

المجلد 02  
العدد 01  
جانفي 2021



# الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية

مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن جامعة برج بوعريش - الجزائر

ردم د 2710-7949  
رتم د 893x-2716  
الإيداع القانوني: جانفي 2020

# مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية

مجلة علمية دولية محكمة نصف سنوية  
تصدر عن جامعة برج بوعرييج - الجزائر

(المجلد 02 - العدد: 01 - جانفي 2021)

ISSN: 2710 - 7949 رومو:

EISSN: 893X - 2716 رومو:

الإيداع القانوني: جانفي 2020



## مدير المجلة

أ.د/ عبدالحق بوبترة

مدير الجامعة

## رئيس التحرير

د. عبد الله بن صفية

## هيئة التحرير

- |                                                            |                                                   |
|------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| أ.د/ رديم حسين .... جامعة برج بوعريش (الجزائر)             | د. علي عبد الأمير الخميس .... جامعة بابل (العراق) |
| أ.د/ ضياء غني العبودي .... جامعة ذي قار (العراق)           | د. مراد تواتي .... جامعة المسيلة (الجزائر)        |
| أ.د/ محمد جواد البدراني .... جامعة البصرة (العراق)         | د. مصطفى أحمد قنبر .... كلية المجتمع (قطر)        |
| أ.د/ ناصيركة .... جامعة المسيلة (الجزائر)                  | د. عبد المالك بكاي .... جامعة سطيف (الجزائر)      |
| أ.د/ علاء الدين أحمد الغرابية .... جامعة الزيتونة الأردنية | د. سليم حمدان .... جامعة الوادي (الجزائر)         |
| د. إسماعيل ميهوبي .... جامعة برج بوعريش (الجزائر)          | أ. بوبكر ملياني .... جامعة برج بوعريش (الجزائر)   |
| د. عبد الكريم هجرس .... جامعة برج بوعريش (الجزائر)         | أ. سومية ديرم .... جامعة برج بوعريش (الجزائر)     |

## جميع المراسلات والأبحاث توجه إلى السيد:

رئيس تحرير مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريش - الجزائر

الهاتف: 00213(0)661604837

00213(0)799280165

البريد الإلكتروني: elibrahimi.lh@gmail.com

# مجلة "الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية"

مجلة علمية دولية محكمة نصف سنوية

تصدر عن جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريـرج - الجزائر

## الهيئة العلمية الاستشارية

- أ.د/ علاء الدين أحمد الغرابية ... جامعة الزيتونة الأردنية (الأردن)  
أ.د/ أحمد مسعودان .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
أ.د/ صالح هويدي ناصر .... معهد التراث – الشارقة (إ.ع.م)  
أ.د/ تامر محمد عبدالعزيز .... جامعة المنيا (مصر)  
أ.د/ رشيد زرواتي .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
أ.د/ مصطفى الغرافي .... جامعة مكناس (المغرب)  
أ.د/ إبراهيم مصطفى الحمد .... جامعة تكريت (العراق)  
أ.د/ محمد جواد البدراني .... جامعة البصرة (العراق)  
أ.د/ مصطفى عطية جمعة .. الجامعة الإسلامية – ميسوتوا (و.م.أ)  
أ.د/ الجودي صاطوري .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
أ.د/ رحمان غرغان عبادي .... جامعة القادسية (العراق)  
أ.د/ محمد بكادي .... جامعة تمراست (الجزائر)  
أ.د/ شفيقة العلوي .... م.ع.أ بوزريعة (الجزائر)  
أ.د/ عادل محلو .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ محمد جبر جميل .... جامعة المدينة العالمية – القاهرة (مصر)  
د/ ميلود زنكري .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ زينب رضا حمودي الجويد .... جامعة بابل (العراق)  
د/ كمال فرشة .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ زينب حسين كاظم المحنا ... جامعة القادسية (العراق)  
د/ بوبكر الصديق صابري ... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ علي عبدالأمير الخميس .... جامعة بابل (العراق)
- د/ مبروك دريدي .... جامعة سطيف (الجزائر)  
د/ جمانة بشير أبورمان ... جامعة البلقاء التطبيقية (الأردن)  
د/ الحاج بلقاسم .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ عدنان مهنديس .... جامعة فاس (المغرب)  
د/ مراد قفي .... جامعة المسيلة (الجزائر)  
د/ يوسف العايب .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ سماح بن خروف .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ محمد مدور .... جامعة غرداية (الجزائر)  
د/ محمد بن علي .... جامعة غليزان (الجزائر)  
د/ عبدالحميد بودرواز .... جامعة المسيلة (الجزائر)  
د/ ياسين بغورة .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ غنية بوضياف .... جامعة بسكرة (الجزائر)  
د/ زهرالدين رحمانى .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ فايزة لولو .... جامعة سوق أهراس (الجزائر)  
د/ عبدالسميع موفق .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ فاطمة صغير .... جامعة تلمسان (الجزائر)  
د/ عبدالمجيد قديدح .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ زينة بن فـرج .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ موسى بن منصور .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ موسى لعور .... جامعة برج بوعريـرج (الجزائر)  
د/ محمد يزيد سالم .... جامعة باتنة (الجزائر)

د/ نوال أقطي .... جامعة بسكرة (الجزائر)  
د/ محمد بن لخضر .... جامعة الجلفة (الجزائر)  
د/ زهيرة ديبج .... جامعة المدية (الجزائر)  
د/ صالح غيلوس .... جامعة المسيلة (الجزائر)  
د/ رابح أولادضياف .... جامعة قالمة (الجزائر)  
د/ عادل بوديار .... جامعة تبسة (الجزائر)  
د/ فتحي بحة .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ بشير بوقاعدة .... جامعة سطيف (الجزائر)  
د/ بن الدين بخولة .... المركز الجامعي – أفلو (الجزائر)  
د/ سهيلة بن عمر .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ مراد تواتي .... جامعة المسيلة (الجزائر)  
د/ عبدالقادر خليف .... جامعة تبسة (الجزائر)  
د/ عبد الرحيم البار .... جامعة جيجل (الجزائر)  
د/ زهور شتوح .... جامعة باتنة (الجزائر)  
د/ وليد شريط .... جامعة البليدة (الجزائر)  
د/ ربيع كيفوش .... جامعة جيجل (الجزائر)  
د/ لزهركرشو .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ محمد مكي .... جامعة المدية (الجزائر)  
د/ محمد بن يعي .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ آمال كبير .... جامعة تبسة (الجزائر)  
د/ عدي عدنان العوادي .... جامعة القادسية (العراق)

د/ علي دغمان .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ حليلة عواج .... جامعة باتنة (الجزائر)  
د/ أم السعدود براهيمجي .... جامعة الجلفة (الجزائر)  
د/ سفيان لوصيف .... جامعة سطيف (الجزائر)  
د/ أحمد بقار .... جامعة ورقلة (الجزائر)  
د/ إبراهيم زلافي .... جامعة المسيلة (الجزائر)  
د/ الحسين بركات .... جامعة المسيلة (الجزائر)  
د/ يوسف بديدة .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ نصيرة بلبول .... جامعة الجلفة (الجزائر)  
د/ سفيان بن صفية .... جامعة سطيف (الجزائر)  
د/ كمال بن مارس .... جامعة قالمة (الجزائر)  
د/ خميسي بولعراش .... جامعة سطيف (الجزائر)  
د/ خليل عبد الكريم .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ لخضر رفاف .... جامعة برج بوعريج (الجزائر)  
د/ سعد مردف .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ غزلان هاشمي .... جامعة سوق أهراس (الجزائر)  
د/ حبيبة عبدلي .... جامعة خنشلة (الجزائر)  
د/ كمال بن عمر .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ محمد الصديق معوش .... جامعة الوادي (الجزائر)  
د/ عمرو وهدان .... جامعة طيبة (السعودية)  
د/ عبدالله اطيقة .... جامعة سرت (ليبيا)  
د/ دليلة مصباح حامد مصباح .... جامعة سرت (ليبيا)

## شروط النشر في المجلة

تستقبل مجلة "الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية" كلّ البحوث والدراسات العلمية المندرجة ضمن دائرة اهتماماتها (الأدبية والإنسانية والاجتماعية)، وتستسعى إلى نشر منجزات الباحثين من داخل الجزائر وخارجها باللغات الثلاث (العربية والإنجليزية، الفرنسية) إذا استوفت الشروط الآتية:

- أن تتسم الأعمال المقدّمة بالجدّة والموضوعية والقيمة العلمية.
- أن تكون المادة العلمية المقدمة أصيلة، لم يسبق نشرها، ولم ترسل للنشر إلى جهة أخرى.
- يجب كتابة البحث بلغة سليمة ودقيقة، مع الالتزام بالأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بإثبات مصادر المعلومات، وتوثيق الاقتباسات.
- أن لا يتجاوز عدد صفحات البحث (25) صفحة بما في ذلك قائمة المصادر والمراجع.
- يصفّق البحث وفق برنامج (Microsoft Word) بخط (Traditional Arabic) حجم 16 للمتن و12 للهوامش، وبالنسبة للغة الأجنبية (Times New Roman) حجم 14 للمتن و11 للهوامش، على أن تدرج الهوامش في آخر المقال.
- تخصّص الصفحة الأولى ل: عنوان البحث (وترجمته باللغة الإنجليزية)، واسم الباحث ودرجته العلمية والمؤسسة التي ينتمي إليها إضافة إلى رقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
- يرفق البحث بملخصين للمقال (في حدود نصف صفحة على الأكثر)؛ الأول بلغة المقال (عربية / إنجليزية/ فرنسية)، والثاني: [باللغة الإنجليزية بالنسبة للأعمال المكتوبة باللغة العربية أو الفرنسية. باللغة العربية إذا كانت لغة المقال إنجليزية].
- يتبع الملخصان بالكلمات المفتاحية (keywords) والتي لا تتعدّى سبع (07) كلمات ترتب بحسب وظيفتها في المقال، وينبغي أن تشملها الترجمة في الملخص الثاني.
- تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم العلمي السري بحسب الأصول المتعارف عليها علميا، وقرارات المحكّمين نهائية غير قابلة للطعن.

الأعمال المنشورة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها

| فهرس المحتويات |                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|----------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 09             | افتتاحية العدد                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| 23 - 11        | التكريم الكوني والتكريم الشرعي للإنسان في القرآن الكريم<br>د. أسامة بلرهي .... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة (الجزائر)                                                                                                                                                        |
| 48 - 24        | قَاعِدَةُ "الأَصْلُ بَرَاءَةُ الدِّمَةِ" وَتَطْبِيقَاتُهَا وَأَثَارُهَا<br>فِي الْفَقْهِ الْإِسْلَامِيِّ وَالْقَوَانِينِ الْوَضْعِيَّةِ<br>أ. خالد ضو ..... جامعة الجزائر 1 - بن يوسف بن خدة (الجزائر)<br>أ. نزهة ذيب ..... جامعة الشهيد حمّـه لخضر - الوادي (الجزائر)                             |
| 70 -49         | فيروس كورونا "كوفيد-19" وانعكاساته البيئية والاقتصادية والاجتماعية<br>إسماعيل بن محمد بن عبد الله نويرة<br>طالب باحت بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - تازة (المغرب)<br>د. نادية سلمان نصيف جاسم ..... الجامعة العراقية (العراق)<br>د. زينب عبد النبي عبد السلام القذافي ..... جامعة بني وليد (ليبيا) |
| 91 - 71        | إعمال الجزاء الإجرائي المثار من قبل القاضي الإداري في الدعوى الضريبية: أية<br>ضمانة قانونية؟ "دراسة تحليلية في ضوء النصوص التشريعية والاجتهادات القضائية"<br>د. مسينيسا بن دياب ..... جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية (الجزائر)                                                                     |
| 110 - 92       | ظاهرة التهرب الضريبي والتمرد ضد السياسة الجبائية العثمانية في الجزائر<br>أواخر العهد العثماني (1700م/1830م)<br>أ. وقّاد محمد ..... جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله (الجزائر)                                                                                                                 |
| 132 -111       | التأويل المثالي للوجود في فلسفة "جوزايا رويس"<br>الطالب: كمال ذويبي<br>الأستاذ الدكتور: محمد بوشيبة<br>كلية العلوم الاجتماعية - جامعة وهران 2                                                                                                                                                      |

|         |                                                                                                                                                                                                                                                          |
|---------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 152-133 | آفاق توحيد المصطلحات التعليمية بين دوائر المعرفة الإنسانية والاجتماعية<br>م. د/ غانم عودة شرهان ..... مركز إحياء التراث العلمي العربي - جامعة بغداد (العراق)                                                                                             |
| 171-153 | التجديد البيداغوجي الدائم والمستمر في المدرسة الجزائرية كآلية لتجويد العملية التعليمية في عصر الرقمنة<br>د. إسماعيل مهوبي ..... جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريّيج (الجزائر)<br>الباحثة: ربيعي سامية ..... جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر) |
| 190-172 | الخطاب الدعوي الإسلامي عبر وسيلة التواصل الاجتماعي "الفيسبوك"<br>دراسة تحليلية مقارنة<br>د. نوال بومشطة ..... جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي (الجزائر)                                                                                               |
| 213-191 | أمن اللبس بين النحو العربي ولسانيات النص<br>أ. د. عبد السلام حامد ... قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم - جامعة قطر                                                                                                                                |
| 238-214 | استدعاء التراث في قصيدة "الغار" لإبراهيم الدغيم<br>د. بوسغادي حبيب ..... المركز الجامعي بلحاج بوشعيب - عين تموشنت (الجزائر)                                                                                                                              |
| 251-239 | الأبعاد اللغوية في قصيدة "سَكْتُ وَقُلْتُ" لـ "محمد البشير الإبراهيمي"<br>د. صفية بن زينة ..... جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف (الجزائر)                                                                                                                   |
| 278-252 | الأساس الوضعي للمدرسة التاريخية في الأدب المقارن؛ بحث في المنهج<br>د. بوجمعة بلقيليل ..... جامعة محمد بوضياف - المسيلة (الجزائر)                                                                                                                         |
| 294-279 | الاقتراض البذخي في اللغة العربية وأثره في الخطاب التربوي<br>أ. المهدي حاجي ..... جامعة قفصة (تونس)                                                                                                                                                       |
| 317-295 | الانغماس اللغوي ودوره في تعليم اللغة العربية<br>الباحثة: نادية زيد الخير ..... جامعة باتنة 1 - الحاج لخضر (الجزائر)                                                                                                                                      |
| 341-318 | البلاغة التراثية واللسانيات التداولية: نحو مقارنة تأصيلية معرفية<br>الباحث: عزيز أوسو ..... المدرسة العليا للأساتذة - الرباط (المغرب)                                                                                                                    |



|         |                                                                                                                                                                                                                          |
|---------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 361-342 | الحدثاء والخطاب الأدبي في النقد العربي المعاصر؛ مقارنة مقارنة بين "جمال شحيد" و "وليد قصاب" من خلال مؤلفهما "خطاب الحدثاء في الأدب"<br>الباحثة: رانية قدرى<br>الدكتور: محمد عروس<br>جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر) |
| 381-362 | إشكالية الدخيل الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات<br>أ. م. د: خالد توفيق مزعل ..... كلية الآداب - جامعة الكوفة (العراق)                                                                                   |
| 401-382 | ضرورات الشّعْر عند ابن جنيّ<br>أستاذ مساعد/ د. عثمان انجوغوتياو ..... جامعة شيخ أننا جوب - دكار (السنغال)                                                                                                                |
| 411-402 | الخطاب النقدي السيميائي لدى عبد الملك مرتاض<br>د. مباركية عيسى ..... جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريّيج (الجزائر)                                                                                               |
| 429-412 | السّخرية وفق مشروع محمد العمري؛ دراسة تحليليّة نقدية<br>الباحث: نجيم ساته<br>د. عبد الرزاق بن دحمان<br>جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)                                                                                 |
| 445-430 | العقل الجزائري في خطر لـ"مبارك الملي": قراءة تأويلية<br>د. كاملة مولاي ..... المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف - ميلة (الجزائر)                                                                                          |
| 473-446 | الفكر البلاغي عند ابن البناء المراكشي<br>د. جيلالي بوزينة محمد<br>د. جلّول دواجي عبد القادر<br>جامعة الشلف (الجزائر)                                                                                                     |
| 491-474 | اللغة وعلاقتها بالنشاط الدماغي؛ مقارنة وصفية في ظل اللسانيات المعرفية<br>الباحثة: أحلام سعيدي ..... جامعة الجزائر 2 (الجزائر)                                                                                            |
| 511-492 | المرجعية النقدية والفكرية للنظرية السردية<br>د. بوساحة سهيلة ..... جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريّيج (الجزائر)                                                                                                 |
| 523-512 | الوعي الأنثوي وانتكاسة المنظومة الثقافية في روايتي<br>"امرأة لا تحي" و "عازب حي المرجان"؛ مقارنة نفسية موضوعاتية<br>د. مصطفى ولد يوسف ..... جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة (الجزائر)                                   |

|           |                                                                                                                                                                                                                        |
|-----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 534 - 524 | تجليات الدّرس الصّوتي الحديث في القراءات القرآنية<br>"التيسير في القراءات السبع" لأبي عمرو الداني (ت444هـ) أنموذجا<br>شريفة برحاييل بودودة ..... طالبة دكتوراه بجامعة منتوري - قسنطينة (الجزائر)                       |
| 549 - 535 | جماليات المفارقة التصويرية في شعر "عبد المجيد فرغلي": دراسة أسلوبية<br>أ. نورالدين مزروع د. هيثم بن عمار<br>جامعة محمّد خيضر - بسكرة (الجزائر)                                                                         |
| 574 - 550 | خصائص الإيقاع في المعارضات الشعريّة<br>من خلال "يا ليل الصّبّ" ومعارضة شوقي لها<br>د. محمّد صالح الحمراوي ..... جامعة تونس المنار (تونس)                                                                               |
| 593 - 575 | مُصْطَلَحُ النّقْدِ الثّقافيّ العرَبيّ في ظِلِّ صِراعِ الأنساقِ الثّقافيّةِ (المَسَارُ وَالْمَصِيرُ)<br>الباحثة: حنان نوي ..... جامعة آكلي محند أولحاج - البويرة (الجزائر)                                             |
| 617 - 594 | في بَعْضِ مُقَوِّمَاتِ الحِكايةِ الشّعبيّةِ الأمازيغيّةِ المُغرِبِيّةِ<br>دراسة وصفية تحليلية لبعض حكايات الأطلس المتوسّط المركزيّ<br>د. محمد أمحدوك .... الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بني ملال خنيفرة (المغرب) |
| 634 - 618 | مظاهر التعليمية في الخطاب الإبراهيمي<br>د. حميد قبائلي ..... جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي (الجزائر)                                                                                                              |
| 647 - 635 | نظريّة الاستقبال والمقاربة النصيّة: "رسالة مي" وجماليّة خرق أفق التّوقّع<br>د. عزّاني العارم ..... جامعة محمّد لمين دباغين - سطيف2 (الجزائر)                                                                           |

### افتتاحية العدد

يسعدني أن أفتتح العدد الأول من المجلد الثاني الخاص بمجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية، الصادرة عن جامعة العلامة محمد البشير الإبراهيمي، وهي السانحة التي سأغتنمها لأفصح عن رغبتني الدائمة في استمرارية نشر البحوث العلمية الجادة على صفحات هذه المجلة الغراء، وأعلن من خلالها أيضا عن دعمي الكامل لها ولكل ما من شأنه أن يرفع من مستوى البحث العلمي بالجزائر عموما وبجامعة برج بوعريريج بشكل خاص، ولذلك أتوجه بشكري الخاص إلى القائمين عليها، كل من موقعه، وذلك نظير جهودهم الساعية إلى إخراج الأعداد تباعا إلى مجتمع القراءة - على اختلاف اهتماماتهم - في أحسن صورة شكلا ومضمونا.

وبعد اطلاعي على المنجزات العلمية المقدمة في هذا العدد، فقد لاحظت بالإضافة إلى القيمة العلمية التي تميزها، العدد المعبر من المقالات التي نشرت فيه مقارنة بما نشر في الأعداد السابقة أو بالنظر إلى ما ينشر في غيرها من المجلات بشكل عام، وهو ما يعكس المكانة التي باتت تحظى بها هذه المجلة اليوم لدى المؤلفين الأكاديميين الذين فضلوا ترشيح منجزاتهم للنشر فيها دون فضاءات علمية أخرى متاحة، ونحن نتشرف كثيرا بذلك.

وبالنظر في مضامين هذه المنجزات فيمكن القول بأنها قد قدمت لقارئها مادة علمية متنوعة، اندرجت ضمن بعض الفروع المعرفية التي تهتم بها المجلة، والتي أذكر منها: (علوم اللغة العربية، النقد الأدبي، العلوم الإسلامية، العلوم القانونية، التاريخ، الفلسفة، علم الاجتماع...)، وهي بحوث رصينة جديرة بالقراءة والاهتمام.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أجدد دعوتي إلى كل الراغبين في نشر أعمالهم الأصيلة المدرجة ضمن اهتمامات المجلة، بإرسالها عبر حساب المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات

المحكمة ASJP: [www.asjp.cerist.dz/revues/634](http://www.asjp.cerist.dz/revues/634)

أ.د/ عبدالحق بوبترة

مدير الجامعة

## التكريم الكوني والتكريم الشرعي للإنسان في القرآن الكريم

The Cosmic and the Religious Honor of Man in the Holy Quran

د. أسامة بلرهمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة (الجزائر)

Oussamablerahmi07@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/08/31

تاريخ الإرسال: 2020/08/14

ملخص:

نسعى من خلال هذا البحث إلى تفصيل القول في حقيقة شرعية تناولها الفكر المعاصر على غير المحمل الشرعي، فكان لابدّ من البيان والتوضيح دفعا للالتباس والغموض، وصيانة للحقائق الشرعية عن أيّ تغيير أو تبديل، فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وهذا ما نريد توضيحه بالنسبة للتكريم الإلهي للإنسان، فدائما ما نقرأ عن التكريم الكوني وتفضيل الله تعالى للإنسان بالعقل وبتسخير المخلوقات له، دون ربط ذلك كما أَرادَه الله تعالى وبينه في كتابه الحكيم بالتكريم الشرعي الذي هو الغاية والمقصود منه.

**الكلمات المفتاحية:** الإنسان، التكريم، العبادة، المناسب، الحكمة.

### **Abstract:**

Through this research, we seek to elaborate a statement about a religious fact that contemporary thought has dealt with in a non religious way. It was necessary to clarify this point in order to avoid ambiguity and to preserve religious facts from any changes or modifications. Delaying truth is not permissible, and we intend to clarify Allah's generosity towards mankind. We always read about Allah's kindness and favor of human beings with reason and submission of all creatures to their service without relating these facts that Allah's Will as expressed in the Holly Quran; honoring man with worshiping and devotion ; is the ultimate objective the existence of man on earth.

**keywords:** the human, preference, worship, appropriateness, wisdom

## مقدمة:

عرضت أمانة التكليف على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وعرضت على بني الإنسان فحملها وتحمش عناء تأديتها، تكرها من الكرم وتشريفا من المولى عز وجل لما حباه الله به من تفضيل على سائر المخلوقات، فميزه بالعقل الذي هو مناط التكرم الإنساني والتشريف الإلهي، فأمره بمقتضى ذلك ونهاه وتوعده ووعدته وأرسل إليهم رسلا وأنبياء هم قادة وسادة يبينون لهم طريق الخير والتوحيد ويأمرهم به وينهونهم عن طريق الفساد والشرك والضلالة ويحذرونهم منه، فكان بني البشر بعد ذلك على سبيلين: إما شاكرا وإما كفورا، ومنهم سابق بالخيرات ومنهم مقتصد ومنهم ظالم لنفسه وهذا كله تحقيقا لوعده ربها الجاري على حكمته في ابتلاء بني الإنسان القاضي بجعل البشر جميعا على فريقين: فريق في الجنة وفريق في السعير، فالسعيد منهم من حافظ على الأمانة واتباع الرسالة، والشقي منهم من خان الأمانة ورد الرسالة، وهذا حق وعدل فمن تكلف شيئا كلف به، فالإنسان لما تكلف الأمانة كلف بمقتضاها، فالتشريف والتكرم نعمة تحمد وفضيلة تشكر، وقد بين الله تعالى عن طريق أنبيائه ورسله سبيل الحمد والشكر فقال تعالى:

﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَأَمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (النساء 47).

- ولما كان الأمر على هذا أحببنا أن نبين ونوضح هذا العنوان بطرح هذا الإشكال:

## \* الإشكالية:

كثر الكلام مؤخرا في إطار الكلام عن العلاقات الإنسانية عن تكرم الله لبني الإنسان وأن ما كرمه الله خلقا لا يمكن أن ينتقص بحال، فأحببت أن أبين وجهة النظر القرآنية لحقيقة التكرم الإنساني، لذا كان السؤال على النحو التالي:

ما حقيقة التكرم الإنساني من خلال الآيات القرآنية ؟

## \* أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في النقاط التالية:

- أنه يفصل القول في حقيقة شرعية أعطيت مؤخرا مفهوما معاصرا مغايرا للمفهوم الشرعي.

- أنه يربط بين الوسائل بالمقاصد، فالوسائل لها أحكام المقاصد.

## \* الهدف من الدراسة:

وأما الهدف من كتابة هذا المقال فهو التأكيد على أهمية البحث والنظر في مختلف الأفكار المعاصرة، التي ترد علينا من هنا وهناك، فوجب البحث فيها للتمييز بين الصحيح المقبول والسقيم المردود، خاصة وأن مشكلة العصر هي مشكلة الأفكار.

## \* منهج البحث:

- اعتمدت في هذا المقال على المنهج التحليلي، وهو المناسب لمثل هذا المقال، ففيه تحليل لحقيقة التكريم وبيان أقسامه ومدلول كل قسم.

## \* خطة البحث: ولإجابة عن هذه الإشكالية وضعت خطة على النحو التالي:

مقدمة: تكلمت فيها عن أهمية البحث والهدف من دراسته، مع بيان منهج البحث وأهم إشكالاته والتي أجبت عنها من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: معاني التكريم لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: أقسام التكريم في القرآن الكريم.

الفرع الثالث: بين التكريم الكوني والتكريم الشرعي.

خاتمة: أهم النتائج والتوصيات المستخلصة من البحث.

## الفرع الأول: التكريم لغة واصطلاحاً

أ- لغة: التكريم من الكرم، والكرم نقيض اللؤم، والكرم: هو الجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل، أكرم الرجل وكرمه: أعظمه ونزهه<sup>(1)</sup>، والكرم: الصّفوح، ورجل مكرم: مكرم للناس<sup>(2)</sup>، قال ابن فارس: "الكاف والراء والميم أصل صحيح له بابان: أحدهما في الشرف في نفسه أو شرف في خلق من الأخلاق"<sup>(3)</sup>.

- يظهر من خلال هذا أنّ التكريم في اللغة من الكرم، والكرم: هو مجموعة الأخلاق الفاضلة والخصال الحميدة.

## ب- اصطلاحاً:

يتضح التعريف الاصطلاحي من خلال العودة لكلام المفسرين في بيانهم لقوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَجَعَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ رِزْقًا لَهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء 70)، ذلك أنّ هذه الآية هي مرتكز الاستدلال في هذا الباب.

بيّن القرطبي معالم وصور هذا التكرّم بقوله في تفسير هذه الآية: «وهذه الكرامة يدخل فيها خلقهم على هذه الهيئة في امتداد القامة وحسن الصورة، وحملهم في البرّ والبحر ممّا لا يصلح لحيوان سوى بني آدم أن يكون يتحمّل بإرادته وقصده وتديبره، وتخصيصهم بما خصّهم به من المطاعم والمشارب والملابس»<sup>(4)</sup>، ومثله إجمالاً ذكره الطبري حيث قال في تفسيره للآية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾: «بتسليطنا إيّاهم على غيرهم من الخلق، وتسخيرنا سائر الخلق لهم»<sup>(5)</sup>، ويؤكد هذه المعاني أيضاً الزمخشري في كشّافه إذ يقول: «كرّمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخطّ والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتديبر أمر المعاش والمعاد»<sup>(6)</sup>.

ونفهم من مجموع هذه التفاسير أنّ التكريم الإلهي: هو التفضيل الكوني الخلقى لبني آدم على بقيّة ما خلق الله، بل وجعل بقيّة المخلوقات مسخرة ذلولا لهم، قال تعالى:

﴿وَالْحَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْهَيْمِ لَتَرْجَبُوها وَزِينَةً وَمِنْ أَشْأِنا لَتَعْلَمُونَ﴾ (النحل 8)، وقوله أيضا: ﴿وَسَجَّهْ لَنا لَيلَ وَالنَّهارَ وَالشَّمسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمَ سَجَّهْنا بِأمرِهِ إِنَّ في ذلكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (التحل 12)، فهذا هو أصل التكريم والتفضيل، وهو كما هو واضح تكريم الجنس بنى آدم عن سائر المخلوقات، ولكن الإشكال هل هذا التكريم هو لغاية أم لغير غاية ؟.

إِنَّ الكثير مَن يتناول موضوع التكريم الإلهي للإنسان يتوقف عند هذا الحدِّ ولا ينتقل إلى السؤال المنطقي الَّذي يليه، والَّذي مبدؤه لماذا؟ لماذا كَرَّمَ الله الإنسانَ وفضَّله على بقية مخلوقاته وسخَّرَ له اللَّيْل والنَّهار والشمس والقمر...؟ وهذا في الحقيقة تساؤل قرآني، قال تعالى: ﴿أَنعَسِبْتُمْ أَنُمَّا خَلَقْنَاكُمْ عِبْنًا وَأَنتُمْ إِنَّا لَإِلهٌ تَرْجِعُونَ﴾ (المؤمنون 115)، قال ابن كثير في تفسيره للآية: «أي: أَفَظَنَنْتُمْ أَنَّكُمْ مخلوقون عبثًا بلا قصد ولا إرادة منكم ولا حكمة لنا»<sup>(7)</sup>، وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ (الإنسانُ) رُبُّكَ سَرَى﴾ (القيامة 36)، قال البغوي في تفسيره: «أي هملا لا يؤمر ولا ينهى»<sup>(8)</sup>، إذا فليسان حالهم يقول: أليحسب الإنسان أن يترك بعد خلقه وتكريمه هملا وسدى بغير غاية ولا هدف، هذا يناقض حكمة الحكيم فتعالى الله عَمَّا يقولون علواً كبيراً؟.

## الفرع الثاني: أنواع التكريم الإلهي للإنسان

قد مرّ معنا في التعريف الاصطلاحي النوع الأول من أنواع التكريم الإنساني، وهو التكريم الكوني الخلقى باعتبار الطبيعة البشرية وتفضيلها على بقية المخلوقات، وهذا قد دلّت عليه آيات كثيرة قد مرّ معنا طرف منها، كما أنّ له مظاهر عدّة في القرآن الكريم نذكر منها:

1- تكليف الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، قال تعالى: ﴿إِن قَالِ رَّبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ • فَاؤْمُرُوا سُبُوتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ • فَسَجَرِ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ • إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (ص 71-74)، وهذا سجود على وجه التكرمة والتبجيل لآدم<sup>(9)</sup>.

2- أنّه سبحانه خلق آدم أبو البشرية بيديه، فهذه مكرمة لآدم وجنس البشرية، قال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (ص 75)، قال الدّارمي رحمه الله: «وولي خلق آدم بيده ميسيسا، لم يخلق ذا روح بيديه غيره، فلذلك خصه وفضله، وشرف بذلك ذكره»<sup>(10)</sup>.

3- تكريم الإنسان بالعقل الذّي هو مناط التكليف وأصل حمل الأمانة التي كلّف بها، يقول القرطبي رحمه الله في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (الإسراء 70)، يقول: «والصّحيح الذّي يعوّل عليه أنّ التفضيل إنّما كان بالعقل الذّي هو عمدة التكليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه ويوصل إلى نعيمه وتصديق رسله، إلّا أنّه لما لم ينهض بكلّ المراد من العبد، بعث الرّسل وأنزلت الكتب، فمثال الشّرع الشّمس، ومثال العقل العين، فإذا فتحت وكانت سليمة رأت الشّمس....»<sup>(11)</sup>.

4- تسخير ما في الكون للإنسان: وأدلة ذلك في عدّة آيات قرآنية، نذكر منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان 20)، وما هذا التسخير إلّا دليل على التفضيل والتكريم.



هذا هو التكريم الفطري الكوني، وهو عام لكل بني آدم، فما في السماوات والأرض مسخر مذلّل لكل بني آدم، وكذا العقل هي مكرمة لجنس بني آدم، وهذا لا خلاف فيه، لكن هناك تكريم ثان هو أصل لمن قبله هو غايته ومقصده، لأجله أرسل الله الرّسل وسخّر الكون لبني آدم، وهذا التكريم هو التكريم الشرعي الوصفي، الذي به يتفاضل النّاس وترتفع درجتهم عند مولاهم وخالقهم، به يمتاز النّاس إلى فريقين فريق في الجنّة وفريق في السّعير لأجله خلق الله الخلق، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذّاريات 56) يقول ابن كثير رحمه الله في الآية: «ومعنى الآية أنه تعالى خلق العباد ليعبده وحده لا شريك له، فمن أطاعه جازاه أتم الجزاء، ومن عصاه عذبه أشد العذاب، وأخبر أنه غير محتاج إليهم، بل هم الفقراء إليه في جميع أحوالهم، فهو خالقهم ورازقهم»<sup>(12)</sup>، وهذا النوع هو منط الأمر والنهي ومدار الحساب والعقاب وعليه عمل بني آدم، ذلك أنّ التكريم الأوّل جبليّ، هو مئة من الرحمان ليس للإنسان فيه كسب، ولا يحاسب الإنسان على ما ليس من كسبه، أمّا الثاني فهو من عمل الإنسان وكسبه تحت مشيئة وإرادته، كما أنّه ينسب للإنسان أيضا سوءه وحسنه، ولذلك يعاقب أو يثاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رُوحِي إِلَيْكَ وَإِنَّكَ لَنَازِلٌ عَلَيْنَا أَوَّلَ الْبَرِّ﴾ (الأنبياء 109) ففعل الشّرك بالله سبحانه الذي هو من عمل الإنسان سببا للعقاب وإحباط العمل.

ووجه كونه تكريما من ثلاث جهات:

1- أمّا الأمانة التي جعلها الله تعالى في بني الإنسان في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب 72)، وهي أمانة التوحيد والعبودية له سبحانه<sup>(13)</sup>، وهي أعظم حقّ لله سبحانه وتعالى<sup>(14)</sup>، فجعل الإنسان لتحقيق هذه الغاية، وهذا من تفضيله عزّ وجلّ للإنسان، فلم يتحملها غيره كما في الآية.

2- ومن جهة أخرى ما في ذلك من الرفع من قيمة الإنسان فلا يعبد لغير ربّ العزّة، ولا يذلّ لغيره سبحانه وفي سبيل الله، وهذه هي العزّة والكرامة الحقيقية، لأنّه يأوي إلى ركن

شديد، ركن التوحيد وطاعة المعبود بحق، قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْيِدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾ (فاطر 10)، وقال أيضا: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَآتَوْا بِحَقِّ عَهْدِهِمْ لِيَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ يَسْتَعِزُّ بِالْعِزَّةِ﴾ (المنافقون 8)، قال الشنقيطي رحمه الله: «يَبَيِّنُ - جَلَّ وَعَلَا - فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: أَنَّ مَنْ كَانَ يَرْيِدُ الْعِزَّةَ، فَإِنَّهَا جَمِيعُهَا لِلَّهِ وَحْدَهُ، فَلِيُطْلِبَهَا مِنْهُ، وَلِيُتَسَبَّبَ لِنَيْلِهَا بِطَاعَتِهِ - جَلَّ وَعَلَا - فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ، أَعْطَاهُ الْعِزَّةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»<sup>(15)</sup>، وَمَنْ ظَنَّ أَنَّهُ يَعْتَزُّ بِغَيْرِ ذَلِكَ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ وَذَلَّ، لِذَلِكَ كَانَتْ هَذِهِ دَعْوَةُ جَمِيعِ الرُّسُلِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوْحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء 25).

3- أَتَاهَا سَبِيلُ الدَّخُولِ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْبَعْدَ عَنِ النَّارِ، فَلَا يَدْخُلُهَا الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهِ الْأَوَّلِ، بَلْ بِوَصْفِهِ الثَّانِي، وَهَذِهِ هِيَ الْكَرَامَةُ الْحَقِيقِيَّةُ، مَا دَامَ أَنَّ الْأَوَّلَى لَوْحَدَهَا غَيْرُ كَافِيَةٍ، قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَقَرَّوْا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالشُّرَافِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ • إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ • جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ (البينة 6-8)، قَالَ ابْنُ كَثِيرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: «يُخْبِرُ تَعَالَى عَنْ مَالِ الْفَجَّارِ مِنْ كُفْرَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَالْمُشْرِكِينَ الْمُخَالَفِينَ لِكُتُبِ اللَّهِ الْمَنْزِلَةِ وَأَنْبِيَاءِ اللَّهِ الْمُرْسَلَةِ، أَتَمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴿فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا...﴾ ثُمَّ أَخْبَرَ تَعَالَى عَنْ حَالِ الْأَبْرَارِ - الَّذِينَ آمَنُوا بِقُلُوبِهِمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِأَبْدَانِهِمْ - بِأَتَمِّ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ»<sup>(16)</sup>.

انطلاقاً مما مضى فإنَّ التَّكْرِيمَ الْقُرْآنِي قِسْمَانِ: تَكْرِيمٌ كُونِيٌّ وَتَكْرِيمٌ شَرْعِيٌّ:

1- التَّكْرِيمُ الْكُونِيٌّ: جَبَلِيٌّ خَلْقِيٌّ عَامٌّ لِكُلِّ النَّاسِ، فَهُوَ مَعْلُوقٌ بِجِنْسِ الْبَشَرِيَّةِ أَبْنَاءِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

2- التَّكْرِيمُ الشَّرْعِيٌّ: وَصْفِيٌّ كَسْبِيٌّ خَاصٌّ بِعِبَادِ اللَّهِ الْمُوَحِّدِينَ، فَهُوَ مَعْلُوقٌ بِوَصْفِ التَّوْحِيدِ وَالطَّاعَةِ.

### الفرع الثالث: بين التكريم الكوني والتكريم الشرعي

إنّ تكريم الله تعالى للإنسان المذكور في القرآن الكريم على مرتبتين وقسمين: تكريم كوني وتكريم شرعي، تكريم كوني لعموم الناس وتكريم شرعي لخصوص الموحدين، كما بيّنت الآيات القرآنية أيضا -للتأظر فيها- الرّابط بين التّكريمين، وعن متعلّق كلّ منهما، ذلك أنّ أصل التّكريم والتّفضيل نعمة إلهية تستوجب شكر المنعم، وشكر المنعم واجب، وذلك لأصل النّعمة ولدوامها، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَأَوَّنَ رِئْصُكُمْ لَئِنَّ شُكْرَكُمْ لَازِيدُكُمْ وَلَئِنَّ فَحْرَكُمْ لَإِنَّ عَزْلَكُمْ لَشَرِيرٌ﴾ (إبراهيم 7)، وعليه فإنّ التّكريم الكوني كنعمة ومّنة إلهية تستوجب شكرا وحدا عليها، ويكون ذلك بتحقيق التّكريم الثّاني وهو التّكريم الشرعي: وهو تحقيق التّوحيد لله سبحانه وتعالى وإخلاص الطّاعة والعبادة له وحده، فالأوّل متعلّق بتكريم ثان هو الغاية والهدف منه والقصد من وجوده، يحقّق جواب لماذا عن التّكريم الأوّل، وهو ثابت بما ثبت به التّكريم الأوّل الكوني من الأدلّة، وهي التّصوص القرآنية ابتداء، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذّاريات 56)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء 25)، فغاية الخلق ودعوة الرّسل جميعا هي لتحقيق هذه الغاية، لذلك كان التّكريم الشرعي في حكم المقصد والغاية، والتّكريم الكوني في حكم الوسيلة، ولنا أنّ الوسيلة إن لم تبلغ الغاية فليست بشيء، فالوسائل لها أحكام المقاصد، وسقوط اعتبار المقصود يوجب سقوط اعتبار الوسيلة<sup>(17)</sup>، وكذلك فالوسيلة فرع للمقصد الأصل، فإذا سقط الأصل سقط الفرع بالتّبع<sup>(18)</sup>، لذلك كان من الخطأ بما كان فصل التّكريم الأوّل عن الثّاني وبناء أحكام شرعية عليه دون ربطه بالثّاني، ففصل الشّيء عن الغاية منه هو إبطال لكليهما، كما أنّ تعليق حكم مطلق التّكريم بوصف البشرية جمعاء - الإنسانية - وهو مقتضى التّكريم الكوني هو تعليق لحكم على وصف غير مناسب<sup>(19)</sup>، وتعليق الأحكام على أوصاف غير مناسبة مخالف للسنن الشرعية التي تنيط أحكامها دائما بعلة مناسبة تحقّق الحكمة من تشريعها<sup>(20)</sup>، ذلك أنّ وصف الإنسانية وصف يقتضي في بعضه ضدّ معاني التّكريم بتمامها، لأنّ منه الكافر المنحس (نجاسة معنوية اعتقادية) بنص آية أخرى، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الشّٰرِكُونَ بِحُكْمٍ﴾ (21) والكفر

وصف غير مناسب لتعليق حكم التكريم به - التكريم الشرعي<sup>(22)</sup> - بل هو وصف يليق بضد ذلك، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَمُوتُونَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ فِي الْفُؤَادِ﴾ (المجادلة 20) فجعل وصف الدلة الذي هو ضد الكرامة لهذا القسم من الناس وهم الذين كفروا وحادوا الله ورسوله، فكيف يستقيم بعد ذلك إطلاق مسمى التكريم دون تفصيل.

ومن جهة أخرى فقد ذكر أهل الأصول أنّ من قواعد العلة ما يسمّى بفساد الوضع: وهو اقتضاء العلة نقيض ما علّق بها، فيجعل الوصف أو العلة على محلّ وحكم غير مناسب له، لأنّ من شأن العلة أن تناسب معلولها لا أن تخالفه<sup>(23)</sup>، ويقصد به أخذ الحكم من غير محله، وقد مثله الفقهاء كما نقله الآمدي: بتلقّي التضيق من التوسيع، والتخفيف من التغليظ، والإثبات من النفي أو العكس<sup>(24)</sup>، لأن أحكام الشرع جاءت لتحقيق الحكم والمناسبة هي سبيل ذلك، وهذا شأن مسألتنا هذه، فمطلق وصف الإنسانية لا يناسب مطلق التكريم، ذلك أنّ التكريم نوعان: نوع خلقي كوني، ونوع وصفي شرعي مأمور به فالتوحيد هي الغاية الكبرى وهي محور التكريم الشرعي، فالغاية من أمانة التكليف ومن التكريم هو بلوغ هذه الغاية، ووصف الكفر وصف غير مناسب لتعليق التكريم عليه بإطلاق كما مرّ معنا بل يقتضي ضد ذلك، لأنّه لا يؤدّي إلى هذه الغاية، فتعليق الحكم عليه بإطلاق هو من فساد الوضع - المردود فقها وأصولا - لأنّه يقتضي نقيض ما علّق به وصدق هذا الكلام في نصوص آيات وأحاديث أخرى نستيقن من خلالها أنّ الوصف الكوني الجبلي لا تأثير له في جنس الأحكام الشرعية ولا تعلّق له بذاته في الثواب والعقاب بل هو وصف طردي في جنب الأحكام الشرعية، وانظر لقوله تعالى: ﴿... إِنَّ أَوْلَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ تَقَالِيمٌ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات 13)، ولقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»<sup>(25)</sup>، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «... أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرٍ عَلَى أَسْوَدٍ وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى...»<sup>(26)</sup> فأبعدت هذه التصوّص كلّ الأوصاف الجبليّة الكونية عن تعلّق بالحكم الشرعي، وأثبت الأوصاف الشرعية

الكسبية في تعلّقها بالحكم الشرعي، ممّا يؤكد حقيقة أنّ المناسب<sup>(27)</sup> المؤثر في جنس الأحكام الشرعية هي الأوصاف الشرعية، وهي مناط الثواب والعقاب، وعليه كان التكريم الشرعي هو الأصل والغاية، وعليه فإيراد وصف التكريم هكذا بإطلاق على مطلق الإنسانية دون تفصيل وبيان من حيث الغاية والهدف منه، هو قصور وتغيير لمفهوم الآية الحقيقي وإيهام بسواسية الإنسان جميعا، وهذا مناقض لحقائق القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿أُنَجِّعِ **الْمُسْلِمِينَ** **وَالْجَاهِلِينَ** • مَا لَكُمْ كَيْفَ تَقُولُونَ﴾ (القلم 35-36)، وقال تعالى أيضا: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي** **الَّذِينَ يَعْلَمُونَ** **وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ** **إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (الزمر 9)، وهذه نصوص صريحة فارقة مفرقة بين نوعي البشر: المسلم والمجرم، العالم والجاهل، فهل المجرم مكرم مجرمه، وهل الجاهل مكرم مجهله ...

كما أنّ هذا الترتيب والترابط بينهما هو مقتضى الأمانة التي كلّف الإنسان بحملها في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ...**﴾ (الأحزاب 72)، ذلك أنّ من لوازم حمل الأمانة أن يمدّ الإنسان بالعدّة اللازمة لذلك، وتلك العدّة هي التكريم بالعقل وتسخير المخلوقات له، ومنه كان هذا التكريم مشروطا بحمل الأمانة، والوفاء بالعهد الذي أخذ عليه في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيَّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأُشْهِرَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ (الأعراف 172) فلاجل ما سيصل إليه من عبودية الله تعالى كان هذا التكريم، وهذه هي الأمانة والعهد الذي أمر الإنسان بحمله<sup>(28)</sup>، وعليه كان من اللزوم والوجوب في ظلّ قاعدة: عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة<sup>(29)</sup> - باعتبار أنّ التكريم الشرعي هو تفصيل وتبيين لأصل التكريم الأوّل - كان من اللازم التفصيل في مسألة التكريم وربط الأوّل بالثاني عند الكلام عن أصل الكرامة الإنسانية لتكشف الصّورة على حقيقتها (وسيلة ومقصدا) ولا يحدث الالتباس في الحقيقة الشرعية التي كشفت لنا عن الارتباط التلازمي بين التكريمين، فذكر أحدهما دون الآخر هو طمس لمعالم الحقيقة الشرعية، وتلبيس في مفهومها.

## خاتمة:

- وفي الختام لا يسعني إلا أن أقدم بين يدي القارئ جملة من النتائج والتوصيات:

## النتائج:

- 1- الاعتقاد أنّ الشريعة الإسلامية حاکمة ومحیطة بكلّ تصرّفات العبد، فتبدأ معه من أوّل الخاطرة إلى إنفاذه للفعل، فيجد فيها النتائج والحلول لمشاكله الفكرية والعملية معا.
- 2- الإجمال في معرض البيان والتفصيل غموض وتلبس.
- 3- لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.
- 4- التلاعب بالمصطلحات اللغوية هو إخلال بالمفاهيم الشرعية، لأنّ الألفاظ وعاء المعاني فإذا اختلّ ميزان اللفظ اختلّ معه مفهوم اللفظ.
- 5- الحقيقة الشرعية مقدّمة على الحقيقة العرفية وعلى الحقيقة اللغوية، فإذا تعارضت الحقائق كانت الحقيقة الشرعية هي المقدّمة وهي الأصل، ذلك أنّ الألفاظ الشرعية هي أصالة لبيان الحقائق الشرعية.

## التوصيات:

- 1- ضرورة الاعتناء بالمصطلحات الفكرية المعاصرة، فكثير منها معاكس للمفاهيم الشرعية
- 2- الفكر صنو الفقه، كلّها من الناحية الشرعية من مشكاة واحدة، وتخضع لنفس القواعد والأصول والمقاصد الكلية.

## الهوامش والإحالات:

- (1) - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر- بيروت، د.ط، ج12، ص 510-512.
- (2) - محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة مؤسسة الرسالة- بيروت، ط8، 1426هـ- 2005م، ص 1154.
- (3) - أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، د.ط 1399هـ- 1979م، ج5، ص 171-172.
- (4) - محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1، 1427هـ- 2006م، ج 13، ص 125-126.

- (5) - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: بشار معروف وعصام الحرساني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط1، 1415هـ- 1994م، ج15، ص5.
- (6) - محمد بن عمر الزمخشري، الكشاف، تعليق: خليل شيحا، دار المعرفة - بيروت، ط3، 1430هـ- 2009م، ص603.
- (7) - إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة- الرياض، ط2 1420هـ- 1999م، ج5، ص500.
- (8) - الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة- الرياض، 1409هـ، ج8، ص287.
- (9) - الزمخشري، الكشاف، ص931.
- (10) - عثمان بن سعيد الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد علي المريسي الجهمي العنيد تحقيق: أبو عاصم الشؤامي الأثري، المكتبة الإسلامية-القاهرة، ط1، 1433هـ- 2012م، ص79.
- (11) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص126.
- (12) - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص425.
- (13) - ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، ج19، ص196 وما بعده، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج6، ص488.
- (14) - عن معاذ بن جبل قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، أتدري: ما حقهم عليه؟ قال: الله ورسوله أعلم، قال: أن لا يعذبهم» محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير دمشق، ط1 1423هـ- 2002م، كتاب التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أتمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم: 7373، ص1820.
- (15) - محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد- مكة المكرمة ط1، 1426هـ، ج6، ص698.
- (16) - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج8، ص457-458.
- (17) - محمد بن محمد المقرئ، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة، ج1، ص329.
- (18) - ينظر: عبد الوهاب بن علي السبكي، رفع الحجاب شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، د.ط، ج4، ص291، وينظر أيضا: تقي الدين ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، دار عالم الكتب ط2، 1407هـ- 1987م، ص262.

- (19) - الوصف من حيث هو قسمان: 1- مناسب: كالإسكار لتحريم الخمر، والصغر للولاية على المال  
2- طردي: وهو الذي ليس في إناطة الحكم به مصلحة كالطول والقصر، ينظر: محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط1، 1426هـ  
ص 395 وص 410.
- (20) - فمن شروط العلة: أن تكون وصفا ضابطا لعلّة، ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج4، ص 178.
- (21) - أي نجاسة معنوية، يقول التّووي رحمه الله في هذه الآية: «وأما قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فليس المراد نجاسة الأعيان والأبدان بل نجاسة المعنى والاعتقاد، ولهذا ربط النبي صلى الله عليه وسلم الأسير الكافر في المسجد، وقد أباح الله تعالى طعام أهل الكتاب، والله أعلم» يحيى بن شرف التّووي، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد- جدة د.ط، ج2، ص 580.
- (22) - لأنّ التكريم الشرعي فيه تركية للنفس وطهارة للاعتقاد ابتداء، والكافر نجس المعتقد بنصّ الآية وهذا لا يستقيم مع التكريم الشرعي بل هو ضده.
- (23) - سليمان بن عبد القوي الطّوّي، شرح مختصر الرّوضة، تحقيق: عبد الله بن عبد الحسن التركي مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2، 1419هـ- 1998م، ج3، ص 472.
- (24) - الطّوّي، شرح مختصر الرّوضة، ج4، ص 90.
- (25) - أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر- بيروت ط1، 1424هـ- 2003م، كتاب: البرّ والصّلة والآداب، باب: تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، رقم: 6438، ص 1270.
- (26) - صحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدّين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، ج6، ص 449- 450.
- (27) - المناسب: هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول منفعة أو دفع مفسدة، ينظر: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ج4، ص 330.
- (28) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص 375.
- (29) - قال الشنقيطي رحمه الله: «لا خلاف في أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة» محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، ص 290.



## قَاعِدَةُ "الأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ" وَتَطْبِيقَاتُهَا وَآثَارُهَا فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ وَالْقَوَانِينِ الْوَضْعِيَّةِ

### The Acquittal Rule and its Applications and effects in Islamic Jurisprudence and Secular Laws

أ. خالد ضو

جامعة الجزائر 1 - بن يوسف بن خدة (الجزائر)

eettaalleebb@gmail.com

أ. نزيهة ذيب

جامعة الشهيد حمّـه لخضر - الوادي (الجزائر)

nazihadib19@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/01/28

تاريخ الإرسال: 2020/11/24

#### مُلخَص:

انطلقَ هذا البحثُ من الإشكال الآتي: ما الأسس الشرعية والقانونية التي تقوم عليها قاعدة "الأصل براءة الذّمة" وما تطبيقاتها الفقهية والقانونية؟ ومن أهدافه تحديد المقصود بهذه القاعدة وبيان الأصل الشرعي والقانوني لها، كذلك بيان الفروع الفقهية والقانونية التي تندرج ضمنها وإيراد بعض تطبيقاتها في الأحكام الشرعية والوضعية، واعتماد في أغلبه المنهج الوصفي التحليلي، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أنّ براءة الذّمة من الحقوق الأساسية التي كفلها الشرع والقانون، وهي الأصل، ومن قال بخلافها وجبّ عليه البيّنة ومن توصياته؛ تدعيم الأحكام الفقهية والقانونية المعاصرة بالأصول والمبادئ القاعدية للحكم؛ وذلك ببيان القاعدة أو النصّ ممّا يُعزّز الثقة بالأحكام ومُصدريها.

الكلمات المفتاحية: القواعد الفقهية، مبدأ البراءة، قاعدة براءة الذّمة.

**Abstract:**

This research started from the following problem: What are the jurisprudential and legal foundations on which the principle of "The acquittal rule" is based, and what are its jurisprudential and legal applications? Among its objectives is to define what is meant by this rule and to clarify the jurisprudential and legal origin of it, as well as to clarify the jurisprudential and legal branches that fall within it and to list some of its applications in jurisprudential and secular rulings. The descriptive analytical approaches is adopted. The findings have revealed that acquittal is from basic rights ensured by Sharia and law, and it is the base; and whoever claims otherwise are obliged to provide evidence. Among the recommendations suggested : supporting contemporary jurisprudential and legal rulings with the basic principles of governance by stating the rule or the text, which enhances confidence in the provisions and their issuers.

**Keywords:** jurisprudential rules, acquittal principle, the acquittal rule

**مقدمة:****أولاً - تمهيد:**

إنَّ الأحكامَ الفقهيَّةَ العمليَّةَ تُستنبطُ وجوباً من الأدلَّة التفصيليَّة المتَّفَق عليها أو المختلف فيها مع القياس والاستقراء والترحيح، وبذلك تتولَّد الأحكام ولا تتوقف دورة الفقه وتواكب التطوُّرات والعصور، وكذلك هو الشأن بالنسبة للنصوص القانونية؛ فهي أيضاً يضبطها المستند الذي يُسنُّها، وبالنظر في جملة الأحكام الشرعيَّة أو القانونيَّة فإنَّنا نجدُها تندرجُ ضمنَ قواعدٍ وضوابط عامَّة يُراعيها الفقيه الشرعي والقانوني في إصدار حكمه وتمثِّل هذه القواعد في النظريات والقواعد الفقهية، والقواعد الأصولية.

تتمثِّل القواعدُ الفقهيَّة في خمسة أسس كبرى وضعها الفقهاء؛ وهي: قاعدة الأمور بمقاصدها؛ وهي الأولى، والثانية: قاعدة اليقين لا يزول بالشك، والثالثة: القاعدة المنشقة تجلب التيسير، والرابعة: قاعدة الضرر يزال، والخامسة: قاعدة العادة محكمة، وهذه القواعد الخمس عليها مدار الفقه، أي أنها تدخل في جميع الأبواب<sup>(1)</sup>، ويندرج تحت كلِّ واحد منها قواعد وضوابط فرعية، ومن القواعد الكبرى كما ذكرنا قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"

والتي يندرج تحتها قواعدٌ فرعيةٌ عديدةٌ؛ ومنها قاعدة "الأصل براءة الذمة" وأشهر تطبيقات هذه القاعدة كانت ضمن بابين فقهيّين كبيرين هما باب المعاملات وباب الجنايات.

إنّ قاعدة "الأصل براءة الذمة" ترجع إلى أسس فقهيّة وقانونيّة تُقرّها كمبدأ من المبادئ الأساسيّة في نظريّة الحق<sup>(2)</sup>، وتجعلها ضمن الضوابط الأولى قبل إطلاق الأحكام وبالنظر في معنى هذه القاعدة يظهر أنّها سببٌ ونتيجةٌ في الوقت نفسه، فهي مُنطلقٌ بعض الأحكام التي يجب فيها مراعاتها، وهي نتيجة لكل حكم ورد ضمن سياقها ومعناها ويتّضح هذا من خلال تحليل مبناها وإدراك معناها، وذلك بالرجوع إلى مستنداتها الشرعي والقانوني وهو ما سيتم تأصيله ضمن هذا البحث.

### ثانيا- أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية هذا الموضوع في عدّة نقاط؛ وهي كالآتي:

- تناوله لقاعدة من القواعد الفقهية الواجب معرفتها في إصدار الأحكام واستصدارها.
- اهتمامه بالأصل الشرعي والقانوني لقاعدة فقهية مهمّة ومبدأ قانوني أساسي.
- تعلّقه بجملة من الفروع العلميّة من فقه وأصول وقواعد وتفسير.

### ثالثا- إشكالية الدّراسة:

ينطلق هذا البحث من الإشكال الآتي:

- ما الأسس الشرعية والقانونية التي تقوم عليها قاعدة "الأصل براءة الذمة" وما تطبيقاتها الفقهية والقانونية؟

ويندرج تحت هذا الإشكال التساؤلات الفرعية الآتية:

- ما المقصود بقاعدة الأصل براءة الذمة؟
- ما الأسس الشرعية والقانونية التي تقوم عليها قاعدة "الأصل براءة الذمة"؟
- ما هي الفروع الفقهية والقانونية التي تندرج ضمنها هذه القاعدة؟
- ما الآثار التي تترتب على هذه القاعدة؟

#### رابعاً- المنهج الدّراسة:

أُعتمد في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، وذلك في دراسة هاته القاعدة دراسة تحليلية وفق ما نصت عليه الأحكام الشرعية والمواد القانونية المتعلّقة بتطبيقاتها.

#### خامساً- أهداف الدّراسة: يهدف هذا المقال إلى الآتي:

- تحديد المقصود بقاعدة "الأصل براءة الذمة".
- بيان الأصل الشرعي والقانوني لهذه القاعدة.
- بيان الفروع الفقهية والقانونية التي تندرج ضمنها هذه القاعدة.
- ذكر أهم الآثار التي تترتب على هذه القاعدة.

#### سادساً- خطة الدّراسة: قُسمت إلى ثلاثة مباحث، تتقدمها مُقدّمة وتليها خاتمة، كالاتي:

- 1- مقدمة: وفيها أهمية الموضوع وأهدافه ومنهج دراسته وخطة تقسيمه.
- 2- المبحث الأول: التعريف بقاعدة "الأصل براءة الذمة".  
المطلب الأول: تعريف حدود قاعدة "الأصل براءة الذمة".  
المطلب الثاني: المعنى العام للقاعدة وأهميتها.
- 3- المبحث الثاني: الأساس الشرعي والقانوني لقاعدة "الأصل براءة الذمة".  
المطلب الأول: الأساس الشرعي للقاعدة.  
المطلب الثاني: الأساس القانوني للقاعدة.
- 4- المبحث الثالث: تطبيقات قاعدة "الأصل براءة الذمة" وآثارها.  
المطلب الأول: تطبيقات القاعدة في الفقه الإسلامي والتشريعات الوضعية.  
المطلب الثاني: الآثار المترتبة على القاعدة.
- 5- الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصّلت إليها الدّراسة، وبعض التوصيات من خلالها.

## المبحث الأول

### التعريف بقاعدة "الأصل براءة الذمة"

قبل الخوض في بيان أساس القاعدة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية لابد من تعريف حدودها وبيان المعنى العام لتركيبها، وسيكون ذلك وفق التقسيم الآتي:

#### المطلب الأول: تعريف حدود قاعدة "الأصل براءة الذمة":

لتعريف القاعدة وتحديد المقصود منها لابد من تفكيك مصطلحها وتعريف حدوده، وسيأتي في الفروع اللاحقة تعريف "البراءة" وتعريف "الذمة".

#### الفروع الأول: تعريف البراءة:

##### أولاً - البراءة لغة:

الباء والراء والهمزة أصلان ترجع إليهما فروع الباب؛ وهما:

1- الخلق، يقال: برأ الله الخلق يبرؤهم براء، والبرأى الله عز وجل، قال تعالى: ﴿ثَوْدُوا إِلَى

بَارِئِهِمْ﴾ [البقرة: 54]، وقال أيضاً: ﴿هُوَ اللَّهُ الْعَالِمُ الْبَارِئُ الْمُسَدِّرُ﴾ [الحشر: 24]

2- التباعد من الشيء ومزاييلته، من ذلك البرء وهو السلامة من السقم، يقال: برئت

وبرأت، قال اللحياني: يقول أهل الحجاز: برأت من المرض أبرؤ بروء، وأهل العالية

يقولون: برأت أبرأ براء، ومن ذلك قولهم برئت إليك من حقل، وأهل الحجاز

يقولون: أنا براء منك، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُرُونَ﴾ [الزحرف: 26]، وغيرهم

يقول أنا بريء منك، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكَ﴾ [الحشر: 16]، فمن قال أنا

براء لم يشأ ولم يؤنث، ومن قال بريء قال بريئان وبريئون، ومن ذلك البراءة من العيب

والمكروه، ولا يقال منه إلا برئ يبرأ، وبارأت الرجل، أي: برئت إليه وبرئ إلي<sup>(3)</sup>.

وأصل البراءة "برئ" أو "برئ" من "يبرأ، يبرأ، ويبرأ، ويبرأ، وبراء، وبراءة، فهو بارئ وبريء

وبراء، والمفعول مبروء منه، ويمكن تلخيص معانيها في الآتي:

• برئ المريض: ويُقال: برؤ؛ أي: شفي وتعافى.

- برئ من الشخص، أو برؤ منه؛ أي: تباعد وتخلّى عنه، كقولنا: برئ من رفقاء السوء.
- برئ من الدين ونحوه أو برؤ منه: خلص وخلا وسلم منه، كقولنا: برئ المتهم من التهمة ويُقال لخالي السّاحة من ذنبٍ أو جريمة برئ من التّهمة براءة الذّئب من دم ابن يعقوب<sup>(4)</sup>.

### ثانيا- اصطلاحا:

إنّ المعنى الاصطلاحي للبراءة لم يُجانب المعاني اللغوية المذكورة سابقا، ومن المعاني الاصطلاحية للبراءة ما يأتي:

- البرّاءة الإغذار والإنذار، قال تعالى: ﴿بِرّاءةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة:1]، ومنها: وبرّاءة الإعتقاد وهي الأمر الصّادر من الدولة المُعتمد لَدَيْهَا القنصل بالإذن له في مُباشرة عمله القنصلي في دائرة اختصاصه، وبرّاءة الاختراع شَهادة تُعطى للمخترع الَّذي سجل اختراعه لشيء لم يسبقه فيه أحد<sup>(5)</sup>.

- البراءة هي السلامة من العيب، والبراءة من الحق هي خلو الذمة منه، وبراءة الذمة: خلؤها من الدين<sup>(6)</sup>.

### الفرع الثاني: تعريف الذّمة:

#### أولا - لغةً:

هي من ذم، وتقول العرب: ذمّ يذمّ ذمّا وهو اللّوم في الإساءة؛ ويقال: خلاك ذمّ، أي خلاك لوم، ومنه التذم، فيقال: من التذمّ قد قضيت مذمة صاحبي، أي أحسنت ألا أذمّ، والذمّ كلّ حُرمة تلزمك إذا ضيّعتها: المذمة، ومن ذلك يُسمّى أهلُ الذّمة، وهم الَّذِينَ يُؤدّون الجزية من المُشركين كلهم، والذّمة العهد وجمعها ذممٌ وذمامٌ، ورجل ذميّ أي: له عهد، وقال أبو عبيدة: الذّمة التذمّ بمن لا عهد له، والذّمة العهد منسوب إلى الذّمة، وفي الحديث: «ويسعى بذمتهم أدناهم»<sup>(7)</sup>، والذّمة الأمان ههنا، وإذا أعطى الرجل العدو أمانا، جاز ذلك على جميع المسلمين، وليس لهم أن يُخفّروه، ومنه قول سلمان: ذمة المسلمين واحدة فالذّمة مع الأمان، ولهذا سُمّي المعاهد ذمّيا، لأنّه أُعطي الأمان على ذمة الجزية الّتي تُؤخذ منه، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا يَرْتَدُّوا فِيْكُمْ إِنَّا وَلَّا فِتْنَةً﴾ [التوبة:8]؛ أي ولا أمانا

وقيل: الذِّمَّةُ العَهْدُ والإِلُّ الحِلْفُ، وَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ: الذِّمَّةُ: مَا يُتَذَمُّ مِنْهُ، وَقَالَ ابْنُ عَرَفَةَ: الذِّمَّةُ: الضَّمَانُ، يُقَالُ: هُوَ فِي ذِمَّتِي؛ أَيِ فِي ضَمَانِي، وَبِهِ سُمِّيَ أَهْلُ الذِّمَّةِ لِأَنَّهُمْ فِي ضَمَانِ الْمُسْلِمِينَ<sup>(8)</sup>.

الذِّمَّةُ مفرد؛ وجمعها ذِمَمٌ: وهي العهد والميثاق، والأمانة والضمير؛ يُقَالُ: فلانٌ لا ذِمَّةَ له أو عدم الذِّمَّةِ؛ أَي: لا ضمير له<sup>(9)</sup>.

### ثانيا- تعريف الذِّمَّة اصطلاحاً:

إنَّ معنى الذِّمَّة ككلمة منفردة ليس كمعناها مركبة مع البراءة، والذمة عند الفقهاء هي العهد، وقيل: ما يجب أن يحفظ ويحمى، وقيل: الذِّمَّة هي التَّذَمُّمُ مِمَّنْ لا عهد له<sup>(10)</sup>.

### الفرع الثالث: تعريف قاعدة "الأصل براءة الذمة":

#### أولاً- تعريف براءة الذمة:

براءةُ الذِّمَّة هي شهادةٌ تفيد الخلوَّ من المسؤولية المَالِيَّةِ أو الجنائيَّة، وبريء الذِّمَّة هو الخالص من الدَّيْنِ أو حقوق الآخرين، وإبراء الذِّمَّة هو إعفاء المَدِينِ مِنْ دَيْنِهِ بعد سدادِهِ<sup>(11)</sup>.

براءةُ الذِّمَّة معناها تبقيه الذمة على البراءة كما كانت؛ من قبيل الاستصحاب<sup>(12)</sup>، ولا يلزم الانتقال عن استصحاب الحال إلا بدليل شرعي، فإن وجد دليلاً من أدلة الشرع انتقل عنه سواء كان ذلك الدليل نطقاً أو مفهوماً نص أو ظاهراً<sup>(13)</sup>.

#### ثانيا- تعريف القاعدة:

هذه القاعدة هي من القواعد الفرعية المندرجة تحت القاعدة الكبرى "اليقين لا يزول بالشك"<sup>(14)</sup>، أما من ناحية أصول الفقه فهي تندرج ضمن باب الاستصحاب<sup>(15)</sup>، وأما تطبيقاتها الفقهية فأغلبها في بابي المعاملات والجنايات<sup>(16)</sup>، ولا تخلو بقية الأبواب منها كما سيأتي تفصيل ذلك في العناصر اللاحقة.

الأصل براءة الذمة هي استصحاب العدم الأصلي حتى يرد دليل ناقل عنه، لأن العقل يدلّ على براءة الذمة حتى يقوم الدليل كعدم وجوب صيام صفر مثلاً لأن الأصل براءة الذمة منه، فيستصحب الحال في ذلك وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم

الاستصحاب ويُعرف بالبراءة الأصلية والإباحة العقلية، وقد دلّ القرآن على اعتباره في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَذْعُوظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاَنْتَبِهْ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأُنْزِلَ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 276]، ووجه الدلالة من الآية أنه لما نزل تحريم الربا خافوا من الأموال المكتسبة من الربا قبل التحريم، فبيّنت الآية أنّ ما اكتسبوا من الربا قبل التحريم حلال لهم على البراءة الأصلية ولا حرج عليهم فيه<sup>(17)</sup>.

يقابل هذه القاعدة الفقهية من الناحية القانونية مبدأ البراءة الأصلية، أو قرينة البراءة وقد كفلته القوانين الدولية والتشريعات الوطنية، وسيأتي بيانه.

### المطلب الثاني: المعنى العام للقاعدة وأهميتها:

تندرج قاعدة "الأصل براءة الذمة" تحت القاعدة الفقهية الأم "اليقين لا يزول بالشك" التي تفرعت منها قواعد ذات صلة، وتأتي جميع فروعها في نسق واحد لأنها بُنيت على أصل واحد على الرغم من كونها مختلفة في الموضوع والمعنى، وسنورد المعنى العام للقاعدة الفرعية، ونعرج على ذكر أهميتها في مجال الأحكام الفقهية والقانونية.

### الفرع الأول: المعنى العام لقاعدة "الأصل براءة الذمة":

#### أولاً- المعنى الفقهي للقاعدة:

بُنيت هذه القاعدة على الأساس القائل بأنّ الإنسان بريء الذمة من وجوب شيء أو لزومه، وكونه مشغول الذمة خلاف الأصل؛ لأنّ المرء يولد خالياً من كل دين أو التزام أو مسؤولية، وكل شغل لذمته بشيء من الحقوق إنّما يطرأ بأسباب عارضة بعد الولادة والأصل في الأمور العارضة العدم<sup>(18)</sup>، ولذلك لم يقبل في شغل الذمة شاهد واحد، ما لم يعتضد بآخر، أو يمين المدعي، ولذا أيضاً كان القول قول المدعي عليه، لموافقته الأصل<sup>(19)</sup> وعليه فالقول للمدعى عليه مع يمينه، لأنه متمسك بالأصل، وتعليل ذلك أنّ المتمسك بالأصل متمسك بالظاهر، والمتمسك بخلاف الأصل متمسك بخلاف الظاهر، وكل من يتمسك بخلاف الظاهر ويريد إثبات أمر عارض فهو مدّع والمدعي تجب عليه البينة<sup>(20)</sup> وقد عبر عن ذلك أبو الحسن الكرخي في أصوله بقوله: "الأصل أن من ساعده الظاهر فالقول قوله، والبينة على من يدعي خلاف الظاهر"<sup>(21)</sup>.



## ثانيا- مفهوم أصل براءة المتهم في القانون الوضعي:

كل شخص تقام ضده الدعوى الجنائية بصفته مرتكبا للجريمة أو شريكا فيها يُعد بريئا حتى تثبت إدانته بحكم باتّ، يصدر وفق محاكمة قانونيّة منصفة، وتتمّ معاملته على أساس أنّه بريء أثناء الإجراءات الجنائية، ولا يتأثر هذا المبدأ بجسامة الجريمة، أو بحجم الأدلة المتوفرة ضده، أو الاعتراف الصّادر منه، أو حتى ضبطه متلبّسا بالجريمة، فكلّ ذلك لا ينال من أصل البراءة، ولا ينقضه سوى الحكم الباتّ الصادر بالإدانة<sup>(22)</sup>.

## الفرع الثاني: أهمية القاعدة ومبررات وضعها:

### أولا- أهمية القاعدة:

هذه القاعدة تندرج تحت قاعدة ذات أصل شرعي عظيم، يُدار عليها كثير من الأحكام الفقهية، وتدخل في معظم أبواب الفقه من عبادات ومعاملات وعقوبات وأقضية وكثير من القواعد الدائرة في الفقه وأصول الفقه وثيقة الصلة بها بل ناشئة عنها، ونظرا لذلك قيل إنّها تتضمن ثلاثة أرباع الفقه، قال السيوطي: "هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر"<sup>(23)</sup>، كما أن القاعدة يتمثل فيها مظهر من مظاهر البر والرحمة في الشريعة الإسلامية، وهي تهدف إلى رفع الحرج، حيث فيها تقدير لليقين باعتباره أصلا، وإزالة الشك الذي كثيرا ما ينشأ عن الوسواس؛ لا سيما في باب الطهارة والصلاة وكذلك في سائر المسائل والقضايا الفقهية التي تسري فيها هذه القاعدة، يتجلى الرفق والتخفيف عن المكلفين<sup>(24)</sup>.

### ثانيا- مبررات أصل البراءة<sup>(25)</sup>:

- 1- حماية أمن الأفراد وحرّيتهم الفردية ضد السلطة عند افتراض الجرم في حق المتهم.
- 2- تفادي ضرر لا يمكن تعويضه إذا ثبتت براءة المتهم الذي افترض فيه الجرم وعومل على هذا الأساس.
- 3- يتفق هذا الأصل العام مع الاعتبارات الدينية والأخلاقية التي تهم بحماية الضعفاء.
- 4- يسهم هذا الأصل في ملافاة الأخطاء القضائية بإدانة الأبرياء وخاصة وأن هذه الأخطاء تفقد الثقة في النظام القضائي في نظر المجتمع.

## المبحث الثاني

### الأساس الشرعي والقانوني لقاعدة "الأصل براءة الذمة"

بعد تعريف القاعدة وحدودها، وبيان المعنى العام لها، وبيان بعض حكمها في المبحث السابق، سننظر في هذا المبحث إلى الأساس الشرعي والقانوني لها.

#### المطلب الأول: الأساس الشرعي للقاعدة:

تندرج هاته القاعدة ضمن القواعد الفقهية الفرعية في الفقه الإسلامي، بحيث تؤثر في الأحكام الشرعية في مجالها، وقد بوب لها فقهاء الشريعة بهذا الاسم، واستنبطوها ابتداءً من جملة من النصوص الشرعية التي تكفلها، وفي هذا الجزء سيأتي تأصيلها من السند الشرعي الأصلي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية.

#### الفرع الأول: مستند قاعدة "الأصل براءة الذمة" من القرآن الكريم:

وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم تُقرُّ مبدأ البراءة الأصلية من خلال ما استنبطه الفقهاء من تفسيرها، وسنورد أقرها تأويلاً في الآتي:

#### أولاً- الآيات التي حرّمت ما كان مباحاً مع العفو على ما مضى:

جاء في القرآن آيات كثيرة تُحرّم ما تعارف الناس على إباحته، ويُصرّح فيها رب العزة بالمغفرة لما قد سلف، والأمر معني بما هو آتٍ؛ ومن هاته الآيات:

1- قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَذْعَبَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاذْهَبْ مِنْهَا وَلْيُنْذِرْ قَوْمَهُ يَوْمَ يَأْتِيهِمْ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 275]

2- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْهَضُوا مَا نَهَجَ آبَاؤُكُمْ مِنْ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَرَضَ سَلَفٌ﴾ [النساء: 22]

3- قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَرَضَ سَلَفٌ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: 23]

- **وجه الاستدلال:** دلّت الآيات المذكورة أعلاه على أنّ الله سبحانه وتعالى لا يؤاخذ الإنسان على فعل أو ترك إلا بعد أن يأتي نصٌّ يأمر به أو يُحرّمه، وهذا يدخل ضمن مبدأ الشرعية، وعليه فإنّ ما مضى قبل التحريم محمول على البراءة الأصلية، فيُعفى عنه، وفي هذا إعمال واعتبار للبراءة الأصلية<sup>(26)</sup>.

ثانيا - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَن أُمُورٍ كَثِيرَةٍ إِن تَبَرَّأْتُمْ لَهَا تَسْأَلُونَ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَرِّأْتُمْ حَقًّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة: 101]

- وجه الاستدلال: هذه الآية لا تخص الصحابة رضي الله عنهم دون من بعدهم، بل فرض علينا نحن امتثال أمر الله واجتناب نهيه، وقد دلّت الآية الكريمة على ترك البحث والتفتيش عما سكت عنه، وليس ذلك الترك جهلا وتجهيلا لحكمه، بل إثبات لحكم العفو وهي الإباحة العامة، ورفع الحرج عن فاعله، وفي هذا اعتبار للبراءة الأصلية في ثبوت الأحكام الشرعية أو نفيها<sup>(27)</sup>.

ثالثا - قال تعالى: ﴿تَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة: 91]

- وجه الاستدلال: قال بعض المفسرين: لا تُفيد العموم؛ لأنّ اللفظ مقصور على أقوام مُعَيَّنِينَ نزلت الآية فيهم، وقال آخرون: بل تُفيد العموم؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والمُحْسِن هو الآتي بالإحسان، ورأس الإحسان لا إله إلا الله، فكلُّ مَنْ قالها واعتقدها، كان من المسلمين، فاقترضت نفي جميع المسلمين؛ فدلّ هذا اللفظ بعمومه على أنّ الأصل حرمة القتل، وحرمة أخذ المال وأن لا يتوجه عليه شيء من التكاليف، إلّا بدليل منفصل، فصارت هذه الآية بهذا الطريق أصلاً مُعْتَبَراً في الشريعة، في تقرير أنّ الأصل براءة الذمة، إلى أن يرد نص خاص<sup>(28)</sup>.

الفرع الثاني: مستند قاعدة "الأصل براءة الذمة" من السنة النبوية:

أولاً - عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ، لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»<sup>(29)</sup>.

ثانيا - عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»<sup>(30)</sup>.

**ثالثاً- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ"<sup>(31)</sup>، هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَغَيْرِهِمْ: أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعَى، وَالْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ"<sup>(32)</sup>.**

**- وجه الاستدلال:** تدلّ الأحاديث على أن ذمة المدعى عليه بريئة، فلا تُشغل بمجرد شاهد واحد، مالم يعتضد بآخر أو ييمينه، فلولا الحكم ببراءة الذمة لادعى الناس على بعضهم حقوقاً موهومة، والحكم ببراءة الذمة وعدم شغلها بالشك يقطع مثل تلك الدعاوى المجردة، وقال محمد فؤاد عبد الباقي في شرح صحيح مسلم: "هذا الحديث -يعني حديث ابن عباس المذكور أولاً- قاعدة كبيرة من قواعد أحكام الشرع ففيه أنه لا يقبل قول الإنسان فيما يدعيه بمجرد دعواه بل يحتاج إلى بينة أو تصديق المدعى عليه فإن طلب يمين المدعى عليه فله ذلك وقد بين صلى الله عليه وسلم الحكمة في كونه لا يعطى بمجرد دعواه لأنه لو كان أعطى بمجرد دعواه لادعى قوم دماء قوم وأموالهم واستبيح ولا يمكن المدعى عليه أن يصون ماله ودمه وأما المدعي فيمكنه صيانتهما بالبينة"<sup>(33)</sup>.

والحكمة في كون البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه أن جانب المدعي ضعيف لأنه يقول خلاف الظاهر فكلّف الحجة القوية وهي البينة وهي لا تجلب لنفسها نفعاً ولا تدفع عنها ضرراً فيقوى بها ضعف المدعي وجانب المدعى عليه قويّ لأن الأصل فراغ ذمته فاكتمفي فيه بحجة ضعيفة وهي اليمين لأن الحالف يجلب لنفسه النفع ويدفع الضرر فكان ذلك في غاية الحكمة"<sup>(34)</sup>.

### المطلب الثاني: الأساس القانوني للقاعدة:

إنّ اعتبار البراءة أصل مهم في التقنين الدولي والوطني، وأكّدت عليه الكثير من الهيئات والمنظمات المعنية بحقوق الإنسان<sup>(35)</sup>، إذ أنه من أهمّ الحقوق كفالة البراءة للشخص حتى يثبت العكس، وفي الفروع الآتية سيأتي بيان السند القانوني لهاته القاعدة من التشريعات الدولية والوطنية.

## الفرع الأول: مستند قاعدة "الأصل براءة الذمة" من القوانين الدولية:

إنَّ المنظماتِ والمواثيقَ الدوليَّةَ تبنَّت الدِّفاعَ عن حقوق الإنسان، ومبدأ البراءة الأصلية من أهم الحقوق؛ بحيث تترتَّب عليه حقوق والتزامات أخرى، وقد جاءت فيه نصوص كثيرة، لكن سنكتفي في هذا العرض بما جاء في الميثاق الدولي لحقوق الإنسان.

نصَّ هذا الميثاق على كفالة أصل البراءة في الفقرة الأولى من المادة 11 منه؛ حيث نصت على الآتي: "كلُّ شخص متَّهم بجرمة يُعتَبَر بريئاً إلى أن يُثبَّت ارتكابه لها قانوناً في محاكمة علنيَّة تكون قد وُفِّرت له فيها جميع الضمانات اللازمة للدِّفاع عن نفسه".

يكفِّل هذا النصُّ براءة الإنسان من أيَّة تهمة حتى تثبَّت إدانته بها، وبالنظر في المواد الأخرى في ذات الميثاق، وفي غيره من التشريعات الدولية، يتبيَّن قياساً على هذا النصِّ أنَّ الإنسان لا يُطالبُ بواجب ولا يُجرَّم من حقٍّ، ولا تُقيَّد حرِّيَّته إلا وفقَ بيَّنة تُثبتُ تقصيره في ذلك الأمر، ويتمُّ التعامل معه على أصل البراءة ما لم يتم إثبات بذلك.

## الفرع الثاني: مستند قاعدة "الأصل براءة الذمة" من الدساتير العربية والأجنبية:

لقد كفلت الدساتير الوطنية براءة الذمة كمبدأً أصلياً وأوجبت البيئة على من يقول بعكسه، ومنها التي نصت عليه صراحة ومنها ما ذكرته ضمناً ويمكن استنباطه من خلال بعض النصوص، وسنورد بعض الأمثلة من الدساتير العربية والأجنبية على ذلك:

### أولاً- من الدستور الجزائري:

سار المشرِّع الجزائري وفق المبدأ الشرعي في هذه المسألة وعمل كسائر التشريعات الأخرى، بحيث كفل مبدأ البراءة الأصلية ونص عليه في الدستور والقوانين الأخرى واعتبره حقاً من حقوق الفرد، بل اعتبره أصلاً لحماية الحقوق والحريات<sup>(36)</sup>.

نصَّت المادة 41 من الدستور الجزائري على الآتي: "كل شخص يُعتَبَر بريئاً حتَّى تُثبَّت جهة قضائيَّة إدانته، في إطار محاكمة عادلة".

وفي هذا النص كفالة واضحة لمبدأ البراءة الأصلية، وعليه فالقانون يُعامل المتهم على أنه بريء حتى تقوم البينة والحجة على أن ذمته مشغولة بحق من الحقوق أو التفريط بواجب من واجباته، وبذلك فإنه يتعرض للمساءلة والمحكمة<sup>(37)</sup>.

#### ثانيا- الدستور التونسي:

نصَّ الفصل 27 منه على الآتي: "المتهم بريء إلى أن تثبت إدانته في محاكمة عادلة تُكفل له فيها جميع ضمانات الدفاع في أطوار التتبع والمحكمة"<sup>(38)</sup>.

من خلال هذا النص يتبيّن أن المشرّع التونسي كفل حقّ البراءة الأصلية؛ بحيث لا يمكن إدانة المتهم لمجرد الاتهام فقط، بل يجب محاكمته محاكمة عادلة وله حق الدفاع والبينة الأقوى هي التي يُعمل بها سواء أكانت له أم عليه.

#### ثالثا- الدستور الليبي:

نصّت المادة 72 منه على الآتي: "تصنف الجرائم إلى جنابات وجنح ومخالفات. ولا جنابة ولا جنحة إلا بقانون، ولا عقوبة سالبة للحرية في المخالفات، ولا عقاب إلا على الأفعال اللاحقة لتاريخ نفاذ القانون، والعقوبة شخصية متناسبة مع الجريمة ومرتكبها والمتهم بريء إلى أن تثبت إدانته"<sup>(39)</sup>.

إنّ المشرّع الليبي وضع لكل مادة من مواد الدستور عنوانا خاصا، والعنوان الذي وضعه لهذه المادة يدلّ دلالة واضحة على كفالة براءة الذمة؛ بحث عنوان المادة 72 المذكورة كالآتي: مبدأ الشرعية الجنائية وأصل البراءة.

#### رابعا- الدستور الإيطالي:

نصّت المادة 27 منه على الآتي: "لا يعتبر المتهم مذنبا إلا بعد صدور حكم نهائي"<sup>(40)</sup>، وهناك بعض النصوص الأخرى فيه ذكرت هذه القاعدة ضمينا.

في النصّ المذكور دلالة واضحة جدّا على إعمال قاعدة الأصل براءة الذمة، وذلك بنفي اعتبار الذنب على المتهم قبل صدور حكم نهائي، والحكم النهائي لا يكون إلا بعد استنفاد كل وسائل الإثبات مع تمكين المتهم من الدفاع عن نفسه بأيّة وسيلة.

### المبحث الثالث

#### تطبيقات قاعدة "الأصل براءة الذمة" وآثارها

بعد تأصيل القاعدة من الناحية الشرعية والقانونية في المبحث السابق، وبيان الأساس الشرعي والقانوني لها، يأتي في هذا المبحث بعض تطبيقاتها في الأحكام الشرعية والقانونية كما يأتي بيان بعض آثارها.

#### المطلب الأول: تطبيقات القاعدة في الفقه الإسلامي والتشريعات الوضعية.

إنّ قاعدة الأصل براءة الذمة لها تطبيقات عديدة في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، وفي العناصر الآتية بيان لبعض تطبيقاتها:

#### الفرع الأول: التطبيقات الفقهية للقاعدة:

تتفرّع من هذه القاعدة مسائل شتى من أبواب متنوعة في الفقه، وتندرج أغلبها ضمن المعاملات كالبيع، والإجارة، والعارية، والوديعة والضمانات، أو ضمن الجنايات كالاتهام والغصب، والإقرار، وغير ذلك، ولها أمثلة كثيرة، سنورد بعضها في الفرعين الآتيين:

#### أولاً- بعض مسائلها في باب العبادات:

قاعدة "الأصل براءة الذمة" يُعمل بها في باب العبادات، ولها مسائل عديدة في هذا الباب، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

- إذا كان العجز عن الصيام سببه موجوداً في الجسد وهو المرض والعطش والحر والجوع سَقَطَ وجوبُ الفدية عند الإمام مالك؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: 184]، والأصل براءة الذمة مما عدا ذلك من الكفارة وغيرها ولا يثبت إلا بدليل، وتَأَوَّلَ كون أنس بن مالك رضي الله عنه لما كبر وكان لا يقدر على الصيام فكان يفتدي بأنّه كان يفعل ذلك على وجه الاستحباب<sup>(41)</sup>.

#### ثانياً- بعض مسائلها في باب المعاملات:

قاعدة "الأصل براءة الذمة" قاعدة مُطَوَّرَة في هذا الباب ويُعمل بها كثيرا من طرف المُفْتَيْنِ والقُضَاة، ولها مسائل عديدة في هذا الباب، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

1- إذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد هلاك المبيع، أو خروجه عن ملكه مثلا، أو اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار بدل الإجارة بعد استيفاء المنفعة، فإنّ القول قول المشتري والمستأجر، والبيّنة على البائع والمؤجر لإثبات الزيادة، أما لو كان اختلافهما قبل هلاك المبيع أو خروجه عن ملكه بالمبيع مثلا، وقبل استيفاء المنفعة في الإجارة ولا بيّنة لأحدهما فإنّهما يتحالفان<sup>(42)</sup>.

2- إذا ادعى المستعير ردّ العارية، فإنّ القول قوله، إذ الأصل براءة ذمّته، وكذا لو ادعى الوديع ردّ الوديعة<sup>(43)</sup>.

### ثالثا- بعض مسائلها في باب الجنایات:

قاعدة "الأصل براءة الذمة" قاعدة مُطَرَّدة في هذا الباب ويُعمل بها كثيرا من طرف

المُفْتَيْنِ والقُضاة، ولها مسائل عديدة في هذا الباب، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

1- من أُمِّمَ بقتل أو سرقة بلا بيّنة، فلا يُحْكَمُ عليه بشيء؛ لأنّ الأصل براءة الذمة<sup>(44)</sup>.  
2- إذا رُذِّت اليمين على المدّعى عليه فنكل، فلا يقضى بمجرد نكوله؛ لأنّ الأصل براءة ذمته بل تعرض على المدعي، وهي اليمين المردودة عند الشافعية<sup>(45)</sup>.

3- من قتل صيدا خطأ وهو محرم فلا فدية عليه؛ لأنّ الله خصّ المتعمّد بإيجاب الجزاء؛ في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِنَفْسٍ مُّتَعَمِّرًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّفْسِ﴾ [المائدة: 95]، وهذا يقضي أنّ المخطئ لا جزاء عليه؛ لأنّ الأصل براءة ذمته، والنص أوجب الجزاء على المتعمّد، فبقي المخطئ على الأصل<sup>(46)</sup>.

### الفرع الثاني: التطبيقات القانونية للقاعدة:

تنفرع عن هذه القاعدة تطبيقات عديدة في القوانين الوضعية والأمثلة كثيرة جدا وسيتمّ ذكر بعضها في الآتي:

#### أولا- تطبيق من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري:

من تطبيقات هذه القاعدة ما ورد في قانون الإجراءات الجزائية الجزائري؛ حيث نصّت المادّة 100 منه على الآتي: "يتحقّق قاضي التحقيق حين مشول المتهم لديه لأول مرة من



هويته ويحيطه علما صراحة بكل واقعة من الوقائع المنسوبة إليه وينبهه بأنه حرّ في عدم الإدلاء بأي إقرار وينوه عن ذلك التنبيه في المحضر "..."، ونصّت المادة 127 على الآتي: "يجوز للمتهم أو محاميه طلب الإفراج من قاضي التحقيق في كل وقت".

هذه النصوص وما شاكلها تدلّ على أنّ المشرّع الجزائري يعدّ المتهم بريئا ما لم تكن هناك بيّنة صحيحة صريحة تثبت ارتكابه للمخالفة، وتلك البيّنة تُطلب ممّن قدّم الادّعاء وهذا تطبيقٌ لقرينة البراءة التي أقرّها الشريعة الإسلامية وكرّستها المواثيق الدولية<sup>(47)</sup>.

## ثانيا- تطبيقان من القضاء السعودي:

### 1- قضية سرقة:

خادمتان أحمّتا بالسرقة من بيت موكلهما، وأنكرتا إنكارا مطلقا، فطلب القضاء من المُدّعي تقدّم البيّنة، فقال بأنّه لا توجد بيّنة سوى هروب الخادمتين من البيت، وتزامن ذلك مع فقد المسروقات، فطلب من المتهمتين حلف اليمين فحلفتا بنفي السرقة.

بناءً على الإجراءات المذكورة أعلاه تمّ الحكم بإخلاء سبيل الخادمتين لعدم وجود البيّنة، وحلف المدعى عليهما على نفي الدعوى<sup>(48)</sup>.

### 2- قضية إساءة للسلطة العامة:

أحد الضباط بالشرطة أُهمّم بإساءة سلطته الوظيفية؛ بقيامه بتعذيب سجين وإحداث إصابات عليه، والإصابات مثبتة بالتقارير الطبية، تمّ التحقيق في هذه القضية من قبل هيئة الرقابة والتحقيق، وانتهت إلى اتّهامه بما نسب إليه وذلك بموجب القرار رقم 10 ج لعام 1417هـ، وطلبت هذه الهيئة معاقبة المتهم طبقا لنص الفقرة الثامنة من المادة الثانية من المرسوم الملكي رقم 43 لعام 1417هـ.

بناءً على الإجراءات المذكورة أعلاه تمّ الحكم بعدم إدانة المتهم، وذلك لعدم ثبوت الجريمة في حقه ثبوتا قاطعا، أي: لقصور البيّنة<sup>(49)</sup>.

## المطلب الثاني: الآثار المترتبة على قاعدة "الأصل براءة الذمة":

تماثلت آثار تطبيق القاعدة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، لذلك سيتم ذكر الأثر ويأتي ضمنه التفصيل من الفقه الإسلامي والتشريعات الوضعية، وذلك كالآتي:

### الفرع الأول: ضمان الحرية الشخصية:

إنَّ أصل البراءة يفرض علينا شرعاً معاملة المتهم بهذه الصفة في جميع مراحل الدعوى الجنائية، ولا عبء بمدى جسامته الجريمة حتى تثبت عليه، ولقد كفلت الشريعة الإسلامية المحافظة على كرامة الإنسان، فدعت إلى حماية حقوقه الأساسية وأهمها حريته الشخصية بل إن تكريم الله للإنسان وحفظه لحقوقه يبدأ من كونه جنيناً في بطن أمه إلى ما بعد مماته ومن الأعمدة التي تدلّ على اهتمام الشريعة بأصل البراءة قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ فَبَيِّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْلًا بَاطِلًا تَصِيبُوا عَلَى مَا نَعْلَمُ نَافِعِينَ﴾ [الحجرات:6]، فقد حثّ الله سبحانه وتعالى وأمر بالتبيين قبل إطلاق الحكم.

سارت القوانين الوضعية على هذا المبدأ في ضمان الحرية وعدم السماح بالاعتداء على الشخص أو تقييد حريته أو اتّهامه بانشغال ذمته بدين أو جريمة حتى تثبت إدانته<sup>(50)</sup>.

### الفرع الثاني: عدم إلزام المدّعي عليه بإثبات براءته:

كفلت الشريعة الإسلامية للإنسان براءته ابتداءً، فمن ادّعى عليه بانشغال ذمته بكفارة أو دين أو جريمة لا يُطالب بإثبات، إنما يقع عبء الإثبات على من ادّعى ذلك للحديث المذكور: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»<sup>(51)</sup>.

يُعدّ هذا الحديث ركيزة أساسية في الإثبات وخاصة الجنائي، ويُعمل به في الفقه والقضاء الإسلامي<sup>(52)</sup>.

تعمل القوانين الوضعية أيضاً بهذا، حيث أنّ المتعارف عليه فيها أنّ عبء الإثبات يقع على عاتق جهة الاتهام، والتي تتمثل في النيابة العامة بالنسبة للقانون الوضعي<sup>(53)</sup>.

### الفرع الثالث: الشك يُفسّر لصالح المُتهم:

لا يُحكّم بإدانة المتهم إلا ببيّنات متيقّنة، فإذا احتل شرط اليقين أو تعرض الدليل لشبهة أو شك؛ فذلك يكون من صالحه، حيث يبقى على براءته؛ لأنها الأصل، ولأنّ القاعدة الكبرى التي تندرج تحتها قاعدة البراءة تنص على أنّ اليقين لا يزول بالشك<sup>(54)</sup> ويدل على ذلك ما رُوِيَ في الآثار عن عُمرَ، وَعَلِيٍّ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَغَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ رضي الله عنهم في «دَرَوِ الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»<sup>(55)</sup>، ومن ذلك قول عُمرَ بْنِ الْخَطَّابِ رضي الله عنه: «لَئِنْ أُعْطِلَ الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُقِيمَها بِالشُّبُهَاتِ»<sup>(56)</sup>.

تقول القوانين الوضعية أيضا بأنّ الشك يفسّر لصالح المتهم، وهذا المبدأ من المبادئ المسلّم بها في الأحكام؛ حيث يجب أن تُبنى على البيّنة واليقين، لا على الظن والاحتمال وكل شك في إثبات الجريمة يُسقط الإدانة ويُرجع إلى الأصل العام وهو البراءة<sup>(57)</sup>.

### الفرع الرابع: اشتراط التكرار في الإقرار:

ذهب الحنفية<sup>(58)</sup> والحنابلة<sup>(59)</sup> إلى اشتراط التكرار في الإقرار في الزنى، فعلى المُقرّر أن يكرّر ذلك أربع مرات؛ طلباً للتثبت في إقامة الحد، وعملاً بواقعة إقرار ماعز بن مالك أمام النبي صَلَّى الله عليه وسلم أربع مرات<sup>(60)</sup>، وذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، أنّه قَالَ: أَتَى رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، فَنَادَاهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي زَنَيْتُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، فَتَنَحَّى تِلْقَاءَ وَجْهِهِ، فَقَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي زَنَيْتُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، حَتَّى ثَنَى ذَلِكَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ دَعَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَبُكَ جُنُونٌ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَهَلْ أَحْصَنْتَ؟» قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اذْهَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ»<sup>(61)</sup>.

## خاتمة

بفضل الله ومنه وفتحِه وتوفيقِه تمَّ هذا البحث، وفي ختامه يُمكنُ عرض جملة من النتائج والتوصيات أهمها:

### أولاً- النتائج:

- 1- براءة الذمة هي شهادة تفيد الخلو من المسؤولية المالية أو الجنائية، وبريء الذمة هو الخالي من الدين أو حقوق الآخرين.
- 2- قاعدة "الأصل براءة الذمة" من القواعد الفرعية المندرجة تحت القاعدة الكبرى "اليقين لا يزول بالشك"، أما من ناحية أصول الفقه فهي تندرج ضمن باب الاستصحاب، وأما تطبيقاً للفقهية فأغلبها في بابي المعاملات والجنایات، ولا تخلو بقية الأبواب منها.
- 3- إنّ قاعدة "الأصل براءة الذمة" قاعدة فقهية مستنبطة من جملة من الأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهي عبارة عن استقراء لجملة من الأحكام الجزئية لتكون بعد ذلك أساساً لأحكام أخرى تصدر وفقها.
- 4- عمّدت التشريعات الوضعية إلى كفالة مبدأ البراءة، واعتباره حقاً من الحقوق الأساسية للفرد التي يجب حفظها وعدم الاعتداء عليها، ونصّت عليه القوانين الدولية والتشريعات العربية والأجنبية؛ صراحةً أو ضمناً.
- 5- تُعدُّ هاته القاعدة من المبادئ الأساسية في إطلاق الأحكام الشرعية منها والوضعية.
- 6- البراءة هي الأصل ولا يحتاج مُدّعيها إلى إثباتها؛ وذلك أنّ المتمسك بالأصل متمسك بالظاهر، والمتمسك بالأصل متمسك بخلاف الظاهر، وكل من يتمسك بخلاف الظاهر فهو مدّع، والمدّعي هو من تحبُّ عليه البينة.
- 7- لقاعدة أصل البراءة تطبيقات عديدة في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، إذ تندرج ضمن عدّة فروع وتُبنى عليها جملة من الأحكام.
- 8- ترتب على قاعدة "الأصل براءة الذمة" جملة من الآثار في الفقه الإسلامي والتشريعات الوضعية، أهمها عدم إلزام المدّعي عليه بإثبات براءته لأنها الأصل، وأي شك في البينة أو الأحداث فإنه يُفسر لصالح المتهم.

## ثانيا- التوصيات:

- 1- الاهتمام بدراسة القواعد الفقهية والمبادئ القانونية دراسةً تأصيلية تحليلية لإدراك مغازي الأحكام، وبناء ملكة فكرية ونقدية في الأصول والفروع.
- 2- تدعيم الأحكام الفقهية والقانونية المعاصرة بالأصول والمبادئ القاعدية للحكم؛ ببيان القاعدة أو المستند أو النصّ مما يحقّق الانسجام الفقهيّ ويُعزّز الثقة بالأحكام ومُصدرِها.
- 3- إثراء الدّراسات النظرية ببعض الأمثلة التطبيقية خاصّة في تخرّج الفروع على الأصول.

## الهوامش والإحالات

- (1) - أبو عبد الله الحازمي، شرح القواعد والأصول الجامعة والفروق والتفاسيم البديعة النافعة، (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي)، الدرس الثاني، <http://alhazme.net>، ص1.
- (2) - الحق هو استئثار شخص بقيمة معينة يكفل القانون حمايتها بما يقرره من تسلط واقتضاء، بغرض تحقيق مصلحة يعتبرها المجتمع حديرة بالحماية. يُنظر: أحمد شوقي محمد عبد الرحمان، النظرية العامة للحق، كلية الحقوق، جامعة بنها (الموقع الإلكتروني لجامعة بنها: [www.bu.edu.eg](http://www.bu.edu.eg))، (د.ط) 2009م. ص3. ويُنظر أيضا: نبيل إبراهيم سعد، المدخل إلى القانون (نظرية الحق)، ط1 منشورات الحلبي الحقوقية، 2010م. ص38.
- (3) - أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ 1979م. (د.ط)، ج1، ص236.
- (4) - أحمد مختار عمر؛ بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1429هـ/ 2008م. ج1، ص179.
- (5) - مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى وآخرون)، المعجم الوسيط، (د.ط)، دار الدعوة (د.ط)، (د.ت). ص46.
- (6) - محمد رواس قلنجي وحامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1408هـ 1988م. ص106.
- (7) - أخرجه النسائي في السنن الصغرى، باب القود بين الأحرار، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م، الحديث رقم: 4734، ج8 ص19. ونصّه كالآتي: «الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأُوا دِمَائِهِمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، وَيَسْعَى بِدِمَتِهِمْ

أَدْنَاهُمْ أَلَا لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بَكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ بِعَهْدِهِ، مَنْ أَحْدَثَ حَدَّثًا فَعَلَى نَفْسِهِ أَوْ آوَى مُخَدِّثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»، وقال الألباني: حديث صحيح.

(8) - أبو منصور الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الأولى، 2001م، ج14، ص298-300.

(9) - أحمد مختار عمر؛ بمساعدة فريق عمل، المرجع السابق، ج1، ص821.

(10) - شهاب الدين ابن الهائم، التبيان في تفسير غريب القرآن، تحقيق: ضاحي عبد الباقي محمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ، ص180.

(11) - أحمد مختار عمر؛ بمساعدة فريق عمل، المرجع السابق، ج1، ص180.

(12) - الاستصحاب هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير، أو هو بقاء ما كان على ما كان نفيًا وإثباتًا حتى يثبت دليل يغير الحالة. يُنظر: عبد الكريم النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، ص375.

(13) - الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الثانية، 1421هـ، ج1، ص526.

(14) - صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، دار بلنسية للنشر والتوزيع الرياض، (د.ط)، 1417هـ. (د.ط)، ص107.

(15) - أبو إسحاق الشيرازي، المعونة في الجدل، تحقيق: علي عبد العزيز العميريني، تحقيق: علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، 1407هـ. الطبعة الأولى، ص39. ويُنظر أيضا: أبو الوفاء الظفري، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ/1999م، ج2، ص68.

(16) - القراني، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393هـ/1973م، ص454.

(17) - محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، 2001م، ص190.

(18) - عبد الله مساعد يوسف بوغيث، الأصول المستنبطة من الاستصحاب، (د.ط)، (د.ت)، ص420.

(19) - جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م، ص53.

- (20) - محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1416هـ / 1996م، ص 180.
- (21) - الدبوسي، تأسيس النظر (ويليه رسالة الكرخي في الأصول)، تحقيق: مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، مكتبة الكليات الأزهرية، بيروت/القاهرة، (د.ط)، (د.ت). ص 161-162.
- (22) - يوسف بن إبراهيم الحصين، مبدأ الأصل في المتهم البراءة بين الشريعة والقانون دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة (رسالة ماجستير في العدالة الجنائية)، جامعة نايف للعلوم الأمنية، 1428هـ 2007م. ص 57.
- (23) - السيوطي، المرجع السابق، ص 51.
- (24) - صالح بن غانم السدلان، المرجع السابق، ص 97-98.
- (25) - يوسف بن إبراهيم الحصين، المرجع السابق، ص 61.
- (26) - محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1415هـ / 1995م. ج 1، ص 159-160.
- (27) - المرجع نفسه، ج 4، ص 205.
- (28) - سراج الدين النعماني، الباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ / 1998م. ج 10، ص 172. ويُنظر أيضا: وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق الطبعة الثانية، 1418هـ، ج 10، ص 350.
- (29) - أخرجه مسلم، باب اليمين على المدعى عليه، الحديث رقم: 1711، ج 3، ص 1336.
- (30) - أخرجه الترمذي، باب ما جاء في أَنَّ البَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، الحديث رقم: 1341، ج 3، ص 618. وقال الألباني: صحيح.
- (31) - أخرجه الترمذي، باب ما جاء في أَنَّ البَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، الحديث رقم: 1342، ج 3، ص 618. وقال الألباني: صحيح.
- (32) - الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ / 1975م، ج 3، ص 19.

- (33) - مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت، (د.ط)، (د.ت). ج3، ص1336.
- (34) - أحمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة السابعة، 1323هـ، ج4، ص299. ويُنظر أيضا: الصنعاني، سبل السلام، دار الحديث، (د.ط) (د.ت)، ج2، ص588.
- (35) - محمد زكي أبو عامر، الإثبات في المواد الجنائية (محاولة فقهية وعملية لإرساء نظرية عامة)، الفنية للطباعة والنشر، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص38.
- (36) - عبد الله أوهابيه، شرح قانون الإجراءات الجزائية الجزائري، (د.ط)، دار هومة، الجزائر، (د.ط) 2004م. ص23.
- (37) - عبد القادر غَدُو، مبادئ قانون العقوبات الجزائري (نظرية الجريمة ونظرية الجزاء الجنائي)، (د.ط) دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2010م. ص40.
- (38) - الفصل 27 من الدستور التونسي؛ الصادر سنة 2014م.
- (39) - المادة 72 من الدستور الليبي؛ الصادر سنة 2016م.
- (40) - الفقرة الثانية من المادة 27 من الدستور الإيطالي الصادر سنة 1947م، المعدل سنة 2012م.
- (41) - أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى 1332هـ، ج2، ص70.
- (42) - محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، (د.ط) 2006م، ج1، ص143.
- (43) - المرجع نفسه، ج1، ص143.
- (44) - المرجع نفسه، ج1، ص145.
- (45) - المرجع نفسه، ج1، ص145.
- (46) - الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج1، ص451.
- وَيُنظر أيضا: محمد الزحيلي، المرجع السابق، ج1، ص145.
- (47) - إبراهيم بلعليات، أركان الجريمة وطرق إثباتها في قانون العقوبات الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م. ص115. ويُنظر أيضا: جريدة مهشي، قرينة البراءة في التشريع



- الجزائري دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون (مذكرة ماستر في القانون الجنائي)، قسم الحقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة المسيلة، الجزائر، 2013-2014م. ص21.
- (48) - يوسف بن إبراهيم الحصين، المرجع السابق، ص143-144.
- (49) - المرجع نفسه، ص157-158.
- (50) - عبد الله أوهابيه، المرجع السابق، ص23.
- (51) - سَبَقَ تَحْرِيجُهُ.
- (52) - الترمذي، المرجع السابق، ج3، ص19.
- (53) - محمد زكي أبو عامر، المرجع السابق، ص55.
- ويُنظر أيضا: إبراهيم بلعليات، المرجع السابق، ص145.
- (54) - يوسف بن إبراهيم الحصين، المرجع السابق، ص118.
- (55) - أخرجه البيهقي، باب في المستكره، الأثر رقم: 2588، ج3، ص302.
- (56) - أخرجه ابن أبي شيبة، باب في درء الحدود والشبهات، الأثر رقم: 28493، ج5، ص511.
- (57) - محمد زكي أبو عامر، المرجع السابق، ص50-51.
- (58) - علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية 1406هـ/1986م، ج7، ص50.
- (59) - ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، (د.ط)، 1388هـ/1968م، ج9، ص64.
- (60) - وهبة بن مصطفى الزُّحَيْلِي، الْفَقْهُ الْإِسْلَامِيُّ وَأَدْلَتُهُ، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرَّابِعَة، (د.ت).
- ج7، ص5799.
- (61) - أخرجه مسلم، باب من اعترف على نفسه، الحديث رقم: 1691، ج3، ص1318.

## فيروس كورونا "كوفيد-19" وانعكاساته البيئية والاقتصادية والاجتماعية

### Corona Virus "COVID-19" and its Environmental, Economic and Social Reflections

إسماعيل بن محمد بن عبد الله نويرة

طالب باحث بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - تازة (المغرب)

ismail.prof.nouri@gmail.com

د. نادية سلمان نصيف جاسم

الجامعة العراقية (العراق)

nadiasalman395@gmail.com

د. زينب عبد النبي عبد السلام القذافي

جامعة بني وليد (ليبيا)

saror.so90@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/04

تاريخ الإرسال: 2020/08/29

#### ملخص:

تعتبر جائحة كورونا "كوفيد-19" من بين أخطر الأوبئة التي عرفت البشرية خلال القرون الأخيرة، حيث أدت إلى إلغاء جميع الأنشطة الاقتصادية والبشرية وتسببت في خسائر فادحة، خاصة على مستوى الوفيات، وفي المقابل برز وعي دولي لتقاسم الأدوار والتحسيس بخطورة الوباء وسرعة انتشاره عبر العالم.

لقد تعددت نتائج هذه الدراسة والتي يمكن تقسيمها إلى أربعة محاور أساسية، فعلى الجانب البيئي ساهمت الجائحة في خفض نسب الانبعاثات الملوثة نتيجة توقف الأنشطة الصناعية وكذلك وسائل النقل، الشيء الذي أدى إلى الحفاظ على التوازن البيئي والطبيعي لفترة محدودة، وإعطاء الفرصة للتكاثر والتوالد للكائنات الحية والأصناف النباتية خلال هذه

الفترة، ومن جهة ثانية أدى فيروس كورونا "كوفيد-19" إلى خسائر اقتصادية وخيمة وتغير ميزان القوى العالمي، ونتيجة ثالثة تأثرت الخصائص الاجتماعية مع هذا الوباء المستجد الأمر الذي حتم تدخل الدول للحدّ من تفشي الوباء، في هذا الصدد قدمنا نموذجين هما الصين وإيطاليا.

**الكلمات المفتاحية:** فيروس كورونا، البيئة، الاقتصاد، الإنسان.

### **Abstract :**

Corona Pandemic "COVID -19" is considered one of the most dangerous epidemics that humanity witnessed during the last decades because it led to canceling all economic and human activities , caused great loses especially in mortalities .On the other side an international awareness emerged in sharing the roles and sensitizing about the epidemic danger and its speedy spread across the world . This study has many results which can be divided into four basic axes. On the environmental side, the pandemic has contributed in reducing pollutant emissions rates due to stopping industrial activities and also transport means, the matter which lead to maintain environmental and natural balance for limited period and gives a chance for reproduction for living creatures and plant varieties during this periods .From the other side virus "COVID -19" has led to severe economic loses and change in balance of power .The third result is that the social characteristics were affected by this ,the matter which necessitate the states interference in order to limit the spread of the virus, hence we introduced China and Italy as case studies .

**Keywords:** Corona Virus, Environment, Economy, Human.

### **مقدمة:**

إنّ جائحة "كورونا (كوفيد-19)" التي عصفت بالعالم في بداية العام 2020 تعطي دروسا لا يمكن تجاهلها، وقد يكون الدرس الأبرز أنّ العالم لن يتمكن من وقف انتشار هذه الجائحة دون التعاون والتكاتف الدولي في مواجهتها، وتفتح الباب واسعا في المستقبل على أهمية البحث العلمي وحماية البيئة والرعاية الصحية، والعالم اليوم أمام تحدّ حقيقي بين أن تدفعه إلى إعادة تحديد أولوياته، بوضع البيئة والصحة وحياة البشر على أجندة أولوياته أو أن يعود إلى عاداته القائمة مع زوال آثارها<sup>(1)</sup>.

كما أظهرت مجموعة من التقارير أنّ انتشار الفيروس له آثار إيجابية على البيئة، وذلك عبر التقليل من وتيرة الطلب على النفط والغاز الطبيعي، الشيء الذي أدى إلى التقليل من حجم انبعاثات الغازات السامة والدفيئة المضرة بالبيئة، والتي كانت تؤثر سلفاً على الغلاف الجوي. ومع انتشار فيروس كورونا "كوفيد-19" المستجد وسرعة انتقاله تم تطبيق حالة الطوارئ والحجر الصحي كإجراء وقائي واحترازي لتفادي تفشي العدوى. والأكثر من هذا، أنها قيدت النشاط البشري والصناعي المتعطش للطاقة، كما أوقفت حركة المرور والملاحة البحرية والجوية، وهو ما أعاد التوازن الإيكولوجي والبيولوجي لبعض الأصناف النباتية والحيوانية.

من هنا تبلور الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة والتي يمكن صياغتها من خلال السؤال الإشكالي التالي "ما هي انعكاسات فيروس كورونا "كوفيد-19" على البيئة والاقتصاد والأنشطة البشرية؟ وللإجابة عن هذا السؤال الحوري قسمناه إلى الأسئلة الفرعية التالية:

- ما تأثير فيروس كورونا "كوفيد-19" على النظم البيئية؟
- أين يتجلى انعكاس جائحة كورونا "كوفيد-19" على الاقتصاد العالمي؟
- أي انعكاس لوباء كورونا "كوفيد-19" على الأنشطة البشرية؟
- ما هي التدابير والإجراءات المتخذة في مواجهة فيروس كورونا "كوفيد-19"؟

## I. انعكاس فيروس كورونا "كوفيد-19" على البيئة

بسبب سياسة الحجر الصحي التي شهدتها جلّ دول العالم لمنع تفشي فيروس كورونا المستجد "كوفيد-19"، أدى ذلك إلى تحسن مجموعة من المؤشرات البيئية وكذلك خفض نسب الغازات الدفيئة في الغلاف الجوي.

### 1. ساهم فيروس كورونا "كوفيد-19" في تحسن البيئة العالمية.

كان لظهور فيروس كورونا "كوفيد-19" عدة انعكاسات على الاقتصاد العالمي حيث تم توقف المصانع عن العمل وتراجع حركة الطيران فضلاً عن تقليل حركة المرور الأمر الذي نتج عنه انخفاض انبعاثات الكربون غير المتوقع الناتج عن الأنشطة البشرية المختلفة والسبب الرئيس لظاهرة الاحتباس العالمي وظاهرة الاحتراز المناخي اللذان أثرا على مناخ الكرة الأرضية بشكل كبير خلال السنوات المنصرمة.

حيث تشهد الصين وهي أكبر مصدر للانبعاثات الغازية المتسببة لظاهرة الاحتراز المناخي منذ عدة سنوات انخفاضا للانبعاثات الملوثة بما لا يقل عن الربع، وفقا لتقديرات منظمة (CREA) "سنتر أوف ريسرتش أون انجري أند كلير إير"<sup>(2)</sup>. كما ازدادت حدة هذا الوضع في مواقع ومناطق أخرى في العالم، حيث سجل انخفاض ملحوظ في حركات الطيران التي تساهم بنسبة 2% من انبعاثات ثاني أكسيد الكربون في العالم.

إذ أوضح المسؤولون في هذا القطاع أنّ مشكلة كبيرة "لم يسبق لها مثيل" منذ الأزمة المالية العالمية في العامين 2008-2009، إذ يعد هذا الخبر سارا لكوكب الأرض، حيث تكافح العديد من الدول للتصدي للتغيرات المناخية والمحاولة في تقليص كمية انبعاثات ثاني أكسيد الكربون، إلا أنّ الأزمة الحالية أثرت على العوامل المناخية بشكل كبير مما أدى إلى انخفاض واضح في كمية الملوثات المناخية. وشهدت انخفاضا كبيرا، بنسبة 45% بحلول العام 2030 بالمقارنة مع العام 2010 وفقا لخبراء الأمم المتحدة، وذلك للحدّ من الآثار المدمرة التي تهدد حياة الملايين من البشر والأنظمة البيئية المختلفة.

وأضاف باحثون من جامعة "ديوك" الأمريكية من خلال دراسة نشرت في دورية "نيتشر كلايمت تشينج" أن ما يقارب 153 مليون إنسان قد يتعرضون لخطر الوفاة المبكرة خلال هذا القرن نتيجة تلوث الهواء بالغازات الدفيئة، وتعد هذه الدراسة الأولى من نوعها والتي قدرت الأعداد البشرية التي يمكن إنقاذها من خطر الموت المبكر، في ظل الإجراءات الوقائية للحكومات التي قللت من الاعتماد على الوقود الأحفوري وبالتالي قللت من انبعاثات ثاني أكسيد الكربون الضارة.

كما أضاف عالم المناخ من مركز "سيسيرو" للأبحاث غلين بيتز إنّ "الأزمة المالية في العامين 2008 و2009 أعقبت بـ "انتعاش قوي في انبعاثات ثاني أكسيد الكربون بسبب الإجراءات التحفيزية التي اتبعتها الحكومات". كما انتقد المتحدث باسم منظمة "غرينبيس" في الصين لي شو، هذه الإجراءات، موضحا أنّ "عدم وجود مكان في العام 2020 لتدابير تعود إلى التسعينيات".

وأشار الباحث من جامعة برينستون مايكل أوبنهايمر أنّ "الخطر يتمثّل بتحويل الأزمة الصحية الانتباه عن التغير المناخي وغيرها من المشكلات الطويلة المدى"، في حين أنّ حالة الطوارئ المناخية "تتطلّب اهتمامًا يمتدّ لعقود". ويعتقد أوبنهايمر أنّ "الحل الوحيد هو الحصول على التزام صارم بالعمل" من الدول الرئيسية. كما أنّ الأمور لم تسير في هذا الاتجاه خلال مؤتمر المناخ الأخير الذي نظّمته الأمم المتحدة في مدريد في كانون الأول/ديسمبر الماضي<sup>(3)</sup>.

بينما تتجه الأنظار اليوم إلى قمة المناخ التالية التي ستعقد في غلاسكو في تشرين الثاني/نوفمبر المقبل لمعرفة كيف سيعيق الوباء الجديد الإستعدادات لها، خاصة بعد تأثيره بالفعل على مؤتمر الأمم المتحدة حول التنوع البيولوجي المزمع عقده في تشرين الأول/أكتوبر في الصين.

وأضاف المدير العام لمعهد التنمية المستدامة والعلاقات الدولية سياستيان تراير، أنه كان يفترض نقل المفاوضات التحضيرية إلى روما في شباط/فبراير، وأنّ "الأزمة منعت الصين من لعب دور رئيسي نشط".

واعتقدت عضو مجموعة "كاونسل أون فورين ريليشنز" الأميركية أمي مايرز جافي أنه "يمكن استخلاص دروس إيجابية من هذه الأزمة على المدى الطويل، ولا سيّما فيما يتعلّق بتغيير العادات وخفض انبعاثات ثاني أوكسيد الكربون".

وتابعت إلى أنّ 80% من السلع والبضائع تنقل عبر البواخر في العالم، وفي حال تم تقليص "سلاسل الإنتاج" بعد أزمة كورونا "كوفيد-19"، يمكن المحافظة على بعض مزايا خفض الانبعاثات الحاصلة<sup>(4)</sup>. وتعدّ هذه الأزمة فرصة للشركات لزيادة الاستعانة بخدمات العمل والمؤتمرات عن بعد، وهو ما قد يساعد ربّما "على كسر الأقفال الثقافية" التي تمنع الكثير من الموظّفين من استخدام هذه التقنيات وفقاً لجافي. ويقول المتحدث باسم "غرينبيس" إننا "في النهاية في وسط حالة الطوارئ المناخية"<sup>(5)</sup>.

2. أدى فيروس كورونا "كوفيد-19" إلى خفض نسب الغازات الدفينة في الغلاف الجوي. منذ بداية جائحة "كوفيد-19" شهد العالم تراجعاً ملحوظاً في تلوث الهواء والجو في مختلف بقاع العالم، كما أنّ الأرض استعادت عافيتها وسلامتها، من جراء تقليص انبعاث المركبات السامة التي تؤدي إلى تلوث الجو، وتشمل هذه المركبات مجموعة من الغازات الدفينة، نجد في مقدمتها غاز ثاني أكسيد الكربون، وثاني أكسيد النيتروجين وغاز البراكين. ومن وجهة أخرى فقد عزز الحجر الصحي المفروض وتشديد الإجراءات الاحترازية للوقاية من فيروس كورونا "كوفيد-19" والتقيد بحالة الطوارئ الصارمة إلى إيقاف جميع التجمعات البشرية وحركة المرور ومختلف الأنشطة الصناعية، وهو ما كان له وقع إيجابي على نقاء الجو واستقرار الطقس وتراجع اتساع ثقب الأوزون.

فلحديث عن تأثير فيروس كورونا "كوفيد-19" على الغلاف الجوي متعدد الأبعاد ويتناغم مع إرادة الإنسان الهادفة وتقييمه لخطورة الوضع الذي وصلت إليه الأرض من جراء الأنشطة الصناعية الملوثة، ويحدد ماهية استرجاع الطبيعة لنشاطها ودورها الطبيعية السليمة وعدم الإخلال بالتوازن الطبيعي، فال تغير المناخي ليس وليد الصدفة بل هو متجذر في التاريخ منذ فترة الثورة الصناعية التي واكبت ظهور المحرك البخاري، وواكبه ازدياد حاجة البشر إلى الطاقة الأحفورية، وكلما ازدادت الحاجة الإنسانية والرغبة إلى مصادر الطاقة ازدادت انبعاثات الغازات السامة والدفينة بالصعود إلى الجو بشكل متسارع، وهي بمثابة العنصر المخمل والرئيسي في اتساع ثقب الأوزون، الذي يقوم بمنع مرور الأشعة فوق البنفسجية إلى الأرض والتي قد تكون قاتلة ومهددة لسلامة الإنسان والحيوان، فانعقاد مؤتمرات المناخ هي بمثابة فرصة للحد من ارتفاع درجة الحرارة، لما كانت عليه قبل الثورة الصناعية بدرجة ونصف درجة مئوية، وبالتالي نتج عن هذا انخفاض الاستهلاك البشري للنفط والغاز والطاقت الأحفورية الضارة بالجو، وبينما نجد أنّ الدول المتضررة انشغلت في إحصاء الخسائر البشرية الفادحة من جراء هذه الجائحة، نجد أنّ لهذا الفيروس إيجابيات جمة على المنظومة المناخية، تتمثل في انخفاض انبعاث الغازات السامة (ثنائي أكسيد الكربون  $CO_2$ ، وثنائي أكسيد النيتروجين  $NO_2$ ) بنسبة 25% على مدى فترة 14 يوم الأولى من تفشي الوباء<sup>(6)</sup>، وهو أكبر انخفاض في نظر علماء المناخ بعد الحرب العالمية الثانية.

## II. تأثير فيروس كورونا "كوفيد-19" على الاقتصاد العالمي.

دفعت جائحة كورونا "كوفيد-19" العالم إلى مواجهة أزمة مالية جديدة ذات وقع أكبر من الأزمة المالية لعام 2008، فلقد أدخلت الاقتصاد العالمي في حالة من الركود الشديد، وذلك لأنّ الانتشار السريع لفيروس كورونا مثّل ضربة موجعة للاقتصاد العالمي الذي كان قد يشهد حالة من الانتعاش والتعافي الطفيف من الأزمة المالية السابقة، حيث أنّ هذه الأزمة ستضفي زخماً على بعض التغيرات التي طرأت في الاقتصاد العالمي، وتعتمد الأضرار على مدى سرعة وفعالية سياسة الحكومات لاحتواء العدوى.

أشارت "منظمة الأونكتاد" إلى حدوث تباطؤ في معدل نمو الاقتصاد العالمي إلى أكثر من 2% لهذا العام، هذا الأمر الذي قد يكلف الاقتصاد العالمي نحو تريليون دولار، خلافاً لما كان متوقعا في أيلول/سبتمبر 2019، أي أنّ العالم على عتبة ركود اقتصادي عالمي شديد<sup>(7)</sup>.

وتعدّ السياحة من أكثر القطاعات تضرراً بانتشار فيروس كورونا الجديد، حيث أثر سلباً على جانبي العرض والطلب، كنتيجة طبيعية لإجراءات منع السفر وإغلاق المطارات ودور الترفيه كإجراء احترازي للحدّ من تفشي الفيروس، فيما عطّلت السعودية المناسك الدينية لأداء العمرة في محاولة للحدّ من انتشار الفيروس.

فطبقاً لمنظمة السياحة العالمية World Tourism Organisation، فإنّ التقديرات الأولية تشير إلى تراجع السياحة الدولية بشكل حاد بسبب حظر السفر وإلغاء العديد من الرحلات الجوية، وهو ما سبب خسائر تقدر بحوالي 30 إلى 50 مليار دولار أمريكي في عوائد السياحة<sup>(8)</sup>.

على صعيد الدول العربية، فنتيجة للتراجع في الطلب العالمي المحتمل الذي قد لا يقل على (50%)، ذلك بما يشمل كل من الدول العربية المصدرة للنفط والمستوردة له، الذي سوف ينعكس على مستويات الطلب الخارجي الذي يعدّ مسؤولاً عن توليد (48%) من الناتج المحلي الإجمالي، ومن ثم تراجع محتمل للصادرات النفطية وغير النفطية<sup>(9)</sup>.



وفي ظلّ تراجع معدلات الطلب العالمية، خصوصاً من الصين، وكذلك فشل مجموعة أوبك في الالتزام بقرار خفض إنتاج النفط، في محاولة لضبط أسواق النفط العالمية، وإيقاف انزلاق سعر النفط لمستويات متدنية، فإنّه يُستبعد تعافي أسعار البترول في الفترة القادمة.

وتؤكد معظم هذه التقديرات على تراجع معدلات نمو الاقتصاد العالمي في العام 2020، وهو ما سيؤثر على الاقتصادات العربية خصوصاً في ظل اعتمادها على قطاعي السياحة وصادرات النفط. ومهما يكن من أمر، فإنّه من الأهمية بمكان اتباع سياسات مالية ونقدية توسعية من شأنها الحد من الآثار السلبية لانتشار الفيروس.

لقد زاد حجم الاقتصاد الصيني من المرتبة السادسة عالمياً من حيث حجم الناتج الإجمالي في العام 2003 ليصبح الثاني عالمياً بعد الولايات المتحدة الأمريكية. وطبقاً لتقديرات صندوق النقد الدولي فإنّ الصين اليوم تعتبر واحدة من أهم محركات النمو في الاقتصاد العالمي، حيث ساهمت منفردة بحوالي 39% من النمو الاقتصادي العالمي في 2019.<sup>(10)</sup>

كما استفادت العديد من القطاعات من جائحة كورونا مثل شركات الأدوية التي تعمل على إنتاج الأمصال المضادة للفيروسات مثل فيروس كورونا المستجد "كوفيد-19" وشركات الاتصالات حيث أنه في ظلّ القيود المفروضة على حركة الأفراد في مجال الترفيه فإنّ الطلب من المتوقع أن يزداد على تطبيقات الاتصال الإلكترونية، وكذلك مقدمي خدمات الترفيه عبر الإنترنت. وفي ظلّ السياسات النقدية التوسعية والتي من شأنها إتاحة حجم كبير من السيولة بتكلفة منخفضة، فقد يقتنص بعض رجال الأعمال هذه الفرصة لتوسعة أعمالهم من خلال الاقتراض بسعر فائدة متدنٍ للغاية.

كذلك شركات التجارة الإلكترونية، حيث أصبح التسوق عبر شبكة الإنترنت هو الملجأ الوحيد لكثير من الأفراد، إضافة إلى مصنعي الأئفنة والقفازات وسوائل تعقيم اليدين حيث سارع الأفراد إلى اقتناء هذه السلع في محاولة لحماية أنفسهم وذويهم من الإصابة بالفيروس.

### III. الانعكاسات الاجتماعية لفيروس كورونا "كوفيد-19".

لا شك أنّ الإنسان هو المتضرر الأول من هذه الجائحة العالمية، وخلال هذا المحور سنبرز انعكاسات هذا الوباء على الإنسان، إضافة إلى تقديم (المغرب كنموذج).

#### 1. تأثير فيروس كورونا "كوفيد-19" على الإنسان؛ السلبيات والإيجابيات.

يبدو أنّ الإنسانية، بكلّ تقدمها العلمي والتكنولوجي في جميع المجالات، ما تزال غير جاهزة للتعامل مع مثل هذا النوع من الأزمات والكوارث البيولوجية. فإحصاءات ضحايا الفيروس الجديد سواء عدد المصابين أو القتلى في تزايد مستمر على مدار الساعة. الأمر الذي دفع منظمة الصحة العالمية World Health Organisation يوم 11 مارس 2020 إلى وصف فيروس كورونا الجديد بالوباء. فقد بلغ عدد الحالات المصابة بالفيروس أكثر من 15256741 حالة، بالإضافة إلى تزايد عدد الوفيات نتيجة الإصابة بفيروس كورونا إلى 624155 حالة وفاة، وذلك طبقاً لآخر الإحصاءات المتاحة على موقع منظمة الصحة العالمية حتى تاريخ نشر التقرير<sup>(11)</sup>.

وفقاً لدراسة أجرتها المندوبية السامية للتخطيط 2020 على عدد من الأسر المغربية تبين أن خطر الإصابة بالفيروس وراء تراجع الطلب على الخدمات الصحية فقد صرح 40% من أرباب الأسر بعدم اللجوء إلى الخدمات الصحية في حالة الأمراض المزمنة بسبب الخوف من الإصابة بفيروس "كوفيد-19" و 53% في حالة الأمراض العابرة، و 61% بالنسبة لتلقيح الأطفال، و 51% بالنسبة لاستشارات ما قبل الولادة وما بعدها و 64% بالنسبة لخدمات الصحة الإنجابية. كما يحتل أن يكون للحجر وللتهديد الصحي لجائحة كورونا تأثيرات نفسية شديدة على السكان بدءاً باضطرابات النوم إلى الإجهاد ما بعد الصدمة مروراً بالاكتئاب ونوبات الملح<sup>(12)</sup>.

في حين دعت المفوضة السامية لحقوق الإنسان بالأمم المتحدة -ميشيل باشليه- إلى أن تكون حقوق الإنسان في مقدمة وصميم ما تقوم به الحكومات لمواجهة انتشار فيروس كورونا. وقالت إنّ بالرغم من الحاجة إلى مجموعة من الخطوات لمكافحة الفيروس وصعوبة

الموازنة في كثير من الأحيان عندما يكون من الضروري اتخاذ قرارات صعبة، إلا أنّ جهود مواجهة الفيروس "لن تنجح إلا مع الحرص الشديد على حماية الأشخاص الأكثر ضعفا والذين يعانون الإهمال طبيا واقتصاديا في المجتمعات، من ذوي الدخل المنخفض والسكان الريفيين المعزولين ومن يعانون من ظروف صحية أساسية وكبار السن"<sup>(13)</sup>. وفي مصدر آخر أشارت أنّ مكافحة تفشيّ الفيروس بطريقة فعّالة يعني أن نضمن حصول الجميع على العلاج وعدم حرمانهم من الرعاية الصحية لمجرّد أنّهم لا يستطيعون دفع ثمنها. وعلى الحكومات أن تضمن وصول جميع المعلومات ذات الصلة إلى الجميع من دون أيّ استثناء بما في ذلك من خلال نشرها في نسخ ولغات يمكن فهمها بسهولة، وتكييفها للأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة، مثل الأطفال ومن يعاني ضعفاً في النظر أو السمع، ومن يتمنّع بقدرة محدودة على القراءة ومن لا يتمنّع بأيّ قدرة على القراءة<sup>(14)</sup>.

وقالت اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي ترصد التزام الدول بالعهد الدولي الخاص: يرتبط الحق في الصحة ارتباطا وثيقا بأعمال حقوق الإنسان الأخرى ويعتمد على ذلك، مثلما يرد في الشرعية الدولية لحقوق الإنسان، بما فيها الحق في المأكل والسكن، والعمل، والتعليم، والكرامة الإنسانية، والحياة، وعدم التمييز، والمساواة، وحظر التعذيب، والخصوصية، والوصول إلى المعلومات، وحرية تكوين الجمعيات والتجمع والتنقل. فهذه الحقوق والحريات وغيرها تتصدى لمكونات لا تتجزأ من الحق في الصحة.

فالحق في الصحة يقتضي أن تكون المرافق والسلع والخدمات الصحية متوفرة بالكميات الكافية، ومتاحة للجميع دون تمييز، وبأسعار معقولة للجميع حتى الفئات المهمشة، أي أنّها تحترم أخلاقيات مهنة الطب ومتناسبة ثقافيا، ومناسبة علميا وطبيا، وعالية الجودة<sup>(15)</sup>.

وأن خطر الإصابة بالعدوى هو السبب الرئيسي للقلق لدى الأسر، حيث تشعر الكثير من الأسر بالقلق من خطر الإصابة بجائحة "كوفيد-19" وسبب هذا القلق هو الخوف من الإصابة بالعدوى بالفيروس وفقدان الشغل والوفاة بسبب الجائحة وعدم القدرة على تموين الأسرة والخوف على المستقبل الدراسي للأبناء.

إنّ قرار إغلاق المدارس، أدى إلى اضطراب الوالدين إلى البقاء في المنزل وعدم قدرتهما على العمل، وهو إجراء من المحتمل أن يؤثر على المرأة بشكل غير مناسب، فإغلاق المدارس المفاجئ جعل الأسر منخفضة الدخل تكافح لتغطية نفقاتها وتوفير الضروريات. الأمر الذي يحتم على الحكومات ضمان استمرار تقديم الوجبات للأطفال في الأسر منخفضة الدخل الذين سيفتقدون الوجبات المدعومة، كما ينبغي استخدام التعلم عبر الإنترنت لتخفيف من الأثر المباشر لفقدان التدريس المعتاد<sup>(16)</sup>.

ولضمان استجابة الأنظمة التعليمية بشكل مناسب، أوصت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة "اليونسكو" الدول بأن "تعمل على إيجاد حلول قائمة على التكنولوجيا المتطورة أو البسيطة أو من دون استخدام التكنولوجيا لضمان انتظام واستمرارية عملية التعلم". وفي العديد من البلدان يستخدم المعلمون منصات التعليم عن بعد استكمالاً لساعات التواصل المعتادة في الصف، ولإعطاء التمارين في الصف، والبحوث. العديد من الطلاب يمكنهم استخدام الأجهزة التكنولوجية في المنزل<sup>(17)</sup>.

لقد أثر الحجر الصحي على الحالة النفسية للأسر من شعورها برهاب الأماكن المغلقة واضطرابات النوم. كما تعاني من اضطرابات نفسية أخرى مثل فرط الحساسية والتوتر العصبي أو الملل.

وللتأقلم مع ظروف الحجر الصحي، لجأت الكثير من الأسر لتتبع المسلسلات أو الأفلام أو القراءة أو ممارسة أنشطة فكرية أو دينية أو ترفيهية، والتواصل مع الأصدقاء والأقارب عبر وسائل الاتصال وممارسة الرياضة في المنزل.

## 2. الأثر السلوكي الذي خلفته جائحة كورونا "كوفيد-19" على الأسر المغربية.

يعتزم 76% من أرباب الأسر البقاء في منازلهم والاتصال بالأرقام الخضراء في حالة ظهور علامات مشبوهة لكوفيد-19. منهم 78% في المدن و71% في البوادي و15% يعتزمون الذهاب إلى المستشفى أو مركز صحي، و4% اللجوء إلى مساعدة الأقارب.

### جدول رقم (1): درجة احترام الحجر الصحي من طرف أفراد الأسرة. (%)

| المجموع | القروي | الحضري |                |
|---------|--------|--------|----------------|
| %78.6   | %69.3  | %82.8  | بشكل كلي       |
| %20.7   | %28.9  | %17.0  | بشكل جزئي      |
| %0.7    | %1.8   | % 0.2  | لا على الإطلاق |
| %100    | %100   | %100   | المجموع        |

المصدر: المندوبية السامية للتخطيط 2020

عمد ثلث الأسر المغربية (34%) إلى تطبيق الحجر الصحي قبل دخول حالة الطوارئ الصحية حيز التنفيذ، وبدأ 54% الحجر الصحي منذ تبني حالة الطوارئ الصحية 11% من صدور مرسوم القانون المتعلق بسن أحكام خاصة بحالة الطوارئ، وقد احترمت 8 من كل 10 أسر (79%) بشكل كامل قواعد الحجر الصحي 83% في الوسط الحضري و 69% في الوسط القروي. بينما 21% احترمتها بشكل جزئي، (17% في الوسط الحضري 29% في الوسط القروي).

وانطلاقاً من هذا، فإنّ الدرس المستفاد من هذه الجائحة هو أخذ العبرة والموعظة من أنّ مصير البشرية مشترك، سواء كنا أغنياء أم فقراء، وأن ما قد يصيب طرفاً واحداً يمكنه أيضاً أن يصيبنا جميعاً، لأنّ الحياة هي حلقة واحدة وسلسلة مشتركة تتحمل فيها القسط الأوفر من المسؤولية، وقد طرح هذا الفيروس التاجي فكرة العمل المتواصل والتضامن بين الأفراد والمجتمعات جنباً إلى جنب رغم اختلاف الأعراق، فالإنسانية يجب أن تكون مثل الجسد الواحد، والمصلحة العليا فوق الجميع وفوق كل اعتبار، فأغلب التوقعات تشير إلى أنّ الفيروس التاجي لن يختفي إلا بوجود لقاح فعال، وهذا يحتاج إلى أشهر، أملنا في أن تكون الأشهر القادمة فرصة لتدارك ما فات، وتقييم علاقة الإنسان بالجو بصفة خاصة وكوكب الأرض بصفة عامة، مع إعطاء الأولوية والسبق للطاقات البديلة، بدل الاعتماد على الطاقات الأحفورية وذلك من أجل التخفيف من حدة التلوث، وترشيد استعمال الطاقات البديلة واستخدامها استخداماً أمثل، بغية تحقيق التنمية المستدامة مستقبلاً.

#### IV. تجارب عالمية لمواجهة تفشي فايروس كورونا "كوفيد-19"

أدى الانتشار السريع للفيروس "كوفيد-19" إلى وجود تباين في أساليب وآليات مواجهة هذه الجائحة بين الدول على مستوى العالم، حيث أنّ سرعة انتشار الوباء فرض على العالم أجمع والدول الصناعية الكبرى تحديات كبيرة في كيفية التوازن بين الحفاظ على الصحة العامة والاقتصاد.

##### 1. النموذج الصيني:

منذ ظهور الوباء؛ بادرت الصين بما تملك من إمكانيات كدولة عظمى لعزل المدن المصابة بالفيروس مثل مدينة ووهان الصينية، سعياً منها لتقديم نموذج للعالم في كيفية الحد من انتشار فيروس كورونا وعلاجه، حيث اتسمت الإجراءات بالسرعة والكفاءة والابتكار القائم على إحكام الإغلاق وعزل المدن على عكس النموذج الأمريكي الذي اتسم بالتردد وتفضيل الاقتصاد على الصحة، حيث انكبت الجهود الصينية في التعاطي مع الفيروس على إحكام الإغلاق والحجر الكامل للأشخاص والمدن المصابة لمنع تفشي الوباء في باقي المدن.

كانت بداية الوباء من مدينة ووهان الساحلية التي يبلغ عدد سكانها 11 مليون نسمة في مقاطعة هوبي الوسطى، حيث كان الفيروس غير معروف، وعمل العديد من المصابين في سوق هوانان للمأكولات البحرية بالجملة، والذي تم إغلاقه في 1 يناير<sup>(18)</sup>.

منذ الأيام الأولى لتفشي الفيروس حاولت الصين التعامل معه بمنتهى المسؤولية، تمثل ذلك بتوظيف جميع قدرات البلاد التكنولوجية والبشرية للحد منه والسيطرة عليه. حيث أبانت عن صرامة ربما لا يمكن تخيلها في بلد آخر في التعامل مع الفيروس، فقد فرضت السلطات إغلاقاً كاملاً للعديد من المدن التي تحتوي على عشرات الملايين من السكان هذا بالرغم من التكلفة الباهظة التي يلحقها مثل هذا الإغلاق بعجلة البلاد الاقتصادية<sup>(19)</sup>.

واستخدمت برمجيات خاصة بتعقب الإشارات التي تبثها الهواتف المحمولة في هذا المضمار وطورت دول أخرى "حواجز إلكترونية" تُخبر حكوماتها حال انتقال الناس من مواقع العزل<sup>(20)</sup>.

لهذا مثل العزل المبكر واحدا من أهم الاستراتيجيات التي اتبعتها الصين للحد من انتشار الفيروس. لقد قيدت السلطات هناك حركة ما يقرب من 760 مليون شخص وهو ما يعادل ضعف عدد سكان الولايات المتحدة وكندا معاً، حيث كان فرض الحجر الصحي صارماً للغاية، وتحويل جميع الحالات التي يشتبه بإصابتها بالعدوى إلى صالات رياضية ومراكز احتجاز ضخمة، مع توفير رعاية صحية جيدة وفحوصات منتظمة.

رغم بروز اتهامات للصين بالتساهل في البداية مع الوباء إلا أنّ السلطات الصينية فرضت إجراءات الإغلاق الكامل في معظم أنحاء البلاد، منذ بداية يناير في مدينة ووهان. وأدى تفشي الفيروس التاجي إلى تقويض تلك الطموحات العالمية بزيادة الإنتاج العالمي الكلي، حيث انتشر الفيروس في معظم دول العالم وأحدث خراباً في الأسواق العالمية ويقول الخبراء الأمريكيون إنّ الفيروس يمكن أن يعيد إحياء المخاوف بشأن النهج الصيني السري في إدارة الأزمة<sup>(21)</sup>.

كما استخدمت الدولة الصينية قدراتها الهائلة في إنشاء 14 مشفى لاستيعاب عشرات الآلاف من مرضى كورونا، وعزلت الحالات المحتملة، واستقدمت آلاف الفرق الطبية إلى مقاطعة هوبي للمساهمة في هذا الجهد الهائل. كما لم تتردد السلطات في بكين على إغلاق آلاف المصانع وغيرها من المؤسسات الكبرى، لا سيما في بؤر العدوى، بهدف السيطرة على انتشار الفيروس، وقد أعان على هذا فائض القوة الاقتصادية للدولة الصينية واحتياطاتها النقدية والمالية الهائلة<sup>(22)</sup>.

لقد ساهمت الخصائص الصارمة للنظام الصيني في نجاحه السريع في وقف تمدد الوباء في المدن والقرى الصينية، في حين أنّ الديمقراطية الرائدة في العالم مازالت تعاني من تحديات، وهو أمر ربما يستخدمه أنصار الاستبداد ليجادلوا بأنّ نظامهم هو أفضل قدرة للتعامل مع الأزمة<sup>(23)</sup>.

ورأت منظمة الصحة العالمية أنّ النتيجة التي يمكن أن نتوصل إليها هي أنّ الصين أظهرت أنه بالإمكان تغيير مسار المرض. بالوضع الطبيعي فإن انتشار مرض كهذا ينمو

بشكل كبير ويصل إلى ذروته ومن ثمّ سينخفض بشكل طبيعي بمجرد إصابة جميع الأشخاص المعرّضين للإصابة أو تطور المرض. إلا أنّ ذلك لم يحدث في الصين لأنّ عدد الحالات لم يكن طبيعياً، الوباء تم القضاء عليه أثناء نموه وتوقف مساره<sup>(24)</sup>. وكدليل على نجاح الصين في مواجهة الوباء أعلنت مدينة ووهان الصينية، منشأ وباء كورونا المستجد البدء بالسماح للناس بمغادرتها لأول مرة منذ عزل المدينة قبل 76 يوماً<sup>(25)</sup>.

لقد أثبتت استراتيجية الصين الصّارمة في مواجهة جائحة كورونا (كوفيد -19) قدرتها على مواجهة الأزمة، فبعد أن وصلت الإصابات الجديدة المسجلة يومياً في ذروة الوباء إلى الآلاف يومياً، مع مئات الوفيات، أصبح الحالات اليومية المسجلة أقل من 50 حالة وانحسر عدد الوفيات كثيراً، الأمر الذي أخرج الصين من قائمة الدول الأكثر إصابة بالوباء. كما أبان "النموذج الصيني" فاعليته في التعامل مع الوباء، مع انحسار سرعة انتشاره في الصين عقب تدابير صارمة اتخذتها -منها المباشرة الاجتماعية، وإقفال مدن كبيرة، من بينها ووهان التي تعتبر مهد الوباء- وفرض قيود على السفر في عموم البلاد. كما حجرت المشتبه في إصابتهم في فنادق أو بيوت بعد تحويلها محاجر صحية<sup>(26)</sup>.

التجربة الصينية القائمة على الصرامة والإغلاق الكامل وحصر الوباء وعزل المصابين وحرق الوفيات، تم تعميمها على معظم دول العالم، بعد أن نقلت الصين تجربتها في التعامل مع الوباء لمعظم دول العالم، وقدمت مساعدات للعديد من الدول، ممّا جعل التجربة الصينية في التعامل مع فيروس كورونا الأكثر انتشاراً في العالم أجمع، بعد أن أثبتت نجاحها.

## 2. النموذج الإيطالي:

تحوّلت إيطاليا إلى نموذج حي للمأساة الأوروبية في مواجهة "كوفيد-19"، بعد أن ضربت الجائحة أوروبا بشكل كامل وإيطاليا على وجه التحديد، لقد توغل الفيروس في كامل الأراضي الإيطالية مما أدى لانهيار القطاع الصحي والخدمات العامة، فقد أدى الوباء إلى شلل كامل في المرافق العامة وتحويل المدن والقرى الإيطالية إلى جزر معزولة.



في بداية الأزمة تعاملت الدولة والقطاع الصحي مع الوباء بنوع من الاستهتار وعدم الجدية كما كان الحال عليه في الصين ودول أخرى، حيث سمحت الحكومة باستمرار النشاط التجاري والرياضي، وغمط الحياة التقليدي للمواطن الإيطالي، بدون أخذ تدابير احترازية لمنع انتشار الوباء.

بداية ظهور الوباء في جمهورية إيطاليا في 31 يناير 2020، عندما كان اختبار السائحين الصينيين في روما إيجابياً للفيروس<sup>(27)</sup>. بعد ذلك بأسبوع، عاد رجل إيطالي إلى إيطاليا من مدينة ووهان الصينية، وتم إدخاله إلى المستشفى وتأكد أنه الحالة الثالثة في إيطاليا. ومن ثم بدأت حالات الإصابة في زيادة مضطربة. البداية المتأخرة في التعامل مع الفيروس واستمرار النشاط الاقتصادي والرياضي والحركة العامة للسكان ساهم في انتشار الوباء، حيث استمر الشعب الإيطالي في ممارسة نشاطه الرياضي والتجاري بدون الأخذ بعين الاعتبار المخاطر المحدقة بالصحة العامة. فلم تكن المواجهة التي جمعت نادي أتالانتا الإيطالي بضيفه فالنسيا الإسباني في ذهاب الدور ثمن النهائي لدوري أبطال أوروبا مجرد مباراة عادية، بل كانت (قنبلة بيولوجية)، كما وصفها العديد من المتابعين في العالم، فالمباراة التي أُقيمت يوم 19 شباط/ فبراير الماضي، جرت في ملعب "سان سيرو" في مدينة ميلانو التي تقع في إقليم لومباردي، وهو المصدر الذي تفشّى فيه فيروس كورونا في بداية الأمر<sup>(28)</sup>.

وجلبت المباراة نحو 2500 مشجع قدموا من إسبانيا لمؤازرة نادي فالنسيا، وقضوا ساعات طويلة من الاحتفال في شوارع ميلانو قبل التوجه عبر قطار الأنفاق ووسائل النقل العام الأخرى نحو الملعب. وبعد مرور أكثر من شهر على تلك المواجهة، جمع موقع "يورو سبورت" شهادات لمختصين بشأن دور تلك المباراة في تزايد حالات العدوى بفيروس كورونا المستجد (كوفيد-19). وكانت إيطاليا قد شهدت تسجيل أول حالة إصابة بكورونا قبل تلك المباراة بيوم<sup>(29)</sup>.

ويعتقد فرانشيسكو لوفوش الطبيب المختص في المناعة بمصححة أومبيرتو في روما، أنّ تلك المباراة كانت نقطة تحوّل في انتشار الفيروس بإيطاليا، وأوضح أنّ تراحم الآلاف من المشجعين خلال الساعات التي سبقت المباراة وأثناءها، وبعدها كان ميداناً خصباً لانتشار الفيروس وانتقاله في مرحلة لم تكن فيه المنطقة في وضع استعداد وتأهب لمواجهة<sup>(30)</sup>.

تحولت مباراة كرة القدم إلى سبب رئيسي في انتشار الوباء في كل من إيطاليا وإسبانيا بعد أن سجلت السلطات في إسبانيا وإيطاليا أعداداً كبيرة من الإصابات ضمن المشجعين الذين حضروا المباراة. كما وصلت معدلات الزيادة اليومية للإصابات في إيطاليا خلال شهر مارس إلى حوالي 6500 إصابة مؤكدة في يوم 22 مارس، وعدد الوفيات إلى ألف حالة ومن ثم بدأ المنحنى في التراجع<sup>(31)</sup>.

ومع اشتداد الأزمة أعلنت الحكومة الإيطالية سلسلة إجراءات لمواجهة الفيروس، فقد أغلقت في 4 مارس جميع المدارس والجامعات في جميع أنحاء البلاد لمدة أسبوعين، وقضت الحكومة الإيطالية بأنّ جميع الأحداث الرياضية في إيطاليا ستقام خلف أبواب مغلقة حتى 3 أبريل وهذا يشمل جميع المجالات، بما في ذلك تلك التي لم تتأثر بعد بانتشار أمراض الجهاز التنفسي شديدة العدوى.

فرضت الحكومة الإيطالية إجراءات جديدة بتاريخ 10 مارس آذار، ومنعت الإجراءات الأشخاص من مغادرة منازلهم باستثناء الذهاب إلى العمل، أو التسوق لشراء الطعام أو الضروريات الأخرى، أو ممارسة المشي لفترات قصيرة، أو أداء مهام أساسية مثل رعاية قريب مسن، وفي 22 مارس، مددت القيود، وأغلقت جميع الأعمال غير الضرورية وحذرت أي حركة داخل البلاد بخلاف "أسباب تجارية أو صحية غير قابلة للتأجيل ومثبتة أو غيرها من الأمور العاجلة"<sup>(32)</sup>.

على مر التاريخ كان هناك إنكار لحدوث كوراث، وهو ما وقع في إيطاليا حيث كانت الاستجابة متأخرة جداً. في 10 مارس أصبحت إيطاليا الدولة الديمقراطية الأولى منذ الحرب العالمية الثانية تحت فرض حظر التجول على الصعيد الوطني. في غضون أيام فقط، انتشر الفيروس في عموم الأراضي الإيطالية، بعد ما كان أزمة في الشمال، تحول لأزمة وطنية، ثم تحولت إيطاليا في المرتبة الثانية بعد الصين، من حيث عدد الإصابات والوفيات<sup>(33)</sup>.

قد يكون عمر السكان أحد العوامل التي تؤثر على معدل الوفيات في البلاد - حيث يوجد في إيطاليا أكبر عدد من السكان في أوروبا، مع حوالي 23% من السكان أعمارهم 65 أو أكبر، كما أن متوسط العمر في إيطاليا هو 47.3 عام، مقارنة بـ 38.3 عام في الولايات المتحدة. كانت العديد من الوفيات في إيطاليا من بين الأشخاص في الثمانينيات

والتسعينيات، وهم من السكان الذين يُعرف أنهم أكثر عرضة للمضاعفات الشديدة، علاوة على ذلك، يبدو أنّ كبار السن يشكلون نسبة أكبر من الحالات في إيطاليا، مع حوالي 37% من الحالات الذين تتراوح أعمارهم بين 70 عاماً وأكثر، مقارنة بـ 12% من الحالات في الصين، وفقاً لورقة عن قضية الوفيات في إيطاليا، تم نشرها 23 مارس في مجلة JAMA<sup>(34)</sup>.

وقعت أكثر من 80% من الوفيات في إيطاليا في منطقة "لومباردي" الشمالية حيث بلغت آخر إحصائية في 13 يوليو الشهر الحالي لـ (16798) حالة وفاة، حيث أنّ هذه المنطقة تعاني مستشفياتها من عبء مدهل، أدى إلى صعوبة العثور على أسرة للعناية المركزة، كما أنّ أجهزة التنفس في حالة نقص، ما يؤكد عدم استعداد الجهاز الصحي والسلطات في إيطاليا لمثل هذه الكوارث.

وقد صرح مدير معهد الصحة في إيطاليا أنّ متوسط عمر المرضى الإيطاليين الذين توفوا بعد اختبار الإصابة بالفيروس بلغ 78 عاماً. وأكد أنّ نظام الرعاية الصحية العامة في إيطاليا كان قادراً على إبقاء الكثير من كبار السن الذين يعانون من حالات طبية موجودة مسبقاً، لكن الفيروس ضرب الجهاز الصحي، وتساءل بعض الخبراء عما إذا كانت القيود الإيطالية قد ذهبت إلى حد كافٍ لوقف انتشار الفيروس<sup>(35)</sup>.

وأضح أنّ استجابة السلطات في إيطاليا كانت متأخرة كثيراً، فقد أغلقت الحكومة الإيطالية معظم الشركات وحظرت التجمعات العامة في جميع أنحاء البلاد في 12 مارس، في محاولة منها لوقف انتشار الفيروس، كما تم إغلاق الحانات والمطاعم ومعظم المحلات التجارية، وكذلك المدارس والجامعات، لكن يبدو أنّ الاستجابة جاءت بشكل متأخر<sup>(36)</sup>.

وتعدّ إيطاليا واحدة من المراكز العالمية لحالات فيروسات التاجية النشطة، لقد أجرت السلطات حوالي 140 ألف اختباراً للفيروس حتى الوقت الراهن. ونظراً للعدد المحدود من الاختبارات التي تم إجراؤها، يُقدر أنّ يكون العدد الحقيقي للأشخاص المصابين في إيطاليا أكثر من ذلك بكثير، كما هو الحال في البلدان الأخرى. الإحصائيات الرسمية في إيطاليا حتى اللحظة تؤكد إصابة (239410) شخص، (34644) حالة وفاة، حسب آخر الإحصائيات لشهر يونيو الماضي<sup>(37)</sup>.

## خاتمة:

تأسيسا على ما سبق يمكن القول، بأن فيروس كورونا "كوفيد-19"، كان له تأثير سلبي عموما على الإنسان والأنشطة الاقتصادية المختلفة. ومع ذلك فإن له خلفية مشرقة يجب ألا نغفلها، تتمثل بالأساس في الحد من النشاط الصناعي وتنقية طبقات الجو العليا، والحد من انبعاثات الغازات السامة والديفئة من المصانع والمعامل الكبرى الملوثة للهواء مما نجم عن هذا تراجع إتساع ثقب الأوزون بشكل ملفت للنظر، إضافة إلى توقف حركة السيارات والمطارات والملاحة البحرية من جراء فترة الحجر الصحي وحالة الطوارئ المفروضة على جل مناطق المعمورة برمتها، كل هاته الإجراءات الوقائية كان لها النفع الأكبر في الحفاظ على الغلاف الجوي والمنظومة البيئية لفترة وجيزة، وليعطي فيروس "كوفيد-19" درسا في إعادة رد الاعتبار للإنسانية جمعاء من خلال تقاسم المسؤوليات المشتركة ما بين الإنسان والبيئة كمجال للعيش الكريم، وعقلنة استغلال النشاط البشري لهاته الموارد المتجددة في كوكب الأرض بطريقة ناجعة ودائمة، مما يحفظ ويصون بقاءها لفترة أطول للأجيال القادمة.

ورغم ما خلفته هذه الجائحة من أضرار اقتصادية واجتماعية ونفسية، إلا أنّ الاستفادة الأكبر من هذا التأثير هو البيئة من خلال ما يلي:

- تراجع تمدد ثقب الأوزون المانع لمرور الأشعة فوق البنفسجية إلى الأرض التي تتسبب في ذوبان جليد القطبين، وأيضا في ظهور بعض الأمراض الجلدية كسرطان الجلد وغيرها، نتيجة التعرض لهاته الإشعاعات.
- تكاثر بعض أنواع الوحيش وكذلك بعض الأصناف النباتية والحيوانية داخل الأوساط الغابوية التي كانت تعاني من التدهور والاستغلال.
- انخفاض مستوى انبعاثات الغازات السامة والديفئة التي كانت تساهم في الاحتباس الحراري.

- انخفاض معدل التلوث على المستوى العالمي نتيجة تراجع الأنشطة الاقتصادية البشرية بالإضافة إلى ضعف حركة المرور البرية والبحرية والجوية.
- ضمان التوازن البيئي والإيكولوجي من جراء تراجع السلوكيات البشرية غير المسؤولة.
- الإقرار بأنّ جائحة كورونا "كوفيد-19" أعادت ترتيب الأولويات لدى مجموعة من البلدان منها المتقدمة والنامية.
- إعطاء الأولوية للمنظومة الصحية والعلاجية المكانة المحترمة التي تستحقها.
- الاعتماد على التكنولوجيا الحديثة كبديل احترازي لمثل هذه الظروف والأزمات الصحية الطارئة.

### الهوامش والإحالات

- (1) - نشرة الألكسو العلمية، العدد الأول، ماي 2020. ص 4.
- (2) - <https://www.arab48.com> علوم البيئة 2020. تاريخ الاطلاع: (2020-06-18).
- (3) - علوم البيئة، كيف أسهم كورونا في إعادة التوازن للبيئة، موقع علوم العرب، 2020. تاريخ الاطلاع 24-05-2020.
- (4) - سمير ظاهر، كورونا وإعادة التوازن البيئي في الكرة الأرضي <https://amad.ps/ar/post> تاريخ الاطلاع: 21-06-2020
- (5) - علوم البيئة، كيف أسهم كورونا في إعادة التوازن للبيئة، موقع علوم العرب، 2020. تاريخ الاطلاع: 24-05-2020
- (6) - [www.carbonbrief.org](http://www.carbonbrief.org) - موقع (carbon brief) المتخصص في بحوث المناخ تاريخ الاطلاع: (2020-07-22)
- (7) - هاني عبد اللطيف. أستاذ الاقتصاد بجامعة سوانزي ببريطانيا. آثار كورونا الاقتصادية: خسائر فادحة ومكاسب ضئيلة ومؤقتة، نشرت في. 2020/03/24.
- (8) - World Health Organisation, WHO announces COVID-19 outbreak à pandemic, March 12th, 2020 (accessed on March 20th). <http://www.euro.who.int/en/health-topics/health-emergencies/coronavirus-covid-19/news/news/2020/3/who-announces-covid-19-outbreak-a-pandemic>.

- (9) - مرام تيسير الفرا - تأثيرات أزمة فيروس كورونا على أداء الاقتصاد العالمي وعلى أداء مؤسسات ضمان الودائع حول العالم، المركز الديمقراطي العربي 3 مايو 2020.
- (10) - International Monetary Fund. Prolonged uncertainty weighs on Asia's economy - IMF country focus, October 22nd, 2019 (accessed on March 20th, 2020). <https://www.imf.org/en/News/Articles/2019/10/18/na102319-prolonged-uncertainty-weighs-on-asias-economy>
- (11) - World Tourism Organization. Tourism and Coronavirus disease (Covid-19), March 17th, 2020 (accessed on March 22nd, 2020). <https://www.unwto.org/tourism-covid-19-coronavirus> <https://studies.aljazeera.net/ar/article/4613#a2>) 7)
- (12) - <https://www.masrawy.com/news/Tag/932224/%D9%85%D9%8A%D8%B4%D9%8A%D9%84-%D8%A8%D8%A7%D8%B4%D9%84%D9%8A%D9%87#bodykeywords>
- (13) - المصدر: باشيليت: يجب أن تحتل حقوق الإنسان الأولوية عند التصدي لفيروس كورونا.
- (14) - <http://hrlibrary.umn.edu/arabic/cescr-gc14.html>
- (15) - الاستجابة لفيروس "كورونا" المستجد. مارس/آذار 19, 2020 PM EDT1:23 الأبعاد الحقوقية في الإستجابة لفيروس "كورونا" المستجد <https://www.hrw.org/ar/news/2020/03/19/339654>
- (16) - <https://www.ohchr.org/AR/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25668&LangID=A>
- (17) - <https://ar.unesco.org/news/lywnskw-thshd-wzr-ltlym-lmwjh-zm-kwfyd-19-fy-zl-nqt-whd-mn-byn-kl-khms-mtlwmyn-n-lmdrs>
- (18) - كورونا. آخر الأرقام والإحصاءات حول العالم، (الجزيرة نت، 8 أبريل 2020) متاح على: <https://bit.ly/2xcEenn>
- (19) - Timeline: How the new coronavirus spread, the virus has killed more than 53,000 people and infected more than 1 million worldwide, (Al Jazeera, April 3, 2020). <https://bit.ly/3dQrSSx>.
- (20) - حسين، إسراء: كيف أخفقت أمريكا ونجحت الصين في إختبار فيروس كورونا؟، (موقع قناة TRT بالعربي، 18 مارس 2020)، متاح على الرابط التالي: <https://bit.ly/3bRurSe>
- (21) - غوردون كويرا: فيروس كورونا: كيف سيغير الوباء مفهوم الأمن القومي والنشاط التجسسي؟ (موقع BBC عربي، 3 أبريل/ نيسان 2020)، متاح على الرابط: <https://bbc.in/2Ra1s4o>
- (22) - Javier C. Hernández : China Spins Coronavirus Criss, Hailing Itself as a Global Leader. (The New York Taws March 3, 2020).
- (23) - قاسم، محمد، صلاح: كيف سيطرت الصين على فيروس كورونا المستجد؟، (موقع إضاءات، 16 مارس 2020)، متاح على الرابط التالي: <https://bit.ly/348Tq0K>

- (24)- Hal Brands : Coronavirus Is Chinas Chance to Weaken the Liberal Order, (Bloomberg.com, March 2020). <https://bloom.bg/348nvgU>
- (25)- Corona : China is a unique expérience in dealing with and containing the disease, so how can the rest of the world learn lessons ? (United Nations News, March 16, 2020). <https://bit.ly/2RbMACF>
- (26)- كورونا. آخر الأرقام والإحصاءات حول العالم، (الجزيرة نت، 8 أبريل 2020) متاح على: <https://bit.ly/2xcEenn>
- (27)- إحصائيات انتشار فيروس كورونا، (موقع إيلاف السعودي 8 أبريل 2020)، متاح على: <https://bit.ly/3bZaQjd>
- (28)- فرنجية، موناليزا: كورونا الزاحف يشلّ العالم و"النموذج الصيني" يثبت فعاليته، (جريدة النهار اللبنانية، 15 مارس 2020)، متاح على الرابط: <https://bit.ly/3dRrGCh>
- (29)- Coronavirus, Primi due casi in Italia". Corriere della sera (in Italian). 31 January 2020). <https://bit.ly/3e3aiut>
- (30)- "First Italian dies of coronavirus as outbreak flares in north". (Reuters. 21February 2020). <https://reut.rs/3aUe47A>
- (31)- هكذا تسببت مباراة كرة قدم في نشر الكورونا في إيطاليا وإسبانيا، (جريدة الأخبار اللبنانية، 27 مارس 2020)، متاح على الرابط التالي، <https://bit.ly/39OmZG>
- (32)- المواجهة صفر". قصة مباراة تحوّلت إلى "قنبلة بيولوجية"، (الجزيرة الرياضية، 25 مارس 2020) متاح على الرابط، <http://bit.ly/2UV1a3I>
- (33)- عمدة بير غامو، مباراة أتلانتا وفالنسيا كانت "قنبلة بيولوجية"، (العربية نت، 25 مارس 2020) متاح على الرابط، <http://ara.tv/jr3fd>
- (34)- Daily New Cases in Italy. Last updated, April 08, 2020, <https://bit.ly/2VbxBd0>
- (35)- Josephine Moulds, Has Italy's coronavirus outbreak finally peaked?, World Economic Forum. 24 Mar 2020. <https://bit.ly/3e4sqE9>
- (36)- Mia Alberti, Nicola Ruotolo, Valentina Di Donato and Tara John, Italy surpasses China in number of coronavirus deaths, (CNN, March 19, 2020). <https://cnn.it/2XmyqSS>
- (37)- Life in Italian Lucknow After a Tragic Coronavirus Denial, (Bloomberg Businessweek, 18 march 2020). <https://bloom.bg/3aUgCCp>

## إعمال الجزاء الإجرائي المثار من قبل القاضي الإداري في الدعوى الضريبية: أية ضمانات قانونية؟

"دراسة تحليلية في ضوء النصوص التشريعية والاجتهادات القضائية"

The implementation of the procedural sanction pronounced by the administrative judge in the tax case: what legal guarantee? An analytical study in light of legislative texts and jurisprudence

د. مسينيسا بن دياب

جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية (الجزائر)

massi.bendiab91@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/03

تاريخ الإرسال: 2020/08/19

### ملخص:

سعى المشرع الجزائري في ظل سياسته الإجرائية إلى ضرورة تجسيد مبدأ التوازن بين شكل الإجراء والحق الموضوعي حتى لا يتم المغالاة في شكل الإجراء إلى حد إهدار وتضييع الحق الموضوعي؛ وذلك بجعل كلّ جزء إجرائي مقترن بضمانة قانونية يكرس بها المشرع تحقيق مبدأ التوازن بين العمل الإجرائي والحق الموضوعي، وهذا كله للوصول إلى حماية الحق الموضوعي وعدم إهدار قيمته.

تظهر فعالية الضمانة القانونية المقررة قانوناً لكلّ جزء إجرائي مثار من قبل القاضي الإداري في الدعوى الضريبية خاصة، من حيث تقرير الحماية الموضوعية للحق الموضوعي دون المغالاة في شكل الإجراء عن طريق التخفيف من شدة وقساوة آثار الجزاء الإجرائي من جهة، ومن جهة أخرى، تفعيل الحماية الإجرائية لضمان احترام شكل الإجراء لنموذجه القانوني وبالتالي تقرير الحماية للحق الموضوعي.

**الكلمات المفتاحية:** الجزاء الإجرائي، الضمانة القانونية، القاضي الإداري، الدعوى الضريبية، العمل الإجرائي، الحق الموضوعي، النموذج القانوني.



**Abstract:**

In light of its procedural policy, the Algerian legislator sought the necessity of embodying the principle of balance between the form of the procedure and the substantive right so that the form of the procedure is not exaggerated to the point of wasting the substantive right, by making every procedural sanction coupled with a legal guarantee with that the legislator commits to achieving the principle of balance between procedural action and the substantive right and all of this is in order to achieve the protection of the objective right and not to waste its value. The effectiveness of the legally established legal guarantee for each procedural sanction raised by the administrative judge in the tax case in particular, in terms of determining the objective protection of the substantive without exaggerating the form of the procedure by reducing the severity of the effects of the procedural sanction on the one hand, and on the other hand, activating the procedural protection to ensure that the form of the procedural respects its legal model and thus determines the protection of the substantive right.

**keywords:** Procedural sanction, legal guarantee, procedural work, objective right, legal model.

**مُقَدِّمة:**

يعتبر الجزء الإجرائي<sup>(1)</sup> ضمانة قانونية مكرسة لتحقيق الإرادة التشريعية التي تنادي بضرورة مراعاة واحترام ما تملّيه القواعد الإجرائية من مقتضيات شكلية لتقديم الأعمال الإجرائية صحيحة مطابقة لنموذجها القانوني ومُرتبة لآثارها المقررة قانوناً؛ لذا يجب على الخصم أن يلتزم بأحكام القواعد الإجرائية أثناء تقديم العمل الإجرائي، حتى يتفادى بذلك ترتيب الجزء الإجرائي الذي يؤدي في أغلب الأحيان إلى إهدار القيمة القانونية الموضوعية للحقوق.

يسعى بالتالي المشرّع الجزائري من خلال النظام القانوني الذي وضعه لتنظيم الجزء الإجرائي، إلى تكريس بؤادر قاعدة إلزامية احترام القواعد الإجرائية لما تملّيه من شكلية لا بُدّ من اتباعها لتقديم الأعمال الإجرائية وفقاً للنموذج القانوني المقرر لها حسب الحالة من جهة، ومن جهة أخرى، السهر على عدم عرقلة الجزء الإجرائي لأهم مقصد يسعى إليه

المتقاضون بموجب الدعوى القضائية عامة والدعوى الضريبية خاصة، والمتمثل في حماية حقوقهم وعدم إهدارها.

اعتمد المشرع الجزائري في ظل المنظومة الإجرائية سياسة يُنادي بها إلى تقرير حماية للمتقاضين التي تظهر في شكل ضمانات قانونية تلحق كلّ جزء إجرائي، حتى يحقق بذلك معادلة قانونية تجسد مبدأ الموازنة بين احترام شكل الإجراء وعدم المغالاة فيه وكذا ضمان بلوغ الغاية الموضوعية للحقوق المتنازع فيها، ومن هنا نطرح الإشكالية التالية: هل وفق المشرع الجزائري من خلال سياسته الإجرائية في تحقيق التوازن بين شكل الإجراء والحق الموضوعي عن طريق تفعيل الضمانة القانونية عند إعمال الجزء الإجرائي؟

#### ● منهجية البحث

اعتمد الباحث في دراسة هذا الموضوع، على المنهج الاستقرائي بُغية تحليل واستقراء النصوص الواردة في ظلّ قانون الإجراءات المدنية والإدارية الخاصة بتنظيم الجزء الإجرائي وفقا للسياسة التشريعية التي تضع ضمانات قانونية لكلّ جزء على حدة حتى يتمّ تحقيق التوازن بين شكل الإجراء والحق الموضوعي، وبلاستعانة أيضا بالاجتهادات القضائية التي تُبين في كلّ مرة سعي القاضي الإداري إلى تكريس الإرادة التشريعية في ضمان احترام المتقاضين لشكل الإجراء وحماية الحق الموضوعي.

#### ● أهداف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى تسطير الأحكام والقواعد التالية:

- التنقيب في السياسة التشريعية المنتهجة من قبل المشرع الجزائري في تنظيم الجزء الإجرائي والتي تنادي إلى عدم المغالاة في شكل الإجراء إلى حدّ إهدار الحق الموضوعي؛ وذلك من خلال تقرير ضمانات قانونية تلحق كلّ جزء إجرائي لتحقيق التوازن بين شكل الإجراء والحق الموضوعي.

- تسليط الضوء على مجال العمل القضائي الجزائري لغرض استقراء وتحليل مختلف القرارات القضائية، التي تُبين سعي القاضي الإداري في ظل الدعوى الضريبية خاصة لتكريس فعالية الجزاء الإجرائي لكن دون إفراط أو تفريط فيه لغرض حماية الحق الموضوعي.

### ● خطة البحث

تظهر فعالية الضمانة القانونية التي اتخذها المشرع الجزائري كشكل وقائي من شدة قساوة الجزاء الإجرائي من ناحية تفعيل الضمانة الموضوعية حتى يتم حماية الحق الموضوعي (المبحث الأول)، وكذا تكريس ضمانة إجرائية تنادي بضرورة مطابقة الإجراء للنموذج القانوني نزولا عند تقرير الحماية القانونية للحق الموضوعي (المبحث الثاني).

### المبحث الأول: تكريس الحماية الموضوعية كضمانة للحق الإجرائي: ضمانة قانونية فعالة لحماية الحق الموضوعي.

يُعد الحق الموضوعي أساس كل مطالبة قضائية تطرح أمام القضاء للفصل فيها لغرض الوصول إلى تقرير حماية قانونية لهذا الحق، علما أن هذه المطالبة القضائية لا تُقام إلا من خلال اتباع جملة من الإجراءات التي حددها المشرع الجزائري وفقا لقواعد إجرائية ذات خصوصية، تفرض في كلّ مرة إلزامية احترامها من قِبل المتقاضين تحت طائلة ترتيب جزاء إجرائي يتقرر إعماله عند مخالفة العمل الإجرائي لنموذجه القانوني، مما يؤدي ذلك إلى تفويت فرصة على المتقاضي من المطالبة بحقه وبالتالي إهدار قيمته الموضوعية.

سعى المشرع الجزائري إلى تأطير سياسة تشريعية مرنة ومخففة لشدة وقساوة النتيجة الإجرائية التي تترتب عن إعمال الجزاء الإجرائي، وذلك من خلال تكريس الحماية الموضوعية كإحدى الضمانات القانونية لحماية الحق الموضوعي للمتقاضين، بحيث تظهر فعالية هذه الضمانة في إثارة القاضي الإداري لجزاء البطلان وإمكانية تفادي وتجنب آثاره من خلال تمكين الخصوم من تصحيح الإجراء المعيب وفقا للمقتضيات الشكلية التي تملئها قواعده الإجرائية (المطلب الأول)، إضافة إلى إثارة القاضي لجزاء شطب القضية من الجدول الذي يرمي إلى وضع حدّ للخصومة مُتجنبًا هذا الأثر الإجرائي من خلال إعادة السير في الخصومة المشطوبة لاتخاذ الخصوم للإجراءات المتطلبة قانونًا أو قضاءً (المطلب الثاني).

## المطلب الأول: الدفع بالبطلان كجزء إجرائي: عن مقتضيات الهدر وفعالية أعماله

يشكل جزء البطلان في القانون الإجرائي أكثر الجزاءات الإجرائية إعمالا حال الترسد لأي مخالفة إجرائية سواء ما تعلق بتخلف الشروط الشكلية أو الموضوعية المطلوبة قانونًا لصحة الأعمال الإجرائية، بهذا كرس المشرع الجزائري فعالية هذا الجزء الإجرائي من حيث إعماله ضمانيًا لاحترام الخصوم لاتخاذ إجراءات مطابقة للنموذج القانوني من جهة ومن جهة أخرى، أجاز المشرع للقاضي الإداري تفادي إعمال هذا الجزء بالتخفيف من خطورته بإهداره لضمان بلوغ الحماية القانونية الموضوعية للحق، هذا ما يتطلب في البداية تحديد المفهوم الإجرائي لجزء البطلان (الفرع الأول) وكذا كيفية التعامل به من قبل القضاة من ناحية العمل القضائي لاسيما في ظلّ الدعوى الضريبية (الفرع الثاني).

## الفرع الأول: الإطار المفاهيمي لجزء البطلان

أخضع المشرع الجزائري جزء البطلان لنظام قانوني مُنظم من خلال أحكام قانون رقم 08-09 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية<sup>(2)</sup>، بحيث تطرق المشرع إلى تبيان المقصود بجزء البطلان من خلال تحديد الحالات الإجرائية التي يتم تفعيل فيها هذا الجزء (أولًا)، وكذا ضبط إعمال هذا الجزء بشروط قانونية لا بُد من توفرها في العمل الإجرائي المعيب حتى يتم إعمال الجزء الإجرائي وإلا شكل إعماله مغالاة في شكل الإجراء وأدى إلى تضيق الحق الموضوعي (ثانيًا).

## أولًا: المقصود بجزء البطلان

تصدى الفقه لتعريف جزء البطلان فتعددت التعاريف التي قيلت فيه، فهناك من عرفه في لغة الإجراءات بأنه "ذلك الجزء المقرر على مخالفة الخصم لأيّ من المقتضيات الموضوعية أو الشكلية للإجراء القضائي"<sup>(3)</sup>، وعرفه البعض الآخر بأنه "وصف يلحق بعمل قانوني معين لمخالفته للقانون يؤدي إلى عدم إنتاج الآثار التي يرتبها القانون عليه لو أنه يتم صحيحًا"، وبين من عرفه أيضًا على أنه "وصف قانوني يلحق العمل الإجرائي نتيجة مخالفته لنموذجه القانوني مخالفة تؤدي إلى عدم إنتاج الآثار القانونية التي يرتبها على هذا الإجراء ولو كان صحيحًا"<sup>(4)</sup>.

يظهر بالتالي، من خلال استقراء نصوص قانون الإجراءات المدنية والإدارية، أنّ المشرّع الجزائري لم يتطرق إلى تعريف جزاء البطلان إنما اكتفى بتحديد الحالات التي يتقرر فيها هذا النوع من الجزاءات، والذي يظهر في البطلان الإجرائي إذا ما تمّ العمل الإجرائي مخالفة للمقتضيات الشكلية لنموذجه القانوني، إلى جانب البطلان الموضوعي الذي يقع في حالة مخالفة العمل الإجرائي لمقتضياته الموضوعية التي فرضها القانون لقبوله<sup>(5)</sup>.

### ثانيا: شروط إعمال جزاء البطلان

سعى المشرّع الجزائري إلى تعزيز المراكز القانونية لأطراف الخصومة القضائية لاسيما الخصومة الضريبية نظرا لتمتع إدارة الضرائب بامتيازات السلطة العامة مقارنة مع المكلف بالضريبة ذوالمركز القانوني الضعيف، وذلك من خلال تبني نظام قانوني يتأسس عليه القاضي الإداري لإثارة إعمال جزاء البطلان في الدعوى الضريبية، بحيث بالعودة إلى نص المادة 60 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية يُفهم من خلالها أنّ المشرّع قد قيد القاضي بعدم إمكانية إثارة مثل هذا الجزاء على إطلاقه، إنما قيده بضرورة وجود نص تشريعي يقضي بإمكانية إثارة جزاء البطلان فيما يخص العمل الإجرائي الذي تمّ بمخالفة نموذجه القانوني بالإضافة إلى وجود ضرر قد ترتب عن هذا الأخير ولحق بالطرف الخصم المتضرر<sup>(6)</sup>.

يُفهم من ذلك، بأنّ المشرّع الجزائري اعتمد بموجب أحكام المادة 60 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية<sup>(7)</sup> على قاعدة أنّ البطلان لا يتقرر إثارته إلا بوجود نص تشريعي وكذا على قاعدة لا بطلان بدون ضرر، مما يفيد ذلك أنّ جزاء البطلان لا يُثيره القاضي الإداري من تلقاء نفسه إلا في الحالات التي يقضي فيها المشرّع صراحة على ترتيب هذا الجزاء، وكذا إلحاق المخالفة الإجرائية بضرر بالخصم الذي تقرر البطلان لمصلحته.

يتقرّر بالتالي إعمال الجزاء الإجرائي الذي يقضي بالبطلان بناء على وجود نص تشريعي، أين ينفرد المشرّع الجزائري بتحديد الحالات<sup>(8)</sup> التي يُقرّ فيها القاضي الإداري مثل هذا الجزاء، علما أنّ سبب انفراد المشرّع بهذه المهمة التشريعية في تحديد الحالات التي يترتب عليها جزاء البطلان، يعود بصفة أساسية إلى أنّ الآثار التي تترتب عن إعمال هذا الجزاء يؤدي في أغلب الأحيان إلى المغالاة في شكل الإجراء وإهدار الحق الموضوعي.

تأسيسا على ذلك، لا يكفي أن يُخل الخصم بالمقتضيات الشكلية أو الموضوعية الخاصة بتقدم العمل الإجرائي لترتيب القاضي الإداري لجزاء البطلان، إنما يوجب المشرع تحت طائلة قاعدة لا بطلان بدون ضرر أن يُثبت الخصم الذي تقرر البطلان لمصلحته بأن العمل الإجرائي المشوب بعيب قد ألحقه ضرر<sup>(9)</sup>، عندئذ يمكن للقاضي الإداري إثارة الجزاء الإجرائي الذي يقضي ببطلان العمل الإجرائي المعيب.

يتضح من ذلك، أنّ القاضي الإداري وفي إعماله لجزاء البطلان ضمانات قانونية تظهر في تقيد القاضي بإمكانية إثارة هذا الجزاء، باعتبار أنه لا يكفي الإتيان بالعمل الإجرائي مخالفا لنموذجه القانوني أي مشوب بعيب لتقرير الجزاء وإنما لابد أن ينص القانون على ذلك من جهة، كما مكّن المشرع الجزائري من جهة أخرى، القاضي الإداري بإمكانية منح آجال للخصوم أي أطراف الخصومة الضريبية لتصحيح الإجراء المشوب بعيب والذي تمّ إعمال بشأنه جزاء البطلان بشرط عدم بقاء أي ضرر قائم بعد التصحيح.

## الفرع الثاني: موقف القضاء الجزائري من إثارة أعمال جزاء البطلان في ظل الدعوى الضريبية

بإسقاط القواعد والأحكام العامة المنظمة لجزاء البطلان في ظل قانون الإجراءات المدنية والإدارية على سير الخصومة الضريبية، نجد بأنّ جزاء البطلان قد حظي بمجال إعمال واسع وهذا ما أثبتته العمل القضائي من خلال عدّة قرارات صادرة عن مجلس الدولة، حيث بدا جليا من خلال القرار الصادر عن مجلس الدولة أن قضى ببطلان الخبرة الضريبية لعدم إطلاع الخبير على الملف الجبائي، حيث جاء في المبدأ على أنه: "إدارة الضرائب طعنت في مصداقية الخبرة وصحتها ونزاهتها لكونها لم تشارك فيها مع الخبير الذي لم يعتمد على الملف الجبائي ولم يشارك معه المفتش المصفي للضريبة مما جعل مجلس الدولة يستجيب ويأمر بخبرة جديدة"<sup>(10)</sup>.

نضيف في هذا الصدد، أنه باستقراء وتحليل قرار رقم (غير منشور) الصادر بتاريخ 2000/10/23 عن مجلس الدولة فيما يخص بطلان إجراء الخبرة لعدم إخطار الخبير للخصوم

يوم إجراء الخبرة، بحيث جاء في حيثيات هذا القرار بأنه: "... (حيث أنّ المستأنف يزعم بأنّ الخبرة أُنجزت في غياب ممثل عنه. حيث أنّ المشرّع الذي يسهو عن هذا الإجراء الذي هو وجوبي، يعرض خبرته للبطلان، وبالتالي وبدون الالتفات إلى الدفوع الأخرى، ينبغي إذن إلغاء القرار المستأنف فيه، وبعد التصدي الدعوى من جديد إبطال تقرير الخبر (...)"<sup>(11)</sup>.

## المطلب الثاني: جزاء شطب القضية من الجدول: عن السياسة الإجرائية بين التخفيف والتشديد في إعماله

يُعدّ جزاء شطب القضية من الجدول من بين الجزاءات الإجرائية المقرّر إعمالها قانوناً وقضاءً، ويُقصد به وضع حدّ للخصومة القضائية عامة والخصومة الضريبية خاصة أو استبعادها من جدول المحكمة<sup>(12)</sup> بشكل مؤقت إلى حين أن يتقرر إما إعادة السير فيها عن طريق تصحيح الإجراء المعيب، أو تنقضي بصفة نهائية لعدم سعي الخصوم لاتخاذ مساعي تهدف إلى إعادة السير في تلك الخصومة، بهذا تبنى المشرّع الجزائري سياسة إجرائية في تنظيم إثارة أعمال جزاء شطب القضية من خلال أحكام قانون الإجراءات المدنية والإدارية (الفرع الأول)، وكذا الاعتراف للقاضي الإداري بسلطة واسعة في تفادي إعماله لهذا الجزاء حفاظاً على الحق الموضوعي وعدم المغالاة في شكل الإجراء (الفرع الثاني).

### الفرع الأول: سياسة المشرّع الجزائري المنتهجة لأعمال جزاء شطب القضية

يُعد جزاء شطب القضية من الجدول في ظل السياسة التشريعية من الجزاءات الإجرائية التي أفردتها المشرّع الجزائري بإمكانية إثارتها من قبل القاضي الإداري أو بناء على طلب مشترك من الخصوم، وذلك من خلال المرحلة التي تتوسط إجراء تسجيل عريضة افتتاح الدعوى ومرحلة ما قبل إحالة ملف القضية لإجراء التحقيق فيها، بحيث يقوم القاضي ما بين هاتين المرحلتين من التأكد من استيفاء بعض الإجراءات التي أملاها القانون أو تلك التي أمر بها القاضي، هذا ما دفع المشرّع إلى تبيان المقصود بهذا الجزاء وفقاً لقواعد وأحكام قانون الإجراءات المدنية والإدارية (أولاً)، وكذا تحديد الدواعي والأسباب التي يتأسس عليها القاضي الإداري إلى جانب الخصوم في إثارة جزاء شطب القضية من الجدول (ثانياً).

## أولاً: المقصود بجزاء شطب القضية

استقر الفقه والقضاء على أن جزاء شطب القضية يفيد استبعادها من جدول القضايا المتداولة أمام المحكمة ووقف السير فيها، معنى ذلك أنّ الشطب لا يلغي ولا يزيل الإجراءات بل تبقى الدعوى قائمة مُرتبة لكافة آثارها الإجرائية والموضوعية<sup>(13)</sup>. لذا يقصد بجزاء شطب القضية استبعاد القضية من جدول القضايا بقرار يصدره القاضي بما له من سلطة الإدارة القضائية، وهذا القرار لا يعتبر حكماً قضائياً والقضية بعد شطبها لا تعتبر مطروحة على المحكمة ويعاد السير فيها لاتخاذ ما يلزم في شأنها.

عُرف كذلك جزاء شطب القضية من الجدول من الناحية القانونية ضمن أحكام المادة 67 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، بأنه الجزاء الذي يرتبه القاضي بسبب عدم قيام أو تماطل أطراف الخصومة عن القيام بالإجراءات الشكلية المنصوص عليها في القانون أو تلك التي يأمر بها القاضي<sup>(14)</sup>، مكتفياً المشرع الجزائري بذلك بتحديد الحالات القانونية التي تُجيز سواء للقاضي الإداري أو الخصوم على حدّ سواء من وضع حدّ للخصومة بإثارة جزاء شطب القضية من الجدول.

## ثانياً: الدواعي القانونية لإثارة القاضي الإداري لجزاء شطب القضية

جرى العمل القضائي على القيام بجملة من الإجراءات الشكلية التي ينبغي أن يلتزم بها أطراف الخصومة القضائية عامة والخصومة الضريبية خاصة، بأنّ إغفال المدعي عن عدم تقدّم محاضر التبليغ واكتفاء بحضور جلسة المحاكمة فقط ليس كفيلاً بضمان حسن سير الخصومة القضائية عامة، وإنما يستلزم عليه القانون أن يسعى إلى القيام بكلّ الإجراءات التي تمكن خصمه من تبليغه بالدعوى المرفوعة ضده، وذلك لهدف تمكينه من إعداد دفعه التي تدحض ادعاءات المدعي من جهة، ومن جهة أخرى، نجد أنّ من شأن حضور الخصم أمام المحكمة له من الأهمية تظهر في تقدّم هذا الأخير تفسيرات وتوضيحات تساعد القاضي على الوصول إلى الحقيقة المتنازع فيها<sup>(15)</sup>.



يضاف إلى ذلك، أنّ جزاء شطب القضية هو ذلك الجزاء الإجرائي المقرر لمخالفة المدعي لواجب الحضور بالدعوى تبدأ بمبادرة منه وهو الأكثر حرصاً على سيرها، ويتعين عليه الحضور في اليوم المحدد لنظرها ولا يجوز له الاعتذار بعدم علمه بالميعاد، ولهذا فإن تخلفه عن الحضور يعني أنه ليس حريصاً على دعواه<sup>(16)</sup> ويجب أن يتحمل الجزاء المقرر في هذه الحالة، علماً أنّ جزاء الشطب لا يعني أكثر من استبعاد الدعوى من جدول القضايا لكنه لا يؤثر على الخصومة وما اتخذ فيها من إجراءات ويجوز معاودة الخصومة سيرها من جديد. لكن الأثر الهام الذي يترتب على جزاء الشطب أنه قد يؤدي إلى انقضاء الخصومة إذا ظلت مشطوبة فترة معينة دون أن يبادر المدعي إلى تعجيلها<sup>(17)</sup>.

### الفرع الثاني: سلطة القاضي الإداري في الحدّ من أعمال جزاء شطب القضية في ظل الدعوى الضريبية

اتبع المشرّع الجزائري سياسة تشريعية مُشدّدة في تنظيم قواعد إثارة جزاء شطب القضية من الجدول، والتي تظهر في الآثار التي تنتج عن إثارة هذا الجزاء والتي تؤدي إلى تعطيل السير الحسن للخصومة القضائية عامة، جراء تماطل الخصوم عن القيام بالإجراءات الشكلية أو الإجراءات التي يأمر بها القاضي والتي تمّ التغاضي عنها<sup>(18)</sup>. عندها يتقرر أعمال هذا الجزاء مما يؤدي بذلك إلى المغالاة في شكل الإجراء على حساب الحق الموضوعي.

عُلق جزاء شطب القضية من الجدول على تقرير جزاء إجرائي أشد منه خطورة بقوة القانون والذي يؤدي بدوره إلى انقضاء الخصومة القضائية عامة والخصومة الضريبية خاصة إذا لم يسعى الخصوم إلى تقدّم عريضة افتتاح الدعوى من جديد لغرض إعادة السير في الخصومة المشطوبة، وهذا بعد التأكيد على القيام بالإجراء الشكلي أو التي أمر بها القاضي الإداري الذي أدى إلى شطبها، عندئذ تسقط الخصومة<sup>(19)</sup> بصفة نهائية بعد مرور سنتين (2) من تاريخ الأمر الصادر بشطب القضية.

تظهر بالتالي، سلطة القاضي الإداري في تمكين الخصم من إعادة السير في الخصومة وتفادي أعمال جزاء شطب القضية من الجدول، وذلك من خلال منح له مهلة لإعادة

اتخاذ الإجراء الشكلي مطابقاً لنموذجه القانوني أو القيام بالإجراءات التي أمر بها القاضي أثناء الجلسة، وهذا كله نزولاً عند نية المشرع الجزائري في تفادي المغالاة في شكل الإجراء إلى حد إهدار الحق الموضوعي، ومن هنا تتجسد فعلية الضمانة الموضوعية لجزاء شطب القضية في حماية الحق الموضوعي.

### المبحث الثاني: تكريس الحماية الإجرائية كضمانة للعمل الإجرائي: ضمانة قانونية ضعيفة لحماية الحق الموضوعي

يُعدّ العمل الإجرائي أساس سير الخصومة القضائية عامة والخصومة الضريبية خاصة ذلك أنّ الإتيان بهذا العمل الإجرائي مخالف لنموذجه القانوني يتقرر قانوناً وقضاء أعمال القاضي الإداري للجزاء الإجرائي المناسب الذي تحدّده القواعد الإجرائية، وبهذا يؤدي إلى إعدام آثاره القانونية مما ينعكس سلباً على حماية الحق الموضوعي، لذا سعى المشرع الجزائري وفقاً لسياسته التشريعية إلى تكريس حماية لشكل الإجراء لكن دون إفراط أو تفريط فيه وهذا كله لضمان الاستقرار القانوني الذي تُبنى عليه الخصومة القضائية ككل للوصول إلى تقرير حماية للحق الموضوعي.

تظهر هذه الإرادة التشريعية التي تنادي بتفعيل حماية أوسع لشكل الإجراء لكن دون المغالاة فيه إلى حدّ المساس بالحق الموضوعي إنما فقط أن يقوم الخصم بتقلّد عمله الإجرائي وفقاً لنموذجه القانوني؛ من حيث تقرير المشرع لضمانة إجرائية تلحق جزاء عدم القبول الذي نلتمس فيه تارة التخفيف من شدّته عن طريق جعل المشرع بعض العيوب الإجرائية مقترنة بالمصلحة الخاصة للخصوم مما يجعل القاضي الإداري مقيداً في إثارته والتشديد تارة أخرى يجعل البعض الآخر من العيوب مقترنة بفكرة النظام العام (المطلب الأول)، إلى جانب جزاء عدم الاختصاص الذي أورده المشرع تحت طائلة فكرة النظام العام الذي يعتبر من أشدّ الجزاءات الإجرائية إعمالاً (المطلب الثاني).

**المطلب الأوّل: الدفع بعدم القبول كجزء إجرائي: عن حتمية التكريس وتفعيل الحماية**

يُعَدّ القاضي الإداري الطرف الذي يسهر على ضمان السير الحسن للخصومة القضائية عامة، وذلك من خلال إنزال في كلّ مرة يتم مخالفة النموذج القانوني المقرر للأعمال الإجرائية الجزاء الإجرائي المناسب بحسب الحالة، مما يؤدي حتما إلى إهدار القيمة الموضوعية للحق، لذا ضمانا لعدم المغالاة في شكل الإجراء كرس المشرّع الجزائري قواعد إجرائية من شأنها أن تؤدي إلى تحقيق التوازن بين شكل الإجراء والحق الموضوعي من خلال تكريس أعمال جزاء عدم القبول لتفعيل الحماية للحق الموضوعي، ولقد نصّ المشرّع في ظل قانون الإجراءات المدنية والإدارية على أحكام وقواعد لتنظيم جزاء عدم القبول كدفع يُثار إما من قبل الخصوم أو القاضي الإداري، لذا سيتم التعرّيج بصفة أولية إلى تحديد النظام القانوني لأعمال الجزاء الإجرائي الذي يقضي بعدم القبول (الفرع الأوّل) انتهاء بتسليط الضوء على العمل القضائي لاسيما بإثارة أعمال هذا النوع من الجزاءات أي جزاء عدم القبول في ظل الدعوى الضريبية بوجه خاص (الفرع الثاني).

### الفرع الأوّل: النظام القانوني لأعمال جزاء عدم القبول

نظّم المشرّع الجزائري قواعد إجرائية تحدد النموذج القانوني الواجب اتباعه من طرف الخصوم لغرض تقدّم الأعمال الإجرائية بشكلها الصحيح، بينما يلحق عن كلّ مخالفة للعمل الإجرائي لنموذجه القانوني جزاء إجرائي يقضي بعدم القبول والذي يفرض بموجب إنزاله على المخالفة الإجرائية احترام مقتضيات الشكليات للقواعد الإجرائية، لذا سيتم تحديد المقصود بهذا الجزاء (أوّلا) وكذا تحديد خصوصية الأحكام التي يُثار إعماله من قبل القاضي الإداري (ثانيا).

### أوّلا: المقصود بجزاء عدم القبول

عرف جانب من الفقه جزاء عدم القبول بأنّه وسيلة من وسائل دفع لا تتعرض مباشرة لأساس الحق المدعى به وإنما تستهدف ردّ الدعوى لعدم توفر الشروط اللازمة لقبولها<sup>(20)</sup>، كما عرفها جانب آخر من الفقه على أنه جزاء يرمي إلى إنكار سلطة المدعي

في استعمال الدعوى، فهو يوجه إلى الوسيلة التي يحمي بها صاحب الحق حقه وما إذا كان من الجائز استعمالها، أم أنّ شرط الاستعمال غير جائز لعدم توافر شرط من شروط العامة التي يتعين أن تتوافر لقبول الدعوى، أو لعدم توافر شرط خاص من الشروط المتعلقة بذات الدعوى المرفوعة<sup>(21)</sup>.

تعرض المشرّع الجزائري من جهته إلى تعريف جزاء عدم القبول من الناحية القانونية ضمن مقتضيات المادة 67 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية<sup>(22)</sup>، بأنّه الدفع الذي يرمي إلى التصريح بعدم قبول طلب الخصم لانعدام الحق في التقاضي كانعدام الصفة وانعدام المصلحة والتقدم وانقضاء الأجل المسقط وحجية الشيء المقضي فيه، وذلك دون النظر في موضوع النزاع، مما يلاحظ على هذا التعريف الذي صاغه المشرّع بأنه لم يعرف هذا الدفع بصفة صريحة، إنما اكتفى بتعداد الحالات التي يُثار بشأنها جزاء عدم القبول.

### ثانيا: خصوصية إثارة إعمال جزاء عدم القبول

يُشكل جزاء عدم القبول رفض القاضي النظر في موضوع الدعوى لعدم توفر الشروط الشكلية أو الموضوعية للعمل الإجرائي<sup>(23)</sup>، مما يفهم بأن هذا الجزاء يرد على العمل الإجرائي المعيب غير المستوفي للشروط القانونية.

تظهر خصوصية إثارة القاضي لإعمال جزاء عدم القبول من حيث الأحكام التي سطرها المشرّع الجزائري ضمن سياسته الإجرائية، بحيث نجد بأن هذا الجزاء يوجه ضدّ الشروط الواجب توافرها لرفع الدعوى من صفة ومصلحة وليس ضدّ موضوع المطالبة القضائية، وبالتالي فهو وسيلة دفاعية يحمي بها صاحب الحق حقه وذلك وفقا لتوافر الشروط المتطلبة لقبول الدعوى<sup>(24)</sup>، كما أنه ليس للقاضي أن يقضي من تلقاء نفسه بعدم قبول الدعوى، إلا إذا اقترن جزاء عدم القبول بفكرة النظام العام<sup>(25)</sup>، عندئذ يجب على القاضي أن يثيره تلقائيا لاسيما عند عدم احترام آجال طرق الطعن أو عند غياب طرق الطعن.

أجاز المشرّع الجزائري للخصوم إثارة إعمال جزاء عدم القبول في الحالات التي جعل فيها المشرّع الجزاء الإجرائي ذو صبغة خاصة مقترن بالمصلحة الخاصة للخصوم، عندها

يمكن للخصوم إثارته في أية مرحلة كانت عليها الدعوى ولو بعد تقديم دفع في الموضوع<sup>(26)</sup>، وفي ذلك تقييد لسلطة القاضي الإداري في إثارة هذا الجزاء وبالتالي تقرير حماية أوسع للحق الموضوعي.

يتضح من ذلك، أن جزاء عدم القبول ذو طبيعة خاصة إذ أخضع المشرع الجزائري إمكانية إثارته من طرف القاضي الإداري تلقائيا في حالة مساس العيب الإجرائي بمسألة النظام العام، والذي يجعل منه ضمانات قانونية ضعيفة للحماية الحق الموضوعي لاسيما عند فوات آجال رفع الدعوى وإثارة أعمال القاضي لهذا الجزاء، بينما نجد فيه وجها لتحقيق ضمانات قانونية فعالة لتقرير الحماية للحق الموضوعي من خلال اقتران الجزاء الإجرائي بفكرة المصلحة الخاصة للخصوم في إثارته دون القاضي الإداري.

### الفرع الثاني: موقف القضاء الجزائري من أعمال جزاء عدم القبول في ظل الدعوى الضريبية

يثار جزاء عدم قبول من قبل القاضي الإداري في الدعوى الضريبية عند أي مخالفة إجرائية ترصد بشأن الأعمال الإجرائية المطروحة أمام القضاء الإداري، والتي نجد من بينها إجراء جوهرية يحول في حالة انعدامه قبول الدعوى الضريبية والمتمثل في إجراء التظلم الإداري المسبق، وهذا ما أكد عليه مجلس الدولة في عدة قرارات والتي نجد من بينها القرار رقم 6509 الصادر بتاريخ 2003/02/25، والذي جاء في المبدأ بأنه: "التظلم المسبق في مادة الضرائب (الشكوى الضريبية) إجراء جوهرية من النظام العام. هذا الإجراء من النظام العام يتعين على القاضي إثارته تلقائيا. عدم رفع الطعن المسبق يؤدي إلى عدم قبول الدعوى المرفوعة مباشرة أمام القضاء"<sup>(27)</sup>.

يثار كذلك جزاء عدم القبول في حالة مخالفة إجراء دمع العريضة في الدعوى الضريبية وهذا ما أكد عليه مجلس الدولة في القرار رقم 1190 الصادر بتاريخ 2001/06/11، بأن قضى في المبدأ بأنه: "(...) وجوب دمع العريضة المقدمة أمام قضاة الدرجة الأولى وأمام الاستئناف تحت طائلة عدم قبول العريضة شكلا"<sup>(28)</sup>، وكذا القرار رقم 18557 الصادر بتاريخ 2005/10/19، أن جاء في المبدأ على أنه: "يجب دمع عريضة دعوى الرجوع بعد الخبرة لأنها دعوى مستقلة عن الدعوى الأصلية"<sup>(29)</sup>.

## المطلب الثاني: الدفع بعدم الاختصاص كجزء إجرائي: عن السياسة الإجرائية المشددة في أعماله

عالج المشرع الجزائري أحكام وقواعد إثارة جزء عدم الاختصاص بجعله تحت غطاء النظام العام فيما يتعلق بالدعوى الإدارية عامة والدعوى الضريبية خاصة، وهذا ما يبين السياسة الإجرائية المشددة التي تبناها المشرع في تنظيم هذا الجزء، ذلك أنّ كلّ مخالفة تقع بشأن تقدّم العمل الإجرائي خارج نطاق اختصاص القضاء الإداري يؤدي حتما إلى إهدار القيمة الموضوعية للحق نتيجة أعمال جزء عدم الاختصاص، مما يستوجب بالتالي تحديد النطاق القانوني الذي يمارس فيه هذا النوع من الجزاءات (الفرع الأول)، وكذلك تبيان دور القاضي الإداري الذي يسهر على تجسيد فعالية هذا الجزء من ناحية العمل القضائي لاسيما في ظل الدعوى الضريبية (الفرع الثاني).

### الفرع الأول: النطاق القانوني لأعمال جزء عدم الاختصاص

نظم المشرع الجزائري قواعد الاختصاص القضائي ضمن أحكام قانون الإجراءات المدنية والإدارية، بحيث أخص كل جهة قضائية بالاختصاص الذي تتمتع بموجبه بولاية الفصل في القضايا المعروضة أمامها، لذا يتوجب على الخصم عدم مخالفة هذا النموذج الإجرائي برفع دعواه أمام جهة غير مختصة قانوناً، وإلا فصل القاضي فيه قبل النظر في موضوع الدعوى بجزء عدم الاختصاص، ومن هنا لا بُد من تحديد المقصود بجزء عدم الاختصاص (الفرع الأول)، إلى جانب تبيان الحالات التي يُعمل فيها القاضي الإداري سلطته في إثارة مثل هذا الجزء الإجرائي (الفرع الثاني).

