

دیموقراطی عربی

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية



العدد 03: ديسمبر 2018



ISSN: 2625-8943



مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

المركز الديمقراطي العربي

Journal of
cultural linguistic and artistic studies
International scientific periodical journal



مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

مجلة علمية دولية محكمة، ربع سنوية. تصدر من ألمانيا-برلين عن "المركز الديمقراطي العربي" تعنى بنشر الدراسات والبحوث في ميدان العلوم الثقافية واللغوية والفنية بعدة لغات

ISSN : 2625-8943

Journal of cultural linguistic and artistic studies

Is an international scientific periodical journal issued by the democratic arabic center –germany- berlin

The journal is concerned with research studies and research papers in the fields of science cultural and science linguistic and science artistic

ISSN : 2625-8943

الناشر:

المركز العربي الديمقراطي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

برلين-ألمانيا

Germany:

Berlin 10315 GensingerStr: 112 Tel: 0049-Code Germany

030- 54884375

030- 91499898

030- 86450098

mobiltelefon : 00491742783717

E-mail : culture@democraticac.de

الهيئة المشرفة على المجلة

رئيس المركز الديمقراطي العربي

د. عمار شرعان

رئيس التحرير:

د. فاطمة الزهراء نسيسة

دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

رئيس التحرير التنفيذي:

د. سالم بن لباد

دكتور بقسم اللغة والأدب العربي-جامعة البويرة، الجزائر

مساعد رئيس التحرير:

د. فايزة حربيري

دكتورة بقسم الأدب العربي-جامعة بومرداس، الجزائر

د. محمود فتوح

دكتور بقسم الأدب العربي-جامعة الشلف، الجزائر

مستشار التحرير:

- ❖ أ.د. أيمن محمد ميدان: دكتور بكلية دار العلوم-جامعة القاهرة، مصر
- ❖ أ.د. الغالي بن لباد: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة تلمسان، الجزائر
- ❖ د. محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية
- ❖ د. ليلى مهدان: دكتورة بقسم الأدب العربي-جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ❖ د. أمال مقدم: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

لجنة التحرير:

- ❖ د. نوال بناي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية—جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ❖ د. فوزية مصباح: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية—جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ❖ د. أم الخير سحنون: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية—جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ❖ د. صادق حطابي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية—جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ❖ د. يوسق بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية—جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ❖ د. فاطمة زعيتر: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية—جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ❖ د. فاطمة الزهراء النباتي: دكتورة بقسم اللغة العربية —المؤتمر الجامعي مغنية، الجزائر-
- ❖ هبرى فاطمة الزهراء: أستاذة بجامعة تلمسان، الجزائر

رئيس اللجنة العلمية:

عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر

اللجنة العلمية والإستشارية:

- ◆ حاجي دوران: أستاذ التعليم العالي بجامعة آيدين إسطنبول، تركيا
- ◆ أيمن محمد ميدان: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، مصر
- ◆ عبد الكريم سعيد المدهون: أستاذ التعليم العالي بجامعة فلسطين، فلسطين
- ◆ الغالي بن لباد: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ محمد سعدي: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ حسام العفوري: أستاذ التعليم العالي بالجامعة العربية المفتوحة، الأردن
- ◆ عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ علي جبار الشمري: أستاذ التعليم العالي بكلية الاعلام بغداد، العراق
- ◆ أشرف محمد زيدان: أستاذ التعليم العالي في الدراسات الإسلامية والتنمية بجامعة ملايا، ماليزيا
- ◆ حافظ المغربي: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة المنيا، مصر
- ◆ ذهبية أوموسى: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ خالد كاظم حميدي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة النجف، العراق
- ◆ عبد الفتاح محمود إدريس: أستاذ التعليم العالي بجامعة الأزهر بالقاهرة، مصر
- ◆ جمال مجناح: أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ فاطمة الزهراء نسيسة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ زين العابدين سليمان: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث مكتناس، المغرب
- ◆ جلال حسن عبد الله: دكتور بكلية الاقتصاد، حقوق المتصورة، مصر
- ◆ عبد المطلب إيشيدان: دكتور بجامعة أنقرة يلدروم بايزيد، تركيا
- ◆ ليلى مهدان: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ محمود فتوح: دكتور بكلية الآداب والفنون جامعة الشلف، الجزائر
- ◆ محمد أحمد محمد حسن مخلوف: دكتور بكلية اللغة العربية بأسيوط جامعة الأزهر، مصر
- ◆ سالم بن لباد: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ سميمية قندوزي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة الجزائر 02، الجزائر

- ❖ فاطمة الزهراء ضياف: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ❖ مريم بابو: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة سعيدة، الجزائر
- ❖ طه حميد حريش الفهداوي: دكتور بكلية الإمام الأعظم جامعة بغداد، العراق
- ❖ خالد بن غازي الدلبحي: دكتور بكلية التربية جامعة شقراء، السعودية
- ❖ فايزة حريزي: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ❖ المختار علة: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجلفة، الجزائر
- ❖ سام ولIAM: دكتور بكلية الآداب جامعة حلب، سوريا
- ❖ محمد مكي: دكتور بكلية الآداب واللغات، جامعة المدية، الجزائر
- ❖ محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية
- ❖ مولوجي قروجي صورية: دكتورة بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر
- ❖ محمود خليف خضير عبيد الحياني: دكتور بكلية التربية جامعة الموصل، العراق
- ❖ أرزقي شمون: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة بجاية، الجزائر
- ❖ عبد القادر ليashi: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ❖ جميلة ملوكي: دكتورة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تيارت، الجزائر
- ❖ محمد الصديق بغورة: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ❖ زينب قندوز غريال: دكتور بالمعهد العالي للفنون والحرف، جامعة القيروان، تونس
- ❖ نعيمة بن علية: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ❖ نصيرة شيادي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة تلمسان، الجزائر
- ❖ رشيدة بودالية: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ❖ بوخدوني صبيحة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ❖ أحمد حسن إسماعيل الحسن: دكتور بقسم اللغة العربية الجامعة الهاشمية، الأردن
- ❖ عبد العالي السراج: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون مكناس، المغرب
- ❖ كريمة الرفاعي بوعثمان: دكتورة بالمعهد العالي للفنون والحرف جامعة القيروان، تونس
- ❖ يوسف بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ❖ عيشاوي وهيبة: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ❖ مجاني باديس: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، الجزائر

- ❖ كمال علوان: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ❖ الطاهر غراز: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة جيجل، الجزائر

التعريف بالمجلة:

مجلة "الدراسات الثقافية واللغوية والفنية" دورية علمية دولية محكمة، تصدر عن ألمانيا، برلين عن المركز العربي الديمقراطي وتعنى بنشر الدراسات والبحوث في التخصصات التالية:

1. الأنثربولوجيا والعلوم الاجتماعية
2. اللغات والترجمة والأداب والعلوم الإسلامية
4. العلوم الفنية وعلوم الآثار

وكل الدراسات التي لها علاقة بالتخصصات السابقة.

تعنى المجلة بالبحوث والدراسات الأكاديمية الرصينة التي يكون موضوعها متعلقاً بجميع مجالات علوم اللغة والترجمة والعلوم الإسلامية والأداب، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذا العلوم الفنية وعلوم الآثار، للوصول إلى الحقيقة العلمية والفكيرية المرحومة من البحث العلمي، والسعى وراء تشجيع الباحثين للقيام بأبحاث علمية رصينة.

مقاييس وشروط النشر:

- تحرص البحوث المرسلة إلى المجلة إلى مجموعة من الشروط تمثل فيما يلي:
1. يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الحادة وتتسم بالعمق.
 2. على صاحب البحث كتابة إسمه وعنوانه الإلكتروني والجامعة والبلد الذي يتميّز إليه أسفل عنوان البحث، مع إرفاق سيرة ذاتية وتكون في صفحة خاصة ضمن البحث.
 3. ترتب المراجع والموامش في نهاية المقال حسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقاً للتسلسل العلمي المنهجي وتكون بطريقة يدوية وليس آلية.
 4. ترافق المقالات ملخص لا يتجاوز 10 أسطر باللغة العربية ويترجم الملخص إلى اللغة الإنجليزية أو العكس مع التطرق إلى الكلمات المفتاحية.
 5. حجم البحث لا يقل عن 10 صفحات ولا يزيد عن 15 صفحة.

