماية لغاتها وترقيتها، وإحاطتها بسياج يحميها من المؤثّرات الدّاخليّة والخارجيّة الّتي تهدّد أمنها ووجودها؛ وهذا روما منها إلى جعل هذه اللّغة أو تلك حيّة تمارس حضورها، وتساير عصرها.

والباحثون الجزائريّون، كغيرهم من الباحثين العرب، اِنبروا، عبر المنابر الثّقافيّة الجزائريّة بعد الاِستقلال، يعالجون مشكلات اللّغة العربيّة، ويحافظون على أمنها، ويبحثون في سبل ترقيتها؛ لتمارس حضورها، فتناولوا مشكلاتها من حيث: علاقتها باللّهجات وباللّغات الأجنبية، وفي مدى حضورها في المؤسّسات عامّة والمؤسّسات التّعليميّة خاصّة، وفي قدرتها على اِستيعاب العلوم والتّكنولوجيا، ودور التّعريب في تمكين اللّغة العربيّة في المجتمع الجزائريّ. إذًا كيف كانت اللّغة العربيّة في فترة الاِستعمار، بعد أن حاول جاهدا تركها على هامش النّسق الاِجتماعي والثّقافي، وشكّك في قدرتها على مسايرة المدنيّة، ورماها بالوهن؟ وكيف تصدّى العلماء والمثقّفون الجزائريّون للسّياسة الاِستعماريّة اِتّجاه اللّغة العربيّة آنذاك؟ وما موقف الباحثين الجزائريّين من واقع اللّغة العربيّة ومشكلاتها بعد الاِستقلال؟ وما القضايا الّتي شغلتهم وكانت مركزيّة في تفكيرهم؟ كيف عالجوها؟ وما الوسائل والأدوات الّتي اِستعملوها لتحقيق أهدافهم وحماية أمن لغتهم؟ وما النّتائج الّتي حقّقوها؟ وما قيمتها؟

هذه التّساؤلات، في البعد الّذي ننشده من وراء هذا البحث، تهدف إلى الوقوف عند واقع اللّغة العربيّة في الفترة الاِستعماريّة، وبيان موقف العلماء والمثقّفين من هذا الواقع، ثمّ تحديد الجهود الّتي بذلها الباحثون الجزائريّون خلال فترة السّبعينيات من القرن العشرين في تناول المشكلات الثّقافيّة والاِجتماعيّة والسّياسيّة عامّة، واللّغويّة خاصّة؛ وهذا روما منّا إلى معرفة، وفي إطار ما يسمّى بالتّسلسل المعرفي، النّقطة الّتي اِنطلقوا منها، والنّقطة الّتي وصلوا إليها، حتّى إذا ما درسنا هذه المرحلة وضعنا أيدينا على الأسئلة الّتي شغلتهم؛ فلا نقع في تكرارها ثانيّة حينما نتناول مثل هذه القضايا في بحوثنا المستقبليّة،

متّخذين في هذا البحث مجلة الأصالة الجزائريّة منطلقا، وجاعلين مشكلات اللّغة العربيّة والمحافظة على أمنها أنموذجا.

2-اللّغة العربيّة في الجزائر خلال الفترة الاِستعماريّة:

إنّ الحديث عن اللّغة العربيّة في الجزائر خلال الاِحتلال الفرنسي، الّذي حاول جاهدا نسخها ومسخها، يستدعي منّا أن نشير إلى أنّ العلماء والمثقّفين الجزائريّين بذلوا جهدا كبيرا في المحافظة على اللّغة العربيّة، وتمكينها في الوسط التّعليمي والاِجتماعي، وساعدهم في ذلك اِنتشار المساجد والمدارس الحرّة والزّوايا، وكثرة الجمعيّات والنّوادي الثّقافيّة. هذه المنابر أحياها ثلّة من حملة العلم العائدون من جامع الزّيتونة، وكليّات المشرق العربي، بعد أن حاول الاِستعمار طمس معالمها، وإطفاء جذوتها، لقد « أخمد الاِستعمار الفرنسي جذوة العلوم والمعارف تحت أنقاض المساجد والكتاتيب، والزّوايا الّتي دمّرها فلم تبق منها سوى جمرات ضئيلة في بعض الكتاتيب دفعتها العقيدة الدّينيّة فحافظت على لغة القرآن، ومبادئ الدّين الحنيف في تعليم بسيط وأساليب بدائيّة، غير أنّ عواصف الحرب العالميّة الأولى الشّديدة نفخت روح الحياة في تلك الجمرات، فبعثها متأجّجة، وآب حملة المشاعل من جامع الزّيتونة، وكلّيات المشرق العربي يحملون النّور معهم، وينيرون طريق النّهوض واليقظة أمام الأمّة المحرومة» (ناصر، 1978، ص: 10).

كان لعلماء الجزائر ومثقّفيها الأثر البارز في إنشاء المدارس والنّوادي والجمعيّات والصّحف؛ للمحافظة على هويّة الشّعب الجزائريّ، (أبو القاسم، 1992، ص: 133)، فها هو الشّيخ عبد الحميد بن باديس يرفض أن تحلّ الفرنسيّة مكان اللّغة العربيّة داخل المدارس الحرّة الّتي أنشأها الأهالي، قائلا: «لا يمكن أنّ تحلّ الفرنسيّة، وتطرد العربيّة من هذه المدرسة حتّى تخرج روحي من جسدي» (الإبراهيمي، (د.ت): 7)؛ لأنّه آمن بأنّ أركان نهضتنا هي العروبة والإسلام، والمصير المشترك.

ولعبت المنابر الثّقافيّة، خاصّة الجرائد، دورا بارزا في المحافظة على اللّغة العربيّة ومقوّمات الأمّة الجزائريّة، بعد أن بدأت تترا مع بداية القرن العشرين، (ناصر، 1974، ص: 67)، منها: جريدة الجزائر لعمر راسم (1908م)، وذو الفقار (1913م)، الفاروق لعمر بن قدّور (1913م) (ناصر، 1978، ص: 42)، وأنشئت المدارس الحرّة في ربوع الوطن؛ لتعليم الأهالي، منها: مدرسة جمعيّة التّربيّة والتّعليم الإسلاميّة بقسنطينة (1917م)، ودار الحديث بتلمسان (1937م) (حميد اتوا مصطفى محمّد، 1997م، ص: 120)، ومدرسة الشّبيبة الإسلامية الّتي تأسست عام 1927م بالجزائر، ومدرسة السّلام (1929) بالجزائر .(تركي رابح، 1975، ص: 239)، وكان للجمعيّات والنّوادي دور في إلقاء

المحاضرات ونشر العلم، سعيا إلى تثقيف الجزائريّين، ومن هذه الجمعيات: الجمعيّة الرّاشديّة (1902م)، الجمعيّة التّوفيقيّة (1908م)، ونادي صالح باي (1907م) (سعد الله أبو القاسم، 1992، ص: 200)، (صاري، 2004، ص: 111).

وكثرةُ هذه المنابر الثّقافيّة والجمعيّات والنّوادي لا تعني أنّ العلم والتّعليم لم يكونا منتشرين في الجزائر من قبلُ، فبعض الشّهادات من أهل الغرب تذكر أنّ الأهالي كانوا يعرفون القراءة والكتابة، «فقد كتب الجنرال (فالمز) سنة 1834 بأنّ كلّ العرب (الجزائريّين) تقريبا يعرفون القراءة والكتابة حيث إنّ هناك مدرستين في كلّ قرية، وفي تقرير لنابليون الثّالث كتب الجنرال " دوهوتبول " سنة 1850 بأنّ الدّراسات الإسلاميّة كانت في وضع مزدهر نسبيّا عشيّة الاِحتلال. أمّا الأستاذ " ديميري " الّذي درس طويلا الحياة الجزائريّة في القرن التّاسع عشر فقد أشار إلى أنّه كان في قسنطينة وحدها قبل الاِحتلال خمسة وثلاثون مسجدا تستعمل كمراكز للتّعليم، كما كان هناك سبع مدارس اِبتدائيّة ثانويّة يحضرها ما بين ستمائة وتسعمائة طالب، ويدرّس فيها أساتذة محترمون لهم أجور عاليّة» (ناصر، 1973، ص: 260).

ويشهد بعض الرّحالة التّونسيّين ممّن زاروا الجزائر بين عامي 1904 و1927 بأنّ الحركة العلميّة كانت نشطة بنشاط علمائها، فهذا الشّيخ محمّد الخضر حسين الّذي زار الجزائر عام 1904م، وحضر الكثير من المسامرات العلمية، وزار المكتبات، واِلتقى العلماء، يذكر أنّ هذه الحركة العلميّة النّشطة يدفع حركيتها ثلّة من علماء الجزائر، من أمثال: عبد القادر المجّاوي، محمّد بن شنب، عبد الحليم بن سماية، الشّيخ بوقندورة، الشّيخ محمّد بن مصطفى خوجة، فقال في حقّ الشّيخ بوقندورة: «فوجدت العالم الفاضل الشّيخ بوقندورة المفتي الحنفي جالسا (...) حوله جماعة من الطّلبة على شكل دائرة يتناوبون سرد " صحيح الإمام البخاري " واحدا بعد واحد (...)، وبعد الظّهر تنقّلنا إلى الجامع الكبير، فاِلتقينا بالشّيخ عبد الحليم بن سماية، فغمرنا بنفحات خلقه النّاضر، واِختلب ألبابنا بفصاحة لسانه السّاهر» (الجابري، 2004، ص: 34، 35).

وفي حقّ الشّيخ محمّد بن شنب، يقول: «فاِلتقينا بالشّيخ محمّد بن شنب أحد المدرّسين بالمدرسة الثّعالبيّة، فأخذنا معه أطراف محاورة أطلعتنا على ما له من النّباهة التّامّة، والتّفقّه في الأمور الحديثة، زيادة عمّا له من التّفنّن» (الجابري، 2004، ص: 36)، ووصف الشّيخ محمّد بن مصطفى خوجة، قائلا : «واِجتمعنا بالعالم البارع الشّيخ محمّد بن مصطفى خوجة (...)، فمدّ علينا من الملاطفة رواقا، وفتح

علينا رياض أنس كانت مغلقة أبوابها إغلاقا، فنظم في سلك المسامرة فرائد، وأنشدنا من بنات أفكاره قلائد، ثمّ ختمنا بالتّعريج على ما هو الأحسن في طرق التّعليم» (الجابري، 2004، ص: 39).

أمّا أحمد حسين المهيري الّذي زارها عام 1922 فيقول في حقّ علماء تبسّة وأدبائها: «هذا وقد اِجتمعنا بثلّة من علماء تبسة وأدبائها، فألفيناهم من خيار القوم، ومن المتضلّعين في الفنون والآداب، مع شدّة التّمسّك بالدّين الحنيف، كثّر الله من أمثالهم، وأعانهم على ما أنيط بعهدتهم». (الجابري، 2004، ص: 51)، ويذكر الرّحّالة سعيد أبو بكر الّذي زارها عام 1927 أنّ: «الأدباء في بسكرة كثيرون، واللّغة العربيّة منتشرة هناك انتشارا حسنا، وكلّهم يكتبها ويقرؤها ويتكلّم بها. تجلس عند التّاجر فيتكلّم معك في الأدب، وتزور حنوت الحفّاف –الحلّاق- فيبدؤك بالحديث عن الأدباء، وتذهب إلى المقهى فتسمع المحاورات الأبيّة في بعض الأحيان، والجرائد التّونسيّة موجودة فيها بكثرة (...) وشعرائها أيضا كثيرون » (الجابري، 2004، ص: 75). وشهادة هؤلاء الرّحّالة صورة حقيقيّة لواقع الحركة العلميّة في الجزائر خلال هذا الفترة، فالعلماء منتشرون في ربوع الوطن، والمجالس المسامرات والدّروس العلميّة حاضرة بحضور هؤلاء العلماء وطلبتهم.

والاِستعمار، كما يرى عبد المالك مرتاض، في مقال ينشره تحت عنوان: " الصّراع بين العربيّة والفرنسيّة في الجزائر قبل الثّورة "، فشل فشلا ذريعا في نشر لغته بين الجزائريّين، يقول: «إنّ المستعمرين الفرنسيّين كابدوا في ذلك كلّ العناء. فلم يكن غرس لغتهم في قلوب الجزائريّين بالأمر الهيّن عليهم. إذ كان الجزائريّون أصلب عودا، أشدّهم عنادا وأكثرهم تمسّكا بشخصيّتهم التّاريخيّة العريقة، ولم ينجح المستعمرون في بعض ذلك إلّا في المدن الكبرى، وفي العقود الأخير من وجودهم بوجه خاصّ » (مرتاض، 1971، ص: 36).

لم يدرك الاِستعمار الّذي أهمل سكّان البوادي والقرى، وحرمهم من بناء المدارس، ومن التّعليم أنّه بصنيعه هذا دفع بالأهالي إلى الإقبال على الكتاتيب والمدارس الحرة الّتي أنشأها اِبن باديس وغيره من المخلصين الوطنيّين، «ولكنّ الفرنسيّين لم يربحوا من وراء هذا التّجهيل شيئا، وخسروا كلّ ما كانوا يرمون إليه من ذلك، فهم خسروا من حيث أرادوا أن يربحوا، وأخفقوا من حيث أردوا أن يوفّقوا؛ لأنّ الجزائريّين حينما حرموا من المدارس الرّسميّة العصريّة، أقبلوا بأنبائهم على الكتاتيب القرآنيّة، ثمّ على المدارس العربيّة الحرّة الّتي أسسها اِبن باديس ونفر من آخر من مخلصي الجزائريّين الوطنيّين، فاِتّسع الشّقة بين العربيّة والفرنسيّة، واِزداد الصّراع بينهما واِحتدّ اِحتدادا » (مرتاض، 1971، ص: 37). وكانت من نتائج هذه السّياسة أن بقيت العربيّة منتشرة بين الأهالي في المداشر والقرى؛ وذلك بفضل وجود

جزائريّين وطنيّين مخلصين مؤمنين بأنّ المحافظة على الدّين والعربيّة يكون بين جدران المساجد والمدارس الحرّة لا في المدارس الحكوميّة الّتي يشرف عليها الاِستعمار.

3-في مجلّة الأصالة:

تعدّ مجلّة الأصالة منبرا من المنابر الثّقافيّة الجزائريّة الّتي أنشئت في السّبعينيّات من القرن العشرين، صدرت عن وزارة التّعليم الأصلي والشّؤون الدّينيّة، أسّسها مولود قاسم نايت بلقاسم، وجاء العدد الأوّل منها في شهر مارس 1971، وكان منبرا حرّا للمثقّفين بمختلف اِتّجاهاتهم، ولم يكتب لهذه المجلّة المواصلة، فتوقّفت عام 1981، والفترة الّتي عايشتها المجلّة كانت حسّاسة فمن التّأميمات إلى الثّورات الثّلاث: الصّناعيّة والثّقافيّة والزّراعيّة إلى اِنتشار الحركات التحرّرية، وهذه الظّروف دفعت مؤسّسها والمشرفين عليها إلى التّفكير في أنّ تحقيق أي تقدّم يجاري المدنيّة مرهون بمدى قدرتنا على المحافظة على مقوّمات الأمّة الجزائريّة من دين ولغة وحضور قوي للشّخصيّة الجزائريّة المسلمة؛ ولهذا جاء في العدد الأوّل في اِفتتاحيته: «لقد كافح شعبنا أكثر ما كافح لا من أجل مستوى من المعيشة يضاهي السّويد أو كندا، ولا من أجل ترف وبذخ ولا مظاهر أو شكليّات وسطحيّات؛ وإنّما كانت أقوى الدّوافع له في كفاحه، هي بطاقة تعريفه، هي هويّته، هي اِسترجاع شخصيّته وذاتيته، هي إنيته وأصالته، اللّتان هو بهما من هو، وليس شيئا بدونهما إطلاقا » (نايت بلقاسم، 1971، ص: 2).

وهذه المجلّة الّتي كُتِب لها أن تؤسّس في فترة حسّاسة كان المجتمع الجزائري أحوج إليها، أضحت قوة توجيه متّصلة بجميع أهل الثّقافة العربيّة بمختلف توجّهاتهم، وكان لها الدّور في ربط علاقات متينة مع العالم العربي والإسلامي، والأقلام الّتي شاركت فيها كانت من مصر وتونس والمغرب ولبنان والسعوديّة، زيادة عن بعض الباحثين من دول العالم الغربي، كفرنسا وألمانيا وإسبانيا وإيطاليا وبريطانيا، وكانت المجلّة أشدّ اِنفتاحا على مختلف الإيديولوجيّات والثّقافات، ومنبرا لتنوّع الرّؤى وتصارع الأفكار بعيدا عن الإقصاء، زيادة على اِهتمامها بملتقيات الفكر الإسلامي، ففي هذه المجلّة تتوارى الإيديولوجيّات، ويختفي الإقصاء، وتحلّ محلّهما الكفاءة العلميّة. وكان مؤسّس المجلّة ينشد من ورائها إلى: «توفير للجزائر بناة الصّرح الحضاريّ والشّخصانيّ للأمّة أسبق وأولى، وكان له اِعتقاد راسخ بأنّ بناء الجدران وملء الأدمغة والقلوب أولى وأسبق من الاِهتمام بملء البطون والفروج والجيوب » (بن نعمان، 1997، ص: 188)

4- قضايا اللّغة العربيّة ومشكلاتها في مباحث المجلّة:

شغلت اللّغة العربيّة وقضاياها المثقّفين والباحثين الجزائريّين خلال فترة السّبعينيّات، فتناولوها في مباحثهم المنشورة بمجلّة الأصالة الجزائريّة، ولكي نتمكّن من أن نضع أيدينا على الموضوعات الّتي شغلت بال الباحثين وكانت مركزيّة في تفكيرهم، اِرتأيت أن أذكر عناوينها في هذا الجدول:

الجدول رقم: 1 (في مشكلات اللّغة العربية):

عنوان المقال	مؤلّفه	العدد / الصّفحة
اللّغة العربيّة طرق تكييفها ومناهج تعليمها.	الحاج صالح عبد	1/ 46-54
الصّراع بين العربيّة والفرنسيّة في الجزائر	المرتاض عبد المالك	4/ 34-40
الصّراع بين العربيّة والفرنسية في الجزائر	مرتاض عبد المالك	114-106/5
قبل اللّغة مبدأ ثورة التجديد.	شبوب عثمان.	17 / 5- 11
نحو خطّة شاملة لتطوير اللّغة العربية.	مهري عبد الحميد.	17/ 13-16
اللّغة والشّخصية في حياة الأمم.	نايت بلقاسم مولود	69-49/17
دور اللّغة العربيّة في الحفاظ الشّخصيّة	قاسم.توقيع.	73-71/17
المشكلة اللّغة والمجتمع.	شريط عبد الله.	161-149/17
واقع اللّغة العربيّة في الصّحافة الإصلاحيّة	ناصر محمّد	17/ 259-269
مشكلة اللّغة العربيّة.	ندوة أدارها شبوب	378-367/17
قيمة اللّغة في نظر بعض الأمم.	نايتقان.بلقاسم مولود	24/ 2- 7
تكلّم لغة قومك.	بلقاسم بلقاسم مولود	25/ 1-9. أ- ط
علاقة العاميّة بالفصحى.	قاكيم رابح.	25/ 67-86
مشاكل تطوير اللّغة العربيّة وكيفيّة	الحاج صالح عبد	29/62-73
مكالمة لفظ مفيد كاستقم.	الوحّالي أحمد.	53/65-72

والنّظر في هذا الجدول، والاِطّلاع على محتوى الموضوعات يقودنا إلى تصوّر قضايا اللّغة العربيّة الّتي شغلت بال الباحثين الجزائريّين في النّقاط الآتيّة:

4-1: في مشكلات اللّغة عامّة:

-في أهمّيتها وعلاقتها بالمجتمع:

اللّغة ميزة إنسانيّة مكتسبة، لها وظائفها في المجتمعات البشريّة، والوظيفة الأساسيّة هي التّواصل بين أفراد الأمّة الواحدة، وباقي الأمم الأخرى، ولهذا رأى الكثير من الباحثين اللّسانيّين « أنّ الوظيفة

الأساسيّة للّغة هي وظيفة التّواصل في مقابل الوظائف الأخرى، فاللّغة تستعمل أساسا لإقامة التّواصل بين مستعمليها » (بن قدور، 2012، ص: 49). وعدّها آخرون: «الوظيفة الطّاغية على ما سواها من الوظائف الأخرى في اللّغة الإنسانيّة؛ (...) وذلك لأنّ الإنسان ميّال بطبعه إلى التّواصل مع الآخرين؛ لاِضطراره إلى الحياة معهم في مجتمع له خصوصيّات ثقافيّة وحضاريّة متجانسة» (حساني، 2000، ص: 75)، فاللّغة مرآة من خلالها نكشف الفكر الإنساني المبثوث في ألفاظها، « فدراسة اللّغة تعدّ السّبيل الوحيد لاِكتشاف أغوار الفكر الإنساني، وفهم العمليّات الذّهنيّة المعقّدة الّتي يقوم بها الجهاز العصبي المركزي لإصدار اللّغة » (بن قدور، 2012، ص: 5).

لم تغفل مباحث مجلّة الأصالة تأثير اللّغة الوطنيّة في المجتمع وعلاقتها به. فالباحث شبوب عثمان في مقال ينشره في مجلة الأصالة تحت عنوان: " من اللّغة تبدأ ثورة التّجديد " يقول: «لا يمكن لثورة شعبيّة أن تنجح وتحقّق أهدافها إلّا إذا كانت اللّغة الوطنيّة تحتلّ مكانتها الطّبيعيّة، كما أنّ المضمون الحقيقي للثّورة هو تحقيق مقوّمات الشّخصيّة الوطنيّة، وفي طليعتها اللّغة؛ لأنّ اللّغة هي رمز القوميّة الرّئيسي، ويستحيل على أيّ شعب ما أن يغيّر مصيره إلى الأفضل بواسطة لغة أجنبيّة عنه، والشّعب الّذي يفقد لغته يفقد حريته واِستقلاله » (شبوب، 1973، ص: 5)، ويسوق ما كتبه الكادرينال لافيرجي؛ ليثبت فيه أهمّية اللّغة في التّأثير على الشّعوب المستعمرَة: «إذا كسبنا ثقة الشّعوب بالإحسان وتعليم الصّبيان (الفرنسيّة طبعا)، فلابدّ أن يأتي يوم أن ينفصم فيه ما يربط بينها من عرى بكيفيّة تلقائيّة » (شبوب، 1973، ص: 6). فهذا الكادرينال يدرك أهمّيّة اللّغة الفرنسيّة في جعل البلدان المستعمرة حديثا حين تعلّمها الفرنسيّة أكثر اِنفصالا عن دينها وتاريخها وشعبها.

ولهذا كانت اللّغة القوميّة عند الحركات التّحرريّة الحديثة في العالم من أولويّاتها، «فاللّغة الوطنيّة ليست فقط وسيلة للحفاظ على الشّخصيّة، وضمان تماسكها؛ وإنّما هي إلى ذلك أساس كلّ نهضة حقيقيّة شاملة، كلّ الحركات الثّوريّة في العالم كانت قضيّة اللّغة بالنّسبة إليها هدفا اِستراتيجيّا ثابتا (...)، والواقع أنّ تجارب الشّعب ومختلف الثّورات الحقيقيّة هي ميدان اللّغة معروفة ولا تحتاج إلى تكرار » (شبوب، 1973، ص: 6).

وينطلق نايت بلقاسم في مقال ينشره تحت عنوان: " اللّغة والشّخصية في حياة الأمم " من آراء الفيلسوف الألماني " وهان غو تيليب فيخته " الّذي يرى أنّ وجود أمّة من الأمم بوجود إنيتها الّتي هي شخصيتها، وهذه الشّخصيّة تتكوّن من عناصر ثلاثة: الدّين واللّغة وحبّ الوطن، وسأركّز على ما له علاقة بأصل البحث؛ أي عنصر اللّغة، ففيخته الألماني يؤكّد على هذا العنصر ويجعله : « المحور الّذي يدور حوله

كلّ ندائه إلى الأمّة الألمانيّة، إذ أنّ اللّغة الأصيلة في نظره هي رمز وجود الأمّة، وبقدر أصالة اللّغة والمحافظة على اللّغة الأصيلة، أو فقدانها تكون المجموعة البشريّة أمّة وشعبا أصيلا، أو مجرّد أشتات فحسب» (نايت بلقاسم، 1973، ص: 50).

ويرى أنّ اللّغة هي الّتي تكوّن الإنسان، وليس العكس، وهي الّتي تؤثّر فيه وليس العكس، فهي صدى روح الأمّة، وتؤثّر في التّصوّرات، وتصبغ عليها معاني وألوانا، وتعكس عليها أشعّة أو ظلالا خاصّة بها، هي تجعل الإنسان من هو، وليست مجرّد أداة يعبّر بها الإنسان عن نفسه، بل هي؛ أي اللّغة الطّبيعة الإنسانيّة الّتي تبرز منه في شكل أصوات خاصّة معيّنة لا يمكن أن تكون غيرها، وبهذه الأصوات الخاصّة الّتي هي صدى الرّوح بما تحمله من شحنات عاطفيّة، وتصوّرات ومفاهيم وذكريات مشتركة يتفاهم الإنسان بها مع من يشاركونه نفس التّصوّرات، ونفس المفاهيم والطّبائع، والتّقاليد، والعادات، والذّكريات؛ أي مواطنيه، ولو كانوا ولدوا في قارات غير قارته. (نايت بلقاسم، 1973، ص: 51)

والمجتمعات الّتي أدركت أهمّية اللّغة في المجتمع سارعت إلى إعادة لغاتها القوميّة إلى مكانتها الأساسيّة، فالفرنسيّون مثلا، لم تمرّ على ثورتهم أربعة أعوام، فاِجتمع رجال الفكر للنّظر في قضيّة اللّغة، والأمم الّتي تفقد لغتها تمزّق الخيط الّذي يصلها بالأجداد، وتنقطع عن الأصل؛ كجلمود صخر اِنفصل عن الصّخرة الأم، وحطّه السّيل من عل، فجرفه وقذف به بعيدا إلى أعماق الذّوبان، والاِمّحاء، واللّاوجود. (نايت بلقاسم، 1973، ص: 52).

ويرى عبد الله شريط أنّ المشكلة في الجزائر نابعة من ذاك الاِنفصال الموجود بين المثقّفين بالفرنسيّة أو العربيّة أو مزدوجي اللّغة وباقي الشّعب الجزائريّ، يقول: «يجب أن نشير إلى أنّ لنا فئتين من المثقّفين: فئة عربيّة اللّغة وفئة فرنسيّة اللّغة، وقليل من ثقافة مزدوجة، وإذا كانت الفئة الثّانيّة قد اِرتبطت بمجتمعها من حيث العاطفة والشّعور ومحتوى الإنتاج، فإنّها منقطعة عنه من حيث أداة التّبليغ إلى هذا المجتمع: مولود فرعون وكاتب ياسين ومولود معمري ومالك حدّاد يتحدّثون في رواياتهم كلّها عن الشّعب، وعن الطّبقة الكادحة بصورة أخصّ، يصوّرون بؤسها وحرمانها وأمّيتها، ولكنّ هذه الطّبقة بالذّات لا تعرف شيئا ممّا كتبوا، وبالتّالي فهؤلاء الكتّاب معروفون في الخارج أكثر ممّا هم معروفون في بلادهم، وأما الفئة العربيّة الثّقافة، فهي تحمل نفس العاطفة ونفس الاِهتمام بنفس هذه الفئة الاِجتماعيّة المحرومة؛ ولكنّها ليست أكثر اِتّصالا بها من حيث أداة التّبليغ من الفئة الفرنسيّة الثّقافة. هذا واقعنا الّذي نعيشه من حيث مشكلة اللّغة، منظورا إليها من زاوية علاقتها بالمجتمع » (شريط، 1973، ص: 150، 151).

2-4 : في مشكلات اللّغة العربيّة:

1-1: التّعليم باللّغة اللّغة العربيّة أولى:

اللّغة العربيّة مقدّسة، ولهذا فالتّعليم بها ضرورة ملحّة في نظر الباحثين الجزائريّين، لأنّ « اللّغة القوميّة مقدّسة، ينبغي أن تكون هي لغة التّعليم العالي في بلد يتمتّع بِاستقلال حقيقيّ، في بلد ذي سيّادة، حرّ وديموقراطي، هذه هي الحقيقة الواضحة» (شبوب، 1973، ص: 6)، والإبداع الحقيقي لا يكون إلّا باللّغة القوميّة، لأنّ: « جلّ الباحثين في قضايا اللّغة ، وعلم الاِجتماع والنّفس يكادون يتّفقون على أنّ الإبداع الحقيقي لا يكون إلّا باللّغة الوطنيّة، وإنّ ما هو وطنيّ في مضمونه لا يمكن التّعبير عنه بعمق، يبرز كلّ تفاصيله بلغة غير وطنيّة. وإنّ اِستعمال لغة أجنبيّة تنشأ عنه نتيجتان: فكريّة ولسانيّة، فالواقع الجزائريّ الّذي نريد وصفه مثلا باللّغة الأجنبيّة، يكون قد وقع إدراكه بنسق لسانيّ أجنبيّ عنه، بهذا فإنّ هذا النّسق يكن غير قادر على الإبلاغ بأمانة » (شبوب، 1973، ص: 7)؛ ولهذا يستحيل التّعبير عن المشاعر والأحاسيس بغير اللّغة القوميّة، والتّاريخ البشري يخبرنا عن فشل أولئك العلماء الدّاعين إلى لسان موحّد، للتّفاهم بين المسئولين أطلقوا اِسم الإسبرانتو ESPERANTO، فردّه علماء الاِجتماع وعلى رأسهم دوركايم. (مدكور، 1957، ص: 7/ 13). إذا فتوحيد البشريّة تحت لغة واحدة أو فرض لغة على الشّعوب غير لغتهم الأمّ، لا يجعلهم يعبّرون عن مشاعرهم وأفكارهم أحسن تعبير.

وإحلال العربيّة مكان الفرنسيّة في العلوم والتّكنولوجيا والعلوم الإنسانيّة، هو مشروع وطنيّ تنشده الجهات المعنيّة، لأنّ « إحلال لغتنا مكانتها الجديرة بها في التّعليم والإدارة ومختلف مظاهر الحياة اليوميّة والقوميّة، لا يقلّ أهمّية في نظرنا عن أيّ مشروع من مشاريعنا الثّوريّة الكبرى» (نايت بلقاسم، 1973، ص: 67)، والعلماء الّذين مهّدوا للنّهضة الغربيّة كانوا قد تلقّوا تعليمهم بالعربيّة، فهي « لغة الدّراسة والبحث للكثير من العلماء والفلاسفة الأوروبيّين الّذين مهّدوا لعصر النّهضة الّتي أدّت بدورها إلى اِنطلاق أوروبا، ذلك الاِنطلاق الّذي لم يكن ليتمّ لولا منطقه الحقيقي، ألا وهي الحضارة الإسلاميّة الّتي كانت لغتها العربيّة» (نايت بلقاسم، 1973، ص: 67).

ودفاع هؤلاء الباحثين عن التّعليم باللّغة العربيّة لم يدفعهم إلى غلق أبواب تعلّم اللّغات الأجنبيّة، بل تركوا إلى جانب تمكين اللّغة العربيّة : « جميع النّوافذ مفتوحة على لغات وثقافات العالم الأخرى، في تكميليّة لنا، بل وضروريّة، كما هي الحال بالنّسبة لأيّة بلاد أخرى في العالم، تنهل من جميع الثّقافات، ولكنّها تمنح المكانة الأولى ثقافتها ولغتها الخاصّتين بها، واللّتين هي بهما ما هي، فهما أساس وجودها

كأمّة، وعنوان كيانها، ورمز شخصيتها» (نايت بلقاسم، 1973، 68). وهذا الّذي ذكره نايت بلقاسم جاراه فيه الباحث شبّوب، قائلا: «لا أودّ أن يفهم من هذا كلّه أنّنا ضدّ اللّغات الأجنبيّة، أو أنّنا نريد غلق الأبواب والنّوافذ عن نسيم الثّقافات العالميّة، فهذا لا يقول به عاقل» (شبّوب، 1973، ص: 8).

1-2: في الدّعوة إلى العامّيّة:

العامّية ظاهرة حاضرة في اللّغات جميعها، ولازمت اللّغة العربيّة منذ القدم، ولم يحدث أي اِصطدام بينهما، ولكلّ مجاله، ولم تثر قضيّة الفصحى والعامّية في تاريخ الأمّة العربيّة إلّا مع العصر الحديث ووجود « الفصحى والعامّية في اللّغة العربيّة اُعتبرت في عصرنا مشكلة أرجع إليها أسباب تأخّر أبناء العربيّة، واُقترح لحلّها اِتّخاذ العامّية لغة للأدب والكتابة، حتّى تكون لنا لغة واحدة للحديث والكتابة، قد تبدو هذه الدّعوة ريبة في ذلك العصر الّذي نعتبره عصر إحياء اللّغة العربيّة (...)؛ ولكن هذه الغرابة لا تلبث أن تزول عندما نعرف أنّ مصدر هذه الدّعوة أجنبيّ» (زكريا سعيد، 1964، ص: 8)

تعود جذوره هذه الدّعوة إلى اليوم الّذي فكّر فيه الآخر في لغتنا العربيّة وفي لهجاتنا، وأدرك أنّ اِجتماع الأمّة العربيّة واِتّحادها كان في لغتها العربيّة الفصحى، وليس في لهجاتها الّتي تتباين من منطقة إلى أخرى، بل في المنطقة الواحدة؛ ولهذا اِنبرى هذا الآخر يفتح مؤسّسات تعليميّة؛ لتدريس اللّهجات العربيّة في العواصم الغربيّة في: « إيطاليا سنة 1727م، و1888م، وفي النّمسا 1754م، وفي فرنسا سنة 1759م، وفي روسيا سنة 1909م » (بناي، 1977، ص: 409). وشجّع علماء الغرب العرب على اِعتماد اللّهجات تحدّثا وكتابة؛ ولهذا طفقوا يؤلّفون الكتب اِبتداء من سنة 1880م، فألّف ولهلم سبيتا كتابه (قواعد العربيّة العاميّة في مصر)، وحذا حذوه كارل فولرس سنة 1890م، وكتب كتابه (اللّهجة العربيّة الحديثة في مصر)، ومع بداية القرن العشرين، أي سنة 1901م، يطالعنا وسلدن ولمور بكتابه (العربيّة المحكيّة في مصر)، وفيلوت وباول في كتابيهما (المقتضب في عربيّة مصر) (زكريا سعيد، 1964، ص: 18- 30).

واِقتنع نفر من المثقّفين العرب بهذه الفكرة، وأنشأوا « في مصر مجلّات تخلط بين العامّية والفصحى (منها أبو نظارة) ليعقوب صنوع (1878م)، و(الأرغول) لمحمّد النّجار(1894م)، و(التّنكيت والتّبكيت) لعبد الله النّديم (1881م) » (كتّاني، 1982، ص: 757/2)، ولم يقفوا عند هذا الحدّ بل تجاوز سقف مطالبهم إلى اِستبدال الحروف اللاّتينية بالحروف العربية، وحمل لواء هذه الدّعوة في مصر عبد العزيز فهمي باشا.

لكنّ الفكرة طرحت من قبل في الجزائر وتونس وقت الاِستعمار الفرنسي، يقول الباحث محمّد صالح عمر: « (...) على أنّ ما بين أيدينا من وثائق يثبت أنّ دعوة فهمي تلك، لم تكن الأولى من نوعها، وإنّما سبق إلى مثلها المستعمر الفرنسي بحوالي نصف قرن في المغرب العربي، ففي أواخر القرن التّاسع عشر فرضت السّلطات الفرنسيّة في الجزائر اِستعمال الحروف اللّاتينيّة في جميع الكتب المدرسيّة العربيّة، وفي بداية القرن العشرين، حاولت تنفيذ العمليّة ذاتها في تونس، إلّا أنّ مسعاها هذه المرّة مني بالفشل الذّريع بفضل الموقف الدّفاعي المتصلّب الّذي وقفه بعض الوطنيّين » (محمّد صالح، 1987، ص: 65).

أمّا الصّراع بين العربيّة الفصحى والعامّية فلم تكن الجزائر بمعزل عنه، بل نوقشت هذه القضيّة في مباحث مجلّة الأصالة، فها هو الباحث تركي رابح في مقال ينشره تحت عنوان: " الإطار النّظري للتّعريب: علاقة العامّية بالفصحى"، بعد أن قارب فيه مفهوم المصطلحين: اللّغة العربيّة الفصحى واللّغة العربيّة العامّية، وبيّن علاقة الفصحى بالعامّية، وأهمّ المؤلّفات الّتي ألّفت قديما وحديثا في العامّية، وتاريخيّة الدّعوة، وأهم دعاة العامّية من الغرب ومن العرب، ودعاة البربريّة والفرنسيّة في بلاد المغرب العربيّ، وصل إلى النّتائج الآتية:

1- قصور العامّية في التّعبير ، وفقرها في المفردات.
2- الأخطار الّتي تترتّب على اِستبدال العامّية بالفصحى: يقول: «إنّ الاِستعاضة عن اللّغة العربيّة بالعاميّة أو اللّهجات المحلّية كما يدعو إلى ذلك خصوم العربيّة الفصحى لن يحلّ أيّ مشكلة للعالم العربيّ، وإنّما هو سوف يخلق له مشاكل جديدة هو في غنى عنها، من أبرزها اِنفصال الوحدة القوميّة بين مختلف أقطار الأمّة العربيّة، الّتي تلعب فيها اللّغة الفصحى الدّور الأساسيّ؛ باِعتبارها العامل الأساسيّ في وجود الشّخصيّة القوميّة وفي بقائها. وذلك عندما يستخدم كلّ قطر عربيّ عاميّته الخاصّة به كلغة علم ثقافة، بل هو سيخلق مشكلة خطيرة لكلّ قطر عربيّ على حدة حيث ستنشأ فيه من اللّغات بعدد العاميّات واللّهجات الموجودة في مختلف مناطقه الجغرافيّة، وأضرب مثلا على ذلك بالجزائر يوضّح لنا خطورة هذه المشكلة.». (تركي، 1975، ص: 83).

فالجزائر ، مثلا، لها تنوّع لسانيّ أمازيغيّ إلى جانب العامّية، فأيّة لغة ولهجة سنتّخذها إذا سرنا مع دعاة العامّية، ثمّ من يضمن لنا أنّ سكّان بقيّة المناطق يقبلون بسيادة لهجة لا يعرفونها على لهجتهم الّتي يعرفونها. فهذه الدّعوة «سوف تقودنا إلى بلبلة فكريّة، واِضطراب ثقافيّ واِجتماعيّ خطيرين للغاية» (رابح، 1975، ص: 81). واللّهجات في زماننا هذا غير صالحة لتكون لغة التّواصل والتّفاهم بين الشّعوب العربيّة، فلا شكّ « أن الاِختلاف اللّهجي كان موجودا يوم اِنتشرت القبائل العربيّة في خارج

شبه الجزيرة إلا أنّ هذا التّطوّر الّذي يصيب كلّ لغة زادها تفاوتا، وهذا الّذي يجعل كلّ لهجة في زماننا غير صالحة لأن تكون لغة التّفاهم بين الشّعوب العربيّة، ومن ثمّ اِستحال أن تكون أيّة واحدة منها لغة الدّراسة؛ لأنّ ذلك يؤدّي –طبعا-إلى اِنعزال كلّ دولة عربيّة عن الأخرى، وقطع الصّلة الرّوحيّة والثّقافيّة والاِجتماعيّة بينها بصفة نهائيّة، ثمّ قطع كلّ صلة بالماضي وبالتّراث العربي العظيم (...) لأنّه ليس لأيّة لهجة عربيّة فضل على غيرها لا من حيث التّأثير والنّفوذ المعنويّ، ولا من حيث الغلبة السّياسيّة أو الاِجتماعيّة، فكلّها في ذلك سواء » (الحاج صالح، 1971، ص: 49).

وأمّا عن دعاة الإنتاج الأدبي والعلمي بالعامّية فإنّهم لا يتحقّق لهم ذلك؛ لأنّ العاميّة غير قادرة على الوفاء بمطالب الفكر والعلم والتّكنولوجيا، « ومع التّسليم بوجهة نظر دعاة اِستعمال العاميّة في الإنتاج الأدبيّ والعلميّ؛ لكي تحلّ محلّ اللّغة العربيّة الفصحى، فهل هي قادرة فعلا على الوفاء بمطالب الفكر والعلم والتّكنولوجيا؟ الواقع كما يؤيّد ذلك كلّ الباحثين تقريبا أنّ العاميّة سواء في البلاد العربيّة أو غيرها من البلدان الأخرى لغة قاصرة جدا في التّعبير إلّا في المجالات البسيطة، كما أنّها فقيرة فقرا شديدا في مفرداتها ولا يشتمل متنها على أكثر من الكلمات الضّروريّة للحديث العادي فقط، وهي فوق ذك لغة مضطربة كلّ الاِضطراب في قواعدها وأساليبها» (تركي، 1975، ص: 80).

1-3: في الدّعوة إلى تيسير نحو اللّغة العربيّة:

الدّعوة إلى تيسير النّحو العربي دعوة قديمة، والنّظر في عناوين بعض الكتب الّتي ألّفها القدماء يجعلنا نقرّ بأنّ هؤلاء القدماء اِهتمّوا بهذه المسألة، فالكسّائي (ت189ه)، وابن كيسان (ت299ه)، ومحمّد بن العبّاس اليزيدي (ت310ه)، ألّفوا كتبا تحت عنوان واحد هو (مختصر في النّحو)، وألّف المبرّد (ت210ه) (المدخل في النّحو)، والجرمي (ت225ه) (مختصر في نحو المتعلّمين)، وابن مضّاء القرطبي(ت592ه) (الرّدّ على النّحاة)، وابن رشد (ت 595ه) (الضّروري في النّحو)، وفي العصر الحديث دعا بعض الباحثين إلى تيسير النّحو العربيّ، منطلقين من صعوبته ووجوب إعادة النّظر في مسائله، ومن هؤلاء: إبراهيم مصطفى، وشوقي ضيف، وعرضت هذه القضيّة على المجامع العربيّة، وألّفت لجان للبحث فيها، وكثرت المؤلّفات والبحوث، وعقدت الكثير من المؤتمرات.

ويرى الحاج صالح عبد الرّحمان أنّ تيسير العربيّة في قواعدها وكتابتها أضحى ضرورة، بل: « نبارك وندعو إلى العمل بكلّ جدّ وموضوعيّة على تيسير العربيّة الفصحى في القواعد والكتابة والشكل إلى غير ذلك ممّا تدعو الحاجة اللّغويّة إليه حتّى تصبح لغتنا سهلة ميسّرة على المتعلّم والمعلّم معا، وهذا ما يساعدنا

على سرعة تحقيق التّعريب في أقرب وقت ممكن» . (الحاج صالح، 1971، ص: 48). فالتّيسير في نظره لا يمسّ الأصول، وإنّما تيسير ننشد من وراء تعليم العربيّة للنّاطقين وغير النّاطقين بها.

والغاية الّتي ينشدها كلّ عربيّ من وراء هذه الدّعوة: « هي أن تكون اللّغة العربيّة مثل اللّغات الأوروبيّة الرّاقيّة على الأقلّ، أو مثل ما كانت عليه في زمان اِزدهار العربيّة، ومعنى ذلك أنّه لا بدّ من أن تكون في متناول الكافّة من خواصّ أو عوام، وألّا تخصّ طبقة دون طبقة، وهذا يقتضي قابليتها للنّشر في المصانع والمعامل الكبرى. أداة تعبير عن جميع الأشياء وفي جميع الميادين، وألّا تكون لغة أدبيّة فقط أو لغة عادات فقط، أو لغة فنّ خاصّ، وهذا يستلم من النّاطقين بها أن ينزلوا بها إلى ميدان المعاملة اليوميّة، والتّخاطب الإداريّ وغيره، وأمّا من النّاحيّة العلميّة، فإنّه ينبغي أن ننظر إلى مشاكل اللّغة من زاويتين مختلفتين: -الأولى تخصّ مادّة وجوهرها. -والثّانيّة تنظر إلى طرق تلقينها» (الحاج صالح، 1971، ص: 48).

4-1: في طرق تطويرها:

يرى عبد الحميد مهري في مقال ينشره تحت عنوان: " نحو خطّة شاملة لتطوير اللّغة العربيّة " أنّ أهمّ ما اُستخلِصَ من مناقشات وتوصيات المؤتمر الثّاني للتّعريب هو الشّعور العام لدى المؤتمرين بضرورة البحث في سبل تطوير اللّغة العربيّة. (مهري، 1974، ص: 13)، ويقترح خطّة للعمل في هذا السّبيل، نجملها فيما يلي: (مهري، 1974، ص: 14- 15):

1-العمل الّذي يبذل اليوم في تطوير اللّغة العربيّة العلميّة غير كافٍ من النّاحيّة الكمّية، فالمجامع اللّغويّة الثّلاث: دمشق والقاهرة وبغداد بذلت جهودا في هذا المجال، ولكنّ التّنسيق بينها وبين الجامعات والهيئات المهتمّة بالمصطلحات غير كافٍ، زيادة على غياب اِستراتيجيّة تجعل المصطلحات متداولة في الهيئات العلميّة وبين الباحثين والطّلبة في دول العالم العربيّ.

2- إنّ السّعي إلى إثراء اللّغة العربيّة وإغنائها بالمصطلحات العلميّة هو جانب هامّ من قضيّة متعدّدة الجوانب، ولكنّ حلّ هذه القضيّة متوقّف على حلّ بقيت مشاكل اللّغة العربيّة، سواء أكانت هذه المشاكل حقيقيّة أم وهميّة، والجامعات العربيّة مدعوّة اليوم أكثر من الأمس إلى تدريس اللّسانيّات الحديثة، لتتمكّن من تخريج إطارات ذات كفاءة في هذا الميدان، وعلى وزارات التّربيّة السّعي إلى فتح مراكز تهتمّ بدراسة اللّسانيّات التّربويّة واللّسانيّات النّفسيّة.

3-ضرورة وضع سياسة عربيّة موحّدة في أعلى المستويات، للتوسّع في اِستعمال اللّغة العربيّة في الدّاخل ونشرها في الخارج، زيادة على أن تكون هناك سياسة لغويّة سليمة.

1-5: في مقاربتها بِاستعمال النّظريّات الغربيّة:

اِهتمّ الباحثون الجزائريّون، في الفترة ذاتها، بمسألة مقاربة قضايا اللّغة العربيّة بِاستعمال النّظريّات الغربيّة، وتناولوا هذه القضيّة في مباحثهم بمجلّة الأصالة. فالحاج عبد الرّحمان صالح ينطلق من واقع البحوث في العالم العربي في مجال الدّراسات اللّسانيّة، ولا يجاري المقلّدين الدّاعين إلى اِعتماد النّحو الأوروبي في مقاربة مسائل اللّغة العربيّة؛ لأنّ: «أكثرهم ذهب مذهب المقلّد غير المتروّي، فمنهم من يظنّ مثلا أنّ الّذي اِتّخذه الأوربيّون لتدريس لغاتهم صالح أيضا للّغة العربيّة لا لشيء إلّا لأنّه يدرس في بلدان راقيّة، ولأنّهم وجدوا بعض الشّبه بين المفاهيم النّحويّة، والحال أنّ هذا النّحو الّذي وضعه اليونانيّون واِقتبسته روما، واِنتشر بعد ذلك في أوروبا كلّها قد عابه كلّ العلماء الأوروبيّين في زماننا، وما رأوا فيه كبير فائدة بالنّسبة إلى اللّغات الأوروبيّة، وخصوصا بعد ما حصلوا على هذه الحصيلة العظيمة من المعلومات اللّغويّة الدّقيقة بفضل تقدّم العلوم اللّسانيّة في القرن العشرين. ورغم ذلك فإنّ المجدّدين العرب أخذوا يستوحون من كتب النّحو المدرسيّة الجاري اِستعمالها في الغرب بعض المفاهيم ظنّا منهم أنّ هذا أحدث ما توصّل إليه العلم الحديث، فراحوا يستبدلون اِصطلاحا بآخر، كاِستبدالهم كلمة " مفعول " بكلمة " تكملة "، وتركوا المشاكل الحقيقيّة على ما كانت عليه فبقيت إلى أيّامنا هذه بدون حلّ» (الحاج صالح، 1971، ص: 47).

ثمّ إنّ هذه النّظريّات الّتي يروَّجُ لها اليوم؛ أي في تلك الفترة، تجاوزها الغرب نفسه؛ أي أنّنا لا نساير التّطوّر في البحوث ومواكبة الحركة العلميّة العالميّة، يقول الحاج صالح: «فقد روّج بعض المؤلّفين العرب في زماننا هذا آراء ونظريّات، ومعلومات شتّى تخصّ قضايا اللّغة، والشّيء الغريب أنّ هذه المعلومات النّظريّة ترجع كلّها إلى ما لا يقلّ عن نصف قرن، راجت في أوساط اللّغويّين الغربيّين، ثمّ تعدّاها العلماء وتداركوا ما فيها من نقصان أو فساد منهجي أو غير ذلك من النّقائص، وما كانت إلّا مرحلة من مراحل التّطوّر اللّغوي، فاِتّخذها العرب في زماننا هذا؛ أي في النّصف الثّاني من القرن العشرين، على ما كانت عليه إبّان ظهورها وشيوعها، وقدّموها لجمهور الدّارسين على أنّ هذا أيضا أحدث ما وصّل إليه العلم الحديث» (الحاج صالح، 1971، ص: 47).

ويدعو الباحث نفسُه إلى الاِطّلاع على مستجدات البحث اللّساني؛ لمواكبة العصر والتّطوّر المعرفي في مجال اللّسانيّات، «وحاصل الأمر هو أنّه لا بد من أن نوجّه أنظارنا إلى ما يقوم به علماء اللّسانيّات في زماننا هذا حتّى لا يفوتنا الوقت، وحتّى لا تضيع جهودنا ونحن في عالم منعزل، وأن نثق

بما تثبته العلوم الدّقيقة، ونعتمد في محاولاتنا على المشاهدة والاِستقراء، والتّجربة العلميّة، ولا نتسرّع في الحكم قبل الاِختيار» (الحاج صالح، 1971، ص: 54).

5-1: في المحافظة على أمنها من خلال تفعيلها في المجتمع:

المحافظة على اللّغة العربيّة وتمكينها في المجتمع ومؤسّساته الوطنيّة مسؤوليّة الجميع، فنايت بلقاسم يدعو في مقال ينشره تحت عنوان: " تكلّم لغة قومك " وسائل الاِتّصال المرئيّة والسّمعيّة: من تلفاز وإذاعة إلى تغليب الفصحى على العامّية في نشرات الأخبار وغيرها من حصصها الكلاميّة، وإلى إذاعة المسرحيّات بالفصحى، وقراءة الكتب والمحاضرات كلّ يوم بضع صفحات، تنظيم دروس بالعربيّة، وإذاعة المحاضرات من الجامعة بالعربيّة، وعلى التّجار كتابة اللافتات بالعربيّة إلى جانب الفرنسيّة، وعلى المعلّمين والمعلّمات أن يفرضوا على تلاميذهم الحديث بالعربيّة الفصحى، ونريد من الأمّهات ربّات البيوت أن تحاربن ما أمكنها ظاهرة التّرطّن عند الأطفال، لنتكلّم لغة قومنا. (نايت بلقاسم، 1975، ص: 1-9).

5-خاتمة:

قارب هذا البحث جهود الباحثين الجزائريّين خلال السّبعينيّات من القرن العشرين في تناول مشكلات اللّغة العربيّة، وطرق المحافظة عليها، وتوفير الأمن اللاّزم لتمارس حضورها داخل المجتمع الجزائري، وذلك من خلال مناقشة الكثير من مشكلات اللّغة العربيّة من حيث علاقتها باللّهجات وباللّغات الأجنبية، وفي إصلاح متنها، وفي تمكينها في المؤسّسات عامّة والتّعليميّة خاصّة، وهذه المقاربة أوصلتنا إلى النّتائج الآتيّة:

1-تعدّ مجلّة الأصالة من المنابر الثّقافيّة البارزة الّتي عالج مشكلات اللّغة العربيّة وأمنها في السّبعينيّات من القرن العشرين.

2-تكشف مباحث هذه المجلّة عن ذاك الصّراع الخفي تارة والمعلن تارة أخرى بين تيارين متناقضين حول تمكين اللّغة الوطنيّة داخل المجتمع الجزائريّ ومؤسّساته.

3-عالج البحث أهمّ قضايا اللّغة العربيّة الّتي شغلت هؤلاء الباحثين في فترة السّبعينيّات من القرن العشرين، مركّزا على أهمّ الأسئلة الّتي راودتهم، وكيف قاربوها، وأهمّ النّتائج الّتي توصّلوا إليها وقيمتها، ومدى تأثيرها فيمن جاءوا بعد هذه الفترة.

4- لم تغفل مباحث مجلّة الأصالة أهمّية اللّغة عامّة واللّغة الوطنيّة خاصّة في تأثيرها داخل المجتمعات، ولهذا سارعت هذه المباحث إلى تمكين اللّغة الوطنيّة، لتمارس حضورها.

5- اللغة الوطنيّة مقدّسة، ولهذا فالتّدريس بها في مراحل التّعليم عامّة ضرورة ملحّة، خاصّة في بلد حرّ ديمقراطيّ، بل إنّ هذا في نظر بعض الباحثين لا يقلّ أهمّية عن إيّ مشروع من مشاريعنا الثّوريّة الكبرى.

6-لم يكن باحثو هذه الفترة من دعاة الانغلاق على الذّات، بل دعوا إلى الاِهتمام بلغات العالم، من أجلّ الاِنفتاح الحضاري على دول العالم، ومسايرة المستجدّات.

7-في مجال العلاقة بين العربيّة والعامّية، أثبت الباحثون الجزائريّون قصور العامّية في التّعبير ، وفقرها في المفردات، وأمّا محاولة استبدال العامّيّة باللّغة العربيّة الّذي ينادي به بعض الباحثون العرب أمر يستحيل، وسيؤدي إلى مشكلات خطيرة، أبرزها اِنفصال المجتمعات العربيّة بعضها عن بعض؛ لأنّ لكلّ قطر لهجته الخاصّة، ويستحيل أن تقبل بعض البلاد العربيّة سيادة لهجة لا تعرفها على لهجتها الخاصّة بها.

8-ولم ينكروا الدّعوة إلى تيسير العربيّة الفصحى في القواعد والكتابة والشّكل إلى غير ذلك ممّا تدعو الحاجة اللّغويّة حتّى تصبح لغتنا سهلة ميسّرة على المتعلّم والمعلّم معا، وهذا إذا سلمت النّيّة في ذلك.

9-على الباحثين اليوم أن يطالعوا على الجهود الّتي بذلها روّاد هذه المرحلة؛ لنعرف أهمّ الأسئلة الّتي شغلتهم، وكيف قاربوها، وما النّتائج الّتي توصّلوا إليها؛ لنضع أيدينا على النّقطة الّتي ننطلق منها، ولا نكرّر الأسئلة نفسها؛ وإنما نسعى إلى إغنائها معرفيّا.

قائمة المراجع:

1-أحمد بن نعمان، مولود قاسم نايت بلقاسم، حياته وآثاره، شهادات ومواقف، دار الأمّة، الطّبعة الثّانيّة، الجزائر، 1997.

-أحمد حسّاني، دراسات في اللّسانيّات التّطبيقيّة –حقل تعليميّة اللّغات، ديوان المطبوعات الجامعيّة، (د.ط)، الجزائر، 22000.

3-أحمد حميد اتوا مصطفى، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، وزارة الأوقاف والشؤون الاِجتماعية، الطّبعة الأولى، الكويت، 1997.

4-أحمد صاري، شخصيّات وقضايا من تاريخ الجزائر المعاصر، غرداية، الجزائر، 2004.

5-أحمد طالب الإبراهيمي، من تصفية الاِستعمار إلى الثّورة الثّقافية، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، الجزائر، 1975.

6-إبراهيم مدكور، الفكر واللّغة، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، المجلّد السّابع، 1957.

7-رابح تركي، التّعليم القومي والشّخصية الوطنيّة، الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1975.

8-رابح تركي، علاقة العاميّة بالفصحى أو محاولة إحلال أو محاولة إحلال العاميّات محلّ الفصحى في الوطن العربي، مجلّة الأصالة، العدد الخامس والعشرون، الجزائر، 1975.

9-صالح عمر محمّد، مؤامرة اِستبدال الحروف العربيّة بالحروف اللّاتينيّة في عهد الحماية في تونس، مجلّة المستقبل العربي، العدد التّاسع

10-عبد الرّحمان الحاج صالح، اللّغة العربيّة طرق تكييفها ومناهج تعلّمها، مجلّة الأصالة، العدد الأوّل، الجزائر، 1971.

11-عبد الله شريط ، مشكلة اللّغة والمجتمع، مجلّة الأصالة، العددان السّابع عشر والثّامن عشر، الجزائر، 1973.

والتّسعون، بيروت، 1987.

12-عبد الفتّاح بن قدور، اللّغة-دراسة تشريحيّة-إكلينيكيّة، دار أبي الرّقراق للطّباعة والنّشر، المغرب، الطّبعة الأولى، 2012.

13-عبد المالك مرتاض، الصّراع بين العربيّة والفرنسيّة في الجزائر قبل الثّورة، مجلّة الأصالة، العدد الرّابع، 1971.

14-عبد الحميد مهري، نحو خطّة شاملة لتطوير اللّغة العربيّة، الأصالة، العددان السّابع عشر والثّامن عشر، 1974.

15-عثمان شبّوب، من اللّغة تبدأ ثورة التّجديد، مجلّة الأصالة، العدادان: 17-18، الجزائر، 1973.

16-أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، الطّبعة الأولى، بيروت، 1992.

17-أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنيّة الجزائريّة (1900-1930)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطّبعة الأولى، 1992.

18-محمّد الصّالح الجابري، خمس رحلات إلى الجزائر 1904-1932، دار السّويدي للنّشر والتوزيع، الطّبعة الأولى، الإمارات العربيّة المتّحدة، 2004.

19-محمّد الكتّاني، الصّراع بين القديم والجديد في الأدب العربي، دار الثّقافة، الطّبعة الأولى، المغرب، 1982.

20-محمّد ناصر، المقالة الصّحفيّة الجزائريّة، نشأتها، تطوّرها، أعلامها من 1903 إلى 1931، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للنّشر. 1978.

21-محمّد ناصر، واقع اللّغة العربيّة في الصّحافة الإصلاحيّة الجزائريّة، مجلّة الأصالة، العددان السّابع عشر والثّامن عشر، 1973.

22-محمّد ناصر، الصّحافة العربيّة الجزائريّة والاستعمار الفرنسي، مجلّة الثّقافة، العدد التّاسع عشر، 1974.

23-مولود نايت بلقاسم، هذه المجلّة، مجلّة الأصالة، العدد الأوّل، 1971.

24-مولود نايت بلقاسم، اللّغة والشّخصيّة في حياة الأمم، العددان السّابع عشر والثّامن عشر، 1973.

25-مولود نايت بلقاسم، تكلّم لغة قومك، مجلّة الأصالة، العدد الخامس والعشرون، 1975.

26-موسى بناي، أسباب اِنتشار العامّيّة وموقف جماعة من المستشرقين ومناصريهم منها، آداب الرّافدين، العدد الثّامن، العراق، 1977.23

27-نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدّعوة إلى العاميّة وآثارها في مصر، دار نشر الثّقافة، الإسكندريّة، الطّبعة الأولى، 1964.

المواقف التونسية إبان الثورة الجزائرية

Tunisian positions during the Algerian revolution

خالد حمري، باحث في التاريخ المعاصر، كلية الأداب والفنون والانسانيات بمنوبة
Email : homrikhaled213@gmail.com

ملخص باللغة العربية:

تأرجحت العلاقات بين النظام التونسي وقيادة الثورة الجزائرية بين الانفراج والتوتر، ومرد هذا الخلاف هو التدخل المتواصل لبورقيبة، قصد تحويل مسار الثورة بفرض نفسه كوسيط، وبأن استقلال الجزائر لا يمكن أن يتم إلا على مراحل، إضافة إلى وقوفه إلى جانب الحكومة الجزائرية المؤقتة. لكن رغم كل هذه التناقضات والتصدعات فإن الواقعية السياسية جعلت كلا الطرفين يتجاوزون هذه الخلافات، خاصة وأن بورقيبة يدرك جيدا مكانة الثورة الجزائرية لدى الرأي العام التونسي. وقد برزت مواقف الأهالي في العديد من المناسبات، سوآءا بصفة تلقائية أو صادرة عن اجتماعات الهياكل النقابية. وقد تواصل الاهتمام التونسي بالقضية الجزائرية، فكانت محل جدال النخبة المثقفة وكذلك لدى العامة، وهو ما أجبر النظام الحديث في تونس على السير في طريق الوحدة المغاربية بتبني مساندة الثورة الجزائرية سياسيا ودبلوماسيا، لأنه وجد نفسه بين النضال الشعبي والتشدد الفرنسي، فقد هدد القادة العسكريون بالعودة إلى تونس بعد القضاء على الثورة الجزائرية. وهكذا عبرت مختلف الحساسيات السياسية والنقابية في أغلب بياناتها عن دعمها اللامشروط للثورة الجزائرية. ويبدو أن هذا التفاعل مع الأحداث بالجزائر نابع من اقتناعهم بأنّ تحرير تونس والجزائر هو تحرير للقضية المغاربية ككل. ولعل الاهتمام المتزايد من قبل كل فئات الشعب التونسي بالقضية الجزائرية تعود إلى ما عاناه كلا الشعبين من الاستعمار الفرنسي إضافة إلى كون الحديث ومساندة مثل هذه القضايا هو واجب وطني ومتنفس للوطنية المحلية في تونس، وكأنّ الحديث عن الجزائر هو بالأحرى تحليل وتأويل لمّا يقع في تونس. واتخذ هذا الدعم والمساندة عدة أشكال أبرزها تكوين فرق ومجموعات مقاومة مشتركة على طول الشريط الحدودي أهمها: فرقة حمدي باشا والزيد لسود وعبد الله بولحية والطيب الزلاق وغيرهم.

وقد شارك التونسيون إخوانهم الجزائريين في عدة معارك أبرزها معركة ساقية سيدي يوسف وموقعة المريج، واختلطت الدماء التونسية بالدماء الجزائرية.

الكلمات المفتاحية:الثورة-الجزائر-الدعم-المساندة

Abstracct:

All components of the civil society in Tunisia have interacted with the Algerian case. The intellectual elite was interested in tracking political and military events in Algeria. The Tunisian parties expressed their support to the Algerian revolution despite the different attitudes between the components of the new constitutional party.

The relations between the Tunisian regime and the Algerian revolution leadership have been swung between détente and tension، and the main cause of this disagreement is the continuous intervention of Bourguiba، in order to change the path of revolution by imposing itself as a mediator، and that Algeria's independence can take place only in stages. In addition، he stands beside the interim Algerian government. But despite all these contradictions and conflicts، the political reality made both parties overcome these disagreements، especially as Bourguiba realizes well the Algerian revolution's position in the Tunisian public opinion.

The events of the Algerian revolution were not isolated from the concerns of the trade union organizations، as the Tunisian General Labor Union issued many supporting statements، in which it is famous for the repression acts issued by the French government.

Tunisian support for the Algerian revolution has been supported since its inception until independence. This support took several forms، the most prominent of which was the formation of joint resistance Teams and shared groups along the border strip، the most important of which are Hamdi Pasha، Al-Zaid Suoud، Abdullah Boulihid، Al-Tayeb Al-Zallaq and others.

The Tunisians shared their Algerian brothers in several battles، the most prominent of which is the battle of Saguia Sidi Youssef and Al-Marj site، and the Tunisian blood was mixed with the Algerian blood.

Keywords:Revolution-Algeria-Support-assistance

مقدمة:

مثلت فترة الخمسينات منعرجا حاسما في تاريخ الحركة الوطنية التونسية والجزائرية. فقد تميزت بتجذر الوعي الوطني وتحولت حركة المقاومة من سياسية إلى عسكرية ردا على التعسف الاستعماري وسياسة القمع المسلط على أهالي البلدين. فما إن اندلعت المقاومة الجزائرية حتى أصبحت تونس قاعدة عسكرية وسياسية وإعلامية للثورة الجزائرية. وقد حظيت القضية الجزائرية بمكانة هامة لدى التونسيين من حيث الاهتمام السياسي والتضامن الشعبي.

وسنحاول في هذا الصدد النظر في مظاهر التنسيق بين جبهة التحرير الجزائرية والحكومة التونسية بخصوص تأييدها للثورة الجزائرية وإبراز مواقف النظام التونسي من دعم الكفاح السياسي والتعبوي للقضية الجزائرية بالتعرض لخلفيات الموقف التونسي وأبعاده من دعم الثورة الجزائرية؟

1- **الدعم السياسي: التقارب والتباعد:**

لقد تزامن اندلاع الثورة الجزائرية مع دخول فرنسا في التفاوض مع تونس قصد الحصول على الاستقلال الداخلي وكان من بين الشروط التي قدمت إلى حكومة الطاهر بن عمار التفاوضية، هو تجريد المقاومين من السلاح وهو ما تم فعلا في ديسمبر 1954، مع بعض الاستثناءات الذين خيروا التمسك بالمقاومة المسلحة. كان من نتائج إبرام اتفاقية الاستقلال الذاتي في جوان 1955، أن ظهرت بوادر معارضة لهذا الخيار تزعمه صالح بن يوسف (**الشابي،1978،ص123**) رافضة لحل سلمي تفاوضي مع فرنسا، معلنة الكفاح المسلح الذي سيؤدي إلى استقلال كل أقطار المغرب العربي حسب ما ورد في مقررات لجنة تحرير المغرب العربي في القاهرة سنة 1947، وبالتوازي مع ذلك بدأ يبرز تيار داخل جبهة التحرير الجزائرية معارضا بدوره لسياسة الحبيب بورقيبة،paris، 1988،(Bessis et belhassen)p32.) الاستسلامية .وقد تدعم هذا التيار بعد مؤتمر الصومام في 20 أوت 1956.

فهل أثر الخلاف اليوسفي-البورقيبي على الدعم التونسي للثورة الجزائرية؟

وهل أنّ البعد القومي عقيدة راسخة في ذهن بن يوسف أم هو استراتيجية اعتمدها لنقد خصومه؟

تفاعلت كل مكونات المجتمع المدني بتونس مع القضية الجزائرية واهتمت النخبة المثقفة بتتبع الأحداث السياسية والعسكرية بالجزائر عبر إيرادها لمقالات صحفية تتحدث عن تعنت الحكومة الاستعمارية واكتفت الأحزاب السياسية التونسية بإصدار بيانات تندد بما يقع في الجزائر. فقد تطرقت اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي خلال انعقاد مؤتمرها في 25 نوفمبر 1955 إلى الأوضاع السياسية بالجزائر وأصدرت اللائحة التالية: "إنّ المؤتمر يحي الشعب الجزائري الباسل المناضل في سبيل وجوده وحريته ويأمل له الفوز الكامل في تحقيق أمانيه". (**الاستقلال،1955، ص1**). كما انتقدت اللجنة التنفيذية المفوضات التونسية-الفرنسية واعتبرت أنّ الاستقلال لا معنى له ما دامت الجزائر تحت نير الاستعمار

وهو ما نقرأه في هذا المقال الذي نشرته جريدة الحزب "إن الجزائر هي قلب شمال إفريقيا وإنّ تونس والمغرب لا يهنأ لهما بال ويطمئن على استقلالهما إلا إذا استقلت الجزائر. ومادامت محتلة فلا استقلال لهما وإن الجزائر قلب شمال إفريقيا والمغرب العربي وباعث النشاط والجد وعلى التونسيين والمغاربة مساعدة إخوانهم حتى يصلوا إلى مبتغاهم. وفي نفس السياق أدانت اللجنة التنفيذية للحزب العمل الجبان الذي قامت به فرنسا والمتمثل في اختطاف الطائرة التي كان على متنها القادة الجزائريين وأصدرت البيان التالي: "نشنّع بطريقة القرصنة التي سلكتها فرنسا، ونشهّر بهذه الفعلة الشنيعة. وإننا عبرنا عن مناصرة الشعب الجزائري في كفاحه العظيم، ونرفع صوتنا بالاحتجاج الشديد على حادث الغدر المنكر الفظيع وبالتضامن الأكيد مع الإخوان الأبطال الجزائريين وبالإعجاب بتضحياتهم ونطالب في نفس الوقت الحكومتين التونسية والمغربية بالوقوف موقفا حازما وصارما". **(الاستقلال،1956،ص01).**

كما أصدرت الشبيبة الحرّة للحزب الدستوري (القديم) بيانا تحتج فيه على أعمال القرصنة ونقرأ فيه: "إنّ ما قامت به السلطات الفرنسيّة بإلقائها القبض على خمسة أفراد من هيئة التحرير الجزائري وهم ضيوف في تونس والمغرب يعّد اعتداء على دولتين وبناءا على ذلك فالشبيبة بعد احتجاجها الصارم على هذا العمل، تحذر الحكومة الفرنسيّة وتنذرها من العواقب الوخيمة التي تنجر عنه وتحملها المسؤولية، إذ هي لم تطلق سراح المقبوض عليهم وترجعهم إلى تونس والمغرب. **(الاستقلال،1957،ص01).**

وإثر عرض القضية الجزائرية في الجمعية العامة للأمم المتحدّة أصدرت اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي بيانا تؤكد فيه: "إن اللجنة التنفيذية تعلن تأييدها المطلق للشعب الجزائري الشقيق بمناسبة عرض القضية على أنظار الأمم المتحدة. وترجو من هذه المنظمة الأممية أن تقول كلمتها مناصرة للحق وعملا بمبادئها المتضمنة حرية تقرير المصير للشعوب المولى عليها". **(الاستقلال،1957،ص02)**

وتابعت اللجنة التنفيذي الاعتداءات المسلطة على الجزائريين بتونس وطالبت بجلاء القوات الفرنسية من التراب التونسي ونقرأ في هذا المقال: "بالأمس يعمّد الاستعماريون الفرنسيون إلى إلقاء قنابلهم على إخواننا المستظلين بعلمنا المحتمين بجوارنا ويرسلون كلابهم على الذّرية الضعفاء والشيوخ العجز تنهشهم نهشا وتمزقهم ولم يكتفوا بهذا بل أمطروا الحكومة التونسية بوابل من رشاشاتهم تصوبها دباباتهم وتحميها طائراتهم فخوّلوا رجالنا صرعى ولهذا نطالب بجلاء القوات الفرنسية من أراضينا". **(الاستقلال ،1957،ص2)** كما رفضت اللجنة أن تكون تونس قاعدة للعمليات العسكرية الفرنسية التي تستهدف الجزائريين المتواجدين بمنطقة الشمال والوسط الغربيين للبلاد التونسية وكتب في هذا الصدد، فيما يخص العمليات الحربية الفرنسية بالجزائر التأكيد: "على ضرورة احترام التراب التونسي وسيادته ومنع كل ما فيه خرق للحدود التونسية أو تجاوز لها والكفّ عن اتخاذ التراب التونسي قاعدة لعمليات حربية تجرى

ضدّ إخواننا الجزائريين سواء كان ذلك في التراب الجزائري أو فوق الأراضي التونسية ونطلب من الحكومة التونسية عدم السماح للقوات الفرنسية بالتحرك إلا بترخيص". **(الاستقلال،1957، ص3).**

نتشف مما تقدم أنّ للجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري التونسي(القديم) مواقف مشرفة من الثورة الجزائرية، وإنّ ما أصدرته من بيانات وبلاغات لدليل على صحة ما تطرقنا إليه. ويمكن أن نفسر هذا الإطناب في التعاطف مع القضية الجزائرية بتركيبة الحزب وبتكوينه السياسي فهو يؤمن بوحدة الشعوب العربية والإسلامية وبضرورة مساندتها لطرد المستعمر وهذا التوجه نابع من قناعة الحزب وتوجهاته الوحدوية في ربط قضية المغرب العربي بالمشرق، إذ لا معنى لاستقلال تونس والمغرب الأقصى بدون استقلال الجزائر، وفاءا منه لما انبثق عن مقررات مؤتمر المغرب العربي بالقاهرة منذ 1947.فلا غرابة إذا من المساندة المطلقة واللامشروطة من الحزب الدستوري التونسي لقضايا التحرر الوطني لأن المستعمر واحد والهدف والغاية واحدة، فبالوحدة تتحرر الشعوب من كل أشكال الاضطهاد والتمييز الطبقي، فلا صرّاع ولا تحرّر خارج دائرة الوحدة. أولى الحزب الدستوري التونسي اهتماما خاصا بمنطقة المغرب العربي، وذلك انطلاقا من فلسفته الوحدوية ومنطلقاته الفكريّة المبدئية التي تدين التجزئة وتعتبرها حالة طارئة فرضت بقوة القوة بهدف تفتيت المجتمع المغاربي وتأخير نهضته. يبدو أنّ مناضلي الحزب كان لهم إدراك عميق بضرورة توحيد النضال لدفع الثورة الجزائرية إلى الأمام وصولا إلى التحرير الكامل للمنطقة من براثن الاستعمار وهيمنته ومظالمه.

أمام تصاعد وتيرة الأحداث الدامية بالجزائر أصدر الحزب الحرّ الدستوري التونسي الجديد بلغا يتيما أهم ما ورد فيه: "بعد استعراض الحوادث الأليمة بالقطر الجزائري الشقيق نترحم على جميع الشهداء الذين سقطوا ضحية السياسة الاستعمارية الفاشلة. ونعلن أنّ سياسة القمع تنافي جو التهادن والتفاهم السائد اليوم في السياسة العالمية وبصفة خاصة في تونس. ونرى وجوب المبادرة بالمفاهمة مع الممثلّين الحقيقيين للشعب الجزائري الشقيق ونهيب بالحكومة الفرنسية والشعب الفرنسي والضمير العالمي لوضع حدّ للسياسة المتشددّة وتعويضها بسياسة التفاهم الحّر والتفاوض". **(الصباح،1955،ص1).**

يبدو مثل هذا التصريح من الديوان السياسي يتماشى وسياسة الحوار والمهادنة التي يحبذها الحبيب بورقيبة، بل إن التفاعل التونسي الجزائري ظل ظرفيا، إذ أن قيادة الحزب تعمدت مثل هذه التصريحات الدبلوماسية-البراغماتية للابتعاد عن غضب المستعمر الفرنسي. يتناغم هذا الموقف مع مواقف الحزب الشيوعي الذي يرى أن تأييد ومساندة الجزائريين لا يمكن أن يكون خارج عن المركزية الأوروبية.

لا نستغرب من مواقف المهادنة من قبل الشيوعييّن وهو في الحقيقة يعكس بنية تفكيرهم وولائهم التام للمركز الأوروبي المتفوق، فهم يرون أنّ المجتمع الجزائري متخلف يسيطر عليه الإقطاع لذلك لابد من استعماره لتعميق التناقضات قصد التحول من المرحلة الإقطاعيّة إلى الرأسماليّة ثم الاشتراكية، لذلك

نجد مواقفهم متذبذبة ونمط تفكيرهم يعكس ولائهم للمركز الأوروبي لذلك مثلا نجدهم ما سياسة الإدماج في الجزائر ومساندتهم للمسألة البربرية فهم دعاة تفرقة لا وحدة **(الصباح،24 أوت،1955، ص.01)**.لقد كان الشيوعيون الفرنسيون والجزائريون والتونسيون يرون بأنّ موسكو هي الشمس التي تسطع على عالم المستضعفين، لكنهم كانوا في نفس الوقت، يرفضون عروبة الجزائر وإسلامها، وكانوا يرفضون وحدة الشعب الجزائري لأنّ برنامجهم السياسي يهدف إلى الإدماج كحل للقضيّة الجزائريّة وهذا التفكير مأتاه أنّ موريس توريز الأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي هو الذي جاء بفكرة الأمّة الجزائريّة في طور التكوين وهو الذي يرى أنّ في الجزائر شعوبا مختلفة. من هذا المنطلق فإنّ الأحزاب الشيوعيّة لم تكن إلاّ تابعة للحزب الشيوعي الفرنسي، لم يرتقي نضالها إلى مستوى الصراع الحقيقي بل حصروا اعتبّروا أنّ مشكلة الجزائريين لا تتعدى الخبز والتشغيل **(الزبيري: منشورات اتحاد الكتّاب العرب،1999، ص.ص.217-252)** وإن بدت مواقف الحزب الشيوعي التونسي مساندة للقضية الجزائرية إلا أنّ تفكيره لا يخرج عن هذا الإطار، إذ أصدر بيانا "يدعو فيه الشعب التونسي غلى التعبير عن تضامنه مع الشعب الجزائري الشقيق والمطالبة بإنهاء القمع الاستعماري وبفتح مفاوضات مع الممثلين الحقيقيين للشعب الجزائري على أساس تقرير المصير وفق مبادئ الأمم المتحدة وإلغاء المنطقة العسكرية الواقعة على طول الحدود التونسية- الجزائرية"(**الطليعة،28 أكتوبر،1955، ص.01)**.وفي بيان اللجنة المركزية يوم 01 جويلية 1956 أكّدت "أنّ حرب الجزائر تستمر في التأثير بصورة كبيرة على استقلال بلادنا. فالجيش الفرنسي يستعمل حدودنا لمحاصرة الشعب الجزائري الشقيق والموانئ التونسية تنزل فيها الأسلحة والذخيرة ومن مراكزنا تنطلق نحو الجزائر آلات الموت والدمار غير أنّ الشعب التونسي يرفض قبول استعمال بلاده بهذه الصورة في الحرب الاستعمارية ضدّ الشعب الجزائري واللجنة المركزية للحزب الشيوعي التونسي تتضامن مع الشعب الجزائري الشقيق وتطلب من وفد المفاوضين التونسيين بباريس أن يلّح في المطالبة بأن تكون حدودنا محروسة من طرف الجيش التونسي وبالكفّ عن استعمال بلادنا كقاعدة حرب ضدّ الجزائر"(**الطليعة،28 أكتوبر،1955، ص.01)** ثمّ نطالب اللجنة المركزية للحزب "بأن لا ينفذ حكم الإعدام على الوطنيين الجزائريين وبان تسوى المشكلة الجزائرية تسوية سلمية عن طريق التفاوض مع الممثلين الأكفاء للشعب الجزائري الشقيق" **(الطليعة،01 جويلية،1956، ص.ص.02-04)**.

تعمدنا الاطناب في ذكر العديد من الخطابات والبلاغات السياسية لنتبيّن أن موقف بورقيبة يتناغم وموقف الحزب الشيوعي التونسي من حيث المضمون. ما ميّز هذه الخطابات وطريقة التعامل مع القضية الجزائرية، هو تفضيل سياسة التفاوض الدبلوماسي مع فرنسا وهو تكتيك سياسي اتبعه الحبيب بورقيبة ويرّده أن يعمّم على كامل المغرب العربي، القصد منه كسب ود فرنسا وهو ما أدى إلى التصدّع في المواقف داخل الحزب الحر الدستوري الجديد نفسه وأصبح التناقض واضح حول أسس العمل

السياسي بين خط "تفريطي"، يغلّب المصلحة القطرية على ما هو وحدوي وبين خط عروبي وحدوي يدعو إلى مغربة الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي. وهكذا أصبح صالح بن يوسف يمثل التوجه العروبي، الرافض للمنهج الانبطاحي الاستسلامي. وقد رفض أن يدفع الشعب الجزائري وحده الثمن، فلا خروج على ما أقره مؤتمر المغرب العربي، "لا استقلال والجزائر تحت الاستعمار"، حيث قام بعملية دعائية لتوعية الجماهير الشعبية بالقضية الجزائرية واختار جامع الزيتونة ليلقي فيه خطابه التاريخي الذي تعرض فيه للقضية الجزائرية حيث توجه "مكبرا لبطولاتهم وكفاحهم واستبسالهم وصرّح بأنّ تلك الصفات تحلى بها إخواننا المجاهدون الجزائريون نحييهم باسمكم جميعا ونعبّر لهم عن تأييدنا وتشجيعنا وتضامننا معهم لأننا نعتقد كما يعتقد إخواننا الجزائريون أنّ حرية الشمال الإفريقي العربي المسلم تبقى حرية لا تتجزأ ولا يمكن أن ينالها شعب من شعوب شمال إفريقيا بينما يبقى الأخر تحت السيطرة الاستعمارية، فإنّ مستقبل المغرب العربي واحد لا يتجزأ" **(الطليعة،09 ماي،1956، ص،02.)** وقد دعا في نفس الخطاب إلى "مواصلة العمل لتحقيق الأهداف التي من أجلها استشهد إخواننا بآلاف والتي من أجلها يستشهد إخواننا في الجزائر ومراكش ولنستأنف العمل مع إخواننا في الجزائر والمغرب إلى مرفأ النجاح ونحقق أهدافنا الساميّة باعتبار أنّ هاته البلاد التونسية بلاد عربية إسلامية لا تستقل ولن تستقل ولن تؤمل استقلالها إلاّ إذا استقلت الجزائر والمغرب الشقيقان، تلك هي الرسالة التي أودعها في قلوبكم لا في أفكاركم فهي رسالة وحدة المغرب العربي الدائمة الموفقة وعلينا أن نرتبط من جديد ونتوثّق، فقد أصبح ميزان المغرب العربي في الميدان الدولي يفوق ميزان الدول الأخرى"**(الصباح،04 أكتوبر،1955، ص،02).**

يعد خطاب صالح بن يوسف في جامع الزيتونة في أكتوبر 1955 تحولا جذريا في تاريخ الحركة الوطنية وتبايّنا واضحا مع توجهات الحبيب بورقيبة. إذ أكّد فيه بن يوسف على عروبة تونس وإسلامها وأصالة شعبها وارتباطها التاريخي والحضاري بمحيطه العربي. ولعل اختيار الرجل لجامع الزيتونة ورمزيته فيه رسالة واضحة لتوجهه ومساره. كان صالح بن يوسف في خطابه يستعمل كثيرا لفض "الشعب التونسي المسلم العربي" ليؤكّد على عروبة تونس وإسلام البلاد التونسيّة من جهة ويفند من جهة ثانية مزاعم الاستعمار ووكلائه التي لا طالما كانت تشّك في وحدة الصّف المغاربي. فصالح بن يوسف كان يرى بوجوب وحدة النضال ووحدة المصير بين جميع الأقطار المغاربيّة واعتبر أنّ الاتفاقيّات التي أبرمت في ضلّ صراع دموي مع الجزائريّن والمغاربة، فعلى هذا الأساس في اتفاقية مفرغة المحتوى والمضمون.