### أولاً: المقصود بجزء عدم الاختصاص

يُعد جزء عدم الاختصاص الذي يتكفل القاضي الإداري بإثارة أعماله من بين الجزاءات الإجرائية المتعلقة بالنظام العام<sup>(30)</sup>، والتي يتم إثارتها تلقائياً من طرف القاضي الإداري. ومن هنا نجد جانب من الفقه قد عرف الدفع بعدم الاختصاص بأنه التوجه إلى المحكمة بالقول والكتابة بأنها غير مختصة بنظر مثل هذا النزاع لأي سبب، ويتعين عليها التوقف عن الاستمرار في نظر النزاع القائم أمامها<sup>(31)</sup>.

يتضح من ذلك، أن المشرع الجزائري لم يُعرف جزاء عدم الاختصاص، إنما اكتفى بالإشارة ضمن القواعد العامة الواردة في قانون الإجراءات المدنية والإدارية إلى مثل هذا الجزاء الإجرائي الذي يُعدّ من المسائل التي يكفلها النظام العام لاسيما في الدعاوى الإدارية عامة، مما يفتح المجال أمام القاضي الإداري لإثارته تلقائيا عند مخالفة الخصم للنموذج القانوني المقرر له.

### ثانيا: حالات إثارة أعمال القاضي الإداري لجزاء عدم الاختصاص

خصّص المشرع الجزائري ضمن أحكام قانون الإجراءات المدنية والإدارية، لكل إجراء يتأسس عليه المتقاضين أمام القضاء للمطالبة بحقوقهم، بنماذج قانونية تحدّد مقتضيات الشكلية التي ينبغي أن يتخذ الإجراء تحت طائلة ترتيب الجزاء الإجرائي عند خرق هذا النموذج المقرر له قانوناً، ومن بين النماذج القانونية التي تُنظمها القواعد الإجرائية، نجد مسألة الاختصاص في رفع الدعاوى الإدارية عامة والدعوى الضريبية خاصة.

يتضح بالتالي، بأنّ المشرع الجزائري قد عهد صلاحية النظر والفصل في المنازعات ذات الصبغة الإدارية للمحاكم الإدارية، وهذا ما يُعرف بالاختصاص النوعي تطبيقاً لنص المادة 800 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ومن ذلك نجد بأنّ المنازعات الضريبية هي الأخرى تكسي طابعا إداريا مما يجعلها تخضع لولاية المحاكم الإدارية لغرض الفصل فيها تطبيقاً لنص المادة 82 من قانون الإجراءات الجبائية<sup>(32)</sup>.

تمتد أيضا حتمية إثارة أعمال جزاء عدم الاختصاص الإقليمي الذي اعتبره المشرع الجزائري من النظام العام، والذي يختص بإثارة أعماله على حدّ سواء، القاضي الإداري أو الخصوم في أية مرحلة كانت عليها الدعوى، وذلك من أجل تحقيق إلزامية مطابقة شكل الإجراء لنموذجه القانوني وعدم خرق القواعد الشكلية المقررة له قانوناً، ولقد أحالنا المشرع فيما يخص أحكام الاختصاص الإقليمي في الدعاوى الإدارية عامة بموجب نص المادة 803 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية إلى مقتضيات المادتين 37 و 38 منه<sup>(33)</sup>، وأخص كذلك الدعاوى التي ترفع في المجال الضريبي في نص المادة 804 من القانون ذاته<sup>(34)</sup> بعرضها تحت طائلة عدم الاختصاص الإقليمي على المحاكم الإدارية.

بتحليل هذه المعطيات القانونية، يتبين جليا بأنّ المشرّع الجزائري شدّد في صرامة وقساوة أعمال جزاء عدم الاختصاص النوعي والإقليمي، مما يظهر بأنّ الضمانة القانونية الممنوحة له ضعيفة جدا لتحقيق الحماية للحق الموضوعي، ذلك أنّ المشرّع أولى أهمية بالغة لضرورة احترام الخصم لشكل الإجراء بنوع من الإفراط والتفريط مما يعدم من جهة أخرى تحقيق الحماية للحق الموضوعي.

### الفرع الثاني: موقف القضاء الإداري من أعمال جزاء عدم الاختصاص في ظل الدعوى الضريبية

أثبتت الممارسة القضائية بأنّ إثارة القاضي الإداري لجزاء عدم الاختصاص يترتب عنه آثار صرامة تؤدي في أغلب الأحيان إلى تغليب شكل الإجراء على القيمة الموضوعية للحق، وهذا ما نجد له تأكيدا في عدة قرارات صادرة عن مجلس الدولة في ظلّ الدعوى الضريبية، بحيث أقر القرار رقم 88444 الصادر بتاريخ 1991/12/29 والذي قضى في المبدأ على أنه: "(...) فإنّ القرار المطعون فيه القاضي بعدم الاختصاص في طلب الإعفاء الكلي من الغرامة المفروضة من مصلحة الضرائب أخطأ في تطبيق القانون.

ولما كان من الثابت - في قضية الحال - أن المادة المذكورة أعلاه حددت صراحة الجهة القضائية وهي الغرفة الإدارية لدى المجلس القضائي للنظر في النزاعات المتعلقة بالقرارات الصادرة عن نائب مدير الضرائب. فإذاً الاختصاص يعود إلى المجلس القضائي فإنّ قضاة المجلس بقضائهم بعدم الاختصاص لم يطبقوا القانون تطبيقا سليما. ومتى كان كذلك استوجب إلغاء القرار المطعون فيه"<sup>(35)</sup>.

### خاتمة

نخلص في الأخير إلى القول، بأنّ المشرّع الجزائري ووّق إلى حدّ بعيد في تحقيق مبدأ التوازن بين شكل الإجراء والحق الموضوعي، وذلك من خلال إلحاق كلّ جزاء إجرائي مثار من قبل القاضي الإداري بضمانة قانونية التي تهدف تارة إلى تكريس حماية أكثر للحق الموضوعي دون إفراط أو تفريط في شكل الإجراء عن طريق التخفيف من شدّة وقساوة



الجزء الإجرائي بالاستعانة بالآليات التشريعية لتفادي خطورته المهددة لحماية الحق الموضوعي؛ وتارة أخرى، تكريس حماية أكثر للشكل الإجراء لغرض تجسيد فعالية احترام القواعد الإجرائية واتخاذ الخصوم للأعمال الإجرائية مطابقة لنموذجها القانوني حتى يتقرر بالتالي السير الحسن في الخصومة القضائية عامة والخصومة الضريبية خاصة للوصول إلى حماية الحق الموضوعي.

بناء على ذلك، توصلنا من خلال هذه الدراسة إلى عدة نتائج نبينها فيما يلي:

1. تظهر الضمانة القانونية التي عززها المشرع الجزائري في جزء البطلان، من خلال أنّ المشرع لم يترك سلطة تقديرية للقاضي الإداري إنما قيده بالزامية أن يرد نص تشريعي يقضي بإثارة جزء البطلان بخصوص العمل الإجرائي المخالف لنموذجه القانوني، بمعنى أنّ المشرع وضماناً للحق الموضوعي لأطراف الخصومة الضريبية لم يول اهتماماً بالإجراء المعيب، لأنّ وجود الإجراء المعيب لا يؤدي حتماً إلى إثارة جزء البطلان في حالة انعدام النص التشريعي بشأنه، وكذلك مكنّ المشرع أطراف الخصومة الضريبية من آجال معينة من أجل تصحيح الإجراء المشوب بعيب، وذلك من خلال إعادة اتخاذه صحيحاً وفقاً للمقتضيات الشكلية المقررة قانوناً.

2. كفل المشرع الجزائري جزء شطب القضية من الجدول بضمانة قانونية، التي تظهر من جهة في أنّ المشرع لم يجعل هذا الجزء مقترن بفكرة النظام العام إنما حول إمكانية إثارته على حدّ سواء من قبل القاضي الإداري أو الخصوم، ومن جهة أخرى، أنّ إثارة هذا الجزء الذي يفيد وضع حدّ للخصومة القضائية عامة والخصومة الضريبية خاصة يمكن تفادي آثاره من خلال تدارك الخصوم للإجراء المسبب في شطب القضية.

3. يتمتع جزء عدم القبول بخصوصية إجرائية تظهر في أنّ المشرع الجزائري قد اقترن هذا الجزء بفكرة النظام العام في حالات معينة في ظلّ قانون الإجراءات المدنية والإدارية، مما يفتح المجال أمام القاضي لإثارته من تلقاء نفسه وبالتالي تصبح الضمانة القانونية ضعيفة لحماية الحق الموضوعي.

4. جعل المشرع الجزائري جزاء عدم الاختصاص مقترنا بفكرة النظام العام أمام القضاء الإداري، مما يؤدي ذلك إلى المغالاة في شكل الإجراء وإهدار الحق الموضوعي، وبهذا تصبح الضمانة القانونية المقررة لهذا الجزاء غير فعالة إذ تغلب شكل الإجراء المتمثل في صلاحية المحكمة للنظر في موضوع القضية كإجراء جوهري مُتجاهل في ذلك الحق الموضوعي محل الدعوى القضائية عامة والدعوى الضريبية خاصة.

بناء على ذلك، تسمح لنا هذه الدراسة بتقديم بعض الاقتراحات التالية:

- نقترح على المشرع الجزائري أن يقوم بتنظيم الجزاءات الإجرائية وفقا لسياسة إجرائية يحث من خلالها على تكريس مبدأ التوازن بين حماية شكل الإجراء والحق الموضوعي.
- نقترح على المشرع الجزائري إعادة تنظيم جزاء عدم الاختصاص بتفعيل آليات قانونية تسمح بتصحيح إجراء الاختصاص دون تفويت فرصة على المتقاضى في المطالبة بالحماية لحقوقه، لاسيما إذا تقدّم الخصم بهذا الإجراء في آخر أجل رفع الدعوى.

### الهوامش والإحالات

(1) - يُقصد بالجزاء الإجرائي بأنه: "الأثر الذي يُرتبه القانون نتيجة مخالفة النموذج القانوني لقاعدة قانونية معينة، والغرض من الجزاء القانوني هو كفالة احترام القاعدة القانونية وتوفير الضمان الكافي لفعاليتها"، راجع في ذلك: الأنصاري حسن النيداني، القاضي والجزاء الإجرائي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2009، ص 7.

(2) - قانون رقم 08-09 مؤرخ في 25 فبراير 2008، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ج ر عدد 21، صادر بتاريخ 23 افريل 2008.

(3) - إبراهيم أمين النفيّاوي، الإخلال بالواجب الإجرائي: دراسة في قانون المرافعات للواجب الإجرائي من حيث مصدره وطبيعته وصور الإخلال به والأثر المترتب عليه، دار النهضة العربية، القاهرة 2011، ص 234.

(4) - نبيل إسماعيل عمر، أحمد خليل، أحمد هندي، قانون المرافعات المدنية والتجارية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2006، ص 661.

(5) - أحمد أبو الوفا، نظرية الدفع في قانون المرافعات، مكتبة الوفاء القانونية، الإسكندرية، 2015، ص 455.

- (6) - المرجع نفسه، ص 456.
- (7) - أنظر المادة 60 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- (8) - شامي يسين، "الاقتصاد الإجرائي والحد من الجزاءات الإجرائية في قانون الإجراءات المدنية والإدارية البطالان والسقوط نموذجاً"، مجلة حقوق الإنسان والحريات العامة، ع5، جانفي 2018، ص 90.
- (9) - أحمد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 455.
- (10) - قرار مجلس الدولة، رقم 5722، صادر بتاريخ 2002/10/15، قضية: بين مقاول في التجارة الحديدية بتلمسان ضدّ: إدارة الضرائب، مجلة مجلس الدولة، عدد خ، 2003، صص 102-103.
- (11) - قرار مجلس الدولة، رقم (غير منشور)، قضية: بين مديرية الضرائب لولاية ميلة ضدّ: شركة التضامن، المنتقى في قضاء مجلس الدولة، الجزء 1، 2003، ص ص 369-371.
- (12) - بن دياب مسينيسا، الجزء الإجرائي في المنازعة الضريبية، أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في القانون، فرع: الحقوق، تخصّص القانون العام للأعمال، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبدالرحمان ميرة، بجاية، 2020، ص 234.
- (13) - الأنصاري حسن النيداني، مرجع سابق، ص 147.
- (14) - أنظر المادة 67 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- (15) - بن دياب مسينيسا، مرجع سابق، ص 237.
- (16) - المرجع نفسه، ص 235.
- (17) - إبراهيم أمين النفاوي، مرجع سابق، ص 300.
- (18) - أنظر المادة 217 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- (19) - أنظر المادتين 218 و 223 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية.
- (20) - إبراهيم أمين النفاوي، مرجع سابق، ص 260.
- (21) - أحمد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 20.
- (22) - أنظر المادة 67 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- (23) - شامي يسين، النطاق القانوني للجزاء الإجرائي في الخصومة المدنية، مجلة الدراسات الحقوقية المجلد 6، عدد 1، جوان 2019، ص 105.
- (24) - أحمد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 131.
- (25) - شامي يسين، النطاق القانوني للجزاء الإجرائي في الخصومة المدنية، ص 106.
- (26) - أنظر المادة 68 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

- (27) - قرار مجلس الدولة، رقم 6325، صادر بتاريخ 2003/02/25، قضية: (ش.ع.ب) ضدّ: المديرية العامة للضرائب لولاية بجاية، مجلة مجلس الدولة، عدد 3، 2003، ص ص 124-127.
- (28) - قرار مجلس الدولة، رقم 1190، الصادر بتاريخ 2001/06/11، قضية: (ل.ك) ضدّ: إدارة الجمارك، مجلة مجلس الدولة، عدد 1، 2002، ص ص 123-124.
- (29) - قرار مجلس الدولة، رقم 18557، الصادر بتاريخ 2005/10/18، قضية: بين (ب.ن) ضدّ: إدارة الضرائب، مجلة مجلس الدولة، عدد 7، 2005، ص ص 107-108.
- (30) - LAMULLE Thierry, « La responsabilité pour faute des services fiscaux », Revue de Droit Fiscal, N° 18, 2012, P 270.
- (31) - أحمد أبو الوفا، مرجع سابق، ص 560.
- (32) - قانون الإجراءات الجبائية المستحدث بموجب المادة 200 من القانون رقم 01-21 مؤرخ في 22 ديسمبر 2001، يتضمن قانون المالية لسنة 2002، ج ر عدد 79، صادر بتاريخ 2001/12/23
- (33) - أنظر المادتين 37 و 38 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- (34) - أنظر المادة 804 من القانون رقم 08-09، يتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- (35) - قرار المحكمة العليا، الغرفة الإدارية، رقم 88444، صادر بتاريخ 1991/12/29، قضية: بين (م.و.ق) ضدّ: (و.إ)، المجلة القضائية، عدد 2، 1993، ص ص 148-151.

## ظاهرة التهرب الضريبي والتمرد ضد السياسة الجبائية العثمانية في الجزائر أواخر العهد العثماني (1700م/1830م)

The Phenomenon of Tax - evasion and Rebellion against the  
Ottoman Tax Policy in Algeria in the Ottoman Era (1700/1830)

الأستاذ: وقّاد محمد

جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله (الجزائر)

ougad1983@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/09

تاريخ الإرسال: 2020/08/10

### ملخص:

يعالج هذا المقال التاريخي قضية التهرب الضريبي والتمرد ضد السياسة الجبائية العثمانية في الجزائر أواخر العهد العثماني (1700م/1830م) وهو موضوع يسلط الضوء على العلاقة بين السلطة والسكان وكيف تحولت من علاقة ولاء إلى عداوة بسبب الإفراط في الجباية رغم سوء حالة السكان خاصة القاطنين بالأرياف، وأخذت العلاقة في التوتر بمنحى تصاعدي قبل أن تتحول إلى تمردات وانتفاضات، فلما حاول السكان التحايل والتهرب من الدفع قبولوا بالقمع وهو ما زاد في لهيب التمرد حتى تحوّل إلى انتفاضات وثورات ساهمت إلى حدّ كبير في إضعاف الدولة ماليا وعسكريا، وقد استفادت هذه التمردات من جهتها من الضعف الذي آلت إليه المؤسسة العسكرية وتراجع السيادة الجزائرية على حوض البحر المتوسط وانتشار الأوبئة والمجاعات والكوارث الطبيعية، وهنا نلاحظ علاقة التأثير والتأثر ما بين الأوضاع السياسية الداخلية والخارجية والأوضاع الاجتماعية وحتى الاقتصادية، وكل هذه العوامل فرضت نفسها عن طريق التفاعل فيما بينها حتى أفرزت وضعاً داخلياً صعباً مسّ الأيالة وهزّ كيان الحكم العثماني في الجزائر وعجّل بزواله.

**الكلمات المفتاحية:** الجباية، التهرب الضريبي، أواخر العهد العثماني 1700/1830، التمرد.

**Abstract:**

This article addresses the issue of tax evasion and rebellion against the Ottoman tax policy in Algeria during the Ottoman era (1700/1830). A topic that highlights the relationship between the ruling authority and the population and how it turned from a relationship of loyalty to a relationship of hostility because of excessive collection, despite the poor condition of the population, especially the countryside. When they were suppressed by power, it turned into revolutions, these revolutions have weakened the state financially and militarily. These revolutions have benefited from the weakness of Algerian sovereignty over the Mediterranean and the spread of diseases, epidemics and natural disasters, all of these factors interacted with each other and produced a difficult internal situation that shook the Ottoman entity in Algeria and hastened its demise and end.

**Keywords:** Tax system, rebellion and insurrection, Ottoman era (1700/1830), the uprisings.

**مقدمة**

باعتبار الجباية المورد الأساسي الذي تعتمد عليه اقتصاديات كلّ الدول لسدّ نفقاتها وكونه أيضا أحد أكبر موارد الخزينة وصمام أمان ضدّ العجز المالي والإفلاس شكلت أكبر التحديات التي واجهت وتواجه الدول والشعوب في الماضي والحاضر، لكن من الصعب تناول الموضوع وإسقاطه على العصور الحديثة كون السياسة التي تتبعها الدول حاليا في مجال التحصيل الضريبي والجباية تختلف تماما عما كان معمول به في الفترة قيد الدراسة (ق18م/ق19م) وهو ما كان سار العمل به في كل الولايات العثمانية آنذاك مع اختلاف طفيف من ولاية إلى أخرى وذلك راجع إلى طبيعة السكان أو المناخ السائد أو جغرافية المنطقة... إلخ، المصادر والأرشفيات المتعلقة بموضوع دراستنا متوفرة ومتنوعة لكن الصعوبة تكمن في الوصول إليها لأن جلها متواجد بمصالح الأرشيف بفرنسا كأرشيف ما وراء البحار بأكس بروفنس وأرشيف الغرفة التجارية وأرشيف وزارة الحربية والأرشيف الوطني بباريس، أما عن الأرشيف المحلي فالبحث لا يكلف عناء سوى التنقل إلى المركز الوطني للأرشفيف من خلال سلسلة البيليك وسلسلة بيت المال وسلسلة المحاكم الشرعية.

إن أغلب الكتابات التي تناولت الجانب الاقتصادي في العهد العثماني عامة والجزائر في تلك الفترة خاصة عرجت على موضوع الضرائب كإحدى دعائم الاقتصاد ولبناته ولكنها تناولت الموضوع من خلال عرض تاريخي عام واغلبها جاءت تكرار لمعلومات تاريخية رغم ما تحمله من حقائق جديدة، ولأن الطرح التقليدي وغياب التصورات طغى على هذه الدراسات ما جعلنا نسهم في المجال الاقتصادي للجزائر في العهد العثماني بدراسة متواضعة تحمل تصورات جديدة خارجة عن المألوف ورؤية معمقة تسلط الضوء على التفاعلات المتبادلة بين النظم الضريبية والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وقد قسّمنا هذا البحث إلى عدة محاور أولها تحدثنا فيه عن السياسة الجبائية العثمانية في الجزائر، ثم تحدثنا في المحور الثاني عن التهرب الضريبي وانعكاساته، والمحور الثالث تكلمنا فيه عن حركات التمرد والعصيان ضدّ السياسة الجبائية العثمانية في الجزائر.

### ● المحور الأول - السياسة الجبائية العثمانية في الجزائر:

قبل الخوض في موضوع الجباية لبأس أن نعرض قليلا عن الأوضاع السياسية التي عرفت الجزائر في الفترة موضوع البحث لأنه لا يمكن إنكار العلاقة الموجودة بين نظام الحكم والنظام الاقتصادي، وحتى لا نصدر أحكاما سابقة للنتائج التي نرجوها من الدراسة يمكننا القول بأنّ الفترة قيد الدراسة تتزامن مع العهد الرابع والأخير الذي عرفت الجزائر خلال الحكم العثماني بالبلاد والمتمثل في عهد الدايات (1671م-1830م)<sup>(1)</sup> وهذا العهد يعتبر أطول مرحلة سياسية مرت على الجزائر، إذ دام لأكثر من قرن ونصف قرن من الزمن، ولقد كانت هناك رغبة جد ملحة لإلغاء نظام الأغوات<sup>(2)</sup> وإحداث نظام الدايات وهذا راجع لفترة الا استقرار التي عرفها النظام السياسي في الجزائر في العهد السابق والتهديد المتواصل الذي كان يلاحق أي حاكم و المتمثل في تكرار الاغتيال<sup>(3)</sup>.

أصبح منصب الدايات في الجزائر يعين صاحبه من طرف السلطان العثماني يختار من بين أعضاء مجلس الدولة (من الأوجاق)<sup>(4)</sup> وذلك لضمان أمنه، ورغم هذا لم يسلم الدايات هم الآخرون من مسلسل الاغتيالات.

إنّ التطور الذي طرأ على النظام السياسي في الجزائر خلال عهد الدايات يتمثل في كون فترة حكم الداي لم تحدد عهدتها زمنيا إذ أصبح الداي يعين في منصبه مدى الحياة ويعتبر أحمد التريكي أو الطريقي أول داي من طائفة رياس البحر الذي عين في هذا المنصب مدى الحياة<sup>(5)</sup>.

ومهما كان اختلاف الآراء حول طبيعة نظام الحكم في الجزائر خلال عهد الدايات إلا أنه يمكن القول أن هذا النظام كان يزاوج بين الصبغة العسكرية والصبغة المدنية، وقد سلك الدايات سياسة مستقلة فيما تعلق بالسياسة الخاصة بالبلاد، حيث كانوا يعقدون الاتفاقيات والمعاهدات ويستقبلون السفراء والقناصل ويعلمون الحرب في فترات التوترات والاضطرابات ويعقدون معاهدات الصلح في فترات السلم والاستقرار بعيدا عن أملاءات السلطة المركزية في اسطنبول.

أما بخصوص الوضع الاجتماعي الذي ميز الجزائر آنذاك فيمكننا القول بأنّ هناك تنوع وتباين في البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري بحواضره وأريافه وبواديّه، بحيث نجد تنوعا عرقيا داخل (الحواضر) المدن يقابله شيوع القبيلة خارج المدن، ويكفي أن نشير في نهاية حديثنا عن الواقع الاجتماعي لمدينة الجزائر خلال العهد العثماني بأنه اتسم بالطابع الكوسموبولوتي (société à caractère cosmopolitain) الذي شكلته عدة شرائح اجتماعية من أتراك وكراغلة وأعلاج وحضر وبرانية ويهود وعبيد وأسرى...<sup>(6)</sup>، وأهم ميزة ميّزت المجتمع آنذاك هي التعايش والانسجام إلى حد ذوبان بعض العناصر السكانية مع باقي العناصر الأخرى إلى درجة أننا لم نعد نفرق بينهما وبين باقي الشرائح الأخرى.

وبالعودة إلى صلب موضوعنا يمكننا القول بأن الضرائب التي يدفعها السكان تعتبر من العوامل الأساسية والضرورية لقيام الدول وضمان استمرارها عبر العصور، فالدولة التي تفتقر إلى مداخيل مالية يكون مصيرها الضعف والزوال، وحتى تتمكن الدولة من أداء مهامها والقيام بدورها لا بد من توفر رصيد مالي فذلك تعتبر الضرائب من الموارد الأساسية لخزينة الدولة.



ولقد أوجد العثمانيون في الجزائر نظاما ضريبيا متميزا يجمع بين ضرائب شرعية وضرائب غير شرعية، كانوا يحصلونها من رعيتهم تفرض على كافة أرجاء البلاد، وقد وحدوا الضرائب بشكل يتفق مع وحاجيات كل من منطقة.

يرى بعض الباحثين أن العلاقة التي كانت بين السلطة العثمانية في الجزائر والسكان قائمة على تحصيل الضرائب وفي كثير من الأحيان تلجأ الإدارة إلى استخدام القوة في استخلاصها، لكن الحقيقة كانت على عكس ذلك لأن الدولة كانت تراعي أثناء فرضها للضرائب الظروف الاقتصادية والاجتماعية للبلاد ، وأيضا كانت تأخذ بعين الاعتبار طبيعة التضاريس والمناخ السائد في كل جهة من البلاد<sup>(7)</sup>.

إن استخدام القوة في التحصيل وإن وصفت بالمفرطة هي إحدى الطرق المستخدمة في استخلاص الضرائب في كل الدول وعلى مر العصور وهو ما يسمى في وقتنا الحاضر "بالقوة العمومية" التي تعتبر من دلالات السيادة.

## 1- أصناف الضرائب العثمانية في الجزائر:

### أ- الضرائب الشرعية:

- **الضرائب على أراضي الملك:** وهي كل الأراضي التي انتقلت ملكيتها إلى الخواص إما عن طريق البيع أو عن طريق الإرث حيث كان يدفع أصحابها أصناف من الضرائب مثل:

\* **العشور:** تقدر هذه الضريبة عادة بعشر المحصول أو الإنتاج الزراعي وفي هذا السياق يجزنا حمدان خوجة "انه محراث تجره ثوران حمولة بعير من القمح وأخرى من الشعير وعندما يأتي السكان بمقادير من رسومهم فان القابض يسلمهم مقابل ذلك وصلا"<sup>(8)</sup> لم يكن مقدار العشور موحدا فهو يختلف من منطقة إلى أخرى<sup>(9)</sup>.

\* **الزكاة:** هي الضريبة المفروضة على رأس المال أي الأموال المنقولة والمواشي تقتطع سنويا من الموالين ومربي المواشي (الإبل، الأبقار، الضأن، الماعز) وفقا لما تنص عليه الشريعة الإسلامية السمحاء.

\* **الخراج:** هي الضرائب المفروضة على أراضي البليك التابعة للحكومة والتي يتم تأجيرها للخماسة وغيرها من أراضي العرش التي يتم مصادرتها من القبائل العاصية والمتمردة ويتم تحصيلها إما عن طريق اقتطاع الأراضي مباشرة أو عن طريق تأجيرها أو ما يعرف بالحكور<sup>(10)</sup>

\* **اللزمة:** هي ضريبة نقدية وعينية كانت تحصل بصفة منتظمة من القبائل الواقعة جنوب البليك وتلك الواقعة في المرتفعات الجبلية النائية<sup>(11)</sup>.

\* **الغرامة:** هي ضريبة استثنائية خاصة تدفع إما نقدا أو عينا تفرض على قطعان الماشية والخيول والحمير والبغال وعلى المنتجات المحلية كالصوف والزبدة والعسل والشمع والفحم...<sup>(12)</sup>.

\* **المعونة:** هي ضريبة تفرض على الرعية بغرض تموين المحلة (الحامية العسكرية) في الأرياف وسد نفقات موظفيها تدفع عينا ونادرا ما كانت تدفع نقدا وكان يتم اللجوء إليها في حالة عدم كفاية تحصيلات الزكاة والعشور<sup>(13)</sup>.

\* **الخطية:** هي ضريبة سكان القبائل بصورة فردية عند ارتكاب المخالفات أو القيام بعصيان أو ارتكاب جرائم ضد القياد أو الشيوخ... كانت تدفع نقدا<sup>(14)</sup>.

- **الضرائب على أراضي الموات:** هي الأراضي البور غير المستغلة تمنح لأشخاص يقومون باستصلاحها واستغلالها مقابل دفع ضريبة<sup>(15)</sup>.

- **الجزية:** هي الضريبة التي كانت تدفعها الطوائف الدينية أو أهل الذمة من يهود ونصارى المقيمين في المدينة ولا تسقط الجزية إلا بالدخول في الإسلام أو الموت<sup>(16)</sup>.

## ب- الضرائب غير الشرعية:

- **عوائد السكان:** وهي الضرائب التي كان يدفعها سكان المدن والحوضر نقدا وعينا عند تغيير مقر الحامية العسكرية أو بغرض تغطية تكاليف استقبال الداي<sup>(17)</sup>.

- **ضرائب النقابات المهنية والحرفية:** هي ضرائب ورسوم يحصلها أمين الجماعة أو النقابة المهنية من أفراد جماعته ويقدمها لشخصيا لشيخ البلد أو الخليفة<sup>(18)</sup>، وهذا الأمين هو المسئول الأول لجماعته أمام أمين الأمناء ، وكان داخل المدينة الواحدة ستة أمناء

على الأقل وهم (أمين النجارين، أمين الحدادين، أمين البنائين، أمين البردعة"صانعو أجمة الخيل"، أمين السراجين، أمين الشماقجين" صانعو الذهب"...) (19).

بالإضافة إلى هؤلاء كان هناك أمناء للجماعات المهنية مثل أمين بني مزاب، أمين الجواجلة، أمين اليهود... الخ تفرض عليهم نفس الضريبة ويسري عليهم القانون ذاته (20).

### - الرسوم المترتبة على الأنشطة التجارية:

\* **رسوم المرسى:** وهي ضرائب يدفعها السفن الراسية والمغادرة لميناء الجزائر وقدرت بخمسة بالمائة حمولة السفينة الواحدة (21).

\* **المكس:** وهي رسوم تفرض على الأسواق خاصة المنتجات والسلع الفلاحية يدفعها الباعة إما نقدا أو عينا (22).

- **حقوق التولية:** هي ضرائب سنوية يدفعها شيوخ القبائل والقياد في المدن والأرياف إلى الباي مباشرة عند زيارتهم للبيليك مقابل تثبيتهم في مناصبهم أو تجديد عهدهم، يسمى أيضا بحق البرنوس أو حق القندورة وهناك من يطلق عليها اسم حق الباشماق (23).

### ج- الضرائب الاستثنائية (الظرفية):

هي ضرائب إضافية تفرض في المناسبات والمواسم وخلال أوقات معينة مثل: ضريبة الدنوش وهي خاصة بشيوخ القبائل، ومهر باشا والتي تقدم في شكل مساهمات تدفعها القبائل الخاصة أثناء تحديد الوسائل والعتاد الحربي الخاص بالبيليك (24)، وهناك ضرائب أخرى ضمن نفس الصنف كضريبة الضيافة التي يدفعها سكان القبائل للباي أو للخليفة عندما يخيم بموكبه قريبا من تلك القبائل أثناء الجولات والتنقلات (25)، ويضاف إلى هذه الضرائب ضرائب سنوية في المناسبات كضريبة الكيش التي يقدمها شيخ القبيلة أو الخليفة للداي بمناسبة عيد الأضحى أو في مناسبات دينية معينة، وأما ضريبة الفرس أو خيل الرعية فهي المساهمات المقدمة لصالح المحلة (الحامية العسكرية) في شكل دواب لاستخدامها في مجال النقل عندما يسجل نقص على مستوى الحامية (26).

## 2- دوافع رفع السلطة الحاكمة للضرائب:

تجمع أغلب الدراسات أن التوسع الذي شهدته الايالة الجزائرية في نهاية القرن الثامن عشر ميلادي (ق18م) كان سببا في تنوع الضرائب وتعدد أصنافها دون الاعتماد على مصادر اقتصادية ثابتة مما حدا بالحكومة الجزائرية أن تكون أداة استهلاك تعيش على ما تدره عليها الجهاز الضريبي دون السعي إلى تنمية مرافق الدولة الاقتصادية، فكل ما كان يتم تحصيله من موارد يذهب في شكل مرتبات جرايات لمؤسسات وموظفي الدولة<sup>(27)</sup>.

ولقد تجمعت عدة عوامل وتفاعلت فيما بينها حذت بالسلطة الحاكمة إلى رفع الضرائب وتنويعها وربما أعطتها الشرعية وكامل الصلاحيات في ذلك و يمكن تلخيصها فيما يلي:

### ■ تراجع نشاط القرصنة (الجهاد البحري):

لقد ظل الجهاد البحري موردا للرزق ومصدرا للثروة لمدة طويلة فنشيط الاقتصاد الجزائري وساهم في تغطية العجز المالي، لكن لم يلبث هذا النشاط البحري طويلا أن أصابه الضعف والانهيار بسبب عدم تكافؤ موازين القوى بين الأسطول الجزائري والأساطيل الأوروبية من حيث التدريب والتسليح والعتاد ولقد وضعت حملة اكسموث سنة 1815م<sup>(28)</sup> ثم معركة نافارين سنة 1827م حدا لهذا النشاط بتحطم أغلب السفن.

هذا وتسبب انقراض نشاط الجهاد البحري وقلة الغنائم التي لم تعد تصل إلى ميناء الجزائر مع بداية القرن 19م في تحطيم الاقتصاد الجزائري<sup>(29)</sup> فأصبحت الخزينة تعاني من شح كبير في الموارد المالية مما دفع السلطة الحاكمة إلى زيادة الاعتماد على الموارد الضريبية<sup>(30)</sup> فأوعزت إلى البايات صلاحية البحث عن أساليب جديدة تمكنهم من زيادة الدخل العام لخزينة البلييك وذلك برفع قيمة الضرائب وزيادة التنوع فيها.

### ■ تفاقم الآفات الطبيعية:

هو عامل لا يمكن إغفاله فقد عمدت السلطة الحاكمة إلى فرض مزيدا من الضرائب لتغطية العجز المسجل في عائدات الإنتاج الفلاحي والزراعي خاصة في السنوات التي عرفت

الجزائر فيها الجفاف مثل 1778م-1798م<sup>(31)</sup>، ومما زاد في تأزم الأوضاع هو انتشار الأمراض والأوبئة وظهور الكوارث الطبيعية والمجاعات، وقد ارتبطت المجاعات بالأوبئة والأمراض الفتاكة<sup>(32)</sup> التي نتج عنها هلاك العديد من السكان وتدني مستوى المعيشة وارتفاع الأسعار كل ذلك جعل السكان عاجزين عن دفع ما فرض عليهم من ضرائب.

### ● المحور الثاني - التهرب الضريبي آثاره وانعكاساته:

إن تعدد أصناف الضرائب وتنوعها سواء شرعية أو غير شرعية وثقل كاهل أعبائها على السكان جعلهم يتحايلون في دفعها أو يتهربون كلياً من الدفع<sup>(33)</sup>، ولقد تعددت أوجه التحايل في دفع قيمة العشور من خلال التصريح الكاذب بكمية الإنتاج أو مساحة الأرض المستغلة، فقررت الدولة إحداث تغيير تم بموجبه الاستغناء عن التقدير السابق لقيمة العشر(عشر الإنتاج) وإيجاد أسلوب جديد يعتمد على أساس ما يسمى بالزريعة التي حددت بـ 12 هكتار بالنسبة للسهول و 7 هكتارات للهضاب و 5 هكتارات لأراضي الواقعة بالمرتفعات الوعرة<sup>(34)</sup>، أي أن قيمة دفع العشور أصبحت تخضع لمساحة الأرض وليس لكمية الإنتاج الذي يصعب ضبطها.

لم يتوقف رد فعل السكان ضد السياسة الجبائية الثقيلة عند التحايل في الدفع والتهرب منه، لأن السلطة كانت بالمرصاد لهذا التحايل وسرعان ما وضعت له حداً، وهذا الإجراء عقد الأمور أكثر فبدأت الروابط بين الحكام والرعية تتلاشى وفقدت الثقة تماماً، وبدأ الناس يشكون من ظلم وتسلط الحكام وانحرافهم، فلم تلبث الأمور أن تحولت إلى رفض وتمرد إذ لم يبق أمام السكان سوى العصيان والدخول في مواجهة مع السلطة الحاكمة<sup>(35)</sup>.

فلقد أصبحت العلاقة ما بين السكان وبين السلطة الحاكمة علاقة دافع ومحصل للجبايات هذا ما ترك أثراً سلبية على السكان الذين عبروا عن رفضهم لهذا السياسة الجبائية بسلسلة من التمردات، ولكن أكبر متضرر من هذه السياسة الجبائية الجائرة لم يكونوا سكان المدن لأن السلطة كانت تجلب لهم القوات في كثير من الأحيان وتقوم بتخفيض أسعار المواد الأكثر استهلاكاً وتوزيع الفائض منها على المحتاجين في أحيان

أخرى، على العكس تماما من سكان الأرياف الذين يعتبرون أكبر خاسر وأول متضرر من هذه السياسة، فالبيليك لم يقدم لهم يد العون في فترات الجفاف والمجاعة بل رغم ذلك كله كانوا مطالبين بالدفع ومضافة الدفع لتعويض الأزمات المالية لخزانة البيليك.

وأمام ذلك كله رفعت القبائل المتضررة من التعسف في جباية الضرائب العداء ضد السلطة المحلية بقيادة مجموعة من حركات التمرد والعصيان، ورفضت دفع الضرائب العينية التي أثقلت كاهل السكان<sup>(36)</sup>.

### • آثار و انعكاسات التهرب الضريبي:

#### - في المجال الاقتصادي:

كان على السكان دفع ما عليهم من مستحقات ضريبية مباشرة كانت وغير مباشرة (كحق دخول البحر وحق التسجيل وحقوق الجمارك... إلخ) وقد شكل ذلك عبئا أثقل بكثير من مجموع الضرائب التي كان يدفعها السكان في الفترة الأولى لالتحاق الجزائر بالباب العالي فأصبح الأهالي مدركين جيدا أن الضرائب قد سحقتهم الشيء الذي ولد لديهم عزوفا عن الدفع في البداية ثم ما لبث أن تحول إلى تهرب من الدفع.

ولقد كان لسلسلة التهرب الضريبي ضد السياسة الجبائية العثمانية طيلة العهد العثماني تأثير سلبي على البنية الاقتصادية للبلاد فقد عرقلت نمو وازدهار اغلب المناطق رغم إمكانياتها وقدراتها البشرية خاصة المناطق الجبلية والريفية النائية أو ما يصطلح عليه بمناطق الظل.

وأدى التهرب الضريبي إلى إهمال الأراضي والزراعية وتركها بورا وبالتالي انحصار الأراضي الخصبة وهذا ما أدى إلى ندرة المحاصيل الزراعية في مقدمتها الحبوب التي كانت تمثل المادة الأساسية في النظام الغذائي للجزائر في تلك الفترة.

هذا وإن الارتفاع الذي شهدته أسعار القمح خلال نهاية القرن الثامن عشر للميلاد (ق18م) عللته بعض الأبحاث على انه نتيجة حتمية للجراد الذي اجتاحت الجزائر سنة 1780م، لكن الحقيقة غير ذلك فالعزوف عن خدمة الأرض والتهرب من دفع ما يترتب

عنها من المستحقات الضريبية جعل القمح يسجل ندرة في الأسواق مما حدا بالإدارة العثمانية إلى رفع أسعار هذه المادة الأساسية حيث قدر في تلك الفترة سعره بـ 4 بوجوات<sup>(37)</sup> وواصل ارتفاع سعر القمح إلى أن سجل 15 فرنكا للصاع بعد أن كان 1 فرنك للصاع الواحد قبل المجاعة التي حلت بالبلاد<sup>(38)</sup>.

إنّ قبائل الرعية تعد اضعف حلقة في المجتمع الريفي باعتبارها الممون والممول الأساسي للإدارة العثمانية ورغم ذلك بقيت الأرياف مهملة على عكس النمو الذي كانت تشهده الحواضر آنذاك وهذا ما كان يحس به سكان تلك المناطق وهو ما زاد في اتساع الهوة بينهم وبين الحكام العثمانيين.

هذا وقد نتج عن التهرب عن دفع الضرائب انخفاض في مردود الضرائب العثمانية خلال نهاية القرن الثامن عشر للميلاد (18م) والسبب لا يرجع إلى انحصار حركة الجهاد البحري فقط كما صورته كثير من الباحثين المختصين في الشأن الاقتصادي بل السبب الرئيسي راجع إلى عزوف وتهرب الأهالي من الوفاء بواجباتهم الجبائية تجاه الإدارة العثمانية التي كانت تعول عليهم كثيرا في مجال التحصيل.

### - في المجال الثقافي:

تم تسجيل ركود شبه تام في الحياة الثقافية والفكرية نتيجة قيام العثمانيين بتفريق العلماء والطلبة وتعطيل نشاطاتهم الدينية والثقافية بدعوى أنهم يعملون على تحريض السكان أو بدعوى أنهم لم يستجيبوا لأوامر الحكام في عمليات الوعظ والإرشاد لامتناعهم عن غضب الأهالي، هذا وقد تعرض كثير منهم للتعذيب والقتل والترحيل القسري<sup>(39)</sup>.

أمام هذه السياسة المتعنتة تجاه العلماء من طرف الإدارة العثمانية أرغم أغلب العلماء خاصة المتمركزين في الجهة الغربية للبلاد إلى الهجرة نحو الخارج باتجاه المغرب الأقصى<sup>(40)</sup>.

## - في المجال السياسي:

لقد أرغمت الإدارة العثمانية على شن حملات عسكرية لإرغام القبائل المتهربة من دفع ما عليها من مستحقات ضريبية ولاسيما في تلك القاطنة في المناطق الوعرة واتبعت سياسة "العصا الغليظة" مستخدمة القوة في إخضاع السكان الممتنعين والمتهربين من دفع الضرائب ، وقد اوجد العثمانيون آليات جديدة تمكنهم من التحكم في الأسواق وضبطها ومراقبة العصاة عن طريق تشييد الأبراج وتزويدها بالحاميات العسكرية وقد كان لهذه الإستراتيجية التي أوجدتها الإدارة من أجل القضاء على سلسلة التهرب الضريبي انعكاسات سلبية بازدياد نفقات البناء والتشييد والنقل والإعاشة والإمداد ما زاد في العجز المالي الذي كان يصيب الخزينة.

وهذه الأعباء المالية الإضافية زادت من إضعاف الحكم العثماني بالجزائر ما جعله عاجزا عن صد الأخطار الخارجية فعلى سبيل المثال قام السلطان المغربي مولاي عبد الرحمن بمهاجمة فجيح سنة 1805م وقورارة وتوات سنة 1808م وتهدية الجنوب غرب منطقة وهران بعد ذلك<sup>(41)</sup>، وهذا كله كان نتيجة الضعف الذي آل إليه الحكم العثماني بالجزائر في تلك الحقبة وارتفاع نفقات الجيش مقابل انخفاض واردات الخزينة.

## ● المحور الثالث - من التهرب الضريبي إلى التمرد والعصيان:

### - حركات التمرد ضد السلطة:

لاشكَّ أنَّ الدارس للوضع العام في الجزائر أواخر العثماني عامة وعلاقة السلطة الحاكمة بالسكان يلاحظ بوضوح اتساع الهوة بين الحكام وسكان الريف على وجه الخصوص وخاصة بحلول القرن التاسع عشر ميلادي (ق19م) ، وحتى نكون منصفين أمام التاريخ وقبل التطرق للانتفاضات والتمردات ضد السلطة العثمانية يستوجب علينا قبل ذلك التطرق للدوافع الأخرى التي غدّت هذه الانتفاضات وساهمت في اشتعال لهيبها إلى جانب الدافع المباشر وهو السياسة الجبائية، ومن الدوافع التي استنتجناها نذكر:



- إبقاء الحكام العثمانيين الأهالي بعيدين عن أية مساهمة فعلية في الحكم، فكان الأتراك طبقة حاكمة والأهالي طبقة محكومة ما تقوم به من واجبات أكثر مما تتحصل عليه من حقوق.
- تعفن الجهاز الإداري وانتشار الرشوة (الهدايا والترضيات).
- بروز الخطر الأجنبي (تكالب القوى الأوروبية) ومحاولة تقسيم الخلافة العثمانية وتصفية ممتلكاتها.
- حالة الضعف والانكماش التي دخلت فيها المؤسسة العسكرية جراء الحملات المتكررة تحطم الأسطول الجزائري في كثير من المعارك.
- فقدان حكومة الأتراك لمصادر تمويل خارجية جعلها ترتبط أكثر بالأرض داخل الولاية مما أثر سلبا على طبقة الفلاحين وصغار الملاك.
- انتشار الأمراض والأوبئة وظهور الكوارث الطبيعية والمجاعات والقحط (الجفاف) الذي أرغم عدة قبائل على الهجرة كهروب أهل تلمسان إلى المغرب الأقصى ورفضهم للعودة إلى الأرض التي يحكمها الأتراك.
- النفوذ الكبير الذي تحصلت عليه بعض العائلات اليهودية وسيطرتها على الاقتصاد الجزائري واحتكارها السوق وتحكمها في الأموال مما زاد في افتقار الأهالي.

إنّ هذه العوامل مجتمعة معا إضافة إلى النظام الضرائبي الجائر والمبالغ فيه كلها أفرزت أزمة اقتصادية عصفت بالجزائر في الفترة المتأخرة للحكم العثماني في البلاد، كانت انعكاساتها سلبية على الأرياف مما ولد الإحباط لدى السكان وحول ضعفهم إلى قوة استخدموها في القيام بحركات تمرد وعصيان وانتفاضات في مناطق متفرقة من الولاية.

#### أ- انتفاضة درقاوة:

قاد هذه الانتفاضة أتباع الشيخ مولاي العربي الدرقاوي صاحب الطريقة الدرقاوية التي شملت الجهتين الشرقية والغربية للولاية<sup>(42)</sup>، وقد تزعم الانتفاضة الدرقاوية في الجهة الشرقية شخص يدعى ابن الأحرش الدرقاوي المشهور بالبودالي<sup>(43)</sup> الذي كان ينشر الدعوة الدرقاوية بنواحي قسنطينة.

بدأ ابن الأحرش ثورته ضد السلطة العثمانية بداية من 1804م واستطاع الوصول إلى غاية قسنطينة وهددها أكثر من مرة، وفي سنة 1805م قام باستمالة سكان جيجل واتجه لإخضاع قسنطينة ولكنه لم ينجح فاضطر للانسحاب إلى سطيف ومنها اتجه غربا للالتحاق بثورة ابن الشريف، فرغم قصر مدة ثورة ابن الأحرش ورغم هزيمته أمام الأتراك وأهالي جيجل وقسنطينة إلا أنه استطاع قتل الباي عثمان باشا باي قسنطينة<sup>(44)</sup> والذي اعتبره انتصارا كبيرا ضد السلطة العثمانية.

أما في الجهة الغربية فقد تزعم الطريقة عبد القادر بن الشريف الذي قاد الانتفاضة ضد السلطة العثمانية ما بين (1805/1813) واستطاع هو الآخر تهديد وهران عدة مرات في معارك كر وفر، بعد أن اتخذ من معسكر مركزا ومقرا لثورته، وبالرغم من الهزائم المتكررة التي مني بها جيش ابن الشريف كان في كل مرة يعيد تجميع المجندين من جديد والهجوم مرة أخرى والدليل على استماتة ابن الشريف هو بقاء ثورته ثماني سنوات ولم تتوقف إلا حين قدوم الباي محمد بن عثمان باشا الذي قضى على تمرده سنة 1813م<sup>(45)</sup>.

#### ب- انتفاضة التيجانيين:

هم أتباع الطريقة التيجانية نسبة إلى مؤسسها الشيخ أحمد التيجاني، ويعود العداء بين الطريقة التيجانية والعثمانيين إلى سنة 1798م وهو تاريخ نفى مؤسسها إلى المغرب الأقصى من طرف السلطة العثمانية وتجدد العداء بسبب إفراط العثمانيين في تحصيل الضرائب والحملات التأديبية التي شنها العثمانيون على عين ماضي، قاد هذه الانتفاضة ابن مؤسس الطريقة محمد الكبير التيجاني الذي خرج من معسكر قاصدا وهران للاستيلاء عليها، لكن استطاع حسن بن موسى باي وهران إخماد ثورته وبعد موت محمد الكبير انتقلت القيادة إلى أخيه أبو سمغون التيجاني الذي وصف بأنه كان أكثر هدوءا من أخيه<sup>(46)</sup>.

ج- التمردات والانتفاضات الأخرى: وفيما يلي جدول لأهم التمردات التي قادها سكان الأرياف الجزائرية ضد السياسة الجبائية موزعة حسب مناطق الاندلاع<sup>(47)</sup>:

| التمرد أو العصيان                                  | الإطار الزمني  | الإطار المكاني      |
|----------------------------------------------------|----------------|---------------------|
| - انتفاضة بن قانة وبوعكاز<br>وبن جلاب              | 1788           | الصحراء الشرقية     |
| - تمرد الحنانشة                                    | 1803-1805      | الهضاب العليا       |
| - تمرد أولاد عبد النور                             | 1811-1812      | الهضاب العليا       |
| - تمرد مجانة                                       | 1813           | الهضاب العليا       |
| - تمرد الأوراس والنمامشة                           | ////           | أوراس النمامشة      |
| - عصيان سيدي يحيى<br>بن سليمان وابنه عبد الله أحمد | ////           | الأوراس             |
| - تمرد أولاد سلطان ببلزمة                          | ////           | الأوراس             |
| - انتفاضة أولاد سعيد وأولاد<br>موسى والأعشاش       | ////           | الأوراس             |
| - تمرد النمامشة والحراكتة                          | 1803-1817-1822 | الأوراس             |
| - تمرد الذواورة                                    | ////           | نواحي الزيبان       |
| - تمرد زعيم أسرة بوعكاز<br>بن سعيد                 | ////           | من تقرت إلى واد سوف |

### خاتمة:

ما يمكن استخلاصه من كلّ هذه التمردات وحركات العصيان والانتفاضات ضدّ السلطة العثمانية بالجزائر أواخر العهد العثماني:

- السياسة الجبائية عجزت عن تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين السكان بل زادت في توسيع الهوة بين الشرائح الاجتماعية مجتمعة فيما بينها من جهة وبينها وبين السلطة الحاكمة من جهة أخرى، فقد أدى هذا إلى تقسيم السكان صنفين صنف منتفع من هذه السياسة الجبائية وقسم آخر متضرر منها.

- النظام الضريبي الذي من المفروض أن يكون أحد دعائم الاقتصاد فقد أثر سلبا على الأوضاع الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية وساهم في ارتفاع الأسعار وتدني مستوى المعيشة لشريحة واسعة من السكان.
- لم تعتمد السلطة العثمانية بالجزائر إلى خلق منابع جديدة للثروة وكان اعتمادها الكلي على الضرائب أحد أسباب أزمتها المالية وتمردات أفراد الحاميات العسكرية وعصيان القبائل في الوقت الذي كان من المفروض التفكير باستثمار عائدات تلك الضرائب في تحسين الإنتاج وزيادة المحاصيل الزراعية والعائدات الفلاحية وبالتالي التنوع في مصادر الثروة.
- أفرز هذا النظام الضريبي نوعين من الجماعات جماعة قابضة للضرائب وهي شريحة صغيرة جدا وجماعات واسعة دافعة للضرائب وهذا ما جعل القسم الأكبر من السكان يعيشون تحت مستوى خط الفقر.
- لقد أثرت السياسة الجبائية المتهرئة على استقرار النظام السياسي، فكما هو معلوم فإن الاستقرار هو أحد أسباب بسط السلطة والنفوذ، وفي غياب الأمن والاستقرار وانتشار التمرد والعصيان واغتيال الدايات بسبب فرض الجباية بالقوة جعل الحكم المركزي في الجزائر يهتز في عديد المرات، فهنا تتضح العلاقة الوطيدة بين الأنظمة الثلاث المتفاعلة فيما بينها (النظام الاقتصادي والنظام الاجتماعي والنظام السياسي).
- وعلى كلّ فإنّ ما توصلنا إليه من استنتاجات ليست أحكاما نهائية لأن دراسة الجانب الاقتصادي للجزائر سيعرف تطورا بفضل ظهور وثائق جديدة ويبقى هذا العمل جهد متواضع يضاف إلى ما سبقه من أبحاث تدخل في السياق ذاته.

## الهوامش والإحالات

- (1) - مرت الجزائر عند التحاقها بالباب العالي بأربع عهود، سمي العهد الأول بعهد البيلربايات و البيلر باي في اللغة العثمانية يعني ملك الملوك أو أمير الأمراء في الفترة ما بين (1518-1588) ثم تلاه مباشرة عهد الباشاوات (1588-1659) وأما العهد الثالث فكان عهد الأغوات (1569-1671) وآخر العهود كان عهد الدايات.
- (2) - كلمة أغا فارسية الأصل استعملها الأتراك كلقب شرقي ومعناه العظيم أو الرئيس ويدخل في معناه أيضا الشيخ أو السيد وله معاني كثيرة ودلالات في اللغة التركية.
- (3) - حول هذا الموضوع أذكر أن زميلا لي في دفعة الماجستير أعد مشروع مذكرة عنوانها اغتيال الدايات في الجزائر إلا أنه رفض بحجة أنه سياسي أكثر منه تاريخي.
- (4) - الأوجاق أو الوجاق هم كبار الضباط الأتراك من فرقة الطبشيا أو الطبخية في الجيش الجزائري.
- (5) - توفيق دحماني، الضرائب في الجزائر (1865/1792) دراسة مقارنة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر 2، 2008/2007، ص 88.
- (6) - لمزيد من الاطلاع أنظر: محمد وقاد، "جماعة بني مزاب وتفاعلاتها الاقتصادية والاجتماعية بمدينة الجزائر أواخر العهد العثماني (1700/1830)" (رسالة ماجستير في التاريخ، غير منشورة، جامعة الجزائر، 2009-2010)
- (7) - ناصر الدين سعيدوني، النظام المالي والاقتصادي للجزائر في أواخر العهد العثماني، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص 118.
- (8) - حمدان بن عثمان خوجة، المرأة، ترجمة وتعليق وتقديم إسماعيل العربي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1984، ص 144.
- (9) - ضريبة العشور في دواوير مليانة حددت بخمسة أكيال من الشعير وثلاثة أكيال من القمح على كل قطعة أرض مساحتها عشرة هكتارات. انظر: م.و.أ.ج، سلسلة البيليك، علبة، 10، السجل 40-50، وثيقة 40-50. وأما في بلاد القبائل فنجد أن قبيلة بوغني تدفع ما مقداره 125 ريال عن كل 10 هكتارات. أنظر أحمد شريف الزهار: مصدر سابق، ص 47
- (10) - VENTURE De paradis, Alger au XVIII<sup>eme</sup> siècle, Tunis: éd.Bouslama, 1980, p116
- (11) - فلة موساوي القشاعي، النظام الضرائبي بالريف القسنطيني أواخر العهد العثماني، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ص 104.

- (12) - نفسه، ص 107.
- (13) - نفسه، ص 110.
- (14) - توفيق دحماني، المرجع السابق، ص 183.
- (15) - نفسه، ص 185.
- (16) - E. MERCIER. « La Corporation Indigène en Mag.reb. » in R. S.A.C. 23vol., Costontine ,1898, p326
- (17) - توفيق دحماني ، المرجع السابق، ص 186.
- (18) - لمزيد من التوسع حول دور الأمين - أنظر: وليم شالر، مذكرات وليم شلر قنصل أمريكا في الجزائر (1816-1824)، تعريب اسماعيل العربي، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982، ص 60.
- (19) - حمدان بن عثمان خوجة، المرأة، ص 109.
- (20) - عائشة غطاس، "الوافدون على مدينة الجزائر (1787-1830) بين التهميش والاندماج"، المجلة العربية للدراسات العثمانية، ع 6-02، ص 167.
- (21) - توفيق دحماني، المرجع السابق، ص 191.
- (22) - نفسه، ص 192.
- (23) - أحمد شريف الزهار، مذكرات أحمد شريف الزهار نقيب أشرف الجزائر (1754-1830)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974، ص 45.
- (24) - فلة موساوي القشاعي، النظام الضرائبي، المرجع السابق، ص 115.
- (25) - توفيق دحماني ، المرجع السابق، ص 199.
- (26) - ناصر الدين سعيدوني، النظام المالي، المرجع السابق، ص 343.
- (27) - حنيفي هلايلي، بنية الجيش الجزائري خلال العهد العثماني، دار الهدى، الجزائر، 2007، ص 109.
- (28) - لقد أعطى مؤتمر فيينا 1815 م ومؤتمر اكس لاشايل الضوء الأخضر لهذه الحملة لأنه وحد موقف أوروبا في ضرورة محاربة القرصنة - أنظر: حنيفي هلايلي، العلاقات الجزائرية الأوروبية ونهاية الایالة (1515\_1830)، الطبعة الأولى، دار الهدى، الجزائر، 2007.
- (29) - Moulay BELHAMISSI, Marine et Marins d'Alger (1518 - 1830) Alger B.N., 1998, p108
- (30) - ناصر الدين سعيدوني، النظام المالي، ص 63-64.
- (31) - حمدان بن عثمان خوجة، الاحتراز من الوباء، تحقيق محمد بن عبد الكريم، ش.و.ن.ت. الجزائر 1952، ص 149.

- (32) - مثل طاعون 1837 وطاعون 1893، حمى المستنقعات، الكوليرة، الحمى الصفراء، التيفوس، لمزيد من التوسع أنظر: فلة موساوي القشاعي، الصحة والسكان في الجزائر العثمانية أواخر العهد العثماني إلى أوائل الاحتلال الفرنسي (1515-1871)، أطروحة دكتوراه دولة في التاريخ إشراف ناصر الدين سعيدوني، جامعة الجزائر، 2001.
- (33) - توفيق دحماني، المرجع السابق، ص 165.
- (34) - للتوسع أكثر انظر: سعاد عقاد، الفلاحون الجزائريون والسلطة العثمانية في الجزائر 1519-1830، رسالة دكتوراه في التاريخ، إشراف، دادة محمد، جامعة وهران، 2014، صص 90-92.
- (35) - مسعود العيد، "المرابطون والطرق الصوفية في الجزائر خلال العهد العثماني"، مجلة سيرتا، ع 10 ص 10.
- (36) - فلة موساوي - القشاعي، النظام الضرائبي، المرجع السابق، ص 197.
- (37) - أحمد توفيق المدني، المصدر السابق، ص 31.
- (38) - فلة موساوي - القشاعي، النظام الضرائبي، المرجع السابق، ص 198.
- (39) - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الأول، الجزائر: دار البصائر، 2007، ص 221.
- (40) - نفسه.
- (41) - سعاد عقاد، المرجع السابق، ص 140.
- (42) - نفسه، 127.
- (43) - ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث...، المرجع السابق، ص 128.
- (44) - الحاج احمد مبارك، تاريخ حاضرة قسنطينة، تعليق نور الدين عبد القادر، الجزائر 1952 صص 13-14.
- (45) - سعاد عقاد، المرجع السابق، ص 137.
- (46) - أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص 468.
- (47) - للتوسع أكثر عن هذه الثورات أنظر: المجلة الإفريقية (R.A) (الأعداد التالية:
- FERAUDE L.Ch., « Révolution de CHIRIF -BEN- EL- AHRACH» in R.A.,N.57
- DOURNON A., « Kitab Tarikh Qosantina, Attaque de CHIRIF - BEN- EL- AHRACH »in R.A.,N.57, 1913, p277

## التأويل المثالي للوجود في فلسفة "جوزايا رويس"

### The Ideal Interpretation of Existence in the Philosophy of "Josiah Royce"

الطالب: كمال ذويبي

الاستاذ الدكتور: محمد بوشية

مختبر الأبعاد القيمة للتحويلات السياسية والفكر بالجزائر

كلية العلوم الاجتماعية - جامعة وهران 2 (الجزائر)

douibi.kamel@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/06

تاريخ الإرسال: 2020/08/22

#### ملخص:

إنّ أيّ فلسفة ما هي إلا تفسير للحياة أو للكون أو لكليهما معا، الأمر الذي يشكل أهمية لمعرفة ما هو التأويل، فقد يصعب تحديد التأويل تحديدا دقيقا نظرا لتطبيقاته العديدة مثل تفسير نص مكتوب بلغة مختلفة وتأويل الفرد لحياته، والتفسير الفلسفي لهذه أو تلك الفكرة الدينية، والتفسير العلمي لمصير الفرد أو الكون فكلها عبارة عن أنواع مختلفة من التأويلات. ويرى رويس أنه إذا تمّ البحث عن العنصر المشترك بين هذه التأويلات المتنوعة، فإنّه يتضح من خلالها أنّ التأويل عبارة عن مسلك عقلي يمثل طريقة مختلفة في التفكير، يتبعها المفسرون بصرف النظر عن الموضوعات التي يفسرونها. من هنا يتضح لنا أنّ التأويل كعملية عقلية يختلف عن العمليات العقلية المعرفية الأخرى سواء في العلاقات أو الغايات أو الأهداف فالبحث عن معنى التأويل هو البحث في الفرق بينه وبين العمليات المعرفية الأخرى.

الكلمات المفتاحية: التأويل، المثالية، الولاء، الوجود، المطلق.



## **Abstract:**

Any philosophy is just an interpretation of life, universe or both, It is difficult to define the interpretation precisely because of its many applications such as the interpretation of text written in a different language, the interpretation of the individual's life, the philosophical interpretation of different religious ideas, the scientific interpretation of the fate of the individual or the universe. Those are all different types of interpretations. Royce saw that if there was a search for the common element between these various interpretations, it is clear that it would be a mental sequence that represents a different way of thinking, followed by interpreters regardless the subjects they interpret. It is clear that interpretation, as a mental process, is different from other cognitive processes in either cognitive relationships or goals. The search for the meaning of interpretation is to search the difference between meaning and other cognitive processes.

**Keywords :** Interpretation, idealism, loyalty, existence, absolute.

## **مقدمة:**

لاحظ جوزايا رويس "Josiah Royce" (\*) أنّ هناك تعارضا كبيرا قد سيطر على تصنيف العمليات الفكرية طوال تاريخ الفلسفة، وهو تعارض بين ثنائية الإدراك الحسي والتصور، وحتى وإن كانت هناك محاولات كثيرة للتوفيق بينهما، إلا أنّها جاءت ناقصة وغامضة ولم تكتمل بعد، ويقدم لنا "رويس" التأويل أو التفسير كنوع ثالث لمعرفة الموضوعات التي لا يمكن إدراكها إدراكا حسيا أو عقليا وبالتالي يكون التأويل موضوعها والذي هو عملية معرفية مستقلة لا تحقق بدونها معرفة الفرد لذاته أو للآخرين، وتقوم هذه العملية المعرفية على أطراف ثلاثة وهي المفسر والموضوع والمستفيد، بحيث تنتقل هذه العملية العقلية من المقارنة بين فكرتين والوصول إلى فكرة ثالثة تتوسطها، وغالبا ما نستعمل الحُدس للوصول إلى هذا النوع من الفكر، وهنا نجد "رويس" يقترب من هيغل "Hegel Georg Wilhelm friedrich" في الفكرة ونقيضها والخروج بفكرة ثالثة جديدة ويصبح الفكر في حركة دائرية ضمن المنطق الهيجلي.

يقترب رويس من تحليل طبيعة الأشياء عن طريق تحليل طبيعة المعرفة، فلم ينظر إلى نظرية المعرفة كغاية في ذاتها كما فعل الفلاسفة النقاد، بل اتجه إلى دراسة علاقة الفكرة بالموضوع، يتلمس فيها مدخلا لمشكلة الطبيعة العامة للوجود. فكان في هذه المسائل أقرب لمن يسمون بالفلاسفة بعد كانط منه إلى كانط نفسه. كان النقد الكانطي مسيطرا على أفكاره. وقبل حسم مسألة ما يجب أن نعرف ما الوجود. يفرض الفهم الصحيح لنظريته في الوجود ومفهومه الرابع له الإبقاء على المفاهيم الوجودية الأخرى التي نقدها واعتبرها غير كافية لوصف طبيعة الوجود. فنعرف من هذا النقد للواقعية والتصوف والمذهب العقلي النقدي لماذا رفض وصف الوجود بأنه القائم بذاته أو المباشر أو المدرك العقلي بوصفه حقائق صحيحة، وندرك في الوقت نفسه كيف ضمّ مفهومه الخاص للوجود عنصرا من كل مذهب من المذاهب الثلاثة. فالوجود الحقيقي يشبع فكرة مقصودة من وعي معين. وهناك علاقة غائية بين الفكرة والموضوع الذي يقصد تحديده ويحقق معناها الداخلي الخارجي. ويعتمد كل شيء عنده على تحقيق الموضوع.

ويشدد "رويس" تحت تأثير تشارلز بيرس "Charles Sanders Peirce" على دور التأويل في المعرفة البشرية والحياة، وقام بتطبيق هذه الفكرة على نظريته الأخلاقية؛ فالفرد مثلا لا يستطيع أن يحقق نفسه ويبلغ كيانه الذاتي الحقيقي أو شخصيته دون هدف في الحياة، أو خطة تصبح لها بعض المفاهيم والتصورات - كالصواب والخطأ والذات العليا والذات الدنيا - ذات معنى بصورة عينية، غير أنّ الإنسان لا يشرع في فهم خطة حياته أو هدفه المثالي إلا عن طريق عملية تفسير نفسه لنفسه، وعلاوة على ذلك لا يتحقق هذا التأويل الذاتي إلا في سياق اجتماعي عن طريق التفاعل مع أناس آخرين، فالآخرون يساعدوني لا محالة على أن أفسر نفسي لنفسي، وأنا بدوري أساعد الآخرين على أن يفسروا أنفسهم لأنفسهم، وتميل هذه العملية لحد ما إلى التقسيم بدلا من الوحدة، بحيث يصبح كلّ فرد أكثر وعيا بنفسه من حيث أنه يمتلك في الحياة مهمة فريدة تميزه عن الآخر.

وبعد كتاب رويس بعنوان العالم والفرد كتمهيد لحل مشكلة المسيحية وكتعقيل للفكر والإيمان المسيحي، فإن كان العالم تجسيدا للمطلق فذلك تفسير لعلاقة المسيحية بالعالم والكنيسة، فحينما يناقش علاقة الفرد بالعالم، ومدى حرية الأفراد لتحقيق الجزاء الخلقى فتلك محاولة لوضع تأويل ديني لفلسفة الوجود، أو محاولة لتأسيس دين طبيعي لا يتعارض مع الفكر المسيحي<sup>(\*)</sup>، ولا يكون هذا إلا باستبدال العقيدة المسيحية بدين طبيعي عقلاني أو التضحية بالفكر الفلسفي ومن هنا تصبح الفلسفة في خدمة الدين، وهنا يظهر لنا جليا تأثير "رويس" بـ"هيجل" وتعقيل المسيحية ما هو إلا استمرار لما جاء به "هيجل"، كما يؤكد أيضا على أنّ دراسة الوجود يعتبر بمثابة مقدمة ضرورية للإيمان وحل الكثير من المشكلات الدينية. فالدين قائم، وإن كان هناك دين طبيعي، فمن المنطقي أن يأتي متفقا بالضرورة مع الإيمان المسيحي التقليدي انطلاقا من الفلسفة<sup>(1)</sup>، وبذلك يكتسي الإيمان المسيحي والعقائد المسيحية أساسا فلسفيا وتصبح الفلسفة تبريرا للدين، بصورة غير مباشرة، أو إن روحها دينية، فكيف وظف رويس التأويل في فلسفته لحل بعض المشكلات الدينية والفلسفية خاصة بين الدين والعقل؟ وهل استعمل التأويل لصالح الدين (المسيحية) أم لصالح العقل (الفلسفة)؟

### 1- التأويل عند رويس:

يرى "رويس" أنّ هنالك تعارض قديم قدم الفلسفة بين الإدراك الحسي والتصور فهناك من رأى بأن الإدراك الحسي هو المصدر الوحيد للمعرفة وهناك من قال بالتصور، وهناك من حاول التوفيق بينهما إلا أنّ هذا التوفيق أو المزج جاء غامضا أو ناقضا، ولا يكشف لنا بوجود عنصر ثالث بين الإدراك الحسي والتصور، يقول برغسون "Henri Bergson" إنه ليس هناك حاجة للتصور، وما التصور إلا بديلا مؤقتا للإدراك، ولا يحتاجه الإنسان للتفكير عموما، إلا لكي يوسع ما جاء من الإدراك<sup>(2)</sup>، رفض رويس وجود الجوهر الروحي كما رفض وجود الجوهر المادي، وكما حول الطبيعة إلى اتفاق اجتماعي حول الذات إلى مقولة أخلاقية، فالواقع الاجتماعي أساس الواقع المادي والروحي، وليس هناك جوهر روحاني يسمى ذاتا، فالذات هدف ومهمة يلتزم الفرد بتحقيقها، بذلك ألغى شعور الفرد

بذاته من الداخل، لا يعرف الفرد شعوره بذاته إلا من المقارنة مع الآخرين، لا وجود لذات الفرد إلا في مجتمع، ليست فكرة فطرية أو شيئا في ذاته وإنما حياة فعالة لا يتوقف دورها، تيار حي متدفق بلغة "برغسون"، وسيلة للحياة يختارها الفرد ويحققها، لا ينفصل وجودها عن النفوس الفردية الأخرى وعن الحياة الباطنية للطبيعة وعن النظام الخلقى الذي يحوي هذه النفوس وتلك الحياة، ليس هناك بداية محددة للذات أو ماهية ثابتة لها، فالوجود أسبق من الماهية بلغة الوجوديين، يحقق الفرد ذاته من خلال المقارنة الاجتماعية، فالذات خبرة اجتماعية، والإنسان صنعة المجتمع، ليست مبدأ معرفيا أو أخلاقيا وإنما مقولة أخلاقية يجب على الفرد أن يخلق ذاته، لكن في المقابل نجد أنّ الإدراك يخدع وأنّ التصور هو الطريق الوحيد للمعرفة وفهم العالم أو كما يرى ذلك أفلاطون وأتباعه، ولئن قال كانط "kant" بثلاثية "الحواس" و"الفهم" و"العقل" وأعطى للفهم قدرة على تشكيل التصورات، والعقل قوة الإدراك، وقام بوظيفة ثالثة للعقل إلا أنه لم يوضحها بصورة تفصيلية<sup>(3)</sup>، وإذا كان التجريبيون والعقليون والبرجماتيتون والمثاليون اتفقوا على وجود اتحاد بين الإدراك الحسي والتصور واختلفوا في نوعه، ولم يحددوا عنصرا ثالثا يزيل هذا التباين الثنائي القائم، فإن رويس يبرر حاجتنا القصوى للتأويل وعلى ضرورة العمل به، فإذا كان الإدراك الحسي جزئي المعرفة، وكان التصور كلي المعرفة، "فأين يضع الفرد عقل جاره" مثلا وما الذي يقدمه الفرد كقيمة نقدية لفكرته عن عقل جاره؟<sup>(4)</sup>.

يجيب رويس أنه لا بدّ من وجود التأويل كنوع ثالث من أنواع المعرفة، تتم به معرفة عقل الجار، فالموضوعات التي يمكن إدراكها أو تصورها غالبا ما تحتاج إلى التأويل، أما إذا نظرنا إلى التأويل من جانبه الاجتماعي فيرى "رويس" بأنه ضروري لقيام العلاقات الاجتماعية والروحية؛ فيقف كل فرد في محاولة لاتصاله بالآخرين موقف المسافر على حدود بين الدولتين، الدولة التي يحيا بها والدولة التي تقع في الجهة المقابلة للحدود. ولا تقتصر حاجتنا إلى التأويل في علاقته الاجتماعية مع الآخرين، بل يحتاجه الإنسان أيضا لكي يعرف نفسه، حيث يتطلب التأويل ثلاثة حدود أو شروط صورية؛ حيث يعتبر الفرد المفسر

"أولها" والموضوع المراد تفسيره "ثانيها"، والمستفيد من التفسير "ثالثها"؛ وعندما يفسر المرء ذاته فإنه يعتمد على هذه الحدود بالرغم من أنه كائن واحد، فهناك "الأنا" الماضي و"الأنا" الحاضر، و"الأنا" المستقبل، فعندما يتذكر الفرد وعدا يكون قد قطعه على نفسه، فإنه يفسر في اللحظة الحاضرة، ما عبرت عنه ذاته الماضية وكان الفرد يقول في نفسه "لقد وعدت بعمل كذا، وعلي الآن أن أقوم بفعله" وهنا يؤكد رويس أنه إذا ما تم نقل التجربة الذاتية، والإطار الصوري لتأويل الفرد لذاته إلى الخارج فإنه يمكن الوصول إلى عدة نتائج ميتافيزيقية، فما يوضحه التأمل الباطني للأنا يكون مجسدا في الخارج وفي تاريخ العالم، فيربط الحاضر بالماضي وبالمستقبل، ومن هنا يستطيع الفرد أن يحيا في الحاضر ويكون على دراية بوقائع الماضي، أو يفسرها لفرد ما في المستقبل<sup>(5)</sup>.

ويؤكد رويس طالما أنّ التأويل يعتبر احد العمليات المعرفية، وإن دراسته تساعد في فهم البحث الميتافيزيقي لطبيعة وحقيقة المجتمع؛ فلا بدّ من معرفة مكوناته والأساس النفسي لعملية التأويل، والمتمثل في المقارنة باعتبارها عملية فكرية وحالة شعورية واضحة، أي صورة أولية للتأويل، والمكون الثاني المتمثل في إرادة التأويل، أما ثالثا فبما أنّ التأويل عملية معرفية اجتماعية فلا بدّ من دراسة طبيعة مجتمع التأويل، ودلالته النفسية والأخلاقية ورسم صورة للمثل الأعلى الذي يرشد المؤول المحب للمعرفة باعتبارها قيمة أخلاقية ودينية لمجتمع التأويل، الأمر الذي يوضح لنا كثيرا فكرة المجتمع المثالي، ويوضح الخطوط العامة لميتافيزيقا التأويل، وهنا يجب الاعتراف بأن التأويل هو عمل الفلسفة الرئيسي، وأنّ كلّ انحراف عنه يؤدي إليه بالضرورة فيستطيع الإنسان القيام بالتأويل دون الحاجة إلى الآخرين<sup>(6)</sup>.

## 2- الحقيقة الوجودية والاعتقاد الديني:

لا بد لنا أن نعرف أنّ الفلسفة والدين كلاهما يسعيان إلى تأسيس حقيقة نهائية يطمئن لها الإنسان، ولأجل أن يطمئن على وجوده فلقد لعب الدين دورا مهما في تاريخ الفلسفة بل إنّ كثيرا من الباحثين اعتقدوا أنّ الفلسفة ولدت من رحم الدين، لأجل أن تضع حقائق الوجود بقدر العقل البشري، وكذلك لأجل وضع طريقا خاصا وإنسانيا لخلاصه في هذا

العالم<sup>(7)</sup>. ومهمة الدين عنده هي تحرير البشر من وزر كبير، ومن النقص، والخرافة، والشر والبؤس والرذيلة<sup>(8)</sup>.

يرى "رويس" أنّ هناك ثلاثة مفاهيم مختلفة في أدبيات الدين الطبيعي، بحيث يعتبر المفهوم الأول منها الدين الطبيعي بحثا فيما قد يسمى "الطريق إلى معرفة الله من خلال الطبيعة"، ومن خلال هذا المفهوم نشرع في البحث عن الحلول التي يمكن أن تقدمها التعميمات التي يطلقها العلم الطبيعي بالنسبة للواقع الخارجي لمشكلات الدين وينظر المفهوم الثاني من هذه المفاهيم الثلاثة للدين ليس بوصفه مذهبا أو نظرية يمكن إثباتها من دراسة العالم الطبيعي، بل باعتباره نوعا من الوعي أو الشعور له قيمته الخاصة والمميزة من بين مراتب الشعور المختلفة لطبيعتنا الإنسانية، حيث يفهم الإنسان على أنه متدين بالطبع، وتشترك طبيعته إلى الدين، وينظر لهذا المفهوم كنوع من الإيمان الذي يتم تقدير قيمته استنادا إلى الوعي الباطني والإحساس الشعوري لمن يحتاجون إليه وبوصف الخبر الدنيوية للبشرية، أما المفهوم الثالث من مفاهيم الدين الطبيعي مع الفلسفة الأساسية للدين، فأصبح البحث في طبيعة الأشياء في ضوء البحث النقدي الدقيق في عقولنا يمثل الموضوع الرئيسي للدين الطبيعي، وبات الاتجاه الذي يدرس هذه المشكلات كما يرى رويس "يتناول المشكلات التي تناولتها ميتافيزيقا أرسطو "Aristotle" ونظرية العلم عند فيشته "Johann Gottlieb Fichte" ومنطق "هيجل"، بل كلّ الفلسفات التي نظرت إلى تاريخ الفلسفة كمحاولة لدراسة الوجود بوصفه موجودا أو كما هو موجود<sup>(9)</sup>، فوفق المفهوم الأول فإنّ الباحث في الدين الطبيعي يقبل المعرفة السائدة في عصره بوصفها معرفة صحيحة وصادقة، ولا يحاول التعمق في أسس هذه المعرفة، وإنما يسعى لتفسير الطبيعة الخارجية في ضوء الاهتمامات الدينية، أما المفهوم الثاني فينظر للدين الطبيعي بصفته صوت الطبيعة الإنسانية ذاتها التي تحتاجه للتعبير عن إيمانها وتنشر مثلها العليا، وتشبع حاجاتها، واستشارة إرادتها، لأنّ من يؤمن بهذه الحقيقة الدينية يكون وعيه الديني واضحا بذاته لا يحتاج إلى تبرير. أما المفهوم الثالث فإنّ دارس الدين الطبيعي لا بدّ له من التعامل مع المشكلات

الميتافيزيقية الرئيسية، أي يعد الباحث ناقدا لأسس الإيمان، وكذا الطرق والمناهج التي تنظر بها طبيعة الحقيقة للواقع<sup>(10)</sup>. فقد يظهر لنا الباحث هذا الاختلاف في المفاهيم الثلاثة في مفهوم واحد وهو الدين الطبيعي، إلا أنها في النهاية تبقى تصب في قالب واحد وهي الاهتمام بالدين، كما أنها تبرز التماثل والانسجام بين النظام الطبيعي والمذهب الديني.

ويعرف "رويس" الوجود فيقول: هو ما يكون واقعا ويختلف أو يتعارض مع ما قد تقترحه أفكارنا اللحظية في لحظة معينة، فيظهر الوجود دائما في هذا الصراع وفي ظل عدم اكتمال الوعي، بوصفه ذلك الواقع الذي نفترضه مقدما قبل أي تعريف أو تحديد معين ولكن تبقى الواقعة والفكر أو الواقع المباشر والفكر، هما العاملان الرئيسيان الذي يؤدي الصراع بينهما إلى تحديد مفهومنا عن الوجود وما يوصف بالواقعية<sup>(11)</sup>. فالوجود معناه الظهور في العالم الخارجي بما يعبر عن المعنى الباطن الكامل الذي تتضمنه وحدة فكرية منظمة<sup>(12)</sup>، وفكرة "رويس" هي أنه ليس ثمة فلسفة تقنع إذا كانت مرغمة على أن تؤكد مجرد الوجود في مقابل عجزها عن تعيين ماهية ذلك الموجود فماهية أي شيء ماهي إلا معنى ذلك الشيء<sup>(13)</sup>.

ويرى رويس أنّ المفاهيم الرئيسية للطبيعة النهائية للوجود، أو ما يطلق عليه رويس "المحمول الوجودي" ما هو إلا تفسير لفلسفة الدين نفسها، إذ أن الحكم بأن الله موجود أو العالم موجود أو كما قال ديكارت René Descartes "أنا أفكر إذن أنا موجود" يتضمن معرفة معني الوجود أو معرفة ما يتضمنه المحمول الوجودي ذاته. وكما ترى معظم الأديان الشعبية أن الاعتراف بوجود الله أهم من معرفة طبيعته، فبالتالي لن يجد من يختلف معه من أصحاب العقول التقليدية، في حين أن هؤلاء الناس أنفسهم قد يتهمون بالإلحاد لمجرد شعورهم بتشكيك بوجود الله ولو بدرجة ضئيلة؛ أي أنّ الفكر الديني الشعبي ليس قائما على أساس عقلي بل يستند على غرائز دفينية وعميقة في الطبيعة الإنسانية، ومن هنا يوضح لنا رويس أنّ الإشكالية تكمن في أنّ المرء حقيقة لا يستفيد كثيرا من الاعتقاد في وجود شيء معين لا يعرف صفاته، إلا أنّ الإعجاب بما هو غير قابل للمعرفة في اللاهوت، يتم

تدعيمه إلى حد كبير بالشعور الناقص، فبمجرد الحكم بوجود كائن معين أو بوجود الله أكون قد نسبت إليه صفات، هذه الصفات يكون تعريفها كما يرى "رويس" متضمنا في الحكم المجرد<sup>(14)</sup>، حيث تظهر لنا المحمولات الوجودية قيمة نسبية، وقد يتمكن الفرد من صياغة مفهوم نهائي لمعنى المحمولات الوجودية، وينتج لنا مفهوم جديد لله، وتصور جديد للعلاقة بين الله والعالم والفرد الإنساني، وبالتالي يتم وضع أسس جديدة للدين الطبيعي.

### 3- المفاهيم التاريخية المتعددة للوجود:

يحدد لنا "رويس" أربعة تصورات تاريخية للوجود، حيث وقبل عرضه لمفهومه الرابع والذي هو المفهوم المثالي للوجود يعرض لنا ثلاثة مفاهيم؛ يرى "رويس" أنها ظهرت في تاريخ الفكر الفلسفي، كما لا حظ رويس أن مفهوم الوجود في اللغة الشعبية لا يتركنا تحت رحمة التمييز بين المحمول الوجودي كما أشرنا إليه سابقا والمحمولات الأخرى أو كما يسميها "كانط" المحمولات الحقيقية للموضوعات"، كما ظهرت العديد من الطرق التي تشير إليه اللغة الشعبية للوجود حيث يصعب فهم الفلاسفة فهما صحيحا إذا فشل المرء في معرفة مصدر مفاهيمهم وكما قال "تيشمولر" teichmuller<sup>(\*\*\*)</sup> في مقدمة مقاله عن الميتافيزيقا بأنّ نظرية أرسطو في الوجود تقوم في جانب كبير منها على سلسلة القواعد النحوية التي تستخدم في اللغة اليونانية، ويعرض رويس ثلاثة منها فقط نظرا لأهميتها في تحديد المفهوم الوجودي.

### 3-1/ المفهوم الواقعي:

يؤكد مفهوم المذهب الواقعي عن الوجود، على استقلال الواقع عن الخبرة أو الفكرة التي تشير إليه، وأنّ الاستقلال هو جوهر الواقع، حيث يقوم بالفصل بين الوجود والماهية أو كما يقول "رويس" بين "ماذا" و"هذا" بالنسبة للموضوع الموجود أو "المحمول الوجودي" ولم يحدد التعريف الواقعي بصورة مسبقة أي الموضوعات التي تتصف بالوجود، فيجب التمييز بين الموضوعات الواقعية وغير الواقعية، فقد تعدّد القيم العليا والأوهام والكائنات الخرافية موضوعات غير موجودة، وقد تثبت الخبر ماهيتها، وبالتالي يمكن القول بأنّ الموضوعات الخيالية تعتمد على الأفكار والآمال والأحلام التي قد تتصورها، كما أنّ معنى



المحمول الوجودي في هذا المفهوم الأول، يعتبر المادة والروح من الأشياء الواقعية، ويشير "رويس" إلى العديد من الكائنات من النمط الواقعي التي ظهرت في الفلسفات الواقعية والتي أيضا ظهرت عبر تاريخ الفلسفة، فهناك على سبيل المثال "الواحد الأيلي" و"كثرة إنبادوقليس Empédocle" و"ديموقريطس Démocrite" و"مثل أفلاطون Platon" وتعريفه لها بوصفها كائنات واقعية لها وجود مستقل ولها قيمتها الخاصة بها، و"كائنات أرسطو" الفردية بكل درجاتها من الله إلى المادة، و"طبيعة الرواقي"، و"ذرات أبيقور"، وكل عالم الكائنات المخلوقة في اللاهوت المدرسي بوصفها مستقلة عن الله، و"جوهر سبينوزا Baruch Spinoza"، و"ذرات" أو "منادات لينز Gottfried Wilhelm Leibniz" و"الأشياء في ذاتها عند كانط"، و"كائنات هربارت الواقعية"، و"المادة عقل" عن "كليفورد" و"اللامعروف عند سبنسر Herbert Spencer"<sup>(15)</sup>، وكلّ الكائنات الأخلاقية في كلّ المذاهب الميتافيزيقية الحديثة، فكل هذه الأنواع المختلفة في القيمة والأوصاف من الموضوعات المدركة، يمكن اعتبارها وفق المفهوم الأول للوجود كائنات واقعية، حيث يعتبر رويس كلّ هؤلاء الفلاسفة واقعيين.

ويؤكد من جهة أخرى أنّ المفهوم الأول للوجود لا يطابق أيّ تعريف من التعاريف الشعبية للوجود، حيث أصبحت الذرات غير قابلة للرؤية المباشرة، ولا نعرف الواحد الأيلي إلا بالعقل. كما أنّ المثل الأفلاطونية ليست جسمية، وأن منادات لينتز تعتبر نفوسا، وأن الأشياء في ذاتها عند "كانط" وكائنات "هربارت" الواقعية غير قابلة للمعرفة. كما أن المفكرين الذين طبقوا هذا المفهوم اعتمدوا على العقل ولم يتجهوا للرؤية الحسية أو استندوا إلى أيّ صورة من الصور التي تعتبرها الميتافيزيقا الشعبية كافية للتعبير عن المفهوم الوجودي<sup>(16)</sup>، ويأتي التعريف الأول للوجود مركبا من المفاهيم الشعبية الثلاثة مع التركيز على المفهوم الثاني الذي يرى أنّ الوجود يكون وراء خبرتنا المباشرة أو تحتها.

وينتهي رويس "في تحليله لهذا المفهوم بتقديم بعض النقد لهذا المذهب حيث يرى أنّ المذهب الواقعي يناقض نفسه بنفسه، ولا يحتاج إلى نقد من الخارج فتعريفه للوجود يتصف

بصفتين متناقضتين الأولى تفترض الدوام والثبات والثانية تفترض التفسير العلي للكائنات كما أنّ عالم الحقيقة لا يكون مستقلا عن المعرفة وعن الأفراد، ويقع في قلب خبراتهم المحدودة، إنه عالم لا تنفصل فيه الأفكار أو الأحداث عن الذات العارف أو عن الوقائع الأخرى في الكون، إنه عالم تتوحد فيه الكائنات الروحية والمادية، ولا وجود لكائنات حيادية، فكل كائن يؤثر على الكائنات الأخرى<sup>(17)</sup>. ومن هنا فالواقعية تتطلب سلوكا عقليا تجاه الوصول إلى الحقيقة، فدائما ما تفترض الفلسفة الواقعية وضوح الأسس الميتافيزيقية التي تستند عليها.

إنّ الهجوم الذي قاده "رويس" على الواقعية والذي وجه نقده في فكرتين أساسيتين هما أنّ الفيلسوف الواقعي بسعيه إلى استقلال الموضوعات ينتهي إلى تدمير صميم المعرفة فجاء رد سريع وقوي من جانب اثنين من الواقعيين كانا من تلاميذه السابقين في هارفارد هما "بيري" و"مونتاجيو" حيث رد "مونتاجيو" بمقال سنة 1900 في مجلة الفلسفة عنوانه "دحض الاستاذ رويس للواقعية"، ثم "بيري" بمقال أصدره بمجلة "ذي مونست" عام 1901 بعنوان "دحض الاستاذ رويس للواقعية والتعددية"، وهو موقف مشترك من كليهما ضد المثالية، وقد أشاد "هربرت شنيدر" و"ميد" كثيرا بهذا النقد<sup>(18)</sup>، حيث اتهم "بيري" فلسفة "رويس" بالذاتية بمقالة مهمة بعنوان "مأزق التمرکز حول الذات" the ego centric predicament<sup>(19)</sup>، يبرز فيه موقفه من "رويس" والمثالية عامة التي أفاض في بيان أخطائها وزيفها.

### 3-2/ المفهوم الصوفي:

بدأ التصوف في الهند حين ظهرت ديانتا "اليوبنشاد" و"الفيدانتا"، وانتقل بعدها إلى أوروبا حيث تمّ اكتشافه في محاوراة "أفلاطون" والتي احتوت على البعض من صورته، كما أن تفسير الحياة الباطنية لله عند أرسطو جاء قائما على مدلول صوفي، وشكل بعدها التصوف عنصرا مهما عند "أفلوطين Plotin" حين امتزج ببعض مفاهيم الفلسفة الواقعية والمذهب المثالي، وانتقل إلى اللاهوت المسيحي من خلال الأفلاطونية الجديدة، كما أثر في الفلاسفة

المدرسين فحاول القديس "توما الإكويني" "Thomas d'Aquin" الإفادة من مزايا التصوف دون الإخلال بمبادئ المذهب الأرثوذكسي، وانتقل التصوف إلى ألمانيا في اللاهوت "البروتستانتية" حيث ازداد نشر مبادئه بين العلمانيين، ويعد "شوبنهاور Arthur Schopenhauer" أحد النماذج الحديثة لتأثير التصوف في المذهب الفلسفي<sup>(20)</sup>.

لا تكمن القيمة التاريخية للتصوف في نظريته في الموضوع الذي يطلق عليه المحمول الوجودي، وإنما في نظريته العميقة للمحمول الوجودي ذاته، فلا يهتم الصوفي بوجود الموضوع، بل بالمحمول والحكم الحملي. إنّ الوجود عند الصوفي يعني ما يكون وجوده وجودا مباشرا نقيًا، حيث يرى أنّ خلاص الفرد الأبدي يعتمد على هذا النقاء المجرد للمحمول الوجودي، كما أنه يجعل من الخبرة كوسيلة لتعريف الواقع، فحصوله على الفكرة يكون بالخبرة لا من الفكر، فالصوفي كما يصفه "رويس" بأنه التجريبي الأصيل في تاريخ الفلسفة والوجود عند الصوفي يتم الشعور به مباشرة، كما أنه لا بد من أن يكون الوجود "واحدًا" لأن التعدد يحتاج إلى التفكير، وكل ما تم الاقتراب من معرفة الواحد يقل التعارض بين الأشياء في العالم، لأنّ التعدد وهم، وتتوقف معرفة الفرد لذاته ولا يشعر إلا بالملطق، لأنّ اكتشافه للوجود يتضمن نسيان الذات أو أن نصبح حلما أو وهما، فيسعى الصوفي لتحطيم الفصل بين الواقع والمرغوب فيه<sup>(21)</sup>، ويؤكد التصوف أنّ الوجود يعني ببساطة ما يكون مباشرا وما نسميه لونا خالصا وصوتا خالصا، وعاطفة خالصة، تكون كلها موجودة مباشرة، ولكن وجودها يكون جزئيا وناقصا. ويمكن القول من خلال المقارنة بين المفهوم الصوفي للوجود والمفهوم الواقعي أن كلاهما متشابهان منطقيا، وكلاهما مجردان، كما أنّ لهما تاريخ طويل، ويعبر كلّ منهما عن جزء من الحقيقة الكلية للوجود، كما أنه لا يمكننا الحكم عليهما إلا من خلال التحليل الأنطولوجي المباشر والنقدي لكل مذهب<sup>(22)</sup>.

ولكن الإشكال الذي تقع فيه الصوفية يتمثل في اعتبار الحياة وهم، والأفكار مزيفة وبالتالي يصبح المطلق هو العدم، فحياة الإنسان محدودة فعلا، لكنه يستطيع في بحثه أن يعرف شيئا عن الوجود، وعندما يعرف هدفه بالسلب، ويعتمد على المقارنة ويجد أنّ المطلق

هو غياب الحدود، فهنا يتساوى المطلق مع العدم، وكذلك نجد أنّ الصوفية رفضت "الفردية" إلا أنها تعتمد على روحها دائما، عندما يؤسس الوجود على الخبرة الفردية ويستفيد "رويس" من هذا المفهوم فيما بعد في شرحه لمشكلة المسيحية والتي خصص لها كتابين بعنوان مشكلة المسيحية.

### 3-3/ المفهوم العقلي النقدي:

يقرر العقليون النقاد أنّ الوجود أو ما هو كائن. هو ما يمكن ملاحظته تحت ظروف معينة، وما يؤكد صحة هذه الأفكار هو جعل الخبرة أو التجربة هي التي تحدد هذه الأفكار وتجعل من التجربة ممكنة، فإذا كان لدى الفرد أفكار معينة، ولم تقدم الخبرة لها كل معناها وحاول البحث عن صلتها بالوجود. فإنه يجعل من الوجود معيارا لصحته أو خطأ أفكاره، وبالتالي يوحد هذا المفهوم بين الواقع والمصادقية، كما ينفي مهمة البصيرة في معرفة حقيقة أي عالم مستقل، بل تكمن قيمتها في إعطاء عالم وحدة معقولة للعالم الظاهر، ولا يكون عالم هذه المبادئ أو محمولها الوجودي مستقلا أو وهما أو واقعا روحيا، بل عالم مبادئ واضحة لكل الناس، ولا توجد إلا كائنات بالقوة، وقوانين ونظم للحقيقة وموضوعات تبدو كما لو كانت في الحقيقة واقعية، فلا يطلب من الإنسان أن يثبت أنّ الله موجود، ولكن عليه أن يسلك كما لو كان موجودا، فالله عندهم إما أن يكون موجودا بالقوة، أو لا وجود له على الإطلاق<sup>(23)</sup>.

وبسبب تميز المفهوم الثالث للوجود بالعنصر العقلي التأملي، دائما ما يظهر من الناحية التاريخية بوصفه نتاجا مباشرا للنقد الموجه إلى المذهب الواقعي، فقد استمدت الحجج السلبية التي قال بها "بركلي George Berkeley"<sup>(\*\*\*\*)</sup> قوتها من مجموعة من التعليقات المنتشرة عن طبيعة الخبرات التي نتعرف على الوجود بها. وحلل الصفات الأولية والثانوية التي نسبها كثير من الواقعيين للمادة، إلى مجرد مركبات من المعطيات الحسية المباشرة والبناء المثالي، والحقيقة أنّ البرهان الذي يستند عليه المفهوم العقلي النقدي للوجود برهان من الصعب دحضه، حيث يرفض المفهوم الثالث للوجود تجاهل الوعي وهذا العنصر

التجريبي الذي يكون حاضرا أينما يتم الحكم بالوجود بوصفه الضمان الوحيد الممكن لأي حكم وجودي، وإنما يوصف بالوجود لا بد أن يكون محققا لمعنى الفكرة التي تشير لهذا الشيء تحققا تجريبيا<sup>(24)</sup>. ويرى هذا المفهوم أن الإعلان عن وجود موضوع معين أو أي موضوع واقعي، يعني أنّ لديه فكرة معينة دقيقة كانت أو غير دقيقة زائلة أو كلية وتنسب لها أهمية وقيمة غائية، طالما تحكم بأنّ هذه الفكرة حقيقة وصحيحة، بمعنى آخر تكون متوافقة مع غايتها المثالية.

ويؤكد الفيلسوف العقلي النقدي موقفه هذا بمجموعة من الحجج، من أهمها أنّ الموضوعات الاجتماعية والأخلاقية والرياضية دائما ما يكون لها وجود موضوعي، حتى وإن أدركت من طرف الفرد، فعالم الرياضيات مثلا عندما يضع معادلة رياضية بفعل بنائي حر يدرك بمجرد بنائها أنها تنتمي لعالم أزلي، ولكنه في الوقت نفسه يرى أنّ وجودها ليس مثل ذرت "لينز"، وإنما توجد كحقيقة صادقة أو كفكر ممكن التحقيق، كما يرى "رويس" أن هذا المفهوم الوجودي يعود إلى أفلاطون كما يظهر لنا أيضا في نظرية "أرسطو" عن الوجود الممكن عندما صرح أنّ الممكنات عبارة عن أفكار، ويظهر هذا المفهوم عند كلّ من أوغسطين<sup>(25)</sup> و"أنسلم" في البرهان الأنطولوجي على وجود الله، وفي نظرية "توما الإكويني" عن طبيعة الله، وفي نظرية الخبرة الممكنة لكانط<sup>(25)</sup>. حيث ميز كانط بصورة حاسمة بين قسم الخبرة الممكنة والعالم الواقعي من جهة وبين العالم الصوفي المحدود المستسلم للذات من جهة أخرى. وعلى الرغم من صعوبة هذا المفهوم الأنطولوجي الكانطي الجديد للوجود فإنه سيطر على الكثير من الدراسات الخاصة بفلسفة العلم، وإن كان مفهوم اللامعروف عند "سبنسر" بالرغم من لغته الصوفية يبدو لنا مفهوما واقعا فإن عالمه اللامعروف لا وجود له إلا بالمفهوم الكانطي، وقدم "جون ستيوارت مل" عرضا تفصيليا للمفهوم الثالث للوجود عندما عرض نظريته النفسية في كتابه "مراجعة لفلسفة وليم هاملتون" حين عرف المادة بوصفها إمكانية مستمرة للحس، كما اعتمد العديد من رواد الحركة المنطقية الحديثة على مثل هذه النظرة لطبيعة الحقيقة العلمية. فناقض "فوند"<sup>(\*\*\*\*)</sup>، فمثلا فكرة الجوهر والعلة حين

عرضه للأفكار الأساسية في العلوم الطبيعية. وحين رفض "أفيناريوس" (\*\*\*\*\*) الحقيقة المطلقة ووصل في الأخير إلى النظر للوجود بنظرة تشبه مفهوم رويس الثالث للوجود<sup>(26)</sup>، ومن هنا فإنّ هذا المفهوم يعني أنّ الوجود الحقيقي هو الذي تكمن واقعيته في مصداقيته، كما أنّ قيمة الأحكام فيه تكمن في جعله للأحكام الصادرة عنه أحكاما صحيحة.

ويتميز هذا المفهوم حسب نظرة "رويس" بصفتين الأولى أنّ الوجود الحقيقي هو الوجود الكلي، والصفة الثانية هي أنّ هذا المفهوم يطابق بين الوجود والممكن، أي ما يمكن ملاحظته تحت شروط معينة، أي أنّ الخبرة الحسية تحقق مصداقية أي فكرة بمجرد رؤيتها واختبارها، فتحصل على معناها وحياة فردية، ولكن عالم الوجود ككل تظهر هذه الفكرة على أنّها كلية وعامة، "فهل يمكن وجود نوعين من الوجود، يكون كلاهما معروفا باعتباره صحيحا، بحيث يكون أحدهما فرديا تجريبيا وحياة حسية، والآخر يكون ممكنا صوريا"؟<sup>(27)</sup> ومن خلال عرض "رويس" للمفهوم العقلي النقدي للوجود، يتضح لنا أنّ إشكالية هذا المفهوم تتمثل في تعريف الحقيقة أو عالم المصداقية. فإذا كان العقليون النقاد ردوا الوجود إلى الحقيقة، فلا بدّ من معرفة ما الذي يكون أو يشكل الحقيقة في حدّ ذاتها.

#### 4- المفهوم "الرويسي" للوجود:

من خلال الدراسة التحليلية والنقدية والعرض الذي قام "رويس" بتقديمه للمفاهيم الثلاثة للوجود، والتي لم يكن أيا منها صالحا في نظره لكي يكون تفسيرا صحيحا للوجود ولئن اكتفى رويس بثلاثة اتجاهات رئيسية، تصور أنّها تمثل كل الأفكار التي تناولت الوجود ولم يبرر أيضا سبب اكتفائه هذا، إلا أنه من الواضح أنّ سبب الاكتفاء راجع إلى أنّ جميع المذاهب السابقة ناقشت الوجود من ناحية العلاقة بين الفكر والموضوع أو الفكر والواقع وبقيت كلها تدور في منحى واحد ولم تخرج من هذا المقياس الضيق من نظرية المعرفة فقال "الواقعي" بالوجود الفردي للذات العارفة، وأحال الصوفي الخارج إلى العدم وأنه لا موضوع إلا أنت" ولا وجود حقيقي إلا للمطلق ورفع العقلي النقدي من شأن الفكر، وجعل الواقع محققا لمصداقية الأفكار، أي أنه وحد بين الوجود والحقيقة، من هنا انتهى "رويس" إلى أنّ

هذه المفاهيم التاريخية كلها ترد الوجود لعلاقة الفكر بالواقع، والحقيقة بالوجود، والكلبي بالفردى فقام "رويس" بتكوين مفهوم جديد للوجود مركبا من هذه المفاهيم، وهنا تظهر لنا فلسفة رويس التوفيقية وأطلق عليه "المفهوم الرابع للوجود" أو "المفهوم المثالي للوجود" حيث اعتبر أنّ دراسته لابد أن تتحدد بمعلمين أولهما دراسة نظرية الأفكار، والثاني يتم بتوضيح الصلة بين الحقيقة والوجود، ويرى "رويس" أيضا أنّ تعريف الحقيقة له شقين أساسيين يبنى عليهما؛ يخص الأول منهما الأحكام وطبيعتها حيث يلاحظ أنّ أحكام الصدق لحقيقة ما وبالرغم من ذاتية الحكم فإنها تحتوى على نصيب موضوعي، ويتعلق الثاني بالمطابقة بين الأفكار والواقع، حيث نجد دائما الكثير من التساؤلات التي تطرح بهذا الشأن، هل العلاقة بين الفكر والواقع علاقة سببية أو علاقة تماثل وتناظر؟<sup>(28)</sup>.

#### 4-1/ المفهوم المثالي للوجود:

إذا كان المفهوم العقلي النقدي للوجود قد عرف الوجود بأنه ما يحقق للأفكار الصحيحة مصداقيتها، فإنه يمكن صياغة المفهوم الرابع للوجود بأنّ ما يوجد أو ما هو واقعي هو الذي يشكل التعبير والتجسيد الكامل، وفي صورة فردية وتحقق نهائي، للأهداف والمعاني الباطنية للأفكار المحدودة<sup>(29)</sup>. ونجد أنّ المفهوم الرابع يتفق نوعا ما مع التعريف الصوفي ولو في القليل من جوانبه، حين يؤكد هو الآخر على أنّ عالمك هو أنت وكل ما هناك أنّ الذات التي تشكل عالمك هي ذاتك المتكاملة والنهائية، ومجموع الحياة التي تدرك إحدى لحظاتها الآن أو تمثل لحظة من لحظاتها الجزئية، ولا يعدّ النقص الذي تشعر به إلا صورة من صور وعيك في هذه اللحظة<sup>(30)</sup>. ويمكن أن نستخلص هذا المفهوم من خلال المفاهيم الثلاثة التاريخية للوجود، فالوجود هو "الآخر" الذي تسعى إليه الأفكار، ولكنه لا يكون مستقلا عنها أو مجرد "واقعة" تطفئ الأفكار، أو مجرد ضمان لإثبات مصداقيتهم.

كما أنّ المفهوم الرابع للوجود يتسق مع المفهوم الواقعي للوجود، وبالضبط في القول أنّ للموضوع سلطة على الفكرة، وبأنّ ما يوجد لا بدّ وأن يكون فرديا ويختلف معه في تحديد معنى الفردية، كما يتسق أيضا هذا المفهوم المثالي مع المفهوم الصوفي في القول بأنّ

الوجود هو الذات أو هو "أنت" وإن اختلفوا في تحديد معنى الذات، كما يتفق مع المفهوم العقلي النقدي في أنّ الوجود يتضمن بالضرورة ما يحقق للأفكار مصداقية. فنجد "رويس" قد ضمّ لمفهومه الخاص للوجود عنصرا من كلّ مذهب من المذاهب الثلاثة، فالوجود الحقيقي يشبه فكرة مقصودة من وعي معين، وهناك علاقة غائية بين الفكرة والموضوع الذي يقصد تحديده ويحقق معناه الداخلي والخارجي، وبالتالي يمكننا القول بأنّ رويس قد نجح في التوفيق بين المفاهيم الثلاثة في شكل مفهوم واحد وهو المفهوم المثالي.

فحاول "رويس" أن يوضح العلاقة بين العقائد الدينية والمسائل الفلسفية التقليدية بإقامة نظرية فلسفية عامة للوجود، فلا يتم توصيف العلاقة بين الدين والفلسفة بصورة دقيقة إلا من خلال طريق واحد يبدأ من الدين أو من الفلسفة، بحيث يساهم كلا منهما في بناء الآخر، لذا نجد فلسفة "رويس" أغلبها توفيقية<sup>(31)</sup>، حيث أنّ مذهبه "الزعة الإرادية المطلقة" والذي أطلق عليه فيما بعد "البرغماتية المطلقة" يعدّ من أهم المذاهب التي تقدم الحلول المنطقية والأساسية لمشكلة الوجود. حيث تبرز لنا فلسفة رويس التأويلية والتوفيقية فحاول أن يقدم تأويلا فلسفيا للدين من خلال معالجة المشكلات المسيحية معالجة فلسفية، وكذا التوفيق في هذا الحل بين الفلسفة والدين وبين مختلف المفاهيم الوجودية المعروفة، من مفهوم عقلي نقلي ومفهوم واقعي والمفهوم الصوفي وأخيرا المفهوم المثالي.

#### 4-2/ التفسير المنطقي لمفاهيم الوجود:

من الواضح أنّ المفهوم الرابع للوجود يجعل الواقع نسقا من النوع الذي نتحدث عنه فوق وجهة نظر "رويس" يعنى الوجود أو ما يوصف أنه موجود، التعبير في صور محددة ونهائية عن المعنى الكلي لنسق الأفكار أو عن هدفه، وإنّ الهدف يكون موجودا حسب الفرض بوصفه إشباعا لهدف آخر لا يكون مطابقا لذاته على الإطلاق لذلك لا بدّ أن يكون المطلق نسقا ذاتي التعبير أو سلسلة أو مجموعة من الأهداف المتحققة. بالتالي لا بدّ أن يكون هذا النسق لا نهائيا حيث يأخذ المطلق صورة الذات. وهو ما يسميه رويس المفهوم المثالي للوجود والذي عرضناه سابقا. ومن هنا فإنّ "رويس" سار في تيار البرغماتية



حيث يؤكد على برجماتيته المطلقة التي تحاول تقديم الحلول المنطقية لمشكلة الوجود وتفسير طبيعة الأشياء، بحيث نجد أنه قد ربط بين المذاهب والفلسفة والنسق الكامل وبين "بيرس" و"وليم جيمس William James"، كما أنه وضع الصلة بين العقائد الدينية والفلسفية وأن مشروع الفلسفة قد اكتمل حين قام بالتوفيق بين المثالية الألمانية والبرغماتية الأمريكية.

إنّ النقد الذي نوجهه للفلسفة الرويسية هو النقد الذي وجهه سابقا إلى هيغل والمغليين بصفة عامة، فلو أمعنا النظر إليه لوجدنا أنها فلسفة تنزع إلى النسق المغلق خاصة ما نجده في الأنساق النظامية في المنطق الرويسي، كما أنها ألبست لكل عقل جبة المطلق لتفسير المسيحية من خلال التأويل عنده، وتحويل الفلسفة إلى لوح محفوظ من خلال فلسفة الولاء والولاء للولاء، كما أنها عقلت كلّ ركن من أركان الوجود، وهذا من خلال المفهوم المثالي للوجود الذي أعلنه "رويس".

#### خاتمة:

يرى رويس في هذا المفهوم الجديد أنه مفهوم يكسب الوجود حياة واقعية على العكس من المفاهيم الإنسانية الأخرى المجردة، ويقدم لنا حلا لإشكالية العلاقة بين الفكر والواقع، ويفسر الكثير من المسائل الدينية فإن قامت المفاهيم الثلاثة بتقديم تفسيرات للعلاقة بين الفكر والموضوع، فإنّ المفهوم الرابع قد وحد بينها، فلا يوجد الموضوع بسبب مطابقة الفكر له، بل بسبب تعبيره عن الهدف العقلي المجسد في الفكرة، فما "يوجد" في الفكرة يحقق كلّ أهدافها، ويكون تجريبا لأنه يجسدها فرديا لأنه يحقق مرادها ويجعلها تبحث عن "آخر" غيره، كما يقدم المفهوم الرابع للوجود الأساس الميتافيزيقي لكثير من المسائل الدينية، ففي الكثير من الأحيان تعد مسألة وجود العالم والفرد أي علاقة الأفراد بالعالم من جهة، وعلاقة كل من الفرد والعالم بالله من جهة أخرى، إحدى المسائل الدينية التي تحتاج إلى تفسير، فيقرر أن الله كائن عاقل مفرد يحكم العالم باعتباره وحدة واحدة ويؤكد من جهة أخرى عن تعدد الأفراد وحريرتهم الأخلاقية.

وإذا كان هيغل "عارض التفسيرات التي جاءت بها التيارات الحسية في عصره، وجاء مكملًا لكانط"<sup>(32)</sup>، فإن "رويس" جاء مكملًا لكل من "كانط" و"هيغل" حيث بدأ بنقد المذهب الواقعي للوجود ولم ينقده من الخارج بل من الداخل فسار مع هيغل "في عدم الفصل بين الذات والموضوع ولكنه لم يوحد بينهما تمامًا، ويميل "رويس" إلى تيار "الهيكلية" كثيرًا لذا يعتبر من ممثلي "الهيكلية الجديدة"، فلم يستخدم مصطلح العقل أو الذهن كما عند كانط إنما استخدم كلمة الوعي حتى يتخلص من إشكالية كانط والتي أدت إلى فصل الفكر عن الواقع وهذا ما يحتاج إليه "رويس" خاصة في موضوع المنطق، كما أنه استخدم كلمة "الخبرة"، ولم يستعمل "التجربة" لأنّ الخبرة قد تكون حسية أو عقلية أو نفسية أو وجدانية، وتحولت العلاقة بين الفكر والواقع إلى علاقة الفكر بالموضوع.

كما نجد أيضًا أن مبحث "رويس" الوجودي قد جاء مؤكدًا لنظرة "قدم العالم" فالعالم ليس مخلوقًا من العدم، بل جاء تجسيدًا لفكرة وإرادة أو هدف متحقق، فإذا كان العالم يعبر عن إرادة المطلق والإرادات البشرية فإنّ العالم حينئذ هو عالم الله وعالم الإنسان في آن واحد، فنجد هذا التفسير مطابقًا للتفسير المسيحي، ويحل لنا إشكالية "الخلق من عدم". ويرى "رويس" أنه قد قضى بهذه النظرية على الإشكال الكبير الذي ظهر في المسيحية وبالضبط في إشكالية الطبيعة المزدوجة للمسيح، فإذا كان "المسيح الله" رمز للألوهية و"المسيح الإنسان" رمز للبشرية، فإنّ العالم إذن هو تجسيد لإرادة المطلق، وإرادات الأفراد، أما تأكيده على "قدم العالم" فهذا يظهر لنا من خلال ربطه بين الفكر والموضوع ورفضه لمبدأ السببية في تفسير الوجود، وبذلك يكتسي الإيمان المسيحي والعقائد المسيحية أساسًا فلسفيًا، وتصبح الفلسفة تبريرًا للدين، بصورة غير مباشرة، أو أنّ روحها دينية، وإن كانت تظهر مباشرة أنّ روحها مسيحية<sup>(33)</sup>.

## الإحالات والهوامش

(\*) - جوزايا رويس: فيلسوف أمريكي هيجلي النزعة مثالي المذهب وهو الميتافيزيقي الأمريكي الوحيد، ولد في "crass valleg" بولاية كاليفورنيا في الولايات المتحدة سنة 1855 وهو ابن لوالدين إنجليزيين عبرا القارة الأمريكية أثناء التهافت على الذهب سنة 1849، ودخل جامعة كاليفورنيا في سنة 1871، وحصل على البكالوريوس سنة 1875. كتب بحثا عن اللاهوت في مسرحية "برونيوس مقيدا"، نال به منحة من المال مكنته من تقضية عامين في ألمانيا، حيث راح يقرأ الفلاسفة الألمان وخصوصا شلينغ وشوبنهاور، والتحق بجامعة "جيت خن" حيث درس على يد الفيلسوف "لوتسه"، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة جونز هوبنكر، في (بلتيمور)، وكان حينها يستمع لوليم جيمس وبعض محاضراته، عين مدرسا في جامعة كاليفورنيا لبضعة أعوام، ثم أستاذًا مساعدا وفي 1892 صار أستاذًا في نفس الجامعة (هارفاد) وشغل كرسي اللغور للفسفة في جامعة هارفارد سنة 1914. توفي سنة 1915. من مؤلفاته محاضرات في المثالية الحديثة، الجانب الديني للفلسفة روح الفلسفة الحديثة، مفهوم الله، دراسات في الخير والشر، العالم والفرد، ج1، ج2، فلسفة الولاء ولیم جیمس وفلسفة الحياة، مصادر البصيرة الدينية مشكلة المسيحية ج1، ج2، مفهوم الله ودراسات أخرى، أنظر عبد الرحمان بدوي الموسوعة الفلسفية، ص 544.

(\*\*) - وضع "رويس" هذه المشكلات في كتابه "مشكلة المسيحية" the problem of christiantiy سنة 1913.

(1) - جوزايا رويس: العالم والفرد، ج1، ت أحمد الانصاري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008 ص 14.

(2) - أحمد الأنصاري فلسفة الدين عند جوزيا رويس مركز الكتاب للنشر مصر 2004. ص 239.

(3) - المرجع نفسه، ص 239.

(4) - المرجع نفسه، ص 141.

(5) - المرجع نفسه، ص 142.

(6) - المرجع نفسه، ص 146.

(7) - سلمون روبرت، الدين من المنظور الفلسفي، تر: حسون السراي، د ت ط، العارف للمطبوعات بيروت - لبنان، 2009، ص23.

(8) - رويس جوزايا، مصادر البصيرة الدينية، ت، أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1 2008، ص20.

- (9) - جوزايا رويس: العالم والفرد، مصدر سابق ص 22.
- (10) - المصدر نفسه والصفحة.
- (11) - Jasiah Royce: the world and the endvial.part tow.1901.dover.p58.
- (12) - أبراهام وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ت أبو العلاء عفيفي، لجنة الترجمة والتأليف والنشر  
القاهرة، ط 2، 1936، ص 63.
- (13) - جوناثان ري وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ت فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة  
ط 1، 2013، ص 181.
- (14) - المصدر نفسه، ص 28.
- (\*\*) - تيشمولر جوستاف «teichmuller» (1888-1832) فيلسوف ألماني انتقل من المثالية التقليدية  
إلى الشخصية.
- (15) - المصدر السابق، ص 62.
- (16) - المصدر نفسه، ص 63.
- (17) - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 144.
- (18) - Herbert schmider, history of American philosophy, formbooks,  
New York 1957, p 355.
- (19) - أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008، ص 31.
- (20) - جوزايا رويس: العالم والفرد، مصدر سابق، ص 72.
- (21) - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 147.
- (22) - جوزايا رويس: العالم والفرد، مصدر سابق، ص 75.
- (23) - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 147.
- (\*\*) - بركلي جورج، (1753-1685) فيلسوف إيرلندي من أصل إنجليزي، من المثاليين الذاتيين، أهم  
مؤلفاته: محاولة لتأسيس نظرية جديدة في الرؤية (1809) مبادئ المعرفة الإنسانية، محاولات بين  
هليلاس وفيلو نوس، نظرية الرؤية والدفاع عنها. ينظر المرجع نفسه نفس الصفحة.
- (24) - جوزايا رويس: العالم والفرد، مصدر سابق، ص 197.
- (25) - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 148.
- (\*\*\*\*) - فوند فيلهم ماكس (1920-1832): فيلسوف مثالي وعالم نفس ألماني من أهم أعماله مبادئ  
علم النفس السيكونفزيقي، المنطق، الأخلاق، علم نفس الشعوب. ينظر المصدر نفسه والصفحة.

(\*\*\*\*\*) - أفيناريوس ريتشارد (1843-1896) فيلسوف ألماني من أهم أعماله النقدية التجريبية، التصور الإنساني للعالم، نقد التجربة الخالصة. وقد حاولت التجربة الخالصة عنده أن تصبح شيئا مباشرا ولكنها فشلت لأنه لم يكن متصوفا.

- (26) - جوزايا رويس: العالم والفرد، مصدر سابق، ص 192.
- (27) - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 149.
- (28) - المرجع السابق، ص 151.
- (29) - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 153.
- (30) - جوزايا رويس: العالم والفرد، مصدر سابق، ص 269.
- (31) - هبة عادل العزاوي، مرجع سابق، ص 27.
- (32) - حسن حنفي: قضايا معصرة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 288.
- (33) - أحمد الأنصاري: فلسفة الدين عند جوزايا رويس، مرجع سابق، ص 168.

## آفاق توحيد المصطلحات التعليمية بين دوائر المعرفة الإنسانية والاجتماعية

### Prospects for Standardizing Educational Terms between Human and Social Knowledge circles

م. د/ غانم عودة شرهان

مركز إحياء التراث العلمي العربي

جامعة بغداد (العراق)

yy.edd310@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/05

تاريخ الإرسال: 2020/08/18

#### مخلص:

يعدّ المصطلح ذا أهمية كبيرة في حياة أيّ لغة، وتوحيده في الاستعمال يزيده أهميته ويضعف من الفوضى اللسانية في الاستعمال، ثم الفهم على نطاق الدلالة، ولا يمكن أن يتحقق هذا الأمن إلا من خلال التخطيط اللغوي وقرار السياسة اللغوية الموحدة على نطاق الوطن العربي كما هو معمول به في لغات متقدمة، والمصطلحات مفاتيح العلوم وهي نواة وجودها، وللمصطلح دور وأهمية في نقل العلوم والمعرفة وتعميم المفاهيم المستحدثة واستيعابها، بالإضافة إلى حاجياتنا المتنامية واللامتناهية إليه في عصر تنمو فيه المعرفة البشرية يوما بعد يوم، وتتسارع فيه التطورات وتتفرع فيه العلوم، وتتعدد الاختصاصات مخلفة سيولا جارفة من المفاهيم التي هي بحاجة إلى مصطلحات تحدها وتضبطها. وتعدّ المصطلحات التعليمية من أهم المصطلحات التي تعترض الباحث؛ ولهذا كان موضوع هذه الدراسة آفاق توحيد المصطلحات التعليمية بين دوائر المعرفة الإنسانية والاجتماعية لتسليط الضوء على كيفية انعكاس قضايا البحث المصطلحي العربي تنظيرا وتطبيقا على المستوى العام وفي مستوى دوائر المعرفة الإنسانية والاجتماعية خصوصا.

**الكلمات المفتاحية:** المصطلح، المصطلح التعليمي، توحيد المصطلح، المصطلحات الإنسانية المصطلحات الاجتماعية.

**Abstract:**

The issue of the linguistic term should not be subject to an individualistic partisan or country freedom. The differences in the standardization of the term, or discussions at language meetings sometimes reached the degree of preference to discuss Arab research in non-Arabic seminars in order to avoid controversy in the call to amend unified terminology and occupy the linguistics magazine by defending its name. The attack on the term linguistics and the science of terminology settled in Egypt and Iraq three generations ago, and some linguists were busy defending the few terminology that they put in place. This position was one of the factors that made the translation movement into Arabic in the linguistic sciences delayed for several years.

**Keywords:** Term, educational term, standardization of terms, humanities terms, social terms.

**تمهيد:**

إنّ ضبط المعارف في شتى الاختصاصات مرهون بضبط المصطلحات، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ أي مجال معرفي أو علمي يحمل في خلجاته منظومة تصورات ومفاهيم تعكسها رموز لغوية وهي في حقيقة الأمر عبارة عن مصطلحات معينة موضوعة من قبل الذين اصطالحوا عليها. كما أنّ اشتراك هذه المصطلحات ضمن هذه المنظومة يضمن أحقية استقلال وانفراد كلّ مصطلح بمفهوم واحد من منظومة هذه المفاهيم، وعليه أصبح للمصطلح دور أساسي وفاعل في تكوين المعرفة ثم إن أية ثقافة مهما كانت، لا تقوم لها قامة ولا يستقيم صرحها، إلا إذا انتجت معرفة خصبة وجديدة، توجهها وتضبطها مصطلحات واضحة الدلالة. والأمر كذلك إذا نظرنا إليه من منظور معاكس فإنّ ثقافة أية أمة من الأمم، تضطرب ويتهلل نظامها باضطراب مصطلحاتها وتعارض مفاهيمها؛ فالأمر إذا منوط في مداره على ضبط المصطلحات فهو أمر عظيم غير هين.

**1- تعريف المصطلح:**

**لغة:** إنّ الباحث عن لفظة (المصطلح) في المعاجم العربية يجد أنّها في أصلها مصدر ميمي للفعل "اصطلح" (مبني على وزن المضارع المجهول "يصطلح" بإبدال حرف المضارعة ميما مضمومة)، ورد فعله الماضي (اصطلح) على صيغة (افتعل)، بمعنى أنّ أصله هو

(اصتلع). ومعلوم أنّ العربية في حال وقوع تاء (افتعل) بعد صاد (كما هي الحال هنا) أو ضاد أو طاء أو ظاء، تنجح إلى قلب مثل تلك الحروف طاء (اصطبر، اضطرب، اطرء، ...). ولعل السر الصوتي في هذا الإبدال (قياسا على ما فعل إبراهيم أنيس بصيغة "اصطبر" من الفعل "صبر"<sup>(1)</sup>) يكمن في أنّ صيغة (اصتلع) المطاوعة تبرز لنا مجاورة شديدة بين صوتي التاء والصاد المتفقين في صفة الهمس، المختلفين في صفات أخرى (الصاد مطبقة وكثيرة الرخاوة، والتاء صوت شديد وغير مطبق)، فإنّ الصوت المجاور له (التاء) يتأثر به تأثرا تقديما (تأثر الثاني بالأول)؛ حيث تقلب التاء إلى نظيرها المطبق الذي هو الطاء الحديثة.

ينحدر "المصطلح" - كما وضعنا - من الجذر اللغوي (صلح)، وقد ورد في (مقاييس) ابن فارس أنّ "الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد.." كما ورد في (اللسان) أنّ "الصلاح: ضدّ الفساد (...). والصلح: السلم، وقد اصطلحوا وصالحو واصلحوا واصلحوا"، أمّا (المعجم الوسيط) فيضيف: صلح، صلاحا، وصلوحا: زال عنه الفساد (...). اصطلح القوم: زال ما بينهم من خلاف. و - على الأمر: تعارفوا عليه واتفقوا الاصطلاح: مصدر اصطلاح (...) اتفاق طائفة على شيء مخصوص، ويعرفه الجرجاني: "الاصطلاح عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما. وقيل: الاصطلاح لفظ معين بين معنيين". والاصطلاح هو إخراج اللفظ عن معناه الأصلي اللغوي إلى معنى آخر اصطلاح عليه الناس أو جمهرة منهم لبيان المراد، وقد يكون بين المعنيين تقارب في المعنى وقد لا يكون وقيل الاصطلاح لفظ معين تواضع عليه قوم معنيون اختصارا لما يتحدثون ويتعاملون. ولكل موضوع وحرقة اصطلاح<sup>(2)</sup>.

## ب- اصطلاحا:

حاول علماء (علم المصطلح) تحديد معنى دقيق للمصطلح، فهو عندهم مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها وحدد استعمالها بوضوح تام، وهو تعبير خاص ضيق في دلالاته



المتخصصة - يتفق عليه علماء علم من العلوم أو فن من الفنون - وواضح إلى أكبر درجة ممكنة، ويرد دائما في سياق النظام الخاص بمصطلحات علم محدد<sup>(3)</sup>.

أما اللغات الأوروبية فتصطنع لهذا المفهوم كلمات متقاربة النطق والرسم، من طراز (Terme) الفرنسية، (term) الإنكليزية، و(Termine) الإيطالية و(Termio) والإسبانية و(Termo) البرتغالية، وكلها مشتقة من الكلمة اللاتينية (terminus) بمعنى الحد أو المدى أو النهاية<sup>(4)</sup>.

2- **فوضى المصطلح وأهمية توحيد:** للمصطلح أهمية كبرى في حياة اللغات، وتوحيده في الاستعمال يزيده أهمية، ويضعف من البلبلة اللسانية في الاستعمال ثم الفهم على نطاق الدلالة، ولا يتحقق هذا الأمر خلال التخطيط اللغوي وقرار السياسة اللغوية الموحدة على نطاق الوطن العربي كما هو معمول به في لغات متقدمة كالفرنسية<sup>(5)</sup> حيث تكون ((جمعية الترميط اللغوي الفرنسية (AFNOR) تقوم بوضع المصطلحات وتوحيدها))<sup>(6)</sup>.

إنّ انعدام التخطيط في الوطن العربي انعكس على الاستعمال اللغوي للمصطلحات الحديثة خاصة؛ لذا نلاحظ - إن صح التعبير - تعم العربية في أقطارها فتكثر التسميات للمسمى الواحد ويحدث الخلط، وأذكر مثلا لذلك: علم اللغة وفقه اللغة واللسانيات والألسنية تستعمل في كثير من الأحيان لدلالة واحدة، وكذا الهيكلية والبنوية والبنائية، وخذ أيضا المصطلحات الموضوعية أو المعربة في مجال اللغة والأدب والنقد الأدبي والعلوم على اختلافها فضلا عن المصطلحات في ألقاب الشهادات العلمية الجامعية والعليا، وكل ذلك ناتج عن غياب التخطيط، وكثيرا ما ارتفعت دعوات من اللغويين في الشام والعراق ومصر والمغرب العربي؛ لأن يعهد أمر المصطلح إلى لجان متخصصة تنبثق من الجامعات والمؤسسات اللغوية بالتعاون مع مكتب التنسيق بعد الاتفاق على مناهج وضع المصطلح أو تعريبه ثم إشاعته لتكون النتائج ثمرة لغوية في كمية المصطلحات المنتجة، ودلالاتها الموحدة في نوعها المناسب للاستعمال<sup>(7)</sup>. إنّ قضية المصطلح اللغوي ينبغي لها أن لا تخضع لرؤية فردية أو حزبية أو قطرية، والخلافات في توحيد المصطلح أوصلت المناقشات في الاجتماعات اللغوية

أحيانا إلى درجة تفضيل مناقشة البحوث العربية في ندوات بغير العربية تجنباً للخلافات والجدل في الدعوة إلى تعديل المصطلحات الثابتة، "وشغلت مجلة اللسانيات بالدفاع عن اسمها والمهجوم على مصطلح علم اللغة وعلى المصطلحات المستقرة في مصر والعراق منذ ثلاثة أجيال، وشغل بعض اللغويين بالدفاع عن المصطلحات القليلة التي وضعوها، وكان هذا الموقف من العوامل التي جعلت حركة الترجمة إلى اللغة العربية في علوم اللغة تتوقف عدة سنوات"<sup>(8)</sup>.

المشكلة القائمة في مجال التعريب والتي تشير إلى تقصير المؤسسات اللغوية من جهة وانعدام التخطيط اللغوي من جهة أخرى تتعلق بوضع المصطلح وعدم اتخاذ الوسائل الفعالة لإشاعته قبل أن يشيع على ألسن الناس والدارسين، فنجد أسماء الآلات والمستحدثات الأجنبية أو المصطلحات العلمية أو الأدبية والنقدية تقترح لها مقابلات بعد شيوعها، وما يقترح من مقابلات تكون أحيانا متعددة غير موحدة أو لا تفي بالغرض فتحدث البلبلة أو التندر أحيانا ببعضها. من ذلك الأسماء الآتية: (المرناة) للتلفزيون و(الخيالة) للسينما و(الطارمة) للكشك و(المذياع) للراديو و(الهاتف) للتلفون وغيرها قد وضعت بعد شيوع أسمائها الأجنبية. ومما يحمد أنّ جملة من المصطلحات التي وضعت قد أخذت تستقر على الألسن وتطرد الأجنبي مثل شيوع السيارة بدلا من (الأوتومبيل أو الكار)<sup>(9)</sup>.

وهناك في جنوب العراق الكثير من المصطلحات التي أشعر بها وكأنها ليست بعربية مثلا في محافظة العمارة يردد على لسانهم كلمة (مخط) بمعنى السوق، وكذلك كلمة مدام والتي تعني اللعبة التي تلعب بها البنات الصغار، وكثير من المصطلحات حقيقة لا يتسع الوقت لذكرها.

### 3- الحقل السيميائي:

إنّ القول بمصطلح (semiotique) يستدعي - حتما - إدراك المفهوم الإغريقي للحد "semeion" الذي يحيل على "سمة مميزة (marquee)، (distinctive) أثر (trace)، قرينة

(Indice)، علامة منذرة (signe)، (precutive) دليل (preuve)، علامات منقوشة أو مكتوبة (esinggrave) بصمة (Empreinte)، تمثيل تشكيلي (figuration)<sup>(10)</sup>.

هذه العلامات (اللغوية وغير اللغوية) هي الموضوع المفترض لعلم جديد، نشأ بين نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، يسمى (السيمائية) (semiotique) حيناً، و(السيمولوجيا: semiologie) حيناً آخر، بإسهام أوربي وأمريكي مشترك، وفي فترتين متزامنتين نسبياً، على يدي العالم اللغوي السويسري فرديناند دوسوسير/ والفيلسوف الأمريكي شارلز سندرز بيرس، فقد صار لزاماً على أي باحث في تاريخ هذا الحقل المعرفي أن يستعيد شهادة ميلاد السيمولوجيا من إشارة دوسوسير الرائدة التي أوردها في محاضراته الألسنية العامة، مبشراً بعلم جديد لتشكيل الألسنية ذاتها إلا جزءاً منه: "إنّ اللغة نسق من العلامات، يعبر عن أفكار، ومنه فهي مشابهة للكتابة، وأبجدية الصم والبكم، والطقوس الرمزية، وأشكال المجاملة والاشارات العسكرية... إلخ. إنها -وفقاً- الأهم بين كل هذه الأنساق"<sup>(11)</sup>. يمكننا -إذن- أن نتصور علماً يدرس حياة العلاقات في كنف الحياة الاجتماعية؛ قد يشكل قسماً من علم النفس الاجتماعي، وإذن من علم النفس العام سنسميه السيمولوجيا (semiologie) (من الكلمة الإغريقية (semeion) بمعنى علامة/ (sing) التي يمكن أن تبثنا بما تتكون منه العلامات، والقوانين التي تحكمها. وبما أنّ هذا العلم لما يوجد بعد، فإننا لانعرف ما سيؤول إليه، لكنه تحقيق بالوجود، ومحدد المكانة سلفاً. إنّ الألسنية ليست إلا قسماً من هذا العلم العام الذي ستغدو القوانين التي يكتشفها قابلة للتطبيق على الألسنة، وهكذا ستجد هذه الأخيرة نفسها مرتبطة بمجال دقيق التحديد ضمن مجموع الوقائع البشرية"<sup>(12)</sup>.

على أنّ رولان بارت ليس أشهر من نقض هذه المتراجحة "السوسيرية" التي تفترض أنّ ماهو "سيمولوجي يتجاوز (Deborde) الألسني"<sup>(13)</sup>، عن قناعة منه بأنّ العلامات الغيرية (objectaux) غير اللغوية، لا تكتمل هويتها ما لم يتحدث عنها لغوياً؛ أي قبل أن تصبح علامات لفظية (verbeaux) وذهب ينقل تلك المتراجحة إلى الشكل العكسي

الجديد (الألسنية، السيميولوجيا)، مجسدا ذلك أفضل تجسيد في كتابه (نظام الموضة) الذي محضه لدراسة عالم الأزياء والأناقة وما في حكم ذلك من العلامات غير اللغوية، إلا أنه تجاوز لا لغوية هذه العلامات، إذ أعرب عن أنه "لا يشتغل على الموضة الحقيقية بل على الموضة المكتوبة"<sup>(14)</sup> أي على الأزياء، كما تصورها جرائد الموضة. ولم يفته - لأجل تأكيد فرضيته - أن يطلق العنان لهذا السيل من الاستفهامات الإنكارية: "هل هناك نسق واحد من الموضوعات (المواد)، متسع نسبيا، يقوم على الامتناع عن اللغة المنطوقة (المقطعة)؟ أليس الكلام هو البديل المحتوم لكل نظام دال؟"<sup>(15)</sup>، مقرا - في الأخير - إن "الإنسان محموم باللغة المنطوقة (Lhomme) ولا يمكن لأي مؤسسة سيميولوجية أن تتجاهل ذلك، ربما يجب أن نعكس صياغة دوسير، وأن نقرر أن السيميولوجيا جزء من الألسنية"<sup>(16)</sup>.

وإذا كان دوسوسير يتحدث، في الفقرة السابق بلغة تصورية، تستشرف علما (لما يوجد!) وتنبأ بميلاد هو ضرورة وجوده، تدلنا عليها هيمنة صيغ فعل المستقبل، في ذلك السياق التاريخي (سنة 1910 تحديدا)، فإن ذلك لا يعني إلا عدم اطلاعه على صنيع نده "بيرس" في الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث يكون قد مارس فعلا كان دو سوسير يدعو إليه، وإن لم يخلف أثرا متماسكا يمكن الباحث من الخروج بحوصلة تامة لمذهب في هذا العلم (وهو سر عدم معرفة سوسير له، مناصفا إلى التباعد المكاني وعسر الحال الثقافي آنذاك..)، إلا أن معظم السيميائيين يقرّون بفضل العلم عليهم؛ وتلخص هذا الفضل جوليا كريستيفا: "نحن مديون فعلا لشارل ساندرس بورس بالاستخدام الحديث لمصطلح السيميائيات"<sup>(17)</sup>، وهكذا ومع شارل ساندرس هذا "صارت السيميائية اختصاصا مستقلا حقيقة، إنها بالنسبة إليه إطار مرجعي يضم كل دراسة أخرى"<sup>(18)</sup>، في الرياضيات أو الأخلاقيات أو الماورائيات أو الصوتيات أو الكيمياء أو التشريح أو الاقتصاد أو علم النفس أو تاريخ العلوم ..؛ لقد أغرق كل هذه العلوم في فضاء علامي فسيح، يرتد إلى تقسيم ثلاثي (قرينة - أيقونة - رمز) تتفرع عنه تثليثات متلاحقة، تتحول العلامة -عبرها- إلى علامة أخرى؛ قد لا تحتل إلا على نفسها، في مسلسل علامي متواصل الحلقات، حتى

بلغ مجموع تحديدده ستة وستين نوعاً من العلامات. وفي سنة 1969، تتأسس "الجمعية الدولية للسيمائية" (التي تولى أ. ج. غريغاس أمانتها العامة) وتعدّد مؤتمرات وملتقيات من حولها، وتصدر مجلة فصلية (semiotica) وتنشئ فرق بحث تابعة لها. وفي سنة 1979 يصدر قاموسان متخصصان؛ أحدهما لجوزي ترايد بوفو، الآخر - وهو أعقد وأضخم في المادة والمعالجة - لجوليان غريغاس وجوزيف كورتاس. وقد استعصى على الباحثين العرب حتى أن يترجموا عنوانه بصيغة موحدة وقد انتقلت السيمائية إلى الوطن العربي، في وقت متأخر نسبياً، فهرعت الدراسات إليها وعقدت لها الكثير من الملتقيات، وأسست لها جمعيات (على غرار "رابطة السيميائيين الجزائريين" ومجلات (على غرار مجلة "دراسات سيميائية أدبية لسانية" المغربية - 1987)، ومحضت لها قواميس متخصصة (كما فعل التهامي الراحي الهاشمي، ورشيد بن مالك، وسعيد بنكراد) وصارت مادة من مواد الدراسة في أقسام اللغة العربية وآدابها، ومنهجاً ينتهجها كثير من النقاد العرب المعاصرين، كمحمد مفتاح، ومحمد الماكري، وأنور المرتجي، وقاسم المقداد وعبد الله الغدامي، وصلاح فضل، وعبد الملك مرتاض، وعبد القادر فيدوح، وعبد الحميد بورايو، وحسين خمري، ورشيد بن مالك، وسعيد بوطاجين، ومحمد الناصر العجيمي<sup>(19)</sup>.

#### 4- معايير الحدّ الاصطلاحي

من المؤكّد أنّ المصطلحات هي رحيق العلوم، إن صحّ التشبيه، فهي خلاصات معرفية يفترض بها أن تمثل صوراً مصغرة وافيه للمفاهيم التي تعبر عنها، حيث تنوب الكلمة الاصطلاحية الواحدة عن عشرات الكلمات اللغوية الغائبة التي من شأنها أن تعرف المفهوم المعرفي المرجو تقديمه. وما دام الأمر كذلك، فإنّ وضع المصطلحات - ترجمة أو ابتكاراً - لا بدّ أن يمثل حالة لغوية خاصة من حالات الطوارئ الدلالية القصوى استنفار شتى الآليات التي ينتجها النظام العام للغة، وعليه فمن الخطأ أن نعتقد - كما يعتقد أحد الباحثين - بأنّ "المصطلح لا يخضع وضعه لأيّ مواصفات خاصة بل إنه يخضع لما تخضع له الكلمات العادية في اللغة من سنن"<sup>(20)</sup>. لأنّ النبر القوي الذي يحمله المصطلح في

السياق اللغوي الذي ينتظمه، يجعله - بلا شك - يصنف، بحكم موقعه المعرفي الاستثنائي في خانة ما يؤخذ بعين الاعتبار، وهو وضع يقتضي - حقا - مواصفات خاصة.

لقد جرت العادة أن يقيّد المصطلح بجملة من الشروط العامة التي تميزه عن الكلمات اللغوية العادية، كأن يكون قصوراً لا يتجاوز الكلمة الواحدة، ويمكن أن يكون - في الحالات الاستثنائية - عبارة (phrase، Locution) قصيرة يعرفها معجم علم المصطلح بأنها "المصطلح المتكون من عدة كلمات إملائية"<sup>(21)</sup>، ويسمى أحدها الباحثين (الجملة الاصطلاحية) ويراهما دليلاً على فكر دون مرتبة التحديد والضبط والاختصار<sup>(22)</sup>.

وأن يكون ذلقاً خفيفاً على لسان الملتقط، واضح المفهوم، أحادي الدلالة، دقيقها موصول الدلالة الاصطلاحية بالدلالة اللغوية، وأن يراعي خصائص البنية الصوتية للغة، مع إمكانية إخضاعه - قدر الإمكان - للصيغ والموازن الصرفية القياسية المتعارف عليها حتى يسهل إدراك دلالاته العامة من خلال الصيغة الصرفية المجردة، وأن يوضع بحسب طرائق الوضع الاصطلاحي وآلياته تبعاً لأولوياتها في النسيج الأصيل لروح اللغة ....

وبعد استيفاء مجمل هذه الشروط، تبقى حياة المصطلح مرهونة بمدى الاتفاق عليه وحجم استعماله ودرجة شيوعه. ضمن مثل هذه الشروط اللغوية والمعرفية، يقترح (معجم مفردات علم المصطلح) توصيفاً معيارياً للمنجزات الاصطلاحية، تحدد المصطلحات<sup>(23)</sup>.

## 1. المصطلح المفضل (Terme employer de preference): وهو مصطلح

يتضح استعماله في مواصفات قاسية معينة.

## 2. المصطلح المقبول (Terme aevider): وهو مصطلح ينبغي تجنبه في ذلك السياق.

وهناك مصطلحات تقع بين المستهجنة والمقبولة تسمى (مصطلحات بديلة) وهي ليست سيئة تماماً، ولكن لا حاجة تقتضيها، بل ينبغي التخلي عنها تدريجياً.

على ضوء هذه المعالم العامة، استحضاراً لما ذكرناه في سلم التجريد الاصطلاحي نتساءل عن المحددات المعيارية المفضلة التي تجعل المصطلح يعبر هذا السلم سريعاً من درجة

التقبل والتجريب إلى درجة الاستقرار والتجريد، وينتقل من ظلمة (الاستهجان) إلى ضوء (التفضيل)؟ فيجيء الجواب من النخبة الاصطلاحية العربية موحداً حيناً، ومختلفاً حيناً آخر.

حيث يحدد جميل صليبا - على سبيل المثال - أربعة قواعد ينبغي اتباعها في ترجمة المصطلحات العلمية<sup>(24)</sup>.

1- البحث عن اصطلاح عربي قديم مطابق للمفهوم الجديد المراد ترجمته مثال: الجواهر

Substance =

2- البحث عن لفظ قديم، قريب من المعنى الحديث، فيبدل معناه قليلاً، ويطلق على

المعنى الجديد. مثال: الحدس = Intuition

3- البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة قواعد الاشتقاق العربي.

مثال: الشخصية = Personnalite

4- اقتباس اللفظ الأجنبي بحروفة، على أن يصاغ صياغة عربية (التعريب).

مثال: تلفزيون = Television

من الملاحظ أنّ هذه القواعد الأربع لا تستنفد كلّ الآليات التي تنتجها اللغة العربية في مجال التنمية اللغوية، كما أنّ القاعدة الأولى من الممكن أن تثير إشكالا عويصا بين الباحثين (مثلا نرى لاحقا) بل من الممكن أن تنعدم هذه الحالة أصلاً، إذ يصعب وربما يستحيل العثور على حدّ اصطلاحي عربي قديم مطابق تماماً للمفهوم الغربي الجديد!

أمّا الباحث محمد رشاد الحمزاوي فيبدو بين مجمل الدارسين المعاصرين أكثر هوساً بهذه القضية، وأعمق وعياً، وأرزن منهجاً، وأفضل استعداداً لمدرسة الوضع الاصطلاحي ومواجهته بما يسميه تنميّطاً (Normalisation Standar = ation) حيث يقترح استراتيجية شاملة لتنميّط المصطلحات، تعتمد نظاماً ييسر اختيار المصطلحات، بوضع قواعد وقوانين منسجمة وموحدة تطبق على جميع المصطلحات، بعد الاتفاق على طرائق الوضع الاصطلاحي ومناهج الترجمة.

- تقوم منهجية الترميم<sup>(25)</sup> لدى الحمزاوي، على أربعة مبادئ (محمومة بشرطين اثنين أحدهما توثيقي مرجعي، والثاني كمي وكيفي خاص بقواعد الاختيار) هي:
- 1- الاطراد: أي الاعتماد على شيوع المصطلح ورواجه بين مستعمليه.
  - 2- يسر التداول: أي أن يكون الحد الاصطلاحي سهلاً وقصيراً وغير معقد الشكل.
  - 3- الملاءمة: بمعنى أن تلائم الترجمة المصطلح الأجنبي، ولا تتداخل مع غيرها.
  - 4- الحوافز: أي كل ما شأنه أن يحفز المستعمل على اختيار المصطلح، كبساطة الصيغة وسهولة الاشتقاق منه، وتركيبه الصرفي الواضح، وبعده عن الطول والغربة والحوشية والنحت الغريب المعقد.

وتبدو منهجية "الترميم" هذه تطويراً للمنهجية الأولى التي كانت تعتمد طريقة "التوحيد" وتروم استنباط منهج لوضع المصطلح اللساني وقاعدة توحيدده، واختيار (المصطلح الموحد) على أساس الاطراد والإجماع والتراث والترجمة الصحيحة أو المعرب الشائع<sup>(26)</sup>.

## 5- وظائف المصطلح:

ينهض الفعل الاصطلاحي بجملة من الوظائف المختلفة التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ- الوظيفة اللسانية: فالفعل الاصطلاحي مناسبة علمية للكشف عن حجم عبقرية اللغة ومدى اتساع جذورها المعجمية، وتعدد طرائقها الاصطلاحية وإذن قدرتها على استيعاب المفاهيم المتجددة في شتى الاختصاصات.

فلا عجب - إذن - أن يمثل أحد الباحثين منزلة المصطلح من العلم بمنزلة "الجهاز العصبي من الكائن الحي عليه يقوم وجوده، وبه يتيسر بقاؤه، إذ إنّ المصطلح تراكم مقولي يكتنز وحده نظريات العلم وأطروحاته"<sup>(27)</sup>، لأنّ العلم لدى بعض الباحثين ليس في نهاية أمره سوى "مصطلحات أحسن إنجازها"<sup>(28)</sup> وعليه فمن الصعب أن نتصور علماً قائماً دون جهاز اصطلاحي، لأنّ "بين العلم والمصطلح لحماً هو كالتماهي الذي يقوم بين الدال والمدلول في المسلمات اللغوية الأولى، فكلّ حديث عن الدال منفصلاً عن المدلول، وكل حديث عن المدلول في معزل عما يدلنا عليه، بل كلّ حديث عن علاقة الدوال بمدلولاتها



إنما ينطوي على فصل بين المتلاحقات"<sup>(29)</sup>. وإذا لم يتوفر للعلم مصطلحه العلمي الذي يعدّ مفتاحه، فقد هذا العلم مسوغه وتعطلت وظيفته"<sup>(30)</sup>.

ب- الوظيفة التواصلية: كما أن المصطلح مفتاح العلم، فهو أيضاً أبجدية التواصل، وهو "نقطة الضوء الوحيدة التي تضيء النص حينما تتشابك خيوط الظلام، وبدونه يغدو الفكر كرجل أعمى، في حجرة مظلمة، يبحث عن قطة سوداء لا وجود لها (كما يقول المثل الانكليزي)"<sup>(31)</sup>.

ذلك أنّ "نعمد الحديث في أي فن معرفي بتحاشي أدواته الاصطلاحية يمثل ضرباً من التشوية لا يتغاضى عنه"<sup>(32)</sup> على أنّ هذه اللغة الاصطلاحية من شأنها أن تفقد فاعليتها التواصلية خارج سياق أهل ذلك الاختصاص فهي - إذن - لغة نخبوية لا مسوغ لاستعمالها مع عامة الناس الذين لا يستطيعون إليها سبيلاً، ولا أدلّ على كلامنا هذا من الحكاية الطريفة التي أوردها أبو حيان التوحيدي في (الإمتاع والمؤانسة).

"وقف أعرابي على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله في النحو ما يدخل معه، فحار وعجب وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخ العرب ؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا"<sup>(33)</sup>. لقد سبقنا الدكتور عبدالله الغدامي إلى الاستشهاد بهذه الحكاية في موقف مماثل، معلقاً على ذلك بهذا الوصف البار: "تلك كانت حال فصيح أعرابي صدمته لغة اصطلاح وأوحشه أن يرى اللغة تتكلم عن اللغة بعد أن كانت تتكلم عن الناس والأشياء"<sup>(34)</sup>.

يبدو جلياً أن عبارة ذلك الأعرابي إنما تنهجي إلى ثلاثة مفاصل أساسية:

1. التكلم بالكلام العربي (لغة الحديث).
2. التكلم في الكلام العربي (موضوع الحديث).
3. التكلم بما ليس من الكلام (اللغة الاصطلاحية بين أصالة الدال وغربة المدلول).

وإيماننا منا مع عبد السلام المسدي بأنّ التركيبة المفهومية للمصطلح ينبغي أن تحلل الفوارق بين "ما هو مصطلح به، وما هو مصطلح عليه، وما هو مصطلح له"<sup>(35)</sup>، يمكننا أن

نلاحظ تقاطعا واضحا بين هذه العناصر الثلاثة وبين المفاسل الثلاثة في عبارة الأعراي القديم، مثلما نلاحظ أنّ "صدمة الاصطلاح" بلغة الغدامي، تحدث حين يعمد أهل الاختصاص المعرفي إلى إفراغ المصطلح (أي الحد الاصطلاحي) من ذاكرته اللغوية المشتركة وملئه بدلالة مفهومية جديدة (بما ليس من كلامنا) فإذا حاول الدخيل عن هذه النخبة أن يفهم هذه اللغة الاصطلاحية مستعينا بذاكرتها المعجمية الأولى، اعتاص الأمر عليه وارتد حسيرا، ووقع له ما وقع لذلك الأعراي في مجلس الأخفش.

إنّ التعامل العامي مع المصطلح كأَيّ وحدة معجمية (كلمة) عادية لا جدوى منه ولا يفضي إلا إلى مزيد من الطرافة الساخرة، على نحو ما تؤكد الحكاية الطريفة الأخرى التي تعزى إلى الأصمعي في حوار الاصطلاح (النحوي) مع أعراي (يمثل البراءة اللغوية وعذرية الذهن الذي لا تشوبه شائبة اللغة الاصطلاحية)، يقول الأصمعي: قلت لأعراي: أتهمز إسرائيل؟ قال: إني إذا لرجل سوء، قلت له: أفتجر فلسطين؟ قال أني إذا لقوي<sup>(36)</sup>.

إنّ حوار الطرشان الذي لا طائل منه، بين عالم متخصص يصطنع لغة الاصطلاح النحوي (الهمز والجرّ) وأعراي من عامة الناس لا يقيم فرقا بين المصطلح المتخصص والكلمة العادية، فهو لا يفهم من (الهمز) غير دلالات السب والشتم والطعن، ولا يفهم من (الجر) غير السحب والجذب!.

ت- الوظيفة الاقتصادية: يقوم الفعل الاصطلاحي بوظيفة اقتصادية بالغة الأهمية، تمكننا من تخزين كم معرفي هائل في وحدات مصطلحية محدودة، والتعبير بالحدود اللغوية القليلة عن المفاهيم المعرفية الكثيرة، ولا يخفى ما في هذه العملية من اقتصاد في الجهد واللغة والوقت يجعل من المصطلح سلاحاً لمحاربة الزمن، يستهدف التغلب عليه والتحكم فيه.

ث- الوظيفة الحضارية: لا شك أنّ اللغة الاصطلاحية لغة عالمية بامتياز، إنها ملتقى الثقافات الإنسانية، وهي الجسر الحضاري الذي يرتبط لغات العالم بعضها ببعض. وتتجلى هذه الوظيفة، خصوصاً في آلية "الاقتراض" (emprunt) التي لا غنى لأية لغة عنها، حيث تقترض اللغات بعضها من بعض صفات صوتية تظل شاهدا على حضور لغة ما، حضورا

تاريخيا ومعرفيا وحضاريا في نسيج لغة أخرى، وتتحول بعض المصطلحات - بفعل الاقتراض- إلى كلمات دولية (Internationaux)<sup>(37)</sup>. من الصعب ان تحتكرها لغة معينة، ومن الصعب أن تنسب إلى لغة بذاتها، فيتحول المصطلح إلى وسيلة لغوية وثقافية للتقارب الحضاري بين الأمم المختلفة.

ألا يكفي ذلك لكي نقول - باختصار مركز - إن المصطلح هو لغة العولمة؟ وأنه ليس كالعلوم جسور تمتد بين الأقوام وحضاراتهم، لذلك عدت المصطلحات العلمية سفراء الألسنة بعضها إلى بعض.

## 6- علم المصطلح

صار مجموع المصطلحات الموظفة في الميادين العلمية المختلفة، كل على حدة، موضوعاً لعلم جديد قائم بذاته، له مفرداته الخاصة التي تدلّ على التي ينيف عددها على التسعين مصطلحاً، هو علم المصطلح (Terminologie)؛ أي حقل المعرفة الذي يعالج تكوين التصورات، وتسميتها سواء في موضوع حقل خاص، أو في جملة الحقول<sup>(38)</sup>، وهو حقل من أحداث حقول اللسانيات التطبيقية "يتناول الأسس العلمية لوضع المصطلحات وتوضيحها"<sup>(39)</sup> أو هو العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها، وهو علم ليس كالعلوم الأخرى المستقلة، لأنه يرتكز في مبناه ومحتواه على علوم عدة أبرزها علم اللغة، والمنطق، والاعلامية (علم الحاسبات الالكترونية)، وعلم الوجود، وعلم المعرفة، وحقول التخصص العلمي المختلفة<sup>(40)</sup>. يبدو - إذن - أنّ "علم المصطلح" ليس علماً مستقلاً عن سواه من العلوم، بل علم متاخم لجملة من الحقول المعرفية الأخرى حيث يقع في مفترق علوم شتى: كعلم الدلالة (semantique)، وعلم تطور دلالات الألفاظ (semasiologie)، وعلم المعاجم (Lexicologie)، وعلم التأثيل والتأصيل (Etymologie)، وعلم التصنيف (Classologie) ....، وعليه فربما حق لنا أن نلقب "علم المصطلح" بـ (علم العلوم).

ومن الأمارات الدالة على حداثة عهد الفكر الأوربي ذاته بهذا العلم، أنّ الكلمة الدالة على علم المصطلح قد يعزى ظهورها الأول، وباحتشام شديد، إلى نهايات القرن الثامن عشر، في ألمانيا أولاً على يد الأستاذ غوتفريدشتر Christian Gottfried Shut = (1747-1832) حيث قد أقر الصيغة النعتية (Terminologish) عام 1788م، أما الكلمة الإنكليزية (Terminology) فقد ظهرت بعيد ذلك مزاحمة للكلمة الأخرى (Nomenclature) على حين يعود استعمال المقابل الفرنسي (Terminologie) إلى سنة 1801، على يد لويس سيباستيان مرسى L.S. Mercier (1740-1814)، ضمن مؤلف له حول التوليد اللغوي وقد أوردها في معنى سجالي بمعنى تعسف المصطلحات المبهمة<sup>(41)</sup>. ثم طورت كلمة (Terminologie) وأصبحت تحيل على ثلاثة مفاهيم مختلفة:

1. مجموعة المبادئ والأسس التصورية التي تحكم دراسة المصطلحات.

2. مجموعة القواعد التي تسمح بتحقيق صناعة مصطلحية.

3. مجموعة مصطلحات ضمن مجال اختصاص معطى<sup>(42)</sup>.

ترى الباحثة "ماريا كابري" أنّ المفهوم الأول يحيل على الاختصاص، والثاني على المنهجية، بينما يحدد الثالث مجموع مصطلحات ميدان معين<sup>(43)</sup>.

ثمة مسألة إشكالية أخرى تتعلق بمدى ارتباط علم المصطلح بسائر العلوم المجاورة له أو استقلاله عنها، وفي هذا الشأن ترصد "م. كابري" ثلاثة توجهات مختلفة داخل هذا العلم مقرة أنّ النظرية العامة لعلم المصطلح "تعتبر علم المصطلح اختصاصاً مستقلاً، من طبيعة عابرة للتخصصات (Interdisciplinaire) في خدمة الاختصاصات العلمية والتقنية<sup>(44)</sup>.

تشير المراجع المختلفة<sup>(45)</sup> إلى أنّ علم المصطلح قد تطور - ابتداء من ثلاثينيات القرن الماضي - تطوراً مذهلاً، حيث يعدّ المهندس النمساوي أوغين فوستر (1898-1977) (Eugen Wuster) مؤسس علم المصطلح المعاصر والممثل الأساسي لما يسمى مدرسة فيينا<sup>(46)</sup>، وانطلاقاً من رسالته الجامعية الشهيرة التي ناقشها بجامعة فيينا ونشرها عام 1931 حول التوحيد الدولي للمصطلحات في مجال الهندسة الكهربائية، واصل جهوده هلموث

فلبر H. Felber الذي تولى إدارة مركز المعلومات الدولي في علم المصطلح (Infoterm) حين تم تأسيسه عام 1971 بالتعاون بين الحكومة النمساوية واليونسكو. إضافة إلى المدرسة السوفياتية التي يتزعمها الروسي د.س. لوت (D.S. Lotte) (1889-1950) الذي وصفه الباحث غي رونديو (G. Rondeau) عام 1983، بأنه الأب الحقيقي للمصطلحية بوصفها اختصاصاً علمياً<sup>(47)</sup> دون نسيان (مدرسة براغ) التشيكية، فضلاً عن جهود "المنظمة الدولية للمواصفات القياسية" التي قد تسمى - عربياً - كذلك "المنظمة الدولية للتقييس" أو "المنظمة العالمية للتوحيد المعيارى" أو ما يعرف - اختصاراً - بمنظمة "إيزو" (Iso) التي تتخذ من (جنيف) مقراً لها، ومن (فيينا) أمانة عامة والتي عوضت منذ سنة 1946 منظمة (ISO) التي تأسست عام 1926<sup>(48)</sup>.

ويميز باحث غربي معاصر (بيار أوجير P.Auger) أربع مراحل أساسية في تطور علم المصطلح المعاصر:

- أ. الأصول (Les origins) - من 1930 إلى 1960.
- ب. الانبناء (Lastructuration) - من 1960 إلى 1975.
- ت. الانفجار (L'eclatement) - من 1975 إلى 1985.
- ث. الآفاق الواسعة (Leslargeshori=ons) - منذ 1985.

وفي هذا المساق، نسجل عربياً جهد شخصيتين علميتين جزائريتين في هذا الشأن هما الدكتور عبد الرحمن حاج صالح (رئيس المجمع الجزائري) صاحب "مشروع الذخيرة اللغوية" الذي باركته المجامع اللغوية العربية وصاحب الفضل المشهود على "معهد العلوم اللسانية والصوتية بجامعة الجزائر" (1966) ومجلته (اللسانيات). والدكتور عبد الملك مرتاض رئيس المجلس الأعلى للغة العربية في الجزائر (1998-2001) ومدير مجلة (اللغة العربية).

## خاتمة

في ختام هذا البحث توصلنا إلى النتائج الآتية:  
إنّ انعدام التخطيط فيالوطن العربي انعكس على الاستعمال اللغوي للمصطلحات الحديثة خاصة، لذا نلاحظ الفوضى المصطلحية - إن صح التعبير - تطال جلّ الحقول المعرفية العربية، وهو ما ولّد الكثير من التسميات لمسمى واحد فأحدث الكثير من الخلط<sup>(49)</sup>.

إن الوحدات المصطلحية التي يحفل بها القاموس النقدي العربي الجديد لاتزال - في عمومها - دون مرحلة التجريد والاستقرار، مترددة بين درجتي التقبل (التجريب) والتفجير (الاضطراب) بحسب سلم التجريد الاصطلاحي<sup>(50)</sup>.

إن تداخل الحقول المصطلحية في الخطاب النقدي العربي الجديد تداخل مريع، يحكمه تفسيران أساسيان: أولهما هو تداخلها أصلاً في المهد الأجنبي، أما ثانيهما فيكمن في تداخل تلك الحقول على مستوى الدراسة المنهجية الواحدة<sup>(51)</sup>.

## الهوامش والإحالات:

(1) - انظر مبحث (المماثلة لدى إبراهيم أنيس في كتابه: الأصوات اللغوية، ط5، المكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1975: 178).

(2) - محمد التنوخي: المعجم المفصل في الأدب دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993. 1/ 101.

(3) - ينظر، تراث المعاجم الفقهية في العربية: 18 وينظر المعجم المفصل في علوم اللغة: 2/ 589. وينظر معجم علم اللغة التطبيقي، 262.

(4) - Grand Larousse de la Langue feancaise, Librairie Larousse, Paris, 1978, Tome 7'eme p.6018 (Terme).

(5) - زهير غازي زاهد: سلامة اللغة وأثرها في المناهج المدرسية، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، عمان العدد 78، السنة 34، كانون الثاني، 2010، صص16،

(6) - ينظر: محمد رشاد حمزوي: أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الغرب الاسلامي 1988م. 545.

(7) - زهير غازي زاهد: سلامة اللغة وأثرها في المناهج المدرسية ص 16-17

(8) - محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، مكتبة غريب، 1993. 223.

- (9) - زهير غازي زاهد: سلامة اللغة وأثرها في المناهج المدرسية، ص18.
- (10) - Julia Kristeva: La Revolution du Langage Portique, Edition du Seuil, 1974, P 22.
- (11) - يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي (مفاهيمها وأسسها، وتاريخها، وتطبيقاتها العربية)، ط2، دار الجسور، الجزائر، 2009، ص 93.
- (12) - Ferdinand De Saussure: Cours de Linguistique Generale, 2'eme 'ed, ENAG / Editions, Alger, 1994, P33.
- (13) - Rooland Barthes ; Systeme de la Mode, Editions du Seuil, 1967 .P 08.
- (14) - Ibid .
- (15) - Ibid, P 09.
- (16) - Ibid
- (17) - جوليا كريستيفا: علم النص، تر. فريد الزاهي، دار توفال، الدار البيضاء، 1991، ص15.
- (18) - يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، ص 96.
- (19) - ينظر: غانم عودة شرهان الحسيني التدريسي: الحقل السيميائي، محاضرة في مركز إحياء التراث العلمي العربي، الخميس 2020/7/30.
- (20) - حمزة قبالان المزيبي: المشكل غير المشكل - قضية المصطلح العلمي، مجلة (علامات)، ج8، م2 يونيو 1993، ص 24.
- (21) - معجم مفردات علم المصطلح، ص 235.
- (22) - هو الباحث الجزائري أحمد شنه في رسالته (المصطلح النقدي عند العرب في القرن الثالث الهجري) ص 85.
- (23) - معجم مفردات علم المصطلح، ص 222.
- (24) - المعجم الفلسفي، ج1، ص 12-14.
- (25) - محمد رشاد الحمزاوي: المنهجية العربية لوضع المصطلحات - من التوحيد إلى التنميط مجلة (اللسان العربي)، تصدر عن مكتب التنسيق التعريب بالرباط، عدد24، 1985، ص 45-46.
- (26) - محمد رشاد الحمزاوي: المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية، الدار التونسية للنشر - تونس المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، 1987. ص292.
- (27) - محمد النويري: المصطلح اللساني النقدي بين واقع العلم وهواجس توحيد المصطلح، مجلة (علامات)، عدد خاص، م.س، ص 249.
- (28) - المرجع نفسه.

- (29) - عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع تونس 1994، ص 11.
- (30) - محمد عزام: المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، دار الشروق العربي، بيروت، د.ت، ص 7.
- (31) - عزت محمد جاد: نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 35.
- (32) - عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، ص 11.
- (33) - أبوحيان التوحيدي: كتاب الامتاع والمؤانسة، ج 2، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص 139.
- (34) - عبد الله الغدامي: ثقافة الأسئلة - مقالات في النقد والنظرية، ط 2، دار سعاد الصباح، الكويت 1993، ص 94.
- (35) - عبد السلام المسدي: الالتباس المعرفي وتبرئة المصطلح، ضمن ملخصات أبحاث مؤتمر (قضايا المصطلح الأدبي) مكتبة القاهرة الكبرى، 1998، ص 17.
- (36) - ابن عبد ربه الأندلسي: كتاب العقد الفريد، ج 3، شرح وضبط وترتيب إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص 477.
- (37) - Alain Rey: la terminologie – nomset notions, p.90.
- (38) - معجم مفردات علم المصطلح (مواصفة أيزو رقم 1087) ترجمة هيئة المواصفات والمقاييس العربية السورية، ضمن مجلة (الساني العربي)، الرباط، ع 24، 1985، ص 223.
- (39) - محمود فهمي حجازي: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب، القاهرة، د.ت. ص 19.
- (40) - مقدمة في علم المصطلح، ص 6. وانظر كذلك علي القاسمي: علم اللغة وصناعة المعجم، ط 2 مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، 1991، ص (ل).
- (41) - Alain Rey: la terminologie-Nomset Notions, P.U.F, Paris 1979, p.6.
- (42) - Maria T. Cabre: la terminologie, traduit du catalan M.C. Cornier J. Humbly, les presses de l'université d'Ottawa Canada, Armand Colin, Paris, 1998, p.70.
- (43) - Ibid, p.70.
- (44) - Ibid, p.30.
- (45) - راجع: محمد حلمي هليل: أسس المصطلحية، مجلة (علامات)، جدة، ج 8، م 2، يونيو 1993 ص 289 - 304.
- مقدمة في علم المصطلح، ص 11-29 .
- الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص 16-24.



- المعاجم والمصطلحات، ص 59.
- شحادة الخوري: دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، ج1، دار الطليعة الجديدة، دمشق د.ت، (الفصل الأخير).
- (46)- M.T. Cabre: La terminologie .p.22.
- (47)- Ibid, p.59
- (48)- يراجع على سبيل المثال إبراهيم الحاج يوسف: دور مجامع اللغة العربية في التعريب، ط1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2002.
- (49)- ينظر: زهير غازي زاهد: سلامة اللغة وأثرها في المناهج المدرسية، ص 16.
- (50)- يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص509.
- (51)- ينظر يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص 509.

## التجديد البيداغوجي الدائم والمستمر في المدرسة الجزائرية كآلية لتجويد العملية التعليمية في عصر الرقمنة

Permanent and Continuous Pedagogical Innovation in Algerian School as a Mechanism to Improve the Educational Process in the Era of Digitization

د. إسماعيل ميهوبي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، مخبر الدراسات والبحوث في التنمية الريفية

جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريريج (الجزائر)

smaail.mihoubi@univ-bba.dz

الباحثة: ربيعي سامية

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، مخبر الدراسات في الرقمنة وصناعة المعلومات

الإلكترونية بالمكتبات، الأرشيف والتوثيق، جامعة العربي التبسي - تيسة (الجزائر)

rebai.samia@yahoo.com

تاريخ القبول: 2021/01/25

تاريخ الإرسال: 2021/01/05

### ملخص:

ترتبط عملية التعليم في وقتنا الراهن ارتباطا مباشرا بحركية التحولات والتطورات المتسارعة، خاصة في مجال الرقمنة، والمنظومة التعليمية بالجزائر كغيرها من المنظومات التعليمية العالمية تقف أمام تحديات معقدة، وحاسمة، في ظل تأثيرات الرقمنة في طبيعة التعليم، رؤيته وتوجهاته الفلسفية، وضمن نمطية طرائقه البيداغوجية المستحدثة.

سنحاول خلال هذا المقال تقديم تحليل لعمليات الإصلاح التعليمي البيداغوجي في الجزائر، مع اقتراح أسلوب تجديد بيداغوجي دائم ومستمر، يهدف إلى إنتاج تعليم قوي ومرن، يحمل رؤية جديدة للتربية، تُحقق القطيعة البيداغوجية مع التعليم الماضي، ويسعى إلى تحقيق الجودة والتنوعية، من خلال استخدامات الرقمنة ضمن أطرها وتقنياتها الناجعة.

**الكلمات المفتاحية:** المدرسة، الإصلاح التربوي التعليمي، التجديد البيداغوجي، الرقمنة الجودة التعليمية.

**Abstract:**

Today the education process is directly linked to the movement of fast transformations and development especially in the field of digitization. The educational system in Algeria, like other educational systems around the world, stands in front of complex and decisive challenges, in light of the impact of digitalization on education nature, its philosophical vision, and within the typicality of its new pedagogical methods. In this article, we try to analyze the pedagogical educational reform processes in Algeria, with the proposal of a permanent and continuous pedagogical reform method, targeted at producing strong and flexible teaching that carries a new vision for education that achieves the pedagogical rupture with older education system and seeks to achieve quality and eminence, through using Digitization within its effective frameworks and techniques.

**keywords:** Educational reform, pedagogical renewal, digitization educational quality.

**مقدمة:**

ترتبط عمليات الإصلاح التربوي، بجملة المؤشرات المجتمعية المرافقة للعملية التعليمية وأمام التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية التي تمر بها المجتمعات العالمية والإقليمية، وعلى مستوى المجتمع الجزائري، أين نلاحظ حركة متسارعة، أدت إلى تعقد المجتمع الحديث، الذي أصبح قائما على أسس علمية وتكنولوجية، انطلاقا من مبدأ التخصص العلمي وتقسيم العمل.

ويرجع البعض من التربويين جملة المشاكل التي تعاني منها المدارس وكذا انخفاض مستويات التعليم لدى التلاميذ بالتركيز على أسباب خارجية، كقلة الوسائل واكتظاظ الفصول الدراسية، وضعف التعليم، مهملين بذلك تأثير العوامل الداخلية المرتبطة بالعملية التعليمية ذاتها، والتي ترجع في أساسها إلى عدم فعالية النشاطات البيداغوجية المسطرة في هذا المجال، وإجراءات التقويم المرافقة لها، والنقص في التكوين البيداغوجي للمدرسين، فأبي تنظيم مدرسي فعال ينطوي على عقد بيداغوجي بين المدرس والتلميذ، فيلتزم كل طرف منهما بقواعده في إطار الأدوار المحتملة على أساس الاقتناع، والعديد من الإجراءات

التقويمية، وبهذا فقط يتم إحداث الجو التنظيمي المناسب سواء لإنتاج ونشر المعرفة أو لاكتسابها، والتمكن منها، وبهذا فالبيداغوجيا ضمن العملية التدريسية تتمثل في النشاطات المتصلة بالعقد البيداغوجي، أي متطلبات التعليم والإشراف بالنسبة للمدرس، ومتطلبات التحصيل بالنسبة للتلميذ، تضاف إليها مختلف القضايا التي قد تؤثر في مردودية مؤسسات التعليم عموماً، مثل البرامج ومراجعتها والتوجيه والوسائل التعليمية.

إنّ التجديد البيداغوجي في الجزائر أصبح ضرورة حتمية، خاصة أمام تطور التقنية المعاصرة، المرافقة لاستعمالات الرقمنة كآلية حيوية حديثة، في العملية التعليمية، أين نجد كبريات المنظومات التعليمية العالمية، تستخدمها بشكل لافت وواضح، وفي كل التخصصات دون استثناء، ما يجعل من التجديد التربوي يتركز في المرحلة الراهنة، على عمليات الإصلاح والتقويم والتحديث في المناهج، وفي الآليات والطرائق التعليمية باستخدام التقنية الرقمية الحديثة، وكل الوسائط التكنولوجية الرقمية الحديثة، ضمن مسار تجديد دائم ومستمر، يرافق كلّ التطورات الحاصلة، والمؤثرة في نوعية ومردودية العملية التعليمية، وانعكاساتها من خلال طبيعة المخرجات التعليمية في النهاية، التي يسعى النظام التعليمي الجزائري من خلالها تحقيق الجودة التعليمية.

سننطلق في تناولنا موضوع ورقة مقالنا العلمي، من واقع عمليات الإصلاح التعليمي البيداغوجي في الجزائر، ولنصل إلى تحديد مراحل، رهانات وتحديات التجديد البيداغوجي في الجزائر، وفي الأخير نقوم بمناقشة واقع البيداغوجيا الراهنة بالنظام التعليمي الجزائري ورهان الجودة التعليمية في عصر الرقمنة.

## 1- الإصلاح التربوي (التعليمي) في الجزائر .. قراءة سوسيولوجية تربوية تاريخية:

تشهد المنظومة التربوية في الجزائر، ومنذ الاستقلال، إلى يومنا هذا حركة متوالية في سلسلة الإصلاحات التربوية التي ألزمتها، ضرورات تجاوز الأزمات التي يمر بها النظام التربوي (التعليمي)، منذ تأسيس المدرسة الجزائرية إلى وقتنا الراهن.

## 1-1/ مفهوم الإصلاح التربوي:

يُشير مفهوم الإصلاح التربوي إلى أنّ عملية التغيير في النظام التعليمي أو في جزء منه هي نحو الأحسن، وغالبا ما يتضمن هذا المفهوم معاني اجتماعية واقتصادية وسياسية. (مرسي، 1996، ص77)

يُعرفه بيرش بأنه أيّ محاولة فكرية أو عملية لإدخال تحسينات على الوضع الراهن للنظام التعليمي سواء كان ذلك متعلقا بالبنية المدرسية أو التنظيم والإدارة أو البرامج التعليمية أو طرائق التدريس أو الكتب الدراسية وغيرها. (البيلوي، 1998، ص32)

كما يعني عمليات وتدابير الانتقال بنظام تربوي معين من وضعية تقليدية إلى وضعية تحمل مواصفات الحداثة بمفهومها الشامل، من مناهج وتقنيات وأساليب جديدة، وبالتالي جعل مضامين المناهج الدراسية متمحورة حول المعارف والتخصصات التي لها ارتباطات وظيفية، ومباشرة بالقطاعات الاقتصادية والاجتماعية المنتجة مثل: التقنيات الحديثة والعلوم الدقيقة، والتخصصات التطبيقية وغيرها، مما يستجيب لحاجات التحولات المعرفية والتكنولوجية والاقتصادية والمجتمعية التي تعرفها المجتمعات المعاصرة. (سموك، 2005، ص128)

إذن الإصلاح التربوي هو جملة الآليات والأساليب، التي تتلخص في عمليات المتابعة المقارنة، المرافقة، والتقييم الدائم والمستمر، التي تقوم بها المنظومة التعليمية ممثلة في المسؤولين عليها ومع الشركاء التربويين والاجتماعيين الفاعلين، بغية الانتقال بالتعليم من وضع معين إلى وضع ومستوى أفضل منه، وهذا حتى نصل إلى تحقيق الجودة في العملية التعليمية، التي تحقق لنا في الختام مخرجات تربوية تعليمية مأمولة.

## 1-2/ مراحل الإصلاح التربوي الذي سايته المدرسة الجزائرية:

عرفت المدرسة الجزائرية بعد الاستقلال إلى غاية اليوم جملة من الإصلاحات، الغاية منها تحسين وتطوير المنظومة التربوية، والدفع بها وجعلها تواكب سياسات التنمية ومتطلبات العصر، وأهم هذه المراحل:

- **المرحلة الأولى (1962-1970):** لقد ورثت الجزائر غداة الاستقلال في 05 يوليو 1962 من التركة الاستعمارية نظاما تربويا يفتقد التوازن الأساسي في هيكله العام، ويعاني اختلالا كبيرا في مجالات عديدة، حيث لم يترك النظام التربوي الاستعماري للجزائر سوى 06 مدارس وكان حجم استيعاب المدارس الستة لا يتجاوز ألف طالب وطالبة فقط. (تركي، 1989، ص 47) وتعتبر هاته المرحلة، مرحلة انتقالية حيث كان لابد لضمان انطلاق المدرسة من الاختصار على إدخال تحويرات انتقالية تدريجية تمهيدا لتأسيس نظام تربوي، يساير التوجهات التنموية الكبرى، وفي هذا الإطار نصبت سنة 1962 لجنة لإصلاح التعليم عُهد إليها وضع خطة تعليمية واضحة، ونشرت اللجنة تقريرها في نهاية 1964 (تعميم التعليم بإقامة المنشآت وتكيف مضامين التعليم الموروثة مع بداية التعريب التدريجي). (سناني، 2016، ص 07)، كما شهدت هذه المرحلة جملة من العمليات الإجرائية نذكر منها:
  - التوظيف المباشر للممرنين والمساعدين.
  - تأليف الكتب المدرسية وتوفير الوثائق التربوية.
  - اللجوء إلى عقود التعاون مع البلدان الشقيقة والصديقة. (يحيوي، 2017، ص 108)
 وفي هاته المرحلة أيضا اعتمدت بيداغوجيا المقاربة التقليدية (المقاربة بالمضامين) التي تقوم على أساس المحتويات، فالنمط البيداغوجي بها تقليدي حيث أنّ المدرس يشرح الدرس، ينظم المسار، وينجز المذكرات، ويكون التلميذ متلقي، يستمع، يحفظ، يتدرب يعيد ما حفظه، إذن المتلقي هنا يقوم بعمليتين الأولى اكتساب المعرفة الجاهزة كما ونوعا والمرحلة الثانية استحضار هذه المعرفة حال المسائلة. (سالم وجمال، 2012، ص 59)
- **المرحلة الثانية (1971-1980):** عرفت هذه المرحلة إعداد مشاريع إصلاحية كمشروع 1973 المتزامن، ونهاية المخطط الرباعي الأول وبداية المخطط الرباعي الثاني، ومشروع وثيقة إصلاح التعليم سنة 1974 التي صدرت بعد تعديلها في شكل أمر رقم 35 - 1976، وهو الأمر المتعلق بتنظيم التربية والتكوين الذي أكد على إنشاء المدرسة الأساسية، وتوحيد التعليم الأساسي وإجبارية وتنظيم التعليم الثانوي، وظهور فكرة التعليم الثانوي المتخصص وتنظيم التربية التحضيرية. (سناني، 2016، ص ص 7-8)

وقد تميزت هاته المرحلة في المجال التربوي بالخصائص التالية:

- تحديد المضامين والطرق التعليمية بالتعميم التدريجي للتعليم المتعدد الشعب بهدف تحضير شروط التنمية العلمية للبلاد.

- استخدام ميكانيزمات فعالة لتوجيه التلاميذ خلال مساهمهم الدراسي.

- جعل وسائل التعليم والمضامين التعليمية منسجمة مع انشغالات المحيط.

وبالتوازي مع العمليات التحضيرية للإصلاح فقد شهد القطاع طيلة هذه المرحلة عددا من القرارات التي مست هيكلية المنظومة في كل أطوار التعليم، كما مست القطاعات المرتبطة بالشهادات والتكوين. (غيث، 2006، ص55)

وقد اعتمدت هاته المرحلة المقاربة بالأهداف أو بيداغوجية الأهداف، حيث كان المعلم يُهندس الحاجات والوضعيات، ويحدد الأهداف رفقة المتعلم الذي تحول من متلقي للمعرفة إلى مساهم في إعداد المادة العلمية والدروس، وباحثا عن المعرفة وكيفية توظيفها.

● **المرحلة الثالثة (1981-1990):** تميزت بجملة من التطورات التربوية والعلمية التي أدخلت على المدرسة الجزائرية، بقصد إدماجها في المحيط الاجتماعي، وجعلها جزءاً من الحياة الجزائرية بل وقائدة لعملية التطور الثقافي والتكنولوجي والعلمي في البلاد، وما يطبع هاته المرحلة هو إقامة المدرسة الأساسية ذات التسع سنوات، ابتداء من الدخول المدرسي 80-81 حيث تم تصميمها لتكون وحدة تنظيمية شاملة ومتكاملة ومندمجة. (سناني، 2016، ص8)

● **المرحلة الرابعة (1990-2003):** و قد تم خلال هاته المرحلة تحليل وتقييم البرامج المطبقة وتطلب ذلك وضع أدوات للتقويم، كما اضطر ذلك أصحاب القرار إلى ضرورة التخفيف من كثافة البرامج وتكييفها حسب الوضعية الجديدة الناتجة عن التغيرات السياسية والاقتصادية التي عرفتها الجزائر، حيث تم تخفيف البرامج عام 1993-1994 من خلال إعادة كتابة برامج التعليم الأساسي بدون أن تتبع هذه العملية بإعداد كتب مدرسية جديدة. (مرزوقي و تيلولين، دس، ص ص 34-35)

• **المرحلة الخامسة (2003- إلى يومنا هذا):** كان العمل بالمقاربة بالكفاءات بمعنى (تعليم التعلم) أي جعل التلميذ محورا أساسيا، فالمعلم يوجه التلاميذ إلى اكتساب القدرة على التحليل والتركيب في حلّ المشكلات، ومن ثم جعل التلميذ يسعى لاكتساب الكفاءات وتطويرها، لا جمع المعارف وتخزينها. (سناني، 2016، ص8)

ويعتبر مدخل الكفاءات مقارنة بيداغوجية جديدة لتطبيق غايات الإصلاح التربوي وأهم ما تتضمنه الآتي:

- **من حيث المحتويات:** أنّ المدخل في المناهج الجديدة هو مدخل الكفاءات الذي يستلزم مقارنة محتويات التعليم في وضعيات إدماجية تكون ذات دلالة بالنسبة للتعلم وربط مضامين التعليم بقضايا الحياة، وربط الأنشطة النظرية والأنشطة التطبيقية وتنظيم المناهج في شبكات مفاهيمية بدل التعليم الخطي، إنّ الهدف من ذلك كله هو إعطاء التعلم معنى وجعلها أكثر وظيفية واتصالا باهتمامات المتعلم بالواقع المعاش.

- **من حيث الطرائق والوسائل التربوية:** استدعى الكم المعرفي المتزايد والمتسارع تعليم التلميذ كيفية الحصول على المعلومات بمفرده، وهذا بالتحكم في تكنولوجيا الإعلام والاتصال، وفي تقنياتها، كما تطلب تدفق المعارف تدريب التلميذ على كيفية معالجتها ما استوجب الابتعاد في التعليم عن التلقين وتطبيق مبدأ تعلم التعلم. (حناش وفارس، 2019 ص 114)

## 2- التجديد البيداغوجي في الجزائر .. مراحل، رهانات وتحديات:

يعتبر التجديد البيداغوجي بالجزائر ضرورة تربوية حيوية، تمليها التحولات التعليمية المتسارعة، خاصة في علاقاتها الترابطية بتغير وتطور التقنية الحديثة في كلّ المجالات، بما فيها المجال التعليمي.

### 2-1/ مفهوم التجديد البيداغوجي:

يُعرف Ravenne التجديد بأنه عملية إبداع و إنتاج شيء أو فكرة جديدة، وللتوليف بين أشياء موجودة من قبل توليفا جديدا، ويتميز الشيء أو الموضوع المبتكر بكونه أصيلا



وجديدا ومرتبطا بالغرض المتوخى، أما عملية ابتكاره فتتطلب عمليات متعددة مثل التخيل والقدرة على الاختيار بين قرارات متعددة للتمكن من الفعل والتنفيذ وقوة الإرادة الموصلة. (خطاب، 2012، ص123)

وفي المجال التربوي يتمثل التجديد في نقلة نوعية من وضع سائد مألوف، إلى وضع مختلف غير مألوف، وتحصل بمقتضى ذلك إضافة إيجابية لها أوجه أثر متعددة، وتكمن قيمة الفعل التجديدي فيما يقترحه من حلول وبدائل، تُمكن من إعادة تنظيم عناصر العملية التربوية وهيكلتها قصد تجديد الفعل التربوي. (المؤشر التربوي، 2010، د ص)

كما عرف أبو شعيرة التجديد التربوي بأنه إدخال كل جديد في الأفكار والسياسيات والبرامج والطرق، والبيئة التعليمية بالفعل على اتساعها، بشرط أن يحدث تحسنا ملموسا في جودة الخدمة التربوية. (أبو شعيرة، 2008، ص363)

إذن التجديد البيداغوجي هو عملية تربوية تعليمية حيوية، تقوم بها الجهات الوصية لقطاع التربية والتعليم، وعلى مستوى المؤسسات التعليمية بإشراك الخبراء والفاعلين التربويين الممارسين للفعل التعليمي التعليمي على اختلاف مهامهم ومستويات ممارستهم الوظيفية وذلك بهدف الإحاطة بكل النقائص (الخلل) البيداغوجية التي لوحظت من خلال الممارسة التعليمية الفعلية، وبالتالي تأثيراتها ومردودياتها على الفعل التعليمي، وعليه يصبح التجديد البيداغوجي ضرورة حتمية لمراجعة الأخطاء والنقائص، واعتماد أساليب وتقنيات وممارسات أخرى، أكثر وضوحا وفاعلية لأجل تحقيق أهداف العملية التعليمية التعليمية، ومن ثم مخرجات تمثل الجودة والنوعية التعليمية في مستويات عدة.

## 2-2/ البدائل البيداغوجية المرافقة لتجديد النسق التربوي (بيداغوجيا الكفاءات):

يُمثل إصلاح وتحديد بيداغوجية البرامج التعليمية الهدف الرئيس إلى تحسين نوعية التعليم، كما يمثل أيضا رؤية جديدة للتربية تحاول القطيعة البيداغوجية مع التعليم الماضي وتحدد هذه الرؤية من خلال المقاربة بالكفاءات التي تضع المتعلم محور عملية التلقين وتعطي للمعلم استقلالية أكبر.

ومن أجل فهم التجديدات البيداغوجية في النسق التربوي بالجزائر، سيتم التركيز على المقاربة بالكفاءات، باعتبارها خلاصة ما توصل إليه التجديد البيداغوجي الراهن، والذي يشتمل على المحاور الأساسية الآتية:

- **إدخال تكنولوجيا التعليم:** تعني تكنولوجيا التعليم في معناها الأكثر شيوعا الوسائل الناجمة عن ثورة الاتصالات، واستخداماتها في مجال التعليم، بمصاحبة المعلم والكتاب والسبورة والأجزاء التي تُكون تكنولوجيا التعليم هي التلفاز والأفلام وأجهزة العرض والحاسوب وعناصر أخرى من الأجهزة والبرامج، وبهذا فهي طريقة منظمة في تصميم العملية الكاملة للتعليم والتعلم وتنفيذها وتقومها في ضوء أهداف محددة، وتوظف مزيجا من المصادر البشرية وغير البشرية لتحقيق تعليم أكثر فاعلية. (اسكندر والحصري، 1999، ص26)

كما أنّ التعليم المعاصر، يتطلب أيضا كفاءات جديدة تضاف إلى التكوين القاعدي للمعلم، مما يجعله منسجما ومؤطرا بيداغوجيا، معتمدا على الحاسوب باعتباره وسيلة لتعميق المعرفة، والمدرسة الجزائرية ضمن المقاربة بالكفاءات تعمل على إدماج الوسائل التي تخدم تقدم العلم لاسيما التكنولوجيات الحديثة للاتصال إدماجا كاملا.

- **انفتاح المدرسة على محيطها:** تهدف المقاربة التربوية الجديدة لإعطاء التلميذ الكفاءات التي تمكنه في الأخير من تحديد طريقه واختيار مشروعه الخاص في مجال التربية، كما تجعله ناضجا وأكثر استقلالية عن محيطه، من حيث أن عليه الانتقال من المؤسسة التي تراقبه إلى مؤسسة أكثر انفتاحا، تقترح معايير جديدة تسيّر العلاقات بين الشركاء، وتعمل على:

\* توسيع الحوار بين الشركاء التربويين الداخليين والخارجيين، بما فيهم التلاميذ وإشراك الجميع في التسيير التربوي للمدرسة.

\* إنتاج علاقات اجتماعية يسودها الاحترام المتبادل بين المعلم والمتعلم، علاقات تضامنية، ترفض العنف واللامساواة، وعلاقات تشاركية بين المعلمين، المدرّاء، أولياء التلاميذ، الجمعيات، الأحياء.

- **تغيير دور المعلم والتلميذ:** ينطوي المعلم ضمن هاته المقاربة على دور الموجه، المقيم، والمسهل لسيرورة التلقين، ويتطلب منه اكتساب كفاءات ومهارات جديدة إضافة إلى الاتجاهات

التقليدية في البحث عن المعارف العلمية، وتضم هذه الاتجاهات أيضا قدرة التخاطب واستشارة الآخرين، وعدم فرض رأيه والقدرة على تقييم ونقد ذاته.

وللتلميذ أيضا أدوار جديدة في المدرسة، حيث لم يعد العنصر الذي يتلقى المعارف بسلبية، فقد أعطت له المقاربة الجديدة حق المساهمة مع المعلم في تحضير معارفه في إطار العلاقة الأفقية المتفاعلة، فالتلميذ يبحث، يحلل ويستعمل المعلومة، وعلى المدرسة أن تعطي له الأدوار المنهجية المناسبة له. (مساك، 2009، ص375)

**- التغير على مستوى البرامج:** اعتمادا على ما وضعه (فريد عادل) في إطار الوحدة الكلية المدعمة للنسق التربوي الجزائري، فقد أدخلت مجموعة من المقاييس الجديدة خلال السنوات الدراسية 2003، 2004، 2005، بمنطق إعادة هيكلة جديدة للنسق، بإدخال المدى المسمى بالتعليم ما قبل المدرسة (التحضيرية) بهدف تعميمه على الأطفال من عمر 5 سنوات، وفي مستوى التعليم الابتدائي هناك تقليص في مدة التعليم من ستة إلى خمس سنوات، وإدراج مادة جديدة هي التربية العلمية والتكنولوجية، وتدرّس اللغة الفرنسية كلغة أجنبية أولى ابتداء من السنة الثالثة ابتدائي، وتبني الرموز العالمية على مستوى الرياضيات مع إدراج الأمازيغية في السنة الرابعة ابتدائي.

أما التغيرات المدرجة في مستوى التعليم المتوسط فتتضمن تمديد فترة التعليم من ثلاثة إلى أربعة سنوات، واعتماد اللغة الانجليزية كثاني لغة أجنبية ابتداء من السنة أولى متوسط وكذا تبني الترميز العالمي والمصطلحات العلمية، وتعويض التربية التكنولوجية بالمادة الجديدة (العلوم الفيزيائية و التكنولوجية). (مساك، 2009، ص377)

**- الانتقال من مفهوم البرنامج إلى مفهوم المنهاج:** إنّ تطبيق بيداغوجية المقاربة بالكفاءات يستلزم التخلي عن مفهوم البرنامج، والانتقال إلى مفهوم المنهاج، إذ الأول عبارة عن مجموعة المعلومات والمعارف التي يجب تلقينها خلال مدة معينة، في حين أن الثاني يشمل كل العمليات التكوينية التي يساهم فيها المتعلم، تحت إشراف ومسؤولية المدرسة خلال مدة التعليم، أي كل المؤثرات التي من شأنها إثراء تجربة المتعلم خلال فترة معينة.

- لذا فالمناهج الجديدة التي اعتمدها المقاربة بالكفاءات تحاول الإجابة على التساؤلات الآتية:
- ما الذي يتحصل عليه المتعلم في نهاية كل مرحلة من معارف وسلوكات وقدرات وكفاءات؟
  - ما هي الوضعيات التعليمية الأكثر دلالة ونجاعة، لاكتساب المتعلم هذه الكفاءات؟
  - ما هي الوسائل والطرائق المساعدة على استغلال هذه الوضعيات؟
  - كيف يمكن أن يقوم مستوى أداء المتعلم، للتأكد من أنه قد تمكن فعلا من الكفاءات المستهدفة؟ (نعمون، 2014، ص145)

إذن المقاربة بالكفاءات كبيداغوجيا راهنة تطبق بالمدارس الجزائرية، تندرج ضمن اهتمامات العملية الاصلاحية التعليمية، التي يسعى من خلالها أصحاب القرار والمسؤولين التربويين على اختلاف مسؤولياتهم، وأيضا الشريك التربوي التعليمي ولاسيما الممارس الفعلي للعملية التعليمية (المعلم والمتعلم)، وأيضا أعضاء المكونين للجهاز الإداري والتفتيش وأيضا من خارج المدرسة ونقصد هنا الشريك الاجتماعي (جمعيات، منظمات حكومية وغير حكومية ذات صلة واهتمام بالفعل التعليمي) إلى إنتاج تعليم نوعي يتجاوز سلبيات التعليم التقليدي، وينتج بيئة تعليمية تفاعلية وتشاركية، وتقسم خلالها الأدوار بصفة منهجية مدروسة، وتكون أكثر انفتاحا على المجتمع المحلي والعالمي أيضا، لأجل مخرجات تعليمية نوعية.

**3- البيداغوجيا التعليمية الراهنة بالمدرسة الجزائرية ورهان الجودة التعليمية في عصر الرقمنة:**

تتحدد معالم الجودة التعليمية بالمدرسة الجزائرية، بجملة المؤشرات المرتبطة أساسا بمخرجات العملية التعليمية، وهذا ما يستوجب تجانسا فعليا بين تطبيقات المقاربة البيداغوجية التعليمية والوسائل التعليمية التي توفرها تقنيات الرقمنة الحديثة.

### **3-1/ مفهوم الجودة التعليمية:**

يعرفها محمود عباس عابدين بأنها عبارة عن مجموعة الخصائص والسمات التي تعبر بدقة عن جوهر التربية وحالتها، بما في ذلك كل أبعادها، مدخلات، عمليات، مخرجات قريبة وبعيدة، وتغذية راجعة، وكذا التفاعلات المتواصلة التي تؤدي إلى تحقيق الأهداف

المنشودة والمناسبة لمجتمع معين، وعلى قدر سلامة الجوهر تتفاوت مستويات الجودة. (حافظ محمود محمد، 2012، ص81)

كما تشير الجودة في التعليم إلى جملة الجهود المبذولة من قبل العاملين بمجال التعليم لرفع مستوى المنتج التعليمي (التلميذ) بما يتناسب مع متطلبات المجتمع، وبما تستلزمه هذه الجودة من تطبيق مجموعة من المعايير والمواصفات التعليمية والتربوية اللازمة لرفع مستوى المنتج التعليمي من خلال تضافر جهود العاملين في مجال التعليم والتربية. (فاروق وعبد الفتاح، 2004، ص152)

إذن يمكننا القول بأن الجودة التعليمية هي مجموعة من الخصائص والمواصفات التي يجب توفرها في جميع عناصر ومكونات المنظومة التربوية (مدخلات-عمليات-إدارة-عاملين وغيره) حتى نحصل في الأخير على مخرجات (التلميذ، مستوى التكوين) ذات نوعية والتي تساهم إذا تم تبنيها بشكل فعلي وصحيح إلى الرفع من مستوى المنظومة ككل وضمان مستوى تعليمي لائق ومحترم.

### 3-2/ معايير تطبيق الجودة في المؤسسات التعليمية:

تُعد الجودة أداة فعالة لتطبيق التحسين المستمر لجميع أوجه النظام في أي مؤسسة والنظام التعليمي كأي نظام إنتاج آخر يعمل وفق استراتيجية معينة تراعي الظروف الاقتصادية والاجتماعية والبناء الثقافي السائد والتطور التكنولوجي الراهن، لذا فإنه يهتم بأن تكون مخرجاته متفقة والمواصفات العالمية من خلال تطبيق جملة من المعايير داخل مؤسساته (المدارس)، وتمثل هذه المعايير فيما يلي:

\* **معايير مرتبطة بالمعلمين:** بمعنى العمل على تأهيل المعلم عمليا وسلوكيا وثقافيا ليعمل على إثراء العملية التعليمية وفق الفلسفة التي يرسمها المجتمع، لذلك ينبغي أن توفر له فرص النمو المهني المستمر من خلال التدريب الفاعل والمستمر ويقوم هذا المعيار على عدد من المؤشرات أبرزها:

- حجم أعضاء هيئة التدريس وكفاءاتهم التدريسية.

- مستوى التدريب والتأهيل العلمي للمعلمين.

- مساهمة المعلمين في خدمة المجتمع. (رمزي أحمد، 2008، ص230)

\* **معيار جودة المنهاج الدراسي:** ويتضمن أصالة المناهج وجودة مستواها ومحتواها ومدى ارتباطها بالواقع ومواكبتها للتغيرات والتطورات المعرفية والتكنولوجية، بحيث تساعد التلميذ على توجيه ذاته في دراساته وأبحاثه في جميع أنواع التعليم، كما يجب أن توفر المناهج الدراسية النشاط التعليمي الذي يكون فيه التلميذ محور الاهتمام، ويعمل على إنتاج اتجاهات ومهارات ضرورية، الأمر الذي يسهم في زيادة وعي التلميذ ومن ثم المقدرة على التحميل الذاتي للمعلومة بالبحث والاطلاع مما يثري التحصيل والبحث العلمي.

ومن أهم خصوصيات جودة المنهج الجيد تعزيزه النواحي الروحية والعقلية والأخلاقية والثقافية والعملية للتلاميذ في المدرسة والمجتمع وإعدادهم للمسؤوليات وخبرات الحياة. (يزيد 2012، ص45)

\* **معيار جودة البرامج التعليمية:** يقصد بجودة البرامج التعليمية شمولها وعمقها واستيعابها لمختلف التحديات العالمية والثورة المعرفية، ومدى تطويرها بما يتناسب مع المتغيرات العامة وإسهامها في تكوين الشخصية المتكاملة للتلميذ، الأمر الذي من شأنه أن يجعل طرق تدريسها بعيدة تماما عن التلقين، ومثيرة للأفكار وعقول التلاميذ من خلال الممارسات التطبيقية. (عليما، 2004، ص144)

\* **معيار جودة تقويم التلاميذ:** بالنظر لأهمية التحسين المستمر وضرورة تحقيق الجودة في عناصر العملية التعليمية التعليمية ينبغي وضع معايير قياس واضحة يسهل استخدامها والقياس عليها، فتقويم التلاميذ يجب أن تتنوع فيه أساليب تقويم أدائهم، وأن تسهم هذه الأساليب في التعليم والإفادة من التغذية الراجعة، ويشترط أن يتصف المقومون بالشفافية والعدالة والموضوعية في أساليبهم، وتمكين التلاميذ من مناقشة علاماتهم ومراجعتها، وكذلك قدرة هذه الأساليب التقويمية المستخدمة على تحديد مستويات التلاميذ وقياس مخرجات التعليم.

### \* معيار جودة الإمكانيات المادية والإنفاق التعليمي: حيث تشمل:

- مرونة المبنى المدرسي وقدرته على تحقيق الأهداف.
- مدى استفادة أعضاء هيئة التدريس والتلاميذ من المكتبة.
- مدى استفادة أعضاء هيئة التدريس والتلاميذ من المختبرات والورشات.
- ملائمة حجم الاعتماد المالي. (السامرائي، 2007، ص427)

\* معيار جودة الإدارة التعليمية: إنّ جودة الإدارة في المؤسسة التعليمية تتوقف إلى حد كبير على القائد الإداري، فإن فشل إدراكه للمدخل الهيكلي نحو إدارة الجودة فمن غير المحتمل أن يتحقق أيّ نجاح، ويدخل في إطار جودة إدارة المؤسسة التعليمية جودة التخطيط الاستراتيجي ومتابعة الأنشطة التي تقود إلى إنتاج ثقافة الجودة.

\* معيار جودة العلاقة بين المدرسة والمجتمع: وذلك من حيث مدى وفاء المدرسة باحتياجات المجتمع، وربط التخصصات بطبيعة المجتمع وحاجاته، والتفاعل بين المدرسة ومواردها البشرية والفكرية، وبين المجتمع بقطاعاته الإنتاجية والخدمية. (عليما، 2004، ص114).

### 3-3/ مفهوم رقمنة العملية التعليمية:

عرف عبد الباقي عبد المنعم أبو زيد الرقمنة في العملية التعليمية على أنها كل ما يستخدم في عملية التعليم والتعلم من تقنيات المعلومات والاتصالات، والتي تستخدم بهدف تخزين، معالجة، استرجاع ونقل المعلومات من مكان لآخر، فهي تعمل على تطويره وتحويله بجميع الوسائل الحديثة كالحاسب الآلي وبرمجياته، شبكة الأنترنت، الكتب الإلكترونية قواعد البيانات، الموسوعات، الدوريات، المواقع التعليمية والبريد الإلكتروني، البريد الصوتي التخاطب الكتابي والتخاطب الصوتي، المؤتمرات المرئية، الفصول الدراسية الافتراضية، التعليم الإلكتروني والمكتبات الرقمية، التلفزيون التفاعلي، التعليم عن بعد، الفيديو التفاعلي الوسائط المتعددة، الأقراص المضغوطة، البث التلفزيوني الفضائي. (أبو زيد، 2007، ص6)

وتعرف أيضا بأنها تشتمل على التقنيات التي تسمح بتجميع، تخزين، معالجة ونقل المعلومات، بحيث تعتمد على مبدأ التشفير أو الترميز الإلكتروني للمعلومة، سواء كانت في شكل معطيات رقمية، نص، صورة أو صوت. (Paquin, 1990, p7)

إذن يمكن القول أن مفهوم الرقمنة في العملية التعليمية يشير إلى عمليات دمج تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في جميع عناصر العملية التعليمية والمتمثلة في: المدخلات (التلاميذ، المعلمين، المعدات، الأقسام، المخابر العلمية والمكتبة وغيره) وعملية التدريس (طرق التدريس، المناهج، المقررات الدراسية والأهداف التعليمية).

### 3-4/ التجديد البيداغوجي الدائم والمستمر باستخدامات الرقمنة، ورهان تحقيق الجودة التعليمية:

تمارس تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الرقمية أدوارا كبيرة في تطوير العملية التعليمية وتحسين جودتها وتحقيق التنمية المستدامة للمجتمع، كما أنها توفر الكثير من الجهد والوقت، فهي تعمل على:

- زيادة فعالية العملية التعليمية: معظم الأبحاث والدراسات تؤكد أنّ توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصالات بطريقة ملائمة في عناصر العملية التعليمية، تسهم في زيادة فعاليتها وتحسين جودة مخرجاتها، مما يعود بالإيجاب على المجتمع ككل.

- توفير بيئة تعليمية عالية الجودة: من خلال الولوج للمعرفة واستخدامها في مجالات البحث العلمي، مما يسهم في إثراء المعرفة الإنسانية، وتقديم حلول فعلية للمشكلات التي يتخبط فيها المجتمع، والرقى به لمواكبة المجتمعات المتقدمة.

- تحقيق الأهداف التربوية العامة: إنّ استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في العملية التعليمية يساعد المدرسة على أداء وظائفها وتحقيق أهدافها.

- تطوير الإدارة والتوجه نحو التسيير الإلكتروني: إنّ رقمنة الإدارة وتزويدها بتطبيقات وبرمجيات يعزز عملية التواصل بينها وبين مدخلات العملية التعليمية.



- **توسيع نطاق العملية التعليمية:** فتنكولوجيا المعلومات والاتصال تحرر العملية التعليمية من حدود الزمان والمكان، وتسمح بالتواصل بين المعلمين والتلاميذ والولوج إلى المعرفة في أي وقت ومن أي مكان تصل إليه شبكة الأنترنت.

- **المساهمة في بروز أنماط جديدة من التعليم على غرار التعليم الإلكتروني:** فالرقمنة تعمل على توفير بيئة تعليمية غنية ومتعددة المصادر، تخدم العملية التعليمية بكافة محاورها تتميز بتوفير الوقت والمرونة في تلقي المحتوى، كما تعمل على إعداد جيل من الكفاءات الوطنية قادر على التعامل مع التقنيات والتطورات الهائلة التي يشهدها العالم.