6. تكتب المقالات بحجم 16 بصيغة Traditional Arabic بالنسبة للمن وبحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للهواشم، أما بالنسبة للغات الأجنبية الأخرى يكون بحجم 12 بصيغة New Roman بالنسبة للمن و 10 بالنسبة للهواشم وبنفس الصيغة.
7. إرفاق البحث بملخص باللغتين العربية والإنجليزية.
8. على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.
9. ترسل المقالات المقترحة لجنة أمانة التحرير لترتيبها وتصنيفها، كما تعرض المقالات على اللجنة العلمية لتحكيمها.
10. يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم إلى مجلة أخرى.
11. ترسل المقالات إلى البريد الإلكتروني للمجلة.
12. تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
13. لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
14. تحفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرامجها الخاص.
15. البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترحا من قبل لجنة القراءة تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
16. ألا تكون البحوث المرسلة مستلة من مطبوعة، او جزء من أطروحة.
17. أن تتضمن البحوث المرسلة على قائمة المراجع تدرج في الأخير.
18. تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي المزدوج من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:
- يحق للمجلة اجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بضمونها.
- يقوم الباحث بتصحيح الأخطاء التي يقدمها له الحكمين في حال وجودها وإعادة ارسالها للمجلة.
- لغات المقالات: العربية، والأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية، والروسية.
19. المراجع والمهاشم تكتب بالطريقة التالية:
- إسم ولقب الكاتب، عنوان الكتاب، الطبعة، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة.

مهام إدارية:

- يرسل الباحث تعهد يبين فيه عدم نشر المقال في أي جهة أخرى، أو أخذ من مؤلف نشره سابقا.
- ترسل إدارة المجلة للباحث اشعار باستلام المقال.
- البحوث المرسلة للمجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
- تسلم إدارة المجلة للباحث الذي قبل مقاله وعد بالنشر بعد القرار الإيجابي من طرف المحكمين.
- تمنح مجلة لصاحب المقال نسخة إلكترونية من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله.
- ترسل البحوث المقدمة للنشر عبر:

البريد الإلكتروني: culture@democraticac.de

ملاحظة: جميع الآراء الموجودة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها، كما لا تتحمل المجلة مسؤولية الاخلاص بقواعد الملكية الفكرية.

افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم والصلوة والسلام على نبي المهدى ومصباح الدجى، سيد الأولين والآخرين وشفيعنا يوم الدين، وبعد:

تسعى مجلة الدراسات اللغوية والثقافية والفنية الصادرة عن المركز العربي الديمقراطي في عددها الثالث هذا، إلى مواصلة جهودها المأثورة؛ بجدد ومتابرة قصد المساهمة في وضع أساسات صلبة، وآفاق رحبة، فاسحة الطريق أمام الباحثين في قضايا الفن والثقافة والأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وهذه المناسبة ترحب بأعمالهم العلمية، وتغشاً أن تكون في الوقت ذاته إطاراً للنقاش والمحوار المعرفي، وللتفاعل الحقيقى بين الباحثين في شتى التخصصات.

تقترن المجلة في هذا العدد مقالات متوازنة في تخصصات وقضايا مختلفة تشغلى بالمهتمين والقراء على حد سواء، مثل: الدين، والتتصوف، والبلاغة، اللسانيات، والتعليمية والاستشراق، والصورولوجيا والتواصل الاجتماعي، والدراما الاجتماعية، والمرأة، وغيرها.

إنّ بحوث هذا العدد استطاعت أن تسهم في مساءلة بعض القضايا، التي ظلت إلى وقت قريب تطرح إشكالات عسيرة، وآراء متضاربة، لم يمكن الفصل فيها بسهولة، لذلك حاول أصحابها إعادة صياغتها أسلوبًا فلسفياً، موضوعياً؛ قصد ملامسة أسرارها المعرفية، وفق منهاج إجرائي، لا يرتكن إلا للدراسة الحادة، ذات النفس الطويل، والتأمل العميق. ولذلك رأينا أسلوب العناوين ذات الطرح النظاري في مقالات: "، "تصور مالك بن نبي للتتصوف اللامفکر فيه والمفکر فيه" ، "وهم التفكیک، ومتاهة التأویل في الفكر العربي الحديث". كما رکزت بعض المقالات - وهذا بخلاف أهميتها الشديدة في حياتنا - على المنحى التطبيقي الميداني، محاولة الوصول إلى نتائج دقيقة، وصدق واقعي، ويظهر ذلك في مقالات: "إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف - رؤية في واقع الخطاب المسجدي في الجزائر - دراسة ميدانية لمساجد مدينة خميسية مركز" ، "تأثير الدراما على ثقافة المجتمع والجمهور، مسلسل "عائلة الحاج متولي" نموذجاً" ، ". كما جاءت بعض المقالات لتطرح مشكلات لغوية/ تقنية ، قفزت إلى راهن المعرفة بصورة سريعة، وبات من الضروري استيعابها، ومسايرتها، وقد تحملت في العناوين التالية: "اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية وانعكاساتها في اللسانيات العربية" ، " الاختبارات المعيارية وحدود التجارب الدولية العربية" ، " صعوبات الكتابة العربية عند متعلمها من الناطقين بالإنجليزية، دراسة في اللسانيات التقابلية".

وفي الأخير نأمل أن يروق هذا العدد لكم، بما تضمنه من بحوث ودراسات، نرجو أن تناول رضاكم العلمي وذوقكم الفني. وباسم هيئة تحرير المجلة، نشكر كل من ساهم في إخراج هذا العدد إلى النور. إذ الفضل يعود إليكم جميعاً في وجود هذه المجلة، واستمرارها خطها المعرفي الجاد، وفكرها الإبداعي الفذ.

الدكتور: عبد القادر لبashi
عضو الهيئة العلمية والاستشارية

فهرس العدد

العنوان	رقم الصفحة
فهرس	12
ال مقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار في القرآن الكريم	14
أ.م.د. وجдан صالح عباس (جامعة الكوفة/ العراق)	
الاختبارات المعيارية وحدود التجارب الدولية العربية	35
د. ناصر بعداش (المركز الجامعي ميلة/ الجزائر)	
صعوبات الكتابة عند متعلمي العربية من الناطقين بالإنجليزية، دراسة في اللسانيات التقابليّة	51
أ.د. محمد أحمد أبو عيد (جامعة البلقاء التطبيقية كلية إربد الجامعية، العراق)	
تجليات العجيب في الرواية الجزائرية المعاصرة سرادق الحلم والفاجعة لعز الدين جلاوجي نموذجاً	65
د. سالم بن لياد، الباحثة هجيرة زروال (جامعة البويرة، جامعة بجاية/ الجزائر)	
السمظهرات التأويمية في البلاحة القرائية علم المعاني نموذجاً	76
د. رابح بن خوية (جامعة برج بوعريريج/ الجزائر)	
العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثانية الهيمنة والسلط	104
د. بوزار يوسف (جامعة البليدة 2 / الجزائر)	
العلومة والمدين-المدني	117
د. بن محمد يونس (جامعة المسيلة/ الجزائر)	
دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة	136
د. عطار عبد المجيد، د. وهيبة بورعين (جامعة تلمسان، جامعة عين تموشنت/ الجزائر)	
مرايا الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عبرية) لخولة حمدي	152
د. مصطفى بوجملين (جامعة أم البوachi-الجزائر)	
التقنيات التراثية والحداثية في مسرح ولد عبد الرحمن كاكى	163
د. عزور هني حيزية (جامعة سعيدة/ الجزائر)	
دور وسائل التواصل الاجتماعي في الأداء العفواني للغة، والحد من اللغة الرقمية	181
د. يوسف ولد النبية (جامعة معسکر/ الجزائر)	
وهم التفكيك ومتأله التأويل في الفكر العربي الحديث	198
د. معاذير بو Becker (جامعة تيارت/ الجزائر)	
ظاهرة الاعتراب في شعر علي كتعان	225
أ. إياد نيسى، د. عبير بدر عبد الستار (جامعة خليج فارسفي بوشهر/الإيران، جامعة المستنصرية بغداد/العراق)	

فهرس العدد

252	صفات الحكم في نهج البلاغة (الخطبة الأربعون نموذجاً) أ. خديجة حسن علي القصیر (جامعة الكفیل / العراق)
274	تأثير الدراما على ثقافة المجتمع والجمهور مسلسل "عائلة الحاج متولي" نموذجاً أ. أسامة الرشيدی (معهد الدوحة للدراسات العليا / مصر)
291	اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبني السلطة أ. محمد يطاوي (جامعة السلطان مولاي سليمان، بنى ملال / المغرب)
323	الخطاب القرآني وآليات قراءته أ. عبد الكريم حسين (جامعة بجاية / الجزائر)
347	اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية وانعكاساتها في اللسانيات العربية أ. فضيلة خنو، أ. نجاة بشير (جامعة وهران 1 / الجزائر)
367	إشکالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف -رؤیة في واقع الخطاب المسجدي في الجزائر -دراسة میدانية لمساجد مدينة خمیستی مركز
408	تصور مالك بن نبي للتصرف اللامفکر فيه والمفکر فيه أ. تواتي تکوك (جامعة وهران / الجزائر)
425	إشکالات الاستثناء بـ إلا أ. خليل الكيال (جامعة شعيب الدکالی / المغرب)
439	جهود ابن معطٍ التحوية في ألفيته د. آمنة شنوف (مركز البحث العلمي والتثقيفي لتطوير اللغة العربية -وحدة تلمسان / الجزائر)

ال مقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار في القرآن الكريم

The semantic encounter in the faces of the owners of Paradise and Hell in the Holy Quran

أ.م.د. وجدان صالح عباس (جامعة الكوفة/ العراق)

ملخص:

تناول البحث الموسوم (المقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار) الحديث عن الوجوه التي تلتقي يوم القيمة بعملها فإذا كانت مؤمنة فمصيرها الجنة وإن كانت كافرة فمصيرها النار، وقد تنوعت أحوالها من حيث اللون والشكل والحالة النفسية المضطربة التي تظهر على الوجه، وتضمن البحث تمهيداً تناول المقابل الدلالي وأنواعه والحديث عن الطلاق وأقسامه، وتشتمل البحث على المقابل اللغطي لأحوال الوجوه والم مقابل المعنوي له، فضلاً عن ورود النوعين معاً في الآيات الكريمة، فكانت الوجوه البيضاء المسفرة المستبشرة الناصرة، وهي تخص فريق المؤمنين، وكانت الوجوه السود الذليلة التي تعلوها غبرة وكلح تخص فريق الكفار، ولكل فريقين حياة سرمدية يحياها بهذا الوجه، وهو محصلة أعماله، وهو جزاءه العادل.