أنبنى الخطاب اليوسفي على ثلاثة محاور رئيسية، وهي رفض اتفاقية 03 جوان 1955 وتأكيد الانتماء العربي الإسلامي لتونس والدعوة إلى مغربة المواجهة مع السلطة الاستعمارية. ولما اتضحت نوايا بن يوسف تم طرده من الحزب، ولكنه واصل دعوته إلى التضامن ورصي الصفوف والمطالبة باستقلال المغرب العربي كله وفي هذا السياق أرسل برقية إلى رئيس الكتلة الإفريقية الأسيوية معبرا فيها عن

تضامن الشعب التونسي مع الشعب الجزائري الشقيق الجريح وانتهاجه لتسجيل القضية الجزائرية في جدول أعمال منظمة الأمم المتحدة ،ويبدو أنّ هذه البرقيّة لقيت استحسانا كبيرا لدى الرأي العام المغربي وهو ما أورته جريدة الصباح قائلة: "أثلجت هذه البرقية صدر الوفدين المغربي والجزائري الذين أرسل إليه يشكران له برقيته التي كان لها التأثير العميق لدّى الوفود الأسيوية من اجل عملكم المتمثل في وحدة الشمال الإفريقي في كفاحه ضدّ الاستعمار"(**الصباح،14 أكتوبر،1955، ص.01).**

يبدو أنّ مواقف بن يوسف أيدّتها جبهة التحرير الجزائرية، لاسيما وأن بعد مؤتمر الصومام تجذر الموقف العروبي وأصبح ينسق مع صالح بن يوسف سواء على المستوى العسكري أو على المستوى السياسي. واصل بن يوسف دعمه للقضية الجزائرية وللفت أنضار الرأي العام العالمي بخصوص الأحداث الواقعة بالجزائر وتونس صرّح صالح بن يوسف لجريدة "لوفيقارو" أنّ "المجاهدين التونسيين يشتبكون يوميّا مع الجيش الفرنسي ويدخلون معه في معارك عديدة وليست عمليات منعزلة كما يدّعي بعض الساسة الفرنسيين"**(الصباح، 14 أكتوبر،1955، ص.01).** وواصل بن يوسف تصحيح بض أراء المغرضين الذين يريدون طمس ملامح المقاومة وأكّد أنّ التنسيق قائم بين الثوار التونسيّن والجزائريّن والمغربيّن وهو ما تم الاتفاق عليه في شهر أوت1953 بين ممثل صالح بن يوسف عبد الله عبعاب وأحمد بن بلّة ومحمد العزيز شهّر حمادي الريفي وهو مغربي، على تنظيم العمل العسكري للحركة الثورية التي اندلعت أوائل نوفمبر 1954. **(الصباح،04 مارس،1956، ص.01).** وواصل بن يوسف توضيح المسألة الجزائرية للصحف الأجنبية وأدلى بتصريح للصحيفة الانكليزية "ساندي تايمز"(Sanday-times)، برّر أسباب استئناف المجاهدين التونسيين للمعارك بالبلاد التونسية لتهوين الجهد العسكري الفرنسي وتخفيف الضغط على المجاهدين الجزائريين. **(الزهرة،29 أفريل،1956، ص.ص.01-02).** كما ندّد الزعيم صالح بن يوسف باعتقال القادة الجزائريين واعتبر ذلك عملا إجراميا حيث صرح بالقول: "إنّ اعتقال فرنسا لإخواننا زعماء الجزائر ليّعد إجراميّا وغدرا يؤكّد من جديد تمسكها بالأساليب الاستعمارية الغاشمة. وأنّ تفاقم الاحتلال الأجنبي لأرض الوطن والسلوك الإجرامي للجيش الفرنسي أظهّر بجلاء أنّ الاستقلال التونسي سيظّل صوريّا مادامت الجيوش لم ترحل عن المغرب العربي. ويتحتم على الحكومتين اتخاذ إجراءات ايجابية وأنّ مصلحة المغرب العربي العليا تفرض في هذا الظرف الحاسم قطع كل تفاوض وتعاون مع الحكومة الفرنسية ما دامت لم تعترف باستقلال الجزائر ولا تعود غلى التفاوض مع فرنسا إلاّ إذا شملت في وقت واحد تونس والجزائر والمغرب بهدف جلاء الجيوش الفرنسيّة من الأقطار الثلاثة".(**الاستقلال،02 نوفمبر،1956، ص.01).**

يبدو أنّ خطابات بن يوسف أثارت مخاوف بورقيبة، وما زاد في مخاوفه ذالك التشجيع الذي أصبح يحظى به خصمه السياسي، سواء من قبل النظام الناصري أو من رجال جبهة التحرير الوطني الجزائرية

"وبالفعل بدأ التنسيق بين بن يوسف وبعض فصائل الثورة الجزائرية الصاعدة منذ اندلاع الصراع اليوسفي البورقيبي. ولا شك أنّ هذا التنسيق قد زاد وثوقا مع الانحصار الذي كانت تعرفه الحركة اليوسفية في الداخل". **(العربي ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس،1999،صص23-24.)** .

لقد خشي بورقيبة من مغربة الكفاح التحريري وإكمال إشعال فتيل الحرب في تونس والمغرب الأقصى ضدّ الاستعمار الفرنسي خاصة وأنّ هذا التوجه دعمته جبهة التحرير بالجزائر. ومن هنا تكون القضية الجزائرية محل رهان بين الطرفين البورقيبي واليوسفي وهو ما نقرأ في تصريح للحبيب بورقيبة، حيث قال إنّ صالح بن يوسف "يرتبط بجمال عبد الناصر وأحمد بن بلّة بدعوى أنهما سيعملان على تحرير شمال إفريقيا". **(بورقيبة، وزارة الإعلام.ط02، ص.263)**. يبدو أنّ الحبيب بورقيبة تجنب المواجهة المباشرة مع عناصر جبهة التحرير، ربما لكونه لم يعرف قيادة الجبهة معرفة كبيرة لأنها لم تضم في صفوفها آنذاك بعض معاصريه كفرحات عباس وهو ما أكده محي الدين حضري بالقول: "ولم يكن النظام التونسي يعرف من بين أعضاء القيادة الجديدة التي شكلّت الأمانة الوطنية لجبهة التحرير الوطني الجزائرية سوى عناصر قليلة على غرار محمد خيضر وحسين ايت أحمد، ولاشك أنّ التحدر الريفي لقادة الجبهة وعدد كبير من قياداتها قد زاد من حذّر القيادّة البورقيبيّة ذات التحدّر الحضري أساسا وذات تكوين ثنائي اللغة المتشبع بالثقافة الفرنسية والغربيّة عموما"

(Hadhri ،paris ،1985،pp،124-139) .

سعى الحبيب بورقيبة إلى ضرب كل نفس وحدوي، فسارع محاولا إقناع رجال جبهة التحرير بضرورة القبول بفكرة التفاوض مع فرنسا ورفض منطق مقاومة العنف بالعنف "وما أخذ بالقوة لا يسترد إلاّ بالقوة" وفيه تلميحا للنظام المصري، فتبنى "الفكرة المغربيّة" وكان يتظاهر بأنّ له بديل استراتيجي لإخراج القضيّة الجزائريّة من مجال القومية العربيّة التي أصبحت ترهقه وتهدد أفقه القطري الضيق. سعى الحبيب بورقيبة أكثر من مرة لإقناع جبهة التحرير الجزائريّة بمزايّا فكرة التفاوض حقنا للدماء ،وكأن الاستعمار لا يريق دماء الأبرياء يوميا، لقد حاول تصدير أفكاره المزعومة للتأثير على قادة جبهة التحرير مؤكّدا: "أنّ أفضل خدمة يمكن أن تقدمها تونس للقضية الجزائرية هو نجاح تجربة التعاون التونسي الفرنسي الجديد الذي افتتح أثر التوقيع على اتفاقيات الاستقلال الداخلي في 03 جوان 1955 وإن نجاح التجربة في تونس والمغرب ومواصلتها دون فوضى وانخرام للنظام سيفتح لا محالة بعد سنة أو نحوها باب المفاوضات بين فرنسا والجزائر لا على أساس بلوغ الأهداف كلها دفعة واحدة بل تدريجيا حسب ما يقره ويسلم به العقل في الظروف الراهنة" **(بورقيبة، وزارة الإعلام،1978،ص.4)**.

ليس مثل هذا الخطاب بغريب على الحبيب بورقيبة الذي اختار الارتماء في أحضان فرنسا متبنيا خطاب السلطة الاستعمارية، محاولا عزل القضية الجزائرية عن محيطها العربي الإسلامي، معلنا عدائه لربط

المغرب العربي بالمشرق، رافضا للبعد الوحدوي لقضايا التحرر المغاربي، محاولا كل مرة تقديم خدمات إضافية للمحتل الفرنسي الذي مارس كل أنواع الفتك والقتل والتشريد لأبناء المغرب العربي. لقد بذل كل جهده لتصدير أفكاره الاستسلامية، وهو ما أثار حفيظة رجال جبهة التحرير ووصفوه بالمتخاذل ونجد تأكيدا لهذا الكلام في مذكرات بن بلة، "إننّا لا نستطيع أن ننفي أنّ بعض المسؤولين الجزائريين، في ذلك العهد شعروا بالمرارة، لقد انتشلنا من النار "فستق" الاستقلال، وإخواننا كانوا على الحدود يتأهبون لأكله، ولكني فكرت بأنّ الغضب لا يجدي بل بالعكس كان ينبغي أن نحصل من الوضع الجديد على أقصى ما نستطيع للجبهة"**(بن بلة، بيروت، منشورات دار الآداب،1967، ص.64)**. أما عن محمد البجاوي فكتب "كانوا يؤاخذون عليه من ناحيتهم ليونة الموقف الذي يصمونه ببعض الانتهازية والاستغلال"**(البجاوي ، الجزائر، دار الفكر الحرّ،1981، ص.113)**.

يبدو أنّ العلاقات التونسية الجزائرية لم تكن دائمًا تسير وفق التفاهم والمساندة، بل عرفت طوال الفترة التي تزامنت مع اندلاع الثورة إلى حدود الاستقلال بعض المحطات التي ميّزها سوء التفاهم واحتداد الصراع. وهذا التوتر في العلاقات زاد من حدّه تصرفات الحبيب بورقيبة ولعل قضيّة الحدود وقضية "العجيلة" أو ما يسمى مشكلة مدّ خط أنابيب الغاز من صحراء الجزائر إلى ميناء الصخيرة عبر الأراضي التونسية سنة 1958، أبرز هذه الخلافات فقد وصفها الجزائريون بأنها "طعنة في الظهر"(Harbi paris،1981، .p21). في المقابل نجد صالح بن يوسف من أكبر المناصرين للثورة الجزائرية وهو ما تؤكّده أغلب تصريحاته وخطاباته في التمسك بضرورة دعم الثورة لوجستيّا وماديا. فقد قام بدعوة أتباعه للعودة إلى المقاومة المسلحة، كما أشارت المصادر أيضا غلى أنه قدّم المساندة للثوار الجزائريّن ونلمس ذلك في رسالة بعث بها أحمد بن بلّة إلى صالح بن يوسف تحث فيها عن الثورة الجزائرية وجيش التحرير الجزائري بليبيا ودعم 300 ثائر من اليوسفيين في الجنوب التونسي. **(الصغير،تونس،2004،ص 34)** كما قام صالح بن يوسف ببعث خلايا المقاومة المسلحة بجهة القصرين وتالة وتشرف على تجميع الأسلحة وانتداب رجال ميدان للالتحاق بالجبال يكونون تحت إمرة قادة "الشعب اليوسفيّة" المنتشرة في الوسط والشمال الغربيين، حيث ينشك الطيب الزلاّق وفصائل المقاومة الجزائرية المساندة لليوسفيين**(التركي، تونس،2011،ص315)**.وقد رأت فرنسا في المقاومة اليوسفيّة وتنسيقها مع المجموعات الجزائرية، خطرا على وجودها بالجزائر خاصة وأنه كان في استراتيجية جيش التحرير التونسي التلاحم مع جيش التحرير الجزائري، وبسبب هذا التعاون الذي يهدد مصالح بورقيبة، عمل هذا الأخير بمساعدة فرنسا على تصفية اليوسفيين ببعث لجان "اليقظة"**(المدني، دمشق،2001، ص.20)**.

لم يسلم التونسيون المشاركون في الثورة التحريرية الجزائرية وخاصة أنصار صالح بن يوسف، فقد لجأ بورقيبة بالتعاون مع القوى الفرنسية إلى قمع الحركة اليوسفية وبالتالي القضاء على كل نفس معارض

لتوجهاته وقد لاحق أنصار بن يوسف وفتح لهم السجون وبيوت التعذيب ونال كل الذين رفضوا الخط البورقيبي نصيبه من العذاب والتشريد والتنكيل والتفقير ومازال مصير بعضهم غامضا إلى اليوم(**البيان الأسبوعي،07 ماي 1956،ص 01**) قام الحبيب بورقيبة بمتابعة فصيلة الطيب الزلاّق التي كانت تعمل مع جيش الحدود فلاحقتهم القوات التونسية البورقيبيّة بقيادة محجوب بن علي وألقيت عليهم القبض ما بين غار الدماء وسوق الأربعاء ليلة 07 و08 ماي 1956، حيث تمت محاكمة الزلاّق ومساعديه وتحولت المحكمة إلى جدل سياسي، فيما أكدّ الزلّاق أن الهدف من حمل السلاح كان من أجل الثورة الجزائرية، فإنّ محجوب بن علي أكدّ أنّ دوافع الطيب الزلاق كانت شخصيّة، حيث قام "بعمليات نهب وقام بترويع الأهالي والنيل من سلامة الدولة. وهكذا أصدرت المحكمة حكم الإعدام ونفذ في شهر جويلية من نفس السنة" (**بلقاسم وآخرون ،نوفمبر 1954،ص،125.**).

وبعد محاكمات منفصلة سنة 1956، أصدرت محكمة القضاء العليا يوم 24 جانفي أحكاما في أكبر محاكمة شملت الزعيم صالح بن يوسف وعددا من أنصاره ووجهت له تهمة "التآمر على امن الدولة الداخلي بمحاولة قلب هيئة الحكم وتكوين عصابات متمردة للاعتداء على الأشخاص والمكاسب بالسرقة والنهب والتخريب وتولي قيادتها والتحريض على القتل بالخطب والمناشير والكتابة على الصحف ومسك السلاح دون رخصة"(**الصباح،12 ماي،2010، ص.01.**).

صدرت أحكام الإعدام على جماعة صالح بن يوسف عن محاكم أنشأت لتصدر أحكاما بباعث الانتقام، وبهذا تلاقت المصالح في حادثة الفتك بالقادة العسكريين المعرضين لقرارات مؤتمر الصومام، وكان نظام بورقيبة مساهما في القبض والتصفية لمعارضتهم للاستقلال الداخلي ومؤازرتهم لجماعة بن يوسف ناهيك عن لجنة التنسيق والتنفيذ التي تبرّأت منهم ووافقت على تصفيتهم باسم الشرعيّة القضائيّة "الثورية"، مدعيّة تصحيح الوضع واثبات المساندة للنظام التونسي. وكان لفرنسا كذلك دورا في التخلص من قادة المعارك على خط الحدود، وفي هذه التصفيّة تبادل للمصالح والأدوار مع النظام التونسي الذي حصل على الاستقلال بعد التفاوض (غنايزية، **نوفمبر،2012، ص ص.23-24.**).

لقد تأرجحت العلاقات بين النظام التونسي وقيادة الثورة الجزائريةّ بين الانفراج والتوتر، ومرد هذا الخلاف هو التدخل المتواصل لبورقيبة قصد تحويل وجهة مسار الثورة بفرض نفسه كوسيط وبأنّ استقلال الجزائر لا يمكن أن يتمّ إلا على مراحل إضافة إلى وقوفه إلى جانب الحكومة الجزائريّة المؤقتة. لكن رغم كل هذه التناقضات والتصدعات فإنّ الواقعية السياسيّة جعلت كلا الطرفين يتجاوزون هذه الخلافات، خاصة وأنّ بورقيبة يدرك جيّدا مكانة الثورة الجزائريّة لدى الرأي العام التونسي وما يجمع البلدين من علاقات روحية واقتصادية واجتماعيّة، فمكان عليه إلاّ أن يرضخ للأمر الواقع بغض الطرف عن تقديم المساعدات للاجئين الجزائريين. فما كان للمجلس الوطني للثورة الجزائريّة إلا أن يقوم في أفريل

1958 بتكوين قيادتين للعمليّات العسكريّة الأولى بالغرب ومكانها وجدة والثانية بالشرق في غار الدماء وعيّن على رأسها محمد السعيد ثمّ تكوين هيكل موحد وهو هيئة الأركان وعيّن على رأسها الهواري بومدين، واتخذت غار الدماء مكانا لها من جانفي 1960 إلى جوان 1962.وهكذا سمح لجيش التحرير الجزائري بالتدرب بالعديد من المناطق مثل شمتو وغار الدمّاء ووشتاتة وعديسّة وأولاد مسلم والخمايريّة وغيرها من المناطق(**الهلالي ، تونس،2012، ص.ص.261-262.).**

2-الدعم الشعبي: دور المنظمات النقابية والهيئات القومية:

لقد كان للدعم الشعبي لكفاح الشعب الجزائري، تأثير كبير على سياسة النظام الجديد في تونس تجاه الثورة الجزائرية. وقد برزت مواقف أهالي الوسط والشمال الغربيين في العديد من المناسبات، سوآءا بصفة تلقائية أو صادرة عن اجتماعات الهياكل النقابية. تواصل الاهتمام التونسي بالقضية الجزائرية، فكانت محل جدال النخبة المثقفة وكذلك لدى العامة، وهو ما أجبر النظام الحديث في تونس على السير في طريق الوحدة المغاربية بتبني مساندة الثورة الجزائرية سياسيا ودبلوماسيا، لأنه وجد نفسه بين النضال الشعبي والتشدد الفرنسي، فقد هدد القادة العسكريون بالعودة إلى تونس بعد القضاء على الثورة الجزائرية. لم تكن أحداث الثورة الجزائرية بمعزل عن اهتمامات المنظمات النقابية، ودائما في إطار تجسيد وحدة التضامن مع الثورة الجزائرية، أصدر الاتحاد العام التونسي للشغل بيانا ما جاء فيه: "ستكون غرة نوفمبر 1956،يوم الجزائر ويوم الوحدّة العمالية بشمال إفريقيا تقيم فيها المنظمات النقابية بشمال إفريقيا والاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد العام للعمال الجزائريين والاتحاد المغربي للشغل مهرجانات مشتركة بكامل مناطق المغرب العربي، وينظم الاتحاد العام التونسي للشغل اجتماعات شعبية بكامل التراب التونسي...أيها التونسيون، أيها الشغالون إنّ حضوركم جميعا ومشاركتكم في إنجاح هاته الاجتماعات تعبر عن تضامننا الكامل مع الشعب الجزائري الشقيق المكافح وتمسكنا بوحدة الشمال الافريقي العزيز، هملوا جميعا إلى اجتماعات غرة نوفمبر 1956، تحي الجزائر حرّة مستقلة ويحيا شمال إفريقيا الموحد"(**الصباح، 26 أكتوبر، ص.02.).**

وفي المؤتمر السادس للاتحاد العام التونسي للشغل، المنعقد من 20 إلى 23 سبتمبر 1956، أصدر لائحة حول الجزائر أهم ما ورد فيها: "إنّ المؤتمر يشّهر لدى الضمير العالمي بسياسة الفناء المنظّم التي تنتهجها الحكومة الفرنسية بالجزائر وفي الان ذاته يناشد الجامعة العالمية للنقابات الحرة أن تساند القضية الجزائرية ويحي بحماس تأسيس الاتحاد العام للشغالين الجزائريين، ويندد بإبعاد القادة النقابيين الجزائريين ويحني بخشوع تام أمام أرواح الشهداء الجزائريين ويعبّر عن تضامنه الكامل مع الشعب الجزائري الشقيق". **(الصباح، 25 سبتمبر،1956، ص.02).** وفي إطار استنكاره لما تعرضّ له قادة جبهة التحرير من قرصنّة للطائرة المتجهة إلى تونس أصدر البيان التالي: "يستنكر الاتحاد العام التونسي للشغل بشّدة صنع

الاستعمار الفرنسي الذي يسعى بكل الوسائل الخبيثة لاستمرار الحرب وتأخير الحلول السلمية وذلك للاحتفاظ بامتيازاته ضدّ مصالح الشعوب. ويضع الاتحاد العام التونسي للشغل ثقته في المسؤولين المغاربة والتونسيين بأن يواصلوا نشاطهم لإقامة ندوة تونس واتخاذ جميع الإجراءات اللازمة لكرامة الشعوب التي من شأنها ارجاع السلم وتمكين شعوب شمال إفريقيا الثلاثة من الانعتاق والتحرر" **(الصباح، 24 أكتوبر، 1956، ص.02.)**.

ليس مثل هذه المواقف بالغريبة عن الاتحاد العام التونسي للشغل، الذي كان يؤمن بأنّ نجاح الكفاح في تونس مرتبط أساسا بالشعب المغاربي (المغرب الأقصى والجزائر)، وهذا التضامن المغاربي مرتبط بوحدة الغايات القومية، والوضع السياسي المسلط عليهم إضافة إلى وحدة الخصم المتمثلة في رأس المال الاستعماري. فالحركة النقابية في تونس مدركة تماما لهذا الخطر لذلك ترى من الواجب التوّحد لتحرير كافة الشغّالين في منطقة شمال إفريقيا.

وفي نفس السياق بعث الاتحاد العام التونسي للشغل برقية إلى الجامعة الأمميّة للنقابات ببروكسل أكّد فيها: "أنّ الاتحاد العام التونسي للشغل يشّهر بالأعمال الاستفزازية الصادرة عن الحكومة الفرنسي ضدّ زعماء جبهة التحرير الوطني الجزائري وجيش التحرير ويطلب من الجامعة الأممية اتخاذ الموقف الحازم والتدخل الجدي لدى المحافل الدولية والحكومات الديمقراطية لتوقيف هذا الضغط الصادر من السلطات الفرنسية ضدّ الشعب الجزائري المكافح في سبيل حريته واستقلاله الوطني" **(الصباح، 24 أكتوبر، 1956، ص.02.)**. وبمناسبة الإعلان عن وقف القتال في الجزائر أصدر الاتحاد العام التونسي للشغل التصريح التالي: "في هذه الساعة الحاسمة يشهد العالم بارتياح بالغ نهاية احدى الفواجع الكبرى التي عرفتها البشرية في القرن العشرين، فيبتهج لهذا الحدث العظيم كل انسان محب للحريّة والسلام. والعمال الذين لم ينفكوا مع سائر مواطنيهم يشاطرون إخوانهم الجزائريين امالهم وآلامهم ويشعرون في هذا اليوم التاريخي بهزّة الفرح الممزوج بالخشوع أمام تضحيات المجاهدين والترحم على أرواح شهدائنا الابطال الذين تحقق بفضل فدائهم هذا الفوز المبين. ففي هذ اليوم المشهود نتقدم إلى الجزائر الشقيقة حكومة وشعبا بأصدق التهاني وأخلصّها لهذا النصر العظيم الذي يفتح عهدا جديدا لتشييد مستقبل زاهر في نطاق التعاون المتين بين شعوب المغرب العربي الكبير" **(الصباح، 19 مارس، 1962، ص.02.)**.

تعمدنا الاطناب في ذكر كل هذه التصريحات والبلاغات لنبيّن أنّ القضية الجزائرية لم تكن بمعزل عن اهتمامات المنظمات والهيئات النقابية، وهذا الاهتمام نابع بكون أنّ جميع المنظمات ترى في وحدة الكفاح التحرري من السيطرة الاستعمارية، على أساس أنّ قضية النصر مرتبطة أساسا بوحدة هذه الشعوب لأن بالوحدة يتم التحرر من كل أشكال التخلف والتبعية للمستعمر.

وفي ذات التوجه، وايمانا بوحدة القضية المغاربية عموما والقضية الجزائرية خاصّة أعلن الاتحاد العام لطلبة تونس تضامنه مع الجزائريين وأعرب عن فرحه بوقف إطلاق النار واتخاذ مرحلة الكفاح التحرري الجزائري مسار اخر فقد جاء في بيانه: "أنّ إعلان وقف القتال في الجزائر اليوم يعبر قبل كل شيء عن انتصار الشعب الجزائري الشقيق الذي قرّر منذ ما يقارب 08 سنوات ألا يعيش إلا تحت الحرية والكرامة. وإنّ وقف إطلاق النار في مثل هذه الظروف خاصّة بعد الحملات التي قام بها متطرفو الأوروبيين والفرنسيين في الجزائر هو كذلك انتصار على هؤلاء المتطرفين وهو يعبر من ناحية أخرى على دخول الشعب الجزائري في مرحلة ثانية من كفاحه، مرحله لم ينسها الشعب الجزائري وشبابه وهي مرحلة البناء والتشييد بعد الكفاح الذي لا كان لا بدّ منه لفرض إرادة الشعب الجزائري الذي لا يطمح إلاّ لحياة ملؤها السلم والتمتع بالحرية والكرامة. ونحن الطلبة التونسيون الذين وقفنا منذ أوائل المحنة بالجزائر وبالشمال الافريقي مع إخواننا الجزائريين. نستغل هذه الفرصة لنؤكّد من جديد تضامننا المطلق مع الشعب الجزائري في كفاحه الذي سيستمر من أجل تحقيق أهدافه العليا التي تطمح إليها شعوبنا في المغرب العربي الكبير" **(الصباح، 19 مارس، 1962، ص.02.)**.

نتبين من خلال هذه التصريحات، اهتمام مختلف الهيئات والمنظمات النقابية بأهم أحداث الجزائر، وهذا التضامن التونسي-الجزائري دليل على تكتّل الشعبين.

إنّ تفاعل الأوساط التونسية الشعبية مع الأحداث بالجزائر نابع من اقتناعهم بأنّ تحرير تونس والجزائر ومراكش هو تحرير للقضية المغاربية ككل. ولعل الاهتمام المتزايد من قبل كل فئات الشعب التونسي بالقضية الجزائرية تعود إلى ما عاناه كلا الشعبين من الاستعمار الفرنسي إضافة إلى كون الحديث ومساندة مثل هذه القضايا هو واجب وطني ومتنفس للوطنية المحلية في تونس، وكأنّ الحديث عن الجزائر هو بالأحرى تحليل وتأويل لمّا يقع في تونس والمغرب الأقصى.

ما نلاحظه هو تجذر الوعي الوطني عبر تكتّل مختلف الشرائح الاجتماعية. فلم تكتفي بما هو قطري، وإنّما اهتموا بالقضايا التحررية، فالقضية الجزائرية إذا هي كل التونسيين ورأي كل وطني تونسي يؤمن بأنّ تحرير الشعوب من السياسة الرجعية الاستعمارية لا يكون إلاّ بالوحدة التي هي عنصر أساسي تجعل قضيّة شمال إفريقيا مشكلة واحدة لا تتجزأ. ونقرأ في البيّان الصادر عن الاتحاد القومي للمزارعين فيه يؤكّد على وحدة المغرب العربي الطبيعيّة والبشريّة وأنّ الجزائر تمثل فيه القلب النابض، فلا استقلال ولا وحدة مغاربيّة ما دامت الجزائر مستعمرة، وأهم ما ورد في هذه الكلمة: "إنّ الجزائر العربيّة الحرّة تمثل في مغربنا الكبير القلب النابض بحكم وضعها الجغرافي وما يمتد فيها من سلاسل جبال الأطلس الرابطة بين جناحي المغرب الكبير تونس ومراكش. ولا فائدة من التعريف في هذا الحدث الوجيز بمتين الروابط التاريخيّة والدينيّة واللغويّة التي عززتها وحدّة المحنة والمقاومة للاستعمار الذي استنزف الخيّرات وحاول

خنق أنفاس شعب المغرب بأسره ومحو أثاره وفصله عن ماضيه وعروبته ودينه. وأنّ حالتنا في الجمهوريّة التونسيّة أو في القطر المغربي الشقيق بعد تخليص سيادة البلدين، لا يمكن أن يستقّر لها قرار أو تثبت لها أركان ما دامت الدّماء تسيل بجنبيها والقوّة الاستعماريّة الغاشمة تتعنت في فرض إرادتها بالحديد والنار وقد أمنّا منذ زمن بعيد بأنّ حلّ المشكلة الجزائريّة لا يمكن أن يأتي إلاّ عن طريق التفاوض النزيه الرّامي إلى الاعتراف بالذاتية الجزائرية وإلى اعتبار الشعب الجزائري شعب له ميزاته وقدرته على تقرير مصيره بنفسه واليوم وقد تمّ الاتفاق على إيقاف القتال بين الحكومة الموقتة الجزائرية وحكومة فرنسا ونتقدّم إلى الشعب الجزائري خاصّة وإلى شعوب المغرب العربي بأخلص التهاني..." **(الصباح، 19 مارس، 1962، ص.02.).**

يبدو أنّ التعاطف مع أبرز الأحداث الواقعة بالجزائر، جعل وحدة البلدين تتجلى في أكثر من مناسبة. وهذا التقارب التونسي-الجزائري يعود إلى عدّة أسباب، أبرزها الوحدّة الروحيّة التي تجمع بين البلدين عكس ما يروجه غلاة الاستعمار، بأنّ المجتمع المغربي مجتمع مفتّت لم يعرف الدولة ولا المجال وهي نظرة وثوقيّة مرتبطة أساسا بالمركزيّة الأوروبيّة. ولكن من خلال تتبعنا لأهمّ أعمال المقاومة في الجزائر، ندرك جيّدا ما فعله الثوّار وما قدموه من أجل التحرر والقضاء على التبعيّة للغرب، وكيف تحوّلت كل مدن الجزائر إلى مقبرة لهؤلاء الاستعماريين.

نتبيّن من خلال ما تقدم، أنّ الشعب المغاربي خاض نضالات شعبية وسياسية مشتركة تحوّلت إلى معارك عسكرية قصد التحرّر من التبعيّة الاستعمارية ومن أجل وحدّة المغرب العربي. فكان التنسيق والالتقاء بين التونسيين والجزائريين في أكثر من مؤسسة ولم تكن هذه المنظمات سوى أداة لتوحيد النشاط التحرري. لا يمكن أن ننكر إذا أنّ الارتباط بالإسلام والعروبة وإقرار وحدّة الهدف والحرص على تنسيق الأعمال كان فكرة وحدة المغرب العربي الموّحد، التي أفرزها الكفاح المشترك ضدّ الاستعمار الفرنسي، وهو ما زاد في حماسة الجماهير الشعبية المناضلة التي عبّرت عن فرحتها بانتصار القضيّة الجزائريّة، ونقرأ في بيان الاتحاد القومي للنساء التونسيات ما يلي: "أيتها الأخت الجزائرية، أحييك في عيدك العظيم، عيد النصر والحرية وعيد الانطلاقة الى مجد جديد. لقد كافحت مع شعبك، فكان كفاحك كفاح الأبطال وصمدت حتى أعجب بصمودك الصديق واندهش الخصم، وأبيت أن ينتصر الحق والشرف والكرامة، سوف تذكر الأجيال معتزّة ألاف الليالي الحالكة التي قضيتها ساهرة على أبيك وابنك وأخيك وستذكر الأجيال في إجلال موقف البطولة النادرة التي وقفتها أمام وحشيّة عدّو لا يرحم ولا يشفق. لقد عرفتك الجبال والسجون وأجهزة التعذيب وشهدت بأنّك الحرّة والشجاعة الأبيّة وحق لكي أن تعتزّي بكفاحك وكفاح شعبك فاسعدي اليوم ولتكن فرحتك كاملة وزغردي ولا تبك من مات فهو مثلك سعيد لأنّ الجزائر قد انتصرت..." **(الصباح، 19 مارس،1962، ص.2).**

تدعّم التفاعل التونسي-الجزائري للتصدّي للاستعمار المشترك وتمّ الابتعاد نسبيا عن طرح القضايا القطرية بشكل منعزل بل تمّ تناولها في إطار مغاربي جامع فرضته الإرادة الشعبيّة، فتواصل كفاح تونس بنضال مراكش ومقاومة الجزائر. وقد أثارت الأحداث بالجزائر حفيظة كل التونسيين بمختلف مكوناتهم السياسيّة والنقابيّة. فقد رأى الوطنيون التونسيون أنّ المستعمر الفرنسي بشنّ حملة صليبيّة غايتها الاستفراد بالجزائريين، فكان لابدّ من التنديد بمرامي هذه السياسة التوسعيّة ولكشف حقيقة المستعمر.

وقد تدعّم التجاوب التونسي-الجزائري حتى في أشدّ فترات القمع وصولا إلى وقف إطلاق النار والدخول في مفاوضات "إيفيان" والتمهيد لاستقلال الجزائر. فرغم الاختلاف حول هذه المفاوضات إلاّ أنّ كل القوى السياسية والنقابيّة في تونس تفاعلت معها بإيجابية ونقرأ في هذا البيان الصادر عن الاتحاد التونسي ما يلي: "بعد توقيف القتال في الجزائر، عمليّة تمثل ترضيّة عظيمة لرغبة عميقة طالما عبّرت عنه الانسانيّة قاطبة على لسان قادة الرأي العام في الدنيا. وهذه العمليّة تشكل أيضا انتصارا عظيما لقضيّة الحريّة في العالم وقضيّة الشعوب التي تكافح من أجل حريتها واستقلالها كما أنها تشكل خطوّة عظيمة في سبيل إقامة التعاون على قدم المساواة بين الشعوب والأمم. إنّ وقف القتال وما وراءاه من نتائج ناجمة عن كفاح الشعب الجزائري الذي تواصل حوالي ثمانية سنوات ليعد خطوّة عظيمة في سبيل إقامة المغرب العربي الكبير. فلا حياة ولا مستقبل للجزائر ولا حياة ولا مستقبل لتونس وللسيادة بالعيش على قاعدة العزلة والانفراد. إننا نعتقد أنّ تحرير الجزائر واستقلالها هو ما ننتظره جميعا لتحقيق وحدّة المغرب العربي التي فيها ضمان حياة شعوب المغرب العربي وفيها ضمان أيضا للشعوب المجاورة سوآءا كانت على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط أو الشعوب العربيّة القريبة منّا وبذلك تكون شعوب المغرب العربي مجموعة قويّة لها كيان اقتصادي يفيد ويستفيد من هذا التعاون..." **(الصباح،19 مارس،1962، ص.02.)**.

سعت مختلف الهيئات القومية والمنظمات القوميّة إلى عقد العديد من الاجتماعات قصد تحسيس الرأي العام التونسي بضرورة مساندّة القضيّة الجزائريّة وأصدروا بيانا مشتركا، أهم ما ورد فيه: «أنّهم يشّهرون فيه بعمل السلطات الفرنسيّة المشين والخارج عن القانون الدولي والمنافي لكل مروة وذلك بإلقاء القبض غدرا على الزعماء الجزائريين الذين كانوا خارج المناطق الجويّة الفرنسيّة قادمين إلى مؤتمر السلم والمفاوضة وخصّة أنهم كانوا في ضيّافة تونس..."**(العمل، 24 أكتوبر،1961، ص.01)**. ثمّ تمّ إصدار بيان ثاني في 26 أكتوبر ونقرأ فيّه: "أنهم يسجلون ما أبداه الشعب التونسي بأسره من تضامن مع إخوانه المجاهدين الجزائريين ويؤكّدون نجاح ندوّة شمال إفريقيا التي انعقدت بتونس رغم مناورات الاستعمار ومكائده الراميّة إلى احباط مساعي قادة شمال إفريقيا وهم يشيدون بحزم الشعب التونسي خلال الأيام العصيبة.

وقرّروا أنّ غرّة نوفمبر يوما قوميّا مجيدا لإحياء ذكرى اندلاع الثورة الجزائريّة وأن يقوم الشعب التونسي بإضراب كامل وأن يعقد اجتماعات قوميّة في جميع المدن..."(**الصباح،29 جانفي،1957، ص.01.**) نجحت المنظمات القوميّة في التأثير على الرأي العام التونسي لمزيد رصي الصفوف والتضامن اللامشروط مع الكفاح التحرري للجزائريين. فما إن تمّ عرض القضيّة الجزائرية على الأمم المتحدة حتى سارعت هذه الهيئات إلى تأييدها الكامل ل قطر الجزائري الشقيق لدى المنظمة الأمميّة. وأكدت على تضامن الشعب التونسي مع الشعب الجزائري في كفاحه المرير من أجل الكرامة والحريّة والاستقلال وقررت القيام بإضراب يوم 30 جانفي 1957. (**الصباح،29 جانفي،1957، ص.3).**

تمت الاستجابة لدعوة المنظمات القوميّة، فتمّ الاحتفال بالذكرى الثالثة لاندلاع الثورة الجزائريّة، فاحتفل كامل الشعب التونسي بهذا اليوم العظيم، فأقامت المنظمات القوميّة في جميع المدن "اجتماعات شعبيّة ألقيّت فيها الخطب المعبّرة عن تضامن الشعب التونسي مع شقيقته الجزائر..."(**العمل،02 نوفمبر، 1957، ص.01).** وفي ذات السياق احتفل الشعب التونسي بالذكرى السادسة لاندلاع الثورة الجزائريّة مع قادة الجزائر في ساحة باب الخضراء وقد حضر الباهي الادغم، وفرحات عباس،(51 *Ferhat Abbas(paris،1980، (P6.)* وعبد الحميد مهري عن الجزائر وألقوا خطاباتهم وأصدروا لائحة أهم ما ورد فيها: "إنّ الشعب التونسي المجتمع بساحة باب الخضراء يوم غرّة نوفمبر 1960 لإحياء الذكرى السادسة للثورة الجزائريّة الخالدة يرأسها الباهي الأدغم... وبحضور فرحات عباس رئيس الحكومة المؤقتة الجزائريّة ليحي بكل إكبار وإجلال الشعب الجزائري الشقيق المجاهد الذي يخوض منذ سنوات معارك ثورته التحريرية... وينحني أمام أرواح مئات الألاف من الشهداء والضحايا الذين سقطوا في ساحة الشرف وأثناء عمليات التعذيب... ويعلن مواصلة تضامنه التام مع الشعب الجزائري الشقيق المناضل وكفاحه من أجل الحريّة والاستقلال..." (**العمل، 02 نوفمبر، 1960، ص.ص.01-02).**

وفي إطار التضامن التونسي-الجزائري، عبّرت مختلف المكونات السياسية والنقابيّة عن دعمها وتأييدها للثوار الجزائريين قصد التحرر من التعنت الاستعماري البغيض ومن أجل التخلص من كل أشكال الحيف الاجتماعي والتمييز العنصري الذي يمارسونه غلاة الاستعماريون على الشعب الجزائري من أجل تفتيت وحدة المجتمع وتقسيمه إلى أقليّات عربيّة وبربريّة ثم الدمج بين الفرنسيين والجزائريين لتكون الجزائر فرنسيّة لا عربيّة مسلمة وعلى هذا الأساس، استنكرت كل مكونات المجتمع المدني في تونس هذا الفعل المشين، ونقرأ في هذا المقال ما يلي: "... هذه الخطة الجنونيّة التي ينوي المسؤولون الفرنسيون تطبيقها لحل القضيّة الجزائريّة بواسطة التقسيم، وأنّ كل محاولة لتقسيم الوطن الجزائري تشكل خطرا على الشعب الجزائري الشقيق والمغرب العربي وعلى الأمن في إفريقيا وسائر أنحاء العالم وفي التاريخ الحديث عدّة

حالات التقسيم أدّت إلى إحداث مناطق توتر واضطراب دوليّة وعدم استقرار مستمر"(**العمل، 05 جويلية، 1961، ص.ص.01-06).**

وعلى إثر اختطاف القادة الجزائريين، شهدت العاصمة التونسيّة ومدنها اضراب عام عن العمل تضامنا مع الشعب الجزائري وتأييدا للمقاومة الجزائرية، حيث تم إغلاق جميع الدكاكين والمقاهي وارسلت برقيات إلى رئاسة الحكومة تؤكّد رغبة الشعب التونسي في استئناف الكفاح القومي مع الجزائريين **(العمل، 24 أكتوبر، 1956، ص.ص.01-02.)**

يبدو أنّه ما إن انتشر خبر اعتقال قادة جيش التحرير الجزائري بتونس حتى عمّ الأسى والكدّر والحيرة والقلق والارتباك تعلوا جميع أوساط الشعب التونسي، فسارعوا إلى إعلان الإضراب العام احتجاجا على ما قامت به القوات الفرنسيّة من قرصنة لطائرة زعماء جيش التحرير الجزائري ونقرأ فيما كتبته جريدة الزهرة: "...أنه أعلن الإضراب العام بجميع أنحاء القطر التونسي احتجاجا على اعتقال قادة جيش التحرير مكرا وغدرا. وشدّدت الحراسة خاصّة حول السفارة الفرنسيّة التي ترابط حولها فرق من الجيش التونسي. وجرت مظاهرات صاخبة في كامل أنحاء العاصمة وكانوا المتظاهرون ينادون بحياة أحمد بن بلّة رافعين الأعلام الجزائرية..." **(الزهرة،** 23 **أكتوبر، 1956، ص.ص.01-03).**

نتبيّن أنّ أشكال الدعم الشعبي لحوادث الجزائر تعدّدت وتنوعت وقد عبّر التونسيون عن تعاطفهم وتأييدهم للثورة الجزائريّة عبر المنظمات النقابيّة والهيئات القوميّة التي كانوا ينشطون فيها، فقد التزموا بكل الدعوات للاجتماعات الشعبيّة احتفالا بذكرى الثورة الجزائريّة وأعلنوا عن تنديدهم لممارسات السلطة الاستعماريّة تجاه الشعب الجزائري عبر مشاركتهم في إنجاح الإضرابات العامّة.

تدعمت مساندة التونسيين للثورة الجزائريّة منذ اندلاعها حتى حصولها على الاستقلال. واحتّل هذا الدعم حيزا كبيرا على أعمدة الصحافة التونسيّة باعتبارها كانت ناطقة باسم الأحزاب والمنظمات النقابيّة. تابعت الصحف الوطنيّة كل الأحداث الواقعة بالجزائر وعمدّت إلى نشر المواقف المؤيدة لكفاح الشعب الجزائري. أصبحت الصحف الوطنيّة منابر، ناضل على صفحاتها الأولى الجزائريون في تونس وسجلوا انشطتهم فيها نذكر جريدة الصباح" و"العمل" و"الزهرة" و"الطليعة" و"الإرادة" و "الاستقلال" و "النداء" وغيرها وقد بيّن الجزائريون انطلاقا من مقالاتهم بهذه الصحف أنّ الحرب التي تشنّها فرنسا على الشعب الجزائري هي حرب ظالمة، وأنّ الكفاح الجزائري مشروع أمام هذا الظلم الاستعماري على عكس ما تدّعي فرنسا عندما تعتبر المقاومين الجزائريين، عصابة إجرام وتمرد **(الأسبوع، 04 جويلية،1955، ص.06).** ولم يمنع هؤلاء أن يندّدوا بما عمد إليه الشق البورقيبي في الحزب الدستوري الجديد من تفاوض مع فرنسا واعتبروا هذا النهج السياسي ضربا من الخيانة للقضيّة التحرّريّة وتخاذلا عن حمل السلاح لإجبار الاستعمار على الخروج، فطلبوا العودة للكفاح المسلح والتحالف مع الجزائريين وفق

منهج "مغربة الكفاح التحرري" وربطه بالمسألة القومية وحق الشعوب المولى عليها تقرير مصيرها بنفسها(**الصباح، 05 جويلية، 1956، ص.03).**

لقد عبّرت أغلب المقالات الصحفيّة الجزائريّة عن وعي الشعوب المستعمرة بحقيقة الاستعمار، ف "دولة كهذه لم تعد تخيف الجزائريين وتهديداتها لم يعد لها نفس المفعول أيام عزّها. حسن مازال بإمكانها البطش والتدمير، إلاّ أنّ ذلك يشبه انتفاضة الذبيح قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة إلاّ أنها مازالت بمركب السمّو يخشى أن يختطف الجزائريون لقب الثورة منها وهي التي بنت مجدها وكسبت احترام الانسانيّة على أنقاض ما تسميه الثورة الفرنسيّة لعام 1789" **(الصباح، 12 أفريل، 1958، ص، 03.).**

اهتمت إذا الصحف التونسيّة بنقل أفكار ومواقف النخبة المثقفة الجزائريّة، وهو دليل على المساندة للجزائريين على التعريف بقضيتهم المشروعة، فكان لهم ذلك. وقد استفادت جريدة "الصباح"، من كتابات هؤلاء وشرّكت بعض المحرّرين في صيّاغة مادتها، شأن محمد الميلي وعبد الله الشريط والطاهر وطار. كما نبغ على أعمدّة الصحافة التونسيّة العديد من الشعراء الجزائريين الذين كانت لقصائدهم دورا كبيرا في تحفيز الشباب الجزائري على النضال، مثل عبد القادر السايحي في قصيدته "سحر الثورة،" **(العمل، 15 جانفي، 1961،ص.02)** و "زحف الجماهير،"**(الصباح، 06 أفريل، 1961، ص.04**)وكذلك مفدي زكريا أمير الشعراء الجزائريين وتعتبر قصيدته "عش مع الخالدين،" **(الصباح، 06 أفريل، 1961، ص.04)** من أروع ما كتب.

خاتمة:

رغم التصّدع داخل الحزب الحرّ الدستوري الجديد والخلاف بين الشق اليوسفي البورقيبي، إلاّ أنّ الدعم للقضيّة الجزائريّة ظلّ متواصلا خاصّة من طرف الشق العروبي الذي يؤمن بمغربة الكفاح التحرري في ارتباطه العضوي بالوحدة القوميّة، فلا خلاص لتونس ومراكش والجزائر تحت الاستعمار.

يبدو أنّ الاهتمام بالقضية الجزائريّة لم يقتصر على النخبة المثقفة والسياسيين فقط، بل شمّل أيضا المنظمات النقابيّة والهيئات القوميّة، فكانت المساندة الشعبيّة دون قيد أو شرط وتفاعلوا مع كل الوقائع والأحداث، وشاركوا في كل التجمعات والإضرابات وندّدوا بممارسة الاستعمار الفاشي وقمعه لإخوانهم الجزائريين. وقد لعبت الصحافة الوطنيّة بدورها دورا متميّزا للتعريف بالقضيّة الجزائرية، فكانت منبرا للنخبة الجزائريّة للتعبير عن مواقفهم من الاستعمار الفرنسي.

نتبيّن أنّ كل مكونات المجتمع التونسي تفاعلت مع القضيّة الجزائريّة وهذا نابع من اقتناعهم بأنّ تحرير تونس مرتبط أساسا بتحرير الجزائر، وهذا الاهتمام المتزايد بمثل هذه القضايا نابع من الروابط المشتركة التي أسهمت في تشكيل الوحدة المغاربيّة، ومن بين هذه العوامل الجامعة بين الشعبين نذكر الإسلام

باعتباره أهم حدث تاريخي في الحضارة العربيّة الاسلاميّة إضافة إلى اللغة والامتداد الجغرافي والوحدة الثقافيّة والمصير المشترك والمعاناة والويلات الواحدة بحكم التواجد تحت الاستعمار الواحد.

إنّ تتبع ردود فعل ومواقف الرأي العام التونسي بمختلف مكوناته تجاه القضيّة الجزائريّة يؤكّد انفتاح النخبة التونسيّة على محيطها المغاربي وتبنيها الواعي لقضايا شعوبها كما يثبت عدم نجاح السياسات الاستعماريّة في عزل الشعب المغاربي عن بعضه البعض.

إن المواقف التونسية من الثورة الجزائرية كانت جميعها موحدة رغم التباين النسبي حيث اهتمت بالقضية الجزائرية وساندتها رغم كل الضغوطات والاغراءات التي كانت تتلقاها من المستعمر الفرنسي للتخلي عن دعم الثوار الجزائريين،كما أنها جسدت البعد السياسي من القضية الجزائرية وذلك بوقوف جل الأحزاب السياسية والهيئات والمنظمات التونسية إلى جانب ثورة التحرير ويظهر ذلك من خلال تتالي البيانات والاشادة بالثورة الجزائرية والتعريف بها في المؤتمرات الدولية.

إن مظاهر الدعم السياسي والشعبي إزاء الثورة الجزائرية تجلى في عدة أشكال ومظاهر، فكانت البداية مع الوساطة التونسية بين الجزائر وفرنسا لإجبار الطرفين على الدخول في مفاوضات رسمية. وتجلي أيضا الموقف السياسي الداعم للمقاومة الجزائرية بوضوح في الندوات والمؤتمرات المغاربية والعالمية وهو ما ساهم في توطيد التآزر بين الشعبين ودافعت تونس عن القضية الجزائرية في هيئة الأمم المتحدة وقامت بعدة تحركات أخرى لدى بريطانيا والاتحاد السوفياتي.

أمام كل هذه التحركات التونسية نتج عنها عدة انعكاسات سياسية وعسكرية منها الإيجابية والسلبية نذكر منها تأسيس الحكومة الجزائرية المؤقتة التي باركها مؤتمر طنجة ولم تقف فرنسا مكتوفة الأيدي بل سارعت لإبطال التضامن بين البلدين فتعرضت العلاقة بين الجارين لعدة أزمات منها الاعتداء على بنزرت ومحاولة فرنسا اثارة مشكلة الحدود، إلا أن قادة الثورة الجزائرية تعاملوا بحكمة مع القادة التونسيين وظلت تونس مساندة وصامدة إلى جانب الثورة الجزائرية لغاية تحقيق الاستقلال التام للشعب الجزائري.

قائمة الهوامش:

-صالح **بن يوسف**: ولد بجربة سنة 1906، درس الحقوق، من مؤسسي الحزب الحر الدستوري الجديد وزعمائه. أصبح سنة للحزب سنة 1948، تعرض للاعتقال مرات عديدة، تولى وزير في حكومة محمد شنيق التفاوضية، لجأ إلى القاهرة في 15-12-1952، وأصبح يقود الحزب من الخارج، عارض اتفاقية جوان 1955، ودخل في مواجهة علنية مع الحبيب بورقيبة، استقر حوالي سنة بليبيا، ثم لجأ مجددا إلى القاهرة، اغتيل في أوت 1961.انظر: الشابي(منصف): **صالح بن يوسف، حياة كفاح**، دار الأقواس للنشر، تونس

-**الحبيب(بورقيبة)**: ولد في المنستير في 1901، تحصل على الإجازة في الحقوق من باريس، انخرط في النشاط السياسي بانضمامه إلى الحزب الدستوري التونسي سنة 1922، اشتغل بالصحافة والمحاماة، استطاع أن يحول جريدة "**صوت التونسي**" من جريدة أسبوعية إلى جريدة يومية كما أسس سنة 1932 جريدة "**العمل التونسي**"، انشق عن حزبه وأسس حزبا جديدا بعد مؤتمر قصر هلال سنة 1934، ساند حكومة شنيق التفاوضية، أصبح رئيسا لأول حكومة تونسية في أفريل 1956 ثم رئيسا للجمهورية في جويلية1957، توفي سنة 2000.انظر:

1 Bourguiba : Bessiss(Sophie) et Belhassen(Zouhir)، à la conquête d'un destin،1901- 1957، paris، groupe jeune Afrique، 1988.

-**الطليعة**، جريدة أسبوعية سياسية إخبارية جامعة أصدرها بتونس الحزب الشيوعي التونسي فيما بين سنة 1937 و1962، صدر عددها الأول في فترة حكم الجبهة الشعبية التي كان الشيوعيون الفرنسيون طرفا فيها، وخلال الحرب العالمية الثانية وضمن التضييق على الحريات في تونس صدرت بغير انتظام لتعود إلى الصدور في 1947، توالى على إداراتها كل من علي جراد ثم محمد جراد وأخيرا حسن السعداوي.

-**لجان اليقظة**: وهي عبارة عن مليشيات حزبية تتألف من مجموعات مسلحة يقودها أمثال محجوب بن علي وحسين بوزيان والساسي الأسود وحسن الصيّادي وعمر شاشية والتي يكمن دورها في تصفيّة الحركة اليوسفية وأعوانها. انظر: المدني(توفيق): "**المعارضة اليوسفية، نشأتها وتطورها**" دراسة، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق،2001، ص.20.

-غنايزية(علي): "دور المهاجرين الجزائريين في الثورة ضدّ الفرنسيين، بين تونس والجزائر من خلال جيش وادي صوف بالجنوب التونسي من 1954-1962»، **الملتقى الدولي الثاني حول الأزمات الاقتصادية والتحولات الاجتماعية والسياسية (حركات الاحتجاجات والانتفاضات والثورات عبر التاريخ)**، الجمعية التونسية المتوسطية للدراسات التاريخية والاجتماعية، الجامعة لتونسية، باجة، أيام 28 و29 و30 نوفمبر،2012، ص.ص.23-24.

-الباهي الأدغم: سياسي تونسي من مواليد 1913، شغل منصب الوزير الأول بين 1969 و1970، شهدت فترة توليه المنصب في الستينات تجربة التعاضديات ذات التوجه الاشتراكي التي قادها الوزير أحمد بن صالح، توفي في باريس 1998.

-**فرحات عباس**: من مواليد 1988 زعيم من زعماء حزب "أصدقاء البيّان والحريّة" ثم "الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري"، المتنوع سياسيا، التحق بجهة التحرير الوطني الجزائريّة وبالثورة عموما في 1956 باعتباره فردا لا باعتباره قائد حزب مستقل، شارك في العديد من المهام السيّاسيّة، أنهى حياته مباشرا لمهنته الأصل وهي الصيدلة حتى وفاته في 1984. انظر:

،Abbas(Ferhat) : Autopsie d'une guerre
1980.، paris،Garnier frères

قائمة المراجع:

بلقاسم(محمد) وآخرون: **موسوعة أعلام الجزائر 1954-1962**، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر.

بن بلة(أحمد): **المذكرات**، بيروت، منشورات دار الآداب، ط،3،1967.

بورقيبة(الحبيب): **حياتي، أرائي جهادي، تونس**، وزارة الإعلام.ط02.

بورقيبة(الحبيب): **خطب، تونس، وزارة الإعلام،1978**، "خطاب يوم 12 نوفمبر 1956".

التركي(عروسية): **الحركة اليوسفية في تونس (1955-1956)**، دار نهى للنشر، ط01، صفاقس، تونس،2011.

الزبيري(العربي): "**تاريخ الجزائر "، دراسة، الجزء الأول**، منشورات اتحاد الكتّاب العرب،1999.

الشابي(منصف): **صالح بن يوسف، حياة كفاح**، دار الأقواس للنشر، تونس

العربي (عبد القادر):): **تونس وعلاقتها بأقطار المغرب العربي(1947-1980)**، شهادة دكتوراه في التاريخ المعاصر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس (1999.إشراف الأستاذ علي المحجوبي.

علية الصغير(عميرة): " **المقاومة المسلحة في تونس**، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، الطبعة الثانية، تونس2005.

غنايزية(علي): "دور المهاجرين الجزائريين في الثورة ضدّ الفرنسيين، بين تونس والجزائر من خلال جيش وادي صوف بالجنوب التونسي من 1954-1962»، **الملتقى الدولي الثاني حول الأزمات الاقتصادية والتحولات الاجتماعية والسياسية (حركات الاحتجاجات والانتفاضات والثورات عبر التاريخ)**، الجمعية التونسية المتوسطية للدراسات التاريخية والاجتماعية، الجامعة لتونسية، باجة، أيام 28 و29 و30 نوفمبر،2012.

لبجاوي(محمد): **حقائق عن الثورة الجزائرية**، الجزائر، دار الفكر الحرّ،1981.

الماكني(لطفي): "لأول مرة أرى ابتسامة أرملة الزعيم بن يوسف وهي تعانق الزعيم بورقيبة"، جريدة **البيان الأسبوعي**، نوفمبر،2013.

المدني(توفيق): "**المعارضة اليوسفية، نشأتها وتطورها**" دراسة، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق،2001.

الهلالي (عبد الحميد): "سكان سهول مجردة العليا وجبال خمير: بين تصفية الاستعمار والتواصل مع الثورة الجزائرية 1954-1962"، ضمن، **مجلة روافد** عدد 10، جامعة منوبة،2005.

Abbas(Ferhat) : Autopsie d'une guerre، Garnier frères، paris، 1980.

Bessiss(Sophie) et Belhassen(Zouhir) : Bourguiba 1، à la conquête d'un destin ،1901- 1957، paris، groupe jeune Afrique، 1988.

Hadhri(Mohiédine): L'U.R.S.S et le Maghreb de la révolution d'octobre 1917 a l'indépendance de l'Algérie، Paris ،édition l'Harmattan، 1985.

Harbi (Mohamed): «les archives...، op.cit. Document N°9.

الأسبوع، 04 جويلية،1955.

الاستقلال، 19 أفريل1956.

الاستقلال،01 فيفري1957.

الاستقلال،02 نوفمبر،1956.

الاستقلال،07 جوان،1957.

الاستقلال،26 أكتوبر1956.

الاستقلال.07 جوان1957.

الاستقلال، 02 ديسمبر 1955.

الزهرة، 23 أكتوبر، 1956.

الزهرة،29 أفريل،1956.

الصباح، 05 جويلية، 1956.

الصباح، 06 أفريل، 1961.

الصباح، 12 أفريل، 1958.

الصباح، 19 مارس، 1962.

الصباح، 19 مارس، 1962.

الصباح، 19 مارس،1962.

الصباح، 24 أكتوبر، 1956.

الصباح، 24 أكتوبر، 1956.

الصباح، 25 سبتمبر،1956.

الصباح، 26 أكتوبر.

الصباح،04 أكتوبر،1955.

الصباح،04 مارس،1956.

الصباح،12 ماي،2010.
الصباح،13 مارس،1956.
الصباح،14 أكتوبر،1955.
الصباح،19 مارس،1962.
الصباح،24 أوت،1955.
الصباح،29 جانفي،1957.
الطليعة،01 جويلية،1956.
الطليعة،28 أكتوبر،1955.
الطليعة.09 ماي،1956.
العمل، 02 نوفمبر، 1960.
العمل، 05 جويلية، 1961.
العمل، 15 جانفي. 1961.
العمل، 15 مارس،1957.
العمل، 24 أكتوبر، 1956.
العمل، 24 أكتوبر،1961.
العمل،02 نوفمبر، 1957.

اللسانيات الحاسوبية ودور الأنظمة التفاعلية في ترقية النظام الحاسوبي العربي

Computational linguistics and the role of interactive systems in upgrading the Arab computer system

الدكتورة فاطمة الزهرة فرحات، قسم اللغة العربية، جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف (الجزائر)

البريد الالكتروني: f.ferhat@univ-chlef.dz

ملخص:

يعدّ الحاسوب مظهرا من مظاهر الاتصال بين أبناء المجموعة اللغوية الواحدة، إذ يمكن الباحث من استحضار ما يستجد في ميدان تخصصه في جميع أنحاء العالم عن طريق شبكة المعلومات (الانترنت)، وبعد فترة وجيزة من اختراع الحاسوب، تبين أنه بإمكانه القيام بعمليات غير الحسابات الرياضية،ليتطور ويشمل العديد من جوانب معالجة اللغات الطبيعية من نواحي الكتابة، وتصحيح الإملاء والقواعد النحوية والصرفية...، بالإضافة إلى تمكين المستخدمين من إدخال معارفهم، عن طريق الأنظمة التفاعلية بين الإنسان والحاسوب وفق اللغة الطبيعية واللغة الاصطناعية. وأصبحت عملية تطوير البرمجيات في مجال الحاسوب أمرا ضروريا ومهماً لتمكين الآلة من فهم محتوى النص المدخل من خلال توليد وعرض الإجابات الخارجة منه بلغة طبيعية تعتمد على الاستدلال والاستنتاج وإدراك الكلام البشري وإنتاجه تقنيا. ولهذا فإن استخدام الحاسبات الالكترونية يمكن من ضبط عالمية الظواهر اللغوية بسرعة علمية تفوق بكثير الذاكرة الإنسانية .

ومن كل هذا سنحاول في هذه المداخلة الحديث حول الأنظمة التفاعلية والبرمجيات الحديثة للسانيات الحاسوبية ودورها الفاعل في احتواء اللغة العربية ومواكبة التطور العلمي الحاصل في اللغات الحية .

الكلمات المفتاحية: اللسانيات الحاسوبية، الآلة، البرمجيات، قاعدة البيانات، الأنظمة التفاعلية.

Abstract :

The computer is a manifestation of communication between the people of the same language group, as it enables the researcher to bring up new developments in his field of specialization all over the world through the information network (Internet), and shortly after the invention of the computer, it was found that it can perform operations other than mathematical calculations, , To develop and include many aspects of natural language processing in terms of writing, correcting spelling, grammatical and morphological rules ..., in addition to enabling users to enter their knowledge, through interactive systems between humans and computers according to natural language and artificial language. The process of developing software in the field of computers has become a necessary and important matter to enable the machine to understand the content of the input text by generating and displaying the answers coming out of it in natural language that depends on inference and deduction and the perception of human speech and its technical production. Therefore, the use of electronic computers can control the universality of linguistic phenomena at a scientific speed that far exceeds human memory.

Through this, we will try in this intervention to talk about interactive systems and modern software for computer linguistics and their effective role in containing the Arabic language and keeping pace with the scientific development taking place in living languages.

Keywords: Computational linguistics, machine, software, database, interactive systems.

مقدمة:

تعدّ اللسانيات الحاسوبية من العلوم البينية نصفها الأول اللّسانيات وموضوعاتها، ونصفها الثاني حاسوبي موضوعه ترجمة اللغات في رموز رياضية، من خلال توصيف المواد اللّغوية توصيفاً دقيقاً.

لقد شهدت اللّسانيات الحاسوبية تطوراً كبيراً في العصر الحديث من خلال الاهتمام الواضح بتطور النظم التفاعلية التي تربط الإنسان بالحاسوب عن طريق تحديث القواعد البيانية وتكيفها مع البرمجة اللّغوية.

إنّ دراسة اللّغة باستخدام الحاسوب تعدّ من أحدث الاتجاهات اللّغوية في اللّسانيات العربية، وكانت بداياتها الأولى تعمد فقط على التحليل الإحصائي للمفردات اللّغوية، ثمّ وصلت إلى وضع المعاجم الإلكترونية أحادية اللّغة والثنائية والمتعددة...، مع تفعيل الأنظمة التفاعلية واستقراء القواعد البيانية.

1.ماهية اللسانيات الحاسوبية:

يجمع هذا العلم بين اللسانيات وعلوم الحاسوب، إذ يعتمد على معالجة اللغة العربية وربطها بتكنولوجيا الإعلام وهنا يلتقي فيه الجانب النظري اللّساني مع الجانب التّقني المعلوماتي ليقدم ما يعرف بالهندسة اللّسانية أو تكنولوجيا اللّسان (رضا بابا: دت، ص2).

ومن هنا ترتبط اللّسانيات الحاسوبية بالطابع التّقني للآلة والذي ينحصر دورها في معالجة المعلومات.

إنّ اللّسانيات الحاسوبية لم تبق حبيسة الباحثين في الغرب فقط، وإنما امتدت لتصل إلى علماء العربية، وهذا ما نجده عند العلاّمة عبد الرحمن الحاج صالح الذي أيّد بدوره دمجَ اللّسانيات بالمعلوماتية، حيث يقول في هذا الصدد: «إنّ الدّراسات والبحوث العلمية في اللّسانيات الرتابية (الحاسوبية) ازدهرت في الوطن العربي في هذه الآونة وتكاثرت...في هذا الميدان الذي تتلاقى فيه علوم الحاسوب وعلوم اللّسان وهو ميدان علمي تطبيقي واسع جدّاً كما هو معروف،إذ يشمل التطبيقات الكثيرة كالترجمة الآلية والاصطلاح الآلي للأخطاء المطبعية وتعليم اللّغات بالحاسوب» (الحاج صالح: 2012، ص230).

ومن هنا يتّضح لنا أن اللّسانيات الحاسوبية هي ذلك المجال الذي تتداخل فيه اللّسانيات بعلوم الحاسوب من خلال نظرية لمعالجة اللّغة وفق منهج حاسوبي.

وهناك من العلماء من اعتبر اللّسانيات الحاسوبية نظاماً بينياً بين علم الحاسوب واللّسانيات من خلال مكونين الأول نظري يتناول قضايا في اللّسانيات النظرية، والثاني تطبيقي يهتم بنمذجة الاستعمال الإنساني للغة (رضا بابا: دت، ص3) من خلال مجمل البرامج المزودة بالمعارف اللّغوية.

وقد أصبحت اللّسانيات الحاسوبية علماً قائماً بذاته عندما نتحدث فيها عن الجانب النظري والجانب التطبيقي والجمع بينهما يعني أن الدماغ الالكتروني أصبح هنا يسعى لحل المشكلات اللّغوية كالترجمة الآلية، ويعنى بالناتج العملي لنمذجة الاستعمال الإنساني (العارف: 2007، ص18).

ومن هنا فإنها تقوم على تصور يجعل الحاسوب عقلاً بشرياً يعمل وفق البرنامج المصمم له.

تأخذ اللّسانيات الحاسوبية من علم اللغة العام مادتها الأولى وكل ما يتصل بها من أدوات، وهنا يتحدد مجالها بطريقة آلية تعتمد على مجموع المعارف والتخصصات وتستند على فلسفة اللغة والمنطق ودورهما في فهم العلاقة بين اللّغة والفكر، كما أنّها تأخذ من الذكاء الاصطناعي عن طريق توظيف الهندسة في التحليل اللّساني، وبهذا تحتاج إلى الرياضيات-والإحصاء.

فاللّسانيات الحاسوبية هي عبارة عن تداخل العديد من العلوم لأنها تأخذ كل مستويات اللغة، ولأنها من العلوم الحديثة التي تستخدم الحاسوب في تحويل النصوص والمعلومات اللغوية إلى لغة الحاسب الرقمي لتحليلها.

وقد ظهر هذا المصطلح أول مرة سنة 1965 على أنها:«علم حديث تتقاطع فيه اللّسانيات مع جهاز صوري تفرزه العلوم المنطقية والرياضية ويخضع للقيود التي تفرضها الآلات المعدة للمعالجة الآلية»(رضا بابا: دت، ص2).

2.الأنظمة التفاعلية:

تسهم الأنظمة التفاعلية بشكل فاعل في التعرف على بيانات اللغة آلياً، وهذا بإقامة قواعد بيانية تنظيمية للفهارس والوثائق والدراسات من خلال أساليب التفكير الرقمي (الناجم:دت، ص09).

توصل العلماء في هذا المجال إلى وضع مثل هذه الأنظمة من خلال جملة من المعطيات التي توفرت لديهم، لعل أبرزها ما سوف نذكره في مقالي هذا.

1-الذكاء الاصطناعي:

بعد اختراع الحواسيب تبين أنه بإمكانه القيام بعمليات غير الحسابات الرياضية مثل تميز الأنماط والتعرف على مختلف الصور، وما تعنى منها بجوانب المعالجة الآلية للغة الطبيعية من نواحي الكتابة وتصحيح الإملاء، والقواعد النحوية والصرفية حتى البلاغة والشعر.

وبالفعل تمكن العلماء من التوصل لوضع البرامج الاشتغالية ببرامج الحاسوب والتي تعتمد على وضع جملة من البيانات والقواعد ذات الصلة بالميدان معالجة اللغة الطبيعية آلياً، ومن أهم هذه البرامج التفاعلية الاشتغالية المدقق النحوي المعجم الحاسوبي تنسيق النصوص و نظم التعرف الآلي على الكلام المنطوق والنظم الحوارية والتفاعلية ونظم التوليد الدلالي لغة ونظم تعليم اللّغة وتعليمها(الناجم:دت، ص09).

2-التحليل والتوليد:

يوفر هذا النظام القدرة على تحليل اللغة الطبيعية وتوليدها، ولكي يكون نظام اللغة الطبيعية ناجحاً يجب أن يتعرف على العبارات والصيغ التي تعبر عن المعلومة نفسها وله القدرة على توليد ضيعة واحدة. على الأقل .

3-تنسيق النصوص، أو ما يعرف بتحليل الجمل والنصوص وهو تحليل يشمل معالجة الجمل الفردية أولاً لأن تحليل النصوص يتطلب تحليلاً لمعنى الجمل المفردة في الكلام، ولهذا فإن هذا النظام يبدأ أولاً بتحليل الجمل المفردة، ثم يذهب إلى تحليل بنية الكلام الذي يتطلب تحليلاً للمعنى الجمل وهذا ما يعد من أصعب المهام التي تواجه علم اللغة الحاسوبي، لأنه قد يقع في قصور منهجي ومعرفي، وهذا لارتباطه بتحديد المعنى الدقيق، فالنتائج في هذا النظام لا تكون مطلقة وشاملة لأننا نتكلم هنا عن مفهوم اللّغة.

4-المُدقّق النحوي:

إن الهدف العام من تحليل الجمل هو تحديد معنى الجملة، وهذا بترجمة الجملة المدخلة إلى الحاسوب بلغة طبيعية إلى جمل تحمل دلالة بسيطة، وأول خطوة لهذه الترجمة هي لتحليل النحوي الذي يهتم بتحديد بنية الجملة (سعد الله: دت، ص6)، ويحاول التحقق من الصحة النحوية للنص وهو يضاف كخاصية في البرامج الأخرى.

وبدأ العمل يمثل هذه البرامج كمدققات بسيطة للتنسيق وعلامات التنقيط (العناتي، لرهومة: 2007، ص54)، وكلها ساهمت في المعالجة اللغوية وطورت من قدرات التدقيق، وعندما نرجع إلى اللغة العربية فتركزت الأبحاث فيها حول معالجة اللغة العربية لمرحلة التحليل الصرفي والنحوي دون التدقيق النحوي، لذا هناك عجزٌ في نظام التدقيق النحوي العربي لأنه يعتمد في برمجته على تدقيق بعض الجمل البسيطة، ولهذا يجب علينا الاهتمام أكثر بتطويره وتطويه على شاكلة اللغات الحية.

5-تجميع عناصر اللّغة:

وهذا النظام التفاعلي يعتمد على تجميع المعارف ضمن مصفوفات رقمية تحكمها لغة برمجة compiler Modeling التي تسهم في توليد المخططات التجريدية والبيانية والرياضية في الحاسوب الآلي، وهي أحد فروع البرمجيات.

6-تقنية التعريف الصوتي:

وهو نام يستخدم الحاسوب في تحويل الأصوات إلى نصوص، وتحويل النصوص إلى أصوات ونطقها، وقد أفادت هذه الأنظمة اللغة وهذا من خلال تحليل وبكميات كبيرة الوحدات اللّغوية، وهذا من أجل معرفة بنية اللغة وأوجه التشابه بين الأنماط اللّغوية إضافة إلى دورها في علاج أمراض الكلام (زكي، حضر: 2001، ص2) وغيرها من الأمور المهمة والتي تخدم اللغة.

7-القواميس الالكترونية:

تضم مثل هذه القواميس قواعد وبيانات ضخمة تضم كل المفردات اللّغوية للغتين أو أكثر(**www.marefa.org**).

ظهرت المعجمية الحاسوبية بعد ظهور القواميس الالكترونية وأسهمت في بناء مجاميع تقنية لجمع البيانات الأساسية للقواميس ولعبت دوراً في تأسيس المعرفة المعجمية.

8-أنظمة المحاكاة:

تهتم مثل هذه الأنظمة بمحاكاة الأداء البشري وهذا بإعداد برامج وآلات تحاكي وتقلد (خليل: 2018، ص 12) ما يفعله الكائن البشرى والقيام بمهام معينة أثناء عملية استيعاب اللغة وإنتاجها و فهمها، ولكن هذا يعدّ أمر ليس باليسير لأنه يتطلب جهد كبير من العلماء وقد لا يصل في نهاية المطاف إلى ما نصوب إلية ولعل من أهم نماذج أنظمة المحاكاة نظام كيربي 12998 simulated Kirby والذي يعمل وفق ثلاث مراحل:

1- **المرحلة الأولى:** تنتج المتحدثات (العناصر) كلمات بشكل عشوائي بحسب قواعد نحوية محددة.
2- **المرحلة الثانية:** يأخذ المكتسب نماذج من تلك الكلمات.
3- **المرحلة الثالثة:** تضبط الكلمات نحوياً وتتحول (بحسب وضعها في الصفوف وتتحول إلى متحدثات من جديد.

3.الإسهامات اللّسانية الحاسوبية العربية:

قامت الدراسات اللّسانية العربية بجهود كبيرة بغية تطويع تقنيات الحاسوب بما يتوافق مع نظامها اللغة العربية، وخصائصها، وهذا من أجل تحسين سُبل الاتصال بين المتعلم العربي والحاسوب.

لم تكن هناك صعوبة في إدخال الحروف العربية من حيث عددها البالغ ثمانية وعشرين حرفاً قياساً مع الصينية البالغ عددها ثلاثة آلاف حرف (إسماعيل علي، العنابي: 2009، ص 138).

ولكن مشكلة العربية في الحروف تكمن في كونها حروف متصلة وليست منفصلة كالحروف الانجليزية وإضافة إلى أنها تبدأ من اليمين إلى اليسار عكس اللغات الأخرى، إضافة إلى مشكلة الشكل لأن الحركات القصيرة الفتحة و الضمة، والكسرة هي حروف في اللغة اللاتينية وأيضا يضاف إليها مشكلة تغير شكل الحرف عند الكتابة، ففي الأول يكون له شكل وفي الوسط له شكل، وفي الأخير يكتب بشكل، فوجدت بعض الإسهامات العربية، لهل أولها مشروع الباحث المغربي أحمد الأخضر غزال(إسماعيل علي، العنابي: 2009، ص 139) الذي وضع الحركة بشكل منفصل عن الحروف كما أنه صمم طريقة لكتابة الحرف لكن استخدام هذا التصميم يحتاج إلى قاعدة بيانات كبيرة و معقده ولهذا تم استبداله بتصميم آخر يعرف بـ(معالجة السياق) بمعنى استنباط الحرف من سياق الحروف وليس من سياق المعنى.

وبعد التطور الذي شهده الحاسوب أصبح لكل حرف عربي رمز واحدا ،و هذه المرحلة هي الأولى التي مرت بها اللغة العربية في وضعها في الحاسوب وتسمى خدمة إدخال وإخراج الحروف العربية.

ثم يأتي بعدها مرحلة تعريب التطبيقات الحاسوبية والبرمجيات وهذه المرحلة تحتاج إلى ترجمة سلاسل المعارف وفق مرحلتين: المرحلة الأولى إضافة واجهة البرنامج الأصلي، والمرحلة الثانية إضافة سلاسل المعارف، إذ تمثل أصل البرامج، ثم تليها مرحلة تعريب نظم تشغيل الحواسيب وتعريب البرمجيات(بن أحمد: 1996، ص19).

ومن جملة ما أوردنا ظهرت بعض الإسهامات العربية للسانيات الحاسوبية، ولعل أبرزها الدراسة التي قدّمها محمد مزياني من سوريا والتي تدور حول إحصائية الجذور العربية من خلال دراسته للجذور العربية في المعاجم والقواميس العربية القديمة معتمداً على الحاسبات الالكترونية في ضبط العملية الإحصائية والسرعة العلمية فيها، وكذا إحصاؤه الدرجات المئوية التي يمكن فيها للأصوات العربية أن تندمج مع بعضها أو تنفصل ووضع القوانين التي تتحكم في ذلك.

هذه الدراسة الإحصائية للجذور العربية ساعدت في الترجمة الآلية من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية من خلال مقابلة المركبات الصوتية العربية مع غيرها من ناحية التحليل والتركيب (ديدوح: 2009، ص 89).

إن الاهتمام الحكومي المؤسساتي باللّسانيات الحاسوبية ومعالجة اللّغة العربية آلياً يظهر جليا في عقد الندوات والمؤتمرات والاتجاه نحو التخصص الأكاديمي وإنشاء (بن أحمد: 1996، ص 133) المراكز والبحوث التقنية المدعومة والممولة من الحكومات العربية، جعل من اللسانيات الحاسوبية العربية تسهم بشكل أو بآخر في فعاليات تطوير وتقدم البحث اللّساني الحاسوبي العربي من خلال استخدام العربية في تصميم الحاسوب، وهذا بتعريب البرامج وكذا النشر الالكتروني باللّغة العربية.

عموماً فإنّ اللسانيات الحاسوبية العربية وجدت كضرورة حضارية إستراتيجية وخدمة للغة العربية؛ وهي تطمح إلى جهود أخرى ومضاعفة لتنميتها وتطويعها،وبغية مواكبة اللّغات الحية، وتقليل النفقات والجهد والزمن(ديدوح: 2009، ص 90).

خاتمة:

أصبح علم اللغة الحاسوبي علماً قائماً بذاته تتعدد سمات وظائفه التي تميزه عن باقي العلوم الحديثة، ولعلّ أهم ما يميّزه:

- تمكين هذا العلم المستخدمين من إدخال معلوماتهم ومعارفهم إلى أنظمة الحاسوب بشكل أكثر سهولة نحوياً ودلالياً دون استخدام لغة معقدة.
- إن وجود الأنظمة التفاعلية هو أمر يسمح للحاسوب بالتجاوب مع الإنسان وطريقة تفكيره.

- تلعب اللّسانيات الحاسوبية دوراً مهماً في تطويع الحاسوب لاحتواء اللغة العربية وهذا بغية تطويرها.
- تحقيق بنية تفاعلية بين الإنسان والحاسوب من خلال اللغة الطبيعية واللغة الاصطناعية.
- إن عجز الذاكرة البشرية عن تخزين المعلومات وخصوصاً ما تعلق منها ببناء المفردات وإيجاد المعاني المحددة لكلمات معينة للغات الأجنبية كان شيئا رئيسياً في الاهتمام أكثر بالنظم الحاسوبية اللّغوية وتطويرها ، و التعرف على بيانات اللغة آليا والتعامل معها بشكل مثمر من خلال التحليل والتوليد، ومعرفة عدد كثير من العبارات والصيغ.
- استخدام نظم المعلومات في تحقيق النصوص في المجالات الإنسانية والعلمية وتسهيل قراءتها من خلال أساليب التفكير الرقمي ومن خلال قواعد بيانية تنظيمية للفهارس الوثائق والدراسات .

من هنا وجب وكان من الضروري اهتمام المنظومات التعليمة العربية عامة والجزائرية خاصة بالحوسبة العربية لترقيتها وتسهيل العمل من خلالها .

قائمة المراجع:

أ-الكتب:

1. حافظ إسماعيل علي وحديد أحمد العنابي، أسئلة اللغة، أسئلة اللّسانيات، دار الأمان، ط14،الرباط، 2009.
2. عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيات العربية الجزائرية، دار موفم للنشر، الجزائر، 2012.
3. محمد زكي ومحمد حضر، الحرف العربي والحوسبة، الأردن، 2001.
4. محمود مصطفى خليل، إسناد الأفعال إلى الضمائر في ضوء اللّسانيات الحاسوبية، دار جليس الزمان، ط1،عمان، 2018.
5. وليد العناتي وعيسى لرهومة، اللغة العربية وأسئلة العصر، دار الشروق، ط1، عمان، الأردن، 2007.

ب-الدوريات والمجلات:

6. ديدوح عمر، فعاليات اللسانيات الحاسوبية العربية، مجلة الأثر جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ط8،الجزائر، 2009.
7. رضا بابا أحمد، اللسانيات الحاسوبية مشكل المصطلح والترجمة، مخبر المعالجة الآلية، تلمسان.
8. عبد الرحمن بن حسن العارف، توظيف اللّسانيات في خدمة الدراسات اللّغوية العربية، مجلة مجمع اللغة العربية، ط73،الأردن، 1428ه/2007م.

9. محمد بن أحمد، استخدام اللغة العربية في المعلوماتية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الثقافة، تونس، 1996.

10. محمد سالم سعد الله، **علم اللغة الحاسوبي وحوسبة القرآن الكريم،جامعة الموصل ، المؤتمر القرآني، ماليزيا،**

ج-المواقع الالكترونية:

11. صلاح الناجم، علم اللغة الحاسوبي، الموقع الالكتروني www.alnajem.com

12. www.marefa.org

الاتصال الاجتماعي في أدب الرافعي،
من خلال: جدلية الألم والأمل، في وحي القلم.

Social Communication in the Literature of Al-Rafei
through the Dialectic of Pain and Hope in the Wahi Al-Qalam

د. أبوبكر بوقرين، جامعة عمار ثليجي بالأغواط (الجزائر)
البريد الإلكتروني: ak.bougrine@lagh-univ.dz/aboubakeur03@gmail.com

الملخص:

تقدم هذه المقالة إضاءة على فكرة الاتصال الاجتماعي في الأدب، من خلال نموذج من أدب الرافعي هو وحي القلم، لتعرض لنا تجربة إنسانية فريدة، في الاتصال الاجتماعي من خلال الكتابة الأدبية، لأن الرافعي فقد الاتصال بسبب الصمم الذي أصابه، فعوّض ذلك الفقد بوسيلة الإبداع الكتابي.

فكان أحسن معبر عن مشاعر الناس وهمومهم، بأسلوب متميز، يسخر من ذوي العاهات الفكرية أحيانا، ويغمز بالرمز أحيانا أخرى، وسنشهد ذلك من خلال تعبيره عن جدلية الألم والأمل، وكيف عبر عن الأمل وهو يصور الألم في حالاته الاجتماعية المتنوعة.

الكلمات المفتاحية: الاتصال، الاجتماعي، الأدب، الرافعي، جدلية، الألم، الأمل، وحي القلم.

Abstract:

This article presents an illumination of the idea of social communication in literature, through an example of Al-Rafei's literature, « Wahi Al-Qalam ». We are presented with a unique human experience in social communication through writing due to the fact that Al-Rafei lost contact because of his deafness, so he compensated for this loss by means of written creativity. He was the best expression of people's feelings and concerns, in a distinct style, mocking people with intellectual disabilities sometimes, and winking at the symbol at other times. We will witness this through his expression of the dialectic of pain and hope, and how he expressed hope while portraying pain in its various social situations.

Keywords: Communication, Social literature, Al-Rafi'i, Dialectic, Pain, Hope, Wahi Al-Qalam

1. مقدمة:

يتصوّر بعض الباحثين أن اللغة، عند الإنسان الأول، نشأت قبل التفكير، بدافع انفعالي يتعلق بالألم أو الأمل، (Vendryes، 1950، الصفحات 38-39) وهي، في التصور الديني، لا تنفصل عن التفكير في تجربة إنسانية اعتيادية تجمع بين الألم والأمل، وهي تجربة العطاس، التي حصلت مع آدم عليه السلام، لمـّا بلغت الروح أنفه، فعطس، فقال: "الحمد لله"، (الترمذي. عيسى، 1975، صفحة 453) وهي كلمة واعية، دالة على جرعة أمل، بعد شعور بالألم والخوف.