- **تطوير قدرة التعلم الذاتي والتفكير النقدي:** إنّ استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات يسهم في عصرنة العملية التعليمية التقليدي القائمة بشكل أساسي على التلقين من قبل المعلم، إلى نظام تعليمي معاصر يركز على تطوير قدرة التعلم الذاتي والتفكير النقدي، مما يؤدي إلى تكوين إطارات بشرية ذات كفاءة عالية، لديهم القدرة على رفع التحديات التي يعرفها سوق العمل والمجتمع ككل. (شलगوم، 2020، ص ص 151-154)

وفي ظلّ التطورات التي تمس المنظومة التعليمية الجزائرية فإن واقع ضرورة استخدام الرقمنة في كلّ العمليات التعليمية، خاصة ما تعلق بالمناهج والوسائل التعليمية (التكنولوجية التقنية) على غرار الكمبيوتر، والشاشات التدريسية، والسبورات الرقمية، أصبح ضرورة حيوية لتسهيل تطبيقات العملية التعليمية.

وفي ظل المقاربة بالكفاءات كمقاربة تعليمية مطبقة بالمدرسة الجزائرية، فإن ممارساتها اليوم تتطلب عمليات مرافقة للتغيرات المتسارعة التي يمر بها التلاميذ، ويعيشون ضمنها في واقعهم الاجتماعي والاقتصادي، والتقني الراهن، ما يتطلب عمليات مرافقة دائمة لها. التطورات الحاصلة وانعكاساتها على واقع التعليم، ومن ثم نتائجها على واقع الجودة التعليمية.

وهذا ما تقوم به كبريات الأنظمة التعليمية العالمية، التي تقوم بتغيير سياساتها التربوية (المناهج ومقاربات التعليم)، وتغيير بيداغوجياتها التعليمية أيضا، حتى تفهم بوضوح

خصوصيات المتعلمين في الوقت الحالي، وتستطيع تحقيق نتائج تقويمية جيدة لمستويات تقويمهم ومن ثم تحصيلهم العلمي والمعرفي.

وتأسيسا عليه فالمنظومة التعليمية الجزائرية الحالية، فإن تحقيقها للجودة التعليمية، خاصة على مستوى المخرجات، وفي ظل التقنية المتسارعة، يبقى رهين تحديد بيداغوجي مستمر ودائم، يتجاوز فهم وتطبيقات المقاربة بالكفاءات، عن طريق عمليات نقدها وتعديلها، ومن ثم تطويرها، أو حتى تجاوزها إلى مقاربات بيداغوجية حديثة أخرى تجعل التلميذ يتكيف مع خصوصيات التعليم الرقمي المعاصر، ومع واقع الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أصبح أثرها واضحا في انعكاساته على واقع الحياة اليومية للمتعلمين.

كما أنّ المتعلم اليوم، تواق للتجديد فهو دوما يبحث عن المعرفة العلمية المستجدة ما يجعل من ضرورة التجديد البيداغوجي بشكل دائم ومستمر ضرورة حتمية، في نجاح العملية التعليمية عموما.

#### خاتمة:

تعتبر الجودة التعليمية أكبر رهان تتسابق لأجله كلّ الأنظمة التربوية (التعليمية) عالميا والجزائر كغيرها من هاته الدول، فإنها تضع اليوم كل القواعد والآليات، والطرائق، لأجل الوصول إلى تحقيق الجودة في منظومتها التربوية (التعليمية).

وأمام التغيرات المعاصرة، المتسارعة، خاصة، في مجال التقنية، فإن التعليم بالجزائر اليوم بعيدا عن الأزمات التي يعانيها منذ عقود، هو رهين مواكبة، ومن ثم فهم حقيقة التغيرات ولاسيما التقنية منها، ليصل إلى تفعيل تطبيقاتها على الخصوصية الاجتماعية والثقافية للمتعليم الجزائري.

إنّ الرهان الحقيقي لتحقيق الجودة التعليمية بالمدرسة الجزائرية في عصر الرقمنة، يتطلب من كلّ الفاعلين التربويين، إيجاد الآليات والطرائق البيداغوجية التي تفهم وتساهم في تحديثه التطورات الحاصلة في مجال الاتصالات الحديثة، على الحياة الاجتماعية عموما

والتربوية على وجه الخصوص، وذلك بتفعيل تحديد بيداغوجي تعليمي بشكل دائم ومستمر، حتى يصل إلى فهم خصوصيات متعلم اليوم، ومن ثم تقديم بدائل في ممارسات الفعل البيداغوجي، وهذا الذي يؤسس إلى تعليم مرن وفعال، ويحقق الجودة في مخرجات العملية التعليمية، في مداها المستقبلي.

### قائمة المراجع حسب ورودها في المتن بطريقة (APA)

- (1) - أبو زيد، عبد الباقي عبد المنعم، (2007)، معوقات توظيف تكنولوجيا المعلومات والاتصال في مناهج المواد التجارية بالتعليم الثانوي، المؤتمر الدولي الأول حول استخدام تكنولوجيا المعلومات لتطوير التعليم قبل الجامعي، مصر.
- (2) - أبو شعيرة، خالد محمد، (2008)، المدخل إلى علم التربية، عمان، مكتبة المجتمع العربي.
- (3) - إسكندر، كمال يوسف والحصري أحمد كامل، (1999)، وسائط الاتصال التعليمية الاسكندرية، نور للكمبيوتر والطباعة.
- (4) - البيلاوي، حسن حسين، (1998)، الإصلاح التربوي في العالم الثالث، القاهرة، عالم الكتب.
- (5) - تركي، رابح، (1989)، أصول التربية والتعليم، ط2، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ديوان المطبوعات الجامعية.
- (6) - حافظ، محمود محمد، (2012)، مؤشرات جودة التعليم في ضوء المعايير التعليمية، مصر دار العلم للنشر والتوزيع.
- (7) - حناش، فضيلة وفارس علي، (2019)، دواعي تبني المدرسة الجزائرية للمقاربة بالكفاءات في ضوء الإصلاح التربوي الأخير - مقارنة نظرية تحليلية -، مجلة التربية والصحة النفسية المجلد5، العدد1.
- (8) - خطاب، أركان سعيد، (2012)، التجديدات التربوية في العملية التعليمية، مجلة البحوث التربوية والنفسية، العدد 35.
- (9) - رمزي أحمد، عبد الحي، (2008)، الإدارة التعليمية والمدربية في ضوء إدارة الجودة الشاملة مصر، زهراء الشرق للنشر والتوزيع.
- (10) - سالم، نصيرة وجمال تالي، (2012)، الإصلاحات التربوية في الجزائر أي مفهوم للإصلاح؟ دفاتر المخبر، المجلد7، العدد1.
- (11) - السامرائي، مهدي، (2007)، إدارة الجودة الشاملة في القطاعين الإنتاجي والخدمي، عمان دار جرير للنشر والتوزيع.

- (12) - سموك، علي، (2005)، المشروع التربوي الجزائري بين معوقات الأزمة وواقع العولمة، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 5، العدد 7.
- (13) - سناني، عبد الناصر، (2016)، المدرسة وجهود الإصلاح التربوي في الجزائر "ما مدى مساهمة ثقافات المدرسة في بلورة عملية الإصلاح"، مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، المجلد 4، العدد 7.
- (14) - شلغوم، سمير، (يوم 1 مارس 2020)، الرقمنة كآلية لضمان جودة العملية التعليمية، أعمال الملتقى الوطني "دور الرقمنة في الجودة في التعليم العالي"، كلية الحقوق، جامعة الجزائر 1.
- (15) - عليمات، صالح ناصر، (2004)، إدارة الجودة الشاملة في المؤسسات التربوية التطبيق ومقترحات التطوير، عمان، دار الشروق.
- (16) - غياث، بوفلحة، (2006)، التربية والتعليم بالجزائر، ط 2، دار الغرب للنشر والتوزيع.
- (17) - فاروق، فليح عبده وعبد الفتاح، الزكي أحمد، (2004)، معجم مصطلحات التربية لفظا واصطلاحا، مصر، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- (18) - قادة، يزيد، (2012)، واقع تطبيق إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم الجزائرية مذكرة ماجستير، جامعة تلمسان، الجزائر.
- (19) - المؤشر التربوي، (2010)، التجديد التربوي، نقلا عن [boursepedagogique pour forum.com](http://boursepedagogique.pourforum.com)
- (20) - مرسى، محمد منير، (1996)، الإصلاح والتجديد التربوي في العصر الحديث، مصر، عالم الكتاب.
- (21) - مزروقي، كريمو وتيلولي نجيب، (د.س)، الأدوار الاجتماعية في الكتاب المدرسي - ضمن سلسلة دراسات في بناء وتقويم المناهج -، ط 1، دار الغرب للنشر والتوزيع.
- (22) - مساك، أمينة، (2009)، الإصلاح التربوي والتجديد البيداغوجي في الجزائر، مجلة دفاتر المخبر، المجلد 4، العدد 1.
- (23) - نعمون، عبد السلام، (2014-2015)، نحو منظومة تربوية تنمي إبداع المتعلم في ضوء بيداغوجية المقاربة بالكفاءات، أطروحة دكتوراه تخصص الإدارة التربوية، قسم علم النفس وعلوم التربية والأرطوفونيا، جامعة سطيف 2 (الجزائر).
- (24) - يحياوي، سماعيل، (2017)، واقع الإصلاح التربوي في التعليم الثانوي، مجلة دراسات المجلد 6، العدد 2، جامعة محمد بن أحمد وهران 2، الجزائر.
- (25) - Paquin.Michel,(1990),Gestion des technologies de l'information, les éditions agence d'arc ,canada.

## الخطاب الدعوي الإسلامي عبر وسيلة التواصل الاجتماعي "الفيسبوك" دراسة تحليلية مقارنة

The Islamic Call via Facebook  
A Comparative Analytical Study

د. نوال بومشطة

جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي (الجزائر)  
boumechta.naouel@univ-oeb.dz

تاريخ القبول: 2020/12/17

تاريخ الإرسال: 2020/10/30

### ملخص:

مع تزايد استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، انتقل الدعاة إلى استغلال هذا الفضاء لتعليم وتذكير الناس بمبادئ الدين الإسلامي ونشر قيم التسامح، وتتناول هذه الدراسة تحليل محتوى الخطاب الدعوي عبر مواقع التواصل الاجتماعي، تهدف الدراسة إلى التعرف على المواضيع التي يركز عليها الخطاب الدعوي، والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها وكذلك القيم التي يتضمنها، اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، واستخدمت الأسلوبين المسحي والمقارن في إطار ذلك، وتمثلت أداة جمع البيانات في استمارة تحليل المضمون وهي من إعداد الباحثة، أما العينة فهي صفحات الدعاة على الفيسبوك، وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج أبرزها أنّ الخطاب الدعوي يركز على مواضيع العبادات والسلوك والأخلاق ويحمل قيم إيمانية وسلوكية لتعليم ونصح المتلقين وتذكيرهم بتعاليم الدين الإسلامي.

**الكلمات المفتاحية:** الخطاب الدعوي الإسلامي، وسيلة التواصل الاجتماعي، الفيسبوك.

### Abstract:

This study analyses the content of Islamic discourse through facebook and aims to identifying the topics focused on these pages in Islamic call, the objectives they seek to achieve, as well as the values contained in this discourse. This study used the survey , the comparative approach, and the tool analysis content on a sample of

pages on Facebook. It reached several conclusions, notably that the Islamic call focuses on the topics of worship, behavior and morality and carries faith values to teach and advise people on the principles of Islam.

**keywords:** Islamic call, social media , Facebook.

## مقدمة

يعرف عالم اليوم انفجارا هائلا في تكنولوجيا الاتصال وتقنيات المعلومات، أفرزت مشهدا جديدا للتواصل والاتصال، عبر ما يسمى بمواقع التواصل الاجتماعي التي حولت حياة الناس إلى السرعة والتفاعلية، ومكنتهم من التواصل والمعرفة في أقصر وقت وبأقل جهد. هذه الوسائل تستخدم في مجالات الحياة المختلفة منها التواصل، التعليم، إبداء الآراء إضافة إلى الدعوة الإسلامية، حيث أصبح الدعاة يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي ومنها الفيسبوك من أجل الدعوة إلى الله عبر صفحات ومجموعات إسلامية.

وعلى الرغم من أن هذه المواقع الاجتماعية قد تحمل الكثير من التحديات والسلبيات التي تؤثر بالدرجة الأولى على القيم والمبادئ في أي مجتمع، إلا أنها تعتبر أداة فعالة في جوانب إيجابية أخرى، منها الدعوة الإسلامية، التي يمكنها أن تستغل خصائصها المتمثلة في الانتشار والوصول إلى أبعد نقطة في هذا العالم، من أجل نشرها على نطاق واسع من جهة، وتذكير الناس بديننا العظيم من جهة أخرى.

هذه الدراسة تبحث محتوى هذه الصفحات وكيفية استخدامها في المجال الدعوي، من خلال تحليل مضمونها والمقارنة فيما بينها، باعتبار أنها تشمل صفحات دعوية على شبكة الفيسبوك لدعاة من دول عربية، وفي هذا الصدد نطرح التساؤل الآتي:

ما مضمون الخطاب الدعوي الإسلامي عبر صفحات الفيسبوك؟

وتندرج تحت هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية وهي:

- ما المواضيع التي يركز عليها الخطاب الدعوي عبر صفحات الفيسبوك ؟
- ما الأدلة التي يعتمد عليها الدعاة في خطابهم الدعوي؟

- ما الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الخطاب الدعوي عبر الفيسبوك؟
- ما القيم التي يتضمنها هذا الخطاب؟
- ما الوسائط التي يستخدمها الدعاة في خطابهم الدعوي عبر الفيسبوك؟
- ما أوجه التشابه والاختلاف بين صفحات الدعاة في خطابهم الموجه عبر الفيسبوك؟

## 1. أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

- معرفة المواضيع التي يركز عليها الخطاب الدعوي عبر الفيسبوك.
- الكشف عن الأدلة التي يعتمد عليها الدعاة في خطابهم الدعوي.
- معرفة الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الخطاب الدعوي عبر الفيسبوك.
- تحديد القيم التي يتضمنها هذا الخطاب الدعوي.
- معرفة الوسائط التي يستخدمها الدعاة في خطابهم الدعوي .
- إبراز أوجه التشابه والاختلاف بين صفحات الدعاة في خطابهم الموجه عبر الفيسبوك.

## 2. أهمية الدراسة:

تتبع أهمية الدراسة النظرية في استكمال الجهود التي تناولت هذا المجال مما يسهم في إثرائه، أما الأهمية العلمية فتتمثل في الوصول إلى نتائج تبين اهتمام الدعاة بهذه الوسائط الجديدة من أجل نشر الدعوة الإسلامية، خاصة وأنها تتصف بالعالمية والتفاعلية، مما قد يساعد على الوصول إلى كل الأفراد عبر العالم، وكذا بيان أوجه القصور التي تشوب الخطاب الدعوي على الفيسبوك والعمل على مواجهتها.

## 3. مفاهيم الدراسة

### 1.3/ الخطاب الدعوي

الخطاب كما جاء في المعجم الوسيط: "خطبه مخاطبة وخطابا: كالمه وحادثه ووجه إليه كلاما، ويقال مخاطبه في الأمر: حدثه بشأنه، الخطاب : الكلام والرسالة"<sup>(1)</sup>.

يعرف الخطاب في اصطلاح العلماء أنه "عبارة عن فن من فنون الكلام غايته إقناع المتلقين واستمالتهم والتأثير عليهم بصواب قضية أو خطأ، وهو كلام موجه إلى متلق بقصد الإقناع والتأثير أو المشاركة بين طرفي الاتصال حوارا أو مشافهة أو كتابة للتأثير والإقناع وتحقيق مقاصد اتصالية"<sup>(2)</sup>.

وفي التعريف اللغوي للدعوة، جاء في معجم الوسيط، "دعا بالشيء دعوا ودعوة ودعاء، ويقال دعا بالكتاب ودعا الشيء إلى كذا: احتاج إليه، ودعا فلانا: صاح به وناداه، ويقال دعاه إلى الصلاة ودعاه إلى الدين وإلى المذهب: حثه على اعتقاده"<sup>(3)</sup>.

وفي التعريف الاصطلاحي وردت فيها تعريفات كثيرة نذكر منها:  
"عرفها ابن تيمية بقوله: الدعوة إلى الله هي الدعوة إلى الإيمان به، وبما جاءت به رسله بتصديقهم فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا.  
وعرفها محمد الخضر حسين بأنها: إنقاذ الناس من ضلالة، أو شر وقع بهم، وتحذيرهم من أمر يخشى عليهم الوقوع في بأس.  
وعرفها محمد السيد الوكيل بأنها: جمع الناس على الخير، ودلالتهم على الرشد، بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر.  
عرفها محمد أبو الفتح البيانوني بقول: "تبليغ الإسلام للناس وتعليمه إياهم وتطبيقه في واقع الحياة"<sup>(4)</sup>.

من خلال ما سبق من تعريفات، يمكن القول إنّ الخطاب الدعوي في الدراسة الحالية هو عبارة عن المضامين التي تنشر عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وتتناول بالشرح والتفسير مختلف العبادات والأخلاق وتعاليم ديننا الإسلامي، بالاعتماد على مصادر القرآن الكريم والسنة النبوية، ورجال الدين، من أجل حث الناس وتعليمهم ونصحهم للفوز بالدنيا والآخرة.

### 2.3/ وسيلة التواصل الاجتماعي (الفيس بوك)

تعرف مواقع التواصل الاجتماعي على أنها: "منظومة من الشبكات الالكترونية التي تسمح للمشاركة فيها بإنشاء موقع خاص به ثم ربطه من خلال نظام اجتماعي الكتروني مع أعضاء آخرين لديهم الاهتمامات والهوايات نفسها"<sup>(5)</sup>.



أما موقع الفيسبوك فهو نوع من أنواع مواقع التواصل الاجتماعي، يتميز بخصائص التفاعل والتشارك والعالمية والتواصل غير المحدود، ويرى مخترعه "أنّ الفيسبوك هو حركة اجتماعية وليس مجرد أداة أو وسيلة للتواصل، وأنه سوف يزيح البريد الإلكتروني ويحل محله وسوف يسيطر على كل نواحي النشاط البشري على الشبكات الاجتماعية"<sup>(6)</sup>.

#### 4. نوع الدراسة ومنهجها

هذه الدراسة تدخل ضمن الدراسات الوصفية التحليلية التي لا تقتصر على مجرد جمع البيانات من الواقع فقط، وإنما جمع البيانات وتحليلها وتفسيرها والوصول إلى نتائج لتحقيق أهداف الدراسة، والدراسات الوصفية التحليلية تتجه إلى الوصف الكمي والكيفي للظواهر المختلفة، وتسعى من وراء ذلك إلى معرفة كيفية وجود الظاهرة بوصفها وتشخيص ملامحها الأساسية<sup>(7)</sup>.

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي باستخدام الأسلوب المسحي، عن طريق مسح عينة من الصفحات الدعوية الإسلامية على الفيسبوك، والأسلوب المقارن الذي يسمح باستخراج أوجه التشابه والاختلاف بين الصفحات الدعوية على الفيسبوك، وتفسير الاختلافات الواردة في ذلك.

#### 5. أدوات جمع البيانات

من أهداف تحليل المضمون، "وصف الاهتمام والتفضيل لمتوى وسائل الإعلام في إطار الدراسات الخاصة بتأثيرات وسائل الإعلام وتطبيقاتها"<sup>(8)</sup>، وهذا سيسمح لنا بتحليل الكمي والكيفي للمادة الإعلامية واكتشاف المعاني الكامنة في المحتوى والتعبير عنها في شكل أعداد وبيانات.

ولجمع البيانات، تستخدم الدراسة استمارة تحليل المضمون وهي "إحدى أدوات جمع المعلومات والبيانات الأساسية خصوصا في بحوث الإعلام شأنها في ذلك شأن صحيفة الاستقصاء أو دليل المقابلة أو الملاحظة أو التعميم التجريبي"<sup>(9)</sup>.

وحتى يكون تحليل المضمون ناجحا لا بدّ من الاعتماد على مجموعة من العوامل أهمها تحديد فئات التحليل التي تتضمن فئات المحتوى وفئات الشكل.

وقد تم تقسيم فئات استمارة تحليل المضمون كما يلي:

- **فئة الموضوع:** وتشمل نوع الموضوع الذي يركز عليه الداعية في نشر الدعوة الإسلامية، وتتضمن الفئات الفرعية الآتية:

- عقيدة (ونقصد بها التوحيد، الإيمان بوجود الله - التصديق بالرسول).

- عبادات (الأركان الخمس للإسلام - الامتثال لأوامر الله)

- معاملات (ما يحدث بين المرء وأخيه في إطار تعاليم ديننا الحنيف)، أخلاق وسلوكيات تتناسب مع ما أمر به ديننا الحنيف.

- **فئة الأدلة:** وتشمل الأدلة التي يستدل بها الدعاة في منشوراتهم عبر موقع الفيسبوك وتشمل الفئات الفرعية الآتية: القرآن الكريم، السنة النبوية، أقوال الصحابة، أقوال الأئمة في عصر التابعين، القصص، الأذكار، اجتهادات الداعية.

- **فئة القيم:** وتشمل القيم الإسلامية المتمثلة في:

قيم إيمانية (نقصد بها القيم المرتبطة بالإيمان بالله عز وجل وممارسة العبادات التي أمرنا بها)، قيم أخلاقية، قيم سلوكية (التعاون-التضامن-المساعدة)، قيم مهارية (مرتبطة بمهارات يكتسبها الفرد للقيام بأعمال معينة، كممارسة العبادات وغيرها).

- **فئة الأهداف:** والمقصود بها الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الخطاب الدعوي المضامين الدعوية عبر صفحات الفيسبوك، وتتمثل في الفئات الفرعية الآتية: التعليم، التوجيه، التذكير، النصيح.

- **فئة استخدام الوسائط:** والمقصود بها الوسائط المستخدمة في تدعيم المضامين الدعوية على الفيسبوك وتشمل الفئات الفرعية الآتية: الصورة، الفيديو، الرابط دون وسائط.

## ✓ وحدات التحليل

يعتمد تحليل مضمون الصفحات الإسلامية على الفيسبوك محل الدراسة على وحدة الموضوع، والتي تركز على المواضيع التي تناولتها الصفحات في خطابها الدعوي.

## 6. مجتمع البحث وعينة الدراسة

يتمثل مجتمع البحث في مجموع الصفحات الإسلامية على موقع الفيسبوك، التي تتضمن خطابا دعويا مرتبطا بتعاليم ديننا الحنيف، ويدرها دعاة من دول عربية.

وبما أنّ مجتمع البحث في هذه الدراسة لا يمكن تحديده أو حصره، تم اختيار عينة تمثل هذا المجتمع ويمكن من خلالها تعميم النتائج المتوصل إليها.

وتتمثل عينة البحث هنا في ست صفحات إسلامية، وهي تمثل الصفحات الرسمية لست دعاة وهم على التوالي:

- الصفحة الرسمية للشيخ عبد الرحمن السديس (السعودية).
- الصفحة الرسمية للشيخ صالح بن عواد المغامسي (السعودية).
- الصفحة الرسمية للداعية طارق السويدان (الكويت).
- الصفحة الرسمية للشيخ نبيل العوضي (الكويت).
- الصفحة الرسمية للشيخ محمد حسان (مصر).
- الصفحة الرسمية للشيخ محمود المصري (مصر).

وتم اختيار هذه الصفحات لعدة أسباب وهي:

- أن تكون صفحة الداعية صفحة رسمية له، وليست شخصية أو تابعة لأشخاص آخرين وبأسماء مستعارة.
- سرعة تحديث المحتوى والنشر عبر هذه الصفحات.
- المنشورات عبر هذه الصفحات لها صلة بالخطاب الدعوي.

يتمثل الحيز الزمني للدراسة في المضامين، التي قام بنشرها الدعاة عبر صفحاتهم على الفيسبوك، خلال سنة 2019، لأنها كانت سنة عادية بعيدا عن الظروف الاستثنائية التي عرفها سنة 2020 بسبب وباء كورونا.

## 7. الخطاب الدعوي ومواقع التواصل الاجتماعي

### 1.7/ أهمية الدعوة الإسلامية

مقام الدعوة في الإسلام عظيم، وهي أساس من أسس انتشاره، وركن من أركان قيامه، فلولا الدعوة إلى الله - عز وجل - لما قام دين ولا انتشر إسلام، فبالدعوة يعبد الله وحده، ويهتدي الناس، فيتعلمون أمور دينهم، من توحيد ربهم وعبادته وأحكامه من حلال وحرام ويتعلمون حدود ما أنزل الله.

وبالدعوة إلى الله تعالى، تستقيم معاملات الناس وتحسن أخلاقهم، وتقل خلافاتهم وتزول أحقادهم، وإذا قامت الدعوة على وجهها الصحيح واستجاب الناس لها تحقق للدعاة وللمدعوين سعادة الدنيا والآخرة<sup>(10)</sup>.

### 2.7/ خصائص الخطاب الدعوي الإسلامي

يتميز الخطاب الدعوي في مجمله بعدة خصائص وهي<sup>(11)</sup>:

- خطاب عالمي جاء للبشرية جمعاء، شامل لجميع مناحي الحياة المتصلة بتنظيم حياة الإنسان بخالقه وبنفسه وبغيره وهو بذلك يختلف عن الديانات الأخرى.
- خطاب محفز للنهضة ومؤثر، أي أنه جاء لينهض بالإنسان نهضة صحيحة ويميزه على غيره من الخلق، وهو يخاطب عقل الإنسان وفطرته السليمة.
- خطاب ثابت في أحكامه الشرعية لا يتغير بتغير الأمكنة والأزمنة، فإذا عالج الحكم الشرعي قضية ما تبقى القضية تأخذ نفس الحكم، وإذا كان واقعا جديدا فإنه يحتاج إلى حكم خاص به، أما الوسائل والأساليب فإنها تتغير وتبدل.
- خطاب داع للوحدة، يقوم على صهر الناس من خلال المفاهيم في بوتقة العقيدة الإسلامية ليكونوا أمة واحدة.

إنّ افتتاح الخطاب الدعوي على الناس كافة يعد ضرورة، فالدعوة طبيعتها للكافة ولا تقتصر على النخبة من أهل الدين، فقد انطلق خطاب الله تعالى منفثا على جمهور الناس من أول الأمر، والرسول الكريم إمام الدعاة - صلوات الله وسلامه عليه - توجه

بخطابه الدعوي لكافة الناس<sup>(12)</sup>، وفي وقتنا الحالي تعددت الأساليب والوسائط الدعوية التي تتميز في عمومها بالجماهيرية على غرار وسائل الإعلام ووسائط الإعلام الجديدة ويتميز الخطاب الدعوي الجماهيري بما يلي<sup>(13)</sup>:

- التعدد والصعوبة: لتنوع جمهور المخاطبين واختلاف أعمارهم وأجناسهم ومستوياتهم الثقافية والإدراكية.
- عمل مؤسساتي متكامل مع جميع مؤسسات المجتمع: سواء اشتركت في الهدف أو اختلفت، فالداعية عليه أن يحمل مهمة التغيير والإصلاح، والمشاركة في الأعمال العامة.
- جهد هادف ومدرّس وغير عشوائي: فهو يتضمن كل التدخلات المقصودة التي تستهدف تحقيق تغيرات في السلوك العلني والمستمر أو الخفي للجمهور المستهدف.
- سريع الانتشار والامتداد المكاني والزمان: تتيح وسائل الخطاب الدعوي بما يتوافر لها من تكنولوجيا من إيصال مضمون الخطاب الدعوي إلى أكبر عدد من شرائح المجتمع.
- انتقائية العرض والإدراك والاستجابة للخطاب الدعوي من طرف الفرد المسلم.

### 3.7/ خصائص مواقع التواصل الاجتماعي

مواقع التواصل الاجتماعي، هي مواقع الكترونية تتميز بخصائص فريدة مقارنة بوسائط التواصل التقليدية وهي<sup>(14)</sup>:

- المشاركة: حيث أنها تسمح بالمساهمة وردود الأفعال من الأشخاص المهتمين.
- الانفتاح: تقدم خدمات مفتوحة لردود الأفعال والمشاركة والتعديل وتشجع التعليق وتبادل المعلومات.
- المحادثة: تتميز بإتاحة المحادثة في اتجاهين أي المشاركة والتفاعل مع الحدث والخبر أو المعلومة.
- الترابط: وذلك عبر الوصلات والروابط التي توفرها الصفحات وتربطك بمواقع أخرى للتواصل الاجتماعي.

## - الفيسبوك

هو موقع للتواصل الاجتماعي مجاني ومنتشر على الأنترنت، يسمح للمستخدمين بإنشاء صفحات شخصية وتحميل الصور والفيديو وإرسال الرسائل بهدف التواصل ويهدف الموقع إلى إعطاء الناس القدرة على المشاركة في جعل عالمهم أكثر انفتاحا، ويتيح لهم فرصة التواصل والإطلاع الدائم على ما يجري في العالم.

ويعدّ الفيسبوك من أكثر مواقع التواصل الاجتماعي انتشارا، حيث يرتاده شهريا أكثر من ملياري مستخدم<sup>(15)</sup>.

### 4.7/ أهمية الدعوة الإسلامية عبر مواقع التواصل الاجتماعي

يمكن إبراز أهمية مواقع التواصل الاجتماعي في الدعوة إلى الله - عز وجل - من خلال النقاط الآتية<sup>(16)</sup>:

- وصول الدعوة الصحيحة من خلال هذه المواقع إلى أماكن يصعب الوصول إليها وقد كان يعد تبليغ الإسلام لهذه المناطق ضربا من الخيال.
- سهولة الاتصال بالمسلمين أو غير المسلمين في مختلف أرجاء المعمورة بالكتابة والصوت، والصورة المتحركة والثابتة، فيحصل يسر الاتصال مع تنوع الأسلوب.
- قلة التكلفة، فإرسال المعلومات عبر الأنترنت لا يكلف عشر معشار الطرق التقليدية، كإرسال الكتب الدعوية، والأشرطة الدينية، والأفلام التعليمية إلى بلاد المسلمين البعيدة والقرية.
- زيادة نسب المطلعين على مواد هذه الشبكة، مع ملاحظة عدد المطلعين في البلاد الأخرى، وهذا يمكن الداعية من الاتصال بأعداد كبيرة من الناس.
- فتح أبواب الدعوة من خلال الشبكة عند إغلاق غيرها، فإذا لم يستطع الداعية إلقاء محاضرة، فتح له بهذه الشبكة طريق للخير يحضره أضعاف من كان يحضر محاضرات المساجد والقاعات.
- توفر الأنترنت للداعية ما لا يستطيع شراءه من الكتب التي تساعد على الدعوة ضمن مواقع الأنترنت.

## 8. الجزء التطبيقي للدراسة

### 1.8/ تحليل وتفسير البيانات

بالنسبة لتطبيق استمارة تحليل المضمون على عينة الدراسة تم ذلك من خلال استخراج المواضيع التي لها علاقة بالجانب الدعوي فقط، حيث أن الصفحات كانت مضامينها متنوعة وتنتشر العديد من المواضيع الاجتماعية، التربوية، والثقافية، وغيرها من المواضيع التي ليست لها صلة بالدعوة الإسلامية، لذلك يظهر في عدد من الجداول خلو بعض الصفحات من مواضيع مرتبطة بالفئات المحددة سابقا.

بعد تطبيق أدوات جمع البيانات المتمثلة في استمارة تحليل المضمون، على العينة التي تم اختيارها، نصل الآن إلى مرحلة تفريغ البيانات وتحليلها وفق الجداول الآتية:

الجدول رقم 01: يبين المواضيع التي يركز عليها الدعاة عبر الصفحات الإسلامية

### على الفيسبوك

| النسبة (%) | المجموع | معاملات | سلوك  | أخلاق | عبادات | عقيدة | الموضوع<br>الصفحات    |
|------------|---------|---------|-------|-------|--------|-------|-----------------------|
| 13,63      | 24      | 02      | 04    | 02    | 12     | 04    | عبد الرحمن السديس     |
| 22,72      | 40      | 01      | 08    | 05    | 24     | 02    | صالح بن عواد المغامسي |
| 9,09       | 16      | 01      | 03    | 03    | 09     | 00    | طارق السويدان         |
| 30,11      | 53      | 14      | 08    | 09    | 20     | 02    | نبيل العوضي           |
| 11,93      | 21      | 01      | 00    | 06    | 12     | 02    | محمد حسان             |
| 12,5       | 22      | 00      | 03    | 04    | 13     | 02    | محمود المصري          |
| 100        | 176     | 19      | 26    | 29    | 90     | 12    | المجموع               |
| /          | 100     | 10,79   | 14,77 | 16,46 | 51,13  | 6,81  | النسبة (%)            |

من خلال هذا الجدول نجد أن العبادات هي الموضوع الأكثر بروزا في الصفحات الإسلامية محل الدراسة وذلك بنسبة 51,13%، تليها الأخلاق والسلوك والمعاملات بنسب متقاربة وهي 16,46% و 14,77% و 10,79% على التوالي، أما المضامين المتعلقة بالعقيدة فشكلت النسبة الأقل بـ 6,81%، ومنه نجد أن الدعاة يهتمون بنشر كل ما يتعلق

بالعبادات وكيفية أدائها عبر موقع الفيسبوك، إضافة إلى الأخلاق والسلوك والمعاملات مع الغير، فيما تبقى العقيدة في آخر اهتمامات الدعاة، وهنا نستنتج أن هذه المضامين موجهة بالدرجة الأولى إلى المسلمين في بقاع الأرض المعتنقين للدين الإسلامي، والهدف هو تصحيح العبادات وتقويم السلوك والأخلاق بما يتوافق مع تعاليم ديننا الحنيف.

أما من جانب قراءة الجدول في مقارنة بين الدعاة، نجد أن أكبر نسبة من المواضيع الدعوية، تضمنتها صفحة الشيخ نبيل العوضي ب 30,11%، وتلتها صفحة الشيخ صالح بن عواد المغامسي بنسبة 22,72%، وهذا يعكس اهتمام الشيخين بالدعوة إلى الله عبر موقع الفيسبوك، وكذا استغلالهم لهذه التكنولوجيا في نشر الدعوة الإسلامية، ثم يأتي بعدها صفحة كل من الشيخ عبد الرحمن السديس، محمود المصري ومحمد حسان تناولت المضامين الدعوية بنسب متقاربة، وفي الأخير تأتي صفحة طارق السويدان، بنسبة 9,09%، وهذا يمكن إرجاعه إلى أن السويدان مهتم بجانب التنمية البشرية بصورة أكبر، وهو يتنقل ويلقي محاضرات في هذا المجال، وهذا قد يشغله عن العمل الدعوي عبر شبكة الفيسبوك.

## الجدول رقم 02: يبين الأدلة المعتمد عليها في الخطاب الدعوي عبر صفحات الفيسبوك

| النسبة (%) | المجموع | اجتهادات الداعية | الأذكار | سير الصالحين | أقوال الأئمة | أقوال الصحابة | السنة | القرآن | الدليل / الصفحات  |
|------------|---------|------------------|---------|--------------|--------------|---------------|-------|--------|-------------------|
| 13,29      | 23      | 14               | 01      | 02           | 01           | 00            | 02    | 03     | عبد الرحمن السديس |
| 23,12      | 40      | 29               | 00      | 01           | 02           | 00            | 02    | 06     | صالح المغامسي     |
| 9,24       | 16      | 09               | 03      | 00           | 00           | 04            | 00    | 00     | طارق السويدان     |
| 27,74      | 48      | 24               | 02      | 00           | 00           | 00            | 07    | 15     | نبيل العوضي       |
| 12,71      | 22      | 00               | 02      | 01           | 05           | 02            | 09    | 03     | محمد حسان         |
| 13,87      | 24      | 05               | 01      | 00           | 03           | 01            | 05    | 09     | محمود المصري      |
| 100        | 173     | 81               | 09      | 04           | 11           | 07            | 25    | 36     | المجموع           |
| /          | 100     | 46,82            | 5,20    | 2,31         | 6,35         | 4,04          | 14,45 | 20,8   | النسبة (%)        |

يبين هذا الجدول الأدلة التي يعتمد عليها الداعية في نشر الدعوة إلى الله والتذكير بتعاليم ديننا الحنيف، والملاحظ أن نشر القيم الدعوية عبر صفحات الفيسبوك اعتمد كثيرا



على أقوال وكلمات الداعية بنسبة 46,82%، التي كانت في شكل عبارات للتذكير والنصح بشكل كبير، وهذا دليل آخر على أن هذه الصفحات موجهة فقط للمسلمين، وبعدها تأتي المصادر الأخرى في مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية بنسبة 20,80% و 14,45% على التوالي، وهذه هي المصادر الأساسية للقيم الدعوية والإسلامية عموماً، إضافة إلى أنها تعطي مصداقية أكبر في الخطاب الدعوي، كما نجد أن الدعاة يعتمدون بشكل أقل على أدلة أخرى مثل أقوال الصحابة وأقوال الأئمة وسير الصالحين والأذكار، وهذا قد يساعد في المضامين الدعوية، والوصول إلى أكبر شريحة من المسلمين، بالنظر إلى اختلاف مذاهبهم ومستوياتهم الاجتماعية وإدراكهم المعرفي.

وفي الشق المقارن بين صفحات الدعاة، نجد أن صفحة الداعية نبيل العوضي هي التي استخدمت أكبر عدد من الأدلة بنسبة 27,74%، تليها صفحة صالح المغامسي بنسبة 23,12%، في ما تأتي الصفحات الأخرى بنسب متقاربة، وهذا يعكس أسلوب كل داعية في عرض المواضيع والاعتماد على توظيف الأدلة من أجل الإقناع والوصول إلى عدد أكبر من الجمهور وتقديم الحجج والبراهين التي تقوي وترسخ المعلومة لدى المتلقي.

الجدول رقم 03: يبين الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الخطاب الدعوي عبر صفحات

#### الفيديو

| النسبة (%) | المجموع | النصح | التذكير | التوجيه | التعليم | الهدف<br>الصفحات  |
|------------|---------|-------|---------|---------|---------|-------------------|
| 13,52      | 23      | 03    | 05      | 03      | 12      | عبد الرحمن السديس |
| 24,70      | 42      | 09    | 05      | 04      | 24      | صالح المغامسي     |
| 12,94      | 22      | 00    | 11      | 02      | 09      | طارق السويدان     |
| 23,52      | 40      | 14    | 03      | 02      | 21      | نبيل العوضي       |
| 11,76      | 20      | 00    | 06      | 00      | 14      | محمد حسان         |
| 13,52      | 23      | 03    | 05      | 00      | 15      | محمود المصري      |
| 100        | 170     | 29    | 35      | 11      | 95      | المجموع           |
|            | 100     | 17,05 | 20,58   | 6,47    | 55,88   | النسبة (%)        |

من خلال هذا الجدول يتبين أن الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه الخطاب الدعوي عبر صفحات الفيسبوك محل الدراسة، هو التعليم في المرتبة الأولى بنسبة فاقت 50% وتأتي بعدها التذكير بـ 20,58% ثم النصح بنسبة 17,05%، وفي الأخير التوجيه بنسبة 6,47%، وهذه الأرقام تعكس أهمية الدعوة الإسلامية في المجتمع، وهي تعليم الأفراد تعاليم ديننا الحنيف وتذكيرهم بضرورة الالتزام بها من خلال تذكيرهم بالثواب والعقاب إضافة إلى نصحهم بأهمية القيم الإسلامية وكيفية ترجمتها في السلوك اليومي بما يحفظ استقرار المجتمعات، وهذا يعكس مرة أخرى اهتمام هذه الصفحات بمجتهور المسلمين وتهدف إلى تعليمه ونصحه بما هو صحيح في حياته الدنيوية ليضمن نجاحه في الآخرة.

أما في القراءة المقارنة بين الدعاة أصحاب الصفحات محل الدراسة، فقد ركزوا جميعا على أهداف التعليم، وتفاوتت فيما بينهم الأهداف الأخرى.

#### الجدول رقم 04: يبين القيم التي يتضمنها الخطاب الدعوي عبر صفحات الفيسبوك

| النسبة (%) | المجموع | مهارية | سلوكية | أخلاقية | إيمانية | القيم الصفحات     |
|------------|---------|--------|--------|---------|---------|-------------------|
| 11,73      | 21      | 00     | 03     | 02      | 16      | عبد الرحمن السديس |
| 22,34      | 40      | 03     | 10     | 03      | 24      | صالح المغامسي     |
| 8,93       | 16      | 00     | 03     | 04      | 09      | طارق السويدان     |
| 30,72      | 55      | 08     | 16     | 10      | 21      | نبيل العوضي       |
| 11,73      | 21      | 00     | 04     | 05      | 12      | محمد حسان         |
| 14,52      | 26      | 00     | 05     | 04      | 17      | محمود المصري      |
| 100        | 179     | 11     | 41     | 28      | 99      | المجموع           |
| /          | 100     | 6,14   | 22,90  | 15,64   | 55,30   | النسبة (%)        |

يتضح من خلال هذا الجدول أنّ القيم الإيمانية هي أبرز ما يميز المضامين الدعوية في صفحات الفيسبوك محل الدراسة، وذلك بنسبة فاقت النصف وهي 55,30%، تليها القيم السلوكية بـ 22,90%، وبعدها الأخلاقية بنسبة 15,64%، وفي الأخير القيم المهارية بنسبة 6,14%.

وظهور القيم الإيمانية بنسبة أكبر يتوافق مع المغزى من الدعوة إلى الله وهو الزيادة في الإيمان بالله بالدرجة الأولى، وهو الأساس في الدين الإسلامي وتقوية الإيمان قاعدة لتكوين الشخصية المسلمة السوية، ويأتي بعدها الجانب الأخلاقي والسلوكي للفرد، وهي الصورة التي تعكس إيمان الفرد وتطبيقه لتعاليم الدين الإسلامي، أما القيم المهارة، ورغم أهميتها في تكوين الشخصية إلا أن نسبتها ضعيفة، وهي ربما قيم تتعلق بالدرجة الأولى بالتنمية البشرية.

وفي الجانب المقارن، نجد أنّ صفحة نبيل العوضي تضمنت أكبر نسبة من القيم الإسلامية في خطابه الدعوي عبر صفحته بنسبة 30,72% تليه صفحة الداعية صالح المغامسي بنسبة 22,34%، أما الصفحات الأخرى فقد تقاربت نسبة القيم التي تتضمنها وهذا يعكس إدراك كل واحد لأهمية المضمون القيمي في الرسالة الدعوية وضرورة الاهتمام بذلك للوصول إلى المتلقي في كل مكان وإقناعه بهذه الرسالة ومنه إحداث التأثير المطلوب.

الجدول رقم 05: يبين الوسائط المستخدمة في الخطاب الدعوي عبر صفحات الفيسبوك

| الوسائط<br>الصفحات | صورة | فيديو | رابط | دون وسائط | المجموع | النسبة<br>(%) |
|--------------------|------|-------|------|-----------|---------|---------------|
| عبد الرحمن السديس  | 00   | 00    | 01   | 23        | 24      | 13,63         |
| صالح المغامسي      | 01   | 10    | 00   | 29        | 40      | 22,72         |
| طارق السويدان      | 00   | 00    | 00   | 16        | 16      | 9,09          |
| نبيل العوضي        | 01   | 06    | 00   | 46        | 53      | 30,11         |
| محمد حسان          | 01   | 00    | 00   | 20        | 21      | 11,93         |
| محمود المصري       | 00   | 02    | 00   | 20        | 22      | 12,5          |
| المجموع            | 03   | 18    | 01   | 154       | 176     | 100           |
| النسبة (%)         | 1,70 | 10,22 | 0,56 | 87,5      | 100     | /             |

هذا الجدول يبين مدى استخدام الوسائط المتعددة والإحالة على روابط أخرى في الخطاب الدعوي، حيث أنّ مختلف الصفحات المدروسة لم توظف هذه الوسائط بالشكل المطلوب، وهنا ظهرت النسبة بـ 87,5%، في حين أن استعمال الفيديو ظهر بنسبة 10,22%

والصورة بـ 1,70%، أما الإحالة على روابط أخرى فهو شبه غائب، ورغم أن استخدام الوسائط المتعددة له أهمية كبرى في الشرح والتعليم وترسيخ المعنى، إلا أنّ هذه الصفحات لم توظفها بالشكل المطلوب، خاصة وأنّ هذه التكنولوجيا الحديثة تتميز بخصائص تجعلها متاحة للجميع وبطرق مختلفة.

كذلك نلاحظ أنّ الدعاة عبر هذه الصفحات لم يوظفوا الوسائط المتاحة عبر الأنترنت من أجل تعزيز التفاعلية والتشاركية مع المتلقين، ومعرفة رجع الصدى، مما يعزز فاعلية الرسالة الدعوية وقياس مدى وصولها إلى الجمهور المستهدف، وهنا نجد قصورا في توظيف مختلف هذه الوسائط.

## 2.8/ النتائج العامة:

من خلال عرض وتحليل البيانات توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1- تركز الصفحات الإسلامية الدعوية عبر الفيسبوك على المواضيع المتعلقة بالعبادات والسلوك والأخلاق، وهذه الصفحات موجهة إلى جمهور المسلمين الناطقين باللغة العربية، وغياب الجمهور المستهدف من غير المسلمين الذين هم بحاجة إلى الدعوة الإسلامية وتوجيههم إلى الطريق الصحيح.

2- أبرز المواضيع التي يركز عليها الخطاب الدعوي في الصفحات الإسلامية الدعوية عبر موقع الفيسبوك هي العبادات، الأخلاق والسلوك، وهي الأساس في الدعوة إلى الله - عز وجل -، والركيزة الأساسية لغرس القيم في المجتمعات المسلمة.

3- يعتمد الدعاة في خطابهم الدعوي على أدلة كثيرة وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية، كونهما الدليل الأول والأقوى في إقناع الناس وإرشادهم، غير أننا نجد أن الدعاة اعتمدوا في منشوراتهم على أقوالهم واجتهاداتهم بما يتناسب والمواضيع التي يقدمونها عبر صفحات الفيس بوك، وبما أنّ هذه الصفحات موجهة إلى كل الفئات وليست نخبوية أو متخصصة، فنجد أنّ الدعاة اعتمدوا على اجتهاداتهم أكثر من أجل تقريب الأفكار والرؤى وتسهيل وصول المعلومة.

- 4- الأهداف الرئيسية التي يسعى إلى تحقيقها الخطاب الدعوي: التعليم، التذكير والنصح.
- 5- القيم الإسلامية التي يتضمنها الخطاب الدعوي في هذه الصفحات هي القيم الإيمانية الأخلاقية والسلوكية.
- 6- لم يوظف الدعاة الوسائط المتعددة في منشوراتهم الدعوية عبر الفيسبوك، بل كانت عبارة عن نصوص فقط، وتم استخدام الفيديو بنسبة قليلة رغم أنه يسهم بشكل كبير في التوضيح والتعليم والإقناع.
- 7- هناك اختلافات متفاوتة بين الدعاة في خطابهم الدعوي، وتبرز أساسا في اختيارهم للمواضيع الدعوية التي ينشرونها عبر صفحات الفيسبوك، إضافة إلى اعتمادهم على الأدلة التوضيحية والإقناعية.

#### خاتمة

تشكل شبكات التواصل الاجتماعي منبرا هاما للدعوة إلى الله، من خلال ما تتيحه من إمكانية النشر والوصول إلى شرائح واسعة من جمهور هذا الإعلام الجديد، كذلك كأداة فعالة في تناول الدعاة الذين يستطيعون نشر أفكارهم الدعوية دون عناء أو تكلفة، ومن خلال هذه الدراسة نجد أن الكثير من الدعاة يستغلون الشبكات الاجتماعية ومنها الفيسبوك في نشر خطابهم الدعوي الذي يركز في الأساس على تعليم الأفراد تعاليم الدين الإسلامي من عبادات وأخلاق وسلوك للوصول إلى مجتمعات إسلامية لها قيم ومبادئ تتماشى وخصوصية هذا الدين، وأبرز هذه القيم يتم التركيز على القيم الإيمانية، الأخلاقية والسلوكية، ومن خلال الدراسة ينكشف لنا أن هناك قصور في استخدام الأدلة التي تعتمد على المصادر الأصلية للدعوة الإسلامية وهي القرآن والسنة، والاعتماد بشكل كبير على أقوال واجتهادات الدعاة، وهذا قد يبرره شعبية موقع الفيسبوك، واعتباره موقع للتواصل فقط وليس موقع رسمي تبنى عليه الأسس الصحيحة للدعوة الإسلامية، وقد يعتمد الدعاة على وسائل أخرى كالمواقع الإلكترونية الرسمية أو قنوات اليوتيوب وغيرها من وسائط الاتصال الحديثة، كذلك هناك اختلاف وعشوائية في اختيار المواضيع التي ترتبط بالدعوة الإسلامية وكأن النشر على هذا الموقع لا يكون بشكل مدروس بل هو فضاء للتواصل والحصول على التفاعل مع الجمهور.

وعليه تقترح الباحثة جملة من التوصيات المتمثلة في ما يلي:

- الاستغلال الأمثل لمواقع التواصل الاجتماعي في الدعوة إلى الله - عز وجل -، من خلال الاختيار الأمثل والمنظم للمنشورات عبر صفحات الفيسبوك بما يحقق الأهداف المخطط لها.
- التدريب على كيفية استخدام هذه المواقع الاجتماعية وتوحيد الخطاب الدعوي والتخطيط الجماعي لخدمة الدعوة الإسلامية عبر الوسائط الجديدة.
- الاعتماد على صفحات رسمية على الفيس بوك، تعتمد على النشر الدوري وتحسين المعلومات التي تنشر عن طريقها.

### الهوامش والإحالات

- (1) - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تركيا، 1989، ص 243.
- (2) - السر علي سعد، الخطاب الدعوي في القنوات التلفزيونية - دراسة تقويمية لبعض البرامج الدعوية بتلفزيون السودان 2015-2016، مجلة دراسات الإسلام والعالم المعاصر، مركز دراسات الإسلام والعالم المعاصر العدد 12، 2017، ص 138.
- (3) - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص ص 286، 287.
- (4) - شهرة شفري، الخطاب الدعوي عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - دراسة مقارنة بين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي، مذكرة ماجستير في الدعوة الإسلامية، جامعة باتنة، 2008-2009، ص ص 9، 10.
- (5) - راضي زاهر: استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العالم العربي، مجلة التربية، عدد 15، جامعة عمان الأهلية، عمان، 2003، ص 23.
- (6) - صادق عباس: الإعلام الجديد، المفاهيم والوسائل والتطبيقات، دار الشروق، عمان، 2008، ص 15.
- (7) - فضيل دليو: أسس البحث وتقنياته في العلوم الاجتماعية، (د، ط)، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1997، ص 26.
- (8) - محمد عبد الحميد: البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، عالم الكتب، القاهرة، 2004 ص 159.
- (9) - محمد عبد الحميد: دراسة الجمهور في بحوث الإعلام، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص 83.

- (10) - رمضان محمد مطايرد وآخرون، أصول الدعوة ومناهجها - دراسة تأصيلية تحليلية -، 2019 صص 13، 14.
- (11) - عماد الدين عبادي، وسائل الخطاب الدعوي في ضوء التجديد، مذكرة ماستر في العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، 2013-2014، ص 19.
- (12) - عبد الله الزبير عبد الرحمن، من مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، 1997، ص 41.
- (13) - عماد الدين عبادي، مرجع سابق، ص 18.
- (14) - خالد غسان يوسف المقدادي، ثورة الشبكات الاجتماعية، دار النفائس، عمان، الأردن، 2013 صص 26، 27.
- (15) - حسان أحمد قمحية، الفيسبوك تحت المجهر، ط1، دار النخبة، مصر، 2017، صص 24، 25.
- (16) - مديحة جيطاني: استخدامات الشباب الجامعي للمواقع الإسلامية -دراسة في الاستخدامات والأنماط والاتجاهات-، مذكرة ماجستير، جامعة باتنة، الجزائر، 2009-2010، ص 55.

## أمن اللبس بين النحو العربي ولسانيات النص

### Avoidance of Ambiguity between Arabic Grammar and Text linguistics

أ. د. عبد السلام حامد  
قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم  
جامعة قطر

تاريخ القبول: 2020/12/25

تاريخ الإرسال: 2020/12/17

#### ملخص:

النحو العربي - وهو نحو جملة - فيه من الوسائل والقواعد ما يكفل قدرًا كبيرًا من تحديد المعنى والإسهام في أمن اللبس، وذلك عن طريق القرائن اللفظية والمعنوية المختلفة، يضاف إلى ذلك ما في صور الاستعمال وأدواته من طرق تمكين المعنى والاحتياط له. وليس الإشكال هنا فيما يتكفل السياق والقرائن ببيانه والدلالة عليه من أقرب طريق، إنما الإشكال فيما جاوز ذلك - كالحالة بصورها المختلفة - مما يحتاج إلى وسائل أعم ومبادئ دلالية كلية.

وما لا شك فيه أنّ النظر إلى لسانيات النص يفضي إلى تطوير أدوات نحو الجملة الدلالية وإيجاد معايير ومحاورات بينهما، مما يكون له أثر ملحوظ في استنباط كثير من الأسس والمبادئ التي تؤدي إلى فهم أمثل للمعنى الكلي للنص وحل كثير من إشكال اللبس والغموض فيه، ما لم يكن اللبس أو تعدد احتمالات المعنى مزية متوخاة وإبداعًا فنيًا مقصودًا وإثراء للمعنى. ومن أمثلة ذلك: أسس العلاقات بين الجمل وصور التتابع وتوالي الفقرات ومبادئ تفسير النصوص واستراتيجيات التلقي والقراءة، والتكافؤ الدلالي وعلاقته بالاختيار الأسلوبية ومغزاه.

**الكلمات المفتاحية:** أمن اللبس، نحو الجملة، لسانيات النص، المعنى، الإحالة، الانسجام (اللبس).



**Abstract:**

Arabic syntax -*which is about a sentence*- contains the means and rules that guarantee the determination of the meaning and contribute to the security of confusion through different verbal and moral clues; in addition to the methods and tools that enable understanding the meaning. However, the problem is not with what the context and clues guarantee to clarify and indicate; rather, it is concerned with what goes beyond - *such as reference in its various forms* - which requires more general means and overall semantic principles. Undoubtedly, the consideration of the linguistics of the text leads to the development of tools towards the semantic sentence and the creation of passages and dialogues between them. This issue would have a noticeable effect on devising many foundations and principles that lead to an optimal understanding of the overall meaning of the text, and solving a lot of ambiguities unless the ambiguity or multiplicity of the possibilities of meaning is an intended quality, an intended artistic creation and an enrichment of meaning. Examples on this issue include the foundations of relationships between sentences and images of sequences of paragraphs, principles of textual interpretation, receptive and reading strategies, semantic equivalence and its relationship and significance to the stylistic choice.

**Keywords:** Avoidance of Ambiguity, sentence grammar, text linguistics, meaning, reference, coherence.

**مقدمة:**

عندما نقارن بين نظرتين مختلفتين ضيقاً واتساعاً في قضية المعنى وما يتعلق به من وضوح أو غموض ولبس، نعني نظرة النحو العام الذي هو نحو الجملة، ونظرة ما عداه، وهو نحو النص، فإن هذا يقود إلى نظرات أخرى أرحب، ومقولات تبدو كلية من أهمها: الإحالة والعام والخاص، والموضوع والمحمول. ولا يعني ربط حدود المقابلة في قضية البحث هنا بين نحو الجملة - في صورته العربية - ونحو النص، تقليل أهمية النظر إلى الإمكانات الأخرى للمقابلة أو نفيها، كالمقابلة في موضوعنا بين نحو الجملة على إطلاقه والأنحاء الأخرى، كالنحو التوليدي التحويلي، والنحو الوظيفي والنحو المضموني والعرفاني، وإنما يعني ذلك اختياراً بحثياً لجالين مناسبين يصح المقابلة بينهما بصورة جلية لما بينهما من تفاوت واضح أكثر من غيرهما.

وفي هذا الإطار المحدد لقضية البحث، تبدو لنا إشكالات تعبر عنها عدة أسئلة مهمة: ما الذي قدمه نحو الجملة في قضية أمن اللبس؟ هل ثمة شيء غير فكرة القرائن؟ وكيف عولجت مسألة الإحالة وهي من أهم مسائل هذا الموضوع؟ أيكفي في نحو النص معايير النصية السبعة للوصول إلى المعنى وتجنب اللبس أم وراء ذلك إضافات وطائفة أخرى من المبادئ والكليات؟ هل من الممكن أن تكون أطر الخطاب الخمسة عند شارول (من قال؟ وكيف قال؟ وماذا قال؟ ومتى قال؟ وأين قال؟) وما يتعلق بذلك من أكوان اعتقادية أو كامنة أو متقاربة وغيرها في أن تكون من أهم الأسس التي يُستند عليها في الفهم وتحديد المعنى واجتناب اللبس؟ هل من الممكن أن تكون المقارنة بين إسهام أصول الفقه قديماً واللسانيات القانونية حديثاً من جانب - ولسانيات النص من جانب آخر، مفيدة في دراسة قضية أمن اللبس، على أساس أن الجانب الأول (أصول الفقه واللسانيات القانونية) يقدمان نموذجاً لضبط الدلالة، يقابل لسانيات النص التي تقوم على انفتاح الدلالة وتقديم أولوية ما يساعد على الفهم على ما يساعد على الجزم وتحديد المعنى بصورة حاسمة؟

يمكننا تقديم محاولة للإجابة عن مضمون هذه الأسئلة من خلال النقاط الآتية:

### أولاً - الاصطلاح والمفهوم:

من الصعب أن نجد تعريفاً لللبس عند النحاة، إذ جاء حديثهم عنه - فيما راجعناه - ذا طابع عملي، كقول سيبويه مثلاً: "ولا يُبدأ بما يكون فيه اللبس، وهو النكرة. ألا ترى أنك لو قلت: كان إنسان حليماً أو كان رجل منطلقاً، كنت تُلبس، لأنه لا يُستنكر أن يكون في الدنيا إنساناً هكذا، فكروا أن يبدؤوا بما فيه اللبس ويجعلوا المعرفة خبراً لما يكون فيه هذا اللبس. وقد يجوز في الشعر وفي ضعف من الكلام"<sup>(1)</sup>. لكن الكفوي من غير النحويين في كلياته عرف "اللبس" بقوله: "اللبس: بالفتح: الخلط من باب (ضرب) ، وقد يلزمه جعل الشيء مشتبهاً بغيره"<sup>(2)</sup>.

أما إذا رجعنا إلى المظان الحديثة لهذا المصطلح، فإننا نجد مقتراً بمصطلح آخر هو "الغموض". حيث يشار مثلاً إلى أن الغموض (Ambiguity) أو اللبس سمة عامة في

اللغات كلها، وقد يكون سببه احتمال اللفظ أو العبارة والتركيب لأكثر من معنى. وقد يكون بسبب التعقيد اللفظي - وهو مستهجن - كما في قول المتنبي:

أني يكون أبا البرية آدم وأبوك والثقلان أنت محمد

واللسانيون يميزون بين نوعين من الغموض: الغموض النحوي في العبارات والجمل (كما في إضافة المصادر وبعض عبارات النعت أو العطف)، والغموض المعجمي الذي ينشأ عن الاشتراك اللفظي بصوره المختلفة (كما في مفردات: خال وقال ووجد وسنّ وعين) أو الأضداد (كما في: جلال بمعنى عظيم أو حقير، ووراء بمعنى خلف وأمام)<sup>(3)</sup>. وقد ذكر ساير "أن الرمزيين أقرّوا بحتمية الغموض الرمزي، لكنهم عينوا درجته النسبية بالتمييز بين رموز "الإشارة" (التي تقلّ فيها المسافة بين الرمز والمشار إليه وتتيح رخصة أقلّ تفسيراً)، والرموز "المكثفة" التي تتيح تفسيرات متعددة مشحونة بالانفعالات وغير متوافقة ومتزامنة في كثير من الأحيان"<sup>(4)</sup>.

وعلى مستوى الخطاب يمكن ألا يُقبَل الغموض إذا تعارض مع التأويل المناسب، وهنا ينبغي أن نتذكر قواعد مبدأ التعاون الخاص بالحوار الفعال المتعلقة بوضوح المعنى، وبناء على ذلك قد ينظر إلى الغموض على أنه خطأ في الأسلوب يساوي عدم الوضوح والإبهام، كما يرد في بعض العناوين الرئيسة للخرائد. وفي بعض الاستعمالات اللغوية قد يكون الغموض أو اللبس مقصوداً لإحداث تأثير هزلي، وخصوصاً في التلاعب اللفظي كما في الأضاحيك والأحاجي والإعلانات.

وفي الأدب يُعدّ قصد اللبس (التلبس) والغموض سمة أساسية أو جوهرية، والشعر مثلاً لا يقصيه بل يفضلّه أحياناً، والقارئ لا يتوقع أن يُضلل أو يُخدع بل هو يُعَمِّل التأويل في ذهنه أمام الاحتمالات المختلفة للمعنى. وأهم كتاب غني بتطبيق اللبس أو ازدواج الدلالة في اللبس الأدبي هو كتاب الناقد الإنجليزي وليم إيميسون (سبعة أنماط من الغموض)، وهذه الأنماط هي:

أ- أن تكون الكلمة أو التركيب اللفظي محتملاً لاحتتمالات مختلفة في آن واحد.

ب- قد تتألف دلالة النص من دالتين أو أكثر.

- ت- قد يرجع الأمر إلى التورية وهي تقوم على اجتماع معنيين.
- ث- قد تتعدد معاني الكلام لا لأنها تضيف معنى جديداً، بل للكشف عن الحالة المعقدة لعقل الكاتب.
- ج- قد يستقيم المجاز أو الصورة البلاغية ذهنياً في منتصف الطريق بين فكرتين.
- ح- قد يضطر القارئ إلى ابتداء تأويلات للتغلب على التناقض أو التضاد الظاهري.
- خ- قد يكون للكلام معنيان متناقضان فعلاً ويكشف ذلك عن انفصام في ذهن المؤلف<sup>(5)</sup>.

الغموض أحياناً يُقَيّد بدلاً من انفتاحه عند إمبسون، ومن ثم يُحصر ويُعبّر عنه بمفهوم الأضدادية (Ambivalence) (أي كون الكلمة ضدّية ambivalent ولها معنيان متقابلان لأنها من الأضداد، كما في: مختار وجوّن وفُرّة) وهذا يرتبط بالتعبير عن مشاعر المتكلم ومواقفه المتناقضة التي تستلزم الشك أو المواراة والرغبة في الإلباس المتعمد لإخفاء الحقيقة وبناء على ذلك ترد هذه الأضدادية بشكل وظيفي في التداولية بحيث يكون للكلام أكثر من قوة إنجازية<sup>(6)</sup>.

وتذكر لنا موسوعة البلاغة أنّ الغموض يُعدّ استراتيجية ومبدأ من المبادئ التي ارتبطت بها البلاغة على مر العصور، كاللون وكتب الأقوال المأثورة والخطبة الإقناعية والجدلية والمحسنات. وتفصيل الكلام عن الغموض يتمثل في الإشارة إلى الغموض الخبري والغموض الرمزي، فالبلاغة في النظريات الكلاسيكية تهدف إلى تيسير الوصول إلى اختيار ذي معنى حتى ولو كان مؤقتاً وآنيّاً من بين الاتجاهات المختلفة التي يحركها الأمر المحتمل، وبناء على هذا يصير الغموض الخبري دعوة إلى العناية بالبلاغة وتدريسها. ومن الناحية الرمزية يُراعى أن الرموز بطبيعتها غامضة لأنها تخضع لمفارقة الجوهر، ولأنها غير ما تحيل إليه وتمثله، وقد قُدّمت إسهامات في بحث الغموض وأثره في هذا الشأن، من أهمها ما قدمه في القرن العشرين كينيث بيرك (1897-1993) بتحليل أهمية الغموض الخبري والرمزي وبيان الطرق التي تدعم بها الرموز الشبكة اللفظية المتوافقة داخليّاً، والتي يفهم من خلالها الناس الأحداث الغامضة وكذلك العلاقة المبهمة بين الرموز والأشياء المعنوية والمادية المشار إليها<sup>(7)</sup>.

إنّ الوصول إلى المعنى غاية تحليل مستويات اللغة، ولا سيما عندما تتابع حلقات الكلام ودوائره وتتعدد أبنيته، وتصبح مجالاً لاحتمال أكثر من معنى ووجه للفهم أو تصل إلى درجة الغموض واللبس، سواء أكان ذلك على مستوى التواصل العام أم عندما ننتقل من إطار المعالجة النظرية لنحو اللغة وظواهرها، ونؤي وجوها شطر النصوص للتطبيق عليها أو فهمها وتفسيرها - حيث نجد عقبات واحتمالات تعترض هذا الطريق في بعض المواضع؛ وإنما يحدث ذلك لتعلق الأمر بالدلالة وتغير حركة الرموز والتداول، والانتقال من نسق علاقة الرموز بعضها ببعض إلى نسق علاقة الرموز بالموضوع وما تشير إليه، ونسق علاقة الرموز بالمستعمل أو المتلقي، حيث تتراكب المعاني وتتعدد مرئياتها، ويكون ذلك مظنة للاختلاف في فهمها ووقوع اللبس الذي يمكن أن نتصور - على وجه العموم - أخطاءً متعددة له تختلف بحسب الطبيعة والحيّز والقصد، ويكون في الدلالة والتداول، كما قد يكون في البنية أو التركيب أو التنعيم. وليس كل التباس يعد مصدر تشويش وإشكال في الكلام لأنّ منه ما يعد عنصرًا من عناصر التواصل البليغ؛ ولذلك على كل نظرية أن تعدّ العدة لرصد هذه الظاهرة بأخطائها ومصادرها وأن توجد الوسائل الكفيلة بوصفها وتفسيرها<sup>(8)</sup>.

#### ثانيًا - الدراسات السابقة:

مثّل هذا الموضوع مجالاً واسعاً للنظر في نحو الجملة، وميداناً للحوار أحياناً بين هذا النحو ونحو النص أو دراسته على وجه العموم، ومن أمثلة ذلك:

- تأكيد أن تحديد المعنى على وجه اليقين والقطع ليس مشغلة نحو النص؛ لأنّ جميع النصوص محتملة المعنى أو غير محتملة يمكن أن تكون موضوعاً للدرس في نحو النص، ولأنّ هناك نوعاً من النصوص قائم في جماله على احتمال تعدد المعنى، ومعيار القبول يتولى فحص الاحتمال والتعدد لا بهدف نفيه وترشيح معنى واحد من بين المعاني المحتملة، ولكن بهدف تشخيصه وتحليله<sup>(9)</sup>.

- جهد تمام حسان العام في نظريته الشهيرة في القرائن<sup>(10)</sup>، ثم جهده في محاولة إبطال توهم اللبس في القرآن الكريم، حيث أشار إلى أنه قد يحدث في غير القرآن أن يأتي الكلام

مُلْبَسًا ثم لا ينتبه صاحبه إلى اللبس فيسير الكلام على صورته متعدد احتمالات المعنى فإذا ظفر به النحوي لم يجد إلا أن يقول: فيه وجهان أو إعرابان، ومعنى ذلك أن فيه لبسًا لعدم وجود قرينة معينة لمعنى واحد، وقد ضرب على ذلك أمثلة تتشابه مع بعض ما سبق، من أهم تصنيفاتها ما يعود إلى: وظيفة المصدر، ووظيفة حرف الجر (اشتريت مزرعة لزيد - مات المجاهد في سبيل وطنه - رغب زيد أن يغني)، والاتباع بعد المركب الإضافي (ذهبت إلى أبناء زيد وعمر - دار الكتب المصرية) والتردد في تحديد مرجع الضمير عند احتمال صاحب الحال: حاورته مقتنعًا بذلك، أو غير ذلك: أخبرَ زيدٌ عمرًا أن أباه قادم) ثم عقب تمام على مثل هذا بقوله: "ولكن الأمر مختلف في أسلوب القرآن، إذ يعتمد النص القرآني إلى إيراد ما يؤمن به اللبس، فيتضح معه المعنى ويذهب تعدد الاحتمالات. وقد يكون هذا الإيضاح واحدًا مما يأتي: قرينة خارجية - آية قرآنية أخرى غير التي في التركيب - احتراس بلفظ معين في الآية نفسها: إما لبيان معنى نحوي لأحد الأبواب وإما لبيان معنى معجمي لإحدى المفردات. ولقد استخرجت من القرآن الكريم شواهد لهذه الظاهرة من حيث وجدت التركيب النحوي يسمح بأكثر من احتمال للمعنى لواحد، ولكن القرآن يحول دون اللبس بقرينة خارجية أو آية أخرى أو بلفظ معين كما شرحت... وكانت الأسباب الداعية إلى اللبس (في التركيب لا في القرآن) تعود في جملتها إلى تعدد المعنى الوظيفي للمبنى الواحد أو تعدد المعنى المعجمي للكلمة الواحدة"<sup>(11)</sup>.

ومن الأمثلة التي ذكرها لبيان اللبس الناشئ عن تعدد معنى الكلمة المفردة كلمة (بدا) حيث يمكن أن تكون بمعنى (ظهر وعنّ) أو بمعنى (سكن البادية)، وحين أراد النص القرآني المعنى الأول أتبعها بما يحدد ذلك على النحو الذي في قوله تعالى: ﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَأُونَا بِاَوْيِ الرُّؤْيِ﴾ [هود:27]، وحين أراد المعنى الثاني: ﴿وَأَنَّ الْأَحْزَابَ يَوَدُّونَ أَنْ هُمْ بِاَوْوٍ فِي الْأَعْرَابِ﴾ [الأحزاب:20]. ومثال الاحتمال الناشئ عن احتمالات الوظيفة النحوية ما رجحه من أن الواو قبل "الراسخون" للاستئناف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ

﴿أولو الأبواب﴾ [آل عمران:7]؛ وذلك أنه يحتمل أن تكون أيضاً للعطف على لفظ الجلالة، لكن يشهد - في رأي تمام حسان - لمعنى الاستئناف قوله تعالى: ﴿وما يذكر﴾ ﴿أولو الأبواب﴾ وهو أهل العلم، وإنما كان يُذكرهم إيمانهم الذي اعترفوا به<sup>(12)</sup>.

ومن ذلك أيضاً تفنيده لأكذوبة الغرائيق المتعلقة بفهم فعل "التمني" على أنه بمعنى (قرأ) و(تلا) في قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم﴾ [الحج: 52]؛ وذلك بناء على دفع اللبس الناتج عن الأحاديث غير الصحيحة وإبقاء الفعل على معناه المشهور وهو الرغبة في إيمان قوم كل نبي، ومن خلال الاستناد إلى التناس مع آيات أخرى كثيرة<sup>(13)</sup>.

● ومن أمثلة معالجة هذه المسألة على وجه العموم، معالجتها في نظرية اللسانيات الوظيفية حيث نجد الإشارة إلى تنوع الالتباس - كما أجملت من قبل - بحسب طبيعته وحيزه ومقصوديته. فهو من حيث الطبيعة إما أن يكون بنويًا وإما تداوليًا وإما دلاليًا، ومثال البنيوي: ما أجمالَ حُبَّ هند! وأعجبتُ بأخت الجارة الشقراء. والتداولي يكون عندما يتعلق الأمر بالإحالة أو القوة الإنجازية أو الوظائف التداولية. مثال الإحالة: "تفضّل هند المسلم على غيره"، حيث تحتمل هذه الجملة قراءتين: تفضّل هند المعتنق للإسلام على غيره من الناس، وتفضّل هي من بين مجموع الرجال، الرجل المسلم على غيره. ومثال اللبس التداولي المتعلق بالقوة الإنجازية: هل بإمكانك أن تغلق الباب؟ حيث تحتمل معنى: الاستفهام الحقيقي ومعنى الطلب والالتماس. ومثال المتعلق بالوظيفة التداولية ما يحدث عندما يوجد أكثر من محور أو متحدّث عنه كما في: (دخل خالد القاعة فرأى بكرًا جالسًا وراه بكرٌ فابتسم له وصافحه)، ومثال اللبس الدلالي: رأيتُ عَيَّيَ هند؛ لأن لفظ "عيني" يحتمل العينين الحقيقيتين ومعنى الجاسوسين.

والالتماس البنيوي يُعدّ تعددًا في البنيات المحتملة، أما الالتباس الدلالي فهو تعدد في المعنى. والفرق بين اللبس الدلالي واللبس الإحالي أن الدلالي يكمن في المفهوم، أما الإحالي فهو يكمن في المصدق. والفرق بين اللبس الدلالي واللبس التداولي الإنجازي

يتمثل في أن الدلالي يتعلق بمعنى العبارة أو فحواها، واللبس الإنجازي يكمن في القوة الإنجازية التي تواكب التلفظ بالعبارة.

ومثال الالتباس في الحيز أنّ الجملة قد تحتل أكثر من قضية واحدة، مثال ذلك: (نافذة حجرة هند مغلقة) فهذه تحتل معنى: هند نائمة، ومعنى: هند ليست في حجرها. وكذلك قد يكون اللبس في المحمول (الفعل) مثل: قذف خالدٌ بكراً؛ لأن القذف قد يكون بمعنى الرمي أو الشتم<sup>(14)</sup>.

● شغلت قضية اللبس حيزاً واضحاً في نظرية الوضع والاستعمال العربية من خلال معالجة صفة الإبهام بوصفها من اللوازم الوضعية لبعض الأصناف الاسمية (كالعلم والمعرف بأل والضمائر بأنواعها المختلفة وبعض الظروف) والفعلية وكل الحروف<sup>(15)</sup>، وبناء على هذا عُقدت مقارنة كذلك بين العناصر المبهمة في الخطاب بين النحو العربي والتداولية<sup>(16)</sup>.

### ثالثاً - عناية النحو العربي بأمن اللبس:

الجملة العربية ما لم يكن هناك مجاز نوعان: قطعية الدلالة، مثل: سافر زيد، وحضر عمرو، واحتمالية المعنى، كما في: اشتريتُ قَدَحَ ماء، وطاب زيدٌ أباً. والسبب الرئيس في ذلك أن طبيعة النظام اللغوي أن يكون ذا وحدات متشابهة قليلة العدد "ولكنها واسعة الاحتمالات عند أداء المعنى بسبب تشابك العلاقات، وهي في اللغة نوعان: "علاقات وفاقية تعبر عن اتفاق وحدتين من النظام في أمر ما، وعلاقات خلافية تتمثل في الفروق بين وحدة وأختها من وحدات النظام، سواء أكان هذا النظام نظام أصوات أم نظام الصرف أم نظام النحو. وواضح أن الاتفاق في أمر من الأمور يؤدي إلى الاطراد، ولكنه من جهة أخرى مدعاة إلى عدم التمييز بين الأمرين الذين حدث بينهما الاتفاق ... أما الفروق فهي مناط تمييز وحدة من وحدة أخرى. ويمكن التعبير عن ذلك بعبارة بسيطة مثل: "الاتفاق مدعاة اللبس والفروق يؤمن معها اللبس"<sup>(17)</sup>.

ومن الجهود في إزالة أمن اللبس، ما ذكره ابن هشام في الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها، من عدم تأمل المتشابهات، قال: "ولذلك أمثلة: أحدها: نحو "زيد أحصى ذهنًا، وعمر أحصى مالاً" فإن الأول على أن أحصى اسم تفضيل، والمنصوب تمييز



مثل: أحسن وجهها، والثاني على أن أحصى فعل ماضٍ، والمنصوب مفعول مثل: (أحصى كل شيء عدداً). ومن الوهم قول بعضهم في (أحصى لما لبثوا أمداً): إنه من الأول، فإن الأمد ليس مُحْصِيًّا بل مُحْصَى، وشرط التمييز المنصوب بعد أفعل كونه فاعلاً في المعنى (زيدٌ أكثرُ مالاً) بخلاف (مالٌ زيدٌ أكثرُ مالٍ)<sup>(18)</sup>.

ومعنى ما سبق أن النحو العربي - وهو نحو جملة - فيه من الوسائل والقواعد ما يكفل قدرًا كبيرًا من تحديد المعنى والإسهام في أمن اللبس، عن طريق القرائن اللفظية والمعنوية المختلفة التي تتضافر حتى إنها لتسمح بخرق بعضها، بدليل بعض صور التأويل والترخص. ومثال ذلك:

ومهمه مُعْبِرَةٌ أَرْجَاؤُهُ      كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاءُ

أي كأن لون سماءه لُعبَرَتْها لون أرضه، فعكس التشبيه مبالغة. وكذلك قول القائل:

فديتُ بنفسه نفسي ومالي      وما آلوكَ إلا ما أطيَّقُ

ومن هذا الباب التقارض، أي تقارض اللفظين في الأحكام، ومن أمثلة هذا: إعطاء الفاعل إعراب المفعول، مثل: خرَّقَ الثوبُ المسمارَ، وقول القائل<sup>(19)</sup>:

قد ساءَ الحياتِ منه القَدَمَا      الأفعوانَ والشجاعَ الشجعَمَا

يضاف إلى ذلك ما في صور الاستعمال وأدواته من طرق تمكين المعنى والاحتياط له مثل: التوكيد بأقسامه وصوره المختلفة، كالحال في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء: 79]، والظرف المؤكد مثل: ﴿سَبْعَانَ النَّهْرِ أَمْرِي بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ [الإسراء: 1]، وإضافة الشيء إلى نفسه، مثل: ﴿وَلَهُ لَحِقُ الْبَقِيَّةِ﴾ [الحاقة: 51]، وإثبات الشيء ونفي ضده كما في: ﴿أَسْرَاتٍ غَيْرَ أَهْيَاءَ﴾ [النحل: 21]، ووضع الظاهر موضع المضمَر، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَذَبُوا شَعْيًا كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ [الأنعام: 92]، فلو لم يكرر "شعياً" لقل: الذين كذبوا شعياً كأن لم يغنوا فيها وكانوا هم الخاسرين "أي كأن لم يغنوا فيها وكانوا هم الخاسرين وهذا يترتب عليه إثبات الغناء لهم ونفي الخسران. وكذلك استعمال ضمير الفصل بين النعت والخبر، كما في: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران: 62] واستعمال

بعض الأدوات مثل: "من" الاستغراقية، وتكرار "لا" النافية أو الناهية لإثبات النفي أو النهي على كل حال، مثل: ما حضر زيدٌ ولا خالد، واستعمال اللام الفارقة للتفريق بين (إن) النافية و(إن) المخففة من الثقل. ومن هذا الباب أيضاً: التصريح بذكر مقتضى الكلام وعدم الاكتفاء بما تقدم، مثل: ﴿فَلَا صَرَقَ وَلَا صَلَّى. وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾ [القيامة: 31، 32] ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِرْ نَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْهِجْرِ وَسَبْعَةِ إِفْرَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 196]. كل ذلك بالإضافة إلى ظواهر أخرى مثل: أسلوب الاختصاص، وضرب المثل والجمل المفسرة، والبدل وعطف البيان، نحو ﴿فَأُخْرِجْ لَهُمْ عَجَلًا حَـمِيرًا لَهُ خُوزَارٌ﴾ [الأعراف: 148] ونحو: ﴿يَسْـَٔوْا لَكُمْ سُوءَ الْفِعْلِ﴾ [البقرة: 49] <sup>(20)</sup>.

ورغم هذه الطرق المختلفة للاحتياط في المعنى، تبقى مواضع تكون الدلالة فيها احتمالية، ويترك ذلك للسياق - وللنحاة جهود لا تُنكر في هذا - لكي يوضحه ويزيل لبسه، ومن أمثلة هذا في مستوى المفردات: اسم الفاعل والمفعول من نحو: انقاد واختار، وبعض صيغ غير الثلاثي كاسم المفعول والمصدر الميمي، وبعض صيغ المفرد وجمع المذكر السالم من المقصور والمنقوص عند الإضافة أو الجر، كما في: قاضيٍّ، ومُجْري الخيل وراميها، والنسب إلى مثل: حيٍّ وحيّة وحياة وحياء، وكله (حيوي). ومن ذلك على مستوى النحو:

- ما يمكن أن يكون حالاً أو مفعولاً له، مثل: دعا ربه خوفاً وطمعاً.
- ما يمكن أن يكون حالاً أو نعتاً، مثل: ما رأيث رجلاً راكباً.
- ما يمكن أن يكون مصدرًا مضافاً إلى الفاعل أو المفعول، مثل: أعجبني إكرامك، وساءني ضربك <sup>(21)</sup>.

والألغاز النحوية - رغم ما فيها من صنعة بادية وتكلف - تعطينا صورة لبعض أسباب اللبس والغموض التي من الممكن أن تتحقق وتوجد في تراكيب الكلام، ومن ذلك أن يكون الأمر راجعاً إلى الفصل والتقديم والتأخير والإخلال بالرتبة، أو غرابة المعنى المعجمي، مثل البيت الأول فيما يأتي:

إذا جاء شهر الصوم فافطر  
على مشوئته وكل النهار  
فإن كبار آثام البرايا  
إذا قرئت برحمته صغار

ف"النهار" هو فرخ الحبارى، و"شهر" ظرف، والتقدير: إذا جاء النهار الذي هو فرخ الحبارى في شهر رمضان فأفطر على مشويته وكل<sup>(22)</sup>.

ومما يتضح فيه الفصل والتقديم والتأخير أيضاً:

صِلْ حبالي فقد سئمتُ الجفاء يا قتولي واحفظ عليّ الإخاء

ف"يا" هنا دخلت على منادى مخدوف، والنداء فصل بين المبتدأ والخبر، و"عليّ الإخاء" خبر مقدم ومبتدأ مؤخر. وتقدير البيت ومعناه: صِلْ حبالي، فقد سئمتُ، الجفاء قتولي يا فلان فاصبر، فعليّ إكرامك. وفي الجملة الأخيرة يتضح أهمية الوقف في دفع التوهم واللبس.

ومما يتضح فيه أهمية الوقف أيضاً قول القائل:

هيهات قد سفهتُ أُمِّيَّةُ رأيها واستجهلتُ سفهاؤها حكماؤها  
حربٌ تردّد بينهم بتشاجرٍ قد كفرتُ آباؤها أبناؤها

ففي البيت الأول كلام تام ووقف عند "استجهلت" وما بعد ذلك مبتدأ وخبر، وفي البيت الثاني الكلام تم عند "كفرت" وهو من الكفر ومعناه التغطي، أي قد ليست أُمِّيَّة السلاح، ثم استؤنف الكلام بعد ذلك بقوله: آباؤها أبناؤها<sup>(23)</sup>.

وليس الإشكال هنا فيما يتكفل السياق والقارئ ببيان والدلالة عليه من أقرب طريق - كما في اللبس الناشئ عن بعض صور الإضافة أو النعت وغيرها - إنما الإشكال فيما جاوز ذلك واحتاج إلى وسائل أعم واستراتيجيات كبرى ومبادئ دلالية كلية، كمعايير النص الأساسية التي من أهمها التناص ورعاية الموقف والإعلامية والقبول.

إن الإحالة في العربية - على سبيل المثال - قد تكون بالضمير أو بالإشارة أو الموصول أو المعرف بـأل، وقد عولجت بوصفها من أهم وسائل السبك (cohesion) في النص، لكن التحيل في الاستعمال والنص قد يكون أكثر من ذلك، وكل هذا تتعدد احتمالاته أحياناً حتى يصل الأمر إلى درجة الالتباس في الفهم. وإذا نظرنا مثلاً إلى الإحالة بالضمير في القرآن الكريم فسنجد أمثلة كثيرة لها، من ذلك مثلاً: ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْكَرِيمِ﴾

**الفاشعين** ﴿البقرة: 45﴾ فقد قيل إن الضمير في (إنها) إما أن يعود على الصلاة أو الاستعانة أو الخطاب السابق المستغرق لخمس آيات ويتضمن أمورًا كثيرة منها ذكر النعمة والوفاء بالعهد ورهبة الله.

ومثل ذلك نجده في الإحالة باسم الإشارة كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَسَتْ تَلَوْنَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ نَهَى كَالْجَارَةِ أَوْ أَشْرُ تَسْوَةٍ﴾ ﴿البقرة: 74﴾ فقد بين الزمخشري أنّ "ذلك" إشارة إلى إحياء القتل أو إلى جميع ما تقدم من الأشياء المعدودة الواردة في سبع آيات تدور حول ذبح البقرة من الآية 76 إلى الآية 73، وهذا معناه أننا أمام إحالة إلى خطاب عام ثاو خلف الإشارة<sup>(24)</sup>.

ومن أشد أمثلة الإحالة اختلافاً في توجيهه قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿تَالْتِ امْرَأَةً الْعَزِيزِ (الآن مَحْصَنٌ لَهَا) أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ) ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْضَنْ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي قَوْمًا ثَائِرًا (الثَّانِينَ) وَمَا أَكْبَرُ نَفْسِي...﴾ [يوسف: 51، 52]. فقد اختلف العلماء والمفسرون كثيراً في تحديد القائل الذي يحيل إليه الكلام وما يتبع ذلك من مرجع الضمير في قوله **﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ... وَمَا أَكْبَرُ نَفْسِي﴾** بين كونه يوسف عليه السلام أو امرأة العزيز.

والسؤال هنا ليس سؤالاً واحداً بل ثمة أسئلة كثيرة، من أهمها: أيكفي نحو الجملة بقواعده ومبادئه التي أشير إلى بعضها ليحل مثل هذا الإشكال في الدلالة وبيان الإحالة؟ أتكفي قاعدة أن الضمير يعود إلى أقرب مذكور ما لم توجد قرينة تصرف عن ذلك إلى غيره كما في الضمير في "قالوا" في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِلْمُتَعَلِّقِينَ إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْهُ وَعَمِنَ عَصِيَّةٍ﴾ [يوسف: 7، 8].

إننا لا يمكن أن نعالج مسألة الغموض في المعنى وأمن اللبس دون أن ننظر إلى بعض المجالات التراثية الأخرى التي درست ذلك، ولا سيما دراسة الأصوليين ودراسة بعض النقاد.

فالأصوليون نظروا في الدلالة على وجه العموم، ومن أهمية نظرهم فيها ودقة معالجتهم لها بالغ بعضهم ووصفها ووصف مباحث النحو عندهم بأنها تمثل نحو الدلالة، في مقابل نحو الإعراب عند النحاة ونحو الأسلوب عند البلاغيين؛ وسبب ذلك أنهم بحثوا في كثير من أوجه الفصائل أو المعاني النحوية التي تؤدي إلى ذلك، ومن ذلك ما يدل على العموم، مثل: أسماء

الشرط والاستفهام والأسماء الموصولة، ولفظ كل وأسماء الجموع المعرفة بأل غير العهدية أو الإضافة، واسم الجنس المتصل بأل الجنسية (كالرجل والسارق) والنكرة في سياق النفي أو الشرط أو النهي. ومن ذلك فيما يدل على التخصيص: الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل. ومن أمثلة مسائل الاستثناء في هذا: الاستثناء بعد جمل متعاطفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَأَجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَرْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأُصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 4-5]، فقد دار البحث والنظر هنا حول تحديد المستثنى منه من بين الجمل المتعاطفة الثلاث، وهي جملة "فاجلدوهم" وجملة "ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً" وجملة "وأولئك هم الفاسقون"، واختلف في ذلك العلماء<sup>(25)</sup>. ومن أوضح أبواب بحث الأصوليين في الدلالة صلة بالوضوح والغموض وسألهم في تحديد المعنى التي تمثلت في ثلاث طرق: مراعاة المقاصد الشرعية للأحكام، ومراعاة السياق بجميع صورته، ومراعاة صور علاقة اللفظ بالمعنى.

وفي هذا ترد أقسام كثيرة، منها تقسيم اللفظ باعتبار الوضوح والخفاء إلى: الواضح والغامض، وانقسام الغامض إلى: المتشابه والمشكل والمجمل والخفي. وعند الجمهور طرق الدلالة أربعة أقسام: دلالة عبارة ودلالة إشارة ودلالة فحوى ودلالة اقتضاء. ومن حيث طرق الدلالة عند الشافعية تنقسم الدلالة إلى دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم، ودلالة المنطوق قسمان: دلالة صريحة (دلالة عبارة) وغير صريحة وهي قسمان: دلالة مقصودة باللفظ اقتضاءً أو إيماءً، ودلالة غير مقصودة باللفظ وتسمى دلالة الإشارة. أما دلالة المفهوم فهي تنقسم إلى: دلالة موافقة (الفحوى)، ودلالة مخالفة، وهي تشمل المخالفة باللقب أو الوصف أو الشرط أو الغاية أو العدد<sup>(26)</sup>.

ومن الجهود التي قُدمت على قاعدة أصولية للتغلب على مشكل الإحالة في القرآن الكريم اقتراح أربعة مرجحات كلّية يمكن أن يُعتمد عليها في تحليل نماذج الإحالات، وهي مبنية على أربع زوايا للنظر في العلاقة بين المحيل وقريبة إحالته أو الخال إليه، وهذه المرجحات:

- من جهة المطابقة: المطابق أولى من المخالف.
- من جهة المسافة: الأقرب أولى من الأبعد.

- من جهة اتحاد النسق واختلافه: ما يؤدي إلى اتحاده أولى مما يؤدي إلى اختلافه.
- من جهة العموم والخصوص: العام أولى من الخاص.

ومن الملاحظ أنّ هذه الجهات لا ترد كلها مع كل إحالة، فبعضها يقتصر دوره على الضمائر وأسماء الإشارة كالمطابقة والمسافة، وبعضها يعمل مع القرينة الذكرية دون غيرها كالمسافة. ولا يمكن أن تتصف هذه المرححات بالضبط التام؛ لأن ثمة عنصراً متغيراً لا يمكن ضبطه هو مقتضى السياق، ولأن هناك مرجحات أخرى مثل: (المحدّث عنه أولى بالضمير) و(حمل الضمير على غير الشأن أولى) و(الملفوظ أولى من الملحوظ) و(الأسرع تبادراً إلى الذهن أولى)، و(المستند إلى رواية صحيحة أولى)<sup>(27)</sup>.

ومن أمثلة إعمال هذه القواعد ترجيح توجيه الإحالة إلى الأقرب مراعاة للمسافة، كما قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69]. فأولئك الثانية الأولى أن تعود إلى (النبیین والصديقين والشهداء والصالحين)، وهذا هو الراجح لقربه، بدلاً من العودة على "مَنْ" في صدر الآية. والترجيح بالقرب على كل حال ليس على درجة كافية من القوة كغيره من المرحّحات ولا سيما معتمد الحديث.

ومن أمثلة الترجيح باتحاد النسق ما ورد في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَتَرْفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاتَرْفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَصْرٌ لِي وَعَصْرٌ لَهُ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 39]، حيث الأولى في الضمائر كلها أن تعود إلى موسى توحيداً للنسق؛ حتى لا يعود بعضها على موسى وبعضها على التابوت، حيث إن تفريق الضمائر - كما ذكر الزمخشري - مُخلٌ بالفصاحة ولا يجوز حمل نظم القرآن عليه<sup>(28)</sup>.

والنقاد منهم حازم القرطاجني الذي أشار إلى وضوح المعاني وغموضها، ورأى أن الغموض قد يكون هو نفسه غرضاً مقصوداً، وبناء على ذلك قسم دلالة الكلام على المعنى

من هذه الناحية إلى ثلاثة أقسام: دلالة إيضاح، ودلالة إيهام، ودلالة إيضاح وإيهام. وقد بين أن الغموض في المعاني راجع إلى أحد أسباب ثلاثة:

أ- غموض المعاني أنفسها بسبب دقة المعنى وعمقه أو أن يكون الكلام قد بُني على مقدمة صُرف الفهم عن الالتفات إليها أو أن يكون الكلام فيه كناية أو تلويح، واضطراب صور التركيب الذهني أو يكون المعنى متعدد الاحتمالات.

ب- رجوع الغموض إلى الألفاظ والعبارات، كأن يكون اللفظ حوشياً أو غريباً أو مشتركاً أو يكون الكلام فيه تقديم وتأخير أو فصل، وكون العبارة مفرطة في القصر أو الطول.

ت- رجوع الغموض إلى المعاني والألفاظ معاً، كالأقاويل التي يقصد بها الكنايات والإلغاز<sup>(29)</sup>.

وإذا كنا من قبل أشرنا إلى العلاقة بين أصول الفقه واللسانيات القانونية حيث إنهما يتشابهان في مقصد الوصول إلى الحكم وفق ضوابط محددة من منطلق محاولة ضبط الدلالة فمما يمكن أن نذكره تأكيداً لذلك النظر إلى مباني التفكير اللغوي في القانون، وسنجدها تتمثل في المباني:

التصورية، والسببية، والتفسيرية، والتعريفية، والشرطية، والاستدلالية، والتبعية، والقطعية (قرار، حكم، يجب، لا يجوز)، والاحتمالية<sup>(30)</sup>، والإلغائية، والإحالية، والمطلقة، والتقييدية. يضاف إلى هذا أن من أهم سمات الخطاب القانوني: الوضوح والعمق، والإيجاز والتفصيل والمباشرة والإخبار، والشرح لا التأويل، والتحديد والفصل، وعدم الحشو والتكرار<sup>(31)</sup>.

#### رابعاً: اعتناء لسانيات النص بأمن اللبس:

مما لا شك فيه أن النظر إلى لسانيات النص يفضي إلى تطوير أدوات نحو الجملة الدلالية وإيجاد معايير ومحوارات بينهما، مما يكون له أثر ملحوظ في استنباط كثير من الأسس والمبادئ التي تؤدي إلى فهم أمثل للمعنى الكلي للنص وحل كثير من إشكال اللبس والغموض فيه، ما لم يكن اللبس أو تعدد احتمالات المعنى مزية متوخاة وإبداعاً فنياً مقصوداً وإثراءً للمعنى. ومن أمثل هذه الأسس والمبادئ:

## ● العلاقات بين الجمل وصور التابع وتوالي الفقرات، مثل:

- قيود الترابط بين الجمل واعتمادها على العلاقات بين المعاني أو العلاقات بين إحالات الجمل. فقد فُرقَ فان دايك بين الجملة المركبة نحو: (كان الطقس جميلاً؛ لذا ذهبنا إلى الشاطئ) والتتابع الجملي مثل: (كان الجو جميلاً. ذهبنا إلى الشاطئ)، وأحياناً أخرى لا يوجد ترابط دلالي بين التتابعات، مثل: لأن الطقس كان جميلاً، يدور القمر حول الأرض.
- طرق ربط مجموع الجمل المفردة بكليات النص، كوحدة سياق المرجعية والإحالة (الإضمار واختيار أداة التعريف، والعلاقات الإحالية والإشارية)، وتتابع الوحدات المعجمية المترابطة عن طريق إعادة الذكر والإعادة المبسطة، ووحدة البناء الزمني والترابط الزمني بين العناصر الأساسية المكونة للنص الواحد، ووحدة منظور الخبر الاتصالي وتحديد الموضوع والمحمول.
- الجانبين المفهومي والماسدقي وحاجتهما إلى الإدراك والمعرفة. فالنحو نظام مجرد نسبياً ولا يتحقق إلا في إطار وصف متكلم مثالي. وتقع العمليات النفسية الدقيقة والأبنية عند معاني المنطوقات خارج نطاق النحو، سواء أكان ذلك في التعبير أم في الفهم. وبناء على هذا يصف علم الدلالة كل تصورات المعنى الممكنة (الأبنية المفهومية) التي يمكن أن تعبر عنها جملٌ ما. ولهذا أيضاً يتجلى النحو في صورته المبسطة باعتباره "نظاماً قاعدياً يربط الصور الصوتية (عبر أشكال الجملة) بمعانٍ ما. ولا يشتمل علم الدلالة على معانٍ عامة ومفهومية للكلمات والمركبات فحسب، بل يشتمل أيضاً على العلاقات بين هذه المعاني و"الواقع الخارجي"، وهذا هو ما يسمى بالعلاقات الإحالية، ومثال ذلك أن مركب "الرجل القصير" مثلاً لا يعبر فقط عن وحدة مفهومية، بل إنه أيضاً في سياق ما يحيل إلى شخص خاص تتوفر فيه هذه القيود المفهومية. والتفسير الإحالي المتمثل في تخصيص منطوقات معينة بوحداث الواقع (الأشياء والصفات والعلاقات) يعتمد على الفهم، وعلم الدلالة اللغوي له جانبان: مفهومي، وما صدقي، وهو محتاج معه إلى علم إدراكي لوصف عملية تفسير النص، وهذا العلم تسهم فيه - إلى جانب غيره - معرفة مستعمل اللغة بالعالم بدور مهم. [فان دايك، علم النص مدخل متداخل: 43 - 55].



- مفهوم المحور والتفسير. ومفهوم "المحور" يقصد به المعلومة المعروفة التي قد تكون واقعة أو فردًا أو سمة أو علاقة، وأما "التفسير" فهو المعلومة الجديدة، ومن الممكن أن يتغير المحور باستمرار في التابع، مثال ذلك هذه الفقرة: "... أي بيتر، سافر بقطار المساء (ج1)، كانت مريحة (ج2). في صباح اليوم التالي استجّم بيتر في مكان إجازته (ج3). أمطرت برّداً (ج4). وقع الفندق على حافة القرية (ج5). وُجدَ منظرٌ جميل على الجبل (ج6). أحسّ منذ البداية بتحسّن (ج7) ... [فان دايك، علم النص مدخل متداخل: 59، 60].

#### ● مبادئ تفسير النصوص واستراتيجيات التلقّي والقراءة، مثل:

- 1- القواعد الأربع لتحديد الأبنية الدلالية الكبرى للنصوص (الحذف، والاختيار، والتعميم، والتركيب والإدماج)، وذلك أن أهم ما تعني به الأبنية الكبرى للنصوص هو تحديد الهدف منها والموضوع الوارد فيها. والحذف والاختيار إلغاء وحذف، والتعميم والتركيب والإدماج إحلال واستبدال. [فان دايك، علم النص مدخل متداخل: 80-86]. ويتعلق بذلك هرميات موضوع النص، وقد عرّف برينكر بناء الموضوع في النص على أنه ضم معلومات متفرقة إلى المعلومة الأساسية (أي إلى موضوع النص)<sup>(32)</sup>.
- 2- مفاهيم تداولية مثل: الفائدة والأهمية والمناسبة<sup>(33)</sup>.
- 3- علم دلالة الإحالة وما يتيحه من إعادة البناء المجرد للواقع وتصور فئات موجوداته وعلاقاتها، فالعالم "مجموعة من الوقائع، وتتكون الوقائع من أشياء ذات علاقة محددة وعلاقات متبادلة، وترتبط العوالم الممكنة بعضها ببعض بصورة متبادلة، وذلك من خلال علاقة التبادل والانفتاح. ونرى أن علم دلالة الإحالة يتيح إعادة بناء مجرد للواقع بحيث يمكننا ربط وحدات مجردة في اللغة (كلمات ومقولات وعلاقات) بوحدات مجردة في الواقع الخارجي؛ وذلك من خلال المعاني المفهومية لوحدات اللغة. وهكذا نملك العناصر التالية لبنية الواقع:

أ - فئة عالم ممكن (م).

ب - علاقة (ثنائية) تحدد بالنسبة لعناصر (م) وهي التبادل والانفتاح (ق).

ت- فئة "أشياء" يمكن أن يُتحدّث عنها، وهي المجال ... (domain) (ل).

وفي حالة وقوع مجالات العوالم المختلفة متباينة يمكن أن نفرّق بين ل1

ول2 ... وهي فئات تشكّل معًا المجال الكلي (ل).

ث- فئة السمات والعلامات (س).

ج- فئة الوقائع (و). " [فان دايك، علم النص مدخل متداخل: 50، 51].

4- معالجة المضمون على أنه مجموعة من القضايا المتكاملة المترابطة أفقيًا ورأسيًا، ومبدأ

النزول (top-down) (مصاحبة النص نفسه وتحليله) ومبدأ الصعود (bottom-up)

(مصاحبة العلم بالنص أي المعرفة والمعلومات المرتبطة به)<sup>(34)</sup>.

#### ● التكافؤ الدلالي وعلاقته بالاختيار الأسلوبي ومغزاه:

مما لا يُلتفت إليه رغم أهميته أن فهم المعنى ومحاولة تحقيق أمن اللبس يتوقّان أحيانًا على تعرّف الأسلوب، ومن مقتضيات ذلك:

- أنه عند وجود التكافؤ الدلالي يكون من الضروري التمييز بين البدائل المعجمية

والبدائل التركيبية حتى يُدرك المراد جيدًا.

- أن ثمة فرقًا جوهريًا بين التداولية والأسلوبية يتمثل في أن التداولية تعنى في الأساس بأن

يكون المنطوق مناسبًا وملائمًا للسياق، والأسلوبية تتجاوز ذلك حيث تُعنى بأن

يكون المنطوق مؤثرًا. [فان دايك، علم النص مدخل متداخل: 176].

- من الأهمية بمكان معرفة المحدّدات الأسلوبية، ومنها: حالة المتكلم الخاصة وموقفه

بالنظر إلى السامع، وخصائص المتكلم الثابتة وسماته الاجتماعية وطبيعة الموقف

الاجتماعي، وعلى هذا يمكن في بعض المواقف أن يصير التفسير الأسلوبي أكثر أهمية

من التفسير الدلالي - البراجماتي: أي ليس ما قيل، بل "كيف قيل" هو الذي يكون له

الأهمية، أي ليس ما يريد المتكلم أن يعبر عنه أو ما يقصد إليه بمنطوقه، بل الخصائص

أو السمات الأولية الأخرى للمتكلم التي تُنبه إلى الأهمية الخاصة للسامع<sup>(35)</sup>.

## خاتمة:

كشف البحث في مباحثه وثناياه جملة من النتائج من أهمها:

1- إذا كان أمن اللبس غاية نحو الجملة وأماؤه ذلك تحقيق الفائدة، فإن لسانيات النص والخطاب - فيما يبدو - غايتها تحقيق الترابط والانسجام (السبك والحبك)، ومن أهم وسائل الوصول إلى ذلك النظر في أمور من أهمها - إلى جانب الفائدة - الإحالة والمناسبة والأهمية.

2- إذا كان تحديد المعنى على وجه اليقين ليس مشغلة نحو النص؛ لكونه مقصوداً في بعض السياقات ووجوه الاستعمال، أو استراتيجية مهمة أحياناً ولا يُعدّ مصدر تشويش وإشكال بل إنه من عناصر التواصل البليغ - فإن هذا ينبغي أن يقيد بالنص الأدبي أو سياقات معينة؛ لأن مستوى النص العام أو الخطاب الأصل فيه تجنب اللبس والسعي إلى فهم المعنى بكل سبيل. وأما القول بأن أسلوب القرآن مثلاً يشتمل على إيراد ما يؤمن معه اللبس خاصة عند الاستئناس بالتناص، فإن هذا يظل اجتهاداً مقيداً لا يمكن إطلاقه.

3- من عناية النحو العربي بأمن اللبس تناول ضوابط الأبواب النحوية وقواعد التوجيه والإشارة إلى ما يسمح بالترخص في بعض الاستعمالات، وبيان طرق تمكين المعنى والاحتياط وأثر السياق. وفي رأينا أن بقاء بعض الوظائف النحوية محتملة للتداخل بينها في الاستعمال وعند توجيهه لا يُعد من اللبس، وأن الأغاز النحوية باب من أبواب قصد التلبس والغموض للتعليم والرياضية الذهنية.

4- الإحالة بصورها المختلفة من أهم مواطن اللبس والغموض، ولا يكفي في حل إشكالاتها إسهام نحو الجملة العربي، بل لا بد من طرق أبواب أخرى - كجهود الأصوليين - والإكمال عليها، وقد قُدمت اقتراحات تطبيقية جيدة في هذا السياق تقوم على مراعاة المطابقة والمسافة واتحاد النسق والعموم والخصوص.

5- لسانيات النص من أهم المجالات الحديثة التي ينبغي أن يُفاد منها في حل مشكل أمن اللبس. ومما تقدمه هذه اللسانيات في ذلك ثلاثة أسس عامة، الأول: بيان علاقات الجمل وصور التابع وتوالي الفقرات وطرق ربط مجموع الجمل بكليات النص، وما يتعلق ببعض

المفاهيم مثل: "المفهوم" والمصدق وثنائية المحور والتفسير. والثاني: مبادئ تفسير النصوص واستراتيجيات التلقي والقراءة، مثل: قواعد تحديد الأبنية الدلالية الكبرى للنصوص، وعلم دلالة الإحالة وما يتيح من إعادة بناء الواقع وتصور الموجودات وعلاقاتها. والثالث: توقف فهم المعنى ومحاولة تحقيق أمن اللبس أحياناً على تعرف الأسلوب.

### الهوامش والإحالات

- (1) - انظر: سيبويه، 1988، الكتاب. تح: عبد السلام هارون، (ج1) ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة. 48
- (2) - انظر: الكفوي، أبو البقاء، الكليات. تح: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت. 800
- (3) - انظر: الخولي، محمد، 2001، علم الدلالة (علم المعنى). دار الفلاح، الأردن. 142-145.
- (4) - انظر: توماس أ. سلوان، 2016، موسوعة البلاغة، ترجمة نخبة بإشراف عماد عبد اللطيف، ط1 المركز القومي للترجمة، القاهرة. 99.
- (5) - انظر: وهبة، مجدي وكامل المهندس، 1984، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب وهبة ط2، مكتبة لبنان، بيروت. 315، 316.
- (6) - انظر: وايلز، كاتي، 2014، معجم الأسلوبيات، ترجمة خالد الأشهب، ط1، المنظمة العربية للترجمة بيروت. 50-52، وعلبكي، رمزي، 1990، معجم المصطلحات اللغوية. ط1، دار العلم للملايين، بيروت. 42.
- (7) - انظر: توماس أ. سلوان، موسوعة البلاغة، ترجمة نخبة بإشراف عماد عبد اللطيف، ج1/96 105، ج3/858.
- (8) - انظر: المتوكل، أحمد، 2013، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، ط1، منشورات ضفاف (بيروت) والاختلاف (الجزائر). 129.
- (9) - انظر: مصلوح، سعد، 2004، في اللسانيات المعاصرة، دراسات ومثاقفات، ط1، عالم الكتب القاهرة. 235-239.
- (10) - يعد بحث تمام حسان "أمن اللبس ووسائل الوصول إليه في اللغة العربية" (حوليات كلية دار العلوم جامعة القاهرة، العام الجامعي 68-69) هو الأصل الأوضح المنشور لنظريته في القرائن والأساس الأسبق - في الوقت نفسه - للدراسات الكثيرة التي أعقبت ذلك في دراسة هذا الموضوع. انظر: حسان، تمام، 1973، اللغة العربية معناها ومبناها، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ص8، 9، وخورشيد، بكر عبد الله خورشيد، 2006، أمن اللبس في النحو العربي دراسة في القرائن

ص 22 وما بعدها، وقد ذكر عشر دراسات في هذا الشأن بعضها فيه تكرار وكلها لا علاقة له بلسانيات النص.

- (11) - حسان، تمام، 2006، مفاهيم ومواقف في اللغة والقرآن، عالم الكتب، القاهرة. 321، 322.
- (12) - انظر: السابق 323، 326.
- (13) - انظر: حسان، تمام، 2000، البيان في روائع القرآن، ط2، عالم الكتب، القاهرة. 323-338.
- (14) - انظر: المتوكل، أحمد، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، 130-138.
- (15) - انظر في هذا أيضًا: الفصل الثالث (أثر إبهام المعنى) في: حامد، عبد السلام، الشكل والدلالة دراسة نحوية للفظ والمعنى. 2016، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان. ص 165 وما بعدها.
- (16) - انظر: صالح، عبد الرحمن الحاج، 2012، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر. ص 75-108، و ص 225 وما بعدها.
- (17) - انظر: حسان، تمام، مفاهيم ومواقف في اللغة والقرآن 319.
- (18) - انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح القاهرة 598/2-599.
- (19) - انظر: السابق 695/2-699.
- (20) - انظر: السامرائي، فاضل، 2000، الجملة العربية والمعنى. ط1، دار ابن حزم، بيروت. 142-156.
- وانظر: ابن هشام، مغني اللبيب 670/2.
- (21) - انظر: السامرائي، فاضل، الجملة العربية والمعنى. 78-80.
- (22) - معنى ذلك أن "النهار" هنا مشترك لفظي وأن المشترك اللفظي من أسباب اللبس الذي يزول من خلال السياق إذا كان مشهورًا كما في كلمة (جلل) بمعنى (يسير) أو (عظيم). انظر: صالح عبد الرحمن الحاج، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال 107.
- (23) - ابن هشام، الألغاز النحوية، 1997، تحقيق موفق فوزي الجبر، ط1، دار الفكر العربي دمشق والقاهرة. 43 - 47، 113، 114.
- (24) - انظر: خطّابي، محمد، 2012، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء. 173-177.
- (25) - حمودة، طاهر سليمان، 1983، دراسة المعنى عند الأصوليين، 12، 13، 43-53.
- (26) - انظر: السابق، ص 163-165.
- (27) - انظر: أنيس، تامر، 2008، الإحالة في القرآن الكريم: دراسة نحوية نصية. ط1، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة. 422، 423.
- (28) - انظر: السابق، 435 - 437.

- (29) - انظر: القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء، القرطاجني، حازم، د.ت - منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تقدم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الكتب الشارقة. 172-178.
- (30) - على سبيل المثال يشتمل الدستور الأمريكي على قدر من الغموض لتوفير المرونة دون التضحية بالوحدة. توماس. أ. سلوان، موسوعة البلاغة 104/1.
- (31) - سمير إستيتية، سمير، 2008، اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج، ط2، عالم الكتب الحديث إريد، وجدارا للكتاب العالمي، عمان، 497 - 524.
- (32) - فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيج، 1999، مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة د. فالح بن العجمي، جامعة الملك سعود، الرياض. 52. ومن الجدير بالذكر هنا الالتفات إلى أن من الأبنية الكبرى التي تسهم في التأويل والفهم مفهوم "الإطار". انظر: فان ديك، 2013 النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني أفريقيا الشرق الدار البيضاء. 283-286.
- (33) - انظر: فان ديك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، 232.
- (34) - انظر: فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، 154 - 166.
- (35) - انظر: فان دايك، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، 2001. ترجمة سعيد بحيري، ط1 دار القاهرة للكتاب. 180، 181.

## استدعاء التراث في قصيدة "الغار" لإبراهيم الدغيم

The Use of Heritage in Ibrahim Al-Daghim's Poem "laurel"

د. بوسغادي حبيب

المركز الجامعي بلحاج بوشعيب - عين تموشنت (الجزائر)

habibalii15@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/11

تاريخ الإرسال: 2020/09/12

ملخص:

يتعرض البحث بالدراسة والتحليل لقصيدة الغار لصاحبها إبراهيم الدغيم، وهي قصيدة تمدح النبي صلى الله عليه وسلم مشيدة بأخلاقه وصفاته. وسنستأنس في تحليلها بما جادت به نظرية التناس، التي اضطررنا إلى طرح الإشكالية التالية: كيف استلهم الشاعر التراث وكيف وظفه؟ وماهي الميزة التي تميزت بها معظم قصائده وقصيدة الغار خاصة؟ وهل عارض في ذلك بعض الشعراء أم أنه كان من السباقين في بناء القصيد شكلا ومضمونا؟ سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة باتخاذ الإحصاء والوصف منهجين متبعين لدراسة القصيدة.

**الكلمات المفتاحية:** قصيدة الغار، التناس، التراث، القرآن، التاريخ، الشعر، النشر.

### Abstract:

The research is attempt to study and analyze Ibrahim Al-Daghim's poem of the "Laurel" ; a poem praising the morals and the qualities of the Prophet 's ( PBUH) .The theory of intertextuality was implemented and imposed on us the following problematic : how did the poet inspire heritage and the way he employed it? What characterized his poems and mainly " Laurel"? Was he a pioneer in poem construction in terms of form and content. We will try to answer these questions through the us of statistics and description as two approaches to studying the poem.

**keywords:** Laurel poem, Intertextuality, Heritage, Quran, history, Poetic, Prose.

## أولا/ توطئة:

يعدّ التراث بمصادره المتنوعة موردا خصبا، ومعيناً دائماً التدفق بإمكانات الإيحاء ووسائل التأثير؛ لما يحويه من فكر إنساني، وقيم فنية خالدة، ومبادئ إنسانية حية؛ لأن عناصر هذا التراث ومعطياته لها من القدرة على الإيحاء بمشاعر وأحاسيس لا تنفذ، وعلى التأثير في نفوس الجماهير وعواطفهم، ما ليس لأي معطيات أخرى يستغلها الشاعر، حيث تعيش هذه المعطيات التراثية في أعماق الناس، تحف بها هالة من القداسة والإكبار؛ لأنها تمثل الجذور الأساسية لتكوينهم الفكري والوجداني والنفسي.

الواقع أنّ عملية توظيف الموروث داخل السياقات الشعرية هي مسألة غاية في الأهمية؛ ذلك بسبب ارتباطها بالمتلقي، إذ إن مقدار تفاعل المتلقي مع القصيدة يكمن في مقدار شعرية توظيف الشاعر للموروث، وبما أن الموروث مادة جاهزة للإفادة، فقد استطاع كثير من الشعراء المبدعين توظيف الموروث العربي، بكل أنواعه داخل منظومة نصهم الإبداعي.

ولا شك أن استيعاب الشعراء العرب المحدثين للتراث بأشكاله المتنوعة وتوظيفه في النص الشعري قد أصبح ظاهرة شائعة وسمّة بارزة من سمات الشعر العربي الحديث، فما من شاعر عربي معاصر إلا ولجأ إلى توظيف معطيات التراث في أعماله، بحيث أصبح يشكل نظاماً خاصاً في بنية الخطاب الشعري المعاصر، فاتكأ الشاعر على موروثه وارتباطه به يكسب عمله أصالة وتفرداً، وأصالة الشاعر وتفردة يزيد بمقدار غنى التراث الذي يعتمد عليه ويربط أسبابه به<sup>(1)</sup>.

فماذا نقصد بالتراث؟ جاء في المعجم العربي الحديث في مادة (ورث) أنّ: "الورث والإرث والتراث، ما ورث وورث ورثاً وإراثاً ورثةً ورثةً تراثاً فلاناً؛ انتقل إليه مال فلان بعد وفاته: (ورث المال ووجد عن فلان) صار مال فلان ومجده إليه والورث: ما يخلفه الميت لورثته"<sup>(2)</sup>؛ وفي القرآن الكريم جاء: ﴿وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ [النمل، 16]، وأيضاً قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الأنبياء، 105]، وكذلك قوله: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم، 63].



إذن، وفقاً لما جاء في القرآن الكريم، والمعاجم العربية وتحديداً المعجم العربي الحديث لخليل الجرجي، فإن كلمة التراث تحمل معاني عدّة، وأصل الكلمة (ورث) يُدلّ على انتقال شيء ما بأكمله إلى أحد أو قبيلة أو قوم أو شعب بصورة عامة.

أمّا التراث في معناه الاصطلاحي: "فهو الموروث الإنساني، أو بالمعنى المصطلح التراث الإنساني، الذي هو كل ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات وتجارب وفنون وعلوم فمنه تراث علمي ومنه تراث شعبي وكذلك التراث التاريخي، التراث الأدبي، التراث الديني والتراث الصوفي"<sup>(3)</sup>؛ أو هو: «ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات وتجارب وخبرات وفنون وعلوم في شعب من الشعوب، وهو جزء أساس من قوامه الاجتماعي والإنساني والسياسي والتاريخي والخلقي يوثق علاقته بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث وإغنائه"<sup>(4)</sup>.

إنّ أنواع التراث المذكورة أعلاه هي من مصادر الموروث الإنساني، وعلى أنّ هذه المصادر في الحقيقة ليست دائماً بهذا التمايز والانفصال، فإنّ بينها من التشابك والتداخل ما لا يمكن تجاهله، فمثلاً أيّة شخصية صوفية هي بالضرورة شخصية تاريخية، ومثل ذلك يمكن أن يقال من معظم الشخصيات الدينية والأدبية، كما أنّ كثيراً من الشخصيات التاريخية، والدينية قد انتقلت إلى التراث الشعبي أو التراث الأسطوري فأصبحت من الشخصيات الشعبية أو الأسطورية بينما هي في الوقت نفسه شخصيات تاريخية أو دينية ولكن برغم كل ذلك فإنّ لكل مصدر من هذه المصادر ملامحه وصفاته الخاصة التي تميّزه - على المستوى النظري على الأقل - عن بقية المصادر، وبمقدار توافر هذه الملامح والصفات - أو غلبتها - في شخصية من الشخصيات يمكن ردها إلى المصدر الذي تحدّد هذه الصفات واللامح"<sup>(5)</sup>.

ويستوجب الذكر هنا بأنّ التراث هو ناتج ثقافي للشعب الذي يشمل على التجارب الاجتماعية في مستوى الحياة اليومية، وفي مستوى تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وفي مستوى توريث هذا الناتج للأجيال القادمة من هنا يمكن أن نقول أنّ "تراث الشعب هو التجربة المتصلة من أجيال وفي كل فترة تاريخية، وعندما نتحدث عن

التراث الديني فقصدنا هي الثقافة الدينية أو ما يعتقده شعب معين من معتقدات دينية أو طقوس دينية خاصة، وتشكل الثقافة الدينية بما هي مجموعة معطيات وطقوس ومناسك تحليلات للفكرة الدينية"<sup>(6)</sup>.

والتي تعكس الهوية التاريخية والحضارية للشعوب والأمم، ولأن التراث من أهم أسباب التطور والتجديد للأمم والشعوب، "فلا يمكن لأمة من الأمم أن تتسم ذوي الحضارة والمدينة إلا إذا كانت لها جذورها العميقة وتراثها المجيد وتاريخها التليد"<sup>(7)</sup>.

### ثانيا/ التعريف بالشاعر:

ولد أنس إبراهيم الدغيم في مدينة حماة من العام 1979، وهو من منطقة معرة النعمان من قرية (جرجناز)؛ نشأ في عائلة ريفية بسيطة تتألف من 14 فرداً، كانت طفولته كباقي طفولة أبناء الريف المعهودة بالشقاء واللعب والحياة العادية. أما أحلامه فقد كانت بسيطة، خاصة أن أبناء الريف يتوجب عليهم تحديد مستقبلهم من خلال مجموع الثانوية على عكس أبناء المدينة الذين لهم حرية الاختيار لطموحهم. وما يربطه في قريته هو دراسته الابتدائية والإعدادية وشيء من الثانوية.

بعدما أنهى المرحلة الثانوية دخل كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق، ولكنه لم يكمل لأنه لم يكن هنالك انسجام بينه وبين الهندسة وكان إقباله على مجال آخر، فكان يحضر في كلية الآداب وكلية الشريعة أكثر من حضوره في كلية الهندسة، بعد ذلك ذهب إلى الأردن وأقام فيها أربع سنوات ونصف، ودرس فيها الصيدلة في جامعة (فيلا دلفيا) وتخرج منها عام 2008.

بالإضافة إلى أنه شاعر هو أيضاً كاتب في الأدب السياسي، له مؤلفات شعرية عدّة منها: حروف أمام النار، وديوان أما بعد، وديوان المنفى، وكتاب كن مسلماً، والعديد من القصائد والمقالات المنشورة في المجلات والصحف العربية<sup>(8)</sup>.

### ثالثا/ الشاعر الدغيم واستدعاؤه للمصادر التراثية:

إنّ الدارس لشعر الشاعر إبراهيم الدغيم يلحظ أن مصادر التراث التي استرفدها قد تنوعت وتعددت ما بين: مصادر دينية، ومصادر تاريخية، ومصادر أدبية، وقد كان لهذه

المصادر أثر كبير في تعميق تجربته الشعورية، وإرهاف أدواته التعبيرية، ولعل استرفاده الموروث الديني بخاصة، واستخدامه له أن يكون قد برز واضحاً في صور تعامله مع التراث، حيث تتجلى طبيعة ارتباط الشاعر بالقرآن الكريم والسيرة النبوية العطرة، ومدى تفاعله معه وقدرته على توظيفه وتطويره.

بيد أن المتأمل في أشعار الشاعر الدغيم يجد أن خيط التراث الديني خيط بارز في نسيج النص الشعري عنده، وأنه مكوّن أصيل من مكوناته؛ فالموروث الديني ثم الأدبي يعدان من أكثر المصادر التراثية صلة والتصاقاً بتجربة الشاعر الذاتية ورؤيته الإنسانية، التي وفر له غير قليل من الوسائل والأدوات الفنية الغنية بالطاقات الإيحائية، وكان أكبر عون له على الإبانة عن مواقفه وعواطفه. فلا تكاد تخلو معظم قصائده من إحالة إليهما، سواء على مستوى الصياغة والتشكيل أو على مستوى الدلالة والرؤية<sup>(9)</sup>.

#### رابعا/ قصيدة الغار<sup>(10)</sup>

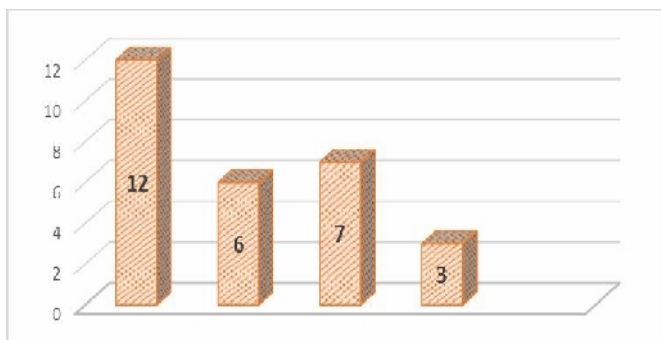
- 1/ شَتَانٌ بَيْنَ الْمَالِكَيْنِ نِصَابَا ..... مَلِكُ الْقُلُوبِ وَمَلِكُونَ رِقَابَا
- 2/ وَمَلِكْتُ مِنْ هَذَا الْغَرَامِ قَلِيلَهُ ..... فَاسْتَفْتَحَا بِقَلِيلِهِ الْأَبْوَابَا
- 3/ قَلْبِي وَعَقْلِي، وَالْقَوَائِي مِنْذُ أَنْ ..... زَمَلْتُهَا تَتَصَيّدُ الْكُتَابَا
- 4/ مَا كَانَ كُلُّ الصَّيْدِ فِي جَوْفِ الْفَرَا ..... حَتَّى تَمَعْنَ وَاتَرِي فَأَصَابَا
- 5/ هَذَا الْفَوَاؤُ أَنَا الَّذِي خَبَأْتُهُ ..... عَنْ مَقْلَتِيكَ فُصَادَفَ الْأَهْدَابَا
- 6/ عَلَّقْتُ بَيْنَ الْبُرْدَتَيْنِ مَدَائِحِي ..... وَسَوَايَ يَعْلقُ غَادَةً وَكَعَابَا
- 7/ لَا نَاعَسَ الطَّرْفِ الَّذِي بَايَعْتُهُ ..... فِي النَّوْمِ كُنْتُ، وَلَمْ أَكُ السَّيِّبَا
- 8/ إِنِّي وَ مَا عَلَّمْتُ مَنْطِقَ طَائِرٍ ..... أَشَدُّ بِذِكْرِكَ جَيْئَةً وَذَهَابَا
- 9/ لِلَّهِ طَبْعُ الْوَرْدِ يُخْفِي عَطَرُهُ ..... وَيُقيِّمُ مِنَ أَلْوَانِهِ حُجَابَا
- 10/ حَاوَلْتُهُ فَتَحَدَّرْتُ مِنْ لَا يَدٍ ..... قَطْرَاتُهُ، فَصَمَمْتُه فَاَنْسَابَا
- 11/ لَا مَسْتَهُ أَوْ كِدْتُ لَوْلَا أَنْ رَأَى ..... بُرْهَانَهُ قَلْبِي فَعَادَ وَ تَابَا
- 12/ وَصَفَا إِنَاءُ الْحُبِّ، رَقَّ زَجَاجُهُ ..... حَتَّى رَأَيْتُ وَ مَا رَأَيْتُ شَرَابَا
- 13/ لَكِنَّ مَاءَ سَالٍ أَوْ كَالْمَاءِ مِنْ ..... وَعَلَى حَوَاشِيهِ فَشَفَّ وَ طَابَا

- 14/ صُنِعَتْ عَلَى عَيْنِ الرَّحِيقِ كَوْوُسُهُ ..... فَكَأَنَّمَا شَرَحَتْ بِهِ الْأَسْبَابَا
- 15/ أَرْجَعْتُ فِيهِ الطَّرْفَ وَ اسْتَرْجَعْتُهُ ..... فِي كَرَّتَيْنِ فَغَابَ فِيهِ وَآبَا
- 16/ مَا بَيْنَ مَنْبَرِهِ وَ مَوْضِعِ قَبْرِهِ ..... خَطَّ الْجَمَالُ لِقَارِئِهِ كِتَابَا
- 17/ قَرَأْتُ عَلَى يَدِهِ الشَّعُوبَ وَ لَمْ يَزَلْ ..... فِي كُلِّ سَطْرِ يَشْرُحُ الْآدَابَا
- 18/ فِي غَارِهِ الْجَبَلِيِّ لَمْ يَكُ خَالِيًا ..... كَانَ الْمَدَى يَتَعَلَّمُ الْإِعْرَابَا
- 19/ مِنْ ( قُمْ فَأَنْذِرْ ) لَمْ يُدَثِّرْ عَيْنَهُ ..... نَوْمٌ وَ دَثْرٌ عَارِيًا وَ مُصَابَا
- 20/ حَافٍ وَ مَا مِنْ حَبَّةٍ فِي مَكَّةَ ..... لَمْ يَحْتَمِلْ عَنْهَا دَمًا وَ عَذَابَا
- 21/ عَارٍ عَنِ الدُّنْيَا وَ أَوَّلَ كُلِّ ( بِسْمِ اللَّهِ ) يَفْتَحُ فِي الْمَعَاجِرِ بَابَا
- 22/ الْأَسْوَدَانِ عَلَى خَرِيطَةِ فَقَرِهِ ..... يَتَوَزَّعَانِ مَا ذَنَا وَ قَبَابَا
- 23/ نِعَمَ الْإِدَامِ الْخُلُّ حِينَ مُحَاصَرٍ ..... فِي الشَّعْبِ يَفْتَحُ لِلجِياعِ شِعَابَا
- 24/ مَا كَانَ عَدَّاسٌ لِيُؤْمِنَ قَلْبُهُ ..... لَوْ لَمْ يَجِدْهُ السُّكَّرُ الْعُنَابَا
- 25/ سَبْحَانَ مَنْ أَسْرَى بِهِ لَيْلًا وَمَنْ ..... أَذْنَاهُ مِنْ قَوْسِ الْجَلَالَةِ قَابَا
- 26/ وَ ارْتَدَّ مِنْ أَعْلَى لِيَخْصِفَ نَعْلَهُ ..... وَيُطَاعِمَ الْفُقَرَاءَ وَالْأَصْحَابَا
- 27/ خُلِقَ كَأَنَّ الْوَدْقَ مِنْ أَعْطَافِهِ ..... وَخِلَالِهِ يُهْدِي الْوُجُودَ سَحَابَا
- 28/ خُلِقَ هُوَ الْقِرَاءُ هَذَّبَ حُسْنُهُ ..... عَرَبِيًّا وَزَكَّى يُمَنِّهُ أَعْرَابَا
- 29/ وَ الْحُبُّ يَدَأُ بِالْقُلُوبِ فَكَلَّمَا ..... (بَانَتْ سَعَادُ) وَجَدَتْ قَلْبَكَ ذَابَا
- 30/ كَانَ الطَّرِيقُ مُطَوَّقًا بِحِمَامَةٍ ..... لَمْ تَبْنِ عُشًّا بَلْ بَنَتْ مَحْرَابَا
- 31/ لَا حُزْنَ فِيهِ مَعِيَّةُ الْمَوْلَى هُنَا ..... بِدَمِ الرِّضَا تَتَحَسَّنُ الْأَعْصَابَا
- 32/ يَا ( مِثْنَيَاتِ الْوَدَاعِ ) وَيَوْمَهَا ..... يَا رَاكِبًا لَا يُشْبِهُ الرِّكَّابَا
- 33/ مَنْ صَاغَ مِنْ تَمَرٍ سُوعًا لَا كَمَنْ ..... بِالْحُبِّ وَ الْإِيمَانِ صَاغَ شَبَابَا
- 34/ فَكَأَنَّ كُلَّ مَهَاجِرٍ فِي أَوْسِهِ ..... (سَعْدٌ) وَ(يَثْرَبُ) أَصْبَحَتْ خَبَابَا
- 35/ تَتَفَاوَتْ الْأَقْدَارُ بِالتَّقْوَى وَلَا ..... يَتَفَاوَتُونَ نُهْيَ وَلَا أَنْسَابَا
- 36/ وَالنَّفْسُ لَا تَرْقَى إِذَا لَمْ تَقْتَرَفْ ..... بِقُبَاءٍ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ثُرَابَا
- 37/ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ ضَجَّ رِدَاؤُهُ ..... بِدَعَائِهِ وَدَعَا الْخُصُومَ سَرَابَا
- 38/ بِالْعُدُودِ الدُّنْيَا أَقَامَ عَرِيشَهُ ..... وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْهُ خَارَ وَخَابَا

- 39/ والحمدُ لا يُؤْتِي مَنْ لَمْ يَأْتِهِ ..... قَدَرُ المعالي أن تُقَادَ غِلابا
- 40/ ما كان للطلقاء أن يستقسموا ..... مِنْ بعده الأزلَامَ والأنصابا
- 41/ لما عفا و هو المَقْدَرُ رحمةً ..... وبكى لهم وهو العزيزُ جَنابا
- 42/ يا أيها الرِّيمُ الذي لم يستتر ..... عن طالبٍ لا يُشْبهُ الطُّلابا
- 43/ ما حلَّ أزرارُ البنفسج زائر ..... إلا وشقَّ على الأريج ثيابا
- 44/ يا سيِّداً و محمّداً يا رحمةً ..... للعالمين و نعمةً ونوابا
- 45/ ما كانَ صدرٌ مثلَ صدرِكَ عامراً ..... بالحبِّ هم من صدّروا الإرهابا
- 46/ كوثرَتْ آيَ اللهِ في أرواحنا ..... وتخذلقوا من حولنا أحزابا
- 47/ أحييتَ بالقرآنِ إنسانيَّةً ..... وتقاسموا دُنيا الوري أقطابا
- 48/ لو أَّهمَّ عرفوكَ لاعتاضوا عن ال ..... دَمٍ ياسمينًا والحراِب حُبابا
- 49/ و لأَسَّسوا للخيرِ أعظَمَ دولةً ..... ولصالحِ السيفِ الصَّقيلِ قِرابا
- 50/ جَمَلْتُ شِعري حينَ لم أختَرْ له ..... من غيرِ كَأْسِكَ سَكِّراً وُضابا
- 51/ يا ليتني أُخِذْتُ أو آتِي فوقهُ ..... حجرٌ يُحِبُّ، وَحَبَّةٌ تَنْصَابِي
- 52/ بالغْتُ في هذا الدُّنُو ولم ولا ..... كَعْبًا بلغْتُ ولا بلغْتُ كِلابا
- 53/ ما كانَ رَبِّي أن يُعَذِّبَ شبيهُ ..... شابثٍ بهِ ودمي بِجُبِكَ شابا

#### عدد تناصات القصيدة مع نصوص سابقة:

| العدد | نوع التناص                        |
|-------|-----------------------------------|
| 12    | الاستدعاء من القرآن الكريم        |
| 6     | الاستدعاء من الحديث الشريف        |
| 7     | الاستدعاء من التراث الأدبي والفني |
| 3     | الاستدعاء من التراث التاريخي      |



### خامسا/ استدعاء التراث في قصيدة الغار:

#### 1/ استلهم التراث الديني في القصيدة:

من يقرأ القصيدة يجد أنّ الدلالة الدينية فيها قد أخذت مساحة من كتابة الشاعر ويعود هذا التأثير إلى تكوين الشاعر والبيئة التي نشأ بها، كغيره من شعراء هذا الاتجاه، يقول عشري زايد: "إن توظيف التراث وشخصيات الموروث الديني في الشعر العربي المعاصر، يعني استخدامها تعبيرياً لحمل بُعد من أبعاد تجربة الشاعر يعبر من خلالها، أو يعبر بها عن رؤياه المعاصرة"<sup>(11)</sup>؛ كما أنّ "ظاهرة استخدام التراث الديني وشخصيات الموروث الديني في الشعر المعاصر شاعت من قبل في أي عصر من عصوره حتى أصبحت سمة من أبرز سمات هذا العصر، ولقد كان التراث - في كلّ العصور - بالنسبة للشاعر هو ينبوع الدائم المتفجر بأصل القيم وأنصعها وأبقاها، والأرض الصلبة التي يقف عليها لبني فوقها حاضره الشعري الحديد على أرسخ القواعد وأوطدها، والحصن المنيع الذي يلجأ إليه كلّما عصفت به العواصف فيمنحه الأمن والسكينة"<sup>(12)</sup>؛ فقد وجدت "بعض المحاولات التي تُبذل اليوم في سبيل أنّ الدين مقوم من مقومات المجال السلوكي للإنسان"<sup>(13)</sup>.

نرى بأن الشعراء المعاصرين أدركوا أنّ التراث الديني مصدر غني وهام يتوجب عليهم أن لا يستغنوا عنه، وفي العالم العربي يصدر أكثر من واحد عن محاولات لاستلهم الفكرة الدينية في أعمالهم الشعرية، "ولقد حدّد بعض الشعراء المعاصرين منهجاً للفكرة الدينية أو الثقافة الدينية في أدبهم وشعرهم، على أساس أنّ الأديان السماوية تبحث عن الحقيقة

والأديان السماوية لا تتحدث عن حقائق العقيدة المبورة في صورة فلسفية فقط ولا يكون مجموعة من الحكم والموعظة والإرشادات، وإنما يكون شيئاً أشمل من ذلك وأوسع، يكون التعبير الجميل عن حقائق الوجود من زاوية الثقافة الدينية أو الالتزام الدينية لهذا الوجود<sup>(14)</sup>.

يبدو أنّ "شخصيات التراث الديني أو الرموز الدينية هي هذه الأصوات التي استطاع الشاعر العربي المعاصر من خلالها أن يعبر عن كل أفراده وأفراده، أن يبكي هزيمته أحرّ البكاء وأصدقته وأفجعته، وأن يتجاوزها في نفس الوقت بينما كان كل كيان الأمة يئن منسحقاً تحت وطأتها الثقيلة، وأن يستشرف النصر ويرهص به في الأفق لم تكن تلوح فيه بارقة النصر، وأن يتغنى للحرية أعذب الغناء وأنبله. ومن ثم فقد عقد الشعراء العرب المعاصرون أواصر صلة بالغة بالعمق والثراء بشخصيات هذا التراث الديني، وأصبحت هذه الشخصيات تطالعنا بوجوهها المنتصرة والمهزومة"<sup>(15)</sup>؛ المستبشرة والمهمومة، المتمردة والخانعة، من كل دواوين الشعر العربي المعاصر، وأصبح انتشارها ظاهرة تُلفت الانتباه، والمصادر التراثية الدينية التي استمد منها الشعراء العرب المعاصرون للشخصيات الدينية التي وظفوها، وأهم هذه المصادر - بعد القرآن الكريم - قصص القرآن، وقصص الأنبياء، والكتاب المقدس وبعض كتب السير والأعلام والتراجم والطبقات وبعض كتب التصوف والتاريخ وتاريخ الأدب وغيرها<sup>(16)</sup>.

إذن سنعرض في هذا العنصر إلى استخراج الاقتباسات الدينية (القرآن والحديث) الموظفة في القصيدة، والتي أخذت مساحة لا بأس بها في القصيدة، مما يدل على التوجه الذي يسلكه الشاعر، ويبدو تأثره الواضح بشاعر الشوقيات أحمد شوقي؛ ومن الاقتباسات الدينية التي دّبح بها الشاعر قصيدته ما يأتي:

#### أ/ الاقتباس من القرآن الكريم:

يقول الشاعر: إِنِّي وَمَا عَلَّمْتُ مَنْطَقَ طَائِرٍ ... أَشْدُو بِذِكْرِكَ جَيْئَةً وَذَهَاباً

نلفي الشاعر قد اقتبس من قوله: ﴿وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنْطَقَ الطَّيْرِ وَأَرُونَا مِنْ هَلْ سَمِئْتُمْ﴾ [النمل: 16] للدلالة على عدم امتلاكه لخاصية اللغة لكي يمدح بها شخص رسول الله

إلا أنه مطلوب منه أن يشدو بذكر الحبيب والإشادة بأخلاقه صباح مساء، كون منطق الطير في الحقيقة لا يفهمه إلا رسول أو نبي، يقول ابن عاشور: "وعلم منطق الطير أوتيهِ سليمان من طريق الوحي بأن أطلعه الله على ما في تقاطيع، وتخاليف صغير الطيور أو نعيقها من دلالة على ما في إدراكها وإرادتها" وبالتالي أمكننا القول أنّ من يريد مدح الرسول عليه أن يوحى إليه بكلمات تليق بمقام سيد الثقلين<sup>(17)</sup>.

يقول الشاعر: حاولته أو كدْتُ لولا أن رأى ... بُرهانه قلبي فعادَ وتابا

البيت تقاطع بعض شطره مع الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَ بِهَا لَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ بُرْهَانَ رَبِّي﴾ [يوسف: 24]؛ وفيها يقول صاحب التحرير والتنوير: "والرؤية هنا علمية لأنّ البرهان من المعاني التي لا ترى بالبصر، والبرهان الحجة، وهذا البرهان من جملة صرفه عن الهمّ بما ولولا ذلك لكان حال البشرية لا يسلم من الهم بمطاوعتها في تلك الحالة التوفّر دواعي الهمّ من حسننها ورغبتها فيه، واغتراب أمثاله بطاعتها، والقرب منها"<sup>(18)</sup>. فالتعلق الموجود بين البيت الشعري والآية الكريمة التي استدعاها الشاعر تحمل خاصية التعلق بالشيء، فسيدنا يوسف عليه السلام كاد أن يتعلق قلبه بالسيدة زليخا امرأة العزيز، وشاعرنا كاد أن يتعلق قلبه بعطر الورد الأخاذ ويستسلم له.

قال الشاعر الدغيم: صُنِعْتُ عَلَى عَيْنِ الرَّحِيقِ كَوْوَسُهُ ... فكأنما شَرَحَتْ بِهِ الأسبابا  
العبارة الأولى من الشطر الأول مستدعاة من قوله تعالى: ﴿وَالْقَيْنُ خَلَقْتُ مَحَبَّةً نَّيِّ وَثُنُوعٍ عَلَى عَيْنٍ﴾ [طه: 39]؛ فالشاعر يمدح سيدنا رسول الله وكأنّ صنع الله تعالى له جعله وحيد دهره لا يمكن أن يوجد له نظير، فقد شبهه في الأبيات السابقة بإناء الحب الذي رَقَّ زجاجه الحامل للماء ولا وجود للماء ومن يتذوق طعمه يجده باردا زلالا استلّ من أعماق الرّحيق، وبالتالي فإنّ هذا الصنع لرسول الله كان متقنا وفريدا لا يمكن أن يضاهيه صنع واتقان، قال الطاهر بن عاشور: (وَالصُّنْعُ: مُسْتَعَارٌ لِلتَّزْيِينِ وَالتَّنْمِيَةِ، تَشْبِيْهُا لِذَلِكَ بِصُّنْعِ شَيْءٍ مَّصْنُوعٍ، وَمِنْهُ يُقَالُ لِمَنْ أَنْعَمَ عَلَيْهِ أَحَدٌ نِعْمَةً عَظِيمَةً: هُوَ صَنِيعَةٌ فَلَانٌ)<sup>(19)</sup>.

يقول الشاعر: أَرَجَعْتُ فِيهِ الطَّرْفَ واسترجعته ... في كَرَّتَيْنِ فغاب فيه وآبا



نلاحظ في هذا البيت اقتباس من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَرَجَعِ الْبَصَرَ فَرَتَيْنِ يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: 4].

قال الشاعر: من قُمْ فأنذر لم يُدْثِرْ عينه ... نومٌ ودَثْرٌ عاريًا ومُصَابَا  
الشرط الأول من البيت مقتبس من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَءُوا الْقُرْآنَ حَتَّى يَخْرُجَ الْغُصْنُ﴾؛ حيث  
نجدهما قد تفاعلا في حيثة واحدة هي التبليغ والدعوة، فالشاعر يخاطب رسوله الكريم بأن  
الدثار ونوم العين لم يرهما قط لأنه منوط برسالة وجب عليه تبليغها، لأن الغطاء والنوم من  
صفات العراة واللاهية قلوبهم عن دين الله؛ وكذلك الآية الكريمة أُلْقَتْ بظلالها على المعنى  
الذي قلنا؛ فمن خلال هذا التفاعل والتلاحق نتج عنه تماسك واتساق في الشكل والمعنى.

يقول الدغيم: عارٍ عن الدنيا و أول كل ( بس ... م الله ) يفتح في المعارج بابا  
أبان البيت الشعري عن عبارة تنهد من خلالها الجبال وهي قوله تعالى: (بسم الله) التي  
استدعاها الشاعر من الآية: ﴿إِنَّهُ بَيْنَ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: 30]  
وهذه الآية كما يقول ابن عاشور: "وافتح الكتاب بجملة البسملة يدل على أن مرادفها  
كان خاصا بكتب النبي سليمان أن يتبع اسم الجلالة بوصفي الرحمن الرحيم فصار ذلك  
سنة لافتتاح الأمور ذوات البال في الإسلام ادخره الله للمسلمين من بقايا سنة الأنبياء"<sup>(20)</sup>.

وبالتالي فإن عبارة (بسم الله) أصبحت من الشعارات الأساسية التي يفتتح بها  
المسلمون معارج الأبواب، وهو مصداق لقول رسولنا الكريم: (كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه  
ببسم الله فهو أبتر) أي: أقطع أجزء؛ وهذا ما أشار إليه الشاعر.

قال إبراهيم الدغيم: سبْحَان مَنْ أَسْرَى بِهِ لَيْلًا وَمَنْ ... أَدْنَاهُ مِنْ قَوْسِ الْجَلَالَةِ قَابَا  
لقد استلهم شاعرنا من القرآن الكريم آيتين هما على التوالي: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى  
بِعَبْرِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْمَكْرَمِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾ [الإسراء: 01] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَرَجَعِ الْبَصَرَ فَرَتَيْنِ يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [النجم: 09].

فالناظم مدح النبي (صلى الله عليه وسلم) بمحصلتين لم تقع لنبي قبله ولا بعده، فمن ذا الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى؛ ومن ذا الذي عُرج به فكان قريبا من سدة المنتهى، فأَي قَرَبٍ هذا الذي كان عليه رسول الله من ربه.

كما نلفي الإيجاز في الكلام بعبارتين في حق رسول الله وهما (الإسراء والمعراج) "وفي ذلك إيماء إلى أنه إسراء خارق للعادة لقطع المسافة التي بين مبدأ السير ونهايته في بعض ليلة"<sup>(21)</sup>؛ وحاصل المعنى "أن جبريل كان على مسافة قوسين من النبي صلى الله عليه وسلم الدال عليه التفریع بقوله: {فأوحى إلى عبده ما أوحى}، ولعل الحكمة في هذا البعد أن هذه الصفة حكاية لصورة الوحي الذي كان في أوائل عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالنبوة فكانت قُوَاهُ البشرية يومئذٍ غير معتادة لتحمل اتصال القوة الملكية بها مباشرة رفقا بالنبي صلى الله عليه وسلم أن لا يتحشم شيئا يشق عليه"<sup>(22)</sup>.

قال الشاعر: خُلِقَ كَأَنَّ الْوَدْقَ مِنْ أَعْطَافِهِ — وَخِلَالِهِ يُهْدِي الْوُجُودَ سَحَابَا

شطر البيت مقتبس من قوله تعالى: ﴿قَتَرَى الْوَدْقَ يَصْرِفُهُ مِنْ خِلَالِهِ﴾ [النور: 43] وشاعرنا هنا يشبه خلق الرسول بالودق الذي يتناثر منه يمينا وشمالا يلتمس الخلق منه هذا الفيض الرباني؛ فمثله كمثل المطر الذي "يتساقط من خلاله السحاب فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون ولا يعرف هذا الاستبشار على حقيقته كما يعرفه الذين يعيشون مباشرة على المطر"<sup>(23)</sup>.

قال الشاعر: وَالنَّفْسُ لَا تَرْقِي إِذَا لَمْ تَقْتَرِفْ ... بِقُبَاءٍ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ تُرَابَا

الشطر الثاني من البيت اقتبسه الدغيم من قوله تعالى: ﴿سَيَمَاهُمْ فِي وَجْهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح: 29]؛ فهذه الصورة المشهدة للبيت توضح لنا بجلاء أن ارتقاء النفس في عليائها لا يكون إلا بكثرة السجود والتضرع إلى الباري عز وجل، وهذا ما تمثلته الآية الكريمة عندما وصفت الصَّحْبَ الكريم بهذه الصفة العلية وهي السجود والخضوع لله تعالى فقد تعالق البيت الشعري مع الآية الكريمة من هذه الخصيصة، التي لا يرتقي أسبابها إلا التَّقِي النقي.

يقول الشاعر: **يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ ضَحَّ رِداؤُهُ ... بدعائه ودعا الخصوم سَرابا**  
الشرط الأول من البيت استلهم شكله ومضمونه من الآية الكريمة ﴿إِنَّ الزَّيْنِ تَوَلَّوْا مِنْهُمْ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ﴾ وهو كناية عن التقاء الجيشين المؤمن والكافر، وهنا تدخل العناية الرسولية بالالتجاء إلى ربها سبحانه وطلب الإمداد والعون؛ فقد تفاعلتا كل من البيت والآية عند مقصدية التقاء الجمعان وعدم الهروب إلى الوراء، وتثبيت الأقدام لأن النصر قادم لا محالة.

قال الشاعر: **بِالْعُدُوَّةِ الدُّنْيَا أَقَامَ عَرِيشَهُ ... وَ الرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْهُ خَارَ وَخَابَا**  
البيت مقتبس من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتُمْ بِالْعُدُوَّةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوَّةِ الْقُصُوى وَالرِّكْبِ أَسْفَلَ مِنْهُمْ وَلَوْ تَوَاعَوْا لَافْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَاتِ﴾ [الأنفال: 42]. فالآية تخاطب الصحابة وتقول لهم "أي اذكروا يا أصحاب مُحَمَّدٍ إِذْ كُنْتُمْ بِالْعُدُوَّةِ الدُّنْيَا؛ أي شَفِيرِ الوادي الذي يلي المدينة، يقال لشَفِيرِ الوادي عَدُوَّةٌ وَعَدُوَّةٌ، {وَهُمْ بِالْعُدُوَّةِ الْقُصُوى} يعني المشركين بالجانب الآخر من الوادي على شفير الأبعد من المدينة، وهو الجانب الذي يلي مَكَّةَ، وقوله تعالى {وَالرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ} أي والقافلة المُقْبِلَةُ من الشَّامِ التي كان أبو سُفْيَانٍ فيها كانت أسفلَ منهم بثلاثة أميالٍ كانوا نازلين أسفلَ الوادي"<sup>(24)</sup>.

وهذا ما استلهمه الشَّاعر ووظفه أحسن توظيف، حيث أنَّ الرسول الكريم أقام عند الواد، والركب (المشركون) بالجانب الآخر منه ينتظر الفرصة، ولكن هيهات فالنصر قادم لا محالة وسوف يفرح المسلمون بنصر الله تعالى.

يقول الشاعر: **يَا سَيِّدَا وَمُحَمَّدًا يَا رَحْمَةً ... لِلْعَالَمِينَ وَنِعْمَةً وَثَوَابَا**  
نجد في هذا البيت مدحا للنبي (صلى الله عليه وسلم) ووصفه بعدة أوصاف، حيث نودي عليه بالسيد تارة وباسمه الشَّريف تارة أخرى وبالرحمة الثالثة وبالنعمة رابعة وبالثواب خامسة، وكل من اتَّبعه سيكون من الفالحين؛ وهذا ما نجد ماثلا في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

## ب/ الاقتباس من الحديث الشريف:

يقول الشاعر: ما بين منبره وموضع قبره ... خطّ الجمال لقارئه كتابا

الشرط الأول من البيت نجده ماثلا في الحديث الشريف القائل: (ما بين منبري وبيتي روضة من رياض الجنة)؛ حيث استدعاه الشاعر ليعبر عن الجمال والجلال الذي كان عليه منبره وقبره المرصعان، قال الداودي: "يحتمل أن ينقل ذلك الموضع إلى الجنة فيكون من رياضها، ويحتمل أن يريد بذلك أنّ ملازمة ذلك الموضع والتقرب إلى الله تعالى، فيه يؤدي إلى رياض الجنة، كما يقال: الجنة تحت ظلال السيوف وذلك يحتمل وجهين: أحدهما أنّ اتباع ما يتلى فيها من القرآن والسنة يؤدي إلى رياض الجنة فلا يكون فيها للبقعة فضيلة إلا لمعنى اختصاص هذه المعاني دون غيرها والثاني: أن يريد ملازمته ذلك الموضع بالطاعة والصلاة يؤدي إلى رياض الجنة، لفضيلة الصلاة في ذلك الموضع على سائر المواضع، وهذا أبين، لأن الكلام إنما خرج على معنى تفضيل ذلك الموضع، وقوله (صلى الله عليه وسلم) ومنبري على حوضي) قريب من معنى ما تقدم، يحتمل أن يريد به إتيانه للصلاة والطاعات ولزومه للأعمال الصالحة يؤدي إلى ورود حوضه (صلى الله عليه وسلم)<sup>(25)</sup>.

قال الشاعر: الأسودان على خريطة فقره ... يتوزعان ماذنا وقبابا

كلمتا الأسودان المشار إليهما في شطر البيت هما التمر والماء، كما في حديث الصّحّاحين عن عروة عن عائشة رضي الله عنها: أنها قالت لعروة يا ابن أخي إن كنا لننظر إلى الهلال ثم الهلال ثلاثة أهلة في شهرين وما أوقدت في أبيات رسول الله صلى الله عليه وسلم نار فقلت يا خالة ما كان يعيشكم قالت: الأسودان (الماء والتمر). قال أبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث: قولها: الأسودان، وإنما السواد للتمر خاصة دون الماء فنعتتهما جميعاً بنعت أحدهما، وكذلك تفعل العرب في الشيئين يكون أحدهما مضموماً مع الآخر كالرجلين يكونان صديقين لا يفترقان أو أخوين وغير ذلك من الأشياء فإنهم يسموئهما جميعاً باسم الأشهر منهما ... وقال ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثرهما: التمر والماء، أما التمر فأسود وهو الغالب على تمر المدينة فأضيف الماء إليه ونعت بنعته إبتاعاً، والعرب تفعل ذلك في الشيئين يصطحبان فيسميان معاً باسم الأشهر

منهما<sup>(26)</sup>؛ فقد اقتبس الشاعر لفظة الأسودان الواردة الحديث للدلالة على شطف العيش الذي كان عليه سيد المخلوقات، غير مقبل على الدنيا بملذاتها، حيث لو أرادها لجعلها الله تحت قدميه، وإنما كان همّه عدم الرغبة في الدنيا والزهد فيها، فكان راضيا وقانعا بالموجود.

قال الشاعر: **نِعَمَ الْإِدَامُ الْخَلُّ حِينَ مُحَاصَرٍّ ... فِي الشَّعْبِ يَفْتَحُ لِلجِياعِ شِعَابَا**  
لقد استعار الشاعر لشطره الأول حديثا نبويا متعلقا بطعام الخل، الذي هو نعم الطعام موجود، خاصة عند التقاء الجمعين، وقد ورد أن النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم) سأل أهله الإدام فقالوا: ما عندنا إلا خل، فدعا به وجعل يأكل ويقول: «نِعَمَ الْإِدَامُ الْخَلُّ» رواه أحمد. والإدام هو ما يؤتد به أي ما يؤكل مع الخبز.

فالاعتدال في الطعام والشراب قرين الصّحة والعافية وطول العمر بمشيئة الله تعالى وهو يعطي الجسم قوة وخفة في الحركة ومرونة وسرعة ونشاطا على فعل الطّاعات، وهذا هو المطلوب في الشّرع من العبد المؤمن؛ يقول الصّحابي الجليل جابر رضي الله عنه بعد رواية الحديث: «فما زلتُ أحب الخل منذ سمعتها من نبيّ الله (صلى الله عليه وسلم).

قال الشاعر: **وَارْتَدَّ مِنْ أَعْلَى لِيَخْصِفَ نَعْلَهُ ... وَيُطَاعِمَ الْفُقَرَاءَ وَالْأَصْحَابَا**  
لقد كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في قمة التّواضع، حيث كان يخطط نعله ويطعم الطّعام ويجلس إلى الفقراء، وهذا ما أشار إليه بيت الشاعر، وصدقته الأحاديث النبوية فقد قالت أمنا عائشة رضي الله عنها: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخفض نعله، ويخطط ثوبه، ويعمل في بيته كما يعمل أحدكم في بيته" (رواه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم 4937). وسئلت ذات مرّة؛ ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل في بيته؟ قالت: "كان بشرّا من البشر، يفلي ثوبه، ويحلب شاته، ويخدم نفسه" (رواه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم 671).

تلك صورة رفيعة وضيئة تنقل لنا كيف كان صلى الله عليه وسلم في بيته، يقوم بخدمة نفسه بنفسه طالما هو قادر على ذلك؛ فلا يطلب من غيره فعل شيء وهو قادر على أن يفعله بنفسه<sup>(27)</sup>.

ونلاحظ أيضا أنّ الشاعر قد اغترف مادته من معين الأحاديث النبوية ليدبج بها سطور المعاني التي يريد إيصاله للمتلقي.

يقول الشاعر: **خُلِقَ هو القرآنُ هَدَبَ حُسْنُهُ ... عرباً وزَكَّى يُمْنُهُ أعرابا**

الشاعر يشيد بأخلاق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وصفاته الحميدة، فقد وصفه بأنه هو نفسه القرآن الكريم؛ وهذا ما أكدته الأحاديث الشريفة، فعندما سئلت السيدة عائشة ما كان خلق رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قالت: "كان خلقه القرآن" (28) وقالت في موضع آخر: (كان قرآنا يمشي في الأسواق)؛ ويكفيه فخرا وعزة أنّ القرآن أكّد على هذا فقال: (وإنّك لعلّى خلق عظيم) وهو القائل بنفسه عليه السلام: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق).

يقول الشاعر: **يا ليتني أُحْدُ أو إني فوقه ... حجرٌ يحبُّ، وحبّة تتصابي**

الشاعر في هذا البيت يتمنى لو كان حجرا أو جمادا أو جبل أحد، لأنّه يحيلنا إلى وقوف النبي (صلى الله عليه وسلم) وصاحبيه فوق هذا الجبل، وعند ارتداد هذا الأخير قال له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) اثبت أحد فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان (29). فنلاحظ استدعاء الشاعر لمقطع الشطر الأول للدلالة على الأمانة التي تمناها ويتمناها كل واحد وهو محبة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) له.

يقول الشاعر: **ما كان ربّي أن يُعَذَّبَ شبيبةً ... شابّت به ودمي بحُبِّك شابا**

الشاعر يؤكد على عدم تعذيب الله سبحانه وتعالى لرجل شاب وبلغ من الكبر عتيا في طاعته، وهذا ما أكدته بعض الأحاديث النبوية، يقول سيدنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (إنّ الله يستحي أن يعذب شبيبة شابّت في الإسلام)؛ ومادام الأمر كذلك فإنّ دم الشاعر هو أيضا قد شاب من محبته لرسول الله (صلى الله عليه وسلم).

فالتفاعل والتداخل بين التّصوص هي سمة لغة كتابة الشاعر التي اتخذها شعارا في قصائده، حيث ألفينا العديد من الأبيات قد تناصّت مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة؛ وهذه ظاهرة ليست غريبة لدى الكتّاب والشعراء القدامى والمعاصرين، فمن

المستحيل أن تجد نصّا ينطلق من العدم، بل لابد من نصوص سابقة يغترف منها ليعبر عن المسائل والقضايا التي يريد تبليغها للمتلقي.

## 2/ الحقل الأدبي والفني:

يعد التّضمين ملمحاً مهماً من ملامح تفاعل النّصوص وتداخلها، ويقصد به "تداخل نصوص أدبية مختارة قديمة أو حديثة شعراً أو نثراً مع نص القصيدة الأصلي، بحيث تكون منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها الشاعر"<sup>(30)</sup>.

ومما يجدر ذكره هنا أنّ "الموروث الأدبي للشاعر العربي يشتمل على الشعر العربي من الجاهلية حتى يومنا هذا ونصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والمقولات والأقوال المشهورة والمأثورة والأدب الروائي وغيرها، كل ذلك يتسرّب من حيث لا يدري عن طريق اللغة العربية إلى أرضيته الثقافية؛ ليتجلى فيما بعد في إنشاءه الفردي، في نصه الذي ينشئه"<sup>(31)</sup>.

ولما كان لكل شاعر مصادره الثقافية الخاصة التي تظهر من خلالها النصوص، فإن دارس نص الشاعر الدغيم الشعري يقع في قصائده على مستويين: أحدهما: التضمين المباشر، وهو تضمين النّص بلغته التي ورد فيها مثل: تضمين الأشعار والأقوال المأثورة والآخر: التضمين غير المباشر، وهو تضمين النّص بروحه ومضمونه عن طريق التلميح أو الإشارة أو الرمز.

وقد يبدو الشاعر من خلال توظيفه للنصوص التراثية في هذين المستويين متفقاً مع النص الموروث، أو معارضا له، وأحياناً يكون هناك تشابك وتلاحم مع النّص في الدلالة، رغم تباعد المسافات الزمنية بين النصين، وسوف يتناول الباحث هذين المستويين على النحو الآتي:

أ. التضمين المباشر: وهو متنوع يتفاوت بين تضمين أبيات شعرية بتمامها أو شطر بيت شهير من نص شعري أو تضمين جزء من بيت أو استدعاء لمقولة أدبية مشهورة.

ب. التضمين غير المباشر: تعدّ الإشارات والتلميحات من التقنيات الفنية في توظيف النص التراثي، وهو يتمثل في استيحاء النص بروحه ومضمونه عن طريق التلميح أو

الإشارة أو الرمز، دون التصريح به تصريحاً مباشراً، وإنما يجعله الشاعر كامناً تحت سطح القصيدة " وفي هذه الصورة من صور التوظيف تظل المعطيات التراثية حاضرة في وجدان المتلقي لخلفية تراثية للتجربة المعاصرة خلفية تستدعيها القصيدة دون أن نصرح بها<sup>(32)</sup>.

سنتحدث في هذا العنصر عن التصوص الأدبية التي استلهمها الشاعر ووظفها في نصه الجديد، لتشير في النهاية عن ذلك التفاعل الموجود بين النصين، المؤدي في النهاية إلى بزوغ نص جديد له هو أيضا أفقه المعرفي والدلالي.

يقول الشاعر: قلبي وعقلي، والقوافي منذ أن ... زملتها تصيّد الكُتّابا

نلاحظ في هذا البيت أنّ الشاعر قد انتزع من قصيدة (ذكرى المولد) لأمير الشعراء أحمد شوقي، التي مطلعها: (سلوا قلبي غداة سلا وتابا // لعل على الجمال له عتابا)<sup>(33)</sup> لأنّ الشاعر الدغيم بصدد مدحه لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) لكنه لم يجد الكلمات المناسبة التي تصلح للمدح فقد حار عقله وقلبه من صيد القوافي وتبع كلمات الشعراء وهو ما حدا بأحمد شوقي يشير هو أيضا إلى ذلك.

يقول الشاعر: ما كان كلّ الصيّد في جوف الفِرا ... حتّى تمعنّ واتري فأصابا

في الحقيقة الشطر الأول من البيت مستلهم من مثل قديم هو (كلّ الصيّد في جوف الفِرا) الذي أصل مورده أنّ الميداني ذكره في "مجمع الأمثال" أن ثلاثة أشخاص خرجوا للصيد أو القنص، فصاد أحدهم أرنباً، والآخر ظبيّاً، والثالث حمّاراً وحشياً؛ فاستبشر صاحب الأرنب وصاحب الظبي بما نالا وتفاخرا وتطاولا على صاحباها؛ فقال الثّالث (كُلُّ الصَّيِّدِ فِي جَوْفِ الْفِرَا) فأفحمهما؛ وأما عن مضربه، فإنه يُضْرَب لكل من يُفْضَل على أقرانه، ويُقصد به أن شخصاً واحداً قد يُفْضَل جماعةً ويُغني عنهم، ويستعمل في كل حاوٍ لغيره وجامع له، وللرجل الجليل القدر ينوب وحده مناب جماعةٍ، وينزل منزلة عددٍ كثيرٍ في فضله وعلمه<sup>(34)</sup>.

يقول الشاعر: علّقتُ بينَ البُردَتينِ مدائحي ... وسوأي يعلّقُ غادةً وكعابا

الشطر الثاني من البيت مستدعى من قصيدة (تعمت زمانا مع المترفين) لسبط بن التعاويذي، والذي يقول: ولم أعص في حكمها غادة // كعابا ولا رشا أحورا<sup>(35)</sup>.



يقول الشاعر: **وَلَا تَسْأَلُوا لِلْخَيْرِ أَعْظَمَ دَوْلَةٍ ... وَلَصَالِحِ السَّيْفِ الصَّقِيلِ قِرَابَا**  
 نلاحظ في الشطر الثاني من البيت استخدام عبارة (السيف الصقيل) وهي من  
 العبارات التي استخدمها الشعراء قديما، من ذلك:

قول البحري: ويحسن دها والموت فيه // وقد يستحسن السيف الصقيل<sup>(36)</sup>  
 وقال صفي الدين الحلّي: صاحب السيف الصقيل المحلى // جرد اللحظ وألق السّلاح<sup>(37)</sup>  
 مما يدل دلالة أكيدة أنّ الشاعر كان ذو اطلاع على الشعر العربي قديمه وحديثه، وبالتالي  
 تداعت له النصوص فاختر منها ما يصلح للقضية التي يعالجها.

يقول الشاعر: **لَا نَاعَسَ الطَّرْفِ الَّذِي بَايَعْتُهُ ... فِي النَّوْمِ كُنْتُ، وَلَمْ أَكُ السَّيَّابَا**  
 الشطر الأول من البيت تناصّ مع قول أحمد شوقي:  
 يا ناعس الطرف لا ذقت الهوى أبدا // أسهرت مضناك في حفظ الهوى فتم<sup>(38)</sup>  
 والمعنى الذي يجمع هذين البيتين، أنّ الشاعرين يخاطبان معشوقهما (الني صلى الله  
 عليه وسلم) وقد أخذتهما عيناهما فباتا ساهرين مؤرقين، يقض مضجعهما.  
 ويقول أيضا مصطفى صادق الرافعي:

يا ناعس الطرف كم أشكو وتظلمني // رحماك يا ناعس العينين رحماك<sup>(39)</sup>

قال إبراهيم الدغيم: **وَالْحُبُّ يَبْدَأُ بِالْقُلُوبِ فَكَلَّمَا ... (بانت سعاد) وجدت قلبك ذابا**  
 يستدعي الشاعر عبارة (بانت سعاد) ليربط بها وشائج بيته، فقد تداعت الأفكار  
 والمعاني ليثب على مبتغاه ويستلهم من الحقل الأدبي قصيدة ملأت الآفاق بذكرها وهي  
 (قصيدة بانت سعاد لصاحبها كعب بن زهير) التي هي من أهم القصائد التي حظيت  
 باهتمام بالغ وشروح كثيرة في تاريخ التراث العربي، ومرجع ذلك:

- إنّ هذه القصيدة في مدح خاتم النبیین.

- إنّ صاحبها جوزي بها بردة النبي ونال بها عفوه

- إنّ هذه القصيدة تبين موقف صاحب الرسالة المؤيد لهذا النوع من الشعر والداعم له.

أما المناسبة التي قيلت فيها القصيدة، "فيروى أنّ كعباً وبجيراً ابني زهير بن أبي سلمى خرجا إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حتى بلغا أبرق العزاف فقال كعب لبجير: الحق الرجل وأنا مقيم هاهنا فانظر ما يقول لك فقدم بجير على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسمع منه وأسلم وبلغ ذلك كعباً فقال: ألا أبلغا عني بجيراً رسالة على أي شيء ويب غيرك ذلكا فبلغت أبياته رسول الله صلى الله عليه وسلم فأهدر دمه وقال: من لقي منكم كعباً بن زهير فليقتله؛ فكتب إليه أخوه بجير يخبره وقال له: انجّه وما أراك بمفلت وكتب إليه بعد ذلك يأمره أن يسلم ويقبل على الرسول ويقول له: إنّ من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قبل صلى الله عليه وسلم وأسقط ما كان قبل ذلك.

قدم كعب متنكراً حين بلغه عن النبي ما بلغه فأتى أبا بكر فلما صلى الصبح أتى به وهو مثلثم بعمامته فقال يا رسول الله رجل يبائعك على الإسلام وبسط يده وحسر عن وجهه، وقال بأبي أنت وأمي يا رسول الله هذا مكان العائذ بك أنا كعب بن زهير، فأمنته رسول الله وأنشد مدحته التي يقول فيها:

بَانتْ سَعَادُ فَقُلِّي الْيَوْمَ مَتَبُولُ      مُتَيِّمٌ إِنْ رَها لَمْ يُفَدْ مَكْبُولُ  
حتى انتهى إلى قوله: إِنَّ الرُّسُولَ لَسَيِّفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ      مُهَنَّدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُولُ  
فكساه النبي بردة اشتراها معاوية بعد ذلك<sup>(40)</sup>.

يقول الشاعر: بالغت في هذا الدُّنُو ولم ولا ... كَعْبًا بلغت ولا بلغت كِلابا

الشطر الثاني من البيت مستلهم من قول الشاعر جرير:

فغض الطرف إنك من نمير // فلا كعباً بلغت ولا كلابا

وهو بيت مأثور أدرك فيه غاية الهجاء للراعي النميري إذ يدعو أن ينكس نظره ويخفض جبينه ذلاً ومهانة لانتسابه إلى النميرين الأذلاء فهم لم يبلغوا منزلة كعب (قبيلة والدته) ولا كلابا (قبيلته) ولما كتب جرير هذا البيت أطفأ مصباحه ونام لأنه رأى انه بلغ حاجته وشفى غيظه من بني نمير ويقول الراعي النميري خرجنا من البصرة فما وردنا ماء من مياه العرب الا وسمعنا البيت قد سبقنا اليه حتى اتينا حاضر بني نمير فخرج النساء والصبيان

يقولون: قبحكم الله وقبح ما جئتمونا به. وسميت بالدماغه لأن جرير دمغ بها الراعي النميري أي أصاب دماغه ويقال أنه مات كمدا من هجاء جرير.

### 3/ الحقل التاريخي:

يعد توظيف الشخصيات والرموز التراثية سمة بارزة في شعر الشاعر إبراهيم الدغيم، وهي تشير إشارة جلية إلى عميق قراءته للتراث، وقدرته على استغلال عناصره ومعطياته التي من شأنها أن تمنح القصيدة فضاء شعرياً واسعاً غنياً بالإشارات والدلالات.

ويقصد بتوظيف الشخصية التراثية استخدامها لحمل بعدٍ من أبعاد تجربة الشاعر المعاصر، أي أنها تصبح وسيلة تعبيرٍ وإيجاء في يد الشاعر يعبر من خلالها، أو (يعبر بها) عن رؤياه المعاصرة، فضلاً عن أن استدعاء الشاعر المعاصر للشخصيات التراثية المحملة ببعديها: التاريخي والفكري يهدف إلى أن يؤدي دوراً محدداً في إنتاج الشاعرية، سواء أكانت الشخصية تتشابه في موقفها مع الموقف الحاضر، أم كانت بينهما علاقة ندية، فمن علاقات التشابه بين الشخصية التراثية وشخصيات هذا العصر، تتضح الصورة المراد رسمها.

ولما كان من الطبيعي أن يعدّ الموروث الأدبي من أكثر المصادر التراثية التصاقاً بنفوس الشعراء وعواطفهم، فإن من الطبيعي كذلك أن تعد شخصيات الشعراء من أكثر المصادر التي امتاح منها الشعراء شخصياتهم التراثية؛ لأنها هي التي عانت التجربة الشعرية، ومارست التعبير عنها، وكانت هي ضمير عصرها وصوته، الأمر الذي أكسبها قدرة خاصة على التعبير عن تجربة الشاعر في كل عصر<sup>(41)</sup>.

لا شيء أدمى إلى إبراز أصالة الكاتب وشخصيته من أن يتغذى بأفكار الآخرين واستدعاء التاريخ واستجوابه في الشعر هو تغذية للنصوص الأدبية بأسلوب بغير الاقتباس والتضمين، كما يختلف عن سرد المؤرخ وكاتب التراجم للحدث أو للسيرة، وكذلك تختلف غايته، فالشاعر يذكر التاريخ وقد يطيل في الذكر ليحرك العواطف ويستحضر الفكر لتكون ذكراً وعبرة، وقد يلّمح بكلمة موحية يستدعي بها هذه الشخصية أو تلك، وهذا الاستدعاء الطويل أو القصير يجعل القارئ يعيش مع الأجداد، فترسخ الهوية ويمجد التراث ويتلذذ المرء بماضيه المجيد، فتقوى بها شخصيته، وحينذاك يحس بأهمية وجوده<sup>(42)</sup>.

سنعرض في هذا العنصر لكيفية استدعاء الشاعر الدغيم للأحداث التاريخية وكيفية توظيفه لها، فبعد قراءتنا لبعض الأبيات ألفينا صاحبها كان يتشرب النصوص من السيرة النبوية

يقول الدغيم: ما كَانَ عَدَّاسٌ لِيُؤْمَنَ قَلْبُهُ ... لو لم يجدهُ السُّكَّرُ الْعُنَابَا

الشاعر يشير إلى أنّ هذا الرجل النصراني المسمى عدّاس ما كان ليؤمن لولا معرفته الحقيقية للإسلام وحلاوته، يقول ابن هشام في سيرته: بينما كان النبي صلى الله عليه وسلم مشحناً بالجراح من شدة ما لاقاه من أهل الطائف، تحرّكت بعض العاطفة في قلبي ابني ربيعة للنبي صلى الله عليه وسلم، فدعوا غلاماً لهما نصرانيا اسمه عدّاس، وقالوا له: خذ قطفاً من العنب، واذهب به إلى الرجل، فلما وضعه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم مد يده إليه قائلاً: (باسم الله ثم أكل، فقال عدّاس: إنّ هذا الكلام ما يقوله أهل هذه البلدة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: من أيّ البلاد أنت؟ قال: أنا نصراني من نينوى (بلدة بالعراق)، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمّن قرية الرجل الصّالح يونس بن متى؟ فدُهِشَ عدّاس وقال للنبي صلى الله عليه وسلم متعجباً: وما يدريك ما يونس؟! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذلك أخي، كان نبياً وأنا نبيّ. فأكبّ عدّاس على يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجليه يقبلهما، فلما جاء عدّاس قالوا له: ويلك يا عداس! ما لك تقبل رأس هذا الرجل ويديه وقدميه؟ قال: يا سيدي، ما في الأرض شيء خير من هذا، لقد أخبرني بأمر ما يعلمه إلا نبي" (43).

قال الشاعر: يا ( مِنْشِيَاتِ الْوَدَاعِ ) وَيَوْمَهَا ... يا رَاكِبًا لَا يُشْبَهُ الرُّكَّابَا

لقد استلهم الشاعر كلمات شطر البيت الأول من واقعة تاريخية هامة في التاريخ الإسلامي، وهي (ثنية الوداع) التي تقع على مدخل مشارف المدينة المنورة (يثرب قبل الرسالة المحمدية)، ولقد ارتبط هذا الموقع التاريخي في العقل الإسلامي بأبيات شعرية أنشدتها أهل المدينة بمجرد رؤيتهم للنبي (صلى الله عليه وسلم) بأبيات شعرية مازالت خالدة وهي:

طلع البدر علينا من ثنائيات الوداع ... وجب الشكر علينا ما دعا لله داع

يقول الشاعر: فكأنَّ كلَّ مهاجرٍ في أوْسِه ... (سعدٌ) و (يثربُ) أصبحتْ حَبَّابَا  
ارتبطت الأسماء الواردة في البيت (سعد ويثرب) بسعد بن معاذ (ت5هـ)، الذي كان  
سيدا للأوس في يثرب قبل الهجرة النبوية، حيث أسلم سعد على يد مصعب بن عمير  
الذي أرسله النبي إلى يثرب ليعلم أهلها دينهم فأسلم بإسلامه بنو عبد الأشهل كلهم. وما  
استحضار الشاعر لهذه الأحداث والأسماء الدينية إلا لتأكيد القيم النبيلة التي جاء بها  
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى العرب وإخراجهم من الظلمات إلى النور.

#### خاتمة:

بعد هذه الجولة المختصرة مع قصيدة (الغار) لصاحبها إبراهيم الدغيم، توصل البحث  
إلى ما يلي:

- قصيدة الغار من القصائد التي قيلت في مدح النبي (صلى الله عليه وسلم)، ذاكرة  
أوصافه وممجدة لأخلاقه.
- أثبتت القصيدة أنَّ صاحبها ذو نزعة دينية، وما تمثّلها للاقتباس من القرآن  
والحديث النبوي الشريف خير دليل على ذلك.
- تفاوتت نسبة استدعاء الأفكار من حقل إلى حقل، حيث كان للاقتباس الديني  
الحصة الأكبر فبلغ 19 اقتباسا، والاقتباس الأدبي 7 والاقتباس التاريخي 3.
- يبدو صاحب القصيدة متأثرا بشعر أحمد شوقي شاعر النيل.
- أظهر البحث أنَّ استدعاء النصوص السابقة وتوظيفها في النص الجديد أكسبها  
معاني جديدة غير التي كانت عليها في أصل وضعها.
- يقترح البحث تحليل قصائد الشاعر إبراهيم الدغيم بعدة مقاربات ومناهج  
جديدة، بغية معرفة لغة الكتابة لدى الشاعر.

## الإحالات والهوامش

- (1) - عبد الرحيم حمدان، استدعاء التراث الأدبي في تجربة فوزي عيسى الشعرية، 18 نوفمبر 2010، موقع ديوان العرب، <https://www.diwanalarab.com>
- (2) - الجر خليل، المعجم العربي الحديث «لاروس»، ص 1280.
- (3) - فوزي ناهدة، عبد الوهاب البياتي حياته وشعره «دراسة نقدية»، ص 146.
- (4) - جبور عبدالنور، المعجم الأدبي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1984، ص 63.
- (5) - ينظر: عشري زايد، علي، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص 73، 74.
- (6) - العبدوني عبد العالي، العلم والدين في الإسلام، ص 32، بتصرف.
- (7) - زكي أبوهاشم عبد اللطيف، ما هو التراث العربي الإسلامي، ص 9.
- (8) - ينظر: الشاعر أنس الدغيم، الكاتب حسن عبد اللطيف، 7 أبريل 2019، موقع بصمتنا <https://basmatuna.wixsite.com/gazette>
- (9) - ينظر: استدعاء التراث الأدبي في تجربة فوزي عيسى الشعرية، عبد الرحيم حمدان، 18 نوفمبر 2010 موقع ديوان العرب، <https://www.diwanalarab.com>
- (10) - إبراهيم أنس الدغيم، ديوان المنفى، ص 21.
- (11) - عشري زايد، علي، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص 6، بتصرف.
- (12) - المرجع نفسه، ص 7، بتصرف.
- (13) - كمال زكي، أحمد، دراسات في النقد الأدبي، ص 190.
- (14) - المرجع نفسه، ص 190.
- (15) - عشري زايد، علي، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، ص 7، 8.
- (16) - ينظر: المرجع نفسه، ص 9.
- (17) - (التحرير والتنوير، 19/236).
- (18) - المرجع نفسه، 12/254.
- (19) - المرجع نفسه، 16/218.
- (20) - المرجع نفسه، 19/236.
- (21) - المرجع نفسه، 15/11.
- (22) - المرجع نفسه، 27/97.
- (23) - الإعجاز في القرآن الكريم ماهيته وتناوله في الدراسات السابقة (اللغوي والعلمي): عبد القادر سيوكر، دار المعتز، ط1، 1438هـ، ص 136.
- (24) - سليمان بن أحمد الطبراني، التفسير الكبير، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط1، 2008، 3/245.

- (25) - حديث: ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، 16/2/2013، موقع الألوكة، الرابط:  
<https://www.alukah.net/library/0/50617/#ixzz6XeqDzk5x>
- (26) - ما هما الأسودان ولماذا سميا بذلك؟ شبكة إسلام ويب، 209/4/19  
<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/120507>
- (27) - صالح بن أحمد الشامي، النبي في مهنة أهله، 2017/1/16  
<https://www.alukah.net/culture/0/111540>
- (28) - محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الأدب المفرد، مكتبة الدليل، عمان، 1413هـ، ص234، رقم الحديث 112568.
- (29) - صحيح سنن الترمذي، محمد الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2000، برقم (3697)
- (30) - أحمد الزعبي، التناص نظريا وتطبيقيا، مؤسسة عمون، الأردن، ط2، 2000، ص50.
- (31) - عبد النبي اصطياف، خيط التراث في نسج الشعر العربي الحديث، مجلة فصول، العدد 1-2، أبريل 1996، ص186.
- (32) - ينظر: استدعاء التراث الأدبي في تجربة فوزي عيسى الشعرية، عبد الرحيم حمدان، 18 نوفمبر 2010، موقع ديوان العرب، <https://www.diwanalarab.com>
- (33) - أحمد شوقي، (ديوان الشوقيات، ط1، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012، ص95.
- (34) - ينظر: الميداني أبو الفضل، مجمع الأمثال، تح محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، 1955، 136/2 رقم 3010.
- (35) - ديوان سبط ابن التعاويذي، ط1، دار بيروت، 1988، ص278.
- (36) - ديوان المعاني، أبوهلال العسكري، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1993، ص247.
- (37) - ديوان صفي الدين الحلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1962، ص495.
- (38) - أحمد شوقي، نخب البردة، وعليه وضع النهج: سليم البشري، مكتبة الآداب، القاهرة، 1909 ص14
- (39) - ديوان الرافعي، مطبعة الجامعة، الإسكندرية، 1332هـ، 75/1
- (40) - بوسغادي حبيب، قصيدة بانث سعاد وتيمة القلق، مجلة جسور المعرفة المجلد 5، العدد3، ص37.
- (41) - ينظر: استدعاء التراث الأدبي في تجربة فوزي عيسى الشعرية، عبد الرحيم حمدان، 18 نوفمبر 2010، موقع ديوان العرب، <https://www.diwanalarab.com>
- (42) - زينب بيزه جكلي، استدعاء التاريخ في الشعر العربي خلال العهد العثماني 18 - شباط 2016  
<http://www.odabasham.net>
- (43) - عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي بيروت، 1990، 266/2.

## الأبعاد اللغوية في قصيدة "سَكْتُ وَقُلْتُ" لـ "محمد البشير الإبراهيمي"

The Linguistic Dimensions Al-Bashir Al-Ibrahimi's  
Poem «*Sakete wa Kolte*»

د. صفية بن زينة

جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف (الجزائر)

Safou\_nour@hotmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/19

تاريخ الإرسال: 2020/08/13

ملخص:

تهدف الدراسة إلى إبراز بعض النماذج التي استخدمت فيها اللغة العربية، وبيان أثرها عند الإبراهيمي، وأهميتها في شحذ الهمم، ومدّ العزائم في نفوس الجزائريين، هذا الرجل الذي حير الكثيرين في العديد من المحافل بالكلمة الراقية ذات الأخيلة البديعية، والأساليب الرفيعة، والألفاظ المتناسقة الدقيقة، رائد الصنعة اللفظية؛ لذلك ارتأيت أن يكون المقال معنونا بـ "الأبعاد اللغوية في قصيدة "سكتُ وقلتُ" لـ "محمد البشير الإبراهيمي"؛ لمناقشة الإشكالية التالية: إلى أيّ مدى أثرت النبذة الخطابية الإبراهيمية في نفوس الجزائريين؟ وكيف تمكن العلامة محمد البشير الإبراهيمي من الدفاع عن مبادئ الجمعية بلسانه وقوة بيانه؟.

**الكلمات المفتاحية:** محمد البشير الإبراهيمي، البعد اللغوي، اللغة العربية، النبذة الخطابية الإبراهيمية.

### **Abstract:**

The study aims to show certain linguistic models that Bachir El-Ibrahimi used in Arabic language. Such selective linguistic models were of great craft, coherence and accuracy and left an important effect on Algerians' emotions by forging their will. The poem "Saket wa Kolete" was selected for study to answer the following problematic: to what extent did El Ibrahimi's discourse tone influence Algerian's emotions and how did he succeed in defending *Djamiet El Oulema's* principles through distinguished and accurate language.

**keywords:** the linguistic dimension, Arabic language, El Ibrahimi rhetorical tone.



## مقدمة:

يعدّ العلامة محمد البشير الإبراهيمي ملك اللغة العربية والبيان؛ هذا البليغ الفصيح الذي تتجلى للمتصفح لأعماله مدى حذقه ومارنه في ميدانه بعباراته العميقة وألفاظه الدقيقة المعاني، وكلامه اللطيف بالسجع، هذه الشخصية المتأصلة في هُويتها، المتجذرة في بيئتها، المدركة لما تقوم به، التواقفة للحرية، متمكن من استعماله للغة العربية بامتياز. حيث يتعقبها تعقبا فيصدق حسن اختياره للكلمات ويميل إلى التمثيل والتوسيع في إيراد المعنى، فهو بحق يعد صاحب البيان فقد ملك اللغة وأصبح حافظا وأديبا ولغويا متفردا، وفي هذا الصدد قال عنه أبو القاسم سعد الله "... مليئة بقوة البيان وبلاغة الأسلوب، وهو أمر قامت عليه شهرة الشيخ الإبراهيمي أيضا كحافظ وأديب ولغوي"<sup>(1)</sup>، فهو خطيب مفوه لا يشق له غبار، فنجدته ينسج الألفاظ على قدر المعاني عملا بمقولة القدماء بأن الكلام البليغ ما كان لفظه فحلا ومعناه بكرة. "فأراه يغوص في درر اللغة وفي عمق الألفاظ، فيعود حاملا سجعها، وينحت العناوين ويولي شطرها الحروف لتتكامل في أمواج اللغة، وتتعاقد انحلالا وارتحالا ونضالا واقتتالا، فكلماته كبريت محترق إذا أومض اشتعل، وهي حروف بحر الفعل الماضي بحكم الحب الذي أعطاه للعربية، فكانت إضافاته لطيفة في اشتياقها ومذاقها وانعاقها وطباقتها وعناقها وتلاقيها وسياقها"<sup>(2)</sup>.

ومن أجل بيان هذه الخصائص التي تميّزت بها، كتابات البشير الإبراهيمي، انطلقت في دراستها من الإشكالية الآتية: ما الأبعاد اللغوية التي تضمنتها قصيدة "سكتٌ وقلتُ"؟.

أمّا عن المنهج الذي اعتمدته في دراستي فهو المنهج الوصفي؛ القائم على التحليل والاستقراء من أجل رصد الأبعاد اللغوية المتنوعة في القصيدة (التشكيل اللغوي للقصيدة رمزية العنوان، توظيف الصور البيانية والمحسنات البديعية، جمالية النص الشعري، الظواهر الصوتية...).

## ● العلامة محمد البشير الإبراهيمي واللغة العربية:

أوتي العلامة محمد البشير الإبراهيمي ملكة لغوية رهيبة، آمن بما تحويه العربية من أسرار وإعجاز وإيجاز، فاللغة تصلح الأمة وأن الأمة بلا لغة ما صنعت يوما أدبا، ويعد من الأعضاء البارزين لجمعية العلماء المسلمين التي جندت وسائل عديدة منها: المعلم والمدرسة والصحيفة والخطاب والنوادي والمساجد، وكل من كانت تتوسم فيه الإخلاص للدين واللغة والوطن وذلك بغية تحقيق غايتين شريفتين هما: إحياء مجد الدين الإسلامي، ولغته العربية: وهو ما يتضح في قول البشير الإبراهيمي إن جمعيتكم هذه أسست لغايتين شريفتين، هما في قلب كل عربي مسلم بهذا الوطن مكانة لا تساويهما مكانة، وهما إحياء مجد الدين الإسلامي، وإحياء مجد اللغة العربية بالاهتمام بها والعمل على إحيائها باعتبارها أداة فهم الإسلام. فقد اتخذ من اللغة سلاحا؛ ليدافع عن الوطن والإسلام، نصر اللغة فنصره الله بحفظها والإمام بمعانيها كونها لغة الدين وهوية المجتمع.

هذا الخطيب المفوه باللفظ الجميل والمعنى الجليل، سعى جاهدا بخطبه وحتى بشعره وحركته الإصلاحية إلى توحيد صفوف الشعب الجزائري رافق النهضة الجزائرية في جميع مراحلها وعلى اختلاف أطوارها، وتنوع نواحيها من خلال الأثر الكبير الذي شكلته المقاطع الشعرية التي نظمها في حق الأمة الجزائرية إبان الثورة.

ولقد "وُهب الشيخ سجايا خطابية: لسان فصيح وشجاعة أدبية وزاد ديني كبير ومحفوظ وفير، فانماز عن أقرانه بحمل بلاغي مميز، وبصراحة نقدية، كما نقرأ عن لغته بأنه يراعي المستويات، من حال، ومقام ومتحدث إليه، فيجمع بين اللفظ الغريب المقعوس، واللفظ المأنوس، في خرجة أسلوبية يصبح الغريب مأنوسا، والمأنوس مطلوباً، فهو بلغ القمة، ولم يُبالغ في تقعر اللغة ... وتنزل منه البلاغة نزولا لا إنزالا، وتحس كأنه يدفعها عنه، وهي تندفع إليه، فيقع التكامل في البنى ويتلاقى المعنى في المبنى"<sup>(3)</sup>.

ويقول عنه عبد الملك مرتاض: إنه أكبر أديب عرفته الجزائر طوال القرن العشرين... إلى أن يصفه بالعملاق<sup>(4)</sup> ويقول في مقام آخر: "إنه أمير البيان، ومفخرة الجزائر عبر الزمان"<sup>(5)</sup>.

وهو (البشير الإبراهيمي) الذي يقول: "اللغة العربية في القطر الجزائري ليست غريبة، بل هي في دارها، وبين حمائها وأنصارها، وهي ممتدة الجذور مع الماضي، مشددة الأواصر مع الحاضر، طويلة الأفنان في المستقبل"<sup>(6)</sup>. ويقول شعرا في هذا المقام:

نغار عن أحسابنا أن تُمتَّهَن      والحر عن مجد الجدود مُؤْتَمَن  
ولغة العرب لسان ممتحن      إن لم يزد أبنائُه عنه، فمن؟<sup>(7)</sup>

#### ● الدراسة التطبيقية:

قال العلامة محمد البشير الإبراهيمي - رحمه الله -:

|                                                            |                               |
|------------------------------------------------------------|-------------------------------|
| سكت فقالوا: هدنة من مسالم                                  | وقلت فقالوا: ثورة من محارب    |
| وبين اختلاف النطق والسكّت للنّهي                           | بجال ظنون واشتباه مسارب       |
| وما أنا إلا البحر يلقيك ساكنا                              | ويلقيك جيّاشا مهوّل الغوارب   |
| وما في سكون البحر منجاة راسب ولا في ارتجاج البحر عصمت سارب |                               |
| ولي قلم آليت ألا أمّده                                     | بقتل موار أو بختل موارب       |
| جرى سابقا في الحق ضمّان عائف                               | لأمّوة دنياه الثّرار الزّغارب |
| يسدده عقل رسا فوق ربوة                                     | من العمر رواها معين التجارب   |
| إذا ما اليراع الحر صر صريه                                 | نجا الباطل الهاري بمهجة هارب  |
| ومن سيئات (...) أحلاف فتنة                                 | وجودهمو إحدى الرزايا الكوارب  |
| ومن قلمي اخلّت سحائب نقمة                                  | عليهم بودق من سمام العقارب    |
| فيا نفس لا يقعد بك العجز وأنهضي بنصرة إخوان، وغوث أقارب    |                               |
| حرام قعود الحر عن ذود معتد                                 | رمى كل ذود في البلاد بخارب    |
| وبسّل سكوت الحر عن عسف ظالم                                | رمى كل جنب للعباد بضارب       |
| بسمّن ذئب السوء قومي سفاهة                                 | بما جب منهم من سنام وغارب     |
| وما كان جند الله أضعف ناصرا                                | ولا سيفه الماضي كليل المضارب  |
| ومن جنده ما حط أسوار (مارد)                                | وما صنع الفار المهين بمارب    |

ومن جنده الأخلاق تسمو بأمة  
وتنحط في قوم فيهوون مثل ما  
ينال العلا شعب يقاد على العلى  
رعى الله من عرب المشاركة أخوة  
توافوا على داع من الحق مُسمع  
هموا رأس مالي لا نضار وفضة  
وهم موردي الأصفى المروي لغلتي  
إلى أفق السعد للسماك مقارب  
ترى العين مهوى النجوم الغوارب  
بنشوان من نهر الجرة شارب  
تنادوا فدوى صوتهم في المغارب  
ووفوا بنذر في ذمام الأعارب  
وهم ربح أعمالي ونُجح مآربي  
إذا ما كدرت أم الخيار مشاربي

نشرت في العدد 150 من جريدة «البصائر»، 9 أبريل سنة 1951.

- الزغارب: جمع زغرب: وهو الماء الكثير المستبحر.
- بسل: حرام.

#### ● مناسبة نظم القصيدة:

لما عاث المستدمر الفرنسي في أرض الجزائر فسادا، واشتدت سطوة طغيانه على الشعب الجزائري، هرع أبناء الوطن لمجابهة سيله الهادم لكل مقومات الأمة الجزائرية بكل ما أوتوا من قوة، وقد تعددت سبل الجهاد لديه، إذ اتخذت جمعية العلماء المسلمين سبيل الكلمة؛ لتعبئة الشعب الجزائري، وإذكاء روح الثورة لديه؛ من أجل هدف واحد وهو استرجاع ما سلب منه، ماديا كان أم روحيا، تحت راية الإسلام، يقول الشيخ العربي التبسي - رحمه الله - "إنّ الإسلام ثورة تحتاج سيولها العارمة كل من يأخذ على البشرية طريقها إلى التحرر الوجداني، الذي هو من أقدس حقوق الإنسان يجاهد في سبيلها بكل أسلوب من أساليب الجهاد"<sup>(8)</sup>.

وكانت كتابات الشيخ البشير الإبراهيمي، نثرا أو نظما أحد من السيف في نظر المستعمر الغاشم؛ لا لشيء إلا لأنها تخاطب الروح قبل العقل، وذلك ما لم تستطع فرنسا كبح لجامه؛ لنفاذه السريع في قلوب الجزائريين، وهذه القصيدة أعني "سكتٌ وقلتُ"، تعكس مدى الحرص الذي كانت الجمعية تبذله في سبيل المحافظة على مقومات الشعب الجزائري

إبان الفترة الاستعمارية، والتي أراد المستعمر أن يُجَلِّحَ محلها كلّ صور الاستغراب الذي يفقد الشعب الجزائري هويته. أو بالأحرى المساندة المطلقة للثورة الجزائرية قلبا وروحا وقلما.

### • التشكيل اللغوي للقصيدة:

نحاول في قراءتنا للنص الشعري المعنون بـ "سكت وقلت" أن نمتلك في توجهنا إليه وسيلة للغوص في مكوناته ودهاليزه وعتمته، ولملامسة مستوياته وطبقاته الدلالية، وفي قراءتنا هدف، وهو تفكيك الدال واستنطاق دلالاته وعلاقاته الشبكية، ويتمّ بذلك التفاعل بين النص والقارئ من خلال إنتاج جديد يؤكّد شعريته. "وللغة الشعر سحر يحاكي سحر شياطين الشعر، تفعل فينا ما لا تفعله اللغة حين تكون تواصلًا محضًا أو حين تكون الكلمات مفردة لها دلالات معجمية محددة؛ لأنّ اللغة هوية مجردة وإن الاستعمالات هي التي تشكل الحقيقة اللسانية الوحيدة والواقعية"<sup>(9)</sup>. وعليه فإن تحليل القصيدة الشعرية يستدعي إمكانيات خاصة في سير أغوار النص، لأن تكثيف اللغة أو الإيقاع، أو الصور البيانية من خصوصيات الشعر، مع مراعاة خاصية الانسجام، ومن تلك العناصر: طبيعة النص، وبنائه الفكري، وبنائه الفني، والأسلوب المعتمد في الأداء، والقيم البيانية والصوتية الموظفة ووظيفة كل عنصر منها، ودرجة فعالية الأدوات لتحقيق الأثر المرتجى من جماليات النص.

وإذا كانت الألفاظ علامات فإنّ القارئ ينفذ إلى الخطاب الشعري عبر مناطقه الرخوة التي تشكّل هذه الكلمات، فالعلامة اللغوية وحدة أساسية في بنية الخطاب، ولذلك فإنّ المقاربات النقدية المعاصرة ترتكز في فضّ دلالة النصوص والوصول إلى بنيتها التحتية، لمسّ المعاني التي يمكن أن تقود إليها وكيف وظّفها الشاعر في النص، وبذلك الوقوف على مواطن الجمال في التعبير. "فاللفظ جسم، روحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم يضعف بضعه، ويقوى بقوّته، فإذا سلم المعنى واحتل بعض اللفظ كان نقصا للشعر، وهجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام ممن العرج (...) وكذلك أن ضعف المعنى واحتل بعضه كان للفظ من ذلك أوفر حظًا، كالذي تعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح"<sup>(10)</sup>.

ويقوم الشعر باستعمال الكلمات في نسق خاص يعيد بناء اللغة على نحو نستطيع من خلاله أن نترجم الكلمات إلى إيجاءات ودلالات تثير الانفعال وتضيء السبل وتكبح جموح الآلام؛ لأنّ "الكلمات في النصّ الشعري غيرها في أي نص آخر تتجاوز حدودها المعجمية المألوفة، فلا تكون مجرد أصوات تعبر عن مسميات أو تحاكي أشياء، بل إنها تغدو جزءا من الكلمات نفسها تفجر تعريفاتها و حدودها النغمية و البنائية و دلالاتها العميقة بما يكشف عن إمكانيات في الكلمة غير متوقعة وحقائق مجهولة داخل اللغة"<sup>(11)</sup>.

استند النصّ الشعري (سكت وقلت) إلى دوالٍ مولّدة لمُدلولات جديدة تحقّق المغايرة في سياقات منسجمة تسهم الأنماط البلاغية في تحقيق قدرتها على التأثير وتحويل الحقائق عبر التعبير الشعري إلى صور، "ومع ذلك يمكن القول إن البناء الصرّي يوجه المتلقي إلى تفهم النشاط اللغوي في اعتبارات بعيدة وراء الصفات الموضوعية أو الدلالات الموجهة ويعمل في إدراك مواقع المكونات الصرفية على الوجدان، والموقع متميز تماما من طبيعة المكونات الصرفية في ذاتها و إن يكن يتصل بها"<sup>(12)</sup>.

#### ● قيمة العنوان في النصّ الشعري:

يضيء عنوان القصيدة جانبا مهما من بنائها ، ولما كان الأصل في العنوان هو "منح النص اسمه وهويته ومظهرها قصدية المؤلف وخلق أفق التوقع عند المتلقي"<sup>(13)</sup>. فإن عنوان (سكت وقلت) يعد نقطة مركزية، تحيل على هوية النصّ الناص، لتمنحه دلالة توحى بمدى تراث الشاعر البشير الإبراهيمي وتعقله قبل القول؛ فهي مرحلة التركيز ملخصة في عملية السّكوت لتليها مرحلة القول أو التلفظ فيجعل القارئ يتمتع من خلال الغوص في دراسة النصّ محاولا الوقوف عند أهمية استنطاقه، ومعرفة مجموعة الشفرات والإشارات والعلامات اللّغوية التي تشكّل بنيته تشكيلاً جديداً ومن خلال سياق يشحن الألفاظ بعدد من الدلالات السياقية التي يتفرد بها النصّ الشعري، وهي التي تشكّل حقوله الدلالية التي تُعدّ البنى الصغرى لبنية النصّ الكبرى. "فكانت العرب إنما تحلي ألفاظها تدبجها وتشبيها، وتزخرفها، عناية بالمعاني التي وراءها، وتوصّلا بها إلى إدراك مطالبها ... ذلك أن الألفاظ

خدم للمعاني، والمخدوم - لاشك - أشرف من الخادم"<sup>(14)</sup>. كما أنّ النص هو إبداع ونظم شعري، ليس ببعيد عن (الشعرية) التي هي عاطفية تخيلية بطبيعتها. ولما كانت كذلك، فإننا سنبحث عن عمق الدلالة، في النص، وتطورات ملفوظه ومعناه "لأن لغة الشعر خاصة محملة بقصدية دائما، والمقصود ليس أن تقول هذه اللغة الأشياء فحسب ولكن لكي تنتج كل كلمة داخل النص الشعري انطبعا جماليا وشعريا جذابا وفاعلا"<sup>(15)</sup>.

### ● التشكيل الجمالي للنص الشعري:

تعد مقارنة التشكيل الجمالي للنص الشعري الموسوم بـ (سكت وقلت) لما تكتنزه من خصوصيات فنية للغة والأسلوب، فقد تميزت كتابة البشير الإبراهيمي بالصور البيانية والبديعية، والظواهر الصوتية كالتوازي، والتكرار، وكل ما من شأنه إحداث التأثيرات الجمالية، فالبشير الإبراهيمي وظّف أساليب ممتعة ومفيدة لتأدية المعنى العميق، ورفع القيمة الجمالية، كما تلعب اللغة دور المترجم للجمال في النص الأدبي، لما تقوم به من وظائف والتي حددها منذر عياشي في ست:

الوظيفة الأولى: وتتجلى في أنها تعطي للأشياء أسماءها و دلالاتها.

الوظيفة الثانية: وتتجلى في رسم موقف المتكلم من الأشياء التي يتكلم عنها ...

الوظيفة الثالثة: وتتجلى في قدرة اللغة على خلق الأشياء التي لم تكن ...

الوظيفة الرابعة: وتتجلى في إعطاء الأشياء معانيها ومعاني إضافية إلى معانيها ...

الوظيفة الخامسة: وتتجلى في قدرة اللغة على إعطاء المعاني معاني ليست من مسميات أشياءها.

الوظيفة السادسة: تتجلى في رسم موقف إنساني يدخل في دائرة معرفة الإنسان بنفسه ولكن اللغة تجعله خلقا آخر ليخبر به عن مكوناته في صورة جمالية"<sup>(16)</sup>

لأنّ اللغة بتضافرها مع عناصر النص الأدبي تشكل إدراك القارئ وترشده إلى مواطن الجمال فيه.

**- التضاد:** يعد التضاد نوعا من الأساليب الفنية المحققة للمفارقة، وقد تميز أسلوب البشير الإبراهيمي باعتماد صيغ التضاد كما تتجلى في قوله: (سكت/ قلت) (مسالم / محارب) (النطق / السكت) (الحق / الباطل) (المشارك/ المغارب) وللطباق أثر في القصيدة وهو توضيح المعنى وتقويته. أما المقابلة، فقد تمثلت في قوله: (هدنة مسالم / ثورة من محارب) فهذه الصيغ القائمة على التضاد غرضها قوة البيان، والتشديد على التبيين، إذ الأمور بأضدادها تتضح فيتحقق الهدف بما تثيره من انتباه للسمع والعقل معا. ولذلك استخدم الشاعر هذه الخاصية لأن "هذه الحقيقة تؤكد أن الكلمة هي نشاط الروح وبواسطتها تتجلى الأفكار والمشاعر وتصبح بنية فاعلة"<sup>(17)</sup>.

**- العبارات والجمل الفعلية:** تثبت القراءة الإحصائية هيمنة الاسم على الفعل، كما تهيمن الأفعال المضارعة والماضية هيمنة تامة (ليس في النص الشعري أفعال أمر) وذلك ليؤكد الشاعر أنّ التجربة يقينية، وأن مصيره حتمي، فهو واثق بمحتمية التغيير، وهو يراه قادماً، "والصحيح أن البناء الصرفي (نشاط) بمعنى أوسع. فهو في هذا المنحى يعنى بالتقسيمات والارتباطات المباشرة لكي يحدد فاعليتها ونقاط قوتها، وبهذا المنحى يكون النشاط الصرفي عنصرا فعالا في خلق المعنى"<sup>(18)</sup>.