Abstract:

The semantic encounter in the faces of the owners of Paradise and Hell, discussed the faces that meet on the Day of Resurrection with its work. If it is believable, its fate is Paradise, and if it is infidel, it is fire, and its conditions are varied in terms of color, shape and mental state. The research included a verbal encounter of the conditions of the faces and their moral correspondence, as well as the occurrence of the two types together in the verses of the gracious. The white faces were the freshly evaporated, and they belonged to the group of believers. The black faces Night that topped Ghabra and Klh belonging to the infidels team, and both teams in this eternal life experienced by the face, which is the outcome of his work, and a penalty fair.

مدخل:

- التقابل الدلالي ظاهرة لغوية مميزة، فعلم الدلالة يدرس العلاقات الدلالية، والمعروف بعلم الدلالة الموسع، وهو من أهم النظريات في علم الدلالة البنوي، والتي تقوم على دراسة أنواع العلاقات التي تنشأ بين الكلمات بعضها مع بعض داخل الوحدة اللغوية⁽¹⁾.

يرى اللغويون المحدثون أن التقابل ظاهرة لغوية، منظمة وطبيعية؛ إلا أن الوصف الشامل المرضي لها لم يولد بعد، فلا يزال هذا الباب مغلقاً؛ لعدم وضوح الرؤية فيه بسبب انصراف اللغويين عنه⁽²⁾.

فالمتبوع للنص القرآني الكريم، يستشعر التقابل الدلالي في أغلب آياته، وتستوقفه الحركة اللغوية والأسلوبية التي يوج بها النص، ويسترعيه الجمال اللغطي الذي لا هو بالشعر ولا هو بالنشر؛ بل هو نسق وحده جمع بين الجمال والإبداع بنص بلاغي فريد.

وقد قمت بتتبع الآيات الكريمة التي تسوق الحديث عن وجوه أصحاب الجنة والنار فوجدت التقابل الدلالي قد هيمن عليها بشكل ملحوظ، لفظاً ومعنى، ونسجاً ونسقاً وسياقاً.

ولا يقف جمال التقابل الدلالي على الصورة اللغافية؛ لأن له قيمته المعنوية في النص؛ حيث تجد تلك الحركة العقلية العنيفة في نظم من المفردات والجمل المتقابلة، تتقرب ثم تبتعد في عرض حركي سريع ومتميز بني على قوة إدراك العقل للشيء بضده، فأنتاج بذلك قوله لفظية جميلة⁽³⁾.

ومن هنا قام البحث الموسوم بـ ((ال مقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار في القرآن الكريم)) الذي اتبعت فيه منهاجاً تحليلياً وصفياً للآيات التي ورد فيها التقابل الدلالي، وقد سُبق بتمهيد تناول التقابل الدلالي في اللغة والاصطلاح، والتتحقق به خاتمة بأهم المصادر والمراجع، أما البحث فقد انقسم على مباحث ثلاثة وفق الأحوال التي سيكون عليها الوجه عند الفريقين يوم القيمة، فقد تضمن محاور تدور في تناول التقابل الدلالي لوجوه المؤمنين والكفار، وفقاً للحال والميئه التي وردت عليها، وذلك لمعالجة مشكلة البحث وهي التقابل اللغطي، وال مقابل المعنوي، وال مقابل الصوري والمشهدية، وكان السؤال الذي يحتاج إلى اجابة: كيف تتشكل البنية الدلالية للتقابل بأنواعه في هذه الآيات تحديداً؟؟

وعليه فانه لو جاءت الآية لتبين هيئة وجوه أحد الفريقين، فلا بد من جيء المقابلة لها، لنتمكن من تبيان الصورة التي وردت ووصفها داخل حيزها، وذلك لأن الت مقابل المقصود يأتي مرة متسلسلا وأخرى يتفاوت في تسلسله فيبعد ويقرب وفقا للسياق وتغاير الدلالة.

هناك العديد من الدراسات التي تناولت الت مقابل الدلالي في النص القرآني، ولكن هذه الدراسات كانت تحدد مسار الدراسة بسورة أو مجموعة سور متالية أو تتناوله في القرآن كله⁽⁴⁾.

من المصادر المعتمدة في الدراسة بعد كتاب الله سبحانه وتعالى، مصادر اللغة ومراجعها، كلسان العرب لابن منظور، ومعجم اللغة العربية المعاصر د. أحمد ختار عمر وغيرهما، ومصادر البلاغة ككتاب الصناعتين للعسكري، وغيرها الكثير.

التمهيد:

- الت مقابل في اللغة والاصطلاح

لغة: قابل يقابل، يقابل، مقابلة، فهو مقابل، قابل صديقه مواجهة: أي وجهها لوجه، قابل الخطر بكل شجاعة: واجهه على الرحب والسعفة، واستقبل المصلبي القبلة: اتجه نحوها، ضد استدبرها⁽⁵⁾.

وقابل الشيء بالشيء مقابلة، وقبلاً: عارضه، وتقابل القوم: استقبل بعضهم بعضاً، أي لا ينظر بعضهم في أقصاء بعض، بل مواجهة وعيانا⁽⁶⁾؛ ومتقابل: تطلق على شيئاً أحدهما مقابل للأخر، متواجه في مجلسه مع شخص آخر⁽⁷⁾، قال تعالى ((عَلَى سُرِّ مَوْضُوئٍ))⁽⁸⁾.

و((المقابلة: المواجهة، والت مقابل مثله، وهو قبلك وقبالتك أي اتجاهك))⁽⁹⁾؛ والمعاجم جلها لا تكاد تخرج عن معنى المواجهة، والمعارضة⁽¹⁰⁾.

اصطلاحاً: إن الت مقابل في اصطلاح العلماء مختلف بحسب تدرجها الرمزي وتطوره الفكري فكان يُطلق عليه طباقاً، ومطابقة، ومقابلة، وتضاداً⁽¹¹⁾؛ والتفكير بلغة التضاد والم مقابلة وسيلة من وسائل المنطق عند أرسطو⁽¹²⁾، وقد حد المصطلح علماء اللغة والبلاغة والأصول؛ وتعددت دراسة الباحثين في هذا الباب، والخوض في غمار التدقيق بمصطلح الت مقابل يخرج البحث عن هدفه، ويعده عن مقصده، وقد تكفلت دراسات كثيرة بهذا الجانب وأولته اهتماماً⁽¹³⁾.

ولكن لا بد من ورود مصطلح لل مقابل فهو كفيل بأن يستعمل على الإمام به وبدلاته المنشقة ومعناه الجليل في إيصال الفكرة المتداولة إلى متلقيها، وذلك لأنّه مصطلح مهم بل وغاية في الأهمية، تناولته أيديي الدارسين بالبحث والتحليل والتفصيل كما أسلفنا.

فالمقابلة في اصطلاح علماء البلاغة هي: أن يؤتى في الأسلوب بمعنيين أو أكثر، ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب، موفرًا أقصى طاقات التضاد الدلالي⁽¹⁴⁾.

وال مقابل هو "وجود لفظتين تحمل كل منهما عكس المعنى الذي تحمله الأخرى، مثل الخير والشر، والنور والظلمة، والحب والكراهية، والكبير والصغير...، وأطلق على هذه الظاهرة في اللغة الإنكليزية، **ANTONYMY**⁽¹⁵⁾.

ومنهم من يراها ((محاذاة المعاني بعضها بعض، والتقريب بينها في الحيز الذهني والتأويلي لإحداث تجاوب ما، أو تفاعل معرفي وإضاءة بعضها لآخر). وهو خاصية تواصلية وإدراكية، فالأمور تفهم وتشتمل بشكل أفضل بعرضها على مقابلاتها، بل إن الحياة مبنية على أساس تقابل: تناقض أو تماثل أو توافق أو نقضي)).⁽¹⁶⁾

وهو أسلوب في التعبير يقوم على مبدأ إقامة تضاد بين الألفاظ والمعاني والأفكار والصور تحقيقاً لغایات بلاغية وقيم فكرية. وهي تُعدّ من الأساليب البارزة التي يجيء الاعتماد عليها عن قصد، وفي مواضع كثيرة من القرآن العظيم⁽¹⁷⁾.