كما أن هذه الكلمات الأولى التي نطق بها أول إنسان، تدل على اتصال وثيق بين اللغة والفكر والنفس؛ فلا يمكن عزل اللغة عن التفكير، ولا يمكن فصل التفكير عن الشعور، فالإنسان كونٌ متفرد؛ اجتمعت فيه المشاعر والأفكار، فعبر عنها بالبيان، ولا يخلو خطاب من هذه الأمشاج بين المشاعر والأفكار لإرادة الاتصال، فاللغة هي وعاء الفكر، كما هي وعاء الشعور، ومقصد هذا الترابط هو الاتصال الاجتماعي.

من خلال هذه العلاقات بين اللغة والفكر والشعور لإرادة الاتصال، يمكننا البحث عنها في نموذج من نماذج الكتابة الأدبية الراقية، فنضع سؤالا متعلقا بالخطاب الأدبي عند الرافعي مفاده: ما هي ملامح الاتصال الاجتماعي في أدب الرافعي؟ وكيف ظهر أثر العجز في الحالة التي عاشها على قوة الاتصال الأدبي؟ وكيف عبر في وحي القلم عن دلالات الأمل في حديثه عن الألم؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليات، سنبحث عن دلالات الأمل في الخطاب المعبر عن الألم، عند الرافعي، في وحي القلم، لمحاولة الكشف عن مجال تأويلي في الخطابات الأدبية الحديثة، ونرصد حالة من حالات الاتصال الاجتماعي في الكتابة الأدبية.

وننطلق من البحث عن ملامح الاتصال الاجتماعي في أدب الرافعي، ثم في مدلولات كلمة الألم، والأمل، وما بينهما من تقاطع دلالي.

لنستعرض في الأخير أهم النصوص التي تحدث فيها الرافعي عن الألم، ونستجلي منها معاني الأمل في ضوء المدلولات اللغوية والنصية المعروضة في خطاب الرافعي من خلال "وحي القلم"، ونتبين من خلالها ملامح الاتصال الاجتماعي في أدب الرافعي.

2. ملامح الاتصال الاجتماعي في أدب الرافعي:

"وحي القلم": هو مجموعة من المقالات والقصص كتبها الرافعي لمجلة الرسالة بين سنتي 1934 و1937م، فكان يضع في كل مقال منها روحه الأدبية بكل تلويناتها، فتجده مرة واعظا؛ يرتفع بك

محلقا في سماء الفضيلة ومقاصد التشريع، ثم تجده ساخرا واصفا لأحوال الواقع بشيء من التخييل، وقد تجده فيلسوفا مفكرا في أسرار الحياة والناس والأدب.

و"وحي القلم" هو أقدر الكتب على وصف أدب الرافعي، كما اعتبره محمد سعيد العريان بقوله: ".. على أنه، إذا حق لنا أن نرتب كتب الرافعي ترتيباً يعين قارئه على تذوقه أو دراسة أدبه، فإن "وحي القلم" في رأس هذا الثبت، هو آخر ما أنشأ، ولكنه أول ما ينبغي أن يقرأ له، وإنّ البدء به لحقيق أن يعوِّد قارئه أسلوب الرافعي فيسلس له صعبه وينقاد.." (الرافعي، 2000م، صفحة 10)

وبيّن سبب ذلك التقدّم على باقي كتبه بقوله: "إنّ هذا الكتاب يجمع كل خصائص الرافعي الأدبية متميزة بوضوح في أسلوبه،... ويجمع كل خصائصه العقلية والنفسية متميزة بوضوح في موضوعه، ففيه خلقه ودينه، وفيه شبابه وعاطفته، وفيه تزمته ووقاره، وفيه فكاهته ومرحه، وفيه غضبه وسخطه، فمن شاء أن يعرف الرافعي عرفان الرأي والفكرة والمعاشرة، فليعرفه في هذا الكتاب... وإنّ في الكتاب لفنًّا وفكرًا وبيانًا، وإنّ فيه لمواضع تقتضي البسط والتطويل في الحديث، وإنّ فيه لمذاهب في الإنشاء حقيقة بالدرس والنظر.." (الرافعي، 2000م، الصفحات 11-12)

وهذا الكتاب، الذي بين أيدينا، هو مجموع مقالات، صنفها شوقي ضيف ضمن المقالات البيانية، وبيّن ما تستلزمه بقوله: ".. وهو يشير في أول كلامه إلى معاني المقالة البيانية وما تستلزم من الدقة حتى تؤثر في العاطفة والخيال، ويقول: إنّه لا بد لصاحبها من أن تكون له بصيرة نافذة يزيح بها الأستار عن حقائق الدنيا الخارجية، وبذلك ينكشف له عالمها الداخلي وما يموج به من أسرار ويلمع فيه من أفكار، فيعيش فيه هذه المعيشة التي تجعله يحمله إلينا بكل ما فيه من جمال وروعة." (ضيف، صفحة 246).

ويبرر لنا سبب روعة الكتابة البيانية عند الرافعي، وما فيها من خيال وعاطفة، بالألم الذي ألم به، فجعله ينطلق من عالمه الداخلي المظلم إلى رحابة الخيال الواسع. يقول شوقي ضيف في ذلك: ".. والرافعي حقًّا من كتابنا القلائل الذين عاشوا معيشة داخلية في حقائق دنيانا، متجاوزًا ظاهرها الحسي إلى قواها الروحية الباطنة، وقد أعانه على ذلك صممه المبكر الذي جعله يحيا بين الناس وكأنه غريب عنهم، ويتحدث إليهم وهو لا يسمعهم. فكان طبيعيًّا أن يفضي إلى ذات نفسه، وأن يعيش هذه المعيشة الداخلية التي عكف فيها على عقله، وانطلق به متجولًا في باطن الحقائق الظاهرة، مسلطًا عليها من إشعاعاته العقلية ما جعل معانيها الخفية تتألق أمام عينيه." (ضيف، صفحة 247).

ولعله الألم الذي حقق لنا أمل الكتابة عند الرافعي، لأن الكتابة لا تعاني الصمم، فالكاتب يسمع نقاده ومعجبيه ومحاوريه من خلال ما يكتبون عنه، فتسمح له بالاستعاضة عن الحوار الواقعي إلى عالم أرحب وأشمل وأجود، وتظهر في كتاباته ملامح شخصيته الأدبية لكل من يقرأ له.

فالرافعي الأديب الألمعي، الذي عاش تجربة إنسانية أليمة، عبر عنها في كتاباته، خاصة منها "وحي القلم"، من خلال نظرته للحياة بمنظار العلم الذي حصّله، والأدب الذي اكتسبه من موسوعيته المعرفية، التي عبرت عنها كتاباته المتنوعة، فتداخلت في أدبه مشاعره الرائقة، وأفكاره الفائقة، حتى كان ذلك الأدب الذي يخاطب العقل والشعور معا، في أعلى درجة من درجات الاتصال الاجتماعي.

أما عن فكرة الاتصال الاجتماعي، من خلال حضور موضوع (الألم) في "وحي القلم"، فلا نريد أن نسبق القول فيه عن موضعه، وسنترك له مجاله في المبحث الآتي، وأمثلته كثيرة في وحي القلم، وحسبنا منه: الإشارة إلى ما أشار إليه شوقي ضيف بقوله: ".. ويفسح في مقالاته لآلام البؤساء والمشرَّدين وأسقامهم، ويئن بصوت الإنسانية الرحيم، حتى لكأنه المشرد أو البائس الذي يصفه، وتتدفق عليه أنات البشرية وعبراتها من كل صوب. ومن خير ما يصور ذلك عنده مقالته "أحلام في الشارع" وفيها يصور بؤس طفل مشرد وأخته رآهما نائمين على عتبة "بنك" يفترشان الرخام البارد ويلتحفان السماء، فأَنَّ وأعول في أنينه." (ضيف، صفحة 250)

والرافعي لم يكن واصفا للألم ومعبرا عنه في وحي القلم فحسب، بل كان يعانيه في نفسه وأدبه وقلمه وواقعه المرير، غير أنه كان يبصر دائما هذا الألم من باب الأمل المشرق، الذي ينطلق فيه من نفسه المشرقة بالإيمان وعقله البصير بحقائق الحياة، ما أهله إلى تحقيق الاتصال الاجتماعي بأدبه الرفيع.

".. وأعانته على ذلك كله عزلة ضربها الصَّمَم من حوله، فإذا هو يخلص لعالمه الباطني، يغوص فيه على المعاني الدقيقة فيبرزها. وكان لا يزال يتعمقها حتى يحدث فيها ضرباً من الفلسفة المنطقية، وكان ذلك من أهم الأسباب في غموضه والتوائه أحيانًا." (ضيف، صفحة 251)

ولعل هذه العزلة التي قطعته عن التواصل مع الناس في الواقع، جعلته يصل عالمه الداخلي بعالمه الخارجي، دون تناقض بينهما، وهو يصف حاله هذه في مقالة: صعاليك الصحافة، التي بين فيها واقع الصحافة كما طغى عليها معيار المال على معيار الأدب والذوق، بأسلوب ساخر تمثيلي، يفتتحه بوصف ما أراده من كتاباته: ".. لما ظهر كتابي "وحي القلم" حملت منه إلى فضلاء كتابنا في دور الصحف والمجلات أهديه إليهم؛ ليقرؤوه ويكتبوا عنه، وأنا رجل ليس في أكثر مما في، كالنجم يستحيل أن يكون فيه مستنقع؛ فما أعلم في طبيعتي موضعا للنفاق تحول فيه البصلة إلى تفاحة، ولا مكانًا من الخوف تنقلب فيه

التفاحة إلى بصلة، ولست أهدي من كتبي إلا إحدى هديتين: فإما التحية لمن أثق بأدبهم وكفايتهم وسلامة قلوبهم، وإما إنذار حرب لغير هؤلاء! والقرآن نفسه قد أثبت اللهُ فيه أقوال من عابوه، ليدل بذلك على أن الحقيقة محتاجة إلى من ينكرها ويردها، كحاجتها إلى من يقربها ويقْبلها، فهي بأحدهما تثبت وجودها، وبالآخر تثبت قدرتها على الوجود والاستمرار." (الرافعي، 2000م، صفحة 164)

من خلال وصفنا لملامح الاتصال الاجتماعي عند الرافعي في وحي القلم، سنبحث فيما يلي عن معاني (الأمل) في خطاب الألم للرافعي، ونختار من مقالاته حديثه عن فلسفة الألم، والتعبير عنه بفكرة الأمل، كما صورها عن مفهومه للحياة، وما فيها من أمل، بحثا عما يحمله الخطاب من دلالات روحية وفلسفية وفكرية، مع تقصي ملامح الاتصال الاجتماعي بالطاقة الأدبية التي كتب بها الرافعي.

3. المدلول اللغوي للألم والأمل:

وقبل أن نتحدث عن هذه الجدلية في مقالات وحي القلم، نحاول التعرف على العلاقات الدلالية لكلمتي الأمل والألم عند أهل المعاجم.

ذكر صاحب "العين"، في باب [اللام والميم]، المستعملات من هذه المادة وهي: (ل وم)، (م ل و)، (م ول)، (ول م)، (ل م ي)، (م ل ي)، (م ي ل)، (ل مء)، (لء م)، (م لء)، (ء ل م)، (ء م ل). (البصري، صفحة 343) ولا شك أن هذه المستعملات، من نفس المادة، تعبر عن ثراء لغتنا العربية من جهة، كما تعبر عن الاشتراك الدلالي لمستعملات المادة الواحدة. وسنختار من هذه المستعملات كلمتي: (ألم)، و(أمل)، ونبحث في معنى الألم، ودلالات الأمل، وما بينهما من تباعد وتقارب دلالي، باعتبارهما مادة هذا البحث.

فأما الألم فهُوَ "الْوَجَعُ. يُقَالُ: وَجَعٌ أَلِيمٌ، وَالْفِعْلُ مِنَ الْأَلَمِ: أَلِمَ. وَهُوَ أَلِمٌ، وَالْمُجَاوِزُ أَلِيمٌ، فَهُوَ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ فَعِيلٌ، بِمَعْنَى: مُفْعِلٍ. وَكَذَلِكَ وَجِيعٌ بِمَعْنَى: مُوجِعٍ"، (الحسين، 1979م، صفحة 127) والمعنى المحوري: "وَجَعٌ يسري في أثناء البدن أو النفس.. أما عن درجة ذلك الوجع، فقد جاء في القرآن: ((العذاب الأليم)) أي: الذي يبلغ إيجاعه غاية الإيجاع، والسياق القرآني لكلمة (أليم) يؤكد ذلك، فإن جمهور ما جاء منها هو صفة لـ (عذاب). والعذاب من جنس الوجع، ولكنه أشد، وأثره أشمل، فإذا وصف (العذاب) بأنه أليم، بلغ الغاية في ذلك. وكذلك الأمر في وصف العقاب: ((إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ)) [فصلت: 43]؛ فالعقاب إيجاع. ومجيئه مقابل المغفرة يعني شدته، لأنّ المغفرة غاية الإكرام في العفو، فيكون العقاب الأليم غاية الإيجاع في العقوبة". (جبل، 2010، صفحة 2340)

هذا في وصف العذاب والعقاب بالأليم، أما الْفرق بَين الْعَذَاب والألم، والألم والوجع، والعذاب والعقاب، فقد جاء في الفروق للعسكري بيان ذلك بالآتي: (فالْعَذَاب أخص من الْأَلَم، وَذَلِكَ أَن الْعَذَاب هُوَ الْأَلَم المستمر .. فَكل عَذَاب ألم، وَلَيْسَ كل ألم عذَابا، وأصل الْكَلِمَة الِاسْتِمْرَار، وَمِنْه يُقَال: مَاء عذب، لاستمراره فِي الْحلق.

والفرق بَين الْأَلَم والوجع: أَن الوجع أَعم من الْأَلَم .. وكل ألم هُوَ يلْحقهُ بك غَيْرك، والوجع مَا يلحقك من قبل نَفسك، وَمن قبل غَيْرك، ثمَّ اسْتعْمل أَحدهمَا فِي مَوضع الآخر. (العسكري، صفحة 240)

فالعذاب أخص من الألم، والألم أخص من الوجع، ومنتهى العذاب والعقاب أن يوصف بالألم، ففي كل هذه المعاني يحضر الألم الذي يميز معنى من آخر، ويبين درجة العذاب أو العقاب، وهذا طريق من طرق تعريف الألم بما يجاوره، أو يصلح أن يكون صفة له، أما الطريق الثاني الذي نعرف به الألم، فهو طريق الضد.

وضد الألم اللذة، وهي كما عرفها ابن جني: (اللذات: "م" لذة وهي إحدى الظواهر الوجدانية الأساسية. تتميز بالإحساس بالراحة، وتقابل الألم وهي ضربان: حسية ومعنوية.) (عثمان، 2000م، صفحة 294) والحسي والمعنوي في الألم كذلك.

وقد ورد في التعريفات - أيضا - أن الألم هو: "إدراك المنافر من حيث إنه منافر، ومنافر الشيء هو مقابل ما يلائمه.. (الجرجاني، 1983م، صفحة 34) وفي "الكليات"، عرّفه الكفوي بأنّه: "إِدْرَاك الْمنَافِي من حَيْثُ هُوَ منَاف، كَمَا أَن اللَّذَّة إِدْرَاك الملائم من حَيْثُ هُوَ ملائم، وَهَذَا لَا يُنَاسب فن البديع، لِأَن اللَّذَّة حَالَة تدركها عِنْد عرُوض الْمنَافِي لإدراكها، وَيدل عَلَيْهِ قَوْلهم: (فلَان يدْرك اللَّذَّة والألم) وَالْمُنَاسِب لفن البديع أَن يُقَال: الْأَلَم: الوجع، واللذة ضِدّه، وَسبب الْأَلَم عِنْد الْحُكَمَاء تفرق الِاتِّصَال، ورده الْفَخر بِأَن قطع الْعُضْو بسكين حادة بِسُرْعَة لَا يحس مَعَه الْأَلَم إِلَّا بعد حِين، بل تفرق الِاتِّصَال سَبَب المزاج الْمُوجب للألم.. والأطباء جعلُوا الْأَلَم من الْأَعْرَاض دون الْأَمْرَاض.." (الحنفي، الصفحات 174-450)

فإدراك المنافي أو المنافر موجب للألم، لأن إدراك الملائم موجب للذة، وقد تكون اللذة بدفع الألم، كما تكون بغير ذلك، وكذلك يكون الألم بالحرمان من اللذة أو بغير ذلك.

يقول التهانوي في اصطلاحه نقلا عن الرازي: ".. ليست اللذة أمرا متحقّقا موجودا في الخارج بل هي أمر عدمي هو زوال ألم، كالأكل فإنّه دفع ألم الجوع، والجماع فإنّه دفع ألم دغدغة المني لأوعيته،

ولا نمنع نحن جواز أن يكون ذلك أحد أسباب اللّذة، إنّما تنازعه في أنّه دفع الألم، فإنّ من المعلوم أنّ اللذة أمر وراء زوال الألم وفي أنّه لا يمكن أن تحصل اللّذة بطريق آخر، فإنّ النظر إلى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطّلاع على مسألة علمية فجأة، تحدث اللّذة مع أنّه لم يكن له ألم قبل ذلك.." (التهانوي، 1996م، صفحة 1404)

فالألم يقابله اللذة، والأمل يقابله اليأس، ولو جمعنا معنى الأمل مع اللذة، واليأس مع الألم، لظهر لنا بداية التقابل الدلالي الحاصل بين الألم والأمل، ولكنا لا نستعجل الحكم بهذا التقابل أو التباعد حتى ننظر في معنى الأمل.

جاء في لسان العرب معنى الأمل على التفصيل الآتي: "أمل: الأَمَل والأَمْل والإِمْل: الرَّجاء؛ الأَخيرة عَنِ ابْنِ جِنِّي، وَالْجَمْعُ آمَال. وأَمَلْتُه آمُلُه وَقَدْ أَمَلَه يَأْمُلُه أَمْلًا؛ الْمَصْدَرُ عَنِ ابْنِ جِنِّي، وأَمَّلَه تَأْمِيلًا، وَيُقَالُ أَمَلَ خَيْرَه يَأْمُلُه أَمْلًا، وَمَا أَطول إِمْلَته، مِنَ الأَمَل أَي أَمَله، وإِنه لَطويلُ الإِمْلَة أَي التأْميل؛ عَنِ اللِّحْيَانِيِّ.." (الإفريقى، 1414 ، صفحة 27)

وفي بيان الفرق بين الأمل والطمع والرجاء يقول صاحب الخزانة: ".. وَمن عزم على سفر إِلَى بلد بعيد يَقُول: أملت الْوَصْل وَلَا يَقُول: طمعت إِلَّا إِذا قرب مِنْهَا فَإِن الطمع لَا يكون إِلَّا فِيمَا قرب حُصُوله. وَقد يكون الأمل بِمَعْنى الطمع. والرجاء بَين الأمل والطمع فَإِن الراجي قد يخَاف أَن لَا يحصل مأموله فَلهَذَا يسْتَعْمل بِمَعْنى الْخَوْف. فَإِن قوي الْخَوْف اسْتعْمل اسْتِعْمَال الأمل" (البغدادي، 1997 ، صفحة 148)

ومن هذا، يظهر لنا أن الأمل أبعد من الرجاء والطمع، والمسافة بين الآمل وحصول المأمول بعيدة المراحل، ولا يأمل الإنسان إلا فيما يرى أن به تحصل اللذة أو يزال الألم، ولذلك قد يكون الآمل في ألم لبعده عن مأموله، كما يكون المتألم آملا في حصول ما يرجو من زوال الألم وتحقق المراد.

وإذا رجعنا إلى العلاقة الضدية في مدلولات الألم والأمل لبحث العلاقة بينهما، نجد الألم يقابل باللذة، والأمل يقابل باليأس، ولو جمعنا معنى الأمل مع اللذة، واليأس مع الألم، لظهر لنا جليا التقابل الدلالي الحاصل بين الألم والأمل، ومفاده: أن يكون الإنسان الآمل في ألم لبعد مراده عنه، أو يكون المتألم آملا في انتفاء سبب ألمه.

4. خطاب الألم ومعاني الأمل في وحي القلم:

4 . 1 . ألم المصير وأمل التسليم:

نبدأ اختيارنا لنصوص الأمل والألم في وحي القلم من مقال: بين خروفين. وهو مقال يستخدم فيه الرافعي أسلوب الحوار بين خروفين ليلة الذبح، وكأنهما في غاية الوعي بتاريخهما وأصلهما ومآلهما ثم يستسلمان لمصيرهما المحتوم بكامل الرضا والتسليم، لينعما بميتة سعيدة وذبح عادل، ويجعل ابن آدم في محل السخرية والاستهزاء من طمعه وجشعه، وسنترك للقارئ مجال الاستمتاع بملخص القصة، لنبحث عن معاني الأمل في خطاب الألم من خلال هذه القصة الرمزية الساخرة.

".. اجتمع ليلة الأضحى خروفان من الأضاحي في دارنا: أما أحدهما فكبش أقرن، يحمل على رأسه من قرنيه العظيمين شجرة السنين، وقد انتهى سِمَنه حتى ضاق جلده بلحمه، وسَحَّ بدنه بالشحم سَحًّا، فإذا تحرك خلته سحابة يضطرب بعضها في بعض، ويهتز شيء منها في شيء... وأما الآخر فهو جَذَع في رأس الحول الأول من مولده، لم يدرك بعد أن يُضحَّى، ولكن جيء به للقَرَم إلى لحمه الغض؛ فالأول أضحية وهذا أَكُولة؛ وذاك يتصدق بلحمه كله على الفقراء، وهذا يتصدق بثلثيه ويبقى الثلث طعامًا لأهل الدار... فقال له الكبش: أراك فارهًا يا ابن أخي، كأنك لا تجد ما أجد؛ إني والله أعلم علمًا لا تعلمه، وإني لأحس أن القدر طريقه علينا في هذه الليلة، فهو مصبحنا ما من ذلك بد.

قال الصغير: أتعني الذئب؟

قال: ليته هو، فأنا لك به لو أنه الذئب... قال الصغير: فماذا تخشى بعد الذئب؟... قال: حدثتني أمي، عن أبيها، عن أبيه، قالت: إن فخر جنسنا من الغنم يرجع إلى كبش الفداء الذي فدى الله به إسماعيل بن إبراهيم -عليهما السلام- وكان كبشًا أبيض أقرن أعين، اسمه حَرير... وكان لنا في تاريخ الدنيا: إنسانها وحيوانها أثران عظيمان؛ فجدنا الأول كان فداء لابن نبي، وجدنا الثاني كان الأسد فداءه!

قال الصغير للكبش: قلت: الذبح، والفداء من الذبح؛ فما الذبح؟

قال الكبش: هذه السنة الجارية بعد جدنا الأعظم، وهي الباقية آخر الدهر؛ فينبغي لكل منا أن يكون فداء لابن آدم!

قال الصغير: ابن آدم هذا الذي يخدمنا ويحتزّ لنا الكلأ، ويقدم لنا العلف، ويمشي وراءنا فنسحبه إلى هنا وههنا؟.. ثم إن الكبش نظر فرأى الصغير قد أخذته عينه واستثقل نومًا، فقال: هنيئًا لمن كان فيه سر الأيام الممدودة. إن هذا السر هو كسرّ النبات الأخضر، لا يُقطع من ناحية إلا ظهر من غيرها ساخرًا هازئًا، قائلًا على المصائب: ها أنا ذا.

فهذا الصغير ينام ملء عينيه والشفرة محدودة له، والذبح بعد ساعات قليلة؛ كأنما هو في زمنين؛ أحدهما من نفسه، فبه ينام، وبه يلهو، وبه يسخر من الزمن الآخر وما فيه وما يجلبه.

إن الألم هو فهم الألم لا غير. فما أقبح علم العقل إذا لم يكن معه جهل النفس به وإنكارها إياه... فإن حاجتي حينئذ إلى الروح وقواها وأسبابها أضعاف حاجتي إلى العلم. والروح لا تعرف شيئًا اسمه الموت، ولا شيئًا اسمه الوجع؛ وإنما تعرف حظها من اليقين، وهدوءها بهذا الحظ، واستقرارها مؤمنة ما دامت هادئة مستيقنة.

... يشبه – والله - إن أنا احتججت على الذبح واغتممت له، أن أكون كخروف أحمق لا عقل له، فظن إطعام الإنسان إياه من باب إطعامه ابنه وابنته وامرأته ومن تجب عليه نفقته! وهل أوجب نفقتي على الإنسان إلا لحمي؟ فإذا استحق له، فلعمري ما ينبغي لي أن أزعم أنه ظلمني اللحم إلا إذا أقررت على نفسي بديا أني أنا ظلمته العلف وسرقته منه.... وتحرك الصغير من نومه، فقال له الكبش: إنه ليقع في قلبي أنك الساعة كنت في شأن عظيم، فما بالك منتفخًا وأنت ههنا في المنحر لا في المرعى!

قال الصغير: يا أخا جدي، لقد تحققت أنك هرمت وخرفت، وأصبحتَ تمج اللُّعاب والرأي!

... إن الإنسان يستطيب لحمنا، ويتغذى بنا، ويعيش علينا، فما أسعدنا أن نكون لغيرنا فائدة وحياة، وإذا كان الفناء سعادة نعطيها من أنفسنا، فهذا الفناء سعادة نأخذها لأنفسنا. وما هلاك الحي لقاء منفعة له أو منفعة منه إلا انطلاق الحقيقة التي جعلته حيًّا، صارت حرة فانطلقت تعمل أفضل أعمالها.

قال الكبير: لقد صدقت والله، ونحن بهذا أعقل وأشرف من الإنسان؛ فإنه يقضي العمر آخذًا لنفسه، متكالبًا على حظها، ولا يعطي منها إلا بالقهر والغلبة والخوف. تعال أيها الذابح، تعال خذ هذا اللحم وهذا الشحم؛ تعال أيها الإنسان لنعطيك؛ تعال أيها الشحاذ!". (الرافعي، 2000م، الصفحات 54-62)

فأول الألم في هذه القصة ألم نفسي، أحس به الكبش المجرب الخبير، لما عرف مصيرهما في تلك الليلة، وكأنه اهتم لما ينتظره من طالع يوم الأضحى، يقابله إفراط الأمل عند الخروف الصغير الذي يعيش على أمل طول العمر، مستأنسا بخدمة الإنسان له وقيامه عليه.

ليلقي بارقة الأمل في نفس الكبش الذي عرف حقيقة السلام النفسي بأنه في إنكار فهم حقيقة الألم (فالألم هو فهم الألم لا غير) ويفصل قوة النفس عن قوة العقل في إدراك الأمل من الألم

(فالروح لا تعرف شيئًا اسمه الموت، ولا شيئًا اسمه الوجع؛ وإنما تعرف حظها من اليقين، وهدوءها بهذا الحظ، واستقرارها مؤمنة ما دامت هادئة مستيقنة.)

ليصل في الأخير إلى قرار فصل، اتحد له العقل والنفس معا، بتعليل المقصد من الخلق الذي يفضي إلى استسلام الروح إلى المراد، "وما هلاك الحي لقاء منفعة له أو منفعة منه إلا انطلاق الحقيقة التي جعلته حيًّا، صارت حرة فانطلقت تعمل أفضل أعمالها".

4 . 2 . ألم الفقر والحرمان وأمل الحلم:

هذا ألم خروفين ليلة الذبح تعبدا، فما بالك بألم طفلين ليلة جوع أُهمِلا؟ إنها مقالة: أحلام في الشارع. وعنوانها يجمع بين الألم والأمل، فالأمل في حلم هذين الطفلين الذين حلما بإصلاح الحال والمآل، ولكنه حلم في الشارع بكل ما تحمله الكلمة من ضياع وتشرد.

".. على عتبة "البنك" نام الغلام وأخته يفترشان الرخام البارد، ويلتحفان جوا رخاميا في برده وصلابته على جسميهما.

الطفل متكبكب في ثوبه كأنه جسم قُطّع ورُكمت أعضاؤه بعضها على بعض، وسجيت بثوب، ورمي الرأس من فوقها فمال على خده.

والفتاة كأنها من الهزال رسم مخطط لامرأة، بدأها المصور ثم أغفلها إذ لم تعجبه. كتب الفقر عليها للأعين ما يكتب الذبول على الزهرة: إنها صارت قشًّا.

نائمة في صورة ميتة، أو كميتة في صورة نائمة؛ وقد انسكب ضوء القمر على وجهها، وبقي وجه أخيها في الظل؛ كأن في السماء ملكًا وجه المصباح إليها وحدها، إذ عرف أن الطفل ليس في وجهه علامة هم؛ وأن في وجهها هي كل همها وهم أخيها... وقفت أشهد الطفلين وأنا مستيقن أن حولهما ملائكة تصعد وملائكة تنزل! وقلت: هذا موضع من مواضع الرحمة، فإن الله مع المنكسرة قلوبهم، ولعلي أن أتعرض لنفحة من نفحاتها، ولعل ملكًا كريمًا يقول: وهذا بائس آخر، فيرفني بجناحه رفة ما أحوج نفسي إليها، تجد بها في الأرض لمسة من ذلك النور المتلألئ فوق الشمس والقمر.

وظهر لي بناء "البنك" في ظلمة الليل من مرأى الغلامين، أسود كالحًا، كأنه سجن أقفل على شيطان يمسكه إلى الصبح، ثم يفتح له لينطلق معمرًا، أي: مخربًا، أو هو جسم جبار كفر بالله وبالإنسانية ولم يؤمن إلا بنفسه وحظوظ نفسه فمسخه الله بناء، وأحاطه من هذا الظلام الأسود بمعاني آثامه وكفره.

وبدأت أحلام اليقظة تراود أحمد وأخته في إصلاح العالم من حولهما، ورد نصاب الإنسانية إلى أصله في قلوب الناس طوعا أو كرها. وهما في غمرة الحلم ..

كان الشرطي الذي يقوم على هذا الشارع، وإليه حراسة البنك، قد تَوَسَّنَهما ودخلته الريبة، فانتهى إليهما في تلك اللحظة، ...وقد ركله برجله، فوثب قائمًا واجتذب أخته وانطلقا عَدْوَ الخيل من أَلْهُوب السوط. وتجدت الفضيلة كعادتها! أَنْ مسكينًا حلم بها" (الرافعي، 2000م، الصفحات 71-77)

تقابلت صورة الألم والأمل في هذا المقال بداية من تصوير بؤس الفتى وأخته التي ارتمت على درج البنك، ليبين لنا أن مخزن الإنفاق على الفقراء موحش مظلم، وأن صور التناقض بين ثراء فاحش وفقر موحش قد بدت في هذه الصورة، وهي لا تنتظر إلا أمل ذلك الحلم البسيط الذي يحلمه الفقراء على عتبات البنوك حتى تستقيم الحياة على سواء.

كما أنه صور شحوب سحنتها، ونحول جسمها دلالة صارخة على الفقر والجوع والحرمان، غير أنه ألقى عليه من ضوء القمر نورا من أمل يرسم ملامح الفتاة المهمومة، وإن كان قد بدّد بعض الظلام الذي يلف مكان البنك، إلا أنه قد زاد من بيان همها المضاعف بنفسها وبأخيها.

أما ألم رَكْلة الشرطي، فإنه موقظ من أمل خادع، حلم به مسكين على عتبة بنك مظلم مؤصدة أبوابه، لا يفتح إلا ببشارة رشد قد تعود لعقل حاكم يستجيب لصرخة هذا المقال.

4 . 3 . ألم الحب وأمل السرور:

هذا في ألم الفقر والحرمان، أما ألم الحب ولوعته، فحكايته عند الرافعي حكاية، يصفه في: "ورقة ورد"، وهي رسالة كتبها العاشق إلى صديق له، يصف من أمره وأمر صاحبته، ويصور له فيها سحر الحب كما لمسه وكما تركه...

".. والحب - إن كان حبًّا - لم يكن إلا عذابًا؛ فما هو إلا تقديم البرهان من العاشق على قوة فعل الحقيقة التي في المعشوق، ليس حال منه في عذابه، إلا وهي دليل على شيء منها في جبروتها..

.. وهي مثل الشعر، تُطرب القلب بالألم يوجد في بعض السرور، وبالسرور الذي يحس في بعض الألم" (الرافعي، 2000م، الصفحات 89-92)

فأي حب لم يكن إلا عذابا، وهو مع ذلك عذاب في صورة حسنة، كأنها العروس في أحلى صورها، وله طرب في النفس من وقع الألم، ونشوته في سرور، سرور فيه إحساس الألم. فانظر كيف قابل هذه المتناقضات المتآلفات بين الحب والعذاب، والطرب والألم، والألم والسرور.

4 . 4 . الألم علامة الحب، والحب علامة الألم:

فقد جعل الألم علامة الحب في مقال: المجنون 4 يقول: ".. جلس نابغة القرن العشرين مجلس الإملاء مرتجلا فقال: قصة الحب هي قصة آدم، خلق الله المرأة من ضلعه. فأول علامات الحب أن

يشعر الرجل بالألم كأن المرأة التي أحبها كسرت له ضلعا ... والعاشق مجنون. وجنونه مجنون أيضًا، فهو كالذي يرى الجمرة منطفئة، ويرى مع ذلك أنها لا تزال حمراء، ثم يمعن في خياله فيراها وردة من الورد.." (الرافعي، 2000م، صفحة 305)

وفي مقال: القلب المسكين "3" جعل تنهدات الحب دالة على ما فيه من ألم، يقول: "..أما صاحب القلب المسكين فرمقها وهي تلتفت إليه التفات الظبية بسواد عينيها: يجعل سوادهما الجميل في النظرة الواحدة نظرتين لعاشق الجمال، تقول إحداهما: أنت، وتقول الأخرى: أنا... فقلت لصاحب القلب المسكين: إن روحيكما متزوجتان.. قال: آه! ومدها من قلبه كأنه دنف سقيم.

قلت: وماذا بعد آه؟

قال: وماذا كان قبلها؟ إنه الحب: فيه مثل ما في "عملية جراحية" من تنهدات الألم ولذعاته، غير أنها مفرقة على الأوقات والأسباب، مبعثرة غير مجموعة! "آه" هذه هي الكلمة التي لا تفرغ منها القلوب الإنسانية، وهي تقال بلهفة واحدة في المصيبة الداهمة، وللألم البالغ، والمرض المدنف، والحب الشديد، الشديد، فحينما توشك النفس أن تختنق تتنفس "بآه"!..." (الرافعي، 2000م، الصفحات 99-100)

بل جعل الألم مطلبا مستمرا في مقاله: القلب المسكين "4": ".. أما صاحب القلب المسكين فما كاد يرى الحبيبة وهي مقبلة تتيمنا حتى بغته ذلك، فساوره القلق، واعتراه ما يعتري المحب المهجور إذا فاجأه في الطريق هاجره، أرأيت مرة عاشقًا جفاه الحبيب وامتنع عليه دهرًا لا يراه، وصارمه مدة لا يكلمه، فنزع نومه من ليله، وراحته من نهاره، ودنياه من يده، وبلغ به ما بلغ من السقم والضنى، ثم بينا هو يمشي إذ باغته ذلك الحبيب منحدرًا في الطريق؟

إنك لو أبصرت حينئذ قلب هذا المسكين لرأيته على زلزلة من شدة الخفقان، وكأنه في ضرباته متلعثم يكرر كلمة واحدة: هي هي هي.... وأغترف أنا الغرفة بيدي، وأبقيها في يدي، وأطمع أن تهدر في يدي كالشلال أنا أكثر من عاشق، فإنه يعشق لينتهي من ألم الجمال، وأعشق أنا لأستمر في هذا الألم!

هذه هذه، العجيب يا صديقي أن خيال الإنسان يلتقط صورًا كثيرة من صور الجمال تجيء كما يتفق، ولكنه يلتقط صورة واحدة بإتقان عجيب، هي صورة الحب، فهذه هذه..." (الرافعي، 2000م، الصفحات 104-107)

هذه المقالات يجعل فيها الرافعي الحب عذابا وألما، ولكنه ألم تطرب له القلوب، وتنهدات الألم علامة قوة الحب وشدته، وملاحظة الجمال بداية الألم، غير أن عاشق الجمال يريد الخلاص من ألمه، والمحب يريد استمرار ألمه، فإذا حصل المأمول وتم اللقاء ثم طال تحول الحب إلى بغض، واللذة إلى ألم.

4 . 5 . لذة الألم:

وعظماء النفوس يجدون اللذة في الألم ويأخذون من الحرمان هبة، ومن المحنة منحة، هكذا عبر عن لذة الألم في مقال: القلب المسكين 5 بقوله: ".. والمعجزة في هذا الإنسان الضعيف أنه مع طبيعة كل شيء طبيعية الإحساس به، فهو مستطيع أن يجد لذة نفسه في الألم، قادر على أن يأخذ هبة من معاني الحرمان، وبهذه الطبيعة يسمو من يسمو، وهي على أتمها وأقواها في عظماء النفوس.." (الرافعي، 2000م، صفحة 111)

لقد رأينا في الجنب النظري تعريف الألم بضده، وهي اللذة، وهنا يجعل الرافعي للألم لذة، يكتشفها الإنسان بإحساسه فيسمو على الألم بإحساس اللذة، وتسمو نفسه بهذه الطبيعة البشرية.

4 . 6 . الرحمة تنشأ من الألم:

الأمل بالروح، وإن كان الجسم في ألم، والألم ألم الروح، وإن كان الجسم مغموسا في نعيم، هو نفس المعنى الذي بينه - أيضا - في مقال: (شهر للثورة. فلسفة الصيام): يقول فيه: ".. فهذا الصوم فقر إجباري تفرضه الشريعة على الناس فرضا ليتساوى الجميع في بواطنهم، سواء منهم من ملك المليون من الدنانير، ومن ملك القرش الواحد، ومن لم يملك شيئا ... فقر إجباري يراد به إشعار النفس الإنسانية بطريقة عملية واضحة كل الوضوح، أن الحياة الصحيحة وراء الحياة لا فيها، وأنها إنما تكون على أتمها حين يتساوى الناس في الشعور لا حين يختلفون، وحين يتعاطفون بإحساس الألم الواحد لا حين يتنازعون بإحساس الأهواء المتعددة...

من قواعد النفس أن الرحمة تنشأ من الألم، وهذا بعض السر الاجتماعي العظيم في الصوم، إذ يبالغ أشد المبالغة، ويدقق كل التدقيق، في منع الغذاء شبه الغذاء عن البطن وحواشيه مدة آخرها آخر الطاقة، فهذه طريقة عملية لتربية الرحمة في النفس، ولا طريقة غيرها إلا النكبات والكوارث، فهما طريقتان كما ترى: مبصرة وعمياء وخاصة وعامة، وعلى نظام وعلى فجأة.

ومتى تحققت رحمة الجائع الغني للجائع الفقير، أصبح للكلمة الإنسانية الداخلية سلطانها النافذ، وحكم الوازع النفسي على المادة، فيسمع الغني في ضميره صوت الفقير يقول: "أعطني"..." (الرافعي، 2000م، الصفحات 56-61)

فالرحمة تنشأ من الألم، والرحمة العامة تتحقق بالإحساس الموحد بالألم، وألم الجوع يخفف من ثقل الجسم، حتى لا تزيد جاذبية الأرض من قسوة الروح، وتتسع الهوة بين الغني والفقير، فيتعمق جرح الأمة الواحدة.

4 . 7 . ألم الكمال الفني:

ونختم هذا العرض لمواضع الحديث عن الأمل في خطاب الألم بحديث الرافعي عن الأدب والنقد، إذ يجعل سر النبوغ في الأدب بإدراك سر ألم الكمال الفني بقوله: ".. فالنابغة كأنه إنسان من الفلك، فهو يخزن الأشعة العقلية ويريقها، وفي يده الأنوار والظلال والألوان يعمل بها عمل الفجر كلما أظلمت على الناس معاني الحياة؛ ولا تزال الحكمة تلقي إليه الفكرة الجميلة ليعطيها هو صورة فكرتها، وتوحي إليه معنى الحلق ليؤتيها هو معنى جمال الحلق؛ والطبيعة خلقها الله وحده، ولكنها ليست معقولة إلا بالعلم، وليست جميلة إلا بالشعر، وليست محبوبة إلا بالفن؛ فالنوابغ في هذا كله هم شروح وتفاسير حول كلمات الله، وكلهم يشعر بالوجود فنًّا كاملًا ويشعر بنفسه شرحًا لأشياء من هذا الفن، ويرى معاني الطبيعة كأنما تأتيه تلتمس في كتابته وشعره حياة أكبر وأوسع مما هي فيه من حقائقها المحدودة، وتتعرض له أحزان الإنسانية تسأله أن يصحح الرأي فيها باستخراج معناها الخيالي الجميل، فإنها وإن كانت آلامًا وأحزانًا إلا أن معناها الخيالي هو سرور تحمله للناس؛ إذ كان من طبيعة النفس البشرية أن تسكن إلى وصف آلامها وفلسفة حكمتها حين تبدو بصائرها حاملة أثرها الإلهي، كأن المؤلم ليس هو الألم، وإنما هو جهل سره.

وبالجملة فالكون يختار في كل شيء مفسره العبقري ليكشف من غموضه ... والعبقري هو أبدًا وراء ما لا ينتهي من جمال، أوله في نفسه وآخره في الجمال الأقدس الذي مسح على هذه النفس الجميلة السامية؛ فما دام فيه سر العبقرية فهو دائب يعمل ممزقًا حياته في سبحات النور تمزيقًا يجتمع منه أدبه؛ وما أدبه إلا صورة حياته؛ وهو كلما أبدع شيئا طلب الذي هو أبدع منه؛ فلا يزال متألمًا إن عمل لأن طبيعته لا تقف عند غاية من عمله، ومتألمًا إن لم يعمل؛ لأن تلك الطبيعة بعينها لا تهدأ إلا في عمل، وهي طبيعة متمردة بذلك الجمال الأقدس تمرد العشق في حامله؛ إذ هما صورتان لأمر واحد كما سنشير إليه؛ فكل ما تجده في نفس العاشق المتدلة مما يترامى به إلى جنونه وهلاكه، تجد شبهًا منه في نفس العبقري؛ فكلاهما قانونه من طبيعة وحدها؛ إذ قد اتخذت حياته شكلها الفني من ذوقه هو وحده؛ فليس يتبع طريقة أحد، بل هو في طريقة نفسه، وكلاهما مسترسل أبدًا إلى جمال مستفيض على روحه يتقلب فيها باللذة والألم يرجع إليه ويستمد منه...

غير أن طبيعة العبقري تزيد على كل ذلك ألمًا تنفرد به لا تستقر معه على رضا، ولا يبرح يسلط الإعنات عليها ويستغرقها في الهموم السامية؛ وذلك ألم الكمال الفني الذي لا يدرك العبقري غايته عند نفسه، وإن كان عند الناس قد أدرك غايات وغايات..." (الرافعي، 2000م، الصفحات 201-203)

وختاما، يمكن أن نوجز وصف خطاب الألم عند الرافعي بأنه متحد مع الأمل، ينطلق فيه من سلامة نفسه وتصالحها مع القيم التي آمن بها، بل يجعل الألم علامة الحب ومظهر الجمال، ولا يعتبر الألم مانعا من تحقق السعادة التي لا تتحقق إلا بالروح، فقد يكون الجسد في ألم والروح في أمل محلق، وإن كانت الدواب تحتاج تعطيل العقل وتفعيل الروح لإدراك بغية الأمل، فإن سر النبوغ والعبقرية يكمن في إدراك ألم الكمال الفني ومعرفة لذة الألم.

5. خاتمة:

بعد هذه الجولة مع موضوع الأمل في خطاب الألم عند الرافعي من خلال وحي القلم، نخلص إلى النتائج التالية:

لا يمكن عزل اللغة عن التفكير، ولا فصل التفكير عن الشعور، فكل خطاب هو مظهر تداخل الفكر والشعور، وربما غلب أحدهما الآخر.

الهدف الأول لتشابك هذه العلاقات بين اللغة والفكر والشعور، هو الاتصال الاجتماعي الذي فطر عليه الإنسان.

أدب الرافعي تبرز فيه نزعة التفكير اللامع، والشعور الماتع، فهو خطاب أدبي تمتزج فيه المشاعر بالأفكار.

الرافعي عاش تجربة إنسانية أليمة، عبر عنها في كتاباته، خاصة منها ما كان في: وحي القلم، فقد عبر عن الألم بكل أنواعه وفي كل المجالات.

الرافعي عوض فقده لحاسة من حواس الاتصال، ببراعة الكتابة الأدبية التي حقق بها الاتصال الاجتماعي في أرقى صوره.

في تعريف الألم، سلكنا طريقا من جهة المفردات المتقاربة؛ فالعذاب أخص من الألم، والألم أخص من الوجع، ومنتهى العذاب والعقاب أن يوصف بالألم، ففي كل هذه المعاني يحضر الألم الذي يميز معنى من آخر، ويبين درجة العذاب أو العقاب، وهذا طريق من طرق تعريف الألم بما يجاوره، أو يصلح أن يكون صفة له، أما الطريق الثاني الذي نعرف به الألم، فهو طريق الضد.

وضد الألم اللذة، فإدراك المنافي أو المنافر موجب للألم، لأن إدراك الملائم موجب للذة، وقد تكون اللذة بدفع الألم، كما تكون بغير ذلك، وكذلك يكون الألم بالحرمان من اللذة أو بغير ذلك.

أما الأمل فهو أبعد من الرجاء والطمع، والمسافة بين الآمل وحصول المأمول بعيدة المراحل، ولا يأمل الإنسان إلا فيما يرى أنّ به تحصل اللذة أو يزال الألم، ولذلك قد يكون الآمل في ألم لبعده عن مأموله، كما يكون المتألم آملا في حصول ما يرجو من زوال الألم وتحقق المراد.

جعل محمد سعيد العريان ترتيب وحي القلم رأسا في كتب الرافعي، وبين سبب ذلك التقدم على باقي كتبه، بأنه يجمع كل خصائص الرافعي الأدبية متميزة بوضوح في أسلوبه.

بينما صنف شوقي ضيف وحي القلم ضمن المقالات البيانية. ويبرر لنا سبب روعة الكتابة البيانية عند الرافعي وما فيها من خيال وعاطفة، بالألم الذي ألم به، فجعله ينطلق من عالمه الداخلي المظلم إلى رحابة الخيال الواسع.

والرافعي لم يكن واصفا للألم ومعبرا عنه في وحي القلم فحسب، بل كان يعانيه في نفسه وأدبه وقلمه وواقعه المرير، غير أنه كان يبصر دائما هذا الألم من باب الأمل المشرق، الذي ينطلق فيه من نفسه المشرقة بالإيمان، وعقله البصير بحقائق الحياة.

ولعل هذه العزلة التي قطعته عن التواصل مع الناس، جعلته يصل عالمه الداخلي بعالمه الخارجي، دون تناقض بينهما، فكان واصفا للألم بأنواعه في شتى مجالات الحياة، مبرزا حقيقة الأمل المخفي في كل ألم.

من أنواع الألم التي بينها في وحي القلم، ألم المصير الذي يقابله أمل التسليم، في مقال: بين خروفين. فأول الألم في هذه القصة ألم نفسي، ومنتهاه التسليم.

ومنها أيضا: ألم الفقر والحرمان وأمل الحلم، في تصوير ألم طفلين ليلة جوع وبرد، في مقالة: أحلام في الشارع. وعنوانها يجمع بين الألم والأمل.

وصوّر ألم الحب وأمل السرور في: (ورقة ورد)، وهي رسالة كتبها العاشق إلى صديق له، يصف من أمره وأمر صاحبته، وما كان من أمر ذلك العذاب.

ويماهي الرافعي بين الألم والجمال، فيجعل الجمال هو الألم في أبهى صوره، في مقال: الجمال البائس.

كما جعل الألم علامة الحب، والحب علامة الألم، في مقال: (المجنون 4)، وكذلك في مقال: القلب المسكين "3" جعل تنهدات الحب دالة على ما فيه من ألم. بل جعل الألم مطلبا مستمرا في مقاله: (القلب المسكين 4).

وجمع التضاد في حالة: لذة الألم، في مقال: القلب المسكين 5.

واستنتج أن الرحمة تنشأ من الألم، في مقال: (شهر للثورة - فلسفة الصيام) والذي يتعاطف المتعبدون فيه بإحساس الألم الواحد.

أما في مجال النقد الأدبي فقد عبر عن ألم الكمال الفني، إذ جعل سر النبوغ في الأدب كامن في إدراك سر ألم الكمال الفني.

ونلخص ملامح الاتصال الاجتماعي في أدب الرافعي، من خلال قدرته على الكتابة المعبرة عن حالة الناس، وتمكنه من تعويض حالة الصمم التي أصابته، بقدرة فائقة في تأمل واقع الناس، وتحقيق التواصل الأدبي مع المجتمع.

ويمكن وصف خطاب الألم عند الرافعي بأنه متحد مع الأمل، ينطلق فيه من سلامة نفسه وتصالحها مع القيم التي آمن بها، بل يجعل الألم علامة الحب ومظهر الجمال، ولا يعتبر الألم مانعا من تحقق السعادة التي لا تتحقق إلا بالروح، فقد يكون الجسد في ألم والروح في أمل محلق، وإن كانت الدواب في حالة من تعطيل العقل وتفعيل الروح لإدراك بغية الأمل، فإن سر النبوغ والعبقرية البشرية يكمن في إدراك ألم الكمال الفني ومعرفة لذة الألم.

5. قائمة المراجع:

Bibliographie

أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري. (بلا تاريخ). *العين*. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

أحمد أنور سيد أحمد الجندي. (1983). *لمعارك الأدبية،*. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

الترمذي .عيسى, م .ب .(1975) .*سنن الترمذي* .مصر :شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الحسين, أ .ب1979) .م .(*معجم مقاييس اللغة* .سوريا :دار الفكر.

الحنفي, أ .ب .(s.d.) .*الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية* .بيروت :مؤسسة الرسالة .

الرافعي, م .ص2000) .م .(*وحي القلم* .لبنان :دار الكتب العلمية.

العسكري, أ .ه .(s.d.) .*الفروق اللغوية* .مصر :دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع.

جبل, م .ح .(2010) .*المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم* .القاهرة :مكتبة الآداب .

جوزيف فندريس Joseph Vendryes. (1950). *اللغة*. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

ذكري, ا .م .(1981) .*المقال وتطوره في الأدب المعاصر* .مصر :دار المعارف.

ضيف, أ .ش .(s.d.) .*الأدب العربي المعاصر في مصر* .مصر :دار المعارف.

عبد القادر بن عمر البغدادي. (1997). *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. القاهرة : مكتبة الخانجي.

عثمان ,ب .ج2000) .م .(*سر صناعة الإعراب* .بيروت-لبنان :دار الكتب العلمية.

علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني. (1983م). *كتاب التعريفات*. بيروت -لبنان: دار الكتب العلمية.

محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي. (1996م). *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى. (1414). *لسان العرب*. بيروت : دار صادر.

الـــــخطـــاب الـــــروائي الـــصوفي المغاربي
بين إشكالية الرمز وأفق التلقي

The Maghreb Sufi Novelist Discourse

Between the problem of the symbol and the horizon of reception

غازي عتيقة دكتوراه، جامعة محمد الخامس-الرباط-المغرب
البريد الإلكتروني: ghaziatika@gmail.com

الملخص:

نحاول من خلال هذه الورقة الاقتراب من أحد النصوص الروائية المغاربية، التي و توسل فيها المبدع بالتصوف لدغدغة مخيلته والتعبير عن مواجيده ومكابداته ومكاشفاته، بما يوفره لها من فسحات للتأمل و شحذ للتخييل، و بحثا عن لغة جديدة تفيد بانزياحها العملية الإبداعية، في محاولة لبعث التجربة الصوفية واكتناه مواقفهم الحياتية والوجودية، وضالة طالما انتظروا تعبيرا عن رؤيتهم للعالم، من شأنها أن تكسر المألوف وتخترق العادي، فينكسر السرد بعناصر غير واقعية، وتتغلب النجوى الذاتية على حوار التاريخ، وينتشل الروائي الواقعة من بحران الرؤى المجنحة، والمعاني المبهجة والكشف اللانهائي لأبعاد الفعل الإنساني الذي غالبا ما يتداخل مع لغة الإشارة واللمح.

الكلمات المفتاحية:

الرمز الصوفي، أفق التلقي، الكتابة الصوفية، انفتاح المعنى، الحوارية، الخطاب السردي.

Abstract :

Through this paper, we try to approach one of the Maghreb novelistic texts, in which the creator begged Sufism to tickle his imagination and express his struggles, struggles and revelations, by providing them with spaces for contemplation and sharpening imagination, and in search of a new language according to the displacement of the creative process, in an attempt to resurrect the experience Sufis and their life and existential attitudes, and they are misguided as long as they wait for an expression of their vision of the world, that would break the ordinary and penetrate the ordinary, so the narration is broken with unrealistic elements, the subjective Najwa overcomes the dialogue of history, and the novelist is pulled out of the sea of winged visions, the joyful meanings and the endless disclosure of the dimensions of human action Which often overlaps with sign language and hint.

في البدء:

تهدف هذه الدراسة تسليط الضوء على شذرات من تجربة روحية موغلة في العمق، متجذّرة في التأصيل، تنبني على خصيصة الاختلاف التي جعلت منها متنا مفارقا، تلبست بلبس الغموض والالتباس، إنها تجربة تبحث لوجودها عن معنى يدنيها من وصيد الحقيقة، تجربة باطنية تتغي الكشف والبوح بالمحجوب، والسفر ضمن المجهول يقينا من الوجود الحقيقي الذي يقبع خلف أستار هذا الوجود، ومن ثم فإن الرهان ينطلق من فكرة التجاوز، ومتى ما جسدتها الذات فقد استحقت أهلية السفر بحثا في أغوار المعنى، وأن تتجاوز معناه أن تعمل على تكريس فكر ولغة، ومادام المبتغى هو المعنى فالمتجاوز حتما هو اللغة. كتابات ما تزال شاهـــدة على أزمـــة الذات وتغيّر الخطابات وارتحال القناعات، تجربـــــة تعـــــي تماما أهميّـــة التراث الصوفي في تشكيـل حداثة مغايرة، وتؤمن بسرمديّته فـــي استحضارها لأنماط سرديّـــة عتيقة لطالما اندغمت ببنية الحكي العربي، الذي لا يكف عن افتتان قرّائه وتحريضهم على استلهامه وتمثّله من خلال اختراقه عبر المحاورة والمساجلة، عبر خلخلة وعي المتلقي الذي ألف واستكان الجاهزية والألفة في نصه القرائي.

ترمي الكتابة الصوفية بهذا المعنى إلى تثوير اللغة وتفجير أسرارها ومكنوناتها من خلال إعادة إنتاجها وصوغها ليس بعيدا عن الدلالة الاعتيادية فحسب، وإنما لتبعث فيها روحا جديدة تلائم طبيعة التجربة القائمة أساسا على مقولة الكشف الذي مداره الذوق الذاتي، وقد أخذ الصوفي على عاتقه هذه المهمة باشتغاله على بعض تقنيات وأساليب الكتابة العربية بأن أفرغها من مرجعياتها السابقة، استعدادا لمرجعية جديدة في طور الإنجاز فاتحا بذلك على ذاته جبهة قرائية معارضة إن علنا أو باطنا حفاظا على أعرافها المؤدلجة، ومن بينها اعتماده "الرمز"كآلية من آليات الستر والتخفي، التي أحاط بها الصوفي واتخذها واجهة مألوفة يخفي وراءها معرفة لدنية تستعصي على الإدراك والاستيعاب، ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل يكفي حضور المصطلح الصوفي، والعثور على ملامح تناص مع الخطاب الصوفي داخل نسيج النص، ليخرج النص الروائي حيا يتنفس نفحا صوفيا خالصا محققا عبر بنيته الكاملة ما يسمى بالحياة الصوفية الكاملة للنص؟ ثم ما هي خصوصية اللغة الرمزية في الخطاب الروائي الصوفي المغاربي؟ وما هي آليات انكتاب واستكناه مقاصدها ودلالاتها؟.

1-بين يدي متن رواية "التبر" لوثة الصحراء:

تقول القراءة الأولى إنها رواية الأبلق، وأن الإنسان بهيمة يقودها القدر الذي يمسك بسوطه التبر، وبهذا المونولوج نلج رواية"التبر" (الكوني، 1992) ، هل سبق لأحدكم أن شاهد مهرياً أبلق؟ .. ويجيب نفسه .. "لا". هل سبق لأحدكم أن رأى مهرياً في رشاقته وخفته وتناسق قوامه .. "لا" هل سبق لأحدكم أن رأى مهرياً ينافسه في الكبرياء والشجاعة والوفاء .. "لا" هل رأيتم أجمل وأنبل؟ .

. لا لا لا . . اعترفوا أنكم لم تروه ولن تروه" (الكوني، 1992، ص7) بهذه الإجابة القطعية تروي الرواية، أننا لم نشاهد هذا المهري الأبلق ولن نراه، إنها علاقة حميمة يسردها الكوني في روايته بين اثنين من الكائنات قلّ أن تحدث بين إنسان "أوخيد""بن شيخ امنغساتن فله يرجع الفضل في صد الغزاة الأغراب ووقف توغلهم في الصحراء" (الكوني، 1992، ص18)وحيوان أبكم(المهري). "مهري أبلق رشيق مثل الغزال. هذه سلالة انقرضت من الصحراء منذ مئة عام" (الكوني، 1992، ص15).

إن احتفاء هذا المتن السردي بهذه العلاقة لا يمثل استثمارا للثقافة الصحروية التي يستوعبها هذا النص فحسب، وإنما يمثل إضاءة لبعد تكويني في شخصية "أوخيد" يتمثل في إيثار الآخر غير الإنسان عليه، فلا غرابة أن يلحظ متلقي هذا النص الروائي نظن هذا المهري لا يستوعب مواصفات الإنسان، ويحملها إلى درجة التماهي، فحسب، إنما يغلو البطل الإنساني في شأنه، إلى درجة أن يرى فيه ما لا يرى في الإنسان، على نحو ما يبدو في قول"أوخيد" وهو "يجيب أقرانه الحمقى: الشيخ موسى يقول: الحيوان خير صديق، الحيوان أفضل من الإنسان" (الكوني، 1992، ص20). وتبدو الصلة بين"أوخيد" ومهريه في تجاوز الحدود التي تفصل بينهما"الإنسان/الحيوان" لينتظم الاثنان في تراسل، قد لا يفصح عنه النص إفصاحا تاما، إنما يومئ إليه إيماء، على نحو ما يمكن أن يأنسه المتلقي في هذه المحاورة بين "أوخيد" و"أبيه" : "حتى الناس محرومة من الشعير وأنت تعطيه للدابة "أجاب أباه يومها: "الأبلق ليس دابة، الأبلق هو الأبلق"(الكوني، 1992، ص20).

بعدها سيتجاوز النص الروائي حدود الإيماء والرمزية إلى الإفصاح عن اتحاد وتماهي بين ما هو آدمي وغير آدمي، ويظهر ذلك جليا في قول أوخيد "أووه. إنه ليس جملا. إنه إنسان في جلد جمل". وفي قوله "هذا ليس جملا. إنه إنسان" (الكوني، 1992، ص17).

ولعل ما سلفت الإشارة إليه من تماهي بين "أوخيد" ومهريه، مما يسوغ القول بأن هذا النص السردي يضع اليد على صور من التطابق، الذي يصل إلى درجة الحلول، تتمثل في كون كل منهما يخوض مغامرة عاطفية على نهجه الخاص، على نحو ما يتجلى في هذا التنصيص: "تعود أن يقوم بغزواته الليلية إلى النجوع المجاورة على ظهر الأبلق، يسرجه بعد المغيب وينطلق إلى ديار المعشوقات فيصل بعد منتصف الليل، يوثقه بالعقال في أقرب الأودية. يتسلل في الظلمات إلى خيم الحسان. يتغازل ويتسامر حتى ينغلق أفق الصحراء عن الضوء، فيتسلل إلى الوادي ويقفز فوق السرج وينطلق عائدا. تكررت الغزوات حتى اكتشفت أن أبلقه الرشيق قد وقع في عشق ناقة حسناء تملكها قبيلة تعودت أن تقضي الربيع في وادي "المغرغر" واعتاد هو أن يزور فاتنته من بنات تلك القبيلة النبيلة. يتركه يرتع في قاع الوادي مع الإبل، ويذهب إلى فتاته في المضارب. ولم يغفل عن مشاعر مهريه العاطفية. قد

لاحظ هيامه بالناقة البيضاء منذ زيارته الأولى. وازداد يقينا بعدما رأى كيف يطير الأبلق إلى المغرغر ويحترق شوقا إلى السفر الليلي" (الكوني، 1992، ص16).

إن هذا يدفعنا إلى القول بأن الخطاب السردي يسعى إلى التأكيد الدائم على "أنسنة المهري"، وجعل أحدهما مرآة للآخر، إلى درجة أن يبدو هذا المهري تمظهرا لصاحبه، أو صورة نفسية له.

إن تكلفة المغامرة، ضمن هذا النمط، مادية. فإذا كانت مغامرة "أوخيد" قد كلفته تكلفة أوقعته تحت طائل القاعدة الصحراوية، التي قوامها "إذا أفلت الفارس فلا يجب أن يفلت الأبلق" (الكوني، 1992، ص20)، فإن المهري قد كلفته "الفحولة العمياء داء الجرب عاد من إحدى الغزوات كئيبا، انطفأ بريق المرح في عينيه الكبيرتين، ودلى شفته السفلى أكثر" (الكوني، 1992، ص21).

ولعل منطق الرواية في تصوير المغامرة العاطفية/الخطيئة للشخصية منطق قوامه أن هذه المغامرة ليست يسيرة، وأن تكلفتها في المجتمع ثقيلة، وأن عاقبتها فقد قرين الذات، بافتراق "أوخيد" عن مهريه، الذي مثل قرينة تفصح عن حياة الذات الرغيدة، وأن هذا الفقد قد يتطور ليصبح فقدا للحياة نفسها، كما سيبدو من القاعدة المنطقية التي يوردها النص الروائي، مشيرا إلى حتمية انقلاب صورة الأشياء نحو النقيض والقهري، وهي: "إيه يا ولدي، بعد الضحك يأتي في غفلة الحياة" (الكوني، 1992، ص22).

وهذا ما يدعونا إلى القول بوجود "ثنائية الحضور والغياب" التي لا يتردد الراوي نفسه بالتصريح لها في كثير من الحالات: "إذا لم يصب الحيوان الخبل لن يطمع في شفاء، إذا لم يذهب العقل لن تر العافية" (الكوني، 1992، ص34). وأيضا في قوله "إذا وجدت البئر غابت الدلو، وإذا وجدت الدلو فلا تطمع في البئر" (الكوني، 1992، ص50).

أما الصورة الثانية من أشكال التماهي والتوحد ، فهو الاتحاد في الألم، والألم هنا ألم نبيل، على خلاف ما يمكن أن توصف به المغامرة العاطفية في الصورة الأولى، إذ أن المغامرة العاطفية تدخل في المحظور، وهو ما لا ينسجم مع قيم الفروسية، ونبل الأصل وصفائه، على نحو ما يقدم في الرواية وصفا لـــ"أوخيد"ومهريه.

إن الألم-هنا-استعادة لقيم الفروسية والقيم الصحراوية الرفيعة التي فقدتها الشخصية في البداية، فهي-هنا-تستعيد القيم الإنسانية من خلال رحلة ألـم، ويغدو فيها هذا الألم سبيلا لتطهر الأنا ورقية للتحرر من هيمنة الخطيئة، كما في قول "أوخيد": "يا ربي أعطني قليلا من ألمه، ياربي قاسمني ألمه، اجعلني أساهم في التخفيف عن الأبلق. هو تألم كثيرا، شهور وهو يتألم. ليس عدلا أن يتعذب وحده طوال هذا الزمان. هو أخرس. لا يشكو. ولكنه يفهم. يتألم. ألمه فظيع. وإلا لما صرخ. النبيل لا

يصرخ إلا إذا تجاوز الألم حده، أزح عنه جزءا من العبء وضعه فوق رأسي. حملني أعواما فلماذا لا أحمله ساعات؟ لماذا لا أتحمل عناءه بضعة أيام" (الكوني، 1992، ص40). الألم يزداد في جسم الأبلق الضعيف، ونار البوح وعنفوانه يتصاعد من "أوخيد" تشتد الصدمة وتبدأ الرحلة التراجيدية، حيث عليه أن يصارع من أجل البقاء، من أجل الطهارة، أو يرحل مع صديقه حيث تبدأ الرحلة ويبدأ العذاب.

والمتتبع لمسار السرد يلمس ذلك المونولوج لـ"أوخيد"، الذي كثيرا ما يردد نصيحة الشيخ الفقيه المتصوف الذي نصحه أن لا يربط قلبه بشيء في هذه الأرض حتى تبقى روحه في السماء، وهو أخطأ حين ربط روحه بالأبلق والزوجة والولد والسلطة والذهب وقطعان الإبل والماعز، فها هو العالم الأرضي يجذبه إليه، وها هو يسقط في براثنه وأوحاله، و يقف عند حقيقة تأكدت له اليوم وهي كلمة موسى :"لا تربط قلبك بشيء زائل و اربط صلتك بالسماء حتى لا تطالك يد العباد وها هو ربط قلبه بالأبلق، ربط قلبه بالدنيا بهذا العالم السفلي حيث الظلمات بدل عالم السماء، عالم الأنوار. والشيخ موسى لا يرهن قلبه، لم يرهنه قط، لم يتزوج ولم يلد ولم يربّ قطعان الأغنام أو الإبل، ربما كان هذا هو لسبب تحرره من الهمّ، لم يره غاضبا ولم يره ضاحكا، ابتسامة واحدة ثابتة مطبوعة على شفتيه وهاهو الآن يقف على حكمته، هو أخطأ فأودع قلبه لدى صديق، لدى الأبلق، فلحقته اليد الآثمة، يد الإنسان " (الكوني، 1992، ص24).

تمثل هذه الصور أرفع ما يمكن أن تصل إليه الصلة بين الشخصيتين، لأنها تتجاوز ما هو مادي، تتجاوز حدود الزمان والمكان والحال.

إن أوخيد في هذه الصور، لا يكتفي بالنظر الإيجابي لمهريه، إنما يعلي من شأنه، إلى حد وصفه بصفات هي من أرفع الصفات التي يصطفى لها قليل من البشر، وهي الرسالة، إذ يقول: "الودان ليس شاة أرضية، شاة سماوية. ملاك سماوي. رسول، ما أندر مثل هؤلاء الرسل" (الكوني، 1992، ص151). فصفات الرسل من البراءة، وسلامة الفطرة، يسقطها "أوخيد" على مهريه. أما الإنسان فهو بخلاف هذه المواصفات تماما. فالحيوان تسمو منزلته في روايات الكوني لتبلغ منزلة الإنسان، حيث يقاس صوت البطل سرديا بصوت الجمل وإدراكه بإدراكه وإنسانيته، على مستوى الفعل، بنوعية تعامله مع بهيمته ودرجة تماهيه معها في حالة الصحة والمرض، لم يطق أن يرى صديقه يعاني من الاضطهاد على أيدي الرعاة الأشقياء، عزلوه عن قطعان الإبل خشية العدوى، يذهب معه إلى المراعي منذ الفجر ولا يعود إلا في الليل، يقسو عليه أحيانا فيوبخه قائلا :" هذه نتيجة طيشك . ماذا كسبت الآن من مغامراتك ؟ (. . .) . . ماذا فعلت بك ناقتك الناعمة ؟ (. . .) العدوى هي الثمن،

فتحمل واصبر "، يسبل الحيوان جفنه نجلا ويجيبه في ندم :" أو-و-ع-ع-ع-ع" (الكوني، 1992، ص ص 21، 22) .

إن هذه الرواية تلخص رؤية الكوني الوجودية، عبر سرده للعلاقة التي تدور بين الإنسان والحيوان، وتجليها في عالم الصحراء وفضائه المنفتح على الأفق والمجهول، حيث إن هذه العلاقة تمثل قمة الصفاء والإخلاص المدهش، والجذور الضاربة في الطبيعة الخيرة للموجودات، وهذه العلاقة عند الكوني بمثابة تغيير بالرمز عن جوهر التجربة الإنسانية، حيث يعمل المكان - المسرح الصحراوي الفقير بندرته وعناصره القليلة ومحدودية ما يخاض من صراع من اجله على الكشف بصورة مدوية عن جوهر الطبائع والخصال البشرية، وعن تعالق الأساطير والخرافات والموجودات الوثنية الصحراوية التي تدخل في نسيج حياة أهل الصحراء وتشكل ثقافتهم وعقولهم وتمط علاقتهم بالمكان وما يحتويه، فالمكان - الصحراء هو وحده الذي يجعل الوجود وحدة واحدة، حيث تغتسل الروح فيه وتتطهر لتتمكن من الاتحاد بالخلاء الأبدي. وهو هنا عالم الصحراء الوحيد الذي يبقى عند إنسان الكوني وشخصياته الروائية.

2. الـــــر مـــــــز الـــــصـــــوفـــــــي وانفتاح المعنى:

لقد وجد الروائي العربي الحديث إحدى فرص التحديث في استعادة السرد الصوفي بتشوفاته الغامضة وحلوله الغيبية، وأساليبه المجيبة، ومفرداته الاصطلاحية، في محاولة لبعث التجربة الصوفية واكتناه مواقفهم الحياتية والوجودية، وضالة طالما انتظروا تعبيرا عن رؤيتهم للعالم. وكان أن جعل بعض الروائيين السرد الصوفي أسلوبا روائيا، يقوم الموروث السردي الصوفي على غنى التعبير الصوفي عن التجربة الإنسانية بأبعادها الاجتماعية والسياسية والفكرية والروحية، فيكثر التأويل في مناخ الأحلام والرؤى الغامضة، مما يؤدي إلى مفردات خاصة، وإحالات ثقافية مغرقة في الإيهام والغوص الذاتي والهيام الروحي، من شأنها أن تكسر المألوف ويخترق العادي، فينكسر السرد بعناصر غير واقعية، وتتغلب النجوى الذاتية على حوار التاريخ، وينتشل الروائي الواقعة من بحران الرؤى المجنحة، والمعاني المبهجة والكشف اللانهائي لأبعاد الفعل الإنساني الذي غالبا ما يتداخل مع لغة الإشارة واللمح. وستكون مهمة هذا المبحث قراءة المؤثرات الصوفية في رواية "التبر" على أساس أن هذه المؤثرات فاعل ثقافي ينمي قراءة الشخصية الروائية لعالمها، وينمي ممكنات التفاعل الإيجابي مع مكونات هذا العالم.

وفي هذا المقام سنعمل على استحضار الشاهد من بعض الآثار التي تحيلنا على الكيفيات والطرائق التي انطلق منها الخطاب الروائي الصوفي في أحايين كثيرة ليدخل في الممارسة الدينية، وسنحاول هنا ملامسة ما جادت به قريحتهم وما احتواه فكرهم من معاني للحب والعشق الإلهي وكيف

بثوا أحاسيسهم وولوعهم بالذات الإلهية. وبهذا سيكون لزاما علينا الإجابة على إشكالات كبرى تفرض نفسها بإلحاح علينا وتقتضي منا تسليط الضوء على بعض جوانبها لتشكيل نتف هذا الموضوع، عبر صياغة إشكاليته التي تشتغل على لغة الخطاب الصوفي ومساءلة جهازه المفاهيمي، حيث جهد الصوفي في مراودته اللغة كيما يقبض على الهارب من معانيه، وهو جهد يقف على تخوم المغامرة ويركب موج الخطر لما فيه من غزو لذاكرة اللغة ومن انتهاك لمستودعها الدلالي، ومن تهديد لأُلفتها، لصالح لغة جديدة تولد من رحم التجربة وتتدثر بدثارها، بعد أن رفعت اللغة العادية رايتها أمام الامتداد الوارف لظلال المعنى، فكلما أصرتّ اللغة على الانسحاب، أصر الصوفي على استدعائها، يقينا منه بوجود طاقات كامنة فيها، إنه يراهن على المخبوء فيها ليسحبه إلى مداره المختلف الذي لا تسعه العبارة.

ولعل الرمز واحد من الطاقات الاحتياطية التي تزخر بها اللغة، وقد تفطّن الصوفي إلى هذا المخزون الدلالي الثرّ، ووظّفه استنادا إلى نشاطه النفسي والفكري حيث أفرغه من مرجعه/مرجعياته المألوفة ، ليشحنه بآخر جديد، فاتسعت مساحة الاحتمال والإيحاء في اللغة الرمزية، ولم تصبح المرجعية التي في فلكها تدور محددات الصورة الرمزية التي يتراءى في ثناياها طيف المرموز إليه، إنها ابتكار جديد يتلاءم و البحث الرؤيوي الذي تشتغل عليه التجربة الصوفية. من هنا يمثل الرمز الأداة الأمثل لتوصيف التجربة الصوفية التي تجر بحثا عن لغتها المفقودة، وطريقا سلكه الصوفي بوصفه برزخا بين البوح والصمت. والسبيل الوحيد عما لا يمكن إدراكه أو وصفه إلا عن طرق المداراة والستر، ولما يتوفر فيه من طاقات تعبيرية خلاقة تخترق صعوبة التجربة وتجيد بلورتها وفق نص كتابي جديد يغرف من أعماق اللغة ويستكنه جوهرها الكامن ويعيد تفعيل مخزونها الاحتياطي.

وهذا يحتاج إلى السفر في تلك الأصقاع، ولعل هذا النظام الإشاري الذي شيده وأقام دعائمه استحق أهلية ربط المعلوم باللامعلوم، والمتناهي باللامتناهي"فالإشارة هي صوت الحقيقة، لأنها تكشف عما لا يرغب في كشفه، وأن الذي يعرف فك غموضها مثل ذلك الذي يرفع الأحجار من أجل الكشف عما تحتها" (ابن عربي، ج2، ب ت، ص492). لأنها تلمح ولا تصرح، وبالتالي فهي لا تمكن من ذاتها إلا من امتلك القدرة على فك شفراتها وإعادة قراءتها من جديد.

على أن مسيرة العثور على المعادل اللغوي لتلك التجربة لم تخل من مطبات وقع فيها الصوفي لما فاض وجده وتملّكه العشق، فصدرت عنه عبارات مستغربة أحدثت زلزالا عنيفا على مستوى اللغة، مما كرس قمة المفارقة والدهشة التي تقوم عليها المنظومة المعرفية الصوفية، كمفاتيح شهية التقصيّ أمام أدوات القراءة التأويلية بوعي أكثر حداثة وأكثر انفتاحا . إن المتطلع على الفكر الصوفي، ينكشف له الباطن- بشكل مثير ولافت -كرافد مركزي ينبني- على أساس منه -المشروع الصوفي بكل امتداداته الوجودية، وفي ضوئه تفسر كل المقولات الصوفية، ومن ثم باتت مقولة التخطّي هي المفتاح الذي

يفك أسر المعنى، وذلك بفعل تأويلي يتجاوز الظاهر. ليسائل الخطاب الصوفي لما في لغته من مساحات شاغرة الدلالة تنشئ توترا إدراكيا يسهم في انفتاح النص على جملة من المغامرات التأويلية، شريطة ألا تخرج تلك الجهود عن مساحة المحتمل أو فضاء الإيحاء الذي يدور في فلكه المعنى.

ولعل من أظهر الملاحظ التي يمكن أن تسجل لدن فحص الحضور الصوفي في هذا النص، تكمن في أن هذه الإفادة تتمثل في توظيف جملة من المصطلحات من قبيل:

1. 2. مصطلح الجذب:

ويمثل أولى المصطلحات الصوفية التي يستأنس بها هذا النص، إذ يشير إلى أن "أوخيد" : "يقفز إلى الخلاء ويحجل مقلدا رقص المجذوبين حتى إذا تعب، انهار على الرملة، واستلقى على ظهره، ورفع صوته بأحد تلك الألحان السحرية التي يتحصن بها الفرسان المسافرون في الفلاة" (الكوني، 1992، ص125)، وتتدرج الشخصية في صلتها بالجذب الصوفي من التقليد إلى الأسر، الذي ستقترب فيه الشخصية من الاندماج بالتجربة الصوفية، إذ أن البطل "أسرته الموسيقى، فعاش رهين الرقص والوجد والشوق للمجهول" (الكوني، 1992، ص18). إن ما ينتاب الشخصية من حالات، تشبه حالات المتصوفة عند الجذب والشطح. ولعل حالة بطل رواية التبر لا تبتعد كثيرا عن هذا. فقد انتابته حالة صوفية في أحد مجالسه، التي وصفها السارد قائلا: "الدارويش من أتباع الطرق الصوفية الذين يطوفون على النجوع ويهيمون في البرية، ويضربون الدفوف ويجذبون طوال الليالي" (الكوني، 1992، ص21). هذا التوصيف الخاص للمجلس يوحي بالأجواء الصوفية، وهذا التيه –لدى المتصوفة- هو الذي يساعد على الكشف، وتلك الحالة هي التي جعلت أوخيد يمارس "شطحات"، كتلك التي تنتاب المتصوفة. فعندما يصل المتصوف إلى هذه الحالة تنحي لديه حالة التعقل والمنطق، ويدخل عوالم الخيال الجامح والإبداع الخلاق. والسبيل للخلاص من هيمنة الأنوثة وجاذبيتها، إنه السياق الذي قال فيه "أوخيد" مخاطبا مهريه: "عندما ننتهي من همك ونخلصك سنبدأ مشوارا آخر، ستتعلم الرقص، المهاري النبيلة لابد أن تتعلم الرقص أيضا، أنت لم تجرب الرقص، سوف يغنيك عن الحب، صدقني ستطير في الهواء، وتعبر السماوات، تشق الفضاء حتى ترى الله، أليس أن ترى الله في السماوات أفضل من الجري خلف النوق الحمقاوات على الأرض" (الكوني، 1992، ص61).

إن فكرة الجذب تتحرك، في هذا النص، حيث تتوافر ركيزتان: إحداهما، حضور المؤثر الخارجي، وقدرته على إنتاج تأثير كبير في نفس تتفاعل مع ذلك المؤثر. وأخراهما، تحول هذا المؤثر الخارجي إلى فاعل يوجه الذات المتلقية توجيها يخرج بهذه الذات من نطاق الفعل الذاتي إلى نطاق الفعل بإرادة المؤثر، على نحو حال "أوخيد" في قوله: "وكل من سمعها تغني في تلك الليلة، وقع في

الوجد والجذب، حتى هو وقع في الوجد وجذب مع الشباب حتى الصباح" (الكوني، 1992، ص38).

2. 2. مقام الصحبة:

نجد الأثر الصوفي واضحا انطلاقا من العلاقة بين الشخصيتين "أوخيد ومهريه" ؛ حيث يكتفي السارد بالكشف عنه من خلال قول الشيخ موسى يقول: "الحيوان خير صديق، الحيوان أفضل من الإنسان" (الكوني، 1992، ص20)، فطابع العلاقة بينهما هو الصداقة التي يمكن أن تبلغ إلى حدود قصوى، إلى درجة التماهي والحلول في روح واحدة تسكن جسدي . حيث يقول:"يا ربي أعطيتني صديقا أخلص من كل الأصدقاء وتأخذه مني هكذا بين يوم وليلة وتتركني وحيدا؟ ماذا سأفعل في النجع الموحش مع هؤلاء الوحوش بدون الأبلق؟ لا تأخذه مني يا رب" (الكوني، 1992، ص37). إنه الهدية –الأبلق رسول-مثل الودان في رواية نزيف الحجر-وهو نصف الإلهي الذي انقرضت فصيلته منذ مائة عام، الأبلق المنقذ والروح التي بعثها الله، رسول النجاة. لقد اكتفى "أوخيد" بنفسه، اكتفى بالأبلق، ونلاحظ أن الأطراف الأخرى أشباح الرواية، وأن لا وجود لها حيث صار الأبلق هو الوجود، إنه هدية "أوخيد"، إنه الجمال الذي لا يعادله أي جمال حتى لو كان جمال الآلهة تانيت. إنها حكاية عشق خالصة تشهد بها طبيعة الصحراء، والتي تصل إلى التضحية بالمال والنفس . ومن هذا ما يضمه مفهوم "الصحبة" عند الصوفية.

3 .2. مقام المحبة:

لقد اختلف الناس في حد المحبة بحيث لم يحدها أحد بالحد الذاتي إلا انطلاقا من نتائجها وآثارها على حد تعبير محيي الدين بن عربي، ولا سيما وقد اتصف بها الجناب العزيز وهو الله، ولكي تتضح لنا هذه الرؤية نسوق قولا لامرأة أعرابية سألها علي بن الحسين "فقال لها:ما الحب؟ قالت: أخفى من أن يرى، وأَبْيَنَ من أن يُخفى، كمونه في الحشا كمون النار في الحجر، إن قدحته أورى، وإن تركته توارى" (الغراب، 1992، ص21). يتضح إذن أنه لا حد للحب يعرف به ذاتيا وإنما بآثاره وثماره. ونجد معناها عند الصوفية: أن تتطهر من الأوصاف الذميمة، وتتصف بالأوصاف الحميدة، فكلما تطهرت النفس من الذميم مالت إلى المحبة فهي منجذبة انجذاب الفرع إلى أصله، وهذا الانجذاب هو الحب" (الإسكندري ، 2002، ص13).

والرواية هنا وظفت "المحبة" وكما أوردنا سالفا، بمعنى أن تتطهر من الأوصاف الذميمة، وتتصف بالأوصاف الحميدة، فكلما تطهرت النفس من الذميم مالت إلى المحبة. كما جاء في هذا التنصيص بأنه "لابد من الطهارة، لن تفوز بالجمال ولن تلقى الله بدون طهارة، الطهارة هي الشرط" (الكوني، 1992، ص61). فالذي يتراءى لنا أن الطهارة هي الرياضة الروحية والعملية، التي تتبعها الذات، ابتغاء

مسيرها الروحي، وهي صفة لدأب الذات العملي ابتغاء للكمال. وفي موضع آخر في محاورة بين "أوخيد" و"الشيخ موسى": الله جميل يحب الجمال، وإذا اشتريت بهذا العذاب فلابد أن تدفع مقابل الكمال أيضا، لم يفهم أوخيد فأوضح الشيخ:

-التكفير، الطهارة. ألا تفهم؟

-الطهارة؟

-نعم، لا بد من الإخصاء.