نتفحص ضمن هذا المنظور أنماط التراكيب النحوية للتعبير في النص الشعري فإذا بنا أمام تشكّل أولي بارز يعلنه تميز الصيغ الفعلية؛ كما وظف البشير الإبراهيمي عبارات عذبة المعاني، ونجد الشاعر قد نوع في استعماله بين صيغ فعل الماضي والفعل المضارع؛ فنجد من أمثلة الماضي (سكت، قلت، قالوا، جرى، آليت، رسا، صرّ، نجا، انهلت، رمى، حطّ صنع، رعى). ومن أمثلة المضارع (يسدده، يلقاك، يقعد، تسمو، تنحط، ترى، ينال، يقاد). حيث نلاحظ أن صيغة المضارعة تتميز في القصيدة بسمة مخالفة للماضي فتقيم بينهما علاقة انسجام وتكامل، فهاتان السمتان النحويتان رغم اختلافهما زمنيا إلا أنّهما متقاربتان دلاليا، كما يتميز التركيب النحوي بخاصيات دقيقة، لما فيه من ثراء وغموض وتعقيد وأثره في إعطاء مفهوم خاص للشعر على أنه طريقة في تأليف الكلمات وربطها وتنظيمها.



ولذلك أخذت مسألة التنظيم أهمية بالغة في جماليات النشاط التصويري وفي توضيح عمود الشعر العربي على الإجمال و"لاحظ بعض النقاد أن المعنى في الشعر لا يستطيع أن يظفر باستقلال واضح وأنه يرتبط بفكرة التنظيمات الداخلية للألفاظ المستعملة في تشكله أو تكوينه. أي أن التنظيم يعطي له غنى ومادة جديدة هذه المسألة أثارت الناقد القديم ووجهته إلى مسائل جدية تدور حول تركيب الشعر ولغته ومعناه وجعله مفتونا بفكرة الترابط المعقد أو (النظم)"<sup>(19)</sup>. هذه الفكرة التي تؤلف، وفقا له، كل خصائص العبارة الشعرية، وتستوعب كل معاني التراكيب في الشعر، ومن ثم ينبغي أن نقف عندها.

- **الصور البيانية:** وفي القصيدة صور بيانية بهدف الفصح عن المعنى المراد والدلالة عليه إذ تساهم في إدراك الحقائق، حيث تؤدي وظيفة إخراج المجرى إخراجا حسيا، كما تساهم في قوة التخيل، لأن الحس دائما أقوى في التأثير، من التجريد، ومن الصور البيانية وظفت الاستعارة كما في قوله: (ومن قلبي انهل سحائب نعمة ... عليهم بودق من سمم العقارب)، وفي مثال آخر: (فيا نفس لا يقعد بك العجز وانهضي بنصرة إخوان، وغوث أقارب). وفي قوله: (ومن جنده الأخلاق تسمو بأمة... إلى أفق سعد للسمك مقارب) كما نجد التشبيه في قوله: (وما أنا إلا البحر يلقاك ساكنا ... ويلقاك جياشا مهول المغارب).

- **الظواهر الصوتية:** ووظيفتها استنفار القوة السمعية لإثارة الانتباه، لمغزى القول ومنها:

\* **التكرار:** فقد بني أسلوب الإبراهيمي من حيث التراكيب على هذا الإيقاع الجميل الناجم عن التكرير المحبب إلى النفس كما في قوله: "ومن جنده ما حظ أسوار مارد، ومن جنده الأخلاق تسمو بأمة" وكذلك التكرار في قوله: "فقالوا: هدنة مسلم، فقالوا: ثورة من محارب). "قعود الحر عن ذود معتد ، سكوت الحر عن عسف ظالم) (وما أنا إلا البحر يلقاك ساكنا، ويلقاك جياشا مهول الغوارب) (وما أنا إلا البحر يلقاك ساكنا، وما في سكون البحر منجاة).

\* **الجناس:** كما في قوله: (محارب، مسارب) و(سارب، هارب) (المضارب، المغارب).

\* **المشاكلة:** كما في قوله: (وما في سكون البحر منجاة راسب ... ولا في ارتجاج البحر عصمت سارب) راسب، سارب. وفي مثال آخر: (وإذا ما اليراع الحر صرّ صريره ... نجا الباطل الهاري بمهجة هارب) صرّ، صريره. الهاري، هارب.

وفي قوله: (حرام قعود الحر عن ذود معتد ... رمى كل ذود في البلاد بخارب) ذود، ذود. ويقول: (وتنحط في قوم فيهون مثل ما... ترى العين مهوى النجوم الغوارب) يهون، مهوى. وفي المثال التالي: (ولي قلم آليت ألا أمدّه... بقتل موار أو بختل موارب) موار، موارب.

\* **التوازي:** يستخدم البشير الإبراهيمي في الإيقاع الداخلي خاصية "التوازي" حيث يكمن أثره في ما يحمله من خصائص صوتية وبلاغية قد أثرى التعبير بنغمات نفسية أخاذة وإيقاع يعطي النفس متعة فنية مؤثرة تبعث في الفؤاد السكينة والطمأنينة ويزيد النص الشعري قيمة فنية، كما نجد القافية تؤدي دورين؛ تعين نهاية المعنى، وتحدد الانسجام الصوتي، كما في قوله (هموا رأس مالي لا نظار وفضة ... وهم ربح أعمالني ونجح مآربي) مالي، أعمالني، مآربي.

ويتسرع من يقول إن لغة الشعر عند العلامة محمد البشير الإبراهيمي معجمية، وإن العلاقة بين الدال والمدلول تقليدية، وأن الدال في شعره لا ينتج مدلولاً جديداً بل ينتج مدلولاً مألوفاً، ولو صح ذلك لكان من الممكن القول إن شعر البشير الإبراهيمي بلا (صورة)؛ لأن الصورة تركيبية لغوية قبل كل شيء، وهي تنتج من العلاقة بين الكلمات. "إن من الضروري أن ندرس البناء الصرفي بطريقة جمالية، ومعنى ذلك أن نكون على استعداد لإلغاء الدلالات المباشرة المتعلقة بالبناء الصرفي، أو وضعها في حالة أقرب إلى الكمون والغموض، أي أن من واجبنا أن نحتفظ بفكرة المعنى المتعدد، وثرء الاحتمالات الممكنة، فنبحث دائماً عن تيارات جديدة، ونغير المعنى عندما نجد هذه التيارات"<sup>(20)</sup>.

## خاتمة:

تمكّن العلامة محمد البشير الإبراهيمي من خلال لغته تبليغ رسالته، ببلاغة في التعبير وحسن في التأليف وجمال في الصياغة وجودة في التصوير الفني، فقد أتقن اختيار الألفاظ التي تعبر عن مضامين كامنة في نفسه من خلال ما تحمله من قوة للمعاني، والتي بلغت مراده فكان استخدامه للمحسنات البديعية متقنا وليس من باب الزخرفة اللفظية أو التطريزية والتكلف وإنما استعمالها ليجسد مدى إبداعه الفني، لذلك نجدها قد تنوعت بين الطباق والمقابلة والتي تحقق ارتباطا وثيقا بالمعنى، مما يعكس غزارة فكره وقدرته للولوج في عمق الدلالة باستخدامه لجملة من الأدوات والوسائل التي مكنته من توصيل الرسالة التي يسعى إلى تبليغها من خلال اعتماده على أسلوب لغوي ساهم في خدمة اللغة بثروة لغوية هائلة، مما يمنحه فرصة الاختيار والانتقاء بما يتناسب والمقام، فمختلف الطرائق التعبيرية والإيجائية التي وُظِّفَتْ، غرضها الزيادة في قوة القول ونفاذه، من أجل أن يبلغ الهدف المنشود.

## الهوامش والإحالات

- (1) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الخامس (1954-1964)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص 8.
- (2) - صالح بلعيد: محاضرات في التربويات والإسلاميات، منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر 2015، ص 177.
- (3) - صالح بلعيد: محاضرات في التربويات والإسلاميات، ص 182.
- (4) - عبد الملك مرتاض: محمد البشير الإبراهيمي، أمير البيان كرائم اللغة فصاحة اللسان، مقال متاح على الأنترنت بتاريخ 29/10/2019 على الموقع: <https://binbadis.net/archives/296>
- (5) - عبد الملك مرتاض: محمد البشير الإبراهيمي، أمير البيان كرائم اللغة فصاحة اللسان.
- (6) - محمد البشير الإبراهيمي: البصائر، د. الخطيب، جمعية العلماء المسلمين، ص 155.
- (7) - جريدة البصائر، صدرت بتاريخ: 9 أفريل سنة 1951. العدد 150.
- (8) - أحمد شوقي الرفاعي، مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، دار الشهاب، الجزائر ط1، 1984، ج1، ص202.
- (9) - بدير جيزو: الأسلوب والأسلوبية، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1994، ص81.

- (10) - ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 2000، ج1، ص200.
- (11) - هادي نهر: دراسات في الأدب والنقد، ثمار التجربة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011 ص191.
- (12) - تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، سورية ، ط1، 1983، ص 99.
- (13) - جون كوهين: بناء لغة الشعر، ترجمة أحمد درويش، ضمن النظرية الشعرية، دار غريب للنشر 2000م، ص191.
- (14) - ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3 1988، ج1، ص 218.
- (15) - بيير جيرو: الأسلوب والأسلوبية، ص191 .
- (16) - منذر عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب. مركز الإنماء العربي، سوريا، ط1، 2002، ص60
- (17) - تشيتشيرين، د . ف : الأفكار و الأسلوب، ص 44 .
- (18) - تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 98.
- (19) - تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 112 .
- (20) - تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 99 .

## الأساس الوضعي للمدرسة التاريخية في الأدب المقارن: بحث في المنهج

### The Historical School Positivistic Basis in Comparative literature: An Investigation in the Approach

د. بوجمعة بلقيليل

جامعة محمد بوضياف - المسيلة (الجزائر)

Boudj.belg@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/17

تاريخ الإرسال: 2020/09/07

ملخص:

سنحاول من خلال هذا المقال أن نوضح المرتكزات الفلسفية الحقيقية للأدب المقارن في مرحلته التاريخية (الفرنسية)، وذلك من أجل إزالة الغموض والخلط الذي يصاحب غالبا الحديث عن نشأة الأدب المقارن (القرن التاسع عشر)؛ ويتجسد هذا الخلط أساسا في رد ظهور هذا العلم إلى عاملين هما "العَلَمَة" و"الرومانتيكية" دون تمييز بالرغم من التناقض الواضح بين هذين العاملين. يبيّن هذا المقال أنّ الأدب المقارن كان يستند - في تلك المرحلة - إلى فلسفة تنويرية وضعيّة خالصة، ولم يكن يستند إلى فلسفة رومانتيكية، رغم الدور الذي أدته الأخيرة في نشر فكرة الأمّية (الكوزموبوليتية).

**الكلمات المفتاحية:** الأدب المقارن، المدرسة التاريخية، المنهج العلمي، الرومانسية، الوضعيّة.

#### **Abstract:**

Through this article, we are trying to clarify the real philosophical basis of comparative literature in its historical period (French), in order to avoid the ambiguity and the confusion which are almost persistent whenever discussions about the birth of comparative literature (the nineteenth century) are opened. This confusion is essentially due to relating the birth of this discipline to two factors; "Scientism" and "Romanticism" without making distinction between those factors, despite being contradictory. This article states that at

that early time comparative literature was based on a pure positivistic enlightening philosophy and not on a Romantic philosophy, despite the role played by romanticism in spreading the idea of "cosmopolitanism".

**keywords:** Comparative literature, historical school, scientific method, romanticism, positivism.

## مقدمة:

يعدّ ظهور الأدب المقارن عند الغرب في تلك الفترة الزمنية بالذات (النصف الأول من القرن التاسع عشر) أمراً مفهوماً غالباً، بل هو على الأرجح أمرٌ ضروريٌّ إذا اعتبرنا أن الأدب المقارن عنصر تشكيلي هائمٌ من عناصر ما يمكن أن يسمى "روح القرن التاسع عشر الأوروبي"، ذلك القرن الغريب، المتناقض والغامض بفعل حركيته الكبيرة. والأكثر من ذلك أن الأدب المقارن كان يظهر أنه يمثل - في ذلك الخليط من الأفكار والمذاهب الأدبية والإنسانية - بطريقة ما الوحدة التي أحاطت بكل تلك التناقضات: إنه تعبير عن الروح القومية بالدرجة نفسها التي يمثل الأحلام الكوزموبوليتية، وهو انبثاق لأفكار سانت بوف الرومانتيكية بقدر ما هو تصديق لمذهب هيوليت تين الوضعي، كما أنه دليل على الهيمنة في الوقت نفسه الذي ينادي بالتسامح، وهو يدّعي الدقة العلمية رغم اتسامه بعدم التحديد ... ولكنّ نظرةً دقيقة ومُحصَّنةً لجوهر فكرة الأدب المقارن يمكنها أن تؤكد تهاوّت هذا الادّعاء المظلل.

## 1- الطابع الوضعي بوصفه شرطاً بنيوياً:

يتفق الدارسون على أن ظهور الأدب المقارن عند الغرب كان نتيجة لطبيعة الوعي الأوروبي خلال ذلك القرن؛ حيث ظهرت النزعة التاريخية، إلى جانب الحركة الرومانتيكية وأيضاً الفلسفة الوضعية والماركسية... ولكن، أيمكن حقاً أن ننظر إلى الأدب المقارن هذه النظرة دون أن نكون قد أسأنا التقدير؟ في البداية علينا أن نخترس من مكر استعمال المصطلحات بكل هذا التعميم، على الرغم من أن ذلك هو الحاصل غالباً؛ إذ إنه في غياب تحديد واضح ومنهجي للفواعل الحقيقية، سننتهي إلى نتائج سيئة لا محالة، لقد اعتدنا منذ

زمن طويل على ذلك الطرح الذي يتناول أسباب ظهور الأدب المقارن دائما كمقدمة للولوج إلى ما هو جوهري في الموضوع، والذي يُقصد به إشكالية المصطلح والتعريف وإشكالية حدود هذا العلم وغيرها من قضايا كثر الجدل حولها، ونحن هنا لسنا بصدد الاشتراك في جدل تلك الأسئلة العvisية؛ إذ إن توالي السنوات منذ القرن التاسع عشر وتعاقب سقوط تلك الإجابات المؤقتة عن تلك الأسئلة الدائمة رسّخ في الأذهان قناعة تفيد أنها أسئلة لن يتم الإجابة عنها أبدا، بل غاية طلبنا أن نسبر غور جدلية تشكل هذا الفرع، إننا معنيون باستكناه فلسفته وليس أي شيء آخر، فنحن لا نقدم تاريخا للأدب المقارن - وذلك أمر متاح عبر الكثير من الكتب التعليمية - بل نقدّم فلسفة لهذا التاريخ نفهم من خلالها محدّداته البنيوية والمعرفية.

سنبدأ من النقطة التي لا بد أنها السبب الحقيقي في الكثير من المغالطات المرتبطة بظهور الأدب المقارن ومنهجه خلال القرن التاسع عشر؛ إذ غالبا ما يؤخذ هذا القرن على أنه يشكل تيارا عاما موحدا رغم تباين مكوناته، انبثق من مجموعته الأدب المقارن، أو بصورة أدق أنه (الأدب المقارن) كان نتيجة لكل تلك الظروف دون استثناء. والحقيقة أن هذا القرن بالذات هو أشد القرون اضطرابا، ليس فقط من الناحية السياسية؛ حيث شهد الكثير من الأحداث على رأسها مخلفات الثورة الفرنسية التي اندلعت سنة 1789، وأربكت أوروبا بكاملها، بل على الأخص من الناحية الفكرية، وإذا استندنا إلى كلام الباحث "فرانكلينباوم Franklin Baum"، فإنه بإمكاننا أن نقسم هذا القرن إلى أربع حقب أساسية مختلفة فكريا ومتلاحقة تاريخيا: الرومانتيكية، التنوير الجديد، عالم التطور والنكسة (fin de siècle)<sup>(1\*)</sup>، ويبدو - ولو على سبيل التعميم - أن الحقبة الأولى والأخيرة تشتركان في مناهضتهما لدوغمائية المناهج العلمية، وللتفاؤل الذين كرستهما الحقيبتان الثانية والثالثة، وقبلهما القرن الثامن عشر (عصر التنوير) بأكمله. ومنه فإن التحديد المنهجي الذي نصبو إليه ليس متعلقا بعوامل معزولة ساهمت في ظهور الأدب المقارن، بل ببنيات فلسفية كلية كانت وراء ظهور هذا "العلم" بالشكل الذي ظهر عليه

ونحن نعلم أن أي علم (بما في ذلك الأدب المقارن) لا يمكن أن يقوم على فلسفتين متناقضتين (كالفلسفتين الوضعية والرومانتيكية) بالقدر نفسه من الاعتماد، رغم أن ذلك لا يمنع إمكانية اعتماد نشوء علم ما على بعض الروافد من فلسفة تبدو مناقضة لتوجهه. الآن، واعتمادا على الخطوط العريضة للتوجهات الفكرية لهذا القرن (القرن 19)، لنضع الأدب المقارن في مكانه الطبيعي والمنطقي، من خلال تحديد مرتكزاته الفكرية الحقيقية عبر تحليل بعض الأسس المتعارف عليها، والمضللة بسبب عادة أخذنا لها إجمالا، ودون تمحيص.

يوجد هناك إجماع على أن الأدب المقارن هو علم وضعي صميم يصبو إلى اتخاذ صرامة المناهج العلمية، وذلك بهدف الوصول إلى نتائج دقيقة ومثبتة فعليا. ورغم أن الأمر صحيح، إلا أن التعميم في مثل هذه الحالات يغطّي على تقسيمات حقبة مهمة انتقل بموجبها الأدب المقارن فيما بعد إلى مرحلة أكثر حداثة بخلفيات فلسفية مختلفة تماما، لهذا فإن الانتقال من الطابع التاريخي الفرنسي للأدب المقارن، إلى الطابع ما بعد البنيوي - الذي تمثله بصورة أساسية توجهات النقد الثقافي المقارن ومتعلقاتها - هو في الحقيقة انتقال من الارتكاز على الفلسفة الوضعية إلى الارتكاز على الفلسفة الهيرومينوطيقية، مع الأخذ بعين الاعتبار المراحل التوسيطية بين هاتين المرحلتين (مرحلة المدرسة النقدية الأمريكية، ومرحلة المدرسة الروسية؛ حيث تقوم الأولى على الفلسفة الشكلائية البنيوية، بينما تقوم الثانية على الفلسفة الماركسية)، إننا نتكلم عن تدرّج حدث من العلمية إلى الفنية. ولكن، بما أننا الآن بصدد مناقشة أشياء تخص المدرسة التاريخية<sup>(\*\*)</sup>، فإننا سنقف جهدنا على بحث هذه المرحلة، وإبراز مرتكزاتها.

تعد المدرسة التاريخية في الأدب المقارن مثالا واضحا عن محاولة تطوير الدراسة الأدبية وإخضاعها للمنهج العلمي، حيث يمكننا أن نستدل بالعديد من الأفكار التي تبناها مؤسسو هذا العلم؛ لقد كان "أول من اهتم بالدراسة المقارنة المنظمة للأدب هو "جان جاك أمبير" ابن العالم الفيزيائي "أمبير" (...) وكان يرى أن الأدب علم"<sup>(2)</sup>، ومن الواضح أثر الأب في توجه الابن توجها علميا في المقارنة، ولكن هذا كان أيضا، وبشكل أكثر



دلالة، تماشيا مع دخول المقارنة كمنهج إلى مختلف العلوم، فكان ظهور "كوفيه (Cuvier) في علم التشریح المقارن (1800-1805)، وبلانفيل (Blainville) في علم وظائف الأعضاء المقارن (1833)، وكوست (Coste) في علم الأجنة المقارن (1837)"<sup>(3)</sup>، وحتى وإن كان هذا الإلحاق القصري لفرع أدبي بمجال علمي أثبتت فيه المقارنة خصوصيتها لا يعدو أن يكون "نزوة روحية fantaisie de l'esprit"<sup>(4)</sup> على حد تعبير بالدنسبرجر، إلا أن ذلك لم يدفع فيما بعد إلى تجاوز هذه النزوة، بل فقط عمل على مواءمتها مع خصائص الظاهرة الأدبية التي هي في الأصل ظاهرة متفردة، حيث إن إسقاط مثل تلك المقارنة التطابقية التي انتهجتها العلوم لا يقدم أي جديد لدارس الأدب المقارن. وكان الحل الأمثل لمعضلة هذا التطابق الآلي هو إقحام "نزوة" أخرى اجتاحت ذلك القرن، وهي "النزوة التاريخية" التي أعطت للمقارنة الأدبية صورتها الخاصة والمستقلة عن كل تلك المقارنات الساذجة وال مجردة التي استخدمتها العلوم آنفة الذكر، لاستخلاص التشابهات وبناء القوانين العامة. وبفضل هذه السمة التاريخية انتقلت الصرامة العلمية من المستوى التقني البحت الذي يعمل على استخلاص قوانين الظاهرة الطبيعية اعتمادا على منهج المقارنة، إلى المستوى العلي الذي يبحث عن علاقات مؤكدة يكون بموجبها نص أدبي ما علّة لنص آخر، ومنه أصبح التشابه بين الظواهر الأدبية لا يكفي لقيام المقارنة، بل يشترط أن يكون ناتجا عن اتصال تاريخي حقيقي وموثق. ولكن علينا، خلال حديثنا عن هذا الانتقال من المقارنة في مجال العلوم الطبيعية، إلى المقارنة في الأدب، أن لا نغفل الطابع التوسيطي الذي لعبه علم اللغة؛ حيث كان المنهج المقارن يدخل هذا المجال أيضا، وخاصة بعد اكتشاف السنسكريتية (الهندوأوربية)؛ "فكتب فردريك فون شليجل Friedrich von Schlegel الذي يعتبر أول من دعا إلى "النحو المقارن" كتابه الذي أصدره سنة 1808 بعنوان "عن اللغة والمعرفة عند الهندود، وفي سنة 1816 أصدر فرانس بوب Franz Popp كتابه الهام الذي يحدد ميلاد "فقه اللغة المقارن" بعنوان "عن نظام التصريف في اللغة السنسكريتية مقارنا بكل من اليونانية واللاتينية والفارسية والجرمانية"<sup>(5)</sup>. ويكمن هذا التوسط في طبيعة علم اللغة ذاته؛ حيث يضاف إلى طابعه المنهجي والدقيق في البحث عن التشابهات وتبريرها عند المقارنة، لأجل

أهداف تقنية، وظيفته بوصفه حاملا للأدب، وهنا يظهر أن علم اللغة المقارن - كما مارسه "بوب F.Bopp"، و"فون هامبولت V. Humboldt"، و"راسك D.R. Rask" ومن خلفهم من العلماء الألمان خاصة- قد انبثق أيضا من عباءة علم اللغة التاريخي لذلك كان أقرب إلى الأدب المقارن من تلك الدراسات المقارنة في المجالات العلمية المتعلقة بالتشريح والأجنة والأعضاء وغيرها، وهو ما يظهر أن "بول فان تيجم Paul Van Tieghem" انتبه إليه عندما كان يتحدث عن ما أسماه بـ "الفلسفة المقارنة" التي مهدت لظهور الأدب المقارن، وذكر أن تاريخها يعود "إلى الثلث الأول من القرن، ويعود فضل وجودها إلى فوريل، والإخوة غريم، وياز، وبوب، الذين أتم عملهم ماكس مولر، غاستون باري، ميشيل بريال وكثيرون غيرهم"<sup>(6)</sup>، ويلاحظ أن هؤلاء العلماء الألمان غالبا، كلهم باحثون في علم اللغة التاريخي والمقارن. وقد كان تأثيرهم واضحا في توجيه أبحاث الأدب المقارن توجهها علميا، حيث ترجم "ميشيل بريال Michel Bréal" كتاب "فرانز بوب Franz Bopp" المعنون "علم اللغة المقارن للغات الهندو أوروبية Grammaire comparée des langues Indo-europeennes" من الألمانية إلى الفرنسية، بينما عكف المقارنيون الفرنسيون الآخرون، وعلى رأسهم "غاستون باري Gaston Paris" على استلهاهم تلك الأعمال الألمانية، مفتتين بطابعها العلمي الدقيق.

لقد تبين أن ظاهرة العلم تحتاج فعلا الأدب المقارن، واتخاذ المنهج التاريخي - رغم خصوصيته - كان هو الآخر خاضعا لإملاءات القوانين العلمية، ومنه تبلورت أركان المقارنة الأدبية متناسقة مع التوجه العام والهدف المنشود الذي جاء من أجله الأدب المقارن: الشرط التأثيري والتأثري، الشرط العلّي، الشرط التاريخي، شرط معرفة اللغة الأصلية (رغبة في الحصول على نتائج أكيدة غير مغلوطة)، لهذا تحلى الأدب المقارن عن أي قيمة تقييمية أو نقدية للأدب، واكتفى بالمقاربة الخارجية، وهو ما يفسر اهتمامه بكتاب الدرجة الثانية والثالثة، مثل - أو أكثر أحيانا من- اهتمامه بكتاب الدرجة الأولى، تبعا لدورهم التأثيري أو التأثري أو التوسيطي (وهي المراتب الثلاثة التي تشكل صلب اشتغال الأدب المقارن).

ولا شك أنّ ظاهرة العلم هذه التي توجّه الأدب المقارن وفق مبادئها، لم تكن النزعة الوحيدة الموجودة خلال القرن التاسع عشر، كما لم تكن النزعة الأكثر بروزاً آنذاك - إذا أخذنا في الاعتبار الضجيج الذي أحدثته الرومانتيكية خاصة - ولكنها كانت النزعة الأكثر رسوخاً في الأذهان في فرنسا على الأقل؛ إذ إن ما يسمه "باوم" باسم "التنوير الجديد" الذي نحن بصددده، لم يكن إلا امتداداً للتنوير الذي اجتاحت القرن الثامن عشر، وطبع ذلك القرن كله بطابعه مع أعلامه البارزين أمثال "فولتير" Voltaire، و"مونتسكيو" Montesquieu و"ديدرو" Diderot، و"المبير" D'Alembert وغيرهم، وقد كان أنصار هذا التنوير الجديد الرئيسيين "من أتباع مذهب المنفعة الإنجليزي والرايكااليين الذين أشار إليهم ميل والوضيعين الفرنسيين وشباب الهيكلين في ألمانيا، وخليط من الواقعيين والعلماء الليبراليين والاشتراكيين في كل مكان في أوروبا"<sup>(7)</sup>، ولما كان الوضعيون من أتباع "أوغست كونت" Auguste Comte، و"سان سيمون" Saint-Simon هم الممثلون لهذا التيار في فرنسا، فقد كانوا هم بحق السند الفلسفي الذي أدى إلى ظهور الأدب المقارن على تلك الصورة، وهذا ما ينفي إمكانية ارتباطه فلسفياً بالرومانتيكية، وهو ما يظهر من خلال مجموع المبادئ والمرتكزات الأكثر اتصالاً بالسمة العلمية كما سيتضح.

#### أ - إسهام النقد الأدبي:

إن ربط ظهور الأدب المقارن بالتنوير الجديد يتعدى كونه ارتباطاً أملاًه التوافق الزمني، إلى اعتبارٍ أهم أساسه أن الثاني يشكّل مرتكزاً فلسفياً أساسياً قام عليه الأول؛ فانبثاق الأدب المقارن من فرنسا بالذات - وهي التي تمثل عاصمتها (باريس) عاصمة الأنوار في أوروبا - لم يكن الأمر الوحيد الذي يحمل دلالة في هذا الشأن، بل يضاف إلى ذلك أن النقد الأدبي، والدراسات التاريخية (وهما الحقلان اللذان انبثق منهما الأدب المقارن) كانا هما نفسيهما نتاج التنوير وفلسفته العلمية الصارمة، وحتى وإن سلّمنا بأنه "لم يبدأ النقد الأدبي إلا خلال القرن 19"<sup>(8)</sup>، بمفهومه الدارج؛ أي إبداء الرأي في الأعمال الأدبية بحرية كما نرى ذلك عند "سانت بوف" Sainte-Beuve، فإن نمطاً آخر من النقد كان ما يزال يقارب

الأدب مقارنة معيارية هدفها الحكم على الأعمال انطلاقا من مبادئ ونماذج كلية ومطلقة وذلك تبعا لنمط من فلسفة الجمال الأفلاطونية، التي تعتبر أن الفن ذا طابع أخلاقي يهدف إلى التعبير عن قيم نهائية وموحدة مثل الخير والحقيقة والجمال، و"يمكننا بمعنى ما أن نعتبر أن "المذهب" الكلاسيكي قد قدّم مادة لفلسفة مطلقة في النقد ... إن النظرية الرسمية هي ضد الرومانسية، وهي ذات طابع كلاسيكي متأثر بـ"فولتير"، ولكنها سياسية أيضا: فالنظام البورجوازي يجب أن يحكم في الأدب كما في الأمة، وتربوية: فإن دراسة الأدب يجب أن تعطي للشباب عادات في النظام والوضوح"<sup>(9)</sup>، وواضح أن النقد بهذا المفهوم هو نتاج المبادئ الكلاسيكية الموروثة عن اليونان، إضافة إلى التحديدات العقلية التنويرية. وقد أدى هذا النمط من النقد إلى دراسة الأدب دراسة معيارية، من خلال وضع الأعمال المطروحة أمام النقد بإزاء النماذج، وتكون قيمة العمل استنادا إلى ما تنتهي إليه هذه المقارنة، وذلك بدلا من نقد العمل نفسه كظاهرة متفردة، وقد مثّل هذا الاتجاه كل من "نزار Nisard" و"سان مارك جيراردان Saint-Marc Girardin" خاصة؛ حيث كان "منهج نزار الذي يدعي أنه "علم دقيق" يمتاز بصلاية مطلقة. إنه يأخذ الفن تلو الآخر، ويرى بمقارنته مع ذوقه المثالي، الخسائر من قرن إلى آخر..."<sup>(10)</sup>، لهذا كان نصيرا متعصبا للكلاسيكية، ناقما على الكتابات الرومانسية، حيث يسمي هذا النمط من الكتابة باسم "الأدب السهل La littérature facile"، وهو لا يتحرج من تعريف هذا الأدب بأنه "كل مهمة أدبية لا تتطلب لا دراسة، لا تطبيقا، لا اختيارا، لا عودة للقدمات، لا نقدا، لا فنا. إنها في النهاية لا تتطلب شيئا مما هو صعب. إنها اشتغال عشوائي..."<sup>(11)</sup>. وهذا بسبب ما في الرومانسية من طابع وجداني غير قابل للقياس. وانسجاما مع هذا، كان يعرف الفن الأدبي على أنه "التعبير عن الحقائق العامة بوساطة لغة رصينة"<sup>(12)</sup>، وهو بذلك يتوخى وضوح ودقة الحامل اللغوي، تماما كما يتوخى عمومية المحتوى الأدبي من حيث إنه يعبر عن كل إنسان، وذلك تماشيا مع النماذج الواجب احتذاؤها.

أما "جيراردان"، فقد كان هو الآخر "يشرح في مقالاته أن الناقد يجب أن يهدف إلى أن يستخلص من الآداب تعليما أخلاقيا"<sup>(13)</sup>، ويعني ذلك عدم الخروج عن محاولة طلب

القيم المطلقة الثابتة بالنسبة للأدب، وذاك هو مقياس جودته. ويعتبر كتابه الأهم "محاضرات في الأدب الدرامي Cours de literature dramatique" مثالا واضحا لمجهوداته الحثيثة من أجل إصباح النقد الأدبي صبغة كلاسيكية قائمة على تكريس "المعايير الجمالية" بوصفها قوانين مطلقة، وبفضل منهجه المقارن (الذي لا يحمل أية صبغة تاريخية أو عليّة، بل لا يتعدى كونه "موازنة" بالمفهوم الفرنسي)، حاول أن ينقد بنية "المشاعر Les passions" في الدراما بين المفهومين القديم (النماذج الكلاسيكية) والحديث (النماذج الرومانسية)، حيث يحمل الكتاب عنوانا فرعيا "أو في استعمال المشاعر في الدراما OU DE L'USAGE DES PASSIONS DANS LE DRAME"، وهو - مثل نزار - مناصر وفي للكلاسيكية وللقواعد الكلاسيكية على حساب الرومانسية المندفعة والمتحررة؛ ففي المسرح - بحسبه - "لا توجد حقيقة إلّا الأشياء العامة والتي يشعر بها الجميع، وفي كل المشاعر الدرامية، ليس الحب أكثرها تأثيرا إلّا لأنه الأكثر عمومية، والقلب لا ينفعل إلّا للأشياء المشتركة بين جميع الأشخاص. أما الأشياء العجيبة، وغرابة الأطوار، والاستثناءات، فهي غير قادرة على القيام بإثارة القلب، وهذه واحدة من الاختلافات الأساسية بالنسبة لنا بين مسرحنا القديم والحديث، فالمسرح القديم يتخذ كموضوع له المشاعر الأكثر عمومية واشتراكا بالنسبة للقلب الإنساني"<sup>(14)</sup>، وهذا ما يتيح إمكانية دراسة هذه المشاعر وفق ما تحتويه من معنى مشترك، ويتعذر ذلك مع الرومانسية التي تجعل الفردية مقياس كل شيء، ومنه، "تصبح هذه الاستثناءات والتهويمات رتيبة بشكل سريع، وفي الحقيقة، فإن هذه التهويمات هي، إذا جاز التعبير، أفعال سيئة للروح"<sup>(15)</sup>، لأنها تثير الاضطراب في الذهن، وتدفع إلى الغموض بدل الوضوح والانتظام، وهذا بحد ذاته هو تجن على العقل الإنساني بالنسبة لجيراردان.

ومن هذه الزاوية أمكن النظر إلى نقاد أمثال "برونتيير Brunetière"، و"أمبير Jean-Jacques Ampere"، و"هيبوليت تين H. Taine" بوصفهم أوائل المقارنين ولو على سبيل الإيجاء، فهم لم يمارسوا نقدا فنيا، بقدر ما كانوا يحاكمون الأعمال وفق منطق وضعي صارم، ويعطينا "تين" هنا مثالا على ذلك، "لقد فتنه نظم "اسبينوزا Spinoza" و"هيجل

Hegel "الشمولية، فأراد (...) وضع تفسير كامل لوجود وضرورة الأدب، يربط الوقائع الأكثر خصوصية بوقائع عامة، وباكتشاف مجموع القوانين التي تعبر في هذا المجال الخاص عن منطقية العالم (...) والخلاصة أن "تين Taine" ينظم الاتجاهات الوضعية التي اتسمت بها الفترة الأولى من القرن التاسع عشر"<sup>(16)</sup>، فهو يؤكد على ربط الأسباب بالمسببات من خلال المحددات الثلاثة الشهيرة: الجنس، البيئة، اللحظة، وهي مساهمة لم تكن فاعلة بشكل أساسي في ظهور الأدب المقارن كما لاحظ ذلك "فان تيجم"<sup>(17)</sup>، بقدر ما كانت تمنحه توجهه الوضعي أثناء عملية المقارنة. وقد وضع "تين" بعمله هذا في إلحاق الوقائع الخصوصية بوقائع عامة، ما يشبه نظرية في الأدب، وهو ما سيجد تجسيده الأكثر كمالا فيما بعد (خلال أواسط القرن العشرين) عند الناقد المقارني الأمريكي "ريني ويليك".

لقد كان النقد الأدبي في فرنسا خلال هذه المرحلة نقدا علمويا تقنيا بامتياز، وربما كانت هذه السمة المحددة لتوجهه الاستيمولوجي أهم ما تأثر به الأدب المقارن بوصفه نوعا من النقد الأدبي الخارجي الذي يبحث عن العلاقات التواصلية بين النصوص الأدبية القومية المختلفة.

## ب- إسهام التاريخ الأدبي:

وإذا كان هذا هو حال النقد الأدبي خلال القرن التاسع عشر غالبا، فإن حال التاريخ الأدبي لا يختلف عن ذلك إجمالا من حيث المرتكزات الفلسفية، حتى وإن كان أكثر نشاطا وانتشارا وتأثيرا بسبب موجة البحث والتقضي عن أصول الآداب الوطنية، التي طبعت علماء هذا القرن بطابعها، وقد أدى توحيد المنطلقات الفلسفية إلى شبه توحيد في الممارسة أيضا، وهو ما يبراضطلاع أغلبية نقاد الأدب بالتاريخ الأدبي والعكس. وعلى الرغم من أن ظهور التاريخ الأدبي سابق عن ظهور النقد الأدبي، إلا أنه يبقى علما حديثا نسبيا؛ ف"حتى القرن السابع عشر لم يكن للتاريخ الأدبي وجود، لا بالفعل ولا بالإقرار، إذ إنّ المهارة سادت في هذا المجال أكثر من المعرفة"<sup>(18)(\*\*\*)</sup>، أما صورته الأكثر بروزا، فقد ظهرت خلال القرن التاسع عشر، وهذا مواكبة لانتشار النزعات القومية في أوروبا ابتداء من

القرن الثامن عشر، التي أدت إلى تعميق شعور كل أمة بذاتها<sup>(19)</sup>، ومنه إلى تنمية هذا الشعور بالبحث عن التاريخ القومي الذي كان هو الأصل والمنطلق، ولم يكن ظهور الأدب المقارن في الحقيقة إلا من أجل تكميل دراسة تاريخ هذا الأدب القومي، بالبحث في امتداداته ومنابعه الخارجية. وبالإضافة إلى أن المؤسسين الأوائل للأدب المقارن كانوا مؤرخي أدب أساسا، فهم مؤرخون بالمعنى الأكثر دوغمائية: لقد "كان "فيلمان" أول من استخدم تعبير "أدب مقارن" على نحو علمي في كتابه "صورة القرن الثامن عشر" ونشره عام 1827<sup>(20)</sup>، وتعني سمة العلمية أنه كان يبحث في التأثيرات المبرهن عليها من أجل بناء صورة إجمالية لتاريخ ذلك القرن تتسم بالدقة والموضوعية، ومنه انبثقت عنده دراسات أكثر اختصاصا تتناول علاقات ثنائية بين آداب القارة الأوربية، لأن ذلك أجدى في توكي الدقة والتدليل، وهو ما يشكّل مساهمته الأكبر في إعطاء المقارنة الأدبية طابعها، بعد أن أعطائها اسمها، لقد كانت "محاضرته عام 1829 "دراسة تأثير كتاب القرن الثامن عشر الإفرنسيين في الآداب الأجنبية والفكر الأوري" محاضرة في الأدب المقارن، لقد كانت والحق يقال قليلة الغموض، وكان البحث فيها ينتقل مسرعا من قمة إلى قمة، ولم يكن ينقصها الصواب ولا الدقة"<sup>(21)</sup>، وكان همه الأكبر هو تتبع تاريخ الأدب الفرنسي انطلاقا من مركزية فرنسية متموضعة هي الأخرى داخل مركزية أكبر هي المركزية الأوربية، لقد "قال أنه كان يرغب في أن يبين في إطار مقارن ما تلقته الروح الفرنسية من الآداب الأجنبية، وما ردّته إليها"<sup>(22)</sup> وهو مطلب لا يمكن تحقيقه دون تحرّ دقيق للتأثيرات.

وبالمثل كان "جان جاك أمبير" يعلن "في محاضرته أنه إذا كان الأدب علما، فإنه ينتمي إلى التاريخ والفلسفة على السواء، ومن السابق لأوانه التخصص في فلسفة الآداب والفنون التي سوف تدرس طبيعة ما هو جميل ... والسبق إذن للتاريخ: "فمن تاريخ الفنون والآداب المقارنة عند كل الشعوب يجب أن تنبعث فلسفة الآداب والعلوم. وحينما دعي إلى التدريس في السّوربون بعد ذلك بعامين وفي نهاية درسه الافتتاحي الذي كان تحت عنوان "عن الأدب الفرنسي في علاقاته بالآداب الأجنبية في العصور الوسطى"، صاح أمبير قائلا:

"سوف نقوم - أيها السادة - بهذا الدرس المقارن الذي يظل تاريخ الأدب بدونه ناقصا..."<sup>(23)</sup>، ويمكن أن نرى من خلال هذا الاستشهاد البصائر التي كان أمبير يحملها حول "فلسفة الأدب"، أو ما يسميه الأمريكيون "نظرية الأدب"، ولكنه كان يعتبر ذلك خطوة لاحقة للتاريخ الأدبي بوصفه بحثا تفصيليا؛ إذ إن فلسفة التاريخ يجب أن تُبنى على علم التاريخ، وهو ما عمل على تطبيقه شخصيا من خلال دراسته تاريخ الأدب الفرنسي في علاقاته بالآداب الأخرى.

أما "فردناند برونتيير"، فلا يخفى أنه كان "متأثرا أعظم التأثير بنظرية "داروين" في التطور"<sup>(24)</sup>، وهي النظرية التي شغلت النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأتاحت لـ "برونتيير" الأسباب التي جعلته يتتبع تاريخ الفنون تماما مثلما يتتبع العالم تاريخ الأجناس الحيوانية، ويتتبع التاريخ الأدبي في مراحله باستعمال المنهج نفسه الذي يستخدمه العالم حيث كان يفسر من خلال هذه العملية ظهور الأجناس الأدبية، ثم تطورها وازدهارها، ثم اندثارها وتوريثها لبعض الخصائص التي تستمر في الأجناس الأخرى.

لقد كان المنهج العلمي بكل دوغمائيه هو الذي يقود التاريخ الأدبي، ومنه الأدب المقارن، ويمكننا أن نجد -إضافة إلى هؤلاء- علماء آخرين، لا يهمنا تفصيل آرائهم، بقدر ما يهمنا معرفة أنهم مهدوا للأدب المقارن بفضل مناهجهم العلمية في معالجة التاريخ الأدبي ولهذا يمكن القول أن الأدب المقارن لم يتمّ اللجوء إليه إلا لأن السمة العلمية التي كان يُنطلق منها في تتبع التواريخ الوطنية، كانت تتطلب -استكمالا للفائدة- تسمية لكل التأثيرات والتأثرات الأجنبية المكتملة، ومنه لم يكن ظهور الأدب المقارن نتيجة لظهور التاريخ الأدبي، بل -بصورة أعمق- نتيجة لاتخاذ التاريخ الأدبي ذلك الطابع العلمي الوضعي.

ويبدو أنّ ارتباط ظهور الأدب المقارن المؤسس على خلفيات وضعية بعلماء تاريخ فرنسيين، كان انعكاسا لطبيعة تفكير الفرنسيين ذاتهم منذ أن كان ديكارت يقرر منهجه في الشك والتحميص للوصول إلى معرفة يقينية وصادقة، وقد لاحظ هيجل، أثناء حديثه عن فلسفة التاريخ، أن الفرنسيين قد برعوا في كتابة ما يسميه "التاريخ النقدي"، ويقصد به نقد



الروايات والوثائق التاريخية لاكتشاف الأصح منها، وذلك من أجل إعادة بناء الماضي كما حدث، لذلك كانت بحوثهم تجمع بين النظرة الصائبة والعمق كما قال<sup>(25)</sup>، ولا شك أن هذه البنية العلمية للعقل الفرنسي، هي عكس ما يحدث في ألمانيا غالبا؛ حيث يطغى ما يسميه هيغل "النقد العالي"<sup>(26)</sup>، أو النقد الترنسندنتالي المثالي، وهو ما سنجد لاحقا أنه أنتج الرومانتيكية، ويمكن - للسبب ذاته - أن نفهم عموما علة ظهور علم التاريخ في فرنسا، وفلسفة التاريخ في ألمانيا، التي كان هيغل نفسه من أعلامها.

## 2- الرومانتيكية ومغالطات التأسيس:

لقد رأينا إلى الآن أن ظهور الأدب المقارن كان مرتبطا بالتنوير الجديد ونزعته العلمية وهو تفسير صحيح طالما شكّل نقطة إجماع، ولكن هذا التفسير ما زال في حاجة إلى تجاوز بعض الإشكالات المنهجية كي يخرج تماما من دائرة التعميم، وهي إشكالات مرتبطة أساسا بدور الرومانتيكية في التأسيس للأدب المقارن: كيف يحصل أن تتحد الرومانتيكية مع التنوير -وهو نقيضها المنهجي- في تأسيس فرع أدبي يتسم بالعلمية؟ يمكن القول إن هذه الإشكالية المحورية لم تناقش مناقشة مباشرة، بل كان يقال دائما إن هناك عاملان مهمان في ظهور الأدب المقارن، هما الحركة الرومانتيكية، والنهضة العلمية<sup>(\*\*\*\*)</sup>، ويذكر عادة كل من "سانت يوف" و"مدام دو ستايل M. de Staël" ضمن العامل الأول، بينما يضم العامل الثاني من ذكرناهم سابقا، وأحيانا أسماء أخرى لم نذكرها. ومنه كان يناقش تأثير الرومانتيكية بصفة مجزئة؛ أي بوصفها عوامل معزولة ساهمت في ظهور الأدب المقارن، وتُختصر عادة في عاملين اثنين: الأول هو اعتبار أنها الحاضن الرئيس لـ "النزعة الكوزموبوليتية (العالمية) cosmopolitanism" كما كان "فان تيجم" و"غويارد M. F. Guyard" يقولان والثاني هو اعتبار أنها مصدر للنقد الأدبي الداعي إلى ربط الأدب بمؤلفه عكس النقد الكلاسيكي. وفي كل الحالات لم يكن ينظر إليها (الرومانتيكية) من خلال طبيعتها الإبيستيمولوجية، أو بنيتها الفلسفية، لأن ذلك لم يكن ذا أهمية إلى ذلك الوقت، بما أنه لم يكن هناك توجه آخر للدرس المقارن يزاحم التوجه التاريخي للفرنسيين، أما الآن فيبدو أن

الأمر أكثر إلحاحا، انطلاقا من تعقد الاتجاهات المختلفة التي تناولت الأدب المقارن مثل الاتجاه النقدي، والماركسي، وما بعد البنيوي، ومنه أصبحت معرفة الخلفيات الفلسفية بدقة أكبر، هي الضامن الوحيد لفهم هذه الاتجاهات فهما صحيحا. وهنا سنحاول -باختصار- أن نحدد طبيعة مساهمة الرومانتيكية في ظهور الأدب المقارن، مقارنة ذلك مع مدى توافقه مع المبادئ الرومانتيكية ذاتها.

لقد أشار "فان تيجم" إلى أنه "ابتداء من عام 1825 تقريبا حدث في فرنسا توسع ملموس في التاريخ الأدبي، ذلك أنّ الشباب من أدباء ونقاد، وتحت تأثير مختلف الأسباب التاريخية، ولاسيما تأثير الرومانتيكية التي كانت تسيطر على كلّ هذا الجيل، بدأوا يشعرون برغبات في الاطلاع أكثر اتساعا، ويظهرون اتجاهات تاريخيا جديدة"<sup>(27)</sup>، ويبدو واضحا بالنسبة لفان تيجم أن التأثير الأهم للرومانتيكية كان هذه الرغبة في الاطلاع على الآداب الأخرى ومحاولة دراستها من طرف النقاد الفرنسيين، ولكنه يردف أنه "لم يبحث أحد إطلاقا في الأدب المقارن بما في الكلمة من معنى: لقد منحونا كلهم كتبنا ومواضيع عظيمة من الآداب الأجنبية. ومع ذلك فإنهم حققوا وطوروا بتعاليمهم حالة فكرية من حالات الأدب المقارن، قابلة للتطور الدائم المنظم، لقد كان هؤلاء المتحمسون للآداب الأجنبية أتباعا لأهمية فكرية جديدة"<sup>(28)</sup>، ومهما كان تسليمنا بأن هذه الحالة الفكرية الجديدة التي أحدثتها الرومانتيكية، والمتتمثلة في معرفة الآداب الأجنبية، هي مساهمة حقيقية في ظهور الأدب المقارن، فإننا نصطدم بحقيقة أن هذه الحالة الفكرية كانت موجودة، وإن بطريقة مختلفة، قبل الرومانتيكية بوقت طويل ومع ذلك لم يصاحبها ظهور علم الأدب المقارن، لقد كان فلاسفة وأدباء القرن الثامن عشر كوزموبوليتيين<sup>(29)</sup>، وذلك من خلال ولعهم بمعرفة أوضاع الدول الأخرى من آداب وغيرها، ومن ذلك ما كتبه كل من "فولتير" و"مونتسكيو" عن إنجلترا مثلا، أو ما كتبت -عن الشرق وعن غيره من البلاد- من كتب. ويخبرنا مؤرخ الأفكار الشهير "بول هازار" أن "نشاط أوروبا في كشف العالم واستغلاله لم ينقطع لحظة ولقد واصل القرن السابع عشر في هذا الصدد المهمة التي ألقاها على عاتقه القرن

السابق<sup>(30)</sup>، ويعطينا الكثير من الأمثلة عن ذلك من خلال الأسفار، والرحلات والحروب وغيرها مما أدى إلى تغيرات سيكولوجية عميقة عند الأوربيين، إننا نتحدث هنا عن "أمية كلاسيكية" كانت توحد أوروبا قاطبة من خلال إخضاعها لنموذج واحد، هو النموذج اليوناني اللاتيني، ولغة واحدة، هي اللغة اللاتينية التي كانت لغة الأدب، واللغة الرسمية في أوروبا، وهذا انعكس أيضا على نظرة الأوربيين إلى العالم البعيد. أما "فان تيجم"، فإنه يتحدث عن أمية أخرى انبثقت من القومية التي نادت بها الرومانتيكية، وهذه المفارقة المتعلقة بتموضعات الأمية والقومية، ويتمويه مصطلح الأمية ذاته بين المحتوى التنويري والمحتوى الرومانتيكي هي ما يجزنا إلى طرح سؤال مربك ولكنه جوهري: هل كان الأدب المقارن من الناحية الوظيفية مقترنا ببروز النزعة القومية أم بطغيان النزعة الكوزموبوليتية؟

لقد كانت الرومانتيكية تدعو باستمرار إلى القومية، وكان هذا التوجه احتجاجا على الشمولية الكلاسيكية، كما كان بدرجة أكبر انسجاما مع الفلسفة الرومانتيكية ذاتها القائمة على النسبية والتعدد والاختلاف كما سنرى، والكوزموبوليتية التي ينسبها "فان تيجم" و"غويار" وغيرهما إلى الرومانتيكية هي بلا شك نقيض الكوزموبوليتية التنويرية المعيارية، وانسجاما مع هذا، لم يظهر الأدب المقارن قبل القرن التاسع عشر لعدم وجود آداب قومية يعمل على سبر حدودها، ومنه يمكن القول أنّ "الأدب المقارن يصبح ميدانا جديرا بالاعتبار فقط عندما يتحقق أمران: الأول، عندما تظهر إلى الوجود العديد من الآداب الحديثة - الآداب التي تعي نفسها بصفاتها كذلك - والثاني، عندما تتوقف الشعرية الوحودية أو المطلقة عن كونها نموذجا مقبولا. ومن هنا نجد أنفسنا أمام مفارقة تاريخية مثمرة: صعود القومية هو الذي يضع الأساس لظهور الأمية الجديدة. هذا ما استنتجته "جوزيف تاكست Joseph Texte" حول تأثير الرومانتيكية<sup>(31)</sup>، وهو ما وقف عليه أيضا - وإن بشكل مقلوب - الناقد الأمريكي "ريني ويليك Rene Wellek" عندما كشف أن هناك "مفارقة في الدوافع السيكولوجية الاجتماعية للأدب المقارن كما مورس خلال نصف القرن الماضي<sup>(\*\*\*\*\*)</sup>، فقد ظهر الأدب المقارن كردة فعل ضد القومية الضيقة التي ميزت

الكثير من بحوث القرن التاسع عشر، واحتجاج ضد انعزالية العديد من مؤرخي الآداب الفرنسية والألمانية والإيطالية والإنجليزية إلخ (...) لكن هذه الرغبة الأصلية في أن يعمل دارس الأدب المقارن كوسيط بين الشعوب ومصلح لذات بينها غالبا ما طمسته وشوّهته المشاعر القومية الملهبة التي سادت تلك الفترة وفي ذلك الموقع<sup>(32)</sup>؛ إذ كان الأدب المقارن أكثر اهتماما بالامتدادات القومية في الخارج، بغرض تبين التفوق القومي وتعميقه.

من المهم ملاحظة هذا الفرق، وهو أن الكوزموبوليتية الكلاسيكية والتنويرية تقوم على التشابه؛ أي على جمع الأذواق، وتوحيدها تبعا لتوحد وشمولية النموذج عند الكلاسيكيين ولتوحد وشمولية العقل عند التنويريين، وقد عبّر عن هذه الفكرة بشكل أوضح ماريو فرنسو غويار، حين قال أن "العصور الوسطى الغربية، الموحدة بالإيمان المسيحي واللغة اللاتينية هي كوزموبوليتية، وثمة تيار إنساني واحد يجمع الأدباء الأوربيين في عصر النهضة (بداية القرن السادس عشر الأوربي)، والقرن الثامن عشر هو عصر الفلسفة وأوروبا الفرنسية، هذه الحقبات الثلاث الكوزموبوليتية هي، دون تساو، حقبات وحدة لغوية"<sup>(33)</sup>. أما الكوزموبوليتية الرومانتيكية فهي تقوم على الاختلاف والتعدد تبعا لتعدد القوميات واختلافها، ولا تلغي الكوزموبوليتية بهذا المفهوم القوميات، بل تكتسب مفهومها من هذا التعدد بالذات، إنها غير ثابتة على الإطلاق، بل متطورة ومتغيرة، لأنّ القوميات ذاتها متغيرة ومتطورة رغم أنها تملك سماتها الخاصة كما قال "هردر Herder" -أحد أكبر الملمهين للرومانتيكية-؛ حيث أكدّ "منذ البداية وجود ألوان عديدة من الطبيعة الإنسانية، وبالتالي أكد مقولته الهامة القائلة بتعددية الحضارات، كما أكد نزعته النسبية، ومن ثمّ كان إعجابه بكل حضارة أصلية، ودعوته إلى تفهم كل حضارة من داخلها"<sup>(34)</sup>، وانطلاقا من هذا كانت دعوته رفقة آخرين إلى نوع من الكوزموبوليتية، حيث سعى هؤلاء الكتاب إلى فتح الطريق للكونية التي تتطلب تصورا مسبقا لخطوط سير التواريخ الوطنية، وذلك من أجل أن تكون مفهومة بشكل صحيح<sup>(35)</sup>، إنّ هذه الكونية هي ما تعبر عنها تلك الأحلام الطوباوية التي طالما راودت الرومانتيكيين في كشف العالم البعيد، وغالبا الفانتازي، بالرغم من أنهم أكثر تمسكا بأصولهم وتاريخهم الوطني، ولغتهم القومية.

إذن، وإذا كان لا بدّ لنا من تعيين المسؤولية الأكبر للطرف الذي هيئ المجال لظهور الأدب المقارن، فسنقول أنه القومية لا الكوزموبوليتية، على الرغم من أن الطموح الأكبر هو بلوغ هذه الأخيرة من خلال تجاوز الحدود الوطنية، إن هذا الوضع لا يعبر عن تناقض بقدر ما يعبر عن حالة طبيعية لتبلور بنية الوعي الذاتي؛ أي أنه لما كان ظهور الذاتية بكل مستوياتها (الأنا فيما يخص الفرد، والأمة - أو الفولك (volk) كما يسميه هردر - فيما يخص المجتمع) نتيجة الظروف التاريخية سألغة الذكر، فإنه لم يكن هناك مقياس آخر لوعي هذه القومية غير وضعها بإزاء القوميات الأخرى التي تشكل مجتمعةً المجال الكوزمولوجي ولم تكن من وسيلة أخرى غير التاريخ الأدبي لبلوغ ذلك، ومن هنا يمكن أن نفهم علة كون دراسات الصورة الأدبية (Imagology) هي فاتحة الأبحاث المقارنة، بمنطلقها الوطني وطموحها الكوني، وهو ما أشار إليه "سعيد علوش" عندما اعتبر أن رحلات الكتاب الفرنسيين وأعمال المستشرقين كانت "مسيطرة على الخيال الفرنسي، مما يزيد في تفخيم صورة الأنا واختزال صورة الآخر، ويمكن القول بأنّ الصورولوجية كانت بداية شرعية لتخيل الدرس المقارن، مع جان ماري كاري خاصة، ومع دراسات "ديفرنوا" عن الشرق عامة"<sup>(36)</sup> كما يمكن أن نفهم كيف تكون "مدام دو ستايل" رومانتيكية، ومشبعة بأفكار "هردر" الداعية إلى القومية، وكيف تكتب من جهة أخرى كتابها الشهير "عن ألمانيا De L'Allemagne" (1810)، لتصف لنا قومية أخرى هي القومية الألمانية، ومن خلالها تدعو إلى التفتح على القوميات والآداب الأخرى.

#### أ- مدام دو ستايل والمبدأ القومي/الكوزموبوليتي:

الحقيقة أنّ "مدام دو ستايل" تلخص هذه المعضلة الرومانتيكية بدقة من خلال أعمالها، وهي من خلال ذلك أيضا تلخص دورها في ظهور الأدب المقارن: إنها تكتب كتابا عنوانه "الأدب في علاقاته بالنظم الاجتماعية De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales" (1800) لتبين أن طبيعة الأدب تتحدد انطلاقا من الحالة الاجتماعية؛ إذ إن الأديب ابن بيئته، وهو ما يؤكد

على الفروقات بين الآداب تبعا للفروقات التي بين المجتمعات، وهذا هو الأثر الأبلغ الذي تلقته عن الروح الألمانية، أما من الجانب الآخر، فقد كانت "بسعة أفعها في النقد، وكثرة اطلعها على الآداب الأجنبية، وشغفها بدراسة مظاهر الفكر الإنساني في مختلف اللغات... كانت بكل ذلك ذات أثر كبير في الدعوة إلى الخروج من نطاق الأدب الواحد في النقد والتحليل"<sup>(37)</sup>، وهو الجانب الأكثر بروزا عند الحديث عن تأثيرها في ظهور الأدب المقارن، لقد كانت داعية أصيلة للانفتاح على الآخر وتجاوز الحدود، ليس فقط من خلال كتابها الأشهر "عن ألمانيا De L'Allemagne" الذي يعده الكثيرون مثالا معبرا عن نظرتها الكوزموبوليتية، ولكن أيضا من خلال شخصيات روايتها كما لاحظ "بيار ماشيري Pierre Macherey"؛ حيث إنها في روايتها "كورين Corinne" (1807) قد "أبدعت، على الصورة التي هي صورتها الذاتية، شخصية كورين، "الغريبة الجميلة": إنجليزية المولد، تحلى عنها أهلها، أصبحت في ظروف غامضة، إيطالية بالتبني، حقيقية أكثر مما هي في الواقع بالرغم من تخفيها الذي فرضه عليها تنكرها، شكل مستعار، عرضة للاتهام، ذلك أن القصة المخصصة لهذه الإنجليزية-الإيطالية التي تمزج بين طبائع الشمال وطبائع الجنوب، مكتوبة باللغة الفرنسية من أجل جمهور لغته فرنسية. هذه الغريبة "جميلة"، إذاً هي مثيرة للاهتمام من وجهة نظر المتخيل الروائي، بسبب كيانها الكوزموبوليتي"<sup>(38)</sup>، وهي الحالة التي كانت عليها "دو ستايل" نفسها إذا علمنا أنها كانت منفية عن فرنسا من قبل نابليون، وقد اتخذت لنفسها على الحدود السويسرية الفرنسية صالونا اجتمع فيه مفكرون وأدباء من مختلف أنحاء أوروبا<sup>(39)</sup>. ويمكن أن نقول مع "بيار ماشيري" ثانية، وكخلاصة لمنهجها، أنها قد توصلت "إلى صياغة أطروحة نظرية مبتكرة تنصّ على أنه لا يمكن أن تكون هناك هوية ثقافية إلا داخل هذا النظام من العلاقات المعقدة الذي يجمع بين الثقافات ويبقي في الوقت نفسه على فروقها وتناقضاتها. على هذا المبدأ أسست نزعتها الكوزموبوليتية الفكرية"<sup>(40)</sup>، وكانت بذلك سبّاقة إلى إدخال هذا النمط من التفكير الرومانتيكي الألماني إلى فرنسا، ومنه كانت تشارك من حيث لا تدري في تأسيس علم الأدب المقارن الذي سينبثق فيما بعد، متخذاً منها نقیضا للمنهج الرومانتيكي.

## ب- سانت بوف وإشكالات التصنيف الفني/ العلمي:

أما الشخص الآخر الذي حمل مشعل الرومانتيكية، وكان يوصف دائما بأنه عامل أساسي في ظهور الأدب المقارن، فلم يكن إلا الناقد الفرنسي المعروف "سانت بوف" ولكن، وخلافا لـ "مدام دو ستايل"، لم يكن هذا الناقد رومانتيكيا بالمعنى الكامل للكلمة؛ إذ إن جهوده النقدية تأرجحت بين الرومانتيكية (في الشق الأول من حياته)، والعلموية (في الشق الثاني منها)، وهذا ما يجعل من محاولة موضعه محاولة ناقصة باستمرار، "إنه مثقف كلاسي جديد، إنه أيضا رومانسي "ملهم"، ومنهجي سابق على "تين"، وأبيقوري تأثيري"<sup>(41)</sup>. ولكن ما يهمنا نحن هو إسهاماته الرومانتيكية، والتي تتمثل أساسا في اتخاذ ذلك الأسلوب الشعري في النقد، الذي يتميز بالقرب من الذاتية والفنية، والبعد عن المناهج والنماذج، وهو ما تجسد في طريقة "الصور الأدبية" *Portraits Littéraires*، أو السير الذاتية التي كتبها لمجموعة من الأدباء، وكان عليه إذاك "لكي يجد الوحدة الإجمالية للوصف، أن يستعمل حدسه كشاعر، وموهبته على التجاوب، ويصبح النقد بمفهومه هذا "خلقا وابتكارا مستمرين"<sup>(42)</sup>، وهو يفعل ذلك من أجل أن ينفذ إلى داخل المبدع الذي يدرسه، لأنّ تلك هي الطريقة الأمثل لمعرفة معرفة صادقة: "في نقدي أحاول أن ألصق روحي بروح الآخرين، أنفصل عن نفسي، أحضنهم، أحاول أن أرديهم وأن أضاهيهم"<sup>(43)</sup> إنّ هذا النمط من النقد يذكرنا بنمط مشابه في مجال التاريخ كان يمارس في ألمانيا مع "هردر"، وخاصة مع المؤرخ الهيرمينوطيقي الرومانتيكي "فريدريك شلايرماخر" Friedrich Schleiermacher (1768-1834)، الذي كان يدعو - من أجل فهم مرحلة معينة - إلى الانغماس فيها كأننا جزء منها، وهو الموقف نفسه الذي اتخذه بإزاء الأعمال الأدبية؛ حيث يستلزم فهم قصديّة المؤلف انغماسا في نفسيته ووضعه التاريخي بعيدا عن كل تأثير قد يأتي من الحاضر، وهذا ما حدا به أن يستعمل الهيرمينوطيقا (التأويل) كمنهج لدراسة التاريخ؛ إن الفهم عند "سانت بوف" كما عند "شلايرماخر" قضية تأويل لا قضية منهج، وذلك من خلال التماهي في الشيء المدروس (المبدع بالنسبة لـ "سانت بوف" والتاريخ والمبدع كليهما بالنسبة لـ "شلايرماخر")، واستبطانه من أجل بلوغ حقيقته.

وإذا كان هذا باختصار هو الجانب الرومانتيكي في "سانت بوف"، الذي ظهر في ثلاثينات القرن التاسع عشر من خلال كتابيه: "الصور الأدبية"، و"بور رويال Port Royal"، فإنّ تحولا حدث صوب العلمية، وهو التحول الذي أعاد "سانت بوف" مرة أخرى إلى حظيرة التفكير النقدي الفرنسي الغالب، المؤسّس على الروح التنويرية، ويبدو أن هذا التحول لم يكن اعتباطيا، بل كان مواكبا -زمنيا- لبداية أفول الرومانتيكية، وطغيان ما يسمى "التنوير الجديد" كما أسلفنا أعلاه، لقد قبل سانت بوف "مستسلما بأن يكون مراقبا دون أفكار مسبقة، رجلا يعرف القراءة ويعلمها لغيره. وهكذا، بعد "أمير Ampere"، وضع تصورا لترتيب الوقائع بالمنهج العلمي، نوعا من "التاريخ الطبيعي" يكلل أكوام الملاحظات، واقتراح كحجر أساس نظريته حول الأسر الروحية التي تعمل على الترتيب عبر التاريخ حسب السمات البارزة، وهي الطريقة المتبعة لتصنيف النبات والحيوانات. النقد "البوفي" في شقه الآخر يتطلع إلى علموية "تين"<sup>(44)</sup>، وقد رأينا كيف كان "تين" يصنف الأعمال الأدبية وفق عوامل الجنس، والبيئة، واللحظة الزمنية. أما "سانت بوف" فلا يبتعد عن ذلك في حديثه عمّا يسميه "الأسر الروحية".

وإذا استندنا إلى كلام محمد غنيمي هلال، فإنّ تحديد "بوف" لهذه الأسر الروحية هو أكبر مساهمة له في الأدب المقارن؛ ذلك أنّ "نظريته التي وضعها تقود حتما إلى البحث عن عناصر تكوين الكاتب خارج نطاق أمته: إذ قد ينتمي الكاتب إلى أسرة فكرية عالمية في الآداب، وهذا جوهر الأدب المقارن"<sup>(45)</sup>، ولكن هذا الكلام يجعل من أطروحة غنيمي هلال مربكة للغاية؛ إذ إنه يضع في البداية سانت بوف إلى جانب مدام دو ستايل تحت مظلة الحركة الرومانتيكية وتأثيرها في ظهور الأدب المقارن، ولكنه يفاجئنا ببيانه أن الذي مهد للأدب المقارن هو الجانب العلمي من "سانت بوف" لا الجانب الرومانتيكي، وقد كان أحرق به أن يضع "بوف" ضمن عامل "النهضة العلمية"، وليس ضمن عامل "الحركة الرومانتيكية"، ومهما يكن من أمر، فإن هذا لا يوضح فقط ارتباكاً منهجياً في التصنيف بل يوضع أيضا صعوبة إيجاد عوامل رومانتيكية حقّة من الناحية الميتودولوجية ساهمت في ظهور الأدب المقارن.



بعد عرض المساهمة الرومانتيكية في ظهور الأدب المقارن يتضح أنها مساهمة لم تتجاوز دور هذه الرومانتيكية في لفت الانتباه إلى الآداب الأجنبية، وهذا بالضبط ما مثّلته "مدام دو ستايل"، وهي التلميذة المخلصة للفكر الألماني، وينجر عن هذه المساهمة، لفت الانتباه أيضا إلى دور التاريخ الأدبي بوصفه آلة الأبحاث القومية وفوق القومية معا، ماذا غير ذلك؟ لا شيء تقريبا. وإذا دققنا في طبيعة هذه المساهمة، سنجد أنها مساهمة لا تمس صلب الأدب المقارن، بل فقط تمّدتنا بنور ضئيل يمكن أن يضيء لنا جانبا من المجال الذي ظهر فيه الأدب المقارن، ولهذا كان دور الرومانتيكية مبالغا فيه دائما. إننا الآن نتكلم عن العناصر البنائية في الأدب المقارن مشكّلة في القوام المنهجي، ولا نتكلم عن الأعراض التي تُختصر على هذا المستوى في تهيئة الجو العام لظهور هذا العلم، لهذا ليس الأهم أن نتكلم عن دور الرومانتيكية في لفت الانتباه إلى التاريخ الأدبي (رغم أن الأدب المقارن في هذه المرحلة ينسب إلى التاريخية)، بل أن نتكلم عن كيفية ممارسة هذا التاريخ الأدبي؟ لقد كانت ممارسته من قبل الفرنسيين تخضع دائما للطابع الوضعي من خلال التأكيد على علاقة الأسباب بالمسببات، واعتماد نظرية "التأثيرات الأدبية"<sup>(46)</sup>؛ حيث لا يعلو كلام على الوثائق والتمحيصات، وذلك عكس المنهج الذي كان يمارسه الألمان عادة أمثال "كانت" و"فيشته Fichte" و"هردر Herder" و"شلايرماخر Schleiermacher" و"دلثاي Dilthey"، الذين كانوا يعالجون التاريخ بوصفه قضية معاشة (هذا المصطلح يستعمله دلثاي بكثرة في إطار منهجه التاريخي التأويلي)؛ أي قضية عاطفة، لا عقل، قضية ذاتية، لا موضوعية، إنه دائما قضية لم تكتمل بعد، ولن تكتمل، لأننا ننطلق من منظورات ذاتية ويعني ذلك بالنسبة إلى هؤلاء أننا "عندما نتذوق عملا فنيا فإننا نكون على تواصل من نوع ما مع الشخص الذي صنعه، وهو يتحدث إلينا، وهذا هو المبدأ"<sup>(47)</sup>.

لقد أدرك "فان تيجم" هذه الحقيقة غاية الإدراك، "ولعل الحرص الشديد لـ"فان تيجم"، هو ما دفعه إلى التعليم على الطابع الوضعي (Positivisme) للمقارنة بالمعنى العلمي، حيث ينبغي أن نفرغ كلمة "مقارنة" من كل دلالة فنية، ونصب عليها معنى

علميا"<sup>(48)</sup>، وهو الرأي الذي وافقه عليه كل نقاد هذه المدرسة من الرعيل الأول أمثال "بالدنسبرجر"، "بول هازار"، "فرنسوا غويار"...، ويرتبط به ما قاله "فان تيجم" عن "هردر" حيث يرى أن الأخير "نادى بالتاريخ الأدبي القائم على اختلاف المواهب والعناصر، إلا أن هذه الطريقة لا تؤدي ... إلى الأدب المقارن على الإطلاق"<sup>(49)</sup>، لأنها لا تقوم على إثبات العلاقات بالأدلة، وهذا انسجاما مع المبادئ الرومانتيكية التي يتبناها "هردر".

### خاتمة:

إنّ التعليم الأهم الذي يمكن استخلاصه من خلال هذا العرض هو التأكيد على أنّ الأدب المقارن قد أريد له من طرف مؤسسيه الفرنسيين أن يكون علما بالمفهوم الدقيق للكلمة، ولم يكن تأطير هذا العلم بالنزعة التاريخية ليغيّر من الأمر شيئا مادامت النزعة العلمية قد اجتاحت حتى الدراسات التاريخية في حدّ ذاتها، وهذا أمر مفهوم تماما إذا أخذناه في سياقه الزماني والمكاني، بل إنه كان وسيظل من أهم مسلّمات كل حديث عن البنات التأسيسية للأدب المقارن، وقد كان هذا التوجه المنهجي الوضعي الأصيل لعلماء المقارنة الفرنسيين هو المنطلق الذي انطلقت منه كل المدارس المقارنة اللاحقة في نقدها للمدرسة التاريخية الفرنسية، من خلال محاولة استبدال هذا المركز الوضعي للفرنسيين بمركز آخر شكلا في نقدي تارة (المدرسة الأمريكية وخاصة عند أهم أعلامها "رينيه ويليك")، أو بمركز سوسيولوجي ماركسي تارة أخرى (المدرسة الروسية وعلى رأسها الناقد "فيكتور جيرمونسكي")، أو حتى بمركز هيرمينوطيقي مثلما يظهر في الممارسات المقارنة ما بعد البنيوية.

ولكن التناقض الذي عمل هذا البحث على حل خيوطه هو ذاك المتعلق بالادعاءات الكثيرة الساذجة التي تُرجع ظهور الأدب المقارن إلى عاملين هما: الفلسفة الوضعية والرومانسية كليهما، ودون أي تمحيص في ذلك، وهذا التناقض يعود أساسا إلى التعميمات التي تقود النقاش في هذا المجال، ومن خلال تفصيلنا للقول خلال كلّ المقال، يمكن أن نركن إلى قناعة مفادها أن حل ذلك التناقض يمر حتما عبر توضيح فكرة "الدور" ذاتها التي

ترتبط بظهور الأدب المقارن، ويترتب عنه أن نفصل بين دور التفكير الوضعي العلمي في ظهور الأدب المقارن، ودور الفلسفة الرومانسية؛ فالأدب المقارن قد اقتتن بالوضع من الناحية المنهجية اقتارنا أساسيا، ولم يكن ممكنا من أجل ذلك ظهور الأدب المقارن قبل القرن التاسع عشر، وهذا الطابع الوضعي العلمي هو الذي أعطى في الأخير للأدب المقارن الفرنسي شكله المميز وأدواته التطبيقية وحتى بُعده الإيديولوجي. أما الفلسفة الرومانسية، فلم تكن من الناحية المنهجية تحمل أي إسهام في ظهور الأدب المقارن، بما أنها كانت النقيض المنهجي للفلسفة الوضعية، بل إن دورها لم يتعدّ تغذية الخيال الغربي بمستوى آخر من الوعي بالآخر قوامه المنجزات الأدبية الأجنبية التي أصبحت تصنّف في دوائر قومية موازية للدائرة القومية المحلية، وقابلة للدراسة بصفاتها المتميزة تلك مثلما كان يفعل "غوته Goethe" وغيره من النقاد الرومانسيين الألمان غالبا. وبالتالي فإن الحديث عن دور "مدام دوستايل" في ظهور الأدب المقارن يجب أن يكون مختلفا كلياً عن الحديث عن دور "جان جاك أمبير" أو "هيوليت تين" تبعا للمركزات الفكرية والمنهجية لكل واحد من هؤلاء.

### الهوامش والإحالات

(1) - فرانكلين-ل- باوم: الفكر الأوربي الحديث، ج3، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1989، ص11 (بتصرف).

(\*) - إذا كانت المراحل الثلاثة الأولى أشهر من أن تشكل غموضا، فإن ما يسمى "أزمة نهاية القرن" La crise de fin de siècle لم تكن هي الأخرى من اختراع "باوم"، بل كانت مفهوما منتشرا نسبيا، وتمت مناقشته في عدد من الكتب، فكتب "جان جاك شاردين Jacques Jean Chardin" كتاب "إنرستادون (1867-1900) وأزمة نهاية القرن الإنجليزية Ernest\_Dowson anglaise et la crise de fin de siècle (1867-1900)"، وكتب "ج. ريتشارد J. Ricard" كتاب "تواريخ نهاية القرن Histoires fin de siècle" (1890)، وقبلها بسنة ظهر كتاب "أومبير دو جالييه Humbert de Gallier" تحت عنوان "نهاية القرن fin de siècle". وهي كلها كتب تعبّر عن حالة فكرية وشعورية صعبة ومشتركة عاشتها أوروبا في تلك الفترة.

(\*\*) - سنستعمل هنا أسماء المدارس منسوبة إلى مناهجها لا إلى أماكن ظهورها، وذلك تفاديا للخلط الذي يمكن أن يحدث ارتباكاً في الفهم؛ ومنه سنورد اسم "المدرسة التاريخية" بدل "المدرسة الفرنسية"، و"المدرسة النقدية" بدل "المدرسة الأمريكية"، و"المدرسة الماركسية" بدل "المدرسة الروسية"، لأن التصنيف على أساس المناهج يعطينا رؤية أوضح حول اتجاه المدرسة وخلفياتها مهما كانت جنسيات المنتسبين إليها، وظاهر أن دافع هذا الإجراء منهجي بحث في ظل التنوع المعقد لاتجاهات الدرس المقارن حتى داخل المدرسة الواحدة؛ حيث نجد مثلاً أن المدرسة الفرنسية تقسم عادة إلى تقليدية وحديثة وهو الحال نفسه بالنسبة للمدرسة الأمريكية تقريباً، وما يميز المدرسة الفرنسية الحديثة هو أنها ذات طابع نقدي أقرب إلى المدرسة الأمريكية منه إلى المدرسة الفرنسية التقليدية. للمزيد حول هذه المدارس وغيرها، وتوجهاتها المنهجية ينظر: عبد النبي اصطيف: الجديد في نظرية الأدب المقارن، مجلة المعرفة، ثقافية شهرية تصدرها وزارة الثقافة السورية، عدد 511، سوريا، أبريل 2006، ص 37-40.

(2) - أمينة رشيد: الأدب المقارن والدراسات المعاصرة لنظرية الأدب، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج 3، عدد 3 (عدد خاص بالأدب المقارن)، مصر، 1983، ص 50.

(3) - Fernand Baldensperger; le mot et la chose, revue de littérature comparée, librairie ancienne Honoré champion- Édouard champion, paris, 1921, p14 .

(4) - Ibid, p7.

(5) - مشتاق عباس معن: المعجم المفصل في مصطلحات فقه اللغة المقارن، دار الكتب العلمية، ط 1 بيروت-لبنان، 2002، ص 10، 11.

(6) - بول فان تيجم: الأدب المقارن، تر: سامي مصباح الحسامي، المكتبة العصرية، بيروت، د ت، ص 27.

(7) - فرانكلين-ل- باوم: الفكر الأوربي الحديث، ج 3، المرجع السابق، ص 51.

(8) - كارلوني وفيللو: النقد الأدبي، تر: كيتي سالم، منشورات عويدات، ط 2، بيروت-باريس، 1984، ص 8.

(9) - المرجع نفسه، ص 26.

(10) - المرجع نفسه، ص 28.

(11) - Désire Nisard : Etudes de critique littéraire, Michel Lévy frères, Libraires-éditeurs, Paris, 1858, p03.

(12) - Abbé Camille Roy: La critique littéraire au dix-neuvième siècle, Imprimerie de l' Action sociale, limitée, Québec, 1918, p87.

(13) - كارلوني وفيللو: النقد الأدبي، المرجع السابق، ص 30.

(14) - SAINT-HARC CIRARDIN: Cours de litterature dramatique, troisiemeedition, Tome : 01, Charpentier, Libraire- Editeur, Paris, 1830, p 08,09.

(15) - Ibid, p11.

- (16) - ب. برونيل وآخرون: النقد الأدبي، تر: هدى وصفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، 1999، ص 73، 74.
- (17) - بول فان تيجم: الأدب المقارن، المرجع السابق، ص 26، 27. (بتصرف).
- (18) - برونيل وآخرون: النقد الأدبي، المرجع نفسه، ص 45.
- (\*\*\*) - يمكن أن نلاحظ هنا هذه المفارقة ذات المعنى: يؤرّخ عادة لابنشق النقد الأدبي بمفهومه الحقيقي مع أعمال سانت بوف خاصة بداية القرن التاسع عشر، ذلك أنه أول من صبغ النقد صبغة فنية ذوقية، عكس الممارسة الكلاسيكية والتنويرية (التي هي في نظرنا الأنسب من الناحية الإستيمولوجية لظهور الأدب المقارن)، أما التاريخ الأدبي، فقد انبثق بمفهومه الحقيقي خلال القرن التاسع عشر أيضاً؛ أي عندما تخلص من تلك السمة الفنية والذوقية التي كانت طاغية عليه فيما سبق، إلى الطابع العلمي التمحيصي. ومنه كان الأدب المقارن نتاج النقد الأدبي بمفهومه الكلاسيكي والتنويري الأقدم -برغم ابتعاد هذا المفهوم عن حقيقة النقد- كما كان نتاج التاريخ الأدبي بمفهومه الأحدث المتسم بالعلمية. للمزيد حول تحولات منهجي التاريخ والنقد ينظر: محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 8، القاهرة، مصر، 2007، ص 40، 41.
- (19) - نور الدين حاطوم: تاريخ الحركات القومية، ج 1، دار الفكر، ط 2، دمشق، 1979، ص 27، 28. (بتصرف).
- (20) - الطاهر أحمد مكّي: الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه، دار المعارف، ط 1، القاهرة، مصر 1987، ص 66.
- (21) - بول فان تيجم: الأدب المقارن، المرجع السابق، ص 23.
- (22) - كلود بيشوا، أندريه م. روسو: الأدب المقارن، تر: أحمد عبد العزيز، مكتبة الأجلو المصرية، ط 3 القاهرة، مصر، 2001، ص 35، 36.
- (23) - المرجع نفسه، ص 37.
- (24) - محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 8، القاهرة، مصر 2007، ص 62.
- (25) - هيغل: العقل في التاريخ، ج 1 من محاضرات في فلسفة التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 3، بيروت، لبنان، 2007، ص 76. (بتصرف).
- (26) - المصدر نفسه، ص 76.

(\*\*\*\*) - ورد ذكر العاملان بهذه الصورة في كتاب محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، المرجع السابق ص31، أما فان تيجم فقد جعلها عنصرا فرعيا تحت عنوان: الأهمية الهيرونيوطيقية، ومحاولات الأدب المقارن الأولى. ولكن غالبا ما يذكر تأثير النقاد الرومانتيكيين خاصة مدام دو ستايل وسانت بوف دون أي تمييز منهجي، حيث يمتزج ذكر هؤلاء مع ذكر النقاد الآخرين باعتبار أن الجميع ساهموا في ظهور الأدب المقارن، وهذا ما نجده عند ماريو فرنسوا غويار: الأدب المقارن، تر: هنري زغيب، منشورات عويدات، ط2، بيروت - باريس، 1988، ص11.

(27) - بول فان تيجم: الأدب المقارن، المصدر السابق، ص23.

(28) - المصدر نفسه، ص24.

(29) - ينظر: كلود بيشوا، أندريه م. روسو: الأدب المقارن، المرجع السابق، ص32.

(30) - بول هازار، أزمة الضمير الأوربي 1680-1715، تر: جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي مطبعة الكاتب المصري، ط1، القاهرة، مصر، 1948، ص15.

(31) - Claudio Guillén, The Challenge of Comparative Literature, Translated by Cola Franzen, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1993, p27,28.

(\*\*\*\*) - يقصد القرن التاسع عشر.

(32) - رينيه ويليك: مفاهيم نقدية، تر: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة العدد 110، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1987، ص301، 302.

(33) - ماريو فرنسوا غويار: الأدب المقارن، تر: هنري زغيب، منشورات عويدات، ط2، بيروت - باريس 1988، ص12.

(34) - محمد مجدي الجزيري: نقد التنوير عند هرذر، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، طنطا مصر، 1999، ص141، 142.

(35) - see : Claudio Guillén, The Challenge of Comparative Literature, op, cit, p27.

(36) - سعيد علوش: مدارس الأدب المقارن: دراسة منهجية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب - بيروت، لبنان، 1987، ص58.

(37) - محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، المرجع السابق، ص44.

(38) - بيار ماشيري: بَمَ يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، تر: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2009، ص44.

(39) - كلود بيشوا، أندريه م. روسو: الأدب المقارن، المرجع السابق، ص32. (بتصرف).

- (40) - المرجع نفسه، ص66.
- (41) - ب. برونيل وآخرون: النقد الأدبي، المرجع السابق، ص65.
- (42) - كارلوني وفيللو: النقد الأدبي، المرجع السابق، ص37.
- (43) - ب. برونيل وآخرون: النقد الأدبي، المرجع السابق، ص69.
- (44) - المرجع نفسه، ص70.
- (45) - محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، المرجع السابق، ص46.
- (46) - للمزيد حول هذه النظرية وتمظهراتها ينظر: محمد مدني: المقارنة المغلقة: قراءة في تحولات نظرية "التأثيرات الأدبية"، دار الهدى للنشر والتوزيع، ط1، المنيا، مصر، 2003، ص29 وما بعدها.
- (47) - إيزايا برلين: جذور الرومانتيكية، تر: سعود السويداء، جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان 2012، ص122.
- (48) - سعيد علوش: مدارس الأدب المقارن: دراسة منهجية، المرجع السابق، ص10.
- (49) - المصدر نفسه، ص21.

## الاقتراض البذخي في اللغة العربية وأثره في الخطاب التربوي

Lavish Borrowing in the Arabic Language and its Effect on the Educational Discourse

أ. المهدي حاجي

المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات - جامعة قفصة (تونس)

mahdi.hajji21@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/04

تاريخ الإرسال: 2020/08/17

ملخص:

نعرض في هذه الورقة العلمية ظاهرة الاقتراض البذخي (lavish borrowing) التي تعرف في الحقل المعجمي (lexical field) بالاقتراض المعجمي (Lexical borrowing) الناتج عن الترف والبذخ اللغوي والذي يزيد عن الحاجة والضرورة، محاولين في ذلك تتبع الأسباب التي تقف وراء تناميها في الأوساط التعليمية والتربوية دون أن نغفل في ذلك عن رصد مظاهر البذخ فيها ومحاولة تبين تجلياتها اللغوية والتركيبية، وذكر تأثيراتها المعجمية في اللغة العربية وفي الخطاب التربوي (educational speech) وتبين تأثيرات عوامل الإعلام والهيمنة الثقافية والسياسية في تنامي هكذا ظواهر معجمية في الخطاب التربوي وتطورها معجميا ولغويا.

الكلمات المفتاحية: الاقتراض المعجمي، الاقتراض البذخي، الحقل المعجمي، الخطاب التربوي.

### Abstract:

The following paper tends to relate excessive lexical borrowing seen as Lavish and luxurious and being more than necessity. . We try to trace the causes behind its spreading pointing to its linguistic presence in educational discourse and lexis and list the impacts of information means, political and cultural hegemony in the manifestation of this lexical phenomenon and its linguistic development in educational discourse..

**Keywords:** Lavich borrowing , Lexical borrowing, Need borrowing, Lexical field, educational discourse



## مقدمة:

نعرض في هذه الورقة العلمية إلى ظاهرة الاقتراض البذخي (borrowing Lavish) التي تعرف في البحوث المعجمية بالاقتراض الناتج عن الترف والبذخ اللغوي، والذي يزيد عن الحاجة والضرورة، محاولين في ذلك تتبع أسباب تناميها في الخطاب التربوي، دون أن نغفل في ذلك عن رصد مظاهر البذخ فيها وتفهم تجلياتها اللغوية والتركيبية، وتعرف تأثيراتها اللغوية في المتداول اللغوي التعليمي وتبين تأثيرات عوامل الإعلام والسياسة والثقافة وغيرها في تنامي هذه الظواهر المعجمية وتطورها داخل الفضاء التربوي.

فمعالجة ظاهرة الاقتراض البذخي في اللغة العربية وبحث تأثيرها في الخطاب التربوي (educational speech) تفرض علينا لزاما التساؤل عن مصادر هذا الصنف من الاقتراض ومظاهره اللغوية المختلفة، وتحتّم علينا البحث في مستويات حضوره والسؤال عنه بتتبع مظاهره اللغوية والتركيبية والنظر في مقابلها العربي، وهو ما يفرض علينا أيضا النظر في الأسباب الكامنة وراء تنامي هذه الظاهرة المعجمية في لغة ثرية كاللغة العربية، ويدعونا إلى التساؤل عن دواعي حضور مقترضات غير ضرورية في الخطاب التربوي العربي الراهن وتنميتها على نحو بات يثير فينا رغبة البحث في تأثيراتها اللغوية والتربوية أساسا والتساؤل عن انعكاساتها وأثرها في الفرد المتعلم والفضاء المدرسي، ليكون سؤالنا بذلك عن الحلول التربوية والبداغوجية والتعليمية التي من الممكن أن تحول دون تفشي هذه الظاهرة في الخطاب التربوي العربي مستقبلا.

ولعل محاولة فهم ظاهرة الاقتراض البذخي والتطرق إلى مظاهرها في الخطاب التربوي ورصد أسبابها وفهم تأثيراتها، هي الغاية التي تشدنا في هذه الورقة العلمية وتدعونا إلى اعتماد منهج الملاحظة والاستقراء والتحليل والاستنتاج لنصل في النهاية إلى تبين حلول وبدائل قد تفيدنا في المستوى التربوي ونحن لزاما علينا أن نقترح من لغات أخرى ونضع لساننا العربي يحنك بها لضرورات أملتها علينا روح العصر الراهن ودعتنا إلى الأخذ بها والسّير على خطاها.

لذلك كان أن قدّرنا تحليل ظاهرة الاقتراض البذخي في محاور أساسية، فقد رأينا أن نتناول في المحور الأول ظاهرة الاقتراض البذخي ونعرض إليها انطلاقاً من النظر في ظاهرة الاقتراض المعجمي ككل، ثم نعالج في المحور الثاني من عملنا أسباب هذا التّرف اللّغوي في اللّغة العربية ونبحث في مظاهره لنعرض إثر ذلك إلى تأثيراته في المستوى التربوي ونطرح أثره في الفرد المتعلّم والمجتمع المنتمي إليه ونختتم بحثنا بعرض أسباب تنامي هذه الظاهرة في الخطاب التربوي، دون أن نغفل أثناء ذلك عن تقديم بدائل وحلول نقدّر كونها قد تكون مفيدة لنا في الفضاء التربوي وتزيد لغتنا تحصيلنا وتقينا من الشوائب اللّغوية وتثريها.

ونحن نروم الخوض في مبحث الاقتراض البذخي وتأثيراته في المستوى التربوي قدّرنا أن نعتمد على مراجع معجميّة ولسانيّة، فاخترنا من المعاجم العربيّة ما يخدم مسعانا، واعتمدنا منها معجم المعاني الجامع، ثم استندنا إلى مجموعة من المقالات والدّوات التي اهتمت بظواهر الاقتراض، فكان أن استندنا إلى مقال إبراهيم بن مراد الصادر عن مجلة المعجميّة سنة ألفين وواحد بعنوان "المقولة الدّلاليّة في المعجم"، ومقال جودي مرداسي الصادر عن مجلة الدّكرة العدد الخامس بعنوان "آليات توليد المصطلح" ... إلخ، أمّا بالنسبة إلى المراجع الأجنبيّة فقد وظّفنا لإنجاز هذه الورقة العلميّة مجموعة من المراجع على غرار كتاب مورو (sociolinguistique, concepts de base (Moreau) وكتاب الطيب البكوش (Taib baccouche) (l'emprunts en arabe moderne) ... إلخ.

لكن ما يمكن الإشارة إليه في سياق تقديمنا لهذه الورقة العلميّة أننا ونحن نخوض في ظاهرة الاقتراض البذخي ونبحث في أثرها في اللّغة العربية وفي المستوى التربوي، قد واجهنا جملة من الصعوبات البحثيّة، لعلّ أبرزها ندرة المادة المقدّمة في شأن هذه الظاهرة المعجمية رغم كثرة الكتب والمقالات التي عرضت لظاهرة الاقتراض المعجمي (lexical borrowing) وقدّمت قراءات من شأنها أن تسهم في مدّ المهتمّ بالشأن المعجمي بمجموعة من المواقف والآراء التي تتّصل بأسباب الاقتراض اللّغوي وتبحث في مظاهره وتعرض إلى أنواعه وتدرس مستوياته اللّغويّة.

لذلك سيكون اهتمامنا في هذه الورقة العلمية بظاهرة الاقتراض البذخي، لعلنا نسهم في تحليلها وتفكيكها وتقديمها بشكل يخدم البحوث المعجمية ويثريها، ويجزّر خطاباتنا التربوية من هكذا شوائب لغوية.

## 1- في ظاهرة الاقتراض المعجمي:

نستقري المنجز اللغوي العربي فنلاحظ توفر اللغة العربية على آليات توليد معجمية مختلفة نحو الترجمة والاشتقاق والنحت والاقتراض وغيره، وهو ما قد يدفعنا إلى الإطناب خلال البحث فيها، ويحول دون خوضنا في مسألة الاقتراض البذخي.

لذلك اخترنا أن نقصر اهتمامنا في هذه الورقة العلمية في ظاهرة الاقتراض البذخي دون أن نعفل ربطها بظاهرة الاقتراض الضروري أو اقتراض الحاجة (Need borrowing) لضرورة منهجية، تقتضي الخوض في ما هو غير ضروري انطلاقاً مما هو ضروري، قد أملتة الحاجة اللغوية واقتضته الزامية سدّ خانة معجمية فارغة بعبارة فتحي جميل<sup>(1)</sup>، وفرضته استجابة لحاجة اصطلاحية وضرورة علمية ملحة.

بهذا المعنى أمكننا أن نقول، إنّ اقتراض الحاجة فيما اطلعنا عليه يعبر عن رغبة علماء المعجم في مسايرة روح العصر ومواكبة المفاهيم والمصطلحات المستحدثة في المجالات العلمية المختلفة، وهو في المعجم العربي وغيره من المعاجم قاعدة من قواعد التوليد في المعجم وله دور في تطوّر اللغة والمعجم<sup>(2)</sup>، فالأقتراض المعجمي عند المتكلم "من أيسر قواعد التوليد استعمالاً وخاصة في البيئات المتاخمة للغات، يحلّ معضلة التواصل مع الواقع والتأثير فيه إمّا اضطراراً وإمّا بحثاً عن تعبيرية ينشدها في تقليد نماذج أخرى"<sup>(3)</sup>.

وهذا في اعتقادنا يفسّر كون الاقتراض عملية معجمية تحدث في لغة من اللغات إمّا اضطراراً لحاجة عند مستعمل اللفظ المقترض في مجال من المجالات أو افتخاراً وتقليداً لذلك رأينا أنّ الاقتراض في اللغة قد توزع إلى صنفين، الأول ضروري لحاجة ماسة والثاني بذخي لترف لغوي ومحاكاة وتقليد. يقول الحبيب النصراوي: "لهذا يصنّف الدارسون الاقتراض بمفهومه العام إلى صنفين: أحدهما إبلاغي (dénnotatif) ويتعلّق بتسمية الأشياء

والمفاهيم التي تظهر في بلدان أجنبية، وآخر إيحائي (connotatif) وهو غير ضروري يرجع إلى رغبة المتكلم في التأقلم مع واقع المجتمعات الزاكية ومفاهيمها المهيمنة حضارياً<sup>(4)</sup>. وهو ما يعني في تفسيرنا أنّ ظاهرة الاقتراض البذخي غير ضرورية، فالفرد في تقديرنا لذلك مثلما يفرط في أكله ولباسه قد يفرط في كلامه ولغته ليفتخر ويعبّر عن الرفاهية والتّرف والتّطاول ويحقق ظاهرة الاقتراض البذخي أو المفرط والكثير<sup>(5)</sup>.

لذلك سنحاول خلال العنصر اللاحق الذي رأينا تسميته بمظاهر الاقتراض البذخي أن نرصد مظاهر الاقتراض البذخي ونلاحظ مظاهر الافتخار والتّرف في المفردات المقترضة في المستوى التربوي دون حاجة إليها.

## 2- مظاهر الاقتراض البذخي:

نتتبّع ظاهرة الاقتراض البذخي فنلاحظ دخولها بمفرداتها وتراكيبها في جميع المستويات التربوية والإعلامية والثقافية وغيرها، وهو ما يجعل من محاولة حصر مظاهرها المعجمية أمراً عسيراً، لذلك سنحاول ونحن نعرض إليها أن نحصر اهتمامنا في رصد مفرداتها وتراكيبها في الخطاب التربوي دون سواه، محاولين في ذلك أن نبرز تأثير ظواهر هذا التّرف اللّغوي في خطاب المعلمين والمتعلّمين داخل الأطر التربوية العربية.

### 2-1/ اقتراض المفردات والعبارات:

لعلّ أوّل ما يشدّنا خلال بحثنا في أثر ظاهرة الاقتراض البذخي في اللّغة العربية في الخطاب التربوي، هو زخم حضور المفردات المقترضة من اللّغات الأجنبية على غرار الفرنسية والأنكليزية، لذلك سنعمل في هذا العنصر على رصد بعض هذه المقترضات على وجه البذخ والتّرف لا غير محاولين في ذلك عرض مقابلهما الصّحيح في اللّغة العربية، وتبيّن تأثيراته اللّغوية في الخطاب التربوي العربي، لنحلّل في عناصر لاحقة تأثيرات اقتراضها في المستوى التربوي.

فالمفردات المقترضة على سبيل البذخ لا الحاجة لاحظنا من خلال استقراءنا للخطاب التربوي أنّها تغزو اللّغة العربية بشكل لافت، إذ أنّ تتبّعنا للمتداول اللّغوي التربوي في جميع مستوياته وبين كلّ أطرافه يبرز لنا تواتر مثل هذه العبارات وحضورها المكثّف، وهو ما يعني

في اعتقادنا أنّ اللغة العربية في المحيط التعليمي للمتعلّمين (تلامذة أو متعلّمين) تعيش في صراع مرير ودائم مع اللّغات المقرّضة (الفرنسية والانكليزية أساسا) لغات التّعليم المفروضة وتعاني من تداخل بغيض ومتواصل مع هذه اللّغات، فقد لاحظنا مثلا أنّ العربية تتداخل مع الفرنسية في بلدان المغرب العربي ثمّ الانكليزية وتتداخل في المشرق مع الانكليزية ثمّ الفرنسية<sup>(6)</sup>

فمثلا وجدنا أنّ اللغة العربية في تونس تتشابه مع اللغة العربية في كافة الأقطار العربية الأخرى، وذلك في نوعية المقترضات البذخية وفي الأخذ من الفرنسية والانكليزية. يقول حسن حنفي في ذلك: "تخترق اللّغات كلّها، في الأطراف وفي المركز، اللّغات الأوروبية بخاصّة الانكليزية والفرنسية، إمّا حديثا أو تعبيرات أو مصطلحات، في لبنان وسورية والمغرب العربي تنتشر فرانكفونية، وفي العراق، الأردن، والخليج، واليمن والسودان، ومصر تنتشر الأنغلو فونية، وعلى الرغم من وجود المقابل العربي، إلّا أنّ التعبير أو المصطلح الأجنبي أيسر على اللسان وأقرب إلى الذّهن، طبيعة واصطناعا، جهلا أو تكلفا..."<sup>(7)</sup>. وهو ما يفسّر في تقديرنا لهذا الرّأي هيمنة المقترضات البذخية الواردة على العربية من اللّغتين الفرنسية والانكليزية لعوامل استعمارية وسياسية وغيرها، سنعمل على ذكرها في عناصر لاحقة.

لذلك فإنّ ملاحظتنا للخطاب التربوي تؤكّد حضور مفردات علوم الاتّصال الحديثة ومصطلحاتها وما يتّصل بها من نصوص وأسانيد في مختلف المراحل التربويّة، وهو ما يعني أنّه من الممكن أن نعثر على مفردات من قبيل "أنترنت"، و"إيميل"، و"كومبيوتر"، ونرصد عبارات تتّصل بميدان التصوير وأدواته نحو: "كاميرا" و"فوتوشوب" و"كاليري" وغيرها، ونعثر على مفردات تعود إلى العلوم الإنسانية من قبيل "إيستولوجيا" و"أنطولوجيا" و"أكسيولوجيا"... إلخ، ونجد أنّ النصوص والأسانيد التربويّة التي تتداول في المراحل التّعليميّة المختلفة قد تضمّنت هي أيضا مفردات من الحياة العامة نحو "كوافير" و"كوفي شوب" و"سيتي سنتر"... إلخ، وذلك برغم وجود المقابل العربي نحو مفردة "شبكة الاتّصال" أو "الشبكة العنكبوتية" لعبارة "الأنترنت" ومفردة "الحاسب الآلي" لعبارة "الكمبيوتر" ومفردة "الهاتف" لعبارة "التلفون" وغيرها<sup>(8)</sup>.

وهكذا تواترت المقترضات البذخية وغزت الخطاب التربوي بشكل أضحت فيه أصلا وصار الأصل فيه فرعاً، فمثلاً إذا نظرنا إلى عبارة "شكراً" وجدنا أنّ مفردتي "مارسي" و"ثانكيو" قد حلّت عوضاً عنها، وأضحنا بديلاً يومياً وآنيا لها، وكذلك الأمر إن نظرنا إلى مفردات من قبيل "تالون" الذي نعني به في العربية عبارة "الكرة الكبيرة" ومفردة "بارون" وكلمة "فوت" وعبارات "بورصة" و"بوسطة" و"كبسولة" و"سلاطة" وغيرها.

وهذا في تقديرنا يفسّر دخول البديل الأجنبي في المتداول التربوي واقتحامه المعجم العربي وغزوه للمراحل التعليمية المختلفة بديلاً للمقابل العربي في اللغة التربوية، فصارت بذلك مثلاً المفردات الدالة على الألوان بديلاً للمصطلحات المعجمية العربية في مجالات الفنون التشكيلية والرسم، وأضحت المفردات التالية "مارون" (marron)، و"روج" (rouge) و"بيسطاش" (pistache)، و"باج" (peige)... إلخ، متداولة ومألوفة<sup>(9)</sup> رغم وجود مسميات للألوان في العربية.

ذلك أنّ ظاهرة الاقتراض البذخي وفق تقدير إيناس مزوغي تتواتر أيضاً بخلاف الألوان في المقترضات الدالة على الحالة والمظهر نحو: *tranquille, costumé, trafiqué, parfumé, refusé...*<sup>(10)</sup>، وهو ما يعني أنّ العبارات الفرنسية والأنغليزية تدخل في جمل عربية فتخلّ بها دون أن تثريها أو تسهم في إثراء المعجم العربي.

فالمرزوقي قد لاحظت شيوع المفردات المقترضة بذخياً وغزوها كل الخطابات المكتوبة والشفوية سواء، فقد وجدنا أنّها قد عمدت في بحثها إلى محاولة حصر مفردات الاقتراض البذخي فألفتها منتشرة في جميع مجالات الحياة من معاملات إقتصادية واجتماعية يومية وسياسية وإعلامية وتواصل تربوي تعليمي أو غيره<sup>(11)</sup>، وهو ما يعني في تقديرنا لما لاحظناه من مفردات مقترضة بذخياً في اللغة العربية أنّ كلّ البلدان العربية تشترك في معظمها نحو مفردات: "إيميل" و"أترنت" و"تالفون" و"واتساب"... إلخ، غير أنّ العربية التونسية تبقى متميّزة عنها ولها ما يفرداها من مقترضات بذخية، يقول الطيب البكوش: "جلّ المقترضات المدروسة مشتركة بين البلدان العربية، لكن الكثير منها يخصّ العربية التونسية"<sup>(12)</sup>.

ذلك أننا لو لاحظنا المقترضات البذخية المتداولة في المجال التربوي التونسي مثلا لوجدنا عبارات من قبيل: "أكسيكلي" في مقابل عبارة "رفت"، و "بياي" رديفا لمفردة "بطاقة دخول"، وعبارة "كوي" في مقابل مفردة "نسخة"، و "تابلو" عوضا عن مفردة "سبورة" و "ستيلو" بديلا عن كلمة "قلم".... إلخ، تتواتر الحضور في المتداول التربوي اليومي وحتى ضمن حصص اللغة العربية نفسها، وهذا في تقديرنا يعكس أثر الاقتراض البذخي من اللغات الأجنبية في المستوى التربوي، وهو ما سنعرض إليه خلال عناصر لاحقة من بحثنا.

## 2-2/ اقتراض التراكيب والجميل:

نستقرئ الخطاب التربوي العربي (الشفوي والكتابي) فنلاحظ تواتر تراكيب وجمل أجنبية ضمن لغته العربية بفعل آلية الاقتراض البذخي، فقد وجدنا مثلا أنّ تركيب "فيد الإنشاء" يعبر عنه بتركيب "تحت الإنشاء" اقتداء بالتركيب الأنقليزي *under construction* والتركيب الفرنسي *en construction* بينما التركيب "أثناء التحليل الختامي" يعبر عن التركيب العربي "في التحليل النهائي" محاكاة للتركيب الفرنسي *en dernière analyse* والأنقليزي *in the final analysis* وتركيب "إذا فشلت" يعبر عنه بتركيب "في حال فشلت" بالنظر إلى التركيب الأنقليزي *in case it failed* وعبارة "الخاتمة" يعبر عنها بالتركيب "المحصلة النهائية محاكاة للتركيب الأنقليزي *end result*... إلخ<sup>(13)</sup>.

فهذه التراكيب في تقديرنا استعمالات تركيبية خاطئة لا تراعي القواعد النحوية في اللغة العربية، وتقحم من قبل متكلميها دون تعريبها، ويتم تحويلها صوتيا وإبدال حروفها اللاتينية بحروف عربية، لذلك نجد تراكيب من قبيل: قتل الوقت *tuer le temps/ passer le temps* وتركيب الحب النظيف *l'amour propre* الذي يقابله في العربية تركيب الحب الطاهر أو الحب الصافي<sup>(14)</sup>.

ومن التراكيب المقترضة بذخيا ويتم استعملها بتحويل الأصلي اللاتيني إلى حروف عربية نذكر أيضا ما لاحظناه من استعمال لتراكيب أنقليزية نحو "كوفي شوب" الذي يعني به مفردة "مقهى" في العربية، وعبارة "بيبي" التي تقابل في العربية "طفل رضيع"، وتركيب

"سوبر ماركيت" الذي يقابل في العربية تركيب "متجر كبير"، وتركيب "ويب سايت" أو "واب سايت" الذي يقابل التركيب العربي "موقع إلكتروني"، ومفردة "ديسكو" التي تقابل التركيب العربي "مكان تجمع الشباب للرقص وسماع الموسيقى"، ومفردة "شامبوا" التي تقابل التركيب العربي "سائل صابوني لغسيل الشعر"... إلخ<sup>(15)</sup>، وهو ما يعني حلول هذه التراكيب عوضا عن المقابل التركيبي العربي الصحيح وتداوله في الخطاب التربوي.

فما نلاحظه في شأن هذه التراكيب والجميل المقترضة بذخيا هو كونها لا تخضع عادة إلى الترجمة أو التعريب أو المجاز باعتبارها آليات توليد معجمي متعارف عليها في المعجم العربي ومتداولة بين علماء المعجم في اللغة العربية<sup>(16)</sup>، وإنما يقع تحويل حروفها اللاتينية إلى حروف عربية يتم دمجها في جمل وتراكيب عربية مختلفة نحو: سَأَرَسِلُكَ عبر الإيميل، والتركيب الصحيح سَأُرَاسِلُكَ عبر البريد الإلكتروني، و"نَلْتَقِي فِي الْكُوْفِي شُوبْ"، والتركيب الصحيح "نَلْتَقِي فِي الْمُقْهَى"، و"بَضَائِعُ مُتَنَوِّعَةٌ فِي السُّوبَر مَارَكْتْ"، والتركيب العربي الصحيح هو "بَضَائِعُ مُتَنَوِّعَةٌ فِي الْمُتَحَرِّ الْكَبِيرِ"، وهو ما أثر في اعتقادنا في اللغة المتداولة بين الأطراف التربوية وخصوصا المتعلمين منهم.

غير أننا لاحظنا أنّ اللغة العربية في تونس مثلا لم تكتف بالاقتراض البذخي من اللغتين الفرنسية والإنجليزية بل يقترض متكلميها بشكل يومي من لغات أخرى كالإيطالية مثلا، إذ أنّه من الممكن أن نعثر على تراكيب أو مفردات تعادل تراكيب عربية مقترضة من الإيطالية نحو: "بانو" التي تقابل التركيب العربي "مغطس الحمام"، ومفردة "موضة" التي تعني في العربية "ما يستجدّ من طراز جديد في الملابس والأحذية وغيرها"، وعبارة "روبافيكّا" التي تعني في العربية التونسية "الأشياء القديمة" أو "الملابس المستعملة"... إلخ<sup>(17)</sup>.

فاللغة العربية بتونس في تقديرنا لم تكتف بالأخذ البذخي من اللغات الفرنسية والإنجليزية بل أخذت في ما لاحظنا من لغات لاتينية أخرى نحو الإيطالية والألمانية والإسبانية، ذلك أنّ المفترضات في تقدير إيناس المزوغي على اختلاف نوعها تعكس حركة مرور الكلمات وتكشف عبورها من لغة إلى أخرى ومن حضارة إلى أخرى وتبرز احتكاك اللغات<sup>(18)</sup>، غير أنّ ما نلاحظه في سياق تحليلنا لظاهرة الاقتراض البذخي في اللغة العربية



ورصد أثرها في المستوى التربوي أنّ هذه الظاهرة قد تنامي حضورها في المتداول اللّغوي وبخاصة المتداول التعليمي لأسباب تتّصل بالإعلام، وتعود إلى الهيمنة الثقافية والسياسية وغيرها، وهو ما ولّد تأثيرات متعدّدة في المستوى التربوي ومتداوله اللّغوي، لذلك سنعمل على إثارة مظاهر تأثير هذه الظاهرة البذخية في اللّغة العربية والمستوى التربوي أساسا ونبرز أسبابها في العناصر اللاحقة من البحث.

### 3- عوامل تنامي ظاهرة الاقتراض البذخي في اللّغة العربية:

من الملاحظ في اعتقادنا أنّ ظاهرة الاقتراض البذخي من الظواهر المعجميّة الطارئة على الخطاب التربوي العربي لعوامل تعود إلى الإعلام وتتعلّق بالهيمنة الثقافيّة والسياسيّة وأخرى تتّصل بنفسيّة المتعلّم وتعود إلى ظروفه الاجتماعية، لذلك سنعرض في سياق هذا العنصر إلى هذه العوامل، ونحاول تحديدها وغايتها في ذلك أن نبرز مدى إسهامها في تنمية ظاهرة الاقتراض البذخي في لغة الخطاب التربوي العربي.

#### 3-1/ الخطاب الإعلامي وأثره في تنمية ظاهرة الاقتراض البذخي في اللّغة العربية:

يعدّ الخطاب الإعلامي في اعتقادنا من الوسائل المسهمة في تنمية ظاهرة الاقتراض البذخي في اللّغة العربية وتسرّب مفردات أجنبية في الخطاب التربوي العربي بشكل آني ويومي ودون خضوعها لقواعد الاقتراض الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية. "ف"اللّغة المهجنة هي القاعدة واللّغة الفصحى هي الاستثناء"<sup>(19)</sup>. ذلك أنّنا قد لاحظنا أنّ وسائل الإعلام من تلفاز وراديو وفايسبوك وانترنت ومجلات وجرائد تسهم في تسرّب المقترضات البذخية، وتفرضي إلى تنامي لغة هجينة عوضا عن اللّغة العربية الفصحى في المستوى التربوي، فيصير الخطأ مألوفا ويصبح الصّحيح مهجورا، إذ تتولّد مفردات وتعابير أجنبية إلى جانب مفردات اللّغة الأصليّة وتعابيرها، ومن ذلك ما تعلّق بالأفعال العبّاريّة، وهي الأفعال المقترنة بأدوات تتبعها وتتعدّى بواسطتها، ولنا في ذلك أن نذكر منها مظهرين، الأول يتمثّل في تعدية الفعل بأداة والأصل فيه التعدّي بنفسه، والثاني تعدية الفعل بأداة غير التي يتعدّى بها ومثال المظهر الأول تعدية الفعل "أكّد" بالأداة "على" (أكّد على الخبر) وأصله أن يتعدّى بنفسه (أكّد الخبر)، وهذا ناتج عن النسخ أو الترجمة الحرفية من الفرنسية (insister

(sur) ومثال المظهر الثاني تعدية الفعل "أثر" بالأداة "على" بدل تعديته بالأداة "في" والأصل "أثر فيه القول" لا "أثر عليه" وهذا ناتج عن نسخ التركيب الفرنسي (inffuer sur)<sup>(20)</sup>.

لذلك فإنّ وسائل الإعلام تسهم في تقديرنا لما في عمليات النسخ الحرفي من مظاهر تتجاوز لقواعد اللّغة العربيّة في دمج المفردات والعبارات الأجنبية في الخطاب التربوي وتفضي إلى تدني الحصيلة اللّغوية وتؤدّي إلى تسرّب الأخطاء اللّغوية والتركيبية في الخطاب التربوي ومتداوله اللّغوي، فالإعلام بوسائله المقروءة والمسموعة والمرئية سلطة كبيرة في كلّ مناحي الحياة وفي مقدّماتها اللّغة<sup>(21)</sup>، وهو ما يفضي في تقديرنا إلى انتشار ظواهر البذخ المعجمي ويسهم في ترديّ اللّغة العربيّة في المستوى التربوي سيّما وأنّ الخطاب الإعلامي يلتقي في نظرنا مع عوامل أخرى كالعوامل النفسيّة والاجتماعية وغيرها، ويؤدّي إلى تفشي ظواهر الاقتراض البذخي في اللّغة العربيّة، وهو ما سنسعى إلى تحليله في العناصر اللاحقة.

### 3-2/ العوامل النفسيّة والاجتماعية ودورها في الاقتراض البذخي:

نستقرئ المتداول اللّغوي الذي تحدث فيه المقترضات البذخيّة فنلاحظ تأثير العوامل النفسيّة والاجتماعيّة في المتكلّمين الفاعلين ضمن المستوى التربوي ذلك أنّ "التأمل للواقع اللّغوي العربي اليوم يلحظ عدّة تغييرات متلاحقة أبرزها تفشي ظواهر لسانية في البيئة العربيّة الواحدة، ممثلة في التداخل اللّغوي، والازدواجية اللّغوية، والثنائية اللّغوية، والتعدّد اللّغوي وغيرها، التي أثرت بشكل مباشر على العربيّة"<sup>(22)</sup>، ولعلّ الاقتراض البذخي في تقديرنا من بين الظواهر اللّسانية الناجمة عن عوامل نفسيّة واجتماعيّة، فارتباط لغة بأخرى على اختلاف أشكاله يتّصل في تقدير مورو بالحالة النفسيّة والاجتماعيّة للمتكلّم أساسا<sup>(23)</sup>.

ذلك أنّنا لاحظنا أنّ المتعلّم قد يبحث عن المكانة والتفرد والتمييز والخصوصية الدّائيّة داخل الفضاء التربوي، فيدخل مقترضات بذخية في خطابه التعلّمي اليومي، إذ المتعلّمون المتحدثون بلغة ما قد يشعرون بالحاجة إلى الاقتراض ليس بسبب عدم امتلاك لغتهم لكلمة للمفهوم أو الموضوع المعني في الكلام، ولكن لاعتقادهم أنّ الكلمة المساوية في اللّغة المنبع هي الأفضل مكانة والأعظم شأنًا، وهو ما يفسّر في اعتقادنا تبني اللّغات المحليّة في

المستعمرات الفرنسيّة بإفريقيا أعدادا ضخمة من المفردات والعبارات من اللّغة الفرنسيّة وذلك برغم وجود مصطلحات أصليّة تعبّر في هذه اللّغات عن معانيها<sup>(24)</sup>، ومن الممكن توظيفها في خطاباتهما التربويّة وتعويد متعلّميها على استعمالها ونطقها وكتابتها.

### 3-3/ التبعيّة الثقافيّة واللّغويّة ودورها في تنامي الاقتراض البذخي في اللّغة العربيّة:

بعد أن أشرنا في العنصر السّابق إلى دور العوامل النّفسيّة والاجتماعيّة في تنامي ظاهرة الاقتراض البذخي في اللّغة العربيّة، وأبرزنا أثرها في المستوى التربوي وحدّدنا إسهامها في تدني المحصلة اللّغويّة وشيوع الأخطاء اللّغويّة والتركيبيّة في نسيج اللّغة العربيّة ونظامها نبحت خلال هذا العنصر في أثر التبعيّة الثقافيّة واللّغويّة في تنامي هذه الظاهرة، ومحاولين في ذلك إبراز تأثيراتها التربويّة سيما في المستويات القيميّة والثقافيّة المحقّقة للهويّة العربيّة.

فما نلاحظه أنّ اللّغة تتّصل بالثقافة والهويّة وتتأثّر بتأثّر ناطقيها بالظروف الثقافيّة والسياسيّة، فتونس وغيرها من البلدان العربيّة والإفريقيّة قد خضعت كما هو معلوم إلى حقبة استعماريّة تولّدت عنها تبعيّة لغويّة وثقافيّة تميّزت أساسا في إلزاميّة تدريس لغة المستعمر (الفرنسيّة/ الأنقليزيّة) وضرورة استعمالها في مجالات التربية والإدارة والطب وغيرها ولقد ذكر حسن حنفي أنّ عامل تدريس اللّغة الأجنبيّة قد تكاثف مع عوامل الشعور بالنقص أمام الأجنبيّ المستعمر، فأسهّم في انتشار المفردات والمصطلحات الأنقليزيّة والفرنسيّة في اللّغة العربيّة رغم وجود المقابل العربيّ. يقول: "في لبنان وسوريّة والمغرب العربيّ تنتشر الفرانكفونيّة وفي العراق والأردن والخليج واليمن والسودان ومصر تنتشر الأنغلوفونيّة وعلى الرغم من وجود المقابل العربيّ، إلّا أنّ التعبير أو المصطلح الأجنبيّ أيسر على اللّسان وأقرب إلى الدّهن طبيعيّة واصطناعا، جهلا أو تكلفا، وتدفع عقدة النّقص أمام الأجنبيّ إلى هذه الظاهرة لإخفائها أو لاستكمالها"<sup>(25)</sup>.

وهذا في نظرنا يفسّر تكاثف العوامل النّفسيّة مع ماهو ثقافيّ ولغويّ لإعلاء شأن اللّغات الأجنبيّة في الأوساط التربويّة العربيّة وإثبات جدارتها في الخطاب التربويّ اليوميّ مقابل اللّغة العربيّة الأم، ذلك أنّنا قد لاحظنا أنّ ظاهرة إقبال النّاشئة في العصر الحاضر على تعلّم اللّغات الأجنبيّة قد أضحت في جميع مجالات التعليم وفرضت في جلّ الخطابات

التربوية العربية، وهو ما يعني أنّ الصراع المرير الذي تعيشه العربية مع هذه اللّغات الأجنبية<sup>(26)</sup> قد ولّد في تقديرنا قصورا في الكفاءة اللّغوية لدى المتعلّمين داخل الفضاء التربوي وأسهم في ضعف الجانب القيمي والثّقافي وأفضى إلى اغتراب الفرد المتعلّم عن ثقافته ولغته في محيطه التربوي، ذلك أنّ النظر إلى الفرنسية مثلا بكونها لغة النخبة واعتبار العربية مقابل ذلك لغة العامّة التي لا تصلح إلّا للشّعور ولا تجاري التقدّم والتّنمية<sup>(27)</sup>، قد أدّى في اعتقادنا إلى ضعف لغتنا العربية برغم ثرائها المعجمي، وأبعد المتعلّمين عن الإقبال على تعلّمها مقارنة بتعلّمهم للّغات الأجنبية الاستعماريّة.

بناء على ذلك نعتقد كون ظاهرة الاقتراض البذخي تؤسّس لتبعية لغويّة ومعجميّة للّغات أجنبيّة كالفرنسية باعتبارها لغة استعمارية والأنقليزية لكونها لغة استعمارية ثمّ لغة العصر، وهو ما ولّد ضغطا على اللّغة العربية وبات يهدّد كيائها المعجمي ويبعدها عن صميم الهوية العربيّة، إذ لم تعد اللّغة العربية في نظرنا مع هذه الاختراقات المعجميّة التي تشوّش بناها اللّغوية والتركيبية قادرة على تجسيم مجموع الخصائص التي تميّز الجماعة العربية فلغة التعليم كما الخطاب الإعلامي والنفوذ الاستعماري والعولمة صارت تهدّد كيان العربية وقد تقصّيتها تدريجيا، وهو ما جعل محمد جبرون يعتبر لغة التّعليم من التحدّيات التي تواجه الهوية العربية في العصر الراهن إلى جانب العولمة ونفوذ النموذج الغربي<sup>(28)</sup>، وهذا يدعونا ضرورة إلى القول، أنّه لحماية لغتنا العربية وصون هويتنا لا بدّ في تقديرنا من اتّباع سياسة تربويّة تقي بحالاتنا التربوية من مظاهر الاقتراض البذخي، وتحمي تراكيب العربيّة وجمالها ومفرداتها من العبارات الواردة في حشوها دون فائدة وبلا إفادة تذكر، اتباعا للخطابات الإعلاميّة غير المدروسة وافتخارا بالمنهج الغربي ولغته، وبما أنّ التربية مجال شديد الصّلة باللّغة فلا بدّ من ترشيد سياساتها التعليميّة وتوجيه الخطاب الإعلامي لإنتاج لغة عربيّة سليمة والابتعاد عن المقترضات البذخيّة التي لا تفيد متكلّميها بشيء دون استحضار المقابل المعجمي الصحيح.

وهنا نعتقد كون مصطلح الاقتراض البذخي قد لا يفني بتوصيف ما نلاحظه من انسلاخ لغوي في مستوياتنا التعليميّة وخطاباتنا التربويّة، أو في خطابنا الإعلامي المتلفز أو المكتوب أو الفايسبوكي، فقد بات خطابا هجينا لا يستجيب ومقتضيات ضرورة الحفاظ

على اللغة باعتبارها المحدّد الأوّل لنجاحنا التربوي والتعليمي، فلا سلامة للغتنا العربية من هذا الانسلاخ إلّا بترشيد الخطاب الإعلامي وتوجيهه لخدمة الخطاب التربوي، وضبط أسس برامج وتوجهاته اللّغوية حفاظا على سلامة معجمها من المفردات المعيّنة عن الانسلاخ الثقافي والحضاري.

#### خاتمة:

خضنا خلال هذه الورقة العلميّة في ظاهرة الاقتراض البذخي في اللغة العربية، وأبرزنا مظاهرها اللّغوية والتركيبية، وأشرنا إلى نماذج من المفردات والتراكيب التي تعبّر عن البذخ اللّغوي، فخلصنا إلى خطأ إدماجها في الخطاب التربويّ ورصدنا تأثيرها السّلي في المتعلّمين، فتبيّنا تأثيراتها اللّغوية والثقافيّة والتعليميّة، ثمّ طرحنا في سياق ثان أهمّ العوامل المسهّمة في تنامي هذه الظاهرة المعجميّة، وبيّنا مدى تأثيرها في اللغة العربية والهويّة، وقدّرنا في ختام بحثنا في أسباب هذه الظاهرة المعجميّة ضرورة التّنبّه إلى السياسة التربويّة لحماية لغتنا وصون معجمها من ظواهر لا تعدو أن تكون سوى نشازا في النظام المعجمي ولا تحقّق المعنى والتّعبير المرجو خلال العمليّة التربويّة، ذلك أنّ عملية الاقتراض البذخي في تقديرنا لا تمتّ للحاجة المعجميّة بصلّة وتختلف كما أشرنا سابقا خلال عناصر بحثنا عن ظاهرة الاقتراض الضروري الذي يخضع لقواعد نحوية وإملائية وصوتية ويسهم في تحويل المقترضات اللّغويّة من أصلها اللّاتيني أو الفارسي إلى المعجم العربي لتفيد دلالة وتحقّق قصدا.

والاقتراض البذخي بهذا المعنى عمليّة انسلاخ لغوي تفيد هجر مستعملي العربية لمفردات لغتهم واستعمالهم لمفردات غربيّة غير معرّية من الفرنسيّة والأنقليزيّة والإيطاليّة وغيرها، وهو ما يجعل من خطاباتهم التربويّة والتعليميّة خطابات هجينة وتفتقر إلى قواعد سلامة اللّغة وشروط احترام المعنى المراد، ويعكس في اعتقادنا انسلاخات لغويّة معجميّة تعبّر عنها المقترضات المستعملة في الخطاب التربوي على سبيل البذخ والافتخار والتقليد لا الحاجة والضرورة.

## الهوامش والإحالات

- (1) - فتحي جميل: في مفهوم الاقتراض الدلالي، مجلة المعجمية ع16. 17- عدد، جامعة منوبة، تونس 2001، ص205. (نسخة الكترونية).
- (2) - الحبيب النصاروي: التوليد بالاقتراض في مصطلحات الصيدلة خلال القرن الثالث الهجري (التاسع ميلادي) تطبيق على كتاب المنصور في الطب للزازي، مجلة المعجمية، ع20- عدد، تونس 2004، ص83. (نسخة الكترونية)
- (3) - ن. م
- (4) - ن.م، ص83.
- (5) - معجم المعاني الجامع، [https://www. Almaany.comdict,ar-ar](https://www.Almaany.comdict,ar-ar)
- (6) - أحمد محمد المعتوق: الحصيلة اللغوية: أهميتها- مصادرها- وسائل تنميتها، عالم المعرفة، أوت 1996، ص212.
- (7) - حسن حنفي: الهوية والاغتراب في الوعي العربي، المركز العربي للدراسات والأبحاث: اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية، ط1، 2013، ص196.
- (8) - ن.م، ص197.
- (9) - Ines mzouchi : intégration des emprunts lexicaux au français en arabe dialectal tunisien, halarchives- ouvertes.fr linguistique, université de cergy pontoise, français, 2015, p284.
- (10) - ibd, p285-286
- (11) - Ibid ; p196-p290.
- (12) - Taib baccouche : l'emprunts en arabe moderne, baïte al- hikma- cartage- institut bourguiba les langues vivantes, collection études et recherches, bulletin critique des annales, tunis, 1994, p12. « les plupart des emprunts étudiés sont communs à tous les pays arabes, mais beaucoup sont spécifiques à l'arabe tunisien ».
- (13) - عبد الرحمان السليمان: عبارات وتراكيب دخيلة، منتديات عتيقة، لغة ولسانيات، مراجع اللغوي. [www.atida.org](http://www.atida.org), 9-9-2006
- (14) - ن.م.
- (15) - سكاي برس [www.sky-pres-iq.net](http://www.sky-pres-iq.net)
- (16) - جودي مرداسي: آليات توليد المصطلح: الاقتراض اللغوي آلية، مجلة الذّاكرة، العدد5، جامعة باتنة {دت}، ص285.
- (17) - سكاي برس [www.sky-pres-iq.net](http://www.sky-pres-iq.net)

- (18)-Ines mzoughi : intégration des emprunts lexicaux au français en arabe dialectal tunisien, halarchives-ouvertes.fr, linguistique- université de cergy pontoise, français,2012,p14 « les emprunts supposent un mouvement de passage des mots d'une langue à une autre et d'une civilisation à une autre par suite d'un contact des langues».
- (19)- ندى عود العمار: وسائل الإعلام ودورها في الحفاظ على اللغة العربية: بحث المؤتمر الدولي الثالث للمجلس الدولي للغة العربية: الاستثمار في اللغة العربية ومستقبلها الوطني والعربي والدولي، 7-10 ماي 2014، كلية الإعلام بغداد.
- (20)- نمر مقنع: في الاقتراض المعجمي، منتديات جواهر ستار التعليمية، 11-06-2014. beber. ahlamada. Com T 55669 - Topic
- (21)- كفاية الله محمد أشرف همداني أعوان: تأثير اللغة الإنجليزية على اللغة العربية الإعلامية، ص315 www.abgadi.net)dpzwwiwm.
- (22)- نور الدين دريم: أثر التداخل اللغوي في العملية التعليمية، جامعة حسينة بن بوعلي، الشلف الجزائر، {دت}، ص117.
- (23)- Moreau ML: Sociolinguistique concepts de base, bruxelles, maragada, p94. «il faut distinguer entre la notion de contact de langues, correspond à un état individu, qui maîtrise selon «psyco-socio» linguistique plus d'un code, et celle de blinguisme, qui correspond d'avantage à un état collectif (la socioété)».
- (24)- محمد أدام جبريل: ظاهرة الاقتراض بين اللغات: الألفاظ العربية المقترضة في لغة الفور نموذجاً المؤتمر الدولي للغة العربية، 2005، ص13.
- (25)- حسن حنفي: الهوية العربية والاعتراق في الوعي العربي، المركز العربي للدراسات والأبحاث: اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية، ط1، 2013، ص196. (نسخة الكترونية).
- (26)- أحمد محمد معتوق: الحصة اللغوية: أهميتها، مصادرها، وسائل تنميتها، عالم المعرفة، عدد 212 أوت 1996، ص8 - ص16.
- (27)- شماعة خير الدين: إشكالية اللغة العربية في الجزائر بين مخلفات الاستعمار وضغط العولمة، المركز العربي للدراسات والأبحاث، ط1، 2013، ص117.
- (28)- محمد جبرون: اللغة والهوية العربية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية، المركز العربي للأبحاث والدراسات، ط1، 2013، ص51.

## الانغماس اللغوي ودوره في تعليم اللغة العربية

### Linguistic immersion and its value in Teaching Arabic language

الباحثة: نادية زيد الخير

جامعة باتنة 1 - الحاج لخضر (الجزائر)

nadiaarab2014@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/21

تاريخ الإرسال: 2020/08/10

#### ملخص:

إنّ الهدف الذي يرومه معلّم اللغة - لا سيما بالنسبة للعربية - هو إكساب المتعلّم القدرة الفعلية على تبليغ أغراضه باللغة التي قد اكتسبها، وذلك في كلّ المقامات والأحوال الخطّابية المتنوعة؛ وهذا لن يتأتّى تحقيقه إلّا إذا اكتسب المتعلّم للغة المعيّنة الكفاءة اللغوية اللازمة من أداء صوتي ومفردات وتراكيب، تنتمي إلى ما تعارفه الناطقون بها وضعاً واستعمالاً. وذلك باستخدام جملة من الإجراءات الفعّالة المنوطة بذلك؛ ولعلّ أبرزها فكرة الانغماس اللغوي، وربطها بطائفة من الأسس والمعايير النابعة من ثقافة اللغة (العربية).

وفي ظلّ هذا الطرح حرّي بنا أن ننطلق من إشكالية محورية نحاول مناقشتها والإجابة عنها في هذه الورقة البحثية وهي:

- ما هي جملة الأسس والمعايير الفعّالة لتحصيل متعلّم اللغة العربية الملكة اللسانية، التي تمكّنه من إحكام مهارة التصرف في البنى والتراكيب والدلالات اللغوية في مختلف المواقف الوظيفية التواصلية؟

- ما هي أهم السبل والإجراءات الواجب استثمارها فعلياً لإبراز دور الانغماس اللغوي في تعليم اللغة العربية من أجل توسيع استعمالها والنهوض بها؟

الكلمات المفتاحية: الانغماس اللغوي، اللغة العربية، الكفاءة اللغوية.



**Abstract:**

The aim of the language teacher - especially of Arabic - is to provide the learner with practical ability to communicate his needs in the language that he has acquired, in varied rhetorical situations and situations; this will not be achieved unless the learner of a specific language acquires the necessary language proficiency from verbal performance, vocabulary and compositions, belonging to what the speakers know as status and use that is by using a number of effective procedures entrusted with that. Perhaps the most prominent of them is the linguistic immersion idea, and linking it with a set of foundations and standards stemming from the language (Arabic). In this proposal, it is essential to start from this questions : - What is the set of effective principles and criteria for the Arabic language learner's achievement linguistic competence which enable him to tighten the skill of dealing with structures, and linguistic connotations in various communicative functional situations ? - What are the most important means and procedures to be invested effectively to highlight the role of linguistic immersion in teaching Arabic language in order to expand and advance it use ?

**Keywords:** linguistic immersion, Arabic language, linguistic competence.

**مقدمة:**

يعدّ الانغماس اللغوي من أحدث الأساليب التقنية التربوية الفعّالة في تعليم اللغات حيث يساعد المتعلّم على اكتساب اللغة المهدف في مدة زمنية وجيزة وبطريقة مرنة وحيّة.

والانغماس اللغوي مفهوم يتصل بتعليم اللغات، حيث يقصد به الممارسة الفعلية التعليمية التربوية التي تفرض الاستعمال الحقيقي للغة العربية كلغة مصدر، في مختلف الأحوال الخطابية التي تطرأ في الحياة اليومية لدى المتعلّم؛ كلّ ذلك من أجل إتاحة المتخصص في اللغة العربية الفرصة لاستبطان النسق اللغوي العربي الفصيح، الذي يمكنه من اكتساب ملكة هذه اللغة، وتحقيق ملكة التواصل الوظيفي بها.

وعليه فالانغماس اللغوي أسلوب يروم "تحسين وتطوير الكفاءة اللغوية، في لغة ما، أو مستوى لغوي ما"<sup>(1)</sup>.

ويشير بشير إبرير في خضم حديثه عن الخطاب العلمي على مستوى التبليغ البيداغوجي أنه يعاني من عنت ناتج عن بعض الإشكالات، وعدّ عدم تحقيق الانغماس اللغوي أحد هذه المعضلات<sup>(2)</sup>.

إنّ ما يميّز تعلّم اللغة الأصلية عن تعلّم اللغة الأجنبية، هو أن الأول يحصل في ظروف طبيعية. فالطفل مثلاً في سنّ مبكرة يتعلّم لغته الأصلية كجزء لا ينفكّ عن نموه العقلي والمعرفي والاجتماعي والسيكولوجي، وكوسيلة للتعامل مع أفراد مجتمعه. بينما يختلف الأمر بالنسبة لتعلّم اللغة الأجنبية (الثانية)، حيث أن متعلّم اللغة الثانية يكون قد تعلم في وقت سابق لغته الأصلية، وبالتالي فاللغة الثانية التي يتعلّمها لا تعدّ جزءاً جوهرياً من نموه الفكري والمعرفي والثقافي وبالتالي فتعلّمها يكون في ظروف رسمية<sup>(3)</sup>.

## 1. مفهوم الانغماس اللغوي:

### 1.1. في الوضع اللغوي:

الانغماس مصدر مأخوذ من الجذر اللغوي (غ.م.س) الذي أفاضت المعاجم العربية في شرح معناه من الناحية اللغوية، فنجد ابن فارس يذكر أنّ "الغين والميم والسين أصل واحد صحيح يدلّ على غطّ الشيء. يقال: غمست الثوب واليد في الماء، إذا غطّطته فيه. وفي الحديث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء" (...). ويمين غموس قال قوم: معناه أنها تغمس صاحبها في الاثم"<sup>(4)</sup>.

ومنه فمادة غمس تدل على التغطية والتعمق والتغلغل في الشيء. وغير بعيد عن هذا المفهوم نلفي ابن فارس يعرض لمادة لغوية أخرى لا تنأى في مفهومها ودلالاتها عن معنى "غمس" ألا وهي "غمر" الدالة على التغطية والستر، ومنه سمي الماء الكثير الغمر، لأنه يغمر ما تحته<sup>(5)</sup>. وهذا ما يفسّر استعمال الباحثين فيما بعد اللفظين بمفهوم واحد.

وجاء في اللسان: "الغَمْسُ: إرساب الشيء في الشيء السَّيَال أو الندى أو في ماء أو صبغ حتى اللقمة في الخلّ، غمسه يغمسه غَمْساً أي مَقْلَةً فيه، وقد انغمس فيه واغتمس.

والمغامسة: الماقلة، وكذلك إذا رمى الرجل نفسه في سِطّة الحرب أو الخطب<sup>(6)</sup>. وبهذا يكون معنى (غمس) إطالة البقاء في الموضوع والتعمق والاندماج في الشيء والاختلاط به. وفي خضمّ هذه التحديدات فإنّ لفظة الانغماس تتفق مع ما يهدف إليه تعليم اللغة العربية، حيث يمتزج المتعلم بالبيئة اللغوية والثقافية للغة المراد تعلمها.

## 2.1. في الوضع الاصطلاحي:

يقترن مصطلح "الانغماس اللغوي" (linguistic immersion) بمصطلحات أخرى تدنو من مفهومه وإن كانت تتفاوت في الدلالة منها: "الغمر اللغوي"، "الحمام اللغوي" "محمية التعليم"...

ويعرّف بأنه "أسلوب تدريسي لتنمية المهارات اللغوية لدى الدارسين؛ حيث يستخدم المعلمون ودارسو اللغة المستهدفة وهي اللغة العربية في أثناء الدراسة دون استخدام أية لغة وسيطة؛ بهدف الاعتماد على استخدام اللغة العربية دون أية لغة أخرى في أثناء التدريس أو خارج القاعات الدراسية، أو في الرحلات الخارجية أو في المواقف اللغوية المختلفة التي يتعرض لها الدارسون"<sup>(7)</sup>. وبعبارة أخرى فالانغماس اللغوي هو طريقة حديثة لتعليم اللغة العربية في النشاطات الصفية التعليمية، حيث يكتسب المتعلمون المهارات اللغوية (linguistic skills) الضرورية للإدراك والاتصال والتواصل داخل الصف التعليمي أو خارجه حيث يستهدف هذا الأسلوب (الانغماس اللغوي) إلى جعل المتعلم قادرا على إتقان واستخدام اللغة العربية بطريقة وظيفية تفاعلية تسمح له بالاندماج في مجتمع اللغة المتعلّمة.

## 2. تعليم اللغة العربية في إطار البعد الوظيفي التواصلي:

يذهب الباحثون إلى أنّ العامل الرئيسي في تباين طرق التدريس هو البعد الصوري (الشكلي) والوظيفي للغة المتعلمة، إذ لا بد على متلقي اللغة أن يوازن بين ثنائية الشكل اللغوي والوظيفة اللغوية أثناء اكتسابه للغة، وبالتالي يتمكن من التعبير عمّا يدور حوله بشكل يسير.

ويقصد بالتوازن "تقديم ذلك القدر من التراكيب اللغوية أو الوظائف اللغوية لكل دارس أو مجموعة من الدارسين حسب حاجتهم وهذا ما يجعل الطريقة تتسم بالمرونة الكبيرة"<sup>(8)</sup>. وتشير "يالدن" في المضممار نفسه إلى أنه في ظل الفلسفة الوظيفية التواصلية يجب إحداث نوع من التوازن الذي يتمظهر لنا في ثلاث مراحل، الأولى ويكون "تقديم القواعد اللغوية وطريقة نطق الأصوات، في الوقت ذاته الذي تقدم فيه الوظائف اللغوية، (ثم تضاف استراتيجيات الحوار/ الحديث في الموقف المناسب). أما في المرحلة الثانية فيمكن أن يصبح التوازن بين المكونين (الشكلي والوظيفي) مساويا. وفي المرحلة الثالثة يزداد الاهتمام بالمكون الوظيفي بشكل كبير"<sup>(9)</sup>. وهو ما ركّز عليه المنحى الوظيفي في قضية تعليم اللغة العربية، حيث صبّ اهتمامه "على تبسيط المعلومة النحوية والتعرف على فلسفة التركيب وتشرب تكويناته الدلالية، ومحاولة محاكاة أنماطه التركيبية المطروحة، مما يزيد الرصيد اللغوي عند الناطقين بالعربية ومتعلميها، ويسهم في تنمية الأسلوب وتوسيع القاموس الشخصي للأفراد وضبط سلوكهم اللغوي بطريقة حيوية متفاعلة؛ لأنّ الوظيفية تضمن المحاكاة النحوية المباشرة للبيئة اللغوية التي ينشأ بها الفرد"<sup>(10)</sup>.

أي التركيز على اللغة في سياقها التواصلية الطبيعي ووظيفتها المرجعية، من خلال التعرض المباشر لمواقف مختلفة، وكذا الاحتكاك المباشر بالناطقين الأصليين لتلك اللغة، ما يمكن المتعلم من اكتسابه لمهارات اللغة العربية كلغة ثانية، لأن الهدف النهائي الذي يسعى متعلم اللغة إلى تحقيقه هو أن يبدو كالناطق الأصلي (native speaker).

### 3. مفهوم الناطق الأصلي (native speaker):

يشير هذا المصطلح إلى الشخص الذي يحكم التصرف في بني اللغة بطريقة معينة؛ وفي عرف اللسانيين يدل على الشخص القادر على تحديد الأحكام النحوية بطريقة مثالية بوصفه النموذج المثالي.

ويتفق الدارسون على أنّ متعلمي اللغة الثانية "لا يصلون إلى قدرة الناطق الأصلي إلا في حالات نادرة. بمعنى أنّ النظام اللغوي باللغة الثانية عند المتعلم لا يمكن أن يتطابق مع النظام اللغوي عند الناطق"<sup>(11)</sup>، مردّد ذلك أنّ استعمال وتوظيف الناطق غير الأصلي للغة الهدف ما هو إلا محاكاة للناطق الأصلي.

#### 4. بعض أسس الطريقة (المنهجية) الوظيفية التواصلية:

من بين ما توصلت إليه أبحاث اللسانيات التطبيقية ما بات يعرف بالطريقة الوظيفية التواصلية، التي تعدّ من الأساليب الحديثة المنتهجة في تعليم اللغة؛ حيث تهدف إلى تحصيل المتعلّم القدرة على استعمال اللغة المتعلّمة باعتبارها وسيلة اتصال لتحقيق أغراضه المختلفة إذ يتعيّن على المعلّم أن يسير في تعليمه "على أساس التدرج الوظيفي التواصلي من خلال أنشطة متعدّدة داخل الوحدة التعليمية، وتعتمد طريقة التدريس هنا على خلق مواقف واقعية حقيقية لاستعمال اللغة مثل: توجيه الأسئلة، وتبادل المعلومات والأفكار"<sup>(12)</sup>. إذ يتمحور تركيز المعلّم في هذه الحال على إكساب المتعلّم الكفاية التواصلية وليس فقط تمكينه من القدرة أو الملكة النحوية.

وتقوم الطريقة الوظيفية التواصلية المتبعة في تعليم اللغة العربية على جملة من المبادئ أبرزها:

- مراعاة خصوصية العملية التعليمية التعلمية، وذلك بالنظر إلى البعد الثقافي لمتعلم العربية.
- وجوب التمييز بين "تعلم اللغة" و"دراسة اللغة"، فالأول يتركز في أساسه على معرفة نظامها اللغوي المشتمل على أجهزتها الفرعية وتوظيفها في التعبير عن الذات في كلام متصل خدمة للأغراض التواصلية. بينما دراسة اللغة تنبني على دراسة كل مستوى على حدة دراسة تحليلية<sup>(13)</sup>.
- ضرورة إشراك متعلم العربية في العملية التعليمية، حيث يمنح متعلم العربية فرصة الاستفسار وطرح السؤال والرد وإبداء الرأي والتعبير عن موافقه المختلفة ... وغيرها مما يعدّ من الأغراض المستعملة في المواقف اليومية.
- مراعاة صفة استمرارية التعلم عامة، وتعلم اللغة العربية خاصة، إذ يجب أن تقوم على الممارسة الفعلية المستمرة التي تتجاوز حدود الزمان والمكان؛ وذلك بالنظر لما تنطوي عليه من عمليات أخرى تكوّن عملية التعلم كالتدريب، والممارسة، والتعزيز، والتجريب.
- "التركيز على الأداء التواصلي، وتشجيع النشاط التواصلي واللغة الوظيفية التي تشخص مواقف لغوية حياتية، مع تدريب المتعلم على استعمال رصيده اللغوي استعمالاً سياقياً مناسباً"<sup>(14)</sup>.

## 5. خصائص الخطاب التواصلي:

يستند الخطاب التواصلي إلى مبدأ أساس ألا وهو مبدأ التفاعل (The principle of interaction) الذي يحيل على المساهمة في الأفعال وردود الأفعال، أو بمصطلحات المدرسة السلوكية (المثيرات stimulies والاستجابات Responses) بين الباث (البائين) والمتلقي (المتلقين) حول موضوع ما أو مواضيع مختلفة باستعمال العناصر اللسانية وغير اللسانية. وبالتالي فالخطاب التواصلي يحكمه التعاون بين أقطابه في سياق تفاعلي.

وذهب محمد نظيف إلى تحديد بعض الميكانيزمات التي يبنى عليها الخطاب التواصلي المرتكز على مبدأ التفاعل بصفة جوهرية، مفصلاً الحديث عنها سنوجزها فيما يأتي<sup>(15)</sup>:

أ- **خاصية المشاركة (Participating):** تعدّ هذه الميزة أولى الآليات المفعلة والحركة للحوار أو للخطاب التواصلي، والمنظمة له من خلال إبداء وتبادل الآراء والأفكار والأحاسيس بين أقطاب الخطاب.

ب- **خاصية المضمون والعلاقة (Content and the relationship):** يقتضي كل خطاب تواصلي بين مثليه علاقة معينة تربطهم ببعضهم البعض؛ وتحقيق الأهداف التواصلية لهذا الخطاب تتوقف على وجود (إرسالية) أو موضوع المحتوى المتناقل بين الباث والمتلقي.

هذه الإرسالية من شأنها أن تخلق بين ممثلي الخطاب التواصلي التفاعل وإنتاج مزيد من الإرساليات المتبادلة بينهم، التي قد يهدف أصحابها من خلالها وعبر العلاقة التي تصلهم ببعضهم البعض إلى التأثير والإقناع أو الأمر أو مجرد نقل الخبر. كل هذا لن يتأتى تحقيقه إلا من خلال تفعيل الإرسالية بين طرفي (أطراف) الخطاب.

ويولي ياكوبسون أهمية كبيرة لعاملي تنوع المتحاورين وتكيفهم المتبادل أثناء دائرة التواصل (Radius of communication)، ودورها المفصلي في مضاعفة الشفرات الثانوية وتمايزها ضمن أعضاء الخطاب التواصلي وضمن القدرة اللفظية لأعضائه<sup>(16)</sup>.

**ج- خاصية الازدواجية السّنية (Double coding):** ويُقصد بها أنّ كلّ قطب من أقطاب المخطط التواصلي (الخطاب) له سننا أو شفرة خاصة به، وبذلك تتجاوز هذه الحقيقة الطّرح الذي قدّمه جاكبسون في خطاطته التواصلية التي تجعل الشفرة (code) واحدة بين المرسل (The Emitter) والمرسل إليه (The receiver).

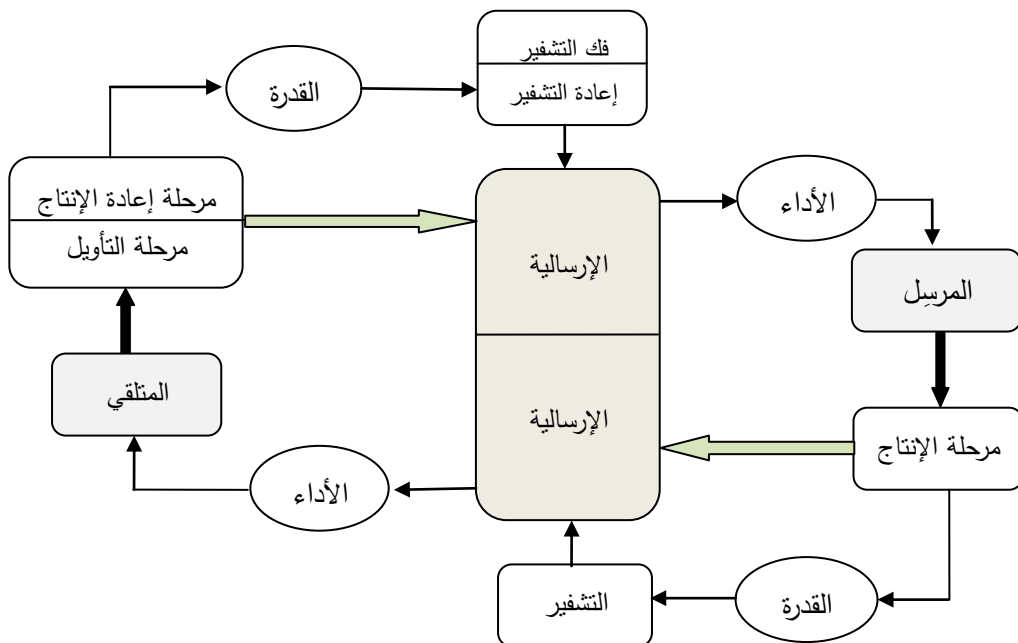
وإذا كان ياكوبسون قد أقرّ بأحادية السّنن انطلاقاً من أحادية اللغة المشتركة بين المرسل والمتلقي، كونهما يتبادلان المصطلحات نفسها. مصرّحاً بذلك في خضمّ حديثه عن الظواهر المتصلة بطبيعة اللغة وتحليل الجوانب الاجتماعية لبلوغ مستوى يضمن الانتقال من أحدهما إلى الآخر، أي "صياغة شفرة كلّية من نوع معيّن، قادرة على التعبير عن الخصائص المشتركة للبنى الخاصة الناشئة عن كلّ جانب"<sup>(17)</sup>.

إنّ عصر تكنولوجيا المعلومات قد قلب الموازين وأحدث طفرة نوعية وتغيّراً في المفاهيم وإبطالا لبعض الحقائق والمسلمات لا سيما ما تعلّق بعنصر السّنن بين المخاطب والمخاطب؛ إذ أصبح الخطاب التواصلي بينهما يتميز بسمة الازدواجية السّنية، كون الإرساليات بين العناصر الفاعلة فيه تتعدّى صياغتها باللغة الواحدة، حيث يمكن أن يكون المضمون المرسل والمتبادل بين ممثلي الخطاب بعدّة لغات، ومنه يكون لكلّ واحد شفرته الخاصة به. وعلاوة على ذلك فإنّ كلّ شفرة لسانية يمكنها أن تُفكّك ويُعاد تشفيرها مجدّداً، من منطلق أنّ كلّ شفرة تحتوي على طائفة من الشفرات الثانوية المتميّزة<sup>(18)</sup>.

**د- خاصية الإنتاج والتأويل (Production and interpretation):** يرتبط هذان البراديجمان بعنصر السّنن بشكل أساس، فعندما يقوم المرسل بعقد السّنن أو تشفير الإرسالية، فإنه يستخدم نموذج الإنتاج الذي يراعي أثناءه المرسل تفعيل الكفايات خارج لسانية كالجانب الإيديولوجي والثقافي والنفسي.

أمّا عملية حل وتفكيك سنن الإرسالية التي يقوم بها المتلقي من أجل فهم محتواها فإنّها تندرج في إطار نموذج التأويل الذي يساعد على التفاعل والتجاوب مع ما يستلزمه الخطاب التواصلي أثناء عملية الحوار.

ويمكن أن نصوغ هذه العملية وفق الخطاطة الآتية لتوضيح كيفية حدوثها بين المشاركين في الخطاب التفاعلي:



خطاطة تمثل عملية إنتاج وتأويل الخطاب بين أقطاب العملية التواصلية

فالتأويل في حقيقته، إعادة إنتاج للإرسالية، حيث تصدر قيمته من كونه تأويلا للإرسالية من جهة، ونتاجا لقدرات عقلية من جهة أخرى، جعله للإرسالية محلا للتواصل من جهة ثالثة<sup>(19)</sup>.

## 6. التكامل الوظيفي بين الملكة اللغوية والملكة التواصلية:

إذا كان الاتصال والتواصل هو الهدف الحقيقي الذي نشأت من أجله اللغة، فإنّ الغرض الأساسي من تعليم اللغة العربية للناطقين بها هو تمكينهم من الاتصال والتواصل الفعال باللغة العربية؛ وهذا لن يتأتى تحقيقه إلا إذا اكتسب متعلم اللغة العربية كلغة ثانية القدرة اللغوية والكفاءة التواصلية لهذه اللغة.



وفي ظل هذا الطرح جدير بنا أن نفرق بين المصطلحين الواردين في حقل تعليم اللغات:

### \* الملكة اللغوية:

حينما نتكلم عن الكفاية أو الملكة اللغوية في النظرية اللسانية التوليدية التحويلية، فإنه لا مناص من الحديث عن القطب الثاني لهذه الثنائية، وهو الأداء أو الإنجاز الكلامي.

فالقدر اللغوية تشير إلى تزويد وإكساب المتعلمين "المهارات اللغوية التي تجعلهم قادرين على فهم طبيعة اللغة، والقواعد التي تضبطها وتحكم ظواهرها، والخصائص التي تتميز بها مكوناتها، أصواتا ومفردات وتراكيب ومفاهيم"<sup>(20)</sup>.

وبذلك فهي "المعرفة الضمنية بقواعد اللغة التي هي قائمة في ذهن كل من يتكلم اللغة في حين أن الأداء الكلامي هو الاستعمال الآتي لهذه المعرفة في عملية التكلم"<sup>(21)</sup>؛ أي ما يتحدث الفرد به فعليا ضمن سياق معيّن. وعليه فهذه القدرة التي تمكنه من إنتاج وتركيب وإبداع جمل وتفهمها أثناء الاستعمال الفعلي هي عبارة عن قواعد كامنة في ذهن الإنسان. فتشومسكي من هذ المنطلق يولي اهتمامه الكبير بدراسة الكفاية اللغوية من ناحية أنها تلك القدرة المجردة على إنتاج الجمل.

إن مفهوم الكفاية عند تشومسكي ومن تابعه يقتصر على الكفاية النحوية (grammaticale competence)، أي "المعرفة المفترضة بالقواعد النحوية التي يعتبر من أوضح مظاهرها - إن لم يكن من مهامها الرئيسة - استطاعة الفرد أن يقوم بعدد كبير من التوليدات والتحويلات"<sup>(22)</sup> فيستطيع من خلالها توليد تراكيب لغوية كثيرة دالة على معنى واحد من جهة، كما تمكنه من تحويل ما يعرض له من صيغة إلى صيغ متنوعة من ناحية أخرى. ويعتبر الفاسي الفهري هذه الملكة نسق كلي للتمثّل الذهني للغة<sup>(23)</sup>، التي تدرس نظام القواعد الموجود ضمن مقدرة الإنسان على استعمال اللغة بشكل متجدّد وبطريقة إبداعية، والذي يسمح له تكلم اللغة وفهم تراكيبها<sup>(24)</sup>. ويؤيد هذا الرأي ما ذهب إليه الفاسي الفهري عند تحديده لمدلول افتراض القدرة بأنّ "المعرفة اللغوية المخزونة التي يكتسبها

متعلّم اللغة هي عينها التي يستعملها بصفة غير واعية في فهم وإنتاج اللغة"<sup>(25)</sup>، بحيث يعتبرها صالحة في الحكم على المتواليات المنتمية إلى لغة المتعلم وغير المنتمية إليها. وهذا ما دفع هايمس إلى اقتراح مفهوم جديد ينصّ على مفهوم تشومسكي (القدرة اللغوية) ويتجاوزها إلى الكفاية التواصلية أو الاتصالية.

#### \* الكفاية التواصلية:

يعود استخدام هذا المصطلح إلى اللساني الأمريكي ديل هايمس، حيث أكد على مفهومي القدرة اللغوية والأداء الكلامي لتشومسكي، وأضاف إليهما مصطلح الكفاية التواصلية، التي تفيد "القدرة على الإنتاج، لكنّها محكومة بالوضع الاجتماعي للمتكلّم والمتلقّي"<sup>(26)</sup>؛ وهوما يتّجه إليه الحاج صالح مؤكّدا أنّ التصرف في الكلام (الملكة اللغوية) لا يمكن أن يقتصر على الجانب النحوي التصريفي فقط، وإنّما يجب أن يُجرى هذا التمرّس في إطار الكلام الطبيعي والتخاطب الحقيقي؛ حيث يولي حال الخطاب الطبيعي أهمية بالغة في ترسيخ الأبنية (مفردة ومركبة) في أذهان المتعلمين<sup>(27)</sup>.

وفي إشارة ذكية من صاحب المقدمة نجده قد تفتّن أيضا إلى هذا النوع من الملكات فهو لم يكتف بالإقرار على تعلّم ملكة اللغة عن طريق الحفظ والاستعمال الذين تزداد بهما رسوخا وقوة، بل هذا في نظره يفتقر "إلى سلامة الطبع والتفهّم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال"<sup>(28)</sup>. أي القدرة على تبليغ كل الأغراض الممكنة في أحوال خطابية معيّنة<sup>(29)</sup>.

وقد امتدّ تأثير مفهوم الكفاية التواصلية حسب بعض الباحثين إلى تعليم الكتابة والإنشاء باللغة الأجنبية، إذ وُظّف فيها "فظهر المنهج الذي يقوم على إنجاز مهام تواصلية محدّدة كتابة تساعد في تزويد المتعلّم بما يشبه القوالب الكتابية التي تساعد على التصرف في كثير من المواقف (...). ذلك أن تحدد المهام التواصلية المطلوبة ثم تقدم أمثلة موقفية نموذجية لها"<sup>(30)</sup> وهو ما يساعد المتعلمين على تحصيل المهارات اللغوية الملائمة واللازمة "التي تمكنهم من الاتصال المثمر بمتحدثي اللغة المستهدف تعليمها"<sup>(31)</sup>.

ومنه فالاهتمام بجانب السلامة اللغوية (اللفظية) من جانب النحو والصرف فقط أي إكساب المتعلم القدرة على تطبيق القواعد النحوية دون القواعد البلاغية، بقطع النظر عما تقتضيه الحال الخطابية في تعليم العربية يعدّ تعليما ناقصا. ففي النوع الأول الهدف منها إكساب المتعلم القدرة على الانتقال من الأصل إلى الفرع ومنه إلى الأصل، أما في النوع الثاني فالهدف منها هو إكسابه القدرة على إحكام التصرف في البنى اللغوية حسب ما يستلزمه المقام.

#### 7. الاستعمال الفعلي للغة مرتكزا ناجعا في تعليم اللغة العربية:

يذهب الحاج صالح إلى أن المشاكل التي تطرحها قضية "تعليم اللغة العربية" محصورة أساسا في المناهج التعليمية، ذلك أنها - حسب - لا تستجيب لما يقتضيه الاستعمال الطبيعي للغة من تنوع التعبير حسب مقتضى الأحوال الخطابية الفعلية<sup>(32)</sup>. كون الغاية التي يرومها كل تعليم للغات الحية هو "تحصيل المتعلم على القدرة العملية على تبليغ أغراضه بتلك اللغة وفي نفس الوقت على تأدية هذه الأغراض بعبارات سليمة أي من تلك التي تنتمي إلى ما تعارفه الناطقون بها أوضاعا ومقاييس"<sup>(33)</sup>.

ومعنى هذا الكلام أنّ الهدف هو إكساب المتعلم الكفاءة التطبيقية التي تمكنه من توصيل كل ما يكنّه من غرض باللغة التي تعلمها، وتمكينه من إنجاز ما تعلمه بطريقة آنية ضمن سياق معين، حيث يعود المتعلم المتكلم بشكل طبيعي إلى القواعد الكامنة ضمن كفايته (قدرته) اللغوية كلما استخدم اللغة في مختلف ظروف التخاطب<sup>(34)</sup>؛ أي التأدية الفعلية لتلك القدرة على إنتاج اللغة في عملية التكلم ولكن بشكل صحيح سليم من الأخطاء وبعبارة أخرى يكون موافقا لقواعد اللغة المتعلمة التي تواضع عليها أصحابها.

فاللغة ليست فقط وضعا وإنما أيضا استعمالا فعليا لذلك النظام الموضع من الأدلة في واقع الخطاب، وهي حقيقة تفتنّ إليها علماء اللغة القدامى.

وينطلق الحاج صالح من حقيقة مفادها أن المنطوق هو الأصل أما المكتوب ففرع عليه فالمنطوق وبالتالي المسموع هو الذي يجب أن يعود إليه المتعلم للغة، لأنّ الاستعمال الطبيعي للغة يتركز على المشاهدة بالدرجة الأولى<sup>(35)</sup>.

وهذا المبدأ هو ما لم يعكف على تطبيقه وترسيخه اللسانين والمربون العرب، إذ نجدهم "قد حصروا كل شيء في اللغة الأدبية المكتوبة وبالأحرى اللغة الأدبية الكلاسيكية (...). فالبيداغوجية العربية ما زالت تعلم الطفل الكتابة قبل أن تعلمه النطق والحديث بالعربية"<sup>(36)</sup>.

#### 8. أنجع الطرق لتحصيل الملكة اللغوية لدى متعلم اللغة العربية:

قبل أن نعرض لجهود العلماء المحدثين في اقتراحهم وبحثهم للطرق والكيفيات الحديثة في حصول الملكة اللغوية وتعليم اللغة، حري بنا أن نعرض لها عند العلماء العرب القدامى وعلى رأسهم العلامة ابن خلدون.

لقد طرح ابن خلدون في مقدمته منهجا دقيقا بيّن العالم في تحصيل الملكة اللغوية يقول: "فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم (...). فيُلَقِّنُها كذلك، ثم لا يزال سماعه لذلك يتجدد في كلّ لحظة ومن كلّ متكلم، واستعماله يتكرّر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة"<sup>(37)</sup>؛ وبالتالي فتحصيلها يكون عن طريق مهارة السماع وتكراره.

فالملكة في نظر ابن خلدون لا تحصل إلا عن طريق تكرار الفعل اللساني، لأنّ اللغة في تعريفه هي "عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام"<sup>(38)</sup>، وذلك بمراعاة تأليف المفردات للتعبير عن المعاني المقصودة لإفادة السامع.

ثم يواصل تحديده لهذه الكيفية مشيرا إلى أحدث ما توصلت إليه مناهج اللسانيات التطبيقية ألا وهو فكرة الانغماس اللغوي، بقوله: "وجه التعليم لمن يتغنى هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، (...) حتى يتنزّل لكثرة

حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم (...). ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال<sup>(39)</sup>.

وبناء على ما قدّمه ابن خلدون، فالملكة اللغوية تنشأ لدى الفرد باعتماد مهارة السماع - باعتباره أبو الملكات اللسانية - وملاحظة الأساليب والطرق التخاطبية لأفراد عشيرته، والكيفيات التي يعبرون بها عن مقاصدهم وأهدافهم، ثمّ تحديد ذلك السماع الذي قرنه وربطه بعاملَي الزمان والمكان، لأن كلّ متكلم تختلف لهجته من قبيلة إلى أخرى فالتكلم التميمي مثلا لا ينطق كالتكلم الحجازي أو الأسدي، أو المضري. أضف إلى ذلك أن الاختلاف في التأدية الصوتية يؤدي إلى اختلاف المدلولات، وبالتالي يتكون لدى المتعلم ثراء لغوي ينمي ملكته اللغوية ويقويها.

وبعد تحقيق هذه الخطوات الستاتيكية (الثابتة) تأتي المرحلة الفعلية الدينامية، وهي مرحلة الممارسة واستعمال ما يسمعه في واقع الخطاب، والعمل على تكريره من خلال حفظ كلام العرب القديم المستعمل، المأخوذ من النصوص اللغوية الفصيحة الراقية (وهي القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب شعرا ونثرا)؛ فابن خلدون يولي أهمية كبيرة لوسيلتي التكرار والممارسة لما لهما من دور في استحكام الملكة اللسانية ورسوخها لدى المتعلم، وهنا تحديدا تحصل له هذه الملكة اللغوية (competence linguistic)، أي القدرة على التركيب اللغوي السليم؛ متجاوزا إياها إلى التصرف في التعبير عما يدور في نفسه وذهنه وما يكتنه من غرض باتخاذ تأليف كلام العرب وعباراتهم نموذجاً ينسج على منواله أثناء التخاطب الفعلي (التداول)، وهو ما يُعرف بالملكة التبليغية (communication alcompetence)؛ أي "القدرة على استعمال لغة ما في مختلف الأحوال الخطابية لشتى الأغراض"<sup>(40)</sup>، بمعنى تجاوز السلامة اللغوية إلى النجاعة التبليغية.

وعليه نجد الحاج صالح يفرق بين نوعين من الملكة اللغوية، تسيران في خطين متوازيين دون أن تغطي إحداها على الأخرى. أولاهما ملكة السلامة اللغوية المؤسسة على إحكام

التَّصَرُّفُ في مُثُل اللغة؛ أي أن يكتسب الطالب القدرة على الانتقال والمراوحة من الفرع إلى الأصل والعكس صحيح.

وهذا يكون على مستوى المعجم والقواعد، أو التصرف في بنى اللغة الداخلية كنظام. أما ثانيهما هي القدرة على التبليغ، إذ يُحْكَم الطالب التصرف في البنى اللغوية حسب ما تستلزمه الحال الحَظَّائية (المقام)<sup>(41)</sup>. وذلك بالتركيز على الجانب الشفهي كونه يمثل القسط الأكبر من الاستعمال الحقيقي الذي يترأى فيه توظيف اللغة.

وهكذا فإنّ مسألة الاكتساب اللغوي عند صاحب المقدمة قد أخذت بعدا ثنائيا من التنظير والتطبيق، معزّزا بذلك "مبدأ الارتياض بالمعاودة فيكون اكتساب الحدث اللساني محصول معادلة الممارسة والتكرار أي هو منتج الفعل مضروبا في الزمن"<sup>(42)</sup>، لترويض جهاز النطق.

#### 9. الانغماس اللغوي ودوره في تنمية الملكة اللغوية لمتعلّمي اللغة العربية:

إنّ اكتساب أيّ لغة هو قبل كلّ شيء رهين الانغماس والاستعمال كما تؤكد ذلك الدراسات اللسانية والأبحاث العلمية الحديثة، ويراد بالانغماس اللغوي البيئة اللغوية التي يوضع فيها المتعلم لاكتساب اللغة المراد تعلّمها؛ بمعنى أنّه "الإقامة في الوسط الذي يتكلّم أهله اللسان الذي يريد المرء تعلّمه"<sup>(43)</sup>. وهو ما يذهب إليه عبد الرحمن الحاج صالح معتقدا أنّ أعظم شيء أثبتته العلماء، هو أنّ ملكة اللّغة لا تنمو ولا تتطور إلا في بيئتها الطبيعية. وفي هذا الصدد يقول: "فمن أراد أن يتعلّم لغة من اللغات فلا بد أن يعيشها وأن يعيشتها هي وحدها لمدة معينة فلا يسمع غيرها ولا ينطق بغيرها وأن ينغمس في بحر أصواتها (...)" لتظهر فيه هذه الملكة"<sup>(44)</sup>.

وإذا عدنا إلى تحديد ابن خلدون وصياغته للنموذج المثالي العربي الأصيل في تنشئة الملكة اللغوية واستعمالها في واقع الخطاب، يترأى لنا أنّ حصولها في عصور الفصحاة كان طبعاً وسليقة، بينما في العصور المتأخرة أصبح تحصيل هذه الملكة بالتلقين والتعلّم، أو كما يصطلح عليه محمد الأوراعي في تصور نظريته اللسانية النسبية (الملكات الصناعية الكسبية التي تنشأ بالوضع والاختيار وتنتقل بالاكتساب)<sup>(45)</sup>.

وفي هذا السياق قدّم ابن خلدون اقتراحاً آخر، وهو أن يصطنع المربون مناخاً لغوياً سليماً شبيهاً بالطبيعي، ثمّ يقوموا بوضع الناشئ أو المتعلم وسطه حتى يتسنى له تعلّم اللغة تعلّماً تلقائياً عفوياً<sup>(46)</sup>، أي بوضع المتكلم في بيئة لغوية شبيهة بالبيئة الطبيعية للغة المتكلّمة وهو ما يُعرف "بالغمر في اللغة" (language immersion)<sup>(47)</sup> أو الانغماس اللغوي.

وغير بعيد عن هذه الرؤية في إطار تمكين وتعزيز اللّغة العربية في المراحل الأولى للتعليم اقترح عبد القادر الفاسي الفهري "فكرة الإغماس المبكر"، حيث حدّد فترته ابتداءً من مراحل ما قبل التمدرس، ثم من السنة الأولى ابتدائي إلى ثمان أو تسع سنوات، معتبراً إياها الفترة الأساسية للإغماس؛ مبزّره في ذلك ليونة ذهن الطفل في هذه المراحل وجاهزيته لتعلّم لغات متعدّدة، ولا سيما ما يتعلق بتعلّمه اللغة الأم<sup>(48)</sup>.

وهكذا نصل من خلال كلام ابن خلدون إلى أنّ حصول الملكة يعتمد على جانب كبير من الدربة والمران العالي بواسطة الحفظ المتكرر للفصح من كلام العرب، حتى يتشكل في ذهنه النموذج الذي صاغوا عليه تراكييهم وعباراتهم فيقيس هو عليه أثناء تعبيره عن مقاصده وغاياته. وفي هذا السياق يلجّ على "أنّ حصول ملكة اللسان العربي إنّما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكييهم فينسج هو عليه. ويتنزّل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم"<sup>(49)</sup>.

وإذا عدنا إلى الدّراسات اللسانية التطبيقية في حقل تعليمية اللغات، قد نجد من الباحثين من يربط فكرة الانغماس اللغوي غالباً - في حدود اطلاعنا - بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ وهذا في نظرنا أمر مجانب للصواب، ذلك أنّ الناطقين باللغة ذاتها (العربية) قد تغيب عنهم مهارة التحكم في ملكتها، لا سيما في المواقف التواصلية، وهو ما نلاحظه في المراحل التعليمية المختلفة حيث يعاني المتعلم من صعوبة التواصل باللغة العربية في المؤسسة التعليمية، مردّ ذلك كله إلى ضعف ملكتهم اللغوية مما ينعكس سلباً على ملكتهم التواصلية، علة ذلك "تأرجح الطفل المتعلّم بين ما يسمعه في المدرسة ويتلقاه من لغة عربية فصيحة، وبين ما يشيع في محيطه ويتلقاه من لهجات قد تكون قريبة من اللغة الفصيحة أو بعيدة تماماً، كل هذا يشكل اضطراباً في تعلّم اللغة العربية"<sup>(50)</sup>.

وهو ما يقود المتعلم (الناطق باللغة العربية) إلى إنتاج أساليب لغوية هجينة تتداخل فيها المستويات اللغوية الأدنى (من لهجة عامية دارجة) وألفاظ أجنبية للغات أخرى كالفرنسية أو الإنجليزية مثلا بالإضافة إلى ألفاظ عربية فصيحة، يتم التواصل بها في سياقات مختلفة لا سيما في القسم داخل المؤسسة التعليمية (المدرسة/الجامعة).

وللتحكم في استعمال اللغة العربية الفصيحة داخل المؤسسات التعليمية المختلفة وجب الانطلاق من استحداث وتوظيف الانغماس اللغوي في تلك المؤسسات؛ وذلك لا يتأتى تحقيقه إلا بالاعتماد على مجموعة من الأدوات والخطوات الإجرائية بدءا بالتقديم في المرحلة الأولى مهارة المشاهدة والمحادثة على القراءة والكتابة، "وهذه الطريقة تكسب المتعلم المفردات والجمل والعبارات في سياقات تواصلية واقعية..، ومنطق هذه الطريقة أن التعليم الصحيح لا يتم إلا بالاتصال المباشر مع اللغة الهدف والتفاعل معها وهي ممثلة في مواقف لغوية مادية ملموسة، ومن أسسها، أن يرفض عند تعلم اللغة الفصحى، استعمال الدارجة أو أية لغة وسيطة أخرى" (51).

كذلك استثمار أداتي المشاركة والمحاكاة من خلال التفاعل والاندماج مع الناطقين بالفصحى، أو من خلال البرامج الموجودة في الوسائل التكنولوجية المختلفة؛ من أشرطة فيديو خاصة بالخطب والقصائد والإلقاءات الشعرية "التي تعرض الأشعار العربية بلغة عربية معاصرة تتسم بنوع من البساطة والوضوح... وكذا استعمال المؤثرات الصوتية، وموسيقى مصاحبة التي تجعل المتعلم يركز على المادة اللغوية المسموعة التي يسمعها" (52).

وبالتالي فهما أداتان تؤثران في المتعلم كبيرا كان أو صغيرا، تسمح له بمطابقة الاستعمالات اللغوية المتاحة (53) وترسيخ المناويل اللسانية الفصيحة لديه.

وعليه يظهر دور المحاكاة والتكرار في تثبيت النطق الصحيح السليم للبنى والتراكيب اللغوية العربية وهو ما ينعكس إيجابا في السلوك اللغوي للمتعلم وجودة أدائه.



## 10. اهتمام الدرس اللساني الوظيفي بالقدرة التواصلية:

إنّ الخطاب أو الفعل التعليمي هو تواصل بالدرجة الأولى بين أطراف العملية التعليمية، التي تهدف إلى تحقيق مستعمل اللغة القدرة التواصلية التفاعلية في مختلف السياقات الاجتماعية. فهذه القدرة التي تتضمن القواعد التركيبية والدلالية والتداولية في منظور الوظيفيين هي التي تمكّن المتكلم - السامع من تحقيق أغراض تواصلية معيّنة بواسطة اللغة، حيث يتم اكتساب النسق الثاوي خلف اللغة واستعمالها<sup>(54)</sup>.

كما أنّ النحو الوظيفي يهتم بدراسة اللغة الطبيعية في علاقتها بالوظيفة التواصلية التفاعلية بين المتخاطبين، إذن فالجامع بينهما هو تحقيق وظيفة التواصل أي أنّ هدفهما واحد من منطلقين مختلفين؛ ومن ثمّ يمكن استثمار أفكار ومعطيات الدرس اللساني الوظيفي في تعليم اللغة العربية<sup>(55)</sup>.

وقد اتجه الباحثون إلى التأكيد على أنّ "القدرة التواصلية لمستعمل اللغة الطبيعية ذات طابع قالي تتفاعل قوالها فيما بينها ومستقلة عن بعضها البعض في نفس الآن، وهي خمسة قوالب وهي؛ القالب النحوي، والقالب المنطقي، والقالب المعرّي، والقالب الاجتماعي، والقالب الإدراكي"<sup>(56)</sup>. تتكاتف وتتكامّل جميعها لتكوين ملكات القدرة التواصلية لدى متكلم اللغة، حيث "تتفاعل فيما بينها على أساس أنّ كلّ قالب يتمتع باستقلال مبادئه وإوالياته لكنه يشكل دخلا - خرجا لباقي القوالب"<sup>(57)</sup>.

## 11. عوامل ضعف الملكة اللغوية لدى متعلّم اللغة:

يشير ابن خلدون في مقدمته إلى أهمية مهارة السماع، حيث أرجع فساد ملكة اللغة إلى هذه المهارة إذ يقول: «وسبب فسادها أنّ الناشئ من الجيل، صار يسمع في العبارة عن المقاصد كصفات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب (...) فاختلف عليه الأمر وأخذ من هذه ومن هذه فاستحدثت ملكة وكانت ناقصة عن الأولى»<sup>(58)</sup>.

وعندما نحص قوله هذا نجد أنه ينسحب على الوضع الراهن للغة العربية؛ فالمتعلم يسمع مفردة من العربية وأخرى من لغة أجنبية وثالثة من لهجته المحلية (العامية) مشكلا بذلك تركيبا هجيناً غير صحيح ولا فصيح، وهو ما يصطلح عليه في الدرس اللساني التطبيقي "التداخل اللغوي" أو (linguistic interference) الدال "على تحويل (remaniement) للبنى ناتج عن إدخال عناصر أجنبية في مجالات اللغة الأكثر بناءً"<sup>(59)</sup> حيث يمكن أن يكون تداخلاً صوتياً أو إفرادياً أو تركيبياً، الذي أسهم بشكل أو بآخر في ضعف الملكة لدى المتعلم.

ووجهة النظر هذه هي ما يتبناها الدارسون والباحثون المحدثون، ومنهم الحاج صالح الذي يرى أنّ ضعف الملكة في اللغة التي يتصف بها غالبية الطلبة في المرحلة الجامعية، إنّما يعزى إلى مدى مشاركة العاميات واللغات الأجنبية للغة العربية في المستويات والبيئات المتنوعة (التداخل اللغوي)، ولذلك نراه يلح على ضرورة استثمار ما توصل إليه البحث العلمي في المجال التربوي والنفسي واللغوي<sup>(60)</sup>.

### النتائج والتوصيات:

بعد هذه الرحلة البحثية نصل إلى:

- أنّ تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ينبغي أن يركز على الطبيعة الوظيفية للغة.
- أنّ تحصيل ملكة اللغة العربية لا ينحصر في الجانب النظري فقط وإنّما يتحقق من خلال الواقع الاستعمالي (التطبيق).
- الاهتمام بالملكيتين اللغوية والتبليغية على السواء دون تفضيل إحدهما على الأخرى في تعليم اللغة العربية، والاستفادة مما ثبتت صحته بالدليل العلمي من النظريات اللسانية والتربوية في اكتساب اللغة.
- وجوب إعطاء "الانغماس اللغوي" مكانه الصحيح في مجال تعليم اللغات عموماً واستثماره في تعليم اللغة العربية لأبنائها الناطقين بها ولغير الناطقين بها على وجه الخصوص.

- وعليه نوصي بضرورة إدراج مادة المحادثة في صيغة رقمية جديدة، بتوظيف الوسائل التكنولوجية الحديثة من جهاز العرض للصور الملونة والفيديوهات مع إدخال المؤثرات الصوتية التي تساعد على جلب انتباه الطفل، في المراحل التعليمية الأولى للمتعلم؛ لما لها من دور في ترسيخ الملكة اللغوية وفي صقل الأداء اللغوي وبالتالي يتم تفعيل القدرة التواصلية لدى متعلم اللغة العربية.

### الهوامش والإحالات

- (1) - آمنة مناع، يحي بن يحي، الانغماس اللغوي وأثره في تعليمية اللغة -دراسة لسانية -، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، 2016م، جامعة غرداية، الجزائر، مج9، ع1، ص1050.
- (2) - بشير إبرير، الخطاب العلمي وبعض خصوصياته، رؤيا تعليمية، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية ديسمبر 2007م، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2008م، ع6، ص240.
- (3) - ينظر: نايف خرما، علي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، سلسلة عالم المعرفة، يونيو 1988م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص73.
- (4) - أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع 1979م، القاهرة، مصر، ج4، مادة(غ.م.س)، ص394 - 395.
- (5) - ينظر: أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مادة (غ.م.ر)، ص392.
- (6) - أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تح: أحمد فارس صاحب الجواب، دار صادر، دت، بيروت، لبنان، مج6، مادة (غ.م.س)، ص156 - 157.
- (7) - عادل منير أبو الروس، دور الانغماس اللغوي في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أشغال الملتقى الدولي في "الحضارة الإسلامية والدراسات العربية"، يومي 4 - 5 ماي 2014م، كوالا لمبور، ماليزيا، ص270 - 271.
- (8) - نايف خرما، علي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، ص221.
- (9) - المرجع نفسه، ص222.
- (10) - أحمد حسين دراوشة، فلسفة النحو الوظيفي عند أحمد المتوكل بين المعيارية والوصفية، ضمن كتاب "نظرية النحو الوظيفي عند أحمد المتوكل فصول نظرية ورؤى منهجية"، مركز الكتاب الأكاديمي 2020م، عمان، الأردن، ط1، ص17.

- (11) - صالح ناصر الشويخ، قضايا معاصرة في اللسانيات التطبيقية، دار وجوه للنشر والتوزيع، 2017م الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، ص55.
- (12) - محمد بن عبد العزيز العميريني، تعليم العربية للناطقين بغيرها، الغاية والعائق والحلول، أبحاث المؤتمر الدولي الأول: "العربية للناطقين بغيرها: الحاضر والمستقبل"، 1 - 2 أغسطس 2019م، المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي، 2020، تركيا، ط1، ص79.
- (13) - ينظر: نايف خرما، علي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، ص203.
- (14) - عبد الرحمان بوشقفي، الانغماس اللغوي السمعي ودوره في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها أبحاث المؤتمر الدولي الأول: "العربية للناطقين بغيرها: الحاضر والمستقبل"، 1 - 2 أغسطس 2019 المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي، 2020، تركيا، ط1، ص780.
- (15) - محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصل، إفريقيا الشرق، 2010م، الدار البيضاء، المغرب ص ص 16 - 30.
- (16) - رومان ياكوبسون، الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، المغرب، ص69.
- (17) - المرجع نفسه، ص72.
- (18) - المرجع نفسه، ص72.
- (19) - ينظر: سمير شريف استسييتي، اللسانيات المجال، والوظيفة والمنهج، عالم الكتب الحديث، 2008م إربد، الأردن، ط2، ص718.
- (20) - رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وحدة البحوث والمناهج، سلسلة دراسات في تعليم اللغة العربية (3)، جامعة أم القرى، 1982م، مكة المكرمة، ص ص 28 - 29.
- (21) - ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، دار العلم للملايين، 1993م، بيروت، لبنان، ط1، ص61.
- (22) - عبد المنعم أحمد بدران، مهارات ما وراء المعرفة وعلاقتها بالكفاءة اللغوية، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2008م، مصر، ط1، ص62.
- (23) - ينظر: عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال للنشر، 1988م، الدار البيضاء، المغرب، ط2، ص ص 42 - 43.
- (24) - ينظر: ميشال زكريا، الألسنية والتوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (الجملة البسيطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986م، بيروت، لبنان، ط2، ص7.
- (25) - عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ص47.

- (26) - خالد بسندي، مصطلح الكفاية وتداخل المفهوم في اللسانيات التطبيقية، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، 2009م، الأردن، ع1، مج5، ص62.
- (27) - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2007م، الرغاية، الجزائر، ج1، ص168.
- (28) - ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1979م، بيروت، ط2، مج1، ص1081.
- (29) - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2007م، الرغاية، الجزائر، ج2، ص54.
- (30) - وليد أحمد العناني، اللسانيات التطبيقية وتعليم الكتابة والإنشاء باللغة الأجنبية، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، تموز 2012م، ع3، مج8، ص69.
- (31) - رشدي أحمد طعيمة، الأسس المعجمية والثقافية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ص28.
- (32) - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص174.
- (33) - المرجع نفسه، ج1، ص174.
- (34) - ينظر: نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، 2003م، القاهرة، ص153.
- (35) - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص176.
- (36) - محمد رشاد الحمزاوي، تطبيق مبادئ علم اللغة الحديث على العربية وتدرسيها، ضمن أشغال ندوة اللسانيات واللغة العربية، تونس 13 - 19 ديسمبر 1978م، سلسلة اللسانيات 4، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، تونس، ص305.
- (37) - ابن خلدون، المقدمة، مج1، صص 1071 - 1072.
- (38) - المرجع نفسه، مج1، ص1056.
- (39) - المرجع نفسه، مج1، صص 1080 - 1081.
- (40) - عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص198.
- (41) - ينظر: المرجع نفسه، ج2، صص 54 - 55.
- (42) - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، 1986م، تونس ط2، ص226.
- (43) - روبر مارزان، مدخل لفهم اللسانيات، تر: عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، 2007م بيروت، لبنان، ط1، ص165.
- (44) - عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص193.

- (45) - ينظر: محمد الأوراعي، نظرية اللسانيات النسبية، دواعي النشأة، الدار العربية للعلوم ناشرون 2010م، بيروت، لبنان، ط1، ص16.
- (46) - ينظر: نعمة رحيم العزاوي، فصول في اللغة والنقد، دار المثني للطباعة والنشر، 2004م، بغداد العراق، ط1، ص105.
- (47) - إدريس بن خويا، فاطمة برماتي، الوسائل التعليمية وأهميتها ونجاعتها في العملية التعليمية، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، ع5، فبراير، 2015م، ص54.
- (48) - عبد القادر الفاسي الفهري، حوار اللغة، منشورات زاوية الفن والثقافة، 2007م، الرباط، المغرب ط1، ص59.
- (49) - ابن خلدون، المقدمة، مج1، ص1084.
- (50) - فاطمة صغير، وهيبة وهيب، آليات الانغماس اللغوي وفعاليتها في تعلّم اللغة العربية - ملكة الحفظ نموذجاً -، أعمال الملتقى الوطني "الانغماس اللغوي بين التنظير والتطبيق"، منشورات المجلس الأعلى، 2018م، دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص50.
- (51) - عبدالرحمان بوشققي، الانغماس اللغوي السمعي ودوره في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ص772.
- (52) - المرجع نفسه، ص782.
- (53) - ينظر: تمام حسّان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، 2007م، القاهرة، ط1، ص76 - 77.
- (54) - ينظر: علي آيت أوشان، اللسانيات والبيداغوجيا نموذج النحو الوظيفي، الأسس المعرفية والديداكتيكية، دار الثقافة، 1998م، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص39.
- (55) - ينظر: عبد الوهاب صديقي، النحو الوظيفي وديداكتيك اللغة العربية، نحو منهجية تدريس وظيفي، دار أمجد للنشر والتوزيع، 2018م، عمان، الأردن، ط1، ص133.
- (56) - المرجع نفسه، ص142 - 143.
- (57) - اسمهان ميزاب، نظرية النحو الوظيفي عند أحمد المتوكل؛ قراءة في سيورة التطور الإستمولوجي للجهاز المفاهيمي، ضمن كتاب "نظرية النحو الوظيفي عند أحمد المتوكل فصول نظرية ورؤى منهجية"، مركز الكتاب الأكاديمي، 2020م، عمان، الأردن، ط1، ص56.
- (58) - ابن خلدون، المقدمة، مج1، ص1072.
- (59) - جان لويس كالفلي، علم الاجتماع اللغوي، تر: محمد يحيايان، دار القصبة، 2006م، الجزائر ص27.
- (60) - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج1، ص159.

## البلاغة التراثية واللسانيات التداولية: نحو مقارنة تأصيلية معرفية

### Rhetoric Heritage and Pragmatics: Towards an Original Cognitive Approach.

الباحث: عزيز أوسو

المدرسة العليا للأساتذة - الرباط (المغرب)

Azizoussou17@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/09

تاريخ الإرسال: 2020/08/22

#### ملخص:

يعتبر الدرس البلاغي العربي القديم من أهم المشارب المعرفية في الموروث الثقافي العربي وإذا كانت البلاغة تدرس اللغة كوسيلة للتخاطب وتحصيل الفهم والإفهام، فإننا نرى بأنّ اللسانيات التداولية Linguistique Pragmatique هي الأخرى تدرس اللغة في سياق التخاطب، ولذلك عُرِّفَتْ بأنها علم يهتم بدراسة اللغة في الاستعمال؛ أي أنها لا تدرس اللغة في ذاتها ولأجل ذاتها، بل تدرس الاستعمال اللغوي في سياق تخاطبي محدد. ومن هذا المنطلق، يتضح أنّ ثمة اتفاق بين الدرس البلاغي والدرس التداولي في موضوع الدراسة بحيث يتحصل أنه إذا كانت البلاغة تتخذ من علم البيان والمعاني والبديع آليات إجرائية لمقاربة اللغة في سياق التخاطب، فإنّ اللسانيات التداولية اتخذت من نظرية الأفعال اللغوية والاستلزام التخاطبي ومتضمنات القول بنية مفاهيمية إجرائية لدراسة الاستعمال اللغوي. ولعلّ هذا ما يوجه البحث نحو التفكير في التداخل المعرفي الحاصل بين المفاهيم البلاغية والتداولية، وكذا الآليات الإجرائية التي يعتمد عليها كلّ حقل معرفي على حدة في دراسة اللغة داخل مقام التواصل والتخاطب.

**الكلمات المفتاحية:** البلاغة القديمة، اللسانيات، اللغة، المقام، التأصيل المعرفي.

**Abstract:**

The ancient Arabic rhetorical knowledge is considered one of the most important cognitive fields in cultural heritage. While discourse analysis studies language as a communication tool to achieve understandability, pragmatics studies language in context of discourse. Therefore, it was defined as a science concerned with the study of language in use. That is, it does not study the language for itself and for its own sake, but rather the linguistic use in a specific communicative context. From this standpoint, it becomes clear that there is an agreement between the rhetorical lesson and the pragmatic lesson in the subject of the study. That is to say, if the rhetoric lesson takes from the science of rhetoric, meanings, and ingenuity procedural mechanisms to approach language in the context of discourse, then pragmatics takes from the theory of action linguistics and communicative imperative and its implications to study language use. It seems that studying cognitive interference is worth searching especially between rhetorical and pragmatic concepts and the procedural mechanisms separately adopted by each field of study while dealing with the language within the denominator of communication and discourse.

**Keywords:** ancient rhetoric, linguistics, language, context, and epistemology.

**مقدمة:**

يطرح البحث في الموروث اللغوي العربي جملة من الأسئلة المتعلقة بالدرس اللساني الحديث. وما دام أنّ اللغة تعدّ بيت الكون وكيونته، فإنّ هذا ما يجعل اللغة المدخل الرئيس للحفر في جذور التراث اللغوي. وبناء عليه، تأسس هذا البحث من أجل تسليط الضوء على الأصول المعرفية بين البلاغة العربية التراثية واللسانيات التداولية الغربية، وذلك من خلال التعريف بكل من البلاغة والتداولية، وعقد مقارنة بين المفهوم الذي أُعطي لكل واحد منها، وأيضاً إبراز التداخل الحاصل بين البنية المفاهيمية الإجرائية للبلاغة والتداولية في إطار مقارنتهما للغة في سياق التخاطب. هذا بالإضافة إلى البحث عن الأسس والمبادئ التداولية في المتن البلاغي التراثي.



## 1. حدّ اللسانيات التداولية والبلاغة التراثية.

### أ- حدّ وحدود التداولية أوالتداوليات.

إنّ المتمعن في سيرورة الدرس اللساني الحديث سيتبدى له بأنّ هذا الدرس تفرع إلى اتجاهين كبيرين مختلفين خلال القرن العشرين، بحيث "أضحت شروط الاستعمال عنصراً مهماً في الدرس اللغوي الحديث، وتعدّ ربما الفاصل الحاسم في تقسيم البحث اللغوي في اللسانيات الغربية إلى بحث يهتم بالمعنى الشكلي الصوري الذي تبنته البنيوية، وبحث يهتم بالمنحى الوظيفي الذي تبنته التداولية"<sup>(1)</sup>. ويبدو أن هذا الاتجاه الأخير (الاتجاه التداولي) كرس مقارنة جديدة للغة بحكم انفتاحه على عدة حقول معرفية متباينة، ولعل هذا ما أكدّه فرديناند دوسوسير بقوله "إن نشاط المتكلم ينبغي أن يقوم بدراسته عدد من العلوم وإن لم يكن لها مكان في علم اللغة إلاّ بقدر علاقته به"<sup>(2)</sup>.

إنّ ما يمكن أن نسجله حول فكرة "من اللسانيات إلى اللسانيات التداولية" هو أنّ هذه الأخيرة بفعل تداخلها مع باقي العلوم المعرفية، استطاعت أن تتجاوز البنية المفاهيمية التي جاءت بها اللسانيات البنيوية، بل اعتبرتها مفاهيم بنيوية تقليدية، وراحت تهتمّ بالإنتاج اللغوي المجسد في التواصل والتخاطب، إيماناً منها بأنّ اللغة ظاهرة تواصلية تبليغية، ويمكن أن تبتعد عن التصور الصوري المغلق ذي إجراءات بنيوية خالصة، إلى التصور الاستعمالي التداولي الذي هو جوهر اللغة الإنسانية. وعلى هذا الأساس، يمكن القول "إن العلم الذي اتخذ اللغة موضوعاً له . أعني اللسانيات البنيوية خصوصاً . لم يستوعب كل المسائل المتعلقة باللغة، باعتبار هذه الأخيرة هي الوسيط الأكبر بين الإنسان والعالم، ومن هنا تخلى عن جزء هام من مهامه بذلك التضييق المفاهيمي الذي اتخذته شعاراً اللسانيات غير التداولية عموماً، وهي تراهن على أن "موضوع اللسانيات الحقيقي والوحيد هو دراسة اللسان في ذاته ومن أجل ذاته"، وكانت الترجمة العملية لهذه العبارة السوسيرية . في كثير من ساحات التنظير، وفي الممارسات . أن ساد تصور شكلي لماهية اللغة والدراسات اللغوية"<sup>(3)</sup>.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى التأكيد على أنّ اللسانيات التداولية متحت أغلب مفاهيمها الإجرائية من صلب حقول معرفية متباينة وخاصة "الفلسفة التحليلية" المتمثلة في فلسفة اللغة العادية التي تشترك معها في بعض الأسس العلمية نظرية كانت أو إجرائية. بحيث أنه "ما كان لدرس معرفي غزير كالدرس التداولي المعاصر مصدر واحد انبثق منه ولكن تنوعت مصادر استمداده؛ إذ كان لكل مفهوم من مفاهيمه الكبرى حقل معرفي يمتح منه مادته العلمية وتصوراته عن اللغة والتواصل اللغوي؛ "فالأفعال الكلامية" مثلاً، مفهوم تداولي منبثق من مناخ فلسفي عام هو "الفلسفة التحليلية" بما احتوته من مناخ وتيارات وقضايا، وهو أول مفهوم تداولي انبثق إلى الوجود، وكذا مفهوم "نظرية التخاطب" الذي انبثق من الفلسفة الحديثة، ومن فلسفة بول غرايس Paul Grice تحديداً، وأما "نظرية الملاءمة" فقد ولدت من رحم "علم النفس المعرفي"، أو من "نظرية القوالب" على التحديد وهكذا...<sup>(4)</sup>.

ويدفع التساؤل عن حدّ التداوليات إلى الإقرار بأنّ تقديم تعريف جامع مانع لها ليس أمراً سهلاً، ذلك أنّ تنوع خلفياتها الإستمولوجية أدى حتماً إلى تعدد تعريفاتها واختلافها إذا كان الباحثون كلّ واحد اصطلاح عليها من زاوية اشتغاله، فإنهم يُجمعون على مَسَلمة مفادها أن التداوليات علم يدرس الاستعمال اللغوي<sup>(5)</sup>. وإذا تساءلنا عن المعنى الاصطلاحي للسانيات التداولية، فإننا نجده يتداخل ومستويات الدرس اللساني، كما أنه يوظف كل ما توصلت إليه باقي مستويات هذا الدرس فيما هو خارج لغوي. ذلك أن الدراسات اللغوية توزعت "في القرن العشرين بين تركيبية ودلالية وتداولية فإذا كان التركيب . syntaxe . يهتم بدراسة العلاقات بين العلامات، كلمات أو جمل أو متتاليات جمالية قصد تحديد القواعد التي تحكم نظام هذه العلاقات وكانت الدلالات sémantique تعالج علاقات هذه العلامات بحالات الأشياء في اهتمامها بالمعنى في علاقته بالمرجع (...) فإنّ التداوليات ستمثل الضرورة التي تسمح بتوجيه وضبط استعمال هذه العلامات في المقام<sup>(6)</sup>". ومنه، يتّضح بأنّ التداوليات تبدأ مقاربتها اللغوية من حيث انتهى المستوى الدلالي والتركيب. ويبدو أن "مصطلح التداولية في أصله الأجنبي Pragmatique (...)

يعود إلى الكلمة اللاتينية Pragmaticus المبنية على الجذر Pragma، ويعني العمل أو الفعل Action<sup>(7)</sup> ويشير فيليب بلانشيه إلى أنّ التداولية تُعرّف عموماً بكونها "مجموعة من البحوث المنطقية اللسانية (...). وهي كذلك الدراسة التي تعنى باستعمال اللغة، وتهتم بقضية التلاؤم بين التعبيرات الرمزية والسياقات المرجعية والمقامية"<sup>(8)</sup>. وتعرف أيضاً بكونها "دراسة للغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية في نفس الوقت"<sup>(9)</sup>. وإلى جانب هذا المعنى اصطلاح الفيلسوف شارلز موريس على التداولية في سياق حديثه عن مختلف التخصصات التي تعالج اللغة بقوله: "إنّ التداولية جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات"<sup>(10)</sup>.

يتحصل إذن من خلال هذه التعاريف أنّ مفهوم التداولية يحمل في طياته ثلة من المفاهيم المركزية التي تُعرّف وتحدد كُنْهه نحو: (اللسانية، استعمال اللغة، السياق والمقام الخطاب والتواصل، مستعملي العلامات). وإنّ التخريس في هذه المفاهيم ومقارنتها من زاوية المعرفة اللسانية التخاطبية، يبيّن بأنّ التداولية حقل معرفي يندرج ضمن الدرس اللساني، ويتخذ اللغة في بعدها الاستعمالي مراعيًا في ذلك سياق ومقام الاستعمال بقصد تبيان ما يُضمّره الاستعمال اللغوي من معان ودلالات. وعليه، أمكننا القول إنّ التداولية لم تعد ترى في اللغة ذلك الكيان البنيوي، بل إنها وجّهت بوصلتها صوب اللغة وناطقها مراعية في ذلك أحوالهم ومقاصدهم. ومنه، يمكن الإقرار على أنّ الدرس التداولي "تخصص لساني يدرس كيفية استخدام الناس للأدلة اللغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم كما يعني من جهة أخرى بكيفية تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث"<sup>(11)</sup>. فهي إذن "لسانية الحوار أو الملكة التبليغية"<sup>(12)</sup>.

يستشف من هذا القول، أنّ اللسانيات التداولية ترتبط أساساً بالتخاطب والتلفظ و"على الرغم من اختلاف وجهات النظر بين الدارسين حول التداولية، وتساوؤاتهم عن القيمة العلمية للبحوث التداولية وتشكيكهم في جدواها فإن معظمهم يقر بأن قضية التداولية هي "إيجاد" القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الإنسانية

للتواصل اللغوي (...) وقد نقول في تعريفها: بأنها نسقٌ معرفي استدلاي عام يعالج الملفوظات ضمن سياقاتها التلفظية، والخطابات ضمن أحوالها التخاطبية<sup>(13)</sup>، على اعتبار أن "التلفظ هو النشاط الرئيس الذي يمنح استعمال اللغة طابعها التداولي، بوصفه نقطة التحول بالممارسة الفعلية لها، مما يبلور عناصر السياق في الخطاب: من مرسل ومرسل إليه كما أنه يتحدد به القصد والهدف"<sup>(14)</sup>. وبهذا، يكون التلفظ يرتبط بالتداولية ارتباطاً وثيقاً فهو فعل لغوي يقوم به أطراف التخاطب من أجل خلق حوار تواصلي تؤطره فترة زمنية ومقام تواصلي محددين. وعليه، يكون تحليل اللغة وفق الدرس التداولي هو ربط الملفوظات بسياقات إنجازها.

يستخلص إذن أنّ التداولية أعطت للغة تصوراً جديداً، حيث أعادت الاعتبار للوظيفة التواصلية التي أُهمّكت في الدراسات اللسانية السابقة عليها. ذلك أنّ اللسانيات التداولية "انطلقت (...) من فكرة جريان الكلام على الألسن، أي من التلفظ ذاته كعملية تخص الفرد، تبرز ممارستها للغة إلى القصد من إيصال الرسالة أو الخطاب إلى الطرف الآخر والتأثير فيه ضمن ما يدعى بعنصر التفاعلية اللسانية *L'interaction linguistique* لأن المتكلم في كلّ عملية تواصلية (منطوقة بالخصوص) يحتاج إلى مستمع يوظف كلّ الآليات الذهنية لإدراك العلامة اللغوية والعلامة غير اللغوية، والتوصّل إلى استيعاب ما تتضمنه من دلالات، وبهذا تكون ظاهرة التواصل البشري ملازمة للإنسان، وفي الوقت ذاته يقوم بتأويل المحاور الدلالية والنحوية انطلاقاً مما تتضمنه قوانين الحال والسياق من شروط"<sup>(15)</sup>. وبهذا تكون التداولية تركز بالأساس على الاستعمال الفعلي للغة من كلّ جوانبه، الشيء الذي يحتم على المخاطب امتلاك جملة من المعارف حول اللغة، أو ما اصطلح عليه بـ "الكفاءة اللسانية". وبهذا كله، تكون اللسانيات التداولية فتحت أمام الدرس اللساني الحديث مجالاً آخر للبحث في اللغة، الشيء الذي جعلها لم تعد توصف بأنها سلة لمهمات اللسانيات كما دأبت بعض الدراسات إلى تسميتها.

## ب- حدّ البلاغة التراثية:

يستلزم الحديث عن مفهوم البلاغة الإشارة إلى أصولها وامتداداتها، إذ تذهب الدراسات البلاغية المعاصرة إلى أنّ نشأة البلاغة ارتبطت بأربعة مجالات معرفية يمكن حصرها في: الشعر ونقده، القرآن وإعجازه، اللغة وتقييدها، الثقافة الأجنبية وتأثيرها<sup>(16)</sup>. أمّا بخصوص حدّها الاصطلاحي، فإنه من الصعب أن نقف عند تعريف موحد؛ بحيث أن تعاريف النقاد والبلاغيين كانت تصاغ بناء على خلفيتهم المذهبية والسياسية. فقد جاء عند صاحب "الصناعتين" أنّ ابن المقفع فسّر البلاغة تفسيراً لم يضاهاه فيه أحد، إذ قال: "البلاغة اسم لمعان تجري في وجوه كثيرة. منها ما يكون في السكوت. ومنها ما يكون في الاستماع. ومنها ما يكون شعراً. ومنها ما يكون خطباً"<sup>(17)</sup>. وهناك من جعلها في تطابق المعنى للفظه وقوته، حيث "لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك"<sup>(18)</sup>. وورد كذلك عند صاحب العمدة، أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: "فيم الجمال؟ فقال: "في اللسان" يريد البيان (...). وسئل بعض البلغاء: ما البلاغة؟ فقال: قليل يفهم وكثير لا يسأم. وقال آخر: البلاغة إجاعة اللفظ وإشباع المعنى. وسئل آخر فقال: معان كثيرة في ألفاظ قليلة. وقيل لأحدهم: ما البلاغة؟ فقال إصابة المعنى وحسن الإيجاز. وسئل بعض الأعراب: من أبلغ الناس؟ فقال: أسهلهم لفظاً، وأحسنهم بديهة. وقال خلف الأحمر: البلاغة لمحة دالة. وقال الخليل بن أحمد: البلاغة كلمة تكشف عن البقية"<sup>(19)</sup>.

يستشف إذن من كل هاتيك التعاريف أنّ البلاغة تعبر عن قوة المعنى الذي يُعبّر عليه بألفاظ قليلة (الإيجاز)، فهي تخص الجانب الفني في صناعة الكلام الذي يتجاوز المؤلف والمتواضع عليه إلى ما هو انزياحي إبداعي. وبهذا المعنى فهي لا تهتم بالمعنى التقريبي، وإنما تجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فتومئ به إليه، وتجعله دالاً عليه شريطة أن يطابق الكلام مقتضى الحال. ويقال أنّها سميت بالبلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب السامع فيفهمه. ومن هذا المنطلق فهي تراعي أطراف التواصل وأحوالهم والمقام الذي يتواصلون فيه

على اعتبار أن وظيفتها الأساس هي الوظيفة التأثيرية التي جعلها الجاحظ تمتد في الوظيفتين الإخبارية والحجاجية. ومن هذا المنطلق، يتضح أن البلاغة تدرس اللغة في بعدها الاستعمالي الجمالي، مراعية في ذلك مدى مطابقة المقال لمقتضى الحال. وفي هذا يقول عبد الرحمان بن خلدون: "فاشتمل هذا العلم المسمى بالبيان على البحث عن (...) الدلالات التي هي للهيئات والأحوال والمقامات"<sup>(20)</sup>.