ويكمننا عدد التقابل طباقاً مزدوجاً، فالطباق هو مقابلة الشيء بضده كما قال عبد القاهر الجرجاني⁽¹⁸⁾، بمعنى أنه مقابلة شيء واحد باخر فقط، أما التقابل فهو مقابلة شيئاً أو أكثر مقابل شيئاً آخر أو أكثر.

وللطباق أنواع استغرق في تفصياتها البلاغيون، فقد انقسم على أقسام عدة يمكننا إجمالها بالآتي:

الطباق الظاهر: وهو الطباق الحقيقى، وهو الجمع بين لفظين متقابلين فى المعنى، أي متضادين⁽¹⁹⁾. ويأتى على صور، فيكون اللفظان من نوع واحد، كأن يكونا اسمين، أو فعلين، أو حرفين، وأما أن يكون بلفظين من نوعين مختلفين⁽²⁰⁾.

ومن صوره الأخرى، طباق الإيجاب، وهو ما لم يختلف فيه الضدان إيجاباً وسلباً كقوله تعالى ((أَوْ مِنْ كَانَ مِثْـا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ...))⁽²¹⁾، فالطباق بين كلامي (ميتا) و(أحييـناهـ) هو طباق الإيجاب؛ لأن الضدين فيه لم يختلفا سلباً وإيجاباً⁽²²⁾.

ومنها، طباق السلب، وهو ما اختلف فيه اللفظان الضدان إيجاباً وسلباً، فيثبت الأول وينفي الثاني أو العكس كقوله تعالى ((قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ...))⁽²³⁾؛ والطباق بين (يعلمون) و(لا يعلمون) والاستفهام للتبنيـهـ والنفيـهـ، فهو ينـبهـ علىـ أنـ الـعـلـمـاءـ فـيـ أـعـلـىـ مـعـارـجـ الخـيـرـ،ـ وـالـجـهـالـ فـيـ أـدـنـىـ مـرـاتـبـ الشـرـ،ـ وـيـنـفـيـ نـفـيـ تـأـكـيدـهـ نـفـيـ التـساـوىـ⁽²⁴⁾.

ومن الطباق ما سماه بعضـهمـ بالتدبيـجـ، ((وـمـعـناـهـ أـنـ تـذـكـرـ فـيـ الـكـلـامـ أـلـوـانـ أـنـ الأـصـبـاغـ تـدـلـ عـلـىـ المـدـحـ وـالـذـمـ،ـ وـاشـتـقـاـهـ مـنـ الـدـبـيـجـ،ـ وـهـوـ نـوـعـ مـنـ الـحـرـيرـ وـلـهـ فـيـ الـبـلـاغـةـ مـوـقـعـ عـظـيمـ،ـ وـهـوـ يـكـسـ الـكـلـامـ بـلـاغـةـ وـيـزـيدـهـ حـلاـوةـ،ـ كـقـوـلـ أـيـ قـامـ:ـ

تردى ثياب الموت حمرا فما أتى لها الليل إلا وهي من سندس خضر

يعنى أنه لبس ثياب الدنيا وهي حمر من الدماء في الجهاد ثم استشهد بعد ذلك فما أتى الليل إلا وقد خرجت روحه من الدنيا وفارق الحياة وصار للجنة لابساً ثياب السندس من عبقي الجنان، فكـنـىـ عنـ حالـ القـتـالـ بالثـيـابـ الـحـمـرـ،ـ وـكـنـىـ عنـ دـخـولـ الـجـنـةـ بـالـثـيـابـ الـخـضـرـ،ـ فـيـهـ مـنـ الـحـسـنـ مـاـ فـيـهـ)⁽²⁵⁾

فالمنشـىـ يستعمل الأـلـوـانـ توـرـيـةـ أوـ كـنـايـةـ عنـ معـنىـ يـقـصـدـهـ،ـ فـتـدـبـيـجـ الـكـنـايـةـ مـثـلاـ هوـ أـنـ يـقـعـ الطـبـاقـ بـيـنـ الـأـلـفـاظـ دـالـةـ عـلـىـ الـأـلـوـانـ،ـ وـيـكـوـنـ الـمـرـادـ مـنـ تـلـكـ الـأـلـفـاظـ لـازـمـ مـعـناـهـ مـعـ جـواـزـ إـرـادـةـ مـعـناـهـاـ⁽²⁶⁾؛ـ كـقـوـلـ عـمـروـ بـنـ كـلـثـومـ⁽²⁷⁾:

بـأـنـ نـوـردـ الـرـايـاتـ بـيـضاـ وـنـصـدـرـهـنـ حـمـراـ قـدـ روـيـناـ

فقد طابق بين الأـيـضـ وـالـأـحـمـرـ فـيـرـدـ الـحـرـبـ بـرـايـاتـ بـيـضـ وـيـعـودـ وـقـدـ تـلـطـخـنـ الـرـايـاتـ بـدـمـاءـ الـأـعـدـاءـ⁽²⁸⁾.

الطباق الخفي:

وهو أن يكون أحد اللفظين مضاداً للآخر، غير أن بينهما مناسبة ما⁽²⁹⁾، كقوله تعالى ((أشداء على الكفار رحاء بينهم))⁽³⁰⁾، فالرحمة مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة.

ومن صور الطباق الخفي ما يطلق عليه، إيهام التضاد، وهو ما يكون التقابل فيه بين المعنيين البعيدين دون المعنيين القريبين كقول الشاعر⁽³¹⁾:

لا تعجبني يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى

فإنه لا تضاد بين الشيب الذي هو ضحك المشيب والبكاء، بل هما متناسبان، إلا أنه لما كان الضحك الحقيقي معناه السرور أوهم باستعارته للمشيب أنه ضحك حقيقة، فقابلة بضد الضحك الحقيقي وهو البكاء⁽³²⁾.

نتبين من هذا أن الطباق يكون بين الأضداد، وال مقابل يكون بين الأضداد وبين غيرها، ذلك لأن الطباق هو الأصل، والمقابلة أو التقابل فرع منه، ولذلك فإن الطباق أعم من المقابلة؛ في حين أن هناك من يرى أن المقابلة أعم من الطباق⁽³³⁾.

ونتفق مع الرأي الذي يقول إن التكافؤ والمخالفة والتضاد والتناقض والتحالف، تشتت جمياً في دلالتها على التقابل⁽³⁴⁾.

وللت مقابل أنواع حازت على عناية الباحثين وأولوها اهتمامهم، أبرزها:

ال مقابل اللغطي: - وهو مقابلة الشيء بضده من جهة لفظه ومعناه⁽³⁵⁾، ومثاله قوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَإِلَيْهِ أَنِ ارْجِعُوا مَا أَنْهَا يَأْمُرُ وَمَا أَنْهَا إِلَيْهِ أَنْ تَرْكِبُ))⁽³⁶⁾ وهو مقابل عجيب في هذه الآية من خلال حسن تأليفه وعجب تصريفه، فلقد جمع فيه بين مقابلات ثلاث، الأولى منها مأمور بها والثلاث التوابع منهياً عنها، ثم هي فيما بينها متقابلة أيضاً مقابلة في اللفظ والمعنى⁽³⁷⁾.

ال مقابل المعنوي: - مقابلة الشيء بضده من جهة معناه دون لفظه⁽³⁸⁾، وهذا معناه أن التوسيع في استعمال الدلالة لإمكانية خلق تركيبي جديد.

ومثاله قوله تعالى: ((فَمَنْ يُرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَ يَشْرَحْ صَدْرَةَ إِلَإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدُ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَةَ ضَيْقًا حَرَجًا))⁽³⁹⁾ فقوله يهدي ويضل من باب التقابل اللغطي، وقوله يشرح صدره مع قوله يجعل صدره ضيقاً حرجاً من التقابل المعنوي؛ لأن المعنى بقوله يشرح يوسعه للإيمان ويفسحه بالنور حتى يطابق قوله ضيقاً حرجاً⁽⁴⁰⁾.

ال مقابل الصوري والمشهدية: - هو خلق لعلاقات غير لغوية ولا تركيبية، بمعنى أنه إبداع يرتکز فيه التقابل على الصورة المرتبطة بين الطرفين المتضادين؛ هو نتاج أدي بحلة جديدة وصياغة مغايرة؛ هو سياق تتضمنه فيه اللغة المعجمية لدلالات مكتنزة بظلال المعاني، ذلك بأن الكلمات ستتحرك كأن الحياة قد دبت فيها وأيقظت جمودها وصمتها.