-الإخصاء.

-وماذا تظن؟ ألم نتفق أن لكل شيء ثمنا؟

-البدن آثم، البدن كله خطيئة، يلزم نزع السبب من أصله" (الكوني، 1992، ص35).

فثمن الكمال لا يقف عند اقتلاع الأعضاء التي مورس بها الفعل المجافي للطهر، إنما تتجاوز ذلك إلى ممارسة طقسية صحراوية، إذ "تكأكأ الرجال على الجمل المسكين، النصف الأول من النهار قضوه في منازعته وتطهيره من "البلاء" وأنفقوا النصف الثاني من النهار في إجباره على ابتلاع الخصيتين تكميلا للطقوس" (الكوني، 1992، ص62). وبهذا تصبح المرجعية الصوفية المستدعاة متشحة برؤى المكان الصحراوي، والشخصيات تنتمي إلى هذا المكان.

4. 2. الـــــمكان:

ويبرز أيضا البعد الصوفي في هذا النص على مستوى المكان "الصحراء"، وتسجّل طقوسها عبر ثنائية الصوت الواحد والمتعدّد من خلال "أوخيّد" وجمله الأبلق، وفي محراب الصحراء وعبر دروبها نلمس تلك الهمسة المسموعة أو الرائحة الخفية، التي تعبّر عن عالم الروحانيات حيث الصفاء والخلود والتجرّد من كل ما هو محسوس، أو العالم السفلي حيث التراب ودنس المادّة التي تشدّ الإنسان إلى الأرض فيفنى الجسد و تصعد الروح إلى ما هو أعلى . إنها نبات روحي وأسطوري يقف في مقابل هذا الشيء المادي الذي يسمى"التبر"، والصحراء لن تبق صحراء إذا ما قبلت بالتبر والذهب "الذهب هدف كل إنسان منذ أن يولد إلى أن يموت، باستثناء الفاشلين والدارويش، ولكن يقال أنه ملعون ويجلب الشؤم" (الكوني، 1992، ص23)، ولهذا نجدها تطرد أوخيد وأبلقه وتحكم عليهما بالخصاء والتيه والجنون والموت. أو ما يمكن أن يصطلح عليه بـ"التصوف الصحراوي"، وهذا النهج ينتج نمطين من الشخصية الصوفية: أحدهما، نمط الصوفية التي لا ترتبط بالمكان، لذا تقدم الشخصيات في هذا النمط على أنهم "الدارويش من أتباع الطرق الصوفية الذين يطوفون على النجوع ويهيمون في البرية، ويضربون الدفوف ويجذبون طوال الليالي" (الكوني، 1992، ص24). ولعل هذا التطواف على النجوع، والهيام في البرية، مما يساوق المزاج الصحراوي، ومما يتواءم و سيرورة حياة "أوخيد" التي كان دأبها

الابتعاد عن المكان المستقر، وإيثار المغامرة في البرية على أساس أن "الصحراء وحدها تغسل الروح، تتطهر، تخلو، تتفرغ، تتفضى. فيسهل أن تنطلق لتتحد بالخلاء الأبدي، بالأفق، بالفضاء المؤدي إلى مكان خارج الأفق، وخارج الفضاء، بالدنيا الأخرى، بالآخرة نعم بالآخرة" (الكوني، 1992، ص127).

مما يعني أن الرؤية الصوفية-هنا-ليست قارة، وليست سلوكا مستديما، إنما هي حالة استدعاء لمرجعية تمارس فعل التطمين النفسي للذات، التي تتلفع بلبوس التصوف للخروج من حال ما، كما تستدعي-هنا التغلب على هيمنة الأنوثة على ذاتي "أوخيد" و مهريه.

أشرت الرواية إلى مرحلتين اثنتين منها: الأولى، هي الطهارة، إذ "لابد من الطهارة لن تفوز بالجمال ولن تلق الله بدون طهارة، الطهارة هي الشرط" (الكوني، 1992، ص61). والأخرى، الرحلة إلى مكان الحلم وعنوانها "أعد نفسك للرحلة، إنها سدرة المنتهى" (الكوني، 1992، ص53).

والرحلة في "تصوف الصحراء" الذي قوامه الحركة في المكان، إذ الاستقرار في المكان مضنة الألفة، إلى مكان الحلم. أما الرحلة في التصوف، فهي انفصال من مكان تتراجع فيه ممكنات الأمل، بسبب من تزايد ممكنات الألم، بحثا عن مكان تمتلك فيه الذات فرصتها في النأي عما يعتورها من استيلاب. وبكل هذه الصفات فإن المكان يصبح معادلا موضوعيا للمتصوف الذي يقيم في(خلوته) بعيدا عن الناس، والذي يعيش من أجل الروح، ويصبح أيضا معادلا موضوعيا للروائي الذي يعيش في خلوة خياله، والذي يعيش من أجل الإبداع.

كذلك تلزم الإشارة هنا إلى أن هذا السفر الدائم، والعودة المتكررة، لا تعني الألم والعذاب للمتصوف بقدر ما إنه يشعر باللذة في هذا الألم، فهو راغب دائمًا في قتل بدنه (القشيري، (ب. ت)، ص7)الذي يسجن روحه عن التحليق والطيران إلى معشوقه، إن ما يشقيه حقًا هو غياب التجلي الرباني عن قلبه، وتأخر إشراق النور الإلهي في نفسه" فإلى أن يلوح ثانيًا يُزْجي وقَته على انتظار عَوْدِهِ " (القشيري، (ب. ت) ص 69)وهذا ما يدفعه إلى مزيد من المجاهدة ومفارقة النفس .

إن حياة المتصوف- إذن -رحلة وسفر، والسفر عندهم نوعان" سفر بالبدن، وهو الانتقال من بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة" (القشيري، (ب. ت) ص224). ويبدو أن النوع الثاني هو الأولى بالمتصوف الحق، إذ يقول القشيري بعد العبارة السابقة مباشرة" :فترى ألفًا يسافر بنفسه، وقليل من يسافر بقلبه " (القشيري، (ب. ت) ص 224)، وهذا ما يؤكد الأهمية الكبرى التي يشغلها (القلب)في التجربة الصوفية، فهو موضع التجلي، والسعة الإلهية، به يشاهد العارف الحقّ في كل مَجْلى ويراه في كل شيء .

من اللافت للنظر ومن خلال تتبعنا لكتابات إبراهيم الكوني، لاحظنا تكرار لصورة الصحراء والتي اكتسبت في رواياته بعدا مكانيا شكل بنية علامية خصبت النص بامتدادات المكان الصحراوي الإنسانية والدينية والتاريخية والثقافية، هذه التشعبات من مكانية الصحراء بنية منمذجة ونمطية، تمنح انطباعا أوليا بارتباطها بمنظومات القيم الصحراوية والأنساق الثقافية المضمرة، وهو ما يغري القراءة بمتابعة جماليات الصحراء في أعمال الكوني خصوصا.

تمثل الصحراء إذن بؤرة العمل السردي، والفاعل الرئيس لفعل الكتابة ومحور عالمها لدى إبراهيم الكوني، الذي يعنى أدبه بحياة ابن الصحراء أو العابر، الذي يراه لم يزل كما هو لم يتغير على الرغم من الصراع والتطور الحضاري الحاصل في العالم وفي الصحراء نفسها، ويرسم لقومه خطوطا تاريخية أصيلة تربطهم بالعالم والتاريخ العميق للإنسانية. فيأخذ أنطولوجيتهم (الولادة-الموت-التجدد)وكأنهم نموذج للعنقاء الخرافي الملتهب بالوجود والفناء في الوقت نفسه، مهتما بسرد تجددهم وبعثهم المستمر الذي يراه كامنا في الموروث القبلي والتقاليد المتأصلة. وتحرك الشخصيات على ضوء هذه الإحداثيات موضحا الرؤية النفسية لهم، فالعمل النفسي هو الذي يحركهم ويجعلهم في صيرورة دائمة. فيتكرر هذا العمل في كتاباته القصصية والروائية. لعل الهاجس الذي يسكن الكوني، هو البحث عن هوية قومه الثقافية، واستعادة ذاكرة التاريخ المجهول من النسيان والمحو، تلك الذاكرة الموغلة في القدم والمرتبطة في الوقت نفسه بالمأثور الشعبي وبتراث الأسلاف المتناثر عبر الصحراء.

ومن ضمن ما ترمز إليه "الصحراء" أنها تدل على" الأبدية واللانهائية والصفاء، بعيدًا عن عكارة الحضارة وفوضاها والشروخات التي أحدثتها في علاقة الكائن بالطبيعة، فيرتاد الكائن الصحراء ليعيد تلك العلاقة المفقودة" (حسين، ص340). وفي التراث الصوفي كانت "الصحراء" من أماكن الخلوات حيث تتحقق العزلة "وهي رأس الأربعة المعتبرة :الجوع، والسهر، والصمت، والعزلة عند الطائفة" (ا بن عربي ، السفر الرابع، ج25، ب ت، ص 255). ولذلك فليس من الغريب أن تقع لأوخيد تلك التجربة الفريدة في الاتصال بالكون في" الصحراء"، وأن يرتبط تجلي النشوة له فيها. إنه في رحلته الليلية إلى الصحراء متمنياً تكرار تجلي هذه النشوة الصوفية يستعيد إلى الذاكرة " لجوء الأنبياء والأولياء إلى داخل الصحراء للتعبد والاتصال مع المطلق؛ لأنها الفضاء الذي يوفر شروط التأمل والسكون والأبدي (حسين، 2000، ص341). ولقد قال ابن عربي إن" الفيافي" :"هي مقام التجريد" (ابن عربي ، 1995، ص249)؛ أي "تخليص القلب وتصفيته من أدران الكون والبشرية وبقاؤه بالله الفرد الصمد" (ابن عربي، ب ت، ص 121). وهي أيضا "مكان يحدث فيه أيضًا التطهر والوحي" (عبد الحميد، 1995 ، ص13).

يحاول أوخيِّد أن يشفي مهريّه بأي شكل، لكن الحيلة تعييه. يلجأ إلى الشيخ موسى، الرمز الديني في القبيلة، الذي لا يُعرَف سببُ بقائه مع القبيلة والإقامة فيها. ينصح له الشيخ موسى بعشبة "آسيار" الخرافية من "قرعات ميمون" – هذا المكان الذي يُنهى عن الذهاب إليه لأن أعشابه تصيب بالجنون. وأمام حالة المهري المزرية لا يطيق أوخيِّد صبراً، فلا يجد بداً من ركوب المصاعب، فيذهب ومهريه، محاولاً شفاءه، إلى قرعات ميمون، ويتذوق وإياه طعم الموت، فتوهب لهما الحياة من جديد. يقول مناجيا ربّه: "ولكن يا ربي: هل من الضروري أن يمر الشفاء عبر الجحيم؟ هل يعدم الخلاص إلا في أقصى الألم؟ هل ثمن الإثم فادح إلى هذا الحد؟" (الكوني، 1992، ص40). تنجح المحاولة، لكن نجاحها لا يكتمل إلا بإخصاء الأبلق، فلا يستعيد المهري لونه الأبلق الجميل إلا بإخصائه وفق مشورة الشيخ موسى، وبالفعل يغادر أوخيِّد القبيلة كي يخصى مهريه ويستعيد لونه، لكن المهري لا يغفر لصديقه تخلِّيه عنه، فيخذله في حلبة الرقص.

ثم يتزوج أوخيِّد من آيور الحسناء، القادمة من تمبكتو، دون موافقة والده الذي يرسل له جملة واحدة: "لا بارك الله لك فيها. " (الكوني، 1992، ص69)يطرده أبوه فينزل إلى الواحة، وبعد أن تنجب له ولدين ويرحل عن القبيلة، يأتي ابن عمها التاجر ويزورهم. ولكن الفقر يجعل السلاطين تركع. يقول:"السلاطين أيضاً تركع على الأرض إذا جاعت وتزحف ذليلة كالعبيد" (الكوني، 1992، ص80).

يرهن أوخيِّد مهريّه الأبلق لابن عم زوجه، مقابل جَمَل يسدُّ رمق أبنائه، ولكن المهري لا يطيق البعاد، يعفيه ابن عم زوجه"دودو" من الرهن، شرط أن يطلِّق آيور ويتزوجها هو(مقايضة). يطلِّقها ليحصل على المهري، وفوقه كيس من التبر يعطيه ابن العم إياه، على الرغم من رفض أوخيِّد لذلك. وتنتشر قصة من باع زوجَه مقابل حفنة من التبر في الصحراء، ويعود أوخيِّد ويقتل ابن عم زوجه وهو يتجهز للزواج من أيور، يتجمع أبناء القبيلة من تمبكتو للأخذ بالثأر كي يحصلوا على المال، فموت أوخيِّد هو ثمن المال، وبعد مطاردتهم له يصطادون مهريّه ويبدؤون بتعذيبه حتى ينزل لهم، ينزل أوخيِّد ليعلِّقوه بين جملين يشطرانه إلى نصفين.

تنتهي الرواية بهذا الشكل نهاية مأساوية. فالتبر لوثة الصحراء: يموت صاحبُه بسببه، ويموت أوخيِّد ومهريُّه أيضاً بسببه. ولو عدنا لرموز الرواية، لوجدنا الرمز الموحي، لا الغامض، يكتنفها، ابتداءً من الأسماء الملاصقة للبيئة. فاختيار موسى للنصح والمعجزة بشفاء المهري لم يكن عبثاً، فكأنه أراد أن يعيد قصة النبي موسى عليه السلام صاحب المعجزات. ثم العبارات التي جاءت على لسان أوخيِّد، وحبه للانعتاق، حتى من الزوجة والأولاد، والتمسك بالمهري، لها دلالتُها البعيدة، فكأنه أراد أن يؤكد على فكرة الأنثى المذنبة، الأنثى نفسها كانت سبباً في بلاء الأبلق. فالأنثى هي سبب

جَرَب المهري، وهي سبب بُعده عن القبيلة وتشتتها وضياعها فيما بعد. ولا يخلو الأمر من العبارات التي تشير إلى الواقع الذي نعيشه، وإن كانت موظّفة لصالح الرواية. يقول:"لو تشتّتت كل القبائل في الصحراء الواسعة لاندثرت الخلافات حول المشيخة، ولما تقاتل الأشقاء للفوز بالزعامات" (الكوني، 1992، ص84).

ولكن ابتعاد أوخيِّد عن الحَضَر، والعودة إلى الصحراء، وتخلِّيه عن زوجه، إنما يؤكد خط الشخصية منذ البداية إلى الميل إلى التحرر من العالم المادي – هذا الخط الذي كلّفه حياته. فهو لم يتخلّ عن مبادئه وعن مهريّه. وحين تأكد أن الأنثى والأولاد قيد، أراد أن يتحرر منه. . . وتحرّر. وكأن الكاتب أراد أن يقول إن الحياة تفرض شروطها وضغوطها، وربما تجعل الإنسان يتخلّى عن كثير من مبادئه بسبب الأبناء والزوجة ومتاع الدنيا. فلا خلاص إلا بالخلاص منهم أولاً. والخلاص بالصحراء يكون.

إذا كانت الصحراء القاحلة قاسية بطبيعتها وطقوسها، فقيرة بإنتاجها – إذ لا شجر ولا ثمر – فهي غنية بقيمها، بعالمها، بفضائها الواسع، بطهرها الذي يسمو على الدنس المادي ويبتعد عنه. . . فالصحراء، على بساطتها وبدائيتها وخلقتها الأولى وبدائية مجتمعها، تحمل الكثير من الرموز والقدسية للإنسان، لقيمه، للأصالة، للصدق، للوفاء، للمروءة. . . أي أنها تتمسك بإنسانية الإنسان، وبأقصى ما تطمح وتدعو إليه قوانين الإنسانية المتحضرة في عصرنا. أضف إلى ذلك معاناة الفرد داخل المجتمع الصحراوي البسيط الذي لا يخلو من مشكلات ومغريات.

لكن الإنسان هو الإنسان – سواء كان في الصحراء أم في أرقى مدن الحضر والحضارة – تتنازعه قواه الجسدية والروحية. والصحراوي يبقى متمسكاً بعرفه وتقاليده وعلاقته بصحرائه، من واحة وراحلة وقطيع ماشية وجِمال. لكن هذه العناصر المكوِّنة للصحراء، إضافة إلى مناخها القاسي، تجعل للعيش فيها طعمه ونكهته التي ربما لا توجد في أرقى بقاع العالم حضارة وراحة. وحنين الإنسان الصحراوي لبيئته ربما يدفعه لينطلق مرة أخرى للعيش بين أحضان صحرائه الدافئة، القاسية، الحنون، التي فيها كل المتناقضات، كما إنسانها المملوء بالمتناقضات.

فالرواية مقولتها الأساسية أن الصحراء هي رمز الطهر والقداسة، وما تبقى – التبر والأنثى – هو ما يدنس الصحراء ويفقدها طهارتها. فالأنثى هي السبب في نزول آدم من الجنة. وكأننا بالكوني يقول: لا يكون الإنسان حراً إلا إذا ابتعد عن المال والأنثى.

ففي "التبر" يستكمل الكوني بحثه في جوهر العلاقة القائمة بين إنسان وحيوان/بين "أوخيد"و "مهريه الأبلق"، بحيث تصل هذه العلاقة الأخوية إلى نقطة لا تفصم فيها. إنها حكاية العلاقة الصافية التي لا يكدرها وهق الدنيا، حكاية عشق خالصة تشهد بها طبيعة الصحراء المفتوحة العامرة بالأسرار.

يمكن القول إن إبراهيم الكوني يشكل عالمه الروائي من المفردات والعناصر نفسها، إذ يقوم بتوسيع منظوره للأشياء والعالم وجوهر الوجود من خلال تفحص هذه العناصر وإعادة النظر فيها عملا روائيا وراء عمل، وكأنه يقلب عالم الصحراء على مهل كاشفا عن امتدادها اللانهائي وأسرارها التي لا تنتهي وقدرتها على سبر كنه تجربة البشر في مواجهة ندرة العناصر وقسوة الحياة، ولعل "التـــبر" تكون واحدة من الروايات القليلة المكتوبة بالعربية التي تضيء من خلال العلاقة المدهشة التي تقوم بين إنسان وجمل ويظهر هذا من خلال مفتتح افتتح به الكوني روايته "التبر" بتضمين من العهد القديم: "ما يحدث لبني البشر يحدث للبهيمة، وحادثة واحدة لهم. موت هذا كموت ذاك، ونسمة واحدة للكل، فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل" (الكوني، 1992، ص1).

وبهذا فالطريق الوحيد للخلاص هو الذي تطرحه رؤية إبراهيم الكوني، هو محاولة قهر الجانب المادي الحيواني الغريزي في الإنسان، وتعلو مرتبة الإنسان حين يستطيع أن يضحي بكل حاجاته الغريزية والمادية في سبيل المبدأ الذي يعتنقه(الصدق، الوفاء. . .)، ويبدو طريق الصوفية من أروع الطرق وأنبلها، لأن التضحية فيه بحاجات الجسد كاملة ونهائية، ولا ترتبط تجربة الصوفي بأي عرض من أعراض الحياة الدنيا، ولكنها تجربة روحية كاملة لخلاص روح الإنسان.

إن معظم الروائيين الجدد، ينجذبون، ولأغراض فنية أو إيديولوجية، إلى التراث الصوفي. فهم يجعلون من محكيهم، كما قال جان إيف تاديي: "جماع أجناس، يحتضن الشعر والسرد والمسرح والرسم والأسطورة/خرافة وحلما وسحرا. . كما تتلاحق فيه كتابات الرحلة، بطابعها الاستكشافي، وبالتالي يمتلك بنية مفتوحة ومتعددة الخطابات" (Tadié, PUF(1978), p6) . وبهذا الطابع تصبح الرواية الجديدة مدارا للتجريب ومجالا لاحتضان الرؤية الصوفية. أليست الرواية في نظر ميلان كونديرا هي صيغة نثر عظيمة يقوم المؤلف باكتشافها عن طريق ذوات تجريبية شخصيات ببعض تيمات الوجود الرائعة، فلقد تحقق لها، بفعل تداخل الرؤية الشعرية والرؤية الصوفية، تداول جمالي كبير، وبدا فيها الميل نحو التأمل وإثارة الحيرة الوجودية. وتصل درجة اختراق الصوفي لبعض الإبداعات الروائية إلى مستوى أعلى، حيث يكاد ينعدم في تلك الروايات حس الرؤية الروائية/الموضوعية، إذ يمكن إسقاط الحبكة منها دونما أثر (Bonnet, 1980, p 13).

إن كلا من التجربة الصوفية والتجربة الروائية تسعيان للوصول إلى الحقيقة، وهي حقيقة مطلقة بالنسبة إلى الأولى ووجودية بالنسبة إلى الثانية وقد تعالقت رواية "التبر" مع الخطاب الصوفي إلى درجة التماهي.

3-الرمز الصوفي وأفق التلقي:

ففي مرحلة القراءة يكون القارئ هنا مُنْتجا إذ يهدم النص ويكتشف أصوله حسب ما تمده ذاكرته بذلك، ثم يقوم بإعادة بنائه من جديد وبكيفية أخرى، تلق/ إنتاج، والإنتاجية – وفق بارت- تدور دوائر إعادة التوزيع عندما يباشر الكاتب أو القارئ مداعبة الدال. (بارت، 2013،

ص39) وإذا ما اطمئن بارت إلى وجود القارئ المنتج للنص والمؤلف الذائب في صياغة النص، وجد سبيلا لهذا النص ليدخل في علاقة مع نصوص أخرى تثمر في إنتاج دلالته. وكنتيجة لهذا فإن الكتابة لم تعد موضعا لتسجيل الحدث أو مجالا للتعبير أو انعكاسا وجدانيا، لقد أصبحت الكتابة حالة تمثل ذاتي، ولذا فإن النص يُصنع من كتابات متعددة منسحبة من ثقافات متنوعة، وهو يدخل بذلك في علاقات متبادلة من الحوار والمنافسة مع سواه من النصوص.

وهذا النص الكتابي هو النص الحديث الذي يدعو إليه رولان بارت وهو نص يمثل"الحضور الأبدي" والقارئ أمام هذا النص المتشعب المتعدد ليس مستهلكا وإنما هو مُنتج له، والقراءة فيه هي إعادة كتابة له.

هذا القارئ – وفق الغذامي –لم يعد مستهلكا للإنتاج اللغوي فقط فالنصوص لا تتجه إلى الخواء ولم تأت من فراغ، والقارئ لم يعد يقبل الدور الآلي لنفسه، لأنه لم يعد مجرد متلقٍ بل هو حصيلة ثقافية ونفسية تتلاقى مع منتج هو مثلها في تكوينه الحضاري، والنص هو الملتقى لهاتين الحصيلتين (الغذامي، 1985، ص79)والأهمية في نظر الغذامي – تكمن في القراءة الشاعرية- التي تسعى إلى كشف ما هو في باطن النص ولا تكتفي بسطحه الظاهر، وتصل القراءة إلى باطن النص وفقا لشفرته التي تتكشف بناء على معطيات سياق النص، الذي يمثل خلية حية مندفعة بقوتها الداخلية متجاوزة كل الحواجز الواقعة بين النصوص (مفتاح، 1986، ص76)، والقارئ حينما يتلقى النص الصوفي فإنه يتلقاه حسب معجمه، وقد يمده هذا المعجم بتواريخ للكلمات، مختلفة عن تلك التي وعاها الكاتب حينما أبدع نصه ومن هنا تتنوع الدلالة وتتضاعف ويتمكن النص من اكتساب قيم جديدة على يد القارئ، وتختلف هذه القيم وتتنوع بين قارئ وآخر بل عند قارئ واحد في أزمنة متفاوتة. وأن ذلك ما كان ليحدث إلا بقوة القراءة التي ليست، أولا وأخيرا، إلا قراءة ثانية ؛ ذلك بأن القراءة هي التي تنشئ في الذهن، عبر القراءة الأدبية، نصا ثانيا. إن المعنى ليس ملازما للنص الصوفي، ولا هو حكر عليه، بل إن المعنى يحققه القارئ من خلال عملية/عمليات القراءة.

إن الخطاب الصوفي بهذا المعنى يتخطى ذاته، فهو شيء أكبر مما هو عليه، لأنه يتجاوز بتدفقه التخوم، والأطراف والمحيط، يأتي بدلالات ومعاني أخرى يدمجها، ويستحضرها فهناك دائما بقية، يثبت النص هويته طبقاً لها، ويتموضع بين المقابلات الثنائية فهو بذلك مرئي / وغير مرئي ليس داخلاً / ولا خارجاً، ليس حاضرا / ولا غائباً، ليس نصاً ولا سياقا، إنه يتموضع بين هذه الثنائيات المتقابلة (بارت، 2013، ص ص40-41) إنه يتقاطع عند نقطة تقاطع السيمياء، والهيرمينوطيقا، حيث يسهب بشرح معناه (سلفرمان، تـ: حسن ناظم، 2002، ص 54). وهو عند كريستيفا يتموضع " في الواقع الذي ينتجه عبر لعبة مزدوجة تتم في مادة اللسان، وفي التاريخ الاجتماعي . . فهو

يرتبط باللسان المنزاح الذي خضع للتحول وبالمجتمع الذي خضع لتحولاته" (سلفرمان، ت: حسن ناظم. 2002، ص 90) . والنص عند بارت يقع بين القراءة والكتابة إذ يظهر كإبراز للعبة الإغواء ويقوم "الكاتب والقارئ، بأداء دوره كاملاً فما قبل نص الكتابة توجد اللذة، وما قبل نص القراءة تتحصل اللذة، النص الصوفي إذن مكان مفتوح ومتغير وحيوي، إنه فضاء من الاحتمالات " (إيفرار، وآخر، رولان بارت. ت: وائل بركات، 2000، ص90)، كما أنه الساحة التي يتصل فيها كاتب النص وقارئه (إيفرار، وآخرون، 2000، ص90). إنه "يتمركز في حقل التبادل اللامتناهي للشفرات" (بارت،1988، ص ص 20، 19) إنه "تلك الشجرة التي ندين بتسميتها على هذا النحو المؤقت نزولا عند فظاظة أعضائنا " (بارت، 1988، ص105). أي أننا عندما ننظر إلى الشجرة نظن أنها الشجرة نفسها التي نظرنا إليها من قبل والحقيقة أنها لم تعد هي ، فهي متغيرة في كل لحظة ولنقص في حواسنا نظن أنها الشجرة نفسها "إننا لنؤكد الشكل ، لأننا لا نمسك بتلابيب الدقة لحركة مطلقة (نيتشه) " (بارت، 1988 ، ص104).

إن القراءة بما هي ممارسة يتوسل بها النص لتتحقق له الحياة الفعلية، تتضمن، بداهة، قارئا، على يديه تتحقق هذه الممارسة التي تشمل الكاتب بالضرورة، فما إن ينتهي من كتابة النص، حتى يغدو قارئا له.

والكاتب، عموما، لا يمكنه أن يبدع في الكتابة إلا إذا كان قارئا حقيقيا، لأنه لا توجد كتابة من فراغ، كما أنه لا توجد قراءة من فراغ. إن مسيرة الكتابة على مدى الإبداع الإنساني كله، لا يمكن أن تكون إلا تعبيرا ناضجا عن تأثير تراكمات القراءة، سواء على مستوى المؤلف، أم على صعيد القارئ.

تقف سلسلة طويلة من القراءات بين النص وقارئه، فكأن القارئ لا يمكنه أن يقرأ النص إلا من خلال تلك السلسة القرائية، وذلك عائد إلى أن القارئ لا يواجه النص أعزل، بل يتعاطى مع النص مدججا بتراكم مقروءاته، أي بعدد كبير من النصوص السابقة.

تراهن الكتابة على اللغة، وترتهن لها، ولا يمكن استنباط الخصائص المميزة لتلك اللغة إلا بفعل القراءة، فعبر هذا الفعل يمكن إدراك الوقائع المتضمنة في النص ومعرفة طبيعتها ضمن الأنساق اللغوية للأثر الأدبي الذي يغدو بفعل اشتغال القراءة عليه نصا ينتج ذاته بذات قارئه، ولذات قارئة. ففي تجلي القراءة، بهذه التوجهات، لم يعد النص هو الذي يتكلم، ويفصح عن أسراره، بل صار القارئ هو الذي يتكلم، وهو الذي يقود المسار التأويلي للنصوص. هذا مع إعادة التأكيد أن النصوص، لا تنفلت من قبضة اللسان والخطاب والملفوظ وبالتالي من قبضة المعنى.

من هنا ندرك أن النص الروائي الصوفي متجدد في معانيه، لا يستطيع القارئ أن يصل إلى لطائفه وخفاياه، إلا إذا استعد له بالقراءة/القراءات المتكررة العاشقة، التي تفصح عن محاسن هذا النص، ولهذا حري بالقارئ أن ينقب عن أسرار ومكنونات هذا النص، من أن تنكشف من تلقاء نفسها، فتضيع لذة الاكتشاف.

إن الخطاب الصوفي يعي تماما وضعية التلقي يقينا منه بأن نتاجه المعرفي نتاج مفارق يقوض معايير الثقافة بكل مستوياتها، ووعيه ذاك ينم عن خصوصية في الكتابة، تجاوزت كل القواعد والمعايير التي سورت عملية النلقي، فأوجد لنفسه سياقا جديدا منفتحا على وفرة من الدلالات التي لا وجود لها في أفق المتلقي المنكفئ على ذاته.

ولعل هذا ما يبعث على انفتاح الخطاب الصوفي هو قابليته للتأويل وتعدد القراءة، ذلك خصب متشعب تتعايش فيه الدوال، إنه خطاب مفارق يجيد لعبة الضمور والظهور بما يتوفر فيه من شحنات دلالية تفوق مساحات الفهم عند القارئ، عبر استحداث أداة معرفية جديدة، ومن ثم فإن هذه المفاتيح هي التي ستمنح القارئ إمكانية الاطلاع على التجربة الصوفية، لأن الوقوف على عتباتها والاكتفاء بما ظهر منها على مستوى الكتابة لن يحقق الكفاية القرائية التي تستوجب الإحاطة بكل ممكنات النص السطحية والعميقة، بحثا عن قارئ يجيد تطويع أفق توقعه لتلق جديد وطارئ. من هنا نرى كيف أتاحت الكتابة للصوفي لغة خاصة تصطبغ بأحوال تجربته، حيث اعتمد الإشارة كمنفذ يفك به عقدته التعبيرية التي ما فتئ يشكو منها كلما استبد به البوح وضاق عليه الداخل، وبذلك فقد حافظ على نوعية نصه بوصفه نص مكاشفات وإلهام وفيوض وهذه المحددات تسفر عن وعود لغوية مفارقة راهن الصوفي على استحداثها وفرضها مثلما فرض تجربته.

في الخـــتم:

لا تخرج رواية "التبر" لإبراهيم الكوني عن الإطار العام الذي يؤلف أمشاج الكتابة الروائية لديه، فالرواية لا تكتفي بتجلية مكونات البيئة الصحراوية، ولا تستثمر متخيلها، وإنما تتوغل، من خلال هذه البيئة، في طفولة البشرية جمعاء، بحس تراجيدي يخلو من كل نزعة تاريخية، لاشك أن الكوني، نقصد رواياته، سيشكل ظاهرة إبداعية ستغير من فهمنا لمعنى الرواية ومصادر كتابتها وشروط تبلورها ونشأتها.

إن صحراء الكوني ليست هي نفسها صحراء مدن الملح، فبفعل انتمائه /انتماءاته يسير هذا الروائي بالقارئ في دروب لم تسر فيها الرواية العربية من قبله، هي دروب الطوارق وحضارة الطوارق . والتصوف. هكذا إذن، تؤكد إنتاجات الكوني لقارئها – الضمني والفعلي – أن الصورة الموحدة للصحراء والتي توحي بوجود مسيرة واحدة لحضارة الصحراء هي في الحقيقة سياق متشعب جوهره الاختلاف على الرغم من التقاطعات والتشابهات. .

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم الكوني: التبر، . الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط3، 1992.
2. محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ.
3. محمد محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ محي الدين بن العربي، الطبعة 2القاهرة، 1992.
4. محمود بن فضل الله الإسكندري، حبة المحبة، دراسة وتحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2002
5. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، القاهرة (ب. ت).
6. خالد حسين حسين، شعرية المكان في الرواية الجديدة: الخطاب الروائي لإدوار الخراط نموذجا، مؤسسة اليمامة الصحفية، 2000.
7. محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، ج25، (ب ت) .
8. خالد حسين حسين : شعرية المكان في الرواية الجديدة: الخطاب الروائي لإدوارد الخراط نموذجا، مؤسسة اليمامة الصحفية، 2000.
9. ديوان ابن عربي ذخائر الأعلاق :شرح ترجمان الأشواق. تحقيق :د. محمد علم الدين الشقيري، القاهرة: عين الدراسات للبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995.
10. محي الدين بن عربي :الفتوحات المكية. السفر الثاني – الجزء – 9 الباب الرابع، (ب ت).
11. شاكر عبد الحميد : الحلم والرمز والأسطورة، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1998.
12. Jean-Eve Tadié, Le récit poétique, PUF(1978).
13. Henri Bonnet, Roman et poésie, A. G NIZET(1980).
14. عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، النادي الثقافي جدة، ط1 /1985م.
15. محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري. المركز الثقافي، 1986، الدار البيضاء.
16. رولان بارت، آفاق التناصية: المفهوم والمنظور، جداول للطباعة والنشر والتوزيع ، 2013.
17. ج هيو سلفرمان، نصيات ت: حسن ناظم. المركز الثقافي الدار البيضاء ـ بيروت ط2002/1م.
18. إيفرار، وآخر، رولان بارت. ت: وائل بركات. الينابيع. دمشق ط2000/1م .
19. رولان بارت، آفاق التناصية (دراسات مترجمة) ت: محمد البقاعي. جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2013.
20. رولان بارت، لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سحبان ، دار توبقال للنشر، 1988.

في تأويلية ماهية الشعر وفق تصوّرات الدّرس الأنطولوجي عند مارتن هايدغير

In the interpritic what poetry is according to Martin Heidigger onthological lesson

رانيا مريخي، جامعة محمد لمين دبّاغين سطيف-2- الجزائر.
البريد الإلكتروني:merikhirania@gmail.com
المخبر الذي أنتمي إليه :مخبر مناهج النقد المعاصر وتحليل الخطاب.

الملخص:

- يعدّ الشعر واحدا من أبرز الأجناس الأدبية التي انعكست من خلالها، مجموع مظاهر الحياة الإنسانية بمختلف ميادينها، وطابع التجربة الفردية في بعدها الإنفعالي والوجودي على حدّ سواء .وطالما لعب الشعر دورا مهمّا في الدّرس الأدبي والنقدي، وذلك عبر استنطاق دلالاته بوساطة إواليات وأدوات منهجية متباينة الإجراء، ولعلّ الارتباط والتلاقح البيني القائم بين الفلسفة والأدب، ساهم في إعادة النّظر إلى المعطى الأدبي عموما ,والشّعر بشكل خاص.

- هذا وقد أخذت الرؤية بشأنه مناحي عميقة، فتحت إمكانات التأويل والفهم للنص الشعري، وذلك من خلال تجديد وسائل التنظير والممارسة، وتعميقها لتشريح النص من جوانبه المظمرة، وفتح أنساقه الخفية.

ولمّا كان الأمر كذلك، هدفت هذه الورقات البحثية إلى :تغيير المفاهيم والتصوّرات الكلاسيكية التي كانت سائدة بخصوص مفهوم الشعر.

- وارتأينا لهذه الدّراسة لملامسة أهدافها والوقوف على نتائجها :المقاربة التأويلية .

الكلمات المفتاحية :الشعر، الأنطولوجيا، اللغة، الوجود.

Abstract:

poetry is one of the most prominent literary races through,which human life is reflrcted in its various filds,and the character of individual experience in both its emotional and existential dimension.

As long as poetry play an important roie in the literary and critical lesson,by quesstioning its connotations by means of different methodological instruments,and perhaps this connection and cross-fertilization between philosophy and leterature has contributed to re-examination of literature in general and poetry in particular.

thi vision has taken on deep aspects, opening up possibilities for interpretation and understanding of the poetic text ,by renewing the means of theorization and practice,deepening them to dissect the text from its dark aspects and opening its hildden lines.

since this is the case,these research papers aimed at:changin the classical perceptions and concepts that prevailed in the concept of poetry.

Key words: poetry, onthology, language, existence.

مقدمة :

-لاشكّ أنّ سؤال الشّعر، هو وعي" القول "بمحدودية الواقع وصرامته الحسّية، وطموح نحو إمكانات يسطّر هويتها" ماينبغي أن يكون "من خلال قدرة الكلمة على تجاوز زمنية اللّحظة الرّاهنة، لتمثّل الظّواهر والأشياء في طابعها الاستشرافي .تتحدّد من خلاله أنطولوجيا التجربة الشعرية بين الشاعر واللّغة باعتباره حامل الكلمة .فتتجلّى مظاهر الصور والأشياء على نحو مغاير، يجد الإنسان فيها تفاصيل الجدّة والفرادة وإن كانت مألوفة بداءة .فتبدو اللّغة الشعرية متجاوزة لسلطة الزّمن ومحدودية المكان، لتتماهى مع هذا المطلق فتتجلّى الحقيقة متنصّلة من ربق الصّرامة المنطقية، وتعسّفية الأحكام العقلية فنكتشف إمكانيات وصيغ يمكن أن تظهر بها الحقيقة، غير التي اعتادها العقل الإنساني .ويصبح الجميل صيغة أخرى من صيغ مظاهر الحقيقة في تكشّفها.

-وهو عينه ما يمكن أن يتجلّى في إسهامات الفلسفة الأنطولوجية، التي تعتبر منعرجا حاسما في الدّرس الشعري. إذ من خلالها انفتحت التّصوّرات المحدودة واتّسعت الرّؤى الضيّقة، التي نظرت للشّعر ضمن دائرة كلاسيكية، صنّفت الشّعر باعتباره ضربا من ضروب التّصوير الفنّي، يهدف إلى المتعة من خلال محاكان الصّور والضّلال الموجودة في الواقع الحسّي .ولقد استطاعت الأنطولوجيا التأويلية تأوّل النص الشعري، وتجديد مسار فهمه بوصفه" قول الوجود ". يتعدّى المفاهيم التقليدية التي قزّمت إمكانات وطموحات القول الشعري باعتباره صورة من صور تجلّي الحقيقة.

-وقد لقت الدّراسات الأنطولوجية ضربا من الاستهجان، في الثلاثينات مع الفيلسوف الألماني مالرتن هايدغير Martin Heidigheir من حلال قلبه للأفكار المتعلقة بطرائق الحقيقة وإواليا‌تها، إذ أضحى الفن عموما والشعر على نحو خاص، مظهرها الأنطولوجي. ومن ثمة لم تعد الفلسفة وحدها السبيل لإدراك الحقيقة، عبر أحكام عقلية صارمة. وقد ظلّ هذا التفكير سائدا ردحا من الزّمن في الفكر الغربي، بدءا من أفلاطون في الفلسفة اليونانية التي جعلت الشّعر في أدنى مراتب التّصنيف، كونه تغييبا للعقل وتأجيجا مكثّف للعاطفة .هذا التصوّر الأفلاطوني الذي (.....) ينزل بالشّعر والفنون بعامة، إلى المرتبة الأنطولوجية الأدنى، وهي حتى أدنى من مرتبة عالم الحواس الذي يشكّل ما ندركه فيه، في أفضل حال، أكثر من محاكاة باهتة للحقيقة المتعالية أنطولوجيا، فالمرتبة الأنطولوجية لموضوعات الشّعر أو الفن هي من مرتبة عالم ظواهر الظّواهر، حيث ما ندركه هو محاكاة لمحاكاة الحقيقة المتعالية (ظاهر، 2000، الصفحات 62-63)

ولا صيغة للحقيقة غير العقل والفكر، بوصفهما مكمن تمثّل الظاهر العالم والوجود، في طابع تأمليّ / تفكّري صرف.

- ولا نكاد نغفل التصوّر العربي، في اعتقاده للشّعر الذي جعل منه، ضربا من ضروب السّحر، وأنّ الكلمة الشعرية عبارة عن تعويذة تلقى من طرف الذّات الشاعرة، تجسيدا لرغبة حضور المجرّد والأفكار الصّورية، وتقعيدها على أرض الواقع بشكل فعلي .لبلوغ هذا الطّموح الذي تعيقه إمكانات الواقع المحدودة، فبظلّ المبدع يعيش داخل عوالمه احتدام هذا الصّراع، إلى أن يجد متنفّسا رحبا حينما تلقى كلمته الشعرية ويحدث ذلك التأثير، الذي لا يقلّ أثرا عمّا يحدثه سحر الساحر .وذلك اعتبارا من (.....)أنّ الشعر كالسّحر تمثيل لرغبة وتلبية لعزم، وذلك انطلاقا من عقيدة ضاربة في القدم قوامها إلغاء الحدود بين الفكرة وموضوعها وبين الكلمات والأشياء وحقيقة صورتها، أن يضع الإنسان رموزه ويلقيها على العالم لتنظيمه بصورة تحقّق رغبته أو تهدّئ من روعه . (ظاهر، 2000، صفحة 63)

وعلى هذا الأساس قام الاعتقاد بالأساس الجامع بين كلا من الشعر والسّحر، بوصفه جامعا عرضيا وليس اعتباطيا .ثمّ سرعان ما تمّ خلخلة ميتافيزيقا الفكر الغربي، مع منجز المشروع الأنطولوجي وتحوّل الفن بعدئذ، إلى فسحة رحبة تستأثر حقيقة العالمة الأشياء. ومن ثمة زعزعة اليقين الذي الظلّ على إيمان وثيق بأنّ السبيل لإثارة الحقيقة هو العقل دون سواه، فراحت الفلسفة تعتلي قمّة الهرم في الفكر الغربي انطلاقا، من أنّها الوعي العميق بالموضوعات على نحو مفهومي ومصطلحي دقيق ذلك (.....) أنّها تتّخذ من الكليّات موضوعا لها، ولذلك فهي ليست معنية بمحاكاة عالم المثل، بل بعقله بصورة مباشرة، بالقبض على حقائقه بدون أيّ توسّط من قبل الحواس أو الخيال. (المناعي، 2004، صفحة 24)

وقام الشعر حينئذ بوصفه ركنا يشتغل على تطهير الطّاقات السلبية، التي تتدثّر النّفس البشرية في معترك التّجارب التي تحيا فيها بشكل صيروري.

ومن منطلق هذا الاعتقاد لطبيعة المجالين، قام الحدّ الفاصل بين الشّعر والفلسفة لفترة امتدّت عقدا من الزّمن في تاريخ المنجز الإنساني، ثم لاغرابة في أن تتحكّم بمعظم الفلاسفة هذه النّزعة في اتّجاه الفصل المطلق، بين شعرية الشعر والفلسفة أو بصورة أكثر تعميما، بين ما يخضع لأحكام جمالية وما يخضع لأحكام عقلية . (ظاهر، 2000، صفحة 62)

إذ كلّ ينطلق من تصوّرات واعتقادات يظلّ العقل مبرّرها الوحيد .جاءت الأنطولوجيا الهايديغرية نحو زعزعة هذه اليقينيات، ومساءلتها سعيا نحو إعادة التّأثيث للرّؤية المتحجّرة فيما يخصّ الشّعر، والفنّ

عموما.على اعتبار أنّ تجربة الكائن في العالم، محدودة باللّغة وأنّ الوجود والعالم صناعة فريدة تتأسّس في ضيافة الكلمة.

فقام الطّرح الأنطولوجي بتحليل المفهوم التّقليدي للشّعر، وتجاوز الرّؤيا التي ضيّقت الواسع في هذا الإطار، فانعكس ذلك على ماهية الحقيقة نظرا لتغيّر سبلها وصيغها، والتي كانت من أكثر الظّواهر حاجة لإعادة النّظر إليها باعتبارها سؤالا يختزل مشروع الكينونة الذي يسعى وراءه، الكائن /الدّازاين في هذا الوجود. وهذا ما يستصحب معه الأسئلة التي شكّلت إشكالية هذه الورقات البحثية كالآتي:

- إذا كان الشّعر ضربا من ضروب التفكير /قول الوجود الذي يتجلّى في فضاءه" الحقيقي"، فكيف إذن لهذا الحقيقي أن يقوم بوصفه"حدوثا"؟
- إلى أيّ مدى يستغرق الشّعر والفنّ عموما ماهية الحقيقة وكنهها باعتبارها أليثيا؟.
- ويهدف البحث في مضمونه الوقوف على مجموعة من الأهداف:
- خلخلة التصوّرات الميتافيزيقية للعمل الفنّي عموما، والشّعر على نحو خاص، في كونه ضربا من ضروب المتعة الجمالية وحسب.
- إدراك صيغ الحقيقة وماهيتها الأنطولوجية في القالب الشعري، والوصول إلى كنه "الأليثي."
- الكشف عن علاقة الجوار بين كلّ من الشعر والفلسفة، وكسر الحاجز الفارق بينهما الذي أقامته التصوّرات الميتافيزيقية.

وقد توسّلنا في هذا الطّرح :بالمقاربة التأويلية.

- **ماهية الشّعر وتصوّرات الحقيقة أنطولوجيا داخل العمل الإبداعي:**
- **الشعر:جوهر الفن /قول الوجود:**

اِرتبط البحث في صميم الوجود الإنساني بالقول الشعري في الفلسفة الأنطولوجية بشكل وثيق، ويُعَضِّدُ متانة هذه الرابطة النَّظر إلى ماهية الشعر في كونه الرّاعي السامي لخصوصية اللغة بالمعنى العميق الذي ترتكز أسسه، على التصوّرات الوجودية المتجاوزة للرّؤية الصّنمية التي أطّرت الفنَّ عموما، والشعر بشكل مخصوص .على اعتبار أنّه هيرمينوطيقا العالم والموجود معا، حيثما يَغْدُوان لحظة أبدية مُسْفِرةً في التّرحالِ، منخرطة في المطلق، مبثوثة في اللامتناهي من عوالم" الكلمة."

وفيما يظهر أنّ رؤية هايدغير المخصوصة للشعر، وعَدِّهِ سلطان الفنون المجاورة .إنّما راجعٌ إلى الحفاوة التي لقيتها نصوص كل من الشاعر الألماني :فريديريتش هولدرلين (Friedrich Holderlin) وجورج تراكل GeorgTrakl وشتيفان جيورجه Stefan Georges، وتحليلاته الأنطولوجية لمجموع

قصائدهم التي لقي فيها مؤَسِسة الوجود من صميم القول الشعري الذي تظهر، فيه الأشياء ذاتها على هيئة أنّها لم توجد قبلا ولا بعدًا، حتى وبالكاد أن تنفي عن نفسها انتمائها إلى عالم الوجود في حد ذاته. فما تكتسبه الموجودات في مسرح الشعر، هو الحضور المستنير للكائنات التي تجد متنفسا رحبا لإقامة القطيعة مع كل دَاعٍ لتعيينها، والقبض عليها بشكل سطحي.

وإذا ما رُمْنَا الولوج إلى ماهية اللغة في بعدها الأنطولوجي، فإنّه سرعان مايقودنا المنحى إلى صميم القول الشعري الذي يعدّ، الوعاء الذي يحفظ اللغة من زوالها واضمحلالها، ويعيدها إلى فجر ولادتها وصفائها الأوّلي، وصَوْنٌ لها من النّمطية والتأطير الباهت الذي يسحب، اللغة من طبيعتها بوصفها" حدثَ الوجود ."وقد أولى هايدغير الشعر هذه الرعاية انطلاقا من السّمات المدروسة لمظاهر العصر الحالي، الذي غَيّبَتْ فيه العقلانية التقنية كلّ ملامح الإنسان الأصيل، وجعلت هي الأخرى مسكنه في طيِّ النّسيان، فَغَزَتْ مؤثّراتها الوجود الإنساني بكثافة، واستولت على هوس الإقامة فيه عبر طرائق التفكير الشعري الذي يكفل إمكانية أن يظل الإنسان قابعًا في القرب من ماهية العالم، سعيا نحو الانفتاح على درب مستنير.

فأن يفكّر الإنسان شعريا، فإنّ ذلك لايُعدُّ تجلّيًا لجوهر الحقيقة التي من خلالها، يقيم الإنسان في الأرض على مسافة لصيقة بالجميل، باعتباره الحقيقة في خَلاصِها من رَبَقِ المنهجية وتسطيحات الأداتية المعقْلنة، ذلك أنّ التفكير الشعري كما يقول كالفن شراج" :(calving schrag) ليس ملكة أو قدرة جمالية خاصه يتم استدعاؤها عند إنشاء قصيدة ما، وإنّما هو بالأحرى ذلك التفكير الأساسي الذي يمارس فعله في إنارة السؤال عن الوجود واقتفائه. (سعيد، 2002، صفحة 66)

ومن ثمة، يتمظهر لنا التصوّر المستجد للشعر الذي يَخُطُّ الحدود المفصلية عن الرؤية الميتافيزيقية التي نظرت للشعر، في استقلالية تامة عن الفكر بل وعن الوجود، وحصرت الشعر في كونه عصارة انفعالات ذاتية فردية تخمّرت عبر فعل التجربة، والخبرة المتواصلة في العالم، ثم يحدّدها انتظام مجموع الكَلِم على نغم موزون ورنّان .فما ينبغي أن يُعاد النّظر فيه، هو رؤيتنا القاصرة للعمل الشعري التي لا تخرج عن الإطار الذي يشتغل عليه العروضي في إلمامه بالوزن والقافية بِعَدِّهما من موادّ الشعر، لأنّ مراعاة الأوزان الشعرية في التأليف أو عدم مراعاتها لايصنع الشعراء . (أرسطو، (د-ت)، الصفحات 32-33)

وعليه، فإنّ ماذهب إليه هايدغير في تصوّره الفلسفي، ارتبط بصورة وثيقة بالجو الفكري المطروح فيه سؤال الشعر تحديدا، بمنأى عن الأفكار التقليدية التي رصدت الشعر في قوالبه الجاهزة، لأنّ

هايدغير يسعى إلى تأسيس مايسمى **بأنطولوجيا الشعر** (بن علي، 2018، صفحة 91).كما أشار إلى ذلك سعيد توفيق في كتابه"في ماهية اللغة وفلسفة التأويل"، من منطلق أنّ الشعر هو الخبرة الأصيلة التي تتجلى من خلالها اللغة بوصفها لغة الماهية، التي تُظْهِر الحقيقة باعتبارها فنًّا .ومن ثمة، فإنّ سؤال الشعر يتجاوز عند هايدغير نمط الكتابة الشعرية لينفتح على حالة القلق الوجودي الذي يعيشه الإنسان (...) ومن هنا، فإنّ شعرية هايدغير ستصبح ممارسة أنطولوجية تحضر من خلالها الذات من أجل طرح سؤال الكينونة من جديد. (بن علي، 2018، صفحة 91)

ما ينبغي أساسا ملاحظته واستنتاجه، من أنّ الشعر هو فعل التفكير في الوجود وليس أغنية يردّدها الشاعر، للتعبير عن مشهد المخالجات النفسية التي تَحْتدِم في تراكماتها المتتالية، فإنّ ذلك بعيد كل البعد عن ما يتيح الإمكانية لصياغة عبقرية ونبوغ الشعر والشاعر، وصفوته على سائر النّاس في كونه حاملا المقدس في وعاء الكلمة التي يعايش القلق الوجودي في انتقائها، ليظهر فرادتها بوصفها عنوان المقدس.

ولا يجب أن تفوتنا الإشارة، إلى أنّ خبرة الكائن الإنساني مع اللغة و الوجود، تظهر على نحو جلِيّ في القول الشعري باعتباره سيّد الفنون، والجوهر الذي تستمدّ منه شاعريتها .جَرْيًا على الأساس الأنطولوجي الذي يَعُدُّ ماهيات كلّ الفنون من حيث أنّها شعر .وقد يبدو غريبا بادىء ذي بدءٍ طرحًا كهذا، بإمكان الفرد منّا أن يَعُدَّ ذلك خلطا في تصنيف الفنون من حيث طبيعتها، واحتكارها في فنّ الشعر وحده، فيروادنا على إثْر ذلك إستشكال مهم : كيف بإمكاننا أن نعتبر أنّ كل فنٍّ من حيث ماهيته" شعر"؟ في مقابل أنّ كلّ الفنون على اختلاف أنواعها تتفارق من حيث مادتها بين المجرّد والمحسوس، ومنها مايجمع بين كليهما؟ .ألا يُعَدُ ذلك من قبيل إقصاء جميع الفنون من ساحة الإبداع، وتضييق الواسع من العبقرية الفنية الإنسانية وتذييلها مع محتوى الشعر بصورة لصيقة ؟ .ولوكان الأمر كذلك، فعلى أي أساس سُمِي فيه كل من الموسيقى، والرسم، والنحت، والزخرفة باسمه على هذا النحو، ولم يطلق عليها في المجمل إسم الشعر منذ البداية؟ ألا يعتبر ذلك إرساء لمظاهر التعالي في الذات الشاعرة، وإحتكار لسبل الإبداع وحدها ؟.

إلّا أنّ، ما يكفّ تَأَزُمْ هذا الشّغب الذي تُحدِثه القراءة السطحية للشعر في طابعه الأنطولوجي في فلسفة هايدغير، هو العودة إلى مصطلح الشعر في حدّ ذاته والحفر في مدلولاته التي صاغت، هذه الرؤيا العميقة للفنّ عامة والشعر-بصفة خاصة . فإذا ما عدنا إلى قاموس اللغة الألمانية، وجدنا أنّ للشعر معنيان أحدهما، لا ينفك في الخروج عن المعنى التقليدي، والآخر في معناه الانطولوجي .على النّحو الذي يشرّع، الأساس للقاعدة الأنطولوجية التي تَنُصُّ على أن جميع الفنون من حيث ماهيتها لاتعدو أن تكون

سوى شعرا .فكلمة poesie وأصلها اليوناني poiésis بمعنى" صناعة "أو " إنتاجmaling production "، الشعر(...) و dichtung وهي مشتقة من الفعل dichten بمعنى" يبدع "ivent" "ويكتب" write" ، ومصدرها الكلمة اللاتينية dictare ومعناها" يردد""dictate" "ويركب " "composeومعناها أوسع من poesieأو."poetry . (صفاء عبد السلام، 2001، صفحة 12)

وبناءً على المدلول الثاني للشعر، في معناه الواسع الذي يزيح الغبار عن المراد القصدي الذي يتغيَّاه هايدغير ,للكشف عن الدّافع الأنطولوجي لفن الشعر باعتباره جوهر كلّ الفنون، انطلاقا من أنّ كل تفكير عند هايدغير" شاعري"، بمعنى أنّه" ابداعي.(جعفر،2001، ص 12). وعلى هذا المنوال يتأكّد لنا بصّورة عميقة من أنّه، لم يكن مناط الأمر هنا هو"المفاضلة "بين الفنون أو الإنتماء الذاتي/المعياري اللامشروط إلى الشعر، تلبية لميول أو نزعات فكرية متبناة بشكل مسبق، ومن ثمة التهيئة لها على أساس تعسّفي لإسقاطها على هذا النّحو.

ومن ناحية أخرى، فيما يبدو من هذه الصفوة التي لَقِيتها فنّ الشعر بماهو" ماهية الفنون"، فماذلك كذلك إلّا لأنّ أصل الوجود ذاته قائم على صرح اللّغة وطبيعتها الكشفية، المضيئة في كونها طاقة إنتاجية تفرض وجود الأشياء على نحو منير .ولما كان القول الشعري فنّ مادته الخام"اللغة"، فليس غير الشعر إذن فنّ قمين باقتفاء سؤال الوجود، وتلبية نداءه المستمر .فلا ينبغي أن تفهم المسألة هنا...."بانفراد أو كإسناد أولوية أنطولوجية لنوع أدبي معيّن، لكن فقط انطلاقا من تشابكه وتلاؤمه مع ثلاثة ميادين تتلاحم ببعضها البعض، ألا وهي :العمل الفني، اللغة، والمقدسDas Heilige (هايدغير، 2018، صفحة 49)، عبر هذا الثالوث المركّب الذي يؤسس جوهر الشعر، يستمدّ منه شرعية المكوث في أعلى الهرم من تصنيفات الفنون، إنّما ذلك لأواصر القربى بين النّداء والمنادى وملبي هذا النّداء، وفق الميدان الذي تقتضيه الإستجابة لأبعاد هذا الوجود في صيغته الإستشرافية.

إنّ ما يروم هايدغير التأكيد عليه في هذا الصّدد، هو أنّ اللغة طاقة تبقى على قيد الحياة دوما مادام، الشعر ديوان يحفظ أصالتها على النّحو الذي يهدم، كل ما هو مألوف وعمومي، معهود بالخرق وكَسْرِ النّمط المتحجّر للرّؤية اتجاه الأشياء والموجودات، وتركها على حريتها لتتجلى بانسيابية مطلقة، تكشف عن الجميل الذي ينبجس عبر تَكَشُّفِه حينًا, وتخفّيه حينًا آخر، لتجاوُز العرف التقليدي الدّاعي للإنسجام والتطابق .لأنّ اللغة في جوهرها لا تقوم سوى على المتضادّات التي تخرق، القاعدة السابقة للجمال الذي تم النّظر إليه على أنه انسجام مجموع العناصر، وتناسقها وفق نظام معيّن .وأَيُّ عدول عن القاعدة هذه لا يعّد أكثر من شذوذ.

ومن ثمة، ينبغي أن ندرك دور المنعرج الأنطولوجي الحاسم الذي غذّى الرؤية الشعرية، والتنظير لها على حدٍّ سواء انطلاقا، من إعادته النظر في مفهوم الشعر ومدى توشّج العلاقة بينه وبين الوجود، انكشافا للتجربة الإنسانية مع العالم والموجودات على نطاق، تؤسسسه اللغة المتجاوزة لأساليب الكلام اليومية المنغمسة في العمومية التي تبدو، معها اللغة بوصفها أداة للتواصل والتخاطب بين الأفراد والجماعات، ومن جهة أخرى مواجهة وتصدّي عميق لابدّ منها في إعادة الذات إلى أصلها ومرتعها. التي اخترقها التشيّؤ الحديث عبر وسائله التقنية المستحدثة للإنسان/العقل الأداتي، ولغة العصرنة التي لا تسلّم بغير الموجود في حدود الواقع الحسي .

فأمام هذا الوضع المتأزّم، يجدر بالشاعر أن يلعب دوره من خلال القول الشعري في رصده لمظاهر الوجود وأعراضه، فيصبح الشعر بعد ذلك تحدّي لبلوغ هذا المستحيل، وتخطيّه نحو الممكنات القابعة دوما- هناك -فيماهو قادم نحو الأمام .وهذا ما من شأنه أن يصوغ للشعر أصالته، وللشاعر اسمه بوصفه الوسيط بين المقدس وسائر الناس الذين أُصْطُفِيَ عنهم بالرّؤية المتبصّرة، المسائِلة، المتأمِّلة لترجمة هذا المطلق /اللامتناهي في عوالم الوجود المتبحرة، ولن يكون ذلك ممكنا إلاّ إذا تماهى الشاعر مع أبعاد الوجود ومظاهره، فتتفانى الكلمة في كشف العالم والتأصيل لمشكلاته، وحلولها النّابعة من رؤيته المستقبلية للوجود .ذلك أن "الشعر رؤيا استبصارية تُخَوِّل للشاعر أن يرتقي درجة العارف الأسمى، لكونه يتوخى باستشرافه الوصول إلى المجهول. (عبد العزيز، 2002، صفحة 16) فدور الشاعر هو السعي نحو سر الوجود لا معرفة، وإنّما تبصّرا، حدسًا، وتأمّلا على النّحو الذي يترك فيه السبل للموجودات تتكشف بوصفها طاقة إبداعية تتفجّر في مضان الكلمة، وهذا أساسا ما يجعل الكلمة ممكنة بوصفها تسميةً وكشفًا وإنارةً.

فأن يكون الشاعر شاعرا بالمعنى الأنطولوجي، فإنّ ذلك بعيد كلّ البعد عن المستوى الذي تُتّخذ فيه القصيدة مطية، يركبها الشاعر لإيصال دواعيه النفسية التي يتردّد صداها في ذاته، بالقرب من مواقفه الشخصية وحالاته الخاصة. فالشعر هو حال التفكير في الوجود، النّداء الذي يلبّيه الشاعر في قالب فنّي مادته" الكلمة"، ليتيح لهذا المقدس أن يتجلّى ويفصح عن ذاته، ويستدعي هو الآخر حسن الإصغاء لتلقّفه .ومن هذا المنطلق يمكننا التمييز بين الأعمال الشعرية التي لا تعدو أن تكون، مجرّد ضرب من الشعر الغنائي الذي لايتطّلب من الشاعر، جهدا فنّيًا مضنيا لصناعته، وبين الشعر الأصيل في ماهيته التي تتقوّل الوجود إبداعيا، فكريا من خلال" اللغة الكاشفة ."ولعلّ كثيرا من النّماذج بإمكانها أن تصوغ لنا هاته الفوارق المفصلية لاسيما، حينما نسمع قول الشاعر في البيتين الآتيين:

إذا المرء لا يرعاك إلا تكلّفا فدعه ولا تكثر عليه التأسّفا
ففي النّاس أبدال وفي الترك راحة، وفي القلب مصافاة للحبيب ولوجفا

فإذا ما نظرنا للوهلة الأولى بشكل عام، فإنّه حتما يجعلنا نصنّف القول أعلاه من طبيعة الشعر نظرا، لاستيفَائِه الشّرطية الفنيّة من مجموع العناصر التي تشكّل معمار القصيدة وبنائها، التي تتجلى في الوزن والقافية وانتظام الكَلِم .إلاّ أنّه، حَرِيٌّ بنا العودة للشعر في معنييه الذي حدّدّ بهما، كيما ندرك بحق أنّ القول الشعري أعمق من أن يكون مجرّد تلخيصات فكرية جاهزة للوجود الإنساني والتجربة الإنسانية في لغة تقريرية متجانسة وضمن رؤية استخلاصية بارزة . (أبوديب، 1987، صفحة 93) لأنّ القول أعلاه، لا يسعه إلاّ أن يكون نَضْمًا للّغة نحو أن تصير شعرا، وهي في الواقع مجرّد قصيد .فليس بإمكان الوزن والقافية وحدهما، أن يكونا على قدر كافٍ لإخراج القول الشعري إلى الوجود بالفعل على الأساس الذي تستدعيه الأنطولوجيا، فلو قَصَرْنَا الرّؤية إلى الشعر في هذه الزاوية وحسب، فما الحاجة إلى النّقّاد للنّظر في الأعمال الشعرية وفهمها على سبيل التأويل، أو آل النّقاد إلى منحى آخر يكونون فيه والعروضين على حدّ سواء .لأنّ التعامل مع القصيدة بهذا الشكل، لا يعدو أن يكون سوى تعاملا سطحيا/ماديا من خارج الكلمة وليس من داخلها، بوصفها تجربة الوجود ودليله للتفكير فيه على نحو أنطولوجي.

إنّ أصالة الشعر، تكمن في الرؤية الأنطولوجية العميقة التي تتّخذ منه الرّحم الولادة للكلمة، الخلاّقة للحقيقة التي يكون الفن وحده، صوتها الأبدى .حيثما وإن مضت في الزّمن، فإنّ غيابها يعلن حضورها، وتواريها يلقي بضلال تكشّفها، وفي صمتها إيقاع الوجود الملقي في الكلمة العابرة .فأمام القول الشعري تظهر الكلمات بوصفها فن الغواية الذي يضخّ، الرغبة في مطاردة المتمنّع/المتعذّر /المحال الذي لا يكفّ عن المراودة، دونما الرّضوخ المخلّ بجوهر الحقيقة وماهيتها .وليس الشاعر هاهنا، غير وسيط يقبع مابين نداء المقدس/الإلهي /الخالد و البشر /الفانين ليترجم صرح العالم الذي يبنيه القول الشعري، لا بوصفه الصانع لهذا العالم المخالف للواقع .إنّما الشاعر حسبه أن يكون أداء الكلمة، وصوتها في أن تقول ذاتها وتؤسس لعالم مفتوح لامتناهي، ولم يكن ذلك متاحا إلا لأنّه"حظي بهذه الكرامة كرامة تكشف العالم وتجلّيه، من خلال اللغة لينقله جماليا في شكل رموز فنية إلى عملية الإبداعي، فينتسب إليه نقلا وعبورا، لا إبداعا وأصلا . (بارة، 2008، صفحة 227)

وعلى هذا الأساس، فإنّ الفلسفة الأنطولوجية لم تستحدث الرؤية للشعر وحده، بل امتدت إلى قلب الدّور الذي تسحبه من الذات الشاعرة التي كان ينظر إليها، بوصفها الصانعة المبدعة/الخلاّقة لكلّ

ماهو غريب ملامس لمظاهر الجميل، في كونها حُبِيَتْ بالمقدرة على حدس كل ماهو غير موجود، وتملك من القدرة على معرفة أبعاد العالم الخفية، بفعل الموهبة وكرامة التبصّر للكشف عن المستتر بوصفه، خلقة على غير الكائنات الإنسانية المحاط بها .وليس ذلك إلاّ لأنّ اللغة مُلْك علينا ونحن رعاتها، وماالشاعر إلاّ ممثلا لدور الوساطة الذي يتلقّف نداء المقدّس، لأنّ الحظّ حالفه مادام الشعر وحي وحظّ المنّفردّين، الوحيدين على قول الشاعر محمود درويش في قوله الشعري، في قصيدة "لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي:"

"من أنا لأقول لكم
ما أقول لكم،
من أنا؟
كان يمكن أن لا يحالفني الوحي
والوحي حظّ الوحيدين
إنّ القصيدة رمية نردٍ
على بقعة من ضلال
تشعّ، وقد لا تشعّ
فيهوي الكلام
كريش على الرّمل (درويش، 2009، الصفحات 26-27) فالشاعر هاهنا، هو هَدْيُ الحوار بين القصيدة التي تشيّع العالم في موكب اللغة، وبين هؤلاء البشر وهم على رغبة ملحّة لملامسة الغريب، العصّيّ عن طبيعتهم بوصفهم أبعد عن هذه الحضوة والانتخاب الإلهي، بالتواطؤ الذي ينبض منه كل جميل يتفنّنّ في خلقه ذلك الصّراع الدّائم بين السماء والأرض، وهو الوسيط الذي يتلقّف هذا المقدس / اللّغز الصّراع، وليس ذلك كذلك, إلاّ لأنّه كائن محظوظ .وإنّ طبيعة الحظّ الذي يعترف له الشاعر بجميله عليه، سوى هذا الوجود/العالم/اللغة الذى انبسط على لسانه، فأضحى شعرا فيجيب الشاعر بكل استفهام واضح في قوله :

"من أنا لأقول لكم
ما أقول لكم
من أنا؟"

فتعترف الذات الشاعرة في أسلوبها، أنّها لم تكن غير رسول يتردد عليه صوت المقدّس، ويتمثل قولا في كل حين .وأنّ مايقال شعرا، هو اللغة حينما تنفلت من ذاتها لتقول ذاتها والعالم مُنَار في

بقعتها، دون تمامه بشكل مكتمل، وتتصالح الألفة مع الغرابة، حيث لا مرتع للموجودات إلاّ في مسكنها لأنها ليست سوى خصيصتها الأنطولوجية الفريدة .وتصبح القصيدة إذن، هي العبث في شطرنج اللغة وليس أمام الشاعر، غير الاستجابة لهذا الشغب الذي تحدثه لتقول العالم وتكشفه على هذا النحو.

ومن ثمة، فحسب الشاعر أنّه يستعين بالكلمات ولكنّه لايتكلم كأولئك الذين يتكلمون أو يكتبون في الحياة العادية المبتذلة، الذين يستهلكون الألفاظ بالضرورة في الشعر (كرد، 2012/2011، صفحة 149). وحقيق بنا القول ونحن في هذا الصدد، أنّ الذات الشاعرة لم تخرج إلى الوجود باعتبارها" صدى اللغة الفريد "على أساس اُجتُهد لقيامه قاعديا أو بأمر كيفما اتفق، فمادام الشاعر يقف بالطبيعة في خدمة اللغة بوصفه راعيها وحارسها، فلن يأتِ ذلك إلا عبر ذلك الدّرب الطويل، من الدّربة على معاشرة كل ماهو غريب في اللغة، عصيّ عن ماتعهده بنا الألفة في الحياة العادية، وهذا ما يعنيه هايدغير في قوله"بخبرة اللغة "أو" في الطريق نحو اللغة ."فوحده الشاعر هو القادر بالفعل على هاته الخبرة، أن يُصِيغَ لكل ماهو غائب حضوراً ممكنا، ولكل مستحيل تواردا بين الفينة والأخرى، وهذا تحديدا ما يؤكّده قول الشاعر حينما يردّد .

"لا دور لي في القصيدة
غير امتثالي لإيقاعها
حركات الأحاسيس، حسًّا يعدّل حسًّا
وحدسا ينزل معنى
وغيبوبةّ في صدى الكلمات. (درويش، 2009، صفحة 27)

فالقصيدة، هي لحظة انصهار الشاعر وتماهيه باللغة، فتبدو الأفكار ملكه حيث يصبح العالم متنصّلا عن مضامين الواقع الحسي، وتبدو الأشياء في عذريتها كما لم تستطع اكتسابها في العالم الطبيعي، وتتحوّل الذّات الشاعرة من هنا إلى زمانية المشعّ من عوالم المطلق، أينما تكون فيه الكلمات عصيّة عن التملّك، ناطقة باسم المقدس "على لسان الشاعر، أين تطمئنّ الفكرة الوجودية في ملاذها، حيث لا إجماع على قولها بداهة أو تكرار، بوصفها صنيع العمل الفني بفرادة والشعر على وجه أخصّ.

مِنْ هنا، يتّبيّن لنا أنّ سؤال الشعر في فلسفة هايدغير، أخذ أبعادا عميقة ارتبطت بعمق القلق الوجودي الذي يحياه الدازاين في سؤاله عن الوجود، وذلك نظر للأمر الذي سرعان ما تكتشفه بوضوح ويعود إلى مدى أواصر القربى القائمة بين كل من الشعر والفكر، في المنحى الأنطولوجي -وهذا ما نتغيّا توضيحه في موضع لا حق بشيء من التفصيل، باعتبارهما الوسيلة الوحيدة التي من شأنها أن

ترسم للكائن الخطوط العرضية، للإقامة الأصيلة في الأرض لاسيما الشعر في كونه جوهر اللغة وأساس التفكير .وهذا ما أتاح للقول الشعري أن يكون جوهر الفنون في مقابل، أنّه قول الوجود الذي يحفظ المقدّس ويبقيه على الدّوام ..

وهذا هو الأساس، الذي أدّى بهايدغير إلى إعادة النظر في هوية الذات الإبداعية وطيّ التفكير الميتافيزيقي بشأنها، بوصفها الموهوبة ومن ثمة الواهبة /صانعة الجميل .وقد يشوبنا نوع من القلق، بشأن هذا الطّرح الذي قد نزعم أنّه إرساء لسلطة النسق من جديد، وتهميش للذات المبدعة من جانب آخر على حسابها، وعودة مباشرة تنفي العبقرية الإنسانية في الخلق والإبتكار .وعلاوة على ذلك ما الحاجة إلى الإنسان إن كانت اللغة على هذه القدرة من التّجلي عبر وساطة الإنسان؟ .

إلّا أنّ هذا لا يمنعنا من الإشارة، إلى أنّ الفلسفة الأنطولوجية فلسفة تقويضية بامتياز لمظاهر الميتافيزيقا الغربية التي سعت، لفترة طويلة من الزمن إلى تنصيب الإنسان وتأليهه على حساب الوجود، الذي بدى بالنسبة إليها تحصيل حاصل أو مجرد اجترار في الفلسفات التي سطّحت الوجود، ونَظّرتْ للفلسفة بشكل معرفي ومنهجي مُخِلّ بماهية الفلسفة التي تقوم على التفكير بالمعنى الهايدغيري، الذي لن يكون بوصفه فِعلا إلاّ إذا اقترب بعمق من الوجود، باعتباره تفكيرا لا يقصد بطريقة واعية إنتاج فلسفة بالمعنى الأكاديمي (...) ولاشك أنّ فلسفة هايدغير نفسه- وخاصة فلسفته التالية عن الوجود و الزمان - تُعَدُّ مثالا جيّدا على هذا النوع من التفلسف أو التفكير. (سعيد، 2002، صفحة 71). الذي لا يُنصِّبُ العقل الإرهاصي وسيطا بين الكائن والعالم، ليدركه بمحدودية وتعسفية نمطية .ولن يكون ذلك ممكنا، إلاّ إذا نظرنا في ماهية التفكير الذي يكون قوامه اللغة في كونها بيت الوجود، والشعر الذي يعدّ بمثابة المرتع الذي تخرق الكلمة فيه حدودها واعتياديتها، ولا مجال للمعايير في كونها عنوان المقدس الذي يكون الشاعر وحده القادر، على فتحه عبر خبرته المتواصلة ليتمثل للبشر بوصفه رسوله وحامله.

ولاشك أنّ النّسق الذي يريد هايدغير عودته من جديد، ليس ذلك النسق المعهود بالثبات والدّلالة الراسخة، فضلا عن تساميها عن ممكنات الفهم والتأويل التي يمتلكها القارئ أثناء مباشرته للنصوص، وإنّما ذلك النسق المتحول والمتغير الذي يحيا فيه الموضوع/الوجود/النص، بمعيّة القارئ/الذات/الدازاين، في إطار التفاعل الذي يجعل من اللغة لا تكفّ عن التحوّل والتغيّر، استجابة لإرادة الكشف والإنارة التي يبقى الإنسان يطارد بقعتها على الدّوام ,باحثا عن الإقامة و الاستقرار فيه.

I. النتائج والتوصيات:

- وخلاصة القول لما سبق طرحه، والحديث عنه:

- أنّ محاولات الأنطولوجيا الهيرمينوطيقية، استطاعت خلخلة التّصوّرات الكلاسيكية بخصوص مفهوم الشّعر، في اعتباره ضربا من ضروب تمظهرات الذّات الإبداعية في طابعها الغنائي .فقشعت التصوّر الذي قصر الشّعر على مكوّناته الشكلية انطلاقا من أنّ الشّعر لا يكمن فقط في موسيقى اللّغة، وفي قدرتها على الكشف، وإنّما في الصّور أيضا .وحول هذه النّقطة، كما حوّل نقاط عديدة أخرى، يصرّ التفسير الهايدغيري بهدم النّظريات الميتافيزيقية التّقليدية (هايدغير، 2018، صفحة 51) فتغيّرت مسألة النّظر إلى الشّعر والشّعراء، وأضحى الشّعر ماهية التّفكير في قضية الوجود .على اعتبار أنّ إقامة الإنسان فيه لن تقوم إلّا على نحو شاعري.

- إنّ الأساس الذي من خلاله تغيّر مفهوم الشّعر، أضحت الفنون هي الأخرى على العموم من حيث ماهيتها "شعرا" ، وذلك انطلاقا مما يمكن أن يحمله مصطلح " الإبداعي."

-إنّ ما يكمن أن يؤهّل الشّعر لقول الحقيقة، وتجليتها على نحو تكشّفي .هو كون اللّغة مادّته الخام، ذلك أنّ الكلمة بيت الوجود وواهبته لهذا الكائن المقيم داخلها "فالعمل الشعري بصفة خاصّة، يوضّح صدى اللّغة، وأيضا قوّة التّسمية لدي الكلمة .وحين يبرز هذه القوّة الأصلية للتسمية، وهي قوّة لا تنتسب أساسا إلى لشّاعر وإنّما إلى اللّغة، يظهر الشّعر ما يظلّ خفيّا في اللّغة العادية أي ما يقتصر النّاس على استعماله كأداة التّخاطب ."وعلى هذا الأساس، ربط هايدغير بين ماهية الشّعر وبين ماهية الحقيقة التي لا تتجلّى إلّا بوصفها عملا فنّيا، يضمن مظهرها مجيئا /رواحا، كشفا /تحجّبا، ظهورا /تخفيّا بما هي كذلك، على هذا النّحو دون سواه.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1- أرسطو. ((د-ت)). *فن الشعر*. ((د-ط)، المحرر، و إبراهيم حمادة، المترجمون) (د- ب): مكتبة الأنجلو مصرية.

2- بومسهولي عبد العزيز. (2002). *الشعر الوجود والزمان: رؤية فلسفية للشّعر*. المغرب: إفريقيا الشّرق.

3- توفيق سعيد. (2002). *في ماهية اللغة وظيفة التأويل* . (1، المحرر) بيروت: في المؤسسة الجامعية.

4- جعفر صفاء عبد السلام. (2001). *أنطولوجيا اللغة عند هايدغير: دراسة فلسفية في قصيدة "الكلمة" لجيورجه*. الإسكندرية، مصر: دار الوفاء.

5- عادل ظاهر. (2000). *الشعر والوجود دراسة فلسفية في شعر أدوبين*. (الاولى، المحرر) سوريا: دار المدى.

6- كمال أبوديب. (1987). *في الشعرية*. (1، المحرر) لبنان: مؤسسة الأبحاث العربية.
7- مبروك المناعي. (2004). *الشعر والوجود*. (1، المحرر) بيروت: دار الغرب الاسلامي.
8- محمد كرد. (2012/2011). الشعر والوجود عند هايدغير. (الجزائر، المحرر) .
9- هايدغير وآخرون. (2018). *قريبا من هايدغير*. (المترجمون ،حسّونة مصباحي) المغرب: دار توبقال.

مجلات:

1- محمد بن علي. (2018). هيرمينوطيقا الشعر عند مارتن هايدغير. *(11) ، مجلة التدوين*. الجزائر.

الدواوين:

1- محمود درويش. (2009). ديوان" لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي". 1.دار الرياض.(د-ب).

أدب الرّحلة الجزائري القديم(جمع و تصنيف)

(collecting and classification) The ancient Algerian trip literature

1.موسى سترة، سنة سادسة دكتوراه أدب جزائري قديم- جامعة أحمد بن بلّة – وهران 1- الجزائر
البريد الإلكتروني:moussasotra@gmail.com
2.د. بن الطاهر يوسف، دكتور أدب عربي- جامعة بلحاج بوشعيب- عين تموشنت- الجزائر
البريد الإلكتروني:youcef.bentahar28@gmail.com

الملخص:

الرّحلة قديمة قدم الإنسان عرفتها أمم عدّة قبل العرب، ومع مرور الزّمن استطاعت أن تكتسب خصوصيات ميّزتها كأدب قائم بذاته، وقد ظهر هذا الفن النثري في الجزائر وازداد ازدهارا في عهد الحكم العثماني، وتنوّعت مقاصد الرّحلات لكن أغلبها كان بدافع ديني إمّا الحج أو العمرة، ويظهر نشاط الجزائريين في أدب الرّحلة من خلال الإسهامات الكتابية الّتي خلّفها الرحالة، سردوا فيها أهم الأحداث الّتي صادفتهم في مسالكهم، ونجد بأنّ الرحلة ظهرت بنوعين في الجزائر منها النثرية والشّعرية، ومنها ما وصلنا كاملا ومنها ما ضاع ومنها ما وجدت مجهولة المؤلّف.

الكلمات المفتاحية: أدب، رحلة، الجزائر، شعر، نثر.

Abstract:

The trip is as old as humans ; it existe by several nations before the Arabs, with the passage of time it was able to acquire its peculiarities as a stand-alone literature. And this propse art appeared in Algeria ;and it developed in the era of Ottoman rule. The destinations of the trip are varied; most of it was religiously motivated like El Hadj and Omra. The activity of Algerians appears in trip literature though the written contributions left by the travelers; they recounted the events that they encountered in your way.The trip appeared in two types in Algeria prose and poetic, and some of them are complete ,and some are lost or anonymous.

***Key words**: literature, trip, Algeria, poe, prose.*

المقدمة:

شهد المغرب العربي الإسلامي نشاطا ملحوظا في المجال العلمي والفكري، حيث نبغ فيه الكثير من العلماء في مختلف العلوم والفنون، والّذين أسهموا في إرساء دعائم النّهضة العلمية في حواضر بلاد المغرب الإسلامي عامة والجزائر خاصة، وكان لهم أثر في التواصل العلمي بين هذه الحواضر، بفضل رحلاتهم إلى المشرق وسائر أقطار العالم، الأمر الّذي ساهم في تلاقح المعارف وتخصيصها وظهور فنون الكتابة الأدبية وتطوّرها، ولعلّ أبرز هذه الفنون النّثرية ما يعرف الآن بأدب الرّحلة، والرّحلة نشاط إنساني يقوم على الحركة والانتقال من مكان إلى آخر.

لم يأخذ هذا الفن الأدبي طريقه إلى التّدوين عند العرب إلّا مع حلول القرن الثّالث الهجري، من خلال مصنفات ذات صلة بالممالك والمسالك، لتأخذ أبعادا عدّة تاريخية وجغرافية وأدبية. وحاولت الدّراسات النّقدية المعاصرة تحديد الخصائص الفنية الّتي تميّز النّص الرّحلي بوصفه خطابا أدبيا يختلف عن باقي الخطابات الأدبية الأخرى من خلال الوقوف على المضامين الأدبية وغير الأدبية، فضلا عن خوضها في طرح إشكالية تجنيس هذا النّص الرّحلي، إلى غير ذلك من الطّروحات النّقدية الّتي ما يزال النّقد العربي المعاصر يسعى إلى إثارتها معرفيا، وما يمكن القول في هذا الصّدد إنّه على الرّغم من هذه الجهود، فإنّ هذا الحقل لا يزال بكرا لم يخترق بعد نقديا نظرا لتعدد مستوياته وتشعب مساراته.

ورأينا من واجبنا استثمار جهدنا في محاولة حصر المدوّنة الرّحلية الجزائرية انطلاقا من الإشكالية الّتي تتمحور حول إبراز إسهامات الرّحالة الجزائريين في هذا الفن الأدبي وإصرارهم على التّواصل مع حواضر المغرب العربي والمشرق الإسلاميين، وذلك من خلال جمع بعض المدوّنات الرحلية الّتي ألّفها الجزائريون نثرا ونظما، ولمناقشة هذه الإشكالية وجب علينا الإجابة على السؤال التّالي: ما مدى مساهمة الجزائريين في تأليف المدونات الرّحلية؟

المدونة الرحلية الجزائرية:

إنّ الموقع الجغرافي للمغرب العربي (أقصى الغرب الإسلامي) كان من البواعث القوية للمغاربة الّتي دفعتهم للتّرحال نحو المشرق كي يؤكّدوا انتماءهم للأكثرية العربية المتمركزة في المشرق وإن بعدت الدّيار. والتغرب تبعث الإنسان إلى البحث عن الإنتماء والمنبت الأوّل له متحدّيا سلطة الزّمان والمكان. ومن منأى المغاربة عن الحجاز ومهدهم الأوّل في الشّرق ولّد الشّوق والحنين إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، فسبقوا المشارقة إليه فأبدعوا في مدحه، وكتابة مغامراتهم في التنقل إلى مواطنه المقدّسة.