وإن ما وجب التنبيه إليه في سياق حديثنا عن أسس البلاغة عدم إغفال الركائز الأساسية التي تقوم عليها وهي الكلام والمقام ومستعملي الكلام، بحيث أن عناصر البلاغة "لفظ ومعنى، وتأليف للألفاظ بينها قوة وتأثيراً وحسناً، ثم دقة في اختيار الكلمات والأساليب على حسب مواطن الكلام ومواقعه وموضوعاته وحال السامعين والنزعة النفسية التي تملكهم وتسيطر على نفوسهم. فربّ كلمة حسنت في موطن ثم كانت مستكرهة في غيره. وربّ كلام كان في نفسه حسناً خلافاً حتى إذا جاء في غير مكانه وسقط في غير مسقطه خرج عن حدّ البلاغة"<sup>(21)</sup>. علاوة على ذلك، تتأسس البلاغة على اعتماد اللفظ المناسب في المعنى المناسب، داخل سياق مناسب. كما أنها، تنزاح عن التعبير التقريري إلى التعبير الانزياحي الذي يجعل المعنى الواحد يُؤدّى بطرق شتى ويحتمل دلالات متعددة مراعية في ذلك غاية تزيينه وتنميته من أجل أن يكون له وقع في القلوب والعقول. وقد أقرّ هذا ابن الأثير بقوله: "من له أدنى بصيرة يعلم أنّ للألفاظ في الأذن نغمة لذيدة كنغمة أوتار وصوتاً منكراً كصوت حمار، وأنّ لها في الفم أيضاً حلاوة العسل ومرارة الخنظل، وهي على ذلك تجري مجرى النغمات والطعوم"<sup>(22)</sup>. وبهذا التحديد، تكون البلاغة مقاربة للاستعمال اللغوي من زاوية بلاغية فنية، تراعي أطراف التخاطب وأحوالهم ولغتهم ومقام تخاطبهم. وعليه، فإنّ وظيفتها يمكن حصرها في "وصف الطّرق الخاصة في استعمال اللغة وتصنيف الأساليب بحسب تمكّنها في التعبير عن الغرض تعبيراً يتجاوز الإبلاغ إلى التأثير في المتكلم أو إقناعه بما نقول أو إشراكه في ما نحسّ به، وغايتها مد المستعمل بما تعتبره أنجع طريقة في بلوغ المقاصد"<sup>(23)</sup>.

## 2. التداوليات امتداد للبلاغة في المفهوم والجهاز المفاهيمي

اتضح من خلال تعريفنا للتداولية والبلاغة أنهما وإن تباينا من حيث المرجعيات المؤسسة لكل منهما، فإنهما ائتلافا وتطابقا من جهة المفهوم اللغوي والاصطلاحي، إذ وجدنا عند ابن منظور في تعريفه اللغوي السابق للتداولية أنها مأخوذة من التداول الذي يعني التناقل. والتداول والتناقل كلاهما يدلان على معنى التخاطب الذي يقتضي عادة طرفين، مما يعني أن التداولية لم تبتعد عن مجال الدراسات اللغوية، وإنما غيّرت الدراسة من داخلية إلى خارجية. والشيء نفسه بالنسبة للبلاغة التي أخذ جذرها اللغوي معنى الإيصال والإبلاغ<sup>(24)</sup>، وهذان المعنيان يقتضيان طرفان على الأقل؛ لأنه لا يمكن أن يتم الإبلاغ إلا إذا وُجد مُرسِل البلاغ ومستقبله. والملاحظة نفسها يمكن قولها بالنسبة للتعريف الاصطلاحي لكل من التداولية<sup>(25)</sup> والبلاغة، ذلك أنهما اشتركا في موضوع الدراسة اللغوية. وإذا أردنا أن نعقد مقارنة بين التعريف الاصطلاحي الذي قدمته فرانسواز أرمينكو للتداولية والتعريف الذي يمكن أن نستشفه من قول البلاغيين، فإننا لن نجد فرقا كبيرا بين التعريفين. تقول أرمينكو: "التداولية دراسة الأفعال اللسانية والسياقات التي تتم فيها"<sup>(26)</sup>. يقر البلاغيون بأن البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.

يتحصل من قول فرانسواز أرمينكو أن التداولية هي دراسة للأفعال، وكذلك السياقات التي وأنجزت فيها تلك الأفعال؛ مما يعني أنها لا تهتم ببنية الفعل من الناحية الصوتية أو المعجمية أو التركيبية، وإنما تعطي الأهمية للمعنى الذي يمكن أن يأخذه الفعل داخل السياق التخاطبي، أي أنها تدرس القوة الإنجازية التي يتوخاها المخاطب من وراء خطابه، وهذا يعني أن التداولية تهتم أساسا بدراسة علاقة اللغة بسياق التخاطب؛ أي أنها تحاول فهم مدلولات اللغة انطلاقاً من السياق الذي استعملت فيه، ومن ثمة عرّفها أرمينكو بأنها "دراسة خضوع القضايا للسياق"<sup>(27)</sup>. أما فيما يخص تعريف البلاغة بأنها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته"، فيكشف هذا التعريف أن البلاغة هي الأخرى لا تهتم

بالكلام لحظة تشكّله من الناحية الصوتية والمعجمية، وإنّما تراعي المعنى التداولي الذي يكتسبه في السياق. وبهذا، تكون هي الأخرى تدرس اللغة من المنطلق التخاطبي التداولي. والمقصود بـ "مقتضى الحال" في القول أعلاه هو السياق أو المقام الذي لزم الكلام أن يطابقه من أجل أن يكتسي دلالة واحدة؛ على اعتبار أنّ الكلام الواحد يمكن أن يؤدي دلالات مختلفة تتماشى والسياق الذي وُظف فيه.

بناء على تلك المعطيات أمكننا القول إنّ التداولية والبلاغة العربية اشتركتا في مراعاتهما لأطراف التخاطب وأحوالهم أثناء تخاطبهم، إذ ركزتا بشكل مباشر على الكيفية التي يوصل بها المتكلم قصده لمخاطبه، وأيضاً الطريقة التي يفهم بها المخاطب مقصود مخاطبه؛ على اعتبار أنّ أطراف التخاطب هم الذين يتحكمون في توجيه المعنى المقصود وليس الكلمات نفسها. وعلى هذا الأساس، سمح لنا القول إنّ طرفي التخاطب احتلا مكانة مهمة من لدن المنظرين للبلاغة والتداولية. وعليه، تم تعريف التداولية بأنها "فرع من علم اللغة يبحث في كيفية اكتشاف السامع مقاصد المتكلم (...) أو هو دراسة معنى المتكلم" (28).

وفي سياق الحديث عن أطراف التخاطب في الدرس التداولي والبلاغي، نوّد الإشارة إلى أنه إذا كانت التداولية استقت مادتها من علم النفس المعرفي كرافد معرفي، ومنه نظرت إلى الجانب السيكلوجي لأطراف التخاطب، فإنّ البلاغة هي الأخرى لم تغفل ذلك الجانب، بل قارنته ولو بطريقة غير مباشرة في سياق الحديث عن المعاني وكيفية ترتيبها في النفس ومراعاة مقتضى الحال في التخاطب. يقول محمد العمري مؤكداً هذا الزعم إن البلاغيين "العرب وإن لم يهتموا كثيراً بالدراسة النفسية والأخلاقية للمرسل والمتلقي حاولوا أن يدرجوا تحت عنوان المقام والحال، ملاحظات كثيرة فيما ينبغي للخطيب أن يكون عليه أو يراعيه من أحوال المستمعين" (29). والمعنى نفسه نجده عند الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز" حيث يقول: "وإن كانوا لم يستعملوا النظم في المعاني قد استعملوا فيها ما هو بمعناه ونظيره، وذلك قولهم: إنه يرتب المعاني في نفسه وينزلها ويبيّن بعضها على



البعض"<sup>(30)</sup>. يستخلص من قول عبد القاهر الجرجاني أنّ البلاغيين أعطوا التفاتة كبيرة لكيفية جريان المعاني في الأنفس ونظمها، ذلك أنهم كانوا يراهنون على ترتيب المعاني في النفس قبل أن يتم التلفظ بها، بحيث إنك "إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق"<sup>(31)</sup>. منه، يتحصل أنّ التداولية والبلاغة العربية يتقطعان في جملة من المبادئ أولها «السياق» الذي به أطلق بعض الدارسين والباحثين على التداولية مصطلح "السياقية" أو "المقامية" نظراً لكونها تربط اللغة بالسياق"<sup>(32)</sup> شأنها شأن البلاغة.

وإن التداخل الحاصل بين التداولية والبلاغة العربية من جهة التعريف اللغوي والاصطلاحي، وتداخلهما أيضاً في بعض الأسس البانية لكل منهما هو ما يدفعنا إلى الإقرار بأنّ المفاهيم التداولية وُجِدَ معناها في المباحث البلاغية. فإذا كان مفهوم "متضمنات القول"<sup>(33)</sup> في اللسانيات التداولية يتعلق برصد المعاني الضمنية والخفية في الخطاب التواصلية، وذلك من خلال "الافتراض المسبق" الذي يحيل على ما هو معروف ومتفق عليه في أي عملية تخاطبية. وأيضاً "الأقوال المضمرة" التي يمكن للخطاب أن يحتويها داخل سياق محدّد، فإن هذا المفهوم نجد محتواه في الدرس البلاغي خاصة في مبحث «الإيجاز» بحيث أنه إذا كانت "متضمنات القول" هي تلك المعاني التي يسكت عليها طرفي الخطاب لأنها معلومة ومعروفة بينهما، فإن "الإيجاز" هو الآخر يجري عليه هذا النحو بحيث أن الإيجاز في الكلام هو "جمع المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل مع الإبانة والإفصاح"<sup>(34)</sup>، وهذه المعاني قد تكون معروفة لدى المتخاطبين وقد يكون المقام التخاطبي هو الذي يحددها، نظراً لكون البلاغة "تقتضي استخدام الإيجاز مع الذكي اعتماداً على سرعة فهمه وقدرته على استيعاب ما تحمله الألفاظ القليلة من المعاني الكثيرة، وكذلك الشأن بالنسبة لأسلوب الإطناب، فبلاغته تستلزم الإسهام بالشرح والإيضاح، إما طلباً لتمكين المخاطب من الفهم إن كان غيبياً، وإما لتنزيله منزلة قصار العقود"<sup>(35)</sup>. فإذا أخذنا مثلاً عبارة: "كل تلاميذ

فاطمة نجحوا" دون إثبات دلالاتها بشكل صريح، فإنّ العبارة تحمل معنى ضمني مسبق بين المتخاطبين، وهو أنّ فاطمة تمتحن مهنة التدريس. وفي تقديرنا يمكن أن نقول إن هاته العبارة وإن كان فيها افتراض مسبق، بمفهوم تداولي، بين المتخاطبين تمثّل في كون فاطمة مدرّسة ففي الآن ذاته فيها إيجاز. وما يوضح ذلك هو أنه مادام أنّ طرفي الخطاب غايتهم هي تحقيق الفهم والإفهام، فإن المتكلم في هذه الحالة وظّف الإيجاز بدل الإطناب لأنه لم يقل: "كل تلاميذ الأستاذة فاطمة نجحوا". وبهذا تكون الافتراضات المسبقة بين أطراف التخاطب تنبني على الإيجاز والإطناب؛ فالمتكلم عندما يدرك بأن مخاطبه قادر على استيعاب أسلوب الإيجاز، أي أنه على بينة بالمسلمات التي تجمعها والمتكلم، فإنه يوظف الإيجاز، وإذا أدرك أنه لن يحصل الفهم بأسلوب الإيجاز وظف أسلوب الإطناب. وبذلك يكون قد عدل عن الافتراض المسبق الذي يجمعه ومخاطبه.

بناء على هذا التوضيح، يبدو أن ثمة ترابط وتداخل وثيق بين ما اصطلاح عليه البلاغيون بالإيجاز وما اصطلاح عليه التداوليون بمتضمنات القول، بحيث أنّ البلاغيين في إطار تنظيرهم لمباحث البلاغة لم يقصروا نظرهم في الوقوف على المعنى الواحد للعبارة، وإنما راعوا المعاني المتعددة الضمنية التي يمكن أن يؤديها اللفظ الواحد أو العبارة في السياق التخاطبي، وكل هذا يعني، في نظرنا، أنهم نظروا إلى اللغة في استعمالها وتوظيفها كأداة للتخاطب. ومادام أنّ الاستعمال اللغوي قد يختلف من مخاطب إلى آخر، فإنّ البلاغيين جعلوا الكلام درجات يتغير بتغير المقام التخاطبي وأطراف التخاطب. ولعل هذا المبدأ أقرته الدراسات التي اهتمت بالدرس التداولي، إذ أكدت على أنّ "أوجز تعريف للتداولية وأقرب به إلى القبول هو: دراسة اللغة في الاستعمال in use أو في التواصل in interaction لأنه يشير إلى أنّ المعنى ليس شيئاً متأسلاً في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول negotiation اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي، اجتماعي، لغوي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما"<sup>(36)</sup>.

أما بخصوص مفهوم الاستلزام التخاطبي *L'implication conversationnelle* عند بول غرايس فإذا "كانت نقطة البدء عند غرايس هي أنّ الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقولون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فجعل كل همّه إيضاح الاختلاف بين ما يقال (...)، وما يقصد (...)، فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية (...) وما يقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر اعتماداً على أن السامع قادر على أن يقيم معبراً بين ما يحمله القول من معنى صريح (...) وما يحمله من معنى متضمن (...) فنشأت عنده فكرة الاستلزام" (37)، فإنّ البلاغيين بدورهم لم يغفلوا هذا الجانب من الاستعمال اللغوي وخاصة عند حديثهم عن مبحث "المجاز والاستعارة والكناية"؛ حيث جعلوا المجاز هو "استعمال اللفظ في غير ما وضع له في أصل اللغة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي" (38). ويمكن تفسير هذا القول بأنّ اللفظ في المجاز يحمل معنى لغوياً خاصاً به؛ أي مدلولاً بتعبير فردناند دوسوسير، ويراد به معنى آخر عن طريق العدول عن المدلول اللغوي، وبذلك نجد فيه معنيين: ما يقال وما يُقصد حيث يكون المعنى الأول هو ما تعنيه قيمة اللفظ المباشرة، والمعنى الثاني هو ما يريد المتكلم إيصاله لمخاطبه من خلال ذلك اللفظ بطريقة غير مباشرة. والأمر نفسه يمكن أن نقوله عن الاستعارة التي تقوم على إطلاق عبارة لها معنى صريح ويقصد بها غير ذلك المعنى، بناءً على أن المخاطب قادر على أن يقيم علاقة دلالية ينتقل بها من المعنى الصريح إلى المعنى الضمني المسكوت عنه أو الدلالة الاستعارية للعبارة. ومن أجل توضيح هذا نأخذ المثال التالي تمثيلاً لا حصراً. يقول المتنبي وهو يصف دخول رسول الرّوم على سيف الدولة يقول:

أَقْبَلَ يَمْشِي فِي الْبَسَاطِ فَمَا ذَرَى إِلَى الْبَحْرِ يَسْعَى أَمْ إِلَى الْبَدْرِ يَرْتَقِي

فموطن الشّاهد عندنا في هذا البيت هو «إلى البحر يسعى أم إلى البدر يرتقي» وفيه نلاحظ أنه تضمن معنى مصرحاً به هو تشبيه سيف الدولة بالبحر والبدر، ولعل هذا المعنى ليس هو مقصود المتنبي، وإنما قد قصد معنى مسكوت عنه وثرّك للمتلقّي (المخاطب) من أجل استقصائه؛ لأنّ المتنبي في هذه الحالة عارف بأن مستمعه له القدرة على أن يقيم

علاقة تنتقل به إلى المعنى المقصود وهو أن ممدوحه يتمتع بالجلود والعطاء والضياء والعظمة وهذا المعنى المسكوت عنه هو ما أطلق عليه بول غرايس بالمعنى المستلزم حوارياً، نظراً لكون الاستلزام الحوارية كما عرّفه الأستاذ العياشي أدراوي هو " ما يرمي إليه المتكلم بشكل غير مباشر، جاعلاً مستمعه يتجاوز المعنى الظاهر لكلامه إلى معنى آخر" (39). ويظهر كذلك حضور مفهوم الاستلزام الحوارية أو التخاطبي، باعتباره "المعنى التابع للدلالة الأصلية للعبارة" (40) في البلاغة العربية ضمن مبحث "الكناية"؛ نظراً لكون هذه الأخيرة يتم فيها إطلاق عبارة وإرادة معنى عبارة أخرى. ويمكن أن نوضح حضور مفهوم الاستلزام الحوارية في الكناية انطلاقاً من تعريف عبد القاهر الجرجاني لها إذ يقول: "الكناية (...) أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يحى إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجاد» يريدون طويل القامة «وكثير رماد القدر» يعنون كثير الضيوف، وفي المرأة: «نؤوم الضحى» والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها. فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى آخر من شأنه يردُّ فهُ في الوجود" (41).

يتبين إذن انطلاقاً من قول عبد القاهر الجرجاني أن البلاغيين لم يكونوا غافلين عن المعنى الذي يؤدّي بطريقة غير مباشرة، (التخاطب غير المباشر)، ويظهر هذا بشكل واضح بين القسّمات من خلال قول عبد القاهر أن المتكلم عندما يريد أن يُعبّر عن معنى أو يخاطب مخاطباً، فإنه لا يعبر عنه أو يخاطبه بالعبارة التقريرية الظاهرة، وإنما يستعمل العبارة التي تستلزمه وتدل عليه بطريقة ضمنية غير مباشرة، وهذا هو جوهر "الاستلزام التخاطبي" في الدرس التداولي. إلى جانب هذا، اهتم البلاغيون العرب بالاستعمال اللغوي الذي يؤسس للتخاطب المباشر، وذلك من خلال مبحثي "الخبر والإنشاء" في علم المعاني، وكذلك في مبحث "الحقيقة".

بقي لنا أن نقف عند أهم نظرية انبنت عليها التداولية بشكل رئيس، وهي التي اصطلح عليها بـ "نظرية الأفعال الكلامية" وبها عَنون أوستين كتابه (42). ونودّ الإقرار منذ

البدء على أنّ هذه النظرية حضرت بقوة في الدرس البلاغي التراثي وخاصة في علم المعاني إذ شكل منطق اشتغالها آليات اشتغال مبحثي الخبر والإنشاء في الدرس البلاغي. ونبدأ من حيث بدأ أوستين بحثه العلمي الذي قسّم جمل اللغات الطبيعية إلى قسمين: جمل وصفية وهي التي تقوم أساساً بوصف حدث أو حالة معينة ويحكمها معيار مقامي تجلّي في ثنائية "الصدق والكذب"؛ أي أنّها تكون صادقة إذا كان معناها يطابق الواقع الخارجي وكاذبة إذا كان عكس ذلك، والجمل الإنجازية وهي التي لا تصف الواقع، وإنما تتجاوزته إلى إنجاز أفعال في الواقع، ويُشترط فيها أن تكون مشتملة على فعل إنجازي (أمر، نهي، نداء استفهام...)، وأن يكون زمن الفعل هو زمن الحاضر، وأن يكون قائل الجملة المتكلم المفرد<sup>(43)</sup>. فإذا أمعنا النظر في الدرس البلاغي فإن هذا التقسيم نلفيه عند البلاغيين وخاصة في تقسيمهم الكلام إلى "خبر وإنشاء"، حيث جعلوا الخبر يمثل الجمل الخبرية التي تماثل الوصفية عند أوستين وهي التي تحتل الصدق والكذب. وجعلوا الإنشاء يمثل الجمل الإنشائية التي تناظر الإنجازية عند أوستين وهي التي لا تحتل الصدق والكذب. ويمكن توضيح هذا الكلام بالمثال التالي قول قائل: "اسمح للفقراء"؛ يلاحظ أن هذه الجملة هي جملة إنجازية وإنشائية في الآن نفسه؛ لأنها أولاً لا تحتل الصدق أو الكذب، وثانياً كونها لا تصف شيئاً في الواقع الخارجي، بل تُحدث فيه فعلاً؛ على اعتبار أن فعل (اسمح) لن يتحقق إلا بعد التلفظ به، وبذلك يكون المتكلم أنجز وأنشأ فعلاً بكلامه لم يكن مُنجزاً في الواقع. وعلى هذا الأساس، أطلق عليها بالإنجازية في التداولية وبالإنشائية في البلاغة. أما قوله مثلاً: "تهطل الأمطار بقوة"؛ فيلاحظ أن هذه العبارة هي جملة وصفية بتعبير أوستين وخبرية بتعبير البلاغيين، وقد سميت كذلك لأنها أولاً تصف الواقع وتقدم خبراً، وبذلك فهي صادقة إذا كان المطر يهطل بقوة وكاذبة إذا كان عكس ذلك، وثانياً كون مضمونها سابق وموجود قبل التلفظ بها.

وفي إطار التأصيل لنظرية الأفعال الكلامية فإنه إذا كان أوستين قسّم الفعل اللغوي إلى "فعل قولي" يتم إطلاقه في جمل مفيدة وصحيحة نحوياً، و"فعل إنجازي" (الفعل المتضمن

في القول) وهو الذي يقوم به المتكلم أثناء تلفظه، وقد عُدَّ هذا النوع، باتفاق الباحثين والدارسين، جوهر النظرية ككل، وأيضاً "الفعل التأثيري" (الفعل الناتج عن القول) وهو الأثر الذي يُحدثه كلام المتكلم في مخاطبه. فإن هذا التقسيم المنهجي نجد له صدى بصيغ أخرى عند البلاغيين؛ إذ نجد فعل القول تمثل فيما اصطلح عليه بـ "الإنشاء غير الطلي" وهو الذي لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب؛ أي أنه عبارة عن جمل مفيدة ذات بناء نحوي سليم وذات دلالة شأنه شأن فعل القول. ونجد كذلك الفعل الإنجازي والتأثيري تمثلاً في "الإنشاء الطلي" الذي يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب في اعتقاد المتكلم وقت الطلب. والمطلوب ههنا هو الإنجاز الذي يتوخاه المتكلم من المخاطب، وأيضاً التأثير الذي يحدثه فيه بعد تلفظه بالفعل الطلي أو الإنجازي. فقوله مثلاً: قلّ من الضحيج. يتبين أن المتكلم استدعى من مخاطبه طلباً (فعلاً إنجازياً) غير حاصل وقت الطلب (التقليل من الضحيج). وبأمره هذا يكون قد أحدث فيه تأثيراً. وقد أجمع البلاغيون على أن هذا الإنشاء الطلي يؤدي بخمس صيغ (الأمر، النهي، الاستفهام، التمني، النداء). ويبدو أن هذه الصيغ نفسها هي التي أطلق عليها أوستين بالأفعال الإنجازية<sup>(44)</sup>.

### 3- الأبعاد التداولية في المتن البلاغي التراثي.

إنّ مفهوم "الملاءمة" حظي في الدرس التداولي بأهمية كبيرة نظراً لكونه يتوافق والأسس الإجرائية التي انبنت عليها التداولية، وقد عُدَّ قاعدة أساسية أدرجها غرايس في "مبدأ التعاون" الذي وجب على المتخاطبين مراعاته إن راموا إنجاز العملية التخاطبية، وأيضاً كونه يميز بين الأغراض الكلامية ويجعل لكل غرض مقامه؛ حيث يكون مقام الشكر ليس هو مقام التعزية ومقام التهنة ليس هو مقام التوبيخ. ويبدو في تقديرنا أن مضمون هذا المفهوم التداولي نجده عند السكاكي (ت626هـ) في متن مفتاح علومه حيث يقول: "لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يبين مقام الشكاية، ومقام التهنة يبين مقام التعزية، ومقام المدح يبين مقام الذم، ومقام الترغيب يبين مقام الترهيب، ومقام الجدل في جميع ذلك يبين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على

الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغير مقام على الإنكار؛ جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر. ثم إذا شرعت في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانخطاطه في ذلك بحسب مصادقة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال<sup>(45)</sup>. ولعل هذه العبارة الأخيرة تؤكد أن معيار قبول الكلام من لدن المخاطب هو أن يناسب المقال المقام، وإذا خالف ذلك، حسب السكاكي، انخط كلام المتكلم ولم يفهم<sup>(46)</sup>.

سبقت الإشارة إلى أنّ طرقي التخاطب لقياً اهتماماً كبيراً من لدن البلاغيين والتداوليين وفي تقديرنا بديهي أن يكون ذلك الاهتمام، لأنه لا يمكن أن نتصور العملية التخاطبية بدون طرقي التخاطب. وإن الذي يؤكد على أن الدرس البلاغي القديم اهتم بأطراف التخاطب هو إقرار أبو هلال العسكري بأن "اجتماع آلة البلاغة (...) متخير اللفظ. لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة. ولا الملوك بكلام السوق. ويكون في قواه التصرف في كل طبقة (...). ومدار الأمر على إفهام كل قوم بقدر طاقتهم. والحمل عليهم على قدر منازلهم"<sup>(47)</sup>.

وإذا كان بول غرايس وضع ضمن "مبدأ التعاون" بين المتخاطبين قاعدة "الكم" التي تنصّ على ضرورة مفادها أن تكون مبادرة المتكلم على قدر حاجة سامعه، من أجل ألاّ يكثر الكلام ويُسَاء فهمه، أو يقل ويغبي معناه. فإن مضمون هذه القاعدة أيضاً وردت عند ابن طباطبا العلوي أثناء حديثه عن الشعر وما ينبغي أن يكون عليه إذ يقول: "وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره، وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحها فيلائم بينها لتنظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامه فضلاً من حشو ليس من جنس ما هو فيه، فينسي السامع المعنى الذي يسوق القول إليه"<sup>(48)</sup>.

أما إذا عدنا أدرجنا إلى مفهوم الاستلزام الحوارية أو التخاطبية عند بول غرايس، الذي سعى من خلاله إلى وضع نحو كلي للعمليات التخاطبية، فيكفي من أجل إبراز حضوره في الدرس البلاغي التراثي أن نمنع النظر فيما ورد عند عبد القاهر الجرجاني في "دلائل

الإعجاز" حيث يقول: "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده (...) وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل (...) أولا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رماذ القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضحى: فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره ثم يعقل السامع مع ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك كمعرفتك من كثير رماذ القدر أنه مضياف ومن طويل النجاد أنه طويل القامة ومن نؤوم الضحى في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها"<sup>(49)</sup>. وإذا كنا قادرين على أن نقول بأن بول غرايس باستلزامه التخاطبي كان يقصد أن في العمليات التخاطبية ما يمكن أن نسميه بالمعنى ومعنى المعنى، فإن عبد القاهر الجرجاني كان على دراية بهذا المعطى حين قال: "وإذا قد عرفت هذه الجملة فما هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة ومعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"<sup>(50)</sup>.

بناء على ما سبق، يتحصل أن المتن البلاغي التراثي حضرت فيه الأسس والأبعاد التداولية، ذلك أنك إذا أخصت النظر في جل المصنفات البلاغية ستجد، بلا مرية، أن الناقد البلاغي ما كان ليسكت عن مفاهيم ذات بعد تداولي في إطار إرسائه للمبادئ البلاغية نحو (السياق، المقام، اللغة، الوظيفة، المنفعة، المعنى، الاستعمال، المعنى الظاهر المعنى الباطن، المتكلم، المخاطب، الإخبار، الفهم والإفهام... إلخ). وهذا ما يرجح بالكاد أن البلاغيين كانوا على بينة بالجانب الوظيفي البراغماتي الذي تؤديه اللغة. وعليه، نستطيع القول إن البلاغيين القدامى شأنهم شأن التداوليين في ربط اللغة بالجانب السوسولوجي والسيكولوجي اللذين يتدخلان في فهم وإدراك اللغة داخل السياق التخاطبي. وبذلك حُقّق لنا الإقرار على أن اللسانيات التداولية لقيت تربة خصبة في الموروث البلاغي العربي، بل يمكن التأكيد على أن الدرس التداولي اسم جديد للدرس البلاغي التراثي"<sup>(51)</sup>.



## خاتمة:

تأسيسا على ما تقدم، يُستنتج أن الدرس البلاغي العربي القديم زخر بمجملته من المعطيات ذات البعد التداولي الصرف. بحيث توضح من خلال عقد مقارنة بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي للتداوليات والبلاغة أن حدّهما ارتبط بدراسة اللغة في مقام التخاطب. إضافة إلى التداخل الحاصل بين البنية المفاهيمية للتداوليات والبلاغة، وأيضا الحضور البارز لأسس ومقومات الدرس التداولي في المتن البلاغي. صحيح أن التداولية كعلم قائم الأركان لم يحضر بصورة مكتملة في الأبحاث البلاغية التراثية، لكن في الآن ذاته حبلت هاتيك الأبحاث بزد معرفي لا يمكن الاستهانة به. وعليه، يمكن أن نقر بأن التداولية كعلم لساني حديث حضر ممارسة وغاب الجانب التنظيري له في المشهد البلاغي؛ بمعنى أن البلاغيين تناولوه في مدارساتهم بشكل عرضي دون أن يقفوا عنده ويضعوا له اسمه وضوابطه، ويجعلونه علما مستقلا بذاته شأنه شأن باقي علوم اللسان العربي. وإن كان هذا كله يدل على شيء فإنما على كون الدرس البلاغي التراثي متقدم عن عصره، إذ استطاع في هذه الزاوية أن يساير حداثة الدرس اللساني الغربي بالرغم من أنه درس تراثي قديم.

## الهوامش والإحالات

- (1) - التداوليات وتحليل الخطاب بحوث محكمة، تقدم وإشراف حافظ اسماعيلي علوي ومنتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2014، ص: 161.
- (2) - نقلا عن: هو الحاج ذهبية، نفسه، ص: 156.
- (3) - في الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي، مسعود صحراوي، التداوليات علم استعمال اللغة، ص: 26-27.
- (4) - نفسه، ص: 32.
- (5) - وإذا وقفنا على معناها اللغوي، فمعلوم أنها مأخوذة من الجذر اللغوي (د،و،ل). وجاء في لسان العرب "حدثني بحديث سمعته من رسول الله، صلى الله عليه وسلم، لم يتداوله بينك وبينه الرجال أي لم يتناقله الرجال (...) اللهم أدلني على فلان وانصريني عليه. ندال عليهم ويدالون علينا؛ الإدالة: الغلبة... يقال أدل لنا على أعدائنا أي نصرنا عليهم (...) ندال عليه ويدال علينا أي نغلبه مرة ويغلبنا أخرى (...) ويقال: تداولنا العمل والأمر بيننا بمعنى تعاوناه فعمل هذا مرة وهذا

مرة". وإذا أمعنا النظر في المعاني التي يقدمها هذا الجدر اللغوي ألفينها تتخذ المعنى الدال على التناقل والتحول، وعدم الاستقرار على حال معين، وأيضاً المشاركة والمبادلة؛ مما يعني أنها تحيل على طرفين أو أكثر. فالتداول مثلاً يشي بأن هنالك طرفان يتبادلان أطراف الحديث بغية تحقيق هدف ما. ويقال: دل فلان علان على شيء؛ بمعنى أحاله عليه. ومن هنا، يتضح أن الطرفين تبادلا أطراف الحديث من أجل غاية مقصودة يحددها مقام التخاطب.

- (6) - ما التداوليات، عبد السلام إسماعيلي علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، ص: 23.
- (7) - باديس لهوعل، التداولية والبلاغة العربية، مجلة المخبر، ع7، 2010، ص: 158.
- (8) - نفسه، ص: 18.
- (9) - نفسه، ص: 19.
- (10) - باديس لهوعل، التداولية والبلاغة العربية، مجلة المخبر، ص: 158.
- (11) - باديس لهوعل، التداولية والبلاغة العربية، ص: 158.
- (12) - نفسه، ص: 158.
- (13) - في الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي، مسعود صحراوي، التداوليات علم استعمال اللغة، ص: 32.
- (14) - عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2014، ص: 27.
- (15) - التداوليات وتحليل الخطاب، تقدم حافظ إسماعيلي علوي ومنتصر أمين عبد الرحيم، ص: 162.
- (16) - نشير هنا إلى ما ذهب إليه كل من حمادي صمود في كتابه: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط3، 2010. ومحمد العمري في كتابه: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، المغرب، ط3، 2010.
- (17) - أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1981 ص: 23.
- (18) - الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط1، 1968، ص: 75.
- (19) - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية، بيروت، ج1، 2007، ص: 212.
- (20) - عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة، دار الهيثم، القاهرة، ط1، 2005، ص: 488.
- (21) - أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، دار الكتب العلمية، ط6، بيروت، ص: 31.

- (22) - نقلا عن: عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص: 4.
- (23) - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط3، 2010، ص: 45.
- (24) - نشير هنا إلى ما أورده صاحب أساس البلاغة إذ قال: "بلغ. أبلغه سلامي وبلغه. وبلغت ببلاغ الله: يتبليغه (...). وبلغ الله به فهو مبلغ به. (...) وأبلغت إلى فلان: فعلت به ما بلغ به الأذى والمكروه البليغ. (...) وتبلغ في كلامه: تعاطى البلاغة وليس من أهلها، وما هو بليغ ولكن يتبألغ" (محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، 1989، ص: 49-50) يتضح من خلال هذا التعريف أن جذر «ب،ل،غ» يؤدي معنى الإيصال والإبلاغ، مما يعني، أنه يستلزم طرفين على الأقل لحدوثه، فقوله مثلا: "أبلغه سلامي وبلغه"؛ معنى ذلك أن هناك طرفان يتبادلان السلام (مرسل تحية السلام ومستقبلها).
- (25) - يرجح الأستاذ طه عبد الرحمان هذا الطرح في سياق تشخيصه لمفهوم التداولية من الزاوية اللغوية والاصطلاحية بقوله «أما عن المعنى الاصطلاحي الذي نستعملها فيه، فقد أردنا أن يكون موصوفاً بهذا المدلول اللغوي وصلاً، لأن هذا الوصل هو الذي يجعل أوصافها إجرائية مألوفة ومقبولة، وينقل إليها الإنتاجية الموروثة والمبثوثة في هذا المعنى الأصلي. وعلى هذا، فالتداول، عندنا (...) هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل (...)، وهو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل». (طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص: 244).
- (26) - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ط1 1987، ص: 36.
- (27) - نفسه، ص: 49.
- (28) - محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجديدة، مصر، 2002 ص: 12.
- (29) - نقلا عن: منال النجار، مفهوم البراغمية ونظرية المقام في المقولات المعرفية ولدى علماء العربية التداوليات علم استعمال اللغة، ص: 80.
- (30) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صححه محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، 1978، ص: 43.
- (31) - نفسه، ص: 44.

- (32) - ترجح فرانسواز أرمينكو هذا الطرح بقولها: "من هنا يسمح المفهوم الموحد للسياق بنمو تداولية محضة، يكون موضوعها معالجة ما يعود في اللغات الطبيعية إلى الشروط العامة للتواصل". المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، ص: 49.
- (33) - متضمنات القول Les Implisites "مفهوم تداولي إجرائي يتعلق برصد جملة من الظواهر المتعلقة بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب، تحكمها ظروف الخطاب العامة كسياق الحال وغيره". (في الجهاز المفاهيمي للدرس التداولي، مسعود صحراوي، التداوليات علم استعمال اللغة، ص: 43).
- (34) - علي الجارم و مصطفى أمين، البلاغة الواضحة البيان والمعاني والبديع، دار الفكر، بيروت 2010، ص: 104-105.
- (35) - عبد العزيز عتيق، علم المعاني، ص: 39.
- (36) - محمود أحمد نخلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجديدة، مصر، 2002 ص: 14.
- (37) - نفسه، ص: 33.
- (38) - جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص: 231، بتصرف.
- (39) - العياشي أدراوي، الاستلزام الحوار في التداول اللساني، ص: 20.
- (40) - نفسه، الصفحة نفسها.
- (41) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صححه محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، 1978، ص: 52، بتصرف.
- (42) - جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني إفريقيا الشرق، 1991.
- (43) - العياشي أدراوي، الاستلزام الحوار في التداول اللساني، ص: 82.
- (44) - يمكن أن نشير هنا إلى أن سورل، في إطار تطويره للموروث الإستمولوجي الذي خلفه أستاذه أوستين وخاصة نظرية الأفعال الكلامية، قسّم الأفعال اللغوية الإنجازية إلى أفعال إنجازية مباشرة وغير مباشرة. "فالأفعال الإنجازية المباشرة عنده هي التي تطابق قوتها الإنجازية مراد المتكلم، فيكون معنى ما ينطقه مطابقاً مطابقة تامة وحرفية لما يريد أن يقول وهو يتمثل في معاني الكلمات التي تتكون منها الجملة، وقواعد التأليف التي تنتظم بها الكلمات في الجملة، ويستطيع السامع أن يصل إلى مراد المتكلم بإدراكه لهذين العنصرين معاً. أما الأفعال غير المباشرة فهي التي تخالف فيها قوتها الإنجازية مراد المتكلم، فالفعل الإنجازي يؤدي على نحو غير مباشر من خلال فعل إنجازي آخر"

(آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، أحمد محمود نحلة، ص 70-71). وفي تقديرنا أن فحوى هذا الكلام كله أفاض فيه البلاغيون في سياق الحديث عن المعاني غير المباشرة التي تؤديها صيغ الإنشاء الطلبي، إذ أقرّوا على أن المتكلم يستعمل أفعال إنشائية طلبية ويقصد بها غير الذي تدل عليه في أصله اللغوي ( خروج الأساليب الإنشائية الطلبية عن مقتضى الظاهر).

(45) - يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 1987، ص: 168-169.

(46) - وفي سياق الحديث عن حضور مفهوم الملاءمة في الدرس البلاغي نستحضر ههنا ما ورد عند ابن رشيق القيرواني من أن بشر بن المعتمر ذكر في صحيفته خاصة في موطن حديثه عن مظان الكلام بأن "المعنى ليس بشرف بأن يكون من معاني الخاصة وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة .. و إنما مدار الشرف مع الصواب واحتراز المنفعة ومع موافقة الحال مع ما يجب لكل مقام من المقال" (العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تح عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية، بيروت، ج1، ص: 191). وعليه، تكون البلاغة اهتمت بالمقام التخاطبي، حيث حصرت شرف المعنى في إحراز المنفعة أولاً، ومطابقة المقال لمقتضى الحال ثانياً.

(47) - أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص: 29.

(48) - محمد أحمد بن طباطبا العلوي، عيار الشعر، دققه عباس عبد الساتر وراجعته نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1982، ص: 129، بتصرف.

(49) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 203.

(50) - نفسه، ص: 159.

(51) - في هذا السياق نود الإشارة إلى جملة من الدراسات التي ذهبت إلى أن اللسانيات التداولية لها أصول في البلاغة العربية القديمة. نوردها على النحو الآتي:

- يقول محمد العمري في هذا السياق: "ومن ثم تصبح البلاغة سلطة أمام النص، وتوقع الشعري في شرك الوظيفة، الخطابية، أي الإقناع في كل حالة بالوسائل الاحتمالية المتاحة. ومن هنا يكون الحديث عن المرسل حديثاً عن المتلقي في نفس الوقت، أو هو في الحالتين مظهر لشيء واحد. (...) إن هذا البعد هو أحد الأبعاد «الأساسية» في البلاغة العربية، وهو بعد جاحظي في أساسه. (...) وتحظى نظرية التأثير والمقال حالياً بعناية كبيرة في الدراسات السيميائية، ومن ثم الشروع في إعادة الاعتبار إلى «البلاغة» العربية تحت عنوان: التداولية". (محمد العمري البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 287).

- يقول تمام حسان: "لقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة «المقام» متقدمين ألف سنة تقريبا على زمنهم لأن الاعتراف بفكرتي «المقام» و«المقال» باعتبارهما أساسين متميزين من أسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة". (تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط2001، ص337).

- يقول عبد القادر قينيني في مقدمة كتاب أوستين: "ونخلص إلى أن أوستين يوصل تقاليد التفكير البلاغي الخطابي الإغريقي، كما هو واضح الأثر على التفكير البلاغي العربي". (جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني إفريقيا الشرق، 1991، ص9).

- يقول محمد سويرتي: "التفت عبد القاهر إلى ما عرف في التداولية الغربية بالملاءمة". "ينتمي السكاكي إلى ما عرف اليوم في الغرب بالمجال التداولي الحدائي الغربي". (محمد سويرتي، النحو العربي من المصطلح إلى المفاهيم تقريب توليدي وأسلوب وتداولي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007، ص218-220).

## الحدثاء والخطاب الأدبي في النقد العربي المعاصر؛ مقارنة مقارنة بين "جمال شحيد" و"وليد قصاب" من خلال مؤلفهما "خطاب الحدثاء في الأدب"

Modernity and literary Discourse in Contemporary Arab Criticism.  
A Comparative Approach between "Jamal Shehid" and "Walid Kassab"  
through their book "The Discourse of Modernity in Literature "

الباحثة: رانية قدري

الدكتور: محمد عروس

جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر)

rania.guedri@univ-tebessa.dz

تاريخ القبول: 2020/12/16

تاريخ الإرسال: 2020/08/08

### ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة تحليلات الحدثاء في الأدب من وجهتي نظر مختلفتين بين كل من "جمال شحيد" و"وليد قصاب" اللذين جمعهما كتاب واحد حول موضوع واحد، وتبحث في مفهومهما للحدثاء، وذلك بإظهار موقفهما والوقوف على الأدوات المفهومية والنقدية التي اعتمدا عليها في قراءتهما للقضايا الثقافية والنقدية المعاصرة وخاصة قضية الحدثاء في الأدب، وكذا التعرف على مرجعية كل منهما والدور الذي يؤدي إلى توجيه رؤيتهما للموضوع من خلال التعقيب الفكري الذي دار بينهما والذي يبين توجهاتهما الأيديولوجية ودوافعهما التأسيسية لهذه القضية.

**الكلمات المفتاحية:** الحدثاء، الأدب، الأدوات النقدية، المرجعية، جمال شحيد وليد قصاب.

**Abstract:**

This study aims to determine the manifestations of modernity in literature from two different points of view, between "Jamal Shaheed" and "Walid Kassab" that were collected in one book under one topic. It also examines the concept of modernity by showing their positions and standing on the conceptual and critical tools they relied on in their reading of contemporary cultural and critical issues, especially the issue of modernity in literature as well as knowing each other's reference and the role that leads to directing their vision of the subject through the intellectual commentary that took place between them, and unveiling their ideological orientations and their foundational motives for this issue.

**Keywords:** modernity, literature, monetary tools, reference, Jamal Shahid, WalidKassab.

**مقدمة:**

شكلت الحداثة موضوعا ذا أبعاد متعددة في الخطاب العربي المعاصر، إذ إنّ هذا المصطلح يعتبر الأكثر تداولاً على الألسن وحضوراً في المجال النقدي والتداولي، وشكل إطاراً معرفياً مركزياً للسجال والحوار بين عموم المشتغلين في حقل الأدب والنقد، إضافة إلى حقل الثقافة والمنخرطين في عالم الفكر والحضارة. ومن أجل ذلك فإنّ القراءة التي سنخضعها بالتحليل والعرض تتعلق بناقدين (جمال شحيد ووليد قصاب) اللذين قدما إسهامات معتبرة فيما يخص الموقف من الحداثة، وخاصة في كتابهما المشترك الموسوم بـ "خطاب الحداثة في الأدب؛ الأصول والمرجعية"، وهذا ما جعل الدراسة تثير الإشكالية التالية: ماهي الأدوات النقدية، والبنائية المعتمدة في هذه القراءة؟ وما هي المرجعية التي بنى عليها كلا الناقلين رؤيتهما للموضوع؟ وما النتائج المتوصل إليها؟

وما يجب الإشارة إليه أننا عملنا في هذا البحث على التعامل المباشر مع المدونة النقدية بعيداً عن المصادر والمراجع الأخرى والتي هي كثيرة ومتاحة حتى نحقق الغاية من البحث وهي الإطار المنهجي المعتمد على الوصف والتحليل والتركيب والمقارنة، وذلك ما جعل قائمة المراجع تبدو قليلة، والقضية مقصودة لذاتها.



## أولاً: تجليات الحداثة من وجهة نظر "جمال شحيد":

### 1. الحداثة والشعر العربي الجديد

إنَّ حداثَة الشعر العربي المعاصر، كانت وليدة محطات معرفية، ومرجعيات مختلفة، منها ما يتسم بالطابع العربي الذي يثبت هويته، ومنها ما يعبر عن الآخر المختلف من حيث عامل التأثير والتأثر، لذلك حددت مرجعية الشعر العربي في ثلاث مسارات تمثلت في «واقع المجتمع العربي نفسه بما فيه من تحولات وتغيرات، ثم مرجعية الثقافة الغربية والتأثر بفكره وحداثته وأخيراً المرجعية الثالثة وهي التراث»<sup>(1)</sup>، لكن "جمال شحيد" في طرحه لهذه القضية، يتجاوز المرجعية الأولى والثالثة، ويقرّ بأنَّ الغرب هو الملهم الوحيد للعرب في الميدان الإبداعي، وهو الذي فتح آفاقاً رحبة، ساروا على منوالها في تجارهم الشعرية، يقول: «نشأ مثقفون عرب مستنيرون، أتقنوا اللغات الأوروبية، وتعرفوا على الحضارة الغربية، وعلى التجارب الشعرية فيها، وساعدت ترجمة النظريات الشعرية في العالم، وترجمة عدد من دواوين الشعراء البارزين في الغرب وفي العالم على توسيع الآفاق الشعرية لدى الغرب وعلى إبداع شعر عربي جديد يتماشى مع روح العصر»<sup>(2)</sup>، وكأنَّ "شحيد" أراد بهذا القول أن يثبت حقيقة مفادها أنَّ العرب لا يملكون شعراء مثقفين إلا من خلال انفتاحهم على الحضارة الأوروبية. لقد نفى بهذا "بشار بن برد"، و"أبا نواس"، و"أبا تمام"، و"أبا العتاهية" ونفى أنَّ بوادر التجديد كانت مع حركة هؤلاء الشعراء المولدين في العصر العباسي. لقد أراد أن يقحم وأن يذيب الكيان العربي في الغربي وهذا ما تجسّد في قول عبد الرحمن اليعقوبي: «لا يمكن أن نتصل بالحداثة دون تحديد علاقتنا بالآخر ودون تحديد صورتنا في وعي الآخر»<sup>(3)</sup>.

يستعرض "شحيد" بدايات التجديد الشعري، فكان لا بدّ من طرح تساؤل يتماشى مع طبيعة هذه البداية: على أيّ أساس اعتمد "شحيد" في تصنيفه لبدايات هذا التجديد؟ هل اعتمد في ذلك على الريادة الزمنية؟ أم على الريادة الإبداعية؟ والأمر مختلف تماماً. يقول: «ظهرت مجلة قيثارة في اللاذقية عام 1946، وهي عمليا التي شقت الطريق للحركة الشعرية الجديدة مع على الناصر وأورخان مسير، ولكن لسوء حظها صدرت في مدينة ريفية

صغيرة ونائية آنذاك، لذا بقي تأثيرها محدوداً»<sup>(4)</sup>، مجلة "قيثارة" لم يقف عندها طويلاً على الرغم من أنّ الفضل الكبير يعود إليها؛ لأنها مهدت «الطريق لظهور مجلة "شعر" في بيروت، التي نشأت على أيدي مجموعة من السوريين الخمسة»<sup>(5)</sup>، ليواصل ويسهب حديثه الطويل في مجلة "شعر"، ويوكل لها كلّ الفضل في التجديد الشعري.

لقد اعتمد بهذا على الريادة الزمنية في تصنيفه، ولم يذكر بتاتا أهمية مجلة "قيثارة"، وإذا كان الزمن ليس هو الفيصل الحقيقي للتصنيف، صحيح أنه مهم لأغراض الدراسة والتحقيب والتاريخ، فلماذا إذا لم يذكر أنّ بوارد التجديد وأولى القصائد من حيث الزمن كانت مع «الشاعر السوري على الناصر مواليد 1890، فهو أول من نشر قصائد ثرية سنة 1928 بالتجديد في ديوانه (قصة قلب)، ثم أتبعه بديوان (الظلم) في سنة 1931 لذلك يعد "علي الناصر" والشاعر السوري "أورخان ميسر"، في ديوانهما المشترك "السريرال" أول من مارسا الحرية في الشكل الشعري، من دون أن يغرقا في التنظير لقضايا التجديد والتأصيل، وأول من كتب قصيدة النثر بوعي وبرؤية»<sup>(6)</sup>، وما يؤكد حقيقة التصنيف الزمني مقولة أدونيس التي يثبت فيها أنّ «الريادة الزمنية تقضي للشعر والفكر وهو نوع من محاكاة (الخالق الأول)، وفوق ذلك فإن القيمة الفنية لا تكمن في البدء الزمني»<sup>(7)</sup>، ثم يلتفت إلى "أدونيس" لفئة مبتسرة ويذكر له نصين فقط، مضمونهما «الانتقال من الدور الإلهي إلى الدور الإنساني في التاريخ»<sup>(8)</sup>، أين جهود "أدونيس" رائد الحداثة في الشعر العربي؟ لماذا لم يفصل كثيراً "شحيد" كلامه في هذا الباب؟ أليست الحداثة الأدبية ولا سيما في الشعر أساسها أدونيس؟ وفي تعقيب "وليد قصاب" على ما جاء به "شحيد" قوله: «لم يعر الدكتور شحيد إلا التفاتة يسيرة في الفصلين الخامس والسادس بشكل خاص، حيث أورد إشارات لأدونيس ويوسف الخال وغيرهما، وهي إشارات لا تجلو حقيقة الحداثة الأدبية، أو تكشف عن أبعادها وتوجهاتها بل لم تجل دراسته حتى "مرجعية الأدب الحديث" التي حمل بحثه عنوانها، وما أوردته من شذرات عن هذه المرجعية أو عن ملامح الأدب الحديث لم يكن مترابطة منسقة يجلو وجهة الحداثة الأدبية بشكل عميق ودقيق»<sup>(9)</sup>، ثم يختم "شحيد" هذا العنوان بذكره مجموعة من الشعراء الحديثين الذين توسطوا المشهد الشعري العربي، يقول:

«هم كثر، أذكر بينهم تمثلا لا حصرا أدونيس، محمود درويش، أنسي الحاج، جبرا إبراهيم جبرا، بدر شاعر السياب، عبد الوهاب البياتي...»<sup>(10)</sup>، وبالتالي يرى "جمال شحيد" في هؤلاء نخبة مثلوا الشعر الحدائي العربي، لكنه لم يوفيههم حقهم في الدراسة التي تبين واقع الحدائث الأدبية التي جعلت منهم نخبة.

2. **الحدائث والرواية:** من خلال ردود المفكر السوري "جمال شحيد" تبين لنا أنّ الرواية العربية بمعناها الحديث ظهرت عندما أصيبت بوخز الحدائث، وكانت مع "فرانسيس المارش" و"سليم البستاني"؛ لتصبح نوعا أدبيا راقيا ومحترما، ثم جاءت رواية "زينب" مع "حسين هيكل" يقول: «أصبحت الرواية العربية الآن أهم نوع أدبي في الأدب العربي، لا بل أصبحت معيارا أساسيا في الكتابة الحدائية»<sup>(11)</sup>، ما يلفت الانتباه أن بداية الدراسة في مسألة "الرواية والحدائث" كانت غير مرضية لحد ما؛ ذلك أنّ جمال شحيد قد عنون قضيته بـ "الرواية العمود الفقري للحدائث" ولم يعرها بتلك الدراسة المستفيضة، التي تبين بجلاء واقع الرواية العربية في مخاض تطورها، قد قدم مفاهيم عرضية للرواية العربية الحديثة، وهي مجهودات لا يمكن إغفالها، ولكنه لم يشر لتلك الالتفاتات التي قدمها على الأقل "جرجي زيدان" في تنظيراته للرواية وللتحولات الكبيرة التي مرت بها، لأن «الاتجاه الروائي التاريخي ظهر على يد جرجي زيدان، الذي قدم سلسلة من الروايات التاريخية التي تضم في ثنايا البناء القصصي أطراف التاريخ الإسلامي في المشرق والمغرب»<sup>(12)</sup>، ولم يذكر كذلك المخطات التي خاض فيها الروائي العربي تجاربه الجديدة، بالإضافة إلى أكبر حدث وهو ظاهرة الكتابة والتجريب؛ لأنها شكلت حدثا سرديا نقديا أكثر جرأة من غيره حيث «توجهت تجارب منها إلى الأنواع السردية العربية القديمة تريد أن تتفاعل معها وتستعير تقنياتها، وذهبت تجارب أخرى نحو جديد الروايات الغربية وهي تسعى إلى تأسيس قواعد جديدة في الكتابة ليسير التجريب والتأصيل جنبا إلى جنب في التجربة الروائية العربية الجديدة»<sup>(13)</sup> وبالتالي فالرواية العربية سلكت طرائق متعددة في التجريب التي تعتبر بمثابة إرهابات كبرى لها.

### 3. الحداثة في اللغة:

تُطرح اليوم اللغة العربية كمسألة أساسية، وتمثل إشكالية انتقال العرب، والمسلمين إلى مصاف الأمم المتقدمة؛ أي أنّ العرب وصلتهم الحداثة في كلّ تجلياتها، وأبعادها عن طريق اللغة، بحيث يمثلون العصر، وينخرطون فيه بالكشف والعطاء والإبداع، وهذا ما مثله لنا "جمال شحيد" في قضيته "تجليات الحداثة في اللغة".

بدأ "شحيد" حديثه عن التطور مستندا إلى مقولة "حسين المرصفي" ودواعيه للتجديد في مفردات اللغة، بأبعاد حديثة، حيث يقول: «حسين المرصفي كتب كتابا (رسالة الكلم الثمان) شرح فيها معاني الكلمات الآتية: الأمة، الوطن، الحكومة، العدل، الظلم ... وكان في شرحه أن يتجاوز المعاني القاموسية والفقهية؛ ليعطي هذه المفردات أبعادا حديثة، تتلاءم مع روح العصر»<sup>(14)</sup>، ثم يواصل حديثه ويبين سبب هذا التطور، ويرجعه في كل مرة إلى الاحتكاك بالغرب، مستذكرا قول الشيخ "إبراهيم اليازجي" الذي يؤكد فيه أنّ "اللغة بأهلها تشب بشبابهم وتحرم بمرهم"، يقول "شحيد": «بسبب الاحتكاك بالغرب اضطرت اللغة العربية إلى تجديد شبابها، وأساليها؛ لأنها وجدت نفسها مقصرة في مجالات عدة»<sup>(15)</sup> ليلحقه "وليد قصاب" في تعقيبه قائلا: «إنّ تطور اللغة العربية لم يتوقف في يوم من الأيام وقد نحت العرب على الدوام مصطلحات وألفاظا واشتقوا كلمات جديدة لمواكبة الحضارة ومستجدات العصر، ولم تحمد العربية أبدا خلال مسيرتها الطويلة وتاريخها المديد كانت وما تزال بسبب خصائصها البنائية الذاتية قادرة على النمو والتوالد»<sup>(16)</sup>، إنّ المرجعية التي استند إليها "شحيد" هي مرجعية تاريخية بامتياز، متمثلة في مجموعة من الأعلام، وهم "المرصفي اليازجي، طه حسين"، لكن الدواعي الغربية التي كانت حاضرة دائما مثلت ركيزة أساسية في فكر "جمال شحيد"، ومثلت مرجعية حتمية له، فرضتها دواعي السياق أثناء معالجة قضية اللغة، والتي أدت بالضرورة إلى اللبس في الفكرة المطروحة.

كان غرض "شحيد" من توظيفه لهذه القضية أن يقول: «بأنّ سنة التطور تنطبق على اللغة العربية كما تنطبق على اللغات الأخرى فلا نكتب العربية الآن كما يكتبها الجاحظ

وعبد الحميد الكاتب، ولا نكتبها كما كتبها أحمد فارس الشدياق، أو محمد المويلحي... بل نكتبها بالشكل الذي بلغته في تطورها»<sup>(17)</sup>. إنّ التطور الذي تحدث عنه لم يُحدد بالمعنى الدقيق، فأَيّ تطور لامس اللغة العربية؟ هناك نوعان من التطور: «تطور اللغة من حيث الإضافة إلى قواعدها، أو ترجمة المصطلحات العلمية، والسياسية، والاجتماعية، والتطور الثاني هو قيام أديب، أو شاعر بابتكار وخلق ألفاظ مستحدثة، تصبح مع الوقت من ضمن مفردات اللغة التي يكتب بها»<sup>(18)</sup>، كان هدف "شحيد" من وراء سرده لهذه المقولات أن يبين فقط الدعوات الصريحة للتطوير، والتجديد في اللغة، فلو نظر إلى تطور اللغة من منظور حدائي لما تناسى أنّ الحداثة العربية ارتبطت ارتباطا وثيقا بلغة واحدة، وبفترة زمنية واحدة، وهي فترة وجود كبار الصوفية الفلاسفة، أمثال "ابن عربي" و"السهوردي الإشراقي". وفي موضوع اللغة يورد أيضا رأيا غريبا يحدث به مفارقة عجيبة، فيقول: «بينما كان الأقدمون في معظمهم يولون صوتيات الجملة أهمية كبرى، ويهملون إلى حد كبير مدلول مفردات الجملة متوخين موسيقى العبارة ووقعها، صار المحدثون أزهّد في تعاملهم مع الصوتيات»<sup>(19)</sup>، وهذا أيضا حكم جائر بخصوص الصوتيات فإننا نجده وباستفاضة عند "ابن جني" وأهل اللغة بصفة عامة، أما المدلولات فقد كان للقدماء قصب السبق في التطرق لها، وقد وجدنا "ابن جني" كذلك في "الخصائص" و"الجراني" في "الدلائل" يوضحون مدلول المفردات، بل قد ذهب كثير من النقاد في دراستهم إلى الانتقال من المفردة إلى الجملة، ومن بين هؤلاء "القرطاجي" في "المنهاج" و"السكاكي" في "مفتاح العلوم" و"ابن طباطبا" في "عيار الشعر" هؤلاء كلهم تطرقوا للمدلولات الفردية والجمالية.

لقد صوّر لنا "شحيد" مظاهر الصراع الذي عُنت به اللغة، وقادنا إلى ثنائية الأصالة والمعاصرة، يقول "شحيد" «المتصلبون في الدين الإسلامي يظنون أنّ المستوى اللغوي الأسمى للغة العربية هو المستوى القديم، كما ورد في لغة القرآن نفسه، أما الطائفة الثانية فهي طائفة المتشنعين في اللغة، والذين لا يؤمنون بالتطور اللغوي المعاصر، مع أنهم يعرفون تمام المعرفة أنّ العرب بعد الفتوحات قد اقتبسوا من اللغات المجاورة مفردات كثيرة»<sup>(20)</sup> ليصل إلى نتيجة

مفادها أنّ العرب دائما يغلبهم الحنين إلى الماضي، فهو دائما أفضل من الحاضر والقسطاس في اللغة هو القديم. يقول "حسن حنفي" في كتابه "قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر" «الأصالة أساس الفكر والمعاصرة إحساس بالواقع؛ فالنقطة الأساسية للانطلاق نحو المعاصرة هي الأصالة، وأي انطلاق من فكر وثقافة الآخر دون الارتكاز على فكر الأمة وثقافتها الأصيلة يؤدي إلى الانزلاق نحو التغريب والتبعية»<sup>(21)</sup>، اللغة العربية مهما بلغت أوج تطورها سيبقى الحنين للماضي يشدنا كل حين، فلا خير في أمة تملصت من تراثها؛ لأن اللغة لها سماتها الخاصة ولا مفر إلا بالرجوع إلى تراثنا العربي.

أما فيما يتعلق بالمستوى اللغوي الذي جاء في القرآن الكريم ومن دعائه المتصلبون للدين الإسلامي هم الذين يقفون في وجه تطور اللغة، فالرد على هذا القول يستحضر أبرز دليل ينفي به كلام "شحيد" وهو مقولة المستشرق المجري "عبد الكريم جرمانوس" الذي يقول: «إن في الإسلام سندا هاما للغة العربية، أبقى على روعتها وخلودها فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة على نقيض ما حدث للغات القديمة الماثلة، كاللاتينية؛ حيث انزوت تماما بين جدران المعابد ولقد كان للإسلام قوة تحويل جارفة، أثرت في الشعوب التي اعتنقته حديثا، وكان لأسلوب القرآن الكريم أثر عميق في خيال هذه الشعوب؛ فاقبست آلافا من الكلمات العربية، ازدانت بها لغاتها الأصيلة فازدادت قوة ونماء»<sup>(22)</sup>، ويواصل "شحيد" حديثه عن اللغة الحداثية العربية مبررا في هذه المرة ظاهرة لافتة للنظر وهي أهمية اللغة العامية، ودورها مع اللغة الفصحى متسلحا بمقولة "جبران خليل جبران" الذي يؤكد في كلامه أن اللهجات العامية أقرب إلى فكر الأمة، وأدى مرامي ذاتها العامية. ليزر "شحيد" رأيه من خلالها قائلا: «وأجد أن لجوء العديد من الكتاب إلى استخدام بعض التعابير والجمل العامية، لاسيما في الرواية والمسرح، هو ظاهرة طبيعية، تفرض نفسها، وليس وصمة عار على جبين لغة الضاد، كما طاب لبعض جهابذة اللغة أن يقولوا»<sup>(23)</sup>، صحيح أن استخدام التعابير، والجمل العامية ليس وصمة عار على جبين لغة الضاد، ولكنه ليس ظاهرة طبيعية بقدر ما هو ظاهرة فنية، تستدعيها ظروف الكتابة ودواعي النص، وهذا ما

ذهب إليه "وليد قصاب" في تعقيباته على "شحيد"، حيث يقول: «إذا كنت أتفق مع الباحث أن الكاتب ولاسيما في الرواية والمسرح قد يضطر إلى استخدام بعض التعبيرات والجمل العامة فإنني أرى في الوقت نفسه أن ذلك مقيد بضرورة فنية تخدم النص ولكن الإكثار من ذلك حتى تغلب العامة الفصيحة، أو أن يصبح الحوار كله بالعامة كما هو حاصل عند بعض الكتاب فهو ظاهرة مرضية من غير شك»<sup>(24)</sup>.

### ثانيا: تجليات الحداثة من وجهة نظر وليد قصاب:

في الفصل الثاني من المبحث وهو بعنوان "حداثة الحضور في التنظير النقدي" يتوقف "وليد قصاب" عند "حداثة الحضور" التي شاء أن يسميها هكذا؛ ليلمس ملمحا من ملاحظتها على اعتبار أن التعدد في مفاهيمها أفضى إلى أنها ملامح عامة، ولكنه ارتأى أن يختار ملمح العلمانية؛ ليخوض في دراسته قائلا: «الحداثة الحاضرة في مختلف توجهاتها ومنابعها الفكرية؛ ليبرالية، وماركسية، وقومية، ووجودية، يوحد بينها مبدأ عام يشكل ما سماه "محمود أمين العالم" القاسم المشترك، وهو مبدأ العلمانية»<sup>(25)</sup>، وقد قسم فصله إلى عدة عناوين متفرعة، وكل عنوان حمل في مضامينه رسالة أيديولوجية، بينت التوجهات التي كان يرمي إليها في خطابه.

#### 1. الحداثة عقيدة فكرية:

كلّ بداية تستدعي تأملات متفحصة وعميقة؛ للوصول إلى نهايات قد تكون جاهزة سلفا، أو قد تكون مقترحة من لدن القارئ، الذي بدوره يمتلك هذه المهارة في إعادة إنتاج نص جديد. "وليد قصاب" خالف المؤلف في كتاباته، وختم كل قضية بمجموعة من التساؤلات ليتبعها بدراسة أخرى، وهذا النوع من الكتابة يلجأ إليه بعض الكتاب؛ لدوافع براغماتية، قد تكون إقحام القارئ، وجعل فكره ينخرط في هذه الكتابات دون غيرها.

يبدأ "وليد قصاب" بتعريف للحداثة معتمدا على خلفيات أيديولوجية، تمثلت في مجموعة من الآراء، لرموز، وأدباء، ونقاد؛ ليستجلي منها مفهوما عاما، على الرغم من اعترافه الصريح في فصله الأول بأنّ هذا المفهوم سيضل غامضا، ويلبسه لباس الشك

ويعتبره التشويش يقول في تعريفه: «الحداثة قضية فكرية أكثر منها اتجاهها فنيا، أو مذهبا أدبيا. إنها صفة أيديولوجية معينة، تقدم تصورا جديدا مخالفا لكل ما سبق عن الكون والإنسان، والحياة، بل عن الإله نفسه»<sup>(26)</sup>، ويقول أيضا: «الحداثة تطرح علينا زاعمة أنها دين جديد، وهو دين لا ينطلق من مشكاة أي دين سابق، ولكنه يدمر كل ما سلف»<sup>(27)</sup>. إذن الحداثة التي أراد التكلم عنها ليست كما توهمها البعض، مدرسة في الكتابة والشعر، والنقد، إنما هي ذلك الشيء الأوغل، والأعمق، والأخطر، إنها نظرة شمولية للكون والإله، والإنسان؛ بمعنى أنه أراد القول: بأن الأدب والفن ما هما إلا غطاء تستر به الحداثة للوصول إلى مراميها، وأهدافها. وبهذا اختار عناوين للحداثة، ونسب لها مفاهيم متعلقة بقيم إلحادية.

## 2. الحداثة العلمانية:

تقودنا تسمية هذا العنوان إلى سؤال جوهري مفاده: هل الحداثة -رغم إفرازاتها الكثيرة- ارتبطت بالجانب العلماني فقط؟ درس "وليد قصاب" هذا المفهوم من جوانب متعددة، تخضع لرؤيته الإسلامية، حيث تحصى في عرضه بمجموعة من الأقوال لـ "الان تورين" الذي يبين فيها بأن فكرة العقلنة، والعلم، هما أقوى تصور للحداثة، ليثبت فكرته حول هذا الملمح، قائلا: «بأن الحداثة التي تتبنى هذا الذي تدعي أنه عقلنة وعلم، تدعو صراحة إلى إحلال هذا العقل أو هذا العلم محل الله»<sup>(28)</sup>، ويواصل حديثه مستندا إلى كثير من الأقوال، والآراء، التي تدعم رؤيته، وفي كل مرة ييدي تعقيبا له، مثلا يقول: «هكذا تعلن الحداثة الغربية باستمرار عن قطيعة مع الدين، بل والعياذ بالله عن موت الإله»<sup>(29)</sup> العلمانية لا تعني موت الإله، ولا تعني خفاء الدين من القارة الأوروبية، ولا تعني أيضا أن الحداثة الغربية هي نزعة علمانية بامتياز كما صورها "القصاب"، لأنه في نهاية المطاف اقتصر على علمانية جزئية والتي عني بها عبد الوهاب المسيري بأنها «فصل الدين عن الدولة، وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة واحترام الدين والقيم»<sup>(30)</sup>. ولم يتعرض القصاب لمفهوم العلمانية الشاملة التي تناسب طرح الحداثة الأدبية باعتبارها معطى فكريا يؤسس للمعرفة بدلا من إقصائها بسبب ما تلبس بها من علمانية.



وفي هذا يقول "علي مبارك": «إن العلمنة انتصرت على امتداد القارة الأوروبية ومستعمراتها الاستيطانية، ومنذ هذا لم يختف الدين، بل استمر في شكل إيمان حر تطوعي حلّ محلّ التدين القسري، الذي كان سائدا من قبل ... بل إن تحرر المجتمع والدولة والعلوم والتعليم من هيمنة الدين قد وجد تنظيرا له في تحرر الدين ذاته من هيمنة الدولة»<sup>(31)</sup>، غير أن "القصاب" في تصوره الفكري يردف الحداثة بكلمة، وهي الإلحاد، ويجعلها حملة إلحادية مدمرة والسؤال الضروري، هو: «إذا كانت الحداثة هي الإلحاد ألا يعني هذا أن جميع الشعوب التي سبقت الأديان السماوية كانت شعوبا حداثية؟ ألا يعني أنّ كلّ مؤمن حقيقي معاد للحداثة بامتياز على رغم كلمات متقاطعة لا تقول شيئا كثيرا؟ كيف ينتج الإلحاد وحدة ثورية علمية تتبعها أو تساوقها ثورة تقنية، وصولا إلى ثورة المعلومات التي لا يستغني عنها المؤمنون»<sup>(32)</sup>، ليصل القصاب إلى نتيجة قائلا: «بأن الحداثة فلسفة علمانية إلحادية تعادي الأديان، وتتنكر لها، وتسخر من القيم، والمعتقدات الإسلامية»<sup>(33)</sup>. وهذا إن دل فإنما يدل على مرجعيته وهي الرؤية الإسلامية التي ترفض بتاتا التعامل مع الحداثة باعتبارها علمانية تقصي الدين، وإنما الرؤية الإسلامية للحداثة تتعلق بالجمع بين القيم الذاتية من جهة والاستفادة من معطيات العلم والتطور من جهة أخرى.

### 3. الحداثة في الشعر:

في الفصل الثالث من الدراسة، وهو "حداثة الحضور في الإبداع الشعري" يواصل "وليد قصاب" تمديد أيديولوجيته المدعاة بـ "الحداثة تساوي الإلحاد"، ويطبقها على نماذج من الشعر العربي الحديث، ويعتبره انحرافا فكريا، وعقديا، وفنيا، يقول في ذلك: «إن المتتبع لحركة الشعر العربي الحديث يجد فيه ما لا حصر له من نماذج من الانحراف الفكري والعقدي والفني التي تمثل تحديا صارخا لمباشرة لقيم الأمة، ودينها، وثقافتها، ولغتها وذوقها»<sup>(34)</sup>، والنماذج التي اختارها "القصاب" هي في نظره نماذج تبوح بأفكار خطيرة تمثل: «الشك، والإلحاد، والقلق والعبث، والسأم»<sup>(35)</sup>. إن هذه التهم الخطيرة التي وجهها "القصاب" يجب أن تكون لها قاعدتها، وأن تخضع لمنطق التعميم، لا التجزيء، ونجد

الباحث هنا يتحصن بعينات قليلة؛ ليعممها على حركة الشعر العربي ككل. فهل الشعر العربي الحدائي برمته حمل مضامين الإلحاد والسخرية بالأديان؟ وعلى هذا نجد محكمة "جمال شحيد" على كلامه قائلا: «أمام هذه التهم الخطيرة أقول: إن الأمة العربية لها قيم متعددة، ومتباينة، ومتناقضة، أحيانا كثيرة، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر واحدة، وكذلك الأمر بالنسبة للدين، فلا يوجد فيها دين واحد، بل فيها الأديان الإبراهيمية الثلاثة»<sup>(36)</sup> يرصد "وليد قصاب" ملامح الخطاب الحدائي من وجهة نظر إلحادية، فجاء بهذا المكون:

### - الإلحاد والاستهتار بالأديان:

أشرنا فيما سبق إلى أنّ المرجعية التي استند إليها "وليد قصاب" هي رؤية إسلامية بامتياز وبما أنّ الإسلام دين الأمة العربية فلم وظف صيغة الجمع بدل المفرد؟ أيّ أديان يتحدث عنها القصاب؟ يقول: «إن نماذج الشعر العربي الحديث التي تسخر من الأديان وتستهتر بالعقائد لا تكاد تحصى، بل إنّ الأمر قد بلغ عند شعراء هذا الاتجاه حدّ العبث بالذات الإلهية والاستهتار بلفظ الجلالة نفسه استهتارا منقطع النظير»<sup>(37)</sup>، واستنادا إلى هذه الرؤية التي أوردها "القصاب" فإنه يدلل عليها بعبارة موت الإله لـ "نيتشه"؛ ليتحرك من خلالها، ويثبت بأنّ هذه المقولة مثلت المبدأ الوحيد والأوحد للكفر، والتي سار على منوالها شعراء عرب، راحوا يرددونها على صور، وتعبيرات مختلفة، ثم يورد بعضا من التبريرات لهذه العبارات في الشعر العربي الحدائي التي تتردد على ألسنة العشرات من شعرائه أمثال والعياذ بالله؛ أن الله مات، أو قتل، مستشهدا بقول "جابر عصفور" فيقول عنه أن ذكر بأن «الكلام عن الإله البشري (كذا) أو الإنسان المتأله، وليس الإله الخالق البارئ الذي نعرفه»<sup>(38)</sup> لكن هذا الدفاع، أو التبريرات التي ذكرها لن تغير شيئا؛ لأنّ الأيديولوجيا دائما سباقة، وغالبة، وإنما أوردها فقط لغاية في نفسه. لذلك بدأ القصاب جانبه التحليلي بالوقوف على شيخ الحدائين جميعا، وهو "أدونيس"، الذي تأثر بـ "نيتشه"، أيما تأثر في قضية وصف الإله، فقد عنون مجموعة له باسم "الإله الميت"

«فيقول عنه، أنه قال:

اليوم حرقت سراب السبت سراب الجمعة

اليوم طرحت قناع البيت

وبدلت إله الحجر الأعمى، وإله الأيام السبعة

بإله ميت»<sup>(39)</sup>

ويقول في نتيجته حول قصائد "أدونيس": «مهما احتج محتج بأن هذه الاستشهادات مقطوعة عن سياقها، أو أن الله فيها جميعا رمز، أو قناع، ترتدي دلالات أخرى، فإن أقل ما يقال فيها أنها متعمدة مصطنعة، وهي في أغلب الأحيان لا تؤدي وإن حملت على حمل الرمز، والقناع، غرضا فنيا هاما، يسوغ هذا التجاوز العقدي، وهذا استهتار في الحديث عن أقدم الأشياء، الله عز وجل»<sup>(40)</sup>.

أدونيس رائد الحداثة الأدبية بامتياز، حداثي في اللغة الشعرية، وحداثي في الإبدال المعرفي، وحداثي كذلك مع دواعي السياق، والمتأمل في هذه القصيدة، يرى أن أدونيس يوظف أسطورة تموزية، ولكن بطريقة تختلف عن الفكر القديم، طريقة فجرها المد الحداثي الذي لم يتقبله بعض النقاد، وأجازوا حكما قطعيا بأن أدونيس رجل إلحادي، فالأسطورة التمزوية «أسطورة هلامية في شكلها وزئبقية في تحركها وحرثانية في تلونها، كيفها الأدباء لتناسب القلب الطافح الغامق فعالجوا بهذه الأسطورة "الجفاء" و"الموت" و"النكسة"، ثم أعادوا نفخ وبث وبعث الروح فيها من جديد»<sup>(41)</sup>، وينتقل إلى رمز آخر، وهو الشاعر "محمد الفيتوري"، ويتهمة باتهام خطير، وهو السخرية من الأديان، وتكذيب كل ما جاءت به، على الرغم من اعترافه الصريح بأن هذا الشاعر «حفظ القرآن الكريم، ونذر ليكون خادما لكتاب الله عز وجل، فيقول في قصيدته "من أجل عيون الحرية"

كذب ... زيف

وهم ... بهتان

ليس على الأرض سوى الإنسان

الطاغية ... العبد الأكبر

ويقول أيضا في قصيدته "حدث أرضي":

لأنَّ القدر السيد عبد يتأله

والنبوءات مظلة

والديانات تعليه»<sup>(42)</sup>.

أورد "القصاب" بعضا من مقتطفات شعر "الفيتوري"؛ ليوجه له هذا الاتهام، قائلا: «لماذا هذه السخرية الفاقعة من الأديان في شعر الفيتوري، وهو ابن شيخ من شيوخ الطريقة الشاذلية الصوفية، أريد له أن يكون داعية إلى القرآن والإسلام؟»<sup>(43)</sup>، وإن المتتبع لدواوين "محمد الفيتوري" لا يجب أن يقرأها من وسطها، أو من نهايتها، للحكم عليها، هكذا فعل "القصاب" مع أشعار "الفيتوري"؛ ليوجه له هذا الاتهام الصريح، والمعلن، في سخريته بالأديان، مقتطفات أوردتها؛ لخدمة أيديولوجيته، فلو اخترنا مثلا قصيدة من قصائد "الفيتوري" بعنوان "يوميات حاج إلى بيت الله الحرام"، التي يقول فيها:

«على الرفات النبوي كل درة عمود من ضياء

منتصب من قبة الضريح

حتى قبة المساء

على المهابة التي

تخفض دون فذك الحياة

راسمة على مدار الأفق أفقا عالية

من الأكف والشفاه

تموج باسم الله

الحمد لله

والشكر لله

والمجد لله

والملك لله

يا واهب النعمة، يا ملك كل من ملك

لبيك لا شريك لك»<sup>(44)</sup>.

لقد وقع "وليد قصاب" هنا في تناقض كبير عندما اختار "الفيتوري"؛ ليوجه له هذه الاتهامات، فعلى أي رأي سيستقر القارئ؟ هل يقول إن "الفيتوري" شاعر ملحد؟ أم أنه داعية ورجل دين؟ أم أنه كان مسلما ثم نحا منحى إلحاديا، وراح يجسده في هذه القصائد؟ كل هذا لم يبينه "القصاب"، لقد أصدر عليه حكما قاطعا بدعوته الصريحة للإلحاد؛ لأجل دعم مكوّنه "الإلحاد والاستهتار بالأديان".

يأتي دور "جمال شحيد" في تعقيبه، قائلا: «إن الأيديولوجيا العامة التي يسبح هؤلاء الشعراء في فضائها هي علمانية تفصل بين الشائنين الديني والديني، ولا يعني أن هذا الفصل معادة للدين، يضاف إلى ذلك أن النص الشعري لا يقرأ كما يقرأ النص اللاهوتي لأن الترميز والتلميح والأسطورة، واستخدام المجاز، هي وسائل يستخدمها النص الشعري وتتحمّل أكثر من تفسير وتأويل»<sup>(45)</sup>، ثم إن قراءة النص الشعري ليست بالأمر الهين؛ إذ إن قراءته مثل كتابته تماما، تشترط أحكاما وضوابط، مستدعية بذلك السياق الذي بدوره يمتلك تلك المهارة في تحديد الدلالة. ولا بد أيضا أن نحدد أي نوع من القراء يتبع "القصاب"، هل هو قارئ مستهلك قرأ هذه النصوص كبقية الكتابات مكتفيا بقراءتها وفهمها؟ أم هو قارئ متذوق، تابع هذه النصوص إبداعا، ونقدا، معربا بذلك عن إعجابه أو رفضه لها؟ إن "القصاب" لم ينتهج نهج هؤلاء القراء، إنه مؤول، وناقد، وقاض، أراد ترسيخ فكرة معينة؛ فجاء بنصوص شعرية، أوّلها على منطق أيديولوجيته، وهي رؤيته الإسلامية، التي ترفض بتاتا التعامل، وتذوق هذه النصوص، التي يعتبرها داعية للإلحاد.

### ثالثا: مقارنة

ناقدان أديبان سوريان كتبنا عن خطاب الحداثة، كل حسب توجهاته ومرجعياته ورؤاه الخاصة، شاء الباحث الأول "جمال شحيد" أن يشرح الحداثة بمقولات حداثيّة، واختصرها "القصاب" بكلمة جمعت حداثّة عربية بأطرها الغربية، وهي العلمانية والإلحاد.

ويمكن بيان المقارنة بينهما في هذا الجدول:

| عناصر المقارنة             | خطاب الحداثة في الأدب:<br>عند "جمال شحيد"                                           | خطاب الحداثة في الأدب:<br>عند "وليد قصاب"                                                      |
|----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| مفهوم الحداثة              | صعوبة تحديد المفهوم                                                                 | صعوبة تحديد المفهوم                                                                            |
| أهمية الشعر                | أهمية الشعر في تمثل خطاب الحداثة                                                    | أهمية الشعر في تمثل خطاب الحداثة                                                               |
| توظيف المعجم اللغوي        | إمكانية توظيف الفصحى والعامية                                                       | إمكانية توظيف الفصحى والعامية                                                                  |
| التحديد في الشعر           | المحدد الزمني: العصر الحديث                                                         | المحدد الزمني: العصر العباسي                                                                   |
| الرواية                    | أهميتها في تمثل خطاب الحداثة ودور التحريب في تشكيلها.                               | لم يعرها اهتماما في الدراسة                                                                    |
| الحداثة في اللغة           | مرتبطة بالعلاقة بالغرب                                                              | مرتبطة بالتطور الحضاري للأمم                                                                   |
| المرجعية                   | حضور المؤثر الغربي في تشكيل التصور النقدي لكل قضايا الخطاب الأدبي المتعلقة بالحداثة | حضور المؤثر العربي الإسلامي في تشكيل التصور النقدي لكل قضايا الخطاب الأدبي المتعلقة بالحداثة   |
| أسس المرجعية الفكرية       | الكونية الثقافية                                                                    | المركزية العربية الإسلامية                                                                     |
| المنظومة المصطلحية الموظفة | مستقاة من الحداثة الغربية: الحداثة التحريب، موت الإله، الرواية، الإله ...           | مستقاة من الثقافة العربية الإسلامية المتمركزة حول الذات: الدين الإلحاد، الإيمان، الكفر، الله.. |
| النماذج التمثيلية          | انتقاء نماذج تخدم الرؤية الفكرية: أدونيس، بدر شاكر السياب، مثلا.                    | انتقاد النماذج التي تسير في المسار الغربي: الفيتوري، أدونيس مثلا.                              |

## خاتمة

- بعد الدراسة التي جالت بنا في حقل النقد الأدبي في ظل المقارنة بين خطاب الحداثة في الأدب بين "جمال شحيد" و"وليد قصاب"، يمكن التوصل إلى النتائج الآتية:
- استند "جمال شحيد" في معالجته لقضية الحداثة في الشعر العربي على رؤية غربية تؤمن بأن ما تم إنتاجه وفق أسس حداثة، كان مصدره المؤثر الغربي.
  - تشكلت الرواية العربية من منظور "جمال شحيد" عندما أصيبت بوخز الحداثة الغربية.
  - لم يعط "جمال شحيد" حق الرواية العربية في مخاض تشكلها تلك الدراسة المستفيضة التي تبين واقعها العربي في تحولاتها مع جرجي زيدان، وقضية التجريب التي كانت أكبر مسار لها في مسيرتها الفنية.
  - اتخذت قضية الحداثة في اللغة من وجهة نظر "جمال شحيد"، مسارات متفرعة، تمثلت الأولى في مبدأ التطوير، وتحددت الثانية بثنائية الأصالة والمعاصرة، وتجسدت الثالثة في مبدأ استخدام اللغة العامية في جوار الفصحى.
  - تمثلت الحداثة عند "وليد القصاب" في رؤية فكرية مغايرة تماما للرؤى السائدة حيث جعل منها قضية أيديولوجية أكثر منها قضية نقدية، وأن ملاستها للجوانب الإبداعية إنما كان تسترا لدوافع علمانية براغماتية.
  - اقتصر مفهوم الحداثة العلمانية في نظر "القصاب" من زاوية محددة؛ وهي فصل الدين عن الدولة، وتجاوزه للنظرة الشمولية رغم أن قضايا الكتاب تطرح فكرة الجانب الأدبي.
  - الحداثة تساوي الإلحاد عند "وليد القصاب" الذي شاء أن يعممها على قضايا شعرية ليثبت فكرة مفادها أن كل ما جاءت به الحداثة إنما هو سخرية واستهزاء بالأديان.
  - كان "أدونيس" و"محمد الفيتوري" من النقاد الذين وجهت اتهامات "القصاب" إليهم، في قضية الإلحاد التي جسدت أعمالهم الشعرية، والتي أوحى بفكرة موت الإله.

- إن "القصاب" كان قاضيا أكثر من ناقد، وهذا ما جعله يغفل عن دواعي السياق الذي كتبت فيه أشعار "أدونيس" و"محمد الفيتوري"، استنادا إلى نماذج تمثيلية قابلة للتأويلات العديدة وليس بناء على دراسة مستفيضة لأعمالهما.

- أنار كتاب "خطاب الحداثة في الأدب" مرجعية كل من "جمال شحيد" و"وليد قصاب" في تعاملهما مع هذا الخطاب، فالأول غلبت عليه نزعة ثقافية غربية، أما الثاني فتبينه للتصور الإسلامي في الأدب والنقد فرض عليه تعاملًا من نوع آخر.

- إنَّ كلَّ ناقدٍ إلا وله عدته وثقافته، ومرجعياته الخاصة، ويبقى مجال الحداثة في الأدب مجالا رحبا يتسع لأكثر من دراسة، وأكثر من حكم.

### الهوامش والإحالات

(1) - ينظر: عبد الرحمان محمد القعود: الإجماع في شعر الحداثة، العوامل والمظاهر وآليات التأويل، مطالع السياسية، الكويت، (د، ط)، 2002م، ص: 120.

(2) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، الأصول والمرجعية، دار الفكر، (د، م) ط01، 2005م، ص47.

(3) - عبد الرحمان البيقوي: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2014، ص12

(4) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، الأصول والمرجعية، ص48

(5) - صقر أبو فخر: «استعادة لسجال قلم قصيدة النثر وقصيدة التفعيلة: أيهما أقدم؟»، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، الجمعة 5 ديسمبر 2014، تاريخ الدخول 22-02-2019، التوقت

10:00 .darfikir.com

(6) - ينظر المرجع نفسه.

(7) - المرجع نفسه.

(8) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص50.

(9) - المصدر نفسه، ص381.

(10) - المصدر نفسه، ص51.



- (11) - المصدر نفسه، ص 52
- (12) - إدريس الخضراوي: حرجي زيدان وفق الرواية العربية، مجلة تبين، ع 16، 4 ربيع 2016، ص: 27
- (13) - ينظر فيصل دراج: الرواية وتأويل التاريخ، نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، ط 01، 2004م، ص 40
- (14) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص 61
- (15) - المصدر نفسه، ص 61.
- (16) - المصدر نفسه، ص 380.
- (17) - المصدر نفسه، ص 62.
- (18) - عبير عواد: اللغة العربية بين الأصالة والحداثة، مجلة جيل جديد (مجلة إلكترونية) ع 46، تاريخ الدخول: 2019/02/25م. التوقيت: 8:00. [www.gealaded.com](http://www.gealaded.com)
- (19) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص: 63.
- (20) - المصدر نفسه، ص 64.
- (21) - محمد عبد الله سلمان: اللغة العربية بين الأصالة والتغريب، مجلة العربية (مجلة إلكترونية 14 - 07 - 2014 تاريخ الدخول: 2019/02/25م، التوقيت 10:00 [www.arabiclanguageic.org](http://www.arabiclanguageic.org)
- (22) - أنور الجندي: الفصحى لغة القرآن، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، 1986م ص: 301.
- (23) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص: 65.
- (24) - المصدر نفسه، 371.
- (25) - المصدر نفسه، 121.120.
- (26) - المصدر نفسه، ص 122.
- (27) - المصدر نفسه، ص 122.
- (28) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص 128.
- (29) - المصدر نفسه، ص 131.
- (30) - عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى يناير 2007، ص 52.
- (31) - علي مبارك: «العلمانية شرط الحداثة ولا تقوم بدونها» [www.alfaisalmag.com](http://www.alfaisalmag.com)

- (32) - فيصل دراج: «خطاب الحداثة في الأدب بين النقد والاعتقال» تاريخ الدخول: 2019/04/04م التوقيت: 11:00. [www.aljaml.cim](http://www.aljaml.cim)
- (33) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص: 134.
- (34) - المصدر نفسه، ص 207.
- (35) - المصدر نفسه، ص 208.
- (36) - المصدر نفسه، ص 351.
- (37) - المصدر نفسه، ص 208.
- (38) - المصدر نفسه، ص 209.
- (39) - المصدر نفسه، ص 212.211.
- (40) - المصدر نفسه، ص: 217، 218.
- (41) - بغوس سامية: أسطورة الانبعاث عند أدونيس "أدونيس عند أدونيس"، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران-السانيا، 2011.2012، ص 29.
- (42) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص 233.232.
- (43) - المصدر نفسه، ص 238.
- (44) - إيليا أرومي كوكو: «درر من روائع شاعر أفريقيا السوداني محمد الفيتوري» الحوار المتمدن، نشر يوم 12-09-2012 تاريخ الدخول: 06-04-2019م، التوقيت: 9:00 [www.sudaress.com](http://www.sudaress.com)
- (45) - جمال شحيد، وليد قصاب: خطاب الحداثة في الأدب، ص: 255.

## إشكالية الدخيل الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات

### The Problem of Social Intruder in Cross-cultural Pragmatics

الأستاذ المساعد الدكتور: خالد توفيق مزعل

كلية الآداب - جامعة الكوفة (العراق)

khalid.alhasnawi@uokufa.edu.iq

تاريخ القبول: 2020/08/26

تاريخ الإرسال: 2020/08/05

#### ملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على إشكالية تجلت في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات، اصطلاح عليها الدارسون مصطلح (الدخيل الاجتماعي). وهو الشخص الذي يعيش في مجتمع غير مجتمعه الأصل، فتظهر عنده إشكالات في أثناء التواصل اللغوي مع أفراد المجتمع الجديد، هذه الإشكالات أغلبها ينتج عن جهله بثقافة المجتمع بما ينطوي عليه مصطلح الثقافة من عادات وتقاليد ومعتقدات وشعائر وممارسات موروثة عن الأجيال السابقة وغير ذلك من أنماط التفكير التي يسبب الجهل بها إشكالات على صعيد التواصل قد تصل بالدخيل الاجتماعي إلى الفشل في إقامة علاقات مع أبناء المجتمع، وقد يسبب هذا الفشل مشكلات أكبر من ذلك. ولذلك كانت هذه الإشكالية محط أنظار التداوليين فقصرها بعضهم على ضعف الكفاية التداولية عند الدخيل الاجتماعي. في حين ذهب آخرون إلى أنها تكمن فيما سماه ضعف الكفاية (البين ثقافية) عنده.

**الكلمات المفتاحية:** التداولية العابرة للثقافات، الدخيل الاجتماعي، الاختلاف الثقافي، اللكنة التداولية، الفشل التداولي.

**Abstract:**

The aim of this research is to shed light on the problem of (social intruder) in cross-culture pragmatics. According to this approach we can interpret the pragmatic failure regarding its relation with our pragmatic efficiency and cognitive environment in general, which involves dealing with discourse as a dynamic and changing from one context to another rather been defined before understanding the process. The researcher ends with this pragmatic approach to study intercultural communication and its problems. According to this approach, communication process becomes restricted to the interpretive relation principle, while, within local pragmatics, it is restricted to the criterion of cooperative principle.

**Keywords:** cross-cultural pragmatics, social intruder, cultural difference, pragmatic accent, pragmatic failure.

**مقدمة**

ليس بخافٍ على الملم بالدرس اللساني أنَّ اللسانيات قطعت أشواطاً من التطور حتى بلغت مرحلةً من النضج العلمي. ففي مطلع القرن العشرين ظهرت البنيوية، ووجهت اهتمامها نحو النظام اللغوي على حساب الكلام، ومنحت البنية سمة مركزية في الدرس اللساني؛ فاكتفت بنفسها، وانغلقت على اللغة ذاتها. ولم تختلف التوليدية التحويلية عن سابقتها كثيراً؛ إذ وجهت اهتمامها نحو البنية أيضاً، ولكنها فرقت بين ضربين من البنية أحدهما بنية عميقة تكمن في ذهن الجنس البشري قاطبة، والأخرى بنية سطحية هي الوجه المتجلي منها. هذا التوجه حمل الباحثين على التنقيب عن مخرج نحو التجديد، فبدأت بوادر ذلك في الستينيات من القرن المنصرم إثر التفاهم إلى الكلام والمتكلم؛ فكانت التداولية هي السبيل الأنجع إلى التجديد والتطور، بوصفها مقارنة تُعنى بلغة الخطاب اليومي المنجز. وما لبث اللسانيون يعنون بها، وينجزون دراساتهم فيها، حتى أصبحت واحدةً من أبرز اتجاهات تحليل الخطاب؛ إذ قامت على أسس نظرية وتطبيقية رصينة استمدتها من اللسانيات وفلسفة اللغة وعلم النفس المعرفي. وبناء على ذلك صُنفت على أنواع هي: التداولية

الخطية، والتداولية المعرفية، والتداولية المدججة. ولكنها لم تستقر على ذلك، فسرعان ما وجد التطور والتجديد سبيله مرة أخرى نحو اللسانيات التداولية، فظهرت في ثمانينيات القرن العشرين اللسانيات التداولية العابرة للثقافات. وكان السبب الرئيس في ظهورها إشكالات التواصل التي تجلت عند أطراف الخطاب الذين ينتمون الى ثقافات مختلفة، ولاسيما تلك الثقافات العابرة لحدود البلد الواحد والقومية الواحدة. فرصد الدارسون تلك المشكلات واصطلحوا عليها بجملة من المصطلحات كان أبرزها وأكثرها إشكاليةً هو (الدخيل الاجتماعي). من هنا كان لا بدّ لي من الوقوف عند هذه الإشكالية متمثلة في المصطلح الدال عليها؛ لبيان آثارها في التواصل اللغوي من منظور التداولية العابرة للثقافات. وقد اعتمدت في ذلك على بيان المراد بالتداولية العابرة للثقافات من حيث ظهورها، وبيان حدّ المصطلح عند الدارسين وحدود عمله. ثم بيان المراد بمصطلح الدخيل الاجتماعي، وتقصي البحث في نماذج من الإشكالات الفرعية الناتجة عن سلوك (الدخيل الاجتماعي)، متمثلة بإشكالية الاختلاف الثقافي في إنجاز الطلب عند الدخيل الاجتماعي على صعيد الأمر. وإشكالية الاختلاف الثقافي في إنجاز الاعتذار، وإشكالية اللكنة التداولية عنده.

وبعد، أقول إنّ هذا البحث هو خطوة في طريق تقصي إشكالات المصطلح اللساني المعاصر في مجال التداولية، فأرجو أن أكون قد وفقت في إنجازها الى ما ينتفع به الآخرون. والله من وراء القصد.

### مدخل:

يُعد مصطلح (الدخيل الاجتماعي: Social Outsider) من أبرز المصطلحات التي عني بها رواد التداولية العابرة للثقافات؛ ولعلنا لا نجانِب الدقة إذا قلنا إنّ المصطلح المركزي الذي تنطوي فيه كثير من المصطلحات في هذا الاتجاه التداولي. ولكي نظفر بفهم دقيق للإشكالية العلمية الكامنة في مصطلح الدخيل الاجتماعي، لا بد لنا أولاً من الوقوف عند مصطلح التداولية العابرة للثقافات، والإحاطة به؛ بوصفه اتجاهًا تداوليًا قائمًا برأسه. ومن ثمّ الوقوف على موضع (الدخيل الاجتماعي) فيها تنظيرًا وتطبيقًا.

## • التداولية العابرة للثقافات

التداولية العابرة للثقافات Cross-cultural pragmatics هي مقارنة جديدة في الدرس اللساني المعاصر، تُعنى ببيان أثر (الاختلاف الثقافي: Cultural Difference) في التواصل بين أطراف الخطاب الذين ينتمون إلى ثقافات مختلفة، ولاسيما أثره في حدوث (الفشل التداولي: pragmatic failure) العائد إلى الاختلاف الثقافي.

ولو تتبعنا أصول هذا الاتجاه من الناحية الزمنية نجده قد ظهر في ثمانينيات القرن العشرين في أوروبا، وتطور في التسعينيات، ومن ثم نضج في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين بعدما أخذت موضوعاتها تضرب بعمق في الدراسات بين ثقافية intercultural studies على صعيد الممارسات النظرية والتطبيقية؛ إذ تَمَرَس بها ثلّة من اللسانيين في مختلف أرجاء العالم، وباتت تُعدّ المقارنة الأحدث في اللسانيات التداولية.

يذهب اللغوي الأسترالي مايكل كلاين إلى أنَّ هناك ثلاث مقاربات يُدرس بواسطتها أثر الثقافة في الخطاب المنطوق أو المكتوب، تلك المقاربات تسير على النحو الآتي: المقارنة الأولى منها ذات طابع مقارن، ويتم ذلك عن طريق مقارنة خطاب المتكلمين الأصليين بين ثقافة وأخرى في موضوعات معينة. والمقارنة الثانية هي مقارنة بين لغوية، ويكون مجال عملها (اللغة الثانية). وفيها يُعنى الباحثون بدراسة الخطاب عند المتكلمين غير الأصليين عن طريق بيان العلاقة بين الخطاب المنجز في اللغة الأولى والخطاب المنجز في اللغة المكتسبة (الثانية)، والفرق بينهما عند المتعلمين. أما المقارنة الثالثة فهي مقارنة للتفاعل العابر للثقافات؛ إذ تتقصّى وتقارن بين مستويات التواصل في خطابات الناس من ذوي الخلفيات الثقافية واللغوية المختلفة، سواء أكانت تلك الخطابات مُنجزّة في لغات مختلفة أم في إحدى لغات المتخاطبين<sup>(1)</sup>. وهذا الاتجاه الأخير هو الذي يُصطلح عليه بـ(التداولية العابرة للثقافات). ويُعنى غالبا بدراسة أوجه الاختلاف في خطاب (الدخيل الاجتماعي) مع المتكلمين الأصليين للغات الطبيعية<sup>(2)</sup>.

وعلى نحو أكثر تحديداً من ذلك، تذهب اللغوية البولندية ويزريكا إلى أنَّ حقل التداولية العابرة للثقافات يعتمد على ثلاث وجهات نظر: الأولى ترى أنَّ الناس في السياقات المختلفة يتفاعلون بصورة مختلفة. والثانية ترى أنَّ تلك الاختلافات تبين لنا قيماً ثقافية متنوعة، فضلاً عن أفكار ووجهات نظر متنوعة. أما الثالثة فتكمن في تلك الطرق المتنوعة في الكلام؛ فأساليب التواصل المتنوعة لا بد من أن تكون معللة، أي أنها تحدث عن أسباب معينة تكون هي موضع الدراسة بعد رصد ظاهرة التنوع الأسلوبي وما يرافقه من غموض ووضوح<sup>(3)</sup>.

وبناء على ما تقدم نقول إنَّ مصطلح (التداولية العابرة للثقافات) يُعدّ جديداً على الساحة اللسانية؛ لذا لم ينل حظّه الوافر من الصيت كما كان لأنواع التداولية الأخر عند اللسانيين العرب، ويمكن الاستدلال على ذلك بندرة المؤلفات التي وقفت عنده في الدرس اللساني العربي.

\* **حدّ المصطلح:** لعل أبرز تعريفين وضعاً لمصطلح التداولية العابرة للثقافات هما تعريف اللغوي البريطاني جورج يوول، والتعريف الذي وضعته لها اللغوية البريطانية جيني توماس. أما يوول فقد عرّفها بأنها ((دراسة توقعات مختلفة بين مجتمعات مختلفة فيما يخصّ تكوين المعنى))<sup>(4)</sup>. في حين عرّفها توماس من زاوية الممارسة الفعلية على نحو أكثر تفصيلاً من سابقه بوصفها ((ضرباً من التواصل يقع بين شخصين أو أكثر من أي مكان كان، لا يتشاركان اللغة أو الخلفية الثقافية الواحدة، ومن ثمّ هو لا يقتصر على التفاعل اللغوي والثقافي بين السكان الأصليين وغير الأصليين في بلد معين؛ بل قد يمتد إلى الاختلاف الثقافي بين شخصين يعيشان في البلد نفسه، ويتكلمان اللغة نفسها، بيد أنَّ ثقافتهما مختلفتان. وهو يضُمّ على سبيل المثال العلاقة بين العاملين والمديرين، أو الخطاب الأكاديمي الذي يتلقاه الطلاب الوافدون إلى الجامعة لتوهم))<sup>(5)</sup>.

نفهم من هذين التعريفين أنّ من الأسس التي تقوم عليها التداولية العابرة للثقافات أنّها لا تقتصر في بحثها على مقاصد المتكلم فحسب، بل لا بد لها من أن تتجاوز ذلك إلى إمكانات المتلقي (الذهنية وغير الذهنية) في الاستدلال والتواصل.

### • مصطلح الدخيل الاجتماعي

من أبرز موضوعات التداولية العابرة للثقافات هي إشكالية الدخيل الاجتماعي وأثرها في عملية التواصل. فالدخيل الاجتماعي هو الفرد أو الجماعة القادمة من بلد ذي ثقافة ما إلى بلد آخر يحمل ثقافةً مغايرة، هذا على الصعيد العبر دولي، مثال على ذلك الأشخاص القادمون من أجل السياحة، أو الدراسة، أو المشاركة في الندوات والمؤتمرات، أو للعمل، أو للتبشير الديني، أو طلب الهجرة لتحسين المعيشة، أو اللّجوء هرباً من الحروب والاضطرابات الداخلية، كما هي حال هجرة المواطنين العرب من العراق وسوريا واليمن إلى أوروبا وغيرها. وهو أيضاً الفرد أو الجماعة القادمة من مكان ذي ثقافة معينة إلى مكان آخر ذي ثقافة مختلفة على الصعيد المحلي في البلد الواحد، كما هي حال انتقال الأفراد بين مدن بلدهم أو الهجرات بنوعها الفردي والجماعي كما حصل في العراق نتيجة (الصراعات الطائفية)<sup>(6)</sup>.

أما أبرز هذه الإشكالات وأكثرها وضوحاً فإنّها تحصل في السياق التواصلّي العبر دولي؛ إذ يكون هذا الدخيل الاجتماعي خاضعاً -في العادة- إلى الأعراف التداولية اللغوية والثقافية لمجتمعه الأصلي الذي أتى منه، الأمر الذي يؤثر بصورة جلية في استعمالات لغته الثانية التي يتواصل عبرها. ومن المعلوم أنّ لكلّ مجتمع لغوي أساليبه الخاصة في تداول مقاصده مع الآخرين، وليس بالضرورة أنّ المجتمعات اللغوية كلّها تعتمد الاستراتيجية نفسها في تداول المقاصد وإيصالها؛ الأمر الذي يوجب على متكلمي اللغة الثانية أن يأخذوا هذا الأمر على وجه من الأهمية إذا ما أرادوا أن ينخرطوا في هذه المجتمعات الجديدة. وبحسب ما يرى جورج يبول أنّ البشر ميّالون إلى سلوك طرائق منتظمة عندما يتعلّق الأمر في استعمال اللغة. ويرجع هذا الأمر إلى حقيقة كون الناس أعضاء في مجاميع اجتماعية وكونهم يتّبعون أنماطاً سلوكية متوقعة داخل المجموعة المحلية. ومن ثمّ فمن السّهّل علينا أن نكون مؤدبين وأن



نسعى لقول أشياء مناسبة عندما نكون ضمن مجموعة اجتماعية محلية مألوفة، بيد أننا عندما نكون في محيط اجتماعي غير مألوف أو غير محلي وليس من سنخ ثقافتنا، فإننا غالباً ما نكون في ريبة مما نريد قوله ونخشى قول شيء خاطئ<sup>(7)</sup>. ومن الجدير بالذكر أن يول الذي غني بفكرة التداولية العابرة للثقافات قد واجه هو الآخر إشكالية من هذا القبيل يقول ((عندما قطنت في المملكة العربية السعودية لأول مرة كنت ميّالاً إلى استعمال اللغة العربية للإجابة عن الأسئلة حول صحي (التي هي مرادفة للسؤال الإنجليزي "How are you" بمكافئ يمثل إجابتي الروتينية المألوفة "okay" و "fine" (= بخير). غير أنني لحظت عند سؤالي الناس سؤالاً مُشابهاً فإنهم يُجيبونني غالباً بعبارة لها المعنى الحرفي لعبارة (praise to God) (= الحمد لله). عندها تعلمت استعمال التعبير الجديد رغبةً مني في أن أكون مُناسباً من الناحية التداولية في ذلك السياق. لم يكن النمط الأول لجوابي "خاطئاً" (لم تكن مفرداتي وألفاظي غير صحيحة) ولكنه أوصل فكرة كوني دخلياً اجتماعياً social outsider أجب بصورة غير متوقعة. بتعبير آخر، لقد تمّ نقل أكثر مما قيل. في البدء لم أكن عارفاً بذلك: تعلمت بعض الصيغ اللغوية في اللغة دون أن أتعلم تداولية استعمالها بشكل منتظم من قبل أصيل اجتماعي (social insider))<sup>(8)</sup>. فضلاً عمّا ذكره يول، فإنّ هذا الجواب "okay" و "fine" (= بخير) بالنسبة لي بوصفي متكلماً عربياً يُعدّ ناجحاً عن برودة في مشاعر الآخر، ومن ثمّ قد يوحي ذلك بعدم ارتياحه لي. ولا يخفى أنّ السبب في ذلك يعود إلى أنّ المنظومة الاجتماعية العربية عموماً، والمنظومة الاجتماعية الدينية على وجه الخصوص، كلتاهما تُعطيان للتحية وردها أهمية (اجتماعية) و(ثقافية دينية) قصوى. ولعلّ هذا التحليل يقودنا إلى أن نفهم من تجربة يول المشار إليها في أعلاه أنّ معرفة اللغة الأخرى وحدها لا يكفي؛ إذ ينبغي أن تُشفع بمعرفة السياقات التداولية والثقافية التي تُنجز في ضوءها الصياغات اللغوية.

من هنا نجد أنّ مشكلة الدخيل الاجتماعي تظهر غالباً عند أولئك المهاجرين الذين ينتقلون إلى العيش في بلدان آخر فيكون الشّخص دخلياً على ثقافة البلد الجديد، ومن ثمّ يواجه مشكلات في كيفية بناء علاقاته مع الآخرين. وقد وجد الدارسون أنّ مشكلات

هؤلاء تكمن- في المقام الأول- في كيفية بدء الحديث مع الآخر في موضوع ما، أو تبادل الحديث معه على صعيد المحادثات غير الرسمية (الاعتيادية)، أو في الأحاديث السريعة المختصرة، ومن ثمّ هم لا يعلمون كيف يبادرون إلى إنجاز ذلك، وما الإجابات المناسبة لذلك الحديث؟ ومتى؟ وأين؟ ومع من؟ ومن ثمّ فإنّ الموظف أو الأجير المهاجر الذي لا يستطيع الاضطلاع بتلك المهارات، فإنّه عاجلاً أم آجلاً سيجد نفسه وحيداً من دون أصدقاء حينما يغادر عمله<sup>(9)</sup>.

ففي مقارنة أجرتها اللغوية السويدية آجر عام 2004م بين المتكلمين الأصليين باللغة السويدية وغير الأصليين، وجدت أنّ المتعلمين للغة السويدية وإن كانوا يستعملون المشيرات تداولياً في سياق الكلام بصورة عفوية على غرار (حسنا، انت تعرف بأن، أنت ترى بالطبع، في جانب ما) وغيرها، فإنّ الناطق الأصلي بالسويدية قد يستعمل هذه المشيرات لأغراض تداولية مختلفة لا يدركها الناطق غير الأصلي بالسويدية. فالمتعلمون قد يستعملون تلك المشيرات في بعض السياقات بطريقة غامضة وغير محددة؛ ليعبروا بوساطتها عن حيرتهم من عدم إدراك قصد المتكلم أكثر من كون استعمالهم لها يعبر عن التزامهم بقواعد التأدب في تبادل الحديث مع الآخر على غرار ما هي عليه عند المتكلمين الأصليين. وهي ظاهرة قد تعود إلى ضغوط التواصل التي تعترض سبيلهم نتيجة ضعف خبرتهم في مقاصد الاستعمال التي لا تسعفهم حينما يتواصلون مع المتكلمين الأصليين. وتعلّل آجر هذه الظاهرة بأن هؤلاء المتعلمين للسويدية إما أنّهم يستعملون هذه المشيرات من دون وعي بوظيفتها التأديبية، وإما أنّهم يجهلون كيفية استعمالها أصلاً عند المتكلمين الأصليين<sup>(10)</sup>.

وفي ضوء هذه الأسباب التي ذكرناها سابقاً- فضلاً عن أسباب آخر غيرها أكثر عمقاً وتعقيداً- تتجلى لنا صعوبة التواصل عند الدخيل الاجتماعي مع الآخر، ولاسيما على صعيد إنجاز الطلب، أو الاعتذار، أو ممارسة اللكنة التداولية الخاصة. ولا بد لنا من أن نقف على ذلك في ضوء الشواهد الدالة عليها.

## • إشكالية الدخيل الاجتماعي في إنجاز فعل الطلب (الأمر)

تتكلم جيني توماس على السلع ذات الطابع المجاني في الثقافات المختلفة؛ فتضرب مثالا لذلك (بعيدان الثقاب) و(السجائر). ففي بريطانيا من الممكن أن تطلب عود ثقاب من الآخر بصورة مباشرة من دون اتباع استراتيجية تهذيب تعتمد مقدمات مطولة حتى وإن كان الشخص غريبًا. وفي مقابل هذا فإن السيجارة في الثقافة الروسية تُعد سلعة زهيدة شبه مجانية؛ لذا بإمكانك أن تطلبها من الآخر مباشرة حتى وإن كان غريبًا. ولكن لو أن شخصًا روسيًا في بريطانيا، وطلب سيجارة من شخص بريطاني باستراتيجية الطلب المباشرة نفسها المعتمدة في روسيا، فإنه سيقع في فشل تداولي - اجتماعي على صعيد التواصل؛ لأن البريطاني سيعتقد أنَّ هذا الشخص الروسي يفتقر إلى قواعد التهذيب في الطلب؛ فيُعرض عنه<sup>(11)</sup>. وفي الوقت نفسه إنَّ الروسي سيرى حينها أنَّ إعراض البريطاني عن إجابة طلبه هو سلوك يفتقر الى التهذيب أيضًا.

ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ انعدام التعاون بين أطراف الخطاب لا يتوقف على الاختلاف الثقافي في إنجاز الطلب بين المجتمعات، بل قد يتمخض عن التحول في البنى التركيبية؛ فينتج عنه اختلاف في المقاصد التداولية المعتادة، ومثال ذلك المحادثة التي دارت بين متكلم أصلي بالانجليزية، ويرمز له بالرمز (J) وبائعة من سنغافورة ويرمز لها بالرمز (S). عُذَّت فيها البائعة فظة غير متعاونة في نظر المشتري الإنجليزي. وقد جرت المحادثة في متجر في سنغافورة على النحو الآتي:

1- ج: هل لديك عدد كافٍ من الطوابع، من نوع الطوابع ذات المائة وثلاثين سنتًا؟

2- س: ليس هناك كثير منها. عُد بعد خمس ساعات.

(عاد (ج) بعد خمس ساعات وسأل مجددًا عن الطوابع)

3- س: عُد غدا.

4- ج: ولكنك قلت لي بأن أعود بعد خمس ساعات، وها أنا عدت.

5- س: ما تزال غير موجودة.

(س: تلتفت لتأكد من وجودها أو عدمه مع البائعين الآخرين ممن هم في نهاية المتجر)

6- س: عُد غدا.

في هذه المحادثة يرى (ج) أنَّ البائعة (س) كانت فظة، وقد انبعث ذلك من استعمالها بنية الطلب بصيغة (الأمر) مجردة في السطر الثاني، حينما قالت: (عد بعد خمس ساعات). وبعد ذلك عادت فكررت صيغة الأمر قائلةً (عُدْ غداً) وذلك في السطرين الثالث والسادس. وما يبدو لي أنَّ استعمال صيغة الأمر مجرداً لم يكن هو المشكلة الرئيسة في المحادثة، بل إنَّ عدم استعمال البائعة (س) صيغة من صيغ الاعتذار مع الأمر مثل الكلمات (لطفًا، عذرا) أو عبارة (لا تؤاخذني) أو ما شابه ذلك، كان هو السبب الرئيس وراء امتعاض السيد (ج) البريطاني من سلوكها. على الرغم من التلميح الذي تضمنه كلام (ج) بأن (س) البائعة لم تفِ بوعدها فيما يتعلق بتوفير الطوايع بعد خمس ساعات في السطر الرابع<sup>(12)</sup>.

وينقل (هوف) رأي اللغوي الصيني (لي ونغ) بأنَّ مثل ذلك الحوار قد يكون منشؤه الاختلاف الاجتماعي على صعيد الثقافة واللغة. ودليله على ذلك أنَّ المكافئ لكلمة (sorry/ عفوًا) في الثقافة الصينية هي (duibuqi) وهي تعني أنك ليس بإمكانك أن تنظر إلى أحد ما بعينيك دليلاً على الاعتذار والاحترام. وهو أمر يجسد إلى حدٍّ كبير الاعتذارات الضمنية، وعلى وجه التحديد يذهب لي ونغ إلى أنَّ ما يخدم حال الصدام عندما يكون المشتري غير عالم باستراتيجيات التهذيب بما فيها الاعتذارات فإنَّه يُعدّ دخليلاً اجتماعياً<sup>(13)</sup>.

وفي دراسة قامت بها ييتس عن أفعال الطلب وجدت أنَّ الناطق الأصلي بالإنجليزية الأسترالية يستعمل صيغاً غير مباشرة لِيُخَفِّفَ من وطأة فعل (الأمر) في حالات التواصل في حين نجد نظراءهم من أولئك الصينيين الناطقين بالإنجليزية الأسترالية غالباً ما تظهر خلفيتهم الثقافية في صيغ (الأمر) عندهم فتكون مباشرة<sup>(14)</sup>.

نخلص مما تقدم إلى أنَّ مصدر هذه الاشكالات نابع من جهل الدخيل الاجتماعي بقوانين الخطاب المعتادة عند الجماعة المحلية المختلفة. ومن ثمَّ قد يكون لهذه المشكلة بعداً ثقافياً لا ينفصل عن البعد التداولي اللساني إن لم يكن هو أساسه.

## • إشكالية الدخيل الاجتماعي على صعيد إنجاز (الاعتذار)

يختلف إنجاز الاعتذار من ثقافة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، ومن أوضح الأمثلة على ذلك الشاهد الذي ساقه اللساني الإيطالي هنتر هولزل عن موقف جرت أحداثه في بين رجل يهودي/عبري وامرأة بريطانية. ففي صباح يوم ما عمدت السيدة البريطانية (G) - وهي متكلم أصلي باللغة الإنجليزية - إلى التسوق من أحد المحال التجارية كما هي عادة كل يوم، وبينما كانت تخرج بطاقة التسوق من حقيبتها اصطدمت من دون قصد بالسيد (Y) وهو غير بريطاني. فكانت ردة فعلها الطبيعية أن قالت له: أنا آسفة، باللغة العبرية، بيد أن السيد (Y) التفت إليها قائلاً: سيدتي، بإمكانك الاعتذار على الأقل؟!!

وفي موقف آخر نرى السيد (Y) نفسه قد وصل متأخراً عن الوقت المحدد للاجتماع مع السيد (W) الذي هو بريطاني الأصل، ومن ثم هو ناطق أصلي باللغة الإنجليزية، وبينما يسير السيد (Y) داخل غرفة الاجتماع قال: لقد تأخر الباص، ومن ثم جلس. أبدى السيد (W) امتعاضه بوضوح متمماً مع نفسه: هؤلاء لم لا يعتذرون أبداً؟! (15).

يرينا هذا الشاهد كيف أن طرق الاعتذار المتعارف عليها في المجتمعات ينبغي أن تُنجز بما يناسبها من أفعال كلامية متعارفة بين أبناء الثقافة الواحدة. ولعلنا نستطيع أن نفهم سبب عدم فهم السيد (Y) اعتذار السيدة (G) البريطانية في الحادثة الأولى عن طريق فهم ذكره السبب الذي أفضى إلى تأخيره في الحادثة الثانية. فقد أفاد الحدث الأول أن تقدّم فعل اعتذاري مباشر فحسب يعدّ كافياً لتحقيق قصد الاعتذار في الثقافة البريطانية، في حين نجد أن مجرد ذكر السبب الذي أفضى إلى الخطأ هو الذي يُنجز الاعتذار في الحدث الثاني؛ إذ يحقق على ما يبدو اعتذاراً ضمناً (فعل تعبري غير مباشر)، ويشير - في الوقت نفسه - إلى أن الحادث لم يكن مقصوداً، بل أنه وقع عفواً. ولعل هذا ما يفسر لنا العلة وراء ذكر السيد (Y) السبب الذي أفضى إلى تأخيره في الموقف الثاني بقوله (لقد تأخر الباص) حين تأخر عن موعد الاجتماع. وفي الوقت نفسه يفسر لنا امتعاض السيد (W) البريطاني من ذلك (16).

وعلى الصَّعيدِ نفسه نجد أنَّ من أدبيات الثقافة في المجتمع الياباني أن تقدم الاعتذار مراراً وتكراراً في سياقات واسعة النطاق. ومثال على ذلك ينقل هنتر هولزل ما ذكره اللغوي الياباني هيروكو كاتوكا من حادثة عن (توم)، وهو مواطن أمريكي جاء إلى اليابان وأقام فيها، وفي إحدى عطل نهاية الأسبوع استأجر توم سيارة، وكانت تلك هي المرة الأولى التي يقود فيها سيارة في اليابان، ولكنه كان سائقاً ممتازاً في الولايات المتحدة، وعلى الرغم من ذلك فقد وقع في حادث في اليابان وهو في طريقه متجهاً إلى بيت صديقه. فتمتة طفل يافع في الرابعة من عمره تقريباً كان يعدو في الشارع خارجاً من الزقاق في أثناء مرور توم في ذلك المكان. كان توم يقود بسرعة أقل من الحد المسموح به هناك وكان ينظر إلى الطريق بحذر؛ لذا فقد أوقف السيارة مباشرة، إلا أنها لامست الطفل بشكل طفيف فأسقطته أرضاً. أوقف توم السيارة مباشرة وطلب من أحد المارة الاتصال بالشرطة. شعر توم بالأسف تجاه الطفل، بيد أنه وجد أنَّ ليس هناك ما يمكن فعله أكثر من ذلك، ومن ثمَّ حاول نسيان الحادث. وبعد بضعة أيام سمع توم من ضابط الشرطة أنَّ أهل الطفل مستأوون من موقف توم تجاه الحادث.

في ضوء هذا الموقف الأخير يتمخض عندنا سؤال وهو ما السبب الذي جعل أهل الطفل متمتعين من موقف توم؟ والإجابة عن ذلك تكمن في أنَّ توم لم يقدم اعتذاراً لأهل الطفل، ولم يزر الطفل في المشفى، حتى أنه لم يقرَّ بذنبه؛ لأنَّ الشَّخص في اليابان - في مثل هذا الموقف - يقوم بالاعتذار مباشرة مقرراً بذنبه. وعلى الرغم من أنَّ توم شعر بالأسف ضمناً في أثناء كلامه من دون الإفصاح بذلك أو إنجازه مباشرة فإنَّ ذلك لم يكن كافياً عند اليابانيين<sup>(17)</sup>.

وفي مكان آخر يسوق لنا كاتوكا موقفاً آخر يوضح اختلاف الثقافات في مجال الاعتذاريات. ففي صباح يوم ما في إحدى الشركات اليابانية حيث يعمل بوب - وهو مواطن أوروبي - بدوام جزئي، وكان قد أنجز مستنداً لمكتب رئيسه في العمل. دقق رئيسه المستند بعناية فائقة، فوجد فيه خطأً كبيراً. وكان الرئيس قد أخبر بوب أنَّ المستند ينبغي أن

يُقدّم بسرعة. بيدَ أنَّ المستند تأخر؛ لأنَّ بوب بالنهاية لم يكن عنده سبيل إلى معالجة الكلمات الخطأ في المكتب. وفيما يتعلق بالخطأ الموجود في المستند، فقد لحظ بوب بأنَّه قد وقع عن طريق زميله وليس عن طريقه هو. أوضح بوب تلك الأمور لرئيسه (الياباني) بحدوء وأدب عالٍ مستعملاً اللغة اليابانية، مشيراً إلى أنَّه لم يكن على خطأ، وفي أثناء الاستماع إلى بوب بدا رئيسه ناقماً، وفجأة قال له بالإنجليزية: لا أريد سماع مثل هذه الأعذار، أنجزه مرة أخرى، وأعطني إيَّاه قبل أن تمضي إلى بيتك اليوم. غادر بوب مكتب رئيسه وهو يشعر بالاستياء. لم يفهم لم أصبح رئيسه مستاءً؛ إذ إنَّه لم يرتكب خطأ ومن ثمَّ لم يعرف بوب ماذا يصنع إزاء هذا الموقف. ولعلَّ الذي حدا بالمدير إلى هذه الحال هو أنَّ بوب لم يعتذر منه؛ فالاعتذار في مثل هذه المواقف عند اليابانيين يجعل الشخص في نظرهم صادقاً، ويشعر بالمسؤولية، ويريد التعاون مع الآخرين. بيدَ أنَّ بوب بدلا من هذا حاول أن يخلص نفسه من الذنب وأن يخلي مسؤوليته من الخطأ<sup>(18)</sup>.

#### • إشكالية (اللكنة التداولية) عند الدخيل الاجتماعي:

يُعَوِّل جورج يوول في تطوير التواصل بين الثقافات على فهم مميزات اللكنة التداولية (pragmatics accent)، ليس عند الآخرين فحسب وإمَّا عند أنفسنا. ويرى يول أنَّ اللكنة التداولية هي ((مميزات حديثنا التي تُشير إلى أنَّ ما نفترضه يتم إيصاله دون قوله))<sup>(19)</sup>.

ترى بيتس أنَّ اللكنة التداولية تكمن في طريقة النطق في أثناء التواصل، فالطريقة التي يُنجز الكلام بوساطتها، وكذلك السكوت، ما هي إلا مشيرات تجسّد القيم الثقافية في التواصل؛ ومن ثمَّ هي تحمل في طياتها معنى تداولياً! فإذا كانت الجماعة اللغوية قد توارثت طرقاً أو سنناً في الصمت فيما بين أفرادها في أثناء الكلام وهذا الصمت يكون له معنى أو مغزى، فإنَّ الصمت عند متعلم اللغة الأخرى قد يسبب تفسيراً مخطوئاً من لدن المتكلمين الأصليين في أثناء التواصل. فعلى سبيل المثال، يُفسّر الصمت الطويل غير المعتاد في الثقافات الناطقة بالإنجليزية بأنَّه رفض أو اعتراض أو نقد. وغالبا ما يُستعمل في حال ورود الأخبار السيئة أو عدم الترحيب بعودة شخص ما. أما الصمت عند اليابانيين فإنَّهم حينما

ينتقلون إلى التحدث بالإنجليزية فيهم يميلون إلى الصمت قبل أن يباشروا الحديث. وهذا الصمت قد يُفسّره المتكلم الأصلي بالإنجليزية بأنه تمهيد يشير إلى تفضيل السكوت على التواصل<sup>(20)</sup>. بيد أن هذا الأمر غير مطرد في بعض البلدان الناطقة بالإنجليزية؛ فالثقافات الأصلية (الأم) في أمريكا وأستراليا ترى أن الوقفات في أثناء الكلام قد يكون مسموحاً بها في حال التحول من لغة إلى أخرى. ومن ثم لا يُنظر إلى الصمت في هذه الحال على أنه أمر سلبي وكأنه علامة على انقطاع التواصل في أثناء التفاعل؛ بل هو أمر يعود إلى تنوع منابع الثقافات الناطقة بالإنجليزية<sup>(21)</sup>.

وقد أوردت اللغوية الألمانية كلير كرامش في هذا الشأن مثلاً تذكر فيه الحكاية الآتية: "أُرسل أحد الطلاب الأمريكيين من أصل أفريقي لإجراء مقابلة مع زوجة سوداء تعيش في أحد الأحياء الفقيرة ذات الدخل المحدود (المنخفض). اتّصل الطالب بها هاتفياً من المكتب الذي يعمل فيه. وعندما وصل إلى سكن السيدة وطرق الباب قابله الزوج الذي فتح له الباب وعلى وجهه ابتسامة، وتقدم نحوه قائلاً:

- Husband: So y're gonna chek out ol lady, hah?

- إذن تريد زوجتي في شيء ما. هه؟

- Student: Ah, no. I only came to get some information. They called from the office.

- آه، لا، جئت فقط للحصول على بعض المعلومات؛ فقد اتصلوا بكم من المكتب؟

- (Husband, dropping his smile, disappears without a word and calls his wife.)

في هذه الحال تخلى الزوج عن ابتسامته، وذهب من دون أن ينبس ببنت شفة لينادي زوجته<sup>(22)</sup>.

إذا دققنا النظر في هذا الحوار فإننا ندرك بوضوح أن الطالب قد فشل في أن يظفر بالقصد من إشارات الزوج المساقية (نغمة الكلام، وطريقة النطق التي تميز الإنجليزية الأمريكية كما ينطق بها السود، واختيار الألفاظ مثل 'ol lady' بدلا من 'wife' و 'check out' بدلا من 'visit'). فالزوج قصد أن يبدي تألفاً (تعاوناً) مع أمريكي أفريقي مثله. بيد



أنَّ استجابة الطالب كانت بلغة إنجليزية رسمية مثلما ينطق بها البيض، وبذلك أظهر انتماءه إلى ثقافة أكاديمية لا تمتُّ بصلةً لثقافة الرَّوج. وروى الطالب فيما بعد، أنَّ المقابلة كانت رسمية جداً وغير مرضية<sup>(23)</sup>. وهذا يوحي بأنَّه قد خيَّلَ لكلا المتحاورين الشروط اللازمة لإشباع رغباتهم القصدية التواصلية؛ فالرجل العجوز أراد بأسلوبه الحوارى هذا أو باستعماله لكنة الخطاب العامي أن يحقق مبدأ (التعاون) وثقافة (الانتماء) العرقى مع شخص آخر افترض سابقاً أنَّه سيشاركه بهما أيضاً. والشاب الأكاديمي افترض سابقاً أو فكَّر بأنَّه لكي يكسب ثقة الشخص المسن الذي يقف أمامه وينجز غرضه من الزيارة عليه أن يختار أو يشبع قصده التواصلى هذا بأن يختار لكنة خطابه بالإنجليزية الرسمية التي يتكلَّمها عادة من تلقوا تعليمًا أكاديميًا جيداً. وبما أنَّ التعليم خاضع لثقافة البيض المسيطرة أو "المركزية" فإنَّه يكون بلغتهم أو لكتبتهم التداولية في الخطاب. وهذا الأمر نفسه لا يعدُّ لأول وهلة مشكلة؛ ولكن بسبب الصراع الثقافى أو صراع الهوية بين السود والبيض في هذا البلد فإنَّه قد يأخذ في بعض الأحيانٍ منحى سلبياً. ومن ثمَّ لا يكون أمام أفراد المجموعات العرقية في هذه الدول المتنوعة الثقافات سوى الانغلاق على نفسها أو التقوقع والانعزال عن الآخر المهيمن، فيتولد عندهم شعور بضرورة الصراع مع الآخرين من أجل البقاء والحفاظ على هوياتهم الثقافية الفرعية. وهذا الأمر جعل من الطالب الأمريكى دخيلاً على مجتمع السود على الرغم من أنه يشاطرهم الأصول نفسها.

وعلاوة على ما تقدَّم فمن المشكلات الأخرى التي تصيب التواصل العابر للثقافات ما تخلِّفه اللغة الأم من آثار اللكنة التداولية في اللغة الثانية المكتسبة. وهو ما يُعرف بـ(تداولية اللغة الوسطى، أو لكنة الخطاب غير الأصلي) التي تظهر في أثناء عملية التواصل العابر للثقافات. تشير كلير كرامش في حديثها عن (الإشارات المساقية) إلى أنَّها قد تفضي أحياناً إلى استنتاجات مختلفة إذا استُعْمِلت في التواصل بين أناسٍ ينتمون إلى ثقافات عرقية أو قومية مختلفة، وقد يسبَّب هذا الأمر سوء فهم حقيقى بين المتحاورين. مثال على ذلك تلك المجاهدة اللفظية باللغة الإنجليزية التي حدثت بين عميل آسيوى ومحاسب بريطاني بأحد

البنوك البريطانية، حيث نبرة الصوت غير المتوقعة، وحيث يؤدي النبر الذي يقوم به المتكلم الآسيوي إلى سوء فهم وإحباط عند المتحدث البريطاني الذي يتحدث الإنجليزية الرسمية<sup>(24)</sup>:

- لو سمحت. Customer: Excuse me.

- نعم سيدي. Cashier: Yes sir.

- أريد أن أودع بعض النقود. Customer: I want to deposit some Money

- حسنا أنت تريد استمارة إيداع إذن. Cashier: Oh. I see.

Ok. You `ll need a deposit form then.

- أجل، لا، لا، هذه الاستمارة الخطأ Customer: Yes, No, No,

This is the wrong one.

بعدها يعلو صوت المتحدث بالإنجليزية الآسيوية وينخفض عندما ينطق كلمتي بعض النقود some Money وهذه الكلمة الأخيرة تتسم ببعض ارتفاع الصوت عند الآسيوي في الوقت الذي يخفض المتحدث بالإنجليزية البريطانية صوته عندما ينطق بكلمة money ويزيد الآسيوي النبر على كلمة (deposit / أودع). وعندما يستعمل المتحدث بالإنجليزية البريطانية نسقه التأويلي المتداول يظن أنَّ متحدث الإنجليزية الآسيوية يتكلم بطريقة (مقصودة)؛ ويشعر من نبرة صوته بشيء من العداء ضده، بينما لو كان المحاسب آسيوياً مثل العميل لما أحسَّ في نبرة صوته بشيء من العداء أو الغلظة. وقد يكون العميل الذي يتحدث الإنجليزية الآسيوية خرج باستنتاجات مخطوءة من حديث المحاسب المتحدث بالإنجليزية البريطانية. ثمَّ يعاودان الحديث على النحو الآتي:

- آسف؟ Cashier: Sorry?

- لي حساب في ومبلي. Customer: I got my account in WEMbely.

- تريد استمارة حوالة إذاً. Cashier: Oh you need a GIRO form then.

- أجل استمارة حوالة. Customer: yes GIRO form.

- لماذا لم تقل ذلك منذ البداية؟ Cashier: Why didn't you say so first time?

- آسف. لم أكن أعرف. Customer: Sorry Didn't KNOW.
- حسناً؟ Cashier: ALLRIGHT?
- شكراً. Customer: Thank you.

لكنة المتكلم التداولية إذًا قد تُفسَّر على أنَّها مفتاح الوصول إلى موقف المتكلم. ومن ثمَّ فهي جزء من سلوكه المقصود. وقد يفهم (الدخيل الاجتماعي) العميل الآسيوي المتحدث بالإنجليزية علو نبرة المحاسب عند نطقه بكلمة (GIRO/ حوالة) على أنَّها علامة على توتره وعدم قدرته على ضبط أعصابه، وأنَّ ارتفاع نبرة صوته عندما نطق بعبارة All RIGHT على أنَّها محاولة لزعجه.

نستنتج مما سبق أنَّ اللكنة التداولية تؤثر أحياناً في سيروية العملية التواصلية، من حيث أنَّها قد تفضي إلى استلزامات حوارية تداولية غير مقصودة، فعلو صوت العميل الآسيوي وتشديداته في أثناء لفظه الأفعال الكلامية؛ استلزم أو أحدث فعلاً تأثيرياً في ذهن البريطاني ينمُّ على سلوكٍ عدائيٍّ من قبل العميل، الأمر الذي عرقل عملية التواصل بينهما وتسبب في سوء التفاهم.

#### خاتمة:

خلص الباحث من الوقوف عند إشكالية الدخيل الاجتماعي في اللسانيات التداولية العابرة للثقافات إلى مجموعة من النتائج، نلخصها بالآتي:

- 1- توصل البحث إلى أنَّ (الاختلاف الثقافي) بين أطراف الخطاب يعدّ العامل الرئيس في فشل الدخيل الاجتماعي في إقامة التواصل مع الآخر، وبنسبة أقل منه يعود الفشل التداولي إلى ضعف الجانب اللغوي عند الدخيل الاجتماعي من حيث جهله بتنوع سياقات الاستعمال في لغة الآخر.
- 2- لا تقتصر التداولية العابرة للثقافات على البحث في مقاصد المتكلم، بل هي مقارنة يجتمع فيها البحث عن مقاصد المتكلم وسبل الاستدلال على تلك المقاصد عند

- المتلقي. وهذا يجعلها مقاربة ذات طابع شمولي تأخذ بالحسبان عناصر العملية التواصلية كلها، سواء الرئيسة منها أم الفرعية.
- 3- تتحكم المرجعيات الاجتماعية والدينية والعرقية في السلوك اللغوي للفرد الدخيل في مجتمع آخر؛ لأنها متجذرة في لا وعيه؛ لذا هو يجهل أو لا يعي للوهلة الأولى أن الطرف الآخر في التواصل متحرر منها، ولا يخضع لها. وقد يدرك آثارها في التواصل بعد وقوع الفشل التداولي عنده؛ فيعمد إلى البحث عن أسبابه.
- 4- يخفق الدخيل الاجتماعي في بعض المواقف التي يجهل فيها طرائق إنجاز الطلب في الثقافات الأخرى إزاء بعض الأشياء؛ فيخفق في استعمال الطلب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقد يكون الإخفاق في إنجاز الطلب ناتجاً عن جهله بخصوصية الشيء المطلوب في ثقافة الآخر.
- 5- يُعدّ اختلاف طرق إنجاز الاعتذار مشكلة أمام الدخيل الاجتماعي في بعض الثقافات. ففي بعض الثقافات يكون الاعتذار ليس باستعمال صيغة لغوية معينة، بل بذكر السبب الذي أفضى إلى الحدث. فضلاً عن كثرة صيغ الاعتذار في بعض الثقافات وتنوع استعمالها من سياق إلى آخر، الأمر الذي يصعب على الدخيل الاجتماعي الإحاطة به.
- 6- قد تكون ثقافة الصمت والوقوفات القصيرة في أثناء التواصل سبباً للفشل التداولي عند الدخيل الاجتماعي إذا مارسها في بعض المجتمعات التي ترى في ذلك علامات دالة على عدم رغبة الدخيل الاجتماعي في التواصل.
- 7- يمثل الانتماء العرقي عائلاً أمام الدخيل الاجتماعي للتواصل مع الآخر في بعض المجتمعات.
- 8- قد يفرض اختلاف اللكنة التداولية عند الدخيل الاجتماعي عَمَّا هي عليه عند الآخر إلى فشل التواصل وانقطاعه، وقد يزداد الأمر سوءاً إذا ما وصل إلى مرحلة سوء التفاهم.

## الهوامش والإحالات

- <sup>(1)</sup>- Clyne, M. Inter-cultural communication at work: Cultural values in discourse, New York, Cambridge University Press. 250.
- <sup>(2)</sup>- Elsayed Mahmoud Elsayed (2014), A Cross-cultural study of pragmatically requestive speech act realization patterns. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for degree of Med Tesol, The BTITISH University In DUBAI, Faculty of Education, Dissertation supervisor: Dr. Yasemin Yildiz, 19.
- <sup>(3)</sup>- Ibid, 19.
- <sup>(4)</sup>- التداولية، جورج يول، ترجمة: د. قصي العتّاي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1 2010م: 187.
- <sup>(5)</sup>- Thomas. Jenny: cross- cultural pragmatics failure. In (1983) Applied linguistics, volume 4. No 2, 91
- <sup>(6)</sup>- يرى الباحث أنَّ للهجرات الفردية والجماعية أثرًا عظيمًا في الحياة الاجتماعية والسياسية واللغوية للشعوب، ذلك بأنَّها تسهم في خلق مجتمعات وثقافات جديدة ناتجة عن تصارع الثقافات المهاجرة وتلاقحها وتزاحمها مع المضيفة. الأمر الذي تجسّده اللغة بكل وضوح من حيث اساليب الاستعمالات اللغوية ظهور ألفاظ جديدة واختفاء أخرى، تغير طريقة التلفظ ببعض الحروف ظهور سياقات استعمال جديدة يفرضها الواقع الاجتماعي الجديد، وهذا الأمر هو الآخر يرتفع وينخفض اعتمادا على مبدأ التأثير والتأثر، المركزية الثقافية ومدى تمتك الأفراد بهويتهم الثقافية. ومن ثمَّ أنَّ تسليط الضوء على الهجرة يعطينا مادة وفيرة وواضحة وملموسة نستطيع الاستناد إليها لتقديم رؤية جديدة على صعيد اللسانيات التداولية العابرة للثقافات. وللاستزادة أكثر في هذا الموضوع بالإمكان الرجوع إلى كتاب (الهجرة، الحراك والنفي وآثارهم على الصعيد الثقافي واللغوي تأليف عدد من الأساتذة، إشراف الدكتور كمال فيلاي، سلسلة مطبوعات الملتقيات السنوية الجزائر، ط1، 2010م).
- <sup>(7)</sup>- ينظر: التداولية، جورج يول: 21.
- <sup>(8)</sup>- م.ن: 21-22.
- <sup>(9)</sup>- Yatse, Lynda. Pragmatic challenges for second language learners. in: (2010) pragmatics across languages and cultures, volume 7 Berlin/ new York. 295
- <sup>(10)</sup>- Ibid, 296.
- <sup>(11)</sup>- Thomas, J. cross-cultural pragmatic failure, 105.

- (12)- Haugh. Michael, intercultural (im)politeness and the micro-macro issue. in: (2010) pragmatics across languages and cultures, volume 7, Berlin/ new york, 145-146.
- (13)- Ibid, 145-146.
- (14)- Yatse, Lynda. Pragmatic challenges for second language learners, 297.
- (15)- Hinterholz. Roland, (2012). A comparison of the realization of requestive speech acts in Italian and German. Anno Accademico, Venesia-Italy, 22.
- (16)- Ibid, 23.
- (17)- Ibid, 70.
- (18)- Wierzbica Anna, (1991). cross- cultural pragmatics. the semantics of human interaction. Berlin, Mouton de Gruyter. , 70.
- (19)- التداولية، جورج يول: 134.
- (20)- Yates, Lynda. Pragmatic challenges for second language learners, 297.
- (21)- Ibid, 298.
- (22)- اللغة والثقافة، كلير كرامش، ترجمة: أحمد الشيمي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، الدوحة - قطر ط1، 2010م: 54-55.
- (23)- ينظر: م.ن: 54-55.
- (24)- ينظر: م.ن: 57-58.

## ضرورات الشعر عند ابن جني

"Licenses to Poetry" with Ibn Djinnî

أستاذ مساعد/ د. عثمان انجوغوتياو

جامعة شيخ أتنا جوب - دكار (السنغال)

thiawousmandiogou@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/10

تاريخ الإرسال: 2020/09/15

### ملخص:

الشعر مجال ضيق يتقيد بقيود ويتحدد بحدود، لذلك كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن يلتزم الشاعر فيه بقواعد اللغة؛ نحوها وصرفها وأصولها المألوفة طبقاً ما عهد في الكلام المنشور. فهو فن يستلزم استقامة الوزن وتناسب الإيقاع ودقة التصوير واستصفاء الألفاظ والتحدلق في الصنعة. ومن هذا الباب يرخّص الشاعر لنفسه ما لا يعذر فيه غيره فنشأ ما عُرف عند اللغويين والعروضيين بـ "ضرورة الشعر". ولما كان ابن جني في طليعة من تصدّوا لهذا الفن تحليلاً وتعليلاً وتقعيداً في مواطن شتى لا يتأتى للكثير الوقوف على جلّها فضلاً عن كلّها، ولا يتهيأ للجميع الانتفاع من غره، ولم يفرد لهذا الفن تصنيفاً وكان هو الأولى بهذا العمل من غيره، اعتمدنا هذا البحث الذي يهدف إلى إبراز موقفه من الضرورات، ولمّ أشتات المسائل الضرورية وأشكالها اعتماداً على آرائه التي ذهب إلى أيدي سبباً في كتاباته المتنوعة المتعددة.

الكلمات المفتاحية: ضرورة الشعر، ابن جني، النحو، الصرف، العروض.

**Abstract:**

Arabic Poetry represents a restricted area with constraints and limits. That is why it is difficult, if not impossible, for the poet to comply with it to the norms and basics of grammar and of morphology as it is easy to do so with prose. It is an art that demands constant rhythm, harmonic cadence, strict rhyming, intermittent representations, meticulous wording and a precious style. It is in this sense that the poet, on his own initiative, gives himself the means to go beyond or to ignore some morphosyntactic rules. This is how appears what linguists and specialists of prosody name "License of Poetry". It refers to the permission that the poet grants to himself by changing the pronunciation or even the spelling of a word to remain within the framework of prosody and of versification. Considering that, Ibn Djinnî is one of the first linguists who attribute to this delicate phenomenon a predominant position in his analysis and argumentations without dedicating a book to it. We have found it useful to collect the core part of his theories and opinions related to this matter in his complex and diverse work, in order to make it a unified and affordable study.

**keywords:** Licenses of Poetry, Ibn Djinnî, Grammer, Morphology, Prosody.

**تقديم:**

إنَّ الضرورة الشعريّة موضوع اعتنى به علماء العربية القدامى واختلف موقفهم تجاه هذه الظاهرة ومنهجهم في معالجتها. فذكره بعض النحاة في فصل أو فصول كما فعل سيويّه في كتابه، وبعضهم الآخر قد أفرد له كتاباً خاصاً كما فعل المبرّد. فكان ذكر سيويّه لهذه المسألة ذكراً مجتزأً لم يتقصّها إذ لم يكن غرضه عرض الضرورة بذاتها وإنما ساقه الكلام إلى ذكرها ضمن ما ذكر من الأبواب التي يتفرّع منها هذا الباب. وأقدم كتاب ألف في ضرورة الشعر كتاب أبي العباس المبرّد المتوفى سنة 285 هـ، وهو كتاب فُقد من بين ما فقد من كتب التراث العربيّ الإسلاميّ. ثمّ جاء أبو سعيد السّيرافيّ المتوفى سنة 368 هـ فاستقلّ واستقصر ما وجد في كتاب سيويّه من هذا الموضوع أثناء قيامه بشرحه، فانطلق من إشارات سيويّه ليضع مؤلفاً يتوسع فيه رجاء أن يأتي بما يشفي الغليل في هذا الموضوع.



وكان خلال تأليفه لهذا الكتاب قد وقف على كتاب المبرّد المفقود فيما بعد، فكان هذا الكتاب من عمّد تصنيفه فيما يبدو. فلم يكن ممن اعتنى بالضرورة من سبق أبا الفتح عثمان بن جني المتوفى سنة 392 هـ إلا هؤلاء علما بأن ابن جني قد عاصر السّيرافي الذي كان على طبقة شيخه أبي عليّ الفارسي. فمن هنا كانت دراسة ضرورة الشعر عند ابن جني دراسة في أهم الغاية والضرورة لأنه من أوائل من أولوا لهذه المسألة عناية خاصّة. فالمشهور من أمهات الكتب التي عاجلت هذا الموضوع متأخر عن عصر ابن جني مثل "ما يجوز للشاعر في الضرورة" للقرّاز القيرواني المتوفى سنة 421 هـ و"ضرائر الشعر" لابن عصفور الإشبيلي المتوفى سنة 669 هـ. فابن جني وإن لم يفرد للضرورة تأليفا فقد عقد لها بابا في "الخصائص" متسائلا: "هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أولا؟". وليس وقوفه على هذه المسألة هنا سوى جزء ضئيل من وقفاته المبعثرة تجاه هذه الظاهرة في كتبه المتباينة المورد والمشبّر من لغة ونحو وصرف وقراءات وأدب مثل "سر صناعة الإعراب" في اللغة، و"اللمع" في النحو، و"المنصف" في التصريف، و"المحتسب" في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، و"الفسر" في الأدب؛ فقد كان ابن جني يتطرّق في مختلف تصنيفاته إلى هذا الموضوع كلّما سنح له بذلك الموقف اللغوي.

وجملة القول فإن بحثنا يهدف إلى إبراز موقف ابن جني من قضية الضرورات ويسعى إلى إعمال منهج يقوم باحتواء آرائه وأفكاره في هذا الموضوع اعتمادا على إشارات المتفرقة إلى أنماط هذه الظاهرة وقضاياها في كتبه بحيث يتشكل من هذا البحث نسيج متلاحم متكامل يمثّل خلاصة نظرية ابن جني في "ضرورة الشعر".

وقد عزّف العروضيون الضرورة - كما يقول محمود مصطفى - بأنها ما وقع في الشعر مما لا يجوز وقوعه في النثر، وقال صاحب الممتع في علم الشعر وعمله: "وقد اغتفروا الضرورة في الشعر، ولم يغتفروها في غيره"<sup>(1)</sup>.

## 1. ضرورة الشعر عند النحاة واللغويين:

لقد أولى اللغويون والنحاة مَهْمَةً كبيرة للضرورة في اللغة العربية وخاصة في شعر العرب. وهذه الحقيقة تتجلى في ثنايا كتبهم وحوايا مؤلفاتهم منذ فجر تدوين اللغة وما يتعلّق بها. بيد أن أفراد تصنيف في هذه الناحية وإن ابتزغ مبكراً إلا أن عدد تصانيفه ما زال ضئيلاً في القرون المتتالية. وأقدم كتاب وجدناه اعتنى بالمسألة بصفة لافتة للنظر كتاب سيبويه حيث نجد صاحبه يقف من هنا ونَمَّ ليعالج مسألة ضرورية تشريحاً أو تعليلاً، وقد بلغ به الأمر إلى أن يفرد له باباً خاصاً قال فيه: "هذا باب ما يحتمل الشعر: اعلم أنه يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف، يشبهونه بما قد حذف واستعمل محذوفاً، كما قال العجاج [الرجز]:

قَوَاطِنًا مَكَّةً مِنْ وُرُقِ الْحَمَى

يريد: الحمام"، ثمّ أتبعه سيبويه بأمثلة شعرية كثيرة يذكر أحيانا الشاهد ولا يتعمّق في تحليله ويرميه أحيانا على عواهنه. قال في الباب: "وربما مدوا مثل مساجد ومنابر، فيقولون مساجيد ومنابر، شبهوه بما جُمع على غير واحد في الكلام، كما قال الفرزدق [البسيط]:

تَنْفِي يَدَاهَا الْحَصَى فِي كُلِّ هَاجِرَةٍ نَفْيِ الدَّنَائِرِ تَنْقَادُ الصَّيَارِيفِ

وقد يبلغون بالمعتلّ الأصل فيقولون: رداد في رادّ، وضننوا في ضنّوا، قال قعنب بن أمّ صاحب [البسيط]:

مَهْلًا أَعَاذَلْ قَدْ جَرَّيْتُ مِنْ خُلُقِي أَيْ أَجُودُ لَأَقْوَامٍ وَإِنْضُنُّوا

ومن العرب من يثقل الكلمة إذا وقف عليها ولا يثقلها في الوصل، فإذا كان في الشعر فهم يجرونه في الوصل على حاله في الوقف نحو: سببًا وكلكلاً، لأنهم قد يثقلونه في الوقف، فأثبتوه في الوصل كما أثبتوا الحذف في قوله: "لنفسه مقنعا"، وإنما حذفه في الوقف. قال رؤبة [الرجز]:

ضَخْمٌ يُجِبُّ الْخُلُقُ الْأَضْحَمَا

يروى بكسر الهمزة وفتحها. وقال بعضهم: "الضَّخْمَا" بكسر الضاد<sup>(2)</sup>.

نلاحظ أنّ سيبويه يضع هنا اللبّات الأولى لهذا الأهلوب كعاداته في كتابه ممّا جعله الأصل في كثير من الأعراب والأبنية ومسائل النحو واللغة. وقد اختتم الباب بمبدأين من مبادئ الضرورة أساسين قائلاً: "ويحتملون قبح الكلام حتى يضعوه في غير موضعه، لأنّه مستقيم ليس فيه نقيض، فمن ذلك قوله [الطويل]:

صَدَدَتْ فَأَطَوَلَتِ الصُّدُودَ وَقَلَّمَا وَصَالَ عَلَى طُولِ الصُّدُودِ يَدُومُ  
وَإِنَّمَا الْكَلَامُ: وَقَلَّ مَا يَدُومُ وَصَالَ.

وجعلوا ما لا يجري في الكلام إلا ظرفاً بمنزلة غيره من الأسماء، وذلك قول المرار بن سلامة العجلي [الطويل]<sup>(3)</sup>:

ولا ينطقُ الفحشاء من كان منهم إذا جلسوا ممّا ولا من سِوَانَا

ثم قطع الكلام بخطاب فصل فتح للمتأخرين باب هذا الفن بمصاريعه عندما قال: "وليس شيءٌ يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً. وما يجوز في الشعر أكثر من أن أذكره لك ههنا، لأن هذا موضع جُمْلٍ"<sup>(4)</sup>.

ومن حفل بالضرورة بوجه خاص من النحاة واللغويين أبو حيّان الأندلسي المتوفى سنة 745 هـ في كثير من المواقف ضمن تأليفه الذي سَمّاه "ارتشاف الضرب من لسان العرب"، فقد عقد باباً واسعاً عن الضرائر في آخر الكتاب ابتدأه بقوله: "يجوز للشاعر في الضرورة ما لا يجوز لغيره في الكلام"<sup>(5)</sup>، وبعده جلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ في مواضع شتى من كتابه الموسوم بـ "معجم الهوامع شرح جمع الجوامع" قال في بداية باب الضرائر: "أي هذا مبحث الأمور التي تجوز لضرورة الشعر ولا تجوز في غيره (يجوز للشاعر) أن يرتكب (ما لا يجوز في الاختيار)"<sup>(6)</sup>.

ولكنّ أوّل كتاب فَرَعَ لهذا الموضوع ظهر في عنوانه لفظُ الصُّرورة كتاب "ضرورة الشعر" لأبي العباس المبرّد المتوفى سنة 285 هـ / 898 م، وهو مفقود لم يصل إلينا.

يمكن أن نذكر كتباً ثلاثة من الأسس والمصادر لهذا الفن، يُعَدَّدَن أوّل ما وصل إلينا في هذا الموضوع كتباً مستقلةً.

### أولهنّ: ضرورة الشعر لأبي سعيد السيرافي المتوفى سنة 368 هـ:

وأصل هذا الكتاب جزء من شرح السيرافي لكتاب سيبويه. ولعلّ كتاب المبرّد المفقود في ضرورة الشعر كان بين يدي السيرافي عندما يشرح كتاب سيبويه، فنقل منه الكثير واستخرج من بحاره الكنوز والدرر. ومن هنا تبدو أهمية هذا الباب في كتاب السيرافي؛ فقد تعود السيرافي أن يلتصق كثيرا بعبارة سيبويه وهو يشرح كتابه، غير أنّه عندما وصل إلى "باب ما يحتمل الشعر" في كتاب سيبويه، لم يعجبه تقصير سيبويه في شرح ضرورات الشعر، فأنشأ كتابا كاملا في هذا الموضوع، وتحرّر تماما من القضايا التي طرحها سيبويه في هذا الباب، وراح يتعقّب الضرورات الشعرية بأنواعها المختلفة، ويفيض في شرحها ومناقشة أحكامها والاستشهاد عليها. بل إنّه نسي تماما تعلّقه بسيبويه، فقسم كتاب "ضرورة الشعر" إلى عدّة أبواب. وفي ذلك يقول: "اعلم أنّ سيبويه ذكر في هذا الباب جملة من ضرورة الشعر ليريّ بها الفرق بين الشعر والكلام، ولم يتقصّه؛ لأنه لم يكن غرضه في ذكر ضرورة الشاعر قصدا إليها نفسها، وإنّما أراد أن يصل هذا الباب بالأبواب التي تقدّمت فيما يعرض في كلام العرب ومذهبهم في الكلام المنظوم والمنثور. وأنا أذكر ضرورة الشاعر مقسمة بأقسامها"<sup>(7)</sup>، من الزيادة، والحذف، والبدل، والتّقديم والتأخير، وتغيير الإعراب عن وجهه، وتأنيث المذكر وتذكير المؤنث. غير أنه عاد في خاتمة هذا الباب الأخير، إلى بعض عبارات سيبويه يشرحها ويعلّق عليها، ويفسّر الأشعار التي ذكرها سيبويه في هذا الموضوع. ويمتاز كتاب السيرافي في "ضرورة الشعر" - كما يلاحظ رمضان عبد التّوّاب - بتتبّع الروايات المختلفة لشواهد الضرورات، وذكر آراء العلماء في فهمها وتخريجها<sup>(8)</sup>.

### الثاني: ما يجوز للشاعر في الضرورة للقرّاز القيرواني المتوفى سنة 412 هـ:

هذا الكتاب من أقدم ما ألف في ضرورة الشعر، فهو موضوع يرتبط بنظرة علماء العربية القدامى إلى لغة الشعر والنثر، من حيث وجوب خضوع كلّ منهما لخصائص لفظية وتعبيرية واحدة. وانطلاقا من هذه النظرة، أخذ علماء العربية يستشهدون بالمنظوم والمنثور على قضايا اللّغة والنحو، بيد أنّهم سرعان ما لاحظوا وجود بعض التّغييرات، في البنية أو التركيب أو الإعراب، في بعض لغة الشعر، تنحرف بها عن سنن العربية وقواعدها العامة.

وقد أشار القزّاز في مقدمة كتابه هذا إلى موضوع الكتاب، والغرض منه فقال: "هذا كتاب أذكر فيه إن شاء الله، ما يجوز للشاعر عند الضرورة من الزيادة والنقصان، والاتساع في سائر المعاني، من التقديم والتأخير، والقلب والإبدال، وما يتصل بذلك من الحجج عليه وتبيين ما يمر من معانيه، فأرده إلى أصوله، وأقيسه على نظائره، وهو باب من العلم، لا يسع الشاعر جهله، ولا يستغني عن معرفته، ليكون له حجة لما يقع في شعره، ممّا يضطرّ إليه، من استقامة قافية، أو وزن بيت، أو إصلاح إعراب"<sup>(9)</sup>.

فالغرض الذي يرميه القزّاز تعليمي، كما يظهر في العبارة السابقة، ويعزز ذلك قوله بعدها: "وذلك أنّ كثيرا ممن يطلب الأدب، وأخذ نفسه بدراسة الكتب، إذا مرّ به بيت لشاعر من أهل عصره، أو لطالب من نظرائه، فيه تقدّم أو تأخير، أو زيادة أو نقصان، أو تغيير حركة عمّا حفظ من الأصول المؤلّفة في الكتب، أخذ في التشنيع عليه، والطعن على علمه، والإجماع على تخطئته، ولو نظر بعين الحق، لعلم أنّ ذلك لا يخرج إلّا من وجهين: إمّا أن يكون ذلك جائزا؛ لعل تغيّبت عنه، لم يبلغ النهاية من علمها، وهو كذلك، ووهمه الذي لعلّه إن نبّه عليه، أو أعاد نظره فيه، رجع عنه إلى الصواب، وتخطاه إلى ما لا مطعن فيه من الكلام؛ إذ كان غير معصوم من الخطأ، ولا ممنوع من الزلل"<sup>(10)</sup>.

فالقزّاز إذن يرشد في هذا الكتاب شعراء عصره إلى ما يجوز لهم عند الضرورة وما لا يجوز، كما يلفت نظر نقادهم إلى تحريّ الدقة، وتقصّي المعرفة، في مأخذهم على هؤلاء الشعراء<sup>(11)</sup>.

### الثالث: ضرائر الشعر لابن عصفور الإشبيلي المتوفى سنة 669 هـ:

قال محقق الكتاب (ص 7): "يعتبر هذا الكتاب من أهمّ ما ألّف في هذا الموضوع لاحتوائه على كثير من الضّرورات الشعريّة واستقصاء مؤلّفه لعدد كبير من المصادر في الحصول على مادة الكتاب ولغزارة الشواهد النحويّة التي يحتوي عليها، ولبنائه على خطة محكمة في التصنيف وترتيب الموضوعات". وكتاب "الضرائر" من المصادر الأساسيّة التي عوّل عليها العلامة عبد القادر البغدادي المتوفى سنة 1093 هـ في كتابه "خزانة الأدب".

وقد أشار هو إلى ذلك في مقدمة الكتاب ونقل عنه في مواضع كثيرة، الأمر الذي يشير إلى أهمية الكتاب ومكانته ضمن كتب الأدب واللغة. يقول ابن عصفور في بداية الكتاب: "إنَّ أئمةَ التَّحويين كانوا يستدلُّون على ما يجوز في الكلام، بما يوجد في النظام. والاستدلال بذلك لا يصحَّ إلَّا بعد معرفة الأحكام الَّتِي يختصُّ بها الشَّعر، وتمييزها عن الأحكام الَّتِي يشركها فيها النَّثر" (12).

وقد بسط ابن عصفور القول في الضرورة في كتابين له آخرين وهما المقرب وشرحه لجمال الزجاجة مما يدل على اعتناؤه بهذا الموضوع اعتناء قليل التطير. قال في "باب ما يجوز للشاعر أن يستعمله في ضرورة الشعر"، الباب الأخير لشرح الجمل: "اختلف التَّحويون في الضرائر الجائزة في الشعر. فمنهم من جعل الضَّرورة أن يجوز للشاعر ما لا يجوز في الكلام بشرط أن يُضطرَّ إلى ذلك، ولا يجد منه بدًّا، وأن يكون في ذلك ردُّ فرع إلى أصل، أو تشبيه غير جائز بجائز. فهؤلاء لا يجيزون للشاعر في شعره ما لا يجوز في الكلام، إلَّا بشرط أن يُضطرَّ إلى ذلك. هذا الظاهر من كلام سيبويه، وقد صرَّح به في أوَّل باب من أبواب الاشتغال. ومنهم من لم يشترط في الضَّرورة أن يُضطرَّ الشاعر إلى ذلك في شعره، بل جَوَّزوا له في الشعر ما لم يجز له في الكلام، لكون الشعر موضعا قد أُلِّفَ فيه الضرائر. وإلى هذا ذهب ابن جني ومن أخذ بمذهبه" (13).

فالتأليف في موضوع الضَّرورة قليل جدًّا لا تتجاوز ما ذكرنا عن القدماء، إلَّا أنه قد استأنف تأليفه بعض المتأخرين والمحدثين فوضع فيه الشَّيخ محمد سليم المتوفى سنة 1138 هـ كتاب "موارد البصائر لفرائد الضرائر" والسَّيد محمود شكري الألوسي المتوفى سنة 1343 هـ كتاب "الضرائر وما يسوغ للشاعر دون النَّثر" (14).

## 2. أنواع الضرورات عند ابن جني

لقد اهتمَّ أبو الفتح عثمان بن جني بموضوع الضَّرورة الشَّعرية اهتماما تشهد بذلك كتبه المختلفة، الأمر الذي أدَّاه إلى أن يفرد له بابا خاصا في كتابه الخصائص، ألا وهو "باب في هل يجوز لنا في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب أو لا ؟". فموقف ابن جني من

الضرورة موقف هام جعله أهلا بأن عوّل عليه ابن عصفور في كلامه عن الضرورة، وهو من أجلّ من صنّف فيها. وابن جني من أحق من يرجع إليه في المادة إذ أن كتبه من أقدم الكتب التي وقفت على هذا الفن وأطنبت في تحليله وتَنَقُّده. ويكفيك برهانا أن هؤلاء الثلاثة الأولى ذكرناهم والذين حملوا راية التّصنيف في الضرورة على طبقات ثلاث بالنسبة لابن جني. فالأولان معاصران له إلا أنّ السيرافي قرّن لشيخه وأستاذه أبي عليّ الفارسيّ الذي كثيرا ما كان يقارن بينهما من نحويّ زماهم<sup>(15)</sup>، والقرّاز على رتبة تلاميذه. أمّا الأخير وهو ابن عصفور فقد تأخّر عنه بقرنين ونصف. وكل هذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أن آراء ابن جني أساس في معرفة المسائل المتعلقة بالضرورة. وقد طبّق نظريّاته في نصوص شعريّة دامغة نفهم خلالها الضرورات بأشكالها وأنواعها:

## 1.2. الزيادة

إذا استنبطنا آراء ابن جني في الضرورة نرى بأنها تظهر في أحوال مختلفة تكون بزيادة حركة أي تحريك الساكن وتنقيط الخفيف، وزيادة حرف للإشباع أو الإطلاق، وفكّ الإدغام أو إظهار التّضعيف، وصرف ما لا ينصرف بإلحاق التنوين إليه، وإصحاح المعتلّ، وجمع المتبادلين.

ومن ذلك تحريف ألفاظ العدد كما أنشده أبو زيد في نوادره [الرجز]:

عَلَامَ قَتْلَ مُسْلِمٍ تَعُمُّدا مُدَّ سَنَةً وَخَمْسُونَ عَدَدَا

بكسر الميم من خمسون. قال ابن جني: "وعذره وعلته عندي أنه احتاج إلى حركة الميم لإقامة الوزن، فلم ير أن يفتحها فيقول: خَمْسُونَ؛ لأنه كان يكون بين أمرين: إما أن يُظَنَّ أنه كان الأصل فتحها ثم أُسكنت، وهذا غير مألوف؛ لأن المفتوح لا يسكن لحفة الفتحة، وإما أن يقال: إن الأصل السكون فاضطر ففتحها، وهذا ضرورة إنما جاء في الشعر، نحو قوله

[الرجز]: مُشْتَبِهَ الْأَعْلَامِ لَمَاعِ الْحُقُوقِ

أي: الحُقُوق، وهذا أمر يختص به ضرورة الشعر"<sup>(16)</sup>.

ومن الزيادة التثقيب كما جاء عنهم قوله [الرجز]:

بِإِزَالِ وَجَنَاءٍ أَوْ عَيْهَلٍ كَأَنَّ مَهْوَاهَا عَلَى الْكُلْكَلِ

يريد: العيهل والكلكل، فنوى الوقف فثقل، ثم أطلق وهو يريد الوقف. وهذا يوافق بيت الكتاب [الرجز]:

صَحْمًا يَحِبُّ الخُلُقَ الأَضْحَمًا

فيمن فتح الهمزة، يريد: الأضحم، فثقل ثم أطلق. قال ابن جني: "وفي هذا شذوذان؛ أحدهما: التثقيل في الوقف، والآخر: إجراء الوصل بحرى الوقف؛ لأنه من باب ضرورة الشعر" (17).

ومن زيادة حرف ما قال ابن جني في "مُتَكَاء" على إشباع فتحة الكاف من "مُتَكَأ": وقد جاء نحو هذا لابن هزْمة يرثي ابنه [الوافر]:

فَأَنْتَ مِنَ العَوَالِ حِينَ تُرْمَى وَمِنْ ذَمِّ الرِّجَالِ بِمُنْتَرَحٍ

يريد: بِمُنْتَرَحٍ، وعليه قول عنترة [الرجز]:

يَنْبَأُ مِنْ ذَفْرَى غَضُوبٍ جَسْرَةٍ

قال أبو عليّ الفارسي: أراد يَنْبَعُ، فأشبع الفتحة، فأنشأ عليه ألفاً. قال أبو الفتح: "ولعمري إن هذا مما تختص به ضرورة الشعر وقلما يجيء في النثر" (18).

ومن الزيادة فك الإدغام نحو قول قعبالغطفاني [البسيط]:

مهلا أعاذل قد حرّبت من خُلُقِي أَنِّي أجود لأقوام وإن ضنّوا

يريد: "ضنّوا" فأظهر التضعيف. ومثله قول الآخر [الرجز]:

الْحَمْدُ لله العَلِيِّ الأَجَلِّ

يريد: "الأجل"، وإنما يجيء مثل هذا لضرورة الشاعر (19). ومثله قول الشاعر [الوافر]:

إِنَّ شَكْلِي وَإِنْ شَكْلُكَ شَتَّى فَالزَّمِي الخَصَّ وَاخْفِضِي تَبْيِضِي

قال ابن جني: "فإنه أراد: تَبْيِضِي، فزاد ضاداً ضرورة، لإقامة الوزن" (20).

ويجمع الشاعر بين العوض والمعوض منه أي بين البذل والمبدل منه للضرورة كما جمع

بين "يا" والميم المشددة، وإنما الميم في آخر الاسم عوض من "يا" في أوله، فاللهم يعني: يا

الله، إلا أن الشاعر جمع بين الطرفين المتبادلين في قوله [الرجز]:

إِنِّي إِذَا مَا حَدَثَ أَلَمًا أَقُولُ: يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّا



قال ابن جني<sup>(21)</sup>: "ولا يجمع بينهما إلا في ضرورة الشعر". ومنه قول الفرزدق [الطويل]:

هُمَا نَقَعْنَا فِي يٍّ مِنْ فَمَوِيَّهِمَا عَلَى النَّابِجِ الْعَاوِي أَشَدَّ رِجَامٍ  
فجمع بين الميم والواو، وإنما الميم بدل من الواو.

ومنه تنوين ما لا ينصرف، قال ابن جني: "فلم نر العرب صرفوا: "قصباء، وطرفاء، وحلفاء" في نثر. فأما النظم، فإن صُرِفَتْ فيه فلا حجة في صرفها؛ لأنه يجوز في الشعر صرف ما لا ينصرف للضرورة"<sup>(22)</sup>. وذلك قوله [الكامل]:

فَلَتَأْتِيَنَّكَ قِصَائِدٌ وَلَيَدْفَعَنَّ جَيْشًا إِلَيْكَ قَوَادِمُ الْأَكْوَارِ

ومنه إجراء المعتل مجرى الصحيح، نحو قوله [الطويل]:

تراه وقد فات الرُّمَاءُ كَأَنَّهُ أَمَامَ الْكَلَابِ مُصْغِي الْخَدَّ أَصْلَمَ

وكذلك قوله [الوافر]:

أَيُّثُ عَلَى مَعَارِي فَاخِرَاتٍ بَحْنٌ مُلَوَّبٌ كَدَمِ الْعِبَاطِ

قال ابن جني: "هكذا أنشده: على معاري بإجراء المعتل مجرى الصحيح ضرورة"<sup>(23)</sup>.

## 2.2. النقصان

ويكون عند ابن جني بنقص حركة أو حرف أو كلمة تخفيفا للوزن.

فأما نقص حركة فمكتول الأخطل [الطويل]:

وَمَا كُلُّ مَعْبُوثٍ وَلَوْ سَلَفَ صَفْقُهُ بِرَاجِعٍ مَا قَدْ فَاتَهُ بِوَدَادٍ

وسلف - بسكون اللام - أصله: سلف بفتحها، سكنها لضرورة الوزن<sup>(24)</sup>.

قال في موضع آخر: "وأما مألوك، فإنه أراد: مألكة، فحذف الهاء ضرورة كما حذفها

الآخر من قوله [البسيط]:

إِنَّا بَنُو عَمِّكُمْ لَا أَنَّ نُبَاعِلَكُمْ وَلَا نُصَالِحُكُمْ إِلَّا عَلَى نَاحٍ

أراد: ناحية"<sup>(25)</sup>. وقال [الطويل]:

تُقَادِثُهُ الرُّوَادُ حَتَّى رَمَوْا بِهِ وَرَا طُرُقَ الشَّامِ الْبِلَادَ الْأَقَاصِيَا

"أراد: وراء طرق الشام فقصر الكلمة"<sup>(26)</sup>. ومن ذلك قول رؤبة [الرحز]:

وصَّانِي الْعَجَّاجُ فِيمَا وَصَّنِي

"يريد: فيما وصاني، فأسقط الألف".

وفي حذف حرف جرّ قال ابن جني<sup>(27)</sup>: "الْفِعْلُ فِي التَّعْدِي إِلَى الْمَفْعُولِ بِهِ عَلَى ضَرْبَيْنِ: فَعَلٌ مُتَعَدٍّ بِنَفْسِهِ وَفَعْلٌ مُتَعَدٍّ بِحَرْفٍ جَرَّ فَالْمُتَعَدِّي بِحَرْفِ الْجَرِّ نَحْوُ قَوْلِكَ: مَرَزْتَ بَزِيدَ وَنَظَرْتَ إِلَى عَمْرٍو وَعَجِبْتَ مِنْ بَكْرٍ، وَلَوْ قُلْتَ: مَرَزْتَ زَيْدًا وَعَجِبْتَ بِكَرٍّ، فَحُذِفَتْ حَرْفُ الْجَرِّ لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ إِلَّا فِي ضَرُورَةٍ شَعَرَ بِغَيْرِ أَنَّ الْجَارَّ وَالْمَجْرُورَ جَمِيعًا فِي مَوْضِعٍ نَصَبٍ بِالْفِعْلِ الَّذِي قَبْلَهُمَا".

وقال في إضمار لام الجزم<sup>(28)</sup>: "واعلم أن هذه اللام الجازمة لا تَضْمَرُ إِلَّا فِي ضَرُورَةٍ الشَّعَرَ كَمَا أَنَّ حَرْفَ الْجَرِّ لَا يَحْذَفُ إِلَّا فِي الضَّرُورَةِ، قَرَأْتُ عَلَى أَبِي عَلِيٍّ، قَالَ: أُنْشِدْ أَبُو زَيْدٍ [الطويل]:

فَتَضْحِي صَرِيحًا مَا تُجِيبُ لِدَعْوَةٍ      وَلَا تَسْمَعُ الدَّاعِيَ وَيَسْمَعُكَ مَنْ دَعَا  
أَيُّ: وَلَيْسَمَعُكَ، وَقَالَ الْآخَرُ [الطويل]:

فَلَا تَسْتَطِلُّ مِنِّي بَقَائِي وَمُدَّتِي      وَلَكِنْ يَكُنْ لِلْخَيْرِ مِنْكَ نَصِيبُ  
أَيُّ: لِيَكُنْ".

### 3.2. الإخراج على الأصل أو التحقيق

يريد ابن جني بالإخراج على الأصل رجوع الحرف الأصلي في صيغة الكلمة أو في ذاتها، الذي يحذف عادة عند تصريف الكلمة وإظهاره لإقامة الوزن الشعري على وجه الضرورة. وفي ذلك يقول ابن جني<sup>(29)</sup>: "وقولهم: "أنا أكرم" حذفوا الهمزة التي كانت في "أكرم"؛ لئلا يلتقي همزتان؛ لأنه كان يلزم: "أنا أؤكرم"، فحذفوا الثانية كراهة اجتماع همزتين. ثم قالوا: "نكرم، وتكرم، ويكرم" فحذفوا الهمزة، وإن كانوا لو جاءوا بها لما اجتمع همزتان، ولكنهم أرادوا المماثلة، وكرهوا أن يختلف المضارع فيكون مرة بهمزة وأخرى بغير

همزة، محافظة على التجنيس في كلامهم. وإذا كانوا قد حذفوا الهمزة الأصلية المفردة، وقد جاء في كلامهم مثل: "يُؤْفَعَل" أنشدوا [الرجز]:

فإنه أهلٌ لأن يُؤْكِرَمَا

فجاء به على الأصل ضرورة. وقالت ليلي الأخيلية تصف قطاً [الطويل]:

تَدَلَّتْ عَلَى حَصٍّ ظِمَاءٍ كَأَنَّهَا كُرَاتٌ غُلَامٍ فِي كِسَاءٍ مُؤَرَّبٍ

أي: متخذ من جلود الأرناب، فقولها: "مؤرَّب" على حد قوله: "يؤرَّب"، ومثاله: "مؤفَعَل" وهو كـ "يؤكرم".

ويتكلم ابن جني في هذه القضية عن تحقيق الهمزة وإخراجها على أصلها، وذلك كقول سراقبة البارقي<sup>(30)</sup> [الوافر]:

أَرِي عَيْنِي مَا لَمْ تَرَأِيَاهُ كِلَانَا عَالِمٌ بِالتَّرْكَاتِ

فخفف أري، وحقق ترأياه كقولك: تَرَعِيَاهُ، ورواه أبو الحسن تَرَأِيَاهُ على زحاف الوافر، وأصله "ترأياه" على أن "مفاعلتن" لحقها العصب بسكون لامها؛ فنقلت إلى "مفاعي لن"، ورواية أبي الحسن: "بما لم تـ" مفاعيل؛ فصار الجزء بعد العصب إلى النقص.

قال<sup>(31)</sup>: وقرأت على أبي علي في نوادر أبي زيد [الطويل]:

أَلَمْ تَرَّ مَا لَأَقَيْتَ وَالْدَّهْرُ أَعْصُرُ وَمَنْ يَتَمَلَّ الْعَيْشَ يَرَّ وَيَسْمَعُ

فأخرجه على أصله. وزاد قائلاً وهو يقصد: "يرأك" في البيت الأخير: وقرأت عليه عنه أيضاً [البسيط]:

هَلْ تَرَجَعَنَّ لَيَالٍ قَدْ مَضَيْنَ لَنَا وَالْعَيْشُ مُنْقَلَبٌ إِذْ ذَاكَ أَفْنَانَا

إِذْ نَحْنُ فِي غُرَّةِ الدُّنْيَا وَبَهْجَتِهَا وَالْدَّارُ جَامِعَةُ أَرْمَانَ أَرْمَانَا

ثُمَّ اسْتَمَرَّ بِهَا شَيْحَانُ مُبْتَجِّحٌ بِالْبَيْنِ عَنْكَ بَمَا يَرَاكَ شَنَاْنَا

ويعُدُّ كذلك ابن جني كلاً من إظهار التضعيف وصرف ما لا ينصرف وإجراء المعتل مجرى الصحيح نوعاً من الإخراج على الأصل.

## 4.2. الفصل

الفصل في مصطلح ابن جني هو التقديم والتأخير عند غيره، وهو مما يقع فيه ضرورة الشعر. فمن ذلك قول ذي الرمة [البسيط]:

كَأَنَّ أَصْوَاتَ مَنْ يُعَاظُّ بَنَّا      أَوَّخِرَ الْمِيسِ أَصْوَاتُ الْفَرَارِيجِ

أي: كأن أصوات أواخر الميس من إعاظ بن أصوات الفراريج، ففصل بين المضاف والمضاف إليه بحرف الجر، لضرورة الشعر، ومنه قول الشاعر [الكامل]:

كَمَا خَطَّ الْكِتَابَ بِكَفِّ يَوْمًا      يَهُودِيٌّ يُقَارِبُ أَوْ يَزِيلُ

أي: "بكف يهودي". وقوله [الطويل]:

هُمَا أَخَوَا فِي الْحَرْبِ مَنْ لَا أَخَا لَهُ      إِذَا خَافَ يَوْمًا نَبْوَءَ فِدَاعَاهُمَا

أي: هما أخوا من لا أخا له في الحرب، فعلق الظرف بما في "أخوا" من معنى الفعل لأن معناه: هما ينصرانه ويعاونانه. وقوله [الطويل]:

هُمَا خُطَّتَا إِمَّا إِسَارٍ وَمَنَّةٍ      وَإِمَّا دَمٍ وَالْقَتْلُ بِالْحَرْبِ أَجْدَرُ

ففصل بين "خطتا" و"إسار" بقوله "إمّا"، ونظيره: هو غلام إمّا زيد وإمّا عمرو<sup>(32)</sup>.

## 5.2. البَدَل

قال أبو الفتح: "أما قراءة الحسن: "أَنْبَيْتُ" كـ "أَعْطَيْتُ"، فعلى إبدال الهمزة ياء على أنه يقول: "أَنْبَيْتُ" كـ "أَعْطَيْتُ"، وهذا ضعيف في اللغة؛ لأنّه بدل لا تخفيف، والبدل عندنا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر"<sup>(33)</sup>. ومن البدل الذي استعمله الشعراء ضرورة قول أحدهم [الوافر]:

وَكُنْتُ أَذِلُّ مِنْ وَتَدٍ بِقَاعٍ      يُشَجِّحُ رَأْسَهُ بِالْفِهْرِ وَاجِي

يريد: واجي، فأبدل الهمزة ياء، وأجراها مجرى الياء الأصلية.

ونحو من هذا قول ابن هرمة [البسيط]:

إِنَّ السَّبَاعَ لَتَهْدَا عَنْ فَرَائِسِهَا      وَالنَّاسَ لَيْسَ بِهَادٍ شَرُّهُمْ أَبَدَا

يريد: ليس بهادئ، فأبدل الهمزة ياء ضرورة، وجميع هذا - في رأي ابن جني - لا يقاس إلا أن يضطر شاعر<sup>(34)</sup>، كما أبدلها الآخر، وهو حستان بن ثابت في قوله<sup>(35)</sup> [البسيط]:  
سألت هذيل رسول الله فاحشة ضللت هذيل بما سألت ولم تُصِبِ  
والشاهد هنا قوله: "سألت" بإبدال الهمزة من "سألت".

ومن البديل وضع المؤنث مكان المذكر وكذلك العكس. وأنشدوا [الطويل]:  
أَتَهْجُرُ بَيْنًا بِالْحِجَارِ تَلَفَعْتُ بِهِ الْخَوْفُ وَالْأَعْدَاءُ مِنْ كُلِّ جَانِبِ  
أراد المخافة فأثت<sup>(36)</sup>. ولا شك أن الشاعر تجنب التذكير الذي هو الأصل هنا وتعمد التأنيث لضرورة الشعر وإن كان النحاة يرجعون مثل هذا في باب الحمل على المعنى. وفي مثله قال لبيد [البسيط]:

يَأْيُهَا الرَّكْبُ الْمُزْجِي مَطِيَّتُهُ سَائِلُ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوْتُ  
فأثت الصوت لأنه أراد الاستغاثة على حدّ تعبير ابن جني<sup>(37)</sup>. ومن تذكير المؤنث، وهو أقل وقوعا في شعر العرب من عكسه، قوله [المتقارب]:

فَلَا مُزْنَةٌ وَدَقَّتْ وَدَقَّهَا وَلَا أَرْضٌ أَبْقَلُ إِنْبَقَالَهَا  
ذهب بالأرض إلى الموضع والمكان<sup>(38)</sup>. فلو قدر أن الأرض مؤنث هنا كما هي الحال في أصلها لوجب تأنيثها لأن اللفظة تقدمت عن الفعل الذي يعود ضميره المستتر الفاعل إليها، فمال إلى تذكير الفعل حملا على المعنى ومراعاة للوزن الشعري ضرورة.

## 6.2. تغيير جهة الإعراب

وقد يقلّب الشاعر جهة الإعراب فيورد التركيب على غير وجهه المؤلف مما تُعارضُ القواعد. وقد وقف ابن جني في مواضع مختلفة على هذه القضية منبّها على وجه الضرورة فيه. ومنه قوله في إقامة الصّفة مقام الموصوف: "ولا يقال: عندي ثلاثة ظريفين، إلا في ضرورة إلى إقامة الصفة مقام الموصوف، وليس ذلك في حسن وضع الاسم هناك، والوجه عندي: ثلاثة ظريفون. وكذلك قوله: "بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءٍ" لتجري "شهداء" على "أربعة" وصفا

فهذا هذا. فأما وجه قراءة الجماعة: "بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءٍ" بالإضافة، فإنما ساغ ذلك لأنهم قد استعملوا الـ "شهداء" استعمال الأسماء<sup>(39)</sup>.

وقال في تنكير المسند: "فَإِذَا اجْتَمَعَ فِي الْكَلَامِ مَعْرِفَةٌ وَنَكْرَةٌ جَعَلْتَ اسْمَ "كَانَ" الْمَعْرِفَةَ، وَخَبَرَهَا النَكْرَةَ، تَقُولُ: كَانَ عَمْرُو كَرِيمًا، وَلَا يَجُوزُ: كَانَ كَرِيمٌ عَمْرًا، إِلَّا فِي ضَرُورَةِ الشَّعْرِ. قَالَ الْقَطَامِي [الوافر]:

ففي قبل التَّفَرُّقِ يَا ضَبَاعَا      وَلَا يَكُ مَوْقِفٌ مِنْكَ الْوَدَاعَا  
فَجَعَلَ "مَوْقِفٌ" وَهُوَ نَكْرَةٌ اسْمُهَا وَ"الوداع" وَهُوَ مَعْرِفَةٌ خَبَرَهَا. فَإِنْ كَانَا جَمِيعًا مَعْرِفَتَيْنِ كُنْتَ فِيهَا مُخَيَّرًا أَيُّهُمَا شِئْتَ جَعَلْتَهُ اسْمَ كَانٍ وَجَعَلْتَ الْآخَرَ الْخَبَرَ، تَقُولُ: كَانَ زَيْدٌ أَخَاكَ، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: كَانَ أَخُوكَ زَيْدًا"<sup>(40)</sup>.

ومثله في تغيير جهة الإعراب قوله في ضمير المنفصل المنصوب "إِيَّا": "تَقُولُ: رَأَيْتُكَ، وَلَا تَقُولُ: رَأَيْتَ إِيَّاكَ، لِأَنَّكَ تَقْدَرُ عَلَى الْكَافِ، وَرُبَّمَا جَاءَ ذَلِكَ فِي ضَرُورَةِ الشَّعْرِ، قَالَ الرَّاجِزُ [الرجز]:  
أَتُنْكَ عَيْرٌ تَحْمِلُ الْأَرَاكَ      إِيَّاكَ حَتَّى بَلَغْتَ إِيَّاكَ  
يُرِيدُ حَتَّى بَلَغْتَكَ. وَقَالَ أُمَيَّةُ [البسيط]:

بِالْوَارِثِ الْبَاعِثِ الْأَمْوَاتِ قَدْ ضَمَنْتَ      إِيَّاهُمْ الْأَرْضُ فِي دَهْرِ الدَّهَارِ  
أَي: قَدْ ضَمَنْتَهُمْ"<sup>(41)</sup>، ففصل واحد عن جهة الإعراب الصحيحة لأجل الضروة الشعرية.

وذكر عثمان بن جني مسألة أنه وجب أن يعود الضمير أبدا على لفظ الغيبة لا الحضور، وذلك قولك: أنت الذي قام أخوه، ولا تقول: أخوك، إلا في ضرورة شعر، وأنا الذي قام صاحبه ولا تقول: صاحبي إلا ضرورة. وإنما ذلك لأن التقدير: أنا الرجل الذي قام صاحبه، وأنت الرجل الذي قام أخوه، كما قال طرفة [الطويل]:

أَنَا الرَّجُلُ الصَّرْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ      خَشَّاشٌ كَرَأْسِ الْحَيَّةِ الْمُتَوَقِّدِ  
ولم يقل: الذي تعرفوني، قال: "وعلى هذا كلام العربي الفصيح". وقد جاء أيضا الحمل في مثل هذا على المعنى دون اللفظ؛ قال الشاعر [الكامل]:

وَأَنَا الَّذِي قَتَلْتُ بِكَرًا بِالْقَنَّا      وَتَرَكْتُ تَغْلِبَ غَيْرَ ذَاتِ سَنَامٍ  
فقال: قتلْتُ، ولم يقل: قَتَلْتُ<sup>(42)</sup>، لأنه حملة على معناه للضرورة وترك الأصل.

## خاتمة

تكفل هذا البحث بإلمام ما صدر من ابن جني في كتاباته من أنواع الضرورات الشعرية وأشكالها. وقد لاحظنا في سبيل تحقيق هذا الهدف أن الضرورة جزء من آراء ابن جني النحوية والصرفية لأنه لا يكاد يلم بمسألة حتى ذكر ما يمت فيها من الضرورة مما لا وجه له في الإعراب أو التصريف أو نحوهما. لذلك فلا تقل شأننا ضرورات الشعر عند ابن جني عن غيره ممن أفردوا لها كتابا مستقلا. بل إن كتب ابن جني من المصادر الباكّة الأصيلّة في هذا الجانب لأنه من أولئك الأوائل الذين وقفوا على تلك المسائل وعُنوا بها عناية بالغة. ولو حُدنا تتبّع مسائل الضرورة وما يتعلّق بها في كتب ابن جني لفرّعنا منها - لا محالة - سِفرا نفيسا. واستكشاف الضرورة عند ابن جني استكشافٌ لدقائق اللّغة وحكم العرب في مجاري كلامهم وسعة منطقهم وشتات وجوه الاحتجاج في لغتهم. ولو لا ضيق المقام والمقال في هذه العُجالة لعرضنا بعد التنويعات مبحثا عن آراء ابن جني في الضرورة الشعرية والتي يمكن أن نجملها في النقاط التالية:

- الضرورة فن شعريّ: وقد خالف ابن جني في رأيه هذا سيبويه الذي أيّد رأيه ابن مالك فيما بعد إذ رأى أن الضرورة لا تكون إلّا باضطرار الشاعر والاحتياج إليه لعارض عروضيّ. وقد غلب رأي ابن جني الذي أصبح رأي جمهور النحويّين الذين لم يشترطوا في الضّرورة اضطرار الشاعر إليه في شعره.
- تقييد الضرورة وعدم إطلاقها والمبالغة فيها حتى لا يُنسب كل ما يخالف المألوف أو ينفلت من القاعدة إلى الضرورة؛ فبعض ذلك يرجع إلى اختلاف اللّهجات أي أنّها لغة صحيحة وإن خالفت المعهود، وبعضها الآخر يعدّ شذوذا لا ضرورة.
- يستوي في عمل الضرورة العربيّ الفُحّ والمولّد، والمتقدّم والمتأخّر؛ فما يجوز لهذا في أمر الضرورة جاز لذاك، ولا يؤثر في ذلك الزمان أو المكان.
- ليست كلّ ضرورة مُستحسنة ولا معتبرة وإن صدر من العربيّ الخالص، فمن الضرورة ما هو حسن ومنها ما هو قبيح، ومن الضرورة كذلك ما هو مقبول ومنها ما هو مردود.

## الهوامش والإحالات

- (1) - محمود مصطفى، أهدى سبيل إلى علمي الخليل، ط1، بيروت، المكتبة العصرية، 1422هـ / 2001م، ص126. عبد الكريم التّهشلي، الممتع في علم الشعر وعمله، تحقيق منجي الكعبي، ليبيا - تونس، الدار العربية للكتاب، 1398هـ / 1978م، ص32.
- (2) - سبيويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1408هـ / 1988م ج1، ص26-29.
- (3) - قال ابن جني في الفسر: "أي: من غيرنا"، وقال السيرافي في شرح أبيات سبيويه: "الشاهد فيه على أنه جر "سوائنا" ومكنه وهو غير متمكن".
- ابن جني أبو الفتح عثمان، الفسر، الإصدار الأول، موسوعة الشعر العربي، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009، ص20 / السيرافي أبو محمد يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان، شرح أبيات سبيويه، تحقيق محمد علي الريح هاشم، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية - دار الفكر، 1394هـ / 1974م، ج1، ص282.
- (4) - كتاب سبيويه، ج1، ص31-32.
- (5) - أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق محمد عثمان، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، ج3، ص495.
- (6) - السيوطي، همع الهوامع، تحقيق عبد الحميد هنداي، مصر، المطبعة التوفيقية، ج3، ص273.
- (7) - السيرافي، ضرورة الشعر، تحقيق رمضان عبد التواب، ط1، بيروت، دار النهضة العربية، 1405هـ / 1985م، ص33.
- (8) - رمضان عبد التواب، "مقدمة تحقيق ضرورة الشعر للسيرافي"، المرجع السابق، ص5-6.
- (9) - القزاز، ما يجوز للشاعر في الضرورة، تحقيق رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، الكويت، دار العروبة، ص99.
- (10) - المرجع السابق، ص99-100.
- (11) - انظر: "تحقيق ما يجوز للشاعر في الضرورة"، ص24/26.
- (12) - ابن عصفور، ضرائر الشعر، تحقيق السيد إبراهيم محمد، ط2، بيروت، دار الأندلس، 1402هـ / 1982م، ص11.
- (13) - ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، تحقيق فواز الشعار، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة 1419هـ / 1998م، ج3، ص147.



- (14) - وانظر: مقدمة التحقيق، ص 7.
- (15) - نقل ياقوت الحموي في معجم الأدباء أنه "كان يقال: النحويون في زماننا ثلاثة: واحد لا يفهم كلامه وهو الرّثائي، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو علي الفارسي، وواحد يفهم جميع كلامه بلا أستاذ وهو السّيرافي". وقال فيه: "قرأت بخط الشيخ أبي محمد بن الخشاب: كان شيخنا، يعني أبا منصور موهوب بن الخضر الجواليقي يقول: "أبو سعيد أروى من أبي علي، وأكثر تحقّقاً بالرواية وأثرى منه فيها" على أنه كان يقدم أبا سعيد على أبي علي في علم الرواية. انظر: ياقوت الحموي معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1414هـ / 1993م ج2 / 4، ص 818 / 1826. ويذكر السّامرائي في كتابه "ابن جيّ النحوي" أبا سعيد السّيرافي وعلياً بن عيسى الرّماني وأبا علي الفارسي كأشهر النحويين في عصر ابن جيّ، كما ذكر الضرورة الشعرية كإحدى أهم العلل التي لاحظته العرب في كلامها في رأي ابن جيّ. السّامرائي فاضل صالح، ابن جني النحوي، ط2، عمان، دار عمار، 1430هـ / 2009م، ص 182/102.
- (16) - ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، الكويت، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1420هـ / 1999م، ج1، ص 86 / ج2، ص 27.
- (17) - ابن جيّ، المحتسب، ج 1، ص 276/102.
- (18) - المرجع السابق، ج 1، ص 340.
- (19) - ابن جيّ، المنصف، ط1، القدس، دار إحياء التراث القديم، 1373هـ / 1954م، ج1، ص 339.
- (20) - ابن جيّ، سرّ صناعة الإعراب، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1421هـ / 2000م، ج1 ص 226.
- (21) - المرجع السابق، ج 2، ص 103 / 238. وقال في اللّمع (ص 113): "وَلَا يَجُوزُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا إِلَّا أَنْ يَضْطَرَّ شَاعِرٌ".
- (22) - المنصف لابن جيّ، ج1، ص 170.
- (23) - ابن جيّ، الخصائص، ط 4، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 349/2، 259/1، 63/3.
- (24) - انظر: ابن جيّ، المنصف، ج1، ص 367. قال المؤلّف في موضع آخر عن نفس البيت (21/1): وما كل مبتاع ولو سَلَفَ صَفْقُهُ براجع ما قد فاته بِرِدَادٍ
- "قالوا: أراد سَلَفَ، ولكنه اضطرّ فحَقَفَ المفتوح، وهذا عندهم من الشاذ".
- (25) - ابن جني، الخصائص، ج 3، ص 215.
- (26) - المرجع السابق، ج 3، ص 155.

- (27) - ابن جني، اللّمع في العربيّة، تحقيق فائز فارس، الكويت، دار الكتب الثّقافية، ص 51. قال ابن هشام في مغني اللّبيب (ص 616): "لا يجوز مررت زيدا، وأما قوله: تمرّون الدّيار ولم تعوجّوا ... فضرورة".
- (28) - سرّ صناعة الإعراب، 69-68/2.
- (29) - المنصف لابن جنيّ شرح كتاب التّصريف، ج1، ص 192.
- (30) - المحتسب، ج1، ص 128-129.
- (31) - المرجع السّابق، ص 129.
- (32) - راجع: ابن جنيّ، الخصائص، ج2، ص 426-427.
- (33) - المحتسب، ج1، ص 66.
- (34) - سرّ صناعة الإعراب، ج2، ص 369-370.
- (35) - المحتسب، ج1، ص 90.
- (36) - المرجع السّابق (27/1)، الخصائص (417/2).
- (37) - سرّ صناعة الإعراب (25/1).
- (38) - الخصائص (413/2). وقد روي: "ولا أرض أبقلت ابّقالها" وصلا لا قطعاً؛ وفي هذه الرواية نخرج من تذكير المؤنث إلى ضرورة إبدال همزة القطع وصلا.
- (39) - المحتسب (101/1).
- (40) - اللّمع في العربيّة لابن جنيّ، ص 36-37.
- (41) - المرجع السّابق، ص 103.
- (42) - ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، ج2، ص 38.

## الخطاب النقدي السيميائي لدى عبد الملك مرتاض

### Semiotic Critical Discourse of Abd al-Malik Murtad

د. مباركية عيسى

جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريش (الجزائر)

issambarkia@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2020/09/13

تاريخ الإرسال: 2020/08/09

#### ملخص:

يعدّ الناقد "عبد الملك مرتاض" أحد النقاد الجزائريين الذين خاضوا في مجال النقد الأدبي بصفة عامة، والدراسات السيميائية بصفة خاصة، ومؤلفاته التي خصها في هذا الجانب تؤكد اهتمامه بهذا الجانب، رغبة منه في محاولة بلورة هذا الاتجاه وفق مفاهيم وإجراءات مرتاضية.

وعليه ستقارب هذه الدراسة موضوعها الموسوم بـ "الخطاب النقدي السيميائي لدى عبد الملك مرتاض" من محورين:

- المحور الأول يتناول الجهاز المفاهيمي للاتجاه السيميائي في بيئته الغريبة.
- المحور الثاني؛ يعتبر جوهر هذه الدراسة، ويتضمن الكشف عن السيميائية في بيئتها العربية، خصوصا تلك الجهود النظرية والتطبيقية عند مرتاض في هذا المجال.

**الكلمات المفتاحية:** السيميائية، الخطاب النقدي، عبد الملك مرتاض.

#### Abstract:

Abdelmalik Mertaad is one of the Algerian critics who have studied the field of literary criticism in general, and the field of semiotic studies in particular. His works emphasize on this aspect in order to develop an approach according to certain Mertadi's concepts and procedures. Therefore, this study will bring the subject of "Semitic critical discourse of Abd al-Malik Murtad" along two themes. The first addresses the conceptual

device of the semiotic approach in its Wertern environment. The second is the substantive area of this study, will includes finding out both the theoretical and the practical part of Arabic semiotic approach in its environment, especially those of Abdul Malik Murtad.

**Keywords:** semiotics, critical discourse, Abdul Malik Murtad.

#### مقدمة:

لقد تعددت الاتجاهات النقدية في العصر الحديث، وأصبح التطور في مناهج النقد أمرا ملحوظا وملموسا بكثرة خاصة عند الأوروبيين، وفي خضم هذا التعدد من الاتجاهات النقدية المتباينة، حاول النقد الأدبي المغاربي أن يجد له مكانة بين هذه المناهج الحديثة والمعاصرة، وهذا عن طريق المثاقفة والتفاعل مع الغرب، وكذا توفر الكتب والمجلات المتخصصة في هذا الجانب، وهو الأمر الذي ساهم في ظهور عدة محاولات عربية خاصة المغاربية في هذا المجال سواء على مستوى التنظير أم على مستوى التطبيق.

ومن بين هذه المحاولات العربية المغاربية نذكر التجربة النقدية لدى الناقد الجزائري "عبد الملك مرتاض"، محاولة منا تسليط الضوء على مشروعه النقدي، مع تضيق دائرة البحث في جانب معين والمتمثل في: "الاتجاه السيميائي".

وفي سياق تحديد إشكالية هذه الدراسة، يمكننا أن نطرح بعض الأسئلة التي من خلالها يمكننا أن نعطى اللثام عن تلك التجربة النقدية لدى هذا الناقد.

- فهل استطاع "مرتاض" بلورة هذا المنهج النقدي بمفاهيم وإجراءات "مرتاضية"، أم أنه اكتفى بالتزود من مشاربه الغربية؟
- وكيف تجلت معالم هذه النظرية عنده؟
- وإلى أي حدّ وفق الناقد في تطبيق هذا المنهج؟

وحتى يتسنى لنا معرفة تجربته النقدية في هذا المجال، علينا أن نقوم بعملية مسح في مؤلفاته التي خصها في هذا الجانب، حتى تكون الرؤية مستنيرة وواضحة.

بداية وقبل أن نشرع في الحديث عن النظرية السيميائية في البيئة النقدية العربية عند "عبد الملك مرتاض"، علينا أن نعرض عليها في بيئتها الغربية، وحتى يتسنى لنا معرفة هذه النظرية أكثر ينبغي علينا أن نشير إلى نشأتها ومفهومها مع أبرز روادها.

## 1- السيميائية في بيئتها الغربية:

يعدّ "فرديناند دي سوسير" (1857-1913) أول من بشر بميلاد علم جديد يهتم بدراسة العلامات، وأسماه بـ: (السيميولوجيا sémiologie)، أي "علم العلامات"، وعن ذلك يقول: «نستطيع أن نتصور علما يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية وقد يكون قسما من علم النفس الاجتماعي وبالتالي قسما من علم النفس العام، ونقترح تسميته sémiologie سيميولوجيا، أي علم الدلائل وهي كلمة مشتقة من اليونانية (sémion) بمعنى دليل، ولعله سيمكنا من أن نعرف مما تتكون الدلائل والقوانين التي تسيروها، ولما كان هذا العلم غير موجود بعد فإنه لا يمكن أن نتنبأ بما سيكون، ولكن يحق له أن يوجد ومكانه محدد سلفا، وليست الألسنية سوى قسم من هذا العلم العام والقوانين التي يكشف عنها علم الدلائل سيكون تطبيقها على الألسنية ممكنا، وستجد الألسنية نفسها ملحقمة بميدان محدد المعالم مضبوط ضمن مجموعة الظواهر البشرية»<sup>(1)</sup>.

وعليه فالسيميولوجيا بذلك هي علم العلامات، وهو العلم الذي اقترحه "فرديناند دي سوسير" كمشروع مستقبلي لتعميم "علم اللسانيات" الذي جاء به.

كما جاء الأمريكي "شارل ساندرس بيرس" (1830-1914) ليربط هذا العلم بالمنطق في نفس الفترة التي كان يخطط فيها "سوسير" للخروج به، حتى اختلط على الدارسين في تحديد من الأسبق منهما في الخروج بالفكرة، وقد خرج "بيرس" بتصور آخر لهذا العلم أطلق عليه تسمية (سيميوطيقا semiotics) الذي لا ينفصل عن المنطق، وعن هذا يقول: «... ليس المنطق بمفهومه العام إلا اسما آخر للسيميوطيقا، والسيميوطيقا نظرية شبه ضرورية أو نظرية شكلية للعلامة»<sup>(2)</sup>، والمعنى من هذا أن المنطق يتجلى في العلامة من خلال العلاقة بين الدال والمدلول، وقد اقتضت دراسته على الجانب التطبيقي، في حين نجد "سوسير" ركز على الجانب النظري.

عن الاختلاف في التسمية (سيمولوجيا/سيموطيقا)، (سوسير/بيرس) فيمكن القول بأن «الأوروبيين يفضلون مفردة السيمولوجيا التزاما منهم بالتسمية السوسيرية، أما الأمريكيون فيفضلون السيموطيقا التي جاء بها المفكر والفيلسوف الأمريكي شارل ساندرس بيرس»<sup>(3)</sup>.

ومما سبق يتضح أن مصطلح (سيمولوجيا/سيموطيقا) مصطلحان مترادفان، أو يمكننا القول بأنهما وجهان لمفهوم واحد، وموضوعهما هو دراسة العلامات وأنساقها، سواء كانت هذه العلامات لغوية أم غير لغوية في نطاق الحياة الاجتماعية.

## 2- السيميائية في البيئة العربية (الجهود النظرية والتطبيقية عند "عبد الملك مرتاض"):

يعدّ الناقد الجزائري "عبد الملك مرتاض" من أبرز وأهم النقاد المغاربة الذين خاضوا في مجال النقد الأدبي عامة، والدراسات السيميائية بصفة خاصة، وخير دليل على ذلك كتاباته المتعددة والمختلفة في هذا المجال التي حاول من خلالها التعريف بالمنهج السيميائي، كما نجده يطبق هذا المنهج على مجموعة من النصوص والأعمال الأدبية المتنوعة، ولا يقتصر في تطبيقه على جانب معين، بل يطبقه على النص بشقيه (القديم والحديث)، وما يمكن ملاحظته في مشروعه النقدي تلك المزاوجة بين الإطار النظري وبين الممارسة التطبيقية التي يعكف المؤلف من خلال تطبيق آلياته النظرية على نصوصه المختارة.

ومن أهم ما كتبه في هذا المجال (الدراسات السيميائية) نجد:

- بنية الخطاب الشعري [1986].
- ألف ليلة وليلة: تحليل سيميائي لحكاية حمال بغداد [1993].
- شعرية القصيدة، قصيدة القراءة [1994].
- تحليل الخطاب السردية: معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية "زقاق المدق" [1995].
- مقامات السيوطي: تحليل سيميائي [1996].
- نظرية النص الأدبي [1997].
- في نظرية الرواية: بحث في تقنيات السرد [1998].

وهذه الكتب السالفة الذكر، نجد صاحبها يتجاوز فيها البنيوية إلى ما بعدها وبالأحرى تبنيه للمنهج السيميائي، وإن كان في بعضها يزواج بين السيميائي والتفكيكي.

وهناك من يقول أن "عبد الملك مرتاض" «بدأ مساره النقدي السيميائي من خلال تحليله السردى لحكاية حمال بغداد، وهي إحدى حكايات ألف ليلة وليلة»<sup>(4)</sup>، فهو أول كتاب حاول من خلاله تجسيد معالم الدرس ضمن مشروعه، وفي سياق حديثه عن هذا المنهج (السيميائي) يقول: «فلتكن هذه محاولة ممنهجة لدراسة التراث العربي، ولتكن قبل كل شيء مدرجة لإثارة السؤال ومسلكه لاستضرام الجدال، ولتكن أيضا دعوة إلى التحديد ولكن بعيدا عن فخ التقليد الذي ابتلينا به في هذه النظريات التي نقرؤها مترجمة»<sup>(5)</sup>.