كقول الشاعر:

إنني أكرم شعري في متارفه كما تُكرِّمُ عند المؤمن السور
وقد أحُن إلى حسن يدللنِي كما يحن إلى أندائه الزهر
أريد حباً كنار الحق ملتَهباً كمزيد الموج من شماء منحدر

يظهر التقابل الفني المثير بين الصور في كلا الشطرين فالشاعر يقابل إكرامه لشعره بصورة إكرام المؤمن للسور القرآنية بجماع التقديس والاحترام في كل منهما إذ إن هذا التحاوز الإسنادي التقابلية بين الصورتين يفاعل الحركة الشعرية وينبع النص فيضاً من الدلالات الجديدة، ويسمى في تحفيز دور المحاورة الدالي والمدلولي، لتبدو المحاورة التصويرية أكثر إثارة ومتناها لعناصر التقابل والتوازي بين الصورتين، وكذلك الحال في البيتين التاليين⁽⁴¹⁾.

وبعد فهناك الكثير من أنواع التقابل الدلالي كال مقابل بين موضوع وموضوع، وال مقابل المقطعي، وال مقابل غير المتضاد، ومقابلة النظيرين، ومقابلة الضديين، وغيرها وذلك وفقاً لوجوده في النصوص المدرستة⁽⁴²⁾.

وسنسوق في المباحث التالية الشواهد التي تتطرق إلى أنواع التقابل الدلالي الذي يخصّ الوجوه التي سيكون عليها أصحاب الجنة والنار يوم القيمة وفقاً لسياق الآيات التي وردت فيها.

المحور الأول: التقابل الدلالي اللفظي للوجوه في القرآن

إن اختيار الوجه دون غيره من تفصيات الإنسان الأخرى، فلكونه يظهر مكونات نفسه وإحساسه على قسمات وجهه، ((وَعَبَرَ الْعَالَمَاتِ الَّتِي تَظَهُرُ عَلَيْهِ، وَعَبَرَ اسْتِكَنَاهُ هَذِهِ الْعَالَمَاتِ وَفَكَ شَفَرَاتِهَا، يُمْكِنُ لِلنَّاظِرِ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ صَاحِبَ هَذَا الْوَجْهِ مُرْتَاحٌ أَوْ مُتَعَبٌ أَوْ مُطْمَئِنٌ، أَوْ قَلْقٌ أَوْ حَزِينٌ أَوْ فِي حَالَةِ خُوفٍ أَوْ تَرْقُبٍ، فَهُوَ الْحاكِيُّ الْأَوَّلُ لِوَضْعِ إِلَّا نَسَانِ النُّفُوسِيِّ وَلَا نَفْعَالَاتِهِ الدَّاخِلِيَّةِ، لِأَنَّ الْوَضْعَ النُّفُوسِيَّ لِإِلَّا نَسَانِ، وَمَا يَعْتَمِلُ دَاخِلَهُ مِنْ اِنْفَعَالَاتٍ يَظْهُرُ أَوْ مَا يَظْهُرُ عَلَى وَجْهِهِ)).⁽⁴³⁾.

جاء في القرآن الكريم ذكر لوجه المؤمن والكافر وبصفات مختلفة وفقاً للحالة التي سيكون عليها، فنتيجة أعماله في الأولى، هي حصيلة هيئته في الآخرة، فمرة يأتي التقابل لفظي ومرة معنوي وفقاً لسياق النص وتساوقاً مع الدلالة، فضلاً عن الشراء اللغوي الذي يستتتج من تألف الألفاظ في النص بوساطة التقابل.

إن دلالة التقابل اللفظي تكون بين المفردة وما يقابلها من المفردات المألوفة في التقابل، وقد تميز النص القرآني باختيار اللفظ المناسب، وانتقاءه للسياق الذي يندرج فيه، ففي معرض الحديث عن وجوه أصحاب الجنة والنار، ورد التقابل اللفظي في قوله تعالى: ((يَوْمَ تَبَيَّضُ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرُتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)).⁽⁴⁴⁾.

والتناسب بين الأبيض والأسود هو تضاد بين اثنين يطلق عليه التضاد الحاد بمعنى أن الوجوه التي تبيض كانت نتيجة سرور وطمأنينة ونعمـة وأما ما أسود من الوجوه فكان حصيلة حزن ورعب ورعبـة.

والبياض من النور والسود من الظلمـة، فمن كان من أهل نور الحق وسم ببياض اللون وإسـفارـه وإشـراقـه، وابيـضـتـ صـحـيفـتهـ وأـشـرقـتـ، وسـعـىـ النـورـ بـيـنـ يـدـيـهـ وـبـيـمـيـنـهـ، وـمـنـ كـانـ مـنـ أـهـلـ ظـلـمـةـ الـبـاطـلـ وـسـمـ بـسـوـادـ اللـوـنـ وـكـسـوـفـهـ وـكـمـدـهـ، وـاسـوـدـتـ صـحـيفـتهـ وـاـظـلـمـتـ وـأـحـاطـتـ بـهـ الـظـلـمـةـ مـنـ كـلـ جـانـبـ).⁽⁴⁵⁾.

فلما كان المقام مقام الكفر بالنـعـمةـ وهو نـظـيرـ الخـيـانـةـ ما يـوجـبـ خـسـةـ الـانـفـعـالـ وـالـخـجلـ ذـكـرـ سـبـحانـهـ منـ بـيـنـ أنـوـاعـ عـذـابـ الـآـخـرـةـ ما يـنـاسـبـهاـ بـحـسـبـ التـمـثـيلـ وهو سـوـادـ الـوـجـهـ الـذـيـ يـكـنـىـ بـهـ فـيـ الـدـنـيـاـ عـنـ الـانـفـعـالـ وـالـخـجلـ وـنـخـوـهـماـ؛ وـكـذـاـ ذـكـرـ مـنـ ثـوابـ الشـاكـرـينـ لـهـذـهـ النـعـمـةـ ما يـنـاسـبـ الشـكـرـ وـهـوـ بـيـاضـ الـوـجـهـ الـمـكـنـىـ بـهـ فـيـ الـدـنـيـاـ عـنـ الـإـرـضـاءـ وـالـرـضاـ).⁽⁴⁶⁾.

نستخلص من هذا أن الألوان المقابلة التي استعملت في سياق هذه الآيات قد تناجمت مع الدلالة المرمى إليها، وهو بيان حال الكافر والمؤمن؛ فليس هو ذكر للون بقدر ما هو إبراز للحالة النفسية التي ستظهر على وجوههم، فلا يأتي السود الدال على الاعتمام والندم والحسرة إلا من انكسار النفس ووجعها، ولا يأتي بياض الوجه إلا من الشعور النفسي بالانشراح والراحة والأمان.

فالكافر يشعر بخسنان دنياه التي خسر على إثرها أخراه، ويكون بذلك قد تبأ مقعده من النار وخسر صفتته، واسود وجهه، وبات مثواه ناراً أبدية.

المحور الثاني: التقابل الدلالي المعنوي

ويقصد به التعبير من حيث علامات الوجه التي تظهر عليه، كالسُّرور أو العبوس وغيرها، كقوله تعالى ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُنْعَلِّبَ بِهَا فَاقِرَةٌ))⁽⁴⁷⁾، نضر ينضر نضوراً ونضرة، فهو ناضر، نضر لونه/ نضر وجهه، كان ذا حسن وإشراق وبمحجة ورونق وطراوة، ونضر وجهه: حسن وجمال⁽⁴⁸⁾.

والوجوه الناضرة هي وجوه ((حسنة جميلة من النعيم، يقال من ذلك: نضر وجه فلان: إذا حسن من النعمة، ونضر الله وجهه: إذا حسن كذلك))⁽⁴⁹⁾.

بسراً يسر بسراً وبسورة فهو باسر، بسر الشخص: أظهر العبوس، نظر بكرابه شديدة، كلح وجهه وتغير لونه في غير وقته⁽⁵⁰⁾.

ورد التقابل بين الأسماء وهو تقابل دلالي لفظي لأن النضر بخلاف البسر، إنه منظر الوجوه الذي يirth الرعب في القلب ويبعث القلق في النفس، مشهد مرتفق بلمحات سريعة كسرعة الحياة التي وردت نهائتها في سياق سورة القيامة؛ إن هناك نوعاً من ((التناسق في السياق هو تسمية الدنيا بالعاجلة. ففضلاً عن إيحاء اللفظ بقصر هذه الحياة وسرعة انقضائها، فإن هناك تناسقاً بين ظل اللفظ وظل الموقف))⁽⁵¹⁾

ومن تقابل الوجوه قوله ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ * صَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ * وَوَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ * تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ))⁽⁵²⁾؛ مسفة بمعنى مضيعة متهللة، من أسفر الصبح: إذا أضاء، أو من طول ما اغترت في سبيل الله⁽⁵³⁾.

تبين لهذه الوجوه مكانتها من الجنة فلذلك استبشرت، والوجه يعكس شعور النفس بقسماته ولوزنه، فعبرت عن فرحتها واطمئناتها بإسفار وجهها، وكأنه قد أتتها السرور شيئاً فشيئاً فانطلقت به وارتسم عليها.