تحدّثنا في ما سبق عن أدب الرّحلة عموما، وسننتقل إلى الحديث عن ظهور هذا الفن النّثري الأدبي في الجزائر، بحكم أنّ للجزائريين إسهامات عديدة في كتابة الرّحلات، خاصّة في القرن الثّامن عشر الميلادي.

كان اتّجاه الجزائريين نحو الحجاز بدافع الحج، والبعض الآخر كانت رحلاتهم علميّة، ولكنّ إنتاجاهم الرّحلي كان قليلا مقارنة بالرحّالة المغاربة. ويرجع هذا ربّما إلى توزّع هؤلاء العلماء في ربوع العالم الإسلامي، وعدم تدوينهم لملاحظاتهم. ومن أمثال هؤلاء نذكر **عيسى الثّعالبي** (1080ه). **يحي الشّاوي** (عاش في القرن 17م) **والمقري** (986ه-1041م).

أمّا المدوّنات الّتي وصلتنا، فبعضها مكتوب شعرا فصيحا أو ملحونا، والبعض الآخر نثرا، ويوجد رحلات مجهولة المؤلّف، وأخرى غير كاملة، والقليل منها وصلنا بشكله الكامل.

ازدهر النّشاط الرّحلي في العهد العثماني عند الجزائريّين، وينعكس ذلك في كثرة الكتابات الرّحليّة خاصّة الدّينيّة منها، الّتي تتلخّص رغبة صاحبيها في الارتحال إلى البقاع المقدّسة لحج أو العمرة ولقاء الشّيوخ والاجتماع بغية إثراء ثقافتهم والاستنارة بمعارفهم والنّهل من منابع العلم المشرقية. والأمر المشجّع على ذلك هو انعدام الحدود السياسية بين البلدان وحبّ المخاطرة في سبيل الدّين وطلب العلم.

انقسمت الرّحلات إلى قسمين: أولهما الرّحلات العلميّة الّتي قام بها أصحابها بغية طلب العلم، وزيارة البلدان والتّتلمذ على يد علمائها. وكتب في هذا النّوع **ابن حمادوش** (1107ه/1695م). وهذا النّوع من الرّحلات قليلا نسبة إلى القسم الثّاني، وهو الرّحلات الحجازيّة الّتي كان غرض أصحابها دينيا، متمثّل في زيارة الحرمين الشّريفين لأداء الحج أو العمرة. لذا يغلب عليها وصف الأحاسيس الدّينيّة والرّوحيّة، مثل رحلة **ابن عمّار**(1119ه)، ورحلة **الورثلاني** (1125ه) وهي نثريّة.

وفي الغرب الجزائري انتشرت الرّحلات الشّعريّة، "فبعضها نظم فصيحا وأخرى ملحونا. فمن الرّحلات المنظومة بالفصيح نذكر رحلة **ابن الخروب المجاجي** (كان حيّا سنة 1063ه)، وفي القرن الثّامن عشر نظم **محمد بن مسايب التّلمساني**(عاش في القرن 12ه) شعرا ملحونا يذكر فيه رحلته من تلمسان إلى مكّة، ورحلة **أحمد بن قاسم ساسي البوني** (1063ه) المفقودة حاليا" (سعد الله:1998، ص381-393). ومن خلال تتبّع مسار الأدب الرّحلي في الجزائر وأنواعه، أبرزنا أنّ للجزائريين مؤلّفات ثمينة، ساهمت في إثراء تراثنا الأدبي العربي الجزائري، وكشفت لنا مدى انفتاح علماء الجزائر على العالم الخارجي، وسعيهم وراء جلب الجديد من العلوم، والاستفادة من ثقافة الغير.

وفي هذا البحث سنتّبع منهجية نحدّدها فيما يلي:

أوّلا: نقوم بعرض ترجمة مختصرة لكاتب الرّحلة.

ثانيا: نعرّف بالمدوّنة الرّحلية، الّتي تمكّنت من الحصول على نسخها الأصليّة.

ثالثا: نتعرّض لأهمّ مضامينها.

1.الرّحلات النّثرية:

وهي الرّحلات الّتي كتبت نثرا وهي كثيرة، أي تحرّر أصحابها من قيود الشّعر المعروفة (الوزن والقافية)، وهذا النّوع من الكتابات يمنح الرّحالة حريّة التّعبير والوصف الدّقيق لمراحل رحلته وأحداثها، ويذكر المشايخ الّذين التقى بهم وأخذ عنهم العلم، وهذا ما لا يتيسّر في الرّحلات المنظومة. ومن بعض الرّحلات الّتي تمكّنّا من رصدها نذكر:

1.1رحلة المقرّي:

هو **أحمد محمد يحي بن عبد الرحمن بن أبي العيش أبو العبّاس المقري التّلمساني**، الملقّب ب**شهاب الدّين**، ولد سنة (986ه/1578م)، وتوفي سنة (1041ه/1631م) بتلمسان (حبار:د.ت،ص157)، ويعدّ **المقرّي** من أبرز المؤرّخين المسلمين. انتقل **المقري** بعدما استفاد من علماء تلمسان إلى فاس، ليستزيد في طلب العلم، ثمّ انتقل في رحلة علميّة أيضا إلى بجاية ثمّ إلى تونس، ليقصد مرّة أخرى المغرب الأقصى، ثمّ الأندلس لنفس الهدف.

خلّف عدّة مؤلّفات مهمّة في التّاريخ الإسلامي بالمغرب العربي والمشرق، منها أشهر كتاب له (نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب)، و(روضة الآس العاطرة الأنفاس)، (أزهار الرّياض)، و(فتح المتعال) وغيرها من الّتي تصل إلى حوالي الأربعين.

الرّحلة موسومة بعنوان (الرّحلة إلى المغرب والمشرق)، وهي رحلة نثريّة، حقّقها **محمد بن معمر** معتمدا على نسخة قدّمتها حفيدة المستشرق الفرنسي **جورج ديلفان** إلى المكتبة الوطنيّة بالجزائر، وهذه النّسخة المعتمدة عبارة عن مخطوط يتكوّن من ستّة وستّين ورقة ما يعادل مئة وواحد وثلاثين صفحة، ونص الرّحلة يحتوي على قصائد شعريّة مختلفة الأغراض، ومساجلات ورسائل.

كان غرض **المقري** من الرّحلة هو أداء مناسك الحج، منطلقا من فاس، و"السّبب الثّاني هو هروبه من الأوضاع السّياسيّة المضطربة الّتي كانت تشهدها المنطقة" (المقري:2004، ص187). مرّ في رحلته بالجزائر، ثمّ تونس انتقالا إلى الحواضر المشرقيّة كالإسكندريّة والقاهرة الّتي أقام بها، ثمّ شدّ رحاله منطلقا منها إلى أرض الحجاز لأداء العمرة، وانتظر هناك حتّى جاء موسم الحج. وعاد ليستقرّ بالقاهرة. وقصد البقاع المقدسّة عدّة مرّات. وقصد الشّام أيضا مرّتين، ولم يعد للجزائر وتوفّي بالقاهرة.

والرّحلة تتضمّن معلومات تاريخيّة عن بلاد المغرب العربي والحجاز واليمن، وتتضمّن قضايا فقهيّة وعقائديّة، لم يفرط **المقري** في وصف البلدان الّتي زارها أو أقام بها، بل اهتمّ بوصف الحياة الثّقافيّة والعلميّة للمجتمعات الّتي عاصرها. وورد في مدوّنته العديد من أسماء العلماء الّذين أخذ عنهم العلم، "مثلما تحمل المدوّنة إيجازات ومساجلات، والرّسائل الإخوانيّة الّتي راسل أو روسل بها" (حبار: د.ت، 157).

2.1رحلة عبد الرزّاق بن حمادوش الجزائري:

هو **عبد الرزّاق بن محمّد بن محمّد** الملقّب ب**ابن حمادوش الجزائري**، عاش خلال القرن الثّاني عشر الهجري الموافق للثّامن الميلادي، ولد بمدينة الجزائر سنة (1107ه/1659م)، وتوفّي في التّسعين من عمره في مكان وتاريخ مجهولين. درس في وطنه وعيّن في وظائف دينيّة.بدأ نشاطه الرّحلي في سن العشرينات، بدءً بالحج، ثمّ اتّجه إلى المغرب الأقصى، ثمّ المشرق.

انفرد **ابن حمادوش** عن معاصريه باهتمامه بالجانب العلمي، فدرس العلوم الشّرعيّة واللّغويّة، واتّجه إلى العلوم الرّياضيّة والطبيّة، فكان الصّيدلي والطبيب والفلكي، وكان مهتمّا إلى جانب ذلك بالفقه والنّحو، والتّصوّف والأدب والتّاريخ. (ابن حمادوش:1983، ص9-10)، وعنوان الرّحلة هو (لسان المقال في النّبأ عن النّسب و الحسب و الحال)، والرّحلة تتكوّن من جزءين، الجزء الأوّل مفقود، والجزء الثّاني مبتور الآخر، وما يتوفّر في المكتبات هو الجزء الثّاني. حقّق **أبو القاسم سعد الله** هذه الرّحلة معتمدا على نسخة واحدة، لذا فمن الصّعب تحديد عدد صفحاتها.وتاريخ شروع **ابن حمادوش** في رحلته غير معلوم.

في الجزء الّذي بين أيدينا، يتحدّث عن رحلته للمغرب الأقصى على متن سفينة فرنسية. وأوّل منطقة مغربية حطّ رحاله فيها هي مدينة تطوان، وذلك حسب متن الرّحلة في يوم الأحد الفاتح من محرّم سنة 1156ه، ثمّ ينتقل إلى مكناس، وبعدها فاس، ليعود إلى تطوان مرّة أخرى، ثمّ يرجع إلى الجزائر.

يصف **ابن حمادوش** البلدان الّتي مرّ بها ونزل بها وصفا دقيقا. ويصف أيضا طبائع النّاس وعاداتهم والمناسبات والأعياد، ويذكر معاناته مع عادة المكس (الحواجز الجمركية حاليا) في الجزائر وتطوان، أثناء ذهابه وإيّابه.

تحمل الرّحلة في طيّاتها أخبارا سياسيّة ودينيّة واجتماعيّة، وتتعدّد موضوعاتها، فنجد المقامات والقصائد الشّعريّة، وسير الشّيوخ، وإجازات للعلماء الّذين أخذ عنهم، والأحداث الغريبة الّتي شاهدها.

كتب هذه الرحلة بلغة بسيطة وجمل ذات صياغة عاميّة. لأنّه لم يهتم بالتّنميق اللّفظي الّذي تميّز به معاصريه، بل صبّ اهتمامه في المسائل العلميّة.

3.1رحلة ابن عمّار الجزائري:

أرخ أبو راس الناصري لابن عمار الجزائري بقوله: "هو **ابن عمّار بن عبد الرّحمن بن عمّار الجزائري**، ولد في حوالي سنة 1119ه، وتوفّي بالحرمين الشّريفين سنة 1205ه" (أبو راس:1990، ص40). "يعدّ **ابن عمّار** من أشهر فقهاء الجزائر في القرن الثّامن عشر الميلادي، أي في العهد العثماني، وتعدّت شهرته القطر الجزائري إلى المغرب الأقصى وتونس، والبلدان العربية الأخرى، وذلك لاحتكاكه بعلمائها، لم يهتم **ابن عمّار** بالتّعريف عن نفسه كما فعل معاصروه من الأدباء في تآليفهم، أو ربّما قام بذلك في أحد منجزاته وما زال مفقودا حتّى الآن (حبار: د.ت، ص108). ونذكر من مؤلّفات **ابن عمّار**: "رحلة

عنوانها (نحلة اللّبيب بأخبار الرّحلة إلى الحبيب)، ديوان شعر (لواء النّصر في فضلاء العصر)، (حاشية على شرح الشّفا لأبي العبّاس أحمد الخفاجي)، ولكن هذه المدوّنات مفقودة، إلّا رحلته الّتي لم يصلنا منها سوى المقدّمة" (حبار: د.ت، ص109-110).

جمع **ابن عمّار** النّوادر ورصد عددا كبيرا من المولديّات، وأخبار الاحتفال بالمولد النّبوي في الجزائر قديما وحديثا. وفيها مختاراته من الشّعر والنّثر. وعبّر فيها عن شوقه إلى البقاع المقدّسة، وذكر سبب تأليف الرّحلة وتسميتها ب(نحلة اللّبيب).وترجم لعدد من

الأدباء والشّعراء من الجزائر وغيرها. ووصف حياته الأدبيّة في بلاده.

القسم الثّاني المسمّى (الغرض المقصود)، نستنتج أنّه أساس الرّحلة وهدفها. ويذكر المؤلّف في المقدّمة أنّه تناول "ما يحدثه السّفر من الانطلاق إلى الإيّاب وحطّ الرّحال (حبّار: د.ت، ص184). فهذا الجزء مخصّص لكلّ ما جرى أثناء الرّحلة. ومقارنة مع حجم المقدّمة، يفترض أن يكون (الغرض المقصود) أكبر حجما، ومقسّما إلى أبواب وفصول. لكن لا يمكن التّحدّث عن محتواه وقيمته التّاريخيّة والأدبيّة ما دام مفقودا.

أمّا القسم الثّالث وهو الخاتمة، نخصّصه للحديث عمّا نشأ عن الرّحلة، ولولوع **ابن عمّار** بالاستطراد لا بدّ أنّه أطال الحديث فيها كما فعل في القسمين السّابقين. والرّحلة على أغلب الظّن كاملة. لأنّ المؤلّف عاش أكثر من ثلاثين سنة بعد سفره للحجّ المذكور في الرّحلة. وأشار **أبو راس النّاصر** إلى ما يفيد بأنّها كاملة، وقال إنّه اشتهر بهذه الرّحلة حتّى أصبح اسمه لا يذكر إلّا مقترنا بها. (سعد الله:2007،ص185).

4.1رحلة الورثلاني:

هو **الحسين بن محمّد السّعيد الشّريف الورثلاني**، "المولود سنة (1125ه/1713م) ببني ورثلان بولاية سطيف، توفّي سنة (1193ه/1779م)" (بن قينة:1995، ص101). يعدّ **الورثلاني** من أعلام الجزائر المشهورين في العهد العثماني (القرن الثّامن عشر الميلادي).

يقول عن تعليمه أبو القاسم سعد الله أنه "تثقّف في وطنه وقصد الزّوايا الموجودة بمنطقته، أصبح **الورثلاني** مرابطا وشيخ الطّريقة الشّاذليّة." (سعد الله:2007، ص187). أما بالنسبة لفريضة الحج فقد "حجّ **الورثلاني** ثلاث مرّات على الأقل، الأولى سنة 1153ه والثّانية سنة 1166ه، والثّالثة في 1179ه. ويبدو أنّه كان يجمع أخبار الحجاز في كلّ مرّة، غير أنّ الحجّة الأخيرة حملته على كتابة رحلته. وفي الحجّات الثّلاث أيضا كان يتوقف في مدن وزوايا وطنه ويأخذ الطّريقة والعلم على مشايخها، وعلمائها." (سعد الله:2007،ص188). خلّف **الورثلاني** عدّة مؤلّفات، "أشهرها الرّحلة (نزهة الأنظار في فضل علم التّاريخ والأخبار)، ومؤلّفات أخرى لم يصلنا منها سوى عناوينها مثل (كتاب المرادي)، وشرح على

الخطبة الصّغرى للسّنوسي، وقصيدة في مدح الرّسول صلّى الله عليه وسلّم."(حبّار: د.ت:107). كان هدف **الورثلاني** من الرّحلة هو الحج والتعلّم، وقد وصف طريقه وصفا مفصّلا بدءً من قصر الطّير ملتقى الحجّاج مرورا بمناطق جزائريّة أخرى، ثمّ ليبيا ومصر، ثمّ الجزيرة العربيّة.

اعتمد **الورثلاني** في رحلته على مصادر كثيرة بعضها يتعلّق بالجزائر، والمغرب العربي عموما، وبعضها يتعلّق بالمشرق والجزيرة العربيّة خصوصا. وكان ينقل من هذه المصادر أحيانا نقلا حرفيّا، تارة ينسبه إلى صاحبه وتارة لا يذكر صاحبه، وكثيرا ما يكون ذلك في وصف جبال الجزيرة ووديانها، وطرقها، وعادات أهلها وآبارها، ومياهها ومساجدها. وتحمل الرّحلة في طيّاتها جوانب اقتصاديّة، وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة. و تمّت كتابة الرّحلة بشكل نهائي في (1182ه/1768م).(سعد الله:2007،ص188-189).

5.1رحلة أبي راس النّاصر:

هو **محمد أبو راس بن أحمد بن عبد القادر بن محمد بن أحمد بن النّاصر بن علي بن عبد العظيم**، ولد بين جبل كرسوط

وهونت قرب مدينة معسكر، في الثّامن من صفر 1150ه، ونجد في (أبحاث و آراء تاريخ الجزائر) ل**أبي القاسم سعد الله**، أنّه ولد سنة 1165ه، عاش حياة غنيّة بالتّجوال بين أنحاء الجزائر والوطن العربي. توفّي سنة (1233ه) أو في (1238ه).

كثرت مؤلّفات **أبي راس** حتّى أصبح لا يضاهيه أحد من معاصريه، وغلب عليها طابع عصره (أواخر العصر العثماني)، فشرح المتون، وألّف كتب في التّفسير والحديث، والفقه والقراءات، والأدب واللّغة والعقائد، ومن مؤلّفاته نذكر: (عجائب الأسفار)، (الحلل السّندسيّة) و(فتح الإله) وغيرها. (أبو راس:1990، ص5-6). سمّى **أبو راس** رحلته بعدّة أسماء منها (عدّتي ونحلتي في تعداد رحلتي)، ومنها (فتح الإله ومنته في التّحدّث بفضل ربّي ونعمته)، وهي عبارة عن سيرته الذّاتيّة، مقسّمة إلى خمسة أبواب سنذكرها في العنصر الموالي، حقّقها **محمد بن عبد الكريم الجزائري** معتمدا في ذلك على ثلاث نسخ.

تتضمّن الرّحلة أخبارا عن العلماء الّذين لقيهم أكثر من اهتمامه بالعمران، والمشاهدات والأخبار، كما فعل غيره من الرّحالة، وظهر اهتمامه هذا في تقسيم **أبي راس** لرحلته إلى أبواب، فحدّث في الباب الأوّل عن ابتداء أمره، ويعني طفولته وشبابه، وتعلّمه وتدرّبه، وزواجه وأهله وحجاته. والباب الثّاني عدّد شيوخه سواء في الجزائر أو غيرها من بلدان المغرب العربي والمشرق، وقد خصّص الباب الثّالث للحديث عن رحلته إلى المشرق وغيره، وفي الباب الرّابع ذكر أجوبة عن المسائل الفقهيّة، أمّا في الباب الخامس فقد تناول فيه تآليفه.(سعد الله:2007،ص186).

قلّد أبو راس في تأليفه ل(فتح الإله) قدوته **عبد الرّحمن السّيوطي** ، وكان فقيرا في عيشته، وفي الأسلوب وكذلك العناوين، وحتّى الموضوعات(أبو راس:1990، ص6) ، وألّف **أبو راس** رحلته بعد سنة 1233ه، وربّما كان ذلك في أواخر أيّامه، لأنّ الكتاب كان من أواخر مؤلّفاته(أبو راس:1990، ص7).

6.1رحلة ابن زرفة الدّحاوي:

الشّيخ **محمّد المصطفى بن عبد الله بن زرفة الدّحاوي** من شرفاء غريس، وكان كاتبا للباي **محمّد بن عثمان**، ومساعدا لرئيس رباط إيفري للطّلبة قرب وهران، وشارك بنفسه في الهجوم الشّامل، وتحرير مدينة وهران النّهائي عام 1792م، فكلّفه الباي بجمع الحوادث في كتاب، وكان من ضمن تلاميذ الشّيخ العلّامة **أبي راس النّاصر المعسكري**، عيّن **ابن زرفة** قاضيا بوهران حتّى توفّي بوباء الطّاعون عام (1215ه/1800م أو 1801م) (بوعزيز:1995،ص233).

سمّى **ابن زرفة** رحلته ب(الرّحلة القمريّة في السّيرة المحمّدية)، و"أنهى كتابة رحلته سنة (1206ه/1792م)" (بوعزيز:1995،ص233) ، وهي كما سبق الذّكر تحتوي على أخبار الفتح الثّاني لوهران. والرّحلة حقّقها **حمدادو بن عمر** (أستاذ بجامعة الحضارة والعلوم الإنسانية بوهران) في رسالته لنيل شهادة الدّكتوراه، ولم تنشر بعد.

7.1رحلة محمّد الكبير:

هو **أبو العبّاس الحاج أحمد بن محمّد بن محمّد بن علي بن هطّال التّلمساني**، كان كاتبا ومستشارا للباي **محمّد الكبير** (باي الغرب الجزائري)، ومبعوثا له في المهام الخارجيّة. وبعد وفاة الباي، أصبح كاتبا للباي **مصطفى بن عبد الله العجمي** (رابع بايات الغرب الجزائري). استشهد **ابن هطّال** في معركة بين الأتراك **وابن الشّريف الدّرقاوي** وأنصاره، سنة 1219ه/1804م.(ابن هطّال:1969،ص 13-14) ، تحمل الرّحلة أخبارا عن الغزوة الّتي قام بها الباي **محمّد الكبير** لإخضاع مناطق الصّحراء الجزائريّة لسلطة الدّاي، وكان ذلك سنة 1199ه، فأمر الباي كاتبه **ابن هطّال** بتقييد الأحداث، في الذّهاب والإيّاب. فامتثل هذا الأخير للأمر، وسجّل الوقائع بدقّة وتفصيل، وأسلوب المؤلّف جاء معبّرا عن ثقافته الدّينيّة الفقهيّة، أمّا بخصوص اللّغة فكانت ركيكة وذلك راجع إلى كثرة الأسجاع على حساب المعنى.(ابن هطّال:1969، ص12) وكان تاريخ إنهاء تدوين الرّحلة على يد **محمّد بن البشير بن محمّد التّلمساني** سنة 1202ه. (ابن هطّال:1969،ص102).

8.1رحلة ابن الدّين الأغواطي:

الحاج ابن الدّين الأغواطي، الشّيء المعروف عنه أنّه من عائلة تحمل هذا اللّقب من مدينة الأغواط في الجنوب الجزائري. تاريخ ميلاده ووفاته مجهولان. (بن قينة:1995، ص111-116).

عنوان الرّحلة هو (رحلة الأغواطي في شمال إفريقيا والسّودان والدّرعيّة)، كتبها باللّغة العربيّة في حدود سنة 1826م-1829م، كتبها **ابن الدّين** نزولا عند رغبة **ويليام ب.هودسون** (مساعد القنصل الأمريكي في الجزائر)، الّذي كان حريصا على جمع معلومات جغرافيّة و تاريخيّة و لغويّة، و قام بترجمتها إلى اللّغة الإنجليزيّة.

ومسار الرّحلة كان اتّجاه الجنوب كما هو واضح من العنوان، وبدأ **ابن الدّين** وصفه للبلدان من مدينة الأغواط، ثمّ متليلي، فواد ميزاب والمنيعة ثمّ ورقلة، توات، تيميمون...ثمّ ينتقل إلى وصف السّودان، ليعود تارة أخرى إلى وصف المناطق الجزائريّة ومنطقة غدامس اللّيبيّة، والمناطق التّونسيّة.لكن الوصف كان سطحيا وغير مفصّلا.

الرّحلة تحتوي على معلومات تاريخيّة، جغرافيّة ، سياسيّة ، اقتصاديّة، ثقافيّة واجتماعيّة، كتب بأسلوب تقريري، خالي من مشاعر المؤلّف. (بن قينة:1995،ص111-116).

9.1رحلة محي الدّين:

محي الدّين والد **الأمير عبد القادر الجزائري** ولد سنة 1190ه، تفقّه على يد والده، ثم رحل إلى مستغانم، فأخذ من علمائها وتحصل على إجازات منهم. وهو من الشّخصيّات البارزة، عاش في عصر الحكم العثماني والاحتلال الفرنسي، حجّ ثلاث مرّات واجتمع في طريقه بالعلماء والأفاضل، مرّ في آخر حجّاته على بغداد، فزار مقام جدّه، وأخذ عن شيخ السجادة القادريّة، ورجع إلى الوطن. توفّي سنة 1249ه.(داودي:د.ت،ص55).

الرّحلة عبارة عن رسالة كتبها **محي الدّين** لأخيه **أبي طالب** الّذي كان في جزيرة قبرص، وهذه الرّحلة وجيزة، وما زالت مخطوطة بخط يده، وهي مكتوبة في ورقة كبيرة ولم تنشر بعد (داودي:د.ت،ص55) ، تحدّث **محي الدّين** في رسالته عن رحلته إلى الحجّ الثّاني، وسيرته، وما حدث له في طريقه من الجزائر إلى المشرق. وذكر فيها أفراد الأسرة وسكّان القيطنة الّذين اشتاق إليهم. ثمّ وصف الأهوال الّتي صادفتهم في طريق الذّهاب ومدّة الإقامة بمصر، والمسافة بينها وبين مكّة (داودي:د.ت، ص56).

2.الرّحلات الشّعريّة:

هي الرّحلات المكتوبة على الوزن والقافيّة، وهي قد تكون مضاهيّة للنّثرية، ومن خلالها يسرد الرحّالة مراحل رحلته نظما، ولكنّه يكون مقيّدا ولا يستطيع الإسهاب في السّرد، كما يكون في الرّحلات النّثريّة. ومن الرّحلات المنظومة نذكر:

1.2رحلة الوارجلاني:

هو الشّيخ **أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم** من أشرف علماء الإباضية بالمغرب، يرجح تاريخ ميلاده بسنة 500ه/1106م بسدراتت بوارجلان، أخذ مبادئ علومه الأولى بمسقط رأسه، انتقل إلى الأندلس ليواصل تعليمه، فلقّب ب**جاحظ الأندلس**، ثمّ ارتحل إلى السّودان من أجل التّجارة، ولمّا رجع منها عزم الارتحال إلى الحجاز لأداء فريضة الحج. توفّي الشّيخ **أبويعقوب** سنة 570ه/1175م بسدراته. (الوارجلاني:2007، ص19-20). خلّف **أبو يعقوب** مؤلّفات هامّة منها: (تفسير القرآن الكريم)، (الدّليل والبرهان لأهل العقول)، (العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف) والقصيدة الحجازيّة الّتي سيأتي ذكرها، إضافة إلى مؤلّفات أخرى. (الوارجلاني:2007، ص21-22).

الرّحلة عبارة عن قصيدة رائيّة، من ثلاثمائة وأربع وسبعين بيتا، حقّقها **يحي بن بهّون حاج امحمّد** في جامعة الأغواط، وقدّمها مذكّرة لنيل شهادة اللّيسانس في اللّغة العربيّة وآدابها في السّنة الجامعيّة 2001-2002. (حبار: د.ت،ص178) واعتمد في تحقيقها على ثمان نسخ.

"يتحدّث **الوارجلاني** في قصيدته الحجازيّة، عن رحلته من وارجلان إلى مكّة لأداء فريضة الحج. ويطلعنا على الأماكن والقبائل البربريّة والعربيّة الّتي مرّبها، حتّى أنّ بعضها أغفلها أصحاب المعاجم ولم يذكروها في مؤلّفاتهم. وكذلك ذكر طبائع الأقوام والشّعوب، والمواطن الّتي يقطنها الصّعاليك وقطّاع الطّرق. وإضافة إلى ذلك فصّل **الوارجلاني** في وصف وتعداد مناسك الحجّ كالإحرام والطّواف، والسّعي والنّحر. أمّا الجانب الوعظي في هذه الرّحلة الدّينيّة يتمثّل في تذكير المتلقّي بخصال الأمين وطرق كسب المال الحلال. (الوارجلاني:2007،ص35-36).

وظّف الشّاعر في منظومته البديع والبيان، واتّبع في نظمه لهذه القصيدة الطّريقة التّقليديّة، بحيث تعدّدت الأغراض وتنوّعت من الفخر والمدح والشّكوى، "ولقد أنهى الشّاعر قصيدته بشعر حكمي، ووعظي، مختوم بالدّعاء، فكانت القصيدة جامعة للعديد من الأغراض الّتي قلّ ما تجتمع في قصيدة مطوّلة من ذلك العصر".(الوارجلاني:2007،ص36-37).

2.2رحلة ابن باديس الحسن القاسم القسنطيني:

هو **أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس القسنطيني**، ولد سنة 701ه، وتوفّي سنة 787ه وسنّه يقارب التّسعين سنة. (ابن قنفذ:2013، ص340) تعلّم ببجاية، ثمّ رحل إلى القاهرة طالبا للعلم. (حبار: د.ت، ص178) وأدرك في حداثة سنّه من المعارف العلميّة ما لم يدركه غيره في كبر سنّه.

ومن مؤلّفاته (شرح لمختصر السّير لأبي فارس)، والمنظومة السّينيّة (ابن قنفذ:2013، ص341).

تحتوي سينيّة ابن باديس على ثلاثة وتسعين بيتا، وهي مازالت مخطوطة ولم تحقّق بعد، منها نسخ خطيّة عديدة، واحدة منها في المكتبة الوطنيّة الجزائريّة، وأخرى بين أيدي النّاس في موريتانيا ينشدونها في المناسبات الدّينيّة. (حبّار: د.ت، ص39).

وصف الشّاعر في قصيدته رحلته إلى الحجاز، وسرد فيها سيرة أربعين عالما وقطبا من أقطاب التّصوّف القادري، على رأسهم الشّيخ **عبد القادر الجيلاني**، نظمها في طريقه من القدس إلى مصر وخاطب فيها شيخه **صلاح الدّين العلامي**. (حبّار:د.ت، ص39) .

3.2رحلة ابن خرّوب المجّاجي:

هو **عبد الرّحمن بن محمّد بن الخرّوب المجاجي**، من مجّاجة (قرب تنس)، عاش في القرن الحادي عشر الهجري، الموافق للقرن السّابع عشر الميلادي، تعلّم بزاوية مجاجة، ثمّ انتقل إلى مدينة تلمسان، ليكمل تعلّمه، ثمّ رحل إلى فاس، ليرجع إلى مسقط رأسه. قصد الحجاز لأداء فريضة الحج سنة 1063ه، وهو من أكابر علماء مجاجة وأدبائها و فقهائها.

خلف **المجاجي** مؤلّفات عديدة في مختصرات وحواش لمتون الفقه والحديث، منها: (حاشية على مختصرات **ابن أبي جمرة** في علم الحديث)، وكتاب (التّبريج في أحكام المغارسة والتصيير والتّوليج)، وله منظومة شعريّة طويلة يصف فيها رحلته من مجّاجة إلى مكّة المكرّمة، ورجوعه إلى موطنه.(حبّار:2011،ص11-17).

رحلة **المجّاجي** الحجازية مفهرسة في المكتبة الوطنيّة تحت عنوان (رحلة إلى مكّة). وهي عبارة عن قصيدة شعريّة مبتورة الأوّل، ويقدّر عدد أبياتها المفقودة بحوالي سبعمائة بيت وتمثّل مرحلة الذّهاب، والجزء الّذي بين أيدينا يمثّل مرحلة الرّجوع، وجاء في أربعمائة وسبعين بيت.

سجّل **المجّاجي** في رحلته البلدان الّتي مرّ عليها في طريقه إلى الحج، ومشاهداته لها، ولقاءاته مع العلماء والمشايخ، ويصف فيها المشقّة الّتي كان يعانيها الحجيج، والمخاطر الّتي كانت تعترض طريقهم، كالعطش والجوع، والتّعرّض لقطّاع الطّرق، وغير ذلك من الأهوال. ولم يغفل في منظومته زيارته للمعالم الدّينيّة المشهورة.

ويبدأ في وصفه للبلدان من محطّة وادي الشّريف المسمّاة بوادي فاطمة الزّهراء، ثمّ ينتقل إلى المدينة المنوّرة، ثمّ يذكر وصوله إلى مصر واندهاشه لطريقة إحياء المصريّين لذكرى المولد النّبوي الشّريف، ثمّ ارتحل مع ركبه إلى الإسكندريّة، ومرّ بعد ذلك على طرابلس، ويستمرّ في وصفه مسلكه، إلى أن وصل إلى الجزائر العاصمة ليفترق ركب الحجيج بها، ويعود هو بدوره إلى مسقط رأسه مجّاجة، وكلّ هذا يمثّل مرحلة الإيّاب، أمّا طريق الذّهاب لا نعلمه، لأنّه الجزء المفقود. وخصّص أبياتا ذكر فيها شخصيّات رافقته في رحلته كأمير الرّكب، **والشّيخ الحاج الصّحراوي**، **والشّيخ سحنون**. ليختم الرّحلة بالتّعريف عن نفسه بذكره اسمه ونسبه ومولده.

هذه المنظومة كتبت بلغة عربيّة فصيحة، بسيطة على وزن البحر الطّويل، وتحمل بين ثناياها أبعاد سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة. ويبرز فيها تأثر **المجاجي** بالثّقافة الطّرقية الّتي كانت سائدة في العهد العثماني.(حبّار:2011،ص26-38).

4.2رحلة سعيد بن عبد الله المنداسي:

هو **أبو سعيد بن عبد الله المنداسي التّلمساني السّجلماسي**، أصله من منداس قرب مدينة غليزان، وأصله من بني هلال.نشأ وترعرع في مدينة تلمسان. عاش في القرن الحادي عشر الهجري، تاريخ ميلاده ووفاته ما يزالان مجهولين حتّى الآن. برع في الشّعر بنوعيه الموزون والملحون، ووضع أسس مدرسة "الحوزي" التّلمسانيّة. (أبو راس:2007، ص19)

خلّف **المنداسي** ديوانين شعريين، أحدهما بالعربيّة الفصحى، ويبلغ عدد قصائده حوالي سبع قصائد، أمّا الدّيوان الملحون فقد بلغ مجموع قصائده زهاء السّبع أيضا، إضافة إلى أربع قصائد قيل إنّ أصلها فصيحة. (حبّار:د.ت، ص159-160)

القصيدة طويلة من ثلاثمائة وثلاث بيتا، نظمها المنداسي سنة 1088ه/1677م، وهي من الشّعر الملحون، شرحها **محمّد أبي راس النّاصر المعسكري** في مؤلّف له سمّاه (الدرّة الأنيقة في شرح العقيقة).

القصيدة جاءت في مدح الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وصف **المنداسي** فيها رحلته إلى بلاد الحجاز، اتّبع الشّاعر في نظمها بناء القصيدة العربيّة التّقليديّة رغم أنّها من الشّعر الملحون، ويتبيّن ذلك في مقدّمتها الطّلليّة، وتحدّث عن شوقه والحنين إلى البقاع المقدّسة، وهذه القصيدة نافست أرقى القصائد الحجازيّة الفصيحة (حبّار: د.ت،ص178).

5.2رحلة ساسي البوني:

هو **أحمد بن قاسم بن محمّد ساسي البوني**، ولد سنة 1063ه وتوفّي سنة 1139ه، هو تميمي النّسب، عالم بالحديث، ينتسب إلى أسرة عريقة في العلم والتّصوّف، وهو من أبرز مرابطي وعلماء القرن الحادي عشر في عنّابة، وكان مسموع القول عند الخاصّة والعامّة، تثقّف على يد والده وجدّه، وبرع في عدّة علوم، منها علم الحديث. ذكر عددا من شيوخه في الألفيّة الصّغرى المعروفة باسم (الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة).(سعد الله:1998،ص60-63)

خلّف **البوني** عدّة مؤلّفات زادت عن المائة، منها (تنوير الحجا بأسرار المحى)، (الدرّة المصونة في علماء وصلحاء بونة)، (المجالس)، إضافة إلى قصائد شعريّة مثل (اللّمحة البارقة السنيّة بذكر السّيرة المحمّديّة) و(تنوير القلوب) وغيرها.(حبّار:د.ت،ص47-48).

الرّحلة مسمّاة (الرّوضة الشّهيّة في الرّحلة الحجازيّة)، والواضح من العنوان أنّه ذكر رحلته إلى الحجاز. وورد عن ولده المعروف ب**أحمد الزروق البوني** أنّه ذكر الشّيوخ الّذين أخذ عنهم وأجازوه، ويفوق

عددهم العشرين. ونصح **البوني** القارئ بقراءتها بقوله: "فعليك به فإنّ فيه طرفا وظرفا"(حبّار: د.ت، ص47-48)، ويقصد بهذا القول نصّ الرّحلة. والّذي لا شكّ فيه هو أنّ البوني أدّى فريضة الحج، وتجوّل في المشرق وحواضره. وهذا ما ذكرته المصادر الأخرى. وهو لم يكتف بذكر الشّيوخ فقط، بل لا بدّ أن يكون قد وصف مسلكه والمناطق الّتي مرّ بها، والحياة وأنماطها هناك، كما شاهدها بنفسه. غير أنّنا لم نتمكّن من الاطلاع والحصول على هذا المؤلّف، لأنّه مفقود اليوم، وما زال في طيّ الكتمان، وحرمنا الضّياع من معرفة ما احتوت عليه الرّحلة بالضّبط.

6.2رحلة ابن مسايب التّلمساني:

هو **أبو عبد الله محمّد بن مسايب**، الأندلسي الأصل والتّلمساني المولد، ولد في أوائل القرن الثّاني عشر ميلادي، تلقّى تعليمه الأوّل في الكتاتيب بمسقط رأسه. وامتهن الحياكة والنّسج. ذاع صيته في بلاد المغرب، لجودة شعره الملحون، وتغنّى بجمال مدينة تلمسان وأوليائها الصّالحين.

ظلّ شعر **ابن مسايب** محفوظا في الذّاكرة الشّعبيّة، وذلك بفضل الفرق الغنائيّة الّتي لحّنته وتغنّت به في الولائم والمناسبات.(حبّار:د.ت،ص164-165). الرّحلة عبارة عن قصيدة من الشّعر الملحون، وقد بلغت من الطّول حوالي مائة وعشرين بيتا. وجاء فيها وصف مختصر ودقيق لمختلف المراحل الّتي قطعها صاحبها في رحلته الحجازيّة. والغاية من الرّحلة تبدو واضحة في مقدّمة القصيدة، والرّحالة يركّز فيها على الهدف الواجب الوصول إليه، ألا وهو زيارة البقاع المقدّسة.

ثمّ سرد للمحطّات الّتي عبّرها في طريقه، منطلقا من تلمسان وبدقّة من ضريح المتصوّف **سيدي بومدين** (520ه/1126م –594ه/1197م)، ثمّ ينتقل إلى ذكر باقي المحطّات إلى الحدود الجزائريّة التّونسيّة. وكانت تونس المحطّة الوحيدة الّتي لفتت انتباهه. وبعدها ذكر القاهرة الّتي كان يقام فيها حفل تسليم بردة الكعبة إلى قافلة الحجيج. ثمّ ينتقل إلى وصف معالم الطّريق إلى مكّة، حتّى يصل إليها ويبدأ في وصف المناسك الّتي يجب القيام بها بالبقاع المقدّسة (مكّة، المدينة، منى، جبل عرفة).

"استخدم الشّاعر في قصيدته الشّعبيّة أسلوب التّجريد، أي جعل من نفسه ذاتا أخرى يخاطبها ويحثّها على الصّبر ويأمرها بالرّحيل.كما أنّه بنى قصيدته على ضمير المتكلّم."(حبّار:د.ت،ص182). جاء السّرد في هذه المنظومة مقتضبا متمحورا على الغرض الدّيني، ممّا يترك القارئ في حاجة إلى المزيد، وذلك يعود إلى أنّ المؤلّف متأثر بالتّراث الموسيقي الأندلسي. وأراد أن يقدّم عملا نافعا بالتّقرّب والتّضرّع إلى الله. ولـ**ابن مسايب** فضلا كبيرا في تخليد هذا النّوع الأدبي وإعطائه صيغة جديدة تتّفق وتقاليد العاصمة القديمة للمغرب الأوسط (تلمسان).

7.2رحلة المصعبي:

هو **إبراهيم بن عبد الرّحمن بن عبد الله بن عبد العزيز بن عبد العزيز بن عبد الله بن بكير بن موسى بن امحمّد بن عبد العزيز بن عبد الله بن يحي بن موسى** الحفصي قبيلة، المزابي بلدا، ويلقّب ب**بن بحمان** علماء بني يسجن البارزين، وقطب من أقطاب مزاب.كان مؤلّفا وشاعرا جليلا وعالما حكيما أديبا، فيلسوفا ورحّالة. تولّى عدّة مناصب منها التّدريس والوعظ والإفتاء ورئاسة مجلس عزابة بني يسجن وكان من النّساخ أيضا. تاريخ ازدياده مجهول، أمّا تاريخ وفاته فكان في سنة 1232ه/1817م. (المصعبي:2007، ص40-52).

خلّف **المصعبي** مؤلّفات كثيرة منها (المعدن المصون على سورة الكنز المدفون)، (أصداف الدّر وأكمام الزّهر الموضوعة على سورة العصر)، مختصر المناسك ومهذّب المسالك)، (قصيدة البردة في مدح خير البريّة)، إضافة إلى مؤلّفات أخرى وقصائد شعريّة. (المصعبي:2007، ص47-48).

الرّحلة عبارة عن قصيدة من البحر الطّويل عدد أبياتها هو مائتين وواحد وعشرين بيت، سجّل فيها **المصعبي** رحلته إلى الحجاز لأداء فريضة الحج سنة 1196ه/1781م. اعتمد **يحي بن بهون حاج امحمّد** محقّق الرّحلة على نسخة واحدة حصل عليها من مكتبة خاصّة ببني يسجن.

تعدّ رحلة **المصعبي** من أبدع رحلات القرن الثّامن عشر الميلادي، تحتوي الأحداث التّاريخيّة الحقيقيّة الّتي تعكس جانبا مهمّا من أنظمة الحكم آنذاك، وتمتاز الرّحلة بالدّقّة في التّأريخ منذ بداية الرّحلة إلى نهايتها، فكان يذكر تاريخ كلّ مراحل رحلته. وكانت نقطة بداية الرّحلة من منطقة بني يسجن بغرداية، وواصل ذكر المناطق الّتي زارها، ومرّ عليها أو نزل بها مثل الأغواط، بسكرة، مصر...وذكر وصوله إلى البقاع المقدّسة، وأدئه لمناسك الحج. وورد في الرّحلة أسماء لبعض مرافقيه في سفره أو الّذين لقيهم. وهكذا كان الأمر في الذّهاب و الإيّاب.(المصعبي:2007،ص54-62). والمميّز للرّحلة أنّها تبدأ نثرا بالبسملة والحمدلة ثمّ يقول: "الحمد الّذي بلّغ مرادنا من زورة بيته الحرام، ومنّ علينا برواء نزعة سيّدنا ومولانا محمّد عليه الصّلاة والسّلام، وأفاض علينا سجال زيارة غالب مشاعر البيت الجميلة قبل انسدادها" (المصعبي:2007، ص69).

هذه الرّحلة مصدر من المصادر الأساسيّة، فمن خلالها يمكن التّعرّف على أوضاع الجزائر البلدان المجاورة والأقطار المشرقيّة، وهي تسجيل حي للواقع الاجتماعي، الأدبي، السّياسي والاقتصادي.

التزم **المصعبي** في كتابة رحلته باللّغة العربيّة الفصحى والرّاقية، ولم ترد في منظومة الألفاظ العاميّة كما التمسنا عند معاصريه.

خاتمة:

يجمل بنا الآن أن نقدم في خاتمة هذا البحث الذّي ركّزنا فيه على أبرز الأعمال الأدبية الممثّلة لأدب الرّحلة الاستنتاجات المتوصّل إليها. دون ادّعاء الوصول إلى الهدف المنشود أو الاستفراغ منه، لأنّ هذا النّوع من الأدب واسع والمشاركين فيه كثر، ورغم أنّ للمشارقة الرّيادة في هذا المجال، فإنّه قد عرف نضجا عند المغاربة منهم الجزائريين، ومن خلال هذا العمل استنتجنا ما يلي:

-مشاركة المغاربة عامّة والجزائريين خاصة لا تقل أهمية عن مؤلفات المشارقة في أدب الرحلة.

-طغيان الرّحلات الدّينية في أدب الرّحلة الجزائري القديم مقارنة مع أنواع الرّحلات الأخرى، كون أنّ أغلب الرّحلات نجدها حجازية، وهدف الرّحالة منها هو أداء العمرة أو الحج.

-زخم التّراث الأدبي الجزائري بالعديد من المؤلّفات الرّحلية، لكن الضّياع حرمنا من الاطّلاع عليها واكتشاف ما جاء في محتواها.

-نشاط الرّحالة الجزائريين في أدب الرّحلات بالكتابة نظما ونثرا، يعكس حبّ اطلاعهم على الثقافات الأخرى وانفتاحهم على العالم الخارجي خاصّة خلال فترة حكم العثمانيين بالجزائر.

قائمة المصادر و المراجع:

-إبراهيم بن بحمان بن محمّد بن عبد الله بن عبد العزيز التّميني اليسجيني المصعبي، رحلة المصعبي، تح: بن بهون حاج المحمّد، وزارة الثّقافة،،(د.ط)،،الجزائر، 2007.

-ابن هطّال التّلمساني، رحلة محمّد الكبير "باي الغرب الجزائري "إلى الجنوب الصّحراوي الجزائري، عالم الكتب، ط1،القاهرة ، 1969.

-ابن حمادوش الجزائري، رحلة ابن حمادوش الجزائري (لسان المقال في النّبأ عن النّسب و الحسب والحال)،تح:أبو القاسم سعد الله، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، (د.ط)، الجزائر، 1983.

-يحي بوعزيز، أعلام الفكر و الثّقافة في الجزائر المحروسة، ج2، دار الغرب الإسلامي،،ط1، (د.ب)، 1995.

-أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم السّدراتي الوارجلاني، رحلة الوارجلاني، تح: يحي بن بهون حاج المحمد، وزارة الثّقافة، (د.ط)،الجزائر، 2007.

-محمد أبو راس النّاصر المعسكري، الدرّة الأنيقة في شرح العقيقة، تح: أحمد أمين دلّالي، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعيّة و الثّقافيّة، (د.ط)، (د.ب)، 2007.

-محمد أبو راس الجزائري، فتح الإله و منّته في التحدّث بفضل ربّي و نعمته، تح: محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، (د.ط)،الجزائر، 1990.

- مختار حبّار، الخطاب الأدبي القديم في الجزائر(دراسة بيبليوغرافية)، منشورات مختبر الخطاب الأدبي في الجزائر-جامعة وهران، (د.ط)،الجزائر،(د.ت).

-مختار حبّار، رحلة المجاجي الحجازية: دراسة و تحقيق، مجلّة دراسات جزائرية، الجزائر، جامعة، العدد 8/7، 2011.
-نادية داودي، اتّجاهات النّثر الجزائري 1830-1850 (الهامش)، دار الغرب للنّشر و التّوزيع، (د.ط)، (د.ب)،(د.ت).
-أبو العباس المقري، رحلة المقري إلى الغرب والمشرق، تح: محمد بن عمر، مكتبة الرّشاد، (د.ط)، الجزائر، 2004.
-عمر بن قينة، في الأدب الجزائري الحديث (تاريخا.. و أنواعا، وقضايا.. وأعلاما)، ديوان المطبوعات الجامعيّة، (د.ط)، الجزائر،1995.
-أبو القاسم سعد الله، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر، ج1 ، دار البصائر، (د.ط)، الجزائر،2007 .
- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثّقافي، ج2" 1500-1830"، دار الغرب الإسلامي، ط1، (د.ب)، 1998.
-ابن قنفذ القسنطيني، الوفيات، تح: عادل نويهض، دار الأبحاث، ط1، (د.ب)، 2013.

الفهم المعاصر للقرآن: (نصر حامد أبو زيد نموذجا)

Contemporary understanding of Qur'an . (Nasr Hamid Abu Zayd as a model)

راقية بنرباح ، طالبة دكتورا ، كلية الاداب والعلوم الانسانية سوسة_تونس
البريد الإلكتروني:rakiabenrabeh90@gmail.com

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة أحد أشكال تأويل القرآن وفهمه في الفكر الحديث من خلال طرح نصر حامد أبو زيد وهو أحد أهم رواد الفكر الاسلامي المعاصر. لهذا سنعمل على ابراز الآليات المختلفة التي توخاها لتأسيس تأويليته والتي من خلالها صاغ رؤاه وتصوراته المغايرة لقراءة النص الديني لتحريره من كل توظيف ايديولوجي. اضافة إلى الكشف عن موقفه من التراث والخطاب الاصولي والخطاب النهضوي.

الكلمات المفتاحية: الفهم المعاصر_ تأويل_ القرآن_ أبو زيد.

Abstract:

This research seeks to study one form of interpretation and understanding of the Qur'an in contemporary Islamic thought. That is why we will work to highlight the various mechanisms envisaged to establish his interpretation through which he formulated his different visions and perceptions of reading the religious text and freeing it from all ideological employment. In addition to revealing his position on heritage fundamentalist rhetoric and rising rhetoric.

Keywords:contemporary-understanding–hermeneutic-Qur'an-Abu zayed.

المقدمة

اشتغلت المشاريع الفكرية المهتمة بتجديد الفكر الديني بالنص القرآني تفسيرا وتأويلا تحليلا وقراءة نظريا وتطبيقي. وقد تعددت المناهج والخلفيات الثقافية والمعرفية وزوايا النظر. فيستمد هذا المبحث أهميته من أهمية اشكالية التأويل في الفكر الاسلامي قديما وحديثا نظرا لارتباطه بفهم النص القرآني وقراءته . ويعد نصر حامد أبو زيد من بين الذين وضعوا الأسس الحديثة لتحليل الخطاب القرآني فقد قام بتطبيق منتجات العلوم الحديثة كاللسانيات وتحليل الخطاب. لهذا سوف ندرس الإستراتيجية التي بها حاول إماطة اللثام عن إشكالية تأويل النص القرآني قديما وحديثا والتعرض إلى موقفه من التراث والخطاب الأصولي والخطاب النهضوي وصولا إلى البحث عن تأويلية تحرر القرآن من كل توظيف إيديولوجي ومن كل قراءة أداتية موجهة كما سنتعرض إلى الأدوات الإجرائية والخصائص المشكلة لخطابه. متبعين

منهجا تحليليا نقديا. ولا مراء في أن إشكالية التأويل قد تم تناولها بالبحث والتمحيص، ولكننا نعود إليها ليس رغبة في التكرار الذي لا طائل من ورائه، إنما لتسليط الأضواء على نموذج للتأويل المعاصر ودراسته من خلال طرح المسألة من زوايا نظر مختلفة وإبراز مساهمة ابو زيد في اثراء المبحث التأولي.

فما هي خصائص المنهج الذي اعتمده أبو زيد وهو يبحث عن تأويلية إنسانوية جديدة للنص القرآني؟

وما هي الإضافات الحقيقية التي قدمها مشروع أبو زيد من حيث المقاربات المنهجية والكشوفات المعرفية؟

1. المقاربة النصية

اتخذ أبو زيد من تشريح المرجعيات المؤسسة لخطاب النهضة واستجلاء معالم الممارسة التأويلية خاصة عند محمد عبده وطه حسين وأمين الخولي كنقطة عبور نحو اقتراح حل بديل لأزمة قراءة التراث أمام فشل رواد النهضة في إنتاج وعي تاريخي علمي بالنص الديني أمام اتساع نفوذ الخطاب الكلاسيكي. ويعود ذلك إلى انخراط النهضويين في المساجلات وهو ما ترتب عن استعارة آليات هذا الخطاب وإدماجها في مشاريعهم والوقوع في فخ الانتقاء والتوفيق والمداراة والسجال الخطابي. سنقوم في هذه البحث بتتبع مسار أبو زيد التأويلي وسنكشف عن الأدوات الإجرائية التي قام عليها مشروعه.

بحث أبو زيد في بداية مشروعه عن ماهية القرآن وطبيعته ومن غير شك أنه قدم نقدا مباشرا للخطابات الدينية القديمة. وقد اعتمد المنهج الأدبي في دراسته ليقر بأن القرآن هو" نص لغوي". من حيث هو" كتاب العربية الأكبر وأثرها الخالد". (الخولي، 1982، صفحة 43)

فهو نص مركزي في الثقافة العربية وهي حضارة النص وبذلك فالتأويل "هو الوجه الأخر للنص" (الخولي، 1982، صفحة 55) الذي يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعنى والمعرفة. وعلى هذا الأساس اعتبر أن "الدراسة الأدبية ومحورها مفهوم "النص"هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي.

استمد الباحث في بدايات مشروعه منطلقاته من مشروع الخولي في التفسير الأدبي للقرآن إضافة إلى جملة من المؤثرات المعرفية المنهجية الغربية التي كان لها تأثير عميق في منحاه المعرفي والمنهجي. فقد وصف النص القرآني في مؤلفاته بأنه نص أدبي ينتمي إلى الدراسات الإنسانية يخضع لما تخضع له. فالنص منذ لحظة نزوله الأولى أي مع قراءة النبي صلى الله عليه وسلم له لحظة الوحي تحول من كونه نصا إلهيا وصار فهما نصا إنسانيا" (أبوزيد، 1994، صفحة 93). ويعتبر فهم النبي هي الحركة الأولى لتفاعل النص المقدس مع العقل البشري، فيجب أن نميز بين المطلق الثابت وهو القصد الإلهي وبين النسبي المتغير وهو الفهم الإنساني، وكما يحضر البعد الإنساني عند العودة إلى تاريخ القرآن وكيف تحول من نص شفاهي إلى نص موثق منذ عصر الخليفة عثمان وخلوه في البداية من التنقيط وعلامات الحركة ليفك الارتباط

العضوي بين لغة القرآن ورسالة القرآن. إضافة إلى حضور الاجتهاد البشري في جمع القرآن وتدوينه على حرف واحد من الأحرف السبعة لتوحيد قراءة النص على لهجة قريش وترتيب سوره. من جهة أخرى فالنص تكون بتفاعله مع الواقع و"هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره من الواقع تكون النص ومن لغته وثقافة صبغت مفاهيمه" (أبو زيد، 1994، صفحة 244). ومن خلال هذا المنطلق يؤكد أن القراءة الدينية السائدة غير واقعية فقد أهدرت البعد الإنساني في النص وركزت على البعد الغيبي وحولت النص إلى نص ثابت وجامد. فيربط القرآن بأسباب نزول ووقائع وأحداث تاريخية نزل فيها. فالحقائق المستقاة من النص القرآني تؤكد انه نزل منجما على بضع وعشرين سنة وتؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت بسبب خاص استوجب إنزالها.

يربط الباحث القرآن بأسباب نزول ووقائع وأحداث تاريخية نزل فيها وهو يختلف هنا عن الواحدي والسيوطي

اللذان أكدا أن أسباب النزول من آيات القرآن لا يعدو (427) آية من (6236) آية. واقرا أن العلاقة بين سبب النزول من آيات القرآن لا تعدو علاقة اقتران لا تدعو اقتران ولا تدخل في باب العلة العقلية. لكن وفق

أبو زيد فإن تفسير الآيات حسب معيار أسباب النزول تؤدي إلى واقعيتها وتنتهي إلى تاريخيتها واعتبر الفهم إنتاجا ثقافيا محكوما بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي ووفق الظروف التاريخية والجغرافية فلا يمكن أن يتحقق إلا بعد دراسة مجتمع قريش قبل وبعد الدعوة مع دراسة مقارنة بين القرآن والعهدين القديم والجديد.

وبناءا على ذلك يقول بتاريخية النص ويدعو إلى مراعاة خصوص السبب وإهدار عموم اللفظ. ومنه عدم ثبات المعنى فالعبارات والأساليب لا تحمل في طياتها معاني ثابتة أو محددة بل يمكن تغيرها وتطورها لمعاني تتلاءم مع كل عصر. "وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص" (أبو زيد، 2014، صفحة 19). إذن تعامل مع القرآن كنص أي"ظاهرة سيميائية تشمل علامة مادية ولغوية متعددة المعاني وإيحائية تتجاوز أحدية الدلالة Monosémie إلى تعدديتها Polysémie.

ما نستخلصه من كل ما قلناه أن الغاية من التعامل مع القرآن كنص، هو الحاجة لتوليد فهم جديد في ظل المتغيرات واختبار بنيته ودلالته بمعايير حديثة لاستنباط ما ينضوي عليه من مكونات واعتماد آليات إجرائية نقدية حديثة فنجد أبو زيدا قد استعان بالفكر السميائي متأثرا بأعلامه خاصة رومان جاكسون ولوتمان واستثمر أطروحاتهم في دراساته التطبيقية ل"مفهوم النص" إضافة إلى استثمار مقولات جاكبسون في تحليل عناصر الرسالة اللسانية لظاهرة الوحي. كما استند لأفكار الياباني"طوشيهيكو ايزوتسو" عند تحليل علاقة النص القرآني بالثقافة والواقع. إذن من الجلي إفادته من انجازات المناهج

الحديثة والمعاصرة كاللسانيات والمنهج التاريخي وكل آليات هذه المناهج الإجرائية الناجزة ومن خلالها قدم رؤية جديدة للفهم القرآني وأرسى منهجية خاصة في التفسير لكن مشروعه التجديدي اتسم بالتطور إذ أن البحث العلمي يتصف بالدينامية والتغير فنجده ينتقل من التصور النصي إلى وصف القرآن خطابا.

2. القرآن والممارسة الخطابية:

بدأ أبو زيد أبحاثه المتعلقة بدراسة التراث الديني الإسلامي بالارتكاز على فكرة النصية Le textualité وعلى المدخل اللغوي في تحليل النصوص، تأثرا بأمين الخولي. وتبرز أهم نتائج هذا المنظور في تجلي لآليات النص ولقضايا العلامة والمجاز والمقصدية في نصوص القدامى. ومع تطور البحث التعمق في المدخل اللغوي تبين له مدى قصوره ومحدوديته خاصة أثناء توظيفه لدراسة مفهوم القرآن بوصفه نصا texte وذلك راجع إلى ما ارتبط بهذا المصطلح من ضبابية بفعل التداولات الإيديولوجية والتوظيف النفعي، لذلك يقترح أبو زيد دراسة القرآن بوصفه خطابا discours وكما يطلق عليه محمد أركون ممارسة خطابية pratique discursive كبديل نظري إجرائي، لننتقل من الاشتغال على مفهوم النص إلى الاشتغال على مفهوم الخطاب. فيقول :"وقد يقدم لنا منهج التعامل مع القرآن بوصفه خطابا مجالا مختلفا قد يساعدنا في تطوير منهجية إنسانوية" (أبو زيد، 2010، صفحة 216) 216.). فما هي الأسس التي يرتكز عليها هذا البديل ؟

وجد أبو زيد في مقولة علي بن أبي طالب :"أن القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق بل يتكلم به الرجال"(الطبري، 2014، صفحة 43_44) سندا معرفيا يدعم تصوره الذي يرى أنّ القراءة الايمانية المقصية للتأويل والقراءة، تحوله إلى مصحف أي كينونة صامتة فالقرآن حمال أوجه يؤل المفسر معانيه لمواكبة العصر.

يعتبر التصور الكلاسيكي ي النص رسالة واضحة الشفرات. لأن المفسرين القدامى ظنوا أن "النص هو التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق والمفهوم تطابقا تاما" (أبو زيد، 2014، صفحة 179) وفي الآن ذاته ينتزعون النصوص من السياقات الخطابية الواردة فيها. ويمارسون قراءة تجزيئية. لهذا فالتعامل مع النص القرآني والنصوص القاعدية على أساس أنها خطاب وهو آلية تقلل فرص تطويع الدلالات لخدمة الايدولوجيا. وبهذا يكون المفسر ملزما باعتبار نظام اشتغال الآليات الخطابية وتعدد الأصوات داخل الخطاب La polyphonie وعملية الإحالة ومرجعية الضمائر ونمط السياق الخطابي وطبيعة اللحظة التاريخية المزامنة لشكل الخطاب (Abu Zayed, 2006, p. 95))وتقوم نظريته على أهمية تشكيل السيناريو الحواري الذي وجد فيه المعنى مع مراعاة الوضعيات الخطابية التي تحيل إليها الضمائر والسياق المصاحب لهذا المعنى والغاية هي التعامل مع القرآن بعيدا عن اعتباره كلاما سرمديا

Archétype على حد قول هشام جعيط (هشام، 2000، صفحة 17). وفي هذا السياق إن تحليل القرآن وتفسيره بوصفه خطاب يكشف أن عمل الفقهاء كان يعتمد عمليتين هما: التشفير الدلالي وغلق حدود التأويل. (Abu Zayed, 2006, p. 95) ومنه تحويل النص إلى نص مغلق ورفض أية محاولة جديدة للقراءة. والخطاب هنا هو البديل الذي سيمنح القرآن الحيوية والديناميتيه، وإكسابه القدرة على توجيه مسار التأويل وتنظيمه عن طريق أدوات خطابية وسياقية وتقويض لوصف القرآن نص أي كيان صامت.

أأ .ظاهرة تعدد الأصوات Polyphonie في القرآن:

يعتمد أبو زيد على نظرية أركون القائلة بوجود بنية واحدة نحوية في مجال التواصل النحوي في القرآن يحصرها في بنية واحدة نحوية "المتكلم" و"أنت المخاطب" وأنتم "المخاطبين" (Arkoun, 1994, p. 38_39). لكنه يضيف وجود بنى أخرى ليؤكد أن الخطاب " متعدد الأصوات ".

فاستند إلى البنية اللسانية والأسلوبية للخطاب القرآني ليكشف وجود أكثر من متكلم خلافا للخطاب الفقهي التقليدي الذي اعتبر أن مرسل الخطاب أي الله هو الصوت الوحيد المتكلم في القرآن. فالمتكلم سيكون أحيانا الله وأحيانا أخرى جبريل وبناء على ذلك يرسي البعد العمودي للخطاب القرآني فيتتبع عملية التواصل بين الصوت الإلهي والصوت البشري، وخلال ذلك يؤكد أن النسق الإحالي في القرآن معقد ومتشابك وقد شكك في المنظور الكلاسيكي لطرق الإحالة إلى المتكلم فالخطاب في هذا المنظور كلام الهي منزل على الرسول يتضمن متكلم "الله ومتلق هو "الرسول" لكنه يرى أن ضميرا المتكلم "أنا" و" نحن" لا يحيلان إلى الصوت الإلهي بل قد يحيلان إلى جبريل أو الرسول أحيانا كما تشير الإحالة إلى الصوت الإلهي بواسطة الضمير هو أو أنت. (Abu Zayed N. h., 2004, p. 14) فيتساءل إلى ماذا يحيل الضمير "هو" المسبوق بالفعل "قل" في قوله " قل هو الله احد (...)". ويعتمد القواعد النحوية للإجابة عن هذا السؤال فيقول أن الضمير"هو" يحيل على كلمة واردة قبله في سياق الجملة وهي فعل "قل" وقد تلفظ بها جبريل إذن فالمحال إليه ليس جبريل. فما هي إحالة هذا الضمير؟

ليحل أبو زيد هذا الإشكال الخطابي قام بتوظيف مفاهيم لسانية ليحلل مكونات العملية التواصلية فأقر أن الضمير"هو" يحيل إلى الله، وصوت جبريل الحاصل في فعل "قل" وهو عامل وسيط Actant

intermédiaire (Abu Zayed N. H., 2006, p. 21) في حين أن المنظور الكلاسيكي اعتبر مستويات الإحالة في الخطاب القرآني واضحة وبسيطة فالمتكلم هو الله والمتلقي هو الرسول.

كما يعود إلى الطبيعة التداولية للكشف عن مستويات المعنى وحدود الدلالة من خلال الكشف عن الأصوات البارزة والمضمرة في كل خطاب على حدة والبحث عن دليل الخطاب وفحوى الخطاب ونمط الخطاب، فتحليل الخطاب يعنى بتركيبة المنهج باعتبار أنّ الخطاب نص لغوي وهو ما يعني آليات تحليل الخطاب وتوظيف السيميوطيقا فاللغة في الخطاب تتجاوز دلالتها حدود العلامة اللغوية. فتأويلية أبو زيد تهدف إلى تحقيق الفهم العميق للظاهرة.

أب السياق:

حاول أبو زيد وضع خارطة دلالية تحدد مواقع البعدين التاريخي والعالمي في القرآن، وهذا يعبر عن وعيه بأن الصراع العالمي اليوم الناتج عن ظهور تنظيمات إرهابية تتغذى على تأويل ديني متكلس يخلط بين البعد التاريخي والبعد العالمي في الخطاب القرآني كما تأخذ بالمعنى الحرفي والمباشر وهو ما جعل أبو زيد يدعو إلى مراجعة طرائق التأويل وآلياته والتأكيد على أهمية مراعاة النمط السياقي في القرآن. سلط أبو زيد الأضواء على الطبيعة الحوارية في النص القرآني بالإشارة إلى النمط المتكرر بشكل لافت: فأن قالوا .. فقل" الفعل قالوا يعود للكفار والفعل قل في الأمر يحيل على الصوت المقدس وقالوا يرتبط بالكفار". (أبو زيد، 2010، صفحة 221).

عجز القرآن عن التفاوض مع المشركين أدى إلى انطلاق الحرب اللفظية فتحداهم أن يأتوا بمثله أو أفضل منه لإثبات ما يقولون حتى يصل إلى الاستخفاف بهم ليضع نفسه في منزلة الخطاب المهيمن ومنه يتطور الخطاب:

الحوار ← السجال ← الحرب

وينطلق أبو زيد من هذه القراءة ليفترض أن التعامل مع القرآن كخطاب يمكننا من إرساء منهجية لترتيب القرآن ترتيب نزول، وذلك بتتبع تطور بنية هذا الخطاب وتحوله من الحوار إلى السجال فقدم مثالا تطبيقا لذلك:

نموذج لترتيب القرآن حسب بنية الخطاب

السورة	ترتيبها حسب بنية الخطاب	ترتيبها في المصحف
الطور : مكية	1	52
يس : مكية	2	36
يونس : مكية	3	10
البقرة : مدنية	4	2

ما يمكن أن نلاحظه أن الخطاب في القرآن قد تطور فالخطاب في الفترة المكية ليس نفسه في الفترة المدنية.

كما يشير الباحث إلى تواصل القرآن مع الأديان السماوية باعتبارها وحي منزل من الله، فالخطاب القرآني ينطلق من الاعتراف بالأديان السماوية ووحدة أصلها، ويتتبع النقاط المشتركة بين الإسلام والنصرانية واليهودية. ثم ينتقل إلى تحديد مواطن الاختلاف.

مواطن الاختلاف والائتلاف بين الإسلام واليهودية:

الإسلام	اليهودية
التوحيد : الإيمان بإله واحد	التوحيد : الإيمان بإله واحد
الإيمان باليوم الأخر	الإيمان باليوم الأخر
نفي قتل اليهود للمسيح	اليهود قتلوا المسيح
"كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم، (سورة البقرة الآية 183)	صوم عاشوراء
القبلة: في البداية كانت اتجاه البيت المقدس ثم أصبحت اتجاه مكة	القبلة: بيت المقدس

مواطن الاختلاف و الائتلاف بين الإسلام و النصرانية:

الإسلام	المسيحية
ولد المسيح من غير أب	ولد المسيح من غير أب
كلمة الله وروح منه	كلمة الله وروح منه
عبد الله	ابن الله _ الله
الرفع إلى السماء	الصلب و الرفع إلى السماء

تطور الخطاب الموجه إلى غير المسلمين من مشركين و أهل الكتاب الذي" كان ناعما و رقيقا" (أبو زيد، 2010، صفحة 240) في بداية الدعوة أي في الفترة المكية ويتحول الحوار إلى السجال و إلى إعلان الحرب أحيانا :

الاشتراك ← لحظة الانفصال والتمايز ← نشأة الجدل و السجال ← الإدانة ← النزاع العسكري.

فالخطاب "يستمد قوته وأثره السحري لا من بنيته اللغوية فقط بل من قوة المتحدي أي من قوة منتج الخطاب" (أبو زيد، 2010، صفحة 235)، ويقدم أبو زيد مثالا للخطاب الموجه لنصارى نجران " فإن مثل هذا الخطاب المرعب لم يكن له أن يظهر في مكة حيث المسلمون أقلية في حاجة إلى الحماية وهي حاجة تعبر عن نفسها في أشكال من التسامح والانفتاح والتفاوض". (أبو زيد، 2010، صفحة 214).

إن تحليل الخطاب هو دراسة اللغة من منظور وظيفي من خلال"دراسة التركيب اللغوي بالإشارة إلى عوامل غير لغوية كالنص و المتكلم الذي يستخدم اللغة والسياق الذي تستخدمه فيه" (عمايري، 2000، صفحة 200) يحاول الباحث تسليط الأضواء على أهمية السياق واكتشاف ما يقوله الخطاب نفسه عن السياق ومعرفة كيفية القول تفويضا لمقولة النسخ واستبعادا للمنهج الذي حول دلالات الخطاب " من كونه خطابا موجها لمخاطبين تاريخيين " (أبو زيد، 2010، صفحة 240) إلى كونه خطابا يحمل دلالات ثابتة صالحة لكل زمان ومكان. نزل القرآن في التاريخ ويتفاعل معه تفاعلا حرا والقول بتاريخية النص تعني أن هناك أجزاء منه سقطت بحكم التاريخ وأصبحت شاهدا تاريخيا أي أنها تحولت من مجال الدلالة الحية المباشرة إلى مجال الشاهد التاريخي وهي صياغة تتجاوز الرؤية الكلاسيكية التي لازلت ترى في الآخر المختلف دينيا عدوا يجب التخلص منه إتباعا للتجربة الأولى التي عاشها المسلمون في القرن الأول هجري، وهو تصور فقد صلاحيته عبر الزمان والمكان ولا ينسجم مع الحراك الاجتماعي والواقع الزماني"فما قيل وعمل في الماضي في مجال الثقافة ليس شيء مطلقا يجب تكراره والإيمان به وإنما هو نتاج تاريخي أي نتاج يتجاوز التاريخ من حيث انه يعبر عن تجربة محددة لا تتكرر في مرحلة لا تتكرر" (ادونيس، 1979، صفحة 255).

ومن خلال هذه الدراسة لأسلوب الخطاب القرآني يرسي الباحث المصري منهجا مبتكرا يرمي لتصنيف الأنماط السياقية الواردة في الخطاب، لتفسير دلالته وتأويله وذلك بمراعاة طبيعة السياق التركيبي للنص، فاحترام النمط السياقي الذي ينتمي له الخطاب يؤسس لعملية الفهم التي تنأى عن الفهم الذاتي فلا يكفي الأخذ بالمعنى اللغوي أو التفسيري للنص بل ينبغي الإحاطة بكل البنى اللسانية والسياقية والتاريخية التي لها دور في فهم وتلقي الخطاب المقدس.

خاتمة:

إن جل الأطروحات التي صاغها أبو زيد تهدف إلى تقويض أسس الممارسات التفسيرية التقليدية التي عملت على تحنيط العقل الإسلامي وعرقلة كل المساعي الرامية نحو تجديد طرق ووسائل القراءة والتأويل والتمرد على كل الصياغات الجاهزة.

لقد مثلت تأويلية أبو زيد محاولة تبعث رؤية داعية إلى فتح أبواب الفهم والقراءة على أساس التعدد والاختلاف خاصة وأنها تندرج ضمن البحوث الفكرية المعاصرة التي تلح على استثمار المفاهيم المستحدثة والنظريات المستجدة لأنها تكتسب قدرة على اختراق الطابوهات والمسكوت عنه وهو ما يعني أن الخطابات المعاصرة هي خطابات مراجعة وإعادة نظر فهي تجسد استجابة للتحدي الذي يفرضه الواقع وحيثياته فما يميزها هو وعيها النقدي وإيمانها بقدرتها الانتاجية في سعيها نحو ممارسة جديدة وجدية لفعلها الثقافي. فماهي العوائق التي حرمت هذه المنهج من أن يكون الأجدى في دراسة النص القرآني؟

المراجع:

ادونيس، **لثابت والمتحول بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، الكتاب الثالث، صدمة الحداثة.** دار العودة،ط1، بيروت 1979.

الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك**، دار ابن حزم،ط2، بيروت، 2014 .

عمايري، وآخرون، **مقدمة في اللغويات المعاصرة**، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان،ط1، 2000.

محمد أمين الخولي، **التفسير: نشأته ـ تدرجه ـ تطوره**، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، بيروت، 1982.

نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الديني**، ابن سينا،ط1، القاهرة ، 1994 .

نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**،المركز الثقافي العربي،ط1 ، الدار البيضاء، 2014.

نصر حامد أبو زيد، **التجديد والتحريم** *والتأويل* : **بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، المركز الثقافي العربي،ط1، الدار البيضاء ،2010.

هشام جعيط، **في السيرة النبوية و الوحي والقرآن و النبوة**، دار الطليعة للطباعة والنشر،ط1، لبنان، 2000.

Mohamed Arkoun, ***Rethinking Islam common questions uncommon answers*** . westview press. Cambridge, 1994.

N. h. Abu Zayed, ***rethinking the Quran*** **Rethinking the towards *Qur'an*, a human tic hermeneutics** .Uuniversity of humanstics Netherlands 1st ed .2004

N. H. Abu Zayed, ***Reformation of Islamic thought a critical historical analysis***. a: University Press ,amsterdam, 2006

من الطبيعية العضوية إلى مفهوم الإنسان
-مقدمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية الألمانية-

From natural organic to human concept:
Introduction to German Philosophical Anthropology

جمال العوفي، طالب باحث بسلك الدكتوراه، جامعة شعيب الدكالي، المغرب / إشراف الأستاذ: خليد كدري
البريد الالكتروني: jamalelaoufi123@gmail.com

الملخص:

إن أزمة الإنسانية في وقتنا الحاضر، تُحتِّمُ علينا البحث في مفهوم الإنسان من خلال الحاجة إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تهدف إلى فهم المراحل التطورية للإنسانية وما يترتب عنها من تحولات فكرية وثقافية واجتماعية. وقد جعلت، هاته الأزمة، الإنسانية منقسمة بين العالم التقني العلمي الذي أنتجه العصر الحديث والعالم الطبيعي الذي به، يستقي الإنسان مضامين أفعاله وسلوكياته. إن الصيرورة الإنسانية التي تتألف من خلال مجموعة من الضوابط العلمية والمعايير الوضعية عمِلت على جعل العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، تخضع لمجموعة من النُّظُم الحِسابية والحتمية. هاته النُّظم أدَّت إلى جعل الإنسان خاضعاً ومُجْبراً من خلال تحديد سلوكه الفعلي. يتجلى هذا المقال في فهم الأنثروبولوجيا الفلسفية التي أنتجتها المثالية الألمانية، وهي تسعى إلى فهم الإنسان باعتباره وحدة متكاملة تتألف من الروح والجسد، أي من الفكر والعمل الإنساني الذي يتجسد في الواقع المادي. نعتمد في هذا العمل على نصوص رواد الأنثروبولوجيا الفلسفية الألمانية، كأرنولد غيهلين وهيلموت بلسنر وهانس بلومنبرغ.

الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا الفلسفية - الإنسان - الوحدة المتكاملة – الفكر- العمل المادي.

Abstract:

The humanism crisis in our times needs to deepen the human concept research through the philosophical anthropology. This anthropology enables us to understand the evolutionary stages of humanity and the resulting intellectual, cultural and social transformations. This crisis has made humanity torn and divided between the scientific-technical world of the modern age and the natural world that has lost its soil and its reality. The human process, which consists through a set of scientific controls and positive criteria, has made social, political and economic relations subject to a set of arithmetic and deterministic systems. These systems led to making human submissive and compelled by limiting his actual behavior. The aim of this research is to understand philosophical anthropology through German idealism, which seeks to consider the human being as an integrated unit consisting of the soul and the body, and thus from real thought and action. This is based on the texts of the pioneers of this topic, such as Arnold Gehlen, Helmut Plessner and Hans Blumenberg.

Key words: Philosophical Anthropology – Human – Integrated Unit – Thought – Action.

يندرج مفهوم الإنسان ضمن دراسة الأنثروبولوجيا الفلسفية التي تهتم بتحليل الإنسان من عدة زوايا، أولاها الإنسان الكائن الذي يمتاز بخصائص بيولوجية وفيسيولوجية، بمعنى تحليل الدور الذي يلعبه المجال العضوي في فهم الطبيعة الجوهرية للإنسان وتفاعلها مع الأشياء. ثانياً، علاقة الإنسان بالمحيط الخارجي وانفتاحه على العالم ويتجلى هذا الانفتاح في الاستعداد الذي يُضفى على الإنسان من أجل التطور والتقدم وتشييد تَمَثُّلات وجودية للعالم تسعى إلى الاستجابة لكل المتطلبات الإنسانية. ثالثا، إن مكانة الإنسان في العالم باعتباره كائناً فاعلاً، يقتضي جعلَه قابلاً لقانون الحياة، وبهذا فإن إنسانية الإنسان تكمُنُ في وظيفته في العالم وتموضعه في الترتيب الزمني للأحداث وصيرورة الحياة. بعبارةٍ أخرى، ينتهي الإنسان بانقضاء الحياة.

تُعتَبَرُ، إذن، الأنثروبولوجيا الفلسفية، المبحث الذي يَتكوَّنُ من ثلاثة محاور أساسية اعتمدتها المثالية الألمانية وهي: **1.** المعطيات البيولوجية للإنسان ومدى علاقتها بتطوير الفكر والفعل. **2** مكانة الإنسان في العالم وتبويبه في الطبيعة مع باقي الكائنات. **3.** الحياة باعتبارها المجال الذي تنضوي فيه مكانة الإنسان، أي الشرط الذي يتأسس فيه الإنسان ويبقي على ديمومته. (Plessner ***Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique***, 2017, P. 229-260).

تُمَثِّلُ الطبيعة البيولوجية للإنسان الطبقة المادية التي تَتعيَّنُ بها العلاقات العضوية والتي تُمَثِّلُ العِلّة الماديّة للنظام الحركي للإنسان. تَسبِقُ الحركة مجموعة من الضوابط، تَدخُلُ ضِمنَ الآليات القانونية للطبيعة الإنسانية. تتألف هاته الآليات من عوامل داخلية وخارجية تُشكِّلُ الهيكلة المورفولوجية للنفس وتفاعلها مع البنية الجسمية للإنسان. من جهةٍ أخرى، تتحدَّدُ الطبيعة الإنسانية من خلال وضعية الإنسان في العالم ككائن على غرار باقي الكائنات، ولهذا فإن معرفة عمل الأجهزة العضوية للإنسان ومقارنتها مع الكائنات الحية الأخرى، هي عملية بالغة الأهمية، تُسفِرُ عن إمكانية تحديد الترتيب العضوي الذي يُكَوِّنُ الهمسات الفكرية المُحرِّكَة للجانب الحركي والفعلي للإنسان، ومِن ثَمّ إلى تحديد العلاقة بين الفكر والواقع المادي أي بين العالم الحدسي الداخلي للنفس والعالم المادي الحسي للجسم. ثم هناك مسألة الشرط الموضوعي الذي تتعين به مكانة الإنسان ككائن، ويتعلق الأمر "بالحياة" كأرضية للواقع وهي مرتبطة بالزمان، وبالتالي بوجود الإنسان داخل الإطار الزمني والمكاني، وهذا ما يُفهمُ بالمستوى العضوي للوعي. وصفوة القول: إن المفاهيم الثلاثة وهي: **الكائن، المكانة والحياة**، تعتبر المحاور الأساسية التي تدور حولها الأنثروبولوجيا الفلسفية الألمانية التي سعت إلى فهم الطبيعة الجوهرية للإنسان من خلال الأداء العضوي والوظيفي للإنسان، انطلاقاً من انفتاحه على العالم. أيضاً، إن مفهوم الإنسان مرتبطٌ باستيعاب المفاهيم الثلاثة داخل النسق التطبيقي للوعي وإحالتها على الواقع المادي الذي يشهد على التحول الفكري والعملي

للإنسان من خلال البعد التطوري للحياة. تستوجب الحياة بناء المراحل الزمانية للوقائع وهي تُشكِّلُ جوهر التاريخ بما يقتضي من نشوء وتَحوُّل للوجود. (Plessner ***Les degrés de l'organique et l'Homme, Introduction à l'anthropologie philosophique***,Trad. Pierre Osmo, 2017, P. 71, 229-260)

إذا أردنا تحليل مفهوم الإنسان من خلال المنظور التاريخي وجب استحضار المراحل التاريخية التي خَصَّت بها الإنسان ككائن وميَّزت علاقته بباقي الموجودات، بمعنى إننا نسعى إلى وصف كل حقبة تاريخية تَتَضَمَّنُ فيها الصيرورة الإنسانية وبعدها الفكري والعملي.

نعتبر كل مرحلة لها خصائصها، تُتوَّجُ مصطلحات القرن الثامن عشر بمفهوم العقل الذي به أصبح الإنسان مالكاً لإرادته ووعيه. لقد تميَّز القرن التاسع عشر بمفهوم التطور الذي كان محوراً أساسياً يُعبِّر عن الحركية في المعنى وفي الأشياء. هاته الحركية أدت بالطبع إلى إنتاج مجموعة من المعاني حددتها الترتيبات الزمنية. من هنا يمكن القول إن عصرنا هذا يعتبر عصر الحياة أي المحيط الزمكاني الذي تتحدد بواسطته الأشياء. إن الخصائص التي تُمَيِّزُ الأشياء تدخُل ضمن المميزات الأساسية لتموضع هاته الأشياء في الطبيعة، وهذا لا يعني أننا نستأصل الخصائص المتعالية غير المرئية التي تحدد الأشياء من جانب الميتافيزيقا (Gehlen, ***l'homme: sa nature et sa position dans le monde***, 2021, P. 31-59) ، بل نسعى إلى معرفة وظيفتها في المجال المرئي الطبيعي حتى يتسنى لنا استيعاب المراحل التطورية للأشياء في الطبيعة أي من خلال تحديد تمركزها في كل مرحلة من مراحل التطور. إنّ لكل مرحلة آلياتها التي تحكم بنيتها الشكلية والموضوعية، فالأشياء تتحدد ببنيتها الحركية وهي تنقسم إلى قسمين: **الأشياء الحية:** وهي تخصُّ جميع الكائنات التي تخضع إلى منطق الحياة، وعندما نتحدث عن الحياة نقصد ذلك الفضاء الذي يُميِّزه المكان والزمان، تكون فيه الأشياء خاضعةً لقانون طبيعي يحكم حركيتها. بعبارةٍ أخرى: فإن القانون الطبيعي هو الذي يُحدِّد تموضع الأشياء في الزمان والمكان انطلاقاً من الخصائص المميزة للأشياء ذاتها، وهاته الخصائص هي بدورها تُشكل قانوناً نوعياً للكائنات. هناك أيضاً **الأشياء الجامدة** التي لا تخضع لمنطق الحياة ككائنات حيَّة وهي تجافي الأشياء الحية بالسكون والجمود، وكونها غير عضوية يتم استخدامها في تركيب الأشياء الأخرى في أشكالها الظاهرية.