وإذا انتقلنا للحديث عن كتابه "شعرية القصيدة، قصيدة القراءة" فإننا نراه يتناول نصا شعريا يتمثل في (قصيدة أشجان يمانية) لـ "عبد العزيز المقالح" فنجده يخضع هذه القصيدة إلى تحليل وفق منهج مركب (سيميائي تفكيكي)، وما يمكن ملاحظته في كتابه هذا أنه يسعى جاهدا إلى الوقوف على أهم المفاهيم الأساسية للمنهج السيميائي، ومحاولة إسقاطها على نصه الشعري، وما يؤكد على ذلك قوله: «نود أن نتوقف لدى هذه المفاهيم السيميائية الأربعة، واحدا واحدا، لنعرف بها تنظيرا أولا ثم نخلص من بعد ذلك إلى ممارسة التطبيقات عليها من حد نص "أشجان يمانية"»<sup>(6)</sup>.

وأما عن المفاهيم السيميائية الأربعة التي أشار إليها في نصه السابق، فهي تتمثل في كل من: (الأيقونة، القرينة، الرمز، الإشارة).

وبالنسبة للعنصر السيميائي الأول (الأيقونة icon)؛ التي هي علامة تحيل على الموضوع بموجب الخصائص التي يمتلكها هذا الموضوع؛ التي نجد فيها "مرتاض" يقترح بديلا لهذا المصطلح، ويفضل تسميته بمصطلح (المماثل)، وفي سياق توضيحه للعلاقة القائمة بين الماثول (الدليل) والموضوع الذي يحيل عليه، نجده يوظف المصطلح الذي يراه بديلا لمصطلح "أيقونة"، فيقول: «... فالعلاقة التي تربط بين ما نطلق عليه المماثل والمماثل له علاقة مشابهة ومماثلة للعالم الخارجي، أو للمظهر الخارجي...»<sup>(7)</sup>.

أما عن (القرينة indice) وهي التي نجدها تنسج علاقة مباشرة أو ملاصقة مع موضوعها، ويقترح بديلا لهذا المصطلح ويفضل تسميته بـ: (العلية) هذا الاسم الذي يأخذه من مصطلحات النحاة العرب، وهذا ما وجدناه في نصه الآتي الذي يعرف فيه مصطلح القرينة فيقول: «القرينة عبارة عن علاقة عليية توضع بين حدث ليسانياي والشيء المدلول عليه، فيكون رفع صوت ما بصورة غير مألوفة قرينة للوقوع تحت وطأة عدوان، كما أن الدخان في مألوف العادة، قرينة للنار»<sup>(8)</sup> فالدخان إذن معلول، والنار هي العلة، والعلاقة الناتجة عنهما علاقة عليية.

أما الحديث عن مفهوم (الرمز symbole)، فنجد أنه يورد له تعريفا فيقول: «الرمز يتخذ له أثوابا شتى ويتشكل في أشكال مختلفة: مجسدة حية، أو ناطقة مسموعة، أو خرساء منظورة كالنار العربية، والكتابات الإشهارية، والكتابات الشعرية...»<sup>(9)</sup>، ويضرب أمثلة لهذا العنصر من بينها: أن الأسد رمز للقوة والشجاعة، والقلم رمز للعلم أو الكتابة...

في حين يشير إلى أهمية العنصر السيميائي الأخير (الإشارة le signal) بقوله: «إنها مجال سيميائي شاسع المضطرب، بعيد المآتي، بحيث لا يمكن لأحد من الكتاب، ولا لأحد من محللي النصوص بالمقاربات السيميائية، أن يستغنوا عنه...»<sup>(10)</sup>، ويرى أنّ الإشارة قد تكون لغة غير طبيعية، فهي إما (صوتية أو بصرية)، أما عن الأولى والتي تدرك بالسمع كمختلف الأجراس، والثانية التي تدرك بالبصر كإشارات المرور ودلالاتها.

وفي هذا الجانب أيضا هناك كتابين آخرين "العبد الملك مرتاض" يحتويان على الكثير من هذه الممارسة النقدية التي ذكرناها، بحيث نجده يشتغل على نصوص سردية يعمل على مقاربتها سيميائيا، وهذان الكتابان هما:

- تحليل الخطاب السردية: معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق.

- مقامات السيوطي: تحليل سيميائي مركب للمقامة الياقوتية.



فنجده يشتغل فيهما بالتطبيق والتحليل معتمدا على أهم الآليات والإجراءات السيميائية (كسيميائية التشاكل وسيميائية الألوان).

- ومن أعماله الأخيرة التي اهتم فيها بالتنظير لهذا المنهج نذكر كتابيه :
- نظرية النص الأدبي.
- في نظرية الرواية.

فنجده يكشف الغموض واللبس الذي يكسو مصطلح السيميائية في الوطن العربي خصوصا في مؤلفه الأول (نظرية النص الأدبي)، وبالتحديد في فصله الرابع المعنون بـ: "النص والسيميائيات الأدبية"، فقد وقع هذا المصطلح في إشكالية، مما سمح بتعدد تسمياته فنجد مثلا: (السيميائية، السيميائية، السيميائيات، السيميوطيقا، السيميولوجيا الدلائلية ...)، ومن بين المصطلحات التي يفضلها "عبد الملك مرتاض" مصطلح (سيميائية) وخير دليل على ذلك عناوين مؤلفاته التي تحمل مثل هذا المصطلح كما رأينا سابقا، ولا حرج في أن نستشهد بواحد أو اثنين منهم قصد التوضيح أكثر: (ألف ليلة وليلة: دراسة سيميائية تفكيكية)، وآخر بعنوان: (دراسة سيميائية تفكيكية لنص أين ليلاي).

كما أننا نجده يورد لها تعريفا (السيميائية) فيقول: «إنّ مفهوم السيميائية آت، كما هو معلوم من تركيب ( س و م ) الذي يعني فيما يعني ( العلامة ) التي يعلم بها شيء ما كالثوب، وإنسان كالوشم...»<sup>(11)</sup>.

فمن هذا التعريف نرى أنه يفضل تسمية "السيميائية" ويتخذ مصطلحا خاصا به ويرى أن لفظة (سمة) هي الأصل الاشتقاقي والمكون الأساسي لمصطلح (سيميائية) ويتحدث عن أهمية هذه اللفظة من خلال تلك الإشارة التي يرى فيها: «أن الأمم عرفت مفهوم "السمة" وتعاملت معه من المظاهر التي ربما أهمها (الإشارة)، واستخدام اللون وإقامة الطقوس المتعلقة بممارسة الشعائر الدينية والتعبير عن مناسبات الأفراح وإبداء التألم والتوجع لدى حدوث الأتراح، ولا سيما الإغريق والعرب في ثقافتهما الكبيرتين»<sup>(12)</sup>، وفي تبنيه لهذا المصطلح (سمة) نراه يوضح في موضع آخر من كتابه (نظرية النص الأدبي) كيف

يخوض في العودة إلى أصل هذا المصطلح سواء أكان ذلك عند العرب أم عند الغرب (القدماء والمحدثين)، فيشير إلى جهود (بيرس) في هذا المضمار، خصوصا فيما يتعلق بأنواع السمات والتي يحددها في ثلاثة أنواع:

- « السمة الوصفية (qualisigne)

- السمة الفردية (sinsigne)

- السمة العرفية (légisigne)<sup>(13)</sup>.

أما عن مؤلفه الآخر (في نظرية الرواية)، فنجد أنه يتناول موضوع السيميائية، في جانب من جوانبه، وكان هذا الجانب بعنوان (اللغة والفلسفة والسيميائية)، فنراه يشير إلى جهود كل من (سقراط) و(أفلاطون) و(ابن جني) في تعريفهم للغة، كما يشير إلى جهود علماء اللسان في فهمهم وتفسيرهم للظاهرة اللغوية ودراستها بطريقة سيميائية تسعى إلى التحكم في السمات الطبيعية والسمات الاصطناعية، ويوضح كلا من هذه السمات فيقول عن الأولى: «وهي اللغة التبليغية التي يكون بثها دون قصد، كدكنة السماء الدالة على وشكان هطلان المطر...»<sup>(14)</sup>، أما عن السمة الاصطناعية فهي تلك: «التي تنصرف إلى كثير من المظاهر التعبيرية أو التبليغية التي منها اللغة اللفظية، والرسوم، والأشكال، والإشارات الصوتية مثل دق طبول وجبة السحور في رمضان...»<sup>(15)</sup>، كما ميز بين السمات البسيطة والسمات التركيبية أو المركبة.

ومن خلال التقسيمات السالفة الذكر نراه يربط بين السيميائية ودراسة النص الروائي فيقول: «وليكن النص الروائي بخذافيه، هنا مركبا من عدد ضخم من التراكيب والصياغات أي أنه مركب من تسلسلات طويلة من السمات المتداخلة»<sup>(16)</sup>.

## خاتمة:

بعد هذه الجولة في رحاب الخطاب النقدي لدى "عبد الملك مرتاض"، خاصة في المجال السيميائي يمكننا أن نخرج بمجموعة من النقاط المتوصل إليها كخلاصة لهذه التجربة والتي نوجزها فيما يلي:

- لقد اهتم "عبد الملك مرتاض" بالمناهج النقدية المعاصرة كالبنوية والسيميائية والتفكيكية ... إلا أنّ اهتمامه بالمنهج السيميائي كان أكثر حفا من المناهج الأخرى وهذا ما لمناه في أغلب كتاباته، فطبق معظم مبادئ وآليات النظرية السيميائية الغربية لكنه اقترح مصطلحات وآراء بديلة ومتعددة تتناسب مع الفكر العربي.
- استلهم الناقد "عبد الملك مرتاض" أفكاره النقدية من عدة مرجعيات عربية برجوعه للموروث العربي، ومرجعيات غربية حيث بدا متأثراً بأفكار "دي سوسير" ومفاهيم كل من "غريماس" و"كورتيس".
- ما يمكن ملاحظته على أغلب مؤلفاته في هذا المجال أنه يزاوج بين الجانب النظري والتطبيقي، ويحاول إسقاط الأبعاد النظرية على نصوصه سواء أكانت شعرية أم سردية قديمة كانت أم حديثة.
- لقد استطاع "مرتاض" من خلال تجربته أن يستقرئ التراث في ضوء المناهج الحديثة وخصوصاً في مقارباته السيميائية، والغرض من هذا كله هو محاولة التوفيق بين ما هو حديثي و ما هو تراثي، من خلال الإفادة مما هو حديثي بتجربته على التراث العربي وإعادة قراءة هذا التراث بطريقة حديثة؛ أي أنه يسعى إلى الربط بين المفاهيم الحديثة والتراث العربي، بغية الوصول إلى منهج سيميائي عربي يستند إلى التراث ويمسك بكل ما هو حديثي.

## الهوامش والإحالات

- (1) - فرديناند دي سوسير: محاضرات في الألسنية العامة، تر: صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، دط، 1985، ص: 37.
- (2) - فيصل الأحمر: معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 2010، ص: 17.
- (3) - ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي الأدبي، الدار البيضاء، المغرب، ط3 2002، ص: 177.
- (4) - طارق ثابت: عبد الملك مرتاض وجهوده في التنظير لتحليل الخطاب الأدبي "المنهج السيميائي نموذجاً"، أشغال الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ص: 02.
- (5) - عبد الملك مرتاض: ألف ليلة وليلة - تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية حمال بغداد -، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 1993، ص: 08.
- (6) - عبد الملك مرتاض: شعرة القصيدة، قصيدة القراءة، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1 1994، ص: 233.
- (7) - المصدر نفسه، ص: 234 .
- (8) - المصدر نفسه، ص: 237.
- (9) - المصدر نفسه، ص: 241 .
- (10) - المصدر نفسه، ص: 242 .
- (11) - عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2010، ص: 157.
- (12) - المصدر نفسه، ص: 147.
- (13) - المصدر نفسه، ص: 149.
- (14) - عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية "بحث في تقنيات السرد"، عالم المعرفة، دط، 1998 ص: 99.
- (15) - المصدر نفسه، ص: 99 .
- (16) - المصدر نفسه، ص: 100 .

## السخرية وفق مشروع محمد العمري؛ دراسة تحليلية نقدية

### Irony According to Mohammed Al-Amri Project A Critical Analytical Study

الباحث: نجيم ساته

د. عبد الرزاق بن دحمان

جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)

sattanad@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/10

تاريخ الإرسال: 2020/09/18

#### ملخص:

يروم البحث تطرح السخرية من حيث الماهية والاتجاهات والآليات، وذلك وفق مشروع محمد العمري في كتابه "البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول"، كما طرح البحث عدة إشكالات نوجز منها: ماهي المنطلقات والخلفيات التي اعتمدها محمد العمري في تحليله للسخرية؟ ما الذي أضافه محمد العمري للسخرية كفن أدبي؟، هذه الاستفهامات سيتم مناقشتها وفق المنهج الوصفي القائم على آليات التحليل والاستقراء. وقد أفضى البحث إلى نتائج عدة نذكر منها: تمكّن محمد العمري من وضع تصورات وآليات أسهمت في بلورة السخرية لدى الجاحظ كفن قائم بذاته، كما أعطت نفّساً جديداً لتطرح السخرية، وإفرادها بدراسة جدية هادفة.

الكلمات المفتاحية: السخرية، الهزل، الجدّ، الالتباس، الدّهول، التّوريط، محمد العمري.

#### Abstract:

The research aims to activate the topic of Irony according to Muhammad Al-Amri in writing the new rhetoric. Therefore, the research sought to treat the Irony in terms of what it is, its directions and mechanisms. It also poses several problematics for instance: What platforms and backgrounds Muhammad Al-Amri adopted in his analysis of Irony? What did he add to irony as a literary genre? All these were discussed following the descriptive approach. The research

concluded that Muhammad Al-Amri was able to develop perceptions and mechanisms that gave a significant incentive in treating irony and singled out it with serious and meaningful study.

**Keywords:** irony; humor; seriousness; confusion; amazement; implication; Muhammad Al-Amri.

#### مقدمة:

لا شك أنّ السّخرية من الفنون التي لقيت رواجاً منقطع النظير سيات في تاريخ الأدب العربي أو الغربي، وقد رام البحث تقصي العناية التي حظي بها هذا الفن فوجد مردّها إلى عوامل عديدة نذكر منها: قوة التأثير في النفس حيث تترك السّخرية أثراً بالغاً في نفس المتلقي لا يزول بزوال المنبه (نص الرسالة الساخر)، كما تشتغل السّخرية على تفعيل أعلى درجات اللّغة، واستنطاق أقصى درجات الدّلالة، نظراً لاستحكام الموقف، وبلوغه ذروة التّطّارح، لذا فإنّ أيّ انفلات لجزيئات الخطاب الساخر سواء بغير قصد أو عدم توقع سيؤدّي إلى انفجار أيديولوجي يُهوّر المبنى ويشتت المغزى، وهذا يعني أنّ السّخرية من أصعب الفنون الأدبية، فهي في أبسط معانيها هزل يسلك طريق الجدّ فإنّ ظلّ الطّريق انقلبت السّخرية على نفسها في مشهد ساخر؟!، ولنا بعدها أن نتساءل ما هي السّخرية؟

أكيد أنّ الجواب لا يتحقق في بضعة أسطر، فإذا قلنا تعمل السّخرية على تقرير واقع ما من خلال استشارة دفينه، ومحاورته ضمن مشهد نقدي هازئ - مضحك، كذلك يمكننا الإحالة إلى الطّريقة التّلقينية المثلى للسّخرية، فقد كان سقراط Socrates يُروح عن طلبته فيسائلهم بطريقة تثير الضّحك وتستفزّ الشعور لأنّ ظاهرها يوحى بأنّ سقراط يجهل الجواب ويتلمّسه من طلبته، كما أثبت علم النفس الحديث أنّ المعلومات حينما تؤخذ بطريقة الهزل والضّحك فإنّها تترسخ في الذاكرة مدى طويلاً.

وقد تضلّع سقراط في السّخرية شوطاً كبيراً حيث قسّمها إلى صنفين، يتعلّق الصنف الأول بإدارة العملية التّحويرية الهادفة، في حين يتماهى الصّنف الثّاني مع تداولية الحياة باعتبار السّخرية لازمة الحياة لا يمكن الاستغناء عنها. إنّ مثل هذا التّطّارح الفلسفي

العميق الذي رهن السّخرية بنظام الحياة، وتفعيل إدارة العملية التّخاطبية جعل الفيلسوف الألماني سورن كيركي جور Soren Kierkegaard يسم سقراط بالأستاذ المثالي للسّخرية دون منازع.

كما نجد للسّخرية مكانة ذات بال في جمهورية أفلاطون Plato وذلك "على لسان أحد الأشخاص الذين وقعوا فريسة محاورات سقراط، وهي طريقة معيّنة في المحاور لا استدراج شخص ما حتى يصل إلى الاعتراف بجهله"<sup>(1)</sup>.

كذلك لم تغب السّخرية عن تلميذ أفلاطون، فقد عدّها أرسطو Aristotle "الاستخدام المزاوغ للغة، وهي عنده شكل من أشكال البلاغة، ويندرج تحتها المدح في صيغة الذّم، والذّم في صيغة المدح"<sup>(2)</sup>.

لا شك أنّ أرسطو شقّ للسّخرية طريقا في البلاغة فكان تصوره لها بموازاة مستجدّاتها في العصر الحديث.

أمّا في بداية العصر الحديث وعند الغرب تحديدا، فقد ظلّت السّخرية تُراوح مكانتها اليونانية عدا تطور طفيف تدالكته القواميس والمعاجم باعتبار أنّ اللغة "الإنجليزية كانت غنية بمفردات تجري على الاستعمال اللفظي، بما يمكن احتسائها سخرية من حيث الجوهر مثل: يسخر، يهزأ، يعيّر، يغمز، يتهكم، يزري، يحتقر، يهين"<sup>(3)</sup>.

ولعلنا لا نكون مجانبين الصّواب إذا سلّمنا برأي رينيه ويلك Rene Wellek الرامي "إلى أنّ فريدريك شليجل هو أول من أدخل مصطلح السّخرية في مجال الأدب، ولم تكن هناك أيّة إشارة إليه، سوى عند (هامان hamman)، واستخدام شليجل للمصطلح يختلف عن المعنى البلاغي القديم، وعن فكرة تراجيديا عند سوفوكليس، الذي طوّره في أول القرن التاسع عشر (كونوب ثرول connop thirual)، حيث صارت له أهمية كبرى في النظرية النقدية"<sup>(4)</sup>.

يمكن اعتبار صنيع فريدريك شليجل Friedrich Schlegel خطوة جادة بغض النظر عن مجازاتها الكرونولوجية، حيث استّلت السّخرية من الحقل القاموسي والفلسفي والبلاغي القديم، وأعادت بلورتها حتى غدت - أي السّخرية - آلية نقدية لا يستهان بها في المجال الأدبي، ومن بين مطارحات شليجل للسّخرية أنّها "وعي جلّي بالفوضى الكاملة اللانهائية وهي وعي بالذات بدرجة عالية، لأنّ السّخرية عنده محاكاة ساخرة، فهي الهزل الغامض الذي يحاول أن يرتفع فوق إبداع الإنسان وفضيلته ونبوغه، كذلك تقتزن السّخرية عنده (بالشعر الغامض) و(بشعر الشعر) الذي يجده عند بندار Pindar ودانتي Danté وجوته Goothe"<sup>(5)</sup>.

يتّضح وفق منظور شليجل أنّ السّخرية فوضى تتجاوز كافة الأنظمة لتكون هي قمة النّظام، حيث تعمل على تفعيل الزّحم الإبداعي لدى الإنسان واستثارته عن طريق السّخر منه، ومن ثمّ تحفيزه على تجاوز منجزاته باستمرار، وبذلك تجد الدينامية ضالتها في السّخرية المتوخية للشعر بعدّه طاقة دلاليّة مكثّفة، ورؤية فلسفية عميقة، والتي تؤدي بدورها إلى فتح باب التّأويل على مصرعي التّوريات المتمخضة عن السّخرية.

بعد عرض الإطار العام الذي يمثل مجموعة تصورات، ورؤى تبلورت ضمنها السّخرية لدى الغرب هالنا أن نعرف مآلها في تاريخ الأدب العربي، فهل استوت السّخرية في هذا الأخير فنا، أم بقيت شذرات مبعثرة في كتب البلاغة ودواوين الشعر؟.

لقد حفل الأدب العربي القديم بالسّخرية، بل وعجت مؤلفاته بتطرح نصوصها من ذلك على سبيل الدّكر لا الحصر كتاب "الأكلة" للمدائني، "لصوص العرب" لأبي عبيدة ناهيك عن حوارات الخطابة والشعر القائمة على الحماسة، والتّعصب، والمهزاء والتّقاض غير أنّ الذي كان يعزو السّخرية في ذلك الزّمن المتقدم، استعمالها من قبل المبدعين والنّقاد كوسيلة دعم للأغراض السّالفة الذكر، وليس امتثالها كغاية في حدّ ذاتها منها، ومن أجلها إليها، ولهذا السّبب بالذات لم تقم السّخرية في الأدب العربي القديم كفن قائم بذاته مستوف لآلياته؟!، عدا بعض المحاولات الرّائدة والمتفردة للجاحظ، حيث خصّ السّخرية



يكتب على رأسها البخلاء الذي يحمل طابع السخرية انطلاقاً من عنوانه، فالمتصفح للكتاب لا يكاد يجرؤ على مغادرته حتى يستوفي آخر دفعة منه، نظراً لبراعة تصويره وإثارة أسلوبه الساخر، يقول الجاحظ في مقدمة كتابه الخلاء "ولك في هذا الكتاب ثلاثة أشياء: تبين حجة طريفة، أو تعرف حلية لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة، وأنت في ضحك منه إذا شئت، وفي لهو إذا مللت الجد" (6).

وعلى وقع هذا القول نستشف أنّ الجاحظ من الأوائل المتحرين رشداً لفن السخرية، فقد أوماً قبل كلّ شيء إلى حجاجية السخرية بالمعنى الحديث، ثمّ كشف عن التّحفة السنيّة لأسلوب السخرية، في حين ختم الجاحظ قوله بالوقوف على النوادر العجيبة التي تبعث في نفوس المتلقين الحيرة بقدر ما تدفعهم إلى ملكة التّطهير، فقد كان الجاحظ يسخر بشدّة من البخلاء، ويكثر الضحك عليهم إلى درجة التّهمك.

إنّ سعة أفق الجاحظ بفنّ السخرية وتحكمه في دواليها الحيوية، دفع محمد العمري إلى التّسليم بالآراء المفضية إلى أنّ السخرية في العصر الحديث لم تلق الاهتمام الكافي من قبل النّقاد والمبدعين، وهو قول لا يخلو بطبيعة الحال من رهان المجازفات المعيارية!؟.

ولربما تعدّ هذه الآراء معوّلاً فعالاً دفع بمحمد العمري إلى الوقوف مطولاً على السخرية لدى العرب القدماء، الجاحظ، حازم القرطاجني...، وتطارحها ضمن مشروع السخرية كما عرّفه الغرب سيان القدماء أو المحدثين منهم.

وتبعاً لما تمّ تطارحه يروم البحث تفعيل مدار السخرية وفق أفق الدكتور محمد العمري في كتابه البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، وعليه سعى البحث إلى تقصي ماهية السخرية التي ظلّت مضماراً متشعباً يستعصي التّكميم، وكذا رصد الاتجاهات الكبرى للسخرية لدى الغرب وبيان صدى العرب القدماء فيها، كذلك لم يغفل البحث عن تطارح الآليات التي خصّها محمد العمري لتحليل السخرية الجاحظية، وقد توسل البحث بالمنهج الوصفي القائم على آليات التّحليل والاستقراء، كما طرح عدة إشكالات أبرزها: ما الذي أضافه محمد العمري للسخرية باعتبارها فناً أدبياً، هل استقرت السخرية لدى المبدعين

والنقاد على مفهوم موحد؟، كيف تعامل محمد العمري مع الاتجاهات الكبرى للسخرية؟ هل يمكن أن يكون للسخرية تراكمات وآليات وهي تعمل على تقويض التراكمات كلّما تهيأ لها ذلك؟.

### 1. ماهية السخرية:

تعدّ السخرية من الفنون الهلامية التي لا تقبل التكميم، فأى محاولة لتعريفها ستنتهي بها إلى نوع من الخلق الفني، ولربما يرجع ذلك إلى مصطلح السخرية في حدّ ذاته فهو: **أولا:** يحيل على ظاهرة "الغضب، والانتقام، والخضوع"<sup>(7)</sup>، والصد، والصراع.

**ثانيا:** ورود المصطلح بصيغة المصدر الصناعي الحامل لدلالة العلمية، وهذا يدل بصورة مباشرة على وجود آليات تشتغل ضمن تيكنيك معين.

**ثالثا:** اتّصاف مصطلح السخرية بالدينامية وذلك للاعتبارات الآتية:

أ/ بلوغ السخرية ذروة الحجاج كونها تحمل طابع الهزل والجدّ في الآن نفسه.

ب/ تنفتح السخرية على التّأويل وتفعّله في أقصى درجاته.

ج/ تختلف السخرية باختلاف المواضيع، ولكلّ موضوع حججه واستبياناته وتكنيكه الخاص وهذا ما جعل السخرية سخریات تستعصي الضبط الأكاديمي، مما دفع سليمان الشبّانة إلى القول "رغم كثرة استخدام لفظة السخرية وجريانها على الألسنة وورودها في القرآن الكريم في أكثر من إحدى عشرة آية إلّا أنّها لم تحظ بتعريف اصطلاحي جامع مانع"<sup>(8)</sup> نظرا لكون مدارها مستمر الحركة، مغناطيسي المجال يجذب كلّ من دار بفلكه، كذلك هو مترامي الأطراف، لذا ألفينا الدّارسين واقفين على عتبة العجز في الإحاطة به خبرا - أي مدار السخرية -.

وهذا ما نأى بالمازني إلى القول "ولسنا نظن أنّنا أحطنا في هذا التعريف بكل ما ينبغي أن يحاط به، أو أقمنا كلّ المعالم والحدود"<sup>(9)</sup>.

أمام هذه الصعوبة يحاول بعض الدّارسين توضيح معالم السخرية، وبسط مفهومها من ذلك محاولة الدكتور محمد العمري فقد تقصى المخاتلة التي جعلت من السخرية حلقة

دينامية متنامية المفاهيم، فوجد مرجعها إلى الحقول الأدبية/ السيكولوجية/ السياسية المتبينة للسخرية، باختلاف المنطلقات وتباين آليات الاشتغال جعل الركون إلى مفهوم موحد للسخرية مطلباً يستحل، إلا أنّ هذا الشعب لم يمنع محمد العمري من الإحاطة بالسخرية اعتماداً على جهود دارسين آخرين على رأسهم دي سي ميوك D.C Mueke الذي راح يشخص الأسباب المؤدية إلى اضطراب السخرية وتعتيم صحوها، رغم أنّها وليدة المصدر الصناعي الدال على العلمية.

فمن بين ما تراءى للباحث ميوك عدم إرساء السخرية على تراكمات فكرية وفنية وإجرائية من شأوها أن توجه الفنّ وتحدّد مجال اشتغاله. علاوة على ذلك احتواء السخرية على مجموعة فنون قائمة بذاتها ومستقلة عن بعضها البعض نسبياً مما زاد في نسبة احتمالها واختلاف وجهات النظر من حولها، بمعنى تقويض التراكمات كلّما تهيأت لها فرصة التشكل، وهو المعوّل الذي جعل "السخرية مفهوماً غير مستقر؛ مطاطاً وغامضاً - فهو لا يعني اليوم ما كان يعنيه في القرون السالفة. ولا يعني نفس الشيء من بلد إلى بلد. وهو في الشارع غيره في المكتبة، وغيره عند المؤرخ والناقد الأدبي. فيمكن أن يتفق ناقدان أدبيان اتفاقاً كاملاً في تقديرهما لعمل أدبي غير أنّ أحدهما قد يدعوه عملاً ساخراً، في حين يدعوه الثاني عملاً - هجائياً - أو حتى عملاً هزلياً أو فكاهياً أو مفارقاً أو حوارياً أو غامضاً"<sup>(11)</sup>.

وقد حاول محمد العمري - كما أشرنا سالفاً - إحكام وثاق المفهوم المطاطي للسخرية حيث حذا به المطاف بعد طول تدبر إلى جلوة الأثر الساخر إذ ألفاه يشتغل باستمرار ضمن ثنائية ضدية يطبعها التضارب والتناقض، والتشابك والتصالح أحياناً أخرى. وعليه فالسخرية ليست "شيئاً آخر غير تقاطع بنية ضدية مع انفعال هازئ"<sup>(12)</sup>.

يتضمن هذا المفهوم للسخرية عدّة تطارحات من بينها: يعدّ الهزء نتاجاً مؤثراً صادراً عن مقاومة بنية لأخرى، حيث يظهر أثر هذه المقاومة في الهزء باعتباره مكوناً بلاغياً وليس مكوناً بنائياً.

وانطلاقاً من المكون البلاغي قام محمد العمري بتفعيل آليات السّخرية مهتدياً بجهود الباحث أليمان Beda Alleman المستندة بدورها على البلاغة القديمة المتوخية إحداث "مفارقة شفافة بين الرسالة الحرفية والرسالة الحقيقة"<sup>(13)</sup> كذلك تنبني السّخرية على فارق جوهرى بين الضّحك/ الهزل المغرض المتماهي في الحزن الباطني الحامل للرسالة المقصودة يقول جان كوهن "... غير أنّ الضحك لا يستمر أكثر من لحظة قصيرة، وحالما ينطفئ يجد (المتهم) نفسه من جديد أمام كون عبثي. لهذا فإنّ الحزن، كما نلاحظ أحيان كثيرة يتخفى في أعماق الهزلي؛ أسرع إلى الضحك منه كما يقول فيغارو خوفاً من أن أضطر إلى البكاء عليه"<sup>(14)</sup>.

هكذا تُدمج السّخرية طرقي الثنائية الضّدية؛ ضحك عرضي وحزن مقصود، بغية استهداف واقعة ما، وإحداث تغيير جوهرى يمنع إمكانية تجددّها. وهذا لا يتأتى إلّا بتحويل واقع السّخرية إلى عالم افتراضي يعمل على زيادة نسبة الاحتمال أو التّوقع وجعلها بموازاة المتن الساخر دون أن تكون هي / هو.

ويُتّضح ذلك بالعودة إلى تصور كوهن حيث يستبين معالم الضّحك/ الهزل في حين ينتسف الحزن الذي يشكل قوام مغزى السّخرية ومدار استمراره، وهذا ما نأى بأليمان إلى القول: " النص الساخر المثالي هو النص الذي تكون السّخرية فيه افتراضية نظراً لغياب القرائن غياباً كلياً"<sup>(15)</sup>، على أنّنا لا نسلم مع أليمان بالتّغيب الكلي للقرائن، وإنّما نقرّ بالتّغيب النسبي الطردي الذي يبقى على خيط رقيق يربط بين ظاهر السّخرية وخفيّها.

يرى محمد العمري في القرائن دوراً فاعلاً في تمييز الاستعمال الاستعاري عن الاستعمال الساخر حيث يتركز هذا الأخير "على طابع الإخفاء في المفارقة وتصبح هي المنعوتة بالشفافية: المفارقة المميزة للسّخرية هي إخفاء شفاف أي وظيفي"<sup>(16)</sup> يتملّ إحداث نوع من الالتباس المفضي إلى الحفاظ على أثر القرائن الشفافة المنوط بسرّ تعلق ظاهر السّخرية بباطنها.

عودا على بدء فإنّ ما تطارحه محمد العمري بشأن نسبية القرائن، وضالة المؤشرات الدالة عليها، فهو معول يخص السّخرية المكتوبة أو الكاريكاتورية، إذ يُترك فيها "قدر من الحرية للخيال، فهي تستهدف قراء خاصين متلافية الرقيب (...) وتكمن قوتها في التعامل مع القيم العليا التي لا يستطيع المستهدف نفسه التّنكر لها علنا"<sup>(17)</sup>.

نستشفّ من العبارات الأخيرة "لا يستطيع المستهدف نفسه التّنكر لها علنا" تزايد إمكانات ظهور القرائن أو البؤر المتوخية لهدف السّخرية في الخطاب السّاحر الشّفوي المباشر، حيث تمثل نبرات الصوت، وتعابير الوجه، وحركات اليدين دور القرائن الخارجية المساعدة على جلوة القرائن المغيبة في محمول الرّسالة السّاخرة.

بعد عرض المادة الأولى التي تشغل ضمنها السّخرية، وهي كما أكدنا سلفا قابلة لعملية إعادة التّكرار اللانهائي نظرا لتشعب مجالاتها واتّساع آلياتها، وهذا ما هال محمد العمري إلى محاولة الاقتصار على المجال البلاغي والأدبي للسّخرية ليس من باب تكميمها وإنّما من ناحية توحي الدّقة والتّزام التّخصص بغية الوقوف على نتائج متلمّسة / يمكن وضع اليد عليها.

فقد حافظ محمد العمري على الطّابع الأدبي والجدلي للسّخرية "باعتبارها وسيلة إخبارية تشاكس كل صور الجمود والغفلة والنقص والاستبداد وتستفزها، وثورة على كل ما يشيء الإنسان، ويخفي أو يلغي قدراته المبدعة وسعيه الدائب للتحرر"<sup>(18)</sup>.

يبدو أنّ المفاهيم التي حاول من خلالها محمد العمري التّقرب إلى السّخرية من ركنها الأدبي لم تخل من الرّوح الفلسفية، وإلا كيف نفسر إirاده لمفهوم السّخرية عند موربي H.Morier القائل: "إنّ كلّ ما يميّز الإنسان، وكلّ تناقضاته، ووعوده الصادقة غير الموفاة ومثاليته المتضاربة مع سلوكه تكون مصدرا للسّخرية"<sup>(19)</sup>.

انطلاقا من هذه الفلسفة الحائرة لمفهوم السّخرية راح العمري يتساءل مع جانكيليفيث Jankelvith عن "طبيعة السّخرية: هل هي صورة بلاغية؟ أم هي جنس

أدبي؟<sup>(20)</sup>، وقد انتهى جانكيليفتش إلى أنّ السخرية "طريق وسط بين الفلسفة والأدب (...) هي طريقة للتعبير، إنّها تبليغ أو توصل (...) دون أن تبليغ أو توصل. ولكنها تتوجه بالضرورة إلى وسط اجتماعي بدونه لا يبقى معنى لتورياتها"<sup>(21)</sup>.

وملاك ذلك أنّ السخرية يطبعها التناقض شئنا أم أبينا، فهي قائمة قبل كلّ شيء على فكرة تقويض التسليم بالدعاية التي يثيرها المحاجج، وعرضها على طاولة المفاوضات ولأنّ السخرية تحتل موقعا متمركزا في التخاطب المفضي إلى الجدل فإنّها لا محالة تتوسل على الدوام الفلسفة (المصدر المفعل لوجهة النظر)، والشريحة الاجتماعية المتضمنة لطرفي السخرية (المرسل / المتلقي) وبخاصة المتلقي فعليه مدار السخرية وجلوة تورياتها.

وضمن الإطار العام لهذه الدراسة التي بقيت معتمة لحدّ اللحظة نجد محمد العمري في غمرة رهان شمولي لا يخلو من المجازفات، حيث نأى به التقارب الغربي العربي المغري في مجال السخرية فراح يستثمر ما تطارحه من مفاهيم وآراء حول السخرية الغربية، وإقحامها في الموروث البلاغي العربي دون موارد بحجة أنّه "يستوعب مفهوم السخرية، كلّ ما قدمناه؛ كلّ المجال الذي تغطيه المصطلحات العربية التالية: الهزل، الاستهزاء، التهكم، الهجاء في معرض المدح، التعريض، التوجه، القول بالموجب، أسلوب الحكيم، الاستخدام، نفي الشيء بإيجابه، الإبهام) عند بعض البلاغيين، هذا فضلا عن كلمة سخرية نفسها"<sup>(22)</sup>.

لعلّ كثرة الجهاز المصطلحي للبلاغة العربية وتنوعه يبرر مشروع محمد العمري، حيث قام بإجراء مقابلة رصد من خلالها وسائط التقاء السخريتين، وسنقف على هذا التماس حين نطرقنا إلى الاتجاهات الكبرى للسخرية لدى الغرب.

## 2. الاتجاهات الكبرى للسخرية:

أدرك الدارسون الغربيون أنّ الإحاطة بالسخرية مطلب لا يُراد إن لم يستحل، فعمدوا إلى وضع اتجاهات كبرى تشتغل ضمن مدارها السخرية، وقد تحرى هؤلاء الدارسون التوليفة المصطلحية - الاتجاهات الكبرى - بغية توسيع إمكانات السخرية، والخروج من دائرة الاختلاف التي تكتنفها.

## 1.2/ السّخرية التقويضية:

تبنى السّخرية التقويضية المشروع الدريدي القائم على الهدم وإعادة البناء، فهي تعمل على عرض الحجج المضادة للقضية المراد تبليغها، أي تنفيذ القضية من حيث إثباتها، ويتفرع هذا الاتجاه إلى منحيين:

- **المنحى التداولي المجازي:** يتطرح السّخرية باعتبارها نوعا خاصا من المجاز المتجلي في البعد التداولي الحواري اللفظي المنوط بحركة القرائن الخارجية بعدّها ملمحا لغويا معبرا عن دلالة ما، وخير من يمثل هذا الاتجاه برأي محمد العمري الفيلسوف كيربرا أوريكشيوني Kerbrat Orecchioni.

- **المنحى النفسي الظاهراتي:** يتمثل في جهود جان كوهن المتكئة بدورها على رؤى قديمة مفادها تصعيد القيمة الوجدانية للضحك/ الاستخفاف/ اللامبالاة والمفضية إلى المحاكاة المأروية للتردي<sup>(23)</sup>، وقد وُسم هذا المنحى بالنفسي الظاهراتي نظرا لإظهاره خبايا النفس، وغلقه باب التأويل، كما أقصى نسب الاحتمال، ومع ذلك يأخذ التأويل فيه مجارٍ عدّة.

ومثال السّخرية تقويض قوله تعالى: ﴿هَٰذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا﴾ (الفرقان: 41) بمعنى تردّي منزلة الرّسول عليه الصلاة والسلام في نظر المشركين. في حين أنّ القرآن الكريم توخى الضّد، أي رفع منزلة الرّسول عليه الصلاة والسلام ووصفه بالتواضع والحلم.

وفي معرض التّصادي بين رواد هذا الاتجاه الغربي والعرب القدماء ألفينا الجاحظ واقفا على لباب السّخرية تقويض من خلال الهزل المفضي إلى عرض القضية وضدّها المقصود بمعنى أنّ الهزل فحواه الجدّ وهذا صريح في كلام الجاحظ "قلت: أذكر لي نوادر البخلاء واحتجاج الأشخّاء، وما يجوز من ذلك في باب الهزل، وما يجوز منه في باب الجد، لأجعل الهزل مستراحا والراحة جماما"<sup>(24)</sup>.

فالهزل إذن "يمثل الأساس المعرفي للسّخرية باعتبارها آلية حجاجية وبيداغوجيا تعليمية متصلة بطبيعة النفس الإنسانية حيث تتجاذب طاقتان: الجد والهزل. واعتبارا لذلك فالهزل

بعيد عن العبث واللامسؤولية. بل هو على العكس من ذلك وسيلة لشحن النفس بالطاقة وتحديد نشاطها لتعيد سعيها الجاد<sup>(25)</sup>.

ولا ينفك حازم القرطاجني هو التالي من التّضلع في اتجاه السّخرية مفارقة، فقد سار بها شوطا إلى الأمام وذلك من خلال تععيد "قوانين مقنعة فيما يتعلق بالطريقة الجديدة، وما يتعلّق بالطريقة الهزلية، وما يتعلّق بهما معا"<sup>(26)</sup>.

## 2.2/ السّخرية استرجاع:

نادى بها سبيربر Sperber، وهي بمثابة إجراء مكمل لنظرية المجاز "القائمة (على المفارقة الدّلالية)، من جهة، ولأنّه من جهة ثانية، يكشف الجانب الحوارى في السّخرية ويجعله في المقدمة فتظهر بذلك حيويتها"<sup>(27)</sup>.

ويتّضح لباب الاسترجاع في تصادي السّخرية مع موقف منخرم، أيّ أحد المواقف حالي والآخر منصرم تمّ استرجاعه قصد إجراء حوار معه، ومن الأمثلة الدّالة على السّخرية استرجاع قوله تعالى: ﴿وَقَدْ أَنتَ الْعَزِيزُ الْقَرِيمُ﴾ (الدخان: 49).

تنضح الآية بدلالة التّهكم والتوبيخ، ومفادها أنّ الرسول عليه الصلاة والسلام لقي أبا جهل فقال له: "إنّ الله تعالى أمرني أن أقول لك ﴿أَوَّلِي لَكَ فَأَوَّلِي ثُمَّ أَوَّلِي لَكَ فَأَوَّلِي﴾ (القيامة: 35/34) قال: فنزع ثوبه من يده وقال: ما تستطيع لي أنت ولا صاحبك من شيء ولقد علمت أنّي أمتع أهل البطحاء وأنا العزيز الكريم، قال: فقتله الله يوم بدر وأذله وعيّره بكلمته وأنزل: ﴿وَقَدْ أَنتَ الْعَزِيزُ الْقَرِيمُ﴾"<sup>(28)</sup>.

وموازاة هذه الآية يتحلّى قول الحقّ تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا قَالُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (الأنعام: 10).

اجتمع في هذه الآية الاستهزاء والسخر فأحالا على سخرية الاسترجاع الحاملة للموقف السابق (الاستهزاء برسل من قبل محمد عليه الصلاة والسلام) + الموقف الحالي (الاستهزاء بالرّسول عليه الصلاة والسلام)، فتولد من هذين الهزئين هزء ثالث حاق بالذين سخروا.



### 3.2/ السّخرية محاكاة تقويضية:

تنهض من التقاء المحاكاة المأوية مع المحاكاة التقويضية، إذ تتجلى القيمة الحجاجية منها في الجمع "بين الإيجاب والسلب"<sup>(29)</sup>، وخير مثال ندلل به عليها قوله تعالى ﴿إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ فَمَا تَسْخَرُونَ﴾ (هود: 38) إذ عمدت الآية الكريمة إلى محاكاة الموقف الساخر للكفار من نوح عليه السلام، وكذا الرد عليه بالمثل مما يؤدي إلى تفنيده وجعل الموقف الساخر يلعب ضد ذاته.

### 3/ آليات تحليل السّخرية الجاحظية وفق منظور محمد العمري:

أفرد محمد العمري السّخرية الجاحظية بثلاث آليات متفاعلة على حدّ قوله، وهي الالتباس - الدّهول - التّوريط، حيث يلمح الدّارس لأول وهلة أنّ هذه الآليات عبارة عن خصائص دقيقة ومركّزة للسّخرية الجاحظية، ذلك أنّ الآليات تشتغل تحت لواء منهج معين، وهي جزء مؤصل فيه، كما أنّها قاسم مشترك بين جميع الدّارسين الذين ينهجون المنهج نفسه.

### 1.3/ الالتباس:

يعدّ الالتباس أول خاصية بدأ بها محمد العمري تطارحه لكتاب بخلاء الجاحظ، وهي آلية إن صحّ التعبير على قدر كبير من الغموض والإرباك الدّلالي نظرا لقبولها أكثر من معنى ظاهري، وقلة الاحتمال في تفسيرها الباطني، مما يجعل السياق المشحون بها مثيرا للغرر والتّناقض، فكثيرا ما عُرض لنا والقول لمحمد العمري "أثناء قراءة كتاب البخلاء سؤال حيّرنا في الإجابة عنه: أكان الجاحظ بخيلا؟ وهو يسخر من البخلاء؟، ويرسل الضحك عاليا من كثرة من أعمالهم، وينسب إليهم كلّ ما يحط القدر، ويسقط المروءة، ولكنه في غضون ذلك كلّ، يلقنهم الحجاج على حسن الاتصاف بادّخار المال وأنّه الحزم بعينه، والتّدبير الذي هو عماد الحياة المتّزنة الفاضلة"<sup>(30)</sup>.

ولعلّ الالتباس أحسن ما خصّ به العمري مضان البخلاء المنوط بتماهي المدح والذم في البخل لا لأجل المصالحة بين الغرضين، وإنما بغية استشفاف الجانب الإيجابي الذي جعل من البخل مدارا ديناميا، ومبعثا للغرور والحيرة في الآن نفسه.

لقد أبدى الجاحظ جرأة فنية عالية تجلّت في مطواعة شخصياته، وكفاءتهم الحجاجية في تبرير لودهم إلى البخل ولو بشكل نسبي، غير أنّ موطن الخلل لدى البخلاء يكمن على حدّ رأي محمد العمري "في سيطرة الهوى على العقل، وهذا هو مصدر الالتباس بالنسبة لبعض القراء الذين ينظرون إلى سعة معرفة البخيل وتنوع مصادر احتجاجه"<sup>(31)</sup>.

### 2.3/ الذّهل (عن الحجة):

هو طريق موازي للالتباس، يكثر فيه سيطرة الهوى، وتتغلب فيه الشهوات النفسية على العقل، كذلك يفتح الذّهل مجالا لتواشج الأوصاف المادية والتفسيرات الرمزية الجميلة، ويظهر ذلك في أسلوب الاسترسال الذي سلكه أبو عبد الرحمان في وصف الرأس حيث جاد واستجاد في الخروج عن المألوف المتوخى للوهم العلمي، ومن التفسيرات الرمزية التي جعلت أبا عبد الرحمان يهيم بوصف الرأس قول الجاحظ "كان أبو عبد الرحمن يعجب بالرؤوس ويمدحها ويصفها (...)"، وكان سمي الرأس عرسا لما يجتمع فيه من ألوان طيبة. وكان يسميه مرّة الجامع ومرّة الكامل. وكان يقول: الرأس شيء واحد، وهو ذو ألوان عجيبة. وطعوم مختلفة. وكلّ قدر وكلّ شواء فإنّما هو شيء واحد والرأس فيه الدماغ، فطعم الدماغ على حدة، وفيه العينان وطعمهما شيء على حدة، وفيه الشحمة التي بين أصل الأذن ومؤخرة العين وطعمهما على حدة، على أنّ هذه الشحمة خاصّة أطيب من المخ وأنعم من الزبد (...) ويقول الرأس سيّد البدن، وفيه الدماغ، وهون معدن العقل (...). كما أنّ النفس هي المدركة، والعين هي باب الألوان. والنفس هي السامعة الدّائقة. وإنما الأنف والأذن بابان. ولو لا أنّ العقل في الرأس لما ذهب العقل من الضربة تصيبه وفي الرأس الحواس الخمس (...) واشتقوا من الرأس الرياسة والرئيس"<sup>(32)</sup>.

فقد عمل الجاحظ من خلال هذه التفاصيل الدقيقة على جعل كل شيء مركزي في العيّنة المختارة (الرأس)، كما تمكّن من تفعيل مدار الذّهل باعتباره سلطة لشهوة القراءة بلا منازع، بحيث لم يعد بإمكان المتلقي فرز الجدّ من الهزل.

وضمن هذا الأفق المعتم والمغري لاستمرارية القراءة تنمهي الحجاج الوهمية والعلمية الخاطلة " فلكي يقنع أبو عبد الرحمن ابنه بالاقتصاد (الإقلال من الأكل) حثه على التشبه بالملائكة؛ فقلة الأكل تقرب من عيش الملائكة أي تضمن السمو والشفافية، غير أنّ ذهوله عن القيمة (المحتوى) وتمسكه بالشكل (+) جعله يورد فضيلة أخرى هي طول العمر الذي يميّز به الضب وهو يعيش بالنسيم"<sup>(33)</sup>.

حيث تؤدي هذه المفارقة التكميلية الساخرة (الاقتصاد في الأكل رهين بضمان الحياة) إلى استمرارية الذّهل، وحيوية المنبّه القائم على "القياس الفاسد (...)" الذي تقود إليه الشهوات. فهذا القياس بارز صريح أحيانا، وخفي خافت أحيانا أخرى (...). إنّ الأمر يتعلق بحجاج وحيل وفوائد تتصف بالطرفة واللطف والندرة، منطلقها المفارقة التي يديها البخيل الذي يرى البعيد الغابر. ويعمى عن القريب الظاهر مندفعاً وراء شهواته"<sup>(34)</sup>.

لقد صور الجاحظ بخلاءه في العديد من المخطات على أنّهم أناس ليسوا من الفقراء لكنهم على قدر كبير من الذّهاء الذي هو سليل الغباء، فعلى الرّغم من أنّ حججهم خاطلة وتبريرهم منتزع من اتباع الهوى إلا أنّهم - أي البخلاء - استطاعوا إضفاء الطابع الحيوي على تطارحاتهم فاستأثروا بالمتلقي وورطوه في حلقتهم، كما ورطوا الجاحظ نفسه أحيانا كثيرة.

### 3.3/ التّوريط:

ينبغي علينا التّنبه بادئ الأمر إلى الوثاق المحكم بين الآليات التي تطارح بها محمد العمري السّخرية الجاحظية فمن الالتباس الملف بظاهرة البخل إلى الذّهل المتوخي للمفارقات المعللة تعليلا خاطلا، بعدها انتقل العمري إلى بيت القصيد وهو تفنيد المحاجج الساخر لحججه ومبرراته في مشهد ساخر، وملاك الأمر يكمن في مرافقة البخل والاحتفاء به من حيث تقويضه، إذ يعتمد الرّأوي إلى إثارة حوارات ظاهرها تمجيد للبخل في حين

يرتبط خفيها بآليات التطهير، من ذلك إمداد الاعوجاج "بالوسائل التي تجعله أكثر اعوجاجا، حتى يكشف نفسه بنفسه، وكأنه يقول له: أنظر أين سيوصلنا منطقك؟، إن الإلحاح على تقليل الأكل إلى الحد الأقصى سيوصل الإنسان، كما سبق، إلى أن يصير ضبا يعيش بالنسيم، حسب المتداول. كما أنّ عدم الإطعام خوفا من الفقر سيوصل إلى الحرص على ذرة التبن من علف الدابة وهذا منتهى الحمق" (35).

وعليه نجد الذّهل الذي بلغ ذروته في الآلية السابقة قد أخذ في التراجع فاسحا الطريق للمكوت العقل فشخصيات الجاحظ أدركت في نهاية المطاف أنّ هدر العمر في الاحتياط من الفقر هو الفقر عينه؟!.

ومن اللافت للنظر في هذه الآلية الساخرة فعل التصادي بين الجاحظ وجانكيليفتش القائل: "إنّ السخرية ترغم الاعوجاج على الظهور كما هو بصراحة وخشونة لكي ينفجر. إنّها ترغمه على الاعتراف على نفسه بنفسه" (36).

وهذا دليل على تكمن الجاحظ من آليات السخرية في وقت جدّ مبكر، مما دفع ببعض الدارسين إلى اعتباره عميد فنّ السخرية في تاريخ الأدب العربي.

#### خاتمة:

أفضى البحث بعد الدّراسة والتّطّارح إلى نتائج جمام نوجزها في الآتي:

- \* تبين لنا أنّ للسّخرية معنى مطاطيا/حربائيا فأي محاولة لتعريفها ستؤدي إلى تكميمها.
- \* كما اتّضح لنا أيضا قدرة الفنون الفرعية للسّخرية (تجوّزا) على استيعاب محمول الاتجاهات الكبرى للسّخرية الغريبة.
- \* يمثل الهزء، الاستخفاف، الهزل، بالنّسبة للسّخرية ما يمثله البيان والبديع بالنسبة للبلاغة.
- \* تميز كتاب البخلاء بأسلوب الاسترسال الفكاهي المحكم (السهل الممتنع)، مما جعل التّقاد والمبدعين في العصر الحديث يلهثون خلفه دون الظفر به، وهذا دليل على سعة أفق الجاحظ بمقتضيات فنّ السخرية في وقت جدّ مبكر. ولعلّ انتضال محمد العمري السّخرية الجاحظية كأمّودج للدّراسة دليل على صحة الرأي الرّامي إلى أنّ السّخرية في العصر الحديث لم تلق الاهتمام الوافر من قبل المبدعين والتّقاد.

- \* تمكن محمد العمري من تأصيل السخرية في الموروث العربي ولا أدل على ذلك من الآليات المستحكمة التي أفردتها العمري للسخرية الجاحظية.
- \* رغم تعرض محمد العمري للسخرية بالطرح التقدي الجدّي والهادف، إلّا أنّ دراسته لم تبث بلورة السخرية كفن قائم بذاته، بل توختها كآليات مفعلة للحجاج والتداول بمعنى لم تحظ السخرية بعناية في ذاتها منها ومن أجلها إليها، وهذا ما جعل السخرية أمدا طويلا أرضا من دون مالك.
- \* حصر محمد العمري دراسته للسخرية بين التخييل والإقناع، وقد ظلّ هذان الملمحان على قدر كبير من التعتيم، فليس في مبحثه عن السخرية ما يشير إلى معالم التخييل والإقناع أو يوضح حدودهما من الدراسة.
- \* لقي مصطلح السخرية رواجاً منقطع النظير كونه مطوعاً، ورديف المصدر الصناعي الحامل لدلالة العلميّة، لذا لم يشهد مصطلح السخرية فوضى مصطلحية أثناء مقابله للمصطلح الأجنبي: ironie/ irony.

### الهوامش والإحالات

- (1) - سميرة الكنوسي: بلاغة السخرية في المثل المغربي، مجلة فكر ونقد، المغرب، ع: 35، 2001، ص76.
- (2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) - خضرة ناصف: السخرية في النثر الأندلسي، رسالة التّوابع والتّوابع لابن شهيد الأندلسي - أنموذجاً - أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللّغات، جامعة المسيلة، 2018/2017، ص15/14.
- (4) - سميرة الكنوسي: بلاغة السخرية في المثل المغربي، ص82.
- (5) - دي سي ميوك: المفارقة وصفاتها ضمن موسوعة المصطلح النقدي، تر: عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون ببغداد، 1977، ص15.
- (6) - الجاحظ: البخلاء، تح: طه الحاجري، دار المعارف، ط5، القاهرة، مصر، د-ت، ص05.
- (7) - نعمان محمد أمين طه: السخرية في الأدب العربي، حتى نهاية القرن الرابع هجري، دار التوفيقية ط1، القاهرة، مصر، 1977، ص15.
- (8) - سليمان بن محمد الشبانة: الرسوم الساخرة في الصحافة (الكاريكاتور) دراسة تحليلية، شركة العبيكان للطباعة والنشر، الرياض، د-ت، ص9.
- (9) - عبد القادر إبراهيم المازني: حصاد المهشيم، مطابع دار الشعب، القاهرة، د-ت، ص302.

- (10) - محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، مكتبة الأدب المغربي، أفريقيا الشرق، ط2 الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص84.
- (11) - المرجع نفسه، ص87.
- (12) - المرجع نفسه، ص90.
- (13) - المرجع نفسه، ص91.
- (14) - المرجع نفسه، ص90.
- (15) - المرجع نفسه، ص91.
- (16) - المرجع نفسه، ص93.
- (17) - المرجع نفسه، ص98.
- (18) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (19) - المرجع نفسه، ص99.
- (20) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (21) - المرجع نفسه، ص110/109.
- (22) - ينظر: جان كوهن: الهزلي والشعري تر: محمد العمري، مجلة علامات، العدد: 05، يونيو 1996 الدار البيضاء، المغرب، ص67.
- (23) - الجاحظ: البخلاء، ص01.
- (24) - محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، ص110.
- (25) - حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986، ص335.
- (26) - محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، ص105.
- (28) - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج7، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1998، ص239.
- (29) - المصدر نفسه: ص106.
- (30) - محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، ص119.
- (31) - المرجع نفسه، ص120.
- (32) - الجاحظ: البخلاء، ص108/107.
- (33) - محمد العمري: البلاغة الجديدة بين التّخييل والتّداول، ص124.
- (34) - المرجع نفسه، ص126/125.
- (35) - المرجع نفسه، ص130.
- (36) - المرجع نفسه، ص131.

## العقل الجزائري في خطر لـ"مبارك الملي"؛ قراءة تأويلية

### The Algerian Mind in Danger "Mubarak El Melli" An Interpretive Reading

د. كاملة مولاي

المركز الجامعي عبد الحفيظ بو صوف - ميلة (الجزائر)

moulaikamla3000@hotmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/17

تاريخ الإرسال: 2020/10/01

#### ملخص:

الأستاذ «مبارك بن محمد الملي» من الذين شاركوا بمقالاتهم وتحليلاتهم في تشخيص الداء الذي ألمّ بالأمة، واقتراح الدواء الناجع، لذلك راح يجلجل بأرائه في غير موارد ولا خوف في مقال: "العقل الجزائري في خطر" الذي نشر بجريدة المنتقد، جامعا فيه إلى جانب القدرة على الكتابة البليغة الهادفة والخطابة المؤثرة، والزعامة في النضال السياسي والإصلاح الاجتماعي. الفلسفة التي تطبع تفكير مبارك الملي فلسفة واقعية تنبع من تفكير إنسان مستوعب أسباب معاناة بلاده، فلسفة تلح على تمتين الصلة بين الفكر والعمل المطعم بالنزعة العقلية، باعتبار العقل ميزة الإنسان وأداة عمله. هذا ما سنحاول البحث فيه في هذه الورقة العلمية.

الكلمات المفتاحية: مبارك الملي، الجزائر، العقل، الفكر، الخطر، الثقافة، تأويل.

#### Abstract:

Professor "Mubarak bin Muhammad al-Mili" was one of those who participated with their articles and analyses in diagnosing the disease that afflicted the nation, and proposed an effective remedy. In his article 'The Algerian Mind in Danger', published in *El Mountakid Paper*, not only his objective rethoric influential capacity manifested, but also his leadership in political activism and social reform. The philosophy that imprints Mubarak Al-Milli thinking is a

realistic philosophy of a person who understands the causes of his country's suffering, a philosophy that insists on strengthening the link between thought and action infused with mental inclination because the mind is the human's characteristic and his tool of action and this is what we attempt study through this paper.

**keywords:** Mubarak Al-Melli Algeria, mind, thought, risk, the culture, interpretation.

#### مقدمة:

ارتبط العقل العربي عامة والجزائري خاصة ببيئته ومكوناتها من دين ولغة وتقاليد اجتماعية ونشأة محافظة، وتشكلت عنده منظومة من القيم التي اعتبرها قيماً علياً لتكوين الوعي لديه، كما اشتركت في تكوين عقله وأفكاره منظومة أخرى تتحكم فيها أحداث تاريخية ومنعطفات خبرتها الأجيال كظهور الصحافة في الجزائر خلال فترة الاستعمار صحافة وطنية عربية، ساهمت بفاعلية في بعث النهضة الفكرية والإصلاحية الحديثة. فقد عاجلت كثيراً من الموضوعات الحساسة، منها: الدعوة إلى تعليم الأهالي، وفتح المدارس العربية لأبناء المسلمين، والتنديد بسياسة المستعمرين واليهود، ومقاومة الانحطاط الأخلاقي والبدع والخرافات. وها هو الأستاذ «مبارك بن محمد الميلي» من ضمن أعضاء جمعية العلماء المسلمين الذين شاركوا بمقالاتهم وتحليلاتهم في تشخيص الداء الذي ألمّ بالأمة واقتراح الدواء الناجع لذلك، راح يجلجل بآرائه في غير موارد ولا خوف في مقال: "العقل الجزائري في خطر" نشر بجريدة المنتقد. فأبي خطر هذا الذي يدهم عقل الفرد الجزائري؟ ومن ورائه وهل من حل لرد هذا الخطر؟

#### 1/ الحركة الثقافية في الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي:

منذ أن وطأ الاستعمار الفرنسي الأراضي الجزائرية أخذ مخططه الكولونيالي يتسرب إلى الحياة الثقافية، تعمق تدريجياً طيلة القرن التاسع عشر لكن مع بداية القرن العشرين استطاع أن يحقق نتائج ملموسة، وذلك على شكل صور منها<sup>(1)</sup>:

- الرسالة الحضارية التي تحملها فرنسا إلى الجزائريين، وكانت هذه الرسالة التي تقدم في شكل يستند إلى ما يسمى "المركزية الأوربية" حيث يجعلون من أوربا مركز الإشعاع



الحضاري، والحضارة العربية الإسلامية هي حضارة متخلفة أدت رسالة في زمن مضى سرعان ما تحولت إلى ركود وتأخر في كافة الأصعدة.

- أما الصورة الثانية، فهي تقدم الجزائر في أحلى الأوصاف بصفتها بلدا سياحيا يتوفر على مناظر خلابة لإقناع الأوربيين بضرورة الالتحاق ببلد تسوده الخيرات والثروات.

- صورة الجزائر بلد لاتيني، وجزء لا يتجزأ من فرنسا الأم. هي فكرة الفرنسي "لويس برتراند" الذي أراد أن يجعل الجزائر قطعة من فرنسا ليغير التاريخ برمته بإسناد الجزائر إلى بلده. وهي الفكرة التي لم تتحقق لا على المدى القريب ولا البعيد.

ما يمكن استخلاصه من هذه الصور أنّ فرنسا قد استنفدت جميع طاقاتها في الغزو الثقافي للجزائر، فلم تعد لا فكرة الجزائر لاتينية ولا المركزية الأوربية ولا الدعوة الإدماجية قادرة على إقناع الجيل الجديد لأنهم أدركوا بأن الاستقلال لا يمكن أن يتحقق في غياب الوحدة الوطنية.

## 2/ دور الصحافة في الدعاية لأفكار مبارك الميلي:

في عام 1925 صدرت جريدة "المنتقد" لصاحبها الشيخ عبد الحميد بن باديس، وهي جريدة سياسية تهذيبية انتقادية، شعارها الحق فوق كلّ أحد والوطن قبل كلّ شيء تصدرها نخبة من الشبيبة الجزائرية صبيحة الخميس من كل أسبوع. كان هدف الجريدة هو تسليط الضوء على أخطار المستعمر ومحاربة بدع وضلالات رجال الطرق الصوفية التي خدعت المجتمع الجزائري وانخرفت به عن الإسلام الصحيح، فصدر أول عدد منها في 03 جويلية 1925م الموافق لـ 11 ذي الحجة سنة 1343هـ بمدينة قسنطينة. وفي افتتاحية العدد الأول أراد ابن باديس أن يبين أهدافه وغاياته وأراد أن يعرف دعوته للناس فكتب يقول: "باسم الله، ثم باسم الحق والوطن، ندخل عالم الصحافة العظيم، شاعرين بعظمة المسؤولية التي نتحمّلها فيه، مستسهلين كلّ صعب في سبيل الغاية التي نحن إليها ساعون ... وها نحن نعرض على العموم مبادئنا التي عقدنا العزم على السير عليها. المنتقد جريدة سياسية تهذيبية انتقادية، شعارها الحق فوق كلّ أحد والوطن قبل كل شيء..."

وقد كان تكليفه بإدارة تحرير جريدة البصائر فرصة لتطويرها وجعلها واجهة للدفاع عن أفكار ومواقف الجمعية، والربط بين مختلف أفراد شعبها وجسرا لمد جسورها الطبيعية مع العالم الإسلامي والعربي، وفضاء لتدريب الأعلام الشابة على خوض غمار الكتابة وعالم الصحافة. لكن الصحافة عند مبارك المليي وإخوانه أصحاب "حزب الإصلاح" كما سمّتهم جريدة الشهاب كانت الوسيلة الأكثر فعالية في عملية الإصلاح العقدي من خلال التفاهم حول جريدة المنتقد فالشهاب، والتّين مثلثا منبر الإصلاح العقدي في المجتمع وبداية طرح أسبابه ومناقشته. كان على المصلحين الذين تصدوا لهذه العلمية أن يكونوا حذرين في طرحهم للقضايا العقدية وفي كيفية مناقشتها، لأنّ الظروف كانت تحتاج إلى الليونة في المعالجة<sup>(2)</sup>.

في يوم 06 أوت 1925 العدد السادس، دون الشيخ مبارك المليي مقالا له تحت عنوان "العقل الجزائري في خطر" ليلفت الانتباه إلى خطر مظاهر المسخ التي يمارسها الاستيطان الفرنسي من أجل القضاء على عناصر الهوية الوطنية، وخاصة تلك الدعايات التي أطلقها أبناء ديغول بخصوص تاريخ الأمة، حيث حاولت فرنسا مرارا وتكرارا التّكر للجزائريين من خلال الحرص على تمرير معلومات تفيد بأن الجزائريين مجرد قبائل مبعثرة لا توجد بينهم أية روابط اجتماعية وتاريخية، وهو ما جعل العلامة مبارك المليي يصر على دق ناقوس الخطر والعمل ضمن منظومة الإصلاح الوطني التي أنجبت رجالا ساهموا بوعي في تحرير الجزائر ضمن ثورة تدرس في أكبر الجامعات في العالم.

### 3/ قراءة تأويلية للنص:

إنّ المتتبع لكتابات "راستيي" يفيد صعوبة القول بإمكانية استنتاج مفهوم ما للنص. ويرجع ذلك بالأساس إلى طبيعة الموضوع، الذي ما فتئ يطوره، وهو الدلالة التأويلية للنص. وقد أدت طبيعة هذا الموضوع إلى جعل تفكيره مرتبطا بقضايا القراءة والتأويل. ولذلك فإنّ كلّ الآليات التي نحثها بعد تأمل إبيستيمولوجي عميق، أو التي ابتدعها، لا تخرج عن إطار ذلك التفكير. ومن ثمة لا يمكن الحديث عن آليات التأويل أو عن مفهوم

النص عنده، إلا انطلاقاً من استنباطهما من مفهوم القراءة عنده. بيد أنّ مفهوم القراءة عنده، لا يمكن أن يتضح إلا إذا أدركت خلفياته الإبيستمولوجية وآلياته، ثم أشكال إجراءاته:

### أ/ الخلفية الإبيستمولوجية:

#### ● دلالة العنوان:

يتحقق تأويل أيّ نص أدبي بفضل عملية التفاعل بين القارئ والنص، و"هذا التفاعل كفيل يجعل القراءة فاعلة ومنتجة كما أنه يضمن التواصل المطلوب بين الطرفين.. والقارئ في علاقته بالنص يكون موجهاً بطريقة ما من النص عبر مجموعة من الصيغ والإشارات وما إلى ذلك مما يتضمنه النص المقروء. لكن هذا لا يعني أنّ النص يقمع نشاط القارئ ويوقفه بل هناك مجال يتحرك فيه القارئ أيضاً"<sup>(3)</sup>.

#### ● البنية العميقة:

يتناول هذا البحث مقال (العقل الجزائري في خطر!!) عبر قراءة تأويلية هدفها الكشف عن الدلالات العميقة الثابتة في البنية الداخلية للنص، والتي تنتمي ضرورة إلى بنية خارجية أكبر منها، ولا تُغيبُ القراءة في مراحلها الأخيرة رصد تأثير مرجعياتها الواقعية على تلك البنية الداخلية، فضلاً عن تشخيصها للتغيرات التي طرأت على المراجع بعد أن تحوّلت إلى دوال في عالم النص اللغوي المتخيّل والحقيقي. كما أنّ النص امتلك مجموعة من التقنيات الفنية التي أسهمت في صياغة صورة ذلك العالم، صياغة شعرية متميزة تتناسب بدقتها مع دقة اللحظة التاريخية الحرجة، المتأزّمة، التي ولد فيها المقال.

بتفاعل العقل الإنساني مع مكونات البيئة التي يعيش فيها والأطر المجتمعية التي ينشط من خلالها ينضج ويتطور؛ وتشمل البيئة المعنية عناصر طبيعية وأخرى اجتماعية وثالثة تكنولوجية ورابعة فكرية، فيما تشمل الأطر المجتمعية النظم السياسية والاقتصادية والتعليمية والقانونية، وفي العادة، يجد كلّ إنسان نفسه أمام خيارات متعددة تُجرّبه على دراسة كل منها وتقييم أهميتها، وتحليل أبعادها وتبعاتها المحتملة على حياته ومستقبله، وما يسعى إليه من أهداف، علماً أن بعض الخيارات تحتاج إلى قرار سريع، وبعضها الآخر يحتاج لوقت قد

يطول حتى تُستكمل عملية التقييم المتعلقة به. وفي ضوء ما يتوصل إليه العقل من نتائج يختار الإنسان الأنسب أو الأفضل أو الأقل خسارة من الخيارات المتاحة له، وحين يُخطئ الإنسان في الاختيار، يتعلم في العادة من أخطائه، إذ يقوم العقل في حالات كهذه بتعديل طريقة دراسته للخيارات المتاحة وتقييمه لأهميتها وتبعاتها، ما يُضعف احتمالات الخطأ ويقوي احتمالات النجاح في المستقبل.

### ● الدلالة اللسانية:

اختار الشيخ مبارك المليي عنوانا يحتاج إلى الكثير من التأمل لقراءته قراءة متأنية تقترب من الحقيقة المقصودة، جاء العنوان جملة اسمية ثابتة مفيدة (العقل): مبتدأ مرفوع بالضممة الظاهرة على آخره. (الجزائري): نعت تابع لمنعوتة في الرفع. (في): حرف جر. (خطر) اسم مجرور بالكسرة الظاهرة على آخره. وشبه الجملة من الجار والمجرور (في خطر) في محل رفع خبر. الجملة إخبارية بسيطة التركيب قوية الدلالة. الشيخ المليي كان ذكيا جدا في اختيار مفردات عنوانه فلم تكن لا مبهمة ولا معقدة. ختم العنوان بعلامتي تعجب (!!).

علامة التعجب هي إحدى علامات الترقيم سهلة الكتابة والاستخدام، مواضع استعمالها واضحة فهي يسيرة، تستخدم العلامة لعرض الحالة النفسية أو الضغط النفسي الذي يمكن أن ينجم عن: الخوف، الغضب، الفرح، أو أي وجه آخر من أوجه الإثارة.

كما توظف بعد مواقف الانفعال المؤثرة؛ ومنها: الرهبة، والدهشة، والرغبة، والمدح كما تُستخدم علامة الترقيم هذه غالبا في نهاية تعجب، أو الجملة المؤكدة. المشكلة أنّ الناس تحب استخدام علامات التعجب استخداما مستمرا حتى ولو لم تكن بحاجة إليها. هذا النوع من الاستخدام غير مقبول، لا في المراسلات الرسمية، أو في الكتابة الأدبية التي تتضمن المقالات، القصص القصيرة، الروايات، الشعر... وغيرها. لذا يجب أن تستخدم علامة التعجب برعاية. علامات التعجب الكثيرة تجعل القراءة أمرا صعبا وسيئا في الوقت نفسه. وهي مثلها مثل علامات الترقيم الأخرى، كثرتها تعد مخالفة. والإفراط في

استخدامها يصرف اهتمام القارئ بما فيقل تأثيرها. أنت ستقرأ علامة التعجب الأولى وبعد ذلك تفقد التركيز على علامات التعجب الأخرى، أي: تتجاهلها، فتفقد بذلك تأثيرها.

استعمل الشيخ مبارك الميلي هذه العلامة مرتين، وذلك لتأكيد الخطر ودهشته منه وكذلك استغرابه لما آل إليه العقل الجزائري من تفكير غير سليم للأسف. عندما يتدنى مستوى تفكير كثير ممن يتصدرون المشهد السياسي والإعلامي، يزداد الخطر على المجتمع بمقدار ما يعيش عدد متزايد من أبنائه تحت وطأة الشعور بمؤامرات في كل مكان، ويشير الشيخ إلى أن هناك عددا من الأسباب أدت إلى تدني مستوى تفكير الجزائريين، وأن هذا التدني في مستوى التفكير يؤدي إلى الضرر بالمجتمع. لكن ما يلفت الانتباه أن شيخنا اختار من معجمه لفظة العقل بل الفكر، فلماذا العقل وليس الفكر؟ هل يرى أن العقل هو من تضرر ويجب الإسراع لإيجاد حبل الأمان لعلاج والتكفل به. أم أن الفكر لم يكن له قيمة بالنسبة له لهذا راح يركز على العقل؟

خلق الله الإنسان وركب فيه العقل، وأمره أن يستخدم هذا العقل في طاعة الله تعالى وأن يفكر في مخلوقاته، وقد نبه القرآن الكريم إلى أهمية العقل في آيات كثيرة، وكان يصف الكفار بأنهم لا يعقلون ولا يفقهون، وكان ينبه إلى أن آياته لا يستفيد منها إلا أولو النهي والألباب وهي العقول السليمة. قال أبو بكر الرازي<sup>(4)</sup> في كتابه "الطب الروحاني" معددا منافع العقل: "إن الباري - عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه، وأنه أعظم نعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا...

فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها، وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل به إلى مرادنا، فإننا بالعقل نلنا صناعة الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا، وسائر الصناعات العائدة علينا، النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك، وعظم الشمس، والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها

وبه وصلنا إلى معرفة الباري - عز وجل - الذي هو أعظم ما استدركننا، وأنفع ما أصبنا. وبالجملة، فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين<sup>(5)</sup> ما هو العقل وما هو الفكر؟ هل هما مختلفان أم أنهما شيء واحد؟

ورد في لسان العرب: "العقل هو الحِجْرُ والنُّهْي، ضدَّ الحُجْمق؛ والعاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه؛ والعاقل من يحبس نفسه ويردّها عن هواها ... واعتقِلَ لسانه إذا حَسِبَ ومَنَعَ الكلام ... وسَمِيَ العقلُ عقلاً لأنّه يعقِلُ صاحبه عن التورط في المهالك..."<sup>(6)</sup> أمّا في القرآن الكريم فلم تَرِدْ كلمة "العقل" كاسم، بل وردت بصيغة الفعل: ﴿وإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا، أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (سورة البقرة: 170).

ويعرفه هيوم Hume الذي يقول: "ليس العقل إلا مجموعة من المدركات المختلفة".  
أما وليام جيمس William James فإنه يعرف العقل بأنه "دفق من الشعور أو الوعي"<sup>(7)</sup>  
وفي اللاتينية (intellect us): من الفعل intelligere بمعنى يفهم.

وقد ميز الرومان بين العقل والروح، فأطلقوا لفظ (mens) على العقل، ولفظاً (anima) على الروح<sup>(8)</sup>. أما الفكر فهو إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، وهو مرادف للنظر العقلي (reflexion) والتأمل (meditation)، ومقابل للحدس<sup>(9)</sup> (intuition).

ويختلط أحيانا بالعقل إلى الحد الذي اعتبره "الجابري" مرادفاً له عندما يستخدم كـ"أداة". فهو يشير إلى أنه كان بإمكانه استخدام لفظة "فكر" بدل "عقل" في رباعيته المعروفة بـ"نقد العقل العربي"، لولا أنّ هذه الكلمة "تعني في الاستعمال الشائع اليوم مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يُعبر بها، ومن خلالها، [أي] شعب، عن اهتماماته ومشاغله، وأيضاً عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية" (10).

### ● الدلالة العميقة:

إنّ الفلسفة التي تطبع تفكير مبارك الميلي فلسفة واقعية تنبع من تفكير إنسان مستوعب أسباب معاناة بلاده، متطلع إلى معايشة عصره، فلسفة تلح على تمتين الصلة بين الفكر والعمل المطعم بالنزعة العقلية، باعتبار العقل ميزة الإنسان وأداة عمله، والعقل من ناحية أخرى هو القوى الروحية التي بها يكون التفكير والنظر. ولأنّ العقل أعم من الفكر اختاره حتى يحدد مشكلته الحقيقية، وينبه إلى خطر محقق بالجزائري إذا لم يحاول أعمال عقله بالطريقة الصائبة.

### ● المناط الجامع:

فالمناط الذي هو بمثابة نواة دلالية للنص، يتألف ليس من المقومات القاموسية التي تشكله - والتي سبق لغريماس أن سماها بالمقومات النووية<sup>(11)</sup> - ومن المقومات التي يمنحها إياه السياق النصي؛ بل يتألف بالنسبة له من مقومات لازمة، وهي التي تترادف مع المقومات النووية عند غريماس أو القاموسية عند إيكو؛ ومن المقومات التابعة، التي تتجاوز المقومات السياقية النصية عند غريماس إلى المقومات التي يؤشر عليها السياق الخارجي، أي إلى المقومات الموسوعية (وفق مصطلح إيكو) والتي تتصل بكل أنواع التسنينات الاجتماعية والثقافية)، وقد وصف شكل تحول المناط إلى سياقات مؤتة انطلاقا من نمطي المقومات بفضل مقولات الحقل الدلالي، التي حددها في المناط الجامع، والمجال، ثم البعد<sup>(12)</sup>. وهي كما هو واضح عبارة عن مؤولات ذهنية تعريفية، تولد السياقات المترتبة للموضوع الدينامي المناط الجامع: ويشكل القسم الاستبدالي الأصغر للمناطات، والتي يمكن أن تتحدد داخله، ذاتيا وحسب. مثل المناط الجامع /التبغ/ مثلا، الذي يشمل المناطات الفرعية من نوع: السيجارة. السيجار. الغليون.. ويتميز المناط الجامع بكونه، حين يدخل في تكوين نص ما، يشكل عالما دلاليا مصغرا..

من بين أهم المفاهيم المهمة التي تناولها المنهج التأويلي مفهوم يسمى (وجهة النظر الطوافة أو الجواله)، وهي "التي تتيح للقارئ أن يغير اتجاهه مع تغير مسار الحكمة.. كلما اقتضى الأمر ذلك، دون أن يضيق هذا الاتجاه. وهذا ما أشار إليه أيزر عندما قال: إن

القارئ يشكل وحدات كلية خلال عملية مشاركته في إنتاج المعنى. فإذا وقع ما ينافي هذه الوحدة فإن على القارئ أن يقوم بمجموعة من المراجعات التي تعيد للأشياء تألفها وانسجامها. فإذا عجز عن فعل ذلك، فانه يكون قد عجز عن إقامة الاتصال الحقيقي مع النص، مما يؤدي إلى عجزه عن فهمه، وبذلك حدث عدم تطابق بين أفق توقع القارئ وأفق توقع النص، أدى إلى ضجر القارئ وعجزه عن الفهم<sup>(13)</sup>. ومثل هذه الطريقة في القراءة "تعني أن عملية تعديل الأفق تستمر منذ بداية القراءة وحتى الانتهاء منها، لأن القارئ معرض في كل لحظة أن يعيد النظر في معانيه"<sup>(14)</sup>.

تميز نص الشيخ مبارك المليبي بجمل وآيات قرآنية وضعت مابين قوسين، وأثناء قراءتي المتكررة للنص شعرت بأن الشيخ جعلها كذلك للفت انتباه القراء وإقامة اتصال حقيقي بين النص والقارئ، إنها تمثل مفاتيح لأفكاره التي يقصدها، وبالفعل في محاولتي للتحليل وجدت أن ما جاء مابين قوسين يمثل إحدائيات مهمة لفك شفرات هذه الشفرات هي لغز الخطر الذي يدهم العقل الجزائري. وقوله: (وهو الصانع الحكيم)<sup>(15)</sup> هو كلام فيه كثير من الحكمة واليقظة، نابع من تشرب قرآني، وإدراك بالعقيدة الإسلامية، لأن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الإنسان عبثا خاليا من المصلحة، "بل خلق كل شيء بقدر وجعل له جهتي صلاح وضرر حتى أشرف الأشياء وهو العقل"<sup>(16)</sup>. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿مهم ○ تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ○ ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل سمي والذين همزوا عما أنزلوا نغرضون﴾ [الأحقاف: (1، 2، 3)]، خلق الله سبحانه وتعالى الكون ومافيه من آيات بالحق، وهو ما تقتضيه الحكمة وهو دلالة على وجود الصانع الحكيم الباهر بقدرته ﴿إن في ذلك للآيات لقوم يعقلون﴾ [النحل: 12]؛ أي لأهل العقول السليمة الصافية من ظلمة الغفلة والشهوات، إن معرفة جانب المصلحة وتمييز النافع من الضار يؤدي إلى نيل السعادتين والفوز بالدارين. ويقصد بالسعادتين أو الدارين الدنيا والآخرة.

مجد الإسلام لا يعود إلا بالعمل بأحكام الكتاب والسنة حتى ننال السعادتين في الدنيا والآخرة، وبذلك يجب على كل مسلم أن يؤدي واجبه نحو الله بالمعرفة والشكر، ونحو رسوله صلى الله عليه وسلم بتصديقه وطاعته واتباعه ومحبته والصلاة عليه وعلى آله وصحبه. لذا لا يجب أن ننحرف عن ملة رسولنا الكريم.



(ولا عذر لجاهل) وهي عبارة ثانية كان الشيخ قد وضعها بين قوسين، وهو لا يجب أن يعذر الجاهل لجهله، لأنّ الله ميز الإنسان بالعقل، وهذا يعني أنه قادر على التفكير ومعرفة الخطأ من الصواب؛ فالواجب على الرجال والنساء من المسلمين التفقه في الدين وعدم السكوت على الجهل، وعدم الإعراض أو الغفلة؛ لأنهم خلقوا ليعبدوا الله ويطيعوه سبحانه ولا سبيل إلى ذلك إلا بالعلم، والعلم لا يحصل بالغفلة والإعراض؛ بل لا بد من سؤال أهل العلم حتى يتعلم الجاهل، وفي هذا الصدد يقول: "إن الله لم يبق لك هذه الصبابة من العقل إلا لشعورك بعض الشعور بالمسافة التي بينك وبين غيرك فكثيرا ما تقول إذا مر بك اختراع غربي وأنت (ولا عذر لجاهل) تجهل الاختراع العربي قاتلهم الله ما فاتهم إلا حيلة الموت ترمز بذلك إلى إكبارك ما تراه من غيرك واستضعاف نفسك وبني جنسك" (17).

#### ● دلالة الآيات القرآنية:

﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وهي الآية الكريمة الخامسة من سورة البينة، نزلت بالمدينة، ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ ○ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً ○ فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ ○ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ ○ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَوَلِكَ وَبِئَ الْقِيمَةُ﴾ [سورة البينة (5...1)].

وقوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ كقوله: ﴿وَمَا أُرْسِلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25) [ولهذا قال: حنفاء أي: متحنفين عن الشرك إلى التوحيد، (ويقوموا الصلاة) وهي أشرف عبادات البدن (ويؤتوا الزكاة) وهي الإحسان إلى الفقراء. (وذلك دين القيمة) (أي: الملة القائمة العادلة، أو: الأمة المستقيمة المعتدلة. وقد استدلت كثير من الأئمة كالزهري والشافعي بهذه الآية الكريمة على أنّ الأعمال داخلية في الإيمان؛ ولهذا قال: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَوَلِكَ وَبِئَ الْقِيمَةُ﴾.

عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من قرأ سورة {لَمْ يَكُنْ} [البينة:1] كان بريئا من المشركين، وأدخل في دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وبعثه الله عز وجل مؤمنا وحاسبه حسابا يسيرا»<sup>18</sup>.

ومن خواص القرآن: روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «من قرأ هذه السورة كان يوم القيامة مع خير البرية رفيقا وصاحباً، وهو علي عليه السلام..»<sup>(19)</sup>.

وقد أدرج آية أخرى من سورة البروج ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ الْغَرِيقِ﴾<sup>(10)</sup> وتفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾: أي حرقوهم بالنار. والعرب تقول: فتن فلان الدرهم والدينار إذا أدخله الكور لينظر جودته. ودينار مفتون. ويسمى الصائغ الفتان، وكذلك الشيطان، وورق فتين، أي فضة محترقة. ويقال للحرّة فتين، أي كأنها أحرقت حجارها بالنار، وذلك لسوادها. (ثم لم يتوبوا) أي من قبيح صنيعهم مع ما أظهره الله لهذا الملك الجبار الظالم وقومه من الآيات البينات على يد الغلام. (فلهم عذاب جهنم) لكفرهم. (ولهم عذاب الحريق) في الدنيا لإحراقهم المؤمنين بالنار. وقد تقدم عن ابن عباس. وقيل: ولهم عذاب الحريق أي ولهم في الآخرة عذاب زائد على عذاب كفرهم بما أحرقوا المؤمنين. وقيل: لهم عذاب، وعذاب جهنم الحريق. والحريق: اسم من أسماء جهنم؛ كالسعير. والنار دركات وأنواع ولها أسماء. وكأنهم يعذبون بالزمهرير في جهنم، ثم يعذبون بعذاب الحريق. فالأول عذاب ببردها، والثاني عذاب بحرها<sup>(20)</sup>.

### ● دلالة الأبيات الشعرية:

بالإضافة إلى الأقوال المأثورة والآيات القرآنية الكريمة التي وظفها مبارك الملي في نصه بنجده لجأ إلى الشعر ليستدل به في تمتين فكره، فاختار أبياتا تتحدث عن النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم وعن القرآن الكريم فكانت أبياتا صادقة جامعة، الأبيات الشعرية نظمها شبلي شميل<sup>(21)</sup> ورغم أنه مسيحي، ويُنسب إلى الإلحاد، إلا أنه يقول عن القرآن: "إن في القرآن أحوالا اجتماعية عامة، وفيها من المرونة ما يجعلها صالحة للأخذ بها في كل

مكان وزمان، حتى في أمر النساء، فإنه كلفهن بأن يكنّ محجوبات عن الرّيب والفواحش وأوجب على الرجل أن يتزوج واحدة عند عدم إمكان العدل، وأن القرآن فتح أمام البشر أبواب العمل للدنيا والآخرة، ولترقية الروح والجسد بعد أن أوصد غيره من الأديان تلك الأبواب، فقصر وظيفة البشرية على الزهد والتخلي عن هذا العالم الفاني<sup>(22)</sup>.

وبالرغم من أن (شبلي شميل) لم يكن من أهل الأدب والشعر، حيث كان باحثًا وطبيبًا ينحو منحى الفلاسفة في آرائهم، وهو صاحب «فلسفة النشوء والارتقاء» فإنه أبدع قصيدة رائعة، أعرب فيها عن عظمة النبي، وما حباه الله به من نعمة الفصاحة والبيان، التي تمثلت في القرآن الكريم، من روائع وعظّات وأحكام، فيقول<sup>(23)</sup>:

|                              |                             |
|------------------------------|-----------------------------|
| دع من محمد في سدى قرآنه      | ما قد نحاه للحمّة الغايات   |
| إني وإن أك قد كفرت بدينه     | هل أكفرن بمحكم الآيات !!؟   |
| أو ما حوت في ناصع الألفاظ من | حكم روادع للهوى وعظّات      |
| وشرائع لو أتهم عقلوا بها     | ما قيّدوا العمران بالعبادات |
| نعم المدير والحكيم وإنه      | الفصاحة مصطفى الكلمات       |
| رجل الحجا رجل السياسة والدها | بطل حليف النصر في الغارات   |
| ببلاغة القرآن قد خلب النهى   | وبسيفه أنحى على الهامات     |
| من دونه الأبطال في كلّ الورى | من سابق أو لاحق أو آت       |

في هذا المقام لا نريد التساؤل حول سبب استحضار أبيات شعرية لشاعر مسيحي ليستدل بها في أن الجزائريين انزاحوا عن عقيدتهم الصحيحة، وأصبحوا رهائن طقوس وعادات شيطانية لا تمت للإسلام بصلة، بل يهمنا أن هذه الأبيات شرحت الحال السائد بوصف دقيق بكلام بليغ. يمكن تلخيص مظاهر الضعف الذي ساد في فترة الاستعمار فيما يلي<sup>(24)</sup>:

- غياب سياسة تبناها الدولة في مجال التربية والتعليم، مما ساعد على سيادة روح الفوضى.

- عدم الاهتمام بالمواد العلمية المحضة ليحل محلها السحر والتدجيل والشعوذة وانتشار المرابطين والطرقية.

- التصوف صار سطوحيا بعدما كان في القديم فكرا عميقا.

#### خاتمة:

ومن أهم القضايا التي ناقشها مبارك المليلي كسبب لانحراف العقدي في المجتمع الجزائري هي:

- محاربة بدع وضلالات رجال الطرق الصوفية التي خدرت المجتمع الجزائري وانخرقت به عن الإسلام الصحيح.
- إعادة تأهيل العقل الجزائري، الذي خيمت عليه الأوهام والخرافات وأتلفت.
- ربط المسلم الجزائري بمصادره الدينية الأصلية وهي الكتاب والسنة.
- إزالة القداسة عن هؤلاء الأشخاص (رجال الطرق الصوفية) بالتوعية والرجوع إلى العقيدة الصحيحة.
- فك التحالف الذي كان قائما بين بعض العلماء وشيوخ الطرق والأشراف والمرابطين هذا التحالف الذي أضر بالدين وجعله مطوعا في أيدي هؤلاء.

يكشف الشيخ مبارك المليلي في مقاله (العقل الجزائري في خطر !!) عن رهن العقل الجزائري وهويته العربية، ويسائل الواقع الثقافي الجزائري، وكل ما يعتمل في لحظته الراهنة هذه اللحظة الحافلة بالاضطرابات والانقسامات والصراعات والاختيارات، باحثا عن الأسباب والدوافع التي أوصلت عقله ووعيه إلى هذا الوضع الذي بلغ مرحلة خطيرة من التشويش والتشويه، محذرا من الاستمرار في هذه الحالة التي تتخبط فيها المفاهيم، ويسيطر الخرافي على العقلي، وتتسع دوائر الفقر والجهل والامية والتطرف والتشدد تحت وقع الفساد. متسائلا: ما الذي أصاب العقلية الجزائرية لتقطع صلتها عن منجزها، وتختفي مميزاتا شيئا فشيئا، وتصبح إلى ما آلت إليه الآن من مكانة متأخرة؟

## الإحالات والهوامش

- (1) - انظر مخلوف عامر، متابعات في الثقافة والأدب دراسة، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، دار هوم، ط 1، 2002، ص 17 وما بعدها.
- (2) - مطعم أمينة، الشيخ مبارك الميلي وجهوده في الإصلاح العقدي، دكتوراه عقيدة، جامعة الجزائر 1 كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2010، الملخص.
- (3) - اسماعيل علوي اسماعيل، أثر استقبال نظرية التلقي على النقد العربي الحديث، مجلة الأقلام، عدد 4 سنة 1998، ص 30.
- (4) - محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر، فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب وفي الكيمياء، ولد في الرّي سنة 251هـ - 865م، وسافر إلى بغداد بعد سنّ الثلاثين، وتوفي فيها سنة 313هـ - 925م، من مؤلفاته: الحاوي في صناعة الطب، وهو أجل كتبه، تُرجم إلى اللاتينية، وله تصانيف سُمّي ابن أبي أُصَيْبَة منها 232 كتابًا.
- (5) - انظر: قدرّي حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، ص 10. رابط الموضوع: <https://www.alukah.net/culture/0/64948/#ixzz5dAKescXp>
- (6) - ابن منظور، لسان العرب، حرف العين (عقل)، دار صادر، بيروت، 2003، ج 10، ص 233.
- (7) - Paul Edwards, Editor, The Encyclopedia of Philosophy New York: Macmillan Publishing, 1967, Vols. V & VI, p. 337.
- (8) - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 457.
- (9) - Paul Edwards, Editor, The Encyclopedia of Philosophy (New York: Macmillan Publishing, 1967), Vols. V & VI, p. 337.
- (10) - محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 5، ج 1، ص 11.
- (11) - A.H.Greimas & J.Courtés, Sémiotique, Dictionnaire raisonné, Tome1, ed. Hachette, Paris 1979, p.334.
- (12) - F.Rastier, Sémantique interprétative, ed. PUF, Paris 1987, p.334.
- (13) - غسان السيد، ظرية التلقي والنقد العربي الحديث، مجلة الأقلام، عدد 4، سنة 1998، ص 21.
- (14) - المرجع نفسه، ص 18.
- (15) - مبارك الميلي، العقل الجزائري في خطر، جريدة المنتقد، الجزائر، العدد 06، أوت 1925، ص 25.
- (16) - المصدر، نفسه، ص 25.
- (17) - نفسه، ص 25.

- (18) - الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، دار طليعة نور، ط5، ص 154.
- (19) - السيد هاشم البحراني، تفسير البرهان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 2006، ج 8، ص 345.
- (20) - القرطبي، المصحف الإلكتروني، تفسير سورة البروج الرابط: <http://www.e-quran.com>
- (21) - شبلي شميل، (1850 - 1917م)، مسيحي لبناني من طلائع النهضة العربية. تخرج من الكلية البروتستنتية / الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم توجه إلى باريس لدراسة الطب، ثم استقر في مصر أقام في الإسكندرية، طنطا، ثم القاهرة. أصدر مجلة (الشفاء) سنة 1886م، وكان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في المقتطف، ثم مؤلفه (فلسفة النشوء والارتقاء). كما أصدر هو وسلامة موسى صحيفة أسبوعية اسمها المستقبل سنة 1914 لكنها أغلقت بعد ستة عشر عددا.
- (22) - محب الدين الخطيب، كتاب الحديقة مجموعة أدب بارع وحكمة بليغة، المكتبة السلفية، ص 802.
- (23) - محمد جمعة، رسول الله في عيون الشعراء النصارى، يوم 2015/01/11 على الرابط: <http://islam.ahram.org.eg/NewsQ/4788.aspx>
- (24) - انظر مخلوف عامر، متابعات في الثقافة والأدب دراسة، ص 13، 14.

## الفكر البلاغي عند ابن البناء المراكشي

Rhetorical Thought of ibn al-Banaa El Marrakchi

د. جيلالي بوزينة محمد - جامعة الشلف (الجزائر)

د. جلول دواجي عبد القادر - جامعة الشلف (الجزائر)

dawajiaek@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/04

تاريخ الإرسال: 2020/08/06

### ملخص:

البلاغة في نظر البلغاء ليست أمراً مستقلاً عن اللغة بل هي الأمر الذي يساعد اللغة على أداء وظيفتها التي هي التعبير والإبلاغ، وهي شاملة لعنصري اللغة: اللفظ والمعنى، ولا شك أنّ في اشتقاق لفظة البلاغة من مادة "بلغ" ما يشير إلى الوظيفة الأساسية للبلاغة ذلك أن بلغ الشيء: وصل وانتهى، وبلغ الكلام: إذاً وصل إلى المخاطب وانتهى إليه والإبلاغ: هو الإيصال، وكأنّ الذي يوصل ما في نفسه من الأفكار إلى المخاطب هو البليغ حقاً. فما مفهوم البلاغة عند ابن البناء المراكشي؟ وما هي نظريته إلى مباحثها وموضوعاتها وما موقفه من البيان والبديع والمعنى وهي علوم البلاغة الثلاثة وما يندرج تحتها من مصطلحات؟ هذا ما ستجيب عنه الورقة البحثية هذه.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، البيان، المعنى، البديع، الفكر البلاغي، ابن البناء المراكشي.

### Abstract:

Rhetoric in the eyes of rhetorics is not independent of language, but it is the element that helps language to perform its function, which is expression and reporting. It is inclusive of the two elements of the language: the form and meaning, and there is no doubt that the derivation of the word rhetoric is from the term "Balagha" in Arabic which means "reached". It refers to the basic function of eloquence that it reached the addressee and ended up, and the report: it is the receipt, as if the one who delivers his own ideas to the addressee is really eloquent. What does the concept of rhetoric mean according to

Ibn El Banaa El Marakechi? What is his view on rethoric and position on its investigations and topics and what is its position on the the three statement related to rethoric ; the exquisite meaning and the meaning, which is the three sciences of eloquence and the terminology under which it falls? That's what this paper will answer.

**Keywords:** Eloquence, Statement, Meaning, Exquisite, Rhetorical Thought, Ibn al-Banaa Marrakchi.

## 1- البلاغة عند ابن البناء:

قال ابن البناء عن البلاغة: "أن يعبر عن المعنى المطلوب عبارةً يسهل بها حصوله في النفس متمكناً من الغرض المقصود"<sup>(1)</sup>، وهذا التعريف على وجازته فيما يبدو ينحو إلى اللغة الطبيعية التي تتسم بالجمال الفني وسهولة التواصل بين المبدع والمتلقي بعيداً عن أسلوب الفلسفة والمنطق والتعقيد، ويقول الدكتور عبد المالك مرتاض ما يقرب من ذلك في المقصود: "إنّ أفصح الكلام وأبلغه لو يلقى في متلقين لا يفهمون لغة ذلك الكلام لما كان له أيُّ تأثير، وإذن فلا بدّ من تضافر متلقين بلغاء بالمقدار الذي يشترط فيه وجود باثني بلغاء، يتدوّقون الرسالة الأدبية المتلقّاة، ويتحسّسون جمالها، وإلاّ فإنّ جمالية الأدب تفقد كلّ معنى لها إذا ظلّت أحادية الجانب من أجل ذلك قامت كلّ البلاغات عبر تاريخ الآداب الإنسانية الطويل على تكافؤ الإرسال والتلقي"<sup>(2)</sup>.

والباحث في حديث ابن البناء عن البلاغة والفصاحة والبديع يجد أنّه قد فرّق بينها وأعطى لها مفاهيم محدّدة تدلّ على تميّز فكره عن معاصريه، فحازم لا يفرد للبلاغة تعريفاً محدداً بل تردّ عنده مقترنة بكلمة علم فيقول في الموضع الأول: "إنّ علم البلاغة يشتمل على صناعيّ الشعر والخطابة"<sup>(3)</sup>، ويقول في موضع آخر: "ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفهومات لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلّا بالعلم الكلّي في ذلك وهو علم البلاغة الذي تندرج تحت تفاصيل كلياته ضروب التناسب والوضع"<sup>(4)</sup>.

ويرى السجلماسي أنّ "البلاغة جنس عالٍ ضمّ تحته عشرة أجناسٍ وهي: الإيجاز، التخييل، الإشارة، المبالغة، الرّصف، المظاهرة، التوضيح، الاتساع، الانثناء، التكرير"<sup>(5)</sup>.



ولم يهتم ابن البناء بالتعريف العام للبلاغة الذي ينصّ على أن: "البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته" فقد كان متأثراً برأي الجاحظ الذي يرى بأنّ الأديب عليه أن يكون قادراً "على صياغة كلامه في مستوى فهم السامع، وثقافته، ومرتبته الاجتماعية، وذلك لأنّ الناس من هذه الوجهة على درجات متباينة، وعلى الأديب أن يراعي أحوال جمهوره، ويحاول أن يصوغ أدبه بالأسلوب الذي تستطيع معه كل فئة أن تشارك في فهمه واستساغته من حيث أهليتها للإدراك، وألفتها لألوان من التعبير واللفظ ولصنوف من المعرفة والثقافة، وإلاّ طاش سهمه واخطأ الغرض الذي يسعى إليه"<sup>(6)</sup>، ويتفق هذا مع ما يراه بيير جيرو في "أنّه إذا كانت البلاغة فنّاً للتعبير الأدبي فإنّها أيضاً أداة نقدية تستخدم في تقويم الأسلوب الفردي كما تستخدم في تقويم فنّ كبار الكتاب، وعليه يمكن القول بأنّ الأسلوبية بلاغة حديثة ذات شكل مضاعف، إنّها علم التعبير، وهي نقد للأساليب الفردية؛ أمّا كلمة أسلوب فهي تعني طريقة للتعبير عن الفكر بواسطة اللغة"<sup>(7)</sup> ولا يختلف هذا في جوهره عمّا جاء عند ابن البناء الذي يهتم اهتماماً كبيراً بتحسين الأسلوب خدمة للمتلقي.

## 2- ابن البناء والبيان:

اقتربت كلمة البيان عنده بكلمة "علم"، وهو ما يعني أنّ البيان له قواعد وأصول تحكم مسيرته وتوجّه فهمه، وعلم البيان هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة مع وضوح الدلالة عليه، والدلالة في مفهومها الخاص والعام من ضمن التراكيب في الكلام وأساليبه المتفاوتة في الإطالة والقصر، في الوضوح والغموض، في الغرابة والألفة، في الانسجام والتنافر، في مراعاة المقاييس النحوية والصرفية أو مخالفتها<sup>(8)</sup> ويعرفه بأنه: "العلم الذي يميّز بين الكليات والجزئيات، ويميّز بين جزئيات كلّية وجزئيات كلّية أخرى حتى لا يختلط شيء بشيء، ولا يشبه في العلم شيء ممّا يشبه في الصناعة، ولذلك تميّز الحكماء من الشعر والجدّ من الهزل في العلم وتشتبك في الصناعة"<sup>(9)</sup>؛ فالعلم عنده روح الحياة، لأن استكمال الإنسان لاعتقاداته، وأعماله، وأخلاقه، إنّما هو بالعلم الذي يقسمه إلى ثلاثة أقسام حسب مراتب الإدراكات الإنسانية، وهي: "مرتبة الحس، ومنها العبارة باللسان عمّا

في الضمير، ومرتبة الفكر التخيلي، ومنها ما يحصل في النفس بالوهم من مدلولات الألفاظ، ومرتبة العقل الروحي، ومنها المعقولات الثابتة الدائمة، ومنها ما يستشرف على مشارق الأنوار الفائضة على الباطن من قبل الحق، التي هي مفتاح باب ارتباط الخلق بالحق، ومسالك الأسماء الحسنى في العالم الثابت بها في المراتب الزائلة؛ فكأن الثانية مقصد والثالثة مبدأ، والأولى لاحق<sup>(10)</sup>.

ولم يقصد بالعلم معرفة لوازم الشيء والإحاطة بقوانينه، وضوابطه، كما تُعُورَف عليه سابقا، لذلك تجد علم البيان عنده يرتقي عن الصناعات المكتسبة فهو "شيء يفيضه الحق من عنده على الأذهان ويشهد به العقل الصريح لا باستفادة من إنسان، إنما يحصل من المخلوقين التنبيه على العلم الذي علّمه الله خلقه، والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿الرَّضِىَ عَنْهُمُ الْغَيْبُ﴾<sup>(11)</sup>، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ لِمَ لَهَا لَهُمْ ثَلَاثُ أَجَلٍ﴾<sup>(12)</sup>؛ فعلم البيان عنده يشمل فنون القول المختلفة التي يمتلك المبدع التعبير فيها بدون سابق تعليم ومعرفة ويقصد بذلك ملكة الإبداع، والمهارة اللغوية التي يفيض بها الحق تبارك وتعالى على من يشاء من خلقه.

ويفرق ابن البناء بعد ذلك بين صناعة البديع والبلاغة والفصاحة، وعلم البيان قائلا: "إنما هي من جهة الاستدلال بالألفاظ على معانيها، فهي راجعة إلى كَيْفِيَّةِ العبارة والأساليب في البيان، وعلم البيان إنما هو من جهة وجه الدلالة والدليل، فهو راجع إلى المعاني من حيث هي واضحة فيه، ومشاكل الأمور من جهة حقائقها عبّر عنها بلفظ أو لم يُعبّر، ولذلك يكون الكلام عند الخاصّة بالكلام البديع، ويكون عند العامة بكلامها المبني على غير اللغة وعلى غير الإعراب"<sup>(13)</sup>.

ويقترن البيان عنده كذلك بكلمة "صناعة"، وذلك في قوله: "متى أُطْلِقَ البيانُ على القول وحده الذي به التبيان، فصناعة البديع هي صناعة البيان، وعلم البيان فوقها، فإطلاق علم البيان على الصناعة غيرٌ سديد"<sup>(14)</sup>، ويمكن توضيح ذلك بأنّ الهدف الأوّل للمبدع

هو البيان، بيان ما في نفسه للمتلقي، أو السامع أو المخاطب، ثم تأتي بعد ذلك درجة الإبداع في الكلام بالتزيين والتنميق وما إلى ذلك من ضروب البديع، لإخراجه في صورة ينبهر لها من حيث البيان والإبداع. والمتعارف عليه أنه لا تكفي معرفة قوانين البيان ولا قوانين البديع أن تصنع من أيّ كان فتانا مبدعا، بل لا بدّ من توفر عنصر الملكة الفطرية التي توجد هذه الصناعة، ولا يوجدها العلم على حدّ تعبير ميخائيل نعيمة في غرباله.

وبيّن ابن البناء بعد ذلك أنّ صناعة البيان تنحصر، وعلم البيان لا ينحصر، وذلك لوجود قاعدة في علم البيان تنصّ على أن "المرجوح لا يؤثر في الراجح لاختلاف مرتبتهما في القوّة والضعف، والقويّ يدفع الضعيف طبعاً وعقلاً، وكذلك الإمكان لا يقدر، إمّا يقدر وجود الممكن لا إمكانه، فإنّ إمكانه عدم، والعدم لا يقدر في الموجود، وكذلك سائر القواعد الكلية المشتركة لبيان جزئيات العلوم كلّها هي من علم البيان"<sup>(15)</sup>.

ويتفق ابن البناء مع أقطاب المدرسة المغربية في عصره على أنّ علم البيان يشمل فنون القول المختلفة وأنّه علم كلّيّ شموليّ تخدمه الصناعات المكتسبة المتمثلة في أساليب النظم المختلفة، فالسجلّماسي ينصّ في مقدّمة كتابه على أنّ مقصده من تأليف كتابه هو: "إحصاء أساليب النظم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعّة لعلم البيان، وأساليب البديع، وتجنيسها في التصنيف وترتيب أجزائها الصناعة في التأليف على جهة الجنس والنوع وتمهيد الأصل من ذلك للفرع وتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية... فنقول أنّ هذه الصناعة الملقّبة بعلم البيان وصنعة البلاغة والبديع مشتملة على عشرة أجناسٍ عالية..."<sup>(16)</sup>؛ وهم بذلك يختلفون عمّا جاء عنه عند السكاكي الذي حدّده قائلا: "هو معرفة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحتزّز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"<sup>(17)</sup>، واعتبره قسيم علم المعاني، وألحق بهما المحسنات المعنوية واللفظية.

ولا يختلف مدلول البيان عند ابن البناء والسجلّماسي مع ما كان عليه عند عبد القاهر الجرجاني وسابقيه حيث اعتبروا البيان وصفا للكلام البليغ، فيقول عنه عبد القاهر

الجرجاني: "إِنَّكَ لَا تَرَى عِلْمًا هُوَ أَرْسَحُ أَصْلًا وَأَبْسَقُ فِرْعَاءً، وَأَحْلَى جَنًى، وَأَعَذْبُ وَرْدًا، وَأَكْرَمُ إِنْتاجًا، وَأَنُورُ سِرَاجًا مِنْ عِلْمِ الْبَيَانِ، الَّذِي لَوْلَاهُ لَمْ تَرِ لِسَانَكَ يَحُوكُ الْوَشْيَ، وَيَصُوغُ الْحُلَى، وَيَلْفِظُ الدَّرَّ... وَالَّذِي لَوْلَا تَحْقِيقُهُ بِالْعُلُومِ وَعِنَايَتُهُ بِهَا، وَتَصْوِيرُهُ إِتْيَاهَا لَبَقِيَتْ كَامِنَةً مُسْتَوْرَةً، وَلَمَّا اسْتَبَانَاتْ لَهَا يَدُ الدَّهْرِ صَوْرَةً"<sup>(18)</sup>.

ولم يحدّد علماء البيان المتأخرون مدلولاً لعلم البيان، فقد اكتفى عبد القاهر الجرجاني بذكر منزلته وما تعرض له من الضيم، وما دخل على الناس من الغلط في معناه<sup>(19)</sup>، وقد أشار إلى جوهر البيان الذي يكمن في "دقائقٍ وأسرارٍ طريقِ العلمِ بها الرويَّةُ والفكرُ، ولطائفُ مستقاهَا العقلُ، وخصائصُ ومعانيُ ينفردُ بها قومٌ قد هدوا إليها ودَلُّوا عليها... وأتَمَّ السببُ في أن عَرَضَتِ المزيَّةُ على الكلامِ، ووجبَ أن يفضَّلَ بعضُهُ بعضاً، وأن يبعدَ الشأُو في ذلك وتمتدَّ الغايَةُ، ويعلو المرتقى، ويعزَّزَ المطلبُ، حتى ينتهي الأمرُ إلى الإعجازِ"<sup>(20)</sup>.

أما الرماني فيعرّف البيان بقوله: "هو الإحضارُ لما به يظهرُ لما به تميّزُ الشيء من غيره في الإدراكِ"<sup>(21)</sup>، وهذا المفهوم ذكره ابن البناء عند تعريفه لمصطلح التوضيح الذي يقول فيه: "هو إحضارُ المعنى للنفس بسرعة إدراكٍ، ولا يكونُ إلّا بالأفصح والأجلى من الألفاظ وأحسنها إبانةً ومسموعاً"، ثمّ يشير إلى تسمية الرماني له بـ "حسن البيان" وقال بعد ذلك: "وهذا النوع هو عمود البلاغة، ومادة أساليب البديع"<sup>(22)</sup>، ويستشهد له بشاهد الرماني التي ذكره لحسن البيان ويضيف إليه شواهد أخرى من القرآن ومن الأقوال النثرية.

والباحث المتأمل لنصوص ابن البناء الدائرة حول مصطلح البيان يجد أنّه يشغل حيّزاً كبيراً من فكره، فهو يأتي بمعنى الإبانة والإحاطة بأساليب النظم المختلفة، وقد قرنه بكلمة علم، وأتى بمعنى التوضيح وأشار إلى أنّه عمود البلاغة، ومادة أساليب البديع، ويأتي بمعنى التفصيل لذلك يذكره تحت تفصيل شيء بشيء، وبرّر ذلك بقوله: "إنّما جعلته في التفصيل لأن الله وصف كتابه بأنّه "بيانٌ للناس"، وبأنّه "تبيانٌ كلّ شيءٍ" و "تفصيلٌ كلّ شيءٍ"<sup>(23)</sup> وأتى بشواهد دالة على حسن البيان، ويتفق مدلول كلمة البيان عند ابن البناء مع ما كانت عليه عند أوائل النقاد في الدرس البلاغي فهو يدلّ على تلك "الملكة التي خلق الله عليها

الإنسان كائنًا قادرًا على التعبير عما في نفسه والتأثير فيمن حوله من بني جلدته، فمدلول كلمة البيان الاصطلاحي بين يدي القرآن وفي فجر القرن الأول هو ملكة التعبير ونتاج هذه الملكة من فنون القول<sup>(24)</sup>.

والجاحظ من أوائل من استخدموا مصطلح البيان، فقد عرّفه في كتابه "البيان والتبيين" بقوله: "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ... لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضحته عن المعنى فذلك هو البيان"<sup>(25)</sup>.

كما استعمل ابن البناء البيان وصفا للملكة الأدبية التي وهبها الله لفئة من الناس تمتلك آليات القول، والمهارة في صنع الأساليب الفنية، وتلوين العبارات الأدبية، وهو علم كليّ تشترك فيه كل الفنون البلاغية على تباينها الذاتي.

### 3- الفصاحة عند ابن البناء:

الفصاحة هي: "أن يكون اللفظ مشاكلاً للمعنى"<sup>(26)</sup>، ويبدو من خلال تعريفه هذا للفصاحة أن اهتمامه منصب على الجانبين اللفظي والمعنوي وأنه لا بدّ من التشاكل والتوافق والتطابق بينهما حتى يتحقق حسن البناء الذي يتم بموافقته للعقل وجريانه على النظام الطبيعي، وتتمثل مقومات فصاحة الكلام عنده في "أن يكون لفظه فصيحاً لسهولة مخارجه، وعدوبته في السمع، وسهولة تصوّر معناه، وحسن مبانيه بالمشاكلة العقلية، والنظام الطبيعي، واتساع الفهم في لوازمه فهو العالي الدرجة، الرفيع المنزلة، النهاية في الطبقات الشريفة، ولذلك احتيج إلى معرفة الكلام وطبقاته"<sup>(27)</sup>؛ فالفصاحة عنده وصف للفظ إذا تحقّق فيه التوافق الصوتي من سهولة في المخرج، وعدوبة في السمع، وللمعنى إذا تمكن المتلقي من إدراكه وفهم معناه بسهولة ويسر، وللفظ والمعنى وهما متشاكلان في بناء واحد منتظم لا تعقيد ولا التواء، تدل عليه لوازمه، فيتسع فهمه، وبذلك يرتفع إلى أعلى طبقات الكلام.

وقد اعتبر علماء البلاغة قبله الفصاحة وصفا يطلق على الكلام والكلمة والمتكلم وهي عند ابن البناء وصف للكلمة فقط ولم يلتفت إلى وصف المتكلم بالإضافة إلى أن

ابن البناء يُعْتَبَرُ أَكْثَرَ اِهْتِمَامًا مِنْ عُلَمَاءِ مَدْرَسَتِهِ الْفَلَسْفِيَّةِ الْمَغْرِبِيَّةِ بِمِصْطَلَحِ الْفَصَاحَةِ إِذْ لَمْ يَذْكُرْهُ سِوَى حَازِمِ الَّذِي يَرِدُ عِنْدَهُ مَجَاوِرًا لِمِصْطَلَحِ الْبَلَاغَةِ وَلَا يَقِفُ عِنْدَهُ بِتَعْرِيفٍ وَلَا تَحْدِيدٍ، بَلْ يَشِيرُ إِلَيْهِ حِينَ يَتَحَدَّثُ عَنْ حَسَنِ مَوْقِعِ الْكَلَامِ مِنَ الْفُؤُوسِ إِذْ اِعْتَبَرَهُ شَرْطًا مِنْ شُرُوطِ الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ<sup>(28)</sup>، وَفِي أَثْنَاءِ حَدِيثِهِ عَنْ إِعْجَازِ الْقُرْآنِ بَيَّنَّ أَنَّ الْفَصَاحَةَ وَالْبَلَاغَةَ جَاءَتَا عَلَى دَرَجَةٍ عَالِيَةٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ كُلَّهُ دُونَ فَتُورٍ، أَوْ تَفَاوُتٍ بَيْنَ آيَاتِهِ وَسُورِهِ، أَمَّا كَلَامُ الْعَرَبِ فَيَقَعُ فِيهِ الْفُتُورُ وَالتَّفَاوُتُ<sup>(29)</sup>.

وَقَدْ نَالَتِ الْفَصَاحَةُ عَنَاءَةً فَائِقَةً فِي الدَّرْسِ النَّقْدِيِّ وَالْبَلَاغِيِّ<sup>(30)</sup> قَبْلَ ابْنِ الْبِنَاءِ، فَالْسَّكَكِيُّ تَنَاوَلَ الْفَصَاحَةَ بَعْدَ فَرَاغِهِ مِنْ عِلْمِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ نَازِلًا فِيهَا مِنْ: "جَانِبِ الْفَصَاحَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ، وَهُوَ خُلُوصُهَا مِنَ التَّعْقِيدِ، وَمِنْ جَانِبِ الْفَصَاحَةِ اللَّفْظِيَّةِ وَهُوَ أَنْ تَكُونَ الْكَلِمَةُ عَرَبِيَّةً أَصِيلَةً، جَارِيَةً عَلَى قَوَائِنِ اللُّغَةِ سَلِيمَةً مِنَ التَّنَافُرِ بَعِيدَةً عَنِ الْبَشَاعَةِ..."<sup>(31)</sup> وَهَذِهِ الْخُصُوصِيَّةُ الَّتِي مَنَحَهَا السَّكَكِيُّ لِلْفَصَاحَةِ لَمْ تَعْرِفْ مِنْ قَبْلِ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْبَلَاغَةِ فَعَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ لَمْ يَفَرِّقْ أَيْضًا بَيْنَ الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ، وَأَرْجَعَ الْأَمْرَ إِلَى النِّظْمِ، وَالَّذِي لَا يَتَحَقَّقُ لِمَنْ يَرِيدُهُ "بَغَيْرِ تَنَاوُلِهِ لِلْمَعْنَى مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي هِيَ أَصَحُّ لِتَأْدِيَتِهِ وَتَحْتَازَ لَهُ اللَّفْظُ الَّذِي هُوَ أَحْصَى بِهِ وَأَكْشَفَ عَنْهُ وَأَتَمَّ لَهُ وَأَحْرَى بِأَنْ يُكْسِبَهُ ثُبُلًا، وَيُظْهِرَ فِيهِ مَزِيَّةً"<sup>(32)</sup> كَمَا لَمْ يَتَأَثَّرْ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ بِتَفْرِيقِ ابْنِ سَنَانٍ بَيْنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ الَّذِي قَالَ فِيهِ: "الْفَصَاحَةُ وَصْفٌ مَقْصُورٌ عَلَى الْأَلْفَاظِ وَالْبَلَاغَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا وَصْفًا لِلْأَلْفَاظِ مَعَ الْمَعَانِي"<sup>(33)</sup>، وَقَدْ كَانَ تَفْرِيعُهُ مَكْمَلًا لِمَا بَدَأَهُ الْعَسْكَرِيُّ الَّذِي أَشَارَ إِلَى أَنَّ "الْفَصَاحَةَ تَمَامُ آلَةِ الْبَيَانِ، فَهِيَ مَقْصُورَةٌ عَلَى اللَّفْظِ، لِأَنَّ آلَةَ التَّعَلُّقِ بِاللَّفْظِ دُونَ الْمَعْنَى، وَالْبَلَاغَةُ إِنَّمَا هِيَ إِهْزَاءُ الْمَعْنَى إِلَى الْقَلْبِ، فَكَأَنَّهَا مَقْصُورَةٌ عَلَى الْمَعْنَى"<sup>(34)</sup>، إِلَّا أَنَّ ابْنَ سَنَانٍ كَانَ لَهُ جَهْدًا مَلْحُوظًا فِي بَابِ الْفَصَاحَةِ فَقَدْ أَحَاطَ بِمَا قِيلَ فِيهَا، وَقَامَ بِتَصْنِيفِهَا وَتَبْوِيهِهَا وَذَكَرَ شُرُوطَهَا وَبَرَّرَ سَبَبَ اِهْتِمَامِهِ بِهَا فِي بَدَايَةِ كَلَامِهِ قَائِلًا: "إِنِّي لَمَّا رَأَيْتُ النَّاسَ مُخْتَلِفِينَ فِي مَاهِيَةِ الْفَصَاحَةِ وَحَقِيقَتِهَا، أَوْدَعْتُ كِتَابِي هَذَا طَرْفًا مِنْ شَأْنِهَا، وَجُمْلَةً مِنْ بَيَانِهَا، وَقَرَّبْتُ ذَلِكَ عَلَى النَّازِلِ وَأَوْضَحْتُهُ لِلْمَتَأَمِّلِ..."<sup>(35)</sup>.

وكان الجاحظ سباقا إلى اعتبار أنّ للفصاحة معنيين اثنين: الأول يرتبط بسلامة النطق مما يشوب أصوات الحروف ويعطل مخارجها الصحيحة، والثاني: يرتبط ببقاء اللغة، وخلوها من المفردات والصيغ الشاذة عن أصالة اللسان القرشي، وقواعد لغة القرآن كأتمودج أرفع لتلك الأصالة<sup>(36)</sup>، فلم يكن للفصاحة عند الجاحظ مفهوما محددا بل كانت تلتبس لديه بمدلول البيان والبلاغة حتى استخدم الألفاظ الثلاثة بمعنى واحد.

ويروي صاحب الطبقات أنّ "أبا ذؤيب الهذلي كان فصيحاً كثير الغريب متمكناً في الشعر"<sup>(37)</sup>، فالفصاحة عنده صفة للألفاظ وحدها وليست للمعاني أو هما معا.

وخلاصة ذلك أنّ ابن البناء أولى الفصاحة اهتماما واضحا حيث قام بتعريفها وذكر مقوماتها سواء كان ذلك في اللفظ أو في المعنى، أو كليهما وذكر أنّه تتوفر تلك المقومات يكون حسن البناء المتفق مع نظام اللغة الطبيعية، وقد قصد بحسن البناء خلوه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات، والخلوص من التعقيد، فيتأزر المستوى التركيبي والصوتي والدلالي ليحقق بذلك جمال اللغة الطبيعية ويسمو به إلى مرتبة عالية وهذا ما يلاحظ من خلال تعريفه للفصاحة وما ذكره من شروط لها، فقد نظر إليها نظرة تنبع من إدراكه لطبيعة اللغة الأدبية وما يجب على الأديب أن يراعيه فيها.

#### 4- البديع وموقف ابن البناء منه:

كانت كلمة بديع تطلق على كلّ ما فيه طرافة وجمال، فقد كان عبد القاهر الجرجاني في كتابيه الدلائل والأسرار يبحث عن البلاغة العالية والبيان الساحر، وعن الصنعة الفاخرة والنظم البارع، وأين يكون الحسن والإحسان والإبداع والإفتنان، وفيما تتمثل خصائص الجودة ومظاهر البراعة<sup>(38)</sup>.

أمّا البديع عند ابن البناء فيحمل معنى الأدبية، بمعنى التميّز الجمالي في الخطاب سواء أكان منظوما أم منشورا وسواء أكان شعرا أم غير شعر، ولا يغدو التقابل بين الشعر وغير الشعر الشعر عنده يتطابق مع ما هو مألوف بين الشعر والشعر، ولكنّه يغدو بين القول المخيل وهو الشعر والقول غير المخيل وهو غير الشعر، سواء أكان ذلك في المنظوم أم المنشور، ويظهر

الشعر عنده لا يمكن أن يحمل الحكمة أمّا غير الشعر فيحمل الحكمة أو هو قابل لحملها ومن هنا تأتي التفرقة بين الشعر وغير الشعر لا تتصل بالقيمة الجمالية، فكلاهما يشملهما البديع وكلاهما تتمثل فيه الأدبية لكنّ أحدهما "الشعر" لا يحمل إلاّ الجهل والباطل، أمّا الآخر غير الشعر سواء أكان منظوماً أو منشوراً فهو قابل لأن يحمل الحق والحكمة<sup>(39)</sup>.

وقد أحدثت جهود نقاد الغرب الإسلامي ثورة جديدة وانقلاباً جذرياً في مفاهيم النقد والبلاغة، وفي قضاياها، فأعطت نفساً جديداً، ساهم في بناء الدرس البلاغي والنقدي ووجهت مساره توجيهاً صحيحاً سليماً، ويبدو هذا جلياً في كيفية تعامل نقاد الغرب الإسلامي مع صناعة البديع، وصناعة البيان إذ وضعوا عناصر علمية لتحديد الصناعة البديعية، والصناعة البيانية، وميّزوا فيما بين علم البديع وعلم البيان، وبين المصطلحات التي تنضوي تحت كلّ علم وصناعة فكانت أبحاثهم ودراساتهم متميّزة بالدقّة والتحديد، والمرونة مجرّدة الدرس البلاغي من المترادفات الزائدة، والمصطلحات المتداخلة كما كانت أبحاثهم تغترف من درس الإعجاز، وعلوم القرآن والتفسير، وأصول الفقه الشيء الذي بلور الدراسات القرآنية والبلاغية والنقدية.

لقد كان البديع عند القدماء يذكر لبيان أسرار تراكيب اللغة العربية، وتفوّقها على سائر اللغات لذا نجدهم يقفون على ألوان من الاستعارات، والتشبيهات والكنائيات<sup>(40)</sup> فالجاحظ نَبّه إلى أنّ اللغة العربية تسمو على سائر اللغات بالبديع: "والبديع مقصورٌ على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كلّ لغةٍ، وارتب على كلّ لسانٍ"<sup>(41)</sup>، فالبديع عنده ميزة خاصة بالعرب والعربية.

فلا غضاضة إذن إذا ما سار نقاد الغرب الإسلامي على نهج علماء اللغة والنحو وعلماء البلاغة والنقاد القدماء، وعلماء الإعجاز، أن نلاحظ اهتمامهم بعلم البديع -خلال عصر كلّ من ابن البناء والسجلماسي- حيث صار مصطلح البديع يهيمن على عناوين كتبهم ومؤلفاتهم النقدية منطلقين من تحديد الدلالة المصطلحية، ومجالات البديع وقضاياها، وظواهره وعلاقته ببديع القرآن وإعجازه، ويرجع ذلك إلى انبهارهم ببديع القرآن



وأسلوبه، ونظمه، وصوره، لذا حاولوا أن يؤصلوا له كعلم جديد مستعنين بعلم المنطق والفلسفة، وعلم الكلام، وكان هدفهم هو صياغة نظرية نقدية جديدة تسهم في بلورة وتطوير الدرس البلاغي والنقدي، وتقرّب أسرار الإعجاز-وهو الهدف الذي ترمي إليه جهود ابن البناء- من ذوي الاختصاص وغيرهم من عامة الناس، وتوجّه المسار النقدي توجيهها سليما مواكبا للدراسات القرآنية، والحالة هذه أنّ الأدب العربي وقتئذ قد عرف ركودا، لذا كانت جهود نقاد الغرب الإسلامي القيّمة قد أبعدت الباحثين والمهتمين عمّا تهدف إليه عناوين التراث النقدي حيث يقول د. علال الغازي عن ذلك: "ونبدأ حديثنا بالإشارة إلى خطأ تاريخي منهجي لحقنا من القدماء، ولم ينتبه إليه المحدثون، وهو عناوين كتب القرن الثامن في المغرب، حيث أبعدت الدارسين عن المضامين الحقيقية، التي تمثل في بعدها و دلالاتها المضمونيّة، والمنهجية والأسلوبية ما تهدف إليه عناوين التراث النقدي، إذ قضى العنوان البدعي على المضمون النقدي، فأبعد القارئ، وبالتالي أبعدا عن الوقوف على عالم خاص وجديد من الدرس النقدي الجديد الممتع الهادف"<sup>(42)</sup>، فالمنزع البديع في تجنيس أساليب البديع"، و"الروض المريع في صنعة البديع" و"منهاج البلغاء وسراج الأدباء" وغيرها- في رأيه- جنت على أهداف ومقاصد مؤلفيها، وبالتالي على الثورة التي كان من الممكن أن تحدثها في الدراسة العربية الحديثة لو أنّ القارئ أطلع على هذه الكتب ليقف على تمردها على تلك العناوين المسجوعة والموجهة، أو الموحية بأنّها تدور في الفلك البلاغي عموما، والبدعي خصوصا، في حين أنّها تمثل منظورا آخر، ومنهاجا فريدا، وشمولية في الاصطلاح، ما كان لغيرها من كتب القدماء أو المعاصرين في الشرق ك"الطراز" و"معاهد التنصيص"، وغيرها أن يكون كذلك<sup>(43)</sup>، وربما كان د. علال الغازي محقّا في تنبيهه إلى الخطر المنهجي التاريخي الذي لحق الأدب العربي من طرف النقاد القدماء، وعدم انتباه المحدثين إلى عناوين المؤلفات التي هيمن عليها مصطلح البديع خلال القرن الثامن الهجري، وتمرّد مؤلفات الغرب الإسلامي على الكتب البلاغية الشرقية التي عنونت بعناوين مسجوعة موحية، إلّا أنّه يؤاخذ على بعض النتائج التي توصّل إليها والتي يمكن حصرها في: القضاء على المضمون النقدي، وإقصاء القارئ من الدرس البلاغي الجديد، الممتع والهادف، وكون

تلك المؤلفات جنت على أهداف مؤلفيها، وعلى الثورة التي كان من الممكن أن تحدثها في الدراسات العربية<sup>(44)</sup>، وقد أقصى الروض المريع من دراسته مدّعيًا تفوّق المنزع البديع عليه.

فالمضامين البلاغية المغربية وإن هيمن عليها مصطلح البديع فلم يقض عليها، بل نجده قد أغناها، إذ غيّر المسار النقدي من الابتدال، والاعتماد على الفطرة والسليقة والذوق إلى المسار الأسلوبي العلمي، كما غيّر قضايا النقد، وظواهر البلاغة، حيث ظلّ مواكبا للنص البلاغي الإلهي، ومنتعشا تحت ظلّ الدراسات القرآنية، والإعجازية التي أسهمت إسهاما فعّالا ورائدا في بناء الدرس النقدي والبلاغي.

أما إقصاء القارئ من الدرس النقدي، فمرجعه إلى اضطراب المناهج، وكثرة التفرعات والتقسيمات البلاغية، وعدم تحديد مصطلحاتها، ويرجع إلى كثرة التخريجات النحوية واللغوية.

أما كون المؤلفات جنت على أهداف مؤلفيها، وعلى الثورة التي يمكن إحداثها، فإذا صحت هذه النتيجة فلا تعمّم على كافة المؤلفات البلاغية والنقدية، فقد تنطبق على بعض المؤلفات الشرقية -خلال عصور الانحطاط- ولا تنطبق على مؤلفات الغرب الإسلامي<sup>(45)</sup>.

وباعتبار أنّ جهود ابن البناء تنطلق من اعتبار البديع مساويا أو مرادفا للبلاغة، فإنّ المقام يتطلّب تحديد ومناقشة مفهومه لمصطلح البديع، ومناقشة العلاقة التي تربطه بعلمي البلاغة والنقد، ومناقشة علاقته بالدراسات القرآنية، خصوصا منها تلك التي تهتم بدرس الإعجاز، وذلك للوقوف على ما أسداه نقاد الغرب الإسلامي من جهود خدمة للقرآن الكريم، وإغناءً للدرس البلاغي والنقدي، وتقويما لبعض المزالق المنهجية التي وقع فيها بعض النقاد القدماء، وتصحيحا لبعض المفاهيم البلاغية.

لقد كان درس البديع عند نقاد الغرب الإسلامي يقوم على المنهج العلمي، والفلسفي والمنطقي وذلك لفهم درس الإعجاز -"زيادة المنّة وفهم الكتاب والسنة عند ابن البناء"- والتراث الشعري واللغوي، كما يلاحظ تفرّع مصطلح البديع إلى مصطلحات صغرى تنضوي تحت بابه إلاّ أنّه تفرّع منطقيّ سليم.

وقد كان الهدف الذي أُلّف من أجله "الروض المربع" و"المنزّع البديع"، وهو وضع منهج علمي جديد لعلم البديع وصناعته، ومزج البلاغة والنقد بالمنطق والفلسفة، وعلوم القرآن-خصوصا منها- دراسات الإعجاز، حتى يدرك ذوو الاختصاص أنّ الإعجاز سيبقى قائما مهما تغيّرت الأزمنة والثقافات والمفاهيم، والأوضاع الاجتماعية والسياسية ويدرك بسطاء الناس حقيقة الإعجاز وسره وجمالية التصوير القرآني، وفحوى أبعاد الحرف الذي يتكون منه النص القرآني.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ نقاد الغرب الإسلامي قد تعاملوا مع المصطلحات البلاغية بيقظة وحذر وفق عناصر علمية مضبوطة، مع التسلّح بعلم المنطق والفلسفة أثناء وضع مصطلح ما، ليسلموا من كثرة الدلالات، وتعدد التفرعات، وذلك باتباع المراحل التالية:

أ- ضرورة الانطلاق في تحديد المصطلح من الأصل اللغوي للكلمة، فالاستعمال الجمهوري الشائع، حتى لا يكون هناك انفصال بين الوضع والاستعمال عند اللغويين المنظرين وعند عامة الناس الممثلين للجمهور.

ب- تحديد أوجه الاستعمال، والعلاقة بين المعنى اللغوي الجمهوري للكلمة وبين المعنى الصناعي النظري، في تبلور الكلمة، واستعدادها لتقبّل وتحمل الدلالات التي حدّدت من أجل خدمتها<sup>(46)</sup>، لذلك جاءت مصطلحات البديع، والبيان عند نقاد الغرب الإسلامي متميّزة بالتحديد والمرونة والتكامل والتجانس، هذه المسميات أعطت المصطلح حركية تساعد العلماء على مناقشة الصورة الفنية.

ت- مشكلة اللفظ الذي وقع عليه الاختيار ليكون مصطلحا بديعيا أو بيانيا للمعنى، إذ روعي فيه جانبا للفظ والمعنى في بلورة المصطلح: وضعاً وتصوّراً ودلالة<sup>(47)</sup>.

ث- الاعتماد على الفلسفة والمنطق في تحديد مفهوم المصطلح الدلالي، وهذا يتيح للمصطلح فرصة التعاون بين الفلسفة والأدب خدمة للغة والفكر من أجل إرساء قاعدة للتنظير النقدي المبني على أساس علمي: "فكل صوت، وكلمة وجملة يتطلّب تأييدا منطقيًا يكفل وجوده، لأن كلّ واحد منها تعبير عن الفكر المطلق، وبالخضوع لأحكام العقل، تفسّر اللغة من حيث هي كائن حي"<sup>(48)</sup>.

هكذا استطاع النقاد المغاربة رصد المعالم الأساسية لمنهجهم الجديد قصد تخلص المصطلح البديعي من خلط المترادفات التي عُهدت عند النقاد والبلاغيين القدماء، إلى أن جاء نقاد الغرب الإسلامي، حيث صار المصطلح عندهم يكتسي سمة علمية، قابلا للدلالة المصطلحية، بعيدا عن كلّ التباس معنوي.

## 5- مسار مصطلح البديع:

إذا كان المفهوم اللغوي ينطبق على كلّ جديد وحديث، ومخترع، لا على مثال-كما تقدّم- فإنّ في البلاغة مصطلحا علميا من المصطلحات الثلاثة التي انقسم إليها علم البلاغة بعد السكاكي، حيث أصبح علما يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووجوه الدلالة<sup>(49)</sup>؛ فالعلاقة واضحة إذن بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لاسم البديع فارتباط العلاقة بين البديع والبلاغة والنقد بفني الشعر والنثر قائمة.

وعندما خطا الأدب والشعر بالخصوص بعد نصّ القرآن المعجز- كأهم موضوع للدرس البلاغي النقدي- خطواته الجديدة، وهو يتأثر باللون الحضاري والثقافي الذي عرفه المجتمع العباسي، فأعطاه صورة العصر التي أحدثتها الكتب، كان النقد يتتبع تلك الخطوات، فيرصد عناصرها، ويتعارك الدارسون من أجل وضع اتجاهاتها، كلّ فيما يراه صوابا، حتى كان من مجموع ما كتبوا ذلك التراث الخالد الذي سميّ حيننا "بياناً" وسميّ أحيانا "بديعاً" كما سميّ بلاغة وفصاحة، وهي ألقاب ومصطلحات لا تبتعد كثيرا في مدلولها كما لا تبتعد كثيرا في موضوعها<sup>(50)</sup>، ومن هذا نستنتج أنّ ارتباط علاقة مصطلح البديع بفني الشعر والنثر، وعلميّ البلاغة والنقد، قد أدّى إلى تقسيم الأدب العربي إلى اتجاهين متباينين: اتجاه قديم واتجاه حديث وتعبير آخر: القدماء والمحدثون.

فقد ابتدأ الاتجاه الثاني المحدث قبيل العهد العباسي على يد بشار بن برد، وابن هرمة، ومروان بن أبي حفصة، ومطيع بن إياس، وغيرهم من مخضرمي الدولتين ومن جاء بعدهم من صنّاع الشعر العربي<sup>(51)</sup>، مع ما يمكن رصده من تباين بين شعراء الأحقاب اللاحقة من اعتدال أو إغراق في محسنات الصناعة الشعرية: "فلما كان القرن الثاني الهجري

أخذَ الشعرُ العربيُّ يلبسُ رويداً ثوباً من الزُّخْرَفِ، والتنسيقِ قصداً تَوْشِيَّتِهِ بحُلًى وزخارفَ لا عهدَ له بها على هذا النحو... ذلك هو الذي وقعَ عليه فيما بعدُ اسمُ البديعِ أو اللطيفِ<sup>(52)</sup>، ويمكن التماس الفرق في مدارس التراث الأدبي الشعري بين استعمال المصطلح عفواً، وبين استعماله انطلاقاً من رأي الدارسين فيه فيما بعد، فقد عرف القدماء الطباقي ومراعاة النظر والأرصاء والمشاكلة والاستطراد والعكس والتبديل والرجوع والتورية والاستخدام واللف والنشر والجمع والتقسيم، وغير ذلك من المصطلحات التي نجدها مبثوثة في أشعارهم وأقوالهم، وكذلك في الذكر الحكيم.

ومع أنهم لم يقصدوا إليه فقد جاءهم عفواً، وغزا شعرهم وأقوالهم في يسر وأناة<sup>(53)</sup> لأنَّ العرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنَّس أو تطابق، أو تقابل، فتترك لفظة للفظ أو معنى لمعنى، كما يفعل المحدثون ولكنها تنظر في فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان بنيه الشعر، وإحكام عقد القوافي، وتلاحم الكلام ببعضه ببعض<sup>(54)</sup>.

كما أنَّها تُفاضلُ بين "الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحَّته، وجزالة اللف واستقامته"<sup>(55)</sup>، لكنَّ التغيير التدريجي الذي تعرَّض له مصطلح البديع عبر مساره التاريخي خاضع لتطوُّر المجتمع العربي في العصور الثلاثة: الإسلامي، والأموي والعباسي، وقد انعكس هذا التغيير على الشعر والنقد والبلاغة، والدراسات التي تهتم بإعجاز القرآن، فانتقل الإبداع من المطبوع إلى المصنوع، حيث صار يرتدي ثياب التكلف الملون بألوان الزخرف.

وهكذا أصبح للبديع مصطلحه الخاص بين المصطلحات، فبينما كان يطلق عند الجاحظ ومن قبله فيراد منه علم البلاغة بكل أقسامها، فإذا بالبديع بعده يحاول أن يتخذ لنفسه استقلالاً نسبياً عن البلاغة، لكنَّه ظلَّ عالقا بعلمي المعاني والبيان عند ابن المعتز وما ذكره من البديع والمحاسن خليط عُذَّ بعضه أخيراً من علم المعاني كالاتفات والاعتراض وتجاهل العارف، وبعضه من علم البيان كالاستعارة وحسن التشبيه والتعريض والكناية، وبعضه من البديع الاصطلاحي<sup>(56)</sup>، بل لم يستقلَّ حتى عند السكاكي نفسه الذي جعل منه علماً تابعا لعلمي المعاني والبيان، ولم يفرد له باباً خاصاً كما فعل شراح المفتاح فيما

بعد، مثل الخطيب القزويني في تلخيصه، ومع ذلك ورد في أنواع تكاثرت واختلف النظر في تكاثرها، وتنوعها من دارس إلى آخر، حتى وقع المصطلح بين يدي السجلماسي وابن البناء وعند نقاد الغرب الإسلامي فأعطوه طابعا خاصا، إذ صار عندهم يتسم بصيغة تراجعية عن الاستقلال الذي عرفه على يد المتأخرين بعد ابن المعتز والسكاكي الذي يقف في نقطة بداية التحول من مفهوم إلى آخر، في دنيا تحديد علم البلاغة ومن ضمنها "البديع".

وكان لا بد من انتظار ظهور "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع" للسجلماسي و"الروض المريع في صنعة البديع" لابن البناء المراكشي ليقف الدارس على إطلاق يجتري من حيث المنهج للتفريق بين "علم البيان" في إطلاقه العام أيضا، وبين "صناعة البديع" في مفهومها الجديد، بعد إعطائها المفهوم العام الذي يحمل دلالة البلاغة والنقد كما نرى ذلك انطلاقا من منهاج حازم وتركيزا على المنزع للسجلماسي وروض ابن البناء في إطار التجنيس والتناسب وذلك من خلال محورين رئيسيين:

- أ. التنظير الفلسفي المنطقي، وبالطبع ما عرفه النقد والبلاغة من تطور.
- ب. التطبيق العملي.

من خلال رصد مصطلح البديع وتتبعه عبر المسار التاريخي، يستنتج الباحث أنه كان في بدايته-خصوصا عند الجاحظ ومن قبله- بدأ يأخذ استقلالا نسبيا عن علم البلاغة واستمر المصطلح عند ابن المعتز عالقا بعلمي المعاني والبيان، إلا أنه يلاحظ أن المصطلح أخذ طابعا خاصا عند نقاد الغرب الإسلامي، حيث ميّز هؤلاء النقاد كلاً من علمي البيان والبديع وأعطوا هذا الأخير مفهوما جديدا ينسجم ودلالة البلاغة والنقد العربيين.

## 6- علاقة البديع بإعجاز القرآن:

لمعرفة العلاقة الجامعة بين البديع والإعجاز، لا بدّ من معرفة أساليب البديع، واستعمالاته ومصطلحاته، فمنها: عند بعض النقاد، وعند المهتمين بإعجاز القرآن، ويخص البحث بالذكر هنا الباقلاني: التشبيه والاستعارة، الكناية، الغلو، المماثلة، المطابقة، التجنيس المقابلة الموازن المساواة الإشارة الإيغال التوشيح، ردّ العجز على الصدر، التقسيم التفسير، التكميل التميم، الترضيع المضارعة التكافؤ، السلب والإيجاب، العكس التبديل، الالتفات الاعتراض الرجوع التبديل، الالتفات، الاعتراض، الرجوع، التذليل الاستطراد، التكرار الاستثناء<sup>(57)</sup>.

والملاحظ هنا إقحام بعض المصطلحات البنيانية كالتشبيه والاستعارة والكناية والغلو في علم البديع، وهيمنة علم البيان- كعلم كلّي- على علم البديع، لأنّ العلاقة بينهما هي علاقة عام بخاص، ترجع أصولها إلى الدراسات اللغوية والقرآنية والأدبية، إذ وظّف المهتمون كل مقومات الدرس اللغوي، والبلاغي والتّقدي من أجل فهم أسرار الإعجاز، وحقيقة بيانه-وفي هذا السبيل سارت جهود ابن البناء- وتوجيه القضايا النقدية توجيهها يواكب وينسجم مع أحكام الآداب الإسلامية، وقضاياها وظواهرها، وما تنضوي عليه هذه الآداب من دقّة في التعبير وصحّة في التفكير، ما تنم عليه من صور فنيّة، ومحاكاة بديعية.

إنّ العلاقة بين علم البديع وعلم الإعجاز، تجعل الدارس يتساءل مع الباقلاني: "هل يمكن إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع؟ وهل الإعجاز يقتصر على البلاغة وحدها؟ وهل لأبواب البديع فائدة في معرفة الإعجاز؟"<sup>(58)</sup>

فقد ذكر أهل الصنعة ومن صنّف في هذا المعنى من صنعة البديع ألفاظا، نحن نذكرها، ثم نبين ما سألوا عنه، ليكون الكلام واردا على أمر مبين مقرر وباب مصوّر"<sup>(59)</sup> فمن البديع في القرآن، قوله عزّ ذكره: ﴿وَلَا حِفْظَ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا فَمَا رَيَّانِي صَغِيرًا﴾<sup>(60)</sup> وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِرِءَاوِكِ رَبِّ شَقِيًّا﴾<sup>(61)</sup>، وقد يكون البديع من الكلمات الجامعة الحكيمة، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾<sup>(62)</sup>، وفي الألفاظ الفصيحة كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَكُنْ تَعْلَمُوا أَنْ أَتَاهُمْ قَدْ أَرْخَضَ عَلَيْهِمْ صَدُوقًا مِنَ اللَّهِ وَبِهِ قَبْلُ مَا تَرُطُّهُمْ فِي يُوسُفَ فَلَمَّ الْبَرَحُ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْتُونَ لِي أَبِي أَوْ يَعْلَمَ اللَّهُ لِي هُوَ خَيْرُ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(63)</sup>، وفي الألفاظ الإلهية كقوله: ﴿لَمَّا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي هَرَمَها وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾<sup>(64)</sup>.

إنّ ما يميّز الكلمات البديعية في الذكر الحكيم كونها جامعة للأحكام الشرعية والعقديه، وكونها منظمة وموجهة للسلوك الإنساني نحو الطريق المستقيم.

ويدرك المهتمّ بعلم البديع كما يدرك المهتمّ بقضايا الإعجاز وضروبه أنّ الإعجاز كامن فيما تتضمنه النصوص القرآنية من أساليب البيان والبديع وبراعة النظم، وحسن الديباجة من أساليب تتحدّى عباقرة الإبداع، والفكر، كما تتحدّى سواهم وإن أوتوا ضروب الفصاحة والبيان، وعلت كعوبهم في فنون التعبير وسمت قرائحهم وتفتّحت، وتميّزت أذواقهم، وتنوعت، فالقرآن لا يقتصر على بلاغته وحدها، وإنما هو إعجاز يتميز بالشمولية، والخلود، والسهولة والوضوح، كما أن فائدة علم البيان لا تقتصر على فهم النص القرآني، والنبوي، وتذوّقهما واستخراج الأحكام منهما، وما تنم عليه النصوص القرآنية والنبوية من جمال، وإنما تهدف إلى تقوية الإيمان، والزيادة في المنّة، وإغناء الدرس البلاغي والنقدي، وتوجيه قضايا النقد والبلاغة ولتواكب روح الشريعة السمحاء.

والتساؤلات التي يمكن أن تطرح في هذا المجال: هل لأبواب البديع فائدة؟ وهل الإعجاز لا يستدل عليه إلا بمعرفة صناعة البديع، وعلم البيان؟ وهل يستطيع من أدرك صناعة البديع والبيان أن يأتي ولو بصورة فنيّة معجزة تتضمن كلّ حقائق الإعجاز وأسراره؟

وهذا ما يجيب عنه الباقلاني بقوله: "وقد قدّر مقدّرون أنّه يمكنُ استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وإنّ ذلك ممّا يمكنُ الاستدلالُ به عليه وليس كذلك عندنا، لأنّ هذه الوجوه إذا وقع التنبيهُ عليها أمّنَ التوصلُ إليها بالتدريب، والتعوّد والتصنُّع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرّف الإنسانُ طريقه صحَّ منه التحمُّلُ له، وأمكنه نظّمه والوجوه التي نقولُ: إنّ إعجاز القرآن يمكنُ أن يعلمَ منها فليس ممّا يقدّرُ البشرُ على التصنُّع له، والتوصلُ إليه بحالٍ" (65).

والنتيجة من هذا إمكان استفادة إعجاز القرآن من أبواب البيان، وصحّة الاستشهاد به عليه، والخلوص إلى استحالة وصول بلاغة البشر إلى بلاغة القرآن وبديعه، لأنّ بلاغة البشر أدنى مهما سمّت، فهي لم ترق إلى بلاغة الإعجاز، حيث إن بلاغة البشر ليست فطرية، وليست خالدة، حيث يمكن التوصل إليها بالدربة، والتعليم، لذا تراها غنيّة بالتكلف والتعسف، قابلة للتفاضل والتفاوت، أما بلاغة القرآن فقد جاءت متممة بالكمال، وتتام الاتصال، وموجهة المسار النقدي نحو المسار الصحيح.



## 7- موقف البلغاء والنقاد من البديع:

كانت صناعة البديع تغترف من بديع القرآن والحديث النبوي الشريف وصار الأدباء والنقاد يربطون قضايا النقد الأدبي، بقضايا الإعجاز القرآني، لأنهم وجدوا فيه ما يشبع نهمهم الفكري، والأدبي والعقدي والفلسفي، لذا جاءت دراساتهم وبحوثهم مثمرة ومتنوعة، وقد كانت مواقفهم حول هذه الصناعة متباينة فمنهم من وقف منها موقف الرضا ومنهم من وقف منها موقف الرفض ولكل فريق ما يؤيد قوله ويؤكد حجته؛ فما هي أسباب الخلاف في هذه المواقف المتباينة؟ وما مدى انعكاس الخلاف على الدرس البلاغي والنقدي؟

موقف ابن رشيق 456هـ من البديع: كان العرب يستعملون في إبداعهم أساليب البيان والبديع عفوا، لأنهم فطروا وجبلوا على الفصاحة والبيان والبديع، ولم يعرفوا قواعد الشعر والعروض والنحو والبلاغة، لهذا كانت معجزة الرسول -صلى الله عليه وسلم- في الكتاب المبين الذي نزل بلغتهم التي نبغوا فيها، وأبدعوا وتفننوا، فأظهر القرآن عجزهم وضعفهم إذ تحداهم بالإتيان ولو بأقصر سورة من مثله، أو آية فانبهروا ببيانه، وفصاحة كلامه، وحلاوة أسلوبه، وجزالة ألفاظه فبدؤوا ينسجون على منواله، ويحاكون تعابيره وأسلوبه، فبدأ عليهم أثر التكلف والتصنع وجهد التعسف، وإن كان الشعر يتدفق من ألسنتهم كالجدول الرقراق منسابا، فجنسوا وطابقوا وقابلوا وأحكموا القوافي، وكشفوا المعاني وشاكلوا الألفاظ ولأهموها- كل ذلك كان قبل أن تمتزج فطرهم وسجيتهم بلوثة الداخلين من الفرس وغيرهم- يقول ابن رشيق: "والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنس أو تطابق، أو تقابل، فتترك لفظة للفظ أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون، ولكن نظرها في فصاحة الكلام وجزالته وبسط المعنى وإبرازه وإتقان بنية الشعر، وإحكام عقد القوافي، وتلاحم الكلام بعضه ببعض"<sup>(66)</sup>، فابن رشيق ينطلق من تحديد الأسس التي تنبني عليها صناعة الشعر عند القدماء، وقد حصرها في العفوية، والسليقة، ومشاكله الألفاظ للمعاني ووضوح الدلالة، وتلاحم أطراف الكلام، وتلاحم أجزاء البيت، وهي الأسس التي وضعها النقاد والبلاغيون لصناعة الكلام وهي مستوحاة من الأسس التي قام عليها الإعجاز وهو ما يدل على تفاعل قضايا الإعجاز مع قضايا البلاغة والنقد.

وقد تفتنّ المحدثون إلى علم البديع وصناعته وخلق لبّهم فوشّوا به شعرهم ونثرهم، فابن رشيق يوجّه الكتاب والشعراء المحدثين وينبّههم حتّى لا تكون صناعة البديع عندهم مقصودة لذاتها، مخلة بتلك الأسس التي وضعها العرب القدماء في شعرهم حفاظاً على الأثر الأدبي من التكلّف والتعسّف وابتعاداً به عن الحشو والإطناب الذي لا فائدة فيه.

وأبدع البديع عند ابن رشيق ما ورد عن طبع وبديهة ولم يتجاوز البيت أو البيتين في القصيدة، يستدلّ بذلك على جودة شعر الشاعر، وصدق حسّه، وصفاء خاطره، فأما إذا أكثر من ذلك فهو عيب يشهد بخلاف الطبع، وإيثار الكافة، وليس يتّجه البتّة أن يأتي من الشاعر قصيدة كلّها أو أكثرها متصنّع من غير قصد، كالذي يأتي من أشعار حبيب فيذهب إلى جزالة اللفظ، وما يملأ الأسماع منه، مع التصنيع المحكم طوعاً وكرهاً، يأتي الأشياء من بعد ويطلبها بكلفة ويأخذها بقوة، وأما البحري فكان أملح صنعة، وأحسن مذهبا في الكلام يسلك منه دماثة وسهولة، مع إحكام الصنعة وقرب المأخذ، لا يظهر عليه كلفة ولا مشقّة<sup>(67)</sup>.

هكذا يستشهد على شعر الشاعر، وجودته وحسنه، وصدق إحساسه، وتأثيره وصفاء خاطره، وأبينه بما ورد في القصيدة متدفقا منسابا عن الطبع والبديهة، وبما كان بعيدا عن التصنع، وخاليا من التكلّف، فكان الطبع والسليقة في القصيد أولى من التصنع، وعليه يقوم الحكم النقدي الانطباعي.

إلا أنّ ابن رشيق نوّه ببديع ابن المعتز الذي فاق شعراء عصره بما يميّز به نظمته من قرب المأخذ، وحقّة الصنعة، ورثة القوافي والأوزان ولطيف الصور والبيان: "وما أعلم شاعراً أكمل ولا أعجب تصنيعاً من عبد الله ابن المعتز، فإنّ صنعته خفيفة لطيفة، لا تكاد تظهر في بعض المواضع إلاّ للبصير بدقائق الشعر، وهو عندي ألطف أصحاب شعراً، وأكثرهم بديعاً وافتناناً، وأقربهم قوافي وأوزاناً، ولا أرى وراءه غايةً لطالها في هذا الباب"<sup>(68)</sup> ويصنف ابن رشيق الشعراء الذين فتنوا بصناعة البديع، وكوّسوا جهدهم لخدمتها، وطلب أفانينها معتمداً في ذلك مقياس الطبع والبديهة وما ورد عن طريق الفطرة والسجية وتارة

يعتمد مقياس الصنعة، والدربة التي تقوم على انتقاء الألفاظ وتجانسها مع الدلالة والمعنى وتقوم على التشديد والتعذيب والحوك: "ويعُدُّ مسلمُ بنُ الوليدِ أوَّلَ من تكَلَّفَ البديعَ من المولَّدين وأخذَ نفسَه بالصنعةِ وأكثرَ منها، ولم يكن في الأشعارِ المحدثَّةِ قبل مسلم - صريع الغواني - إلاَّ النبذُ اليسيرةُ، وهو زهير والمولَّدين: كان يبطئُ في صنعتِهِ ويجيئُها"<sup>(69)</sup>.

أما أبو هلال العسكري (ت 375هـ)، فلم يخرج عمَّن سبقوه من البلاغيين والنقاد القدماء في تحديد مفهوم البديع، حيث أكَّد أنَّ القدماء لم يعرفوا هذه الصنعة إلاَّ ما جاء عن طريق البديهة والسجبة، وأثبت أنَّ المحدثين هم الذين ابتكروا هذا العلم - أي علم البديع - ووضعوا مصطلحاته، إذ ذاك شرع يشرح أساليب البديع واستعمالاته ومصطلحاته ثم أضاف إليها مصطلحات جديدة منها: التشطير والمجاورة والتطريز والمضاعف والاستشهاد والتلطّف، كما بيّن حسن البديع وقبحه وشذبه الزوائد وهذّب ما يستحق التعذيب، يقول: "فهذه أنواع البديع"<sup>(70)</sup> التي ادعى من لا رويّه له ولا رواية عنده أنَّ المحدثين ابتكروها، وأن القدماء لم يعرفوها - وذلك لما أراد أن يفهم أمر المحدثين - لأنَّ هذا النوع من الكلام، إذا سلم من التكلّف وبرئ من العيوب، كان في غاية الحسن، ونهاية الجودة، وقد شرحت في هذا الكتاب فنونه، وأوضحت طرقه وزدت على كما أورده المتقدمون ستّة أنواع: التشطير، المجاورة، التطريز، المضاعف، الاستشهاد، التلطّف، وشذبت على ذلك فضل تشذيب وهذّبه زيادة تعذيب"<sup>(71)</sup>.

فلم يفت العسكري التحدّث عن قضية نقدية انبثقت عن الفلسفة الإسلامية، ألا وهي "المذهب الكلامي" الذي كان له ارتباط وثيق بعلم الكلام الذي بحث مسألة كلام الله، وخلق القرآن، مستخدما طرق الاستدلال على أصول الدّين، والدفاع عن العقيدة وذلك من أجل تفهّم حقيقة الإيمان ومضمون العقيدة كما وردت في الكتاب والسنة والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية أو بهما معا، وهذا هو الغرض من تأليف ابن البناء للروض المربع.

فبتأثير القرآن وخاصة آياته المتشابهة اندفعت الفرق الدينية تحاجج وتجادل وتدافع عن العقيدة، وصفات الله، وتناقش علاقة الإنسان بالعالم، فنشأ كما يقول ابن خلدون: "خلافٌ في تفاصيل العقائد أكثر مثارها الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادةً إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام"<sup>(72)</sup>. هكذا تأثر الفكر النقدي بالفكر الفلسفي، وتمازجت القضايا التقديرية بالقضايا الفلسفية والعقدية وتلاحقت وذلك من أجل فهم إعجاز القرآن والالتذاذ بأساليب البديع والبيان.

ويشير العسكري إلى أن ابن المعتز قد أقحم "المذهب الكلامي" في الباب الخامس من كتابه "البديع" وقال: "ما أعلم أيّ وجدت شيئاً منه في القرآن، وهو يُنسب إلى التكلف وجعله من البديع ومثاله: لولا العمل لم يطلب العلم، ولولا العلم لم يكن عمل، ولأن أدع الحق جهلاً به أحبُّ إليّ من أن أدعهُ زهداً فيه"<sup>(73)</sup>، وأنشد قول عبد الله الفرزدق (طويل):  
لكل امرئ نفسان: نفسٌ كريمةٌ وأخرى يُعاصيها الهوى فيطيعها  
ونفسك من نفسك تشفع للندي إذا قلّ من أحرارهن شفيغها<sup>(74)</sup>

موقف ابن البناء من البديع: ولتحديد موقف ابن البناء من البديع لا بد من الإجابة عن التساؤلات التالية: ما غرض ابن البناء من تأليف كتابه الروض المريع في صناعة البديع؟ وما موقفه من صناعة البديع؟ وما هي الضوابط التي وضعها لها؟ وما الفائدة من معرفة هذه الصناعة؟ وما مدى علاقتها بإعجاز القرآن؟ وكيف استطاع ابن البناء أن يميّز بين علم البيان، وصناعة البديع؟ وما سبب تعدّد واختلاف أقسام البديع عنده؟ وما الحديد الذي قدّمه الروض المريع؟

لقد عبّر ابن البناء صراحة عن غرضه من تأليف كتابه الروض المريع: "فغرضي أن أقرب في هذا الكتاب من أصول صناعة البديع، ومن أساليبها البلاغية، ووجود التفريع تقريباً غير مُخلّ، وتأليفاً غير مُمل"<sup>(75)</sup>، فإنّ قوله: "أصول صناعة البديع" لا يخرج عن معنيين إثنين: أولها الضوابط والقواعد التي تحكم صناعة البديع، والثاني: النصوص التي تستخرج منها هذه الصناعة.

فقد نظر ابن البناء في القرآن الكريم كما نظر فيه البلاغيون القدماء، ووقف أمام إعجازه وبلاغته مثلما وقفوا، وحلّلوا آياته وبسطوا الكلام فيها، وقربوا معانيها فاكشفوا البديع الذي لا يماثله بديع، والبيان الذي لا يحاكيه بيان، وهو ما عبّر عنه بقوله: "قَصُرَتْ دونَ بلاغته وبراعته الفهومُ، وانحصرت تحت كلياته وجزيئاته جميع العلوم، وعجزت عن تصوّر كنهه عجائبه، وضروب غرائبه الأذهان"<sup>(76)</sup>.

وخلاصة هذا أنّ ابن البناء أدرك أنّ تقريب الصور البلاغية والأساليب البديعية هو الموصل إلى تلك الغاية السامية، والمقصد النبيل، ولا يتم ذلك إلاّ بالوعي المنطقي، والقواعد التي تحكم صناعة البديع، وعلم البيان، مع إدراك العلاقة الحميمة التي تجمع بين هذا العلم، وتلك الصناعة، لذا جاء كتاب الروض مبنيًا على أسس صناعة البديع، وعلم البيان مميزا الضوابط التي تحدّد موضوع الصناعة وتحكم قواعد البيان.

وبذلك لا يخرج مفهوم البديع عند ابن البناء عن اعتباره ظاهرة جمالية تفرزها محسنات أسلوب الخطاب ومعناه وظاهرة صناعية تنطوي تحت علم البيان، فعنده أن: "صناعة البديع ترجع إلى صناعة القول ودلالته على المعنى المقصود، ومستندها علم البيان، وهو شيء يُفِيضُ الحق من عنده على الأذهان ويشهد به العقل الصريح لا باستفاد من إنسانٍ إنّما يحصل من المخلوقين التنبيه على العلم الذي علّمه الله خلقه"، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾<sup>(77)</sup>، ومعنى ذلك أن البيان موهبة فطرية يهبها الله لمن يشاء من عباده تنمو وتكبر مع صاحبها بالدربة والتمرن على أساليب البيان بالاطلاع على ما جاء به فحوله وأربابه في تاريخ العربية قديمها وحديثها، ثم يقول: "وصناعة البديع والفصاحة والبلاغة إنّما هي من جهة الاستدلال بالألفاظ على معانيها، فمرجعها كَيْفِيَّةُ العبارة والأساليب في البيان، وعلم البيان إنّما هو من وجه الدلالة والدليل، فمرجعها إلى المعاني من حيث هي واضحة فيه، ومُشَاكَلَةُ الأمور من جهة حقائقها، عبّر عنها بلفظ أو لم يُعبّر، ولذلك يكون البيان عند الخاصّة بالكلام البديع، ويكون عند العامة بكلامها المبني على غير اللغة وعلى غير الإعراب، ومتى أُطلقَ البيان على القول وحده الذي به التبيان فصناعة البديع هي صناعة البيان، وعلم البيان فوقها"<sup>(78)</sup>، فالبديع عنده شامل لجميع فنون البلاغة أو بمعنى آخر: هو الجديد المخترع أو البديع في الحسن المتناهي فيه.

والواضح أنّ ابن البناء ومعاصريه من المغاربة اختلفوا مع السكاكي في تقسيمه البلاغة إلى علوم ثلاثة، فقد استقل عنده علم المعاني، والبيان، وألحق بهما المحسنات وإن كان لا يسميها بديعا" وإذا تقرّر أنّ البلاغة بمرجعيّتها والفصاحة بنوعيّتها... ممّا يكسو الكلام حلّة التزيين ويرقيّه أعلى درجات التحسين، فههنا وجوه مخصوصة كثيراً ما يُصار إليها لِقْصْدِ تحسين الكلام، فلا علينا أن نشير إلى الأعراف منها وهي قسمان: قسم يرجع إلى المعنى وقسم يرجع إلى اللفظ"، -ثمّ يذكر من الأول- "المطابقة، المقابلة، المشاركة، المشاكلة، ومراعاة النظر، والمزاوجة واللف والنشر، والجمع والتفريق والتقسيم... ومن الثاني: التحنيس، وردّ الأعجاز على الصّدور، والقلب والأسجاع والفواصل والترصيع"<sup>(79)</sup>.

ويتفق ابن البناء مع القدماء في مفهوم البديع الذي يدلّ عندهم على الجدة والطرفة في خواص التعبير الفنيّ، وكلّ ما يكون محلّ استطراف من الظواهر البلاغية كما هو عند ابن المعتز والجاحظ الذي يقول عنه: "والبديع مقصود على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كلّ لغة، وأزبّت على كلّ لسان، والزاعي كثير البديع في شعره، وبشار حسن البديع"<sup>(80)</sup> فالبديع عند الجاحظ خاصية مقصورة على العرب دون غيرهم من الأمم.

فقد استعمل ابن البناء البديع بمعنى الشموليه، واستخدمه بمفهومه الواسع الذي يضم في ثناياه الظواهر البلاغية بمختلف أقسامها، فمضمون كتابه هو البلاغة لا البديع كعلم مشتق من علوم البلاغة كما قد يتوهم بعض الدارسين من فهمه الخاطئ للعنوان "الروض المريع في صنعة البديع"، فليس المقصود هنا بالبديع فنون البديع التي أكثر المتأخرون من ذكرها وإنّما البلاغة كلّها ولم يكن في ذلك وحيد زمانه في هذا الاتجاه بل كان كمعاصره أبي القاسم السجلماسي في "المنزع البديع في تحنيس أساليب البديع"، الذي لم يستعمل البديع كرافد للبيان والمعاني بل جاء عنده في عدّة مواضع بمعاني مختلفة فهو تارة: الفن، الأسلوب الصنعة، الرأي الجديد، الرأي الخطأ والجديد في خطئه، الصنف.

وخلاصة ما سبق: إنّ البديع هو البلاغة في أسمى درجاتها، فالأسلوب المتميّز هو الذي يؤدي إلى البلاغة وهو الذي يعطيها البديع وبالتالي تكون الفنون البلاغية كلها فنونا

لتحقيق درجة الإبداع، فالتشبيه والجاز والكناية والطباق والفصل والوصل والقصر وغيرها من الفنون إنما هي أوعية يحاول المبدع أن يصبّ فيها ابتكاره وإبداعه ونبوغه وقد ينجح وقد لا ينجح، فليس هناك فنون بديعية إنما هناك فنون تحاول أن تحقّق البديع، وأن تحقّق البلاغة في أبداع صورها، ومن ثمّ نحسّ بمدى الخسارة التي لحقت الدرس البلاغي بالانحراف إلى ما سمي بفنون البديع بمعنى تخصيص فنون بعينها تسمى "البديع"، بينما المقصود من "الفنون البديعية" الفنون التي تحاول تحقيق الإبداع والابتكار والتميّز والفن الجميل<sup>(81)</sup>.

### الهوامش والإحالات

- (1) - الروض المريع، ص، ص: 19-20.
- (2) - نظرية البلاغة، عبد المالك مرتاض، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، ط2، 2010، ص: 225.
- (3) - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص: 19.
- (4) - المصدر نفسه، ص: 180.
- (5) - المنزع البديع، للسجلماسي، ص: 180 .
- (6) - مفاهيم الجمالية و النقد في أدب الجاحظ ، ميشال عاصي، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، د. ط ص: 32-33.
- (7) - الأسلوبية، بدير جبرو، ترجمة منذر عياشي، ط. 3، 1994، ص: 10.
- (8) - علم البيان، ابن عبد الله شعيب، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، د. ط، د. ت، ص: 5.
- (9) - الروض المريع، ص: 88.
- (10) - شرح رسالة الكليات، ابن البناء المراكشي ضمن كتاب: "من تراث ابن البناء المراكشي"، تح. عمر أوكان، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1995، ص: 29.
- (11) - الرحمن، 1-4.
- (12) - المائدة، 4.
- (13) - الروض المريع، ص: 88.
- (14) - المصدر نفسه، ص: 89.
- (15) - المصدر السابق، ص: 89.
- (16) - المنزع البديع، للسجلماسي، ص: 180.
- (17) - مفتاح العلوم، أبو يعقوب بن أبي بكر السكاكي، القاهرة، 1937، ص: 249.

- (18) - دلائل الإعجاز، للجرجاني، ص:5.
- (19) - المصدر نفسه، ص:6.
- (20) - دلائل الإعجاز، للجرجاني، ص:7.
- (21) - النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح. محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف ط4، د ت، ص:106.
- (22) - الروض المربع، ص، ص:136-137.
- (23) - آل عمران، ص:138.
- (24) - البلاغة والتطبيق، أحمد مطلوب، كامل البصير، ط3، 1402هـ، ص:252.
- (25) - البيان والتبيين للجاحظ، ج.1، ص، ص:75-76.
- (26) - الروض المربع، ص:87.
- (27) - المصدر نفسه، ص:87.
- (28) - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، للقرطاجي، ص:25.
- (29) - ينظر: منهاج البلغاء، الملحق ص:389.
- (30) - ينظر: مثالا المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، القاهرة، 1939، ج.1، ص:80 وما بعدها.
- (31) - مفتاح العلوم، للسكاكي، ص، ص:526-527.
- (32) - دلائل الإعجاز، للجرجاني، ص:43.
- (33) - سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، تح عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، 1953، ص:49.
- (34) - الصناعتين، للعسكري، ص:8.
- (35) - سر الفصاحة، لابن سنان، ص:3.
- (36) - ينظر: مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ، ص:53.
- (37) - طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تح. محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة ط.2، ج.1، ص:132.
- (38) - ينظر: الأسلوبية والبيان العربي، د.عبد المنعم خفاجي، د.محمد سعيد فرهود، د. عبد العزيز شرف الدار المصرية اللبنانية، ط.1، 1992، ص:112.
- (39) - ينظر: البديع وثنائية الشعر وغير الشعر عند ابن البناء، سعاد بنت عبد العزيز المانع، مجلّة جذور العدد:16، ص:278.



- (40) - مفهوم الإعجاز عن الباقلاني، د. محمد الحجوي، مجلة دعوة الحق المغربية، العدد: 325، السنة: 38 يناير، فبراير، 1997.
- (41) - البيان والتبيين، للجاحظ، ج. 4، ص، ص: 55-56.
- (42) - المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تح، د. علّال الغازي، 1980، ص: 97.
- (43) - المصدر السابق، ص، ص: 97-98.
- (44) - ينظر "قضايا النقد الأدبي عند ابن البناء، مولاي عبد العزيز ساهر، مخطوط رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، سنة: 2004.
- (45) - مثل المنزع البديع في تجنيس أساليب البيع، والروض المريع في صناعة البديع، والذيل والتكملة والمنهاج، ومقارنتها مع ما تقدّمها وعاصرها من المؤلفات البلاغية والنقدية المشرقية .
- (46) - المنزع البديع، للسجلماسي، ص: 111.
- (47) - المصدر نفسه، ص: 115.
- (48) - دراسات في الأدب العربي، غرناوم، تر: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة بيروت، 1959، ص: 16.
- (49) - ينظر: تلخيص المفتاح في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الخطيب، تح. عبد الرحمن البرقوقي، ط. 2، القاهرة 1932، ص: 347.
- (50) - البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، مقدّمة نقد النشر لطفه حسين، مطبعة دار الكتب العلمية، ص: 15.
- (51) - المنزع البديع، للسجلماسي، ص: 99.
- (52) - الصبغ البديعي، أحمد موي، دار الكتاب العربي، القاهرة، د. ط.، 1969، ص: 15.
- (53) - المنزع البديع، ص: 100.
- (54) - العمدة لابن رشيق، ج. 1، ص: 129.
- (55) - الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تح. محمد أبو الفضل، علي محمد البحراوي مطبعة الباي، 1386هـ، ص: 33.
- (56) - مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير، أمين الخولي، دار المعرفة، د. ط، 1961، ص: 258-259.
- (57) - إعجاز القرآن، لأبي بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تح. أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط 3 دت، ص، ص: 111-156.
- (58) - المصدر السابق، ص: 111.
- (59) - إعجاز القرآن للباقلاني، ص: 111 .

- (60) - الإسراء، 24.
- (61) - مريم، 4 .
- (62) - يس، 37 .
- (63) - يوسف، 80.
- (64) - النمل، 91.
- (65) - إعجاز القرآن، للباقلاني، ص: 157.
- (66) - العمدة، لابن رشيق، ج. 1، ص: 129.
- (67) - العمدة لابن رشيق، ج 1 ص: 130.
- (68) - المصدر نفسه، ص: 130.
- (69) - المصدر نفسه، ص: 131.
- (70) - يقصد الاستعارة/ المجاز/ التجنيس/ المماثلة/ صحة التقسيم/ صحة التفسير/ الإشارة/ الإرداف/ التوابع/ الغلو/ المبالغة/ الكناية/ التعريض/ العكس/ التبديل/ التذييل/ الترصيع/ الإيغال/ الترشيح/ رد الأعجاز على الصدور/ التكميل التتميم/ الالتفات الاعتراض / الرجوع/ تجاهل العارف/ الاستطراد/ المؤلف والمختلف/ السلب وإيجاب/ الاستثناء/ المذهب الكلامي/ التشطير/ المجاورة/ الاستشهاد/ الاحتجاج التعطف/ المضاعف / التطريز/ التلطف.
- (71) - الصناعتين، العسكري، ص، ص: 293-294.
- (72) - المقدمة، ابن خلدون، ج. 2 ، ص: 146.
- (73) - الصناعتين، العسكري، ص: 461.
- (74) - العمدة لابن رشيق، ج. 2، ص: 75 ، والبديع لابن المعتز، ص: 101.
- (75) - الروض المربع، ص، ص: 68-69.
- (76) - الروض المربع، ص: 68.
- (77) - الرحمن، 1-4.
- (78) - الروض المربع، ص، ص: 88، 89.
- (79) - مفتاح العلوم، السكاكي: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ 2000م، ص: 532-543.
- (80) - البيان والتبيين، للحافظ، ج. 4، ص: 56.
- (81) - ينظر: البديع تأصيل وتجديد، منير سلطان، ص: 20.

## اللغة وعلاقتها بالنشاط الدماغي؛ مقارنة وصفية في ظل اللسانيات المعرفية

### Language and its Relation with Brain Activity A Descriptive Approach in the Light of Cognitive Linguistics

الباحثة: أحلام سعيدي

جامعة الجزائر 2

ahla30699@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/04

تاريخ الإرسال: 2020/08/17

#### ملخص:

تعدّ اللسانيات المعرفية من آخر ما أفرزته الساحة اللسانية من مستجدات، وقد لقيت صدى واسعا بين الباحثين لما لها من أثر بالغ في فهم النشاط العصبي والمعرفي العام للإنسان، وهي تهتم بدراسة الظاهرة اللغوية وعلاقتها بالدماغ وتحاول الكشف عن أهم الوظائف التي يؤديها هذا العضو الحسي وطريقة معالجته للمعلومات التي ترد إليه ومختلف العمليات التي تحدث على مستواه وذلك استنادا إلى تقنيات وتجهيزات خاصة ومتطورة كالتصوير الإشعاعي أو الرنين المغناطيسي، لذا تتطرق هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن علاقة اللغة بالنشاط الدماغي في مقارنة وصفية من منظور اللسانيات المعرفية.

الكلمات المفتاحية: اللغة، الدماغ، بروكا، فرنيك.

#### Abstract:

Cognitive Linguistics is one of latest developments in linguistic studies . It got momentum among researchers because of its profound impact on the understanding of the nervous activity and human cognition. It is also interested in the study of the language phenomenon and its relation with the brain. This study attempts to detect the most important functions performed by this sensory organ and the way it receives and processes information that occur at its level based with special techniques and advanced equipment such as radiography and resonance functional magnet to find out the relation between language and mind activity through a descriptive approach and from cognitive linguistics dimension.

**Keywords:** Language, Brain, Broca, Wernick.

## تمهيد:

تعدّ اللغة خاصية إنسانية ميز بها الله الجنس البشري عن باقي مخلوقاته في الأرض وهي ظاهرة اجتماعية وأداة للتواصل كما اتفق على هذا جمهرة العلماء بمختلف اتجاهاتهم وحقبهم التي عاشوا فيها فهي على حد قول ابن جني "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"<sup>(1)</sup>، فيما عرفها الأمريكي ساير بأنها "نظام بشري غير غريزي لتبليغ الأفكار والأحاسيس والرغبات بواسطة رموز مستحدثة بطريقة إرادية"<sup>(2)</sup> أما سوسير فيرى بأنها مجموعة من التواضعات الاجتماعية الضرورية ونظام قائم من العلامات التي تستخدم للتواصل<sup>(3)</sup>، ومن هنا نخلص بأنّ اللغة هي الوسيلة الأولى للتواصل والتفاهم بين الأفراد وهي الآلية العقلية التي عن طريقها تخزن المعلومات والمعارف وتحول الصور الذهنية إلى رموز ودلالات لدى المتواصلين المرسل والمستقبل معا، وقد حظيت اللغة منذ القدم باهتمام كبير من طرف العلماء واللغويين في دراسة ظواهرها وتحليلها ومحاولة الكشف عن آلية عملها وذلك النظام المعقد الذي تنطوي عليه كل لغة من اللغات البشرية ومن بين القضايا المركزية التي طرحت قضية علاقتها بالذهن والفكر وإن كانت وسائل الدراسة في ذلك الزمن تقليدية وغير مساعدة على الحصول على نتائج علمية دقيقة، فقد ساهم التطور العلمي والتكنولوجي وما أفرزه من أجهزة تقنية في ترقية الأبحاث اللسانية المتعلقة بحقيقة اللغة وبرز ذلك خاصة في مجال اللسانيات المعرفية (العرفانية-الإدراكية) الذي محوره اللغة الإنسانية في علاقتها بالدماغ والعمليات الذهنية العصبية التي تقف وراء الممارسة اللغوية التواصلية، فما هي حقيقة اللسانيات العرفانية؟

## أولا: ماهية اللسانيات العرفانية:

إذا كانت اللسانيات هي التخصص الذي يتخذ من اللغة موضوعا للدراسة فإن اللسانيات المعرفية تقوم بمقاربة اللغات الطبيعية باعتبارها ظواهر عقلية ليست متواطئة مع التغييرات الكبرى المختلفة أساسا في علاقتها مع المعرفة<sup>(4)</sup>، وتحت تسمية اللسانيات المعرفية يحدث توافق على الإمام بمجموع التيارات التي تتقاسم هدفا مشتركا وهو اقتراح نظريات

لغوية لا تكون عامة وإجرائية فقط ولكن تكون قابلة أيضا للتمفصل بطريقة صريحة مع النماذج العامة للبنية الوظيفية للدماغ أو البنية العصبية للدماغ، وفي هذا المنظور يكون نظام قواعد اللغة هو موضوع الدراسة بالنسبة للساني باعتبار أنه يشكل مكونا للدماغ البشري وله بطريقة أو بأخرى حضور فيزيائي في الدماغ وتدعى هذه المقاربة بالمقاربة الطبيعية، وفي تعريف للسانيات المعرفية يقول أندلرز: "إنّ هدف العلوم المعرفية هو الوصف والتفسير وعند اللزوم تصنف التصنيفات الأساسية وقدرات الدماغ البشري من حيث اللغة، الاستدلال الإدراك، الترابطات الحركية، التخطيط"<sup>(5)</sup>.

واللسانيات العرفانية فرع قائم بمنهج التحليلي ضمن مجموعة الدراسات التي تتناول الاشتغال الذهني وسيروراته العامة متخذة من اللغة قاعدة بوصفها قدرة ذهنية مركزية في محيط الإدراك وما يرتبط بها من علامات وترميز وتشفير وتعبير وتفكير... إلخ<sup>(6)</sup>.

والفرضيات الثلاثة للغة في اللسانيات العرفانية التي يمكن للإطار اللساني الاسترشاد بها في التعامل مع اللغة هي:<sup>(7)</sup>

- اللغة ليست قدرة إدراكية مستقلة.
- النحو هو عملية خلق للمفاهيم مما يعني أنّ اللغة رمزية بتطبيقاتها.
- المعرفة باللغة تأتي من الاستعمال اللغوي.

ولابدّ من الإشارة إلى دور اللسانيات التوليدية في قيام هذا العلم، وخاصة مع العالم الأمريكي نعوم تشومسكي من خلال تحديده لموضوع اللسانيات بأنه الملكة اللغوية المجردة والتي يشترك فيها جميع البشر والتي هي خاصية ذهنية مجردة موجودة في العقل البشري ودراسة الدماغ وبنياته سيساعد على فهم هذه الملكة ويقول تشومسكي في هذا الصدد<sup>(8)</sup>:  
إنّ دراسة الدماغ بنيته ومستوياته كل على حدة الخلايا وتجمعاتها الشبكات العصبية يفيد في فهم الطبيعة اللغوية.

والطريقة التي اعتمدها تشومسكي هي محاولة تفسير المظاهر الأساسية لاستعمال اللغة ضمن الإجراء التوليدي الذي يشكل الأوصاف البنوية حيث كل تفسير مركب من

خواص صوتية ودلالية وبنوية والذي أطلق عليه هذا الإجراء كفاية نحوية<sup>(9)</sup>، والتي يعرفها بأنها المعرفة الباطنية للفرد بقواعد اللغة، إنها نظام عقلي تخفي قابع خلف السلوك الفعلي ويقابله الأداء الذي هو الاستعمال الفعلي للغة في المواقف الحقيقية<sup>(10)</sup>، إذن وحسب تشومسكي فالكفاءة النحوية هي خاصية للدماغ وهي مستقرة نسبيا من الحالات الانتقالية لملكة اللغة فكل تعبير تولده الكفاءة النحوية يتضمن تعليمات لأجل أجهزة الأداء التي تحتوي فيها الكفاية وهذه الحالة الدماغية لا تكون مؤهلة لتكون لغة إلا بفضل اندماجها في أجهزة الأداء<sup>(11)</sup>، أي أنّ الكفاءة هي خاصية ذهنية وشيء مجرد موجود في الذهن ولا يمكن أن يسمى باللغة إلا إذا اقترن بأجهزة الأداء والتي يقصد بها أجهزة النطق التي تلعب دورا في الإفصاح والتعبير عن الرغبات والمعتقدات والإحالات على شكل كلام، ذلك أنّ اللغة تتجسد في الكلام، كما يبين تشومسكي في هذا الفصل أن "أجهزة الأداء تقع تحت نوعين عامين: نطقي (إفصاحي)، وإدراكي (قصدي) وإذا كان الأمر هكذا فمن المعقول أن نفترض أن التعبير المولد يتضمن مستويين بينيين واحد يقدم المعلومات والتعليمات للأجهزة النطقية والآخر إدراكي يسعى إلى إدراك البيانات اللغوية"<sup>(12)</sup>، فاللغة إذن خاصية ذهنية مرتبطة بالدماغ وهي تتضمن كل تعبير لغوي ما ببنية سطحية أو تفسيرا صوتيا ناتجة عن أنظمة الأداء التي تميز بدورها إلى إدراكية ونطقية حيث يقوم هذا الأخير بإصدار التمثيل الصوتي ويقوم الآخر بتفسيره بالتعرف على دلالاته، ويدخل المجموع المعقد والمتشابك من الكفاية وأنظمة الأداء في تحقيق السلوك اللغوي البشري وهو موضوع صالح للنظريات العلمية الطبيعية التي يمكن أن تأخذنا إلى موقع متقدم جدا في الدراسات اللغوية<sup>(13)</sup>.

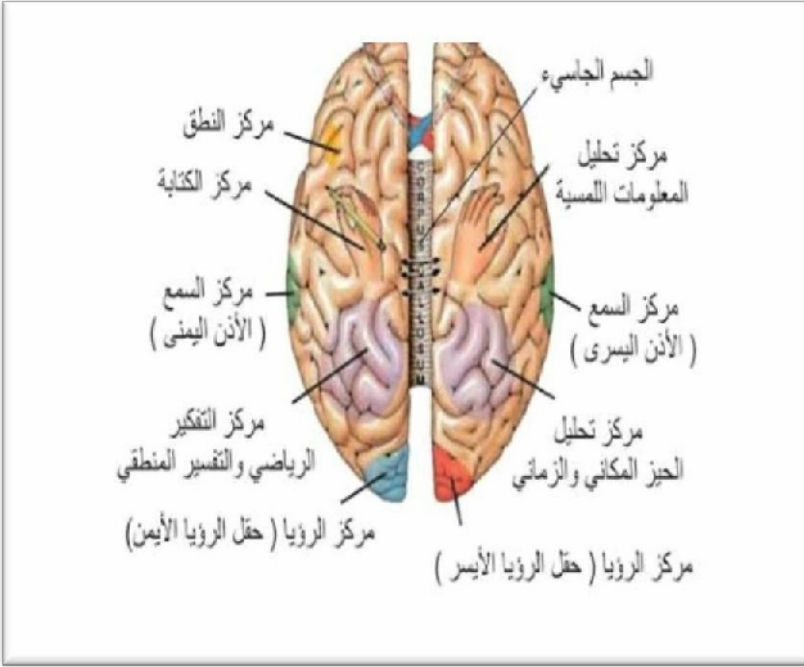
وانطلاقا من الطرح السابق ذكره الذي حددنا فيه ماهية اللسانيات المعرفية نحاول في ما يلي الكشف عن طبيعة العلاقة بين اللغة والنشاط الدماغى وأهم العمليات الذهنية الكامنة لدى إدراك وفهم اللغة واستعمالها كذلك من منظور لساني معرفي، وهو الأمر الذي يفرض علينا في البداية تقديم وصف للبنية التشريحية للدماغ وأبرز مكوناته.

## ثانيا: بنية الدماغ وأهم مكوناته:

الدماغ هو العضو الأكثر أهمية والأكثر تعقيدا من حيث البنية والوظيفة في الجهاز العصبي وهو بمثابة المحرك الأساسي لجسم الإنسان ذلك أنه يتحكم في العمليات الحركية والفكرية والانفعالية والسلوكية، وقد تمكن الباحثون باستعمال أجهزة خاصة كالتصوير الإشعاعي إظهار حقيقة البيانات العصبية وعلاقتها المباشرة مع الملكة اللغوية والكلام، ومن خلال التصوير الإشعاعي سنحاول تحديد أهم المناطق المشكلة للدماغ وعلاقتها باللغة:

### 1- المخ:

معظم الدماغ يغطيه نصفان كرويان متناظران ومرتبطان بمجموعة من الألياف العصبية تسمى بالجسم الجاسي وهي التي تضمن انتقال مختلف المعلومات من نصف دماغي إلى آخر ويمثل المخ دعامة ميكانيكية للدماغ وهو يتحكم ببعض الوظائف الإدراكية مثل القراءة وتسمية الأشياء، وفيما يهتم النصف الأيمن بالجوانب الإبداعية والخيالية والأحاسيس والانفعالات فإن النصف الأيسر من الدماغ يعمل وفق نمط تحليلي وهو الذي يتحكم في استعمال اللغة من خلال احتوائه للمنطقتين بروكا وفيرنيك، وقد يكون هذا ما صرح به عالم الأعصاب الفرنسي يول بروكا عندما أعلن مقولته الشهيرة في سنة 1885: "نحن نتحدث بالنصف الكروي الأيسر للمخ محدد منطقة أمام شق سيلفيان عرفت باسمه - منطقة بروكا-"<sup>(14)</sup> وقد خلف بروكا عالم الأعصاب الألماني كارل فيرنيك في رأيه، محدد في النصف عينه منطقة أخرى عرفت باسمه أيضا -منطقة فرنيك-"<sup>(15)</sup> وهذا يدل على أهمية النصف الأيسر وعلاقته المباشرة باللغة، والشكل الأول يوضح صورة لنصفي الدماغ:



الشكل(1): صورة لنصفي الدماغ يتوسطهما الجسم الجاسي

ويلاحظ على سطح المخ أنه مغطى بقشرة مخية مجمدة ذات أحاديذ أو شقوق عديدة، وهي تحتوي في الأغلب على الملايين من الخلايا العصبية، "ويبرز أحدودان كبيران من القشرة المخية ساهما في رسم تضاريس كل نصف وقسمه إلى أربع فصوص وهما الأخدود المركزي أو ما عرف باسم شق رولاند، وهو شق ينحدر من أعلى الدماغ إلى أسفل وأمام مقدمة الدماغ، والأخدود الجانبي أو ما يعرف بشق سيلفيان"<sup>(16)</sup>.

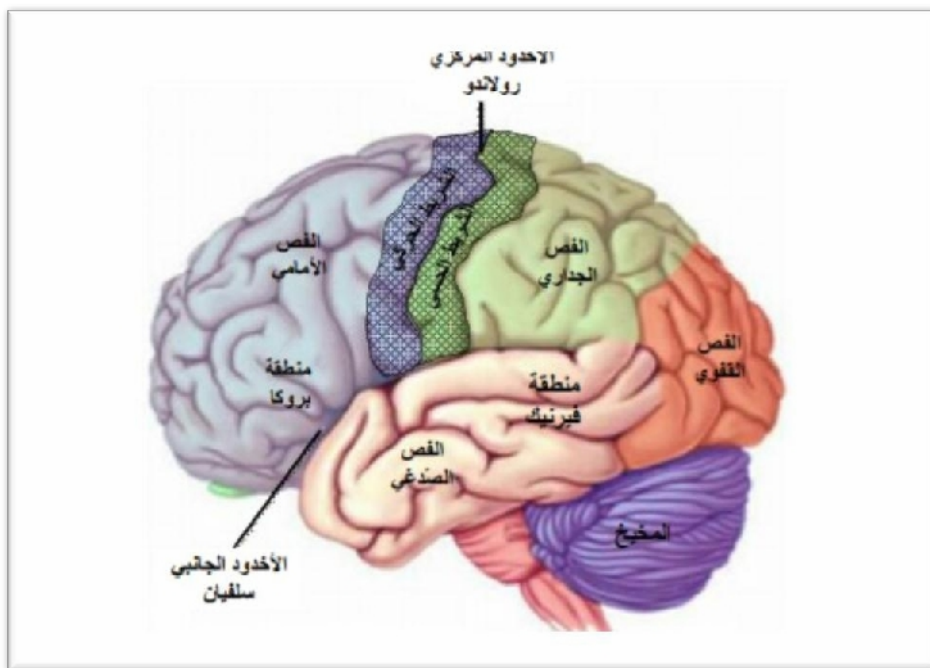
كما يتكون الدماغ من أربع فصوص متكاملة، ويختص كل فص بوظيفة أولية ووظائف أخرى ثانوية، فالفص الأمامي أو الجبهي وظيفته هي التحكم بحركة عضلات الجسم الإرادية كاللسان والحنجرة والوجه وصولا إلى القدم كما يتحكم بعمليات التفكير العليا، وفيه تقع منطقة بروكا وهي المنطقة المسؤولة عن برمجة وتنسيق الحركات العضلية المتعلقة بإنتاج أصوات الكلام أي أنها تقوم بتنظيم الأشكال النطقية المتسلسلة الخاصة بأصوات الكلمات في وأثناء نطقها<sup>(17)</sup> وعليه فهي من أهم مناطق إنتاج الكلام.



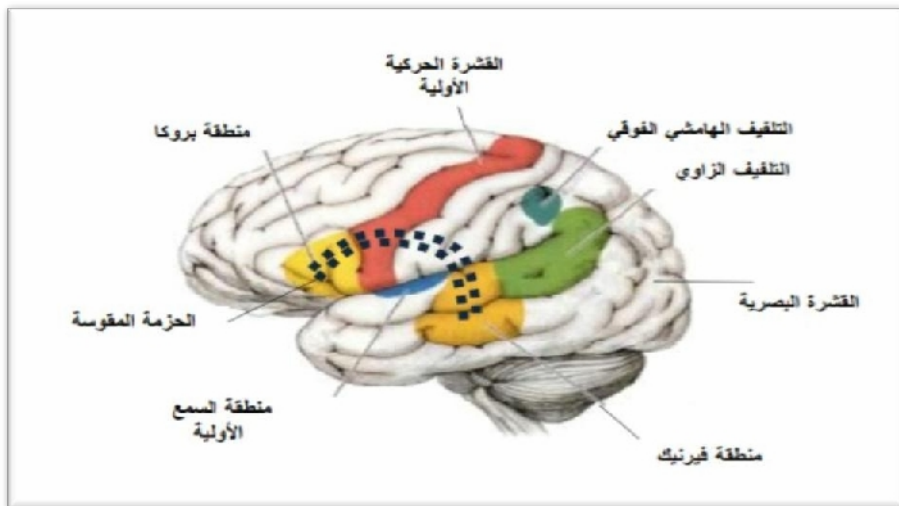
أما الفص العلوي الجداري فهو مسؤول عن الإحساس والإدراك وهي وظيفته الأساسية<sup>(18)</sup> وفي الفص الجانبي أو الصدغي تقع منطقة السمع الأولية أو ما عرف بتلفيف هيشل ومناطق الترابط السمعي، وعليه فإن الوظيفة الرئيسية الموكولة لهذا الفص هي السمع وخلف تلفيف هيشل تستقر منطقة فرنيك وهي المنطقة المسؤولة عن فهم اللغة وإدراكها كما تقع في هذا الفص مناطق الذاكرة الخاصة بالكلمات المكتوبة والمقروءة ومكانها في التلفيف الهامشي الفوقي وفي التلفيف الزاوي<sup>(19)</sup>.

وآخر هذه الفصوص هو الفص القفوي، وهو يقع في الجزء الخلفي من كل نصف كروي ووظيفة هذا الفص الدماغية هي الإبصار<sup>(20)</sup>.

ويوضح الشكلان الآتيان صورة لهذه الفصوص ومناطق اللغة الرئيسية في الدماغ



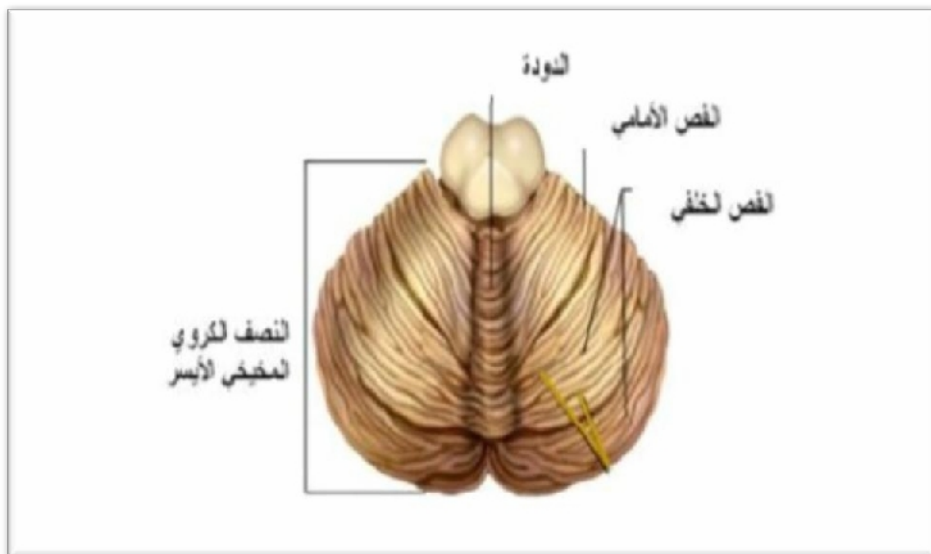
الشكل(2): صورة للفصوص الدماغية والأخدودين رولاند وسيلفيان



الشكل(3): صورة للمناطق الرئيسية المسؤولة عن اللغة في الدماغ

## 2- المخيخ:

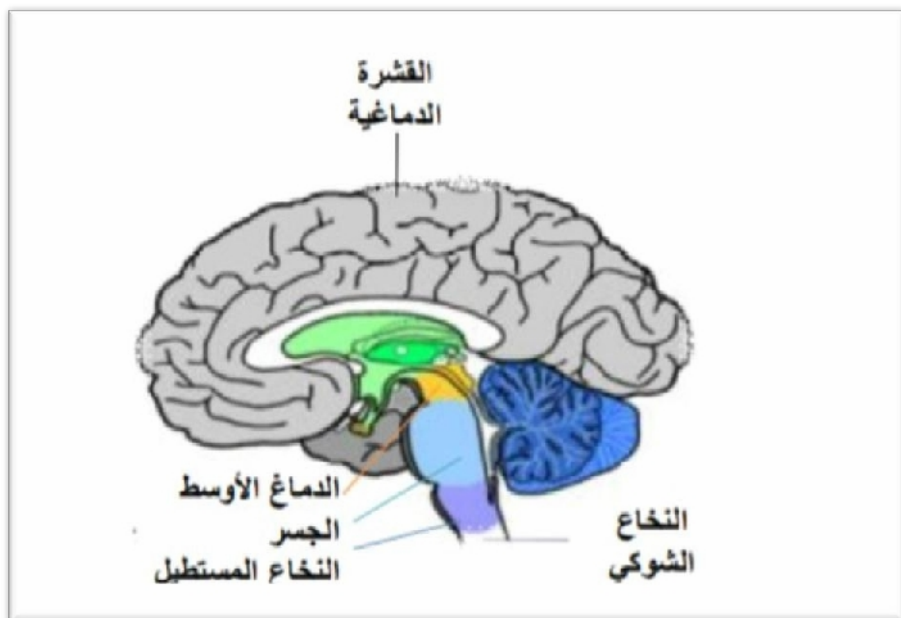
يتموقع المخيخ في الجزء الخلفي من الدماغ وقد جاءت تسميته "بالمخيخ" والذي هو تصغير لكلمة "المخ" لكونهما متشابهان في الشكل يختلفان في الحجم، والمخيخ هو المسؤول عن تحقيق التوازن للجسم ويتحكم في تنسيق وتنظيم حركاته كما يشرف ترتيب وتوقيت الانقباضات العضلية وفقا للتوجيهات التي تصدرها المنطقة الحركية في الفص الجبهي إلى العضلات كما أنه يشارك القشرة المخية في العمليات العليا كاللغة والتفكير<sup>(21)</sup> والمخيخ هو ما يسترو هذه العضلات يوجهها وينظمها وهذا يبين لنا عن أهميته في الجهاز العصبي ككل وأي تلف في هذا الجزء من الدماغ يفضي إلى خلل وعجز في القدرات الحركية للإنسان مثل المشي أو الوقوف أو الكلام، ومن العيوب الكلامية التي تظهر بأذية هذا الجزء عسر التلغظ والعاهات الكلامية الأخرى المرتبطة به (كتقطع الكلام والتلعثم فيه).



الشكل (4): صورة للمخيخ

### 3- جذع الدماغ:

الجزء الثالث في الدماغ هو الجذع وله ثلاثة أقسام: الدماغ الأوسط والقنطرة والنخاع المستطيل، "ولهذا الجزء دور في عملية أو آلية الكلام فهو يتحكم بشكل رئيسي بالوظائف الإدراكية كالتنفس وفيه وحدة مضغوطة من الأعصاب تستقبل الأحاسيس السمعية والبصرية واللمسية وهي كما نعهد لها مداخل اللغة ثم يعمل على تنقيتها وتنظيم المعلومات المدخلة إليه وتنسيق العمليات العصبية مع كل من المخ والمخيخ في الجهاز العصبي" (22) والشكل رقم (5) يبين صورة مقطعية لجذع الدماغ:



الشكل (5): صورة لجذع الدماغ

### ثالثا: المقاربة العصبية للغة:

بين اللغة والدماغ علاقة وظيفية دقيقة ومعقدة ففي الوقت الذي نستخدم فيه اللغة للتواصل يوميا هناك عدة عمليات متراكبة تحدث مع تحرك عشرات العضلات والتي قد لا ننتبه إليها في تحسيد عدة مهارات كالنطق والاستماع وكذلك القراءة والكتابة، وعليه فالمعالجة العصبية للغة من أعقد العمليات التي يقوم بها الدماغ البشري والتي لا يزال يكتنفها الغموض "إذ ليس من السهل الخوض في الحديث عن العمليات اللغوية وليس من السهل الفصل بين مهارات اللغة عند ربطها بالجهاز العصبي، فليست كل مهارة محطة خاصة بها معزولة عن المهارات الأخرى بل إنها قد تشترك بأكثر من محطة لتفضي إلى الغرض المنشود"<sup>(23)</sup>، فما هي العمليات العصبية والذهنية التي تحدث لحظة ترجمة أفكارنا إلى كلمات ولحظة استقبال مسامعنا لسلسلة من الإشارات الصوتية وكيف تحللها وتذكرها فيما بعد؟



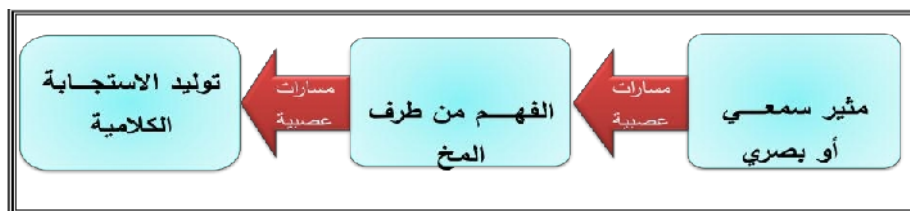
الشكل(6): صورة لعملية التواصل تظهر فيها البيئة الدماغية

يوضح الشكل صورة تمثيلية لشخصين في وضعية تواصلية يكون فيها الطرف الأول (a) متحدثا والطرف الثاني (b) مستمعا في المرة الأولى والعكس في المرة الثانية يصبح (b) متحدثا و (a) مستمعا وهذا في عملية الحوار وتبادل الحديث، وهذه العملية اللغوية التواصلية في ممارستها تستلزم المرور بعمليتين متناسقتين:

- 1- فهم هذه اللغة.

- 2- التكلم واستعمال اللغة في التواصل.

يتم ذلك بشكل عام عبر المراكز العصبية الرئيسة المسؤولة عن اللغة في الدماغ كمايلي:



المخطط(1): عملية التواصل بشكل عام

وهذا ما يحدث في عملية التواصل حيث تتم معالجة أي مثير سمعي أو بصري من طرف المخ والذي يحاول فهم هذه المثيرات استنادا إلى منطقة فيرنيك، أما في توليد الرد عن هذه المثيرات وإنتاج الكلام، فإن الدماغ يلجأ إلى منطقة بروكا وهي المسؤولة عن ذلك وهذا التفسير العام للغة واستعمالها ونحن نعلم أن اللغة مهارات أربع أساسية (الاستماع، الكلام القراءة والكتابة) وهي متعلقة ببعضها البعض ومتناسقة ولكل مهارة لغوية ما يميزها كما هي حال المناطق الدماغية الموكولة بها، فكيف تحدث هذه المهارات:

## أ- الاستماع:

عملية الاستماع في الدماغ يمثلها المخطط الآتي:



## المخطط (2): عملية الاستماع في الدماغ

**التفسير:** يستقبل الدماغ من البيئة الخارجية الأصوات اللغوية عن طريق جهاز الاستقبال السمعي في الجسم وهو الأذن في شكل ذبذبات على مستوى الوصلات العصبية في جذع الدماغ والتي تنقل المعلومات على نحو مرمز عبر المسارات العصبية السمعية، ثم تنقل بعدها الرسالة اللغوية إلى محطتين مركزيين في القشرة المخية هما تلفيف هيشل ومناطق الترابط السمعي المحيطة به بواسطة الأعصاب والمسارات السمعية ويتم التعرف على هذه الأصوات وتمييزها من حيث طبيعتها (لغوية أو غير لغوية) وهذا وفق معارف مختزنة في هذه المنطقة بعد استحضارها لحظة وصولها للتحليل، ليأتي دور منطقة فرنيك المتواجدة في الفص الصدغي لإدراكها وإعطاء دلالتها بعد تحليلها اعتمادا على المعجم الذهني المخزن فيها والذي يحتوي على معطيات لغوية مختلفة من نماذج صوتية وكلمات وتصورات ومفاهيم تقارن ما وصل إليها بها، وهكذا تتم عملية الاستماع والفهم.