أما تلك الوجوه التي تعلوها الغبرة، وتشتمل عليها القرفة، والقرف: سواد كالدخان، ولا ترى أو حش من وجوه الزوج إذا اغترت، وكأن الله عز وجل يجمع إلى سواد وجوههم الغبرة كما جمعوا الفجور إلى الكفر⁽⁵⁴⁾؛ وإنما تعلوها ((غبرة الحزن والحسرة، ويعشاها سواد الذل والانقضاض، وقد عرفت ما قدمت، فاستيقنت ما ينتظرها من جزاء))⁽⁵⁵⁾.

هذا النوع من التقابل – المعنوي – يسميه اللغويون التقابل المتردرج لأن الغبرة ليست بالسواد المقابل للبياض، لكن لما تستشعره النفس من الأهوال المرهقة فتبعد تلك الألوان على الوجه، أما المسفرة فهي الأشد والأحسن والأقوى من البياض قال تعالى ((والصبح إذا أسفر))⁽⁵⁶⁾، بمعنى أشرق وأضاء ولاريء أن الوجه إذا كان مسيراً ضاحكاً يكون أجمل من البياض لوحده لأنه يتلألأً فرحاً ونعمياً وسروراً.

ومن التقابل الدلالي المعنوي قوله تعالى ((وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ * تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً))⁽⁵⁷⁾ قوله عز من قال ((وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ * لِسَعْيَهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ))⁽⁵⁸⁾.

في التقابل بين هاتيك الوجوه عجل سبحانه وتعالى العذاب وأجل العييم؛ ذلك لأنه أقرب إلى جو (الغاشية) وظلها، إنها –وجوه الكفار– يومئذ خاشعة متيبة ذليلة مرهقة، مذلة بالغم والعذاب يعشها، والخشوع إنما هو لأرباب الوجوه ونسب للوجوه لأن الخشوу والمذلة يظهر فيها؛ عملت ونصبت فلم تحمد العمل ولم ترض العاقبة ولم تجد إلا الو悲哀 والخسارة، فزادت مضضا وإرهافا وتعباً، فهي عملت لغير الله ونصبت في غير سبيله، فوجدها في الآخرة سواداً يؤدي إلى العذاب⁽⁵⁹⁾.

أما نعومة وجوه المؤمنين فهي كناية عن البهجة والسرور الظاهر على البشرة، أو هي من النعمة أي متنعة؛ ولم تُعطِ الجملة على قوله تعالى (وجوه يومئذ خاشعة) إشارة إلى كمال البنونة بين حالى الفريقين⁽⁶⁰⁾؛ إنها وجوه يفيض منها الرضا، وتستمتع بالشعور الروحي الرفيع، شعور الرضا عن عملها حتى ترى رضى الله عنها⁽⁶¹⁾.

المحور الثالث: التقابل الدلالي الصوري والمشهدى

من أنواع التقابل الأخرى هو تقابل المشاهد أو الصور وهو في قوله تعالى ((يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ))⁽⁶²⁾، والسحب في النار هو جر الإنسان على وجهه، وهذا يؤكد دخولهم النار بمعنى أنه قد فتحت أبواب جهنم لهم فخارت قواهم فوقعوا خوفاً ورعباً على وجوههم ولم يستطعوا التحرك فسحبوا وهم بهذا الحال على وجوههم ولو كان السحب على غير الوجه لخف عذاب المشهد وألمه قليلاً ذلك بأن في انقلاب الوجه والتتصاقه بالنار شدة وانسلاخ جلد وسائل دماء وجروح وحرق، فضلاً عن الألم النفسي الذي يومئ إلى الذل والهوان وقلة الحيلة بل عدمها إذ لا حيلة لهم مطلقاً.

ويقابله قوله تعالى ((إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعِدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ))⁽⁶³⁾، ذلك بينما المجرمون في ضلال وسرع، وقد أسدلت عليهم ستائر النار الملتهبة وهم يذوقون من العذاب أنواعاً واشكالاً يلتفت السياق إلى مشهد آخر تبرز فيه صورة النعيم؛ نعيم الحس والجوارح، يلقي ظلال النعماء حتى في لفظه الناعم المساب، وليس مجرد إيقاع القافية تحيي كلمة (هر) بل كذلك لإلقاء ظل اليسر والنعومة في جرس اللفظ وإيقاع التعبير. ونعم القلب والروح، نعيم القرب والتكريم (في مقعد صدق) فهو مقعد ثابت مطمئن، قريب كريم، مأنوس بالقرب مطمئن بالتمكين، ذلك أئمـمـةـ الـمـتـقـيـنـ، الخائفون، المرتقبون، والله لا يجمع على نفس خوفين: خوفها منه في الدنيا وخوفها يوم القيمة، فمن اتقاه في العاجلة، أمنه في الآجلة⁽⁶⁴⁾.

لا يخفى مدى التناقض الذي ساقته الآيات والتي رفعت من شأن المتقين وحطت من قدر الكافرين، وهذا النوع من التقابل يعد خفياً وليس ظاهراً، وإنما يستكتبه من الدلالة الكامنة في تصوير الموقف.

لقد ورد هذا النوع في القرآن الكريم كثيراً، فهو يقابل وجه الكافر الكالح العابس المغبر، بنعيم المؤمن وسروره وجزائه الكريم⁽⁶⁴⁾.

المحور الرابع: التقابل الدلالي اللغطي والمعنوي والصوري

من الوجوه المتناسبة الأخرى قوله جل جلاله ((لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيادةً ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهُهُمْ فَتَرُّ وَلَا ذِلْلَةً ۖ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءً سَيِّئَةً بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلْلَةً ۖ مَا لَهُمْ مِنْ عَاصِمٍ ۖ كَانَمَا أَغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا ۖ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))⁽⁶⁵⁾. يخبر تعالى أن من أحسن العمل في الدنيا بالإيمان والعمل الصالح أبدله

الحسنى في الدار الآخرة، قوله: (وزيادة) هي تضييف ثواب الأعمال، قوله تعالى: (ولا يرهق وجوههم قتر) أي: قتام وسوداد في عرصات المخشر، كما يعتري وجوه الكفرة الفجرة من القترة والغيرة، (ولا ذلة) أي: هوان وصغار، أي: لا يحصل لهم إهانة في الباطن؛ ثم أنه لما أخبر تعالى عن حال السعداء الذين يضاعف لهم الحسنان، ويزدادون على ذلك، عطف بذلك حال الأشقياء، فذكر عدله تعالى فيهم، وأنه يجازيهم على السيئة بمثلها، لا يزيدتهم على ذلك، (وترهقهم) أي: تعزيرهم وتعلوهم ذلة من معاصيهم وخوفهم منها؛ قوله: (كأنما أغشيت وجوههم قطعاً من الليل مظلماً) إخبار عن سوداد وجوههم في الدار الآخرة⁽⁶⁶⁾.

فلفظ (زيادة) كان مقابلاً (بمثلك) و(الحسنى) قابلت (السيئة) و(لا يرهق) قابل (ترهقهم) و(لا ذلة) قابلت (ذلة) ولا (قتار) قابل (كأنما أغشيتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا) وأخيراً (أصحاب الجنة) قابل (أصحاب

النار).

ان في توصيف المؤمنين بنفي الذلة والإرهاق عن وجوههم، يعد محاذاة للاية التالية من وصف أهل النار بسوداد وجوههم بالقتار وهو سوداد صوري، والذلة سوداد معنوي⁽⁶⁷⁾.

لقد برزت صورة وجه الكافر في سياق هذه الآيات بشكل واضح، وبدققة ولاحظة شديدة، إذ سلط النص الضوء على تشبيه وجهه بقطع من الليل، والقطع: جمع قطعة ومظلماً حال من الليل، والمراد كأن الليل المظلم قد قسم قطع فأغشيت وجوه الكفار بتلك القطع فاسودت بالتمام، والمتBADR منه أن يعشى وجه كل من المشركين بقطعة من تلك القطع⁽⁶⁸⁾.

كان التقابل في هذه الآيات متباوباً بين التقابل اللغطي والمعنوي والصوري، فقد تشكلت منه لوحة فنية ومشهداً مؤثراً ومحيراً يدعو للتصور والتأمل والتدبر في كيفية الحال التي سيكون عليها الوجه بنوعيه -المؤمن والكافر- في يوم الحساب.

يذكر النص القرآني على وجوه الكفار أكثر من المؤمنين، ذلك بأن السرور والراحة تشتتم على ملامحهم، ومكانتهم مستقر ثابت، فهم منعمون متربون، بخلاف الكافر الذي تتغير أحواله ومراحل عذابه في النار، فتتنوع صور العذاب وتختلف المشاهد التي يدور فيها، وذلك لقوع سمعه، وتوقيته، وبث الرعب في نفسه، فضلاً عن إلقاء الحجة وإنذار الذي توحى به الآيات، عليه يرتدع ويخشى، فيكون قد أذر من أذر، فيدخل النار بسوء عمله وتعتمده وقصده وإصراره على الكفر والفحوج والظلم والطغيان.