لم تكن الإيديولوجية العقلانية، في ذلك العصر، إلا إلهاماً وإثارةً بتأسيس الأشياء على أساس الحرية والطبيعة والعقل ولكن عندما كانت السلطة الإقطاعية قائمة في العصور السالفة لم يكن بوسع الفعل التطوري أو المبدأ العقلي أن يكون قانونها التنظيمي.

إن قانون المدينة هو ذلك النسق الفكري الذي شهدته العصور الوسطى، بينما قانون العقل والكائن الفاعل هو ما بُنيت عليه عقلانية القرن الثامن عشر، أما عصر التقانة والصناعة والرأسمال هو ما

ميَّز الحداثة في صيغتها التنموية والتقدمية، عنوانها البحث عن الكمال. كمال الأشياء، وبطبيعة الحال كمال الإنسان. لقد أدَّت الحداثة إلى تفكيك الخصائص التطورية للأشياء بهدف محاكاتها ومجانستها من أجل التحكُّم في بنيتها التطورية.

إن الحداثة هي مسألة تخص الإنسان الكائن بمعزل عن باقي الكائنات، أي الإنسان كمحور ومحركٍ تدور حوله الأشياء، يراها هو (=الإنسان) برؤية جديدة يكسوها بطابع العلم والتقنية. إن هذه الرؤية تقتضي الفصل بين النظرية والعمل وفهم حقيقة الوجود انطلاقاً من مكانة الإنسان بوصفه القادر على منح معنىً للأشياء. إن ما يجعل الإنسان محور العالم، في ظل الحداثة، هو قابليته على التأقلم في العالم بالرغم من الصعوبات التي تواجهه، وحمله على بناء ميتافيزيقا جديدة تَمَنَحُ حمولتها الأنطولوجية من العقل. (Plessner , ***Les degrés de l'organique et l'Homme, Introduction à l'anthropologie philosophique***, Novembre 2017, P. 229-309).

تكمُن وظيفة الميتافيزيقا التقليدية، التي تستند إلى الماورئيات، في فهم ماهية الشيء على أساس مادته الجوهرية. فالجوهر لا يمكن بلوغه بواسطة الحواس، ولهذا استُخدمت الميتافيزيقا في معرفة طبيعة الجوهر من خلال خصائصه النظرية. تتحرك الأشياء الحية في ظل الميتافيزيقا بقوانين كونية ثابتة، هذا الثبات هو ما جعل الإنسان متفرجاً ساكناً خانعاً للطبيعة والكون، وخارجاً عن التاريخ. فالثبات يتحدَّدُ أيضاً بعدم الحركة والتغيير، وهو إنتاج المعنى المطلق للأشياء. وعلى العكس فإن النسبية هي الحركة والتغيير الذي يطرأ على الأشياء في ظل الترتيب الزمني. فالنسبية هي التاريخ بكل مقوماته والتاريخ هو التغيير والحركة مع الحفاظ على الجوهر.

ما يهمنا هو الكائن الحي الذي تُبنى بواسطته فلسفة الحياة، أي الكائن الذي يخضع للتاريخ والحياة والتجربة. نَعتبِرُ الحياة شرطاً موضوعياً لاستئناف الكائن الحي لكل نشاطاته العملية، فهي إذن (=الحياة) الأرضية التي توفر شروط تصميم المراحل التطورية للكائن. تتطور بنية الكائن من خلال قوانين داخلية بيولوجية-فيسيولوجية وخارجية مرتبطةً أساساً بالوضعية الوجودية للكائن الحي في العالم. هذا التموضع الوجودي هو إما عمودي له طابع متعالٍ، يتجلى في الشروط المسبقة التي تغذي الكائن وتُبقي على حيويته. وهناك التموضع الأفقي الذي يقوم به مفهوم التطور أي الخصائص النوعية التي تدخل ضمن التغيير الشكلي للكائنات على مدار الحياة.

نقصد بالتغيير الشكلي الجانب الحركي للأشياء على مستوى التموضع الوجودي في الزمان والمكان. لقد أدت الاكتشافات العلمية في نظرية النَّسب والوراثة وعلم وظائف الأعضاء وتاريخ التطور، إلى فهم الإنسان انطلاقاً من علاقته بالطبيعة، هذه الأخيرة كانت تُشَكِّلُ بالنسبة له المعرفة المُتَضَمِّنَة في

القانون الطبيعي وهي، إذن، معرفة تفسيرية جعلها الإنسان مرجعاً تسويغياً يعمل بها من أجل تحديد كينونته عند انفتاحه على العالم.

لقد عملت هذه المعرفة التفسيرية المُشتّقة من الطبيعة على فهم الماورئيات استناداً إلى علاقتها، كبنية فوقية للمعرفة الروحية، بالجانب البيولوجي للطبيعة. نَعتبر هذه العلاقة التوافقية مصدراً لتحديد العلاقة القائمة بين الطبيعة والروح. أدت هذه العلاقة إلى وضع الإنسان على أساس منظور جديد، تمتزج فيه المادة بالروح.

أنتجت هذه العلاقة نظريتين لهذا الغرض: النظرية المادية-التجريبية والنظرية الحدسية-التجريدية. إذا كانت النظرية الأولى قد فشلت في مواضيع الحقائق والوعي والضرورات المتعلقة بقوانين المعنى، التي لا يمكن استنتاجها من العالم المادي ومن مواصفات الجسد، فإن النظرية الثانية قد فشلت هي أيضاً في تشخيص حقائق الإدراك والمواصفات للطبيعة الجسدية.

إن النموذج الحدسي-الحسي أو المادي-الروحي يُمثِّل الإنسان-الكائن بكل أبعاده الطبيعية-البيولوجية والروحانية-النفسية كحلقة أخيرة في التطور العضوي على الأرض.

هكذا يكون الإنسان بكل وعيه، وتطوره العضوي وأخلاقه وعقله وبالتالي ثقافته، هو نتاج طبيعي للتطور الدماغي ودينامية الحياة وأيضاً نتيجة بعض التعديلات الداخلية التي تفرزها الأعضاء العضوية. نصل إلى هذه النتيجة لأن الحقائق الجسدية لها أبعادًا روحية، تعمل وفق حيوية الأعضاء الجسمية التي تتوافق بالضرورة مع الحالة الروحية وتواجد الكائن في العالم. إذا اعتبرنا أن تاريخ الطبيعة هو تاريخ الكائنات الحية، والإنسان بصفته مسؤولاً عن الأشكال الأساسية المسبقة المُرسَّخة في عقله وضمن وعيه، يبقى السؤال المطروح هو كيف تأتي الروح الخلاقة إلى هذا الوجود الملموس "في" هذا الذي يسمى "الإنسان" بالاعتماد على خصائصه الفيزيائية؟ كلا النظريتين تعملان على نفس المبدأ. فهما تطرحان المطلق، هنا المجال المادي، وهناك المجال الروحي، مما يجعل كل مجال يعتمد على المجال الآخر، دون أن نكون قادرين على أن نُحدِّد، بأي شكل من الأشكال، بأن هذا المجال بالتحديد هو الذي يعتمد على الآخر. فإما أن تكون الروح هي الذروة والنتيجة وإما أن تكون الطبيعة. في كل الأحوال، هناك قفزة في الصورة، لا يمكن للباحث أن يضمن انتقالًا متجانسًا من مجالٍ إلى آخر. إن أي اشتقاق مجال من الآخر سيكون بالتأكيد مطلباً غير مبرر، أو على الأقل يجب أن نطرح إمكانية الوساطة من جانب إلى آخر مع الحفاظ الكامل على ثنائية الجوانب الجسدية والروحية. (Ibid. p.132-144)

ومن هنا نشأ السؤال الآتي: في ظل أي ظروف يُسمح للإنسان، بوصفه ذاتًا واقعيتها تاريخية وروحية، كوحدة متكاملة وكشخص مؤهل ليكون مسؤولاً، أن يفحص نفسه من منظور تاريخ تطور طبيعة سلالته ومن موقعه في الطبيعة بأكملها؟ أو بعبارة أكثر دقة: كيف يمكن أن نوائم، من جهة، بين

التاريخ الروحي للإنسان أو المظهر الروحي للحاضر، بما هو ضروري لتحليل نشاط ثقافي معين، ومن جهة أخرى بين التاريخ الطبيعي أو حتى الجانب الفسيولوجي للإنسان؟ بهدف تجنب محدودية وعيوب النموذج التجريبي-المادي وأيضاً الروحي-النظري. يقترح هيلموت بلسنر بتفعيل جانب ثالث يتم من خلاله تحديد الطبيعية المادية والفيسيولوجية للإنسان مع توظيف ملكاته الروحية باعتبارها جزءاً من هاته الطبيعة، بمعنى أن هناك تلازماً ماهوياً بين الطبيعة المادية والطبيعة الروحية للإنسان في إطار التاريخ. وبهذا تكون الطبيعة المادية صحيحة عندما تسبق الإنسان بقصة إنسانية سابقة لسلالة الكائنات الحية وتربط ملكاته الروحية في الزمان والمكان بماضٍ بيولوجي.

إن الإنسان يتجسد في "الأنا الخالصة" التي تُعبِّرُ عن الذات في مضمونها الداخلي وهو في نفس الوقت شيء طبيعي أي موضوع في شكل جسم بيولوجي لا مندوحة له عن الزوال والحتمية. إنه باعتباره إرادة حرة لها امتدادها في اللامتناهي، هو في نفس الوقت، طبيعة مادية لها خصوصية الحتمية السببية. من هنا يمكن القول إن تاريخ نشوئية النوع الإنساني هو مرتبط أساساً بحالة الخلق، بمعنى إن السلالة الإنسانية هي نتاج الإنسان أو إن الإنسان هو منتوج هذه السلالة. إذا اعتبرنا أن الإنسان ككائن حيوي يعتمد على مكانته في العالم ويتوفر على الشروط الموضوعية التي تجعله يبدع وينفتح بتصميمه أشياء العالم، فإننا نقول: إنه مسؤول عن إنتاج النوع الإنساني بصفته إرادة حرة له من الملكات ما يجعله قادراً على خلق الأشياء. المسألة الثانية هي أن الإنسان كائن عضوي له صفة بيولوجية تنطبق عليه نظرية الأجسام، أي إن المزيج العضوي للكائنات أو الأعضاء هو ما يجعل الإنسان له وجود مادي، وبالتالي فهو منتوج هذا المزيج الذي هو السلالة الإنسانية. اعتبر برغسون (Bergson, ***La conscience et la vie***, 2013) في نقده لسبنسر، عندما أراد هذا الأخير أن يُوحِّد بين النظرية التجريبية والنظرية الحدسية من خلال الافتراض بوجود علاقة مسبقة يَتعيَّن بها الوعي والفكر، أن الشروط المسبقة المفترضة للمعرفة القبلية والتي تُمثل الجانب الحدسي، يشرحها برغسون، بالطريقة التجريبية العملية. فهي (المعرفة الحدسية) نتائج، تم وضعها، تتعلق بتكيُّف الإنسان في الطبيعة على مدى ملايين السنين، تم الحفاظ عليها وتوريثها من جيل إلى آخر كخصائص مُكتَسبة. بالنسبة للأجيال التي تم استثناؤها من عمل التكيف مع الطبيعة، كان التركيز على جهود أسلافهم هو بمثابة المَحتِدُ الذي يظهر وينتشر خطوة بخطوة، من جيلٍ إلى جيلٍ. والنتيجة المباشرة تظهر في الوعي كشيء بديهي. نُفسِّرُ هذه القدرة على التكيف بالتوافق بين الوعي الإنساني والعالم الخارجي. هذا التوافق هو الوحدة المتكاملة للإنسان من منظور برغسون. (Spencer, ***Esquisse d'une psychologie comparée de l'homme***, Auto-Edition, 2015.).

إن برغسون، كمتشبع بالفكر المثالي الكانطي، قد وجد مخرجاً لفلسفته الحدسية بالاعتماد على نقده لسبنسر، الذي أضفى الجانب التجريبي لكل معرفة حدسية، وذلك بتوضيح العلاقة بين الحدسي والمادي من خلال وظائف القدرة على التكيف وإدامته والانتقال به من جيل إلى جيل.

إن تشكيل هاته الوحدة تُمثِّلُ، بالنسبة لبرغسون، توافقاً بين الطبيعة الحدسية والحسية، بحيث تكون الطبيعة مصدراً للكائنات أكانت حية أم جامدة. ما يريد برغسون قوله هو أن المفاهيم المعرفية، التي تتألف بها الملكات، كمفهوم "الجمال" على سبيل التمثيل لا الحصر، الذي يُقيِّمُهُ الإنسان بالاعتماد على ملكة الحكم، إنما هي نابعة من مصادر طبيعية. فمثلاً الاتفاق الذي يتفقه الناس على أن هذا الشيء "جميل" هو نتيجة تصور الإنسان وتأقلمه مع هذا الشيء وتثمينه بقيمة الجمال. إن انتشار هاته القيمة الجمالية وانتقالها بين الناس عبر الزمان من جيل إلى جيل هو ما يبرر تَرسُّخ القيمة ذاتها في الحكم المسبق وهو ما يوازي الطبيعة الحدسية للإنسان.

إذا افترضنا أن المفاهيم المعرفية قد حدثت عن طريق التكيُّف مع الطبيعة، وهي إذن حاضرة بطريقة ما في الطبيعة، إن لم تكن كأشكال من الفكر، بأي حال من الأحوال كأشكال من الوجود. مما يعني أن الطبيعة، في حالة هذا التفسير، مفترضة مسبقًا على أنها ممكنة في البداية بفضل المفاهيم في أشكالها الوجودية. يستلهم سبنسر، في رأيه، الأشكال الذاتية للفكر من الطبيعة الموضوعية، ويستمد هذا العرض من برغسون الذي يؤكد أنه لا يمكن للمرء استخدام آليات الطبيعة كوسائل لآليات الفهم. إن الفكرة القائلة بأن سبنسر قد تصور المفاهيم كحقائق طبيعية خاضعة لمبدأ التطور لا يمكن دحضها، يجب فهمها بمعناها الكلي كصورة ميكانيكية تعمل وفق آليات الطبيعة ومن ناحية أخرى خاضعة لقانون التطور والتكوين.

إنها صورةً أخرى من المعرفة الحدسية التي تجعل الإنسان يتحرر من الخضوع لكمائن المعرفة الخالصة. يرى برغسون أن هاته المعرفة لها طابع مادي وهي مشتقَّةٌ من الوعي عن طريق الأشياء المادية. انطلاقاً من كل هذا، لا يعتبر برغسون الحدس هو فقط منبثقٌ من الطبيعة، وإنما جوهر الفكر الذي تُبنى به المعرفة الحدسية آنيٌ في الفكر القبلي وحاضرٌ ضمن مفهوم الحياة. هذه المسألة هي ما تُبيِّنُ الوحدة المتكاملة الداخلية والخارجية للإنسان كجسم عضوي وكحالة للوعي.

إن الفكر ينهل صورته من الطبيعة، بمعنى أنه مجرد نسخة من الصيرورة الطبيعية. يُعدُّ، في هذه الحالة، كضرب من أشكال الوجود وكمنتوج أفرزته الحياة الإبداعية مثل جميع الموجودات الأخرى من النبات والحيوان. إن مفهوم الحياة، انطلاقاً من نظرية برغسون، يتمثل في الرؤية المتعلقة بالتطور الخلاق الذي نجد مضمونه في فلسفة التاريخ والثقافة. هذا يعني أن التاريخ كمرجع لتطور المفاهيم عبر الزمان والمكان هو في نفس الوقت مصدر لنشوء الفكر. وبهذا يُعتبر الفكر نتاج غير آلي لنظام الطبيعة الآلي. يرى

الباحث التجريبي أن التحولات الفكرية هي حاصلةً نتيجة مراحل الماضي السابق وتسلسل الظروف بطريقة ميكانيكية. إن البحث التجريبي يضع في مقدمته تحديد السببية للآتي من خلال الذي مضى. إن هذا النمط في البحث هو ما يحدد الظروف التاريخية التي عملت على تطور الفعل الإنساني، وذلك بالاعتماد على الحفريات وعلم التاريخ؛ الذي من شأنه أن يُحدِّد آثار الحياة الماضية بطريقة نسبية وليست موضوعية لأننا هنا لا يمكننا بلوغ المعنى الحقيقي والسببي لتَدَرُّج الحياة الإنسانية بالطريقة الآلية. (Plessner, ***Les degrés de l'organique et l'Homme, Introduction à l'anthropologie philosophique***, 2017, P. 43-311).

بجانب اتساع أفق المعرفة بالحقائق التاريخية، هناك دافع آخر للخوض في المسار التاريخاني والبحث الأركيولوجي وإمكانية تخليده في فلسفة الحياة. يتعلق الأمر بالسوسيولوجيا الثقافية كمبحث في معرفة الشروط الاجتماعية والاقتصادية للحياة الروحية. وهو المبحث الذي وظفه ماركس وإنجلز عندما أثبتا أن الحضارة الإنسانية في مرحلة ما تُعبِّرُ عن البنية الفوقية للفكر والوضع المادي لرجالها. كان المؤرخون الاقتصاديون وعلماء الاجتماع يبحثون عن قوانين فوقية تتمثل في التوافق بين الاقتصاد، والحالة الاجتماعية والحياة في تعبيرها الروحي، متحررةً من كل الأغراض. أفضى هذا الاهتمام إلى تشخيص المظاهر البنيوية لكل حقبة من التاريخ، بالاعتماد الكلّي على العلوم الإنسانية كالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلى الفن والدين والقانون والمعرفة السائدة. أدى ذلك إلى تكريس التبعية الزمنية للروح، وخاصة فيما يتعلق بتشييد فلسفة حدسية للحياة. ويؤكد برغسون على ضرورة الخضوع الزمني للمعرفة الحدسية انطلاقاً من الترابط الثقافي التاريخي للمفاهيم المعرفية.

استناداً إلى كل هذا، يمكن اعتبار الوحدة المتكاملة بين الروح والجسد هي مدار الأنثروبولوجيا الفلسفية الألمانية، والتي نجد جذورها أيضاً في نصوص أرنولد غيهلين، بوصفه مشيِّداً لفلسفة الإنسان انطلاقاً من البيانات البيولوجية. (Gehlen, ***l'homme : sa nature et sa position dans le monde***, 2021, P. 59-70)

يعتبر غيهلين أن الإنسان على عكس باقي الكائنات، مخلوق "ناقص" لأنه لا يتوفر على القدرات الجسمية للتكيف مع الطبيعة. وبالتالي فإنّه يحتاج إلى الاستعانة ببعض الأدوات الخارجية حتى يتسنى له التأقلم مع محيطه البيئي. تجافياً مع باقي الكائنات، يتوفر الحيوان، على جميع القدرات البيولوجية والفيسيولوجية للتأقلم مع الطبيعة. فالحيوان المفترس مثلاً، له من القدرات العضوية كالمخالب، الفك والسرعة ما يجعله قادراً على العيش في الطبيعة بدون أي تعديل خارجي، هذا بالإضافة إلى طبيعة بنيته من الفراء للحماية من الظروف المناخية للطبيعة.

يحتاج الإنسان، مقارنةً بالحيوان، إلى العمل على من أجل توفير شروط العيش في الطبيعة. نجد هاته الشروط في العمل الإنساني بالاعتماد على أعضاء الجسم المتكاملة من أجل توفير الظروف المناسبة للعيش. لا يمكننا الحديث عن الإنسان الطبيعي (أي في حالة الطبيعة)، لأن الإنسان لا يتوفر على الأعضاء اللازمة، كالحيوان، للعيش في الطبيعة من دون تغيير المجال الطبيعي قصد موازنته مع البنية الفيسيولوجية الناقصة للإنسان. إن انفتاح الإنسان على العالم يمكن أن يُعرِّضَهُ إلى الهلاك والانقراض، بحكم أن بنيته العضوية غير مؤهلَّة للعيش والدفاع عن النفس إذا ما تُرِك في الطبيعة على ما هو عليه. يرمي الإنسان إلى تشكيل فضاءٍ ملائمٍ له بتغيير الوجود الطبيعي الذي يَتشَكَّلُ من الأشياء، بحيث يصبح موائماً لطبيعته الإنسانية. إن هذه الطبيعة الجديدة سماها غيهلين بالطبيعة الثانية أو "الثقافة". (Ibid. P. 130-154)

من الناحية الفيسيولوجية، تَتمَثَّلُ المراحل التكوينية للإنسان بدءاً من أشكال ارتباط الطفل بأمه بعد الولادة؛ إذ يعتمد غيهلين دائماً على هاته المقاربة بين الإنسان والحيوان. يبقى الطفل مرتبطاً بأمه فترةً طويلةً بعد الولادة إلى أن يَتطوَّر جهازه العضوي ويصبح، بالتالي، مستقلا بذاته. فعلى العكس، يصبح الحيوان مستقلاً في الحركة بضع ساعات بعد ولادته. إن هذا التأخر في الاستقلالية هو ما يجعل الإنسان يعتمد على نفسه وذلك بتطوير نسق تركيبي لأعضائه الجسمية لكي يُمَدَّهُ بالآليات الضرورية للعيش. يتعلق الأمر، إذن، بالتزامن بين الأعضاء كالعين واليد والحركة من أجل العمل على تشييد الطبيعة الثانية للإنسان. نصل هنا إلى التوافق بين غيهلين وبلسنر فيما يتعلق بتطوير النزعة القصدية المرتبطة، أصلاً، بالخيال والتفكير.

يسعى الإنسان، عبر المعاينة بالعين والمتابعة باليد والانتهاج بالعقل، إلى توظيف أعضاء جسمه الأساسية كالعين واليد والعقل ومراودتهم بالحركة والعمل. هذه العملية تؤدي، عبر التجربة والممارسة، إلى تنشيط العفوية وترويض القصدية انطلاقاً من معاينة الموجودات ومعرفة مضامينها الوظيفية داخل الفضاء الإنساني.

يرى هلموت بلسنر أن الملكات العقلية المرتبطة بالحدس، تتوافق مع الطبيعية البيولوجية للإنسان، من خلال وظيفة الأعضاء الجسمية في تفعيل البعد النفسي. نجد نفس الرؤية عند أرنولد غيهلين ولكن في شكل أكثر دقة، يَتمَثَّلُ في تشخيص البنية البيولوجية والتكوين الذاتي للإنسان ومقارنتها مع الكائنات الأخرى، هذا بالإضافة إلى البحث الأركيولوجي للجوانب المتعلقة بالتفكير وربطها بالمنظومة العضوية للإنسان من أجل استخراج القوانين والضوابط العضوية التي يتكون منها الفعل الإنساني.

نَستشِفُّ من كل هذا أن الأنثروبولوجيا الفلسفية التي اعتمدتها المثالية الألمانية، خاصة بواسطة هلموت بلسنر وأرنولد غيهلين، تقتضي تحليل الطبيعة العضوية للإنسان لفهم طبيعته النفسية. تستوجب

هذه الرؤية معرفة الأداء الوظيفي للأعضاء وتَحَكُّمِهَا في البنية الداخلية النفسية للإنسان. من هذا المنظور، تتكوَّنُ الوحدة المتكاملة للإنسان بين الروح والجسد من خلال التحايث بين طبيعته الحدسية والحسية. من جهةٍ أخرى، فإن علاقة الإنسان بالوجود تَتَمَثَّلُ في موقعه ككائن، على غرار باقي الكائنات، بعلاقته بالأشياء وكيفية التعامل معها. يسعى الإنسان من خلال مكانته في العالم إلى العمل على تطوير التوليفات العضوية الضرورية من أجل تشييد البنيات الاصطناعية، ذات الشُّحنَة الإنسانية، المُعَوِّضَة للطبيعة.

وأخيراً، تتجلى ذاتية الإنسان في التلازم بين وحدته المتكاملة (الروح والجسد) من جهة، والحياة بما تتجسَّدُ في التاريخ والتطور والذاكرة من جهةٍ أخرى. على أن المسألة المهمة التي سعت إليها الأنثروبولوجيا الفلسفية الألمانية بعد بلسنر وغيهلين، هي تحديد مكانة الإنسان في العالم وسعيه إلى حفظ أمنه عبر السيطرة ومراقبة الأنا، حتى تتطلع الذات إلى الكمال، وهذا هو مضمون الأنثروبولوجيا الفلسفية، بعد بلسنر وغيهلين، التي جاء بها هانس بلومبرغ. (Trieweler - Blumenberg : ***Anthropologie philosophique***, 2010, P.77-139)

المراجع:

1. Bergson, Henri. *La conscience et la vie*, collection : Quadrige, 2013.
2. Gehlen, Arnold. *l'homme : sa nature et sa position dans le monde*, Trad. Christian Sommer, Edit. Gallimard, janvier, 2021
3. Plessner, Helmuth. *Les degrés de l'organique et l'Homme*. Introduction à l'anthropologie philosophique,Trad. Pierre Osmo, Edition : Gallimard, Novembre, 2017.
4. Spencer, Herbert. *Esquisse d'une psychologie comparée de l'homme*, Auto-Edition, 2015.
5. Trieweler, Denis – Blumenberg, Hans. *Anthropologie philosophique*, Collection : Débats philosophiques, Septembre, 2010.

مؤسسات الإفتاء وأعلامها في تلمسان خلال العهد العثماني

"The Ifta institutions and their flags in Tlemcen during the Ottoman era"

محمد بومدين، طالب السنة الرابعة دكتوراه، جامعة أبو بكر بلقايد ـ تلمسان ـ الجزائر.
البريد الإلكتروني: **boumedinem999@gmail.com**

الملخص:

تعتبر مؤسسات الإفتاء في تلمسان ما بين **962هـ/ 1554م ـ 1252هـ/ 1844م**، من بين أهم الصروح الدينية التي اشتهرت بها هذه الأخيرة، سواء في قلب مدينتها، أم في أحوازها ومداشرها وقراها...، بحكم طبيعة المجتمع التلمساني الذي كانت مرتكزاته الحياتية في يومياتها ترتكز على الفتاوى الشرعية، التي اختصت في الفصل في المنازعات الاجتماعية والدينية ومختلف النوازل الفقهية، من خلال إبداء الرأي الشرعي في جزئياتها من جانب أعلامها العلماء والفقهاء الذين كانت ترد عليهم قضايا اجتماعية ودينية متنوعة مثل الطلاق أو المعاملات التجارية وغيرها...، لتشكل بذلك تلك المراكز العلمية ذات الصبغة الدينية أدوارًا اجتماعية هامة وضرورية، من قبل الكثير من الشخصيات العلمية البارزة، والمنتمية لبيوتات علمية أصيلة بتلمسان، دونت أخبارها الدينية وأدوارها العلمية في الفترة المدروسة، مختلف المصادر المعاصرة لها، في إطار أنشطتهم الدؤوبة بمؤسسات الإفتاء الرسمية كالمساجد ومجالس القضاء...، وغير الرسمية كالأسواق، والأحياء ...، التّي جعلوا منها مراتع لإصدار الفتاوي، حاملين بذلك لواء العطاء الفكري والعلمي بتلمسان على عهد العثمانيين، بالرغم ممَّا كانت تعيشه المدينة المذكورة، من هجرات متتالية لعلمائها إلى الحواضر العلمية بالبلدان الاسلامية.

كلمات مفتاحية: تلمسان ـ الجزائر ـ العهد العثماني ـ الإفتاء ـ العلماء ـ البيوتات العلمية.

Abstract:

The fatwa institutions in Tlemcen between **962^{AH} / 1554^{AD} - 1252^{AH} / 1844^{AD}**, are among the most important religious centers for which the latter was famous, whether in the heart of its city, or in its villages... due to the nature of the Tlemcen community whose daily foundations were based on legal fatwas Which specialized in adjudicating social and religious disputes, by expressing the legal opinion in its parts on the part of its notable jurists who were faced with various social and religious issues such as divorce or commercial transactions and others..., thus forming these scientific centers with important and necessary social roles, from Before many prominent scientific personalities, belonging to authentic scientific houses in Tlemcen, its religious news recorded in the studied period, the various contemporary sources for it, within the framework of their continuous activities in the official fatwa institutions such as mosques and judicial councils ..., and unofficial ones such as markets, and neighborhoods ..., which they made Including places to issue fatwas.

Keywords: Tlemcen - Algeria - the Ottoman era - Fatwas - scholars - scientific houses.

المقدمة:

ارتسمت معالم الثقافة والفكر في تلمسان عبر العصور مع عدد ليس بالقليل من البيوتات العلمية وأعلامها العلماء، فاسحة بذلك مجال التقميش العلمي الدقيق للباحث الأكاديمي الجاد، الذي يسعى لتقصي تاريخ رجال الفكر بهذه المدينة من الجهابذة المتفاعلين علمياً ودينياً مع مختلف المستجدات الاجتماعية والدينية، التي كانت تطرأ على الحياة اليومية لسكان مدينة تلمسان خلال الفترة الحديثة، بمثل ما كان مع علماء بيت "**الجاديري**"، وبيت "**المرازقة**"، وغيرهم...، من بيوتات الفقه، ناهيك عن الكم الكبير من العلماء التلمسانيين الذين شكلوا بأنشطتهم الفقهية في مؤسسات الإفتاء الرسمية وغير الرسمية، أعمدة ثقافية يستند عليها الخاص والعام فيما أشكل عليه في دِينه ودُنياه، وبنتاجهم النوازلي المتواصل أبًا عن جد، أضحوا بالجملة أحد أهم المؤشرات والمعايير الثقافية الّتي تُقاس عليها طبيعة الحياة العلمية ومناهجها الدينية في تلمسان، خصوصًا خلال العهد العثماني الذي شهد ارهاصات نوع من التراجع العلمي النسبي بهذه المدينة، على مستوى الصورولوجيا العامة للعلوم النقلية والعقلية التي ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالاجتهادات الفقهية، والنوازل التي برزت بشكل كبير في المجتمع التلمساني، حيث اهتَبلَ فيها علمياً شيوخ تلمسانيين أفنوا زهرة حياتهم في سبيل خدمة العلم والدين.

إن مثل هذه المواضيع، التي تبحث في النشاط العلمي والديني للعلماء في المؤسسات الشرعية، لا شك وأنها تتيح فرصة التعرف أكثر على شيوخ وفقهاء تلمسانيين، دونوا بمواقفهم الحياتية وآراءهم الدينية التي استنبطوها من النصوص الشرعية في مقام الخوض في النازلة الفقهية، أو عبر مشاركتهم في إصدار الفتاوى، أقول، من شأنها إزالة اللثام عن التنظيمات الدينية التي اتبعتها الإدارة العثمانية بشكل رسمي في تسيير وضبط الأوضاع الدينية والمنازعات الاجتماعية، أم الذي اعتاد عليه أهل تلمسان بلجوئهم إلى الشيخ "**المصلح**" الذي لمعت سمعته العلمية كـ: "**فقيه**" و"**مفتي**" استناداً لرِفعَته وعُلو شأنه بين معاصريه من العلماء، كل ذلك كان من شأنه أن يسمح له باقتناص لقب "**سِيدِي الفْقِيه**" الذي ولئن كان شائعًا شيوعًا لا نظير له بتلمسان، بيَد لم يتحصل عليه إلا النزر القليل من علمائها.

وفي خِضمّ هذه الطُروحات واشكالاتها المتمحورة حول موضوعنا الموسوم بـ: «**مؤسسات الإفتاء الرسمية وغير الرسمية وأعلامها في تلمسان خلال العهد العثماني**»، حاولنا إبراز تمظهرات الآثار العلمية والفقهية لهؤلاء الجهابذة من العلماء، والكشف والإبانة عن بصماتهم الفقهية خلال الفترة المحصورة ما بين **962هـ/ 1554م** حتى **1252هـ/ 1844م**، في وضعية طلبية تفرض علينا اعتماد أسس المنهج السردي التحليلي، ونمطيته القائمة على الكرونولوجيا التاريخية التي تبدأ من ميلاد العالم الفقيه، وصولاً إلى مأتمه ووفاته، مروراً بلمساته الفكرية وإسهاماته الدينية، لتحرّي مساراته العلمية وجذورها الأسرية والعائلية، واستجلاء خلفياتها الفكرية، والمؤثرات السياسية المتأثرة بها في العهد العثماني، بتقديم ترجمات

لكل عالم "**فقيه**" من علمائها، ونفض الغبار عن اجتهاداته داخل تلمسان، انطلاقًا ممَّا حملته المادة المصدرية المهتمَّة خاصَّة بنقد أخبار معاصريها من النخبة بإيالة الجزائر، على ضوء المستجدات الطارئة على البيئة الثقافية والاجتماعية بتلمسان، وخصائصها الدينية والشرعية، وسُبُل معالجتها دينيًا وشرعيًا زمن العثمانيين.

1. الصورولوجيا العامة لمؤسسات الإفتاء والقضاء في إيالة الجزائر على عهد العثمانيين:

لقد عرف "**القضاء**" كمؤسسة رسمية في إيالة الجزائر تعايشًا متميزًا بين المذهبين الفقهيين المالكي والحنفي. فقد أدخل العثمانيون المذهب الحنفي إلى الإقليم الجديد منذ عام **963هـ/ 1555م**، واعتمدوه في السياسة الشرعية على غرار السلطة العليا في الباب العالي. غير أنهم أفسحوا المجال للمذهب المالكي الذي استقر في المنطقة منذ دخول الإسلام إليها. وهكذا فقد أنشئت محكمتان مالكية وحنفية، تتميز كل منهما بمفتيها وقاضيها، استجابة لاستقلالية كل مذهب، بينما تأسس "**مجلس علمي**" يضم علماء كلا المؤسستين وينظر في المسائل المشتركة وذات الأهمية القصوى **(بن حموش، 2000، ص: 24)**.

كما تميزت مجالس القضاء ومؤسسات الإفتاء بـ: "**سنجق الجزَاير**" ـ كما كان يطلق عليها خلال الفترة الحديثة ـ بمعالجتها اليومية والفورية لقضايا الأفراد والمجتمع، مما كان له الأثر الإيجابي في إدارة بايليكات الجزائر ومدنها، وقد ألحق بهذه الهيئات كذلك جهاز تنفيذي يتمثل في موفدين عسكريين يحضرون الجلسات القضائية ويتولون تنفيذ أحكامها دون توان **(بن حموش، 2000، ص: 25)**.

ولكون بعض القضايا التي كانت تعرض على هذه الهيئات ذات صبغة تخصُّصية، فقد كان القضاة المفتون يستعينون بذوي الحِرف المناسبة لتلك القضايا يعرفون بـ: "**أهل الخبرة**"، فبالإضافة إلى تضلعهم في حِرفهم فقد كانوا يختارون كذلك لسِيرتهم الحسنة وعدالتهم، غير أن آراءهم كانت تقتصر على إبداء الرأي التقني الذي يساعد القاضي والمفتي في النطق بالحكم في المسائل الشرعية **(بن حموش، 2000، ص: 25)**.

1 ـ 1. إشكالية المفهوم بين "الفِقْه" و"الفْقِيهْ":

الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة، أي المُستخرجة من أدلّتها التفصيلية، وبناء على ذلك، فإن "**علم الفقه**" هو علمٌ يكون مَدار البحث فيه مُختصّ بالأحكام الشرعية، وهذه الأحكام مصدرها الأدلة التفصيلية من القرآن والسنة، وغيرها من الاجتهادات الشخصية بما يخدم مصلحة الأمة، والتي تصلح أن تكون دليلاً شرعياً مقبولاً في الشريعة الإسلامية.

ولوجود اختلاف كبير بين مصطلحي "**الفِقْه**" أو "**الفَقِيه**"، فقد فصل فيهما عدد من العلماء من المغرب العربي أم المستشرقين أمثال "**الأب برجيس**" في كتابه "**مذكرات الرحلة بتلمسان**" حيث تطرق للمعنى الدقيق لكلمة "**الفقِيهْ**" بين العامة أو النخبة من سكان تلمسان خلال الفترة العثمانية، حيث أكد

أن المصطلح في هذه المدينة كان يقصد به "**العِلمُ**" الذي يتعلق بالعلوم الشرعية في الإسلام، والذي يعطي المفهوم نفسه لكلمة "**علم**"، بمعنى "**التفقه في الشيء**" هو "**التعلم في الشيء**"(**Barges, 1859, P: 347**).

وأضاف يقول أن العالم المعتم بأي علم من العلوم يلقب بـ: "**الفقيه**""(**Barges, 1859, P: 347**).

ثم أورد "**إدموند دوتي**" في كتابه "**الصلحاء**" وفي السياق نفسه، أن كلمة "**سِيدِي**" هي الأخرى لها المعنى نفسه لمفهوم "**العالم**" التي كان يقصد بها خلال القرن **13هـ/19م**، في تلمسان "**الفْقِيه**"، إلا أنها تستعمل عادة لتعني "**وليًا صالحًا**"، وهي تدل على احترام أكثر للعالم الفقيه (**دوتي، 2014، ص: 84**).

وأورد من جانبه الباحث المقرئ التلمساني "**حمزة بن علال**" في كتابه "**جهود علماء تلمسان في علوم القرآن**"، أن المعلم أم الأستاذ أم الطالب الحَقّ الذي كان يُدَرِس أو يحفظ القرآن وعلومه في تلمسان عبر العصور كان ينعت بالسيد "**الفَقِيه**"(**حمزة بن علال، 2019، ص: 47**)، لنخلص هنا إلى نتيجة هامة مفادها أن التخصص في أي من العلوم النقلية أو العقلية والتبريز فيه كما أشار له "**الأب برجيس**" يصدق القول في صاحبه "**الفقيه**".

2. التنظيم الديني والإداري لمؤسسات الإفتاء الرسمية وغير الرسمية في إيالة الجزائر وحاضرة تلمسان العثمانية:

لا جرم علينا القول في مقام الولوج إلى التنظيمات الإدارية والدينية الخاصة بمؤسسات الإفتاء الرسمية وغير الرسمية أن ترتيبها الإداري والدقة في احترامه بتلمسان كان الخاصية البارزة في سلم الإفتاء العثماني بإيالة الجزائر. على ما ندرجه في الآتي:

2 ـ 1. الصلح بين المتخاصمين مظهر من مظاهر الإفتاء في المجتمع التلمساني:

كان الصلح سائدًا بدرجة كبيرة في المجتمع الجزائري عامة والتلمساني خاصة، إلا في القضايا الكبيرة، أما النزاعات البسيطة فقد كان الجزائري يحتقر نفسه إن ذهب من أجلها إلى "**دار القضاء**"، إلا أن ذلك لم يكن يمنعهم من التوجه إلى القضاء عند "**الشيخ المفتي**" المنصب بصفة رسمية من قبل الإدارة العثمانية، وهو ما وقفنا عليه في وثيقة تسوية نزاع ربما يكون في قضية كبيرة مما حتم على المتخاصمين اللجوء للقضاء، أم هناك استثناء مرتبط بطبيعة الفرد وخصوصيات المكان والزمان. وهي وثيقة أرشيفية مؤرخة يوم **9 رمضان 1220هـ/ 30 نوفمبر 1805م**، نشرها الباحث "**خليفة حماش**" في كشافه المتعلق بالوثائق الأرشيفية، نصها في الموالي: «**وثيقة قضائية. 9 رمضان 1220هـ/ 30 نوفمبر 1805م، تسوية خلاف حول نزاع في تلمسان**»(**حماش، 2012، ص: 67**).

ولم تكن مهمة مؤسسة القضاء والفتوى مقتصرة على الفصل في الخصومات، ولكنها كانت تتعدى ذلك إلى متابعة كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة، وبناء على ذلك، كانت هذه المؤسسات على قدر كبير من الهيبة وتحقيق العدل وتسيير شؤون اليومية للسكان والرعايا، تسييرًا عادلاً، فقد كان القاضي أو

المفتي ينظر في تعدي الولاة على الرعية، وفي المال المغصوب، وفي الجور والظلم، والإشراف على الأوقاف، والحكم بين المتخاصمين (شويتام، 2009، ص: 435).

2 ـ 2. مؤسسة الجماعة ونظم الإفتاء في مختلف المراكز الدينية بتلمسان العثمانية:

كانت مؤسسة الجماعة تتكون من أعيان وأشراف ومرابطي مدينة تلمسان، تفصل عادة عن طريق الصلح بين الأفراد أو الجماعات **(دوتي، 2014، ص: 84)**، وتعقد جلساتها في الساحات العمومية أو في الأسواق الأسبوعية تحت رئاسة شيخ القبيلة أو أمين نقابة الأشراف إذا كانت القبيلة المتخاصمة منحدرة من أصول شريفة **(دوتي، 2014، ص: 84)**.

وعن نظام سير المحاكمة، كان المدعي يطرح شكواه على أمين النقابة أو على شيخ القرية الذي يتولى بدوره طرحها على مجلس الجماعة، لينظر فيها ويبت فيها بالحكم وفق المذهب المالكي بعد أن يستمع الحضور لشهود المتخاصمين، وقد يتم حل القضية نهائيًا كما قد تؤجل إلى جلسة أخرى، أما القضايا المستعجلة فقد كانت تعقد لأجلها جلسة طارئة، لأن المتعارف عليه في عقد الجلسات العادية للجماعة هو أنها كانت تعقد مرة واحدة كل أسبوع.

والأمثلة كثيرة ولا حصر لها المتعلقة بمؤسسة الجماعة وانشطتها اليومية في الإفتاء والصلح، أشهرها قضية الصلح الواردة عند صاحب **"البستان"** فيما خصصه للحديث وترجمة شيخه أبي زيد عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن اليعقوبي من قبيلة **"أولاد يعقوب بن طلحة"**، وقد ذكر **"ابن مريم"** في شيخه، أنه كان يعقد الصلح بين القبائل، منها ما قام به بين **"أولاد طلحة" (ابن مريم، 2014، ص: 264 ـ 265)**، فقال: «**(...) ومن كراماته ما حدثني به من يوثق به أنه عقد الصلح بين أولاد طلحة (...)**»**(ابن مريم، 2014، ص: 264 ـ 265)**.

هذا، وقد صالح الشيخ المذكور كذلك بين **"أولاد جبل أترارة"**، استنادًا لما جاء عند **"البطوئي"** في رحلته الموسومة بـ: **"مطلب الفوز والفلاح..."**، الذي ذكر في هذا الصدد: «**(...) ومن كراماته ما حدثني به من يوثق به أنه أتى لترارة يصلح بينهم (...)**» **(البطوئي، 2000، ص: 265)**.

ولما كان **"سيدي يعقوب الفقيه"** شهرة كبيرة في الصلح بين سكان تلمسان، فقد أصبح يستغاث به من قبل الخاص والعام من سكان المدينة المذكورة، وهو ما ورد في مخطوطة أبو زيد عبد الرحمان الجامعي **(ت 1144هـ/1736م)**، التي خصصها لـ: **"شرح أرجوزة شيخه أبو عبد الله سيدي محمد بن أحمد الحلفاوي التلمساني في فتح مدينة وهران"**، عندما قال في شيخه: «**(...) والشيخ بني يعقوب (...) يناجده الحلفاوي من طغيان بني طلحة العربان المتعاونين مع الإسبان**» **(الحلفاوي (د.ت)، ص: 20)**.

ويشير أيضا البطوئي في **"مطلب الفوز والفلاح..."** إلى قيام شيخه **"ابن مريم"** بالمصالحة بين أهل **"قرية الحناية"**. بقوله: «**(...) فإذا بأهل الحناية أتوه ليصلح بينهم، وقد كان ارتحل إمامهم، فرغبوه أن**

يؤم بهم بمسجدهم، قال: فخطر بباله ما رآه في منامه، فأجابهم ففرحوا بذلك فرحا شديدا فبقي بينهم حتى أتاه أجله (...)"(البطوئي، 2000، ص: 324). هذا، ولم يغفل المؤلف السابق الذكر في مؤلفه، ترجمة الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن المرابط بن ونيس الصحراوي الحلافي التلمساني **(من علماء القرن 11هـ/17م)**، المعروف بـ: "**ابن ونيس**" على أنه كان على درجة كبيرة من الوقار العلمي والديني اللذان حصلهما من خلقه وانصافه للحق حتى أمسى فقيهًا مصلحًا ذي شهرة طائرة الآفاق. بقوله: "**(...) ما رأيت عيناي خلقا ولا خلقا وانصافا للحق (...) واجتهادا في اصلاح ذات بين المسلمين (...)**" **(البطوئي، 2000، ص: 244)**.

2 ـ 3. مجلس الداي ـ الباشا ـ أعلى هيئة حكم في إيالة الجزائر:

كان الشيوخ والفقهاء المصلحون في مؤسسات الجماعة بتلمسان زمن العثمانيين إذا تعذر الأمر وصعب عليهم، ينتقلون لمجلس الداي أو الباشا، بمثل ما حدث مع سيدي العبدلي التلمساني **(ت 1035هـ/1625م)**، الذي كان يسعى دائما على جمع الناس على كلمة واحدة، وقد قال "**ابن الصائم التلمساني (كان حيا سنة 1066هـ/1656م)**" في مخطوطته "**كعبة الطائفين**"، أن شيخه سيدي العبدلي توفي وهو في طريقه إلى دار السلطان بالجزائر، لتسكينه فتنة تلمسان بين أهاليها والأتراك، وللقيام بالوساطة والإصلاح بين أهالي تلمسان والحكام الأتراك، سنة **1053هـ/1625م (ابن الصائم (د.ت)، ص: 184)**.

كما امتدت هيبة ومكانة المصلحين الفقهاء في تلمسان لحد مساءلة قادة وحكام هذه المدينة من الأتراك العثمانيين، حيث نجد مساهمة كل من العالم ابن الصائم **(كان حيا سنة 1066هـ/1656م)**، وشيخه سيدي العبدلي **(ت 1035هـ/1625م)**، بتهدئة الأوضاع في تلمسان بين سكانها والحكام الأتراك، ووصل به الأمر أن زجر القائد التركي "**محمد بن سوري**" ووبخه في مقره بـ: "**قلعة المشور**" من جهة أخرى، حيث يقول عن الفتنة الأولى سنة **1035هـ/1625م**: "**فدخلت مع الشيخ سيدي العبدلي بعد ظهر الجمعة على الأمير ـ محمد بن سوري ـ فزجره ووعظه**" **(ابن الصائم (د.ت)، ص: 184)**. وهو دلالة على أن ابن الصايم كان يتمتع بسلطة روحية وعليمة مرموقة في المجتمع التلمساني.

3. بيوتات الإفتاء في تلمسان خلال العهد العثماني:

ارتبط الإنتاج الفقهي في الجزائر وعند علماء تلمسان منذ العصور الوسطى بالفقه المالكي، فبطبيعة الحال أن غالبية سكان الجزائر يتبعون مذهب الإمام مالك، حتى دخول العثمانيين الذين انتشر معهم المذهب الحنفي، فظهر علماء كتبوا وأفتوا على قواعد الإمام أبي حنيفة **(سعد الله، 1998، ص: 65)**. وإذا كانت معظم التآليف في أصول وفروع الإمام مالك، فإن ذلك لا يعني حينئذ أنه لم يكن لعلماء المذهب الحنفي تآليف وآراء، غير أننا لم نقف على علماء أو بيوتات علمية تلمسانية حنفية المذهب، وإن

وُجدت مع الكثير من البيوتات ذات الأصل التركي على ما يبدو، فإنه لم يصلنا شيء نعتد به في مجال بحثنا هذا عن أخبارها ومذهبها، بيد ذلك لا يعني أن تلمسان لم تعرف المذهب الحنفي، خاصة إذا ما علمنا أنه كانت هناك بيوتات علمية صغيرة من اصول تركية كـ: "**بيت البريكسي**"، و"**بيت آل بن صاري**"، و"**بيت باربار**"...، وغيرها من البيوتات التي قد امتهنت الفقه ودرسته في الزوايا والكتاتيب والمدارس، وذلك راجع حسب رأينا إلى عاملين اثنين: **الأول**: أن تلك العائلات وعلمائها لم تؤلف في المذهب الحنفي وهو المشهور. **الثاني**: أنها على ما يظهر لم يبق من تآليف أعلامها الفقهاء شيء يذكر.

عمومًا، فسواء كان علماء تلمسان على المذهب المالكي أو الحنفي خلال الفترة المدروسة، فإنهم كانوا كثر، ونتاجهم العلمي في كلا المذهبين، رغم الجو المحافظ الذي كان يسود الجزائر إبان هذه الفترة، فإنهم كانوا متحررين في تناولهم للمسائل الفقهية ولقضايا العصر والحياة الاجتماعية بصفة عامة **(سعد الله، 1998، ص: 65)**.

وعلى ذكر العدد الكبير للبيوتات العلمية والفقهاء الأعلام بتلمسان، اشتهرت هذه الحاضرة العلمية منذ العصور الوسطى بعائلات تلمسانية كبرى وصغرى خدمت العلم ونَشَّطت مختلف مناحي الحياة الفكرية والعلمية، وأصبحت لها شهرة اخترقت الساحة العلمية بالجزائر إلى حواضر البلدان في المشرق والمغرب، وتواصلت حتى خلال الحقبة التاريخية الحديثة زمن العثمانيين، ومن هاته البيوت العلمية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، "**بيت الجاديري**"، و"**بيت المديوني**"، و"**بيت المرازقة**"، و"**بيت المجاوي**"، وغيرها. وهو ما أشار له العالم أبو راس الناصري **(ت 1238هـ/ 1823م)**، في كتاب رِحلته العلمية "**فتح الإله وَمنته في التحدثِ بفضل ربي ونعمته**"، لما قال: «**(...) وأما علماؤها فأولاد ابن زاغو من مغراوة والعقابنة من قرية بالأندلس والمزارقة من عجيسة أهل جبل وسلات بافريقية وأتى سلفهم لتلمسان، والمقارة من مقرة، قرية بمزاب افريقية وأولاد الامام، والشرفاء الأدارسة أبي عبد الله وأولاده والشيخ أحمد بالحاج المانوي وبنوه**» **(الناصري، 1986، ص: 108)**.

ويتعين علينا، قبل الخوض في السياق الحضاري لتمظهرات الحركة العلمية والدينية لهذه البيوتات في مجال الإفتاء بتلمسان إبان الفترة العثمانية، أن نشير بإلماعة إلى مفهوم "**البيوتات العلمية**"، لما يمثله من خلفيات تاريخية وفكرية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتراكمات الثقافية لهذه البيوتات.

3 ـ 1. تعريف البيوتات العلمية:

إن كلمة "**البيوتات**"، تدخل ضمن باب جمع الجمع: نحو **بيتٌ بُيوت بُيُوتَاتٌ، رَجُل رِجَالٌ رِجَالاتٌ (الصيداوي، 1999، ص: 25)**، ويجوز لنا استعمال بيوتات أو بيوت إذ يحتويان على المعنى نفسه تقريبًا. والبيت العلميّ وُصلة علميّة، وعِتْرة عائليّة ممتدّة في الزّمان والمكان، تضمّ مجموعة من الأفراد العلماء المنتسبين إلى جدٍّ واحدٍ، تربط بينهم وشيجة الدّم والأصل **(عبد المعطي، 2008، (ط.1)، ص: 45)**،

كان لهم أدوار علميّة وفكريّة مميّزة في فروع الفقه وعلومه بتلمسان خلال الفترة الوسيطة والحديثة وحتى المعاصرة من تاريخها الطويل والحافل، من الجد إلى الأحفاد إلى أحفاد الأحفاد، إنتاجًا، ومشاركةً، وممارسةً أصيلةً، اِخترنا نماذج منهم ما بين 962هـ/ 1554م ـ 1252هـ/ 1844م، عبر ما هو آتٍ:

3 ـ 2. بيت الجاديري التلمساني (962هـ/ 1554م ـ 1014هـ/ 1605م):

بيت الجاديري أحد بيوتات تلمسان الصغرى ممن مارست الفتوى وشاركت في مختلف ميادين العلوم العقلية والنقلية، لمع منهم عالمين اثنين. أولهما الوالد:

ـ **أبو الحسن علي بن يحيى السلكسيني الجادِيري التلمساني (ت972هـ/1565م):** الذي ترجم له صاحب "**البستان**"، ورفعه لمراتب علمية ودينية بلغت حد التقديس، وقال في شأنه أنه عالم وفقيه نوازلي **(ابن مريم، 2014، ص: 127)**، وعن شيوخه يذكر الحفناوي، بأنَّهُ: "**(...) أخذ العلم عن (...) وصاحب النّوازل الفقهيّة والمتخصّص فيها أحمد بن الحاج اليبدري (...)، وغيرهم (...)**" **(الحلفاوي، 2014، ص: 127)**، ليتتلمذ على يد كبار علماء وقته في فقه النّوازل بتلمسان.

ـ **أبو عبد الله محمد عاشور بن علي بن يحيى السلكسيني الجَادِيري التلمساني (ت 1014هـ/ 1605م):** أحد علماء تلمسان النوازليين، المتوفى بعد اثنين وأربعين سنة من وفاة أبيه **(Ibn Maryam, 1910, P.223)**.

3 ـ 3. بيت أبو السّادات المديوني التلمساني (962هـ/ 1554م ـ 981هـ/1573م):

من بيوتات تلمسان الصغرى التي عرف منها علماء فقهاء، انقرضت أخبارهم مع مطلع القرن 11هـ/17م، كان منهم:

ـ **أبو السّادات محمد بن يحي المَدْيوني أبا السّادات التلمساني الكبير (ت950هـ/1542م):** الّذي كان حتَّى هو فقيهًا، عالمًا، ووليّاً صّالحًا، ونوازليًّا شهيرًا **(مجموعة من الأساتذة، 2014، ص: 441)**، توفي بعد سنة 950هـ/1542م، ودفن عند ضريح محمد بن يوسف السنوسي **(ت 895هـ/ 1490م) (ابن مريم، 2014، ص: 298)**.

ـ **أبو السّادات محمد الصغير بن محمد بن يحي بن محمد المَدْيوني التلمساني (ت 981هـ/1573م):** الفقيه العالم، النّوازلي بلا مجال، الحجّة، على حسب ما قاله فيه "**ابن مريم**"، على النحو التالي: "**هو الفقيه العالم، (...)، الحجة النظار الأعرف، (...)، الّذي له القدم في كل مقام ضيق، والرحب الواسع في كل مشكل مقفل (...)**" **(ابن مريم، 2014، ص: 236)**.

3 ـ 4. بيت التُوجيني التلمساني (962هـ/ 1554م ـ 1011هـ/1603م):

وهم أيضًا من بيوتات تلمسان الصغرى، توقف خبرهم مع مستهل القرن 11هـ/17، حيث كان من أبرزهم:

ـ أبو عبد الله محمد بن موسى الوَجْديجي التُوجيني التلمساني (من علماء النصف الثاني من القرن 10هـ/16م): من أكابر أولياء تلمسان وعلمائها، نهل العلم عن الشّيخ الإمام، العالم، المفتي، النّوازلي عبد الله بن جلال الوعزاني **(ت 981هـ/ 1574م)**، وله تقاييد في الفقه، وتحقيقات وشروحات في بعض النّوازل، وتوضيحات عن "**خليل على مختصر بن الحاجب**" **(القاسمي، 2005، ص: 376)**.

دُفن أبو عبد الله محمد بن موسى بمدشر "**بني بوبلان**" قرب المنصورة بتلمسان، هو وولده عبد الرحمان الآتية ترجمته **(ابن مريم، 2014، ص: 236)**.

ـ أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن موسى الوَجْديجي التُوجيني التلمساني (ت 1011هـ/1603م): العالم المحقّق، النوازليّ المتفنّن، المحدّث، النحوي، الشاعر، أحد الّذين كانت لهم دراية بالوثائق وتحقيقها، وبالنَّوازل ورأي علماء تلمسان فيها، من مواليد سنة **929هـ/ 1523م**، بتلمسان **(القاسمي، 2005، ص: 193)**، شَرِبَ رحيق الفقه عن والده الشيخ محمد بن موسى الوجديجي ....، وهو الذي قال عنه "**أبو القاسم سعد الله**" أنَّه من الشّعراء الأوائل المؤيّدين للعثمانيّين في جهادهم ضد الإسبان، توفي يوم الجمعة 19 شعبان من سنة **1011هـ/1603م (مجموعة من الأساتذة، 2014، ص: 552)**.

3 ـ 5. بيت العبادي التلمساني (962هـ/ 1554م ـ 1011هـ/ 1603م):

ينتمي هذا البيت العلمي التلمساني إلى الفقيه النّوازلي أبي عبد الله محمد بن العباس بن محمد بن عيسى العُبّادي التّلمساني **(ت 871هـ/ 1467م)**، الجدّ الأوّل لهم، حيث أنهم قد انقطعت أخبارهم حتى هم مع بداية القرن **11هـ/17م**، والّذين كان أولهم في ذكر أخبارهم إبان العهد العثماني:

ـ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب العجيسي العبادي التلمساني (ت 985هـ/ 1577م): الشيخ الفقيه العالم العلم العلامة **(مجموعة من الأساتذة، 2014، ص: 552)**، من أكابر الفقهاء المالكية في وقته، من أهل تلمسان، ولى إفتاء السادة المالكية بها، وأخذ عنه جماعة من علمائها **(ابن مريم، 2014، ص: 236)**، هاجر من تلمسان لما عمت فتنة الترك بها فدخل إلى حاضرة فاس ثم نُقل إلى مراكش (ابن مريم، 2014، ص: 236). توفي حوالي **968هـ/ 1577م (ابن مريم، 2014، ص: 236)**.

ـ أبو عبد الله محمد بن العباس بن أبي عبد الله محمد بن محمد بن العباس بن محمد بن عيسى العجيسي العُبّادي التلمساني (ت 1011هـ/ 1603م): المعروف بـ: "**محمد بن العباس الصّغير**" ابن أبي عبد الله محمد بن محمد بن العبّاس بن محمد بن عيسى العُبّادي التّلمساني، من علماء نهاية **10هـ/16م**، وبداية القرن **11هـ/17م**، بتلمسان، قال فيه "**ابن مريم**": "**هو حفيد ابن العباس الكبير**" **(ابن مريم، 2014، ص: 324)**، وذكر من شيوخه، النّوازلي علي بن يحي السلكسيني التّلمساني **(ت 972هـ/ 1565م)**: السّابق ترجمته، ووصفه بـ: "**الإمام الفقيه العالم النوازلي الهمام**" **(ابن مريم، 2014، ص: 324)**.

3 ـ 6. بيت المرازقة (962هـ/ 1554م ـ 1106هـ/1743م):

إذا كانت المصادر الخاصة بالفترة الوسيطة بتلمسان قد قدمت لنا مادة دسمة حول نشاط علماء بيت المرازقة وعرفت بنتاجهم العلمي والفكري، فإن مصادر الفترة الحديثة في المدينة المذكورة لم تشر لنا إلا النزر القليل بخصوص تواصل نشاطهم العلمي، وهو ما انفرد به "**حمو بن روستان التلمساني**" في مؤلفه "**تحفة الإعتبار...**"، حيث أرخ لسبعة من العلماء المرازقة بالمدينة المذكورة، إلى الدخول الفرنسي إليها سنة **1252هـ/ 1844م**، من خلال شواهد قبورهم التي وُجدها هذا الأخير في "**ضريح ابن مرزوق**" وقام بنشرها "**بروسلار**". حيث قال عنها بن روستان: «**الحمد لله وقد كانوا يدفنون بروضة الشيخ ابن مرزوق أولاده وبعض أناس البلد سيأتي بيانهم**» **(بن روستان، 2021، ص: 128)**. وممَّا جاء في شواهد قبورهم، نذكر:

ـ **سيدي المختار بن أبي عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني (من علماء القرن 11هـ/17م)**: فقيه من علماء تلمسان، عرف به في شاهد قبر ابنته السيدة فاطمة المتوفاة سنة **1034هـ/1625م**، وفي الآتي نص الشاهد: «**هذا ضريح من لاحت ولمعت عليه حلل الانوار المعروف عند أهل الاستبصار السيدة الصالحة الشريفة أمة الله فاطمة بنت الفقيه سيدي المختار نجل عالم العلماء أبي عبد الله محمد بن مرزوق توفيت عام 1034هـ/1625م**» **(بن روستان، 2021، ص: 128)**.

ـ **أبو عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني (من علماء القرن 11هـ/17م)**: من علماء هذا البيت العلمي، ورد ذكره في شاهد قبر ابنه الشاب أحمد المتوفى يوم **20** فيفري **1647م**، على ما جاء في الشاهد الموالي: «**الحمد لله هذا قبر الشاب الأسعد أحمد بن الفقيه العالم السيد محمد بن مرزوق توفي رحمه الله أواسط محرم سبعة وخمسين وألف**» **(بن روستان، 2021، ص: 128)**.

ـ **أبو العباس أحمد بن السيد الحاج ابن مرزوق التلمساني (من علماء القرن 11هـ/17م)**: من فقهاء بيت المرازقة، واحد العلماء المغمورين الذي جاء خبره في شاهد قبر ابنه "**محمد**" المتوفى في شهر جويلية **1648م**. ونص شاهد القبر في الآتي: «**الحمد لله هذا قبر الفقيه السيد أحمد بن السيد الحاج ابن مرزوق توفي رحمه الله أوايل رجب عام ثمانية وخمسين وألف**» **(بن روستان، 2021، ص: 111)**.

ـ **أبو زيد عبد الرحمن بن مرزوق التلمساني (ت في القرن 11هـ/17م)**: وهو ايضا من علماء بيت المرازقة الذين ذكروا في شاهد قبر أبنائهم، وهذه المرة قبر الصبية "**شاشة**" المتوفاة سنة **1060هـ/1650م**، وفي الموالي تفصيل ذلك: «**الحمد لله هذا قبر الصبية شاشة بنت سيد عبد الرحمن بن مرزوق توفيت 1060هـ/1650م**» **(بن روستان، 2021، ص: 111)**.

ـ **أمحمد بن سيدي أحمد بن مرزوق (ت 1052هـ/1642م)**: وهو الفقيه "**أمحمد**" المتوفى يوم **28** جويلية من سنة **1050هـ/ 1642م**. استنادا لما ورد في شاهد قبره، في الآتي: «**الحمد لله هذا قبر سيدي**

محمد بن الفقيه الأجل التالي لكتاب الله عز وجل الولي الصالح سيدي أحمد بن سيدي بن مرزوق رحمه الله في أواخر ربيع الثاني عام اثنين وخمسين وألف» (بن روستان، 2021، ص: 111).

ـ **الحفيد ابن الحفيد ابن مرزوق التلمساني (من علماء نهاية القرن 10هـ/16م وبداية القرن 11هـ/17م)**: وهو الفقيه الحفيد ابن الحفيد، الذي ذكرت أخباره في شاهد قبر حفيدته "**آمنة**" المتوفاة سنة **1090هـ/1679م**، بنت السيد "**محمد ابن مرزوق**"، وهو ما تم تقييده في شاهد القبر الخاص بها، على ما هو آت: «**الحمد لله هذا قبر البكر المصونة آمنة بنت المرحوم بكرم الله السيد محمد نجل الفقيه الأجل العالم الحفيد ابن الحفيد ابن مرزوق توفيت رحمها الله عام تسعين بعد الألف عرفنا الله خيره ووقانا شره بجاه سيدنا محمد وآله**» (بن روستان، 2021، ص: 111).

ـ **أبو عبد الله محمد بن سيدي محمد بن مرزوق التلمساني (ت 1106هـ/1743م)**: من العلماء الفقهاء المرازقة، توفي سنة **1106هـ/1743م**. وهو ما تم كتابته في شاهد قبره في النص الموالي: «**الحمد لله رب العالمين هذا قبر المرحوم سيدي محمد بن المكرم سيدي محمد بن مرزوق توفي رحمه الله عليه في شهر سافر عام ستة وماية وألف حسبنا الله وسلم على سيدنا محمد**» (بن روستان، 2021، ص: 128).

3 ـ 7. بيت المجاوي (النصف الأول من القرن 13هـ/19م):

سجل صاحب "**إتمام الوطر**" معلومات في غاية الأهمية تخص أصول هذا البيت العلمي، حينما أفرد الكلام بذكر انتمائهم لـ: "**جبل أترارة**"، هذه المنطقة التاريخية الواقعة شمال تلمسان بمحاذاة الساحل، قد تخرجت منها الكثير من طلبة العلم الأفذاذ الذين لا يمكن حصرهم، واحتضنت نشاط علمي مكثف طيلة الفترة الحديثة بتلمسان، كان منهم أعلام بيت المجاوي، من قبيلة "**مجاو**" البربرية التي أشار لها صاحب المخطوط وهو يسرد نسب هذا المنشأ العلمي، بقوله: «**(...) والمجاوي نسبة إلى قبيلة من جبل ترارة يقال لها مجاو وأنه كان منها وانتقل والده إلى تلمسان واستوطنها (...)**» (**الزجاي، 1867، الورقة 45/أ**). وأضاف النسابة "**علي حشلاف**" في "**سلسلة الأصول**"، أن بيت المجاوي التلمساني، بيت علم وشرف، ينتمي إلى الشرفاء الحموديون، الذين منهم "**أولاد أبو زكرياء يحيى بن عمران**" من "**آل الكتاني**" الذين فروا إلى زواوة ثم رجع أحفاده لمكناسة الزيتون بالمغرب الأقصى، ثم انتقلوا إلى فاس أواسط القرن **10هـ/16م**. (**حشلاف، 1929، ص: 54**).

ـ **أبو عبد الله محمد بن عبد الله المجاوي التلمساني (ت 1262هـ/1854م)**: ولعل من بين العلماء المشار إليهم من هذه العائلة العلمية في مختلف المصادر المغربية، الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله المجاوي التلمساني (**ت 1262هـ/1854م**)، الذي كانت أخباره عند صاحب "**إتمام الوطر**" كلها تجمع على أنه كان على قدر كبير من العلم، خاصة منه ما يرتبط بالعلوم الفقهية، كونه كان قاضياً بتلمسان، وأحد فقهائها المتميزين في ميادين تحقيق وملازمة "**مختصر الشيخ خليل**"، إلى جانب اهتمامه بعلوم

اللغة، وسرعة إجابته لطالب السؤال، بقول صاحب المخطوط: "**الشيخ الفقيه العالم القاضي النزيه، (...)، المنفرد بالتحفيز والتدقيق للمختصر، (...)، قاموس العلوم وكشاف المشكلات حائز قصب السبق في ميدان الفصاحة والبلاغة (...)، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المجاوي (...)، سريع الجواب (...)**" **(الزجاي، 1867، الورقة 45/أ).**

وكان أبي عبد الله عالم عزيز النفس على ما أردفه صاحب المخطوط وهو يشير إلى ارتحاله لفاس في المرة الأولى التي كانت اضطرارية على ما يظهر، ليعود بعدها لتلمسان ويتصدر للتدريس وممارسة خِطتي الفتوى والقضاء مدة خمسة وعشرون سنة، اللتان تداولهما مع العالم ابن سعد اليبدري ـ السابق ترجمته ـ حتى بلغ بهما ذلك حد التنافس الذي وَلَّد البغضاء بينهما، على ما جاء عند الزجاي الحفيد في الموالي: "**(...) عزيز النفس (...) رحل لفاس ولما عاد تصدر للتدريس بالجامع الكبير (...)، ثم الفتيا والقضاء (...)، لأنه أحب لرياسة (...)، وتداولها مع ابن سعد بتداول الأيام (...)، وتنافسا فيها حتى انقلع بينهما حبل الوداد (...)، واشتد البغض بينهما (...)**" **(الزجاي، 1867، الورقة 46/ب).** مضيفًا الكلام عن صِفاته الخَلقية، قائلاً: "**(...) كان رجلا طويلا أسمر اللون خفيف اللحية ضخما أشيب (...)**" **(الزجاي، 1867، الورقة 46/ب).**

وعن الرحلة الثانية لأبي عبد الله المجاوي للمغرب الأقصى، ذكر صاحب المخطوط أن السبب من ارتحاله هذه المرة، هو وفاة عالم تلمسان ابن الفخار، حيث ورد على المغرب الأقصى زمن السلطان عبد الرحمن العلوي، هذا الأخير الذي أكرمه ونصبه قاضيًا على فاس، إلى أن نصبه من جديد بقضاء مدينة طنجة بعد تشاجره مع قاضي فاس، إلى أن توفي بطنجة سنة **1262هـ/1854م**، عن عمر راوح السبعين سنة، لما قال في "**إتمام الوتر**"، ما يلي: "**(...) ولما مات الفخار ارتحل المجاوي الى المغرب الأقصى مهاجرا زمن المولى عبد الرحمن، فأكرم منزلته (...)، سرعان مع تشاجر مع قاضي البلد (...)، فأخرجه قاضيا إلى طنجة (...)، حتى توفي بها سنة 1262هـ/1854م، وعمره 70 سنة، وأعقب أولادا بالمغرب (...)**" **(الزجاي، 1867، الورقة 46/ب).**

4. علماء الإفتاء في تلمسان خلال العهد العثماني:

لم تقتصر ممارسة الفتوى أو القضاء على شيوخ وطلبة بيوتات العلم بتلمسان، فقد وجدنا الكثير من العلماء الذين تقلدوا مناصب الفتيا في ربوع هذه المدينة. وهو ما ارتأينا أن نُزين به ورقتنا البحثية هذه. على أساس الطرز المعرفي والمنهجي المؤسس على بيوغرافية الأعلام العلماء. وفق التسلسل الزمني الموالي:

ـ **أبو العباس أحمد بن عيسى الورنيدي أبركان التلمساني (ت قبل سنة 1020هـ/ 1610م):**

ينسب هذا العالم إلى "**قبيلة بني ورنيد**" إحدى القبائل الهلالية التي استقرت بجنوب تلمسان، وهو ولي

صالح، وعالم مدرس، من أصحاب العلمين الظاهر والباطن، كما اشتهر بزهده، وورعه، ومناقبه الكثيرة، وكراماته العديدة، توفي بتلمسان قبل سنة **1020هـ/ 1610م (ابن مريم، 2014، ص: 450)**.

ـ **أبو العباس أحمد الولهاصي التلمساني (من علماء القرن 11هـ/17م)**: وردت أخبار هذا العالم الفقيه عند الرحالة "**البطوئي**"، في مؤلفه "**مطلب الفوز والفلاح في آداب طريق أهل الفوز والصلاح**". والذي تقدم بطلب فتوى من عالم قرية "**ولهاصة**" أبو العباس أحمد الولهاصي التلمساني **(القرن 11هـ/17م)**، في أمر فتاة يريد كان يريد أن يسرحها بعدما خطبها وأنفق عليها مالاً، وكان هذه المرة عالم ولهاصة، إذ جاءت تفاصيل هذه القصة في معرض ترجمته لهذا العالم، وهو يقول: "**(...) ومنهم السيد الخمول صاحب المكاشفات ومعدن البركات سيدي أحمد الولهاصي رحمه الله تعالى ورضي عنه. أتيته مرة لأستشيره في تزويج امرأة قد كنت أخطبها وأنفقت في شأنها دراهم. فلما جلست بين يديه قلت له: أتيت لمشورتك. فقال قبل أن أقول له شيئا وأنا ما رأيته متاعي، قال الله يخلف لك. فقلت لا أتزوج أبدا. قال: لا، بل تنح عن هذه فقط وستأتيك أخرى إلى الدار فكان كذلك. فسبحان من نور أسرارهم وصفى أكدارهم وجعل أمثالنا كحمار السانية يدور مغلقة عيناه مكبلا محسرا(...)**" **(البطوئي، 2000، ص: 142)**.

ـ **أبو عبد الله محمد بن أحمد الحلفاوي التلمساني (كان حيا سنة 1122هـ/ 1711م)**: جاءت ترجمته عند تلميذه أبي زيد عبد الرحمان الجامعي **(ت 1144هـ/1736م)**، في شرحه لمنظومة شيخه الموسومة بـ: "**شرح أرجوزة الحلفاوي**". على أنه كان عالمًا، وفقيهًا، ونوازليًا، وناظم له اشتغال بالتاريخ من أهل تلمسان **(الجامعي، (د.ت)، ص: 249)** ، ينتمي أغلب الظن حسب صاحب "**عمدة الراوين**" لـ: "**عائلة الحلفاوي**" التي هاجرت إلى المغرب الأقصى واستقرت هناك وانقرضت هناك حوالي سنة **1175هـ/1767م (الرهوني، 2003، ص: 117)**. قال عنه أبو العباس أحمد بن قاسم بن محمد ساسي التميمي البُونِي **(ت 1139هـ/1716م)**، في ذكر جل مشايخه. في "**الدُرَة المصُونة في علماء وصلحاء بونة**"، ما نصه في الأبيات الموالية:

"**إني سألت الله بالحلفاوي بفضله يعفو عن [المسيي]**
يسقط الغيث كذا فتلته والشيخ عزوز بلا شتاته" **(البُونِي، 2007، ص: 104)**.

وقال عنه إبن ميمون **(كان حيا سنة 1110هـ/ 1710م)**، في " **التحفة المرضية**": "**(...) مفتي تلمسان، المشار إليه بالبنان، أبو عبد الله سيدي محمد بن أحمد الحلفاوي، كان الله حيث يأوي. وهو رجل تقلد بالحضرة المذكورة الخطابة والتكلم في الإقراء والفتيا، وبلغ من رياسة الديانة إلى الدرجة العليا، ووصل من اقبال القلوب عليه وميلها إليه إلى الغاية (...)، فرأس بها في الفقه واعتمد قوله في**

العلم، وشوور في نوازل الحكم، (...)، وكتب على أسئلة الفتيا مغتبطا بهذا الرسم، متلقيا وارداته المختلفة الأغراض بالطلاقة والبشر، (...)" (إبن ميمون، 1981، ص: 249 ـ 259).

ـ **أبو العباس سيدي أحمد الفيلالي التلمساني (كان حيا في أواخر القرن 12هـ/18م)**: جاء التعريف بهذا العالم التلمساني، عند صاحب "**الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني**" على أنه فقيه نوازلي، له تأليف في التاريخ يتضمن مجموعة نوازل فقهية، في مقام الإشارة إلى أمر من تاب من الفرق الثمانية الضالة التي كانت تدعم الإسبان بمدينة وهران، وهم "**كرشتل**" و"**شافع**" و"**حميان**" و"**عمرة**" و"**قيزة**" و"**أولاد عبد الله**" و"**أولاد علي**" و"**الونازرة**"، الذين تحالفوا مع الإسبان، والشاهد في القصة أن فرقة منهم لجأت لحصن العدو وذهبت مع الإسبان، وفرقة لجأت للمسلمين وصارت تقاتل معهم ولكنها في الخفية تعلم العدو بأحوال المسلمين والحكم فيها أنها فرقة الزندقة يقتل من اطلع عليها، وفرقة منهم تابت وتركت الإعانة والحكم فيها أنها واحدة من جماعة المسلمين (**بن سحنون، 2012، ص: 36**). وهو ما أفتى في حقها أبو العباس سيدي أحمد الفيلالي التلمساني (**كان حيا في أواخر القرن 12هـ/18م**)، بالقتل للفرق الثلاث، وهو ما لم يشاطره فيه أغلب علماء وقته، على ما جاء عند أحدهم في مؤلفه المذكور "**الثغر الجماني...**". بالقول الصريح: "**(...) ولا تلتفت لمن عمم وقال باباحة المال والدم في الجميع، وهو الفقيه أبو العباس سيدي أحمد الفيلالي التلمساني في تاريخه**" (**بن سحنون، 2012، ص: 36**). وقال نحو ذلك المشرفي في "**بهجة الناظر**" ما نصه: "**(...) ولا تلتفت لمن عمم وقال باباحة المال والدم في الجميع وهو الفقيه أبو العباس سيدي أحمد الفيلالي التلمساني في تاريخه (...)**" (**المشرفي، (د.ت)، ص: 24**).

ـ **أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن موسى بن محمد فتحا الزجاي التلمساني الجدّ (1226هـ/1818م)**: إن الدرجة العلمية التي اشتهر بها الزجاي الجد، داخل تلمسان وخارجها بالحواضر العلمية بالبلاد الإسلامية، أكسبته الريادة العلمية في ميادين النوازل الفقهية على ما يظهر، إذ ذكر ذلك حفيده في "**إتمام الوتر**"، بإشارة منه في ذكر عبارة "**حتى من السواحلية**" التي تعني أن الفتاوى كانت تأتيه من القريب والبعيد من القرى والمداشر المنتشرة في منطقة السواحلية بتلمسان، وهو دليل على شهرته في القرى الساحلية لمدينة تلمسان من جهة، وتمكنه في العلوم الفقهية في مختلف أصولها وفروعها من ناحية أخرى، ومن ذلك ما قاله حفيده، بقوله: "**(...) كانت تأتيه الفتاوى حتى من منطقة السواحلية (...)**" (**الزجاي، 1867، الورقة 9/أ**).

ـ **أبو علي محمد بن مزيان التلمساني (ت 1250هـ/1842م)**:

ومن العلماء الذين تَرجم لهم صاحب "**إتمام الوتر**" الشيخ أبي علي محمد بن مزيان التلمساني (**ت 1250هـ/1842م**)، الذي جمع بين العلوم العقلية والنقلية، وتمكن في علم الهيئة "**الفلك**" والتوحيد "**العقائد**"، وفي ذلك قال الزجاي الحفيد: "**الشيخ أمزيان (...)، أحد العلماء الأعيان الذين انتحلوا الهيئة**

والتوحيد (...)، هو أبو علي محمد بن مزيان (...)" **(الزجاي، 1867، الورقة 48/ب)**. وتطرق أيضًا صاحب المخطوط إلى ارتحاله لفاس وعودته لتلمسان التي درس بها في الجامع الكبير، ناهيك عن دخوله في أخذ ورد مع الحكام الأتراك ببايلك الغرب، في قضية توليته لخِطة الفتوى والقضاء، سواءً في قلب المدينة بتلمسان التي لم يقلد بها هذا المنصب، أم بندرومة التي نصب بها كقاضي إلى غاية رجوعه لتلمسان وقتله من قبل الإحتلال الفرنسي سنة **1250هـ/1842م**، عقب المحاولات المتكررة والأخيرة لإحتلال مدينة تلمسان من قبل الفرنسيين، حيث جاء ذلك في المخطوطة، بالقول: "**(...)، دخل تلمسان ثم ارتحل لفاس (...)، ثم رجع لتلمسان ونوى بها الاستيطان ودرس بالجامع الكبير (...)، ثم لازم القضاء (...)، بعدما امل الداي باي وهران ان يسرع في تقليده قضاء تلمسان (...)، لكنه لم ينصب بها بل نصب بندرومة، (...)، ثم رجل لتلمسان ولم يقلد منصبه ذاك حتى قتل أيام دخول الفرنسيين لتلمسان سنة 1250هـ/1842م**" **(الزجاي، 1867، الورقة 48/ب)**.

الخاتمة:

وصفوة القول، ممَّا خلصنا إليه بناءًا على هذا العرض التاريخي الموسوم بـ: "**مؤسسات الإفتاء الرسمية وغير الرسمية وأعلامها في تلمسان خلال العهد العثماني**". تمكنا من الوقوف على جملة من النقاط الاستنتاجية المتعلقة بإحدى أهم المؤسسات الشرعية التي كان لها دور كبير في ربط وشائج الحياة الدينية والاجتماعية بتلمسان ما بين **962هـ/ 1554م ـ 1252هـ/ 1844م**. نسجل نتائجها بإيجاز فيما يلي:

ــ تعد مدينة تلمسان من المدن الجزائرية والمغاربية الأوفر حظًا بتواجد هؤلاء العلماء والمفتون، ومساهمتهم الرائدة في ميادين الفتوى تشهد لهم عنايتهم بالفقه وعلومه.

ــ أن الميزة التي اتصف بها علماء بيوتات تلمسان هي الاهتمام بعلم الفقه والإفتاء كخاصية ثقافية وحضارية تراكمية، مؤسسة على سلسلة شجرتهم العائلية التي أحكمت قبضتها على علوم الشريعة الإسلامية وفي مقدمتها علم الفقه.

ــ تجسد الإعتناء بعلم الفقه لدى علماء تلمسان على المشاركة الاجتماعية الممثلة في فقه النوازل الذي أصبح علم له أسسه ومناهجه بما يخدم مصلة الأمة والمجتمع. وهو ما رأيناه مع الكثير من العلماء والشيوخ المصلحون في تلمسان خلال الفترة العثمانية.

ــ إن الباحث المدقق في كتب التراجم والأنساب والفهارس، والمخطوطات التاريخية التي قيدها علماء تلمسان، سيجد كما هائلاً من الفقهاء المفتون، الذين دُونت سيرتهم ومسيرتهم في تلك المؤلفات، بفضل أدوارهم المميزة في فك كل اشكال دِيني أو دُنيوي كان يتقدم به الفرد التلمساني من عامة

الناس، أم من العلماء أنفسهم، عندما لاحظنا بعض الفتاوى التي كانت تصدر لبعضهم البعض. وهذا إن دل على شيء محدد فإنه يدل على اهتمامهم الكبير بعلم الفقه والفتاوى.

ــ احتلت مدينة تلمسان مكانة راقية بين مراكز الإشعاع الفكري والثقافي في العالم الإسلامي، وذلك من خلال الحركة العلمية التي ما فتئت تُميزها وتَمتاز بها خاصة منذ العهد الزياني، وحتى العهد العثماني الذي بقيت تلك السواقي العلمية تتنامى بين علماء تلمسان، وعلى وجه التحديد منهم المنتمون لبيوتات تلمسان ذات الجذور الزيانية.

ــ ارتفعت راية العلوم الشرعية وفي مقدمتها علوم الفقه في مدينة تلمسان، حتى انعكس ذلك على التراث التلمساني الكثيف لنخبتها المثقفة في مجالات الإفتاء وإصدار النوازل الفقهية التي نقلتها لنا المصادر المعاصرة لهؤلاء العلماء، غير أن ما يمكننا قوله في هذا الجانب، هو ضياع الكثير من المؤلفات النوازلية بتلمسان على عهد العثمانيين.