## ب- الكلام (التحدث):

ويتم الكلام وفق المخطط التالي:



### المخطط (3): عملية الكلام في الدماغ

**التفسير:** كيف نتكلم؟ لنجيب عن هذا السؤال فإنّ ذلك يتطلب الكثير من الشرح لأنّ هناك عمليات دقيقة تقف خلف إنتاج الكلام وتتم عبر عدة خلايا عصبية دماغية والتي تتدخل في هذا الأمر، لكننا سنحاول تبسيط الأمر قدر الإمكان، "إنّ المنطقة المسؤولة عن الكلام هي بروكا والموجودة في الفص الأمامي الجبهي حيث تقوم هذه المنطقة ببرمجة وتنسيق الحركات اللازمة لنطق أصوات الكلمات تباعا بمعنى أنّها تضع خطة لنطق الكلمات وترسلها إلى منطقة القشرة الحركية حيث تقوم هذه الأخيرة بتحفيز العضلات المسؤولة عن التنفس والتصويت والرنين واللفظ، للقيام بالاستجابة المطلوبة"<sup>(24)</sup>، ولتوضيح هذه العملية أكثر نعطي مثالا بنطق الجملة: "نجح الطالب في مسابقة الدكتوراه" فلنطق هذه الجملة تحدث سلسلة من العمليات المعقدة والدقيقة في جزء ضئيل من الثواني ففي البداية يفكك الدماغ هذه الجملة إلى أصغر وحداتها بمعنى أنّه يفككها إلى فونيمات (حروف أو أصوات لغوية) ويتم استدعاء الصورة الصوتية لكلّ فونيم وخصائصه من الذاكرة على الترتيب ثم تقوم منطقة بروكا ببرمجة وتنسيق الحركات اللازمة لنطقها على التسلسل، ثم ترسل هذه البرمجة إلى القشرة الحركية في الدماغ لتقوم الأعصاب القحفية بعدها بتوصيل الأمر إلى عضلات النطق كالغفم واللسان والحنك وكذلك الجهاز التنفسي والذي يعمل بالتوازي مع عضلات النطق ومن خلال دخول وخروج الهواء فيه وانضغاطه واهتزاز الأوتار الصوتية داخله يتم حدوث الأصوات المطلوبة على التسلسل والترتيب ليتم في الأخير تشكيل الجملة المراد نطقها وبالتالي هكذا تتم عملية إنتاج الكلام.

## ج- القراءة:

تحدث مهارة القراءة وفق المخطط الآتي:



### المخطط (4): عملية الكتابة والدماغ

**التفسير:** وتتم هذه المهارة بشكل خاص على مستوى النص القفوي الذي يحتوي على مناطق الإحساس البصري ومناطق الترابط البصري التي تساهم في عملية الإبصار، فشبكية العين تستقبل التحفيزات أو المثيرات الخارجية أشكالا كانت أو حروفا وتنقلها عن طريق عصب الإبصار والمسارات البصرية الأخرى إلى منطقة الإبصار الرئيسية في النص القفوي التي تدرك هذه الومضات بمعانيها بعد تحفيز مناطق أخرى في الدماغ كالذاكرة مثلا، ثم في مناطق الترابط البصري التي تميز نوع الحروف والكلمات ومعانيها مجتزئة استنادا إلى نماذج مخزنة في الذاكرة البصرية تقيس عليها ثم تربطها ببعضها البعض لفهم النص المقروء كاملا وهكذا تتم عملية الإدراك البصري لما هو مكتوب وهنا تكون قراءة صامتة للنص المكتوب وإن أردنا تفسير القراءة الجهرية أي القراءة باستخدام الصوت جهرا فإننا نضيف إلى العمليات السابق ذكرها عملية الكلام وذلك بالعودة إلى منطقة بروكا والقشرة المخية الحركية لنطق وتركيب الأصوات اللازمة للنص المراد قراءته.

## د- الكتابة:

يوضح المخطط رقم(5) مهارة الكتابة وعلاقتها بالدماغ:



### المخطط(5): عملية الكتابة وعلاقتها بالدماغ



## التفسير:

تعرف الكتابة على أنها "عبارة عن نظام لغوي تنتظم فيه الأصوات وفق قواعد دقيقة تحدد كيفية رسمها وضبطها بما يجعلها تصور الكلمات بشكل يحدد معانيها، وإذا كانت القراءة عملية استنتاجية فالكتابة للأفكار والمعاني والمشاعر عملية تدوينية عن طريق الرموز"<sup>(25)</sup> ومن الناحية العصبية مهارة الكتابة لا تختلف كثيرا عن مهارة القراءة اللتين يتدخل فيهما مناطق الإدراك البصري في الفص القفوي الموجود في الدماغ والذي يعمل بصورة متوازنة مع الذاكرة البصرية، غير أن عملية الكتابة تحتاج إضافة إلى العين إلى عضلات الذراع واليد والأصابع في تنفيذها لأخذ القلم وتحريكه ببطء وانسجام مع الورقة أو الكراس لكتابة النص المطلوب، ومهارة كل من الكتابة والقراءة يتطلب معرفة الخصائص المميزة للكلمات والحروف بصريا من حيث الشكل والحدود وإدراك المسافات بينها وكل هذا يعتمد على الوظيفة البصرية للعين وتناسقها مع حركة اليد بالإضافة إلى ضرورة توفر القدرة على استعادة الحروف والكلمات من الذاكرة عند تشكيل الجمل الخاصة في العملية الكتابية.

## خاتمة:

في ختام هذه الدراسة نخلص إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- اللسانيات المعرفية هي التوجه الأحدث الذي يعنى بتفسير علاقة اللغة بالدماغ ووظائفه وذلك بتوظيف تقنيات وتجهيزات حديثة كأجهزة التصوير الإشعاعي أو الرنين المغناطيسي الوظيفي وهذه الأجهزة من شأنها أن تطلعنا على حقيقة البيانات العصبية وعلاقتها المباشرة مع الممارسات اللسانية وكيفية تحليل المعلومات اللغوية وتفسيرها وتمكننا من الحصول على معلومات مهمة في فهم واكتساب اللغة عامة.
- يتكون الدماغ من بنية تشريحية معقدة يمكن تقسيمها إلى أربع فصوص هي الفص الجبهي والحداري والصدغي والقفوي حيث يختص كل فص بوظيفة أولية وهذه الفصوص تعمل متكاملة فيما بينها في الأداء والفهم اللغويين.
- أهم منطقتين مسؤولتين عن اللغة هما بروكا وفيرنيك، فمنطقة فيرنيك مسؤولة عن فهم اللغة من خلال استقبالها للأصوات اللغوية عبر مراكز الاستقبال (العين والأذن) في شكل

ذبذبات تنتقل إلى منطقة فرنيك لتحليلها وفهمها، أما منطقة بروكا فهي المنطقة المسؤولة عن توليد الاستجابة الكلامية ونطق اللغة.

- البنية التشريحية للدماغ متكاملة ككل وإن أي إصابة في منطقة الدماغ وخاصة المناطق المسؤولة عن اللغة سيفضي إلى خلل وعجز في القدرات الحركية واللغوية لدى الإنسان ويمكن أن تمثل لها في هته الحالة بعسر التلفظ والحبسة والتلعثم والتأتأة وغيرها من العاهات الكلامية الأخرى المرتبطة بالجهاز العصبي الدماغي.

- تربط بين اللغة والدماغ علاقة وظيفية دقيقة ومعقدة ففي الوقت الذي نستخدم فيه اللغة للتواصل يوميا هناك عدة عمليات متراكبة تحدث مع تحرك عشرات العضلات والتي قد لا ننتبه إليها في تجسيد عدة مهارات كالنطق والاستماع وكذلك القراءة والكتابة.

- في عملية الاستماع يتم استقبال الأصوات على شكل ذبذبات من المحيط الخارجي عبر الأذن ويتم انتقالها عبر السائلة العصبية إلى تلفيف هيشل ومنطقة الترابط السمعي وهي المسؤولة عن تحليلها ويتم فيما بعد التعرف عليها وفهمها من طرف منطقة فرنيك.

- عملية الكلام تنطلق من منطقة بروكا (في الفص الأمامي) التي ترمج آلية نطق الجمل اللازمة وترسلها إلى منطقة القشرة الحركية وهذه الأخيرة تقوم بتحفيز العضلات المسؤولة عن القيام بالاستجابة المطلوبة.

- مهارة الكتابة تتحكم فيها مناطق الإدراك البصري في الفص القفوي الموجود في الدماغ والذي يعمل بصورة متوازنة مع الذاكرة البصرية لاستعادة شكل الحروف والكلمات من الذاكرة، كما تعتمد على حركات اليد في عملية تشكيل الحروف والكلمات في شكلها النهائي، أما في مهارة القراءة فتضاف إلى هذه العمليات الأداء الصوتي لها أو إعادة القيام بمهارة الكلام السابقة.

وفي ختام القول نشير إلى أنّ الأبحاث المتعلقة بتفسير حقيقة اللغة من المنظور المعرفي لا تزال متواصلة وهو ميدان جدير بالاهتمام والبحث فيه يستلزم تضافر جهود كثير من الدارسين والباحثين للوصول إلى تفسيرات ونتائج أكثر دقة وتفصيل في هذا الصدد.

## الهوامش والإحالات

- (1) - ابن جني، الخصائص، تح: محمد على النجار، ج 1، ط 2، بيروت، 1952، ص 33.
- (2) - E.Sapir, Language, Hacourt brace, 1921, p8
- (3) - ينظر: أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 2، الجزائر، 2005 ص 123، 124.
- (4) - هو الحاج ذهبية، مقدمة في اللسانيات المعرفية، مجلة الخطاب، ع 14، تيزي وزو، الجزائر، ص 29.
- (5) - ينظر: المرجع نفسه، ص 30.
- (6) - المرجع نفسه، ص 34.
- (7) - عبد الرحمان محمد طعمة، بيولوجيا اللسانيات: مدخل للأسس البيوجينية للتواصل اللساني من منظور اللسانيات العصبية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، د-ت، ص 13.
- (8) - ينظر: زينaida بوبوفا، يوسف ستيرن، اللسانيات الإدراكية، تر: رزاق تحسين عزيز، بغداد، بيت الحكمة، ط 1، 2012، ص 29-32.
- (9) - نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، تر: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط 1، 2009، ص 74.
- (10) - المرجع نفسه، ص 77.
- (11) - ينظر: أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ص 201.
- (12) - نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ص 79.
- (13) - المرجع نفسه، ص 80.
- (14) - تمبل كريستين، المخ البشري مدخل لدراسة السيكلولوجيا والسلوك، تر: عاطف أحمد، سلسلة عالم المعرفة، 2002، ص 91.
- (15) - منى حسين جميل محمد، الخطاب اللغوي لدى مرضى الحيسات الكلامية (دراسة وصفية تحليلية) دكتوراه، الجامعة الأردنية، الأردن، 2008، ص 68.
- (16) - ينظر: المرجع نفسه، ص 55-54.
- (17) - ينظر: المرجع نفسه، ص 55.
- (18) - ينظر: المرجع نفسه، ص 55.
- (19) - ينظر: المرجع نفسه، ص 56.
- (20) - ينظر: المرجع نفسه، ص 57.

(21) - ينظر: المرجع نفسه، ص60.

(22) - ينظر: المرجع نفسه، ص61.

(23) - المرجع نفسه، ص74.

(24) - Owen, R.E, language developement an introduction, Macmillan publishing company, New York, 1992, p126

(25) - خديجة بن فليس، أنماط السيادة النصفية للمخ والإدراك والذاكرة البصريين، أطروحة دكتوراه جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، د-ت، ص185.

## المرجعية النقدية والفكرية للنظرية السردية

### Critical and Intellectual Reference of the Narrative Theory

د. بوساحة سهيلة

جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريّيج (الجزائر)

bous.souh2010@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/08/26

تاريخ الإرسال: 2020/08/06

ملخص:

مهد لظهور علم السرد جملة من المعارف الفكرية والنظريات النقدية، هذا العلم الذي عدّه النقاد فرعاً من فروع الشعرية؛ وذلك باعتبار الدراسات التي قدّمت لحقل الشعرية بمثابة الإرهاصات الأولى للدراسات السردية؛ فالإسهامات التي قدّمتها كلّ من الشكلانية الروسية، والبنويّة الفرنسية، من خلال النشاطات النقدية التي قدّمتها نقادها؛ والتي كان لها زيادة بلورة علم السرد، حيث انطلق علم السرد وأصبح له ممثلون ومشتغلون في حقله النقدي من مختلف الأقطار. سأحاول أن أتبع هذه النظريات والمعارف والتي كان لها دور فعّال في تهيئة المناخ للنظرية السردية في الظهور والاستتباب على الساحة النقدية، بفضل الجهود التي قدّمتها روادها، والمتعلقة بالحقل السردية، من مثل: تودوروف، ورولان بارت وجيرار جنيت، وغيرهم، ممن كانت لهم نشاطات فعّالة في علم السرد.

**الكلمات المفتاحية:** النظرية السردية، الأبعاد الفكرية، المرجعية النقدية، الشعرية والسردية التلقي والإجراء.

#### **Abstract:**

The emergence of narration science paved the way for a whole range of intellectual knowledge and critical theories. Such a science critics considered a branch of poetics because of those studies that were introduced to the poetic field as the first pillars of the narrative studies. The contributions made by the Russian formalism and the French structuralism through the activities of its critics; who were

pioneers in the development of the science of narration that expanded everywhere and got representatives. through this paper we attempt to trace these theories that have had an effective role in creating the environment for the narrative theory to emerge in the critical arena, thanks to the efforts made by its pioneers and their effective contributions to the narrative field; such as: Todorov, Roland Barthes, Gerard Genet, and others.

**Keywords:** Narrative theory, intellectual dimensions, critical reference, poetic and narrative, reception and procedure.

## مقدمة:

النظرية السردية باعتبارها معرفة من المعارف الإنسانية لا يمكن أن تكون قد نشأت من عدم، فلا بدّ وأنّ لها مرجعياتها ومجالاتها الإستيمولوجية التي كانت بمثابة المعارف التاريخية السابقة لها في الظهور، والتي أسهمت في بلورتها وتشكيلها؛ ولقد انفتح النقد العربي الحديث والمعاصر وتفاعل مع مختلف النظريات وكذا المناهج النقدية السائدة في موطنها آنذاك، وانبثق على أسس ومركّزات النقد الغربي الذي يتميز بعمقه وثقل مرجعيته الفكرية والإستيمولوجية، فهو يحتاج لكثير من الشرح والتدقيق أثناء عملية نقله حتى يتسنى للقارئ العربي أن يستوعبه، هذا الأخير الذي يحمل معرفة مخالفة ومختلفة ومحددة بمرجعية مغايرة للمرجعية الغربية، لذلك سنحاول تتبع مختلف الآراء الفكرية والنقدية التي كانت بمثابة مرجعية لبؤرة نظرية للسرد، والتي تحتاج إلى تناول نقدي يمسّ المفهوم والإجراء، بحسب المدارس والنظريات المتعلقة بهذا التوجه النقدي، الذي يميل أكثر إلى النظرية الأدبية منه إلى الخطاب النقدي، وهو بدوره يحتاج إلى تبيان ومناقشة لهذه النظريات المختلفة والمتقاطعة في جملة من العناصر والمرجعيات.

## 1/ الأبعاد الفكرية والنقدية التي بلورت النظرية السردية:

لم تشهد الساحة النقدية منذ أفلاطون وأرسطو، خاصة فيما يتعلق بالجانب السردى أيّ جديد يذكر؛ فقد "أبدى أفلاطون Plato في كتابه الجمهورية The Republic بعض الملاحظات الدالة على السرد، والذي جعله مقابلا للتمثيل، أما أرسطو Aristote الذي

اعتبر الحكي نوعا من طرائق المحاكاة، فقدم في كتابه فن الشعر The Poetics وصفا لبنية الحبكة التراجيدية<sup>(1)</sup>، حيث ساد نوع من التحجّر والصمت إلى غاية أواخر القرن التاسع عشرة وبدايات القرن العشرين؛ أين بدأت تقدّم بعض الدراسات والممارسات النقدية، التي يمكن اعتبارها بمثابة الجهود التمهيدية لخوض غمار الدراسات والممارسات النقدية إزاء النص السري، من ذلك "دراسة جوزيف بيديه Joseph Bédier" للفابليوهات Fabliaux الفرنسية، ومحاولته التمييز بين عناصرها الثابتة وعناصرها المتغيرة، في كتابه Les fabliaux وقيام اندريه يول André Jolles في كتابه أشكال بسيطة Einfache Formen بإمكانية القول أنّ النصوص السردية المعقدة تنبع من أشكال بسيطة وكتاب لورد راجلن Lord Raglan البطل The Hero؛ عن السمات الأساسية لأبطال الأساطير<sup>(2)</sup>.

كذلك قيام النقاد الفرنسيين والإنجليز والألمان بالبحث في موضوعات سردية من مثل: المسافة السردية، ووجهة النظر، عند كلّ من جان بيون Jean Pouillon وكلود إدموند ماني Claude-Edmonde Magny وهنري جيمس Henry James، وبيروسي لوبوك Percy Lubbock، ونورمان فريدمان Norman Friedman ووين ك.بووث Wayen C.Booth والأهم من ذلك البحث البنيوي في الأساطير على يد كلود ليفي شتراوس Cloude Lévi-Strauss<sup>(3)</sup>، ويمكن اعتبار هذه الدراسات بمثابة الإرهاصات الأولى للاهتمام بالدراسات السردية.

غير أنّ المرجعية النقدية الأكثر فعالية والتي سجّلت حضورها القوي والفعال في بلورة النظرية السردية وعلم السرديات، هو ما قام به وقدّمه الشكلاونيون الروس في عشرينيات القرن العشرين؛ من خلال "تطوير شعرية التخيل Poetics of Fiction"<sup>(4)</sup>، فمن خلال النشاطات النقدية التي قدّمها نقاد هذا الاتجاه، تحولت طريقة تناول النصوص السردية التي كانت تُعنى بنصوص مفردة ليكون الاهتمام بالنص السري العام؛ مع الشكلانيين الروس صار "نشاط علم السرد منهجيا تماما بعد أن نشرت الترجمة الإنجليزية في عام 1958 لكتاب بروب مورفولوجيا الحكاية الشعبية واكتسب العديد من صفات العلم، كذلك عندما نُشر

عدد خاص من مجلة Communications الفرنسية عام 1966، والذي خُصّص كليةً للتحليل النبوي للنص السردى، وفي عام 1973 أصدر كلود برعمون Claude Bremond منطق النص السردى Logique du Récit استكمل فيه ما بدأه في مقالته Le message لإعادة تشكيل الترسمة البروبية (نسبة إلى بروب)، وفي عام 1674 قام "تودوروف Todorov بترجمة فرنسية للعديد من نصوص الشكلايين الروس"<sup>(5)</sup> وسُحاول أن يُبرز جهود المدرسة الشكلية الروسية باعتبارها أهم مرجعية نقدية استندت عليها النظرية السردية.

### 1.1/ الشكلائية الروسية:

حاولت الشكلائية الروسية باعتبارها نظرية من النظريات النقدية الهيمنة على الساحة النقدية؛ فقد فرضت نفسها من خلال الممارسات الفعّالة التي قام بها روادها في النظرية الأدبية، "وامتلكت حقاً قوياً بالمطالبة بأن تكون الأساس لتناول أدبي أكثر نظرية"<sup>(6)</sup>، ولقد سجّلت هذه النظرية نقلة نوعية في تاريخ النظرية النقدية "بعيدا عن نظرية الفن السائدة السابقة عليها، وهي نظرية كانت قائمة على المحاكاة"<sup>(7)</sup> وظهرت "كردة فعل على الذاتية والرمزية التي تصدّت هي نفسها للنقد الواقعي والإيديولوجي للمفكرين الليبراليين في القرن التاسع عشر"<sup>(8)</sup> ولقد رفضت الشكلائية "المناهج النقدية غير التصنيفية والانتقائية، التي كانت قبل قد استحوذت على الدراسة الأدبية"<sup>(9)</sup> ورفضت أيضا "الزعة الروحانية المترهلة التي غلبت على النظرية الأدبية للرومانسية في أواخر أيامها"<sup>(10)</sup>، وسعت إلى السمو بالدراسة الأدبية، مخلصّة إياها من ذلك الإرهاق والإجهاد النقدي الذي عانت منه جزاء الممارسات التي تتبع فيها المناهج خارج نصيّة، مثل المنهج التاريخي والنفسي والاجتماعي فبرزت إلى الوجود كمرحلة "تطورية معينة في تاريخ الشعرية (...) إنها قطعة مع ممارسات قديمة في العلم، وبداية لحقبة جديدة (...) هي مرحلة ما بين نهجين معرفيين في الدرس الأدبي"<sup>(11)</sup>، ورغم أنّ هذه المدرسة بدأت في النشاط والتحرك منذ الحرب العالمية الأولى، في 1915 على أبعد تقدير، إلّا أنّه لم يكتب لها الانتشار والتوسّع خارج الحدود الروسية إلّا في 1955 مع صدور كتاب "فكتور اريخ" والذي يحمل عنوان: الشكلايين الروس، وكذا قيام تودوروف بنقل أعمال هؤلاء الشكليين من الروسية إلى الفرنسية؛ الأمر الذي أتاح للنقاد في مختلف البلاد فرصة الاطلاع عليها والقيام بالدراسات والأخذ منها.



كانت وجهة النقاد الشكلايين الروس إلى العناصر داخل نصية، وقد سعوا بهذا إلى "إيجاد علم أدبي؛ أي الأدبية كما يصفها جاكوبسون"<sup>(12)</sup>؛ لاكتشاف الخصوصية الأدبية للنصوص"<sup>(13)</sup>، ورغم هذا الانفصال الشبه كلي مع المعارف والنظريات النقدية التي كانت سائدة، ولفترة طويلة، قبل ظهور الشكلائية الروسية؛ فقد أبقت هذه النظرية بعضا من علاقاتها، وبخاصة مع حقل الشعرية، وهي "صلات لا تنكر، بين المدرسة الشكلائية الروسية، وبعض الاتجاهات السابقة في الشعرية الروسية"<sup>(14)</sup>.

وتزامن تاريخ ظهور الشكلائية الروسية مع تاريخ "احتضار فلسفة التاريخ"<sup>(15)</sup>، لتترك المجال للجوانب العلمية، فقد جاء دور استتباب العلوم؛ علمنة الأدب، فمع الشكلائية الروسية - وفقا لـ "فيكتور زيرمونسكي V.Zhirmunsky" لا يمكن الحديث عن هذا المنهج والأعمال النقدية التي تستقيم بواسطته، سيكون "الحديث عن مهام جديدة للدرس العلمي، عن مجال جديد للمشكلات العلمية"<sup>(16)</sup>، فإشكالية المنهج الشكلي لا تكمن في القضايا التي عاجلها نقاد هذه المدرسة؛ التي تعددت وتنوعت، كونها تطرقت إلى مواضيع أدبية، من مثل اللغة والأسلوب، والعروض، والأصوات...؛ الإشكالية مرتبطة بتلك الصعوبات التي ستفرزها الممارسة العلمية، وما يترتب عنها من مشكلات متاخمة لهذه العملية، ولا يعني هذا أنّ الشكلايين الروس قد اهتموا بجانب علمية الأدب وأهملوا المنهج الذي يُتبع في المقاربات النقدية؛ فقد "كانوا أكثر اهتماما بالجوانب المنهجية، وأكثر انشغالا بوضع أساس علمي لنظرية الأدب"<sup>(17)</sup>.

## 2.1/ البنيوية الفرنسية:

ساهمت البنيوية الفرنسية في بلورة النظرية السردية، وتعتبر بعدا مرجعيا لا يقل أهمية عن المدرسة الشكلية الروسية، ولقد صعد تيار البنيوية في فرنسا في الستينيات من القرن العشرين، هذه الفترة التي شهدت تغييرا في وضعية النظرية الأدبية، "والعامل الحاسم لهذا التغيير هو تأثير المنهجية البنيوية، على مجمل العلوم الإنسانية"<sup>(18)</sup>، بعد اطلاع النقاد الفرنسيين على الدراسات النقدية التي عرفت الساحة النقدية في مختلف الثقافات، خاصة

الدراسة اللغوية البنيوية التي قدّمها اللغوي السويسري "فردينان دي سوسير"؛ فبدأت تظهر النشاطات النقدية المقدّمة للمنهج البنيوي والتي ينعكس فيها أثر تأثر النقاد الفرنسيين بالدراسة السوسيرية، وكذا الإقبال الواسع والترحيب بهذا المنهج الذي فتح الطريق أمام الأدب للدخول إلى المجال العلمي والتجريبي، ومن خلال الدراسات والإجراءات النقدية التي قدّمها النقاد الفرنسيين، الذين توسلوا في دراساتهم بهذا المنهج النقدي، وكانت هذه المقاربات والممارسات النقدية التي قدّموها؛ بمثابة تأسيس نظري للبنيوية الفرنسية؛ وذلك من خلال ما قدّمه نقادها، من أمثال: رولان بارت وتزفيتان تودوروف وجيرار جنيث نظرا لارتباطهم القوي بهذا المنهج، وكذا الزواج النقدي الذي قدّمته دراساتهم النقدية، للنظرية الأدبية الغربية وكذا العربية؛ وجد هؤلاء النقاد الأدب من أكثر الظواهر التي تتناسب مع تناول البنيوي؛ لأنّ "دراسة الأدب البنيائية، المرتبطة بأسماء رولان بارت وتزفيتان تودوروف وجيرار جنيث وغيرهم، لم تكن تسعى لتأويل الأدب بل كانت تسعى في بحث بناءه وطرائقه (...) تطوير شعريات تكون من الأدب بمنزلة اللسانيات من اللغة، ولا تسعى بالتالي في تفسير ما تعنيه الأعمال الفردية، بل تحاول تبيان نسق المحسنات والأعراف التي تمكّن الأعمال من أن يكون لها من الأشكال والمعاني"<sup>(19)</sup>، الاهتمام بالأدب كونه تركيبا لغويا و"اللغة من وجهة نظر سوسير تعدّ نظاما دالا تكون فيه العلاقات بين العناصر التي تشكل النظام حاسمة. فإن الأدب أيضا يمكن أن يعدّ مجسدا لمجموعات تنظيمية من القواعد والأنظمة الرمزية التي تمكّن الأدب من أن يدلّ"<sup>(20)</sup>، وقدّمت أولى الدراسات الفرنسية لهذا الحقل النقدي البنيوي السردية، تطبيق عالم الإناسة الفرنسي كلود ليفي شتراوس علم اللغة البنيوي السوسيري في دراسة ظواهر مثل الأساطير، والطقوس، علاقات القرابة"<sup>(21)</sup>، حيث اعتبر هذه الظواهر بمثابة أنظمة دالة؛ ولكشف حقيقتها لابدّ من النظر إليها كبينة مكتفية بذاتها قادرة على تفسير نفسها من خلال علاقاتها الداخلية مع عناصرها؛ فبتأثير "لفي شتراوس" اتخذت الإستراتيجية البنيوية، التي تبلورت في اللسانيات وانتقلت بفضلها إلى الأنثروبولوجيا، مكانة مرموقة"<sup>(22)</sup>، حيث قام هذا الأخير بنقل البنيوية من مجالها الذي تبلورت فيه اللسانيات إلى العلوم الأنثروبولوجية.

ويمكن اعتبار الجهد الذي قدّمه الناقد الفرنسي "تريفان تودوروف T.Todorov من أبرز الجهود النقدية التي تسم المدرسة الفرنسية، ولقد كان لجهده صدى واسعاً لدى كثير من نقاد السرد المعاصر، وسأخصّ نشاطه النقدي بنوع من التفصيل للوقوف على إسهاماته الفعالة للنظرية السردية؛ بدءاً: لقد تنبأ هذا الناقد سنة 1969 بظهور علم السرد، واقترح لتسميته La Narratologie؛ وذلك لتدريس علم لم يوجد بعد، ألاّ وهو علم القصة"<sup>(23)</sup> أي علم النص السري"<sup>(24)</sup> رغم أنّ بعض النقاد من رأى أنّ ميلاد هذه النظرية كان مع ظهور كتاب "مورفولوجيا الحكاية" سنة 1928، لـ "فلاديمير بروب"<sup>(25)</sup>، ونظراً لأنّ علم السرد نظرية متخصصة للنص السري فهي تبحث "فيما تتقاسمه كل النصوص السردية Narratives، الفعلية أو الممكنة، وفيما يمكنها أن تختلف عن بعضها البعض بوصفها نصوصاً سردية (...) وإلى توصيف نظام القواعد اللائق بالمقام السري، والذي يحكم إنتاج النصوص السردية ومعالجتها"<sup>(26)</sup>، فاهتمام النظرية السردية منصب على تلك الخطابات المكتوب منها أو الشفاهي، المسرودة التي تحتوي سرداً، بهدف تمييز هذه الأخيرة من تلك التي لا تحتوي عليه، مهمة كل الجوانب الخارجية التي تسهم في تشكيل النصوص؛ فلا تبحث حول المعنى الذي تحمله، ولا الوظيفة التي تؤديها هذه النصوص، ولا تتبع تاريخ نشأتها، تولي اهتمامها وعنايتها لتلك القواعد والقوانين التي يحتكم إليها النص السري في تشكيل بنيته السردية؛ والطريقة التي تصاغ بها هذه القواعد والقوانين؛ أو ما يسمى "اللسان السري في مقابل الكلام السري"<sup>(27)</sup>. هذا الأخير الذي يتولى مهمة تحقيق بعض من تلك القواعد التي تتحكم في تشكيل البنيات السردية، لكن في نصوص مفردة، بينما يقوم اللسان السري باستدراكها في النصوص التي لا يستطيع الكلام السري الإحاطة بها.

انطلق "تودوروف" من الدراسة اللغوية للشعر، متوسلاً في دراسته بالمنهج البنيوي ذلك أنّ "موضوع الدراسة اللغوية للشعر ليس مجموع الظواهر التجريبية (الأعمال الأدبية) بل بنية تجريدية (الأدب)، لكن إدخال وجهة نظر علمية في أي مجال يكون عندئذ بنيوي دائماً"<sup>(28)</sup>، فالبحث في البنية اللغوية للشعر عن خاصيات هذا الخطاب النوعي؛ الأدبية

فغاية الدراسة الكشف عن القوانين والقواعد التي تجعل من الخطاب الأدبي خطابا متمائزا عن باقي الخطابات؛ لأنه "ليس العمل الأدبي ذاته هو موضوع الشعريات، فما تستنتقه هو خصائص هذا الخطاب التوعوي الذي هو الخطاب الأدبي. وكل عمل أدبي عندئذ لا يعتبر إلا تجليا لبنية محدّدة وعامة، ليس العمل الأدبي إلا إنجازا من إنجازاتها الممكنة"<sup>(29)</sup>.

تتبع هذه الدراسة إحدى الطريقتين: الطريقة الأولى، التي ترى في "النص الأدبي موضوعا كافيا للمعرفة، والثانية تعدّ كلّ نص فردي تجليا لبنية مجردة"<sup>(30)</sup>، فالكشف على المميزات التي تميز الخطاب الأدبي يمكن أن تكون بالاشتغال على النص الأدبي ككل ومحاولة تتبع هذه الظاهرة اللغوية، أو البحث والاشتغال على مستوى النص المفرد الواحد؛ كونه بنية مكتفية بذاتها، تستطيع بواسطة أجزائها الداخلية استخلاص الخصائص النوعية لهذه الظاهرة.

ففي الطريقة الأولى "يكون العمل الأدبي الموضوع الأساسي والوحيد، والذي سندعوه (...) التفسير؛ الذي يسمى أحيانا التأويل، القراءة الدقيقة أو حتى النقد المنصف"<sup>(31)</sup> فالمهم حسب "تودوروف" الوصول إلى معنى وحقيقة النص المدروس بغض النظر عن المصطلح الذي يوظفه الناقد، سواء كان التفسير أو التأويل، أو النقد. فالهدف الذي يسعى إليه الناقد المتتبع للطريقة الأولى، "هو جعل النص نفسه يتكلم؛ أي إنه إخلاص للموضوع للآخر، ثم في النتيجة محو للذات، بل مجرد معنى خاضع للاحتمالات التاريخية والنفسية"<sup>(32)</sup>، فهذه الطريقة تتطلب عزل النص الأدبي على العناصر والمؤثرات الخارجية والاكتفاء بعناصره وبنياته الداخلية في تفسير معناه، حيث يرى "تودوروف" أنّ "البنوية تعطي في كل ميدان أهمية للخطاب النظري، فإنها في الدراسة الأدبية ستدعم النظرية على حساب التفسير"<sup>(33)</sup>.

ويقارب الناقد في الطريقة الثانية، النص الأدبي المفرد بعيدا عن النصوص الأخرى، من نفس الجنس الأدبي؛ لأنها لا تقارب النص في هذه الحالة من أجل تحديد الوظيفة التي يؤديها أو ماهيته ومعناه، فما تسعى إليه استنباط الخصائص والمميزات الأدبية التي تصنع فرادة الحدث الأدبي، متوسلة، هذه الطريقة، العلم، لأنّ "هدف هذه الدراسة هو نقل

العمل إلى عالم يعدّ جوهرياً؛ إنه عمل فك المغاليق والترجمة، ذلك أنّ العمل الأدبي تعبير عن شيء، وهدف مثل هذه الدراسات هو الوصول إلى هذا الشيء من خلال النظام الرمزي الشعري"<sup>(34)</sup>.

ولما انتقل "تودوروف" إلى المجال السردى صاغ "نموذجه للبنية السردية وفقاً للنحو"<sup>(35)</sup> حيث أقام كلّ ناقد نموذج السردى من منطلق مغاير ومختلف، ووفقاً لقضايا متعلقة بالسرد؛ ففي المؤلفات النقدية الأولى التي قدّمها "تودوروف" لحقل السرديات، توسّل بالمنهج البنيوي؛ "ففي كتابه المبكر "الأدب والدلالة" *Littérature et signification* استخدم ترسيمة التناظر *homologique schème* عند ليفي شتراوس ليقوم بتوصيف الحكمة، وتوصل إلى أنّ هذه الترسيمة أنتجت أوصافاً تجريدية للغاية واعتباطية في العادة"<sup>(36)</sup>.

وفي كتابه "نحو الليالي العشر" استحدث بواسطة النحو الذي أقامه، طريقة جديدة لتفسير العمل الأدبي؛ فكانت المدونة التي اختارها لتطبيقاته النقدية؛ حكايات جيوفاني بوكاشيو J.Boccaccio، التي سعى فيها إلى تفسير جوانب أساسية من هذه الحكايات ووضع أساس لعلم السرد"<sup>(37)</sup>؛ وهو "نحو الحكمة (...) للطرق التي تنظّم بها جزئيات من شتى الأصناف في رواية ما لإحداث آثار تشويقية وأدوار ومقطوعات حبكة ونماذج موضوعاتية ورمزية"<sup>(38)</sup>. وتحدث عن المظاهر الثلاث في تحليل النص الأدبي، منها المظهر الدلالي؛ أي مضمون العمل السردى، والمظهر اللفظي للنص؛ والذي يضمّ الجمل والألفاظ والمظهر الثالث المتمثل في البعد التركيبي؛ ويتوصل بواسطته إلى "الروابط الكائنة بين الوحدات السردية"<sup>(39)</sup>.

وركّز "تودوروف" في تحليل النص الأدبي على المظهر التركيبي؛ أي التركيبية السردية"<sup>(40)</sup> كونه يعتبر "هذا البعد من (...) أكثر الأبعاد أساسية وأكثرها ارتباطاً بالسرد"<sup>(41)</sup>، ذلك أنّ النص السردى هو عناصر وأجزاء مركبة، قابلة للتحليل والتجزئة؛ يقوم الناقد بتفكيكها إلى وحدات، يحاول أن يكشف على العلاقات التي تربط بينها، واقتصر في حديثه في هذا البعد، على نوع واحد من النصوص التي تخضع للنظام التركيبي؛ أي الانتظام الذي يميز

القصة الميثولوجية (...). سميّ لهذا الغرض بين أنماط ثلاثة، منها الوحدتان الأوليتان عبارة عن أبنية تحليلية، والثالثة معطاة اختباريا؛ وهي الجملة والمقطع والنص على وجه الخصوص<sup>(42)</sup>، وتحدث عن أصغر وحدة سردية، تناولها الشكلاينيون الروس؛ وهي الحافز.

وقد اختزل هذا الحافز إلى سلسلة من الجمل الأساسية، سماها جملة سردية؛ وهي "الجمل الإخبارية؛ العبارات السردية الخاصة بالأحداث"<sup>(43)</sup> والتي تتضمن نوعين من المكونات اصطلاح على تسميتها ب: الفاعلين، ومساندين إليها، واضعا في اعتباره أن "الفاعلين وحدات ذات وجهين؛ فهي من جهة، تسمح بالتعرف على العناصر الموضوعية بشكل دقيق في المكان والزمان (...). وهي من جهة أخرى، تحتل بالنسبة للفعل مكانة معينة"<sup>(44)</sup>، وذكر أسماء الفاعلين، أو الإشارة إليها بما يدل عليها؛ يؤدي إلى تحقيق الوظيفة المرجعية، في النص القصصي؛ حيث يمكن أن يوجد في الواقع من الكائنات ما يتطابق وهذه الشخصيات الفاعلة في السرد، ويتحقق ذلك من خلال اندماج الجمل السردية في "متتاليات أو مكونات سردية صغرى تشكل بدورها متتاليات أكبر ومكوناتها الأولية عبارة عن أسماء الأعلام، النعوت، والأفعال"<sup>(45)</sup>؛ حيث نظر إلى الشخصيات بوصفها أسماء وإلى الخصائص المنسوبة إليها بوصفها نعوتا، وإلى أعمالها بوصفها أفعالا.

ويمكن بالتالي قراءة كل قصة في "الديكامرون" كنوع من الجملة الممتدة التي تجمع هذه الوحدات بطرق مختلفة"<sup>(46)</sup>؛ فقد اعتبر النص السردى بمثابة الجملة في القواعد النحوية؛ وجعل من الشخصيات السردية وأفعالها وصفاتها التي تتميز بها، عناصر لهذه الجملة (النص السردى)؛ ومن ثمّ تحليلها باتباع الطرق التحليلية المتبعة في النحو للجملة، غير أنّ هذه المميزات التي تمتاز بها هذه الشخصيات؛ مثل الأسماء التي وضعت لها، لا تكون ثابتة وملازمة لها، فهي تكتسبها من الصفات التي تتصف بها، أو من الأدوار العملية التي تؤديها؛ والنعوت تعكس حالة الفواعل التي تكون عليها، في حين تبرز السمات الخصال التي تملكها الشخصيات؛ وكذا جنسها البشري. أمّا الأفعال؛ فهي تظهر حسب الدور والوظيفة المنوطة بالفاعل؛ فيكون إما "أن يعدّل موقفا، أن يرتكب عملا شائئا، أن يعاقب"<sup>(47)</sup>.

ولما صاغ "تودوروف" القواعد النحوية المتعلقة بالخبر؛ أي النحو الخبري، انطلق من مفهوم خاص للنحو له بعد كوني، بحيث يتجاوز قيود اللسانيين ليدرس جميع الظواهر، في اعتقاده أنّ قوانين هذا النحو تستند إلى حقيقة سيكولوجية واحدة مؤداها أنّ البنية الواحدة نفسها توجد في كل الظواهر اللغوية وغير اللغوية<sup>(48)</sup>، كما اشترط أن يتخذ أي خبر من الأخبار أية صيغة من الصيغ النحوية؛ أي<sup>(49)</sup>:

- الصيغة الإخبارية (ما حدث)،
- صيغة الوجوب (ما يجب حدوثه، وفقا للإرادة الاجتماعية الجمعية)،
- صيغة التمني (ما تود الشخصيات حدوثه)،
- صيغة الشرط (إذا فعلت (أ)، سأفعل (ب))،
- صيغة التنبؤ (إذا حدث (أ)، سيحدث (ب))،
- وصيغة التوهم (الإدراك الذاتي والخطأ لشخصية أو أخرى).

واقترحه لنحو السرد، انطلاقا من التطبيقات التي أجراها على قصص الدكاميرون "يطمح إلى كشف التحولات التركيبية التي يتكون منها النص السردى (...) فيمكن للتحليل أن يتبع نصا محددا في تركيبه الكلي، ولكن من ملخصات لا تأخذ بعين الاعتبار لغة السرد ولا علامات التلفظ"<sup>(50)</sup>، ويقوم بتوضيح المقترحات الأولية، للطريقة التي سيتناول بها، هذه الروايات، والهدف الذي يتوخاه من هذه الدراسة بقوله: "إنّ تحليل الحكى يسمح لنا بعزل وحدات شكلية تمثل مشابهاة مثيرة للانتباه مع أجزاء الخطاب عامة؛ وهذه الوحدات هي: الاسم، والفعل والنعت"<sup>(51)</sup>.

واستمر "تودوروف" في مؤلفاته ومقالاته النقدية التي قدّمها لحقل السرديات في بلورة المفاهيم التي يرى فيها إسهاما وإثراء للنظرية السردية؛ حيث قدّم في "مقالته" التحولات Les transformations مفهوما مهمّما، وهو التّحول، لتفسير الروابط الجدولية في النصّ السردى (...) وحتى تكتمل المتتالية السردية لا بدّ أن تشمل جملتين إخباريتين متميزتين في علاقة تحويلية<sup>(52)</sup>، وهذه التحولات التي تحدث عنها هي بمثابة حلقة وصل "تصل حلقتين

تناصّيتين على المستوى النبوي نفسه؛ وهما عمليتا الوصل والفصل بين الذات والهدف وبعامة فإنهما ينطلقان من وضع أولي إلى وضع نهائي يشكل تناقضا أو تباينا معه (...). ودارسو القصص الشعبية والأساطير، يعتبرون التحويلات تناصّية وليست نصية داخلية فوفقا لبروب، فإنّ الأحداث المعنية التي تضيف صلاية على الوظائف التي تؤلف العناصر الأساسية لأية قصة شعبية يمكن أن تتغير من قصة إلى أخرى، وإنّ التغيرات (التي يمكن أن ينظر إليها على أنّها تخضع لتطور خاضع للتاريخ، بحيث يصبح الرائع نسبيا والبطل هزليا) تعتبر تحويلات<sup>(53)</sup>.

استطاع "تودوروف" بفضل ما قام به، أن يمدّ النظرية السردية، بقواعد تتحكم في نحو النص السردى، ليصبح لهذا الأخير قواعد وقوانين تضبط بناءه، مثله في ذلك مثل باقي العلوم، التي تملك جهازا ينظّمها وتتحرك وفقه. كما كانت هذه الدراسات التي قدّمها بمثابة "مصدر إلهام للعديد من علماء السرد، انظر على سبيل المثال<sup>(54)</sup>:"

- تون فان ديك Teun Van Dijk وكتابه "بعض جوانب" Some Aspects ومقالته "الأبنية السردية الكبرى Narrative macro-structures،

- جيرالد برنس Gerald Prince وكتابه "نحو القصص" A Grammar of Stories ومقالته "جوانب نحو" Aspects of a grammar،

- توماس بافيل وكتابه "التركيب السردى" La syntaxe narrative و"شعرية الحكمة" The Poetics of Plot،

- جيرار جينوت Gérard Genot وكتابه "عناصر السرديات" Elements of Narrativics والنحو والنص السردى "Grammaire et Récit".

فالسرديات لم تولد من عدم؛ ولكن الأعمال التي تستوحى منها أو التي تجد نفسها فيها تتوزع بشكل غير متعادل في الزمان<sup>(55)</sup> وهنا إشارة إلى التطورات التي شهدتها واقع القص والسرد منذ أفلاطون وأرسطو إلى التعريفات التي وضعها كل من "تودوروف" و"جيرار جينوت" لعلم السرد؛ حيث أنّ تودوروف جعل "القصة = الحكاية = Récit في كتابه:

Grammaire du «Décaméron», paris, 1969.



وجيرار جنيت اعتبر القصة = الخطاب السردى. في كتابه:

Figures3, paris, 1972, « Discours du récit repris et précisé dans nouveau discours du récit », paris, 1983.

ومع ذلك تعتبر جهود الناقدين ذات أهمية للنظرية السردية؛ لأنّ "علم السرد، وإن كانت الشفهية هي موضوعه، إلاّ أنّه يعطي لنفسه موضوعا ليس النصوص في ذاتها، ولكن نموذجاً معيناً من العلاقات التي تتجلى فيه، والتي تحدّد الطريقة السردية"<sup>(56)</sup>؛ لأنّه "يدرس طبيعة وشكل ووظيفة السرد، كما يحاول أن يحدد القدرة السردية، وبصفة خاصة، السمة المشتركة بين كل أشكال السرد، وما يجعلهم مختلفين عن بعضهم البعض ويشرح السبب في القدرة على إنتاجهم وفهمهم"<sup>(57)</sup>.

فهو علم يهتم بكل ما ينطقه اللسان السردى ككل ليصل من خلال تحليله للقواعد والقوانين التي يحتكم إليها هذا اللسان ويشكّل منها متونه السردية؛ الأمر الذي يؤدي بهذا العلم للاهتمام حتى بالسرد غير الأدبية، فبحث الخصائص التي تشترك فيها أنواع السرد المختلفة التي تفرّق بين السردى واللاسردى، حيث لا يمكن استنباطها من نص واحد والذي يمكن أن يحوي بعض هذه الخصائص، لكن ليس كلها، بل تتعداه إلى أشكال سردية مختلفة؛ فهو لا يسعى إلى بلورة قاعدة يحتكم إليها نوع واحد من السرد غايته إكساب كل نوع من هذه المسردات تقنيات وأدوات إجرائية خاصة بما تجعلها متميزة عن باقي السرد الأخرى، كما "يركز على العلاقة المحتملة بين القصة والنص السردى، والسردية والنص السردى"<sup>(58)</sup> أي الكشف عن التحولات التي لحقت بالقصة أثناء عملية انتقالها من صورة شفوية إلى تموضعها في نص أدبي.

## 2. تلقي النظرية السردية في الفكر النقدي العربي:

علم السرد أو السردية من المفاهيم التي اكتسبت تعدداً مصطلحياً في ترجمتها إلى اللغة العربية، وكذا عدم استقرارها، نظراً للتحوّل والتعديل السريعين من حين إلى آخر؛ فقد تواتر استعمال المفهومى بجملة من المصطلحات، من مثل "علم السرد، السرديات، السردية نظرية القصة، القصصية، المسردية، القصصيات، السردولوجية، الناراتولوجية"<sup>(59)</sup>، فالملحوظ أنّ:

- هذه الترجمات المتعددة لم تخرج عن نطاق الجذرين اللغويين "سرد" و "قص"، الذي يحمل كلا منهما دلالة التتابع والمتابعة والاستمرار والتسلسل.

- أيضا المجال الاشتغالي للسردية قد تم تحديده، واتفق على مفهومها العام من قبل الهيئات والندوات المعنية بالأمر؛ "فالسردية Narratology فرع من أصل كبير هو الشعرية Poetics التي تُعنى باستنباط القوانين الداخلية للأجناس الأدبية واستخراج النظم التي تحكمها والقواعد التي توجه أبنيتها وتحدد خصائصها وسماتها"<sup>(60)</sup>؛ إذ يكاد نقاد السرد العرب الأوائل يتفقون على تداخل حقل الشعرية مع السردية، ويرون أنّ "السرديات باعتبارها اختصاصا جزئيا يهتم بسردية الخطاب السردى ضمن علم كلي هو البويطيقا التي تعنى بأدبية الخطاب الأدبي بوجه عام، وهي بذلك تقتزن بالشعريات التي تبحث في شعرية الخطاب"<sup>(61)</sup> وما دام كلّ من السردية والشعرية ينطلق من الأساس الجوهرى للبويطيقا؛ فهي ستكون مجالا لدراسة السرد من جهة ودراسة الشعر من جهة؛ أي تتولد منها شعرية السرد وشعرية الشعر، واقتصارها على الخطاب الأدبي فقط سيوقعها في مجال التخصص؛ بعدما كانت تسعى إلى الشمولية من خلال انفتاحها على مجالات مختلفة، وكذا أنماط خطابية أخرى تستطيع من خلالها الوصول إلى السرد حيثما كان ووجد، كما أنّ هذا التوسع يسمح لها بالتقاطع مع مختلف النظريات السياقية من مثل علم النص والسمياء وعلم الأدب، وتحليل الخطاب وغيرها.

ولقد استطاع علم السرد العربي، رغم حداثة بالنسبة للنقد الأدبي، أن يحقق حضورا متميزا واهتماما متزايدا من أهل اختصاصه والمشتغلين في نطاقه وبالتالي "فلا يمكن عزل رصيده الاصطلاحي عما تراكم من رصيد اصطلاحي في مجال النقد الأدبي، واللسانيات واللسانيات الاجتماعية أو ما يسمى (علم اللغة الاجتماعي)، واللسانيات النفسية، وعلم السمياء، وغير ذلك من العلوم والحقول المعرفية ذات الصلة بتطور هذا العلم"<sup>(62)</sup>، أما مجال اشتغال السردية فهو واضح وجلي؛ كونها "تبحث في مكونات البنية السردية للخطاب من راو، ومروي، ومروي له، ولما كانت بنية الخطاب السردى قوامه تفاعل المكونات أمكن التأكيد أنّ السردية هي العلم الذي يعنى بمظاهر الخطاب السردى أسلوبا وبناء ودلالة"<sup>(63)</sup>

مع وضوح مجال اشتغال علم السرد، يجد الناقد العربي صعوبة في التعامل مع مصطلحات هذا العلم؛ وذلك راجع لعدة أسباب من بينها:

- أنّ النقد العربي الحديث والمعاصر لم ينشأ نتيجة تطور الفكر العربي الذي يمكن أن يمسّ النقد العربي القديم أو تولّد عن نقد أدبي جديد، بل كان نشوؤه نتيجة عمليات الثقافة التي جرت بين كل من الثقافة العربية والثقافات الأوروبية المختلفة؛ الأمر الذي أوقعه في وضع حرج وسلي في آن واحد يقوم في معظمه على الأخذ دون العطاء.

- ولوج أي علم من العلوم يتطلب التمكن والحصول على أداة، إذا ما امتلكها الراغب في الدخول والولوج يتسنى له التجوال في أعماقها ودخولها ما رغب واستطاع؛ هي المصطلح الذي كلما امتلكه مستعمله تمكّن من التطرق إلى مختلف العلوم والتخصصات فـ"مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يتميز كلّ واحد منه عما سواه. وليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية حتى لكأنها تقوم من كلّ مقام جهاز من الدوال ليست مدلولاته إلا محاور العلم ذاته ومضامين قدره من يقين المعارف وحقائق الأقوال<sup>(64)</sup>؛ فأهمية المصطلح النقدي واضحة المعالم، إذ به يقاس تطور العملية النقدية، أو تخلفها، وظهوره في أية حضارة ينم "عن مرحلة متقدمة من النضج والتأمل والوعي"<sup>(65)</sup>. لذا نجد أهل الاختصاص في مجال علم المصطلح والنظرية النقدية يؤكدون على ضرورة التقيد بالضوابط والأسس الموضوعية خصيصا للتعامل مع المصطلح النقدي الحديث، كونه مستورد من ثقافة الآخر، دون الانسياق للترجمة والتعريب متناسين خصوصية المصطلح التي كان يتمتع بها في موطنه الأصلي، لكن من الصعوبات التي تواجه البحث العلمي العربي، صعوبة الحصول على مصطلحات تعبر عن جملة من المفاهيم العلمية التي هي بطبيعة الحال مستحلبة في مجملها من الثقافة الغربية.

- مشكلة المصطلح بشكل عام تظهر عند محاولة الباحث العربي ترجمة مفاهيم معينة أو محاولته التعبير عن دلالة بعض المصطلحات التي تواجهه أثناء ممارسة العملية النقدية سواء كان ذلك التعبير شفويا أو كتابيا، فأمام ذلك الكم الهائل من المصطلحات يقف الباحث عاجزا، فعلى الرغم من أنّ هذه المصطلحات جاهزة للاستعمال إلا أنّ فكر

الباحث لا يحوي خلفية دلالية أو معرفية لهذه المصطلحات، ولا يجد لها في ذهنه مقابلات مفهومية دقيقة تعبر عنها، الأمر الذي يُحتم على الناقد "البحث في تاريخ المفهوم بماضيه وحاضره، وضرورة استقراء تاريخ المفهوم، خلافا لما ذهبت إليه النظرية المصطلحية التقليدية من أنّ المفاهيم لا بدّ أن تدرس من منظور تزامني *De point de vue synchronique*" فحسب (...) بالتالي لا بدّ من أن تدرسها من منظور تعاقبي *De point de vue diachronique* لأنها تحتم بالمفاهيم عامة اهتمامها بالتسميات؛ فكون النظريات والمفاهيم المعرفية في تطور مستمر فلا يسمح للمترجم بعزل المصطلح عن مفهومه التاريخي الذي اكتسبه، كما ينبغي عليه أن يحصر نفسه بين دفتين أثناء قيامه بعملية ترجمة ونقل المصطلحات؛ فهو إما أن يعود "إلى التراث أو غيره (...) وهذه الظاهرة تكاد تعمم على الترجمات التي تقام في العلوم الإنسانية جمعاء، حيث يقوم المترجم عادة بعمليتين مختلفتين يسعى من خلالهما إلى إعطاء مصطلحه الدخيل على سلسلة المصطلحات العربية اسما يحمله في المنظومة المصطلحية، وبالتالي يلجأ أولا إلى المصطلح التراثي العربي ويبحث فيه عن مفهوم يتناسب وهذا الدخيل، ويكون ذلك "إما بالحفاظ على المفهوم القديم (...) أو بإعادة تعريفه وهو موضوع في سياق ترجمي على القارئ وحده أن يكشف ذلك، والدفة الثانية -غير التراث- هي لجوء المترجم إلى صياغة المصطلحات باستعمال طرق وآليات تسهم في بلورة دلالة المصطلح من مثل "المجاز، الاشتقاق، والتركيب (...) وهذه الآليات التي مكنته من توليدها (...) يكون المترجم قد استعملها بصورة أكثر ترديدا في سبيل وضع مقابلات للمصطلحات الواردة باللغة المصدر"<sup>(66)</sup>، ومن هنا تظهر الذاتية، ويبدأ المترجم في المفاضلة والمقارنة بين المصطلحات، وتبني مصطلح دون آخر، الأمر الذي يؤدي إلى التعدد المصطلحي للمفهوم الواحد؛ على اعتبار اشتغال المترجم الفردي، مما يزيد من حدة الأزمة المصطلحية، دون التخفيف منها.

وهناك أسباب أخرى من بينها:

- "عدم التزام الكثير من المترجمين واللسانيين والمؤسسات التعليمية والأكاديمية والثقافية والصحفية بالجهود المشتركة المثمرة في هذا المجال، مما أدى إلى ظهور أكثر من مقابل ترجمي

للمصطلح الواحد، وغياب ضوابط مشتركة وموحدة في كيفية وضع المصطلح وترجمته وتعريبه<sup>(67)</sup>. وكذا ضعف تعميم المصطلحات التي توصل إلى الالتفاف حولها وصعوبة تداولها وانتشارها إلا في حدود ضيقة يصعب تداولها والإفادة منها، مما ساعد على انتشار الاجتهادات الفردية واعتماد القواميس والمعاجم غير المتخصصة. يكاد، إذا، الدارسون يتفقون على وجود أزمة في المصطلح النقدي أو على الأقل اضطراب وصعوبة في التعامل مع جملة من المصطلحات، خاصة المصطلحات الدخيلة على الثقافة الأصلية، والموظفة في الاختصاصات الحديثة التي استجلبت إلى الثقافة العربية ودعت إلى الدراسات المتوسطة في ممارساتها واشتغالها على النصوص بهذه المناهج والنظريات؛ فالأزمة المصطلحية "ترجع إلى فشل في نقل المصطلح النقدي إلى العربية من ناحية، أو فشل فهم دلالاته من جانب المتلقي من ناحية أخرى"<sup>(68)</sup> كل هذا سببته الأزمة الفكرية بالدرجة الأولى، هي الأزمة الثقافية العربية؛ فسوء استخدام مفردات الحداثة الغربية هو ما أوقعنا في كل هذه الفوضى الدلالية.

#### خاتمة:

ما يمكن أن نختتم به: أنّ الناقد العربي المعاصر يعيش في صراع دائم، يحاول إزالة هذا الغموض واللبس الذي يخيم على مصطلحات النقد العربي ككل، ونقد السرد بصفة خاصة، وإذا حاول الباحث تتبع خطوات التحليل النقدي للنص السردى تواجهه صعوبة في التعامل مع مصطلح نقد السرد، لا سيّما من حيث عملية حصر معناه ودلالاته التي وُضع لها، ولقد أرجع البعض هذه الصعوبة إلى ضعف في مستوى الباحث المبتدئ أو المتلقي النقدي، وأهم من ذلك تناسي المرجعية النقدية أو الفكرية التي انطلقت منها النظرية السردية؛ لذلك يمكن القول إنّ المصطلح في جميع التخصصات يملك خصوصية حضارية كما أنّه نتاج فكر اكتسب دلالاته من المحيط الذي ولد فيه؛ فتناسي الناقد العربي هذه الخصوصية الحضارية والجذور الفلسفية والمعرفية التي يمتلكها المصطلح؛ الأمر الذي دعت إليه مختلف الدراسات حول المصطلح في ظل النظرية الحديثة؛ التي ترغم الباحث في هذا المجال، بضرورة الوقوف على جذور المصطلح والقيام بعمليات استقراء من أجل الفهم قبل التلقي والاستثمار.

## الهوامش والإحالات

- (1) - جيرالد برنس، علم السرد، ترجمة: جمال الجزيري، موسوعة كميريدج في النقد الأدبي - من الشكلائية إلى مابعد البنيوية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، المجلد8، 2006. ص 182.
- (2) - المرجع نفسه، ص 183.
- (3) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (4) - المرجع نفسه، ص 184
- (5) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (6) - ك.م.نوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: عيسى علي العاكوب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1996، ص 9.
- (7) - بيتر ستاينر: الشكلائية الروسية، ترجمة: خيري دومة، موسوعة كميريدج في النقد الأدبي - من الشكلائية إلى مابعد البنيوية، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، المجلد8، 2006. ص 33.
- (8) - جان ايف تاديه: النقد الأدبي في القرن العشرين، ترجمة: منذر عياشي، ج1، مركز الإنماء الحضاري للدراسة والترجمة والنشر، ط1، 1998. ص 20.
- (9) - ك.م.نوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، ص 19.
- (10) - رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده غريب، القاهرة، 1998، ص 5.
- (11) - بيتر ستاينر: الشكلائية الروسية، ص52.
- (12) - نوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، ص 19.
- (13) - رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ص25.
- (14) - بيتر ستاينر: الشكلائية الروسية، ص 33.
- (15) - جان ايف تاديه: النقد الأدبي في القرن العشرين، ص 19.
- (16) - بيتر ستاينر: الشكلائية الروسية، ص34-35. نقلا عن فيكتور زيرمونسكي V.Zhirmunsky في مقالته: "قضية المنهج الشكلي".
- (17) - رمان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ص 25.
- (18) - ترفيتان تودوروف: الشعرية، ترجمة: شكري المبحوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1990، ص 16.
- (19) - جيزار جنيت: خطاب الحكاية، بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، وعمر حلمي، المشروع القومي للترجمة، ط2، 1997، ص 24.

- (20) - نوتن: نظرية الأدب، ص 137.
- (21) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (22) - تودوروف: الشعرية، ص 16.
- (23) - أوزوالد ديكر-جان ماري سشايغر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة: منذر عياشي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب-2007. ص 206.
- (24) - جيرالد برنس، علم السرد، ص 182.
- T.Todorov: Grammaire du Décaméron, p.10. نقلا عن :
- (25) - يوسف وغيلسي، السردية (Narrativité) والسرديات (Narratologie) قراءة اصطلاحية مجلة السرديات، ع1، جانفي 2004، مخبر السرد العربي، جامعة قسنطينة-الجزائر، ص 9.
- (26) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 181.
- (27) - المرجع نفسه، ص 182.
- (28) - نوتن: نظرية الأدب، ص 140.
- (29) - جيرار جنيت: خطاب الحكاية، ص 16.
- (30) - نوتن: نظرية الأدب، ص 138.
- (31) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (32) - المرجع نفسه، ص 139.
- (33) - تودوروف: الشعرية، ص 16.
- (34) - نوتن: نظرية الأدب، ص 139.
- (35) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 197.
- (36) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (37) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (38) - جيرار جنيت: خطاب الحكاية، ص 24.
- (39) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 197.
- (40) - تودوروف: الشعرية، ص 65.
- (41) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 197.
- (42) - تودوروف: الشعرية، ص 65.
- (43) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 197.
- (44) - تودوروف: الشعرية، ص 66-67.
- (45) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 197.

- (46) - محمد عزّام: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة -دراسة في نقد النقد- منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2003، ص 15.
- (47) - جيرالد برنس: المصطلح السردي، تر: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص198.
- (48) - حميد لحداني: بنية النص السردي، ص 116.
- (49) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (50) - محمد ساري، نظرية السرد الحديثة، ص 23-24.
- (51) - حميد لحداني: بنية النص السردي، ص 115.
- (52) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 198.
- (53) - جيرالد برنس: المصطلح السردي، ص 236-237.
- (54) - جيرالد برنس: علم السرد، ص 198-199.
- (55) - أوزوالد ديكر - جان ماري سشايغر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ص 206.
- (56) - المرجع نفسه: ص 210.
- (57) - جيرالد برنس: المصطلح السردي، ص 157.
- (58) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (59) - فاضل ثامر: اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث المركز الثقافي العربي ط1، 1994، 178.
- (60) - عبد الله إبراهيم: السردية العربية -بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي- المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 1992، ص07.
- (61) - سعيد يقطين: الكلام والخبر -مقدمة للسرد العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ط1، 1998، ص23.
- (62) - فاضل ثامر: اللغة الثانية، ص178.
- (63) - عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص9.
- (64) - عبد السلام المسدي: "قاموس اللسانيات" عربي فرنسي، فرنسي عربي، الدار العربية للكتاب، تونس 1984، ص 11.
- (65) - فاضل ثامر: اللغة الثانية ص 170.
- (66) - أنظر: يوسف مقران: المصطلح اللساني المترجم - مدخل نظري إلى المصطلحات، دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1. 2007، ص ص 145-146.
- (67) - فاضل ثامر: اللغة الثانية، ص 170.
- (68) - المرجع نفسه: ص 29.



## الوعي الأنثوي وانتكاسة المنظومة الثقافية في روايتي "امرأة لا تأتي" و"عازب حي المرجان"؛ مقارنة نفسية موضوعاتية

Female Consciousness and the Setback of the Cultural System in  
"a Woman does not Come" and "a Celibate of Elmordjane City"  
Novels; A Psychological Objective Approach

د. مصطفى ولد يوسف

جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة (الجزائر)

ouldyoucefmustapha@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/19

تاريخ الإرسال: 2020/09/07

### ملخص:

تحاول الروايتان "امرأة لا تأتي" لغنية كبير و"عازب حي المرجان" لربيعة جلطى، استجلاء مدى العقم الثقافي والمواطني لدى النخبة المثقفة الساحقة، واستمرار منظومة القمع الذكوري في ظلّ المثقف الإقطاعي الذي يمثل الخط الأفقي لها. وبالمقابل تتجلى هزائم المثقف الهامشي المأزوم وجوديا، الذي يمثل خطها العمودي، وبالتالي تستقرئ الروايتان معطى البؤس المعرفي في ظل انحداية مخيفة للمشهد النخبوي إلى درجة السوقية والتهميشية، التي تحول دون وثبة المواطنة الحقة والوعي المعرفي، عبر الكتابة النسائية الملتزمة والساخطة على الوعي النخبوي المؤكلس.

الكلمات المفتاحية: الوعي الأنثوي، المثقف الإقطاعي، المواطنة.

### Abstract:

The two novels 'a woman does not come' of Ghania Kebir and 'a celibate of Elmordjane city' of Rabiaa Djalti tend to show the extent of cultural sterility and the absence of citizenship in the overwhelming majority of the cultured elite, and the continuity of male suppression system under the umbrella of cultured feudal that represents its horizontal line. On the other side, the failure of the marginalized

cultured and the existentially troubled is manifested, and that represents its vertical line. Hence, the two novels highlight the knowledge misery datum, under a terrifying decline of the elitist act to the level of vulgarity and dilution that stands against the genuine citizenship jump and the cultural awareness, through a committed female writing that is outraged against the limed elitist awareness.

**Keywords:** female consciousness, feudal cultured, citizenship.

### 1- سرد الهامشي وانهايار قيم النخبة:

لا يمكن لأيّ دارس أن يلمّ بعالم الرواية دون العودة إلى محيطه الثقافي والاجتماعي لأنه يستجيب لأرضية الواقع المتعددة الأبعاد، يمتزج فيها السُسيوُ الثقافي، والسيكو بالوعي التاريخي، وبالحاضر المستغرق في متاهات العصرية وتخاذبات القيم الساعية إلى تجاوز المعطى الحدائي المتسم بالمادية المتوحشة، فتحوّلت القيم الثقافية والإنسانية إلى مكون هامشي، مما حدا بظهور أنماط فكرية وسلوكية تؤسس للانحطاط المعرفي وحتى السلوكي؛ وتمجيد التفكير الانتهازي العقيم، فتمخّض عن ذلك ظهور الاقطاعية الثقافية التي تحتكر المعرفة لتحقيق مآرب المثقف الاقطاعي المصنف في تعامله القهري في خانة السُتليّ والمتواطئ مع خطاب الانتهازية الرافض لكل نهضة صحيحة، يثني على المتفوّق وينتقد الفاشل.

في رواية "امرأة لا تجيء" صورة مكشوفة للمثقف الإقطاعي، حيث يصنع الأستاذ الجامعي مجدا زائفا، وفق منظور نرجسي غير محمود العواقب، ليس له علاقة بالرجل التقليدي الذي يمثل الاقتداء، الذي هو نتاج المجتمع المحافظ والمقيّد للمرأة عبر محظورات حريميّة حرمتها من ممارسة فعل المعرفة<sup>(1)</sup> ولا بالرجل الحدائي المتشبع بقيم المواطنة؛ بذلك يتلاشى المحذور الحريمي ويستباح بممارسة القهر المعرفي الذي حلّ محلّ المنع المعرفي، الذي كان تقليدا في المجتمع المحافظ: «كان أستاذا جامعيا في الستين من العمر، تعرفت به في أحد الملتقيات الوطنية ... وهو يلاحق موظفة بالجامعة ... اتجهت إليه وحيته بنظرات بريئة ... التفت إليها وبعدها نسي الأخرى ... كادت نظراته تلتهمها ... فعيناه تتجولان في تضاريس جسمها...»<sup>(2)</sup> فأتّج هذا الوصف تركيبة سلوكية ذكورية شاذة بعيدة عن وقارية

المثقف باعتباره مدافعا عن المسألة الأنثوية في الغالب، وبالتالي استمرت النظرة الاستعمارية تجاه المرأة عبر القهر المعرفي، حيث يمارس الأستاذ الجامعي - بعيدا عن التعميم - سلطة التفوق العلمي كمعادل موضوعي لسلطة الذكورة التي ترسخت في لاوعي الرجل الذي تربى في محيط لا يساعد على الانعتاق من الموروث المصاحب للنظرة الدونية للمرأة: «الواضح أنه لم يكن رجلا يشعر بالضعف تجاه الفتيات... لأنه واثق من حنكته في إغرائهن... وهذا طبع كثير من الأكاديميين الذين يدخرون كل المفردات الحلوة للطالبات والأستاذات...»<sup>(3)</sup>.

تجلت الأبعاد الإقطاعية في الرواية من خلال اكتساب الآخر عبر احتكار المعرفة بدل احتكار الأرض كما هو معروف في عصر الإقطاعية، فكان الفعل الإغرائي المنسجم بالتمويهية للوصول إلى الملكية المطلقة للجسد: «افترقا على ابتسامته المحتالة التي تعد بأشياء غامضة»<sup>(4)</sup>.

لقد اتسع ذلك الإدراك بالتفوق العلمي إلى سلطة القرار الإداري، حيث أبدعت أشكالا جديدة من الهيمنة؛ تبدو الساردة متشنجة، وهي تسرد تفاصيلها: «ببحث ... عن مكتب نائب العميد المكلف بالدراسات العليا فدلهما عليه أحد الدكاترة الذي أصر على اصطحابها إليه ... دخل المكتب مبتسما ... تتم له بأن شابة جميلة جدا وافقة ... جاءها يتنسم ... كان مرتبكا ... وعاد إليه ذلك الخبث الرجالي الأول .. جلس بجوارها .. ففهمت بأنه أستاذ جامعي مريض يحمل عقد معلم الابتدائي الذي تغير حاله عندما أكمل دراساته العليا...»<sup>(5)</sup>.

تظهر هذه الفقرة مدى هشاشة المثقف الإقطاعي في تشكيل ذاته غير السوية، فقد وظّف العناصر الجاذبية من مكتب وأثاث أو ما يسمى "المريئي le visible" لتعطيل الضمير الأخلاقي: «جلس بجوارها على الأريكة الفخمة... سألها:

- أعجبك ديكور المكتب؟؟

أجابته وهي تتحول بعينيها في مكتبه:

- نعم لا بأس به»<sup>(6)</sup>.

استمرت الرواية في رسم النموذج السلبي للمثقف الإقطاعي، وهو يؤطر أحداثها فأصبح علامة على التعيين الذكوري، في ظل غياب الاستعداد للمواطنة الثقافية التي تقبل بخطاب المعرفة والسيادة العلمية، وتعادي الزهاب الذكوري في علاقته بالفضاء الأنثوي حيث مازال التنشيط البدائي للذهنية الرجالية الرجعية الراضية لكل استجابة لحضور المرأة كرفيق علمي أو معرني؛ في ظل تعاوي الرجل للإرث الذكوري كفضاء نوستالجي "espace nostalgique" لا أثر لصوت المرأة إلا للمتعة والاستغلال الجنسي: «الحب تلك العاطفة الإنسانية النبيلة التي مات من قوتها الإنسان العربي القديم صار المثقف المعاصر يستخدمها كتأشيرة لدخول حياة شابة بريئة سيسثمر وضعها ليشوه براءتها وطهرها فتصبح مجرد ساقطة مثله»<sup>(7)</sup>.

ارتكزت الرواية على الكون السردى المجسد في التحليل السلوكي حيث تمارس الساردة تحليلا نفسيا على شخصية المثقف الإقطاعي ليصبح موضوعا للتحليل بدل الاكتفاء بالعرض السيري لها<sup>(8)</sup>، فتنقل بنا من الاهتمام بالذات إلى الاهتمام بالسلوك: «لم أتخيل أنّ نائب العميد الذي يغري الطالبات بالدراسات العليا هو معلم الابتدائي نفسه الذي شوه براءتنا ذات مرحلة أكمل دراساته العليا، وأصبح أستاذا جامعيا، تقدم في المراتب لكنه لم يرتق أخلاقيا ظل الإنسان الذي لا مبادئ له ولا قيم ولا إنسانية...»<sup>(9)</sup>.

لقد احتفظ المثقف الإقطاعي بكل طاقته السلبية لتحقيق رغباته المشبوهة، انطلاقا من قدرته الهائلة في المناورة التي هي طبيعة فيه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حالة الاستلاب التي يجد فيها ضحاياه: «كنت أتأمل حين كان يطلب منا أن نضع رؤوسنا على الطاولة وأن نصمت أو ننام، يخرج للفناء يشرب القهوة مع زملائه وزميلاته يضحكون ويتبادلون النظرات الخبيثة أما نحن فعلينا وضع الرأس على الطاولة والصمت ... وقبول الانكسار دون مقاومة»<sup>(10)</sup>.

عبر هذا المقطع تحددت هوية الضحية، وهو دال يختزل حالة القهر، ويؤثّر مسار وعي الساردة المصدوم، وهي مطلوبة بأن تتحمل حتمية الخضوع بشق الوسائل، ففي عمر

الزهور والطفولة يتم القمع عبر الترهيب أو ما أسميه "الرهاب المدرسي": «لم أفهم يوما لماذا تشابه المعلمون في زلاتهم وتواطؤوا على أن يشوهوا صفاءنا، ويحولوا الاندفاع الذي ولدنا به إلى خوف من المدير، ومن العصا التي تعتمد معلمي كل صباح أن يدخل بها القسم»<sup>(11)</sup> فيتحول الرهاب المدرسي في الكبر إلى ترهين الشرف من أجل تجاوز الوضع الترجسي للمثقف الإقطاعي المشلول إنسانيا، فيكون فعل التقمص آلية قد تحقق المبتغى وفي المقابل ينهار الإحساس بالذات في غياب السند الإقناعي الضروري في كل ذات معتزة بنفسها.

إن روعة الإحساس بالسلطة كفيل بتوفيق الإحساس بالدناسة واحتقار الذات في لحظة خضوع الآخر/الضحية: «..سأهم هو وأمثاله في خلق كل التناقضات التي نعيشها هو ببساطة نموذج عن دناءة الإنسان وأنا أتوقع منه كل شيء»<sup>(12)</sup>.

في ظل علاقة الهيمنة التي تأسست على العنصر البيولوجي باعتبار الضحية أنثى، ومن ثمة كان الاستحواذ على الفضاء المعرفي كاستمرارية طبيعية للعقلية الذكورية التي لم تتخلص بعد من الاستغلال المفضوح لآليات القمع النفسي التي كانت مشروعا أبدياً للرجل المتخندق في رجعية مكيفة لتستجيب للزّاهن أو الحاضر الديناميكي، حيث الطليعية مكسب له، على الرغم من الوجوه المنتمية للزّمن البائد التي تناور عبثا لإحلال المبادئ الرجعية المتعارضة لانفتاح الوعي على المواطنة: «...عندما يخطفني الشرود إلى عوالم الذكريات وأعود إلى أيام الابتدائية وسلوكيات المعلم الخاطئة، أفهم لماذا وجد الأستاذ الجامعي الذي يتر طالبه ... والطبيب الذي يستغل مريضة تعالج عنده ... وأنفهم ضعف المسؤول ... ليعدد العشيقات كلهن صنيع المعلم...»<sup>(13)</sup>.

إننا أمام سيكولوجية الرّفص الكلي للوضع الذكورة الجديدة التي تشيد مجدها معرفيا ومن ثمة انتقلت من منظور تقليدي إلى منظور معرفي في ظاهره، ولكنه امتداد للتقليدي في باطنه، فيبقى المقدس أو القدسي "الذكر" سيد الفضاء الاجتماعي والثقافي ويبقى الهامشي "الأنثى" خارج لعبة المعركة الوجودية، فكان اصطناع الفضاء للمرأة كتمويه ذكوري لبث

روحاً جديدة في جسد المجتمع التائه بين استمرارية المخزون الثقافي المقصّي للمرأة كذات مستقلة، وإحلال العلاقة المواطنتية محل العلاقة الأبوية التي تحتهد في ابتكار آليات استمرارها. إذا كانت الساردة في رواية "امرأة لا تحي" تتهم المعلم بوصفه صنيع الذكورة، فإنّ في رواية "عازب حي المرجان" رؤية أخرى بعيدة عن المثقف الإقطاعي، وبالمقابل تتجه الرواية إلى تبني رؤية جديدة تجاه المعلم عبر تقديمه ككائن مثالي نمطي السلوك لا يصنع الاستثناء الثقافي أو الاجتماعي، فعبر شخصية "الزبير كروفيت" نتعرف على حالة غير معزولة للكائن الهامشي، حيث يبدو من خلال البورتريه الجسدي أنّه أتمودج إنساني منحط مورفولوجيا: «أمي هي الإنسانية الوحيدة التي لا أشعر بالحرج حيالها حين تضع كفها على رأسي الضخم أو حين تعانق جسدي الضئيل المشوه ... أعانقها بحرارة دون الخوف من أنها ستشمئز من بشاعة صورتي»<sup>(14)</sup> إنّ تمثيل حي للدويّة في مقابل الترجسية للمثقف الإقطاعي في رواية "امرأة لا تحي".

أمّا البورتريه القيمي "le portrait des valeurs" فهو مستخلص من المبادئ التي يؤمن بها: «...نصف راتبي الشهري أصرفه في شراء الكتب ... الكتب ضروريات أيضاً...»<sup>(15)</sup> وفي موضع آخر نجد قول صديقه: «.. الناس هنا لا تقرأ يالزبير.. هذا العصر ليس عصر القراءة ولا عصر الكتب والروايات ... عصر القراءة ودعه العالم يا رجل .. عصر الأخلاق والمروءة والشهامة والفروسية الذي نقرأ عنه كل يوم، ونغرق فيه، وتؤمن به انتهى مهنة المعلم الآن لا تجلب سوى الفقر والإهانة والمهانة والشفقة. ثم الموت...»<sup>(16)</sup>.

إذا كانت صورة المعلم في "امرأة لا يحي" قائمة نلتقط فيها كل ما هو ديني ومدنس، فإنّها في "عازب حي المرجان" علامة استدلالية على العجز في مسايرة الحاضر والاكتفاء بتلقي الهزائم على أكثر من مستوى، والعيش في شرعية زائفة، تتحول الأمنية إلى رصيد عاطفي، والكتب إلى نشاط فتيشي "Fétichiste" «...الكتب أصبحت كثيرة ومتراكمة حتى في الشقة الأخرى التي ورثتها عن المرحومين ... انظر بحنان إلى تراكم كتي المتزايدة حولي في كل مكان من الشقة...»<sup>(17)</sup> ويتسع هذا النشاط الفتيشي إلى الصّور:

«كثرت صور الجميلات حتى لم يعد هناك مكان أبيض من جدران الصالون خال من وجه جميل ... تحت كل صورة كتبت اسم صاحبها بعناية ... ثم من قال إني عازب؟! الصالون بحر متلاطم بالنساء الجميلات أقصده بعد أن أنهى واجبي ...»<sup>(18)</sup>.

تنبثق شخصية "الزير كروفيت" وسط عزلة كانت بمثابة دائرة مغلقة حالت دون التواصل الطبيعي بالآخرين، نتيجة الإحساس بالنقص تجلّى عبر الضرر النفسي في تقييم الذات، ومن ثمة التقليل من شأنها، وهي علامة من علامات الانقباض أو الاكتئاب المرضي المزمن "depression mélancolique"<sup>(19)</sup> فسعت للخروج من هذا الإحساس بالدونية إلى إجراء عملية تعويض عن العجز الهوياتيّ بينها وبين شخصية "عباس" لأنها ترى في ذاتها العجز والفشل، وفي الأخرى النجاح والاقتدار وبالتالي تحقق الاستلاب الذاتي: «آه... يعود عباس... ياله من إحساس رائع لرؤيته... أضحى يشغل أكثر فأكثر مكان الأخ الأكبر في حياتي وكلامي مع أنا متقاربان في السن... أحس أنه أكبر مني بجيلين لا شك بسبب شخصيته القوية وتجاربه الكبيرة في الحياة.. عباس لا يعرف الخوف ولا التردد...»<sup>(20)</sup>.

تنسحب شخصية "الزير كروفيت" بتعاظم شخصية عباس "la dépersonnalisation" فتصبح تابعة لها للتخفيف من وطأة الانزعاج النفسي، فتتحقق التبعية النفسية تحت تأثير عباس الشخصية المكتملة: «مهما فعل لن أغضب منه... كيف لي أن أغضب منه؟ تذكرت ونحن تلاميذ كيف كان عباس يدافع عني... إنه دوما حماسي وقوي.. إنه عباس أخي الكبير...»<sup>(21)</sup>.

لقد تأسست العلاقة بين الزير كروفيت وعباس على مفهوم الصداقة المثالية مطوقة بهالة غير طبيعية تتم عن قصور في النضج النفسي عند "الزير" فاقتدا لشخصيته بفعل مضاعفة الإحساس بالدونية أمام "عباس"، ومن ثمة تضررت الصورة الذاتية في غياب المقاومة، وهي صورة المثقف المستلب العاجز عن التواصل بالآخرين، يعيش أكثر من تصدع نفسي وعاطفي وثقافي، فيفضي ذلك إلى ترسيخ مسار الانكسار دون مواجهة: «أنا لا أريد أن أحمل أحدا أتعاب الذاكرة كما حملاني إياها والدي... لا أريد أن آتي بالأطفال إلى

هذا العالم الذي يسوده الإرهاب والقتل الجماعي...أريد لي حين تنتهي مدتي على الأرض..أن تسافر روحي حرة..أنا قريب من رؤية الشاعر والفيلسوف العربي القديم "أبي العلاء المعري"»<sup>(22)</sup>.

إن شخصية "الزبير" رمز للمثقف المتنصل عن إنجاز المهام الثقافية والتوعوية، لأنه لم يترتب على الاستحقاقات الوطنية والاجتماعية والفكرية، فكان السقوط في محكي الهامشي المخير لا المفروض، ومن ثمة كل المتواليات السلوكية والفكرية تصب في رؤية تشاؤمية، تشهد على تجربة الهزيمة دون مواجهة.

أما في رواية "امرأة لا تحيء" فقد تأسست العلاقة بين الأستاذ الجامعي والطلّابة على مفهوم الجنس وإن تنوعت الطرائق في صياغة الهدف المنشود: «...تجربتي مع الدكتور الذي ما زلت تقولين له: «معلمي» جعلني أفهم أن هناك من يعامل الطالبة على أنها عاهرة... فمن خلال الملتقيات...تراهم (أي الكتاب) يتكالبون على البنات...يغرّقنهن في أحلام الشهرة والنجاح...فيجعلون من المتلقي الأكاديمي ملتقى حميميا...»<sup>(23)</sup>.

إننا أمام أنموذجين من المثقفين، المثقف الإقطاعي المجسد في شخصية الأستاذ الجامعي يسعى إلى إعادة ماضيه الشبابي بإيعاز من التّوستلجيّة أو الحنينيّة "nostalgique": «كان أستاذا جامعيا في الستين من العمر ... أخذ يتكلم عن نفسه، شهاداته والمناصب التي تقلدها.. والكتب التي ألفها، وأسفاره للسياحة وكل ميزاته التي يدو بها وسيما لطلّابة في الثانية والعشرين مادام لم يبق له شيء من ميزات الشباب»<sup>(24)</sup>.

والمثقف السّليبي الذي ينهل من أكثر من منهل ثقافي ومعرفي ولا يستمر ذلك في اتخاذ موقف ما تجاه محيطه أو قضية مصيرية، فاقصر وجوده على بناء منظومة حلمية فاقدة للنجاعة، وهو يتتبع المنحنيات الإيجابية لصديقه "عباس"، وبالتالي بدأ عنصرا ميتا في معادلة فرض الذات التي تعدد حضورها السليبي، فكان مجموع حياته متحفّا تراجيديا لمسلسل العذاب النفسي الذي انتهى بالموت الحقيقي «يسقط الزبير على الأرض هامدا...عيونه شاخصة نحو الالامتناهي»<sup>(25)</sup>.



## 2- في غياب المثقف البصير:

في الروايتين استجلاء للمثقف المأزوم نفسيا ووجوديا، فالمعرفي لا يكفي لبناء الإنسان البصير *homme clair voyant*، وإنما يستدعي الذات المتأصلة والمناضلة التي تتسم بطبيعة فلسفية وجدلية، وذات منحى تضحياتي، فالمثقف الإقطاعي ذو منزع تسلطي، بارع التمويه والادعاء، لا يستجيب إلا لأسئلة الشهوة كما يظهر في رواية "امرأة لا تحي"، والمكتسب لديه تأمين مصادر الإشباع الجسدي ونرجسيته المتعاطمة أمام الضعفاء في الحين المثقف الانتهازي يستنزف طاقته في أوعية التذلل والتملق الكلامي والمنافقة. أما المثقف السليبي أو الهامشي فلا صوت له، لأنه أراد ذلك، أسير حدوده الضيقة، حيث يشكل الإحساس بالنقص والانهازية مساره الانحداري، فيصبح الكون الذاتي مركز عالمه، وموطن شقائه، لأنه يفتقد للنضج الاجتماعي، على الرغم من وعيه المعرفي، وبالتالي فالعلاقة مع الآخر غير جدلية وإنما حتمية طبيعية، لا مجال لتغييرها كما هو الشأن في رواية "عازب حي المرجان" بين الزبير وعباس، وتنم عن ضعف الشخصية فالمثقف السليبي المجسد في شخصية الزبير مسكون بالقهر والعزلة وإقصاء الذات طوعا وهذه الطبيعة الانغلاقية مفتوحة على الهذيان والوسواس المرضي، تجلّي في الحوارات الداخلية التي قدمت صورة مهزوزة للزبير: «...من قال إني عازب؟ الصالون بحر متلاطم بالنساء الجميلات أقصده بعد أن أنهى واجباتي، أدخل غليه للمتعة والمغامرة... إنه ملهاي يكفي أن أجلس قبالة صورة لحسناء ما، حتى أشعر بحضورها الأنثوي الجبار...»<sup>(26)</sup>.

هذه الطبيعة الهذيانة "*nature délirante*" تنسم عن تشطط الذات عن الواقع "*déréel*" وانقطاع اجتماعي لا يساعد على احتلال الفضاء السسيو ثقافي والمواجهة بالمقابل الطبيعة الانفتاحية لشخصية الأستاذ الجامعي التي لا تؤثر بالضرورة على احتضان الآخر ثقافيا واجتماعيا أو سياسيا، وإنما استغلاله عاطفيا وجسديا «الواضح أنه لم يكن رجلا يشعر بضعف... لأنه واثق من حنكته في إغرائهن وجهرهن إلى الإعجاب المزيف به...»<sup>(27)</sup>.

إذا كان المعلم في رواية "امرأة لا تجيء" ذا صورة قائمة ما لبث ارتقى علميا ليصبح أستاذا جامعيا، مع هزلة رصيده الأخلاقي، وينذر بشيوع المثقف الإقطاعي، حيث تحقق له سلطة المعرفة أو الشهادة ممارسة القهر النفسي باعتبار الآخر ملكية مطلقة له، فإن المعلم في رواية "عازب حي المرجان" امتداد للهامشي الذي يأبى أن يتحول إلى مركز استقطاب الآخر الذي يتوق إلى المعرفة للنهوض بوعيه الاجتماعي والسياسي والأخلاقي، في ظل تنامي ثقافة الخراب واختيار القيم، وكلا الأنموذجين لا يؤسسان لمجتمع تنويري يقوم على المواطنة، فتلتقي الأنوثة المضطهدة بالمثقف السليبي في القهر المعرفي.

### خاتمة:

لا ريب أن الروائيتين تؤسسان لمنظور يستنفر الرأي العام حول انكماش دور المثقف الذي انحصر في تلبية حاجاته الخاصة، وبالتالي الاشتغال على ذاته الضيقة أو الانعزال فكانت رواية "امرأة لا تجيء" كتابة شديدة الانتقاد للمثقف الإقطاعي، تكشف المسكوت عنه، مستقصية القهر الذكوري على المرأة، وهذه المرة وسط محيط أكاديمي هو الأجدر بتحقيق مبادئ المواطنة، ولكن باستباق الذكورية التقليدية على المعرفة يتواصل نزيف القيم وتنحط العلاقات بين المرأة والرجل، فتنشأ معاناة جديدة للمرأة تقوم على الابتزاز، فرسمت الروائية مستقبلا قائما للمجتمع الذي يشجع التواصل الثقافي وإن أغالت في توصيفاتها باعتبار أن هناك كيانات ثقافية نزيهة تؤمن بالمشروع المواطي فكرا وسلوكا.

أما في رواية "عازب حي المرجان" فقد تخلّى المثقف عن الاستحقاق الثقافي والتوعوي، مكثفيا بتقوية تمهيش ذاته والعيش خارج دائرة الصدقية، فكان امتهان الإذلال علامة على سقوطه في تبعية مطلقة للأعلى، والأكمل صاحب النفوذ والكلمة الأخيرة وبالتالي فهو كائن محتجز في عالمه الهذلياني، عاجز عن إدارة حياته فما بالك بإدارة المجتمع.

يترك العملاق انطبعا بأن المثقف الجزائري يعاني نوبات نفسية غير مصرح بها فاقدًا للنضج الجدلي، يتقن باقتدار المناورة والتباكي على حاله، ويرضى بوضعه الهامشي، ولكنه يترصد الفرص لتحقيق مآربه الخاصة، وبالمقابل يبقى المجتمع بلا قيادة فعلية فيصبح مرتعا لكل ما هو رجعي ومتخلف، وطبعا نستثني فئة من المثقفين الذين يقدمون صورة مشرقة في زمن تدهورت فيه كل أشكال القيم.

ليس بطلا من يبتز الضّعيف أو الأدنى منه، والمتعلق في عوالم أحلام اليقظة، وإّما البطل من يتجاوز ذاته ليتحصن شقاء المجتمع، ويبحث عن حلول لإعادة إنتاجه وفق منظومة قيمية جديدة ومستمرة لا تتعارض مع كرامة الإنسان بعيدا عن إشباع الرغبة الآنية والأفكار المشوهة.

### الإحالات والهوامش

- (1) - ينظر: ميسون صلاح الدين الجرف، بناء الصورة الشخصية الذكورية في الرواية العربية السورية أفكار للدراسات والنشر، صفحات للدراسات سورية، ط1، 2014، ص73.
- (2) - غنية كبير، امرأة لا تجئ، منشورات الوطن اليوم، الجزائر، ط1، 2017، ص8، 9، 10.
- (3) - الرواية، ص10.
- (4) - م. نفسه، ص11.
- (5) - م. نفسه، ص16، 18، 19.
- (6) - الرواية، ص18.
- (7) - م. نفسه، ص23.
- (8) - ينظر: جان ييلمان نوبل، التحليل النفسي للأدب، تر: حسن المودن، كنوز المعرفة، عمان، الأردن ط1، 2018، ص8.
- (9) - الرواية، ص48.
- (10) - الرواية، ص56.
- (11) - م. نفسه، ص54.
- (12) - م. نفسه، ص76.
- (13) - الرواية، ص75.
- (14) - ربيعة جلطي، عازب حي المرجان، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2016، ص19.
- (15) - المصدر نفسه، ص123.
- (16) - م نفسه، ص132-133.
- (17) - م. ن، ص125-126.
- (18) - ربيعة جلطي، عازب حي المرجان، ص140، 141.

(19) - Sylvie Angel, le petit larousse de la psychologie, paris, France, 2<sup>eme</sup> édition, 2016, p669.

(20) - ربعة جلطي، عازب حي المرجان، ص30، 31.

(21) - المصدر نفسه، ص110-113.

(22) - ربعة جلطي، عازب حي المرجان، ص157-158.

(23) - امرأة لا تبجيء، ص84، 85.

(24) - م. نفسه، ص8-10.

(25) - عازب حي المرجان، ص219-220.

(26) - عازب حي المرجان، ص141.

(27) - امرأة لا تبجي، ص10.

## تجليات الدرس الصوتي الحديث في القراءات القرآنية "التيسير في القراءات السبع" لأبي عمرو الداني (ت444هـ) أنموذجا

The Manifestations of the Modern Vocal Lesson in Qur'anic  
Reading in "Teyseer fi al-Qira'at al-Sab'a" of Abi Amr  
Al Dani (d444h)

شريفة برحاييل بودودة

طالبة دكتوراه بجامعة منتوري - قسنطينة (الجزائر)

cherifa.berhailboudouda@umc.edu.com

تاريخ القبول: 2021/01/05

تاريخ الإرسال: 2020/12/20

### ملخص:

تهدف هذه المداخلة إلى الكشف عن الظواهر الصوتية الموجودة في كتاب التيسير في القراءات السبع للداني، حيث خصّه صاحبه لواحد من أهم علوم العربية وهو القراءات كما تخلل هذا الكتاب إشارات صوتية يمكن إسقاط بعضها على الدراسات الحديثة ومقارنتها بما لنصل إلى بعض نقاط الاشتراك بين الدراسات الصوتية التراثية والدراسات الحديثة التي بنيت على أسس علمية ووسائل متخصصة سعت للكشف عن الكثير من المظاهر الصوتية، كما تسعى الدراسة إلى إبراز نقاط الاختلاف بين المدرسين القدم والحديث، ومن جملة الأسئلة التي تطرحها هذه الورقة البحثية هي: ما معالم التفكير الصوتي في كتاب التيسير في القراءات السبع؟ إلى أيّ حدّ تمكنت الدراسات التراثية من تحديد الخصائص الصوتية التي اعتمدها الدرس الصوتي الحديث؟

**الكلمات المفتاحية:** علم الصوت، كتب القراءات، التراث الصوتي، الدرس الصوتي الحديث.

**Abstract:**

The aim of this research is to reveal the acoustic phenomena found in the book of "Teyseer fi al-Qira'at al-Sab'a" facilitation in the seven modes of recitation by Al-Danny, as its author summarized one of the most important Arabic sciences, namely Readings. This book also included sound signals, some of which can be dropped on the recent studies and compared to them to reach some common points between the heritage and modern studies that were built on scientific bases and specialized means that sought to reveal many sound appearances. The study also seeks to highlight the differences between the ancient and the recent lessons. Among the questions posed by research paper are: What are the features of the phonological thinking in the book of Facilitation in the seven readings? To what extent have heritage studies identified the acoustic characteristics of the modern audio lesson?

**Keywords:** Sound science, Qur'anic Reading books, Sound heritage modern Audio lesson.

**مقدمة:**

ارتبطت الدراسات الصوتية العربية بالقرآن الكريم، «فهو كتاب مقدس يحتاج إلى السنة مهذبة مدربة على نطق اللغة العربية نطقاً سليماً، فعن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً يلحن في كلامه فقال: "أرشدوا أحاكم"»<sup>(1)</sup>، وقد أفادت الدراسات الصوتية إفادة عظيمة من القراءات القرآنية وتنوعها واختلافها؛ حيث تضاعفت الملاحظات والإشارات إلى سمات الأصوات وإلى قوانين ائتلافها وطرق تحققها، وكان لعلماء القراءات والتجويد اطلاع بفحص الأصوات العربية وما تتسم به من السمات والخصائص حسب ما كان يتوفر لديهم من الجهاز المعرفي في التحليل والمقابلة والمقارنة، ولقد كانت من تبعات انتشار مكانتها ضمن المستويات التي تتناول الظاهرة اللغوية<sup>(3)</sup>.

وتشغل الدراسات الصوتية العربية حيزاً مهماً في الدراسات اللغوية الحديثة، ذلك لما لها من أثر واضح فيها، خاصة في ظل تواجد تقاطع بين هذه الدراسات، كما أن اللغويين الغربيين يقرّون أن علم الأصوات كان وليد الدراسات العربية التراثية، «إذ يقرّ فيرث: "بأن علم الأصوات شبّ ونما في أحضان لغتين مقدستين هما العربية والسانسكربتية"، ويعلن

برجستراسر سبق العرب للغربيين في الدراسة الصوتية قائلاً: لم يسبق الغربيين في هذا العلم إلا قومان من أقوام الشرق وهما أهل الهند - يعني البراهمة - والعرب<sup>(4)</sup>.

والدرس الصوتي عند العرب مرتبط بعلم التجويد والقراءات ارتباطاً وثيقاً، لذلك لم تستقل الدراسات الصوتية عن القراءات القرآنية، فكانت جلّ الدراسات الصوتية في التراث العربي مرتبطة بها، ويعتبر الداني واحد من أهم علماء القرن الرابع الذين فاقت مصنفاته المائة وعشرين كتاباً بعضها محقق وبعضها ضائع أو مخطوط، كانت كلها دراسات صوتية ويعتبر مؤلفه التيسير من أهم كتبه، إذ ذكر فيه مسائل صوتية كثيرة كالإظهار والإدغام والفتح والإمالة، والتحقيق والتسهيل، والوقف وغيرها من المسائل التي بسطها في مؤلفه كما أن العلماء من بعده تقيّدوا بما في كتابه فلم يخرجوا عنه، ولم تكن لهم إضافات إلا في القليل منها كصنيع الشاطبي (ت 590هـ) وابن الجزري (ت 833هـ).

ولعلّ هذه المسائل الصوتية المبسّطة في كتب القراءات أفادت الدراسات الصوتية الحديثة فكانت المنطلق الأساسي لها، فهمّ الدارسون إلى قراءة ما جاء في هذه المدونات القديمة، وطوّروا بعدها المباحث الصوتية فتشكل الدرس الصوتي العربي إلى أن وصل إلى ما هو عليه اليوم.

### المبحث الأول: التعريف بالمؤلف ومصنّفاته

#### المطلب الأول: التعريف بالمصنّف<sup>(5)</sup>

هو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمر الداني، الإمام الحافظ، المجدّد المقرئ، الحاذق، عالم الأندلس، الأموي ولد في قرطبة سنة (371هـ)، أخذ العلم عن كبار علماء عصره وروى عنهم ورحل إلى المشرق<sup>(6)</sup> كمكة ومصر والقيروان، فكان أحد أئمة علوم القرآن وروايته وتفسيره ومعانيه وطرقه وإعرابه. كما كانت له معرفة بعلوم الحديث<sup>(7)</sup>. مات أبو عمرو يوم نصف شوال سنة أربع مئة، ودُفِن ليومه بعد العصر بمقبرة دانية.

## المطلب الثاني: مصنفاته:

ألف الداني الكثير من الكتب في عدد من العلوم، بعضها مشهور أحاطت به الدراسات والأبحاث، ومنها كتاب (جامع البيان في السبع)، وكتاب (التيسير)، وكتاب (التحديد في الإتقان والتجويد)، وكتاب (الاقتصاد في السبع)، و(إيجاز البيان في قراءة ورش) و(التلخيص في قراءة ورش)، و(المقنع في الرسم)، و(المختوى في القراءات الشاذة)، وكتاب (طبقات القراء)، و(الأرجوزة في أصول الديانة)، وكتاب (الوقف والابتداء)، وكتاب (العدد)، وكتاب (التمهيد) وغيرها من المؤلفات<sup>(8)</sup>.

## المبحث الثاني: لُمعٌ من الظواهر الصوتية في كتاب التيسير في القراءات السبع في ضوء الدراسات الصوتية الحديثة:

اخترنا في هذا المبحث إرهاصات من الدرس الصوتي في التيسير، والتي كانت مبنوثة في ثنايا كتابه حين عرض لظواهر القراءات القرآنية عند القراء ووجوه اختلافهم فيها، وتتمثل هذه الإشارات في: باب "تسهيل الهمز" و"الإدغام" و"مخارج الأصوات"، لإبرازها وتحديد مفاهيمها عند أبي عمرو الداني ومقارنة بعضها مع ما وصل إليه الباحثون المحدثون.

### المطلب الأول: تسهيل الهمز بين التيسير في القراءات والدراسات الحديثة

ويعتبر هذا المبحث من اختصاص القراء، وقد وقع بينهم اختلاف في الهمزة وتسهيلها<sup>(9)</sup>، يذكر أبو عمرو أن المهموز «حقه أن تخرج همزته مع النفس، إخراجا سهلا بغير شدة ولا كلفة ولا عنف ولا صعوبة، وذلك لا يتحصل للقراء إلا بالرياضة الشديدة والدرس المشبع، والهمزة إذا سُهِّلَتْ وجُعِلَتْ بيِّنٌ بيِّنٌ أشير إليها بالصدر إن كانت مفتوحة وإن كانت مكسورة جعلت كالياء المختلصة الكسرة، وإن كانت مضمومة جُعِلَتْ كالواو المختلصة الضمة، من غير إشباع. وتلك الكسرة والضمة هي التي كانت مع الهمزة، إلا أنها مع الهمزة أشبع منها مع الحرف المجعول خلَقًا منها»<sup>(10)</sup>. ويذهب محمود السعران -ككثير من الصوتيين المحدثين- إلى مفهوم يكاد يكون مخالفا للذي ذكره الداني في أن صوت الهمزة جهري سهل المخرج. قال السعران: «يحدث هذا الصوت بأن تسد الفتحة الموجودة بين



الوترين الصوتيين، وذلك بانطباق الوترين انطباقا تاما فلا يسمح للهواء بالنفاذ من الحنجرة بضغط الهواء فيما دون الحنجرة؛ ثم ينفرج الوتران فينفذ الهواء من بينهما فجأة محدثا صوتا انفجاريا. وهمزة القطع لا هي بالجهورة ولا هي بالمهموسة، وبذلك تكون صوتا صامتا حنجريا انفجاريا»<sup>(11)</sup>.

وقد تحدث الداني عن التسهيل بين الهمزة والحرف الذي ينطق بعدها وحدّد أحواله بقوله: «والتسهيل لإحدى الهمزتين في هذا الباب إنما يكون في حال الوصل، لا غير لكون التلاصق فيه. وحكم تسهيل الهمزة في البابين: أن تجعل بين الهمزة وبين الحرف الذي منه حركتها ما لم تنفتح وينكسر ما قبلها، أو ينضم، فإنما تبدل مع الكسرة ياء، ومع الضمة واوا، وتحركان بالفتح والمكسورة المضموم ما قبلها تُسهّل على وجهين:

- تبدل واوا مكسورة على حركة ما قبلها

- وتجعل بين الهمزة والياء وحركتها

والأول مذهب القراء وهو آثر، والثاني مذهب النحويين، وهو أقيس»<sup>(12)</sup>. ولهذه الحالات التي ذكرها الداني الكثير من التفصيل والشروط لا يتسع المقام لذكرها في هذه الورقة البحثية.

### المطلب الثاني: الإدغام بين التيسير والدراسات الحديثة

و«الإدغام ضد الإظهار وهو النطق بحرفين-مثلين أو متقاربين- حرفا واحدا مشددا عليه، وغالبا ما يكون الحرف الأول في الأصل ساكنا والثاني متحركا دون أن يكون بينهما فاصل، ثم تتم عملية إدغام الساكن الأول في الثاني»<sup>(13)</sup>.

ولم يذكر الداني تعريف الإدغام في مؤلفه هذا تعريفا واضحا للإدغام، وإنما أشار إلى نوعيه إدغام المتقاربين أو المثليين؛ يقول الداني: «اعلم، أنني إنما أفردت مذهبه في هذا الباب في إدغامه الحروف المتحركة التي تماثل في اللفظ، وتتقارب في المخرج لا غير، وهي تأتي على ضربين: متصلة في كلمة واحدة، ومنفصلة في كلمتين»<sup>(14)</sup>. ويكون بهذا القول قد ذكر ضربي إدغام المتقاربين والمثليين وهما:

الإدغام المتصل: أن يكون الصوتان في كلمة واحدة.

الإدغام المنفصل: أن يكون الصوتان في كلمتين. وهو عند الصوتيين الإدغام الكبير. وهذا التقسيم نظير ما ذهب إليه عبده الراجحي، فالإدغام «ضرب من التأثير الذي يقع في الأصوات المتجاورة، وهو لا يكون إلا في نوعين من الأصوات:

أ- أن يكون الصوتان مثليين كإدغام الكاف في الكاف في مثل: سَكَّكَ = سَكَّكَ  
ب- أن يكون الصوتان متقاربين كإدغام اللام في الراء من: قُلْ رَبِّ<sup>(15)</sup>، ثم فصل في أضرب إدغام المثليين والمتقاربين.

كما ذكر الداني إلى الإدغام الصغير: وإدغام الذال في (إذ) عند ستة حروف: عند الجيم، والزاي، والسين، والصاد، والتاء، والذال<sup>(16)</sup> وهو الإدغام الصغير.

وقد أشار الداني إلى مصطلح قريب من الإدغام وهو الإخفاء؛ إذ يقول: «حَالٌ بين الإظهار والإدغام، وهو عارٍ من التشديد»<sup>(17)</sup>. وهو وصف صوتي دقيق لهذه الظاهرة الصوتية؛ فالمعروف أن النون الساكنة لها حالات أربع، إما أن تكون مدغمة، أو مظهرة، أو مقبوبة إلى صوت الميم، أو مخفية (تسمع غنتها فقط) ويكون ذلك بحسب قرب مخارج الأصوات من مخرجها، فالأصوات بعيدة المخرج تظهر معها، والأصوات قريبة المخرج تدغم فيها، أما أصوات الإخفاء-وأصوات الإخفاء: (القاف، الكاف، الجيم، الشين، السين، الصاد، الزاي، الضاد، الدال، التاء، الطاء، الذال، الثاء، الظاء، الفاء)-<sup>(18)</sup> فتكون وسطا بين الإدغام والظهور، وهي الحالة التي تبقى معها بقية من النون وهي الغنة<sup>(19)</sup>.

### المطلب الثالث: مخارج الحروف الحلقية في التيسير ونظرة المحدثين لها

باب المخرج من أهم المسائل التي اختلف حولها اللغويون وعلماء القراءات، فكثرت له عندهم تسميات كثيرة. والمخرج لغة هو: «موضع الخروج. يقال: خرج مخرجا حسنا، وهذا مخرجه»<sup>(20)</sup>. اصطلاحا: «هو النقطة التي يتم عندها الاعتراض في مجرى الهواء والتي يصدر الصوت فيها»<sup>(21)</sup>.

وقد أشار الداني إلى حروف الحلق بدقة وذكر أنها ستة، وذلك عندما ذكر اختلاف القراء في الياء والواو، فأورد أن «خلف بإدغامهما فيهما بغير غنة، نحو قوله تعالى: (وَوَيَّ

**يقول** (البقرة: 8)، و(يؤمنزصرعون) (الروم: 43)... والباقون: يدغمونها فيهما، ويقون الغنة، فيمتنع القلب الصحيح مع ذلك. وأجمعوا على إظهارها عند حروف الحلق الستة، وهي: الهمزة، والهاء، والحاء، والعين، والحاء، والغين»<sup>(22)</sup>.

وهذه الحروف الستة مقسّمة إلى ثلاثة مخارج في الحلق<sup>(23)</sup>: المخرج الأول: هو أقصى الحلق، ويخرج منه حرفان هما: الهمزة والهاء والمخرج الثاني: هو وسط الحلق، ويخرج منه حرفان هما: العين والحاء. والمخرج الثالث: هو أدنى الحلق ويخرج منه حرفان هما: الغين والحاء المعجمتان. بينما ترى الدراسات الحديثة التي تنبني على أساس الآلات التي تعتمد على التشريح العضوي والصوتي لجهاز النطق أن الأصوات تنقسم من حيث المخارج إلى عشرة فقط بدل عشر، وليس هذا مبحثنا بل إن الدراسات الصوتية الحديثة قسّمت الحروف الستة التي ذكرها الداني والذي وضعها في خانة الحروف الحلقية، إلى كون حرفي الهمزة والهاء حنجريين؛ والحاء والعين صوتان حلقيان، والحاء والغين حرفان حلقوميان<sup>(24)</sup>. ونشير في المخططين الآتيين إلى الاختلاف بينهما:



**المخطط 01: حروف الحلق عند الداني**

|                                  |                                                                             |
|----------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|
| الحروف<br>الحنجرية               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• الهمزة</li> <li>• الهاء</li> </ul> |
| الحروف<br>الحلقية                | <ul style="list-style-type: none"> <li>• الحاء</li> <li>• العين</li> </ul>  |
| الحروف<br>الحلقومية<br>(اللهوية) | <ul style="list-style-type: none"> <li>• الخاء</li> <li>• الغين</li> </ul>  |

### المخطط 02: حروف الحلق في النظام الصوتي المعاصر

هذا هو الاختلاف في المخارج؛ حيث جعل الداني الحلق مقسماً إلى ثلاثة، أقصى الحلق، ووسطه، وأدناه وجعل لكل مخرج منها حرفين. بينما اختلفت المصطلحات عند المحدثين والتقسيمات الشكلية لهذه الأصوات كما ذكرنا. أما من حيث الصفات «فلم تتغير الأصوات الستة في صفاتها بين القدماء والمحدثين عدا صوت الهمزة التي عدّها القدماء مجهورة، وهي عند المحدثين على خلاف، عدّها بعضهم صوت، لا هو بالمجهور ولا بالمهموس»<sup>(25)</sup>.

### المطلب الرابع: الرّوم والإشمام:

هما حالتان تلزمان الصوت عند الوقف على الصوت في الكلمة، والوقف هو: قطع النطق عند آخر الكلمة اختياراً لجعلها آخر الكلام، وغالباً تلزمه تغيرات إما في الحركة بحذف أو روم أو إشمام<sup>(26)</sup>.

وذكر الداني حدّ الرّوم «هو تضعيفك الصوت بالحركة حتى يذهب معظم صوتها فتسمع لها صوتاً خفياً يدركه الأعمى بحاسة سمعه. وأما حقيقة الإشمام فهو ضمك شفتيك بعد سكون الحرف أصلاً، ولا يدرك معرفة ذلك الأعمى، لأنه لرؤية العين لا غير، إذ هو

إيماء بالعضو إلى الحركة»<sup>(27)</sup>. ويتفق تحديد علماء اللغة المعاصرين في هذين المصطلحين ومفهومها مع تعريف الداني، كما نجد أنّ المحدثين من دارسي الأصوات العربية أهمل أغلبهم الإشارة إلى ظاهرة (الروم والإشمام) ومن أشار إليها منهم، ذكر ما قاله القدماء عنها دون أن يأتي بشيء يستحق الذكر<sup>(28)</sup>، فالروم عند المحدثين وقف باختلاس الحركة الأخيرة، أي بتخفيفها دون إتمامها<sup>(29)</sup>. وكذلك اعتبروا الإشمام بأنه ضرب من التخفيف للحركات القصيرة الأخيرة<sup>(30)</sup> لكنهم قصدوا حالة الضم فقط<sup>(31)</sup>. ونحن اليوم لا نجد من متكلمي العربية الفصحى من يحرص على نطق الروم والإشمام في وقفه حتى بدا ذلك غريبا على المسامع، إلا عند نفر قليل من علماء القراءة الذين تمسكوا بالرواية<sup>(32)</sup>.

### خاتمة:

بعد هذا العرض المختصر وجدنا اتحادا بين الدرس الصوتي عند الداني وهو واحد من أهم أعلام علم القراءات والتجويد، والدراسات الصوتية الحديثة لدى الباحثين، واشتمل الأمر مفاهيمهم ومصطلحاتهم، وكذا مضامين بحوثهم المتمثلة في مخارج الحروف وغيرها من الظواهر الصوتية التطبيقية التي امتازت به الدراسات اللغوية العربية خاصة. فعلى الرغم من اختلاف الوسائل المستخدمة بين هؤلاء إذ استخدم القدماء وسائل محددة تعتمد على الملاحظة المجردة لمخارج الأصوات، واعتماد المحدثين على وسائل متطورة في الجانب الصوتي واعتمدوا على الدراسة الصوتية الآلية، إلا أن جهودهم تكاد تكون واحدة؛ فالنتائج التي توصل إليها المحدثون هي محض انبثاق لما توصل إليها القدماء، فكانت الاختلافات بينهم مجرد اختلاف في تقسيمهم لبعض المخارج أو صفات بعض الأصوات، أو في تغيير المصطلح المستخدم الذي قد يكون معربا أو مترجما أو أجنبيا، وما أُثبت في ثنايا كتب المستشرقين كبرجشترآسر وغيره خير دليل على ما ذهبت إليه دراستنا.

## الهوامش والإحالات

- (1) - المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1422هـ/2002م، ج2، ص477.
- (2) - سبب نشأة الصوتيات العربية، عادل زواقري، مجلة الممارسات اللغوية، الجزائر، العدد 35 (مارس 2016) ص133.
- (3) - مخارج الحروف عند القراء واللسانيين، دراسة مقارنة، عزيز أركيبي، دار الكتب العلمية، لبنان 2012م، ص13. سبب نشأة الصوتيات العربية، عادل زواقري، ص123.
- (4) - مصادر التراث الصوتي العربي، أحمد عزوز، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا العددان (71 - 72)، ربيع الأول تموز، يوليو 1418هـ - 1998م، ص166. التراث العربي وعلم اللغة الحديث، حسام البهنساوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1425هـ/2004م، ص6.
- (5) - سير أعلام النبلاء، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تح: حسان عبد المتان، بيت الأفكار الدولية، 2004م، ص2653.
- (6) - الصلة، ابن بشكوال، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1410هـ/1989م، ص592.
- (7) - الصلة، ابن بشكوال، ص593.
- (8) - سير أعلام النبلاء، الذهبي، ص2654.
- (9) - ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت577هـ)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1428هـ/2007م، ج2، ص598.
- (10) - التحديد في الإتقان والتجويد، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني الأندلسي، تح: غانم قدوري الحمد، دار عمان، عمان، ط1، 1421هـ/2000م، ص97.
- (11) - علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت. ص157.
- (12) - التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، تح: حاتم صالح الضامن، مكتبة الصحابة الإمارات، الشارقة، ط1، 1429هـ/2008م، ص153.
- (13) - ملامح البحث الصوتي في الدرس الصرفي عند ابن جني، مجلة الباحث، دولية فصلية محكمة ع12، أبريل 2013، ص86.

- (14) - التيسير في القراءات السبع، ص128.
- (15) - التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت، ص203.
- (16) - التيسير في القراءات السبع، ص168.
- (17) - التيسير في القراءات السبع، ص174.
- (18) - الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط5، 1975م، ص70، 71.
- (19) - المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، عبد العزيز الصايغ، دار الفكر، دمشق، ط1 1427هـ/2007م، ص235.
- (20) - الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، القاهرة ط1، 1376هـ/1956م، ج1، ص309.
- (21) - المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، عبد العزيز الصايغ، ص50.
- (22) - التيسير في القراءات السبع، ص174.
- (23) - المنبر الجديد في علم التجويد، فهمي علي سليمان، دار النصر، القاهرة، د.ت، د.ط، ص67.
- (24) - اللغة العربية، معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة، 1994، ص79.
- (25) - المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، عبد العزيز الصايغ، ص60.
- (26) - الدرس الصوتي عند أبي عمرو الداني، دراسة وصفية تحليلية، إبراهيم خليل الرفوع، رسالة ماجستير في اللغة العربية، إشراف: عبد القادر مرعي، جامعة مؤتة، الأردن، 2004م، ص146.
- (27) - التيسير في القراءات السبع، ص199.
- (28) - المصطلحات الصوتية في كتب التراث العربي في ضوء التفكير الصوتي الحديث، إبراهيم عبود ياسين السامرائي، إشراف وليد سيف، رسالة دكتوراه في اللغة العربية، الجامعة الأردنية، أيلول 1993م، ص391.
- (29) - موسوعة النحو والصرف والإعراب، إميل بديع يعقوب، دار العلم للملايين، ط1، (1384هـ 2005م)، ص715.
- (30) - دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو، تعريب صالح القرمادي، مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، 1966م، ص199.
- (31) - موسوعة النحو والصرف، ص715.
- (32) - الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان، ط2، 1428هـ 2007م، ص431.

## جماليات المفارقة التصويرية في شعر "عبد المجيد فرغلي"؛ دراسة أسلوبية

### The Aesthetics of the Pictorial Paradox in Abdel-Majid Farghali Poetry - a stylistic study-

د. هيثم بن عمار

جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)

algeri069900@gmail.com

أ. نورالدين مزروع

جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)

nouraldinmazroua1987@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/07

تاريخ الإرسال: 2020/08/09

#### ملخص:

تتعدد الوسائل التي توصل بها الشاعر في شحن أساليبه وحشد المعاني فيها، ولعل أبرزها المفارقة التي احتلت مكانة متميزة في تشكيله الإبداعي فاتخذها وسيلة أسلوبية وإبداعية للتعبير لطاقتها التعبيرية الهائلة، لذلك أردت الكشف عن هذه الظاهرة، فجاءت وفق المنهج الأسلوبية الذي اعتمد على الفروع المختلفة للبلاغة التراثية، وذلك بإبراز جمالياتها وأثرها الكبير في النص الشعري.

الكلمات المفتاحية: جمالية، مفارقة، خطاب، شعر، أسلوبية.

#### Abstract:

The means by which the poet begged constructing style and infusing meanings in them are so varied. Perhaps the most prominent paradox that occupied a distinguished position in his creative formation and considered it as a stylistic and creative means to express its tremendous expressive energies. As such we want to reveal this phenomenon within the line of the stylistic approach that relies on the different branches of rhetoric heritage by highlighting its aesthetics and its great impact on the poetic text.

**Keywords:** aesthetic; Paradox; Speech, poetry; Stylistic.



## تمهيد:

حظيت البلاغة العربية بمكانة عالية لدى الدارسين العرب القدامى والحديثين، فألّفوا فيها المصنّفات التي تشرح أهمّ أبواب هذا العلم، ومن أشهر أبوابها باب البيان وباب المعاني اللذان يهتمّان بالأساليب البلاغية، وطرائق توظيفها في النص الأدبي الشعري، أو النثري. مولّدة بهذا الحضور بعدا جماليا فنياً أصبح يطلق عليه في الدرس النقدي الحديث المفارقة.

إنّ المتأمل الواعي للدرس البلاغي يجد دراسة مفصّلة لدى علماء البلاغة وما تناولوه من تحليل وتفصيل في درس المفارقة الصورية التي تدخل في معالجة الأعمال الشعرية التي افتتن صاحبها بالطبيعة والجمال فراح يرسمُ بخياله الواسع مختلف أساليب المفارقة الشعرية ويناسق ما بين صور استعارية وأخرى تشبيهية وأخرى مجازية، مستعينا في الوقت ذاته برموز شعرية، محاولا في الأخير إيصال معانيه عن طريق انزياحات لغوية تصويرية تعكس الجانب الفني والبلاغي للشاعر والنص معاً.

ولهذا تُفترَحُ المفارقة ذاتها ظاهرة شعرية لا تكفي بأن تكون عارضة في النص وطارئة على ملامحه التشكيلية والمضمونية، وإنما ارتبطت بكل العناصر المكونة للخطاب الشعري متغلغلة في أعماق بنيته لتمنحه الاختلاف المنشود من خلال كسر السائد ومحاوله منحه المغايرة والحداثة.

## 1- مفهوم المفارقة:

**لغة:** اسم مفعول من (فارق) على وزن فاعل، ويأتي مصدر على وزنين (مفاعلة مفارقة)، وفعال فراق. وجذورها الثلاثي فَرَقَ، مصدره: فَرَّقَ، والفرق القسم، والجمع أفرق والفرق الفلق من الشيء إذا انفلق منه.. وفارق الشيء مفارقة وفراقاً: باينها.. والفرق تفريق ما بين الشيئين حين يتفرقان، والفرق الفصل ما بين الشيئين، فرق يفرق فرقاً: فصل.. والفرقان القرآن وكل ما فرق به ما بين الحق والباطل<sup>(1)</sup>.

وفي الاصطلاح: «عبارة عن لُغْبَة لغوية ماهرة وذكية بين طرفين على نحو يقدم فيه صانع المفارقة النص بطريقة تستثير القارئ، تدعوه إلى رفض معناه الحرفي، وذلك لصالح معناه الخفي الذي غالباً ما يكون المعنى الضد وهو في أثناء ذلك يجعل اللغة يرتطم بعضها البعض بحيث لا يهدأ للقارئ بالا إلا بعد أن يصل إلى المعنى الذي يرتضيه ليستقرّ عنده»<sup>(2)</sup>.

وعليه؛ فإن المفارقة «تعدد أوجه المعنى اللفظ الواحد لذا يمكن أن تقرأ قراءات متشعبة؛ ليظهر لها معان واحتمالات جديدة فتظهر ازدواجيات اللفظ، انتقالات من المعنى السطحي إلى المعنى العميق المقصود فيتبدى أنّ المعنى السطحي ليس هو المقصود؛ وإنما الدلالة العميقة التي يريد الكاتب أن يوصلها ويحاول القارئ البحث عنها»<sup>(3)</sup>.

وركحاً على ما سبق فإنّ الأساليب المفارقة تتماهى مع التراكيب البلاغية المجازية؛ لأنّ من خصائصها الأساسية المميّزة الإيحاء والإشارة، فتجعل ذهن القارئ يشذ عن نسقية البحث خلف أقنعة المفارقة التي تنشّيه وتفتنه نحو فضاءات رحبة من التأويلات، فيصاحبه دغدغة شعورية عميقة كلّما انتقل من إيحاء إلى آخر<sup>(4)</sup>، وهكذا تبقى المفارقة «شكل من الأشكال البلاغية التي تشبه الاستعارة في ثنائية الدلالة، فالمفارقة في كثير من الأحيان تراوغ الرقابة بأنّها تستخدم على السطح قول النظام السائد نفسه، بيد أنّها تحمل في طياتها قولاً مغايراً»<sup>(5)</sup>.

وتبرز أهمية المفارقة في الشعر عموماً وفي شعر الوجداني خصوصاً على أنّها من أهم خصائصه، وتعتبر طبيعة فيه وجوهاً أصيلاً يحدد ماهيته فهي تدفع الشعر إلى تحقيق المغايرة المرجوة والظفر بطاقات تعبيرية جديدة تحيي بها اللغة، فشعرية المفارقة تتشكل من خلال قدرة الشاعر عن إضفاء طاقة تعبيرية شعرية تكتنز داخل بروح خصبة وثرية قائمة على التركيز والدقة والمفاجأة في آن واحد<sup>(6)</sup>.

## 2- المفارقة على مستوى الصورة:

### • تمهيد لمفهوم الصورة:

إنّ الصورة بشكل أدق وأشمل، هي الشكل الفني الذي يتخذ فيه الشاعر الألفاظ والعبارات في سياق بياني خاص ليعبّر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكامنة في القصيدة، مستخدما طاقات اللغة وإمكاناتها في الدلالة والتركيب والإيقاع والحقيقة والمجاز والترادف والتضاد... وغيرها من وسائل التعبير الفني، وبهذا تكون الألفاظ والعبارات هي مادة الشاعر الأولى التي يصوغ منها ذلك الشكل الفني المتمثل في الصورة الشعرية<sup>(7)</sup>، لتكون «واسطة الشعر وجوهره، وكل قصيدة من القصائد وحدة كاملة تنتظم في داخلها وحدات متعددة هي لبنات بنائها العام، وكل لبنة من هذه اللبنة تشكل مع أخواتها الصورة الكلية التي هي العمل الفني نفسه»<sup>(8)</sup>.

والصورة الشعرية هي أحد أبرز الأدوات الشعرية التي يوظفها الشاعر في صياغة تجربته الشعرية، وهو حينما يمارس عمله الإبداعي، يركز على مخزونه الثقافي، ويستند إلى ما تكتنزه ذاكرته من معان وصور وأفكار، ثم يعيد تشكيل ذلك الركام من الأحاسيس والأفكار والصور وفق رؤيته الخاصة وحسب مقاصده الفنية والدلالية، ولعل هذا ما نلاحظه وما نلقيه عند "عبد المجيد فرغلي" من مخيلته القوية الخصبة القادرة على التركيب والاستيحاء وإعادة البناء وخلق الجديد من الموضوعات الشعرية القديمة.

ولعلّ أهم شيء في الصورة الشعرية حين ترتبط بالعاطفة؛ إذ الصورة الشعرية في حقيقتها الفنية شاشنة كبيرة تنعكس فيها عواطف الشاعر وانفعالاته التي لا يمكن أن يتحدث عنها إلا بالإشارة إلى شيء في العالم المادي. ولهذا لا يصح بأي حال من الأحوال الوقوف عند التشابه الحسي بين الأشياء دون ربط التشابه بالشعور المسيطر على الشاعر في نقل تجربته الشعرية، وكلّما كانت الصورة أكثر ارتباطا بذلك الشعور كانت أقوى وأصدق وأعلى فنا<sup>(9)</sup>.

## أ- المفارقة للصورة الاستعارية والتشبيهية:

يتوافق أطر الاستعارة مع المفارقة، «فكلاهما يتميز بثنائيات دلالية مكوّنة من السطح والعمق، فالمفارقة ينبثق منها المعنى السطحي الدال العميق، والاستعارة تستبدل الألفاظ السطحية بالعميقة؛ ليكون المعنى العميق هو الدلالة التي يصفها الشاعر ممّا يؤدي إلى إضفاء جماليات فنية للنصوص المكتوبة والمقروءة»<sup>(10)</sup>.

إن المتأمل الواعي في أسلوب المفارقة التصويرية يلقي بعض الصور تخفي إدراك مضمونها الشعوري، حين يعتمد الشاعر على تشكيل الصورة الشعرية من مخزونه اللاشعوري وفي هذه الحالة يكون من الخطأ التعامل مع الصورة على الدلالات الظاهرة المباشرة، وإنما يجب استكناه ما خفي منها<sup>(11)</sup>، ولنتأمل قول الشاعر في وصف بلده مصر<sup>(12)</sup>:

|                                         |                                        |
|-----------------------------------------|----------------------------------------|
| فَتَنَتْ بِهَا وَيَمْنِي الْغَرَامُ     | وَهَلْ بِيَدِهَا يَحْلُو الْهُيَامُ    |
| أَحْسُ بِحَبِّهَا يَغْشَى كِيَانِي      | كَمَا فَعَلْتَ بِشَارِبِهَا الْمُدَامُ |
| وَحَمْرَةَ حُبِّهَا لَا صَحْوَ مِنْهَا  | وَلَيْسَ يَفِيقُ مِنْهَا مُسْتَهَامُ   |
| لَقَدْ مَلَكْتَ عَلَيَّ زَمَامَ نَفْسِي | فَفِي يَدِهَا الْقِيَادَةُ وَالزِمَامُ |

لجأ الشاعر إلى الانزياحات المقنّعة، التي تستعير ألفاظا مكان غيرها، موحية بالمعاني العميقة، فالنظم التصويرية التركيبية تكون رديفة للمفارقة، فمن عبقرية الشاعر اعتماده على طريقة التجسيد؛ جسّد الشاعر بلاده مصر كأنها امرأة في غاية الجمال، فكان تصوير الشاعر يعتمد على عمق المفارقة الشعورية النفسية التي باح بها وجدّه وقلبه؛ وذلك في وصف الوطن بوصف المرأة الفاتنة وما تتمتع به من سحرٍ وجمال، وهذا ما خلق حركة وحيوية تستحوذ على مشاعر القراء، لتجعلهم في الأخير يسعون في الكشف عن مفارقات استعارية جذابة تتراوغ بين السطح والعمق.

وتسمى هذه التقنية الفنية عند علماء البلاغة بالتشخيص وهو أن يصور لنا الشاعر المحسوسات المادية غير الحية أو المجردة من الحياة على هيئة كائن متميز بالشعور والحركة والحياة<sup>(13)</sup>. ويستخدم للإشارة إلى خلع الصفات والمشاعر الإنسانية على الأشياء المادية والتصورات العقلية المجردة<sup>(14)</sup>.

ثم لا يلبث الشاعر أن يصرح بهذا المحبوب الذي هو وطنه (مصر) قوله<sup>(15)</sup>:

بلادي ميمتي غراماً      وخباً ليس يغزوه انفصام  
أردد في الكرى اسمك من حنين      وفي صحوي إذا اشتد الضرام  
ضرام الحب في كبدي وقلبي      ورؤحي... هل بحبك من يلام  
عشقت بك الفضيلة في وجودي      ومن يعشق يلد له الغرام

ولعل هذا التصريح الأخير فك من المراوغة الفكرية التي تتضمنها المفارقة، فالقارئ من الوهلة الأولى يلفي أنه مع غزل عذري، لكنه مع هذا التصريح المباشر (بلادي) يتفهم للقارئ أنه مع شعر وطني موجه إلى بلدة الشاعر (مصر). وتظل قصائد الفرغلي تتسربل بثياب الاستعارات من تصريحية ومكنية معلنة اندماجها بالأسلوب الحديث للمفارقة المعتمدة على الثنائيات المجازية والحقيقة، فكان أسلوبه يفوح بمختلف الدلالات الخفية العميقة، قوله<sup>(16)</sup>:

وحين أراد رب العرش لقياً      أتاح سبيلها لنا واستجاباً  
وهأنذا أتيتك يا بلادي      وأشق إليك من أفق السحابا  
وطائرتي تحلق في سمائها      ولحن أزيها هز الرحابا

فتتعالى المفارقات التصويرية عند الفرغلي، ليرسم أمتعها في شكل (تنافر لفظي) جمع بعض الألفاظ، فكيف لصوت الطائرة المدوّي أن يكون لحناً جميلاً يتهجج به السامعون؟ لا شك أنّ هذا التنافر اللغوي خلق مفارقة تصويرية في المعنى والذي أفاد دلالة شوق أهله له وهو قادم إلى بلاده فاعتبر ذلك الصوت المدوّي للطائرة لحن يتمتع به محبوبه؛ وهنا يشعر القارئ بجماليات المفارقة ومن ثمة يتمتع بلذة الكشف عن ألفاظ المراوغة.

وقد تتمايز الاستعارة التصريحية في شعر الفرغلي بلحها المفارقة الجديدة موحية بمعانٍ مجازية بعد مرورها بالمعنى السطحي وصولاً إلى خفاياها المكنونة<sup>(17)</sup>، ولنذكر قوله يخاطب وطنه<sup>(18)</sup>:

ونيلك حوله جنّات عدنٍ حوت من سحرها العجب العجائباً

فالصورة الاستعارية واضحة في صدر البيت (جنّات عدن)، والتي حاول فيها الشاعر أن ينتزع المخبوء ويوح بالمكنون، ولعلّ المقصود بجنّات العدن ما يتعلّق بالبساتين والأشجار الخضراء التي تحيط بنهر النيل، وهنا تتجلّى أثر المفارقة في جعل الأذهان تتقدّ للكشف عن سر جمال هذه الصورة وكشف ما تحويه من المعنى العميق.

ومن التفتّن الرائق في استخدام أسلوب المفارقة يجعله الشاعر في صورة استعارة مكنية، نذكر قوله في وصف الريف<sup>(19)</sup>:

عشقتُ ترابَ الرّيف منذ لمسّته بحسّي وأحضان الغصون سواترُ

فرشتُ جفونَ العينِ أرضاً لحبّه وروضاً به غنى هزارُ وشاعرُ

إنّ المتمنّ في هذا الأسلوب المفارقة للاستعارة المكنية يكشف سرّ هذا الجمال الفتي، لاسيما مع المعنى المكنّى (لمسته بحسّي)، (فرشت جفون العين أرضاً)، وكلاهما إشارة إلى حبّه العميق اتجاه وطنه.

كما تجلّت بعض التشبيهات الغريبة من نماذج ذلك نذكر بيتين لقصيدة له "بين أحضان الطبيعة"، قوله<sup>(20)</sup>:

وَلَقَدْ دَنَا وَقْتُ الْحَصَادِ      وَقَدْ تَاهَبَتْ الرِّجَالُ  
وَالْقَمْحُ جَيْشٌ خَاضِعٌ      هُوَ وَالْمَنَاجِلُ فِي نِزَالِ

فقد جعل الشاعر للقمح صورة جيش، وهل يكون القمح جيشاً ؟ وما المقصود بالجيش ؟ ولعلّ هذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على المعنى العميق الذي يجعل من عظمة حقول القمح واتساعها وضخامة السنايل وطولها كأثما جيش تواجه مناجل الرجال. وفي قصيدة من الشعر الحر، نذكر قصيدته بعنوان كلماتي ليس للبيع<sup>(21)</sup>:

مَا كُنْتُ لِأَعْرِفَ  
أَنَّ الْحَسَّ مَتَاعٌ  
قَدْ يُشْرَى  
يَوْمًا أَوْ يُبَاعُ  
كَأَنَّ لَا هَذَا كَانَ  
وَلَا ذَاكَ  
الْحَسُّ هُنَا نَبْضَةُ قَلْبٍ  
يَتَحَرَّقُ  
شَوْقًا لِلْكَلِمَةِ  
تَفْرُخُ أَغْصَانًا فِي الرُّوسِ

## الدوحُ الشعري

## على أرضِ الواقع

إلى أن يقول (22):

كلماتي أنوارٌ

من شمسٍ

بكرٍ عذراء

تستيقظ في كلِّ

صباحٍ في بشرٍ

تتكثّف المفارقات التصويرية في هذه المقطوعة المستلّة من قصيدة طويلة للشاعر فالقارئ المتأمل في الكلمات الآتية: (الحسُّ يُشترى ويباع)، (تَفْرُخُ أغصاناً)، (من شمسٍ بكرٍ عذراء)، تتضح له عدة مفارقات تصويرية، بين مفارقة معبّرة عن الحس من خلال تشبيه الشيء المعنوي (الحس) بالشيء المادي الذي يباع ويشترى على سبيل مفارقة استعارية ومفارقة أخرى من خلال تجسيد "عبد المجيد فرغلي" الكلمة كأنها طير يفرخ وينجب صغاراً، لكن من نوع آخر وهم الأغصان، وبهذا التنافر الحاد في عبارة (تفرخ أغصاناً) تتولّد المفارقة الاستعارية، التي تعود فائدتها على أنّ شعر فرغلي كلماته تحمل دلالات مكثّفة.

كما استخدم الشاعر مفارقة تصويرية بين تشبيه واستعارة، فالأولى (كلماتي أنوار) على سبيل تشبيه بليغ زاد من قوّة المعنى ووضوحه، بينما الثانية (من شمسٍ بكرٍ عذراء) على سبيل استعارة مكنية؛ فالشمس لا يقصد بها الشمس الحقيقية في حد ذاتها وإنما هي المرأة الجميلة العذراء التي لم تتزوّج بعد، وكل هذه الصور جاءت ما بين معنى سطحي وآخر عميق يقصده الشاعر على سبيل مفارقة تصويرية.



## ب- التراسل الحسي المفارقي:

يظهر عنصر المفارقة الحسية للكشف عن أثر الانزياح في بناء الصور فهو وسيلة عظمى يجمع فيها الشاعر بين أشياء مختلفة، وفق أبعاد أسلوبية جمالية متعددة، فالوظيفة الجمالية للغة الشعرية هي السمة الخاصة التي تميز الشعر عن غيره من الرسائل القولية<sup>(23)</sup>.

تتداعى الحواس بشكل مكثف عند عبد المجيد فرغلي تتخفى وراءها معاني يوظفها لنا الشاعر بصورة مفارقة. نذكر قوله<sup>(24)</sup>:

أَصْدَقْتُهَا عَمْرِي وَأَعْجَبُهَا      أَنِّي صَبَوْتُ لَهَا وَأَعَشَقْتُهَا  
أَشْهَى إِلَيَّ مِنَ الشَّدَا عِبْقًا      تَلْثَامُ ثَغْرِي حِينَ يَسْرِقُهَا  
وَسَرَقْتُهَا بِفَمِي أَطَوَّقُهَا      يَا طَيْبَ مَا أَوْحَى مَطَوَّقُهَا

ففي هذا النص الشعري تتمازج الصور الحسية، مشكلة صورا مفارقة موحية، فهل تكون السرقة بالفم؟، بالطبع فالجواب: لا، لكن الشاعر استخدم مفارقة حسية مفيدة معنى متناقضا؛ فالسرقة فعل خاص باليد وليس بالفم، ولكن الشاعر ذكرها بفعل الفم إشارة مدى اختلاسه للقبالات وحبّه الشديد لهذه المرأة.

## ج- المفارقة للصورة الكنائية:

تعدّ الكناية في مفهومها «لفظا أطلق وأريد به لازم معناه مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي»<sup>(25)</sup>. وقد قسّم القدماء الكناية إلى قريبة وبعيدة، وإلى كناية عن صفة أو موصوف أو نسبة بناء على عدّة اعتبارات، كاعتبار الوسائط بين المعنيين فيها، وكيفية إدراك المراد منها والمطلوب<sup>(26)</sup>.

ولكن في عصرنا الحديث تكاملت «التقنيات المفارقة مع أساليب البلاغة القديمة (الكناية الاشارية) فتحيا من سباتها العميق، بدراستها دراسة حديثة، فقد أصبحت (المفارقة) تنويجا لمصطلح الكناية وأحييتها وبثت الحياة فيها»<sup>(27)</sup>.

تعرّض الشاعر في عقده السادس لقسوة التجاهل والنقد باعتباره أحد أعمدة القصيدة العمودية، فقال رداً على مهاجميه لحفاظه على القصيدة العمودية<sup>(28)</sup> بقصيدة من نفس جنس شعرهم: بعنوان "يا نابغة العصر"<sup>(29)</sup>:

مهلاً يا نابغة العصر

أيا ذات المترجّع فوق منصّة

إصدار الأحكام الفوريّة

جوفاء المضمون

مهلاً يا أبرهة العصر

بلقيس غريب الأنواء

فلست على برج الأدب الغلوي

تقدّر أوزان الشعراء

«ولست عليهم بمُسيطر»

استخوذ منه على فكر التجباء

كأنك تملك في يدك مقاليد الأمر

أو التّهي

على روح خواطر كلّ الأدباء

لقد ساعد في ظهور مثل اللغة الرمزية الكنائية العميقة بإيجاءاتها المختلفة، عاطفية الشاعر الغاضبة أمام التهميش الأدبي، الذي يعيشه والنقد والتهكم الذي يتعرض له فخطابهم خصومه بلغة تهكمية، ولقد كان العنوان كافي لنقده بقوله (مهلا يا نابغة العصر) لاسيما وقد حمل مفارقة رمزية كنائية رائعة؛ فالنبوغ صفة حسنة للرجل، لكن الشاعر قالها بتهكم قصد لفت الانتباه عليه.

لتتراسل المفارقات الرمزية الكنائية في نصّه المجائي موجّها هجاءه إلى خصمه بقوله (مهلا يا أبرهة الإبداع العصري)، مضمّناً بذلك رمزا تراثياً المتمثل في (أبرهة) وهي دلالة على الطغيان والتمرد، لكن سرعان ما وبأسلوب مفارقي يردف معها كلمة (الإبداع العصري)، لتخلق في الأخير ثنائية تصويرية بين (التمرد، الإبداع) تتصرّع بسطح لفظي يوحي بمعنى خفي، وهو مدى غرور خصم الشاعر بنفسه، وكل ذلك جاء بصورة تهكمية.

ولعلّ رفض الشاعر واضح من المعارضة الشديدة اتجاهه، فكأنه يوحي لخصومه أن نقدم ليس له معنى، بل وليس لهم الحق في التكلم عن نظام القصيدة القديم؛ ذلك أنّ الإبداع الشعري يرجع إلى حرّية الشاعر في سلوكه أيّ اتجاه أدبي يريد. وهنا تكمن أهمية أسلوب المفارقة الكنائية وفنيتها «في القدرة على رسم الصورة الأدبية وبشكل غير مباشر وفق حليلة يلجأ إليها الشاعر في نقل المفردات من دلالتها الأصلية إلى دلالات أعمق وأقدر على التعبير<sup>(30)</sup>.

وهكذا فإنّ «تجديد المعاني وابتكارها، وتوسعة الأفكار وتوليدها، هما أمران لا يتمّان إلاّ بواسطة تجديد اللغة والتبحر في معانيها؛ على حين تجديد اللغة نفسه لا يتم بتحنيطها بالمحافظة عليها كما هي قابعة في المعاجم، وكما هي جائمة في الصياغات الشائعة والتركيب القائمة، دون توليد أو تجديد؛ ولكن بالانزياح، أو الانحراف بها عن التعابير الرّتيبة والاستعمالات التعليمية المبسّطة، والتوسّع من خلالها في استعمال الاستعارة والمجاز لتفجير معان جدد، وبتشقيق أفكار لم تك قائمة فيها قبلاً»<sup>(31)</sup>. ولنتأمل قوله مخاطبا محبوبته<sup>(32)</sup>:

جوذي عليًا بسمه فيها المنى وكفاك مكثي في العذاب الناصب

أو ما كفاك وقد أصبت مقاتي يا خير قاتلة بسهم صائب

فمتى كان القتل فيه خير؟ لقد أراد الشاعر بهذا القتل أن عمّته هذه المعشوقة بهواها فهو قتيل بين يديها لكن هذا القتل من نوع آخر إنه الحب والتّعمُّ بعذابه وموته صاحبه إن حصل له ذلك، وقد جاء ذلك كلّ بصورة كنائية زادت من روعة المعنى وقوّته.

#### خاتمة:

لا ريب في أن للمفارقة دورا فعالا في شحن الطاقة الجمالية للنص الشعري؛ وذلك لأن القارئ من طبعه أن ينجذب إلى ما هو خارق للعادة وخارج عن حدود المألوف، وهذا ما أكدّه الشاعر من خلال نصوصه الشعرية، فالقارئ فالقارئ إذن لشعر عبد المجيد فرغلي يلاحظ أن التشبيه والكناية وتراسل الحواس من بين أبرز البنيات التي كانت معينة على صنع المفارقة وتشكيل جماليتها في شعره، التي استطاع الشاعر من خلالها أن ينتقل من بالدلالة من الوضوح والوحدة إلى الغموض والتعدد، ولهذا أصبحت حاجة القارئ شديدة إلى التأويل.

وأخيراً نستشف أنّ المفارقة التصويرية فن يستخدمه الشاعر المعاصر لإبراز التناقض بين طرفين متقابلين أو بين ما المعنى السطحي والمعنى العميق، وقد استعان الشاعر عبد المجيد "فرغلي" بهذه التقنية الفنيّة لإبراز هواجس نفسه وآماله.

## الهوامش والإحالات

- (1) - ينظر: ابن منظور الإفريقي المصري، (أبو فضل جمال الدين محمد بن مكرم) لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، المجلد 5، ص: 120، 121.
- (2) - نعيمة سعدية، الأسلوبية والنص الشعري، دار الكلمة، الجزائر، ط1، 2016م، ص: 56.
- (3) - يسرى خليل عبد الرحمان، سلامة أبو سنينة، المفارقة في شعر الصنوبري، إشراف حسام التميمي رسالة ماجستير، جامعة الخليل، سعودية، 2015، ص: 3.
- (4) - ينظر: المصدر نفسه، ص: 3، 4.
- (5) - قاسم سيزا، المفارقة في القص العربي المعاصر، مجلّة فصول، المجلد 3، عدد2، 143.
- (6) - ينظر: خالد سليمان: المفارقة والأدب، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1999م، ص: 32.
- (7) - ينظر: عبد القادر قط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، دار مكتبة الشباب، مصر القاهرة، [د.ط.]، [د.ت.]، ص: 391.
- (8) - نعيم اليافي، مقدمة لدراسة الصورة الفنية، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، سوريا [د.ط.]، 1982م، ص: 39، 40.
- (9) - ينظر: محمد بن يحيى، السمات الأسلوبية في الخطاب الشعري، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1 2011م، ص: 148.
- (10) - يسرى خليل عبد الرحمان، سلامة أبو سنينة، المفارقة في شعر الصنوبري، ص: 62.
- (11) - المصدر نفسه، ص: 63.
- (12) - عبد المجيد فرغلي: رحلة في عيون الشوق، إعداد وتقديم عماد الدين عبد المجيد فرغلي، مؤسسة يسطرون للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2017م، ص: 529.
- (13) - ينظر: كرار عبد الإله عبد الكاظم الابراهيمي، المفارقة في شعر أبي نواس، إشراف عامر صلال راهي الحفناوي، جامعة المتنى كلية التربية للعلوم الإنسانية، 1438، 2017م، ص: 57.
- (14) - ينظر: مصطفى السعداني، التصوير الفني في شعر محمد حسن إسماعيل، منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، [د.ط.]، [د.ت.]، ص: 87.
- (15) - عبد المجيد فرغلي، الديوان، ص: 530.
- (16) - المصدر نفسه، ص: 534.
- (17) - يسرى خليل عبد الرحمان، سلامة أبو سنينة، المفارقة في شعر الصنوبري، ص: 64.
- (18) - عبد المجيد فرغلي، الديوان، ص: 535.

- (19) - المصدر نفسه، ص: 538، 539.
- (20) - المصدر نفسه، ص: 545.
- (21) - المصدر نفسه، ص: 748، 749.
- (22) - المصدر نفسه، ص: 748.
- (23) - ينظر: يسرى خليل عبد الرحمان، سلامة أبو سنينة، المفارقة في شعر الصنوبري، ص: 64.
- (24) - عبد المجيد، فرغلي، الديوان، ص: 65.
- (25) - ينظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتدقيق وتوثيق، يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص: 287، 288.
- (26) - ينظر: تيسير عباس محمد شريف، القرينة في البلاغة العربية -دراسة بيانية-، دار عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2011م، ص: 206.
- (27) - يسرى خليل عبد الرحمان، سلامة أبو سنينة، المفارقة في شعر الصنوبري، ص: 90.
- (28) - عبد المجيد فرغلي، الديوان، ص: 787.
- (29) - المصدر نفسه، ص: 788، 789.
- (30) - ينظر: محمد عبيد السبهاني، المكان في الشعر الأندلسي، دار غيداء، عمان، الأردن، ط1 2013م، ص170.
- (31) - عبد الملك مرتاض، أثر الانزياحات في تنشيط اللغة السردية - الاستعارة اللغة الابداع -، مجلة الكلم، جامعة أحمد بن بلّة، وهران، العدد الثاني، 2016، م، ص: 4، 5.
- (32) - عبد المجيد، فرغلي، الديوان، ص: 26.

## خصائص الإيقاع في المعارضات الشعرية من خلال "يا ليل الصب" ومعارضة شوقي لها

Rhythm Characteristics in Poetic Oppositions through "Ya Laylou Essabi" and shawki's opposition to it

د. محمد صالح الحمراوي

جامعة تونس المنار، المعهد العالي للعلوم الإنسانية (تونس)

mohamed.hamraoui.beja@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/08/26

تاريخ الإرسال: 2020/08/06

ملخص:

جعلنا الحديث عن الإيقاع في هذا المجال الأطروحة الكبرى وربطناه بالمعارضات باعتبارها شكلا نظميا يقوم على حسن الاتباع واحتذاء المنوال. وقد حاولنا تذييل صعوباته حدا ورصدا، مستأنسين بمقاربتين إيقاعيتين لاختبار قدرتهما على إضاءة عتمته. فأتينا بواحدة ضاربة في قدمها. وهي المقاربة العروضية التي تستأنس بالعروض ظنا أنه يحيط بالإيقاع ويستغرق كافة المنجز الإبداعي سابقا ولاحقا. وأخذنا مقارنة أخرى لها صلة بالحدثا وهي موسيقية العياشي. ولوحظ أن المقاربة الأولى تنمط الإيقاع، على إقرارنا بفاعلية الزحاف في تبديل ملامحه وإن بمقدار. وتبين أن الثانية قد مكنتنا من وسوم إيقاعية متباينة. إلا أنها لا تطل من الإيقاع إلا مقدارا ضئيلا. ولذلك عقدنا لها صلة بالمعاجم التي مكنتنا من استجلاء التغيرات بين النموذجين المتخيرين في مراتب القوة والضعف التي عجزت الموسيقى عن الإبانة عنها.

الكلمات المفتاحية: معارضة، ثبات، تغاير، خفة، ثقل، قوة، ضعف.

**Abstract:**

We have made of rhythm the major element in this thesis and we have linked it to the opposition as a systematic form based on good follow-up and modeling. And we tried to set and to overcome difficulties and observation, employing two rhythmic approaches to test their ability and to light its opacity. We brought a very ancient one assuming that the symptomatic approach and domesticates the performances, thinking that it surrounds the rhythm and takes all the creative achievement then we took another approach related to modernity, which is Ayachi's music. It was noted that the first approach involved rhythm, based on our recognition of the effectiveness of crawlers in altering their features, even by a measure and it turned out that the second enabled us to have different rhythmic signs. However, it does not reach the rhythm except for a small amount. Therefore, our contract is related to the dictionaries, which enabled us to clarify the contrast between the two models that were chosen in the ranks of strength and weakness that music was unable to express about.

**Keywords:** Opposition, stability, differentiation, lightness, weight, strength, weakness.

**مقدمة:**

نشير في البداية إلى كثرة الدراسات التي تناولت الإيقاع، على أنّها لم تصب منه مقتلاً. ونصطفي منها ما قدرنا أنّه الأهمّ، مكتفين بـ«الإيقاع في السّجع العربيّ محاولة تحليل وتحديد»<sup>(1)</sup> و«الإيقاع في الشّعر العربي الحديث خليل حاوي نموذجاً»<sup>(2)</sup> و«صناعة الشّعر عند أبي تمام ومكوّناتها: في قراءة القدامى وفي النّصّ الشعريّ»<sup>(3)</sup>، و«نظرية إيقاع الشّعر العربيّ»<sup>(4)</sup>. أمّا المقالات فقد ارتأينا الاكتفاء بقدر يسير منها لفاعليّة المتخبر، ومنها «في مفهوم الإيقاع»<sup>(5)</sup>. وقد اتّفقت هذه الإسهامات التّقديّة المتنوّعة المشارب على أنّ الإيقاع هو هذه الحركة المتعاودة القائمة على التّناسب الدّقيق الخاضع لصرامة النّظام<sup>(6)</sup>. وهي رؤية لها ما يرفدها عند فلاسفة الإغريق مثل أفلاطون<sup>(7)</sup>. وسار سيرهم فلاسفة العرب باحتذاء مناويلهم والإقرار بما توصّلوا إليه من محاولات حدّ. إلّا أنّ الدراسات الغربيّة الحديثة قد خرجت عن هذا التّصوّر ويمكن الإقرار بإسهام إميل بنفيس<sup>(8)</sup> وهنري ميشونيك في



تطوير هذا المبحث. ويعتبر الثاني علامة مضيئة في درس المفهوم<sup>(9)</sup>. إذ أقرّ بصعوبة حدّه وجعله قرين المعنى وحال الذات المتلفظة بتقلباتها ارتياحا وتوترا<sup>(10)</sup>. وهي رؤية تلقّفها بعض نقّادنا لإثرائها وتجريب آليّاتها على المنجز النصّي ودليله بحث نبيل رضوان حول "الإيقاع في مدوّنة سان جان بيرس الشعريّة"<sup>(11)</sup>، وكتاب «نحو إيقاعيّة عربيّة حديثة» الذي دلّ فيه صاحبه على عسر الإيقاع لحلّة في رصده، وفي كيفيّة الرصد، وفي تباين المرصود وأثره فينا<sup>(12)</sup>. وهكذا، كفّ الإيقاع «عن كونه مجرد تكرار لتفعيلات تتناوب تناوبا محدّدا. بل تصبح بعدا آخر في اللّغة، لا يلتقطه السّمع وحده. ذلك أنّه يغزو الوعي والإدراك معا في ذات اللّحظة. بمعنى آخر، إنّ الإيقاع لا يتولّد عن الصّورة الصّوتيّة فحسب، بل ينبثق أيضا عن شبكة العلاقات الدّلالية الّتي تقيمها الكلمات - فيما بينها»<sup>(13)</sup>. ويعلّق الشّاهد بكون الحديث عن الإيقاع والطّفر بحقيقته وحصر مكوّناته وتجليّاته لا يكون إلّا مجازا. وهذا يستوجب تعديل كلّ نظريّة إيقاعيّة تزعم فضل تسيّجه ورده إلى نظام صارم دقيق، لأنّه «يتجاوز الحصار الصّوتيّ والعروضيّ، ويتجاوز مضايق العدد والانتظام، ويستدعي نظريّة الخطاب في شموليّتها»<sup>(14)</sup>.

وتزداد صعوبة هذا المبحث بربطه بشكل نظميّ وهو شعر المعارضات، باعتباره ميّالا أساسا إلى احتذاء المناويل وإظهار براعة اللاحق في النّسج على منوال سابقه، مراعيّا وحدة البحر والرّويّ والقافية. وقد وضعت له جملة من الدّراسات النّقديّة منها «تاريخ النّقائض في الشعر العربيّ»<sup>(15)</sup>، و«المعارضات في الشعر الأندلسيّ دراسة نقديّة وموازنة»<sup>(16)</sup> و«المعارضات الشعريّة: أنماط وتجارب»<sup>(17)</sup> و«معارضات يا ليل الصّبّ: السّمات المشتركة والخصائص المميّزة»<sup>(18)</sup>، و«تاريخ المعارضات في الشعر العربيّ»<sup>(19)</sup> و«المعارضات في الشعر الجاهليّ»<sup>(20)</sup>، و«معارضات شوقي بمنهجية الأسلوبية المقارنة»<sup>(21)</sup>، و«المعارضات الشعريّة في القصيدة العربيّة تاريخها ومضامينها»<sup>(22)</sup>. ويمكن الاستفادة من مقال الباحث عمر الإمام "التقيضة غرضا شعريّا مهمّشا"<sup>(23)</sup> الذي اعتبر فيه شعراء هذا النّظم "اتباعيين مثّلوا سنة العرب الشعريّة القديمة"<sup>(24)</sup>.

ولعلّ ما دفعنا في هذا المهاد النظريّ إلى البدء بتعريف المعارضة لغة واصطلاحاً والسعي إلى تعقّب تاريخيّتها، استدلالاً لأهميّتها في المنجز الشعريّ العربيّ. وسنبداً بـ:

### ● تعريف المعارضة:

أ— لغة: جاء في قواميس اللّغة ما يلي: «عارضته بمثل ما صنع، إذ أتيت إليه بمثل ما أتى إليك، ومنه اشتقّت المعارضة»<sup>(25)</sup> وورد أيضاً أنّ المعارضة «أن يحاكي الأديب في أثره الأديبيّ أثر أديب آخر محاكاة دقيقة تدلّ على براعته ومهارته»<sup>(26)</sup>. وتمّ الاختصار على هذين التعريفين دون غيرهما، على كثرة التعاريف المتعلّقة بهذا المفهوم، لقرّبهما من المعنى الحقيقيّ له. ونعتقد أنّ التعريف على سبيل الاصطلاح يمكن أن يكون ذا جدوى في إضاءة هذا الشّكل النّظميّ وتقريبه من أذهان دارسيه.

ب— اصطلاحاً: نعقل لهذا الشّكل النّظميّ عدّة تعريفات أبرزها القول الآتي: «أن يقول شاعر متأخّر عن شاعر متقدّم قصيدة مشابحة لقصيدة في الغرض والموضوع مع الالتزام بالوزن والقافية وحركة حرف الزّويّ، وعندئذ تكون المعارضة تامّة»<sup>(27)</sup>. ونجد رؤية فيها تطاول على هذا النّوع الشعريّ يمكن الاستئناس بها في الحدّ. ومدارها أنّ «المعارضة ليست فنّاً مبدعاً ولا يعترفون بالقصيدة المعارضة بأنّها ذات قيمة فنيّة وجودة عالية، لأنّ الشّاعر المعارض إنّما أراد أن يثبت بمعارضته مدى قدرته على تقليد الشّاعر المعارض بألفاظه ومعانيه. ويكون همّه الارتقاء بقصيدته فنّيّاً إلى مستوى القصيدة المعارضة»<sup>(28)</sup>. وقد استوجب منّا الحدّ لغة واصطلاحاً الوقوف عند تاريخيّة ظهور المعارضات الشعريّة، تدلّلاً على أنّها قد أصبحت فنّاً قد تمكّن منه شعراء. وصارت المعارضة منوالاً دالّاً على فحولة الشّاعر المعارض.

وتظهر هذه الأهميّة في احتفاء كتب الأخبار بالحديث عن المعارضات عند الأوائل بدءاً بفترة الجاهليّة. إذ ورد فيها ما رواه أبو عبيدة وهو الآتي: «كان امرؤ القيس قد تزوّج امرأة من طيء حين كان جارا لهم، فنزل به علقمة الفحل التّميمي. فقال كلّ واحد منهما

لصاحبه: أنا أشعر منك. وتحاكما إلى زوج امرئ القيس، فأنشدها امرؤ القيس قصيدة طويلة أولها:

خَلِيلِي مَرَّأِي عَلَى أَمِّ جَنْدَبٍ      نُقِضَ لُبَانَاتِ الْفُؤَادِ الْمَعْدَبِ

ثمَّ أخذ في وصف حصانه فأطال، ومَّا جاء في هذا الوصف:

فَلِلسَاقِ أَهْوَبُ وَلِلْسَوْتِ دُرَّةٌ      وَلِلزَّجْرِ مِنْهُ وَقَعُ أَهْوَجُ مُتَعَبِ

ثمَّ أنشدها علقمة قصيدة طويلة من البحر والقافية أولها:

ذَهَبَتْ مِنَ الْمِجْرَانِ فِي غَيْرِ مَذْهَبٍ      وَلَمْ يَكْ حَقًّا كُلُّ هَذَا التَّجَنُّبِ

ووصف فرسه أيضا وهو يطرد الصيد حتَّى انتهى إلى قوله:

فَأَدْرَكَهُنَّ ثَانِيًا مِنْ عِنَانِهِ      يَمُرُّ كَمَرِّ الرَّائِحِ الْمُتَحَلِّبِ

فقلت زوج امرئ القيس له: علقمة أشعر منك»<sup>(29)</sup>.

ولئن علّق النقاد هذه الحادثة بقدّم المعارضة الضّاربة بمجذورها في بدايات الشّعَر الأولى أيام الجاهليّين<sup>(30)</sup>، فإنّها تبثّ فينا الحيرة. إذ نجبر على طرح جملة من الإشكاليّات من أوكدها: هل يمكن الحديث عن معارضة في ذاك السّيّاق المحدّد؟ ألا يقتضي أن يكون النّصّ المعارض لاحقا زمنيا وبمسافة من النّصّ المعارض؟ ألا يفترض الأمر أن يكون النّصّ المعارض قد استوى نموذجاً أعلى للجميل الشّعريّ الذي يسلم به؟.

إنّ الحادثة تقول إنّ النّصّ الثّاني المعارض أفضل من المعارض في الوعي التّقديّ. إلّا أنّه لاح في هذه الرّواية أنّ النّصّ المعارض لم يرتق إلى مرتبة التّمودج الجماليّ الأعلى. وليبلغه يجب أن تكون ثمّة فسحة زمنيّة لتتركّس جماليّة النّصّ وليغدو من عيون النّصوص. إلّا أنّنا نقف في هذا المجال حيال نصّين متزامنين قائمين على تداعي الخواطر، بل هما أقرب إلى المناظرة الشّعريّة. وقد عبّر أحمد أمين عن ذلك مبينا أنّ التّقدي في العصر الجاهليّ لم يكن مبنيّا «على قواعد فنيّة وعلى ذوق منظّم ناضج، إنّما هو لمحة الخاطر، والبديهة الحاضرة...

وكما ينفعل الشاعر بعواطفه فيشعر، ينفعل الناقد بحسّه فينقد، وكلاهما بدائيّ ساذج، هذا في أدبه، وهذا في نقده»<sup>(31)</sup>.

وشهد هذا الشكل أوجه في القرن الأوّل الهجريّ في شعر التّقائق مع جرير والأخطل والفرزدق<sup>(32)</sup>. إذ تبين أنّ عمر كان كلفا بمعارضة أشعار جميل ونورد تدلّالا على ذلك رائيتهما الشهيرة. إذ يقول جميل في رأيته التي مطلعها:

أغاد، أخي، من آل سلمى، فمبكر؟  
أبن لي: أغاد أنت، أم متهجّر؟<sup>(33)</sup>

ويعارضه عمر بقصيدته التي مطلعها:

أمن آل نغم أنت غاد فمبكر  
غداة غدي، أم رائح فمهجر؟<sup>(34)</sup>

ونذكر أنّ أبا تمام في العصر العباسيّ قد عارض أبا نواس في ميميته التي افتتحها النّواصي بقوله:

يا دار! ما فعلت بك الأيام، ضامتك، والأيام ليس تضام  
فيرد التّمامي قائلا:

دمن ألم بها فقال سلام  
كم حلّ عقدة صبره الإلمام

وولع بعض الشعراء بمعارضة شعر أبي الطيّب المتنبي خاصة في رأيته التي مطلعها:

أطاعن خيلاً من فوارسها الدهر  
وحيداً وما قولي كذا ومعني الصبر

إذ احتذاها ابن هانئ الأندلسي في نسجه لقصيدة رأيته مطلعها:

فقلّ لبني العباس قد قضى الأمر  
تقول بنو العباس هل فتحت مصر

ويبدو أنّ بعض الشعراء قد شغفوا بالمعارضات في لاحق العصور، لتبلغ أوجها في عصور الانحطاط. إذ صارت قصيدة "البردة" للبصريّ محفزة للتسج على منوالها فعارضها أعلام مشهورون<sup>(35)</sup>. ويبدو أنّ الأندلسيين قد كانوا أكثر معارضة لأنفسهم ولأدباء المشرق اقتداء بهم<sup>(36)</sup>. ونرصد في تدبرنا لكم معارضات قصيدة "يا ليل الصّب"<sup>(37)</sup> لعلّي الحصريّ ما يثير فينا رغبة اللّاحق في التّبريز على الأوّل. إذ عارضها الشعراء مركزاً وأطرافاً، مشرقاً ومغرباً.

وهذا الولع بالمعارضات دفعنا إلى البحث في سرّ جماليّتها التي قدّرتنا أنّه إيقاعها. ولذلك، اخترنا قصيدتين: الأولى "يا ليل الصّبّ"<sup>(38)</sup> باعتبارها القصيدة المعارضة التي أشاد بها أحدهم قائلاً إنّ «قد بلغ معارضوها أكثر من تسعين شاعراً وشاعرة، ولعلّ العدد الكبير من الشعراء ما يؤيّد (...) بأنّ تفوّق الحصريّ وإبداعه حداً بمؤلاء الشعراء النّسج على منوالها»<sup>(39)</sup>، والثّانية قصيدة "مضناك جفاه مرّقه"<sup>(40)</sup> لأحمد شوقي. وسنقارهما إيقاعياً باختبار جدوى المقاربة العروضيّة، أولاً، بالنّظر في إيقاع الإطّار بحراً وروياً وقافية، على أن نعرج على خصوصية المقاربة الموسيقيّة وراثتها الإيقاعيّ في هذا الشّكل النّظميّ. وسيتمّ البدء بـ:

### 1- فاعليّة المقاربة العروضيّة في شعر المعارضات:

حصر الأوائل الإيقاع في الوزن العروضيّ الذي مثل أداة لوقاية الشّعر من التّلاشي في ما ليس منه. وهو ممّا «يتقوّم به الشّعر ويعدّ من جملة جوهره»<sup>(41)</sup>. ولذلك، ألحوا على الوزن «لسببين رئيسيين: يرجع الأوّل إلى كون الوزن يعمّق الإيقاع ويرفده. وهذه مهمّة أولى. أمّا المهمّة الثّانية، وهي أكثر أهمية من الأولى، فتتجلّى في دوره التّمييزيّ. إنّ الوزن حين يحلّ في الخطاب يقيه من التّلاشي في ما ليس منه أيّ أنّه يضع حدّاً فاصلاً بين الشّعر وما ليس بشعر. لا سيما النّثر الفّنيّ الذي يستعير من الشّعر أغلب خصوصيّاته»<sup>(42)</sup>. وفرضت القصيدة منوالاً رسميّاً يبعث الارتياح في نفس الذات المبدعة والذات المتلقية معاً، على تسلّطه وقواعده المسطّورة<sup>(43)</sup>. إلّا أنّنا سنحاول اختبار أدوات هذه المقاربة العروضيّة إيقاعياً بالبدء بفاعليّة البحر وتغيّراته لنثني بجدوى الرّويّ والقافيّة ولم نفصل بينهما لتقديرنا بوشائج القربى بينهما وفق الآتي:

#### أ - إيقاعيّة البحر:

فصل النّقاد النّظر في البحور، فاستحسنوا منها بعضها وقرنوها بالهيبه والوقار مثل الطّويل والبسيط، مستدلّين لرؤيتهم بكثرة ركوب الشعراء لهذين البحرين<sup>(44)</sup>. وقد برهنوا على درايتهم بهذا التّمايز بين الأوزان بقول ناقد قد فصلّ فيه مراتب فضلها بسبّطها وجعدها، وليّتها وشديدها، وضعيفها ومعتدّها، وقويّها<sup>(45)</sup>. ويعدّ البحر المحدث من البحور

الأقلّ حضوراً في القصائد العربيّة القديمة، بل إنّ في حكم المعلوم. وهذا ما يؤيّد القول الآتي: «أول ما يمكن أن يسترعي الانتباه أنّ أمثلة هذا البحر وشواهد تكاد تكون متحدة في كلّ كتب العروض وهي عبارة عن أبيات منعزلة غير منسوبة لأصحابها تبدو عليها الصنعة والتكلف، فإذا نحن بحثنا في كتب الأدب ودواوين الشعراء عن أمثلة أخرى لا نكاد نظفر بشيء»<sup>(46)</sup>. ويعلّق هذا الشاهد بكون المتدارك لم ينل حظوته قديماً، لأنّه شقيق المتقارب يتركبان من خماسيّة ساذجة. وهي "فعلون" في الثاني و"فاعلن" في الأول، على أن تتكرّر التفعيلتان أربع مرّات في كلّ مصراع، ليوصفا بالبساطة وهما دون البحور المركّبة. إنّها مذهب حازم القرطاجني الرائي إلى أنّهما «من الأعاريض الساذجة المتكرّرة الأجزاء، وإنّما تستحلى الأعاريض بوقوع التّركيب المتلائم فيها»<sup>(47)</sup>. إذ انصرف عنه فحول الشعراء ولم يولّوا وجوههم صوبه إلّا «حين قلّدوا قصيدة الحصريّ التي مطلعها:

يا ليل الصّب متى غدّه      أقيام الساعة موعده؟»<sup>(48)</sup>.

فقد تّعوّدوا على ركوب بحور علّقت بأغراض الجدّ مثل الطّويل والبسيط، معتبرين بقية البحور الأخرى أليق بمقام الشّويعر. إلّا أنّه بالتّبصّر بجدوى زحافه نشدّ إلى مواطن حسنه. والمعلوم أنّ النظرة إلى الرّحاف كانت متباينة الرّؤى. فهناك من استحسّنه وهناك من استهجنه. ولهذا البحر زحاف واحد ولا علة له. إذ تتحوّل تفعيلة "فعلُن" إلى "فعلُن". أي يتحوّل فيها الوند إلى سبب خفيف. وعندها نكون إزاء بحر بلا وتد. وهذا ما يندر وجوده ولا أثر له في الشّعر العربيّ. إذ لا وجود لبحر شعريّ لا يضمّ وتدا عدا بحر الحبّ. وهذا التّغيير جار مجرى الرّحاف لأنّه لا يلتزم في آخر الأبيات. واستحسن عروضيون هذا التّغيير لموسقيّته وأروا أنّ البحر الذي تكون تفاعيله (فعلُن) يسمّى بدقّ النّاقوس<sup>(49)</sup>.

وسيتّم اعتماد الإحصاء لتبيّن نسبة الرّحافات في المنوالين المقترحين. إذ رصدنا تفاوتاً في حضور هذا التّغيير في التّمودجين المقارنين، ليمثّل في التّمودج المعارض ثمانية ومائتين بنسبة 35%. وقد تنوّعت مواقعه وتباين عدده. فهو في مطالع الصّدور اثنان وستّون، وفي مطالع الأعجاز خمسة وخمسون، وفي أعاريض الأبيات أحد عشر، ولا أثر له في الأضرب.

ولذلك، يكسب هذا الزحاف الصدور أنافة أكثر من بقيّة المواقع الأخرى. أمّا النموذج المعارض فقد حوى ثمانية وثلاثين تغييرا بنسبة 25%. فهو في مطالع الصدور عشرة، وفي فواتح الأعجاز سبعة، ولا أثر له في الأعارض ولا في الأضرِب. ولا يشدّ دور الزحاف في هذا النموذج عن سابقه بتحلية الصدور وبثّ الحفّة فيها. وهذا الإحصاء يجعلنا نذهب إلى القول إنّ الوعي بهذا الزحاف كان أكثر أهمية في الشعر الأقدم في زمنه. وقد يعود هذا إلى وعي عروضيّ ظلّ يفرض سلطانه. والملاحظ أنّ هذا الزحاف بدا شعلا أكثر في نصّ الحصريّ ومتنوّع المواقع مطالع وأعارض وفواتح أعجاز، قياسا إلى التّصّ المعارض بفكّ الرّتابَة ودفع الملل، خلقا للتّوّع. وهذا ما استحسّنه النّقاد قديما وحديثا<sup>(50)</sup>. إلّا أنّنا نبرّر ندرته في أضرب الأبيات بنفور العروضيّين من ورود هذا التّغيير في نهايات الأبيات لثقله وعدم تقبّل الأذواق له. وهذا التّباين في مواقع هذا الزحاف في المقترحين وفي عدده ستراد فاعليّته الإيقاعيّة بعقد صلة تجاوب بينه وبين الرّويّ والقافية. وسندرس هذا في الآتي:

#### ب - إيقاعيّة الرّويّ والقافية:

اهتمّ الشعراء بأرويتهم وتخيّروا لها الحروف المناسبة، وبها سمّوا قصائدهم. ويبدو أنّ رويّ النموذجين القائمين على المعارضة هو الدّالّ التي تحظى بأهميّة بالغة في المدوّنة الشعريّة القديمة. وهذا ما تبّه إليه القول الآتي: «فأصوات الرّاء والميم والباء والتّون واللام والدّالّ تحظى بأكبر نسبة في الاستخدام رويّا عند شوقي، وعند عامّة شعراء العرب التي درست أشعارهم»<sup>(51)</sup>. وهو قول سبق إليه إبراهيم أنيس مدّعيّا أنّ هناك حروفا «تحيء رويّا بكثرة وإن اختلفت نسبة شيوعها في أشعار الشعراء وتلك هي: الرّاء، اللّام، الميم، التّون، الباء الدّالّ، السين، العين»<sup>(52)</sup>. واستحسن مزيّة هذه الحروف في القافية التي عدّها «عدّة أصوات تتكرّر في أواخر الأشطر أو الأبيات من القصيدة، وتكرّرها هذا يكون جزءا هامّا من الموسيقى الشعريّة. فهي بمثابة الفواصل الموسيقيّة يتوقّع السّامع تردّدها، ويستمتع بمثل هذا التردّد الذي يطرق الأذان في فترات زمنيّة منتظمة»<sup>(53)</sup>. وورود هذا الرّويّ مضموما يزيده رينبا ويقرّبه من الوصلات الموسيقيّة التي تحدث نغما قويّا واضحا في السّمع. ولموضع الضمّة شأو في إبانة شدّة الصّوت و قوته وتأثيره في الأسماع.

وهكذا، فإنّ الاحتكام إلى صفة الحرف ودرجة انفتاحه وطبيعة حركته يمنح القارئ القدرة على تبين ملمح إيقاعيّ معيّن، يخيّل إليه أنّه واحد أحد في القصيدتين. فهذا الرويّ يشدّ إلى ضمير متّصل في زيّ هاء مضمومة تتصوّع آهة لثقل النطق بها. فيخصب الجهر الآتي من الدالّ بهمس الهاء وتحصب القوّة ببعض الوهن. وللرويّ صلة متينة بقافيته يحسن اختبار جدواهما الإيقاعيّة بوضعهما الموضع المتمكّن من القول القادر على أسر أسماع متقبّليه وإرضاء سلطتهم التقديّة المكرّسة لمعايير صارمة إبداعا وتقبّلا.

فقد أعطى النقاد القافية حظوتها باعتبارها ميزة خاصّة بلساننا وأمانة تبرز في القول الشعريّ توقّعه وتحصب فاعيتّه، لأنّها «مركز ثقل مهمّ في البيت، فهي حوافر الشعر ومواقفه، إن صحّت استقام الوزن وحسنت مواقفه ونهاياته»<sup>(54)</sup>. ولذلك، اشترطوا أن تكون مطواعة بعيدة عن القلق والتشاز بإحلالها في مركزها وفي نصابها وعدم إكراهها على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها<sup>(55)</sup>. وأكدوا ضرورة تناغمها الصوتي والدلاليّ تحقيقا لملاحقة القصيدة. فإذا هي كـ«الموعود به المنتظر، يتشوّفها المعنى بحقه واللفظ بقسطه وإلاّ كانت قلقة في مقرّها»<sup>(56)</sup>. ويبدو أنّها قد فرضت نظاما صوتيا صارما لم تشدّ عنه القصيدتان، على تباينهما زمنيا. إذ مثّلت البنية الصوتيّة التآلية في غزليّة الحصريّ (VV-). ولعلّها البنية المماثلة لمعارضتها عند أحمد شوقي (VV-). ولذلك، لا يمكن النّش في إمكانات إيقاعيّة هائلة آتية من فاعليّة القافية فيهما. وإنّما نمذجت تقبّل المتلقّين ووحدهم على سماع الوقع عينه بوسم مضبوط دقيق.

إذن، لوحظ أنّ النظريّة العروضيّة في القصيدتين توحى بالثّبات. ولذلك، وردتا على البحر نفسه. وهو المتدارك المحدث الذي لا يرد في عرفه إلّا تامّا. أمّا الرويّ فهو الدالّ وللقافية بنية صوتية واحدة ترد عليها في قافلة الأبيات دون أن تحيد عنها. وصورتها "فعلن" فيهما. فهي "عدّه" في قصيدة الحصريّ و"ودّه" في نموذج أحمد شوقي. وهذا ما يجعل الحديث عن إيقاع متأثّر من العروض ضربا من المتاهة، ولا فائدة ترجى منه، لوقوفنا عند تماثل إيقاعيّ صارم لم يجد عنه القصيدان لاحتكامهما إلى فنّ المعارضة. ولعلّه ما دفعنا إلى تحريب ممكنات أخرى للبحث عن ثراء إيقاعيّ باختبار ثمار النظريّة الموسيقيّة بعد تطويعها وجعلها خادمة للقصيدتين. وقد وسّنا هذا القسم بـ:



## 2 - إيقاع التّنوع:

سننظر في مقارنة التّموذجين القائمين على فنّ المعارضة موسيقيا، بالبدء باختزالية الرؤية العروضيّة وثراء المقاربة الموسيقية وتجاوز سكونيّة الأولى والإقرار بحيويّة الثّانية، لنرصد بعدها صلة الموسيقيّ بالدّلاليّ.

### أ - نمطيّة العروض وحيويّة الموسيقي:

لقد بَانَ أَنَّ العروض يجبرنا على تقديم صورة نمطيّة لتفعيله "فَعْلُن" في التّموذجين. فهي مقطعان قصيران متتاليان ومقطع طويل (VV-). إلّا أَنَّ مقاربتهم موسيقيا تخرجنا من الاختزالية إلى الإبانة عن إمكانات إيقاعيّة منها:

| الوزن العروضي | الإيقاع الموسيقي   |
|---------------|--------------------|
| فَعْلُنْ      | (ت ك ت ك دم)       |
| فَعْلُنْ      | ( ت ك ت ك ت ك اس ) |

أمّا فَعْلُن فلها في العروض الصّورة الآتية ( - - ). أي استغراقها لمقطعين طويلين. ولكنّ هذا الزّحاف يتجلّى في صور إيقاعيّة متنوّعة لحظة الاستئناس بالنّظرية الموسيقية، منها:

| الوزن العروضي | الإيقاع الموسيقي  |
|---------------|-------------------|
| فَعْلُنْ      | ( دم ت ك اس )     |
| فَعْلُنْ      | ( ت ك اس ت ك اس ) |
| فَعْلُنْ      | ( ت ك اس دم )     |
| فَعْلُنْ      | ( دم دم )         |

يمكن أن نقدر أَنَّ العروض يمكنه إخفاء بعض المكنات الإيقاعيّة فنصمت عنها ونعجز عن إخراجها من الخفاء إلى التّجلي. وهذا عائد إلى طبيعة البحر المحدث ببساطته وبتفصيلته المتماثلة المحافية للتركيب. وقد وفّرت لنا المقاربة الموسيقية، وإن بمقدار، بعض الأدوات المثمرة التي تظهر خصوصيتها الإيقاعيّة التي يبيّن أنّه يتجلّى متعدّدا، لا واحدا.

فكشفت أنّ "لا فَعِلن" شكلين موسيقيّين، ولـ"فَعَلن" أربعة أشكال. ويكمن ضمور التّنوّع في كون البحر المحدث صافي التّفعية لا يلحقه إلّا زحاف واحد، ولا أثر فيه لعلّة تطرّد في الأعاريض والأضرب. وهناك سبب آخر يمكن الاستئناس به. وهو قلّة مقاطع التّفعية المتكوّنة من ثلاثة، لتجعل الإيقاع قرين الرّتبة والبساطة فيعسر التّنوع التّعمي والظّفر بممكّنات إيقاعيّة أوسع. إلّا أنّنا نقرّ بأنّ هذه المقاربة الموسيقيّة تبصّرنا بحيوية الإيقاع. وهذا ما سيدرس لاحقاً.

تجبرنا المقاربة الموسيقية على الاعتراف بأن الإيقاع كثرة وتنوع. ولذلك، لا نجد دورة إيقاعية مماثلة للأخرى. وبالاحتكام إلى ترتيب العناصر نتوقف عند تغاير في عناصر الدورات الإيقاعية منها ما سنتوقف عنده باختيار البيت الطالع للقصيدتين وبيتهما الختام بالبدء بقصيدة الحصري:

يا لَيْلُ الصَّـبِّ مَتَى غَدُ  
 دم تك اس تك اس تك دم تك دم تك دم  
 أَفْيَاقُ السَّاعَةِ مَوْعِدُ  
 تك تك دم تك اس دم تك تك تك اس تك تك دم

فَعَلَيْكُمْ سَلاَمُ اللّٰهِ مَتًى  
تَك تَك تَك اس تَك تَك دم تَك اس دم تَك تَك دم  
غَيِّ بِالْأَيْمِ كِ مُغَ رُدُّهُ  
تَك اس دم تَك اس تَك اس تَك تَك اس تَك تَك د

وستنّي بقصيدة شوقي فلاّتي:

مُضْنَاكَ جَفَاهُ مَرَقَا دُهُ

تَكَ اس دَم تَكَ دَم تَكَ اس تَكَ تَكَ دَم

وَبِكَأَهُ وَرَحَّمَ عُوْدُهُ

تَكَ تَكَ دَم تَكَ تَكَ اس تَكَ تَكَ اس تَكَ تَكَ دَم

بَيْنِي فَـ الحُبُّ وَبَيْنَكَ مَا

تک اس دم تک اس تک اس تک اس تک اس تک دم

لا يَقْـدُرُ وَاشِ يُفْسِدُهُ

دم تك اس تك دم تك دم تك اس تك اس تك تك دم

نقف في البيتَين المختارين من شعر الحصريّ على تنوّع في العناصر الموسيقية داخل الدّورات (1، 2، 5، 6، 7) في البيت الطّالع. ويغيي البيت الختام هذا الثّراء بما ورد من تغاير في الدّورات (1، 3، 5، 6، 7). وندعم هذا التّمايز بما صادفناه من خصوبة إيقاعيّة في قصيدة شوقي. فبيته الفاتحة غنيّ التّباين في عناصره الموسيقية في الدّورات (1، 3، 6، 7) لتفوّقه في البيت الختام بزيادة في التّغاير الذي مسّ الدّورات الآتية (1، 2، 3، 5، 7). ومتى قارنّا بين تغاير العناصر الموسيقية في الأبيات المصطفاة عند الشّاعرين، ندرك قدرة الموسيقى على تحقيق ثراء إيقاعيّ. ولرصد فاعليّة هذه المقاربة الإيقاعيّة وجب الوقوف عند صلة الموسيقى بالدّلاليّ لصلة الإيقاع المتينة بالمعنى الذي لا ينفك عنه لعمق الوشائج بينهما.

ب - صلة الموسيقى بالمعنى:

لا يكون الخوض في علاقة الموسيقى بالمعاني إلاّ بالاستئناس بملاح إيقاعيّة يمكن أن تكون مشرّة في الإبانة عن صلة الإيقاع بالذّات المتلقّظة. ولن نغامر كثيراً في البحث عن هذه الوسوم. وإتّما قدرنا أن نركّز منها، أولاً، على ملمح الحفّة والثقل. ثمّ نتوسّل بملمح القوّة والضعف ليبيان ما في النموذجين من تغاير. وسنبداً بالملمح الأول:

ب. 1 / الخفة والشغل:

اعتبر الإيقاع حركة متعاودة مشدودة إلى النّظام بدقّة<sup>(57)</sup>. ولا يمكن الإقرار بدورة إيقاعيّة ما لم تحصل هذه الخصلة. وقد لاح أنّ دارسيه قد عقلوا منه ثنائيّة الحفّة والثقل قصد الظّفر ببعض المعنى. وسنفتتح القول بـ:

ب. 1.1 / ملحق الخفة:

قسّمت الخفّة بحسب المقاطع إلى مراتب منها الخفّة (مقطع قصير، مقطع قصير، مقطع طويل منفتح أو مغلق) فخفّة الخفّة (مقطع قصير، مقطع قصير، مقطع قصير، مقطع

طويل منفتح أو منغلق) ثم الخفة الثقيلة (مقطع طويل منفتح أو منغلق، مقطع قصير، مقطع طويل منفتح أو منغلق). ونعتبر هذا اتساعا جديدا في مجال الإيقاع. أما الجمل الاسمية فدالة على الثقل، خاصة، متى كانت وصفية في حين اقترنت الجمل الفعلية الدالة على الحركة بالخفة، وكذلك المصادر المشتقة من أفعالها. فيكون وزنها " فعلا ن". ورئي إلى أن أنواع الكلم يمكن أن يفيدنا في رصد مواطن الخفة والثقل. فالفعل الماضي حامل لوسم الخفة باعتباره قد اقترن بإتمام الفعل الذي لم ينجز بعد<sup>(58)</sup>. وهناك بعض العكاكيز الأخرى لاجتناب الثقل مثل «استعمال حروف التشبيه وبعض حروف الجرّ وواو ربّ ولام الابتداء وحروف التنبيه وهمزة الاستفهام وما أشبه ذلك»<sup>(59)</sup>. وبالاحتكام إلى العناصر الموسيقية لاحت بدايات مطالع الأبيات في القصيدة المعارضة قائمة على وسم الخفة. وهذا ما استملحته المؤسسة النقدية عربيها وغربيها، وإن كنا لا نعدم بعض الثقل في جملة من مطالع هذه الأبيات المنتقاة:

يَا لَيْلُ الصَّبِّ مَتَى غَدُهُ أَقِيَامُ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُ

إلا أن كافة مقاطع الأبيات كلها خفيفة لأنها مقترنة بالغزل والمدح معا. والعادة أن تكون النهاية ثقيلة، تعبيرا عما تشعر به الذات من عنت. إلا أن هذه التماذج المختارة تخرج بنا عما ألفناه من هذه النهاية لتكون صادمة للمؤسسة النقدية، حتى تعيد النظر فيما أرسنه من قوانين صارمة أن الألوان لمعاودة النظر فيها وتطويرها لأفق النصوص<sup>(60)</sup>.

وقد تضافرت بعض العكاكيز التي توسّل بها الحصري لصنع الخفة مع الأفعال الماضية لدلالة الارتياح. فاستعمل أدوات الاستفهام وفاء الاستئناف لدرة الثقل. أما التّصّ المعارض فقد غلبت عليه الخفة أكثر. فلئن كانت المعاجم دالة على الألم، فقد تعاضدت معها الصّبيغ للزيادة فيه. وعليه، أجبر شوقي على استعمال واو الاستئناف لتبديل ملمح الثقل خفة. ونستدلّ لذلك بكَمّ الأفعال الماضية التي بلغت عددا تسعة عشر. وتتجلى رغبته في صناعة الخفة في وفرة الواو التي قاربت اثني وعشرين أداة منها: (وبكاه ورحم عودده، ويذيب الصخر تأوّه، ويناجي، ويتبعه، ويقيم، ويقعده...). أما الفاء فتعاودت خمس مرّات، منها: (فأقول، فعساك، فنبأ، فأبي، فأشرت). وهذا محقق للخفة ولافت لانتباه

القارئ إليها. ويبدو أنّ الخفّة تلوح أكثر في أعاريض الأبيات وفي أضربها الواردة على بنية عروضية متماثلة أساسها فعلن. ولئن اشترك التّموذجان في الخفّة فإنّ مقاديرها قد تمايزت بينهما، ممّا يدلّ على أنّ للذّات المتلفّظة دورا في الإبانة عن هذا التّنوّع الإيقاعيّ وتغيّر نصّ عن نصّ آخر إيقاعيّا. فالنّموذج المعارض حوى سبعين فعلا ماضيا (رقد، رقّ نصبت، عزّ، شفعت، كسب...)، قياسا إلى الأفعال المضارعة التي تجاوزت المائة. ورصدنا وفرة للواو البالغة ما يقارب السّبعين عددا (ورقّ، ويرصده، وكفى، ولا أتعبده، وعلى حدّيه...)، وللفاء ما يفوق الثلاثين كمّا (فلعلّ، فعلام، فبكاه، فمدى...)، ولحرف الجرّ الباء نصيب (به، بدمي...)، وللهمزة استفهاما قدر (أقيام السّاعة موعده؟، أمحبّك يدخل مجلسه؟، أهذا مسجده؟...)، لتشاع الخفّة في غرض المدح الذي يعرف بالجدّ. إلّا أنّها تظلّ ما دون خفّة غزل شوقي. ويظهر الإحصاء تباين وسم الخفّة في القصيدتين وتمايز مواقعه. إذ نرصد تباينا لحضور الخفّة في قصيدة الحصري نفسها موقعا وعددا ونسبة. وهو ما يوضّحه الجدول الآتي:

| مواقع الخفّة  | عددتها | نسبتها |
|---------------|--------|--------|
| المطالع       | 32     | 33%    |
| الأعاريض      | 87     | 88%    |
| مطالع الأعجاز | 45     | 44%    |
| الأضرب        | 99     | 100%   |

وهكذا، بدا وسم الخفّة مثمرا في الكشف عن طبع الإيقاع الذي يرفض التّمدّج. إذ بدت الخفّة متجلية في أضرب الأبيات إعلانا عن ارتياح المتكلّم في خاتمة ملفوظه. ويسعفنا العدد بالكشف عن معاناة الشّاعر في مطالع أبياته وفي فواتح أعجازها، ليبصّرنا بتقلص الخفّة. ويرصد بعض التّغاير بين الأعاريض والأضرب، لتلوح الثّانية أكثر خفّة قياسا إلى الأولى. وهذا التّمايز في ملمح الخفّة في القصيدة المعارضة عنها يحفّز إلى تقصّيه في قصيدة شوقي باعتماد الجدول الآتي:

| مواقع الخفة   | عددتها | نسبتها |
|---------------|--------|--------|
| المطالع       | 9      | 47%    |
| الأعاريض      | 19     | 100%   |
| مطالع الأعجاز | 11     | 63%    |
| الأضرب        | 19     | 100%   |

يهبنا الجدولان فرصة القول إنّ لون الخفة متبدّل في القصيدتين، بل يصل حدّ التمايز فيهما. إذ لاحت قصيدة شوقي أكثر خفة من قصيدة الحصريّ في مطالعها وأعاريضها، وفواتح أعجازها، وفي أضربها. ويبدو أنّ هذا الوسم الإيقاعيّ مرعّب في دراسة ملمح آخر له صلة بالمعنى وهو وسم الثقل لتدبّره في العنصر اللاحق.

#### ب . 1 . 2 / ملمح الثقل:

متى نظرنا إلى مطالع النّصّ المعارض، أدركنا أنّها صادمة. فقد استحسن أن تكون البدايات خفيفة<sup>(61)</sup>. إلّا أنّنا بالاحتكام إلى العناصر الموسيقية نفاعاً بهذا الثقل: "مُضَنَّاك". ونلاحظ أنّ كثافة الأفعال المضارعة دالة على الميل إلى الثقل. أي إنّ الفعل بصدد الإنجاز ونفس المتلقّظ متعلّقة بإتمامه قصد بلوغ الارتياح. وتعضد هذه الأفعال الجمل الاسمية الدالة على كثافة الوصف وقطع الحركة. وهذا جالب للثقل. إلّا أنّ هذا الإيقاع يبدو ضامرا في النّصّ المعارض رغم سعي الحصريّ المتعمّد إلى تنويع هذا الثقل فنجدّه في مطالع الأبيات أو في حشوها. فقد أفادنا الإحصاء بتمايز ملمح الثقل عند الشّاعرين. إذ برزت فيه قصيدة "يا ليل الصّبّ" أكثر إيغالاً باعتماد ما يفوق مائة فعل في صيغة المضارع، ولاحت نهاياتها أكثر ثقلاً لورود قوافلها على هذه الصّيغة بما يفوق الخمسين فيضاعف وسم الثقل في نصّ الحصريّ مقارنة بنصّ شوقي الذي لا يخلو من أفعال مضارعة. إلّا أنّها لا تطال كثافتها في النّصّ المعارض. وكأنّ نوع الغرض المدحيّ يبدو أكثر ثقلاً من غرض الغزل الموسوم بالخفة. ولا شكّ أنّ هذا الملمح الإيقاعيّ مجبر لدارس التّمودجين على الإقرار بالتّنوع الإيقاعيّ وثرائه. وأنّ نصّاً يختلف في ملامحه الإيقاعية عن نصّ آخر. ولاح أنّ مقاطع القصيدتين قد

اقتترنت بصيغ أفعال في المضارع لتسم النهايات بثقل الثقل. إلا أنّ الإحصاء قد كشف أنّ قصيدة الحصريّ لا تحت أكثر ثقلا في ملمح إيقاعها من قصيدة شوقي. ويمكن اعتماد العدّ لتعقّب تغير هذا اللون الإيقاعيّ في الجدولين الآتين بالبدء بالأول (النصّ المعارض):

| مواطن الثقل   | عددتها | نسبتها |
|---------------|--------|--------|
| المطالع       | 67     | 67%    |
| الأعاريض      | 12     | 12%    |
| فواتح الأعجاز | 55     | 37%    |
| الأضرب        | 0      | 00%    |

وستثني بجدول ثان يرصد هذا الوسم الإيقاعيّ في القصيدة المعارضة (قصيدة شوقي) بصورته الآتية:

| مواطن الثقل   | العدد | النسبة |
|---------------|-------|--------|
| المطالع       | 10    | 53%    |
| الأعاريض      | 00    | 00%    |
| فواتح الأعجاز | 07    | 37%    |
| الأضرب        | 00    | 00%    |

يتجلّى ملمح الثقل أكثر كثافة في النصّ المعارض الذي يشهد ضمورا في الأعاريض لينعدم شغله في الأضرب. إلا أنّ النصّ المعارض بدا مغايرا لسابقه. إذ اشتغل فيه الثقل بعطالته في الأعاريض والضرب، على فاعليّته النسيبيّة في المطالع وفي فواتح الأعجاز. وهذا منبئ بإيقاع متبدّل الملمح عينه داخل القصيدة عينها بمواقعها المتغايرة وبين القصيدتين القائمتين على المعارضة، على اتّفاقيهما في إيقاع الإطار بحرا ورويّا وقافية. ولمزيد إثراء هذا المبحث يحسن بنا أن نعرّج على رصد ملمح إيقاعيّ آخر قائم على القوّة والاسترخاء واختبار مدى فاعليّته الإيقاعيّة بالبدء بـ:

## ب . 2/ ملمح القوة والضعف:

يرتبط الإيقاع بالمعنى ارتباطا وثيقا. ولذلك يتدبر منه ما كان شغلا، خادما له وما له صلة بما يعايشه المبدع من قدرة على الفعل أو العجز عنه. ويمكننا الاحتكام إلى علامات التّقيم الموسيقي المساعدة على تدبر هذا الوسم. ومنها "الدم" و"التك" لأتھما «علامتان اصطلاحيتان تتخللهما سككات زمنية وتمثلان مواضع القوة في الدم، والضعف في التك (...) وقد اصطلح العرب على استعمال هذه العلامات الخاصة لتحديد أماكن القوة والضعف في الإيقاع، أما السككات الجزئية التي تتخلل الدم والتك فتكون للاستراحة العرضية أو لتحميل التوقيع»<sup>(62)</sup>. وسنقيم جدولين لضبط كمّ العلامات الموسيقية لاستثمارها في رصد تحليلات الإيقاع في النموذجين المختارين قوة وضعفا. وصورتھما الآتية:

- نموذج علي الحصري:

| البيت         | كمّ علامات الدم | كمّ علامات التّك | كمّ علامات السّكت |
|---------------|-----------------|------------------|-------------------|
| البيت الطّالع | 06              | 15               | 05                |
| البيت الختام  | 05              | 16               | 06                |

- نموذج أحمد شوقي:

| البيت         | كمّ علامات الدم | كمّ علامات التّك | كمّ علامات السّكت |
|---------------|-----------------|------------------|-------------------|
| البيت الطّالع | 06              | 16               | 04                |
| البيت الختام  | 05              | 15               | 07                |

وسيتّم استئناسا بالجدولين البدء برصد ملمح القوة لصلته بتواتر علامتي "الدم" و"التك" كثافة وندرة وفق الآتي:



## ب. 2. 1/ ملمح القوة:

يرصد ضعف ملمح العنف في الخطاب بالاحتكام إلى قلة العناصر الموسيقية الحاملة للصورة الآتية (تك دم) وندرة علامة "الدم" التي لم تتجاوز ستّا في متخير الأبيات من النموذجين. وقد هيمنت علامة "تك" مطلقا على الدورات الإيقاعية فيهما. فهي خمس عشرة علامة أو فوقها. ولعلّه ما ألبس الإيقاع وسم الضعف. إلّا أنّنا نقف على جبر للقوة باستدعاء الدالّ المضمومة الواردة في قوافل الأبيات الدالة على الشدّة وقوّة الوقع وتناسبه وتعاوده المنتظم في شعريهما، والاستفهامات الدالة على الإيقاع الصاعد (أقيام الساعة موعده؟) في قصيدة الحصريّ، وبعض المفردات القائمة على الزيادة والمبالغة مثل "مقطعة" و"مطوّقة" في شعر شوقي. فالشاعران يصنعان القوة صنعا فيشيعان نفسا غنائيا كأنّه احتفاء في شكل وصلات موسيقية بترضية ممدوح يصعب استدرار عفوه في النصّ المعارض، أو بوصال معشوقة تطلب فلا تدرك في النصّ المعارض. ولوحظ أنّ بقيّة عناصر الكلام تبدو فاضحة لو هن هذه المقاربة وتجبر مقاربيها على عقد صلة لها بما يثريها. فقد لاح أنّ لحال المتكلّم دورا في الإبانة عن الملمح الإيقاعيّ الذي صنعت فيه القوة صنعا، على أنّها لا تحجب عنّا ما يعيشه المتلقّطان في غرضيهما المختلفين من قلق إزاء جفاء متقبّل الخطاب ممدوحا أو معشوقة. فصبغ الإيقاع بلون الضعف، جريا على السنن القديمة التي تستوجب مادحا ذلولا وعاشقا يرقّ له قلب حاسده، لأنّ القارئ العربيّ قد تعود على إلف الإيقاع الحزين الذي يأخذ بمجامع قلبه. وسيتمّ تقصّي ملمح آخر ضديد له صلة بالمعنى وهو:

## ب. 2. 2/ ملمح الضعف:

يمكن رصد هذا الإيقاع بالاحتكام إلى العناصر الموسيقية الآتية (دم تك). وهذه الصّورة لا أثر لها في النموذجين. إلّا أنّ دلالة "تك" على الضعف تفضح هذا الوسم الإيقاعيّ. إذ غدا تواترها في النموذجين لافتا للانتباه. فهي في النموذج الأوّل خمس عشرة في طالع وستّ عشرة في ختامه. وبمايزه النصّ الثّاني وإن بمقدار في هذا الوسم. ويعضد دور "التك" في تحقيق الضعف المعاجم. فهي في نصّ شوقي مقدودة من "صبابة" و"حرقة

بين " وقروح وجروح. وهذا دالٌّ على الوهن والإفراط في كسوة الكلام وسم الضّعف. أمّا أفعال الزيادة والكلمات المأخوذة منها " أرّق " و "تأوّهه" و "تنهّد" و "مسّهده" و "معدّبه" فكلّها دالّة على الزيادة في دلالة الحزن ليغلُو ملمح الضّعف في ضعفه. ويبدو شوقي غزّالاً بدويّاً قد أبلى العشق عظامه وشقّه الوجد. وكأنّه يستعيد نماذج من شعر قديم لا محيد عنها بغية استدرار عطف متلقّين قد ألفوا التلذذ بعذابات العشاق البدويّين الشكّائين البكّائين.

ونقدّر أنّ أحصاء علامات الترقيم الموسيقيّ وتجاوبها مع المعجم أبانت قلق الحصريّ الذي قد هدّه ما بلغ ممدوحه من وشاية أفلقت راحته فأرق لما ناله مستعملاً استفهاما إنكارياً "أترك غضبت لما زعموا" لفضح حاله الموترّة خشية بطش الممدوح الذي يكشفه هذا العجز "وطمى من بحرك مزبده". ولذلك وهنت حركته ووسم إيقاعه بالضّعف. إلّا أنّ إيقاع شوقي قد زاد في وسم الضّعف أكثر من الحصري. فهو شاعر يعيش ألم فراق المعشوقة الذي ما منه برء فصادف سهاداً ونحولاً ودموعاً ساجمة، لأنّه "حيران القلب معدّبه" و"مقروح الجفن مسّهده". وهذا ملمح إيقاعيّ ألفه المتلقّي العربيّ وتعوّد عليه المبدع لإرضائه.

#### خاتمة:

نخلص في قافلة هذا المقال إلى الإقرار بصعوبة دراسة الإيقاع بطبعه التّركيبيّ في شكل شعريّ يبني قاعه الإيقاعيّ باحتذاء منوال سابق والانشداد إليه وزناً وبنية، والتزاماً بالنّظام الصّارم. إلّا أنّ الإجراء قد كشف عن تمايز في فاعليّة المقاربات الإيقاعيّة في رصد الإيقاع والمسك به. فلن أبانت المقاربة العروضيّة عن عسر في إخراج إيقاع النّموذجين في غاية الثّراء، على ما أتاحته الرّحافات من بعض التّغاير الآتي من الرّحاف بتغيّر مواقعه مطلعاً وحشواً ومقطعاً. إذ لوحظ أنّها حجبت بعض الإيقاعيات الشّعالية في القصيدتين. إلّا أنّ المقاربة الموسيقيّة أثّرت هذه الفاعليّة وبدأت أكثر ثراءً عند إجرائها على قصيدتين من المعارضه الشعريّة. ففكّت التماثل في هذه الأشكال التّظيميّة من نسج على المنوال بالاحتكام إلى بنية النّصّ المعارض بحراً ورويّاً وقافية. فلن عرف البحر الخبب بالخفّة والسرعة وهو من ركض الخيل وقد كان أعلق بالقصائد التي تغنى وبالأغراض الوجدانيّة، فإنّ

معناه في النموذجين دالّ على المعاناة وفرط الألم بتنوّع مراتبه. فضعف إيقاعه وثقل وطؤه على المبدعين. ولذلك تمّ الاحتماء بالموسيقى لتخطّي هذه الرّتبة لنصادف إيقاعاً متبدّل الوسوم نرجّح أنّ المقاربة العروضيّة صمّمت عنه. فإذا نحن أمام حقّة وإن كانت مصنوعة في بعض المواطن. وقد تردّد العناصر اللفظيّة إلى الشّعور بالقوّة فتكتفّ التوى الحاملة لوسمها (تك دم).

إلاّ أنّ هذه الأدوات الصّارمة تستدعي تعديلاً يربط الموسيقى ببقية عناصر الكلام ومنها حال المبدع المتوجّع لغضب الممدوح أو المتفجّع لشروء المعشوقة. وتثري المعاجم هذا الضّعف بدلالاتها على فرط الوجع. وهذا لا يخس هذه النظريّة الإيقاعيّة مزيجها في إثراء الإيقاع الذي ظلّ حبيس مقاربات حاولت تنميطة وجعلته أقرب إلى المقدّس لا يمكن المساس به. ولعلّ الأهمّ في هذه المحاولة أنّ البحث في إيقاعها يدعونا إلى إعادة النظر في متعلّقات هذا النوع الشعريّ مثل التّقاض والاقْتباس والسّرقات الشعريّة والموازنات، وما يسمّى حديثاً بتقاطع النصوص أو "التّناس".

### الهوامش والإحالات

- (1) - المسعديّ، محمود، الإيقاع في السّجع العربيّ محاولة تحليل وتحديد، تونس، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، 1966.
- (2) - الورتاني، خميس، الإيقاع في الشعر العربي الحديث خليل حاوي نموذجاً، سورّة، دار الحوار، 2005.
- (3) - الوهايي، محمّد المنصف، صناعة الشّعور عند أبي تمام ومكوّناتها: في قراءة القدامى وفي النّصّ الشعريّ، جامعة منوبة، كليّة الآداب منوبة، السّنة الجامعيّة: 2004 - 2005. وينظر إلى أحمد الحيزم في قوله الآتي: "زعم "جان مورو" أنّ جلّ الذين كتبوا في الإيقاع اقتفوا أثر أفلاطون إذ حدّد الإيقاع بانتظام الحركة" ضمن: من شعريّة الإيقاع وكتابة الذات، صفاقس، دار صامد، ط1 2015، ص30
- (4) - العياشي، محمّد، نظريّة إيقاع الشّعور العربيّ، تونس، المطبعة العصريّة، 1976.
- (5) - الطّرابلسي، محمّد الهادي، في مفهوم الإيقاع، تونس، حوليات الجامعة التّونسيّة، كليّة الآداب، ع32 1991.
- (6) - العياشي، محمّد، نظريّة الإيقاع في الشعر العربيّ، ص: 71.