في رد في النص القرآني التالي هيئة وجه الكافر بصورة مخيفة وعذاب شديد، قال تعالى ((فَمَنْ تَقْلِتْ مَوَازِينُهُ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * تَلْفُخُ
وُجُوهُهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالْحُوْنَ))⁽⁶⁹⁾

إن العمدة في الأمر هي بالحسنات، فقل الموزين يعني بكثرة الحسنات، وخفت الموزين أي لا حسنات وثقلت بالسيئات لا ريب؛ إن التقابل الدلالي يكمن في الموزين وما يتبعها من ثقل وخفة، فالعمل له وزن يوم الدين، يقاس على أساسه الدخول إلى الجنة أو النار.

ويبدأ بعد ذلك تصوير المشاهد بما في ذلك الوجه، فوجوه الخاسرين تلفح وجوههم النار، واللفح: السفع وهو أشد تأثيراً من النفح، وهو ضرب من السموم، والكلوح أن تتخلص الشفتان وتتشمرا عن الأسنان، كما ترى الرؤوس المشوية⁽⁷⁰⁾.

فتقابلت الخفة مع الثقل والخسران مع الفلاح، ويندرج في سياق السورة قوله تعالى ((إِنَّ جَزِيلَهُمُ الْيَوْمَ بِمَا
صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِرُونَ))⁽⁷¹⁾، فقد صبروا أيام الدنيا لأنهم لم يريدوا خسارة أنفسهم في الآخرة ففازوا وظفروا بنعيم الجنة، والكافر لم يصبر لا عن أكل ولا عن شراب ولا عن حرام، بل زج نفسه في خضم الدنيا فقضنته وجعلته طريد شهواته، فخسر نفسه يوم القيمة، فتبعت نعمه الدنيوية وترافة وجهه في الحياة إلى كلح يضره اللحف أبداً، فالخلود في النار يشير إلى استمرار السواد والقذر والغبرة والظلم.

كما أن خلودهم في تلك النار يومئ إلى استمرار حركتهم وشدة صراخهم وتكرار العذاب عليهم، فلا مفر ولا هدنة ولا ملحاً ولا حول ولا قوة لهم، بينما يستقر أهل الجنة في مجالسهم فقطوفهم دانية وأنهارهم متعدة، وخدمتهم وفيه، ولباسهم حرير وأرائكهم معدة مرتبة مزينة.

من مزايا التقابل بين أصحاب الجنة والنار عموماً أنهم يتخالفون في كل شيء؛ وأن نشوء هذه الصدمة ناتج عن اختلاف أعمالهم في الدنيا والذي يؤدي بدوره إلى اختلاف الجزاء في الآخرة؛ وعليه فإنه كل شيء بين المؤمن والكافر قائم على التناقض ومبني على الثنائية الصدية، إلا في كون خالقهم واحد، وأرضهم واحدة.

واعتماد هذا الأسلوب البلاغي (ال مقابل) في القرآن الكريم له معانٍ عديدة، يهدف فيما يهدف إلى إحداث الأثر في كتاب التقابل الحيادي للإنسان، ليكون على بيته من أمره أمام النماذج المتناقضة أو المقابلة التي يتعرض لها كل لحظة، ليقيم التوازن في ذاته تجاه كل تلك المؤشرات والمواقف المتصادمة، ليستفيد الإنسان من علاقة

ال مقابل بأن يقدم على اختيار ما يناسبه في وجوده ومسيرته بعد تحكيم عقله وضبط مشاعره وإرادته، فكلّها أهداف تربوية وأخلاقية وروحية تجعل من الإنسان إنساناً منضبطاً مسؤولاً، يعمل على إحداث التوازن على المستوى الفردي والجماعي، لتخريج المسألة من الخطاب اللغوي البلاغي إلى الخطاب الحي والحيوي والفاعل في الواقع في تحكم الإنسان بكل ما يعترضه من متقابلات الحياة؛ وبناءً عليه، فإنَّ هذا الأسلوب القرآني البلاغي والعملي، يهدف إلى تشخيص القيمة من خلال المقارنة والمقابلة مثلاً بين نموذج إنساني إيجابي وآخر سلبي منحرف، إنه بلا ريب وسيلة إيضاح معرفية تدرج على كل الأمور والقواعد والأشياء التي تطال كل مناحي الحياة⁽⁷²⁾.

إن دراسة مقابل لا تقوم على الحصر، وبيان الأنماط، وإنما هي الكشف على علاقة التجاورة الخاصة والعامة في السياق؛ وذلك بإظهار قيمها الجمالية والتعبيرية، وإظهار مدى إسهامها في تشكيل المعنى ضمن الصياغة الكلية للجملة والنص بعرض إنتاج الدلالة⁽⁷³⁾.

خاتمة:

كان هذا البحث يسلط الضوء على أسلوب بلاغي تلاقفته عقول العلماء بالدرس والتحليل والتطبيق، وقد وجدته مشتملاً على جوانب عده في النص القرآني، من بينها وجه الإنسان وما يكون عليه في اليوم الآخر نتيجة أعماله، وقد توصلت في نهاية البحث إلى نتائج مهمة وهي كالتالي:

1- ورد الوجه باللون الأسود والأبيض والأغير، كما ورد الوجه الكالم والقاترو المرهق والباسر والذليل والخاشع، فضلاً عن المسفر والنضر المنعم.

2- كثرت الصفات التي ذُكر فيها وجه الكافر، وقلت الصفات التي بان فيها وجه المؤمن، ولا أظنه الا بثأ للرعب في نفس الكافر، ليتردع عن كفره قبل فوات الأوان.

3- هناك تناغماً دلالياً وتناسباً بين اللفظ والمعنى فضلاً عن مقابل في سياق الآيات الكريمة التي ذكرت وجوه الفريقين.

4- جاء مقابل الدلالي في الآيات على أنواع ف منه مقابل الحاد ومنه المتدرج ومنه المعنوي ومنه الصوري، فقد ورد في الآية الواحدة تقابل دلالياً، كما يرد أحياناً في آيات عده، وذلك انسجاماً مع غايات النص المعنوية وأهدافه التربوية.

قائمة الهوامش:

- 1- ظ: ستيفن أولمان، الأسلوبية وعلم الدلالة، تحقيق: محي الدين محسوب، دار المدى للنشر والتوزيع- مصر .45، 2001، ص:
- 2- جون لا ينز، علم الدلالة، ص: 95.
- 3- د. نوال بنت ابراهيم بن محمد الحلوة، مقابل الدلالي / دراسة نظرية تطبيقية في سورة النساء، المملكة العربية السعودية، مجلة علوم اللغة العدد الثاني: 2006م.
- 4- من البحوث التي تناولت مقابل الدلالي: * نوال بنت ابراهيم بن محمد الحلوة ، مقابل الدلالي / دراسة نظرية تطبيقية في سورة النساء، المملكة العربية السعودية، مجلة علوم اللغة العدد الثاني: 2006م. * عماري عز الدين، اسلوب مقابل في الربع الاخير من القرآن/ دراسة اسلوبية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، رسالة ماجستير، 2010. * هديل رعد تحسين، مقابل الدلالي في سورة الحديد، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية * - الأستاذ المساعد الدكتور يونس عبد مرزوك، مقابل اللفظي في القرآن الكريم- دراسة دلالية، * - الدكتور فايز عارف القرعان، مقابل والتماثيل في القرآن الكريم / دراسة اسلوبية، عالم الكتب الحديثة، أردن - الاردن ، ط:1، 2006 * - د. منال صلاح الدين، مقابل الدلالي في القرآن الكريم ، سلسلة دراسات قرآنية ، بغداد ، 2013م.
- 5- ظ: د. احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة ، عالم الكتب القاهرة، ط: 1 ، 2008م، ص: 1772.
- 6- ابو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده المرسي ، الحكم والمحيط الأعظم، تحقيق : عبد الحميد المنداوي، دار الكتب العلمية ،لبنان- بيروت د.ط,200م، الجزء السادس / الصفحة: 429.
- 7- ظ: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 1772.
- 8- الواقعه: 15.
- 9- ابن منظور,لسان العرب (مادة قبل)
- 10- ظ: ابو الحسين احمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة ،تحقيق: شهاب الدين ابو عمرو، دار الفكر، بيروت-لبنان؛ ومحمد الدين محمد ابن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط.:1351.
- 11- ظ: قدامة بن جعفر نقد الشعر ، تح : كمال مصطفى ، القاهرة ، مكتبة الحاجي: 133 ، ابن رشيق القميرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده ،تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، بيروت ، دار الجليل ؛ ط 4 / 5/2: 1472م، حال الدين الفزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، تحقيق : عماد بسيوني زغلول ، بيروت ، مؤسسة الكتب الثقافية ط 4/ 1972م

ال مقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار في القرآن الكريم

أ.م.د. وجдан
صالح عباس

..: 194، يحيى بن حمزة بن علي العلوى ، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حفائق الاعجاز، مراجعة وضبط وتدقيق: محمد عبد السلام شاهين، ص: 565.