قائمة المصادر والمراجع:

أ) **المصادر:**

ـ **العربية:**

ـ البطوئي عيسى بن محمد اليحيوي الراسي (كان حيا أوائل القرن 11هـ/17م)، **مطلب الفوز والفلاح في آداب طريق أهل الفوز والصلاح**، دراسة وتحقيق: الفكيكي حسن، منشورات طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، مطبعة النجاح الجديدة، الرباط، 2000.

ـ البُونِي (أبو العباس أحمد بن قاسم بن محمد ساسي التميمي ت 1139هـ/1716م)، **الدُرَة المصُونة في علماء وصلحاء بونة**، تقديم وتحقيق: بوفلافة سعد، منشورات بونة للبحوث والدراسات، الجزائر، 2007.

ـ التلمساني (أبو عبد الله محمد بن محمد ابن أحمد ابن مريم المديوني كان حيا سنة 1025هـ/1625م)، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، تحقيق: بوباية عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2014.

ـ التلمساني (أبو عبد الله محمد بن سليمان بن عبد الرحمن بن رزوق بن محمد بن عبد الرحمن بن موسى الأنصاري ابن الصائم الجازولي كان حيا سنة 1066هـ/1656م)، **مخطوط: كعبة الطائفين وبهجة العاكفين على قصيدة حزب العارفين**، مكتبة جامعة الملك سعود، يحمل رقم 0ـ01ق6/1760.

ـ التلمساني (حمو بن روستان توفي قبل 1272هـ/ 1864م)، **تحفة الاعتبار فيما وجد من الآثار بمدينة الجدار ـ جامع الكتابات الأثرية التلمسانية ـ**، إشراف: بروسلار شارل، تقديم وتحقيق وتعليق: عمارة علاوة وكعوان فارس، دار الهدى للطباع والنشر والتوزيع، الجزائر، 2021.

ـ الحفناوي (أبو القاسم بن الشيخ بن أبي القاسم الديسي ت1341هـ/ 1941م)، **تعريف الخلف برجال السلف**، (ج2)، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906.

ـ التلمساني (أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن موسى بن محمد فتحا الزجاي الحفيد كان حيا سنة 1284هـ/1867م)، **مخطوط: إتمام الوطر في التعريف بمن اشتهر في أوائل القرن الثالث عشر**، المكتبة الوطنية بباريس، يحمل رقم: R.D.9307.

ـ الجامعي أبو زيد عبد الرحمان (ت 1144هـ/1736م)، **مخطوط: شرح أرجوزة أبو عبد الله سيدي محمد بن أحمد الحلفاوي التلمساني المالكي في فتح مدينة وهران**، مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، (غير مصنف).

ـ الرهوني (أبو العباس أحمد ت 1373هـ/ 1953م)، **عمدة الراوين في تاريخ تِطَاوِين**، (ج3) تحقيق: جعفر بن الحاج السلمي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2003.

ـ الراشدي (أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن سحنون (ت بعد 1211هـ/ 1796م)، **الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني**، تحقيق: المهدي البوعبدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012.

ـ الزياني (أبو عبد الله محمد بن يوسف كان حيا سنة 1320هـ/ 1903م)، **دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران**، تحقيق: المهدي البوعدلي، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012.

ـ إبن ميمون (أبو عبد الله محمد الزواوي النجار الجزائري (كان حيا سنة 1110هـ/ 1710)، **التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية**، تقديم وتحقيق: بن عبد الكريم محمد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

ـ المشرفي (عبد القادر بن عبد الله بن محمد بن أحمد بن أبي الجلال الغريسي المعسكري ت 1192هـ/ 1778م)، **بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر**، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، دار الوعي، الجزائر، (د.ت).

ـ الناصري (أبو راس محمد بن أحمد ت 1238هـ/ 1823م)، **فتح الإله وَمنته في التحدثِ بفضل ربي ونعمته**، تحقيق: الجزائري محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.

ـ الأجنبية:

ـ Ibn Maryam (Aboū Abdallahe), **El Bostan ou Jardin Des Biographies Des Saints Et Savants De Tlemcen**, Tra Par: F. Provenzali, Imprimerie Orientale Fontana Frères, Alger, 1910.

ـ Labbe (Barges), **Tlemcen Ancienne Capitale Du Royaume De Ce Nom, Souvenir Dun Voyage**, Challamel Aine Libaire, Paris, 1859.

ـ المراجع العربية والمُعربة:

ـ بومدين محمد، «**الإسهامات العلميّة والفكريّة لنخبة البيوتات الأندلسيّة العالمة في تلمسان العثمانيّة 962هـ/ 1554م ـ 1280هـ/ 1808م**»، مجلة الحكمة للدراسات التاريخية، المجلد 07، العدد 18، ديسمبر 2019.

ـ بن حموش مصطفى أحمد، **فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري 1549م ـ 1830 ـ من واقع الأوامر السلطانية وعقود المحاكم الشرعية**، دار البعث للدراسات التاريخية، الإمارات، 2000.

ـ حماش خليفة، **كشاف وثائق تاريخ الجزائر في العهد العثماني بالمكتبتين الوطنيتين الجزائرية والتونسية**، نوميديا للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012.

ـ الحسني القاسمي عبد المنعم، **أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى**، دار الخليل القاسمي، الجزائر، 2005.

ـ دوتي إدموند، **الصلحاء، مدونات عن الإسلام المغاربي في القرن التاسع عشر**، ترجمة: محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2014.

ـ شويتايم أرزقي، **المجتمع الجزائري وفعالياته في العهد العثماني 926 هـ ـ 1246 هـ /1519 م ـ 1830م**، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2009.

ـ الصيداوي يوسف، **الكفاف**، دار الفكر، لبنان، 1999.

ـ أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي 1500 ـ 1930**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.

ـ مجموعة من الأساتذة، **موسوعة العلماء والأدباء الجزائريين**، دار الحضارة للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 2014.

آليات الحجاج في بيان أول نوفمبر1954
مقاربة بلاغية حجاجية

Argument tools in the declaration of November 1st 1954
Rethorical and Argumentative Approch

فريدة مزيان، طالبة دكتوراة بقسم علوم اللسان ، جامعة الجزائر 2، الجزائر
البريد الإلكتروني:Farida.maziane@univ-alger2.dz

الملخص :
بيان أول نوفمبر 1954 خطاب سياسي في زمانه، و وثيقة تاريخية في زماننا ، انتهج محرروه استراتجيتي الإقناع والتأثير، فهو خطاب حجاجي بامتياز ، وبآلياته الحجاجية المتضمنة فيه استطاع مهندسو الثورة دفع الشعب الجزائري وغيره من الشعوب المناهضة للاستعمار إلى الإنخراط في مسعى جبهة التحرير الوطني في تبني قرار الثورة، ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن ندلو بدلونا -نحن أبناء هذا الوطن- في رصد تلك الآليات التي يزخر بها البيان و التي جعلت منه بحق شهادة ميلاد أعظم ثورة في تاريخ الانسانية"الثورة الجزائرية المباركة" .
الكلمات المفتاحية : البيان ، الحجاج ، الباتوس ، الإيتوس

Abstract :The first November 1954 declaration is a political speech in its time, and a historical document in our time , it is an ultimate argumentative speech by its strategy of persuasion and influence. We-the sons of this country- try through this study, to determine the effectiveness of the declaration by detecting the most important argumentative tools that made it a birth certificate of the greatest revolution in the history of humanity, the blessed Algerian revolution.
Keywords : Déclaration , Argumentation, Pathos, Ethos.

المقدمة :

لم يولد بيان أول نوفمبر 1954 من العدم، بل جاء نتيجة نضال سياسي استمر زهاء نصف قرن، فهو من أبرز نصوص الثورة وأنبل مواثيقها، إذحمل العديد من المبادئ والقيم التحررية والحضارية والدينية والانسانية، تلك القيم التي اعتمدها مهندسو الثورة كحجج في استراتجيتيهم "الإقناع والتأثير"، فالبيان يسعى إلى كسب تأييد الشّعب الجزائري من جهة ومساندة المجتمع الدولي لفكرة خيار الحرب كحل وحيد لاسترجاع السيادة الوطنية "فما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة "، ولتحقيق غايتي الإقناع والتأثير،

اعتمد مهندسو الثورة في بيانهم آليات حجاجية جعلت من البيان خطابا حجاجيا بامتياز، فما تلك الآليات؟ وما طبيعة الحجج المعتمدة في ذلك؟ ولحل الاشكالية اعتمدناالمقاربة الحجاجية لآرسطو، وانتهجنا خطة عملية تطبيقية مسيجة بتأطير نظري، نوضحه فيما يلي من الدراسة.

أولا:الأبعاد الثلاثة للبيان : يتميز بيان أول نوفمبر1954 في أنه خطاب يرتكز على أبعاد ثلاثة :البعد التواصلي والبعد التداولي ووالبعد الحجاجي

1-**البعد التواصلي للبيان :** لتوضيح ملامح هذا البعد فإنه ينبغي الوقوف على مفهوم البيان لغة واصطلاحا ثم رصد عناصر التواصل كما تم ورودها في نظرية جاكبسون

1-1-البيان بين اللغة والاصطلاح

أ-البيان لغة

تدور مادة البيان في اللغة عامة، حول معنى الوضوح والانكشاف، فالبيان (ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء بيانا: اتضح. وبيّن الشيء ظهر. والتبيّن: الإيضاح والوضوح. والبيان: الفصاحة واللّسن.، وكلام بيّن فصيح. والبيان الإفصاح مع ذكاء. والبيّن من الرجال الفصيح. والبيان إظهار المقصود بأبلغ الألفاظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن وأصله الكشف والظهور) (ابن منظور، 1997، صفحة 456)، فمادة البيان تدور حول معنى الدلالة والفصاحة والوضوح والكشف والظهور

.ب- البيان اصطلاحا

وقد استقر البلاغيون على تعريف السكاكي لعلم البيان بأنه: "إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد به" (السكاكي، 1937، صفحة 156)، هذا عن البلاغة، أما في السياسة فالبيان " إعلان منشور يتضمن نوايا أو دوافع أو آراء تخص ناشره ، وقد يصدره فرد أو مجموعة أو حزب سياسي، يتقبل البيان عادة الرأي السابق أو الإجماع يدعم فكرة جديدة فيها مفاهيم مطروحة لتعطي تغييراً يعتقد مصدر البيان بضرورتها" (Dewey J. , 2016, p. 36).

1-2-عناصر التواصل في البيان

تقوم نظرية التواصل عند جاكبسون على مبدأ مهم وهو" أنّ كلّ حدث لغوي يتضمّن ستة عناصر أساسية وهي: المرسل ، المرسل إليه ، الرسالة، القناة ، السنن و السياق"(Jakbson, 2003, p. 89)

نحاول رصدهافي البيان:

أ-**المرسل** : يمثله شخص معنوي واحد "جبهة التحرير الوطني رغم تعدد الشخصيات التي حررته "مجموعة الستة"، المنبثقة عن مجموعة الـ 22 التاريخية، وهم:" ديدوش مراد، ورابح بيطاط، والعربي بن

مهيدي، وكريم بلقاسم، ومحمد بوضياف، ومصطفى بن بولعيد. ستة شباب جزائريين، لقبوا بآباء الثورة" (بوعزيز، 2003، صفحة 61) .وقد تمت صياغته بعد مشاورات ومناقشات أفضت إلى خطاب تميز بتنسيقه العجيب الموحي بذلك التلاحم والرؤية الموحدة للمجموعة.

ب-**المرسل إليه**: ويطلق عليه في البيان المخاطَب، فالخطاب موجه للشعب الجزائري وللمناضلين المؤمنين بالقضية الوطنية

ج-**الرسالة**: إن بيان أول نوفمبر هو أول برنامج سياسي لحزب جبهة التحرير الوطني، وأول تصريح رسمي له، أصدره ليخاطب من خلاله كل فئات الشعب الجزائري، من أفراد، وأحزاب، وحركات تحررية، طالبا دعمهم، وليقضي على حالة الارتباك التي قد تصيبهم عند اندلاع الثورة. وجاء ليجزم، أن ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، وأن الكفاح المسلح هو الحل الوحيد لإنهاء خرافة الجزائر الفرنسية، رسمت جبهة التحرير من خلاله، المعالم الأولى للثورة، وآفاق ما بعد التحرر، حيث حمل البيان رؤية الثوار المستقبلية لجزائر معاصرة، جزائر ديمقراطية شعبية، في إطار المبادئ الإسلامية، وفتحت بابا للتفاوض المشروط مع المستعمر الفرنسي، تفاديا لإراقة دماء الأبرياء، ودعت الشعب الجزائري لمباركة البيان، ودعم الثورة التحريرية.

د-**قناة الاتصال**: قام بتحريره باللغة الفرنسية " محمد العيشاوي "بتاريخ 27 أكتوبر 1954 ، بمنزل سريّ بحي الرايس حميدو، بالجزائر العاصمة، وتم رقنه، وسحبه، بقرية إغيل إيمولا، بجبال جرجرة، فالبيان منشور ترجمه إلى اللغة العربية سنة 1957، "إبراهيم زدور القاسم المهاجي- أول طالب مناضل، استشهد أثناء الثورة التحريرية-. (بن أزواو، 2004، صفحة 125)

ه-**السنن** : اعتمد محررو البيان على لغة بسيطة تتضمن معاني وأفكارا من الواقع المعيش، فالمخاطِب والمخاطَب من المجتمع نفسه، توحدهم المشارب الثقافية، وهي مشارب الثقافة الجزائرية العربية الاسلامية .

و- **السياق**: فالسياق التاريخي الذي تم فيه تحرير البيان هو سياق مكهرب بين انقسامات وتشابك في صفوف الحركة الوطنية من جهة، وسياسة الاستبداد التي يسلطها المستعمر الفرنسي على الشعب الجزائري من جهة ثانية، إضافة الى التحرك الدولي في مناصرة الشعوب المستعمرة الداعية الى التحرر والاستقلال، خاصة تلك الأهبة التي تبنتها كل من تونس والمغرب للخروج من مأزق الاستعباد، فالظروف كلها دفعت الى تبني قرار الثورة كحل واحد ووحيد للتحرّر والاستقلال.

2-**البعد التداولي لبيان أول نوفمبر**: تَسْعَى جبهة التحرير الوطني مِنْ خِلالِ البيان إلى التَّأْثير فِي الشعب الجزائري، لتبني مطالبها والاندماج في مساعيها الرّامية إلى الحصول على شرعية تمثيل الشعب تمثيلا سياسيا كبديل عن المنظمات الأخرى في الحركة الوطنية من جهة، وتبني خيار الثورة كخيار وحيد

لتحقيق غاية الاستقلال وبناء الدولة الجزائرية الديمقراطية الشعبية من جهة ثانية، فالجبهة من خلال ممثليها الستة توظف أعمالا لُغَويّة تَتضمن فِعْل قَوْل، وَفِعْلا مُتَضَمّنا فِي القَوْلِ، وَفِعْلا ناتِجا عَنْ القَوْلِ، شِعارها " اجْعَلْه يَعْلَم ، اجْعَلْه يَعْتَقِد ، اجْعَلْه يَفْعَل " وَيُتَرْجِمُها البيان إلى " اجْعَلْ الشعب الجزائري يعلم بخطورة الوضع من استبداد وانتهاك للحريات وللكرامة، واجعله يعتقد أن ما يؤخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، واجعله يتحرك ويندمج في خيار الثورة ليحقق عزّته وكرامته. " فالخطاب كفعل تداولي يستهدف عواطف الشعب من جهة، وعقله من جهة ثانية، لهذا نجده يتبنى استراتجيتي التأثير والإقناع ، هذا الفعل الذي جسدته آليات حجاجية متنوعة

.3 : **البعد الحجاجي في بيان أول نوفمبر** : البيان خطاب، ولا يكتسب الخطاب سمته الخطابية إلا بما يقوم به من وظائف، وأن نسيجه الوظيفي يتمحور حول الوظيفة الحجاجية كوظيفة أساس مسؤولة عن توليد الفعل الخطابي "فلا خطاب بدون وظيفة ولا وظيفة بدون حجاج " (طروس، 2005، صفحة 42)، ومن هذا الافتراض ينبثق السؤال المركزي الذي يوجه دراستنا :"كيف نرصد السمة الحجاجية لبيان أول نوفمبر ؟فإذا كان رصد السمة من خلال آليات الحجاج فما هي تلك الآليات ؟

ثانيا :آليات الحجاج في البيان

تسعى جبهة التحرير الوطني من خلال بيانها إلى تحقيق غايتين أساسيتين وهما :

-الحصول على اعتراف الشعب بشرعيتها كحركة سياسية جديدة مستقلة عن أي حزب سياسي آخر

-الحصول على تأييد الشعب الجزائري لقرار ها في شن الثورة ضد الاستعمار ودعوته للمشاركة فيها

.ولتحقيق الغايتين لم تدخر جبهة التحرير الوطني في بيانها أي جهد في توظيف ترسانة من الحجج في الخطاب، تلك الحجج التي تجد في خطابة أرسطو أسسها، إذ أرسى معالمها الحجاجية في كتابه"الخطابة" وعنها يقول ابن رشد في تلخيصه: "الخطابة الأرسطية قوة تتكلف الإقناع الممكن، والعمل على جعل الإقناع غرض الخطابة الأساس وأن هذا الإقناع يمر عبر مراحل

المرحلة الأولى : تجهيز الحجج والبحث عنها (Euresis)

المرحلة الثانية : تهيئة الأسلوب وبناء القول (Lexis)

المرحلة الثالثة : ترتيب أجزاء القول (Taxis) ّ" (ابن رشد، 1987، صفحة 245)ولرصد آليات الحجاج في البيان ننتهج المراحل على نحو ورودها في نص أرسطو

المرحلة الأولى :تجهيز الحجج والبحث عنها : (Euresis) :يقول أرسطو في بداية مقالته الأولى من كتاب "الخطابة": "مهمة الخطابة ليست الإقناع، بقدر ما هي البحث في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع، وإنما بلوغ هذه الغاية قدر المستطاع" (أرسطو ، 1986، صفحة 241)، ويفهم من قول أرسطو هذا، أن الخطابة صناعة تبحث في الحجج التي بها يتحقق الإقناع، وهذه الحجج عديدة، منها ما هو

غير صناعي، ومنها ما هو صناعي، وفي هذا يقول :" "فأما التصديقات فمنها بصناعة ومنها بغير صناعة، وقد أعني بالتي بغير صناعة تلك اللاتي تكون ليست بحيلة منا، لكن بأمور متقدمة، كمثل الشهود والكتب والصكاك وما أشبه ذلك، وأما اللاتي بالصناعة فما أمكن إعداده وتثبيته على ما ينبغي بالحيلة وبأنفسنا " (ارسطو ، 1986، صفحة 243)فالمتلقي للحجج الأولى لا يتعب نفسه في البحث عنها، لأنها مألوفة ومستعملة في محيطه، بينما في الحجج الثانية يكون المتلقي جاهلا بها، وهو ما يدفعه لاكتشافها، "فمنها ما ينبغي أن يستعمل استعمالا، ومنها ما ينبغي أن يستخرج استخراجا" (ارسطو ، 1986، صفحة 245)

1-الحجج غير الصناعية : وتتمثل في الوقائع والوثائق المحفوظة

1-1-الوقائع: وتعد الوقائع من التصديقات المادية الشائعة؛ ذلك أنها تتكون من الأحداث التي تقع أمام أعين الناس فيتفقون على وجودها، ويتخذون منها مادة للحجاج ، فالوقائع تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص، أو بين جماعة من الناس، فلا تكون عرضة للدحض والشك، فالحجاج بالوقائع -بحكم انطلاقه من مشهورات- يجعل المتلقي يسلم بالنتائج بعد مناقشة المنطلقات واقتناعه بها. ومن الوقائع التي نقلها البيان منها ما تخدم حجة شرعية الجبهة في تمثيل الشعب ومنها ما تخدم حجة شرعية قرار الثورة :

1-1-1--ما يخدم حجة جبهةالتحرير الوطني في مطلبها للتصديق على شرعيتها من خلال إعلانها عن فشل جميع فصائل الحركة الوطنية في تحقيق غاية الاستقلال من تلك الوقائع :

-الأزمة الخطيرة التي عاشها حزب انتصار الحريات الديمقراطية بداية الخمسينيات لا سيما صراع المصاليين والمركزيين وقد تعدى هذا الصراع التنابز والشتائم إلى ممارسة القوة والعنف " إن الوقت قد حان لإخراج الحركة الوطنية من المأزق الذي أوقعها فيه صراع الأشخاص "

1-1-2-ما يخدم حجة جبهة التحرير في مطلبها للتصديق على شرعية قرار الثورة كحل وحيد للخروج من حالة الاستعباد والاستبداد :

أ-اندلاع الثورتين المجيدتين في كل من تونس والمغرب بداية 1954 تحقيقا لما تم الاتفاق عليه في مؤتمر نجم شمال افريقيا 1926 على أن تخوض الدول الثلاث الكفاح لتحرير الشمال الافريقي " (جغابة، 2012، صفحة 102)إن أحداث المغرب وتونس لها دلالتها في هذا الصدد، فهي تمثل بعمق مراحل الكفاح التحرري في شمال إفريقيا.

ب-إن العالم عرف انفراجا بعد الحرب العالمية الثانية واستقلال العديد من الدول العربية تلك الدول التي أعلنت مساندتها للجزائر في حربها ضد فرنسا " أما في الأوضاع الخارجية فإن الانفراج الدولي مناسب لتسوية بعض المشاكل الثانوية التي من بينها قضيتنا التي تجد سندها الديبلوماسي خاصة من طرف إخواننا العرب والمسلمين."

ج-إن الشعب الجزائري يعيش محروما من حريته، وأن الوضع لا يطاق مما جعل جميع أبناء الوطن متحدين في فكرة الاستقلال " فإننا نعتبر الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحدا حول قضية الاستقلال والعمل"

2-1 -**الشهادات والوثائق المحفوظة :** وتعد من أقوى الحجج الجاهزة وقد استغلتها جبهة التحرير في حجتيها :

أ- **حجج شرعية الجبهة في تمثيل الشعب** : تجلت في مشروعها السياسي الذي دونته ورسمت فيه أهدافها، وبرنامجها، ووسائل عملها ، فهو مشروع متكامل يسلط الضوء على جزائر الغد برؤية كلها تفاؤل وأمل ومن جوانب القوة في المشروع :

-**الأهداف** : ونميز هدفا أسمى بعيد المدى وهدفا قريب المدى

-**الهدف الأسمى البعيد المدى** : هو تحقيق الاستقلال وهو غاية كل مستعبد ومضطهد، ولم تكتف الجبهة بالتصريح بالهدف بل دعمته بأوصاف تعد بدورها حججا تجمع كل أماني الجزائريين من نظام جمهوري ديمقراطي يجعل من الشعب سيدا، في ظل وطن ينعم بمبادىء الاسلام ويحترم الحريات، بعيدا عن كل أشكال العنصرية والعصبية

-**أهداف قريبة المدى: داخلية وخارجية**

-**الأهداف الداخلية** : تسعى من خلالها الى معالجة الوضع المتعفن للحركة الوطنية والتي قد تعرقل مسار الكفاح وعن تلك الأهداف :

- التطهير السياسي بإعادة الحركة الوطنية إلى نهجها الحقيقي
- القضاء على جميع مخلفات الفساد
- تجميع وتنظيم الطاقات السليمة لدى الشعب الجزائري لتصفية النظام الاستعماري

-**الأهداف الخارجية** :وبرؤية واثقة ترى الجبهة أن تحسيس المجتمع الدولي بما يجري في الجزائر أمر عاجل وضروري لضمان نجاح القضية الوطنية، لهذا رسمت الجبهة في مشروعها أهدافا خارجية جاء فيها :

- تدويل القضية الجزائرية.
- تحقيق وحدة شمال إفريقيا في داخل إطارها الطبيعي العربي والإسلامي.
- ـ في إطار ميثاق الأمم المتحدة نؤكد عطفنا الفعال تجاه جميع الأمم التي تساند قضيتنا التحريرية

ب- حجج شرعية قرار الثورة : قدمت جبهة التحرير للعدو الفرنسي لائحة للتفاوض على الاستقلال تفاديا لإراقة الدماء " وتحاشيا للتأويلات الخاطئة وللتدليل على رغبتنا الحقيقة في السلم، وتحديدا للخسائر البشرية وإراقة الدماء، فقد أعددنا للسلطات الفرنسية وثيقة مشرفة للمناقشة" وقد جاءت في الوثيقة بنود تعبر عن نية محرريها في معالجة الوضع معالجة سلمية، واعطاء العدو فرصة التفاوض والتشاور، وقد

تضمنت الوثيقة قيمة نبيلة جدا وهي ضمان الحقوق للفرنسيين في حال الاعتراف بحق الجزائريين في تقرير مصيرهم وما جاء في الوثيقة :

-فإن المصالح الفرنسية، ثقافية كانت أو اقتصادية والمحصل عليها بنزاهة، ستحترم وكذلك الأمر بالنسبة للأشخاص والعائلات

- جميع الفرنسيين الذين يرغبون في البقاء بالجزائر يكون لهم الاختيار بين جنسيتهم الأصلية ويعتبرون بذلك كأجانب تجاه القوانين السارية أو يختارون الجنسية الجزائرية وفي هذه الحالة يعتبرون كجزائريين بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات.

- تحدد الروابط بين فرنسا والجزائر وتكون موضوع اتفاق بين القوتين الاثنتين على أساس المساواة والاحترام المتبادل.

ورغم كل هذه التنازلات يظل المستعمر متعنتا في قراره، مغيّبا بذلك أي نية طيبة في التفاوض مما يجعل قرار الثورة القرار الصائب والمناسب .

2- **الحجج الصناعية** : أدرك أرِسطو إدراك الحكيمِ المتّبِصر بِأحوالِ النّاسِ أنّ مداخِل التّأثيرِ فِي الإنسانِ مدخلانِ : عقلي ونفسي وأنّ لِلمدخلِين آليّاتٍ ووسائِل فِي إحداثِ ذلِك الأثرِ ، فكان حجّاج الإيتوسِ (ETHOS) وحجّاج الباتوس (PATHOS) وحجّاج اللّوغوس (LOGOS) إذ يستنِد الأوّل على صورةِ الخطيبِ وملامِحِهِ الّتِي تبعث الثّقة فِي المتلقّي (الولي ، 2010، صفحة 5) ويركّز الثّاني على الملامِحِ النّفسيّةِ النّزوعيّةِ لِلمتلقّي ، ويصير علِمنا بِعواطِفِ المتلقّي ونوازِعِهِ وميولِهِ واختياراتِهِ أنجع طرقِ الإقناعِ والتّأثير ويعتمد الثالث على موضوعِ الخِطابِ بِاعتِبارِ ملامِحِهِ المحايثةِ ، حيث تتولّد النّتائِج على المقدّماتِ المحتملةِ ، وحيث يتِمّ الاستِناد على الوقائِعِ ، وترتيب وحداتِ الخطابةِ ومقوّماتِ الأسلوبِ، فالحجاج وإن اختلفت مشاربه وتوجهاته يسعى الى تحقيق غاية واحدة هي إحداث التغيير في الآخر، ولعظمة مسؤولية اعداد البيان، ونشره ، وخطورة آثاره، فقد حرصت المجموعة الستة على أن يكون الخطاب ناجعا ومؤثرا فكان التنويع في آليات الحجاج هذا الحجاج الذي مسّ أركان الخطاب من مخاطِب (ETHOS) ومخاطَب (PATHOS) والخطابْ (LOGOS)

2-1-**حجج الإيتوس** (ETHOS):يتضمن الخطاب عبارات تنم عن أخلاق محرريه وهي أخلاق تبعث الثقة في المتلقي حتى يندمج مع غايات وأهداف المخاطِب، ولعلّ أبرز المناقب والأخلاق التي تضمنتها عبارات البيان :

أ-إن الخطيب شخصية مؤمنة مسلمة ويظهر ذلك في استهلالها للبيان بالبسملة "باسم الله الرّحمان الرّحيم " بالإضافة الى ما تضمنه برنامج جبهة التحرير الوطني من أهداف في برنامجها السياسي، حين ناشدت بناء

دولة ديمقراطية شعبية، قائمة على مبادئ الدين الاسلامي ومن شأن هذه الصفة أن تبعث الشعور بالعظمة والقداسة .

ب-إنها شخصية تقدر الشّعب، وتحترمه، وتراه السّيد في إصدار الأحكام " أنتم الذين ستصدرون حكمكم بشأننا..."

ج-إنها تحرص على التواصل الناجع من خلال حرصها على الوضوح وتجنب الالتباس :" بأن نوضح لكم مشروعنا والهدف من عملنا"، " ورغبتنا أيضا هو أن نجنبكم الالتباس..."

د- إنها مطّلعة على ما يحدث داخل الوطن وخارجه :" فإننا نعتبر الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحدا حول قضية الاستقلال والعمل، أما في الأوضاع الخارجية فإن الانفراج الدولي مناسب لتسوية بعض المشاكل الثانوية التي من بينها قضيتنا"

ه-إنها تشعر بمسؤوليتها اتجاه الوطن :" إن حركتنا قد وضعت المصلحة الوطنية فوق كل الاعتبارات التافهة والمغلوطة لقضية الأشخاص والسمعة"

و-لها رؤية واضحة للمستقبل المنشود استنادا لمعطيات الحاضر : "ولكي نبين بوضوح هدفنا فإننا نسطر فيما يلي الخطوط العريضة لبرنامجنا السياسي."

ز-تتصف بالحلم والأناة والصبر : "فقد أعددنا للسلطات الفرنسية وثيقة مشرفة للمناقشة، إذا كانت هذه السلطات تحدوها النية الطيبة"

ح -إنهامتفائلة وواثقةفي النصر :" إن الكفاح سيكون طويلا ولكن النصر محقق"

ط-إنها مستعدة للتضحية بالنّفس والنّفيس :" فإننا نقدم للوطن أنفس ما نملك"

فميزات الخطيب "جبهة التحرير الوطني" تضفي على البيان مسحة من الاحترام والتقدير على شخصيات تعظم سعيها، وتبجل وطنها، وتعرف ما تريده، وواثقة من الوصول الى مبتغاها، فهي بهذه الصفات تؤثر في مخاطبها تأثيرا، تجعله يتبنى مطالبها، فمطالبها من مطالب الشعب " إن جبهة التحرير الوطني هي جبهتك، وانتصارها هو انتصارك".

2-2-ججج (PATHOS): فَالْبَاتُوس عِنْدَ أَرِسْطُو " هوَ ذَلِكَ الْأَثَرَالَانْفِعَالِيّ اَلَّذِي يُحدثه الخطيب فِي السامع حَتَّى يُهَيِّئه نَفْسِيًّا لِتَقَبُّلِ فِكْرَتِهِ والِاقْتِناعِ بِرَأْيِهِ" فالباتوس هي النوازع و النَوازِعُ تَجْمَعُ بَيْنَ مَا يُؤْلِمُ الإِنْسانَ وَمَا يَجْعَلُهُ يُحِسُّ بِاللَّذَّةِ " (الولي ، 2010، صفحة 7).وَيُفَسِّرُها ميشَالْ مَايِيرْ بِقَوْلِهِ :"يَنْبَغِي لِأَجْلِ إِقْناعِ شَخْصٍ مَا إِثارَةُ انْفعالِهِ وَبِهَذَا ، تَجِبُ مَعْرِفَةُ نَوازِعِهِ ، أَيْ مُيولِهِ وَأَذْواقِهِ وَرَغَباتِهِ وَاعْتِقاداتِهِ واسْتِعْداداتِهِ الذِّهْنِيَّةِ اَلَّتِي تُمَيِّزُهُ (عبيد، 2018، صفحة 6)، "وبيان أول نوفمبر غنيّ بهذه الإيحاءات، وتلك النوازع والعواطف التي اعتمدتها جبهة التحرير في تحريك الشعب نحو غاياتها إذ بدت من خلال الخطاب عارفة وعالمة بحالة الشعب، وبما يؤلمه، ويسعده، ومن بين تلك النوازع :

أ-نزعة حب التقدير والاحترام : فالانسان مجبول على حب من يقدره، ويحترمه، فالخطاب في استهلاله، خاطب الشعب جاعلا منه السّيد وصاحب القرار " أنتم الذين ستصدرون حكمكم بشأننا" فمخاطبة الشعب انطلاقا من هذه النزعة سيجعله متشوقا لمعرفة مضمون الخطاب وإيلاء الأهمية لما ورد فيه من معطيات .

ب-نزعة حب الانتماء : وقد جسّدتها عبارة " فإننا نعتبر الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحدا حول قضية الاستقلال والعمل" فالمخاطب من خلال العبارة يخرج من صفة الانتماء للجزائر كل من لا يؤكد فكرة الاستقلال والعمل عليها، فالمخاطب اتجاه الثورة إما أن يكون أو لا يكون.

ج-نزعة تأنيب الضمير : " فإذا كانت الجزائر هي السبّاقة الى نشر الفكر التحرري في منطقة الشّمال الإفريقي، فإنه من المؤسف أن يتخاذل الشعب الجزائري، ويتراخى في كفاحه ضد الاستعمار الفرنسي، وقد سبقت إليه كل من تونس والمغرب في ثورتيهما ضد فرنسا "أما نحن الذين بقينا في مؤخرة الركب فإننا نتعرض إلى مصير من تجاوزته الأحداث، " فالمخاطب يستهدف ضمير الجزائري، ويشعره بمسؤوليته في تصحيح الوضع والالتحاق بركب الثورة المباركة

د-نزعة الخوف من الخطر والسرعة لمواجهته : جسدتها عبارة " إن المرحلة خطيرةأمام هذه الوضعية التي يخشى أن يصبح علاجها مستحيلا" فالمخاطب يشعر الشعب الجزائري بالخطر الذي يحدق به، وأن هذا الخطر أشبه بسرطان في مراحله المتأخرة، فقد تستحيل النجاة منه .فالوطن في مرحلته هذه في خطر، ولن يتم انقاذه إلا إذا انتفض الشعب انتفاضة واحدة وانقض على عدوه انقضاض النسر على فريسته .

ه-نزعة التحرر وكره الاستعباد : مثلتها الجبهة في قولها " ولذلك فهي موجهة فقط ضد الاستعمار الذي هو العدو الوحيد الأعمى، الذي رفض أمام وسائل الكفاح السلمية أن يمنح أدنى حرية"

2-3-حجج (LOGOS) : يتعلق بالخطاب ، وما تحمله اللغة داخله من حجج منطقية :(logos) أي ما يبنيه الخطاب نفسه من وجوه الاستدلال المتحقق بالقياس والاستقراء، وفي هذا يقول ابن رشد: "إن الأقاويل التي يكون بها الإثبات والإبطال كما أنها في صناعة الجدل صنفان، أحدهما: الاستقراء أو ما يظن به أنه استقراء، والصنف الثاني: القياس أو ما يظن به أنه قياس، كذلك الأقاويل المثبتة في هذه الصناعة والمبطلة صنفان: أحدهما شبيه بالاستقراء وهو المثال، والآخر شبيه بالقياس وهو المضمر" (أرسطو ، 1986) ، والبيان في هذا النوع من الحجاج قائم على القياس المضمر (Enthymème) ونعني به القياس الذي تكون نتيجته أوإحدى مقدماته مضمرة، يساهم المتلقي في الوصول إليها، ومايصل إليه هو الحجة المحققة للغاية من الخطاب ومن أمثلة القياس المضمر في البيان :

أ-الاستدلال الأول :

المقدمة 1: جبهة التحرير الوطني مستقلة عن جميع تيارات الحركة الوطنية المتناحرة

المقدمة 2: جبهة التحرير الوطني تملك برنامجا سياسيا ينشد بناء دولة حرة ذات سيادة وعزة

النتيجة : جبهة التحرير الوطني أحق بتمثيل الشعب الجزائري لبناء الدولة المنشودة

ب-الاستدلال الثاني

المقدمة1: تعاهدت دول شمال افريقيا تحت راية نجم شمال افريقيا 1926 على وحدة الكفاح ضد فرنسا

المقدمة 2: أوفت كل من تونس والمغرب بعهدهما لشن الحرب ضد فرنسا

النتيجة : على الجزائر أن تلحق بركب الحرب ضد فرنسا

ج-الاستدلال الثالث

المقدمة 1: دعت الجبهة فرنسا للتفاوض على الاستقلال دون إراقة الدماء

المقدمة 2: رفض فرنسا الاستجابة للتفاوض، وتفضيلها سياسة الاستبداد والتعذيب

النتيجة : فرنسا لا تفهم إلا بقوة السلاح فما أخذ بالقوة لن يسترد إلا بالقوة

د-الاستدلال الرابع

المقدمة 1: وضعت الجبهة مصلحة الوطن فوق الجميع

المقدمة 2:الجبهة ستبذل النفس والنفيس اتجاه الوطن

النتيجة :دورك أيّها الجزائر أن تساهم في الدفاع عن هذا الوطن

فالاستدلالات المذكورة أعلاه وردت مقدماتها في البيان بعبارات نقلناها بمعانيها أما نتائجها فهي مضمرة ، نسعى لاكتشافها وهي نتائج تخدم غايات الجبهة في رغبتها في كسب مشروعية تمثيل الشعب ومشروعية قرار الثورة وتحفيز الشعب للانظمام إليها .

المرحلة الثانية :تهيئة الأسلوب وبناء القول:(Lexis) وهي البحث في الاسلوب المنتهج في التعبير عن الحجج وفي هذا يقول أرسطو:"أن "عامة الناس يتأثرون بمشاعرهم أكثر مما يتأثرون بعقولهم، فهم في حاجة إلى وسائل الأسلوب أكثر من حاجتهم إلى الحجة"، ولهذا لا يحصل الإقناع بمجرد الظفر بالحجة فحسب، بل لابد من مراعاة الأسلوب الملائم لكل مقام، لذلك "لا يكفي أن يعرف المرء ما ينبغي أن يقال، بل يجب أن يقوله كما ينبغي "(ارسطو ، 1986، صفحة 254)" .فالأسلوب إذن في نظر أرسطو يدعم الحجج التي هي الأساس، ويساهم في لفت انتباه المخاطب وجذبه، ويعد قوة حجاجية فاعلة لا تقل أهمية عن القياسات المضمرة والشواهد (الأمثلة) والحجج الإيتوسية والباتوسية. ولعل أبرز مظاهر الأسلوب في البيان اعتماد محرروه على آليات بلاغية أهمها "الاستعارة التمثيلية الكبرى"، وقد تجسدت في تقريب جبهة التحرير الوطني بين مجالين وهما مجال القضاء والسياسة إذ أتى البيان أشبه بعريضة قضائية يرفعها المدعي ضد المدعى عليه أمام الجهة القضائية المختصة، مطالبا إياه برفع الظلم، وتحقيق الحق، ونشر العدل، وللتقريب بين المجالين نرد عناصر القضية على النحو التالي :

أ-المحكمة المختصة بالقضية : وجهت الجبهة خطابها للشعب الجزائري عامة وللمناضلين خاصة معتبرة إياهم القضاة في قول محرري البيان :" "أيها الشّعب الجزائري، أيّها المناضلون من أجل القضية الوطنية، أنتم الذين ستصدرون حكمكم بشأننا" فالشعب الجزائري هو المحكمة الكبرى و" المناضلون من أجل القضية " هم المحكمةالمختصة، وللطابع الإستعجالي للقضية فالفرع المختص هو الفرع الاستعجالي : "إن المرحلة خطيرةأمام هذه الوضعية التي يخشى أن يصبح علاجها مستحيلا" فالشعور بالخطر من شأنه تعجيل الشعب في اتخاذ قراره

ب- موضوع الدعوى :وجود ظلم وتعسف " الاستعمار الذي هو العدو الوحيد الأعمى، الذي رفض أمام وسائل الكفاح السلمية أن يمنح أدنى حرية.

ج-المدعي : جبهة التحرير الوطني " و نظن أن هذه أسباب كافية لجعل حركتنا التجديدية تظهر تحت اسم : جبهة التحرير الوطني".

د-المدعى عليه : الاستعمار الفرنسي :" ولذلك فهي موجهة فقط ضد الاستعمار الذي هو العدو الوحيد الأعمى

ه-تقديم العريضة : فالحيثيات المتمثلة في الوقائع والشهادات هي بمثابة الدفوع وآليات الاثبات، وإذا كانت من شروط قبول الدعوى شكلا أن تكون للمدعي الصفة ، فإن جبهة التحرير من خلال بيانها تسعى للحصول على ما يخولها الصفة والأهلية لرفع قضيتها أمام الشعب، فيأتي قرار الثورة تحصيل حاصل للشرعية المعترف بها .

وباعتماد البيان على مقاربة مجال القضاء فإن الجبهة تضفي على القضية الوطنية صفة من يطالب استرداد حق اغتصب منه أزيد من قرن من الزمن، فالبيان يناشد العدل ورفع الظلم .

المرحلة الثالثة :ترتيب أجزاء القول :(Taxis):تتعلق بكيفية انتظام مواد الخطابة (الحجج) من خلال ترتيب أجزاء القول الذي يعد الركن الثالث من أركان الخطابة، إذ "يراعي المرء في قوله ثلاثة أشياء، أولها: وسائل الإقناع وثانيها الأسلوب أو اللغة التي يستعملها، وثالثها ترتيب أجزاء القول"لا بد من التفكير في ترتيب تلك الحجج ، ووضع كل واحدة في المكان المناسب لها ، فيزيدها ذلك قوة وتأثيرا في ذهن المخاطَب" (أرسطو ، 1986، صفحة 256)وبالرجوع إلى بيان أول نوفمبر نلاحظ ذلك الترتيب المحكم للبيان من مقدمة ، عرض وخاتمة جاء في كل منها ما يلي :

ا- المقدمة: ونميز فيها عنصرين "الاستهلال وذكر هدف البيان" .وقد جاء في الاستهلال تمهيد البيان بالبسملة وأسلوب نداء من العام إلى الخاص " " أما عن هدفي البيان "نُعلمُكم أن غرضنا من نشر هذا الإعلان هو أن نوضح لكُم الأسْبابَ العَميقة التي دفعتنا إلى العمل، بأن نوضح لكم مشروعنا والهدف من عملنا، ومقومات وجهة نظرنا الأساسية التي دفعتنا إلى الاستقلال الوطني في إطار الشّمال الإفريقي"

فهما هدفان مترابطان تسعى الجبهة الى الحصول على شرعيتها في تمثيل الشعب من جهة والحصول على دعم الشعب لقرار الثورة

ب-العرض : حرصت الجبهة في هذا الجزء على تقديم حججها لاقناع الشعب بتبني مطلبيها

ج- الخاتمة : تدعو الجبهة الشعب الجزائري للالتفاف حولها لتحقيق غاية الجميع في استقلال يعيد العزة والكرامة

أخيرا :نتائج المقاربة الحجاجية للبيان :

1-إن البيان غني بالقيم منها القيم التاريخية، الاجتماعية، الدينية، والانسانية

2- إن البيان رغم تعدد صانعيه استطاع أن يعبرعن ذلك التلاحم بين المجموعة الستة، وكأنها شخص واحد، ولعلّ ما يبرر هذا التلاحم هو وحدة الهدف "مصلحة الوطن فوق الجميع "

3-إن البيان في وجهته الحجاجية يعتمد استراتجيتي الإقناع والتأثير معا، يخاطب المواطن الجزائري في عاطفته وعقله فهو خطاب حجاجي بامتياز

4-إن من يتفحص البيان يكشف عن سر نجاح الثورة الجزائرية فهي محظوظة بقادتها، وبشعبها حين لم تثنهم قلة العتاد في حربهم، فالبيان يؤكد حقيقة أن "الفئة القليلة تغلب الفئة الكثيرة بإذن الله "

5-ساهمت الاستعارة الحجاجية في الجمع بين مجالين مختلفين هما مجال السياسة ومجال القضاء، وكان لهذا الجمع قوته الحجاجية في اضفاء صفة الظالم على المستعمر وصفة المظلوم على الشعب الجزائري، لتكون الثورة الحُكم المناسب لرفع ظلم الظالم على المظلوم فالاستعارة الحجاجية حققت أنجع آلية في الحجاج حين صورت قضية الجزائر في أعين أبنائها وفي أعين العالم قضية انسانية فانتصارها هو انتصار الانسانية على الامبريالية " .

المراجع

1--باللغة العربية

1. ابن رشد."*تلخيص الخطابة* " دار القلم. ، بيروت لبنان، 1987.
2. ابن منظور ، "*لسان العرب*"، ج1، دار صادر ، بيروت 1997..
3. أرسطو ، "*فن الخطابة* "ج1. ترجمة عبد الرحمان بدوي ، آفاق عربية ، بغداد، العراق، 1986
4. السكاكي، " *مفتاح العلوم* "، دار الكتب العلمية، القاهرة ، مصر. 1937
5. حاتم عبيد من الخطابة إلى تحليل الخطاب ـ مفاهيم خطابية من منظور جديد، دار رؤيا للنشر، القاهرة، مصر، ط 1، 2018

6. .فتح الدين بن أزواو، " إيديولوجية جبهة التحرير الوطني من خلال بيان "أول نوفمبر، *مجلة النائب، الجزائر، 2004* ، الصفحات 15-27.

7. محمد الولي ، "السبيل إلى البلاغة الباتوسية الأرسطية." عالم الكتب الحديث. ، اربد ، الاردن ، 2001، الصفحات 45-68.

8. محمد جغابة.، "*دعوة إلى الحرب ورسالة للسلا"م*، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، . الجزائر: (2012).

9. محمد طروس. *"النظرية الحجاجية"* مطبعة النجاح الجديدة ، . الدار البيضاء المغرب:. 2005

10. يحي بوعزيز. "ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين". *منشورات المتحف الوطني للمجاهد*، 2003، الصفحات 15-.27

2-باللغة الأجنبية :

1. Dewey, J.). *Democracy and Education* (Vol. 1). New york, USA: Macmillan Company. (2016

2. Jakbson, R. *Les fondations du language* (Vol. 1). Paris, France: eds Minuit ،2003.

بسم الله الرحمن الرحيم

نداء الى الشعب الجزائري

هذا هو نص أول نداء وجهته الكتابة العامة لجبهة التحرير الوطني الى الشعب الجزائري في أول نوفمبر 1954

«

أيها الشعب الجزائري.

أيها المناضلون من أجل القضية الوطنية.

أنتم الذين ستصدرون حكمكم بشأننا. نعني الشعب بصفة عامة، والمناضلين بصفة خاصة. نملكم أن غرضنا من نشر هذا الإعلان هو أن نوضح لكم الأسباب العميقة التي دفعتنا إلى العمل، بأن نوضح لكم مشروعنا والهدف من عملنا، ومقومات وجهة نظرنا الأساسية التي دفعتنا إلى الاستقلال الوطني في إطار الشمال الإفريقي، ورغبتنا أيضا هو أن نحكم الالتباس الذي يمكن أن توقعكم في الأمبريالية وضلالها الإداريون وبعض نخبة في السياسة الانهزامية.

فنحن نعتبر قبل كل شيء أن الحركة الوطنية بعد مراحل من الكفاح. قد أدركت مرحلة التحقيق النهائية. فإذا كان هدف أي حركة ثورية. هو خلق جميع الظروف الثورية للقيام بعملية تحريرية، فإننا نعتبر أن الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحدا حول قضية الاستقلال والعمل. أما في الأوضاع الخارجية فإن الانفراج الدولي مناسب لتسوية بعض المشاكل الثانوية التي من بينها قضيتنا التي تجد سندها الدولي ما بين إخواننا العرب والمسلمين.

إن أحداث المغرب وتونس لها دلالتها في هذا الصدد فهي تمثل بعض مراحل الكفاح التحريري في شمال إفريقيا، وما يلاحظ في هذا الميدان أننا منذ مدة طويلة أول الناهضين إلى الوحدة في العمل هذه الوحدة التي لم يتح لها مع الأسف التحقيق أبدا بين الأقطار الثلاثة.

إن كل واحد منها اندفع اليوم في هذا السبيل، أما نحن الذين بقينا في مؤخرة الركب فإننا نتعرض إلى مصير من تجاوزته الأحداث، وهكذا فإن حركتنا الوطنية قد وجدت نفسها محطمة، نتيجة لسنوات طويلة من الجمود والروتين، نتيجتها ميز بحروه منذ الرأي العام الضروري، فتجاوزت الأحداث الأمر الذي جعل الاستعمار يطور خططا منه أنه قد أحرز انتصاراته في كفاحه ضد الطليعة الجزائرية.

إن المرحلة خطيرة.

أمام هذه الوضعية التي يخشى أن يصبح علاجها مستحيلا. رأت مجموعة من الشباب المسؤولين المناضلين الواعين التي جمعت حولها أغلب العناصر التي لا تزال سليمة ومحصنة بأن الوقت قد حان لإخراج الحركة الوطنية من المأزق الذي وقعها فيه مراء الأشخاص والتأثيرات لدفعها إلى المعركة الحقيقية الثورية إلى جانب إخوانها المغاربة والتونسيين.

وبهذا الصدد فإننا نوضح بأننا مستقلون عن الظرفين الذين يشاركان السلطة، إن حركتنا قد وضعت المصلحة الوطنية فوق كل الاعتبارات التافهة والمفلوجة لقضية الأشخاص والشعة، ولذلك فهي موجهة فقط ضد الاستعمار الذي هو العدو الوحيد الأعمى، الذي رفض أمام وسائل الكفاح السلمية أن يتيح أدنى حرية.

ونظرا إن هذه أسباب كافية تجعل حركتنا التحديدية تظهر تحت اسم: «جبهة التحرير الوطني».

وهكذا نتخلص من جميع التنازلات المحتملة، وتتيح الفرصة لجميع المواطنين الجزائريين من جميع الطبقات الاجتماعية. وجميع الأحزاب والحركات الجزائرية، أن تنضم إلى الكفاح التحريري دون أدنى اعتبار آخر.

ولكي نبين ونوضح هدفنا فإننا نسطر فيما يلي الخطوط العريضة لبرنامجنا السياسي.

الهدف: الاستقلال الوطني بواسطة:

1- إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية.
2- احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني.

الأهداف الداخلية: 1- التطهير السياسي بإعادة الحركة الوطنية إلى نهجها الحقيقي والقضاء على جميع مخلفات الفساد وروح الإصلاح التي كانت عاملا هاما في تخلفنا الحالي.
2- تجميع وتنظيم جميع الطاقات السليمة لدى الشعب الجزائري لتصفية النظام الاستعماري.

الأهداف الخارجية: 1- تدويل القضية الجزائرية.
2- تحقيق وحدة شمال إفريقيا في داخل إطارها الطبيعي العربي والإسلامي.
3- في إطار ميثاق الأمم المتحدة وتأكيد عطفنا الفعال تجاه جميع الأمم التي تساند قضيتنا التحريرية.

وسائل الكفاح: انسجاما مع المبادئ الثورية، واعتبارا للأوضاع الداخلية والخارجية، فإننا سنواصل الكفاح بجميع الوسائل حتى تحقيق هدفنا.

إن جبهة التحرير الوطني، لكي تحقق هدفها يجب عليها أن تجر مهمتين أساسيتين في وقت واحد وهما، العمل الداخلي سواء في الميدان السياسي أو في ميدان العمل المحض، والعمل في الخارج بجعل القضية الجزائرية حقيقة واقعة في العالم كله، وذلك بمساندة كل حلفائنا الطبيعيين.

إن هذه مهمة شاقة ثقيلة العبء. وتتطلب كل القوى وتعبئة كل الموارد الوطنية. وحقيقة إن الكفاح سيكون طويلا ولكن الشعب سيحقق.

وفي الأخير، وتفاديا للتأويلات الخاطئة والمدلول على وعدنا الحقيقي في السلم، وتجنبا للخسائر البشرية وإراقة الدماء، فقد أعددنا التأطيرات القوية وثيقة مشرفة للمناقشة. إذا كانت هذه السلطات تحترمها النية الطيبة، وتعرف نهائيا للشعوب التي تستعمرها بحقها في تقرير مصيرها بنفسها.

1- الاعتراف بالجنسية الجزائرية بطريقة علنية ورسمية، ملغية بذلك كل الأقاويل والقرارات والقوانين التي تجعل من الجزائر أرضا فرنسية رغم التاريخ والجغرافيا واللغة والدين والعادات للشعب الجزائري.
2- فتح مفاوضات مع الممثلين المفوضين من طرف الشعب الجزائري على أسس الاعتراف بالسيادة الجزائرية وحدة لا تتجزأ.
3- خلق جو من الثقة وذلك بإطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين ورفع كل الإجراءات الخاصة وإيقاف كل مطاردة ضد القوات الكافحة.

وفي المقابل: 1- فإن المصالح الفرنسية، ثقافية كانت أو اقتصادية والمتحصل عليها بنزاهة، ستحترم وكذلك الأمر بالنسبة للأشخاص والعائلات.
2- جميع الفرنسيين الذين يرغبون في البقاء بالجزائر يكون لهم الاختيار بين جنسيتهم الأصلية ويعتبرون بذلك كأجانب تجاه القوانين السارية أو يختارون الجنسية الجزائرية وفي هذه الحالة يعتبرون كجزائريين بما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات.
3- تحدد الروابط بين فرنسا والجزائر وتكون موضوع اتفاق بين القوتين الاثنتين على أساس المساواة والاحترام المتبادل.

أيها الجزائري إننا ندعوك لتشارك هذه الوثيقة، وواجبك هو أن تضم إليها الانقاذ بلدنا والعمل على أن نسترجع له حريته، إن جبهة التحرير الوطني هي جبهتك، وانتصارها هو انتصارك.

نحن العازمون على مواصلة الكفاح، الواثقون من مشاعرك المناهضة للامبرياليين، فإننا نقدم للوطن أغلى ما نملك.»

فاتح نوفمبر 1954
الذاكرة الوطنية
طبع سنة 2014

إعداد: المتحف الوطني للمجاهد. وزارة المجاهدين. خط: ع. غالب

سعيد يقطين والتراث العربي: أسئلة التراث وآليات القراءة.

Said yaktine and Arab Heritage :Heritage's questions and reading's mechanisms

نصر الدين بن عطية. طالب دكتوراه بجامعة سيدي بلعباس. الجزائر
البريد الإلكتروني:benattinasreddine11@gmail.com
إشراف الأستاذ قريش بنعلي
البريد الإلكتروني:guerrichbenali@gmail.com

ملخص:

سعى سعيد يقطين إلى قراءة جديدة للتراث وبآليات جديدة تراعي التطورات التاريخية الكبرى التي يشهدها المجتمع العربي، قراءة قادرة على خلق القيم التي تمكننا من معرفة الذات والنص العربيين الكامنين اللذين بقيا بعيدين عن التفكير فيهما وتفجير بواطنهما. قراءة قادرة على فحص التراث بما يخدم العصر الذي نعيش فيه، لا ترتاح إلى الأجوبة المسبقة، بل تتطلب الانطلاق من صياغة فرضيات محكمة ومن رؤية وأسئلة جديدة، بعيدا عن النرجسية الكاذبة أو الوهم الخادع اللذين يحولان بيننا وبين قراءة تراثنا.

وقد اختار جملة من المفاهيم والمصطلحات لتعويض مفهوم التراث، ومن تلك المفاهيم مفهوم النص. كما اهتم سعيد يقطين بقراءة التراث السردي وأولاه عناية خاصة وذلك بنظرة علمية تنم عن وعي فكري ومنهجي سليم.

الكلمات المفتاحية: التراث، قراءة، السرد.

Abstract:

Said yaktine has sought a new reading for heritage and new mechanisms that take into account the major historical developments taking place in the Arab society, a reading capable of creating the values that enable us to know the underlying Arab self and text, who ever remain hostile to thinking about them and blowing up their nation. A reading capable of examining heritage to serve the era in which we live, A reading that does not rest with prior answers. Rather, it requires starting from formulating solid hypotheses and from a new vision and questions away from false narcissism or delusion that prevents us from reading our heritage.

He chose a set of concepts and terms to replace the concept of heritage, and among those concepts the concept of the text. Said Yaktine also took interest in reading the narrative heritage and gave it special attention, with a scientific view that reflects a sound intellectual awareness and a sound methodology.

Key words: heritage, Reading, narrative.

تمهيد:

حظيت قضية التراث باهتمام واسع في الأوساط الفكرية العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد الهزيمة العربية الكبرى. وقد استنزفت قضيته طاقات الباحثين والمفكرين، ومما زاد القضية خصوصية واهتماما تبني بعض النخب العربية لخطاب الحداثة الغربية. وهنا اشتد الصراع بين فريقين، فريق يدعو إلى مشروع الغرب بحذافيره نابذا كل خطاب أصيل وفريق يدعو إلى التجديد وفق الأصول الموروثة بما يسهم في تعزيز الهوية الحضارية للأمة العربية. وبما أن التراث هو الذات فقد تطور الإشكال حتى مس كل مكونات الذات العربية، إشكال ارتبط كذلك بسؤال ممتد في سيرورة الزمن العربي الحديث هو سؤال النهضة العربية بامتداداته الفرعية من أسئلة: من نحن؟ ومن أين نبدأ في الإصلاح؟ وكيف نقرأ التراث؟ وكيف نتعامل معه؟

ثم إن ما كتب عن هذا التراث كان ينبع من موقف عاطفي، سواء مال إلى هذا التراث أم مال عنه. وقد تباينت الآراء حوله بين مسترجع له للإفادة منه وبين عائد إليه لتعويض النقص الذي اعترى الحاضر العربي، وبين فريق ناصبه العداء حتى تحول التراث إلى عدوّ له وليس كيانا له هويته، وينبغي التعامل معه على هذا الأساس.

ويعتبر سعيد يقطين من المفكرين العرب الذين اشتغلوا بسؤال التراث وكيفية التعامل معه، وانكبوا عليه بحثا ودراسة وتقييما. فما الآليات التي اتخذها في ذلك؟ وهل استطاع بناء نظرية جديدة لقراءة هذا التراث؟

1. مفهوم التراث عند سعيد يقطين:

إن للمرجعية العربية حضورا في الخطاب اليقطيني كون النصوص التي يعالجها نصوصا عربية تراثية وحديثة مما طبع تلك النصوص بسمات تلك البيئة، وجعلها تزخر بحمولة فكرية وثقافية تعبر بوضوح عن الامتداد العميق للتراث في نفوس أبنائه. وقد عبّر سعيد يقطين عن اعتزازه بالتراث. يقول: "إن التراث الذي وصل إلينا مازال يمتد فينا، ومازال يحيا فينا شئنا أم أبينا، وعَيْنا ذلك أم لم نعِهِ، يحضر بأشكال متعددة في ذهنيتنا ومخيلتنا وذاكرتنا، (...) وأنماطه العليا مترسخة في الوجدان، ومتركزة في المخيلة" (يقطين، ص 125، 1992) فهو يشكّلنا بقدر ما نشكّله، حالّ فينا يصعب أن نفصل بين ذواتنا وبينه.

ويرى يقطين أنّ التراث هو "كلّ ما خلفه لنا العرب والمسلمون من جهة، ويتحدد زمنيا بكل ما خلفوه لنا قبيل عصر النهضة من جهة ثانية" (يقطين، ص 47، 1997) وهو يتسع "ليشمل كل الموروث المكتوب والمحكي، وكل الآثار التي بقيت من عمران وعادات وتقاليد" (يقطين، ص 47، 1997). وهو دعامة من دعامات وجودنا و"جزء من مقوماتنا الحياتية والوجودية والحضارية، وعلاقته بواقعنا علاقة امتداد واتصال" (يقطين، ص 144 1992). إن التراث بمفهوم يقطين هو هذا الكل من

الماضي الذي يحضر فينا فيشكلنا ما يجعل منه جزءا من حاضرنا يرافقنا في بناء المستقبل، مؤكدا على الطابع الإنساني للتراث.

لكنه يتساءل: "ما هو التراث الذي حظي بالاهتمام أكثر من غيره؟ وعلى أيّ أساس تم التركيز على جوانب منه، وتمّ إغفال جوانب أخرى؟ وبالنظر إلى تاريخ هذا التراث نفسه من الداخل، ما نوع التراث الذي كان متداولا أكثر من غيره، وقاوم الزمن، وظل متسربا إلى مختلف البنيات التي أنتجها العربي؟ أسئلة كثيرة تفرض نفسها علينا في هذا المقام" (يقطين، ص 47، 1997). أسئلة مثقلة بالعقبات والتحديات، متكررة الطرح لكنها متغيرة الإجابة لأن الدارس للتراث لا يمكنه أن يخرج عن هذه الأسئلة.

2. التراث نتاج الثقافة العالمة والثقافة الشعبية:

تعرضت كثير من المرويات في مرحلة التدوين إلى انتقائية خضعت لمرجعية المدون الدينية العقائدية، كما خضعت كذلك لأنساق السلطة السياسية الناشئة مما أوجد في الساحة النقدية الثقافة العالمة (النص الأنموذج) الذي ينبغي أن يسعى إليه المتلقي لتمرين ذائقته في مقابل الثقافة غير العالمة أو اللانص التي سعت تلك المؤسسة إلى إقصائه.

ونجم عن هذه الثنائية الجدلية "أنْ أصبحت الثقافة الرسمية ثقافة معيارية ومهيمنة وأصبح خطابها خطابا سلطويا لا يعترف بتعددية الخطاب. في حين أصبحت الثقافة الأخرى ثقافة مهمشة وهي ثقافة غير معترف بها معرفيا أو جماليا على الرغم من أنها ثقافة الأغلبية العظمى للشعب العربي" (النجار، ص 13، 2006) و"هي مفاضلة تنتزع شرعيتها لحيازتها جملة من الشروط التي توافق الأعراف التي تحكم المؤسسة الثقافية، وكل ما لا يتوافر عليها مصيره النبذ والإقصاء والتهميش" (إبراهيم، ص 103، 2010).

وقد أدى هذا إلى أن يظل "هذا التقاطب بين الخاص والعام والنص واللانص يتسع مع التطور التاريخي للأمة العربية، وكانت بدايته مع الحقب الأولى للتدوين وللتقعيد حيث كانت تفرض على المدونين والمقعدين لعلوم العربية المختلفة ضرورة التمييز بين النص واللانص لاعتماد هذا وتنحية ذاك... بدأت تكبر الهوة بين ثقافة الخواص وثقافة العوام". (يقطين، ص 63، 1997)

وقد رفض سعيد يقطين اعتبار التراث مرتبطا بالثقافة العالمة دون الثقافة الشعبية، أي تمييز التراث الثقافي على أساس غير موضوعي. فأمتنا العربية "ذات إرث أدبي واحد يعبر عن مشاعرها وخواطرها وقلوبها وعقولها في جميع جوانب حياتها الروحية والوجدانية والعقلية والاجتماعية" (ضيف، ص27، 1987). وأن هذا الإنتاج ساهم فيه أعلام الفكر والإبداع، وقد برز إنتاجهم وصار رسميا. كما ساهم في إنتاج التراث الشعب بكل طبقاته متمثلا في الثقافة الشعبية، وقد أغفل إنتاجهم على مر الزمان واختزل هذا الشطر من التراث. ويرى أنه حين يتم الانتقاء والاختزال باستبعاد جزء أو قطاع من

التراث من دائرة الاهتمام نكون أمام المسبقات والأحكام الجاهزة، والرؤيات الضيقة. وهذا برأيه ما "يباعد بيننا وبين فهْم هذا التراث الزاخر وتفسيره، وتقييمه التقييم المناسب" (يقطين، ص15 1997).كما أسهمت بشكل أو بآخر في تعميق أزمة التراث لاسيما على صعيد المفاهيم كونها أدت إلى إنتاج ثقافة ذات طابع تجزيئي.

3. **القراءة الواعية للتراث:**

إن الباحثين والدارسين عبر أزمنة مختلفة وأماكن متقاربة أو متباعدة كانت لهم رؤيتهم الخاصة في قراءة التراث وفهمه واستيعابه، ولم تتوقف عند باحث أو كانت حكرا على جيل دون غيره لأن القراءة إسهام عقلي في الفهم والتفسير لذلك تظل مفتوحة على قراءات جديدة دون أن تلغي السابقة منها. إذ إن أيّ فعل قرائي هو وعي معرفي بدرجة استيعاب لرؤى وتفسيرات الآخرين.

وانطلاقا من هذه الرؤية العقلية في فهم الأشياء واستيعابها وزاوية النظر فيها يرى يقطين أن كل الأبحاث التي تناولت "هذا التراث تنم عن التكرار والاجترار، الشيء الذي يباعد بيننا وبين فهم هذا التراث الزاخر وتفسيره وتقييمه التقييم المناسب" (يقطين، ص15، 1997). ويعتقد أن تلك القراءات بقيت "عاجزة عن تحقيق المبتغى ... لأنها بكلمة وجيزة لم تأخذ بأسباب البحث العلمي... في معالجة الجوانب التراثية التي اهتمت بها" (يقطين، ص18، 1997). قراءات تتحدث عنه أكثر مما تتحدث فيه، ربما يرجع ذلك إلى أن بعض المقاربات ترى أن عملية قراءة التراث يجب أن تتم وفق ضوابط تشكلت في السابق وبالتالي لا مجال لإعادة النظر فيها، مما جعل تلك القراءات لا تحقق تراكمات كمية قابلة للتحول إلى رؤية جديدة خلاقة وإبداعية.

إن هذه الرؤية من شأنها أن تخلق في القارئ روح الاستنساخ، وعدم القدرة على الاختلاف. الأمر الذي جعل وعينا بالتراث متخلفا وقاصرا - حسب اعتقاده- كما أن هذا الوعي مازال جزئيا وتجزيئيا لا يرى الأشياء في كليتها، وسجاليا خاصة مع التيارات التي تمتح من الغرب أو من المستشرقين الذين كانوا يتعاملون مع التراث العربي الإسلامي بصورة مختلفة تعتمد بشكل خاص على مظاهر الاختلاف والتباين مما جعل هذا العقل لا يفكر إلا بما يملى عليه، ولا يطرح بدائل جدية بناء على إستراتيجية واضحة المعالم. وعليه أصبح المفكر العربي بدل أن يرى "صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، وبدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر، ولمّا كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه" (إبراهيم، ص90، 2010).

إن الوعي بالتراث يقتضي الوعي بالزمان "باعتباره تجربة حية وتاريخا من التداخلات والتفاعلات والاستمرار، كما يتجلى في الواقع والوجود والذهن. وبهذا يغدو التراث العربي تجربة حياتية لها جذورها الممتدة في تاريخ الشعب العربي، والممتدة إلى الحاضر والمستمرة في المستقبل" (يقطين، ص25،

2012)، ويرى أن البديل عن هاتين النظرتين هو"النظر إليهما [التراث والحداثة] من المنظور الثقافي والحضاري لأنه المنظور الذي يتيح لنا التعامل معهما وفق إستراتيجية أبعد ورؤية أوسع من تلك التي مورست ردحا طويلا من الزمان ... ليكون بحثا وتنقيبا في التراث والإنسان وفي مختلف العلاقات التي تربطها بالسياق الحضاري العام الذي يفرض علينا أمرياته ومستلزماته" (يقطين، ص23، 2012).

لذا عمل سعيد يقطين على محاولة إعادة امتلاك هذا المخزون الثقافي الحيّ لا إبعاده والتخلص منه أي جعل التراث معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي.

لكن بأيّ آليات نصنع لتراثنا موقعه ضمن هذه الرغبة، ونهيئ له أسباب الصمود أمام الاجتياح الثقافي العالمي إذا لم يكن مُسنَدا إلى قراءة مستوعِبة تشرف بنا وبه على حداثة نتطلع إليها، حداثة نابعة من صميم حياتنا معبرة عن مقومات شخصيتنا، بعيدة عن العطب. والعبور بين ضفتي "التراث" و"الحداثة" يستلزم بكل تأكيد تشييد جسر مؤداه النظر الدقيق، وتحديد الأهداف "إذ ليس المهم أن نكتشف في تراثنا رموزا تناظر علامات ثقافية معاصرة (الجرجاني = سوسور) فهذا هروب إلى الأمام، ولكن السير إلى الأمام يكمن في الطريقة التي نتعامل بها مع الجرجاني لإنتاج معرفة جديدة (...) أن نكون خير خلف لخير سلف" (يقطين، ص136، 1992)، وما لم نفعل ذلك فستظل تلك الحداثة سرابا نلهث خلفه ما دمنا غير محصنين بتراث معلوم ومدروس ومفهوم، وغير محاورين الآخر من موقع الوعي بالخصوصية، والوعي بالتفاعل معه كذلك في حدود معلومة.

ويطرح يقطين تساؤلات حول الزمان لخلخلة الرؤية حول التراث والحداثة، حيث يقول: "هل التراث الذي ندرسه باعتباره ماضيا انقطع في الماضي أم أنه مازال ممتدا في الحاضر؟ وكيف يفعل التراث الممتد في حاضرنا فينا؟ كيف نتعامل مع مختلف مظاهر الحداثة ؟" (يقطين، ص25، 2012). ويصل في الأخير أن وضع التراث كمقابل للحداثة ليس سوى وهْمٍ "فالثنائيات مضللة وسجالية بالمعنى السلبي. إن جوهر المشكل يكمن في كيفية التفاعل وطريقته والوعي الذي ننطلق منه في ممارسته" (يقطين، ص137، 1992). فكل المحاولات التي سعت إلى التفاعل "مع التراث أو الغرب وإن حاولت تحويل البنية النصية المتفاعل معها(الغرب الاشتراكي والمضمون القومي للأدب القديم ... ظلت في العمق ناقصة وعاجزة عن إنتاج معرفة جديدة، لقد بقيت "صدى" أخرس لنظريات غير مستوعبة" (يقطين، ص135، 1992).

ويعتقد أن كل محاولة عربية في التعامل مع التراث لإعادة قراءته سلكت طريقين، إمّا: "التقديس واتخاذ موقف المدافع،أو على العكس من ذلك عدم المبالاة أو الرفض..." (يقطين، ص16، 1997). ومثل هذه الثنائيات لا تقدّم شيئا لأن المشكل فيها عدم الوعي بهذه الثنائيات. و"الوعي الحقيقي بالتراث لا يمكن في تقديسه أو تدنيسه، ولكن في قراءته من أجل المستقبل وبحثه والوعي به

من أجل الإنتاج والتجاوز" (يقطين، ص41، 1997). وهنا تكمن الخطورة لأننا يجب أن نفرّق بين الاعتزاز بالتراث والتأريخ له وبين الوعي النقدي به وإننا إذ نفعل ذلك فحتى لا يحكم التراث قبضته علينا ويمنعنا من مواكبة الحياة وبناء المستقبل. ولن يكون ذلك إلا بمساءلته بأسئلة تتعدى الظرف التاريخي الذي نعيش فيه، وتوفير العدة النظرية والإجرائية الضرورية. واعتماد النظرة العلمية الفاحصة التي تمكننا أولا من فهمه ثم العمل بعد ذلك على تفسيره وتأويله.

إن نجاح فعل المساءلة والمراجعة هو ما يمكّن من التحكم في علاقة المرء بتراثه لأن تلك العملية تمحو كل قدسية، ولكن غالبا ما لا تحقق هذه المساءلة هدفها فتنحرف عن مسارها. والحل يكمن في توليد فكر نقدي جديد عن التراث في الساحة العربية فكر عقلاني نقدي بعيد عن الدوغماتية أو الهيمنة الإيديولوجية أو الانتماء الطبقي، وهو ما اتصفت به بعض الرؤى النقدية التي لم تستطع التخلص من الأحكام الجاهزة أو السياقات الاجتماعية والثقافية المهيمنة.

وقد وقف يقطين طويلا يستقرئ كل ما يحيط بالتراث،ويستنطق كل ما ساهم في فهمه فهمًا مترهلا لا يصمد أمام المقارعة بالحجة. "فكل ما أنتج بصدده بقيت تحكمه هواجس إيديولوجية صراعية بمختلف الصور التي عرفها تاريخنا الحديث(...) وحتى الطريقة التي تمت بها كانت تجزيئية وناقصة" (يقطين، ص42، 1997).

وتأسيسا على ذلك يضع يقطين التراث موضع المساءلة والاختبار بحس نقدي صارم لا يعرف المناخفة، ولا يروم التقديس مادام يحاور تصورات متراكمة قصد تصحيح ما اختل فيها، وكل ذلك من أجل تقديم قراءة تجعل التراث بمختلف مكوناته ممتدا فينا دون أن يقف على عتبات الماضي. وإننا لا نستطيع أن نكون متفاعلين تفاعلا إيجابيا مع تراثنا إلا ب (يقطين، ص144، 1992):

1- عملية فهم صحيح تستدعي شروطا كثيرة ومقتضيات متعددة لعل أهمها يكمن في تجاوز الوعي الذي نمارسه الآن حياله.
2- الاستيعاب: وهي النظر إلى التراث ككل أي كنص له سياقات وصيرورة، وتطورات،وتحولات.
3- القراءة المنتجة التي تمكننا من تجاوز النظرات الاختزالية أو الإسقاطية للتراث على واقعنا (...) بإنتاج معرفة جديدة،ونص جديد بناء على تفاعلنا الإيجابي مع التراث ومع واقعنا الذاتي ومع العصر الذي نعيش فيه.

لقد تعززت عنده القناعة بضرورة هذا التوجه الجديد من القراءة برؤى اختمرت لديه بالتجربة وبالاطلاع على هذا التراث من جهة وعلى ما أنجز في غير الثقافة العربية من جهة أخرى. "قراءة بأدوات جديدة وبأسئلة جديدة وبوعي جديد ولغايات جديدة. ليست الجدة هنا مقابلة للقديم، ولكنها تنبني على أساس محاولة الجواب عن سؤال: "لماذا نبحث – الآن- في نصوص قديمة" (يقطين، ص18،

1992) بهدف تطويره والنهوض به، وذلك عن طريق تفعيله تفعيلا إيجابيا مع مختلف المستجدات فنكون أمام تراث متجدد يخضع باستمرار للمراجعة، تراث لا تفصله عن الحاضر مسافة علمية طويلة. ومادام أننا نحاور منجزا إنسانيا فلا شك أننا أمام قدرة فاعلة وخلاقة على التكيف والتجديد، وعلى إعادة التفسير.

ولأن التراث العربي حافل بالتنويعات الجغرافية والثقافية كان لا بد على الدارس العربي أن يتحلى بالأدوات الإجرائية والآليات المنهجية الحديثة قصد تقديم إضافة حقيقية ذاك أن بعض الباحثين السابقين أسقطوا من الذاكرة التراثية بعض الجوانب كان يجب الوقوف عندها - كما رأينا في بداية هذا البحث- وهو الشيء الذي دفع يقطين إلى العودة إلى التراث وقراءته وفق أنساق معاصرة من أجل تجديد مقاربة صحيحة ومتكاملة في فهمها لهذا التراث.

ولأن التراث لا يسمح إلا باتخاذ المواقف بتوجيه من إيديولوجيات معينة وجب طرح بدائل/ مفاهيم أخرى تقوم مقام هذا التراث، وتكون أكثر تخففا من الشحنات الإيديولوجية والذاتية التي تحيط به فتسعف في تقدم الدراسة دون القفز على إشكاليات حقيقية، ودون إلغاء المقدمات وتزوير النتائج أي وجب أن تكون هذه البدائل معادلا موضوعيا للتراث لا يقود تخيرها إلى تغيير النتائج، وإلا فالاختيار لا يستقيم بهذا المعنى. فأيّ بديل هذا الذي بإمكانه أن يقوم بهذه الوظيفة؟ إنه ببساطة "النص" بتجرده من الأبعاد التي جعلت "التراث" مفهوما ملتبسا وغائما.

وظف يقطين مفهوم "النص" في سعيه إلى تجاوز الالتباس الذي يطرحه مفهوم "التراث" الذي يشكل مادة ضخمة لاشتمالها على العمران والعادات والتقاليد والمكتوب والمحكي. كما أن النص "أقدر من التراث على التحلل من البعد الزمني، فهو لا زمني لأنه يتصل بخاصية متعالية على الزمن هي النصية" (يقطين، ص48، 1992). التي تمثل الثابت البنيوي القابل للتأويل والتفسير بدافع الحاجات وتداعي الأسئلة. وبهذا التحلل يتجاوز "النص" القيد الزمني الذي كبّل حرية "التراث".

إن مفهوم "النص" بالإضافة إلى تحلله من البعد الزمني أقدر من مفهوم التراث على التفاعل مع غيره، فخاصية الانجذاب بين النصوص خاصية معلومة وميزة التعالق ميزة ثابتة ما دامت النصوص لا تولد من فراغ.

وبكل هذه الاعتبارات يتم تجاوز سلبيات النظر إلى "التراث" في بعده الزمني، ويتم التركيز على ما تفعله الدراسة حين تتعامل مع هذا التراث من زوايا لا تستند إلى تحديد الموضوع، ولا تنطلق من أسس نظرية وتمارس الانتقاء في المعالجة(محكومة في ذلك بوعي إيديولوجي مسبق).

غير أن الحديث عن "النص" جرّ يقطين إلى "اللانص" ومنهما إلى "الكلام" الذي أحلّه في إطار إستراتيجية استبدال المفاهيم محل"النص" بدلالاته المتنوعة، وحتى تتاح لنا إمكانية الانتهاء إليه تحديدا

وتصورا، نستعير مفهوما أنسب وأدق في الأدبيات العربية، وهو مفهوم الكلام ونحلّه محل مفهوم النص. وسنعاين أن مفهوم الكلام أكثر ملاءمة للانطلاق في معالجة مختلف القضايا والإشكالات التي نود إثارتها. سنوظف الآن الكلام محل النص، كما أحللنا النص محل التراث، ونظل نتدرج وصولا إلى استرجاعه وتوظيفه محملا بدلالات جديدة، مستمدة من علاقته بالكلام" (يقطين، ص53، 1992).

إن هذا الإجراء وحده الكفيل بتوليد مفاهيم أخرى ك"اللانص"، وعقد المقارنة بينه وبين "النص"، وبالتالي مشروعية البحث فيه، ومحاولة إيجاد موقع له.

وقد كانت العرب "تميز النص عن اللانص بناء على أن الأول يخضع للقيم النصية الجمالية والمعرفية المتعارف عليها، وهي بوجه عام قيم سامية، وتسير في اتجاه النموذج المعرفي السائد، وتوجهه تراكمات تاريخية ترتهن إلى قبولها التحول في نطاقه. أمّا الثاني فيتأسس على كونه يتحقق على هامش النموذج المعرفي، وأحيانا بناء على تناقض صريح أو مضمن مع أهم تجلياته" (يقطين، ص57.58، 1992).

إن هذه الإجراء يمنح للباحث مجالات متعددة، إذ يتيح إمكانية معالجة أي نص كيفما كان شكله أو شكل العلاقة التي يتخذها، وكيفما كان العصر الذي هو فيه، أو طبيعة الثقافة التي ينتمي إليها. ومنه حاول يقطين إعادة النظر في علاقة النصوص المركزية بنظيرتها الهامشية، وهو بذلك يلغي مساحات اللانص في التراث القديم وينظر إلى الأفق العام من قاعدة النسقية بالمنهج الذي تنتظم فيه مفاهيم "النص الأكبر" و"التفاعل النصي" و"النصية" ضمن شبكة دلالية منسجمة ووظيفية، تحيل كل حلقة فيها على البناء الكلي بشكل يسمح بإعادة النظر في الموروث السردي، ويتيح في الآن ذاته آلية القراءة والتفسير.

إنّ دراسة النص من خلال نظرية التفاعل النصي تتيح "التعامل مع النص من جهة "تفاعله" مع نصوص أخرى من أجناس مختلفة، ظهرت في الفترة نفسها أو في فترات سابقة أو لاحقة... وهذا العمل علاوة على كونه يسمح لنا بالنظر للنص في ذاته، يتيح لنا إمكانية النظر إليه في مختلف علاقاته مع نصوص أخرى، ومع السياق الاجتماعي والثقافي الذي ظهر فيه" (يقطين، ص50، 1992).

4. قراءة التراث السردي العربي، النظرية والمنهج:

تمحور النقد العربي القديم أساسا حول الشعر، وأنجز فيه الكثير مما يمكن أن يشكّل عناصر لنظرية متكاملة أما السرد فليس له حضور في تراثنا النقدي.

لكن الاهتمام العربي سينصب على السرد في العصر الحديث مع المعارك التي خاضها الدارسون العرب ضد المستشرقين الذين كانوا يقولون إن الخيال العربي لم يبدع الملاحم والقصص والروايات. فكانت قراءات فاروق خورشيد مثلا لإثبات توفر التراث العربي على ما في نظيره الغربي.

وقد زاد الاهتمام به مع الحقبة البنيوية. فقد اهتمت الدراسات النقدية العربية المعاصرة بقراءة التراث السردي العربي فوظفت في ذلك أحدث المناهج، وقد كان لمنجزات التحليل السردي الغربي أثره في تطوير هذه القراءة في غياب تراث نقدي عربي- كما قلنا- يتصل بالسرد بشكل مباشر.

وعليه فقد تعددت تلك المقاربات بتعدد المناهج والتصورات السردية المعتمدة في تناول السرد الغربي. ولما كانت تلك النظريات الغربية المعتمدة من طرف الباحث العربي قد تشكلت بدورها خلال الحقبة البنيوية كان انطلاقه من هذه النظريات خلفية لقراءة التراث السردي العربي. وقد اقترن ذلك بوعي نقدي حداثي يسعى إلى التفاعل الإيجابي بين الموروث السردي العربي والفكر الغربي إبداعا وتأصيلا.

لكن الأبحاث النقدية العربية الخاصة بالسرد ظلت رهينة الإيديولوجيات والمواقف المسبقة لذلك لم تثمر قراءة واعية لأنها لم تنطلق من أسس سليمة، وظلت تتعامل مع نصوص السرد تعاملها مع أي نص أدبي دون أن تتوفر على الهواجس النظرية والمنهجية التي تساهم في تشكيل رؤية جديدة ومغايرة في قراءة التراث السردي.

ويصل يقطين إلى ضرورة يمليها علينا الوعي بالسرد هي قضية تجديد النظر إلى الأدب والتعامل معه. فالواقع مازال يتناول مفهوم الأدب وتحديد الأنواع والأجناس بمفاهيم تقليدية تطرح بنفس الرؤيات في حين أن أسئلة كثيرة تفرض نفسها بعد تبلور الوعي بالسرد وبالتراث السردي، ولا يمكن الإجابة عنها إلا بالبحث العلمي والتجديد المنهجي الذي يلائم الدرس السردي على صعيد الرؤية والتصور. ولن يحدث التغيير إلا بتغيير زاوية النظر من هذا التراث وتعميق الأسئلة. وذلك من خلال:

1- الانتقال من القراءة الإيديولوجية إلى القراءة العلمية التي تتأسس على الرغبة في الفهم والتحليل وفق ما يقتضيه البحث العلمي.