- (7) - ينظر إلى محمد المنصف الوهابي في أطروحته "صناعة الشعر عند أبي تمام ومكُوناتها: في قراءة القدامى وفي النصّ الشعريّ، جامعة منوبة، ص: 73.
- (8) - Benveniste (Emile) : Problèmes de linguistique générale 1, Tunis, Cérès Editions, 1995, pp: 324 – 332
- (9) - Meschonnic, Henri, Critique du rythme anthropologie historique du langage , Editions Vardier, 1982
- (10) - الورتانيّ، خيس، نحو إيقاعيّة عربيّة حديثة، تونس، دار مسكيلاني، ط1، 2016، صص: 34 – 35
- (11) - Radhouane, Nebil, Le rythme dans l'œuvre poétique de Saint – Jon- Perse, Faculté des lettres de Tunis, 1984 - 1985
- (12) - ينظر إلى خميس الورتانيّ في كتابه "نحو إيقاعيّة عربيّة حديثة"، ص: 7 وص: 304.
- (13) - اليوسفيّ، محمد لطفي، الشعر والشّعريّة الفلاسفة والمفكّرون العرب ما أبجروه وما هفوا إليه، الدّار العربيّة للكتاب، 1992، صص 61- 62.
- (14) - الحيزم، أحمد، من شعريّة الإيقاع وكتابة الذات، صفاقس، دار صامد، ط1، 2015، ص93.
- (15) - الشّايب، أحمد، تاريخ التقاض في الشعر العربيّ، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ط2، 1954
- (16) - البخاريّ، يونس، المعارضات في الشعر الأندلسيّ دراسة نقدية موازنة، لبنان، دار الكتب العلميّة 1971.
- (17) - الطّطاويّ، عبد الله، المعارضات الشعريّة ( أنماط وتجارب)، القاهرة، دار قباء، 1998
- (18) - ابن أحمد، محمد ناجي، معارضات ليل الصّبّ، السمات المشتركة والخصائص المميّزة، شهادة التعمّق في البحث، جامعة تونس الأولى، كليّة الآداب، السّنة الجامعيّة: 1989 – 1990.
- (19) - نوفل، محمد، تاريخ المعارضات في الشعر العربيّ، بيروت، دار الفرقان، ط1، 1983.
- (20) - الحارم، علي، المعارضات في الشعر الجاهليّ، مجلّة الكتاب المصريّة، س1، مج2، يوليو 1946.
- (21) - الطّرابلسيّ، محمد الهادي، معارضات شوقي بمنهجية الأسلوبية المقارنة، عدد1، مج3، أكتوبر. نوفمبر. ديسمبر. 1982.
- (22) - المفلح، عزّ الدين، المعارضات الشعريّة في القصيدة العربيّة تاريخها ومضامينها، مجلّة المنهل السعوديّة، عدد 603، مج 68، عام 72، أكتوبر ونوفمبر، 2006.
- (23) - الإمام، عمر، التّقيضة غرضا شعريّا مهمّشا، مجلّة موارد، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة العدد الثّاني، 1997.
- (24) - م ن، ص 40.
- (25) - الخليل، العين، ج1، تحقيق مهدي المخزوميّ وإبراهيم السامرائيّ، الكويت، دار الرّشيد، 1980
- ص: 271

- (26) - مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم مصطلحات العربيّة في اللّغة والأدب، لبنان، 1979 ص: 203.
- (27) - درويش، العربي، المعارضات الشعريّة في عصر العباسيّين (دراسة وصفية نقدية)، مجلّة كليّة التربية (القسم الأدبي)، مج 6، ع2، 2000، ص: 75.
- (28) - بنكه ساز، أنعام، الأسلوب والأسلوبية في المعارضات، مجلّة التراث الأدبي، السنة الأولى، ع4، 1995، صص: 45 - 46.
- (29) - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج1، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1982 ص ص 218 - 220.
- (30) - درويش العربي، المرجع نفسه، ص 78.
- (31) - أمين، أحمد، النقد الأدبي، ج2، بيروت، دار الكتاب العربي، ط4، 1967، ص 448 - 449. وينظر إلى قول محمد عزّام في الآتي: «الشعر الجاهليّ هو أقدم شعر وصل إلينا. ولهذا اتّخذ مثالا و(نموذجا) ينبغي احتذاؤه، دون أن تجد فيه ذكرا لمعارضات شعر قبله» ضمن كتاب النصّ الغائب تجلّيات التناصّ في الشعر العربيّ "دراسة"، دمشق، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، 2001 ص 142. ويرفد الكتابين السابقين مقال محمود موسى "نصّ المعارضة وإعادة إنتاج المعنى دراسة في معارضات الإحيائيّين، مجلّة علامات في النقد الأدبي، ع79، مايو 2014، ص 198.
- (32) - ينظر إلى قول أنعام بنكه ساز في "الأسلوب والأسلوبية في المعارضات"، صص: 47 - 48 الهادف إلى الآتي: «أما العصر الأمويّ فقد اشتدّت فيه العصبية القبلية التي كانت لها دوافعها وعواملها منها العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية. وسبب هذه العوامل بأجمعها بزوغ فنّ جديد من المعارضات سميّ بالتناقض. ومن أشهر شعرائها جرير والفرزدق والأخطل، ومّا قاله الفرزدق في إحدى قصائده وهي من المتقارب:
- عرفت المنازل من مهدد كوحى الزبور لدى الفرقد
- فأجابه جرير في قصيدة على نفس الوزن أو البحر المتقارب ونفس القافية أي الدالّ المكسورة قائلا:
- زار الفرزدق أهل الحجاز فلم يحظ فيهم ولم يحمد»
- وأيد محمد عزّام هذا الرأي بقوله: «لم تكن (المعارضات) قد عرفت بعد على نطاق واسع، كما عرفت (التناقض) في العصور الجاهلية والإسلامية والأموية» ضمن النصّ الغائب، ص 145.
- (33) - بثينة، جميل، الديوان، بيروت، المكتبة الثقافية، د ت، ص 47.
- (34) - أبو ربيعة، عمر، الديوان، بيروت، دار صادر، د. ت، ص: 120.
- (35) - بوزينة، محمد، قصيدة البردة ومعارضاتها، الحمامات، منشورات محمد بوزينة، 1994، ص: 39.
- ويمكن النظر إلى القول الآتي لأنعام بنكه ساز:

«أما العصر المسمّى بعصر الانحطاط فهو عصر ازدهار المعارضة وأشعار المحاكاة والتقليد» المرجع المذكور سابقا، ص 50

- (36) - عزّام، محمد، النّصّ الغائب تحلّيات التّناسّ في الشّعر العربيّ، ص 149.
- (37) - محمد المرزوقي والجيلاني ابن الحاج يحيى، علي الحصري القيرواني، تونس، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 2008، ص 219-224.
- (38) - عزّام، محمد، المرجع المذكور سابقا، ص 188. وقد أشار هذا الباحث إلى جمع هذه القصيدة بين الغزل والمدح والاعتذار، مركزا على المدح ف«سبب نظمه لها أنّ وشاية بلغت الأمير محمّد بن طاهر صاحب مرسية (455هـ) تتّهم الحصريّ بشتمه (...) فنظم هذه القصيدة بمدح صاحبه، ويدفع عن نفسه».
- (39) - البخاريّ، يونس، المعارضة في الشّعر الأندلسيّ دراسة نقدية موازنة، ص: 77. ويقول محمّد المرزوقي والجيلاني بن الحاج يحيى عن هذا القصيد الذي شغل به الحصريّ التّاس وحرك عواطفهم لـ "يتلقّفه الشّعراء شرقا وغربا يقلّدون بحره وموضوعه، ويحاولون تزيين قصائدهم بروائع معانيه، ورقة ألفاظه ومبانيه، فلم يدركوا شأوه، ولا وصلوا إلى نغمة المرقص، المدومة التّظير" ضمن كتاب "علي الحصريّ دراسة ومختارات، تونس، الشركة التّونسيّة للتّوزيع والنّشر، ط4، 1974، ص 169.
- (40) - المرزوقي، محمّد وابن الحاج يحيى، علي الحصريّ القيرواني، المصدر المذكور سابقا، صص: 225 و226. وفصل محمّد عزّام فحوى هذه القصيدة قائلا: لقد «دار غزل شوقي حول أرق الحبيب وعطف عائديه عليه، ووصف آهاته الحزى التي تذيب الصّخر، ومناجاته التّجم والحمايم، ورغبته في رؤية خيال حبيبته». النّصّ الغائب تحلّيات التّناسّ في الشّعر العربيّ، صص 188-189.
- (41) - القرطاجيّ، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تونس، دار الكتب الشّرقية، 1966، ص 263.
- (42) - اليوسفيّ، محمّد لطفي، الشّعر والشّعريّة الفلاسفة والمفكّرون العرب ما أنجزوه وما هفوا إليه، الدّار العربيّة للكتاب، 1992، ص 56. وينظر أيضا إلى محمّد الخبو، مدخل إلى الشّعر العربيّ الحديث لبدر شاكر السيّاب نموذجاً، تونس، دار الجنوب للنّشر، 1995، صص 52-53.
- (43) - عبيد، حاتم، التّجديد في الشّعر العربيّ المعاصر: من جماليّة التّمودج إلى جماليّة الفرد، مجلّة رحاب المعرفة، السّنة التاسعة، ع50، مارس - أفريل، 2006، ص 15.
- (44) - القرطاجيّ، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 260.
- (45) - القرطاجيّ، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 259.
- (46) - أنيس، أبراهيم، موسيقى الشّعر، لبنان، بيروت، دار القلم، ط4، 1972، صص 116 - 117.
- (47) - القرطاجيّ، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 268. وينظر، أيضا، إلى جابر عصفور في كتابه "مفهوم الشّعر دراسة في التّراث التّقديّ، القاهرة، مؤسّسة فرح للطّباعة والنّشر، ط4

- 1990، 195. وينظر إلى مصطفى الجوزو في كتابه "نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1988، ص31.
- (48) - أنيس، إبراهيم، موسيقى الشعر، ص 117.
- (49) - م ن، ص 118.
- (50) - ينظر إلى رؤية جابر عصفور إلى الزحاف وقد سائر فيها حازم القرطاجي بقوله إنه : "تغيير بسيط يلون الاطراد الصوري للوزن، فيقضي على ما يمكن أن يقع فيه من رتابة (...). وبذلك يمكن أن تكون للزحاف وظيفة جمالية (...). وذلك أمر يجعل التنوع الذي يحدثه الزحاف مرتبطا بغاية جمالية تتصل بتدقق الوزن وطوله وتنوعه في نفس الوقت، فضلا عما ينطوي عليه التدقق والتنوع من خصائص تتميز بها تشكيلات الوزن الواحد" مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، ص 199.
- (51) - الطرابلسي، محمد الهادي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، منشورات الجامعة التونسية، 1981 ص 46
- (52) - أنيس، إبراهيم، موسيقى الشعر، ص 275.
- (53) - أنيس، إبراهيم، موسيقى الشعر، ص 273.
- (54) - عصفور، جابر، المرجع المذكور سابقا، ص204. وينظر إلى مصطفى الجوزو في كتابه "نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)، ص48.
- (55) - الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 1998، ص 138.
- (56) - المرزوقي، أبو علي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، علق عليه غريد الشيخ، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002، ص12.
- (57) - العياشي، محمد، نظرية الإيقاع في الشعر العربي، ص71.
- (58) - م ن، ص155.
- (59) - م ن، ص154.
- (60) - العياشي، محمد، نظرية الإيقاع في الشعر العربي، ص 152.
- (61) - ينظر إلى قول محمد العياشي: "وأما إيقاع الشعر فلا يكون العنصر الأول فيه ثقيلا ولا يكون إلا خفيفا. وذلك خضوعا منه إلى طبيعة اللغة ومقتضياتها" ضمن نظرية إيقاع الشعر العربي، تونس، المطبعة العصرية، 1976، ص 152.
- (62) - بنسلامة، نادرة، الإيقاع في الشعر والنثر في العربية الفصحى، أطروحة دكتوراه، جامعة قرطاج المعهد العالي للغات بتونس، س/ج: 2007 - 2008، ص 195.

## مُصْطَلَحُ النِّقْدِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ فِي ظِلِّ صِرَاعِ الْأَنْسَاقِ الثَّقَافِيَّةِ (الْمَسَارُ وَالْمَصِيرُ)

The Term Arab Cultural Criticism Under The Conflict of  
Cultural Patterns (Path and fate)

الطالبة الباحثة: حنان نوي

جامعة آكلي محند أولحاج - البويرة (الجزائر)

h.noui@univ-bouira.dz

تاريخ القبول: 2020/12/06

تاريخ الإرسال: 2020/08/21

ملخص:

يشتكى مصطلح النقد الثقافي العربي من إشكالات عديدة؛ تتصدّرها: إشكالية الحداثة التي انجرّ عنها صراع خفي بين نسقين ثقافيين مختلفين، مما جعل واقع ذلك المصطلح ينضج بالتناقضات، وعليه يكون مصير هذا المصطلح، في ظلّ ذاك الصّراع؛ مرهوناً بما ستسفر عنه استراتيجياتنا المستقبلية بهذا الشأن، لذا ارتأينا أن نعمل في هذه الورقة البحثية إلى تناول المسألة بنظرة نقدية، في محاولة منّا لتقييم واقع مصطلح النقد الثقافي العربي (مثلاً في بعض النماذج المختارة)، بحيث ننظر في مساره، وكذا مصيره.

**الكلمات المفتاحية:** مصطلح النقد الثقافي، المصطلح العربي، الأنساق الثقافية، الحداثة العولمة، الهيمنة الثقافية.

### Abstract:

The Term Arab cultural criticism encounters many problems, among them modernity is the most important and serious problem, which causes a hidden conflict between two cultural patterns. Actually, this caused a lot of contradictions in the term itself, so the term's fate is interrelated by what our future strategies will result in this regard. Accordingly, we decided to handle this paper of research critically, trying to evaluate the reality of the Term Arab cultural criticism (represented in selected models), and we have to take consideration its fate and its path.

**Keywords:** cultural criticism, Arabic term, Cultural patterns, Modernity, Globalization, Cultural Hegemony.



## مقدمة:

تشغل مسألة (مصطلح النقد الثقافي) حيّزاً، ضمن دائرة انشغالات الكثير من الباحثين؛ المهتمّين بالدراسات المصطلحيّة العربيّة في عصرنا الرّاهن، ولعلّ ممكن هذا الإقبال؛ هو أنّ الإشكالات التي تطبع مسار المصطلح في وطننا العربيّ، تكون أكثر حدّة في مجال العلوم الإنسانيّة، بالموازاة مع نظيراتها في مجال العلوم الدّقيقة، وعلوم المادّة؛ ذلك أنّ العلوم الإنسانيّة أوثق صلة بثقافة، وفكر الأُمّة، والأُكيد أنّ لهُذين وشائج بمسألة الهوية، ولعلّنا لن نجانب الصّواب إذا قلنا: إنّ مصطلحات كلّ من الدّراسات الثقافيّة، والنّقد الثقافيّ؛ تشكّل مدوّنّة خصبة لمن عمد إلى تتبّع إشكالات مصطلح العلوم الإنسانيّة في الوطن العربيّ.

يكشف الاطّلاع على واقع المصطلح في مجال النّقد الثقافيّ؛ عن صورة شديدة التعقيد؛ ذلك أنّ مصطلحتنا في هذا المجال، باتت أقرب إلى المصطلح الهجين، منها إلى المصطلح العربيّ الصّميم، والأرجح أنّ سبب ذلك هو ممارساتنا المصطلحيّة غير الواعيّة ففي وقت كان من المفروض أنّ نتج معارف علميّة مطبوعة بطابع الهوية العربيّة، مدعومة بمصطلحات عربيّة رصينة ودقيقة، آثرنا أنّ نوليّ أوجهنّا قبل الغرب، نتلقّف معارفه ومصطلحاته، من دون منهجيّة علميّة صارمة؛ تحدو ذلك.

لقد تسبّبت تلك التناقضات التي تكتنف واقع مصطلح النّقد الثقافيّ؛ في إذكاء صراع خفيّ بين نسقين ثقافيين متباينين، والأرجح أنّ صراعاً كهذا سيهدّد مسار المصطلح في هذا المجال، مما يعني أنّ مصيره ينجح نحو المحنة، وتغريب الهوية العربيّة، وعليه ارتأينا أنّ نعمد في مقالنا هذا، إلى محاولة البتّ في جملة من النّقاط المتعلّقة بهذه المسألة، والتي نبلورها هنا في: الإشكاليّة، الأهداف، المنهج؛ كما يلي:

**الإشكاليّة:** كيف كان مسار مصطلح النّقد الثقافيّ العربيّ في ظلّ أنساق ثقافيّة متباينة المظانّ؟ وكيف سيكون مصيره؟

## الأهداف:

- تقييم واقع مصطلح النقد الثقافي العربي.
  - مناقشة بعض إشكالات مصطلح النقد الثقافي في الوطن العربي.
  - تقديم رؤية حول مسار مصطلح النقد الثقافي؛ في ظلّ تباين أنساقه الثقافية.
  - تبين ما قد يسفر عنه صراع الأنساق الثقافية، في مجال مصطلح النقد الثقافي العربي.
- المنهج:** حرصاً منا على تحقيق النتائج المسطرة سلفاً؛ سنعمد إلى منهج نقدي، نقلب من خلاله النظر في أبعاد القضية، التي يتمحور حولها هذا المقال.

## 1- واقع مصطلح النقد الثقافي العربي:

تعدّ القضية المصطلحية في الثقافة العربية؛ من بين أكثر القضايا الشائكة، والإشكالات المعاصرة، التي لم يلف لها الباحثون والمختصّون مستقراً؛ على الرغم من جهود تندّ عن الحصر، ولعلّ أكثر ما يلوح في أفق هذه القضية؛ هو تلك الضبابية التي تلف أرجاءها بحيث لا يكاد الباحث يتبين فيها سبيلاً واضحاً، وهذا من شدة التناقضات التي تطبع مسارها، بل إنّ الباحث المتبصر ليقف مشدوهاً أمام فداحة ما نفتقره بحق اللغة العربية في هذا المجال، ولعلّ مصطلح النقد الثقافي يشهد على ذلك، بحيث ينضج واقعه بما لا يدع مجالاً للشك؛ بأنّ ممارساتنا المصطلحية يعوزها الامتثال لضوابط المنهجية العلمية.

إنّ واقع مصطلح النقد الثقافي لدينا؛ واقعٌ يبعث على القلق بإزاء ممارساتنا غير المنطقية تجاه القضية المصطلحية، وإنّ كان من غير اللائق استصغار الجهود المبذولة في هذا الصدد، أو حتّى التشكيك فيها، فإنّ الواقع يفرض -ربّما- أن تعمل الجهات الوصية على تغيير استراتيجياتها، نظراً لكون تلك التي عهدناها لم تثبت نجاعتها لحدّ الآن، وهذا إذا كنّا نروم حقاً تبين ملامح قضيتنا المصطلحية، على النحو الذي يرتقي باللغة العربية في مجال المصطلح، ولأنّ الحديث ههنا سيتمحور حول واقع مصطلح النقد الثقافي العربي؛ فالمقام يستدعي البتّ في حقيقة هذا المصطلح أولاً؛ فماذا نعني بمصطلح النقد الثقافي؟ وما أبرز الإشكالات التي يشتكي منها وطننا العربي، في هذا المجال؟

## 1-1/ ماهية مصطلح النقد الثقافي:

ما من شك في أنّ المصطلح يعدّ اللبنة التي لا يمكن لأيّ صرحٍ علميٍّ أن يقوم بمعزلٍ عنها، إذ لا يمكن لفروع المعرفة أن يقوم لها قوام، أو أن يمتدّ لها مسار، من دون الاعتماد على مصطلحات، رصينة، واضحة الدلالة، وتبعاً لذلك "يكاد المصطلح يمثل العنصر اللغويّ الأساس الذي يقيم للغة حيويتها ويعيد لها هيبته، في أيّ تراجع يهدّد كيانها، علاوة على عامل الاستعمال الأدائي لنظامها الكامن ولأغراض تواصلية"<sup>(1)</sup>، وهو ما يحوّله لأن يفرض لنفسه حيّاً داخل سجلّ الاستراتيجيات التي تخصّصها الدول لتطوير لغاتها.

إذا كان مصطلح النقد الثقافيّ لفظاً مخصوص الدلالة والاستعمال، فهذا يعني أنّه مصطلحٌ كغيره من المصطلحات، وتبعاً لذلك؛ يكون لازماً علينا تبين مفهوم المصطلح بصفة عامّة، من باب الكشف عن ماهية ذاك المصطلح، الذي نحن بصدد الحديث عنه، وعلى العموم فإنّ "المصطلح علامة لغويّة تقوم على ركنين أساسيين، لا سبيل لهما إلى فصل دالّها عن مدلولها الضمنيّ، أو حدّها عن مفهومها، أحدهما الشكل (Form)، أو التسمية (Désignation)، والآخر المعنى (Sens)، أو المفهوم (Notion)، أو التّصوّر (Concept) يوحدّهما التّحديد، أو التّعريف (Définition)؛ أي الوصف اللفظي للمتصوّر الذهني"<sup>(2)</sup> وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ المصطلح؛ يستقي خصوصيّته من خصوصيّة المجال المعرفي الذي ينتمي إليه.

إذا ما عدنا إلى بعض المراجع الأجنبية، في محاولة لتقصّي دلالة لفظة (Terme/Term)، في اللّغتين: الإنجليزيّة والفرنسيّة، فالأمر لن يختلف كثيراً عمّا ورد في تلك المراجع العربيّة، ففي اللّغة الإنجليزيّة ألفينا (ه. فيبلر - Helmut Feblér) في كتابه الموسوم بـ: (Terminology Manual) يعرفه بقوله:

«A term is any conventional symbol representing a concept defiend in a subject field».<sup>(3)</sup>

وهو تعريف قد يصحّ أن ترجمه إلى العربيّة بعبارة: "المصطلح رمز متّفق عليه؛ يمثّل مفهوماً محدّداً في مجال معرفيّ معيّن" (\*)، وتعريف كهذا له من الدقّة ما يغنيّا عن مرجعٍ آخر في اللّغة الإنجليزيّة.

في اللّغة الفرنسيّة؛ وجدنا (جون دو بوا- Jean Dubois) وزملاؤه في قاموسهم (Dictionnaire de Linguistique) يوردون التعريف التّالي:

«..le terme ou unité terminologique est l'unité signifiante constituée d'un mot (terme simple) ou de plusieurs mots (terme complexe) qui désigne une notion de façon univoque à l'intérieur d'un domaine».<sup>(4)</sup>

أي إنّ "المصطلح أو البنية المصطلحيّة: وحدة دالّة؛ مكوّنة من لفظة (مصطلح بسيط)، أو مجموعة ألفاظ (مصطلح مركّب)؛ تعبّر -بشكل ثابت- عن مفهوم ما داخل مجال معيّن" (\*)، وهو تعريف قريب جدّاً من سابقه، مع إشارة هؤلاء إلى الفرق بين المصطلح البسيط، والمصطلح المركّب.

بناءً على التعريفات السّابقة؛ نتوصّل إلى أنّ مصطلحات التّقدي الثقافيّ: ألفاظ من وُضع المختصّين في مجال التّقدي الثقافيّ، يتمّ اتّخاذها للتعبير عن المفاهيم المتداولة، ضمن نطاق تخصّصهم؛ أي إنّها ألفاظ دقيقة في دلالتها ومؤدّاها، ضيّقة في استعمالها وتداولها، وعليه تكون هذه الوحدات اللّغويّة (المصطلحات) التي تتبوّأ مكانة الأيقونات في لغة التّخصّص بمثابة التّواة التي منها ينشأ، ويتّسع مجال ذاك التّخصّص، فإذا كان لكلّ تخصّص إطاره العام؛ فداخل هذا الإطار ينشأ حقل مفاهيميّ، وفي فلك هذا الحقل المفاهيميّ تسبح مجموعة المصطلحات هي التي تشكّل السّجلّ المصطلحيّ لذلك التّخصّص.

## 1-2/ آليات صناعة المصطلح في الوطن العربيّ:

قد لا يخفى على باحث مطّلع بحوثات الدّرس المصطلحيّ العربيّ أنّ منظوماتنا الاصطلاحيّة؛ منظومات هشّة، حيث غدت التّعارضات، والتّناقضات سمة تطبع واجهتها ولئن كانت منهجيّة صناعة المصطلح في وطننا العربيّ؛ تستند إلى آليات مضبوطة -كما يظنّ الكثيرون-، فإنّ أمراً مهمّاً فات الجهات الوصيّة، أو بالأحرى أغفلته، وهو أنّ الآليات

ينبغي أن تصنّف بحسب التقنيات، غير أنّ الذي يحدث؛ هو خلطٌ عجيب بين آليات تلك التقنيات، وإنّ كانت ممارساتنا في هذا الميدان تكاد تنحصر في محاولة قولبة ما نفترضه من مصطلحات، كي تبدو بلمح المصطلح العربيّ.

كشفت لنا إطلالة عجل على أهمّ ما أورده الباحثون والمختصّون بخصوص الآليات المعتمدة في صناعة المصطلح العربيّ، عن وضع معقّد، تكتنفه مواقف متباينة، ومتضاربة نذكر من أولئك (على سبيل التمثيل، لا الحصر): علي القاسمي، في كتابه: المصطلحيّة -مقدمة في علم المصطلح/ علم المصطلح- أسسه العلميّة وتطبيقاته العمليّة، محمود فهمي حجازي في كتابه: (الأسس اللّغويّة لعلم المصطلح)، وكذا: رجاء وحيد دويدي، في كتابه: (المصطلح العلميّ في اللّغة العربيّة-عمقه التّراثي وبعده المعاصر)، فالغريب في الأمر أنّ تلك الآليات؛ يتمّ تكديسها من لدن الباحثين، من دون أيّ امتثال لخصوصيّة المصطلح وطبيعته، ولعلّه من المجدي أن نتحدّث هنا بلغة الاقتصاد فنقول إنّ: استراد الشّيء، ليس كصناعته، وصناعته، ليست كاختراعه.

في ظلّ غياب منهجيّة دقيقة، واستراتيجيّة عمليّة تجنّبنا فوضى الصّناعة المصطلحيّة وتبعاتها، تستمرّ هيمنة تلك الضّبابيّة التي تتسبّب في تعميم كلّ رؤية ترنو إلى تحقيق مسعى صناعة وتداول مصطلحات عربيّة رصينة موحّدة، بما في ذلك مصطلحات التّقد الثقافيّ، فالحقيقة أنّنا "لا نستطيع أن نجح في وضع المصطلحات مادما نفتقر إلى منهجيّة واضحة محدّدة لهذا الغرض لأنّ المعرفة لا يمكن أن تكون تامّة، ودقيقة، وشاملة دون منهجيّة دقيقة متكاملة، تعتمد عليها في مواجهتها لكلّ متطلّبات الحياة العلميّة والحضاريّة وغيرها. التي لا بدّ لها من وعي شامل ومسؤوليّة تامّة"<sup>(5)</sup>، فالحرّيّ بنا إذن؛ إعادة النّظر في منهجيتنا.

تتلخّص رؤيتنا حول هذه النقطة؛ في أنّ آليات صناعة المصطلح في الوطن العربيّ لا بدّ أن تبوّب بحسب التقنيات؛ حيث أنّ لنا ثلاث تقنيات، لكلّ واحدة منها آليتين اثنتين وهي: تقنية الاقتراض المصطلحيّ (تضمّ: آليّة التّرجمة، وآليّة التعريب)/ تقنية التّوليد المصطلحيّ (تضمّ: آليّة الاشتقاق، وآليّة المجاز) / تقنية الابتكار المصطلحيّ (تضمّ: آليّة

النحت، وآلية التركيب)، كما نشير ههنا إلى أنّ هذه التقنيات بآلياتها؛ يمكن الاستعانة فيها بوسائل هي: القياس - السماع - التّضمين - التّأويل - الاقتباس - الارتجال؛ فإذا افترضنا أنّ التّقنيّة توحى بدلالة الصّرامة، كما أنّ الآلية توحى بدلالة الالتزام؛ فإنّ الوسائل المساعدة هي ما يخلق شيئاً من المرونة.

### 1-3/ أهم إشكاليّات مصطلح النّقد الثقافي في الوطن العربيّ:

من الثّابت والمعروف أنّ واقع مصطلح النّقد الثقافيّ؛ يشكّي من عدّة إشكاليّات غير أنّ إشكاليّة الحداثّة أشدها وطناً -إنّ صحّ تقديرنا-، وهذا في وقت كان من المفروض أنّ لا تُطرح إشكاليّة من هذا القبيل البتّة، فاحتلال استراتيجيّة الموازنة بين كفتيّ القدامة والحداثّة؛ ما هو إلّا إعلان صريح لتيهان لم نحسن التّحكّم في مدارجه، حيث رُحنا نتلمّس له حلولاً، في جنبات مقارباتٍ، تفتقد إلى المنهج الصّحيح في أبسط وصف لها؛ إذ إنّ "التّلقي السّاذج للفكر، -أيّ فكر- من صميم تراثنا، أو كان وافداً صرفاً، لا طائل منه حتّى وإنّ تمرّسنا فيه وأتقناه؛ ذلك أنّ السّذاجة في تلقّي الفكر يلازمها بالضرورة إغفال للعوامل التّاريخيّة، السياسيّة، والثّقافيّة.. الّتي تكون قد لعبت الأدوار الأساسيّة في نشوئه وتبلوره"<sup>(6)</sup>، ولذلك تبعاته طبعاً.

إنّ ممكن الاضطراب الذي يلفّ واقع المصطلح في مجال العلوم الإنسانيّة، بصفة عامّة، ومصطلحات الدّراسات الثّقافيّة والنّقد الثقافيّ على وجه الخصوص يعود -على الأرجح- إلى دينك القطبين المتعارضين اللّذين يتجادبان قضيّة المصطلح في الوطن العربيّ وهما: قطب القدامة، وقطب الحداثّة، وهذا في ظلّ تغييب منهجية توازن بينهما؛ "فالثقافة العربية للأسف لم تفلح في بلورة ملامح خاصّة بها، وظلّت أسيرة مجموعة من الزّهانات المتّصلة بغيرها، ومن المعلوم أنّ لذلك أسبابه الكثيرة، منها ما يتعلّق بكيفيات التّحديث ومنها ما يتعلّق بطبيعة الصّلة مع الماضي، وهذا الاضطراب مرقّ النسيج الدّاخلي للثقافة العربيّة، وأدخل في ممارساتها عناصر متضادّة ومتعارضة"<sup>(7)</sup>، فما أحوجنا إلى منهجيّة صارمة في مجال الاصطلاح، منهجيّة تقينا تبعات هذا المدّ والجزر، الحاصل بين قدامة ماضينا وحادثة حاضرنّا!

لعلنا لن نجانب الصواب إذا قلنا إنّ وطأة هذه الإشكالية، لا تتمثل في عدم قدرتنا على الموازنة بين كفتيها، بقدر ما تتمثل في إيدولوجيتنا المضطربة بهذا الشأن، فإذا كان منظورنا لقطب القدامة يتلخّص في مفهوم التراث (مع جدل عميق حول هذه النقطة)؛ فما الذي يجعل منظورنا للحدث يقتصر على الحضارة الغربية فحسب؟ إذا كنّا نرى أنّ منظوماتنا الاصطلاحية لا بدّ أن تستقي معالمها من إرث أجدادنا، وإفرازات الحضارة الغربية، في الوقت عينه؛ فما محلنا نحن؟ هل يجوز أن نكتفي بمحاولة التوفيق بين ذينك القطبين المتعارضين فقط؟ أليس هذا إقصاءً لذواتنا؟

ربما سيكون من عزم الأمور السعي إلى سدّ الثغرات التي شوّهت واقع المصطلح في مجال النقد الثقافي أو غيره، فإن كانت كلّ فجوة تحول دون إحراز خطوات نحو الأمام فمتى سيستقرّ حال ذاك المصطلح؟ ولعلّ الحريّ بنا أن نقف لنسائل أنفسنا: إلى متى سنظلّ على سمتِ التبعية عاكفين؟ ألن يكون هذا نفقاً، ينتهي بنا إلى الانسلاخ عن ثقافتنا؟ ثم هل يعقل أن نقدّم مرونة اللغة العربية قُرْبانا لمخرجات علمية لسنا أصحابها، لنرميها فيما بعد بتهمة العجز؟ "إنّ إشكالية المصطلح لدينا اليوم تعرب عن جوهر أزمة يعانيتها العقل ويمارسها اللسان، وتحمل خلفيات التاريخ، وتحدّد تقاسيم الهوية، ومسار الثقافة، قبولاً ورفضاً، وولاءً، ومعاداة، وتعريفاً، وإنكاراً"<sup>(8)</sup>، فكيف سيقوم لمنظومتنا الاصطلاحية قِوام في ظلّ صراعٍ غير متكافئٍ القوى بين أنساقٍ ثقافيةٍ مختلفةٍ المظانّ، متباينةٍ المضامين؟

## 2- تأثير تباين الأنساق الثقافية على مصطلح النقد الثقافي:

من المعروف أنّ الحدود الجغرافية باتت اليوم أوهنّ من أن تشكّل حاجزاً يمكن له أن يحول دون امتزاج شعوب العالم؛ فكراً وثقافةً وتعاملاً؛ أمام هذا الواقع الذي نشهده، واقع يُفرض إلزامية الانفتاح على الآخر، خاصّة إذا كان الآخر يشغل موقع المتحكّم في زمام الإنتاج العلمي، ولعلّ من بين أخطر أسباب التّخلف والتّراجع علمياً وثقافياً؛ عُقْدُهُ الانغلاق على الذات، بيد أنّ هذا لا يعني البتّة تقليد المتفوّق، أو الدّوبان في فلك محمولاته الثقافية ومرجعياته الفكرية؛ فكلّ ذلك سيؤدّي -لا محالة- إلى الوقوع في شرك الهيمنة الثقافية.

قد يكون الانفتاح على فكر الآخر، من موجبات هذا العصر؛ ذلك أنّ التّفوق والانغلاق على الذات مجلبة للتّخلّف، بيد أنّ ذاك الانفتاح؛ يجب أن يكون محكّوماً بقوانين: المثاقفة المعتدلة، وليس ثقافة الاستهلاك، وعليه يكون الرّضا باستيراد مصطلحات علميّة ذات مرجّيات ثقافيّة، وفكريّة مباينة للتّحافة الأصل، من دون بصمة تكييف سبباً في ترهّل النّسق الثّقافيّ المستقبلي، وضعفه أمام النّسق الثّقافيّ الوافد، ومن ثمّ سيّطفو نسق غريب على السّطح، "وهكذا فإنّ اختلاف ثقافة ما ليس أمراً بسيطاً، أو ساكناً على الإطلاق، إنّما أمر تناقضيّ (Ambivalent)، ومتغيّر ومفتوح دائماً لتأويل محتملٍ إضافيّ واختصاراً فإنّ هذا هو فضاء المهجنة ذاتها"<sup>(9)</sup>، ولعلّه يكون لزاماً علينا ههنا تبيين ماهيّة النّسق الثّقافيّ، كي نتبيّن ما قد يسفر عنه صراع نسقين متباينين، على صعيد مصطلح النّقد الثّقافيّ في وطننا العربيّ.

## 2-1/ مفهوم النّسق الثّقافيّ:

ربّما يكون الحديث عن ذاك الصّراع الخفّيّ الذي يحدث داخل نطاق جغرافيا العرب بين نسقين ثقافيين متباينين، في مجال مصطلح النّقد الثّقافيّ؛ حديثاً يستدعي الوقوف بدءاً عند مفهوم (النّسق الثّقافيّ)، وإنّ كان "يجري استخدام كلمة (النّسق) كثيراً في الخطاب العامّ والخاصّ، وتشيع في الكتابات إلى درجة قد تشوّه دلالتها. وتبدأ بسيطة كأنّ تعني ما كان على نظام واحد، كما في تعريف المعجم. وقد تأتي مرادفة لمعنى (البنية Structure) أو معنى (النّظام System) حسب مصطلح دي سوسير"<sup>(10)</sup>، إلّا أنّ مصطلح (النّسق الثّقافيّ) محدود الاستعمال، بحيث أنّنا قليلاً من نسمع به خارج مجال النّقد الثّقافيّ، وما له صلة من دراسات ومقاربات.

إذا كان من البديهيات أنّ تنشأ اللّغة في إطار جماعة لغويّة، وأنّ تنفرد كلّ مجموعة لغويّة بأعرافٍ، ومعتقداتٍ، وقيمٍ، ومرجعياتٍ فكريّة، وعقدية، تنصهر جميعها لتشكّل النّسق الثّقافيّ الخاصّ بتلك الجماعة، فسيكون من المسلّمات القول إنّ وظيفة النّسق الثّقافيّ تبرز كهالة تحيط بكيان الجماعة اللّغويّة، إذ "يتحدّد النّسق عبر وظيفته، وليس عبر وجوده



المجرّد، والوظيفة التّسقيّة لا تحدث إلّا في وضع محدّد ومقيّد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان، من أنظمة الخطاب، أحدهما ظاهر، والآخر مضمّر، ويكون المضمّر ناقصا أو ناسخا للظاهر"<sup>(11)</sup>، وعليه فإنّ أيّ نسق ثقافيّ غريب ينجح في اختراق تلك الحالة؛ سيتغلغل إلى أعماق كيان الجماعة اللّغويّة، ويعبث بتوجّهات أفرادها، من ذلك: إقبالهم على المصطلح، الذي لا يمتّ لثقافتهم بصلة، وصدّهم عن المصطلح، الذي يكون وليد ثقافتهم.

من بين أكبر الهفوات الّتي قد تؤخذ على المختصّين بوضع وصناعة المصطلح في الوطن العربيّ، بما في ذلك الاجتهادات الفرديّة للباحثين؛ هي تجاهلهم لحقيقة أنّ ما من مصطلح، إلّا ويحمل في طيّاته شحنة ثقافية، كما ويستند إلى مرجعيات فكريّة، أو حتّى خلفات عقديّة، ولأنّ هذه الصّناعة، قد ولّت وجهها قبل الوافد الأجنبيّ، فالخريّ بالقائمين عليها-أفراداً وهيئات-؛ التعامل مع إشكاليّة الحمولات المضمّرة، حين تلقّف أيّ مصطلح أجنبيّ، بيد أنّ الذي يحصل هو أنّ المصطلحات الأجنبيّة الّتي نفترضها، يتمّ تداولها -في الأغلب- مشوبة بشحنات لا توائم المستقرّ الذي آلت إليه، وهو ما خلق نوعا من المغالبة بين النسق الثقافيّ، الذي وُجد فيه المصطلح الأجنبيّ، مع النسق الثقافيّ، الذي انتهى إليه ولا شك أنّ النسق الأقوى هو الذي سيفرض هيمنته.

إنّ صراع الأنساق التّثاقفيّة صراع ولّدته سياسات العولمة التّثاقفيّة -على الأوجه- والأکید أنّه يسفر عن غالبٍ ومغلوبٍ، ولعلّ النسق المغلوب ما كان لينهزم لولا تخييم ثقافة انّهزامية على عقول أفراد الجماعة اللّغويّة، مع العلم أنّ ذلك الانّهزام الثقافيّ هو في الأصل جزء من خطّط ثقافة (المركزيّة الغربيّة)، حيث يعمل الطّرف المهيمن على إضعاف الطّرف الثّاني إيديولوجيّاً، كي تسهل عليه عملية فرض نسقه الثقافيّ المضمّر، وعليه فإنّ "الأنساق التّثاقفيّة هي مجموعة من الأدوات الرّمزيّة الّتي تتحكّم في سلوك أفرادها، أو هي مجموعة ميكانيزمات الضّبط والتّحكّم"<sup>(12)</sup>، وبذلك يكون بروز أنساق ثقافية متباعدة من أخطر الأسباب المؤدّية إلى الانسلاخ التّثاقفيّ.

## 2-2/ مسار مصطلح النقد الثقافي العربي في ظلّ تباين الأنساق الثقافية:

ربّما يكون من الغيّي عن البيان التنبيه إلى حقيقة مفادها أنّ الأمة التي لا تنتج المعارف العلميّة؛ ستستوردها بحالٍ من الأحوال، وإنّ كانت حقيقة كهذه، قد لا تتناهى مع مبدأ المثاقفة، وحوار الثقافات، فإنّ الذي يحدث في وطننا العربيّ حاليّاً، بعيد كلّ البعد عن ذاك المبدأ، إذ "يكشف المسار الخاصّ بتطوّر الثقافة العربيّة صورة شديدة التعقيد، تتضارب فيها التّصورات، والرّؤى، والمناهج، والمفاهيم، والمرجعيات، ولا يأخذ هذا التّضارب شكل تفاعل وحوار، إنّما يتمثّل لمعادلة الإقصاء، والاستبعاد من جهة، والاستحواذ السّلبّي والاستئثار من جهة ثانية"<sup>(13)</sup>، وهو ما أثر على منظوماتنا الاصطلاحيّة؛ فحال دون تحديد مسار واضح وانتهاج نهج يبيّن يقودنا إلى توليد وتداول مصطلحات عربيّة متّزنة وسليمة.

لعلّ إنكار حقيقة أنّ اللّغة؛ قد تلجأ عبر مسيرتها الحضاريّة إلى اقتراض كلمات ومصطلحات من لغات أخرى، تزمت لا طائل منه، فاللّغة -أية لغة- تأخذ وتعطي، وإذا كانت اللّغات الحيّة في عمومها تأخذ وتعطي، بناء على مبدأ التأثير والتأثر الذي تمارسه اللّغات على بعضها البعض؛ فإنّ اللّغة العربيّة لم تعد تعطي بنفس الرّخم والثراء الذي عرفته أيّام النهضة العلميّة قديماً، فهي الآن تأخذ كثيراً، وتكاد لا تعطي إلّا النّزر القليل"<sup>(14)</sup>، وهو ما يعني أنّنا اخترنا الهامش عند تموضعنا في مصفوفة الإنتاج المعرفي، لنفسح المجال، ونفتح الباب على مصراعيه؛ أمام ما يعرف بالمثاقفة الجارفة، التي لم نكن لها ندّاً، فكانت النتيجة: استقبال آنيّ لمصطلحات ذات شحنات ثقافيّة، ومرجعيات فكريّة، لا تمتّ لثقافتنا، ولا لفكرنا بصِلّة.

ينضح السّجلّ المصطلحيّ لمجال النقد الثقافيّ، في وطننا العربيّ، بنزر غير قليل من المصطلحات الدّخيلة على اللّغة، والثّقافة العربيّتين، وإذا كنّا في مجالٍ، له وثيق الصّلة بثقافتنا مثل: النقد الثقافيّ؛ نعكف على تداول مصطلحات من قبيل: (الإنثوميثودولوجيا / Ethnmethodology) - (الإنتلجنسيا / Intelligentsia) - (المتروبول / Metropolis) - (الكولونياليّة / Colonialism) - (الصّورولوجيا / Imageology) - (الغيتو / Ghetto) -

(الفيمينيـزم / Feminism) - (الدوكسا/Doxa) - (الأبديميولوجيا/Epidemiology) - (الإمبريالية/Imperialism)؛ حقّ لنا أن نتساءل حينها؛ فنقول: إلى أين نتّجه بممارساتنا المصطلحيّة في هذا المجال؟!

قد لا نجانب الصّواب إذا قلنا: إنّ جزءًا من ممارساتنا المصطلحيّة في مجال النّقد الثقافيّ؛ يتّجه نحو الهجنة، والغربة اللّغويّة، وهو أمر؛ لا يصحّ أبدًا، فإذا كان موقع المقتبس الذي نحن فيه؛ يُفرض علينا مبدأ التّماهي فرضًا، فإنّ طمّس معالم الهويّة، وهُدْم صروح الخصوصيّة اللّغويّة؛ حينَ تلقّف مصطلحات الآخر ليس من عزم الأمور البتّة، خاصّة إذا ألفينا أنّ المقابلات الهجينة (المصطلحات الدّخيلة)، تلقى رواجًا كبيرًا بين جمهور الدّارسين، والباحثين، وكذا النّقاد، إذا ما قورنت بالمقابلات الصّريحّة (المصطلحات الفصيحة)، وهو ما ستوضّحه بعض الأمثلة، في الجدول التّالي:

| المصطلح الدّخيل         | المصطلح الفصح                | المصطلح الأجنبيّ  |
|-------------------------|------------------------------|-------------------|
| الدوكسا                 | المعتقد المسلّم به - البديهي | Doxa              |
| الإيطيقيا               | النّظام الأخلاقيّ            | Ethics            |
| البطريكيّة              | الأبويّة - حكم الأب          | Patriarchy        |
| ثقافة الإنفوميديا       | ثقافة الوسائط المعلوماتيّة   | Infomedia         |
| الفيمينيـزم             | الحركة النّسويّة             | Feminism          |
| الإيكولوجيا الثقافيّة   | الثّقافة البيئيّة            | Cultural Ecology  |
| الصّورولوجيا            | التّنميط الثقافيّ للآخر      | Imageology        |
| الأبديميولوجيا          | الأمراض الثقافيّة            | Epidemiology      |
| الإنتلجنسيا             | الطلّيعة المثقّفة            | Intelligentsia    |
| الدّيناميكيّا الثقافيّة | الحراك الثقافيّ              | Cultural Dynamics |
| الإنثوميثودولوجيا       | منهجية الجماعة               | Ethnmethodology   |

إذا صحَّ ما ذهبنا إليه من خلال هذا الرّصد، (والّذي اقتصر على نماذج مختارة)، حول حقيقة الإقبال على تداول المصطلح الدّخيل، بالرّغم من توقّر المصطلح الفصيح؛ تأكّد لنا أنّ "محنة العربيّة لا تتمثّل في جيوش الألفاظ والمصطلحات الوافدة من عالم الحضارة المعاصرة إلى عالمها النّامي فحسب، بل إنّ محنتها الحقيقية تتمثّل في انخراط أبنائها نفسياً أمام الرّحف اللّغوي الدّاهم واستسلامهم في مجال العلوم بالذّات للّغات الأجنبيّة"<sup>(15)</sup>؛ أيّ إنّ إشكالات مصطلح النّقد الثّقافيّ، بل وحتىّ مصطلح المجالات الأخرى، لا تتركز على مستوى الوضع فقط، وإنّما مستوى الاستعمال أيضاً.

قد لا يختلف باحثان حول حقيقة أنّ الثّقافة العربيّة المعاصرة، ثقافة يتلبّسها إغواء أيديولوجيّ بحضارة الغرب، ولعلّ تلك النّماذج الّتي ذكرناها آنفاً، دليل من أدلّة إقبالنا المبالغ فيه على قولبة المصطلحات الأجنبيّة، كي تبدو بحلّة عربيّة، سواء في مجال النّقد الثّقافيّ، أو غيره من المجالات، إذ "لا ريب أنّ اهتمام المؤسّسات الرّسميّة بالمصطلح العلميّ في الثّراث ضعيف، وأنّه متأثّر بالتّصوّر العام السّائد للمسألة المصطلحيّة مفهوماً ومجالات فالمصطلح الّذي هو موضع اهتمام هو المصطلح الأجنبيّ، الّذي دخل، ويدخل إلى الذّات وما يلحق به من موجبات التّحديث والعصرنة"<sup>(16)</sup>، ولعلّ هذه المسألة ما كانت لتصبح خطيرة، لو أنّها لم تدانِ حدود الهويّة، ولم تذكِ صراع الأنساق الثّقافيّة.

الشّيء المؤسف أنّ الثّقافة العربيّة تسبح اليوم في أيديولوجيّة توكليّة، فقد غدت مصطلحاتنا الحديثة، إمّا مصطلحات عربيّة فصيحة لم نعرف إلى تداولها في حضارتنا سبيلاً، وإمّا مصطلحات دخيلة؛ لم نجد إلى تكييفها مع ثقافتنا دليلاً، وتبعاً لهذا تسبّنا في خلق فجوة في مسار جلّ فروع المعرفة، ومنظومتها الاصطلاحيّة؛ وعليه لن نجانب الصّواب -ربّما- إذا قلنا إنّ جزءاً من ذاك التّعارض الّذي يلفّ مسار مصطلح النّقد الثّقافيّ لدينا يعود سببه إلى أنّ التّعامل مع الآخر لا يحتكم إلى قانون المتأقفة، وإنّما إلى ثقافة الاستهلاك والتّبعيّة، هذه الّتي باتت تهدّد كيّاننا.

قد يبدو لبعض أن فشلنا في انتهاج منهج قويم، يحكم منظوماتنا الاصطلاحية يُعزى إلى إخفاقنا في محاكاة النموذج الغربي، غير أننا نرى أنه "من قصر البصيرة الاعتقاد أن أوضاعنا المزرية مردّها فشلنا في تبني مظاهر الغرب، بل لغياب حركية نهضوية إبداعية تتعامل مع الغرب كما تتعامل مع المخزون الحضاريّ دون سذاجة ودون تقديس"<sup>(17)</sup>، فإذا كنّا نسلم بداهة أن النهضة في مجال معرفي ما (كالنقد الثقافي) مقرونة بنهضة شاملة لمنظومتها الاصطلاحية؛ فإنه يتعيّن علينا النهوض لإنتاج معارف خصبة، تحكمها اصطلاحات واضحة الدلالة، في إطار بوتقة اصطلاحية توافقية ممنهجة، تقينا شرّ التقليد الأعمى؛ فلا تقصي أصول ثقافتنا، أو تقدّسها، ولا ترفض معطيات ثقافة الآخر، أو تعظمها، فمتى سنعمد إلى تدارك هفواتنا؟

## 2-3/ مصير مصطلح النقد الثقافي العربي في ظلّ تباين الأنساق الثقافية:

إذا كان الاطلاع على مسار مصطلح النقد الثقافي العربي كشف لنا عدّة فجوات في منهجياتنا، فالأرجح أن إبقاء الحال على حاله؛ سيؤدي بمنظوماتنا الاصطلاحية في هذا المجال، إلى مصيدة العربة اللغوية على المدى البعيد، ومنه غموم الهجنة المصطلحية في كافّة الأوطان العربية، التي "أفضى تعارض الأنساق الثقافية فيها إلى نتيجة خطيرة، وهي: أن الثقافة العربية الحديثة أصبحت ثقافة مطابقة، وليس ثقافة اختلاف"<sup>(18)</sup>، وعليه فإنّ مصير مصطلح النقد الثقافي لدينا، يتموضع على كفّ وعينا القوميّ، فإنّ نحن سارعنا إلى تدارك الوضع، وقومنا اعوجاج ممارساتنا المصطلحية؛ كان لمسار مصطلحاتنا امتداد قويم، في هذا المجال، أمّا إنّ نحن تماطلنا في استدراك هفواتنا، ورأينا أن الوضع طبيعيّ؛ بحكم ما تفرضه الحداثة (المزعومة)، والعولمة (الزّاعمة)؛ فمدّ التّحوّل الثقافيّ سيكتسح إيديولوجياتنا.

الحقيقة أن مصير مصطلح النقد الثقافيّ في الوطن العربيّ، مرهون بما ستفصح عنه استراتيجياتنا في قادم الأيام، فإذا كنّا نروم حقّا التّخلّص من هاجس الاضطراب المصطلحيّ في هذا المجال، والبقاء بأمن من عصف العولمة اللغوية والثقافية؛ فلا مناص من أن نجعل مُخرجات ذاك الفرع مطبوعة بطابع الهوية العربية، من خلال الحرص -ما استطعنا إلى ذلك

سبيلا- على أن تكون مصطلحاته عربيّة صميمة، حتّى وإنّ كنّا نقترضها، "فالمصطلح كيان لسانيّ يشحن بمعانٍ؛ تنقيّد بالأطر الثقافيّة للمجموعة اللسانية التي تستعمله، ولذلك فهو علامة دالّة على تاريخها، يحمل في طياته تجربتها الثقافيّة، وإنجازها الحضاريّ"<sup>(19)</sup>.

ربّما لن يكون من الرّجاحة في شيء، الادّعاء أنّنا نستطيع الاستغناء عمّا نستورده من مصطلحات في مجال الدّراسات الثقافيّة والنّقد الثّقافيّ، ومن ثمّ الاكتفاء بما ننتجه نحن فواقعنا يثبت عكس ذلك، غير أنّه بمقدورنا إضفاء بصمة تغيير على ما نقترضه من مصطلحات تكيّفاً وتحويراً، بدل إقحامها عنوة في معجم لغتنا، فبالنّظر إلى حقيقة أنّ "المعرفة التي هي خلاصة الممارسات العقليّة للإنسان؛ تتشكّل ضمن أطر ثقافيّة، وحضاريّة محدّدة، وتدخل في علاقة حوار ومثاقفة مع أطر ثقافيّة وحضاريّة أخرى، بسبب الحاجة، أو بفعل الاتصال"<sup>(20)</sup>، يتبيّن أنّ الحيلولة دون انهزامنا أمام الهيمنة الثقافيّة لا تتمثّل في غلق باب الاقتراض اللّغويّ بصفة عامّة، والمصطلحيّ منه على وجه التّحديد، إنّما في وضع استراتيجيات تثبت أنّ لنا قوّة حضوريّة في هذا المجال.

قد لا نجانب الصّواب إذا قلنا: إنّ تحديد مصير مصطلح النّقد الثّقافيّ في وطننا العربيّ؛ يحتاج إلى مقارنة عميقة، ذات رؤية استشرافيّة دقيقة، أمّا عن التنبؤ بملاح هذا المصير (وهو ما نفعله هنا؛ لأنّ المقام يضيق بنا لغير ذلك) فلا يعدو أنّ يكون مجموعة فرضيات يمكن أن تصيب، كما يمكن أن تخطأ، مع وجوب الإشارة إلى أنّا نرى أنّ هُجّة المصطلح في مجال العلوم الإنسانيّة، أشدّ خطورة من هُجّة نظيره في العلوم الدّقيقة، وعلوم المادّة، لذا فالأجدى لنا أن لا نجازف برهنه على هامش أولوياتنا، إذ "ينبغي أن يكون للتعامل مع مثل هذه المصطلحات شأن أعمق، وهمّ أهمّ"<sup>(21)</sup>.

إنّ أشدّ ما يعوزنا -نحن العرب- هو ذلك الفكر النّقدي، الذي لا يقبل بوافد أجنبيّ قبل تحصيله وغربلته، ليتكيّف بانسيابية مع ثقافتنا، فإنّ كان مبدأ المثاقفة يُفرض علينا ضرورة اللّجوء إلى اقتراض المصطلح (مثلاً: مصطلح النّقد الثّقافيّ)، فالخريّ بنا أن لا نقحم المصطلحات المقترضة في ثقافتنا قسراً، أو نخضعها لمنظومتنا الاصطلاحيّة عنوة، وعليه فإنّ

"ما تحتاجه الثقافة العربية الآن هو أن تراجع ذاتها مراجعة انتقادية، لتخلص إلى تصفية المنظومة الاصطلاحية التي تستعين بها، عسى أركانها أن تأتلف، وتكون نسيجاً معرفياً تتجانس فيه الفروض، ويتضح فيه المصطلح، وتستقرّ فيه إجراءات المنهج، لتخلص إلى ثقافة تتكافأ فيها الإجراءات بالنتائج"<sup>(22)</sup>.

### خاتمة:

تأسيساً على كلّ ما سبق، نوّكد أنّ القوّة الحضوريّة للغات، إنّما تقاس بمدى ثراء مخزونها من المصطلحات، كما وأنّ ذلك الثراء مرهون بمدى مساهمة الأمة في معين فروع المعارف، وعليه فإنّ هاجس الاضطراب المصطلحيّ الذي يشوّش على مجال النقد الثقافيّ في الوطن العربيّ، سينزل شيئاً فشيئاً حينما تكون لنا بصمة إنجاز في هذا المجال، أي إنّ الإشكالات التي يتخبط فيها مصطلح النقد الثقافيّ لدينا ما هي إلّا انعكاس لركودنا الفكريّ في هذا الميدان، ولأنّنا عكفنا في هذه الورقة البحثيّة على تقييم مسار مصطلح النقد الثقافيّ العربيّ، في ظلّ صراع الأنساق الثقافيّة، وكذا محاولة التنبؤ بمصيره في كنف تلك الأنساق المتباعدة، توصلنا في الختام إلى جملة من الاستنتاجات، نبيّنها فيما يلي:

- 1- المصطلح عنصر لغويّ بإمكانه أن يعيد للغة هيبتها في أيّ تراجع يهدّد كيانها.
- 2- منهجيّة صناعة المصطلح في وطننا العربيّ، منهجيّة تزرع تحت وطأة الهلاليّة والضبابيّة.
- 3- من الخطأ التعامل مع المصطلحات، على أنّها نمط واحد، فذلك ما أدّى إلى خلط بين الآليات، في وقت كان يجب تبويبها تبعاً لتقنيات معيّنة.
- 4- التقنيات التي يجب أن تبوّب بحسبها الآليات هي: تقنيّة الاقتراض المصطلحيّ (آليّة الترجمة، وآليّة التعريب)، وكذا تقنيّة التوليد المصطلحيّ (آليّة الاشتقاق، وآليّة المجاز) ثمّ تقنيّة الابتكار المصطلحيّ (آليّة النحت، وآليّة التركيب).
- 5- بإمكان القائمين على وضع وصناعة مصطلح النقد الثقافيّ العربيّ الاستعانة بوسائل مساعدة، لخلق شيء من المرونة، ومن ثمّ التخفيف من حدّة الصرامة التي تفرضها

- التقنيات مع آلياتها، وهذه الوسائل هي: الاقتباس، التّضمن، القياس، السّماع التّأويل، الارتجال.
- 6- ينضج واقع مصطلح النّقد الثّقافيّ العربيّ بالكثير من الإشكالات، أخطرها: إشكاليّة القدامة والحداثة.
- 7- قضيّة مصطلح النّقد الثّقافيّ العربيّ قضيّة يتجادبها قطبان متعارضان، قطب القدامة وقطب الحداثة، وهو ما خلق صراعاً بين نسقين ثقافيين متباينين.
- 8- تعاني الثّقافة العربيّة المعاصرة، في مجال المصطلح عامّة، ومصطلح النّقد الثّقافيّ على وجه الخصوص، من إغواء أيديولوجيّ بحضارة الغرب.
- 9- النّسق الثّقافيّ مجموعة من الأدوات الرّمزيّة، الّتي تتحكّم في سلوك أفراد الجماعة اللّغويّة من أعراف، وقيم، ومرجعيات فكريّة، وخلفيات عقديّة... وغيرها.
- 10- تبرز وظيفة النّسق الثّقافيّ كهالة، تحمي كيان الأُمّة، وتعزّز وجودها، وأيّ جسم غريب يخترقها سيتغلغل إلى أعماق الجماعة اللّغويّة، ويعبث بتوجّهات أفرادها، القيميّة والفكريّة.
- 11- من أكبر المفوات الّتي وقعنا فيها حين تلقّف مصطلحات الغرب إغفال حقيقة أنّ المصطلح يحمل شحنة ثقافيّة.
- 12- صراع الأنساق الثّقافيّة وجه من أوجه سياسات الهيمنة الثّقافيّة على الشّعوب.
- 13- مسار مصطلح النّقد الثّقافيّ في الوطن العربيّ مسار تكتنفه الكثير من التّعارضات والتّناقضات.
- 14- الصّراع الخفيّ الدّائر بين نسقين ثقافيين مختلفيّ المطانّ، متبايّني المضامين، يهدّد هويّة مصطلح النّقد الثّقافيّ في الوطن العربيّ، ويجنح به نحو الهُجنة.
- 15- مصير مصطلح النّقد الثّقافيّ العربيّ في ظلّ ذاك الصّراع؛ يحدّده مدى وعينا القومي.



## الهوامش والإحالات

- (1) - يوسف مقران، الدرس المصطلحي واللّسانيات، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ع4 2010، الجزائر، ص18-19.
- (2) - يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2009، ص27.
- (3) - Helmut Febler, Terminology Manual, Infoterm, Paris, 1984, p1.
- (\*) - الترجمة من اجتهادنا الخاص.
- (4) - Jean Dubois, et autres, Dictionnaire de linguistique (Larousse), 1<sup>er</sup> édition, 1994, p480.
- (\*) - الترجمة من اجتهادنا الخاص.
- (5) - إبراهيم كايد محمود، المصطلح ومشكلات تحقيقه، مجلة التراث، ع97، اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2005، ص26.
- (6) - شتوفي ميلود، ما تبقى لنا: تحرير العقول، مجلة الاختلاف، ع3، رابطة كتاب الاختلاف، الجزائر 2003، ص12.
- (7) - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ط1، دار الأمان، الرباط، 2010، ص97.
- (8) - الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، ط1، مركز الرسالة، مصر، 2009 ص7، (صفحات التقديم: وائل خيرت حمد).
- (9) - سمير خليل، دليل الدراسات الثقافية والنقد الثقافي - إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة - د. ط دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت، 23.
- (10) - عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية -، ط3، المركز الثقافي العربي المملكة المغربية، 2005، ص76.
- (11) - المرجع السابق نفسه، ص77.
- (12) - سمير خليل، دليل الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة ص56.
- (13) - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص09.
- (14) - عباس الصّوري، بين التعريب والتّوحيد، أعمال ندوة قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية (مكناس: 09-10-11 مارس 2000)، ج1، مكناس، ص99.
- (15) - زكريا مخلوفي، واقع اللغة العربية في عصر العولمة، مجلة الأثر، ع21، الجزائر، 2014، ص60.

- (16) - رجاء وحيد دويدي، المصطلح العلمي في اللغة العربية - عمقه التراثي وبعده المعاصر -، ص 162.
- (17) - شنوئي ميلود، ما تبقى لنا: تحرير العقول، ص 14.
- (18) - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجيات المستعارة، ص 09.
- (19) - خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ط 1، دار الأمان، الرباط، 2013، ص 143.
- (20) - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجيات المستعارة، ص 29.
- (21) - الهيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، ص 7، (صفحات التّقديم: وائل خيبرت حمد).
- (22) - عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجيات المستعارة، ص 132.

## فِي بَعْضِ مَقَوِّمَاتِ الْحِكَايَةِ الشَّعْبِيَّةِ الْأَمَازِغِيَّةِ الْمَغْرِبِيَّةِ دراسة وصفية تحليلية لبعض حكايات الأطلس المتوسط المركزي

In some of the Moroccan Amazigh Folk Story Components  
An analytical descriptive study of some tales of the central atlas

د. محمد أمحدوك

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بني ملال خنيفرة (المغرب)

Amahdouk81@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/17

تاريخ الإرسال: 2020/10/31

### ملخص:

على غرار كل شعوب العالم، عرف أمازيغ الأطلس المتوسط المركزي الحكاية الشعبية بمختلف أشكالها وأنماطها، وتناقلوها جيلا بعد جيل. لكن، وعلى الرغم من كونها تجسد أحد أبرز مظاهر الثقافة الأمازيغية الشفهية، إلا أنها ما تزال موضوعا بكرة، وفي حاجة ماسة إلى البحث الأكاديمي الرصين. لا سيما أنها باتت تتعرض في العقود الأخيرة لأخطار كثيرة تهدد استدامة أدائها لأدوارها ووظائفها؛ حيث أضحت استحضارها رهين مقامات ضيقة ترتبط أساسا بالمناسبات الثقافية والفنية والفولكلورية. وفي ظل هذا الانحسار الكبير تأتي دراستنا لثمين هذا الرأسمال الرمزي، والنفخ في روحه، وذلك عبر النبش في خصائصها ومضامينها ودلالاتها... والوقوف على مدى ارتباط الإنسان الأمازيغي الأطلسي بهذا الموروث المحلي العريق نفسيا وبيداغوجيا وترفيهيا...

**الكلمات المفتاحية:** الحكاية الشعبية الأمازيغية، الأطلس المتوسط المركزي، الأدوار والوظائف، الشكل والمضمون.

**Abstract:**

Like all the people around the world, the Berbers of the Central Middle Atlas knew the popular tale in its different forms and features, and passed it on from generation to another. Although it embodies one of the most striking manifestations of oral Berber culture, it is still a virgin subject and in urgent need of in-depth academic research. Even more so since during the last decades, it has been seriously threatened, and will inevitably reduce the sustainability of the exercise of its roles and functions; as its evocation becomes the object of narrow sanctuaries linked to cultural, artistic and folkloric events. In light of this great decline, this study comes to value this symbolic capital, and to blow into its soul, through exhumation in its characteristics, contents and connotations ... and to stand on the extent of the Atlantic Amazigh person's connection to this ancient local heritage psychologically, pedagogically and entertaining ....

**keywords:** The popular Amazigh tale, Middle Atlas Central, The roles and the functions, Formal and content components.

**تقديم:**

لكوننا نتاجا فكريا أبدعه المخيال الشعبي الأمازيغي خلال مراحل تراكمية مائزة من تاريخه الطويل، نتخذ الحكاية الأطلسية منزلة القلب من الموروث الثقافي المغربي، ومن ثم يمثل استمرارها شاهدا على تمسك الإنسان المغربي بهويته ووجدانه الجمعي وآية على تماسك بنائه الاجتماعي، الأمر الذي يجعلها تفترض دوما العناية والاهتمام، لا سيما في العقود الأخيرة، حين أمست تعرف انخسارا كبيرا بسبب ارتفاع ضحيج الثورة المعلوماتية وتعالى صرخات العصرية في الفنون، فضلا عن غلبة الثقافات الوافدة مع رياح العولمة ومجتمع المعرفة. ولذلك تأتي هذه الدراسة لرفع جانب من "الظلم" الذي لحق هذا الجنس الأدبي والاعتراف له بالجميل، لما يقوم عليه من رموز اجتماعية راقية وعلامات فنية منسبة تعكس ثقافة الإنسان الأمازيغي بالأطلس المتوسط المركزي، ومن ثم فهي تسعى إلى تقديم قراءة فاحصة في وضعها الراهن، من خلال البحث في خصائصها وأماطها ووظائفها، استنادا إلى بعض الحكايات السارية في المنطقة، والتي تمكنا من جمعها وتدوينها. ويمكن بلورة إشكالية هذه الدراسة من خلال التساؤلات الآتية: ما خصائص الحكاية الشعبية الأمازيغية بالأطلس المتوسط المركزي؟ وكيف يمكن تصنيفها وتحديد أماطها؟ وما الدلالات والوظائف التي يكشف عنها محتوى أحداثها ولبن بنائها السردية؟

## 1- الموجّهات النظرية والدراسات السابقة

لفحص إشكالية الدراسة، ولكون البحث في الموضوع يفتح على العديد من القضايا الثقافية والتاريخية والحضارية... كان حريّا بنا التوقّف عند بعض الجوانب الأساسية التي ستثير بعض غياباته، انطلاقا من مفهوم الحكاية الشعبية الأمازيغية، ووصولاً إلى ثلّة من الدراسات السابقة التي بحثت في زواياها المظلمة.

### 1-1- في مفهوم الحكاية الشعبية الأمازيغية

لما كانت "المصطلحات مفاتيح العلوم"<sup>(1)</sup>، سنحاول تحديد مفهوم "الحكاية" تحديداً لغوياً ومُصطلحياً مستوفين جميع معالمه وتفاصيله. وسنقوم بداية باستكشاف حقيقته الدلالية، كما بسطتها بعض المعاجم اللغوية.

#### أ- الحكاية لغة واصطلاحاً

الحكاية عند ابن منظور من حكى يحكي كقولك حكيت فلانا وحاكيت: فعلت مثل فعله أو قلت مثل قوله<sup>(2)</sup>. وعند ابن سيده الأندلسي: "حكيت فلانا وحاكيت فعلت مثله أو قلت مثل قوله، وما احتكى ذلك في صدري أي ما وقع فيه، وحكى يحكي الخبر حكاية أي وصفه، وحكى عنه الكلام، أي نقله"<sup>(3)</sup>. وفي المعجم الوسيط، حكى الشيء حكاية: أتى بمثله، وحاكاه شابهه في القول أو الفعل أو غيرهما، وحكى الحديث نقله. والحكاية: ما يُحكى ويُقصّ، وقع أو تُخيل. والحكاية: اللهجة؛ تقول العرب: هذه حكايتنا، والحكي: النّمامة المهذار<sup>(4)</sup>. يتبيّن من خلال هذه التّحديدات المعجميّة أنّ المدلول اللّغويّ للفظّة حكاية شاسع وفسيح؛ إذ ينوس بين المماثلة، والتكلم، واللهجة، ووصف الوقائع الحقيقيّة أو الخياليّة. فماذا يقصد منها اصطلاحاً؟

الحكاية، في الاصطلاح النّقدي، هي الخبر الذي يتّصل بحدث قدّم ينتقل عن طريق الرّواية الشّفويّة من جيل إلى جيل، أو لنقل على لسان نبيلة إبراهيم، هي خلق حرّ للخيال الشعبيّ ينتج حول حوادث مهمّة وشخوص ومواقع تاريخيّة<sup>(5)</sup>. إنّها ذلك الأثر القصصيّ الذي ينتقل مشافهة، ويروي أحداثاً خياليّة لا يعتقد راويها ومتلقّيها في حدوثها الفعليّ وتنسب عادة لبشر وحيوانات وكائنات خارقة، وتهدف إلى التّسلية وترجية الوقت والعبرة<sup>(6)</sup>.

وينبغي، في هذا السياق، تحديد المقصود بمصطلح "الشعبية"، وهي الكلمة المنسوبة إلى الشعب: الشعبي (المنسوب إلى العامة أو إلى السواد الأعظم من الناس). غير أنّ هذه النسبة لا تؤدّي المدلول الاصطلاحيّ الدقيق للحكاية الشعبية، لأنّ المراد بالشعب خاصّة الناس وعامّتهم، والمراد بـ"الشعبية" هو عامّة الشعب وليس الشعب عامّة، وعامة الناس خلاف الخاصّة، فيكون مدلول "الشعبية" محدّدا في طبقة من الناس دون الخاصّة وفوق العامة. ومن ثمّ نستنتج أنّ للخاصّة آدابها وفنونها وأمثالها، وكذلك الأمر بالنسبة للعامة حيث يحتفظون لأنفسهم بأنشطتهم وآدابهم وفنوتهم... ولذلك وُسمت الحكاية بـ"الشعبية" لارتباطها بمخيال الشعب إبداعا وخلقا وسردا، فاستوعبت ذلك الحشد الهائل من السرد القصصيّ الذي تراكم عبر الأجيال، والذي حقّق بواسطته الإنسان كثيرا من مواقفه ومعارفه، وليس وقفا على جماعة دون أخرى، ولا يغلب عليها عصر دون آخر<sup>(7)</sup>. ومن الباحثين من يرى أنّها بُنيت على الواقع طورا، وعلى الخيال طورا آخر، وعلى الخيال الممزوج بالواقع طورا ثالثا<sup>(8)</sup>، وهو حال الحكاية الشعبية الأمازيغية.

### ب- مفهوم الحكاية الشعبية الأمازيغية

عديدة هي الإشكاليات التي تواجه الباحث في الحكاية الشعبية عامّة، والأمازيغية خاصّة، ولعلّ أولاها تلك المتعلّقة بالمصطلح نفسه (التسمية العلمية المحدّدة لشكل التعبير الشفهيّ)، إذ تتبادر إلى الذّهن تسميات ومصطلحات عدّة، يصعب إسقاط أيّ منها فهل يطلق عليها "جنس" أم "نوع" أم "غرض" أم "فن"؟ لا سيّما أنّ كلّ مصطلح من هذه المصطلحات قد اتخذ مدلولات يغلب عليها التّعميم أحيانا، والخلط بينها أحيانا آخر. ومن ذلك أن أطلق بعض الباحثين مثلا على الخرافة سمة جنس أدبي<sup>(9)</sup>، في حين لا تعدو تكون نمطا أو نوعا خاصّا عند آخرين، بينما لا تتحدّد عند البعض الآخر بهذا ولا ذاك، بقدر ما هي موضوع من الموضوعات التي تفتح عليها الحكاية الشعبية عامّة. وهكذا صارت مسألة تعريف الحكاية الشعبية إشكالية حقيقية في ذاتها.

وبالاستناد إلى ما قدّمه صاحب اللسان في مادّة "جنس"<sup>(10)</sup>، وإلى ما جاء به "المعجم الوجيز"<sup>(11)</sup> في المادّة نفسها، يبدو أنّ هذا المصطلح هو الأولى بالاستعمال في تحديد طبيعة الحكاية الشعبيّة، لأنّه أعمّ من مصطلح "نوع"؛ ومن ثمة يمكن إبعاد مصطلحي "فنّ" و"غرض"، ما دامت سياقات استعمالهما أبعد ما تكون عن هذا المجال<sup>(12)</sup>. وهو ما سبق وعبر عنه سعيد يقطين حين قال: "ولمّا كان الجنس اسما جامعاً لأنواع متعدّدة مشتركة من حيث انتمائها إلى جنس محدّد، كانت الجنسيّة هي الخاصيّة الثابتة التي تجعل أنواعاً متعدّدة تندرج ضمن جنس معيّن"<sup>(13)</sup>. ولا تختلف الحكاية الشعبيّة الأمازيغيّة كثيراً عن منظومة الحكايات العالميّة، فهي تقوم على البناء الشكليّ نفسه الذي رسمه لها النقاد في مختلف الآداب الشفهيّة؛ حيث تنطبق عناصره ومحدّداته على الحكاية الأمازيغيّة، كما تنطبق على الحكايات العالميّة، ومن ذلك ما أسماه محمد أفضاض "موثيق الحكيم": "الراوي، والمتلقّي، والوظيفة، والعتبات، والقفل، والبنية، والتناصّات، والتقاطعات الحكائيّة"<sup>(14)</sup>. وتستجيب أيضاً لما اقترحتّه مدرسة غريماس (Greimas) في أن ينطلق الدّارس من المقطوعة القصصيّة، والمقطع أو المتواليّة السردية حزمة وظائف تتألف فيما بينها، فتؤلّف وحدة معنويّة كبرى، حيث يتميّز المقطع أو المتواليّة بالمواصفات الثلاث التالية: الاستقلاليّة التسيبيّة للأحداث، والتحوّلات المكانيّة، وتغيّر الشّخص في الفعل القصصيّ<sup>(15)</sup>.

غير أنّ مصطلح "الحكاية الشعبيّة" ما يزال يثير في السّاحة الثقافيّة الأمازيغيّة جدلاً فكريّاً كبيراً، وذلك راجع إلى اختلاف المصطلحات التي تشير إليه من منطقة إلى أخرى، ومن أمثلة ذلك: "تأمينيّة" (ج. "إميّن" أو "أميّن" أو "تيميّن") التي تؤدّي في الوقت نفسه معنى الحكاية، والخرافة، والأسطورة، والتّادّة، والنكتة... فضلاً عن اختلاف الدّارسين فيما إذا كان المصطلح أمازيغياً أصيلاً أم دخيلاً<sup>(16)</sup>. حتّى إنّ أهمّ المعجمات الأمازيغيّة في المغرب تشهد اللبس ذاته والفوضى المصطلحيّة نفسها؛ حيث نجد في المعجم العربيّ الأمازيغيّ: "حكى، قصّ: يُقيس، الحكاية = تأنقيست، ج. تينقّاس، وُميّة ج. وُميّن، تأنقوست، ج. تينقّاس، تيمزريت، ج. تيمزرا، تيمنديت، ج. تيمندوين

تَادِيَانْتْ، ج. تِيدِيَانِينْ<sup>(17)</sup>. وهو ما نجده أيضا في المعجم الأمازيغي - الفرنسي للأطلس المتوسط لميلود الطايغي، حيث فتح باب الحكاية لتدخل منه أجناس أدبية كثيرة: **Lqisat**: histoire, conte, récit, affaire, fait divers, (lqist n wuššen d yinsi (le conte du chacal et le hérisson)<sup>(18)</sup>.

وقد أُلحقت بها مصطلحات أخرى كثيرة لتعبّر عن المضمون نفسه، مثل: "تَالَاَسْتْ" (من الفعل "أَلَسْ": كَرَّرَ (raconter))، فضلا عن "لُحْدِيْنْتْ" و"تَاَحَادِيْتْ"، وتَأَنَقِيْسْتْ و"لَقِيْسْتْ" السائدة في التّنوّع اللّغويّ الأطلسيّ المركزيّ، و"تَامَشَاهُوْتْ" الرّائج استعمالها لدى أمازيغ القبائل بالجزائر، حيث يقولون عن الأمثال المستنبطة منها: "يُوَالِيُونْ دُرْنِيْنْ" (الأقوال السّائرة أو الحية). وبالتّسبب للمعهد الملّكيّ للثقافة الأمازيغيّة المغربيّة، لم يحسم بعد في المصطلح النّهائيّ للحكاية؛ إذ أورد لها "أُمِيْنْ" (ج. أُمِيْنْ) و"تَاَحَاَجِيْتْ" (ج. تِيخُوَجَا) و"تَالَاَسْتْ" (ج. تَالَاَسِينْ)، و"تَانْقُوسْتْ" (ج. تِيْنْقُوسِيْنْ)<sup>(19)</sup>، بينما خصّص للحكاية العجائبيّة (Le conte merveilleux) المصطلح المركّب: "تَالَاَسْتَامْكُونْتْ" ( /tallast / (tamgunt/).

## 2-1- جَوَانِب مِنْ تَارِيخِ الْحِكَايَةِ الشَّعْبِيَّةِ الْأَمَازِغِيَّةِ

عديدة هي الإشارات التاريخيّة التي تثبت مدى اهتمام الأمازيغ بالحكاية الشّعبيّة الأمازيغيّة إبداعا وحكيا وحفظا ورواية؛ إذ لا تزال الجدّات، يقول محمد شفيق، في البوادي يقصصن على أحفادهن باللّغة الأمازيغيّة حكاية شعبيّة ذائعة الصّيت أوردتها الملك الفيلسوف "يوبا الثاني" في كتابه "ليبيكا" تسمّى "الأسد الحقود"<sup>(20)</sup>. بيد أنّ هذا الجنس الأدبيّ لم تعرف التّدوين بشكل بارز إلّا في فترة متأخّرة (ق. 19م) على يد مستمزيغين أوروبيّين، مثل: رونييه باسيه (René Basset)، وإميل لاووست (Emile Laouste)، وأرسينرو (Arsène Roux)، والقسّ ريفيير (Rivière)، ولوبلان دو بريوا (Leblan de Prébois)... ومع باحثين أمازيغ في نهاية القرن الماضي، مثل: عبد العزيز بوراس في "وُمِيْنْ نْ حُمو وَنَامِيْر"، ومحمد الرّاضي في "تِيحِيدْجَا"، وعائشة بوسنينة في "تِيخُوَجَا نْ



رَّيْفٌ" ... وعلى مستوى الأطلس المتوسط المركزي، قليلة جدا هي تلك الدراسات التي حاولت جمع وتدوين ودراسة الحكاية الشعبية بهذه المنطقة، فلم نعثر إلا على الأطروحة التي تقدّمت بها فائزة جمالي سنة 2016م لنيل شهادة الدكتوراه في اللسانيات من كلية الآداب سايس - فاس (الحكاية الشعبية عند إيشقيز)، والكتاب "مداخل إلى الأدب الأمازيغي بالأطلس المتوسط" لسعيد مولودي<sup>(21)</sup>، فضلا عن قلة قليلة من المقالات المنشورة على مستوى المواقع الإلكترونية وبعض المجلات الورقية، مثل: "الحكاية الشعبية الأمازيغية بالأطلس المتوسط" لعيسى ناصري، و"قراءة في الحكاية الشعبية الأمازيغية الأطلسية حكاية القنفذ والذئب نموذجاً" لعبد الرحمان باحوس...

## 2- الْمَقَوِّمَاتُ الْكُبْرَى لِلْحِكَايَةِ الشَّعْبِيَّةِ الْأَمَازِغِيَّةِ الْأَطْلَسِيَّةِ

تتفق مختلف الدراسات التي اهتمت بالحكاية الشعبية العالمية على أنّ من أبرز خصائصها العراقة، والتداول الشفهي، ومجهولية المصدر، وصعوبة تحديد موطن نشأتها الأول... وهو ما نجد صداه أيضا في الحكاية الشعبية الأطلسية؛ حيث نجد الراوي يبدأ حكايته دائما بعبارات من قبيل: "أُرْتَقِيسْ يَمْزُورًا" (يحكي الأولون أو السابقون)، "نَأْنُ يَمْزُورًا" (قال الأولون أو السابقون)، "نَأْنُ - أَشْ (قالوا لك)، "نَأْنُ وَيسْ أَغْ - زُوِينِزْ (قال الذين سبقونا)...، و"نَأْنَاكَ أَيُّ نَأْنَاكَ" (قال لك أهل القول). ومن أجل بسط سماتها المميّزة الكبرى وخصائصها البارزة، اعتمدنا على حزمة من أشهر الحكايات بالمنطقة وسقناها من خلال منظورين متكاملين، شكلي ومضموني.

## 2-1- بِطَاقَةُ تَقْدِيمِيَّةٍ لِلْحِكَايَاتِ الْمَدْرُوسَةِ

يقوم متن هذه الدراسة على حزمة من الحكايات الشعبية الأمازيغية السائرة في الأطلس المتوسط المركزي، والتي تمّ استقاؤها من عدّة مقابلات شفهيّة أُجريت على مستوى منطقة البحث، وتأكّد منها البحث بعد رجوعه إلى نص الأطروحة التي تقدّمت بها فائزة جمالي لنيل الدكتوراه في اللسانيات من كلية الآداب سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس<sup>(22)</sup>.

| أهميتها ووظيفتها                                                                | شخصياتها                                                                                                                  |                                                                 | نوعها                      | الخصائص<br>الحكايات                                           |
|---------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|----------------------------|---------------------------------------------------------------|
|                                                                                 | الثانوية                                                                                                                  | الرئيسية                                                        |                            |                                                               |
| وظيفة ترفيهية - بيداغوجية<br>(التحلييا لأخلاق الفاضلة)                          | الأم، وزوجة الأب<br>والأخت، والجنينة<br>الأولى، والجنينة الثانية                                                          | الأب<br>والبنت                                                  | خرافية<br>غرائبية<br>هزلية | "أدجنون"<br>(الجن)                                            |
| وظيفة بيداغوجية<br>أخلاقية (جزاء الإحسان<br>هو الإحسان، وجزاء<br>الشتر شر كبير) | الأهل، والابن وصديقة<br>المرأة                                                                                            | المرأة<br>والأسد                                                | خرافية<br>هزلية            | "إزم د نمطوط"<br>(الأسد والمرأة)                              |
| وظيفة بيداغوجية<br>إنسانية<br>ترفيهية                                           | قريبة الأب، والحصان<br>والجنينة "تاريز" وعصفورة<br>القصص والبالغ،<br>والأحصنة                                             | البنت<br>والأب<br>والأسد                                        | خرافية<br>هزلية            | "تاجضيضت ن<br>وغانيم" (عصفورة<br>القصص)                       |
| بيداغوجية - أخلاقية (إنما<br>الأعمال بالنيات<br>والانتصار الدائم للخير)         | القاضي، وأب "واز<br>نيث" (ذو النية السيئة)                                                                                | "بونيث"<br>(ذو النية<br>الحسنة)<br>ووارنيث (ذو<br>النية السيئة) | اجتماعية<br>جادة<br>واقعية | "بونيث د وار<br>نيث" (ذو النية<br>الحسنة وذو النية<br>السيئة) |
| ترفيهية (التسلية والمتعة)                                                       | الرُحل، والرعاة، والدُّببة<br>(زُبوب)                                                                                     | الدُّب<br>(عمي غلي)<br>والحمار                                  | خرافية<br>هزلية            | "أوشن د وعيول"<br>(الدُّب والحمار)                            |
| بيداغوجية<br>ترفيهية - نفسية<br>(التسلية والمتعة)                               | الوحوش، والعصافير<br>والعصفورة الشبيهة، والفيل<br>والدُّب، والخروف، والزاعي<br>والحداد، والجرو، والفرس<br>والكلب، والحصاد | عصفورة<br>الغنم                                                 | خرافية<br>هزلية            | "تاجضيضت ن<br>وُلي" (عصفورة<br>الغنم)                         |

|                                                |                                              |                                        |                            |                                                     |
|------------------------------------------------|----------------------------------------------|----------------------------------------|----------------------------|-----------------------------------------------------|
| بيداغوجية، أخلاقية<br>ترفيهية                  | الملك، وأبناء الخطاب<br>وزوجة الملك، والضيوف | الخطاب<br>وزوجته<br>(عيشة)             | اجتماعية<br>جادة<br>واقعية | "تَامْطُوطُنْ<br>وَنَزْدَامْ" (زوجة<br>الخطاب)      |
| بيداغوجية، ترفيهية، نفسية<br>(التسلية والمتعة) | الأب، الأم، الأخت<br>الجنية، الملك، الأمير   | البطلة، زوجة<br>الأب<br>الأخت<br>الملك | خرافية<br>هزلية            | "تَامْطُوطُنْ يَغْدُ"<br>(كانسة الرماد)             |
| بيداغوجية - ترفيهية<br>أخلاقية                 | -----                                        | الأصدقاء<br>الثلاثة                    | اجتماعية<br>جادة<br>واقعية | "كُراضُنْ<br>يَمْدُوكَالْ"<br>(الأصدقاء<br>الثلاثة) |

(ج.1): جدول تقديمي للحكايات الشعبية الأطلسية المدروسة (عين الدراسة)

## 2-2- الخصائص الشكلية للحكاية الأمازيغية بالأطلس المتوسط المركزي

فضلا عن خصيصتي الشفاهية والعراقة اللتين تتميز بهما الحكاية الأمازيغية الأطلسية تتسم أيضا بخصائص شكلية كثيرة مرتبطة بمجموعة من الوسائط السيميولوجية التي تيسر سيورة تحصيل أبعادها التصورية والوظيفية، وبجزمة من الأكسسورات الدرامية التي تحفز ديناميتها السردية وتثبطها وتوترها وتأنزما، فضلا عن سمات شكلية أخرى عديدة على غرار كل الحكايات الشعبية العالمية وباقي الأجناس الأدبية التي تشاكلها، ومن أمثلة ذلك:

- **الاقتضاب والبساطة والاعتماد على اللغة الأم:** غالبا ما تكون هذه السمة آلية خاصة للتعريف وتعليم التنوع اللغوي السائد في إحدى مناطق الأطلس المتوسط المركزي (إشقين، وإزبان، وإمزابض...). وذلك في إطار قالب لغوي بسيط ومعمج موشوم بالحلية والمباشرة.

- **الطابع الشفهي ومجهولية المؤلف:** لما في ذلك من مرونة وسرعة الانتقال، كانت الرواية الشفوية صفة ملازمة للحكاية الشعبية الأمازيغية الأطلسية، وهو ما يزيد المستمع

تأثراً وانفعالا لأنه يستعين بملاحم وجه الزاوي والإيماءات والأساليب الجاذبة التي يعتمد عليها. وهي ليست ملكا خاصا، بل مجهولة المؤلف، عريقة ضاربة في القدم، وجدت بوجود الإنسان<sup>(23)</sup>. ولذلك تشوبها الزيادة والتقصان، ومنذورة للتلف والتسيان، عند فقدان من يحتفظ بها في ذاكرته. وقد صدق في ذلك القائل: إن فقدان عجز في قارتنا الإفريقية هو بمثابة إحراق مكتبة بأكملها<sup>(24)</sup>.

• **الانتشار والدبوغ:** سواء في أوساط العامة والخاصة، أوبين المثقفين والأميين، أو بين الصغار والكبار...

• **الالتزام بنهاية سعيدة على مستوى بنية الأحداث المسرودة (انتصار قيم الخير على الشر):** ففي حكاية "تاجضيضت ن وعانيم" (عصفورة القصب) تغلب البطلة على سطوة الأسد، وفي حكاية "بونييت د وار نيث" (ذو النية الحسنة وذو النية السيئة)، ينتصر "بونييت" (ذو النية الحسنة) على "وار نيث" (ذو النية السيئة)... وبذلك تذهب في بنيتها المورفولوجية مذهب الحكايات الشعبية العالمية.

• **الأحداث في الأغلب غرائبية - عجائبية:** حيث تعتمد إلى توظيف الكائنات الخيالية والقوى الخارقة والأبطال المثاليين ك"تاغيلت" (الغولة)<sup>(25)</sup> و"تاريز" (الغول أو الوحش الضاري)... وتمثل الصورة الشريرة والشخصية الهدامة ذات الحلقة البشعة التي تثير النفور والرغبة والخوف. وتحيل إلى انخراط الإنسان الأمازيغي الأطلسي في واقعه الاجتماعي ورغبته العارمة في إصلاحه، حتى بالهروب إلى الفضاء السردى للحكاية الشعبية، حيث يمكنه أن يحقق ذاته بالانتصار على كائناته المخيفة والظالمة، كما تحيل على ذلك شخصيات حكاية "تاجضيضت ن وعانيم" (عصفورة القصب) وحكاية "أدجنون" (الجن). وتكون تلك الشخصيات مستعارة من الواقع ومقنعة بزي عجائبي حتى لا يقع الراوي في صراع وتصادم مع الشخصيات الحقيقية الواقعية (الحكام مثلا).

• **الاختتام بمثل شعبي محلي:** من أمثله: "ترا نيث وار نيث" (يفوز دوما ذو النية الحسنة)، و"ونا تيران كول داتيزري كول" (الذي يريد أن يتركها كلها) في حكاية

"بُوئِيَتْ دُ وَارَئِيَتْ" (ذو النية الحسنة وذو النية السيئة)، و"عَاسْ أَيْنُ دُ يُودَجَا وَسُكْمِي - تَمَّ أَخْيُوضْ" (هذا نتاج تربيته الفاسدة) في حكاية "أَدْحُونُ" (الجن)، و"دَايْتَجِيَلَا تُرُو جَارِيخْ وَرْدَا يُتَجِي كَارَ وَآوَالْ" (يبرأ أثر الجرح ولا يبرأ جرح الكلام) في حكاية "إِزْمُ دُ نَمَطُوطْ" (الأسد والمرأة).

• **الأنسنة والتشخيص:** وهو الأسلوب الذي تستند إليه غالبا الحكاية الشعبية الأطلسية على غرار حكايات ألف ليلة وليلة ولافونتين وكليلا ودمنة، ومن أمثلته: أنسنة الحيوانات في حكايات "تَاخْضِيضْتْ نْ وَغَانِيْمْ" (عصفورة القصب)، و"أَوْشْنُ دُ يِينْسِي" (الذئب والقنفذ)، و"تَاخْضِيضْتْ نْ وَلِيْ" (عصفورة الغنم)...

• **استحضار البعد الديني الإسلامي:** إضافة إلى حكايات الأنبياء والرسل (يوسف وموسى، وعيسى، ونوح... عليهم السلام)، يحضر النفس الديني الإسلامي على امتداد الحكاية الشعبية الأمازيغية؛ إذ يبدأ الراوي حكايته وينتهيها بذكر الله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم: "بسم الله الرحمن الرحيم، وَرَا - عُ يَنْكَا رُبِّي سَكْ أَيْتْ لَقِيْسَاتُوْلَا أَيْتْ لَمْخَضِيَاتْ" (ندعو الله أن لا يجعلنا من أهل الأكاذيب والترهات)، و"نُزُورُ رُبِّي وَرُ نُزُورُ أَيْتْ لَقِيْسَاتُوْلَا أَيْتْ لَمْخَضِيَاتْ" (نبدأ باسم الله ولا نبدأ بأهل الأكاذيب والترهات) و"أَسْيَا - تْ - اَغْ فَاتْحَا" (لنرفع سورة الفاتحة)، و"أَكْ - نْ يِعَاوُنْ رُبِّي" (أعانكم الله) و"زَالَا - تْ خَفْ نَبِي" (صلوا على النبي)، و"أَيَا - دُ أَكْ وَشَا رُبِّي" (هذا ما أتانا سبحانه وتعالى)... زيادة على حضور معجم ديني طافح (الصلاة، والصوم، ورمضان، والسحور والرزق، والصدقة، وضييف الله، وسيدي ربّي، والتّي محمّد صلى الله عليه وسلم...).

• **الشخصيات خليط من الإنس والجنّ والحَيَوَان:** كانت رغبة الإنسان الأمازيغي الأطلسي في التغيير ملحّة، الأمر الذي دفعه إلى تبني شخصيات خارقة وغريبة وبأسماء أغرب، وجعل لها عالما مجهولا يجري فيه الصراع بين الخير والشرّ، وبين الحقّ والباطل، رغم أنّه لا يرتبط بواقع معروف، ولا بعصر محدّد إلّا من حيث الرؤية ومتعة السرد، وذلك راجع لطبيعة القصة التي تتجاوز البعدين القومي والحليّ معا. ومن بين هذه الشخصيات:

"تَارِيْزْ"، و"تَاغِيْلَتْ"، والأسد، والقنفذ، والذئب، والحمار... فضلا عن شخصيات آدمية تحضر تارة بأسمائها الشخصية المعروفة (عيشة، ومحمد...)، أو من خلال وظيفتها الاجتماعية (الأب، والأم، الزوجة، القاضي، الملك...).

• **الفضاء المكاني عجائبي-بدوي قائم على الأنشطة الفلاحية:** يتجلى ذلك في سيادة أمكنة ذات طابع قروي - جبلي (المرعى، والمرج، والغابة، والسفح...).

• **زمن الرواية مرتبط بليالي السمر والاستعداد للنوم:** لأن النهار كان وقت الجد والعبادة (وقد يكون هو السبب نفسه الذي جعل الأفارقة يسمون الحكاية الشعبية "كلام الليل"). ولما كان السارد في الأغلب الأعم أنثى، نظرا للدور الكبير الذي ما فتئت تقوم به في بيتها؛ حيث كان على عاتقها تربية الأبناء على قيم الجماعة (الصدق، والشجاعة والتضحية، والاستقامة...)، وتقريبهم من اللغة الأم، فقد تبلورت أسطورة موازية لفضاء الحكيم تقول إن من يسرد الحكاية الشعبية في النهار يفقد شعره، فكانت لتدرا عنها هذا الخطر الداهم تفضل رواية حكاياتها ليلا.

ت- **أخصائص المضمونية للحكاية الشعبية الأمازيغية بالأطلس المتوسط المركزي**  
تعالج الحكاية الأمازيغية بالأطلس المتوسط المركزي قضايا متعددة ومتباينة، يتماهى فيها المضمون الفكري والدلالي، ويتداخل فيها البعد السوسولوجي بالنفسي والقيمي، ومن بين هذه القضايا:

• **ذكوريته المجتمع الأمازيغي الأطلسي أسرة ومجتمعاً وسلوكاً:** حيث تستهدف جلّ الحكايات السارية بالمنطقة تحسين صورة الذكر/الرجل (طفلاً، وشاباً، وزوجاً، وأباً...) وتشويه صورة المرأة والتقليل من شأنها (زوجة، وأماً، وعجوزاً...). ومن أمثلة ذلك: حكاية "تَامْطُوطْ نْ وَزْدَامْ" (زوجة الحطاب) التي تجعل الرجل مركز الحياة وسبب رخاء الأسرة وحكاية "أَدْجُونْ" (الجن) حيث تبدو قسوة زوجة الأب مهيمنة على حنان الأب. والانتصار لظاهرة تعدد الزوجات والقول إن الرجل الأمازيغي الأطلسي رجل مزواج، مما

يخلق تطاحنا كبيرا بين الزوجات وهلاك الزوجة الشريرة في النهاية (حكاية "أدجنون" (الجن) وحكاية "عيشة تَامْرَانْت" (عيشة الصغيرة)).

● **تَقَابُلُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ:** حيث تقوم أغلب الحكايات على ثنائيات تقابلية (حكايات "بُونَيْتْ دُ وَاَرْنَيْت" (ذو النية الحسنة/ذو النية السيئة)، و"أوشن دُ يِنْسِي" (الذئب/القفذ) و"إزْم دُ وُغْيُول" (الأسد / الحمار)....).

● **هَيْمَنَةُ تِيْمَةِ الْخَوْفِ عَلَى الْمَضَامِينِ الْحِكَائِيَّةِ:** بسبب تداخل المؤلف مع الغريب، والمعقول واللامعقول، والواقع واللاواقع، ومن أمثلة ذلك: سطوة الأسد والغولة مقابل خوف البطلة وأبيها منهما في حكاية "تَاَجْضِيضْتْ نُ وَغَانِيْم" (عصفورة القصب) واستحضار عالم الجن بما هو غريب وعجيب ومجهول في حكاية "أدجنون" (الجن).

● **التركيزُ عَلَى الْبُعْدِ الْفِلَاحِيِّ لِلْإِنْسَانِ الْأَمَازِغِيِّ:** ما دام الراوي والمتلقي كلاهما ينتميان إلى هذه البيئة البدوية الفلاحية (الصّيد، والقنص، والرعي، والخطب، وسيادة فضاء البادية والجلبل....).

● **الْتِمَاسُ:** تلتقي الحكاية الشعبية الأمازيغية، لا سيما في بعض أصنافها (الحكايات الاجتماعية وحكايات الحيوانات) مع الكثير من الحكايات العالمية، ومن أبرز الأمثلة التي تشهد على ذلك حكاية "تَامْطُوطْ نُ وَنَزْدَام" (زوجة الخطّاب) مع حكاية "السلطان والصّياد" الموجودة في كتب التراث العربي "ألف ليلة وليلة"، وحكاية (تَامْفَرَاظْ نُ يِيْعْدُ (La balayeuse des cendre)) التي تقابل حكاية "ساندريلا" (Cendrillon) العالمية. فرغم التّنوع الثقافي الذي يرجع في جانب كبير منه إلى التّباعّد الجغرافي وإلى الخصائص التي تمتاز بها البيئات الاجتماعية<sup>(26)</sup>، فإننا لا نحتاج إلى افتراض وجود هجرات أو حروب، إذ يكفي فقط أن ترسو سفينة، أو يُشترى عبدٌ لتفسير انتشار الحكايات وسهولة انتقالها<sup>(27)</sup>. ويدلّ ذلك على مرونة الثقافة الأمازيغية في تعاملها مع الثقافات الشعبيّة العالمية، وعمقها الكونيّ والإنسانيّ، وتفتحها وقدرتها على المثاقفة<sup>(28)</sup>. غير أنّ العديد من النصوص الحكائيّة الأمازيغيّة هي أقرب من نظيرتها الأوروبيّة الغربيّة منها للعربيّة المشرقيّة بسبب الفترة

الاستعمارية والتجارة التاريخية التي عرفتها المنطقة، والتي تعود، على الأقل، لقرنين قبل الميلاد، عندما اجتاحت الرومان إفريقيا الشمالية، وتمكنوا، رغم المقاومة الشرسة للأمازيغ، من فرض لغتهم وثقافتهم<sup>(29)</sup>.

• **الإشادة بالمثل العليا والقيم الفاضلة:** مثل: الصدق، والشجاعة، والكرم والإخلاص، والحب، والفتنة، والتضحية، والإيثار... (قيم الصدق والإخلاص في حكاية "بُونَيْتْ دُ وَاَرْ نَيْتْ" (ذو النية الحسنة وذو النية السيئة)، وقيم الثقة بالنفس والشجاعة والفتنة في حكاية "تَاخْضِيضْتْ نْ وَعَانِيْم" (عصفورة القصب)...) .

• **وصف الوجدان الجماعي الأمازيغي الأطلسي:** حيث تشخص الحكاية الشعبية هموم القبيلة "جماعت/تاقيلت"، وتزود الإنسان الأمازيغي الأطلسي بخبرات وتجارب وثقافات متعددة تمنحه الإحساس بالانتماء إلى الجماعة، وهو ما تحيل عليه مضامين حكايتي "تَاخْضِيضْتْ نْ وَعَانِيْم" (عصفورة القصب) و"إِزْمْ دُ تَمْطُوطْ" (الأسد والمرأة)) .

ورغم كل هذه الأبعاد المضموتية، تتباين المحتويات الحكائية في منطقة الأطلس المتوسط من فترة إلى أخرى تبعا للواقع الاجتماعي السائد، ولو أنها لا تخرج عن الإطار العام الآتي:

| محتويات أخلاقية                                                                                                                            | محتويات سياسية                                                                                                                                              | محتويات اجتماعية                                                                                      |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| صراع الخير والشر:<br>حيث تأتي الخاتمة معبرة<br>عن تطلعات الإنسان<br>الأطلسي في انتصار<br>الخير وتحقيق العدالة أو<br>امتلاك الجاه أو المال. | التضحية في سبيل الجماعة<br>وتجسيد الشعور بالانتماء<br>نحو القبيلة والوطن، لذلك<br>ينتقل الزاوي بين الحواضر<br>والقرى متجاوزا كل<br>الحدود كأنه في بلد واحد. | معالجة قضايا<br>سوسيوثقافية واقتصادية<br>كثيرة: الفقر والجوع<br>والظلم والعدل والمساواة<br>والحرية... |

(ج.2): المضامين الحكائية الشعبية الأمازيغية بالأطلس المتوسط المركزي



## 2-3- تصنيفُ الحكاية الشعبية الأمازيغية المغربية بالأطلس المتوسطي المركزي

يعدّ سؤال التصنيف من المطبات الصعبة التي تواجه كلّ دارس للحكاية الشعبية عامّة ولذلك كثرت التصنيفات، وتعدّدت الأنواع، وتداخلت الحكايات، وتشابكت المحتويات... ولعلّ من بين أهمّ التصنيفات المقترحة، في هذا السياق، التقسيم الثنائي الذي جاءت به ليلي قريش، تبعا لموضوعها وهدفها: حكاية واقعية وأخرى خرافية تعتمد على الأساطير القديمة<sup>(30)</sup>.

وقد يكون المعيار التصنيفي متعلّقا بالموضوع أو الطول أو الغاية... فتكون الحكايات دينيّة، أو غيبيّة، أو عاطفيّة، أو حكايات الحيوانات، أو الفطنة والاعتبار، أو الفكاهة والتندر أو السّحر والجنّ... لكنّ هذا التصنيف غير ثابت لاحتواء نصوص أغلب الحكايات على هذه العناصر مجتمعة في نسق حكائيّ واحد. وهو ما جعل بعضهم يذهب إلى حصر الحكاية الشعبيّة في الأشكال الآتية: الحكاية الغريبة المثيرة للخيال، والحكاية الأسطوريّة المعنيّة بالجنّيات، والحكاية الواقعيّة، والحكاية الماحنة التي تكشف عن العلائق الحميميّة بين الجنسين، والحكاية الكليّة، والحكاية الغنائيّة، والحكاية الفخريّة<sup>(31)</sup>. ولذلك يبدو كلّ تصنيف أمرا لا يخلو من تعسّف، مهما كان المعيار التصنيفي. وبناء على ذلك، يمكن "تجاوزا" تصنيف الحكاية الشعبيّة الأمازيغية الأطلسيّة إلى صنفين كبيرين، يرتبطان بجديّة الحكاية ومدى فائدتها؛ إذ يوجد نوع هنليّ يكثر فيه الخيال، وتكلم فيه الحيوانات، وتتدخل فيه الجنّيات والغيلان، ويغلب عليه طابع الخيال والأسطورة، وهو الصنف الأكثر سيادة وانتشارا، وما يفضلّه الأطفال. ويوجد نوع آخر جادّ وهادف تستخلص منه العبر، وإن كان فيه بعض اللّهو ممّا يفضلّه الكبار في مجالسهم، ويُقصّد منه، أحيانا، إظهار حجج دامغة، عند اللّجوء لحلّ المشاكل الداخليّة للقبيلة أو بين الرّوجين، فتثبت لأحد الطرفين حدوث مثل هذه القضية، ومن ثمّ حلّها بالشّكل الذي ترويه الحكاية (ما يسمّى في البلاغة الحجاجيّة "الحجاج بالإخبار"). ومن أمثلة الحكايات الأمازيغية الشعبيّة بالأطلس المتوسطي المركزي التي تستجيب لهذا التصنيف:

| الحكايات الهزلية                                                                                                                                                                                                                                                                                            | الحكايات الجادة                                                                                                                                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>- حكايات خرافية (حكاية "تأخضضت ن وعانيم") (عصفورة القصب)، وحكاية "تأخضضت ن ولي" (عصفورة الغنم) وتأفطراط ن ييغد (كانسة الرماد) وحكاية "أدجنون" (الجن).</p> <p>- حكايات الحيوانات (حكاية "إزم د تمطوط" (الأسد والمرأة)، وحكاية "أغول د ينسي" (الحمار والقنفذ)، وحكاية "تأفطوط ن ونزدام" (زوجة الخطاب)؛</p> | <p>- حكايات اجتماعية (حكاية "بوتيت د وار نيت" (ذو النية الحسنة وذو النية السيئة)</p> <p>- حكايات تربوية أخلاقية "كراض ن يمدوكال" (الأصدقاء الثلاثة).</p> |

### (ج.3): تصنيف الحكاية الشعبية الأمازيغية بالأطلس المتوسط المركزي

#### 3- أهمية الحكاية الشعبية الأمازيغية بالأطلس المتوسط المركزي ووظائفها

تجلى أهمية الحكايات الشعبية في كونها جزءا من معتقدات الأمازيغ وثقافتهم وعاداتهم، حيث ابتدعها الخيال الشعبي الأطلسي للتعبير عن حكمته وتجربته الطويلة في تصوير الحياة وأنماط العيش. وصار يعتمد عليها في إثراء اللغة الأم، وتنمية الإحساس بالجمال، وترسيخ القيم الثقافية، وتأسيس العلاقات الاجتماعية، والمحافظة على الموروث الجماعي. ومن ثم فقد ساهمت في إيجاد الحلول المناسبة لجملة من المشكلات الاجتماعية التي تخبط فيها المجتمع المحلي، كما ملأت فراغا كبيرا في الحياة الأدبية والثقافية. ويرتبط وجود الحكايات الشعبية بهذه المنطقة بما تؤديه من وظائف كثيرة ومختلفة، فقد كانت وما تزال تساهم في تكوين الإنسان الأمازيغي الأطلسي وتحضيره لخوض غمار الحياة، فحضرت في كل شؤون القبيلة تربوياً، وسياسياً، واجتماعياً ... ومن خلال البحث في الموضوع لاحظنا اختفاء الكثير من هذه الحكايات؛ إذ لم يبق متداولاً منها إلا النزر القليل في بعض القرى والمداشر النائية، وهو ما يعني ضمور جزء كبير من الوظائف الكثيرة التي كانت تؤديها لقرون طويلة خلت.

### 3-1- أَلَوْظِيفَةُ الْبِيدَاغُوجِيَّةِ الْبِنَائِيَّةِ

ما دامت الحكاية في عمومها مرتبطة بالتصورات والمعتقدات والقيم المعنوية للحضارة فإنّ الحكاية الشعبية الأطلسية تعلّم التحلي بالأخلاق الفاضلة والتمسك بالقيم السامية فتساهم في العناية بالطفل الأمازيغي بهذا المجال الجغرافي معرفيًا ووجدانيًا ومهاريًا، في أفق جعله رجلا / امرأة صالحا(ة) لأسرته ومجتمعه. خاصة أنّ عالمه منفتح على واقع مرير وبيئة صعبة، والتعامل معه يحتم تجاوز الصعوبات ومختلف الرهانات والتحديات التي يطرحها فكانت الحكاية الشعبية بهذه الزبوع الأطلسية هي السبّاقة إلى احتواء الوضع وتصحيحه حيث اتجهت إلى تربية النشء تربية متوازنة عبر إشباعه بالأبعاد القيمية المثالية من حفاظ على العادات والتقاليد، وتكريس انتصار الحق والخير، ونبذ الظلم والفساد في الأرض (حكاية "بُونَيْتْ دُ وَارْ نَيْتْ" (حكاية ذو النّية الحسنة وذو النّية السيئة) وحكاية "تَاخْضِيضْتْ نْ وَغَانِيم" (حكاية عصفورة القصب)).

وللتأكيد على ضرورة التحلي بالأخلاق الحميدة والصفات السّميحة، تصوّر الحكايات الأطلسية ((حكاية "تَاخْضِيضْتْ نْ وَغَانِيم" (عصفورة القصب)، و"تَامْفَرَاطْ نْ يِيغْد" (كانسة الرّماد)) البطل كأنّه شخصيّة مثاليّة، فتدفع المستمع / الطّفل الأمازيغي للتأثّر بهذه الشخصيّة والتأسي بها. لأنّ وظيفة القصّ تتمثّل في دعمه للمعتقدات، والقيم الاجتماعية الموروثة، والعادات، والتقاليد، وفي محافظته على استقرار النمط الحضاري...<sup>(32)</sup> كما تتسم بالطّابع التّقدي ذي الغاية التّعليميّة - التّربويّة، فتبرز بعض عيوب المجتمع الأمازيغي الأطلسي وجانبًا من آفاته الاجتماعية كالغدر والظلم والخيانة والنّميّة ... وتحاول إصلاحها بشقّي الوسائل (حكاية "كُرَاضْ نْ يَمْدُوكَال" (الأصدقاء الثلاثة)، وحكاية "بُونَيْتْ دُ وَارْ نَيْتْ" (ذو النّية الحسنة وذو النّية السيئة) ... كما أنّها لا تهتمّ بإبراز العيوب الأخلاقيّة للمجتمع الأمازيغي فحسب، لكنّها تشير من ناحية أخرى إلى بعض القيم الإيجابيّة التي تراها السّاكنة المحليّة مؤدّية إلى الحياة الهادئة التي يمكن أن يعيشها الفرد في تفاؤل تام<sup>(33)</sup>.

### 3-2- أَلُوظِيفَةُ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ

تعدّ الحكاية خزّانا واسعا للموروث الشّفوي وللرّسّمال اللّاماديّ، وهي آليّة فنيّة وجماليّة يتشبّث من خلالها الإنسان الأمازيغيّ بالأطلس المتوسّط بهويّته وأصله في مواجهة كلّ أشكال الاستلاب والتّدجين الثّقافيتين. فتساهم في تثقيفه بما تحمله من أخبار وثقافات السّابقين، سواء كانت ماديّة (الملبس، والمأكّل، والمشرب...)، أو لا ماديّة (المعتقدات والعادات، والقواعد الأخلاقيّة، والقيم المثلى...). وتوضّح الحكايات المدروسة جوانب متعدّدة من ثقافة الإنسان الأمازيغيّ بهذه المنطقة، وترسم صورا كثيرة لبعض طقوسه وممارساته اليوميّة وأشغاله اليديويّة الاعتياديّة: الارتباط الدائم بالسّهّل والجبل، والأعمال الفلاحيّة البدويّة كصناعة الصّوف، ورعي الغنم والبقر، وتحضير الأطعمة، وجلب الحطب...، وغيرها من الممارسات التي تعكس الحياة الحقيقيّة لأهل الأطلس المتوسّط المركزيّ، وهو ما يفتح عليه فضاء الحكّي في "تأجضيضتْ نْ وعانيّم" (عصفورة القصب) و"أذخُونْ" (الجنّ).

### 3-3- أَلُوظِيفَةُ السّيْكَوْتَرْفِيَّةِ

تلبيّ الحكاية الشّعبيّة للإنسان الأمازيغيّ بالأطلس المتوسّط المركزيّ حاجات نفسيّة كثيرة؛ فهي تنفّس عن مكبوتاته ورغباته التي لا يمكن أن يعبر عنها في الواقع، لتعارضها مع القيم المجتمعيّة أو لأنّها تخرج عن حدود القدرة الدّاتيّة المحدودة لطبيعته البشريّة، بحيث تمكّنه من تحقيق أحلامه وأهدافه بسرعة خارقة، وتخلق له عالما مثاليّا تزول فيه كلّ العوائق التي تحدّ من تحقيقه لذاته. ولا شكّ أنّ الخيال المغرق في تصوير الرّفاهيّة بهذه الحكايات هو نتيجة مباشرة للحرمان الكبير الذي كانت تعاني منه الطبّقات الشّعبيّة إبان ظهور الحكاية (حكاية "تأمطوطْ نْ ونزدام" (زوجة الحطّاب)، أو حين تغيّر جانب من تفاصيلها السّرديّة، وهو ما يمكن إدراجه ضمن ما يسمّى "أحلام اليقظة"<sup>(34)</sup>. فتكون الحكاية الشّعبيّة، بهذا المعنى تعبيرا عن أحلام الرّغبات المكبوتة؛ إذ كان يُعتقد أنّ الأحلام كانت أصلا في نشأة الكثير من الأحداث أو الوقائع التي نجدّها الآن في الحكايات الشّعبيّة<sup>(35)</sup>. وتزخر الحكاية الشّعبيّة

الأطلسيّة أو "تَانْقَيْسْت" بالخيال الواسع والشخصيّات المتنوّعة التي أبدعها الإنسان الأمازيغيّ بهذه المنطقة. ولذلك كانت وسيلة لتهدئة النفس وتطبيب الخاطر وطمأنة القلوب. ولما كان الفقر من الظواهر الاجتماعيّة التي عانى منها وتجرّع ويلاتها، فقد سعى دوماً إلى تغيير الوضع إلى الأحسن، ولكنّه لم يكن يستطيع ذلك، فكان ينحو بالتالي نحو عالم الحكاية الشّعبيّة للتعبير عن أحلامه ورغباته الدّفينّة، ويرسم لنفسه صور البيت الذي يحلم به بخدمة وأثائه ومأكولاته المتنوّعة (حكاية زوجة الحطّاب "تَامْطُوطُ نْ وَنَزْدَام" التي كانت تحلم بقصر مثل ذلك الذي هو للملك).

وتعتبّر الحكاية في مجتمع الأطلس المتوسط المركزيّ وسيلةً ترفيهيّةً أساسيّةً، خصوصاً في أوقات الفراغ الطويلة وروتين الحياة لدى الإنسان الأمازيغيّ بهذه المنطقة، لذا ساهمت في تسليته وإسعاده منذ أقدم العصور، حيث كانت العائلات الأمازيغيّة تجلس بعد كلّ عشاء للسّمر في فرح وشوق لتستمع للحكايات الشّعبيّة الحافلة بالأحداث والتّوارد المسليّة. وكثيراً ما كانت مواضيع هذه الحكايات تتمحور حول البخل والمكر والخداع والحيلة، وتؤدّيها شخصيّات آدميّة وحيوانيّة في قالب هزليّ ساخر (حكاية "أَوْشْنْ دُ وَغْيُول" (حكاية الدّئب والحمار)). وقد لا تكون المتعة والتّرفيه من الحكاية المسليّة فقط، بل قد ترد أيضاً في مختلف صنوف الحكايات، وخلال مراحلها المختلفة، وحتى في الارتباط العاطفيّ الذي يظلّ مشدوداً بين الرّأوي والمتلقّي.

وعلى الرّغم من تعدّد هذه الوظائف، فهي تتكامل وتتداخل فيما بينها، لأنّ الحكاية الواحدة قد تؤدّي وظيفة سيكولوجيّة لدى جماعة معيّنة، بينما قد تؤدّي دوراً بيداغوجيّاً لدى جماعة أخرى، وقد تكون باعثاً على التّسلية والتّرفيه لدى جماعة ثالثة، وقد تؤدّي الوظائف جميعها في لحظة واحدة لدى جماعة رابعة. وهو ما يدلّ على تعدّدية الأبعاد الخفيّة لـ "تَانْقَيْسْت" وانفتاحها على عوالم غير محدودة.

#### 4- استنتاجات

بعد فحصنا لوظائف الحكاية الشعبية الأطلسية، وتوقفنا عند بعض أبعادها الوظيفية والدلالية، توصلت الدراسة للاستنتاجات التالية:

- عرفت الحكاية الشعبية الأمازيغية بالأطلس المتوسط في الأزمنة الغابرة رواجاً وازدهاراً كبيرين، لأنها وجدت الفضاء الخصب والظروف التي تحيا فيها، كما أنها لاقت التقدير من رواتها ومتلقيها، الأمر الذي انقلب رأساً على عقب في الوقت الراهن، حيث باتت تعرف تراجعاً كبيراً، ترتب عنه خفوت صوتها وتراجع الإقبال عليها ما خلا القليل النادر في بعض الدواوير والمداشر القصية، وضمن بعض المحاولات الفردية ذات الطابع الأكاديمي المعزول.
- ما شد الإنسان الأمازيغي الأطلسي للحكاية الشعبية بمنطقة البحث هو ارتباطها الوثيق بواقعه اليومي وممارساته التقليدية، وهو ما تجسده تلك الموضوعات التي قامت بمعالجتها مثل الفقر، والظلم، واليتم...، حيث اتخذها الراوي منصة اجتماعية للإصلاح والدعوة إلى إزالة كل الحواجز التي تقف عائقاً أمام تحقيق الفرد لذاته.
- تتقاطع الحكاية الشعبية بالأطلس المتوسط المركزي مع بقية الألوان الشعبية الأخرى (المثل، والحكمة، والزجل...)، ومع الحكايات الشعبية الأمازيغية في باقي مناطق ما أطلق عليه "تأمازغا"، وحتى مع الحكايات العالمية.
- تعبر الحكاية الشعبية بمنطقة البحث عن التفكير الأسطوري والخرافي والطقوسي عند الإنسان الأمازيغي في التعامل مع الظواهر البشرية والطبيعية، وذلك قبل أن ينتقل إلى مرحلة العقل واللّوغوس والوضعية العلمية. وقد ارتبط بها بيداغوجياً ونفسياً وتنقيفياً واقتصادياً وترفيهياً...
- لا يتعارض استخدام الموروثات الشعبية اليوم مع المستجدات العلمية والثقافية الحديثة بل يمكن أن يستمدحها ويكملها، لأن دراسة التراث، بوصفه حقيقة اجتماعية موضوعية، إنما هي دراسة في أبعاد الماضي وترسباته في الحاضر وأصدائه في المستقبل

وليس لأيّ مجتمع كيان أو تجسيد إلّا من خلال هذا الموروث وتواصل أجياله عبر الزّمن. لا سيّما أنّ أكبر خطر قد يواجه أيّ أمة هو أن تستلب باقتلاع جذورها وطمس هويتها والاستيلاء على تراثها وثقافتها.

## 5- تَوْصِيَّاتُ

تتعرّض الحكايات الشعبيّة في السّنين الأخيرة لتهديد كبير سيقبّل من استدامة أدائها لوظائفها نتيجة سيورورات التّغيير المستمرّة التي ما انفكّ يمرّ بها المجتمع الأمازيغيّ الأطلسي حيث أضحت لا تستحضر إلّا في مقامات ضيّقة مرتبطة بالمناسبات الثقافيّة والفنيّة ذات الطّابع الفولكلوريّ الاختزاليّ والتّبسيطيّ. وفي ظلّ هذا الانحسار، توصي الدّراسة بالتّشجيع على البحث في مجال الحكاية الشعبيّة بهذه المنطقة (جمعا وتدوينا وتحليلا)، والاقتداء بالمناطق الأمازيغيّة الأخرى كالزّيف وسوس والقبائل والشّاوية والطّوارق... التي تميّز بالسّبق والتّراكم والتّطور في سائر الكتابات السّردية (القصة، والرّواية، والمسرح...)، لذا وجب أخذ العبرة والتّكثّل من أجل العمل والتّضال بالكتابة والتّأليف والتّدوين، ردا لكلّ الهجمات، وكسبا لرهان مرحلة ما بعد ترسيم اللّغة الأمازيغيّة وصدور القوانين المنظّمة لها في الوقت الذي صنّفت فيه من لدن اليونيسكو من اللّغات والثّقافات المهدّدة بالانقراض. كما توصي بضرورة استثمار وسائل الإعلام المختلفة في نشر الحكايات الشعبيّة الأطلسيّة ولم لا بلورتها في مسلسلات دراميّة أو كارتونيّة أو عرضها على خشبات المسرح، باعتبارها مرآة عاكسة للثقافة الأمازيغيّة والهويّة الحضاريّة المغربيّة، والعمل على دمجها في المناهج التّعليميّة والأنشطة المدرسيّة، لما تحمله من نسق قيميّ ومعايير أخلاقيّة واجتماعيّة وثقافيّة للأجيال القادمة.

## خاتمة

لقد فتحنا في هذه الدّراسة حافظة الثّقافة الأمازيغيّة بالأطلس المتوسّط المركزيّ، في محاولة منّا للبحث في أحد أهمّ عناصر التّراث الشّعبيّ اللّاماديّ، فتوصّلنا إلى أنّ الحكاية الشعبيّة بمنطقة الدّراسة تعكس حياة السّاكنة المحليّة، وتعبّر عن أفكارهم وتصوراتهم، كما

تحمل قيما ومضامين سيكواجتماعية وتاريخية كثيرة. فقد عرفها أمازيغ الأطلس المتوسط المركزي منذ زمن بعيد، سواء كانت جدية أو هزلية. وتناقلوها مشافهة جيلا إلى جيل حفظا ونقلًا وإبداعا. وبعد ربح من الزمن، أخضعت للجمع والتدوين والتتعيد. ورغم أنها تشكل أحد أبرز مظاهر الثقافة المغربية الأصلية، إلا أنها ما تزال موضوعا بکرا (جمعا وتدوينا ودراسة) بالنسبة للمحترفين النقدي والأكاديمي. وقد جاءت دراستنا، في هذا الإطار لتعمل على فحص بعض أبعادها الوظيفية والتصورية، لما لها من ارتباط شديد بواقع الإنسان الأطلسي.

### الهوامش والإحالات

- (1) - السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (ت. 626هـ)، مفاتيح العلوم، تحقيق عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1420هـ / 2000م، ص: 150.
- (2) - ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط وندم مرعشلي، دار لسان العرب بيروت، لبنان، ج: 2، 1991م، ج: 2، ص: 690.
- (3) - ابن سيدة الأندلسي، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) وآخرين، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ط: 2، ج: 3، 1424هـ / 2003م، ج: 3، ص: 316.
- (4) - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 1972م، ج: 1 إستانبول، تركيا، ج: 1، ص: 100.
- (5) - نبيلة إبراهيم، 1991م، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار مكتبة غريب، القاهرة، ط: 1، ط: 1: ص: 19.
- (6) - عبد الحميد بورايو، 2007م، الأدب الشعبي الجزائري، دار القصة للنشر، الجزائر، ص: 185.
- (7) - عبد الحميد بنيونس، 1968م، الحكاية الشعبية، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط: 1، ص: 11.
- (8) - عبد الملك مرتاض، القصة في الأدب العربي القديم، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر، الجزائر، ص: 19 - 20.
- (9) - محمد غنيمي هلال، 1983م، الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، ص: 180 - 183.
- (10) - الجنس: الضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير، ومن حدود النحو والعروض والأشياء الجميلة... والجنس أعم من النوع، ومنه المجانسة والتجنيس، ويقال: هذا يجانس هذا أي يشاكله.



- والحيوان أجناس: فالتاس جنس والبقر جنس والشاء جنس ... (ابن منظور، لسان العرب، دار صبح بيروت، لبنان، 2008م، ط: 1، صص: 356 - 357).
- (11) - الجنس: الأصل، وفي المنطق: ما يدلّ على كثيرين مختلفين في الحقيقة، فهو أعمّ من النوع، فالحيوان جنس، والإنسان نوع ... (مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، 1980م، د. ط، ص: 121)
- (12) - عبد الملك مرتاض، 1998م، في نظرية الرواية، بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، الكويت د. ط، ص: 22 - 23.
- (13) - سعيد يقطين، 1997م، قال الزاوي، البنيات الحكائية في السيرة الشعبية"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط: 1، ص: 11 - 12.
- (14) - محمد أفضاض، 2007م، شعريّة السرد الأمازيغيّ، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغيّة سلسلة الدّراسات والأبحاث، رقم: 5. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- (15) - فلاديمير بروب، مورفولوجيا الخرافة، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للتأشيرين المتحدّين، الدّار البيضاء، 1986م، ص: 35.
- (16) - يسود مصطلح "تأخاجيث" في الزيف، وهو قريب من الكلمة العربية "الأحجية" (اللّغز)، وقد تمّ تحويله من معنى حكاية الألغاز إلى الحكاية الشعبيّة، ومن ثمّ، لم يكن إطلاقه على الحكاية الشعبيّة صدفة، بل جاء استجابة لدواعي حفيّة، يعرب عنها التعريف اللّغويّ ذو الحمولة التسلويّة الترفيحيّة وهو الأمر نفسه الذي عرفه مصطلح "لّقيسنت" السائد في الأطلس المتوسط، والذي تم نخته من الكلمة العربيّة "القصة".
- (17) - محمد شفيق، 1987م، المعجم العربيّ الأمازيغيّ، أكاديميّة المملكة المغربية، سلسلة معاجم، الرّباط ط: 1، ج. 1، ص: 282.
- (18) - Miloud Taifi, Dictionnaire tamazight – français (parler Maroc central), Awal, l'Harmattan. P, 544.
- (19) - مفتاحه عمر وآخرون، 2017م، المعجم العامّ للغة الأمازيغيّة أمازيغيّ - فرنسيّ - عربيّ، مركز التهيئة اللّغوية، سلسلة قواميس ومعاجم رقم 13، مطبعة المعارف الجديدة، الرّباط، ص: 421 - 537 - 547.
- (20) - محمد شفيق، 1989م، لحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، دار الكلام للنشر والتوزيع، ط: 1، ص: 77.
- (21) - سعيد المولودي، 2018م، مداخل إلى الأدب الأمازيغيّ بالأطلس المتوسط، منشورات جمعيّة أجدير إيزوران للثقافة الأمازيغيّة-حنيفرة، مطابع الرّباط نت، الرّباط، ط: 1، ص: 123 - 126.

- (22)-Faiza Jamali, Le conte oral amazigh: Etude morpho-sémiotique, contribution à la collection et la traduction du corpus (parler d'Ichqirn- ElKbab), Thèse de doctorat sous-direction Ahmed Bachnou, soutenue à la faculté des Lettres et Sciences Humaines Sais, Université Sidi Mohamed Ben Abdella, Fès, 10 février 2016.
- (23) - طلال حرب، 1999م، أوليّة النصّ: نظرات في النقد والقصة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.1، ص: 121.
- (24) - قول يزعم أنه منسوب لرئيس دولة جنوب إفريقيا الراحل نيلسون مانديلا (1918م-2013م).
- (25) - مؤثّ الغول أي الغولة، وهي جنس من الشياطين والجنّ، زعمت العرب أنّ الغول في الفلاة يتراءى للناس فيتغول تغولا، أي يتلون ألوانا كثيرة، ويضلّ الناس ويهلكهم (ثريا التيجاني، دراسة اجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري (واد سوف نموذجا)، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د. ط، د. ت، ص: 108).
- (26) - كلود ليفي ستراوس، الإناسة البنيائية (الأنثروبولوجية البنيوية)، القسم الثاني، ترجمة حسن قبسي مركز الإنماء القومي، د. ط، بيروت، لبنان، 1990م، ص: 298.
- (27) - Berland, Claude, 1973, Logique du Récit, Paris, Poétique, Seuil, p. 52
- (28) - محمد أقضاض، 2007م، شعريّة السرد الأمازيغي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية الزباط، ط: 1، ص: 101.
- (29) - René Basset, Littérature populaire berbère, New York, 1902, reprinted in Mélanges africains et orientaux, Paris, 1915, p.46 - 48
- (30) - روزلين ليلي قريش، 1980م، القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، م. س، ص: 29.
- (31) - رابح العوي، أنواع النثر الشعبي، منشورات جامعية، باجي مختار، عناية، د. ت، ص: 40.
- (32) - عبد الحميد بورايو، 1986م، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، م. س، ص: 54.
- (33) - نبيلة إبراهيم، 1992م، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، ط: 1، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ص: 175.
- (34) - برونو بتلهام، التحليل النفسي للحكايات الشعبية، ترجمة طلال حرب، دار المروج، بيروت، لبنان 1985م، ص: 10 - 11.
- (35) - ثريا التيجاني، دراسة اجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري (واد سوف نموذجا)، م. س، ص: 134.

## مظاهر التعليمية في الخطاب الإبراهيمي

### Didactics Aspects of Brahimi 's Discourse

د. حميد قبايلي

جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي (الجزائر)

hamidkebaili1961@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/14

تاريخ الإرسال: 2020/08/27

#### ملخص:

تمثل التعليمية أهم مجال من مجالات اللسانيات التطبيقية وهي تهتم باللغة بوصفها ممارسة بيداغوجية غايتها تأهيل المتعلم لاكتساب المهارات اللغوية، تحتاج في مسيرة تطورها إلى الاطلاع على الحصيلة العلمية للدراسات اللسانية كون هذه الدراسات - الدراسات اللسانية - تسعى في جوهرها إلى إيجاد التفسير العلمي الكافي لكثير من العوائق التي تواجه الحدث اللغوي للمتعلم. ويعدّ هذا العلم علما حديثا قدّم الكثير من الحلول لمشاكل التعليم في الدراسات الغربية وحتى العربية التي رأت في دراسات الآخر - الدراسات الغربية - حلا لمشاكلها البيداغوجية متجاهلة كل ما قدّمته القرائح العربية في هذا المجال - مجال التعليمية - بدءا بآبن خلدون ووصولاً إلى العلامة الجزائري محمد البشير الإبراهيمي. حيث لم يكن هذا الأخير مصلحاً أو مرشداً فحسب، بل هو أكثر من ذلك؛ إذ يعد مفكراً ومنظراً في مجال التربية والتعليم، وقد ساعدته ثقافته الدينية، وتجربته التعليمية وسياسته الرشيدة كعلم من أعلام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، على ضبط بعض آليات التعلم التي اكتسبها بالخبرة والمراس من أرقى المؤسسات التعليمية العربية.

**الكلمات المفتاحية:** مظاهر، التعليمية، الخطاب، الإبراهيمي.

## **Abstract:**

Didactics is the most important field of applied linguistics and it is concerned with language as a practice of pedagogies aimed at qualifying learners to acquire language skills. It needs in its development process to know the scientific results of the linguistic studies that seek to find out the sufficient scientific explanation for many of the learners' linguistic obstacles. This science is a recent science that has presented many solutions to didactic problems in Western and even in the Arabic studies that saw in the Western studies a solution to its own problems in the Pedagogy ignoring all of the Arab classes that offered in this field starting from Ibn Khaldoun to the Algerian scholar Mohammad Al-Bashir Al-Ibrahimi. The latter was not only a favor or a guide, but more, he was a thinker in didactics. Its religious culture background and his experience helped him to be one of the figures in the Algerian Muslim Scholars Association helped him to control some of the learning mechanisms that he gained with experience from the most prestigious Arab educational institutions.

**keywords:** aspects, didactics, discourse, Brahimi.

## **مقدمة:**

تأتي هذه الدراسة للبحث في الجهود التعليمية التي قدمها هذا العلامة الفذ للباحث العربي الذي ينهر بالدراسات الغربية في هذا المجال، ويجهل هذه الجهود، ولتأخذ هذه الأعمال أيضا بعدها الحضاري والإنساني. في التأريخ لهذه العلوم. ولتوضيح أبعاد مضامين مظاهر التعليمية في الخطاب الإبراهيمي ينبغي طرح أسئلة دقيقة وهادفة.

- هل حمل الخطاب الإبراهيمي نظرة جديدة في الدرس اللغوي في ضوء اللسانيات التطبيقية الحديثة؟
- إلى أي مدى شكلت مظاهر التعليمية في الخطاب الإبراهيمي لبنة رئيسة في إنجاح العملية التعليمية في مدارس جمعية العلماء؟
- ما تأثير العوامل الدينية والعقلية والاجتماعية في العملية التعليمية عند الإبراهيمي؟
- هل نجح الإبراهيمي في تحديد العناصر الرئيسة في العملية التعليمية وأجاد توصيفها؟

وسيتناول الموضوع من خلال الخطة التالية:

العملية التعليمية عند الإبراهيمي وجوانب بنائها:

- الجانب الديني
- الجانب العقلي
- الجانب الاجتماعي
- مقولات الإبراهيمي في العناصر الأساسية في التعليم:
- المعلم
- المتعلم
- المادة التعليمية
- المدرسة

#### أولاً- العملية التعليمية عند الإبراهيمي وجوانب بنائها:

يعدّ العلامة محمد البشير الإبراهيمي علّماً من أعلام الإصلاح التربوي في الجزائر. إذ يُعد مفكراً ومنظراً في مجال التربية والتعليم.

يرى الإبراهيمي أنّ الثورة ليست سلاحاً فقط، بل هي أيضاً لسان ناطق يربي ويعلم لأنّ الاستقلال والتحرر لن يأتي إلا بوسيلته الفعالة المتمثلة في التعليم والعلم "وقد كان الإمام مقتنعا أنّ ذلك التحرر لن يأتي إلا إذا هيئت وأعدت وسيلته فلا يمكن أن تسبق غاية وسيلة وما الوسيلة- في رأيه- إلا العلم بأوسع معانيه"<sup>(1)</sup>.

فهو يرى في العلم وسيلة لتحقيق الاستقلال والتحرر من الاستعمار، إذ هو نوع من أنواع الجهاد تشكل المدرسة ميدانه والمعلمون مجاهديه. وقد حاول محمد البشير الإبراهيمي محاربة كلّ الآفات التي تعيق العلم وتسد أبوابه في وجه الشعب الجزائري بما في ذلك الاستعمار الروحاني المتمثل في مشايخ الطرق الذي كان يسعى إلى تجهيل الأمة لئلا تفيق بالعلم، فوضع - بعد أن كلفه إخوانه أعضاء المجلس الإداري- لائحة داخلية تخص أعمال الجمعية، وقد كان من بين تلك الأعمال، أعمال تخص الجانب التعليمي منها<sup>(2)</sup>:

- الشروع العاجل في التعليم العربي للصغار.
- تجنيد المئات من التلاميذ المتخرجين ودعوة الشبان المتخرجين من جامع الزيتونة للعمل في تعليم أبناء الشعب.
- العمل على تعميم التعليم العربي.
- مطالبة الحكومة الفرنسية الاستعمارية برفع يديها عن المساجد والمعاهد لاستخدامها في تعليم اللغة والدين.

وقد ساعدته ثقافته الدينية، وتجربته التعليمية وسياسته الرشيدة كعلم من أعلام جمعية العلماء المسلمين من ضبط بعض آليات التعلم التي مكنته منها خبرته الطويلة التي اكتسبها من خلال تجربته التعليمية في بعض الدول العربية كسوريا وتونس وهذا ما مكّنه من إرساء جملة من القواعد والأسس التربوية والتعليمية، فكانت دعوته إلى القيام بثورة ثقافية شاملة.

وينظر محمد البشير الإبراهيمي إلى التعليم على أنه هدف يراد منه إحداث مجموعة من التغييرات في الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وكل جديد يحصل في الأمة إنما هو " وليد التطورات، والحوادث المفاجئة؛ التي تعمل على تكوين العالم كله تكوينا جديدا وأن أول ما تفعله الحوادث، طبع الأفكار والعقليات طبعاً جديداً"<sup>(3)</sup>.

ولأن النمو السليم يتطلب التكيف مع الواقع، وهذا الأمر تحققه عملية التربية والتعليم، فقد عكف محمد البشير الإبراهيمي على بناء الطفل في مراحله الأولى في مجموعة من النواحي رأى أن أهمها على الإطلاق الناحية الدينية.

## 1- بناء الجانب الديني:

يمثل الدين الوازع الأساس للمعلمين للقيام بواجبهم اتجاه مجتمعهم وأبنائه، وقد دعا محمد البشير الإبراهيمي إلى تركيز المعلمين على ماله صلة بالدين فيقول: "أمامكم مباحث التاريخ الإسلامي، وعبره وعصاته، وسير أجداده فأحيوها تحيوا بها وتحيا"<sup>(4)</sup>، وذلك لكون التاريخ الإسلامي جزءا من الوطن وشعبه، وقد كان البشير الإبراهيمي على وعي بقيمته ودوره في توحيد صفوف الشعب الجزائري والخروج به من دائرة الجهل إلى العلم والحرية.

يقول في موضع آخر: "أمامكم حقائق الدين وفضائله، وآداب الإسلام، وحكمه فاشرحوها وبيئوها (...). أمامكم اللغة وعلومها وآدابها؛ فابحثوا ونقبوا واحدوا ركاها، واسعوا لبيان فضلها، وسعيكم لتعليمها، وأشربوا قلوب أولاد هذه الأمة: أنه ما غرد بلبل بغير حنجرته"<sup>(5)</sup>. وبالتالي يعتبر الدين واللغة في نظره أهم مقوم من مقومات بناء التربية والتعليم عند الإبراهيمي.

## 2- بناء الجانب العقلي:

ركز الإبراهيمي على مراعاة القدرات العقلية للمتعلم أثناء العملية التعليمية، ذلك لأنها تختلف حسب المراحل العمرية، وبالتالي وجب تكييف العملية التعليمية مع هذه القدرات بتقديم معارف تناسب المتعلمين وذلك من خلال " تلقين الصغار أبسط القواعد في أسهل التراكيب، ثم تمكينها من نفوسهم بالتمارين التطبيقية والحرص على إشرابهم معنى ما يقرؤون، والاجتهاد في تربية ملكة الذوق والاستنتاج في نفوسهم (...). والتشجيع على التكلم أمام الناس بما يملئه الخاطر، من غير اعتماد على وحي معلم أو كتاب"<sup>(6)</sup>.

وتقر التربويات الحديثة أن التعليم يحقق أهدافه المرجوة حيث ما كان قائما على المقدمات والانتقال من السهل إلى الصعب، و مراعاة الجوانب العقلية والإدراكية.

## 3- بناء الجانب الاجتماعي:

لم يقصد محمد البشير الإبراهيمي من التربية والتعليم بناء الفرد فقط إنما حث على تربية وبناء الأفراد خدمة للمجتمع وأراد أن تظهر نتائج التربية والتعليم في سلوكات جميع أفراد المجتمع " فالمسلم لا يكون مسلما حقيقيا (...). حتى تستقيم اجتماعيته؛ فيحسن إدراكه للأشياء، وفهمه لمعنى الحياة وتقديره لوظيفته فيها"<sup>(7)</sup>، وبالتالي فترية الفرد وتعليمه هي تربية للمجتمع وزرع للقيم الأخلاقية فيه، وعامل من عوامل بنائه.

وفي إطار بناء هذه الجوانب ركّز الإبراهيمي على المرحلة الابتدائية وأهميتها في التعليم عموما، وحدّد مجموعة من الأسس للتربية والتعليم يمكن جمعها في<sup>(8)</sup>:

- التربية في البيت قبل المدرسة.
- التربية قبل التعليم.
- التربية تكون في الصغر.
- الرفق بالمتعلمين.
- دراسة ميول الأطفال.
- القدوة الحسنة.
- التحذير من القسوة والعنف.

وللتعمق في مجموع القضايا التعليمية التي تطرق إليها محمد البشير الإبراهيمي نحاول إدراج كل قضية من هذه القضايا ضمن عناصر العملية التعليمية كما حددتها التربيّات الحديثة وكما اهتم بها الإبراهيمي.

## ثانيا- مقولات الإبراهيمي في العناصر الأساسية في التعليم:

### 1- المُعلِّم:

اهتم الإبراهيمي بالمعلّم اهتماما كبيرا وجعله محرك العملية التعليمية باعتباره المربي والموجه والقائد في هذه العملية. وبالتالي فهو حجر الزاوية، وهو المسئول عن صناعة الأجيال يقول: "أي أبنائي المعلمين، إنكم في زمن كراسي المعلمين فيه أجدى على الأمم من عروش الملوك، وأعود عليها بالخير والمنفعة، وكراسي المعلمين فيه أمتع جانبا وأعز قبيلة من عروش الملوك، فكم عصفت العواصف الفكرية بالعروش، ولكنها لم تعصف يوما بكراسي المعلم"<sup>(9)</sup>.

أولى العلامة البشير الإبراهيمي أولوية للمعلم، وأبدى اهتمامه به، وقد برز ذلك في كتاباته، لا لشيء إلا لأنه دعامة النشء والمجتمع والوحيد الذي يقوم بعملية التربية والتعليم حتى لأنه عند الإبراهيمي بمثابة المجاهد، واللينة الأساس التي تقوم عليها المدرسة، وانظر إلى وصفه لهم قائلا: «أما دعائم هذا البناء ... فهم أشبال الغاب وحماة الثغور، عمار المدارس، وسفارة المغارس، مريو الجيل وأئمتة، أبناءنا المعلمون المستحقون لأجر الجهاد، وشكر العباد»<sup>(10)</sup>.



فقد أنزله منزلة يستحقها على جلاء قدره، وسعة جهده، وقد رأى الإبراهيمي أن وظيفة المعلم ليست تربية فحسب، بل له أدوار أخرى في مجتمعه كالتوجيه، والتثقيف، وكل ما من شأنه أن يضفي الحياة في النفوس والعقول، لذلك وجب عليه أن يتزود من كل علم يسهم به حتى يكون فعله له، لا عليه.

ويبين الإبراهيمي جملة من الوظائف، التي يجب على المعلم أن يؤديها بحرص وأمانة ولعل أهمها: تقديم المعرفة للمتعلمين بأناة، إذ يقول: «أمامكم العلم بأفاهة المتسعة؛ فبينوا ورغبوا، وأهيبوا بالغافلين عنه والمتخلفين عن ركبته؛ أن يشمروا ويسارعوا، وأن يتمسكوا بأسبابه، ويأخذوه عن أقطابه»<sup>(11)</sup>.

وعن علاقة المعلم بالمتعلمين وواجبه نحوهم يقول الإبراهيمي: «يقويهم في الدينيات علماً وعملاً، وفي القرآن حفظاً وفهماً، ويروض ألسنتهم على القراءة والخطابة، وأقلامهم عن الإنشاء والكتابة، وعقولهم على التفكير الصحيح، ويصوغهم صياغة أخلاقية متقاربة ويشرف بهم على علوم الحياة من باب الرياضيات والطبيعات...»<sup>(12)</sup>. من هنا كانت قيمة المعلم كبيرة في نظر الإمام البشير الإبراهيمي؛ لأنه يدرك أن صلاح أي أمة تكمن في صلاح معلميه، وفي تشريف العامة لهذه النخبة، كونها تغذي النشء والبلاد بما فيه صلاح لحياتها، ونفع في أمورها.

والمعلم الحق في نظر محمد البشير الإبراهيمي: هو المعلم الذي لا يُقصر في أداء واجبه لأن التقصير بالنسبة للمعلم يُعدّ جريمة مضاعفة. حيث قال "إنّ التقصير في الواجب يُعدّ جريمة من جميع الناس، ولكن في حقنا مضاعف مرتين، فيعدّ جريمتين، لأنّ المُقصر في غيرنا لا يعدم جابراً أو عاذراً، فقد يغطي تقصيره عمل قومه، أو حكومته (...). أما نحن فحالنا حال اليتيم الضائع الجائع، إذا لم يسع بنفسه مات، فإذا قصرنا في العمل لأنفسنا ولما ينفع أمتنا ويرفعها فمن ذا يعمل لها؟..."<sup>(13)</sup>.

ويشترط في المعلمين مجموعة من الصفات التي يجب التمسك بها، وينبه محمد البشير الإبراهيمي ويؤكد عليها وأهم هذه الصفات:

أ- التحلي بالتقوى وإخلاص العمل لله. فهي "العدة في الشدائد والعون في الملمات، وهي مهبط الروح والطمأنينة وهي منزل الصبر والسكينة، وهي مبعث القوة واليقين، وهي معراج السمو إلى السماء، وهي التي تثبت القدم في المزالق، وتربط على القلوب في الفتن"<sup>(14)</sup>.

ب- الإيمان العميق بشرف العلم والتعلم والتعليم. العمل بما علم: حتى يكون قوله مطابقا لفعله، فإن كان مخالفا له فليس بأهل لأن يؤخذ منه ولا أن يقتدى به في علم. "لأن المعلم -كما يقول الإبراهيمي- لا يستطيع أن يربي تلاميذه على الفضائل إلا إذا كان هو فاضلا، ولا يستطيع إصلاحهم إلا إذا كان صالحا، فهم يأخذون عنه بالقدوة أكثر مما يأخذون عنه بالتلقين"<sup>(15)</sup>.

ج- ضرورة التحلي باللين مع المتعلمين، وعدم استعمال القسوة معهم لأنّ ذلك يُنفرهم من جلسات التعلم ويبعدهم عنها، إذ يقول: "ليحذر المعلمون الكرام من سلوك تلك الطريقة العنيفة التي كانت شائعة بين معلمي القرآن، وهي أخذ الأطفال بالقسوة والترهيب في حفظ القرآن، فإن تلك الطريقة هي التي أفسدت الجيل، وغرست فيه رذائل مهلكة"<sup>(16)</sup>. وبالتالي فالقسوة سلوك يهلك المتعلم بدل تعليمه حسب رأي محمد البشير الإبراهيمي.

ويشير محمد البشير الإبراهيمي إلى ضرورة مراعاة ميول المتعلمين ورغباتهم لأنّ ذلك يفتح نفوسهم على التعلم "وليدرس المعلم ميول الأطفال بالاختلاط بهم، وليكن بينهم كأخ كبير لهم يفيض عليهم عطفه، ويوزّع بشاشته، ويزرع بينهم نصائحه، ويردّ الناد منهم عن المحجة برفق. إنّ درس الميول يميّن المعلم من إصلاح الفاسد منها، ومن غرس أضدادها من الفضائل في نفوسهم"<sup>(17)</sup>. وتؤكد الدراسات الحديثة في علوم التربية أنّ تجاهل ميول ورغبات المتعلمين قد يكون عائقا رئيسا أمام التعلم واكتساب المعارف.

ويلقي محمد البشير الإبراهيمي على عاتق المعلمين وظيفة أخرى، حيث يتحمل المعلم مسؤوليته داخل المدرسة ويتحمل مسؤولية البيت الذي يعدّ مكملا للمدرسة في المجتمعات الحية لكن وضع وحالة المجتمع الجزائري لم يسمح للبيت بتقاسم المسؤولية مع المدرسة، "إنّ البيت عند الأمم الحية هي أخت المدرسة. كلتاها مكّمة للأخرى، فالتلميذ

بينهما يتقلب بين عاملين من عوامل التثقيف والتهديب. أما البيت عند أمتكم فهي ضرة المدرسة، ما تبنيه هذه تهدمه تلك، وما تزرعه هذه تقلعه تلك. لأنّ قعائد البيوت جاهلات. وقعائد البيوت هنّ قواعدها، وويل لبيوتنا من هذه القواعد ما دمن جاهلات. ووارحمته لكم من هذه الحالة وهذا الموقف، ولا أب يؤيد ويناصر، ولا أم تعين وتؤازر(....) إذا كان الأمر كذلك فانظروا - يا رعاكم الله- أي عبء ألقته المقادير على كواهلکم، وأي واجب تؤدّونه لدينکم ولعنتکم وأمتکم، وأيّ عهد في أعناقکم يجب أن توفوا به لها"(18).

فبالإضافة إلى اهتمام الإبراهيمي بدور المعلم داخل المدرسة، يهتم أيضا بوضع التعليم خارج المدرسة ويضيف إلى المعلمين مهام أخرى من أجل ضمان جودة التعليم.

## 2- المتعلّم:

إذا كان محمد البشير الإبراهيمي قد اهتم بالمعلم اهتماما كبيرا باعتباره محرك العملية التعليمية، فإنّ اهتمامه بالمتعلم لا يقل عن ذلك الاهتمام كون المتعلم العنصر المستهدف من هذا التعليم، والوعاء الذي يحمل المعارف لتحقيق غايات التعلم، ولبناء المجتمع يقول محمد البشير الإبراهيمي في مخاطبتهم "إنكم يا أبناءنا مناط آمالنا، ومستودع أمانينا، نُعدّكم لحمل الأمانة، وهي ثقيلة، ولاستحقاق الإرث، وهو ذو تبعات، وذو تكاليف، وننتظر منكم ما ينتظره المدلج في الظلام من تباشير الصبح"(19).

إنّ عناية الإبراهيمي بالمتعلّم تبدأ من المراحل الأولى؛ أي من الطفولة، فقد أدرك الإبراهيمي أنه لا تضيع أمة من الأمم حظوظ الطفولة والناشئة من الرعاية والعناية، إلا ويفوتها حظ الاستفادة من الرحولة، لأن هذه الأخيرة في صلاحها ونجاحها وفعاليتها متوقفة إلى حدّ كبير على نوعية الرعاية والتربية التي تُقدم إلى الناشئة، وتحقيق ذلك يعتمد على الطريقة التربوية السليمة التي أشار إليها، كمعرفة نفسياتهم وفطرتهم وميولهم وقدراتهم النفسية والبدنية، العقلية والروحية.

والاهتمام بالمتعلم يكون في مراحل طفولته الأولى، لأنّ بناء الأمة يقوم على بناء المتعلمين في المراحل الأولى، وقد اهتم بالمرحلة الابتدائية أكبر من اهتمامه بالمستويات

الأخرى. إذ يقول: "شباب الأمة هم عمادها، وهم مادة حياتها، وهم سرُّ بقائها، وخير شباب الأمة المتعلمون المثقفون، البانون لحياتهم وحياة أمتهم على العلم؛ وصفوة الشباب المتعلم المثقف، هم المتشبعون بالثقافة الإسلامية العربية والمقدمون لها، لأنهم هم الحافظون لمقوماتها، والحافظون على موارثها، وهم المبتنون لوجودها، وهم المصححون لتاريخها، وهم الواصلون لمستقبلها بماضيها"<sup>(20)</sup>. ويقدم محمد البشير الإبراهيمي للمتعلمين جملة من المبادئ التربوية والخصائص التي تساهم في ترسيخ المعرفة. يمكن إجمالها في<sup>(21)</sup>:

- إنفاق أكبر وقت في طلب العلم والتفرغ له.
- أخذ العلم من أفواه الرجال وبطون الكتب والسفر في سبيل تحصيله.
- ضرورة تدوين العلم لأنه أكثر حفظا وبقاء.
- وجوب التعرف على كل جديد يظهر في المجال العلمي.
- استثمار كنوز العلم بالبحث والمطالعة وكثرة المناظرة والمراجعة الدائمة.
- عدم الاكتفاء بما يتلقاه من دروس وضرورة البحث والاطلاع.
- عدم الاكتفاء بالمادة الموجودة في الكتب المدرسية ومحاولة الاطلاع على غيرها من الكتب في مختلف المجالات.
- استغلال أوقات الفراغ في طلب العلم وعدم تضييعها.
- عدم الاكتفاء بحفظ المتون وحدها، وحفظ كل ما يثري وينمي الملكة اللغوية.
- الابتعاد عند طلب العلم عن المناقشات الحزبية والخلافات السياسية.

### 3- المادة المعلمة:

اعتنى محمد البشير الإبراهيمي بالمادة التي تُعلَّم وتُلقَّن للمتعلمين والتي تساهم في بنائهم وتكوينهم معرفيا وتربويا ونفسيا، وحدد مجموعة من المواصفات في هذه المادة يمكن أن نجعلها في:

- أصالة المادة العلمية بالاعتماد على ما صح وثبت بالدليل، والابتعاد عن القشور ومما لا فائدة منه<sup>(22)</sup>.

- الاعتماد على اللغة العربية كأساس في التربية والتعليم، فالصواب أن "نتعلم ديننا ولغتنا وكل ما يخدمها من علوم وفنون، من البدايات إلى النهايات"<sup>(23)</sup>، وهذا لا يعني إلغاء اللغات الأخرى.
- مسيرة العصر في التعليم من حيث النظام والقوة والفعالية "والأمة تحتاج تعليما عربيا يسير العصر وقوته ونظامه لا تعليما يحمل جراثيم الفناء، وتحمله نذر الموت..."<sup>(24)</sup>. وهذا يعني ضرورة مسايرة المادة العلمية لروح العصر.
- حفظ القرآن الكريم لأنه أساس العلوم كلها يقول: "والقرآنَ القرآنَ، تعاهدوه بالحفظ وأحيوه بالتلاوة..."<sup>(25)</sup>.
- اعتماد الكتب السهلة ذات المحتوى المبسط يقول: "... واقرأوا غيره من الكتب السهلة المبسطة في ذلك العلم (...). وسينتهي الإصلاح الذي تقوم به إدارات جامعاتنا إلى اختيار كتب سهلة ممتعة في كل علم تفرض عليكم قراءتها ومطالعتها"<sup>(26)</sup>. وبالتالي يسعى هذا الإصلاح إلى التسهيل.
- وجوب تنوع المادة العلمية من المعارف العامة كالتاريخ والأدب والحكمة والأخلاق والتربية والطبيعات والرياضيات وعدم الاختصار على اللغة وعلوم الدين<sup>(27)</sup>.
- الانقطاع للعلم والتبتل إليه، وإنفاق الوقت الكثير في تحصيله والاجتهاد في تلقيه، وفي هذا الصدد يقول: "إنكم لا تضطلعون بهذه الواجبات، إلا إذا انقطعتم لطلب العلم وتبتلتم إليه تبتيلا، وأنفقتم الدقائق والساعات في تحصيله وعكفتم على أخذه من أفواه الرجال، وبطون الكتب واستثرت كنوزه بالبحث والمطالعة، وكثرة المناظرة والمراجعة ووصلتم في طلبه سواد الليل ببياض النهار"<sup>(28)</sup>.
- الاستزادة من تحصيل العلم بالبحث والمطالعة والمناظرة والمراجعة بتقسيم الأوقات في ذلك.
- العكوف على أخذه من أفواه الرجال وبطون الكتب، والرحلة في سبيله العلم للقاء العلماء والمشايخ، إذ يقول إن أسلافكم كانوا يعدون الرحلة في سبيل من شروط الكمال فيه<sup>(29)</sup>.

- وجوب تقييد العلم ونسخ الأصول ... «كانوا يقيدون، وأنتم لا تقيدون وكانوا ينسخون الأصول بأيديهم ويضبطونها بالعرض والمقابلة، حرفاً حرفاً وكلمة كلمة»<sup>(30)</sup>. فتقييد العلم وتدوينه أحفظ للطالب والقارئ، ولهما ولغيرهما أبقى.
- وجوب التعرف على الجديد من العلم الواسع، والآراء المفيدة من الكتب.
- الإخلاص في طلب العلم، وعدم التهاون في البحث؛ وفي ذلك يقول: «إنَّ بيع القلم واللسان، أقبح من بيع الجندي لسلاحه»<sup>(31)</sup>.
- الاستعداد القوي والهمة البعيدة، والنفس الكبيرة في طلب العلم، والإيمان به.
- عدم الاعتماد على حلق الدروس وحدها، والاعتماد معها على حلق المذاكرة الفردية والجماعية.
- عدم الاعتماد على الكتب المقررة لوحدها، والاعتماد على غيرها من الكتب المبسطة الميسرة، موجهة كل طالب إلى وجوب الاستزادة من روافد نافعة، وبذلك نجح أسلافنا إذ كانوا «يرجعون بالرواية الواسعة، والمخفوظ الغزير وينقلون الجديد من العلم، والطريف من الآراء، والمفيد من الكتب»<sup>(32)</sup> وبالتالي يظهر من خلال هذه المواصفات التي حددها الإبراهيمي اهتمامه الكبير بهذا الجانب من جوانب العملية التعليمية. ولم يقتصر على هذه الجوانب فحسب بل اهتم كذلك ببناء وتشبيد المدارس.

اعتنى الإبراهيمي بالمادة العلمية التي تُعَلَّم وتُلَقَّن للطالب وركز على انتقاء ما يقدم للمتعلمين من مواد تبني المتعلم: نفسياً، وذهنياً، وخلقياً؛ «إذ ليس كل من يكتب بالعربية أو يتتقف بالثقافة الفرنسية، ولا كل من يستطيع أن يخطب في المجتمع، أو يجز من العلوم ضروباً، يسمى مثقفاً، أو عالماً، أو مصلحاً وهو في ذاته وشخصيته من الحقيقة»<sup>(33)</sup>.

كما نجده يقرّ بوجود مسايرة العصر وأن يقدم للمتعلمين ما ينفعهم في حاضرهم ومستقبلهم، وينشئ عقولهم على التفكير الصحيح، ويصوغهم صياغة مقاربة، إذ يرى أنَّ الملكات لا تكفي فيها الترجمة والطبع حتى تمدها الصنعة بإمدادها، ما دامت «المواضيع تتجدد، والمعاني تتوارد وتشابه، ثم تتمازج، ثم تتمايز، فمن الواجب أن ننحت من هذا

المعدن القلسم جوهرة ونصقلها»<sup>(34)</sup> ونقرأ مما سبق: أن الإبراهيمي يرى أن تربية ملكة من الملكات لا تقوم على المؤلف أو المحتر، ولا على أساس عشوائي للمدخلات التعليمية، بل يجب تحديد المادة، واختيارها؛ بحيث يستأنس لها العقل ويضيف عليها، بعد أن يتمكن منها المتعلم، وتتخامر في ذهنه وتتمايز؛ فجودة المخرجات رهينة بجودة المدخلات، ويمكن تلخيص مضمون المادة العلمية التي يجب أن يتلقاها طالب العلم كما يراها الإبراهيمي في النقاط التالية:

- أصالة المادة العلمية، بالاعتماد على ما صحّ وثبت بالدليل، والابتعاد عن القشور ومما لا فائدة من ورائه.
- الاعتماد على اللغة العربية كأساس في التربية والتعليم، ولا ينافي تعلم اللغات الأخرى.
- مساهمة العصر في التعليم من حيث النظام والقوة والفعالية
- حفظ القرآن الكريم لأنه أساس العلوم كلها
- اعتماد الكتب السهلة ذات المحتوى المبسط
- وجوب تنوع المادة العلمية من المعارف العامة؛ كالتاريخ والأدب والحكمة والأخلاق والتربية، والرياضيات والطبيعات.

#### 4- المدرسة:

لقد أدركت جمعية العلماء المسلمين دور المدرسة في البناء والتطوير. يقول الإبراهيمي: "حياة الأمم في هذا العصر بالمدارس، ما في هذا شك، إلا في قلوب ران عليها الجهل وغان "أي غطى" عليها الفساد، ونفوس ختم عليها الضلال، وضب على مشاعرها المسخ، وطال عليها الأمد في الرق، فصدئت منها البصائر، وعييت الأبصار، فتغير نظرها في الحياة ووسائلها، فرضيت بالدون، ولاذت بالسكون"<sup>(35)</sup>. وبالتالي فالمدرسة هي أساس بناء المجتمعات لأنها تحارب الجهل والفساد وتقضي على الضلال. والمدرسة في التربويات الحديثة هي: "المؤسسة التي تنفذ الأهداف التي يريدتها ويرسمها المجتمع وفقا لخطط ومناهج محددة وبرامج، وعمليات تفاعل وأنشطة مبرمجة"<sup>(36)</sup>.

لا يختلف اثنان على أنّ البشير الإبراهيمي كان رائداً من رواد التوجيه التربوي وقدم للشعب الجزائري في أحلك أوقاته فرص التحرر من سلطة التعليم الفرنسي، وتحلى ذلك من خلال دروسه، ووعظه، مطالباً - كما طالب صديقُ دربه عبد الحميد ابن باديس - ببناء المدارس وقد حرص على وجوب إنشائها، والتّعلّم فيها؛ إذ كان يرى أن العلم لا بد أن ينهل من المدارس وأن المدرسة وحدها القادرة على تحقيق غايات التّعلم، وهي للمتعلّم خير مورد ومعين وقد ربط الحياة بالعلم، وألاً حياة لعلّ بلا مدرسة، بل إن «الحياة بالعلم والمدرسة منبع العلم ومشروع العرفان، وطريق الهداية إلى الحياة الشريفة... أما إرواء العقل والروح، وإرضاء الميول الصاعدة بهما إلى الأفق الأعلى، فالتمسهما في المدرسة، لا في القصر، ولا في المصنع، ولو تباغت الأبنية المشيدة بغاياتها... لأسكنت المدرسة كلّ منافس»<sup>(37)</sup>. فأساس بناء المجتمع، وتذكية العقول وتهذيب النفوس هي المدرسة تلك الجوهرة المتناسقة؛ لأن فيها نظام وترتيب والمتعلم فيها يبني نتائجه على مقدمات.

### ثالثاً- آراء الإبراهيمي، والتربية الحديثة:

لا تعدو أن تكون المدرسة - في رأي العلامة الإبراهيمي - المعبر الذي يمر فيه وتهدف هذه المدارس لتحقيق أهداف وغايات الأمة، ومما لا شك فيه أن المعارف والمهارات والسلوكات، متطورة ومتجددة ومستمرة، وتحتاج إلى الصقل والنقل والتطوير لمواكبة التطورات الحاصلة في المجتمعات.

ويرى محمد البشير الإبراهيمي أنّ بناء المدارس هو بناء للمنعة الدينية والدنيوية يقول: "والأهم تتفاضل وتتعالى بالبناء للخير والمنفعة والجمال والقوة، وما عدا هذه الأربعة فهو فضول عابث، لا يدخل في قصد العقلاء، وقد بنى أسلافنا لكل أولئك مجتمعة ومتفرقة، بنوا المساجد مظهراً للخير، وشادوا المدارس مظهراً للمنفعة، وأعلوا الحصون مظهراً للقوة، وسمكوا القصور مظهراً للجمال، فضموا أطراف الفخر، وجمعوا حواشي المجد، وحازوا آفاق الكلام، وقادوا الحياة بزمَام، وأنشأوا بذلك كله للحضارة الإنسانية نموذجاً من المدينة الفاضلة التي تخيلها حكماء اليونان، ولم يحققها ساسة اليونان، وإنما حققها من ساد بالعدل، وقاد بالعقل، وأولئك آبائي"<sup>(38)</sup>.



وهو هنا يشير إلى نماذج المدارس في الدولة الأموية في الشام والأندلس، ونماذج المدارس في الدولة العباسية في العراق. هذه النماذج التي لم تغب عن بال رواد جمعية العلماء. وأساس صلاح هذه المدارس هم المعلمون الجادون العاملون المخلصون لمهنتهم "أما دعائم هذا البناء التي تمسكه أن يزول، وتصونه أن يخل أو يحول، فهم أشبال الغاب، وحماة الثغور، عُمّار المدارس، وسُقاة المغارس، مريو الجيل وأئمتهم، أبناؤنا المعلمون المستحقون لأجر الجهاد وشكر العباد، الصابرون على عنت الزمان، وجحود الإنسان، وكَلْب السلطان، المقدمون على كثرة الخُؤان، وقلة الأعوان، جيش الحق، وحاصة الشق، وألسنة الصدق"<sup>(39)</sup>، وبالتالي فبناء المدرسة لوحده غير كاف إنما تقوم المدرسة بواجبها في وجود المعلم المجدد المجتهد الذي يعمل على البناء والتشييد أيضا.

#### خاتمة:

لقد اهتم محمد البشير الإبراهيمي في إطار مشروع الإصلاح داخل جمعية العلماء المسلمين بإصلاح المجتمع في الكثير من النواحي الدينية والأخلاقية، ولم يكن هذا الاهتمام مقتصرًا على تلك الجوانب فقط إنما تعداها إلى الاهتمام بالعملية التربوية التعليمية في جميع نواحيها التي أقرتها جهود التعليمية الحديثة، حيث اهتم بالمعلم باعتباره محرك العملية التعليمية وحدّد له مجموعة من الصفات العلمية والأخلاقية لكي يقتدي به المتعلمون، كما اهتم بالمتعلم كونه متلقّي التعليم، والوعاء الذي يحمل المعارف، وأعطاه أيضا بعض النصائح التي تساعد في طلب العلم كاستغلال وقته كاملا في طلب العلم، وتنويع معارفه، وعدم الاقتصار على ما يُقدّم له في حلقات الدروس والكتب المدرسية. وطبعا لم يغفل المادة المتعلّمة فاهتم بها هي الأخرى، وحدد لها مجموعة من الصفات كالتنوع والسهولة وضرورة حفظ القرآن الكريم ومواكبة التطورات الحاصلة في المجال العلمي.

ولم يتوقف عند هذه العناصر الأساسية والمكونة للعملية التعليمية إنما تعداها إلى الحديث عن المدارس وبنائها وتشبيدها. وقد راعى في كل ذلك وضعية المجتمع الجزائري وحاول أن يرسم له وضعًا تعليميًا خاصا يمكن من خلاله أن يعمل على تحريره علميا ليؤهله لنيل حريته.

## الهوامش والإحالات

- (1) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1997، ط1، 2/ 21.
- (2) - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: في قلب المعركة، دار الأمة، الجزائر، 2007، ص: 223-249.
- (3) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 2/ 123.
- (4) - محمد البشير الإبراهيمي: إلى كتاب البصائر الكرام، جريدة البصائر، السنة الأولى، جانفي، 1936 ع2، ص2.
- (5) - المرجع نفسه، ص 2.
- (6) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 1/ 192.
- (7) - المصدر نفسه، 1/ 283.
- (8) - ينظر: أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي. 3/ 262-265.
- (9) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 2/ 112.
- (10) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 3/ 261.
- (11) - محمد البشير الإبراهيمي "إلى كتاب البصائر الكرام"، جريدة البصائر، السنة الأولى، جانفي: 1936، مع2، ص 2.
- (12) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي 1/ 273.
- (13) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 2/ 202.
- (14) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 3/ 203.
- (15) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 2/ 113.
- (16) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 2/ 213.
- (17) - المصدر نفسه 2/ 213.
- (18) - المصدر نفسه 2/ 114.
- (19) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، 3/ 201.
- (20) - المصدر نفسه، 2/ 196.
- (21) - ينظر: المصدر نفسه 2/ 306.
- (22) - ينظر: محمد البشير الإبراهيمي: عيون البصائر، دار الأمة، الجزائر، 2007، ص216.
- (23) - المرجع نفسه، ص 275.

- (24) - المرجع نفسه، ص 313.
- (25) - المرجع نفسه، ص 218.
- (26) - المرجع نفسه، ص: 217-218.
- (27) - ينظر: المرجع نفسه، ص ص 280-281-282.
- (28) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 3/306.
- (29) - المصدر نفسه، 3/202.
- (30) - محمد البشير الإبراهيمي: عيون البصائر، ص 20.
- (31) - المرجع نفسه، ص 9.
- (32) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 3/202.
- (33) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 2/128-129.
- (34) - المصدر نفسه، 4/160.
- (35) - المصدر نفسه، 3/258.
- (36) - إبراهيم ناصر: علم الاجتماع التربوي، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1976، ط2، ص 71.
- (37) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 3/258.
- (38) - أحمد طالب الإبراهيمي: آثار محمد البشير الإبراهيمي، 3/260.
- (39) - المصدر نفسه 3/261.

## نظرية الاستقبال والمقاربة النصية "رسالة مي" وجمالية خرق أفق التوقع

The Reception Theory and Textual Approach  
"Mey's letter" and the aesthetic of breaching horizon of expectation

د. عزّاني العارم

جامعة محمد لمين دباغين - سطيف 2 (الجزائر)

azanilare@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/12/14

تاريخ الإرسال: 2020/12/08

### ملخص:

استطاعت نظرية الاستقبال أن تقدم تنويعا نقديا ثرة على صعيد التنظير والمقاربة النصية ضمن طروح ما بعد البنية، وفي خيار متقصد مع ياوس تتحدد مجموعة من الآليات الإجرائية لمقاربة النصوص وخاصة عندما تتحقق النقلة من أفق التوقع إلى خرق أفق التوقع وعليه، ما هي الآليات التي تتم بها قراءة خرق أفق التوقع، تحديدا على مستوى نص أدبي ينتمي إلى أدب الرسائل؟ ما هي مجموع النتائج التي نتحصل عليها من خلال مقاربة خرق أفق التوقع في رسالة أدبية من مي إلى آل الرّيحاني؟ ما هي جمالية خرق أفق التوقع حسب النص المقارب؟ هذا وغيره من الأسئلة نبيّنها من خلال هذه الأوراق.

**الكلمات المفتاحية:** نظرية الاستقبال، أفق التوقع، خرق أفق التوقع، المقاربة النصية، جمالية خرق أفق التوقع.

### Abstract:

The reception theory of Jauss presented mechanisms that contribute to study texts moving from horizon of expectation to breaching this horizon. Therefore, what are the different mechanisms that help us in reading the violation of horizon of expectation precisely in a literary text belonging to epistolary literature? What are the results of breaching horizon of expectation study in a letter from

May Ziada to Amine Al Rayhani? What is the aesthetic breaching horizon of expectation deducted from the studied under text?

**Keywords:** Reception theory, horizon of expectation, breaching horizon of expectation, textual approach, aesthetic of breaching horizon of expectation.

## 1- أصل الحكاية و ميلاد النص:

إنها القاهرة، تحديدا أواخر سنة 1940م، حيث مي زيادة<sup>(1)</sup> وقد نعي إليها نبأ وفاة أمين الريحاني<sup>(2)</sup>، فراحت تحيك نسيج خطاب رسلي أبرقته إلى آل الريحاني بالفريكة بلبنان للتعزية، وفي ظلّ تلك الأسبقة، يشهد تاريخ الترسل العربي في العصر الحديث، ميلاد النص. إنّ هذا الميلاد قد مدّ الوشيحة مع أصل الحكاية الأول بين مي وأمين حيث الأخوة المتحررة من قيود الأواصر الدموية مذ سنوات خلت وإلى ما بعد أيام الأزمة التي مرت بها الأدبية مي، إذ كان الريحاني يؤكد حضوره الفاعل لتحظى مي بنزر من السكينة والاستقرار هذه الفاعلية التي كتب لها أن تغيب بتاريخ 1940م، وهي السنة التي ووري فيها الريحاني الثرى، ومما جاء في كتاب مي:

"القاهرة في أواخر سنة 1940

أسرة الريحاني -الفريكة-

يا آل الريحاني أفني وسعكم أن تعزوني في فقيدي وفقيدكم وفقيد الشرق؟

مي"<sup>(3)</sup>

تتحدد هوية النص ضمن ما يطلق عليه فن الرسائل، غرضه التعزية، وحسب عدد أسطره، يمكننا القول بأنه نص موجز للغاية، غير أنه يستحق الاهتمام مقارنة، ليكون هذا مفتاح الوصل مع الحكاية الآتية.

## 2- أصل الحكاية وميلاد المنهج:

سعت مدرسة كونستانس الألمانية لتقديم الجديد على مستوى طروحتها النقدية، فتحدد بذلك جزء منها على يدي أحد أقطابها المعاصرين<sup>(4)</sup>، إنّه الناقد والمؤرخ الأدبي هانس

روبرت ياكوس 1921م -1997م Hans Roberte Jauss، لقد سعى هذا الأخير بجهوده إلى المساهمة في تأسيس قضايا نظرية التلقي، فتمايز بأهم المصطلحات والمفاهيم بعد استخلاص جذورها من المعالجات السابقة له، وتناولها كمعطيات ياقوسية معدلة وإن كان عليها الكثير من إضافاته وتوجيهاته، ومن أهم المعالجات المرتبطة السميّة ياكوس ما بصطلح عليه في نظرية التلقي باسم: "أفق التوقع" Horison d'attente، فتأتي طروح هذا الأخير من باب الإعلان على أن هناك دائما الجديد في باب النقد الغربي المعاصر.

حسب نظرية ياكوس، يشكل النص لدى المتلقي تجربة جديدة، إلا أنّ هذه الأخيرة عند قراءتها وانطلاقا من بعض المعطيات التي يبنى بها النص تسمح بتداعي مجموعة من الأفكار تتزامن وفعل القراءة، ذلك المتداعي هو ما يسميه ياكوس بـ "نسق الإحالات"، من خاصية هذا الأخير، أنه قابل للتحديد الموضوعي، منبعه الأول والأخير ما ترسب في الذهن كمكتسبات جراء عملية القراءة للتجارب الإبداعية السابقة، ذاك هو "أفق التوقع" الذي يأتي ضبطه مفاهيميا عند ياكوس على أنه: "نسق الإحالات القابل للتحديد الموضوعي الذي ينتج وبالنسبة لأي عمل في اللحظة التاريخية التي ظهر فيها عن ثلاثة عوامل أساسية: ترمس الجمهور السابق بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه هذا العمل، ثم أشكال وموضوعات أعمال ماضية تفترض معرفتها في العمل، وأخيرا التعارض بين اللغة الشعرية واللغة العملية بين العالم الخيالي والعالم اليومي"<sup>(5)</sup>.

إذا تحقّق "أفق التوقع" أثناء قراءتنا للتجربة الإبداعية، فإنه يكون بذلك محصورا بين موقفين لا ثالث لهما، فإما أن يشترك أفق التجربة الجديدة مع أفق التجربة القديمة، ووفقا لذلك تكون التجربة القديمة والجديدة رسميا مشتركتين في الأفق ذاته. وإما أن يخالف أفق التجربة الجديدة أفق التجربة القديمة، فـ "النص الجديد يستدعي بالنسبة للقارئ (أو السامع) مجموعة كاملة من التوقعات والتدبيرات التي عودته عليها النصوص السابقة والتي يمكنها في سياق القراءة أن تعدل أو تصحح أو تغير أو تكرر"<sup>(6)</sup>، في هذه الحالة يسمي روبرت ياكوس هذه الوضعية "تخييب أفق التوقع"، والتخييب هذا باعث على تعديل أفق توقع القارئ وخلق الجديد دائما بخصوصه؛ لأنّ القراءة "قوامها الدائم هو خلق أفق توقع وتعديله"<sup>(7)</sup>.

تبقى "ثنائية" أفق التوقع" / "تخيب أفق التوقع"، والتي نقلها ياوس من المجال العلمي إلى المجال الأدبي فرصة للتعلّم بالنسبة للباب الأدبي؛ لأنّه من أهمّ الفرص التي يتيحها التعديل هو خلق فرص التعلّم بواسطة تعديل أفق النص الأدبي بين الفينة والأخرى، مثلما هي "خيبة التّوقع" عامل التقدم الأهم في العلم كما في التجربة الحياتية، إنها تشبه تجربة رجل أعمى لا يحسّ بوجود عائق في طريقه إلا حين اصطدامه به، فنحن لا ندخل حقيقة في علاقة مع "الواقع" إلا حين نلاحظ أن فرضياتنا كانت خاطئة، بحيث يكون دحض أخطائنا، التجربة الإيجابية التي نستخلصها من الواقع"<sup>(8)</sup>.

يتحدد جرّاء ذلك الأفق الجديد المخيّب لأفق التجربة الأدبية القديمة ما يسميه ياوس بـ "المسافة" وهي فارقة "بين أفق التوقع الموجود قبلا والعمل الجديد الذي يمكن لتلقيه أن يؤدي إلى "تحول الأفق" سواء بمعارضته لتجارب جديدة يعبر عنها لأول مرة"<sup>(9)</sup>، هذه المسافة كما يقر بذلك ياوس، يسميها بـ "الانزياح الجمالي"<sup>(10)</sup>، ولهذا الأخير أن يكون مقيسا بردود فعل الجمهور وبأحكام النقاد، فيأتي على صور متباينة عند التلقي، فقد يكون بنجاحا فوريا، أو رفضا واستنكارا، أو استحسان أفراد، أو تفهما تدريجيا وإن كان في حالة تأجيل، وفي هذا الصدد يقول ياوس: "إذا سميناها بـ"الانزياح الجمالي" المقيس بردود فعل الجمهور وبأحكام النقاد نجاح فوري، رفض أو استنكار استحسان أفراد أو تفهم تدريجي أو مؤجل، فإنّ بإمكان هذا الانزياح أن يصبح مقياسا للتحليل التاريخي"<sup>(11)</sup>.

تكمن قيمة هذه المسافة بين أفق التوقع والنص، بين ما تقدمه التجربة السابقة من أشياء مألوفة و"تحول الأفق" مع التجربة الأدبية الجديدة إلى تحديد "الخاصية الفنية الخالصة لعمل أدبي ما، فكلما تقلصت هذه المسافة وتحرر الوعي المتلقي من إرغام إعادة توجيهه نحو أفق تجربة بعد مجهولة، كان العمل أقرب من مجال كتب فن الطبخ أو التسلية منه إلى مجال كتب فن الأدب .. فهو يلي الرغبة في رؤية الجمال مُتَنَسِّجًا في أشكال مألوفة ويرسخ الحساسية في عاداتها ويصادق على أمان الجمهور"<sup>(12)</sup>.

لم تأت فكرة أفق التوقع من العدم بقدر ما هي تطوير لبذور أفكار قديمة علمية وفلسفية، وهو ما يقر به ياكوس شخصيا، إذ قال: إنّ "أفق التوقع .. الذي لجأت إليه شخصيا في تأويلي للأدب والذي يمثل منذ كارل مانهائم Karl manheim مقاما رفيعا في بديهيات العلوم الاجتماعية. كما أنّ كارل بوبر Karl R . Popper أقام عليه دراسته الإبيستيمولوجية لـ "القوانين الطبيعية والأنساق النظرية التي يستهدف مشروعها تأصيل بناء النظرية العلمية في التجربة ما قبل العلمية للممارسة اليومية، وذلك بتناوله مسألة الملاحظة العلمية انطلاقا من مسلمات "أفق التوقعات" .. ففي نظر بوبر أن منهج العلم والتجربة ما قبل العلمية يشتركان في كون كل فرضية مثلها مثل كل ملاحظة تفترض دوما نوعا من "التوقعات" تلك التي تكون أفق التوقع الذي لا تكتسي الملاحظة بدونه أي معنى والذي يمنحها إذن قيمة كونها ملاحظات بالذات" (13).

هكذا هي الحال، فإما أن يكون أفق توقع النص الأدبي ثابتا؛ لأنه مُنتَسَخ على رسم آفاق إبداعات سابقة، وإما أن يكون أفق التجربة الجديدة مخيّا لكلّ التوقعات، وعليه فيما بين "الأفق" و"خرقه"، كيف هو الشأن مع "رسالة مي" وهي تعزي بها آل الريحاني؟ هل يمكننا تلمس خرق أفق التوقع؟ إذا كان ذلك كذلك، فكيف تحقق خرق أفق التوقع في هذا النموذج الرسلي؟ وما هي الجماليات المتحققة من خلاله لدى ذائقة التلقي؟

### 3- أصل الحكاية مع النسيج الرسلي وخرق أفق التوقع:

يشكل المكتوب الذي أنتجته مي تجربة رسلية جديدة، غير أنّ أفقه صورة منتسخة عن مجموع أفق التجارب القديمة؛ لأنه على مستوى هيكل النموذج الرسلي نجده يخطو خطى أفق الخطابات الرسلية السابقة، وبيان ذلك، مكتوب من الرسول صلى الله عليه وسلم إلى صحابي رضي الله عنه يعزيه في ابن له قد مات، جاء فيها: "من محمد رسول الله إلى معاذ بن جبل: سلام عليك، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد فعظم الله لك الأجر، وألهمك الصبر، ورزقنا وإياك الشكر، ثم إنّ أنفسنا وأهلينا وموالينا من مواهب الله السنية، وعوارفه المستودعة، نمتع بها إلى أجل معدود، وتقبض لوقت معلوم، ثم افترض



علينا الشكر إذا أعطى، والصبر إذا ابتلى، وكان ابنك من مواهب الله الهنية، وعوارفه المستودعة، متعك به في غبطة وسرور، وقبضه منك بأجر كثير: الصلاة والرحمة والهدى، إن صبرت واحتسبت، فلا تجمعن عليك يا معاذ خصلتين: أن يحبط جزعك صبرك، فتندم على ما فاتك، فلو قدمت على ثواب مصيبتك، قد أطعت ربك، وتنجزت موعوده، عرفت أن المصيبة قد قصرت عنه، واعلم أن الجزع لا يرد ميت، ولا يدفع حزنا، فأحسن الجزاء وتنجز الموعود، وليذهب أسفك ما هو نازل بك فكأن قد<sup>(14)</sup>.

إن أفق التجريب الجديد لتعزية آل الريحاني نبذه يحيي في المتلقي ذكرى أفق هيكل رسلي قديم ما يزال سواده يحكي عن تحديد المرسل، إنهما مي، ويُسْتَهْل المكتوب بتحديد المكان، فإذا بما القاهرة مكان خط الرسالة، كما يحدد الزمان فكان أواخر سنة 1940م. في الوقت عينه، يحكي السواد الرسلي عن ضبط حدود المرسل إليه، إنه آل الريحاني، ومكان تواجدها فكانت الفريكة، ولقد ذكرت مي "آل الريحاني" ليكون الوقع أكد حيث آل الريحاني في جمعتهم وليس في فردهم، كما لم تستثن مي في مكتوبها أحدا منهم وهذا من تمام بلاغة الإرسال، وأخيرا يأتي نص التعزية.

إن أفقا جديداً خط على رسم أفق تجارب قديمة، حين تلقيه، لا يكفي أن نقول بأنه يوقظ ذكرى أشياء رسلية قرأت من قبل، بل حري بنا أن نشير أنه وفي الآن ذاته يهيي المتلقي لحالة شعورية بعينها مبعثها هذا الأفق المؤلف المؤسس على التكرار، بالنسبة لكل التجارب القديمة والجديدة على حد سواء تحديداً على صعيد هيكل رسائل التعزية.

#### أ- أقنوم التعزية وخرق أفق الإرسال:

بعد الهيكل الرسلي الذي يعد الركيزة الأساس يأتي نص التعزية، حيث يقوم هذا الأخير على أقنوم أصوله من عزى حتى قالت العرب فيه عَزَّيْتُ فلانا أُعَزِّيهِ تَعْزِيَةً<sup>(15)</sup>. يشكل أقنوم التعزية بؤرة البنية التركيبية للنص الرسلي، مع التنبيه، إلى أن هذا الأقنوم يختلف في الصورة التي يوردها عليه المرسل، فقد يجعله ضمن البنية التركيبية الفعلية، حيث فعل التعزية يسند إلى أحد الضميرين إما ضمير المتكلم المفرد أنا، أو ضمير المتكلم الجمع نحن

وبهذا يكون الفعل "عَزَّى"، وهو يتبع في نغمي صورتي "أُعَزِّي"، أو "نُعَزِّي". وقد يأتي الأَقْنوم ضمن بنية تركيبية اسمية كأن يكون مصدرا. وإلى جانب ذكر أَقْنوم التعزية نتعرّث في النسيج الرسلي بما نطلق عليه بخط الإرسال، "من.. إلى.."، والأصل في تركيبته تثبيت المُرْسَل وهو يقوم بتقديم تعزيته إلى المُرْسَل إليه على نحو "أنا المُرْسَل أُعَزِّي المُرْسَل إليه".

إنّ بيان ما سبق، يؤكده تاريخ التلقي لمجموع النماذج الرسلية السابقة حيث أفق التجربة القديمة مبني على ما ألفه المتلقي، فها هو أبو القاسم يعزي أحدهم، فكتب إليه قائلا: "ترامى إلينا خبر مصابك...، فآثرنا كتابنا هذا إليك في تعزيتك على يقيننا بأن عقلك يغني عن عظمتك، ويهدي إلى الأولى بشيمنتك والأزيد في ربتك"<sup>(16)</sup>.

أثبت تاريخ التلقي أَقْنوم التعزية، وقد ورد بصيغة المصدر "تُعَزِّيْتُكَ"، لقد وقع اسم مجرور لحرف الجر "في"، فهو أَقْنوم صريح الخطية وبائنها. كما تُبِت أفق الإرسال حيث أن المُرْسَل / أبو القاسم هو من يعزي المُرْسَل إليه / أحدهم الذي فقد ما فقد، "فآثرنا كتابنا هذا إليك في تعزيتك". وإذا ما قرأنا المزيد من رسائل التعزية، فإننا نتوقع أن أفق التجربة الجديدة سيبنى على تركيبية أفق التجارب السابقة، وبيان ذلك، التجربة الجديدة للأديب الأريب الفذ عبد الله فكري 1834م - 1889م مع شخص فقد عزيزا عليه، كتب إليه قائلا: "... يعزّ علي أن أكتب سيدي معزيا...، ولكنه أمر الله الذي لا يقابل بغير التسليم، وقضاؤه الذي ليس له عدة سوى الصبر الكريم"<sup>(17)</sup>.

إنّ أفق التجربة الجديدة قد ثبت أفق التجربة السابقة لأبي القاسم تكرارا، وذلك على مستوى أَقْنوم التعزية "معزيا"، وكذا أفق الإرسال حيث المُرْسَل / عبد الله فكري، هو من يعزي المُرْسَل إليه الذي تمثله لفظة سيدي، والحدث بينهما هو أكتب معزيا، وبهذا تكون قد ارتسمت خطية الإرسال ضمن مسار ( من .. إلى .. )، ونعيد التأكيد على النص "أَكَاتِبُ سَيِّدِي مُعَزِّيَا"، حتى أنّه يمكننا القول: أن النص أراد بالقول: "أنا عبد الله فكري أعزي سيدي".

بحسب التجريبتين لا يمكننا سوى الحكم بأن أفق التجربة القديمة والجديدة مكرر بالنسبة لتاريخ الإنتاجية والتلقي عندما نواصل قراءة المزيد من رسائل التعزية، وحالما نصل إلى مكتوب مي، نتوقع في النص الرسلي الذي أنتجته كتجربة جديدة تكرر أفق التجارب السابقة؛ لأن "العمل الأدبي حتى في لحظة صدوره لا يكون ذا جدة مطلقة تظهر فجأة في فضاء يباب، فبواسطة مجموعة من القرائن والإشارات المعلنة أو المضمرة ومن الإحالات الضمنية.. التي أصبحت مألوفة يكون جمهوره هيء سلفا لتلقيه على نحو معين، فكل عمل يذكر القارئ بأعمال أخرى سبق له أن قرأها ويكيف استجابته العاطفية له ويخلق منذ بدايته توقعا ما لتتمة الحكاية ووسطها ونهايتها"<sup>(18)</sup>، وبهذا سنتعثر بأقنوم التعزية وهو في حالة تصريح كما شاء المؤرسل، وأما أفق الإرسال فسيحدد على صورة المؤرسل / مي وهي تعزي المؤرسل إليه / آل الريحاني، وبهذا سيكون أفق تجربة مي الجديد والتجارب القديمة مشتركا؛ لأنه سيؤسس على التكرار، وبهذا ستتوطن مشاعر المؤلف عند التلقي، ومن توقعنا السالف يمكننا أن نخيك صورة النسيج الرسلي وفق صيغة: "أنا مي أكتب إليكم لأعزيكم / نكتب نعزيكم / أكتب لتعزيتمكم يا آل الريحاني في موت أمين"، هكذا ستكون خطية مي في النسيج الرسلي الذي كتبه أواخر 1940، فالقاعدة أن نصان قديمان قد أخضعا أفقا بتجربتهما إلى المكرر يجعلنا نتوقع تكرار الأفق مع نماذج ستأتي لاحقا، غير أن مي تقول: "يا آل الريحاني أفني وسعكم أن تعزوني"، إنها تقول "تعزوني"، سنعيد ضبط تركيبة المقطع الرسلي، فأقنوم التعزية متوفر، أما خط الإرسال فلدينا المؤرسل هي مي زيادة، والمؤرسل إليه هو آل الريحاني، غير أن المؤرسل هو من يطلب التعزية من جهة المؤرسل إليه، لقد خرقت مي أفق الإرسال في التجربة الرسلية الجديدة حيث حاكت مي "عزوني"، وأفق التجارب السابقة يشهد أنا أعزيك / نعزيكم / تعزيتكم...، وكأني بها تقول بصيغة أخرى أوضح: "أنا مي زيادة أفني وسعكم تعزيتي يا آل الريحاني في موت أمين الريحاني".

إذا كان أفق التجربة الرسلية القديمة لدى أبي القاسم وعبد الله فكري بقي منتسحا فإن أفق التجربة الجديدة لدى مي زيادة قد خضع للتصحيح، فقد قامت مي في نسيجها

الرسلي بتعديل أفق الإرسال في بناء أفق تجربتها الجديدة خلافا لكل التجارب الأدبية السابقة وبهذا تكون قد عدلت أفقا شهد مسارا تركيبيا مكررا على مدار تاريخ من التلقي حتى ألفته ذائقة التلقي وباتت تتوقع من كل نسيج رسلي بما فيه نسيج مي في التعزية أكتب لأعزيكم/ أكتب معزيا/ نكتب لتعزيتكم ...، فيتحدد أفنوم التعزية مني - إليكم، ولكن مع مي زيادة لا نقرأ سوى التخييب بخط إرسال: منكم ... إليّ. وإن الذي استنتج لن يحصل مع جمالية التلقي إلا في ظل شرط درس الأدب "بوصفه عملية جدل بين الإنتاج والتلقي"<sup>(19)</sup>.

ما هي جمالية خرق أفق التوقع مع مي؟ إنّ "عزوني" باتت محدثة خرق أفق التوقع في تاريخ التلقي، وبهذا التخييب "يقدم .. الاستثنائي الباهر في شكل تجارب غريبة عن الحياة اليومية..."<sup>(20)</sup>، بحيث أن خصيصة خرق أفق التوقع لدى المتلقي تمدد المسافة الملحقة بوعي التلقي بين أفق التجارب القديمة المؤسسة على التكرار "إني أنا المرسل أعزيك/ نعزيك/ تعزيتكم في الفقيد آل المرسل إليه"، وبين أفق التجربة الجديدة المعدل "إني أنا المرسل عزوني يا آل المرسل إليه"، مما أدى إلى "تحول الأفق" من خلال التعديل بدل التكرار، وبقدر اتساع المسافة الفارقة بين الأفق القديم والأفق الجديد يمنع ذلك ذائقة التلقي الاندهاش / الانبهار / اللذة، ونضيف الحيرة / التعجب / وربما حتى الرفض / الاستنكار كمشاعر متولدة نتيجة خرق أفق التوقع لدى المتلقي، وأمام هذه المفارقة تكون جمالية الانزياح التي يدركها القراء ويبقى الحاصل مع ذلك دائما وأبدا "هو أنّ هذه المسافة المفترضة لأسلوب جديد في الرؤية يحسها الجمهور المعاصر مصدر لذة أو دهشة أو حيرة و يمكنها أن تزول بالنسبة لجمهور الغد كلما تحولت سلبية العمل..."<sup>(21)</sup>، وبهذا باتت الصيغة المعدلة في النسيج الرسلي لدى مي "عزوني" مانعة من تلبية الرغبة في أن يرى المتلقي الجمال مُنتسَخًا في أشكال مألوفة ترسخت في المشاعر عبر تاريخ التلقي.

## ب- أفنوم التعزية وخرق أفق النسبة والترتيب:

عود على بدء إلى التجارب السابقة للأنموذج الرسلي حيث رسالة أبي القاسم في التعزية، جاء فيها: "ترامي إلينا خبر مصابك ...، فليحسن أعزك الله صبرك على ما أخذه

منك وشكرك لما أبقي لك وليتمكن من نفسك ما وفر لك من ثواب الصابرين. وأجزل من زحر المحسنين<sup>(22)</sup>، تُحدِّد في البنية الرسلية تركيب "ترامي إلينا" إذ تُمثِّل المُعزِّي، والذي دل عليه هو ضمير المتكلم والوارد في صيغة الجمع "نا"، في حين تُحدِّد تركيبة "أخذه منك" المُعزِّي منسوباً إليه الفقيده، والدليل الذي يثبت ما ذكر هو الضمير الهاء المتصلة بالفعل "أخذ" وتعود على المفقود / الميت، أما الضمير الكاف المتصلة بحرف الجر "من" فتعود على أنت أي المُعزِّي / آل الفقيده، والأساس في هذه البنية التركيبية هو نسبة الفقيده إلى ذويه. وعند الانتقال لقراءة تجربة رسلية أخرى يتوقع المتلقي أنها ستبنى على تركيبة النسبة وللتذكير فإنَّ أساسها هو نسبة المفقود إلى ذويه، وبيان ذلك رسالة التعزية التي خطها قلم بديع الزمان إلى ابن أخته يعزيه في أخيه الذي مات فقال: "قد ورد كتابك بما ضمنته من تظاهر نعم الله عليك، وعلى أبويك، فسكنت إلى ذلك، من حالك، وسألت الله بقاءك وأن يرزقني لقاءك، وذكرت مصابك بأخيك... وأنت أيدك الله وارث عمره، وسداد ثغره ونعم العوض بقاءك، وأبوك سيدي أيدك الله، وألمه الجميل، وهو الصبر، وآتاه الجزيل، وهو الأجر، وأمتعته بك طويلاً، فما سؤت بديلاً، والسلام"<sup>(23)</sup>. إنَّ المفقود منسوب لذويه وبيان ذلك عبارة: "ذكرت مصابك بأخيك"، يمثل المُعزِّي التاء الواردة فاعل وهي ضمير متصل بالفعل "ذكر" تقديرها أنا المُعزِّي، في حين تُحدِّد تركيبة "أخيك" الفقيده منسوباً إلى المُعزِّي وتفصيلها أن "أخ" تمثل الفقيده وقد ورد اسم مجرور بالباء، في حين الضمير الكاف المتصلة بـ "أخ" قد دلَّت على المُعزِّي، وبهذا يمكننا القول بأنَّ البنية التركيبية القائمة على نسبة الفقيده إلى ذويه قد شكلت أفقا مشتركاً بين تجربتين سابقتين، وبما أنَّ ذلك الأفق بني على التكرار فإنَّ ذلك سيصنع الألفة لدى ذائقة التلقي، ولهذا كان "كلَّ قارئ يقبل على النص وله خلفية معرفية تؤدي إلى تكوين تصور مسبق يجعله يحمل أحكاماً يطرق بها باب العمل الأدبي، فيعيش القارئ توقُّعاً يجعله في حالة انفعال"<sup>(24)</sup>، إنَّها الألفة ولا شيء آخر سواها.

ومع المزيد من تلقي النماذج الرسلية يتم توقع أفق التجربة الجديدة وهو يتأسس على بنية نسبة المفقود إلى ذويه والشاهد التاريخي هو ما ثبته تاريخ التلقي في أفق التجارب السابقة فيكون تركيب النسيج الرسلي مبنياً على المُعزِّي ثم المُعزِّي موصولاً بالضمير الدال

على نسبة المفقود للمُعزَّى بناء على صلة معينة رابطة بين الفاقد والمفقود (أخ/ابن... إلخ). وحال بلوغ المرحلة التي ستقرأ فيها رسالة مي، فإن المتلقي - حسب تاريخ التلقي - سيضمن إلى توقع أفق النسبة المشترك مع التجارب السابقة، الريحاني الفقيد منسوب إلى ذويه وها هي ذي تقول مي في نسيجها الرسلي: "تعزوني في فقيدي، وفقيدكم وفقيد الشرق" (25). إنَّ مي مع عبارة "فقيدي" تخرق أفق التوقع لدى القارئ وبهذا الصنيع تكون مي عدلت من أفق التجارب السابقة، إذ حسب أفق تاريخ التلقي من المفروض أن يسطر في النسيج الرسلي عبارة "فقيدي" كبنية تركيبية يتيمة لا تشاطرها النسبة بنية أخرى، ولكن مي غيرت في أفق النسبة وقالت "فقيدي"، ولم تكتف بهذا بل ضاعفت الخرق على مستوى أفق الترتيب حيث رتبت نفسها وفقيدها/الريحاني أولاً، ثم في المرتبة الثانية آل الريحاني، ثم الشرق.

بقدر اتساع المسافة بين أفق التجارب القديمة والجديدة استطاعت مي بواسطة التخبيب أن تحقق جمالية الانزياح والتي بها ينتفى الجمال منتسحا إلى حصول الاندهاش والتعجب لدى المتلقي؛ لأن هذا الأخير كان يتوقع أفق التجارب السابقة مكررا، ولكن رسالة مي ثبتت خرق أفق التوقع على مستوى تجربتها الجديدة، إن هذا في زاوية ما يؤكد أنَّ "تاريخ التلقيات الأدبية المتعاقبة حيث يصبح تاريخ فهم النصوص وتأويلها سلسلة مستمرة من التداخلات بين أفق النص الماضي وآفاق الانتظارات الراهنة التي تتغير دائما" (26).

وخاتمة حكي الحكايات، أنَّ مي قد رسمت خطية مكتوب إلى آل الريحاني بغرض تعزيتهم، فكان نسيجا رسليا مقتضبا، موجزا، قصيرا، ولكن به ما يقال من حكي عن خرق أفق توقع المتلقي من خلال تعديل وتصحيح أفق مجموع التجارب الرسلية القديمة وكانت ذائقة التلقي قد ألفتها على مستوى بعض البنى التركيبية، فصنعت بذلك جمالية الانزياح، مما زاد القارئ امتاعا، إعجابا، ودهشة.

## الهوامش والإحالات

- (1) - هي ماري زيادة، ولدت بالناصرية في فلسطين سنة 1885م من أبوين لبنانيين، عرفت بكتاباتها المتنوعة، ماتت بالقاهرة في 19 تشرين الأول 1941م.
- (2) - أمين الريحاني، أديب وناقد لبناني، ولد بالفريكة سنة 1876م، عرف بالريحاني لكثرة شجر الريحان حول بيته، له مؤلفات كثيرة، توفي الريحاني سنة 1940م. كما عرف بدعمه لمي في أزمتها، ينظر: الريحاني أمين، قصتي مع مي، دار الجيل، بيروت، ط6، 1989م.
- (3) - ناصيف إميل، أروع ماكتب من الرسائل، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م، ص: 151.
- (4) - لهذه المدرسة أقطاب آخرون ساهموا في وضع أصولها، نذكر من بينهم وولفغانغ آيزر Wolf Gang Iser، من قضايا النقدية المعالجة نذكر القارئ الضمني / البياضات / المتممات / التجربة البين شخصية / ينظر: آيزر فولفغانغ، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، تر: حميد لحمداني وآخر، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، د.ط، د.ت.
- (5) - روبرت يابوس هانس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، تر: رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004، ص: 44.
- (6) - م، ن، ص: 45.
- (7) - م، ن، ص، ن.
- (8) - م، ن، ص: 65.
- (9) - م، ن، ص: 47.
- (10) - م، ن، ص، ن.
- (11) - م، ن، ص، ن.
- (12) - م، ن، ص، ن.
- (13) - م، ن، ص: 65.
- (14) - ناصيف إميل، أروع ما كتب من الرسائل، ص: 22، 23.
- (15) - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، تح: عبدالله الكبير وآخرون، د.ط، د.ت، مج: 4 ص: 2934.
- (16) - ناصيف إميل، أروع ما كتب من الرسائل، ص: 140.
- (17) - الدسوقي عمر، نشأة النشر الحديث وتطوره، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، د.ط، ص: 106.
- (18) - روبرت يابوس هانس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ص: 45.

- (19) - هولبرويرت، نظرية التلقي مقدمة نقدية، تر: عزالدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1 2000م، ص: 103.
- (20) - روبرت يابوس هانس، جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ص: 47.
- (21) - م، ن، ص، ن.
- (22) - ناصيف إميل، أروع ما كتب من الرسائل، ص: 140.
- (23) - م، ن، ص: 141.
- (24) - علي حمودين وآخر، إشكالات نظرية التلقي: المصطلح، المفهوم، الإجراء، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، العدد 25، جوان، 2016م، ص: 308.
- (25) - ناصيف إميل، أروع ما كتب من الرسائل، ص: 151.
- (26) - شرفي عبدالكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص: 23.



## **Publication terms and conditions**

The Journal of Arts and Humanities receives all scientific researches and studies that fall within its literary, human and social interest circle and will seek to publish the achievements of researchers from inside and outside the country in the three languages (Arabic, English and French) as long as the following conditions are respected.

- The submitted works are characterized by seriousness, objectivity and scientific value.
- The submitted material is authentic, has not been previously published, and was not sent for publication to another Journal.
- The research must be written in a sound and accurate language, with commitment to the scientific principles, especially with regard to proving sources of information, and documenting quotes.
- The number of search pages should not exceed 25 pages, including the list of sources and references.
- It should be processed according Microsoft Word software in Traditional Arabic font of 16 in size
- for the body and 12 for the margins, and for the foreign language in Times New Roman with the size of 14 for the body and 11 for the margins. The margins have to be included at the end of the article.
- The first page is devoted to: the title of the research and its translation in English, the name of the researcher, his degree and the institution to which he belongs in addition to the phone number and e-mail.



## **Journal Director**

Prof. Abdelhak Boubetra  
Rector of the University

## **Editor in chief**

Dr. Abdallah Bensefia

## **Editorial Board**

|                                      |                                   |
|--------------------------------------|-----------------------------------|
| Prof. Rahim Hocine (Algeria)         | Dr. Ali abdelamir Elkhamis (Iraq) |
| Prof. Dhyaa Ghani Al-uboody (Iraq)   | Dr. Nacer Barka (Algeria)         |
| Prof. Mohammad Jawad Albdrany (Iraq) | Dr. Moustafa Ahmed Qunbor (Qatar) |
| Dr. Smail Mihoubi (Algeria)          | Dr. Abdelmalek Bekai (Algeria)    |
| Dr. Salim Hamdane (Algeria)          | Mr. Boubaker Meliani (Algeria)    |
| Dr. Mourad Touati (Algeria)          | Mr. Rachid Hannachi (Algeria)     |
| Dr. Abdelkarim Hadjres (Algeria)     | Ms. Soumia Direm (Algeria)        |

**All correspondence and research worksshould beaddressed to:**

Editor-in-Chief, El-Ibrahimi for Letters and Humanities Journal  
University of Mohamed El Bachir El Ibrahimi, Bordj Bou Arreridj, Algeria

Phone: 00213(0)661604837

00213(0)799280165

E-mail: elibrahimi.lh@gmail.com

# **El Ibrahimi for Letters and Humanities**

A semi-annual International Academic Peer-reviewed Journal

Issued by Bordj Bou Arreridj University, Algeria

**Folder 02 - Issue 01**

**January 2021**

**issn:** 2710 – 7949 رومو

**Eissn:** 893X – 2716 رومو

**Legal Deposit:** January 2020



Folder 02  
Issue 01  
January 2021

# **El Ibrahimi for Letters and Humanities**

An International Academic Peer-reviewed Journal  
Issued by Bordj Bou Arreridj University, Algeria



ISSN 2710-7949

EISSN 893X-2716

Legal Deposit: January 2020