2- الانطلاق من فرضيات وأسئلة محددة تساعد على الوصول إلى إنتاج معرفة جديدة تعيد الاعتبار إلى جزء كبير من النصوص السردية التي ظلت مهمشة لعصور طويلة بسبب دواع متعددة.

3- الابتعاد عن النرجسية الذاتية والانفتاح على التراث الإنساني في شموليته، ومحاولة الاستفادة من منجزات العصر وتوظيفها في عملية القراءة.

يؤكد يقطين على الحضور الواضح للسرد في التراث العربي إلا أن المؤسسة الثقافية قد غيّبت الجزء الأكبر منه لأنه لم يخضع للمعايير التي رسمتها تلك المؤسسة، كما أن الاهتمام بالشعر أيضا أدى إلى عدم الالتفات إلى السرد العربي لأنه (الشعر) ديوان العرب ومن ثم أقصي جزء كبير من التراث الأدبي لاعتبارات عديدة (يقطين، ص61، 2012) حتى صار مصطلح الثقافة العربية في مرحلة ما يحيل إلى مفهوم محدد هو الشعر دون سواه مما أضر بصورة الأدب العربي.

ومهما يكن فإن الأدب أحد وجوه الحياة الفكرية في المجتمعات الإنسانية يحضر كمعطى ثقافي عام عند جميع الأمم. والسرد أحد وجوه تجلي الأدب، وهو أحد طرائق نقل الأفكار والقيم، لكن كيف نتعامل مع السرد العربي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون إلا بتطوير الوعي والأسئلة التي نعالج بها مختلف قضايا هذا السرد العربي، من قبيل ماهية النص العربي، أجناس الأدب العربي، الأنواع التي يتضمنها كل جنس. وبتجديد طرائق تفكيرنا في مختلف ما يتصل بالإنتاج الأدبي الذي أبدعه الإنسان العربي في تاريخه نكون قد أسهمنا في تجديد وتطوير واقعنا. ويشير يقطين إلى أن ما قدّم حول السرد العربي من أبحاث يعد نزرا يسيرا بالمقارنة مع الشعر، وكان في معظمه يتسم بالاختزال والتجزيء.

وقد بدأ يقطين أولى خطواته باتخاذ المفهوم الجامع "السرد العربي" ليكون رديفا للشعر العربي في التراث العربي، و"ليكون شاملا لممارسة خطابية متنوعة ولنصوص متعددة وكثيرة من تراثنا وليحل محلّ العديد من المفاهيم التي لا تزال تردّدها الألسن، مثل القص والقصة والحكاية" (يقطين، ص271، 2012)، ويعتبره أكثر دقة وشمولية لأنه يسعى إلى رصد الظاهرة السردية التراثية في كلّيتها، كما يسعى إلى الإحاطة بمختلف حيثياتها وملابساتها. إن هذا الأمر يأتي (يقطين، ص57، 2012):

1- استجابة لدواع جديدة تستدعيه وتتطلبه.
2- ليعوّض أو ليتجاوز، أو ليجدّد أو ليحل محلّ مفاهيم قديمة أو استعمالات متشعبة.
3- توليد دلالات جديدة في ضوء سياقات التي تولد فيها

إنه يعبّد الطريق بذلك للتفكير في كل ما يتصل بالسرد العربي على غرار إعادة تجنيسه وكتابة تاريخه وجمع مواده.

كما تناول قضية السرد الرسمي والآخر الشعبي التي سادت في الثقافة العربية والتي أدت حسب رأيه إلى طرد أنواع من السرد على غرار السيرة الشعبية التي اهتم بها في مؤلفاته، فهي جميعا سارت في اتجاه إقصاء السير الشعبية واعتبارها (لانصا) مستندة في ذلك على مبدأين مركزيين. الأول: يكمن في الملائمة النصية المنطلقة من النص الديني الذي تقاس عليه مشروعية النصية أو اللانصية، والثاني: يتجلى في المنهجية المنطلقة من الفصل بين ما يسمى ثقافة عالمة وثقافة شعبية حيث يتم استبعاد السيرة الشعبية من دائرة (النص) لأنها تقوم حسب تصورهم على الكذب والخرافة مما يتنافى مع الخلفيات التي يستندون إليها في عملية التقييم لهذا النتاج السردي. وقد دعا إلى تناول الظاهرة السردية العربية دون تمييز بين الرسمي والشعبي.

الخاتمة:

إن قراءة التراث أو اتخاذ موقف منه يتطلب بالدرجة الأولى الوعي به لاكتشاف خباياه، وإن تعدد التصورات إزاء التراث تجعل الباحث العربي المعاصر يقف أمام تراثات متعددة (مادي، عقلاني، روحي...) لكن ما هو متعدد في الأصل ليس مفهوم التراث وإنما هو النظر فيه والقراءة التي تناولته. وستبقى القراءات متعددة بل وتزداد بازدياد المنهجيات المستحدثة والنظريات المستجدة. وتبقى هذه القراءات تتفاوت فيما بينها من حيث قدرتها على اقتناص الخصائص المميزة لموضوعات التراث. وقد استطاع يقطين تجديد الرؤى حول هذا التراث خاصة السردي منه، والإجابة على عدد من الأسئلة الجوهرية التي أثيرت حوله، وبناء تصور جديد للأجناس التراثية بأنواعها مما يجعل خطواته تلك إسهاما حقيقيا في خدمته وإثرائه وتقريبه من القراءات المعاصرة. وهو ما يشكّل خطوة إيجابية في التعامل مع التراث بعيون معاصرة.

المصادر والمراجع:

1- ضيف شوقي: 1987، في التراث والشعر واللغة، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط.
2- عبد الله إبراهيم: 2010، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1.
3- النجار محمد رجب: 2006، الأدب الملحمي في التراث الشعبي العربي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1.
4- يقطين سعيد :2012، السرد العربي مفاهيم وتجليات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1.
5- يقطين سعيد: 1992، الرواية والتراث السردي، من أجل وعي جديد بالتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ط1.
6- يقطين سعيد: 1997، الكلام والخبر مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، لبنان، ط1.

Autour d'une architecture vernaculaire : patrimoine architectural en terre au Maroc

حول الهندسة المعمارية التقليدية : المعمار المبني بالتراب في المغرب

Around vernacular architecture: earthen architectural heritage in Morocco

Naoual Benchaali,

Doctorante, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Ibno Tofail -Kenitra-Maroc

nawalbenchaali@gmail.com

ملخص:

تشكل العمارة الطينية واحدة من أقوى التعبيرات العريقة على مدى قدرة الإنسان على الانسجام مع محيطه البيئي والطبيعي.

ويتميز السكن المبني بالتراب، بمقومات وخصائص معماريّة فريدة من ناحية التصميم، أو الوظيفة وبتقنيات متوارثة وفق تقاليد عريقة.

في المغرب، يكتسي التراث المبني بالتراب قيمة ثقافية، فنية، إبداعية جميلة وجذابة، و يعكس الإبداع والمعرفة الإنسانية التي قامت عليها الحضارات العريقة لكن غالبية هذا التراث تقريباً في حالة تدهور في العقود الأخيرة.

تستحق العمارة الترابية اهتماماً خاصًا على مستوى الحماية و التثمين.

الكلمات المفتاحية : العمارة الترابية، التراث، الحماية، التثمين

Résumé :

L'architecture de terre est l'une des expressions les plus originales et les plus puissantes de notre capacité à créer un environnement bâti avec des ressources facilement disponibles.

Elle s'applique bien au monde rural qu'au monde urbain et s'inscrit depuis des millénaires dans les traditions les plus ancrées.

Au Maroc, l'architecture vernaculaire ou de terre recèle un savoir faire ancestral et une mémoire collective inestimable.

Malheureusement, au Maroc ou ailleurs, ces techniques traditionnelles de la terre ont été longtemps ignorées.

L'architecture de terre mérite une attention particulière en termes de préservation et de valorisation.

Mots clés : architecture de terre, architecture vernaculaire, patrimoine culturel, savoir-faire, preservation,

Abstract :

Earthen architecture is one of the most original and powerful expressions of our ability to create a built environment with readily available resources.

It applies as much to the rural world as to the urban world and has been part of the most deeply rooted traditions for millennia.

In Morocco, vernacular or earthen architecture harbors ancestral know-how and an invaluable collective memory.

Unfortunately, in Morocco or elsewhere, these traditional earth techniques have long been ignored.

Earthen architecture deserves special attention in terms of preservation and valorization.

Keywords : architectural heritage, vernacular architecture, preservation, valorization,

Introduction

L'architecture est l'art de bâtir et de concevoir des espaces couverts. Un art qui se base sur une conciliation entre l'utilité, la solidité et la beauté et *« toute beauté est fondée sur les lois des formes naturelles, l'architecture d'une ville doit émouvoir et non offrir un simple service au corps de l'homme »* ; cette citation du poète et écrivain britannique J. Ruskin est applicable sur notre patrimoine légué par nos ancêtres. Une citation qui fait parvenir à mon esprit la beauté et la pétulance de nos œuvres architecturales notamment celles en terre.

Les matières premières et les matériaux, d'origine minérale, végétale ou animale, sont mis à la disposition de l'Homme par la nature. Ces matériaux sont transformés par les différentes cultures existantes.

De la terre, sont érigés des maisons, des kasbahs, des palais ou ksour, des greniers…. Tous développés en fonction des caractéristiques et des propriétés des terres disponibles, et des intelligences de leurs constructeurs. De la pierre, des fondations sont construites, des murs sont élevés et autres monuments sont crées. Du bois, surgissent des structures, des menuiseries, des revêtements, des couvertures sous forme de planches ou bien des rondins de bois bruts, ou encore des constructions de divers aspects apparaissent à partir de l'usage de ce matériau noble. Outre ceux-ci, il existe encore tant d'autres matériaux, disponibles ou transformés, dont les potentiels d'utilisation varient en fonction de leurs qualités spécifiques et des connaissances de ceux qui les manipulent.

Les formes et les modes de construction ont été, depuis toujours, adaptés au mieux aux conditions naturelles du lieu et aux besoins de l'Homme. L'Homme a su transformer ces matériaux pour créer de belles œuvres comme le précise l'architecte Hassan Fathy : « *L'homme a lutté avec les matériaux, les contingences avec sa culture. C'est un duel avec la matière et lorsqu'il a résolu son problème, il avait crée la beauté*» (Fathy Hassan, 1981, p. 13)

La terre, le bois et la pierre sont les matériaux les plus communs, les plus accessibles et les plus faciles à mettre en œuvre sur un chantier de construction. Ces matériaux naturels constituent les premiers outils utilisés par l'Homme pour construire son abri.

A l'instar des sociétés mondiales citadines, les sociétés rurales se caractérisent et se démarquent par leurs spécificités, leurs traditions, leurs mœurs et coutumes. Tout cela a aidé à produire diverses formes d'habitat rural au monde, chacune de ces formes reflète des signes particuliers à la société qu'elle abrite.

Le Maroc a accumulé à travers l'histoire un patrimoine architectural qui reflète l'identité culturelle et l'authenticité de ses habitants ainsi que leur mémoire collective et leur savoir faire. Ce patrimoine architectural est d'autant plus riche qu'il est diversifié.

Urbaine ou rurale, l'architecture au Maroc présente une multitude d'expressions résultant des spécificités régionales et du génie d'un peuple aux traditions ancestrales.

Le savoir faire architectural marocain reflète un perfectionnement au niveau des techniques de construction, du choix adéquat des matériaux locaux, de l'optimisation spatiale selon les besoins, de l'adaptation aux climats et d'une parfaite intégration au milieu naturel. Chaque région dispose de sa propre signature architecturale.

Les Kasbahs, les Ksours et les greniers du sud du Maroc forment un magnifique exemple d'une architecture dite vernaculaire.

Dans cet article, nous présentons un bref aperçu sur l'architecture vernaculaire ou de terre et ses caractéristiques.

I- Définitions des concepts utilisés

- **Architecture vernaculaire**

Le mot vernaculaire, dérivé du latin « *Vernaculus* » qui signifie « indigène, domestique», désigne « tout ce qui est particulier à un pays, à ses habitants ». (Larousse, 1973, p. 3255)

L'architecture vernaculaire, appelée également locale ou régionale, est une expression qui trouve son origine à la fin du XXe siècle.

Cette expression est utilisée en France depuis les années 1980, sous l'influence de l'anglais « *vernacular architecture* ».

Christian Lassure, le créateur du Centre d'études et de recherches sur l'architecture vernaculaire (CERAV), défini l'architecture vernaculaire de façon concrète :

«Un bâtiment vernaculaire appartient à un ensemble de bâtiments surgis lors d'un même mouvement de construction ou de reconstruction affectant une ou plusieurs régions (voire des aires géographiques encore plus vastes) et s'inscrivant dans une période variant d'une région à une autre selon des décalages de quelques décennies à un siècle et plus. Reflet de changements économiques, un type vernaculaire est caractéristique non seulement d'une époque donnée mais aussi de la classe sociale qui l'a fait construire et l'a utilisé. Concernant de vastes aires géographiques, l'architecture vernaculaire est soumise à la diffusion de plans, de techniques de construction et de décors stylistiques transcendant le cadre de la «région», parfois même débordant des limites nationales ». (Lassure Christian, 1983, p. 114)

En 1997, Paul Oliver réalise un état des lieux de l'architecture vernaculaire dans le monde.

Il défini l'architecture vernaculaire comme étant «*l'architecture des gens, l'architecture sans architecte, faisant appel aux matériaux disponibles sur place et mettant en œuvre des techniques traditionnelles (par opposition à l'architecture pour les gens, l'architecture d'architecte)*». (Paul Oliver, 1997, p. 46)

Il évoque également «*l'influence des traits culturels, l'impact des milieux physiques, le rôle des matériaux et des techniques, les étapes de la construction, les détails d'aménagement, l'importance des éléments symboliques et décoratifs, les méthodes de classification typologique, la variété des usages et des fonctions*» (ibid.)

En 1999, la Charte du patrimoine bâti vernaculaire a été ratifiée par la 12e Assemblée Générale de ICOMOS, au Mexique. Cette charte défini l'architecture vernaculaire et reconnait l'importance de sa promotion et de sa conservation. Cette charte témoigne également de l'extension de la notion de patrimoine, qui, concernant le bâti, a longtemps été réservée aux monuments historiques.

Le bâti vernaculaire est un type d'architecture propre à une aire géographique et à ses habitants. Il s'agit d'architecture fortement influencée par le contexte local, les traits culturels et l'impact des milieux naturels.

Cette architecture est en effet l'expression d'une culture d'un savoir faire spécifique à un contexte donné.

Au carrefour de la nature et de la culture, le bâti vernaculaire est divers puisque qu'il naît du sol et des ressources de la région où il se développe, tout en s'adaptant à l'ensemble de ses contraintes.

- **Architecture en terre**

La terre est le matériau le plus abondant, le plus commode, le plus économique et le plus proche de l'homme, il a toujours été l'un des matériaux les plus utilisés dans le monde et dans toutes les anciennes civilisations.

La terre constitue le matériau le plus facile à mettre en œuvre : mélangée à l'eau, la terre peut être facilement travaillée ; une fois sèche elle devient dure.

Les premières cités construites en terre crue sont découvertes dans l'ancienne Mésopotamie. La terre, étant un matériau qui se dégrade très rapidement, il existe donc peu de vestiges aussi marquants que les pyramides d'Egypte. De nombreux sites exceptionnels perdurent encore au Moyen-Orient et en Asie Centrale comme Mari en Syrie, Shibam au Yémen et Merv en Turkménistan...

La construction en terre s'est perpétuée et s'est développée durant des millénaires grâce au génie de l'Homme qui a su puiser dans les lois de la nature et a excellé dans l'adaptation de cette matière plastique à des conditions économiques et socioculturelles particulières.

Il n'est pas vrai que seules les sociétés des régions sahariennes et subsahariennes qui construisent ou ont construit en terre. Les régions de l'Atlas, du Rif et des Jbala-Ghomara ont connu aussi ce mode de construction. C'est donc toute l'aire géographique du Maroc qui est concernée (Touri Abdelaziz, 1999, p. 469)

De nos jours, la terre est toujours utilisée comme matériau essentiel de construction dans des aires géographiques très étendues notamment en Asie Centrale, en Amérique du Sud, en péninsule arabique et en Afrique du Nord.

L'architecture de terre est une des expressions les plus fortes et les plus originales de la capacité de l'homme de transformer au mieux les ressources locales. Elle est présente dans différentes créations : des palais, des maisons, des greniers, des bâtiments religieux…

Les techniques de construction concernant la terre dans son état brut c'est-à-dire crue, englobent entre autre : le pisé, la bauge, l'adobe. D'autres techniques

nécessitent l'ajout de d'autres matériaux comme le torchis, la terre-paille, la terre-copeaux bois.

Dans ces dernières années, l'évidence de son importance à travers le monde a conduit à sa prise en compte en tant que patrimoine commun de l'humanité qui nécessite d'être protégé et conservé par la communauté internationale.

II- L'architecture vernaculaire au Maroc

L'architecture vernaculaire au Maroc constitue un patrimoine d'une importance historique, culturelle et mémorielle incomparable. Cette architecture représente l'un des éléments les plus remarquables des paysages ruraux dans l'ensemble des oasis présahariennes du Maroc méridional.

Le Maroc est l'un des pays qui dispose d'un patrimoine architectural vernaculaire riche et diversifié. Ce patrimoine occupe un vaste espace qui se présente sous forme d'un croissant allant de la région de Sous au sud-ouest jusqu'à l'Oriental. (Aziz Bentaleb, 2013, p.56)

Ce type d'architecture spectaculaire est profondément ancré dans l'histoire de notre pays.

L'emploi de la terre dans l'art de bâtir au Maroc remonte à une époque très lointaine

Selon l'archéologue et l'historien français, André Jodin *« le premier témoignage – archéologique- parait-il d'architecture de terre a été découvert dans l'île de Mogador (l'actuelle Essaouira). Au cours de l'époque mauritanienne, l'usage de terre dans les constructions était répandu, et il n'a cessé durant l'époque romaine, malgré la rareté des vestiges archéologiques ».* (Mohamed Boussalh, 1999, p. 16)

A l'époque romaine, des vestiges ont été découverts dans le quartier nord-est et le quartier sud de volubilis.

Avec l'avènement de l'Islam, la terre gagne une place prioritaire dans les constructions en raison de son abondance et son économie. Nous citons les

grandes villes de Sijilmassa, Nul-Lamta, Talmdult et les villes de Fès, Marrakech et Meknès.

En Afrique du Nord, Ibn Hawqal, au Xème siècle, décrit plusieurs enceintes urbaines faites en terre. (Bentaleb aziz, 2013, p. 56).

A partir du XIXème siècle, un nouveau type d'édifice voit le jour ; il s'agit des kasbahs. Ces œuvres architecturales sont liées aux grandes familles choisies par l'autorité centrale pour exercer le pouvoir local.

Le début du XXème siècle, marqué par la colonisation française est caractérisée par un désintérêt pour les architectures vernaculaires de terre à l'exception de quelques études de quelques officiers des Bureaux des Affaires Indigènes.

L'architecture en terre dans les vallées présahariennes incarne un esprit communautaire, un savoir faire ancestral, et une recherche d'équilibre entre le culturel et le naturel. Dans ces régions la technique de construction utilisée est essentiellement le pisé ou *llouh* en amazighe, complété à l'étage supérieur par les adobes de petite taille.

Le mot pisé vient du latin *pisare* qui signifie tasser ; l'outil en bois utilisé pour tasser la terre est un pisoir : une technique de compactage de la terre brute (Ait Hamza Mohamed, 2013, p. 61)

Il faut toujours souligner l'importance du savoir-faire local. La disponibilité des *mâllems* qui maitrisent les techniques de construction.

Les kasbahs et les ksours dans les vallées présahariennes

http://www.rogermimo.com/fr.carte.htm

Il est vrai que l'architecture en terre crue est connue également au Moyen Atlas et au Rif mais les vallées présahariennes restent le terroir, par excellence, de l'architecture vernaculaire en terre du Maroc.

Elle s'étend sur une région sous forme de croissant, allant du Sud-Ouest (le *Souss)* au Nord-Est (*l'Oasis de Figuig),* bordé de chaînes montagneuses (Haut-Atlas et Anti-Atlas) et le vaste désert. Elles relèvent des quatre provinces suivantes : Ouarzazate, Zagora, Errachidia, et Figuig (Francesca DeMicheli, 2010, p. 10)

Ce mode architectural en terre crue est encore visible surtout dans les zones présahariennes du Maroc, au sud du pays.

Nous pouvons expliquer la concentration des constructions en terre dans ces zones par plusieurs critères comme le milieu naturel à savoir la nature géologique et le climat ce qui favorise l'adoption d'un bâti en terre ainsi qu'une forte abondance en terre argileuse et la rareté ou l'absence de d'autres matières premières comme la pierre et le bois. Seuls les palmiers dattiers, les tiges de

roseaux ou encore le laurier sont à la portée de la population présaharienne qui a su adapter la nature à leur besoin.

L'architecture vernaculaire en terre au Maroc se présente sous trois formes principales:

- ***Les Kasbahs* :**

Le terme « kasbah » (*tighremt* en tamazight) désigne un type d'architecture vernaculaire des régions subatlasiques et présahariennes réservé aux demeures seigneuriales, des notables ou des détenteurs du pouvoir politique édifiées dans des lieux stratégiques.

Généralement, la kasbah a une forme carrée flanquée de quatre tours au niveau des angles. Elle est caractérisée, le plus souvent, par une entrée principale sous forme d'une porte monumentale bien décorée donnant accès sur un vestibule, qui sépare la demeure centrale du seigneur et les dépendances ou les logis communs. La demeure centrale est généralement créée autour d'un espace central ouvert longé d'arcades souvent sur plusieurs étages.

La richesse des décors au niveau des murs, des œuvres en bois notamment les plafonds et les portes, offre une riche palette de motifs décoratifs et révèle le génie du savoir faire-local.

Kasbah de Taourirt, photo prise le 03/04/2021

- ***Les ksour* :**

Le Ksar signifie étymologiquement palais. Les ksour sont des ensembles fortifiés de l'Afrique du nord présaharienne qui s'étendent le long des oueds et des bouchées des tournants montagnards. A l'origine, ils étaient construits dans un souci défensif avec des enceintes quadrangulaires fortifiées flanquées de tours et percées de portes peu nombreuses, entourées de jardins, des palmeraies et des groupements de maisons en pisé.

Selon Mezzine, le ksar est un mot dérivé de l'arabe dialectal marocain utilisé pour désigner un village fortifié qui caractérise l'habitat traditionnel des oasis. Il se caractérise par un double rempart flanqué de tours, d'entrées qui s'ouvrent au matin et se referment le soir. (Ait Hamza Mohamed, 2009, p. 78)

Il s'agit d'un mode architectural qui s'adapte parfaitement aux conditions climatiques rudes des régions présahariennes. L'emplacement du ksar est souvent soigneusement choisi par rapport au cours d'eau, aux champs cultivables aux sentiers de parcours, etc. Les matériaux de construction sont, bien entendu, caractéristiques de ce genre d'architecture présaharienne : terre, pierre, bois du palmier, roseaux, etc.

L'aire des Ksours comme forme d'habitat s'adapte avec celle des oasis sud atlasiques et subsahariennes. Géographiquement, l'aire des ksours, s'étale du Yémen à Afghanistan et des confins de la Perse à l'Egypte et au sud du Maroc. Les origines de cette forme architecturale sont antérieures à l'Islam.

Cette forme d'habitat a fait preuve d'une forte adaptation aux conditions naturelles.

D'innombrables ksour existent encore aujourd'hui notamment dans les grandes vallées oasiennes. Le ksar Ait Ben Haddou reste l'un des plus remarquables au Maroc.

Ksar Ait Ben Haddou, photo prise le 03/04/2021

- ***Les igoudar*** **:**

L'Agadir est une institution socioéconomique et politique. Il constitue un des éléments importants du patrimoine culturel amazigh. Son aire de distribution englobe le Maroc (Souss, l'Anti Atlas et le Haut Atlas) l'Algérie et le sud tunisien, la Lybie, les iles Canaries et des ilots en Egypte, le Niger et le Mali. Il est le lieu de stockage des biens, le siège des élus communautaires, l'espace social et économique. Une grande concentration des *igoudars* se trouve dans le sud du Maroc.

En effet, la quasi-totalité des chercheurs considère l'*agadir* comme un grenier communautaire, or cette constitution joue des rôles qui diffèrent d'une zone à l'autre et d'une période historique à l'autre. Il s'agit de refuge, de grenier, de forteresse, d'habitation fortifié auxquels s'est ajoutée la fonction de stockage des produits alimentaires. (Hassan Ramou, 2013, p.23).

Les greniers collectifs en tant que entrepôts communautaires fortifiés, enfermèrent la fortune de la communauté et sa richesse (récolte, denrée alimentaire, armes, bijoux, …)

Le grenier est considéré comme une institution traditionnelle liée à la culture amazighe, matérialisant la cohésion et la solidarité au sein des groupes et renforçant les alliances.

Ces entrepôts sont connus localement sous plusieurs appellations amazighes : *Ighrem* au Haut Atlas central, *Tihouna* au Haut Atlas oriental et *Agadir* dans le Haut Atlas occidental et dans l'Anti-Atlas.

Ces greniers englobent des éléments en bois appelés *alwah (*singulier : *Ilouh)*. Il s'agit de tablettes en bois qui contiennent des codes et des lois et qui enferment des procédures relatives à tout crime ou délit portant atteinte à la sécurité de la tribu.

Les essences les plus utilisées pour ces tablettes sont le noyer, le cèdre et le thuya.

Il semble que le plus ancien *Ilouh* est celui d'Agadir d'*Ajarif* (ou *Oujarif*) datant du 15ème siècle. Cet agadir se trouve dans la région d'*Illalen* non loin de Tiznit (ibid.).

De ce qui précède, nous soulignons l'importance de cette architecture vernaculaire comme une composante d'un paysage culturel spécifique. Malheureusement, cette architecture est exposée aux différentes menaces dont l'abandon des populations.

Pour conclure, il est a signalé qu'à l'heure actuelle, caractérisée par l'usage massif des ciments artificiels, des bétons, et des matériaux à haute technologie et des produits de plus en plus chers, le patrimoine architectural en terre soulève plusieurs questions relatives à la mise en place d'une politique de sauvegarde, de réhabilitation et de mise en valeur.

L'architecture en terre a toute sa place dans l'avenir comme le souligne J. Déthier (Dethier Jean, 1981, p. 15) : « *l'architecture de terre est à l'ère industrielle, un cas de fécondation de l'avenir par des méthodes inventées il y a près de 10.000 ans pour construire les premières villes de l'humanité et dont le savoir –faire est parvenu jusqu'à nous grâce aux constants relais des traditions populaires* ».

Bibliographie

- Ait Hamza Mohamed, « les architectures en pisé : identité et modernité », in Patrimoine culturel matériel dans la région Souss-Massa-Draa, N° 35, IRCAM, Rabat, 2013, p.61
- Ait Hamza Mohamed, « Quel aménagement pour les ksours oasiens du sud marocain ? » in L'environnement oasien face aux mutations économiques et sociales : le cas de figuig. Série : Colloques et Séminaires N° 16, pp. 77-96 ; Pub. IRCAM, Rabat, 2009, p 78
- Bentaleb aziz, « Valorisation du patrimoine architectural en terre au Maroc présaharien: kasbah de Taourirt à Ouarzazate », in Patrimoine architectural au Maroc, IRCAM, 2013, p.56
- DeMicheli Francesca, *Sauvegarde et réhabilitation du ksar Aït Ben Haddou au Maroc*, mémoire de DEA de l'Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, UFR d'histoire de l'art et d'archéologie, 2002, p.10.
- Dethier Jean, *Des Architectures de terre ou l'avenir d'une tradition millénaire*, ed. Centre Pompidou, Paris, 1981, p.15
- Fathy Hassan, « De l'implicite en architecture ». Préface de l'ouvrage de René Ravereau. Le M'zab, une leçon d'architecture, Sindbad, Paris, 10981, p. 13
- Grande Encyclopédie, Paris, Larousse, t. 16, 1973, p3255, col 1.
- Lassure Christian, «L'architecture vernaculaire » : essai de définition, in L'architecture vernaculaire, sup. No 3, 1983, p. 114
- Lenoir Marcel, « Le Maroc : architecture de terre et de bois », sous direction de J. Lasfagues, Documents d'Archéologie Francaise, Paris pp. 55-56
- Mezzine, A., « Le droit coutumier dans les régions rurales du Maroc » dans Splendeurs du Maroc, Plume, Paris, 1998, p. 46
- Oliver Paul, « Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World » in L'architecture vernaculaire, tome 21, 1997.

- Ramou Hassan, El Mahfoud Asmhri, « Réflexions sur les origines et l'évolution des Igoudar », in Les Igoudar : un patrimoine culturel à valoriser, N°30, IRCAM, Rabat, 2013, p.23-56
- Touri Abdelaziz, « Le patrimoine architectural en terre au Maroc » in l'Architecture de terre en méditerranée, faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, 1999, p. 469

Webographie

- http://www.patrimoineculturel.ma/index.php?option=com_content&view=article&id=237&Itemid=117
- http://www.rogermimo.com/fr.carte.htm

Media And Applied Linguistics

وسائل الاعلام وعلم اللغة التطبيقي

Researcher. Muna Jumaa Ali,College of Language , Baghdad University , Baghdad / Iraq

Email: a_muna46@yahoo.com

الملخص:

نستعرض من خلال هذا البحث دور وسائل الإعلام في علم اللغة التطبيقي لمساعدة المتعلمين على تدريس اللغة بشكل خاص ، ودورها في التواصل مع الآخرين في مجال التعليم بشكل عام. تساعد وسائل الإعلام على زيادة المعرفة اللغوية التي نستخدمها لنقل المعلومات والأساليب لتحليل وتحسين منتجات الوسائط المتعددة وعمليات الإنتاج والاستقبال. تعمل هذه المعرفة كمحفز لتطوير التعليم حيث نعمل على إيجاد حلول لتحديات الاتصال الناتجة عن التحول الرقمي. كما تساعد هذه المعرفة على زيادة القدرة التواصلية وكفاءة المتعلمين ، وذلك لمواكبة التطورات في مجال التعليم.

لذا عن طريق اللغة نسلط الضوء على وسائل الإعلام لأنها من أهم الطرق لتحسين القدرة اللغوية من خلال الممارسة والتواصل عن طريقها .

الكلمات المفتاحية: ما هي وسائل الإعلام؟ ، قنوات الإعلام، تقنيات التعليم، الوظيفة التربوية لوسائل الإعلام.

Abstract

Through this paper we review the role of the media in applied linguistics to help learners teach language in particular , and its role in communicating with others in the field of education in general. Media help increase the linguistic knowledge we use to convey information and methods to analyze and improve our multimedia products, production , and reception processes. This knowledge acts as a catalyst for the development of education as we work to find solutions to the communication challenges resulting from digital transformation. This knowledge also helps to increase the communicative ability and competence of learners , in order to keep pace with developments in the field of education..

So , Language we shed light on the media because it is one of the most important ways to improve language ability through practice and communication through it.

Keywords: What is Media ? , Channels of Media , Education Techniques , Education Function of The Media.

Introduction

The attempt to describe the functions of mass media is not only to understand their characteristic properties, directions of effect, but also to define and refer to their exceptional character between other means of social communication. The functions of mass media are understood as activities, missions , mutual dependencies ,relationships, and also positions, or duties. The authors of the dictionary of media terminology define them as "at least the missions to be performed by them, the target they should achieve, or the result of their actions.

And considered for some people ,that media worthless and useless to many recipients, as they would not be able to make proper use of it. This educational function goes far beyond using the means of mass communication in pedagogy and school education. The impact of mass media in this regard is rather a part of the concept of long life learning, because it focuses on the, mature, well developed and shaped recipient .The proper definition of mass media functions reflects the effects of research on the use and satisfaction from the media. The traditional approach of these studies dealt with the impact of mass media on recipients in its direct form.

So, the choice of media and media content is generally rational and calculated for certain specific purposes and satisfaction (the audience is therefore active and its creation can be explained logically), - Members of the audience are aware of their needs in relation to media that arise from personal (individual), and social (shared) circumstances, and can express them through their motives, In general, usability is a more important factor in shaping the audience than aesthetic, or cultural factors, All or most of the factors shaping the audience (motives , perceived , or received benefits , media choices, social variables) are generally measurable . This paper dealt with

several media channels, whether they are visual or audial, and their role in influencing language education.

Aim of the study

The study aims at the following :

- Explaining characteristics and functions of media .
- Identifying and classifying the media according to auditory and visual.
- Finding out the most dominant role in teaching process.

Limitation of the study

This paper tries to describe what is meant by media ,and it role that plays in foreign language teaching.

The Significances of the study

It's hoped that this research could help students and researchers of language to understand that this study clarify the history of media use, and usefulness of media , and how media is constituted the important factor in education , with respect to objectives and curricula and the role played by FLT.

The research Question

1. What is media in applied linguistics?
2. What are the functions of the mass media and their characteristic?

1.1.What is media ?

We can define media as all aids which may be used by teachers and learners to achieve certain educational objectives .

We can noted that (Schilder,1977.p.45) clarify in his study of the history of media use, there was a consensus as to the usefulness of media , and the developments that have taken place have changed little in this field. These

developments are attributed to the technological innovations which continued to expand the range of reliable and accessible media from one hand , and changes in linguistic, psychological and didactic insights on the other hand. (Macht & Schlossbauer ,1978 .p56).

also we have important factor is constituted by the changes in education itself, for instance with respect to objectives and curricula and the role played by FLT (foreign language teaching) , we can identified media in different methods , according to Erdmenger (1979,p.24) , lists a number of points of view that can be considered media , the nature of the information transmitted by the media ((linguistic and non-linguistic information)). The channel of information ((visual , auditory, and , audiovisual media))

The process of teaching and testing ((are they used for the repetition , presentation , and exploitation of learning material for testing)) . The education function ((are they used to , to transmit information , motivate learners, and ,to stimulate free language use)) (Mindt ,1978.p.34)

the degree of accessibility and adaptability. The possibilities for supporting, supplementing, or replacing the teacher , and use of media by individuals or in groups .(Heaton ,1979.p.39).

1.2.Channels of Media

The most of the channel of information for Media that involves:-

1.2.1.Auditory media

In this sense , the positive role of in foreign language teaching , and we can noted to any new points of view have been advanced in the last few years . There is agreat variety of auditory media available in this period , that technical qualities are excellent. also considered oral skills feature prominently in foreign language teaching objectives , it unsurprisingly ; that such media as radios , tape recorders, televisions , gramophones and video recorders receive

considerable attention . And these media requires a certain kind of course training. (Freudenstein ,1981.p.53)

In this period the use of technological media in education a lot of materials were developed by the teachers themselves, it is a fact that the construction of high-quality course training requires a long of time and experiments and that depend on experts in cooperation with teachers.

Considered that problems organizational and financial . Because of the expenses included equipment and software are often not bought and one often finds that the available media are not employed or inadequately , either because the requirements is lacking in flexibility or because of lack of maintenance or because appropriate software is not sufficiently available. One of the clearest examples of a wrong policy of media use in schools is the language laboratory .

Even though these problems it can be concluded that there are parts of the teaching programme which benefit from the use of auditory media , but other parts could not be employed at all without them . And from the most of the advantages auditory media offer to learners the opportunity to practice with spoken materials without the teacher and can even be done outside the classroom at home ,considered as fixed model for missions involving frequent repetition, in for instance pronunciation correction, resolving difficulties in understanding spoken texts, and providing feedback in pattern drills. The model may be presented as frequently as necessary without any change in quality , in this principle , sounds of many native speakers can be presented in class, with any desired difference with respect to age, clarity of diction ,rate of speech, situational context and type of language use , and media can record sound make it possible to check learners utterances, which allows a certain degree of objectiveness in testing and evaluation to be achieved, after that recorded utterances are then also available for later use, for instance for subsequent evaluation by external judges. (Macht ,1979.p 56)

These characteristics do not apply to all kinds media in the same method will become clear in the following paragraphs , where we will indicated to each of the auditory media separately.

- **Tape recorder**

Included the cassette recorders, play a supporting role in the use of radio programmes . The tape recorder is auditory medium that most widely usable . It can be used in all stages of the cycle of teaching or learning activities, can both reproduce and record spoken language. can be emplyoed for individual as well as for group work, because it is flexible, and it is not very expensive. Also a large quantity of course materials suitable for the tape recorder is available, and it is easy to develop one's own materials for it. The technical qualities of most tape recorders are such that high quality recording und reproduction, which are indispensable in foreign language teaching . Freudenstein (1981b:274)

Even though speech contains a lot of redundant information which a trained listener does not need to be able to understand what is being said, in foreign language teaching most learners are not trained listeners. Language learners, and especially initial learners, will have to be able to receive all of the information as fully as possible .The same requires of technical excellence also apply to microphones, head phones, speakers and tapes.

- **Radio**

The radio is an important source of high - quality materials. News broadcasts ,interviews, quizzes , which make an enormous variety of language material available which is very useful in teaching, even though it has not been specifically designed for teaching , but it can to be edited for classroom use, while the advantage is that because it is topical and authentic, learners generally find it motivating. The amount and variety of topical and authentic material the teacher

may record from radio broadcasts could never be equaled in commercial publishing . The flexibility of the radio as a teaching aid may be increased significantly. and a considerable degree of editing and preparation by the teacher becomes possible, if radio programmes are not presented directly as they are broadcast, but recorded on tape. The great advantage of tape-recorded material is that especially repetition and exploitation can be arranged more flexibly. The main function of radio programmes in foreign language teaching , is that they can be used in training listening proficiency, as a basis for conversational activities, and as a means to improve cultural background knowledge. (Epting & Bowen,1979.p.76)

- **Language laboratory**

In these days language laboratories occupy a position within the all range of audiovisual media which is rather variant from what it was a few decades ago. in 1960s , and a subsequent relatively general rejection of this medium ,language laboratories were again discussed in a strikingly large number of readers and monographs in the 1970s . In the last few years, we find predictions of a resurrection of language laboratories, albeit in a somewhat variant form and under somewhat different circumstances. We shall first of all give a brief description of the different language laboratory types, then a survey of the history of this medium, and lastly a discussion and summary of the possibilities of language laboratory use in present - day foreign language teaching . For a discussion of research into the effectiveness of language laboratories in foreign language teaching. (Freudenstein ,1971, p.43) .

Language laboratory types:

- Audio-passive (AP)
- Audio-active (AA)
- Audio-active-comparative (AAC)

1.2.2.Auditory Media in the Teaching

In this respected auditory media can only be employed successfully and efficiently, if particular conditions are fulfilled. These first of all concern the equipment itself (such technical aspects as ease of operation and reliability), organizational aspects (such as accessibility and maintenance) and financial aspects. Secondly, teachers are needed who know how to use media efficiently. Thirdly adequate language learning materials which are geared to the objectives in general and to specific teaching and learning tasks in particular, must be sufficiently available. These conditions, which also apply to other media, are frequently emphasized in the literature. (Freudenstein ,1981.p.270)

Several disappointing experiences with auditory media, and ,especially with language laboratories, can be attributed to a failure to fulfill the conditions mentioned above. So the failure to do so will lead to misuse of media. The role of the teacher is central in this connection ,there is no empirical proof of the fact that media use per se accounts for more motivation, interesting teaching, or better learning results, nor will there ever be. Machines can always only be as good and helpful as the individual teacher thinks they are teachers must first of all be (familiar with the possibilities and limitations of the media which are used in foreign language teaching , an awareness of the possibilities and impossibilities may prevent some disappointments. Such awareness enables teachers to judge the relevance of the Chief functions of auditory media (objectification, individualization, intensification and enrichment) for his own teaching. (Dakin,1973.p.65)

And auditory media can be used for repetition, presentation , and exploitation, for training listening and speaking skills, but also for dictation, spelling exercises and various other aspects of writing, as well as for the testing of these skills. Whether they are used or not will depend, as we have argued earlier, on the

objectives of the teaching programme. An auditory medium like the tape recorder is not maximally useful for the teaching of meaning, if it is not sup. ported by visual media, but it is eminently suited for the presentation of spoken texts, for repetition exercises, for pattern drills, and for guiding oral productive language use. (Beile ,1979.p.43)

Compilers of materials for foreign language teaching in which media use plays an important role have no casy task. They have to strike a balance between what has been laid down in the objectives and the possibilities and limitations of auditory media contain surveys of suitable exercises. Dakin gives innumerable examples of the uses language laboratories can be put to, including free conversation practice. Several authors express the opinion that especially in the later stages of the teaching or learning process the media should be in the hands of the learners'. The possibilities of the language laboratory, for instance, with regard to recording and reproduction, monitoring and correction, and of evaluation and assessment will then become more transparent for the learners take over tasks from the teacher, and provide a first step towards real communication. It is hardly surprising, given its history, that the language laboratory should often be associated with what (Dakin ,1973) calls (tum-te-te-tum drills). Language laboratory work need not, however, be limited to practicing by means of structural or contextualized drills. In the last few years many other suggestions for the use of language laboratories have been put forward. The suggestion of using the language laboratory for a variety of learning tasks simultaneously is an especially interesting one, which for instance prevents the learners from automatically associating language laboratory work with a particular type of learning task.

Missions which can be carried out simultaneously by individual learners or by groups of learners with the aid of a language laboratory are , for instance , dictation exercises , grammar - and vocabulary exercises, listening comprehension

exercises, pronunciation exercises, and oral proficiency tests. Comprehension exercises can also be based on written texts, in which case the language laboratory can serve as a means to allow learners to work in groups more easily during the exploitation phase. They can communicate through the headphones and record both their discussions about the text and the outcome thereof, and evaluate them later, either together with the teacher or the entire class. (Hunziker , 1977.p.51)

Even though this kind of language laboratory work is only relevant for a part of the curriculum, and although there are learning tasks for which the language laboratory cannot be usefully employed, the language laboratory can be a very useful medium, especially for those learning tasks which can be carried out individually or in small groups. In this connection it is useful to divide learning tasks up into modules which can be presented as independent units. Most proposals for learning activities incorporate some visual support for the auditory media. (Macht & Schlossbauer ,1978 .p34)

1.2.3.Visual and Audiovisual Media

There is no strict separation among visual and audiovisual media with respect to their use in foreign language teaching. However, television, video and film are usually regarded as the audiovisual media proper, because of the combination of sound and image in these media. All of visual media, therefore, can in principle be combined with all auditory media .(Griffin ,1981.p.7)

- **Visual Media**

Consider that the visual element has long played an important role in foreign language teaching. Schilder (1977.p.14) has shown that as long as a century ago a surprising number of visual media, such as prints, drawings, and maps of cities and countries was used in foreign language teaching , in fact, long before such auditory media as we have discussed in the preceding paragraphs came to be

employed. The various in approach to the use of visual media in foreign language teaching that the last few decades have witnessed, cannot exclusively be attributed to the fact that modern technology has enabled us to produce a rich variety of such media , a development which has taken us into an age in which (the visual component is an increasingly important dimension of communication). And even more important factor has been the extension of the functions of visual media. They are no longer just a means of making foreign language teaching more lively, to intensify it, and add some frills to it " mainly to motivate the learners " . but they have now also acquired the function of didactic intermediary in the sense that they can be used to provide prestructured guidance of the learner's use of an (L2) structure through a visual representation of that structure . (Wipf , 1978 .p 11 - 12)

There is considerable agreement in the literature on the positive effect which the use of visual media has on foreign language teaching. But it is also generally agreed that a number of conditions must be met if the use of visual media is to be effective Some of these conditions will be mentioned in our enumeration of visual media below. A number of visual media could be grouped together as (non-technical teaching aids) These include aids such as blackboards, magnetic boards and pegboards, pictures, charts, scrolls, flashcards, word – and - picture pocket books, photographs, and cartoons. They are all easily available and adaptable ,that is to say, a large variety of such aids can be bought because they are relatively inexpensive, which in turn makes them more flexible for use in foreign language teaching. (Weiand ,1978.p.22)

Emphasizes Schilder (1980 ,p.344) that the use of media should be structured in such a way that learners can choose from a rich selection of aids for a considerable number of learning tasks, initially, with the teacher's help, and later, independently. This also creates possibilities for differentiation, in that learners

can work individually or in small groups. Another important aspect of visual aids of this kind is that they do not date very quickly, which makes them rather more usable than other types. Many of such aids can be made by the teacher himself. The difference is that some technical device is needed. This group includes slides, transparencies, films, filmstrips, videotapes and the technical equipment needed for projecting them. Non-technical aids may also be projected with the help of, for instance, a video camera and a monitor. The most flexible device is the overhead projector it is very easy to produce transparencies for it, which can be easily adapted to all sorts of learning tasks. Slides are much less flexible , while films , TV and video are least flexible, and are very difficult to adapt. (Celce,Murcia ,1979 .p.64)

- **Audiovisual Media**

The combination of sound and image and the use of rather expensive equipment characterire audiovisual media in the narrow sense of the word , namely films, TV and video The presentation of moving pictures is one of the most important differences among these and other media. This makes it possible to achieve a considerable degree of contextualization, Le presentation of authentic language use in real situations. (Ayton & Morgan ,1981.p.83)

One of the main disadvantages of this type of material is, however, that it dates very quickly as a result of technical, political and cultural developments. In foreign language teaching, films are losing ground to TV and video. This can be largely accounted for by problems inherent in the use of films: they are difficult to operate, the equipment is usually rather noisy, the sound quality is often poor, and the classroom has to be darkened. Films, furthermore, often contain too much language material to be usefully exploited in the classroom. There are only very few films especially designed for foreign language teaching, and it is hardly possible to produce such films oneself. TV and video suffer much less from these

disadvantages There is, however, one important barrier to an optimal use of the possibilities offered by video the existence of many different video systems which are not interchangcable. In so called multi-media systems a great number of media are employed. (Hinz ,1979.p.13)

Characteristic of multi-media packages is the functional division of the various media over the various parts of the course and the different phases of the teaching or learning process. Sometimes the media are used separately, sometimes in combination with each other. In many cases, for instance in the Feoll project in the Federal Republic of Germany use is made of radio and TV broadcasts, which play an important role especially in the presentation phase. For the repetition and exploitation phases, as well as for additional activities for example (for the teaching of cultural background), auditory and visual material is made available, such as slides, tapes for use in groups and individual use, flashcards, transparencies, readers, workbooks and wall charts.

According to the multi-media approach, therefore, textbooks retain their central function of setting out the structure of the course, and of providing the link between the media. This role is especially important in view of the not inconsiderable danger that the media will dominate the teaching programme. In this context, a lesson can be drawn from the Berlin multi - media instruction room, intended as an experiment and equipped with an abundance of auditory and visual media, which could be used at any given moment. voiced the following criticism , fortunately, this concept has not become common practice. If it had, it would have been a perfect example of the dehumanizing effect of media use without consideration for actual instructional needs. (Gutschow ,1980.p.87).

1.2.4.Audiovisual media in the Teaching process

In this principle we have put much emphasis on usability, flexibility and adaptability of audiovisual media in order to make it clear that the use of such

media can only be effective if they are in all respects (user - friendly), Ifthey are not, media use is bound to meet with irritation on the part of both learners and teachers. Media are generally said to have two main functions: they serve to make foreign language teaching more lively, and they are an integral part of the teaching or learning process These two functions may be reflected in a large number of practical measures, on the use of audiovisual media in the classroom such as visual and audiovisual media mostly provide additional information.

For example involved furnishing the classroom with wall charts, notice boards, posters, maps, pictures, or providing visual or audiovisual support for parts of the teaching programme, for instance, the cultural background part. Especially useful for this purpose are series of slides with an accompanying prerecorded commentary, films, TV and video. It is usually quite easy to obtain up - to - date material from TV programmes. This material does, however, nearly always require adaptation, which necessitates the use of a video recorder. Adaptation is very time-consuming. especially if one wants to keep one's stock of materials up to date.

We can see some of the main problems in using films and TV for foreign language teaching are that the non - linguistic information generally far exceeds the linguistic information, that the linguistic information is usually pitched far above the level of proficiency of the learners, and that, as a consequence, these media are used less for actually teaching the learners than for entertaining them. With respect to the second function it should be observed that the actual use of media largely depends on the particular phase in the cycle of teaching or learning activities in which they are used.

According to Downes (1980.p.130 – 31) states an example of a multi-media approach in which the use of a particular medium is always linked to a particular aspect of the teaching or learning process, (lashcards to present main lexical items; filmstrip and tape recording bring lexical items into context) cassette

recordings of conversations printed in pupil's book give listening practice with good quality sound , pupil's book exercises and workbook exercises give explanation and practice of structures used; language laboratory gives intensive practice through contextualized drills , television brings together the above into visual, living contexts , colour slides give high quality photographs for detailed study.

According to the visual media ((flashcards and filmstrips)) provide the visual support for the acoustic memory and aid the semantization of the language material which has been presented auditory. We can see that the next step in the above example is bringing the language material into context. Linguistic communication is not exclusively verbal behavior. Such elements as paralinguistic signals ((gestures and facial expressions)) are also relevant. Furthermore, the meaning of language is also determined by the situation in which it is used, which is constituted by a number of factors, involving the speaker, the behavior of the conversation partner before, during and after the linguistic exchange, and the environment. We use our eyes and our ears to register different aspects of the language use situation. It is, therefore, often advisable to make use of visual media, certainly where aspects of the language use situation are concerned which are strongly culturally determined. It is very important to adapt the visual material for use in the presentation phase. Drawings, presented through textbooks, slide projectors, flashcards, and overhead projectors are eminently suitable. Pictures, films and television are less suitable, especially in the initial stages of the teaching or learning process. A teacher with even the most rudimentary drawing skills can easily adapt the materials to suit the needs of the learners. In the repetition phase, visual media may be used to aid the internalization of rules and to correct pronunciation . (Maley & Duff ,1976.p.87)

In exercises they may serve to initiate and guide practice. They make it possible to work quickly and efficiently, without resorting to LI . Especially conversational practice can be initiated quite easily by means of visual aids. For this purpose not only the simple visual media are useful, but also the more complex audiovisual media such as TV. In the above example, both auditory ((language laboratory)) and visual (TV & colour slides) media are used in the repetition phase. In the exploitation phase media are especially important because they can provide stimuli for free conversation. Both auditory, visual and audiovisual media are relevant in this connection, as discussion may be prompted by verbal, visual, and situational stimuli. Spontaneous language use on the part of the learner ceases, however, at the point where knowledge and skills are no longer adequate to react to such stimuli. This means that the material which is intended to provide the stimuli must be adapted to the level of the learners. (Borel, 1970.p.54)

For instance (Downes ,1980) there is a gradual build - up towards free conversation, which may exploit all audiovisual media or any combination thereof. This building - up stage, which is aimed at helping learners who tend to adhere too closely to the learning materials to work independently of them, can also be implemented by the learners themselves in small groups. They should be given the opportunity to listen to and watch the stimuli carefully and to take notes. Written instructions, to set up question , and answer game for instance , would be very helpful in this connection. The last step towards free conversation is in this way introduced through a form of guided conversation.

1.3.Education Techniques

By education techniques we mean tools which is capable of storing and presenting learning materials, and of automatically processing learner responses. Tools with these features can be used for those parts of a language course which can be programmed, that can be classified into a number of more or less

predictable and ordered stages. The history of education techniques has stated that they are ill - equipped to handle appropriately all portions of a language teaching programme. In fact ,education techniques are often designed particularly for a particular learning missions. Examples of such teaching machines are the (Suvog Lingua), a tool for pronunciation correction , the conversation Visualizer , and the Language Master, which can be used for simple learning missions in a stimulus - response frame-work . Differ these tools , computers voice to be capable of guiding or supervising all range of learning missions. Particularly speaking the development of teaching machines was stimulated by a desire to individualize and intensify the teaching or learning approaches, however , it happens as a bit of a surprise to find that computers are particularly found to be most useful as a medium of instruction when they are collected into the normal classroom schedule , even thoughcompute - tutors were primary target, it is now clear that the computer is most possible to be useful as a supplement to class - room instruction. (Guberina , 1973.p.32)

Computers considered as one medium of instruction among many others. We have results to expect that the computer will become more common as a medium of instruction in foreign education techniques than other machines as the Suvag Lingua and the Language Master, not just because computers also can do what these and other machines can do, but because they can carry out other missions, such as administering and evaluating learner performance. The best describe of the present situation and some well-founded views on future developments , can be discover in(Marty,1981, 1982). Marty is related with Plato (Programmed Logic for Automatic Teaching Operations) , a (CAI) system of Control Data Corporation, which has been in operation for some 20 years . Plato is a macro system that a central computer controls a large number of terminals.

The characteristics of this system are its large memory capacity , the wide chose of learning programs and exercises it offers, its state of operation, and its certain

computer language instructor, which is suitable for programming language lectures. Fundamental defect is that the costs involved for the user are very expensive. The installation of mini - or micro - computers could possible solve this problem in the foresecable future. Therefore , the necessary software, computer languages and learning programs is not available. (Howatt ,1969 .p.228)

Assumed the developments in computer technology that the range of possibilities for (CALI) can be extended . Whereas most existing (CALI) programs deal with grammar and vocabulary, and programs for improving listening comprehension, reading comprehension and translation skills. Certain fields of pronunciation, intonation and evidence speech could also be taught by means of a (CALI) system, so that the teacher can refer to a greater proportion of the class time to something which is beyond the ability of any current or future computer, the development of creative free expression . Essential advantages of (CALI) are that it can individualize the learning approach by taking into consideration the primary skills and the learning average of each individual learner, and by giving selections with respect to type and amount instruction and experience . And it can intensify the learning approach and reduce learning time, it can submit immediate feedback, give random access to programs and exercises, and, finally, it can increase desire precisely because programs can be tailored to the requirements of the individual, and also because of the intrinsic attraction of the machine, the studies agree on the enthusiasm that learners reflected in working with computers. (CALI) still leaves a lot to be motivated, However, (Marty,1982.p.5 - 7) , who mentions some fields for improvement the computer can just submit partial error analyses of the language happened by learners, since groups of errors fed into the computer cannot be exhaustive ,one has to do with a group of predictable errors. Nevertheless, the provide groups could be improved in a number of methods. And the propositions

for review must be modified in order to prevent, for example, learners repeating too short and long, or incorrectly. And there is a require for modification of computer languages and computer programs in order to work it possible, for example, for some of the assignments to be established automatically. (Leidy et al, 1980,.p.13)

Moreover, (CALI) can be modified by adding a visual component to the computer. Visual support of computerized instruction by device of slides and micro- fiche is may be at the moment. More advanced instruments , as vidcodiscs which can both record and reproduce sound, is still being developed. The computer does not sound to have much to offer in the field of creative writing. Quite apart from the considerable problems included in the automatic linguistic analysis that this would need, the computer cannot monitor the actual content of what the learners do. Another field in which substantial modification sounds differ is oral interaction with the computer. (Marty 1982, .p.17) explain it is pure fantasy to think that one day we will have devices which can understand the kinds of badly formed sentences foreign language learners are apt to create and that those devices will submit the students with a correction." To sum up, the computer has most to offer in the field of written skills, with the prediction of creative writing, and least in the field of oral productive skills. Although some progress has been made also in this field, it is similar that, in the near property, the computer will continue to be baffled by conversation to a great extent It seems realistic to aim for a rather modest role for (CALI) for the time being. This modesty is motivated not just by submit expectations with consider to technological developments, but by last experiences with media, the costs included, and the as yet determined expertise in designing and using computerized learning materials. This last problem may also result a widening of the gap among the technical and the didactic fields of (CALI) , which possible hardly to bridge. (Roberts ,1981.p.54)

1.4. Educational Function of the Media

We can noted ,that the attempt to describe the functions of mass media is not only to understand their characteristic properties , directions of effect, but also to define and refer to their exceptional character between other means of social communication . The functions of mass media are understood as activities, missions, mutual dependencies relationships, and also positions or duties . The authors of the Dictionary of Media Terminology define them as, { at least the missions to be performed by them, the target they should achieve, or the result of their actions. }.

Whereas , attempt to classification the functions of mass media , it is worth taking into account their essential division into their desired functions and undesirable ((dysfunctions)) ones , while the desired functions or the poor of them, may be both on the sender and the recipient side, and at the same time they can be in convergent , or divergent communication processes (H. Lasswell) , as one of the first scientist , was working theoretical considerations on the functional dimension of mass media and mass communication , stated that social communication functions are a prerequisite for keeping a society's existence , continuity , integration and social order , with the reservation that mass communication can also discover the dysfunctional consequences. (Lasswell, 1948, p. 32-51)

In this respective , the main functions of mass media defined by (Lasswell) indicated to supervision of the surrounding, correlation of the group reactions in a community on its surroundings, transmission of cultural heritage { D. McQuail } collected the suppositions of { H. Lasswell, C. R. Wright's achievements } as well as the results of his own research and proposed a typology of the functions of mass media in a community Information function. Correlation function. Continuity function " heritage transmission "

Entertainment function. Mobilization function (M. Mrozowski) in his review of the typology of functions of mass media and mass communication . Also , draws attention to the catalog of functions formulated in 1948 , by (P. F. Lazarsfeld) , and (R. K. Merton) . This typology is perhaps less important from the point of view of these considerations, however, it is an important complement to the categorization of mass media functions. (McQuail, 2007, p. 111-112)

So, the classification of (Lazarsfeld) and Merton recognized the functions of the media not so much from the perspective of their tasks as from the consequences of their operation and it consisted of two functions and one dysfunction. They involve the following (Mrozowski, 2001, p. 114-115) .The function of assigning status associated with the focusing of social attention and giving importance to public issues , people and organizations. - The function of strengthening social norms - mass media reduce the discrepancy be-tween private and public morality, strengthening the norms and values on which public morality is based .Addiction dysfunction - based on the progressive addiction of recipients to mass communication , which can absorb more and more time , is the result of replacing direct contact with reality with artificial and superficial one, and participation in social life is replaced by passivity and apathy. In modern typologies, there are also other functions of mass communication media, such as persuasive " propaganda ", cultural , or educational ones. (Pisarek, 2006, p. 62)

We can noted the educational function of mass media includes , to some extent, some of the previously mentioned functions. It is based on providing information about the surrounding world , presenting facts that enable shaping knowledge , showing the truth, communicating content that shapes skills and competences. From this point of view, modern mass media carry out an important task of teaching the recipients about the world.. So , the

educational function, however, refers no t only to providing information, as information deprived of commentary and embodiment in a certain context { and thus mass communication without a correlation function }, would be worthless and useless to many recipients, as they would not be able to make proper use of it. This educational function goes far be-yond using the means of mass communication in pedagogy and school education. The impact of mass media in this regard is rather a part of the concept of long life learning , because it focuses on the, mature, well developed and shaped recipient .The proper definition of mass media functions reflects the effects of research on the use and satisfaction from the media. According to the traditional approach of these studies dealt with the impact of mass media on recipients in its direct form, trying to answer the question: what do mass media do with people, or how they shape them, change and educate them. A more recent approach reverses the problem, what do people do with mass media and how do they use them? This research perspective, according to ((T. Goban-Klas)) , is most marked in two intensively practiced fields of study in the studies of the so called uses , and gratifications and in the socialization research of mass media functions.

In the basic assumptions of the theory of uses and gratifications are as follows ((Goban-Klas, 1999, p. 253)). The choice of media and media content is generally rational and calculated for certain specific purposes and satisfaction { the audience is therefore active and its creation can be explained logically } , Members of the audience are aware of their needs in relation to media that arise from personal "individual" and social " shared " circumstances , and can express them through their motives , In general , usability is a more important factor in shaping the audience than aesthetic, or cultural factors , all or most of the factors shaping the audience { motives, perceived or received benefits, media choices, social variables } are generally measurable.

Conclusion

From this study we can say that the use of media , in some form or other, is generally considered useful and important for all types of foreign language teaching . In this respective , we have argued that in foreign language teaching a specific use of media is both possible and desirable. .

Moreover , If media are intended to support, supplement, or replace the teacher with respect to a number of tasks, then one should first of all ask the question whether and in how far media should be used, for which task , and at which certain stage in the teaching - learning process.

We can noted , that the media do not necessarily become more effective as they become technically more advanced. So , the results of complex media systems also depend on the quality of the learning materials used.. Sometimes it would be wrong to attribute didactic value a priori to any one medium. Flashcards may, under certain circumstances , be more effective than computers or television.

References

- Ayton , A.M, Morgan , (1981) , Photographic slides in language teaching . Practical language teaching No.6 , London 1981.
- Beile , W.(1979), Typologie von Ubungen in sprachlabor. Zur Entmythologisierung eines umstrittenen Sachfelds, Frankfurt / M. 1979.
- Borel , J. (1970) , L'emploi de l' image dans l' enseignement des language , Bulletin CILA.
- Celce – Murcia , M , L . Melntosh (eds.), (1979) , Teaching English as a second or foreign language , Rowley , Mass . 1979
- Dakin , J.(1973) , The language laboratory and language leaning , London 1973.
- D. McQuail, Teoria komunikowania masowego, Warszawa 2007, p.111-112.

- Erdmenger, M.(1979), Englischunterricht in Medienverbund , Weinheim / Basel 1979.
- Freudenstein, R.(1981), Media in the second language program : from and uses for the eighties , in : Alatis et la 1981.
- Feoll (1975) , Schulfernsehen and Schulfunk in fremdsprachlichen Medienverbund, Paderborn 1975.
- Geddes, M , G. Sturtridge (eds.) , (1982) , Video in the language classroom . Practical language teaching no. 7, London , 1982.
- Griffin , S . (1981) , Video studios : the language labs for the 1980 , NALLD Journal 15 , ,1981.
- Guberina , P. (1973) , Les appareils Suvag et Suvag Lingua , Revue de phoneetique Appliquee 27 / 28 .
- Gutschow , H.(1980), English an der Tafel . Anregungen zum Tafelzeeichnen , Berlin ,1980.
- Howatt , A. (1969), Programmed learning and the language theacher , London, 1969.
- Hinz , K. (1979) , Der Overheadprojektor in Englischunterricht . Didaktisch – methodische Handreichungen , Dusseldorf , 1979.
- Heaton , J.(1979), An audiovisual method for ESL , in : Celce – Murcia an Mclntoh 1979, 38 – 48.
- Hunziker , H. (1977), Bild and Ton in Unterricht . Handbuch der Lerntechnologie 1978/79 , Zurich 1977.
- Liedy , J.A. Bueke , A . Merkel , M. Howard (1980) , Using computer assisted instruction in an ESL language program , NALLD Journal 15 , 1,1.
- Macht ,K,R.Schlossbauer (1978) , Englischunterricht audiovisuell . Reihe Exempla Band 10, Donauworth 1978.
- Mindt , D. (1978), Medien in Fremdsprachenunterricht : eine Klassifizierung unter didaktischem Aspekt , Trier 1978.

- Maley , A , A. Duff (1976) , The use of pictures in language teaching, Bulletin pedagogique , Tubingen.
- Marty, F . (1981) , Reflections on the use of computers in second language acquisition (1) , System 9 .
- M. Mrozowski. Media masowe. Władza rozrywka i biznes, Oficyna Wydawnicza ASPRA – JR, Warszawa 2001, p.114- 115 [in:] P.F. Lazarsfeld, R.K. Merton, „Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action [in:] W. Schramm (ed.), Mass Communication, Urbana 1948.
- Putnam , C . (1981b) , Technology and foreign language teacging , The British Journal of Language Teaching 19.
- T. Goban – Klas, Media i komunikowanie masowe, PWN, Warszawa – Kraków 1999, p. 253.
- Roberts, G. (1981), The of microcomputers for the teaching of modern language , The British Journal of Language Teaching 19,3.
- Schilder, H. (1977) , Medien in neusprachlichen Unterricht seit 1880 , Kronberg ,/ TS 1977.
- Schilder, H. (1980), Sttion der neusprachlichen Mediendidaktik seit 1945.Versuch einer Ortsbestomung , Die Neueren 79
- Wipf, J. (1978) , The preparation and use of non-photographic slides in the second language classroom , in : Baker , R. (ed.), Teaching for tomorrow in the foreign language classroom , Skokie , 1978.
- Weiand , H. (1978), Film and Fernsehen in Englischunterricht , Theorie , Praxis and kritische Dokumentation , Kronberg / TS 1978.

Students 'lack of interest in homework and its negative effect on their academic achievement.

Le manque d'intérêt pour les devoirs hors classe et son impact négatif sur la réussite scolaire des élèves.

Lamyae ZHAOUI,MTEFL student, Ibn Tofail University, Kenitra Morocco

Lamyae.zhaoui@uit.ac.ma

Laila ZHAOUI, Université Ibn-Tofail. Kenitra.

Doctorante, Faculté des langues, lettres et arts, Laboratoire Langage et Société.

lailazhaoui@live.fr

Abstract:

This research presents the results of a study conducted on a group of 44 9th grade students, studying at Azzohour Junior high school, Lalla Mimouna, Kenitra to analyze their perception of the phenomenon of homework, and its usefulness for them. From my very humble experience in teaching, I have noticed that learners' interest in doing their homework is dimming. This problem can be caused by several elements namely the absence of motivation, lack of understanding, or the absence of guidance and help from a family member or even from teachers. That is why I decided to work on this matter as a reflection on my classroom practices, and as a tool to help me find possible solutions. The aim of this study is to better understand the students and provide practical suggestions for classroom applications. This paper will answer the following questions: what makes students lose interest in their homework? What are the intervening elements? To what extent do they believe in its usefulness? And what are the possible solutions implemented in the classroom? Results were collected through the analysis of data collected from students using a survey.

Key words: Homework, effective homework, motivation, interest.

Résumé :

Cette recherche présente les résultats d'une étude menée sur un groupe de 44 élèves de 3ème AC au collège Azzohour, Lalla Mimouna, province de Kenitra, pour analyser leur perception des devoirs proposés et leur utilité pour eux. D'après notre propre expérience dans le domaine de l'enseignement, nous avons constaté que l'intérêt des apprenants à faire leurs devoirs s'estompe. Ce problème peut être causé par plusieurs éléments tels que l'absence de motivation, le manque de compréhension, ou encore l'absence d'orientation et d'aide d'un membre de la famille ou même des enseignants. C'est pourquoi nous avons décidé de travailler sur ce sujet comme une réflexion sur nos pratiques de classe, et comme un outil permettant de nous aider à trouver des solutions possibles. Le but de cette étude est de mieux comprendre les étudiants et de fournir des suggestions pratiques pour parfaire notre travail en classe. Cet article répondra aux questions suivantes : Qu'est-ce qui fait que les élèves se désintéressent de leurs devoirs ? Quels sont les éléments intermédiaires ? Dans quelle mesure croient-ils à son utilité ? Et quelles sont les solutions possibles à mettre en œuvre en classe ? Les résultats ont été recueillis grâce à l'analyse des données collectées auprès des élèves à l'aide d'un questionnaire.

Mots-clés : Devoirs, devoirs efficaces, motivation, intérêt.

I. Introduction:

Students nowadays have so many distractors around them which make it very challenging for them to do their exercises at home. The use of social media and games has heavily influenced their lack of interest in education. However, these factors can be used by teachers as a plus to encourage learning through other means other than the traditional methods and techniques.

Homework has been a controversial issue for centuries since it plays a significant role in education. It can be seen as an extension of the classroom to the students 'homes where they get to work on what was discussed in class to reinforce their learning skills. Almost everyone involved in education has something to say about the effectiveness of homework and whether or not it is useful. On one hand, some educators maintain that homework increases academic involvement (Bursuck, 1994), and on the other hand some parents believe it deprives their kids of socializing or having time for themselves. Whether these claims are true or not, to get a closer look at this issue, proper research should be conducted to help solve the problem.

In this paper, the main focus is on learning about the students' perspectives and interests to increase the effectiveness of homework. Teachers should be reflective practitioners. They have to always question their classroom practices to deliver good quality material and comprehensible instructions suitable for the level of the students. That is why; this study is conducted to shed light on the homework phenomenon through the exploitation of the following questions: what makes students lose interest in their homework? What are the intervening elements? To what extent do they believe in its usefulness? And what are the possible solutions implemented in the classroom?

1. THEORETICAL FRAMEWORK:

To build a strong foundation for this paper, few terms need to be defined and clarified.

1.1 Homework:

Homework is all the extra-curricular activities and exercises given to students to complete in their homes. Harris Cooper, a leading expert on the relationship between homework and achievement, defines homework as "tasks assigned by school teachers that are meant to be carried out during no instructional time" (Bembenutty, 2011b, p. 185). This implies that students also play a huge role in constructing and building their knowledge by having exercises as an extension of their classroom learning. They rely on their memory and level of attention when the teacher was delivering the lesson to complete their assignments at home.

Homework can be assigned for so many reasons depending on whose perspective we are taking into consideration. For schools, homework is given to students to create a link between schools and the students' homes which enables communication so that parents can monitor their kids more closely from the comfort of their homes. Another reason is rooted in parents' perspectives; they believe that if students are not assigned homework they are not studying well enough. Their only concern is for their kids to score well in their examinations, therefore, assuring a good academic career.

Homework is often a hot-button issue for schools and is thus a frequent top-ic of educational research. Although teachers believe that doing homework pays off, they do not pay enough attention to its planning and implementation (Hallam, 2004). Homework should be seen as any other part of the lesson where planning and organization are the main steps taken to ensure comprehension and quality learning. To put it differently, teachers' main concern, in this case, is to guarantee the design of effective homework taking into consideration students' expectations, needs, interests, and so on.

1.2 Effective homework:

Increasing the effectiveness of homework is a complex matter. Unfortunately, not many teachers acknowledge this, and they often fall into the trap of using

homework ineffectively. Teachers sometimes choose to assign homework as a punishment. Using it in this way communicates to students that schoolwork is boring and aversive. It also increases their level of stress and anxiety.

Homework can only be considered effective if it helps students gain a better understanding of the lesson, therefore, scoring higher on their tests. That is why many factors should be taken into consideration when creating helpful and useful exercises. The process of doing homework requires careful examination. Whether pupils have enough resources and whether they (can) do it by themselves may affect the effectiveness of homework. Some homework assignments force parents to help their children with the homework or 'teach' them. Moreover, many other parents take homework seriously and do their best to 'support' their children (Hallam, 2004).

Besides their parents' guidance and support, students can do it on their own if it's the right amount and quality of homework. Teachers can involve their students in the making of their suitable assignments. The best teachers know that children learn how to make good decisions by making decisions, not by following directions (Kohn, 2005). So for homework to yield the best possible results, teachers should take into account the following criteria:

1. ***Create quality exercises*:** teachers should provide the students with clear and narrow instructions with relative recourses. It is best to revolve the assignments around one concept at a time to not confuse the students or make them feel overwhelmed. If a teacher has a reputation for giving busy work, students will not engage consistently and even miss important assignments.
2. ***Offer choices*:** when given the choices, students can make the best decisions and excel at their learning. This helps them become more invested and enjoy the process more. So teachers should take into consideration giving their students options whenever possible. For instance, when assigning writing

homework, teachers can provide a variety of topics so students can pick the most interesting and relevant to them.

3. ***Align assignments to their skill level*:** although it can be challenging to assign different types of homework to each individual in the classroom, teachers can group students based on their level and give them exercises accordingly. For example, assigning advanced students exercises that require more abstract thinking.

4. ***Relate homework to real life*:** if the topic is interesting and relatable students are more likely to complete their homework assignment. Teachers should use entertaining stories inspired by their students' environment to spark their interest and encourage them to learn. For example, choosing a reading passage from their culture to prepare for their upcoming reading lesson.

1.3 Motivation:

Motivation is the most crucial element in teaching and learning. Johnstone (1999, p. 146), considers motivation as a stimulant for achieving a specific target. Similarly, according to Ryan & Deci (2000), to be motivated means to progress or to be in motion to do something. When students believe that they need to learn a language to be able to communicate with others or accomplish a specialized goal, they will be stimulated and inspired to obtain expertise and skill in it.

Motivation comes in two classifications, (1) Integrative & instrumental (2) Intrinsic & extrinsic. Research has confirmed that success or failure in second language learning depends very much on these two kinds of motivation (Lightbrown & Spada, 2001).

On one hand, (1) Integrative motivation means learning the language with the interest of participating in the culture of its people or joining a certain group or crowd. While instrumental motivation is concerned with using the language as a tool to achieve a goal or purpose. Students who don't have instrumental or

integrative motivation will face problems and difficulties to learn and gain knowledge of a second language in the classroom and generally, learning the language would be difficult for them (Cook, 2000). On the other hand, (2) intrinsic motivation is concerned with how much activity is interesting or enjoyable to the learner, Students who have intrinsic motivation are inclined to stay with intricate and complicated problems and gain knowledge from their slips and mistakes (Walker, Greene, & Mansell, 2006). Extrinsic motivation however is the need to do an activity or complete an assignment to get a reward or punishment, like being successful in an exam or getting a good grade. All in all, these classifications help a learner get to the desired level in the target language, and teachers should consider these elements when choosing suitable methods to adopt.

To draw a link between homework and motivation, teachers should encourage their students to do their assignments by letting them make mistakes, and embracing their learning difficulties. Teachers should admire, respect, and value the students' differences and they should never contrast the language learners with one another.

2. PRACTICAL PART:

2.1 Method:

This study was conducted on 44 9th grade students from Azzohour junior high school, Lalla Mimouna, Kenitra. These students were selected randomly from 10 classes to be able to get a sample from each class and learn about their experiences concerning the homework phenomenon.

The selected students were given a survey where they were asked a mixture of open and close-ended questions. All students were able to answer 13 questions. So no copy got illuminated, therefor 44 copies were selected for analysis. Students were asked to return the survey within 2 days.

2.2 Instruments:

In this part, we are going to describe the specificities of this research barring in mind the different qualitative and quantitative variables as well as the target sample and its time and space as seen below:

- ✓ **Target zone:** Azzohour junior high school, Lalla Mimouna, Kenitra.
- ✓ **Target age: 9th grade** students between the age of 14 and 15 years old
- ✓ **The studied variables:**
  - Gender
  - Age
  - Level
  - Opinion on the English language
  - Use of English outside the classroom
  - Guidance received at home
  - Types of Homework
  - Importance of Homework
  - Teacher's intention
  - With or against Homework
  - Obstacles faced in doing homework
  - Favourite Homework
- ✓ **Target Variables:** Students use of English outside the classroom, guidance or help received at home, the importance of homework, and their favourite type of homework.
- ✓ **Data collection procedure:** after collecting the surveys, students' answers got filled in the Excel software then transformed into figures using the XLSTAT 2022 software.

2.3 Data analysis:

2.3.1 Gender:

59% of the participants are girls since the school contains a high percentage of girl students.

Figure 1 : Gender

2.3.2 Age:

The target age is between 14 and 15 years old because none of the participants is a repeater.

Figure 2: Age

2.3.3. Level:

100% of students are 9th graders since it is the only level we teach.

Figure 3 : Level

2.3.4 Opinion on the English language:

41% of students find the English language fun because they are motivated to learn it due to their interest in English songs and movies.

Figure 4 : Opinion on the English language

2.3.5 Use of English outside school:

64% of students do not use English outside their classrooms because they do not necessary communicate with it in their environment.

Figure 5: Use of English outside school.

2.3.6 Guidance received at home:

68% do not receive any help or guidance from their parents or relatives because the majority of them did not receive any formal education.

Figure 6 : Guidance or help

2.3.7 Type of homework:

48% of students find assignments easy because we try to adapt them to their level as much as possible.

Figure7 : Type of homework

2.3.8 Importance of homework

66% are conscious of the importance of homework even if they do not like to complete them.

Figure 8: Importance of homework

2.3.9 Teacher's intention:

41% believe that teachers want to test their level of comprehension through assigning homework.

23% believe that homework provides them with a sense of autonomy.

Figure 9 : Teacher's intention

2.3.10 With or against homework:

77% are against homework even if they know its importance.

Figure 10 : With or against homework

2.3.11 Obstacles:

27% find difficulty in doing or completing their homework due to lack of time or absence of help.

Figure 11 : Obstacles

2.3.12 Favorite Homework

52% prefer homework in the form of games.

15% prefer textbook homework.

Figure 12: Favorite Homework

2.4 Target variables:

In this research, the main focus is on analyzing the four variables as seen in figures 5, 6, and 8 12. Due to the lack of opportunities outside the classroom, only 36% of students claim to communicate in English with others, mainly while

gaming or chatting on social media. Consequently, they believe that doing homework will not help them in gaining fluency which is why they skip it.

On another dimension, 68% of students do not do their homework because they do not receive any help or guidance from their relatives and family members. Their parents' socioeconomic background is important in understanding this matter. The majority of families in this region are busy with work and farming, they do not find time to see or spend time with their kids. In addition to that, they did not receive any formal education to equip them with the tools needed to help their kids with their homework.

When analyzing figure 8, 66% of students claim that homework is important in the teaching and learning process. Even if they do not necessarily do it, the majority of learners are conscious of the crucial position of informal education.

As for figure 12, students have mixed opinions on the type of homework they usually prefer. 52% of them prioritize exercises in the form of games. They get the opportunity to have fun while learning new things. However, 31% like homework with pictures, mainly due to their visual learning style. Lastly, only 16% of students prefer textbook exercises because they are available and accessible to them anytime.

2.5 Other responses:

In figure 11, the data shows the various obstacles students face which prevent them from doing or completing their homework. However, not all students live in the same circumstances therefore another section was added so students can express their personal opinion based on their situation.

Here are some of their personalized answers mentioned in the section of "Other":

- Students do not do their homework because they simply forget about it.
- Where they live there is no electricity.
- They cannot focus.

- They spend the majority of their time helping their families with house chores.
- They lack expressiveness in the target language.
- They do not have a textbook.

2.6 Research limitations:

In the process of conducting this research, we faced several obstacles as mentioned below:

- The first obstacle was choosing a suitable and researchable problem. There were so many suggestions such as working on the problem of assessment for mixed-ability classes, the reliability of comprehension texts in writing, and the efficacy of using games in the classroom. After so many readings and observational sessions inside the classroom, I finally decided to work on the phenomenon of homework.

- The huge number of students made it hard for me to choose the number of participants to work on. Each student is different in her/his way, so generalizing the findings on almost 400 students, and claiming that they all have the same perspective is tricky.

- The lack of prior knowledge of data analysis made it difficult for me to treat and organize the data collected from the surveys. However, I took this as an opportunity to learn a new skill, and develop myself in this area.

- I would've loved to compare results from two different categories of participants with different teachers but unfortunately I am the only teacher at Azzohour junior high school, and I did not find the opportunity to contact other teachers from different schools.

- Due to lack of time, the solutions presented in this research paper were not put into practice therefore I could not provide before and after results.

2.7 Solutions and recommendations:

For teachers to yield the best possible results concerning the phenomenon of homework, and to reinforce the habit of effective homework, these solutions and recommendations should be taken into consideration:

- Teachers should always check homework to hold students accountable and make them realize the importance of its importance. Once students realize you are the type of teacher who always checks homework, they'll be more likely to complete it.
- Teachers should design homework based on their students' needs, interests and socioeconomic environment. It should be fun and engaging where students get to learn without feeling stressed or anxious.
- Always praise students for their time and effort even if they do their homework incorrectly, but make sure you don't overdo it since students can sense when you are being genuine.
- Teachers should provide clear instructions so students won't feel the need to ask for help, and if they do, their teacher should be available. Teachers also should create links with their students outside the school such as working using online platforms, or study groups where they can check for mistakes or get help from their peers.

II. Conclusion:

Homework has the potential to be an extremely valuable part of students' learning experience. It provides them with the privilege of succeeding in their tests and getting better grades. Educators can set students up for success by communicating with parents about homework expectations and student needs, taking into account varying exceptionalities in homework design, and teaching students self-regulation techniques through homework assignments. The purpose

of this research is to shed light on the importance of this phenomenon, and its effective role in students' academic achievements.

III. Appendix:

Survey on Students 'lack of interest in homework and its negative effect on their academic achievement:

- **Gender (X):** Boy ( ) Girl ( )
- **Age**: ……
- **Level:** ……
- **School**: ……
- **Your opinion on the English language:** Fun ( ) Useful ( ) Boring ( ) Not useful ( )
- **Is there anyone in your area who know English:** Yes ( ) No ( )
- **What is your opinion on the assignments provided by your teacher**: Easy ( ) Hard ( ) A lot ( )
- **Do you consider homework important:** Yes ( ) No ( )
- **Why do teachers assign homework:** Measure students' level ( ) Test students comprehension ( ) Promote autonomous learning ( )
- **Are you with or against homework:** With ( ) Against ( )
- **What prevents you from doing homework:** Time ( ) Lack of understanding ( ) No help ( ) other: ……
- **What type of homework do you prefer:** Textbook exercises ( ) Exercises with picture ( ) Games ( ) other: ……

IV. References:

On homework:

Anderson, B., et al. 1986. *Homework: What do National Assessment Results Tell Us?*

Princeton, N.J.: Educational Testing Service.

Bembenutty, H. (2011a). The first word: Homework's theory, research, and practice. *Journal of Advanced Academics, 22*(2), 185–192.

Berger, E. H. (1991). Parents as partners in education: The school and home working together (3rd ed.). New York: Macmillan.

Cooper, H. (1989a*). Homework*. White Plains, NY: Longman.

Epstein, J. L. (1988). *Homework practices, achievements, and behaviors of elementary school students* (Center of Research on Elementary and Middle schools Report No. 26). Baltimore, MD: Johns Hopkins University.

Hallam, S. (2004). Current findings - homework: The evidence. British Educational Research Association Research Intelligence, 89, 27-29.

On motivation:

Brewer, E. W., & Burgess, D. N. (2005). "Professor's role in motivating students to attend class". Journal of Industrial Teacher Education, 42(3), 24.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). Intrinsic motivation and self-determination in human behavior. New York: Plenum Press.

Harter, S. (1981). A model of mastery motivation in children: Individual differences and developmental change. In W. A. Collins (Ed.), Aspects of the development of competence: The Minnesota Symposia on Child Psychology (Vol. 14, pp. 215–255). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Walker, C., Greene, B., & Mansell, R. (2006). "Identificat ion with academics, intrinsic/extrinsic mot ivation, and selfefficacy as predictors of cognitive engagement". In Learning and Individual Differences, 16(1), pp. 1-12.

إصدارات

المركز الديمقراطي العربي

للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية

برلين – ألمانيا

ISSN : 2625-8943

رقم التسجيل

VR.3373.6326.B

لمزيد من المعلومات حول المجلة

يرجى زيارة موقعها على النت

http://democaticac.de