12- ظ: أسطو طاليس، الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، الكويت وكالة المطبوعات، بيروت دار القلم، ص: 162.

13- د. نوال بنت ابراهيم بن محمد الحلوة، مقابل الدلالي / دراسة نظرية تطبيقية في سورة النساء، المملكة العربية السعودية، مجلة علوم اللغة العدد الثاني: 2006م، لقد توسيع الباحثة في الحديث عن مقابل الدلالي بأصوله العربية وفروعه الغربية، وانتقاله بين المناطقة والبلغيين واللغويين.

14- عماري عز الدين، اسلوب مقابل في الربع الاخير من القرآن: 12

15- د. أحمد نصيف الجنابي، ظاهرة مقابل في علم الدلالة، مجلة آداب المستنصرية، العدد العاشر، 1984م، ص: 15.

16- محمد بازي، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص: 222.

17- ظ: شريف عبد العزيز، اسلوب مقابل وأثره في بلاغة الخطيب، سنة النشر: 1438هـ.

18- ظ: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداوى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 2001م، ص: 25.

19- أبو بكر محمد بن علي ابن حجة الجموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، القاهرة- مصر - بولاق، 1874م.

20- ظ: السيد جعفر السيد باقر الحسيني، أساليب البديع في القرآن، مؤسسة بوستان للنشر، قم- ايران، ط: 2، 1432هـ.

21- الانعام: 122.

22- ظ: السيد جعفر السيد باقر الحسيني: أساليب البديع في القرآن: 260.

23- الزمر: 9.

24- ظ: السيد جعفر السيد باقر الحسيني، أساليب البديع في القرآن: 268.

25- يحيى بن حمزة العلوى ، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: 437.

26- السيد جعفر السيد باقر الحسيني: أساليب البديع في القرآن: 276.

27- البيت في: ابن رشيق القمياني، العمدة في محسن الشعر ونقده، ج 1/ 584.

- 28-السيد جعفر السيد باقر الحسيني، أساليب البديع في القرآن: 277.
- 29- ظ: المرجع السابق: 279
- 30-الفتح: 29
- 31- ظ: السيد جعفر السيد باقر الحسيني، أساليب البديع في القرآن: 280.
- 32-المراجع نفسه: 281
- 33- ظ: الخطيب الفزوي، الإيضاح في علوم البلاغة: 193. وابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب: 129.
- 34- ظ: عماري عز الدين، أسلوب التقابل في الربع الأخير من القرآن: 21
- 35-شريف عبد العزيز، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب
- 36-التحلل: 90
- 37-شريف عبد العزيز، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب
- 38-شريف عبد العزيز، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب
- 39-الأنعام: 125
- 40-شريف عبد العزيز، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب
- 41-د. عصام عبد السلام شرتع، جمالية الخطاب الشعري عند بدوي الجبل، دار الخليج للصحافة والنشر، المملكة الأردنية المائية، 2017 : 131
- 42-يراجع :د. شريف عبد العزيز ، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب.
- 43-د. طلال خليفة سلمان، علامات الوجوه في المشهد الأخروي في القرآن الكريم، مجلة كلية الآداب / جامعة بغداد، العدد: 102، الصفحة: 270 وما يليها، يتحدث الباحث عن الوجوه بسيميائية عن الوجه في القرآن.
- 44-آل عمران: 106, 107
- 45-أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاویل في وجوه التأویل ، دار احياء التراث العربي ، بيروت-لبنان، ط: 2 ، 2001م، الجزء الاول:الصفحة: 427.

46-السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ، مطبوعات الاندلس العالمية ، بيروت-لبنان-النجف
الأشرف، ط: 1، 2010م، الجزء 3، الصفحة: 361.

.25، 24، 23، 22-القيامة: 47

48-احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: عالم الكتب - القاهرة ، ط: 1، 2008م ، ص: 2226

49-محمد بن حرير الطبرى، تفسير الطبرى ، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف - مصر، ج: 24 / 72

50-د. احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: ص: 202 .

51-سيد قطب ، في ظلال القرآن، دار الشروق – مصر ، ط: 32، 2003م، المجلد السادس: 3770

.41، 40، 39، 38-عبس: 52

53-ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاویل في وجوه التأویل ، ج 4/706.

54-المصدر نفسه والصفحة نفسها.

55-سيد قطب ، في ظلال القرآن، المجلد السادس: 3834.

.34-المدثر: 56

. . 4، 3، 2-الغشية: 57

. 10، 9، 8-الغاشية: 58

59-ظ: سيد قطب ، في ظلال القرآن، المجلد السادس، ص: 3896..، والسيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ، ج 20/275.

60-ظ: السيد محمد حسين الطباطبائي، ج 20/275

61-سيد قطب ، في ظلال القرآن، المجلد السادس: ص: 3897.

.48-القمر: 62

.54,55-63-القمر:

64-ظ: سيد قطب، في ظلال القرآن: المجلد السادس/3442.

65- من الآيات التي ذكر فيها هذا النمط: 29 / الكهف.

.27, 26- يونس:

67- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ، تفسير القرآن العظيم، حققه وضبطه : أبو اسحاق الحويني ،
الناشر: دار ابن حزم، 2001 م، 212

68- السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ج 10/38

69- المصدر نفسه والصفحة نفسها

70- المؤمنون: 102, 103, 104 .

71- أبو القاسم محمود بن عمر الرمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، ج 3/206 و
والسيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ج 15/64.

72- المؤمنون: 111.

73- محمد عبد الله فضل الله، أسلوب التقابل في القرآن، مقالات في دائرة الموضوع.

74- ظ: فايز عارف القرعان، التقابل الدلالي في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، 2006 م، ط: 1، أريل-
الأردن، ص: 379.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ، تفسير القرآن العظيم، حققه وضبطه : أبو اسحاق الحويني ،
الناشر: دار ابن حزم، 2001 م
- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محسن الشعر ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل.
- ابن منظور محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، الناشر دار صادر،
بيروت.
- ابو الحسن علي بن اسماعيل بن سيده المرسي، الحكم والخط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب
العلمية، لبنان-بيروت د.ط، 200 م.
- ابو الحسين أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تحقيق: شهاب الدين ابو عمرو، دار الفكر، بيروت-لبنان.

ال مقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار في القرآن الكريم

أ.م.د. وجдан
صالح عباس

- ابو القاسم محمود بن عمر الزخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقواويل في وجوه التأويل، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط:2 ،2001 .
- د. احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة، ط: 1 ، 2008 .
- أرسسطو طاليس، الخطابة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت وكالة المطبوعات، بيروت دار القلم.
- د. أحمد نصيف الجنابي، ظاهرة التقابل في علم الدلالة، مجلة آداب المستنصرية، العدد العاشر، 1984 .
- ابو بكر محمد بن علي ابن حجة الجموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، القاهرة-مصر -بولاق، 1874 .
- السيد جعفر السيد باقر الحسيني، أساليب البديع في القرآن، مؤسسة بوستان للنشر، قم-ایران، ط:2، 1432 هـ.
- جلال الدين الفزويي، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: عماد بسيوني زغلول، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية ط4 / 1972 .
- جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة: مجید عبد الحليم المشاطة وحليم حسين فاخ وکاظم حسين باقر، منشورات كلية الآداب / جامعة البصرة / العراق _ 1980 م.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - مصر، ط: الشرعية الثانية والثلاثون، 2003 .
- ستيفن أولمان، الأسلوبية وعلم الدلالة، تحقيق: محى الدين محسوب، دار المدى للنشر والتوزيع-مصر ،2001 .
- شريف عبد العزيز، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب، سنة النشر: 1438 هـ، مدونة على الانترنت.
- طلال خليفة سلمان، علامات الوجوه في المشهد الأخرى في القرآن الكريم، مجلة كلية الآداب / جامعة بغداد، العدد: 102 .
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط:1 ، 2001 .
- د.عصام عبد السلام شرتح، جمالية الخطاب الشعري عند بدوي الجبل، دار الخليج للصحافة والنشر، المملكة الأردنية الهاشمية، 2017 .
- عماري عز الدين، اسلوب التقابل في الربع الاخير من القرآن/ دراسة اسلوبية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، رسالة ماجستير، 2010 .
- د. فايز عارف القرعان، التقابل والتماثل في القرآن الكريم / دراسة اسلوبية، عالم الكتب الحديثة، أربد - الاردن، ط:1 ، 2006 .
- قدامه بن جعفر نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة البابلي
- محمد بازي، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010 .
- محمد بن جرير الطبرى، تفسير الطبرى، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف - مصر .

- السيد محمد حسين الطاطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مطبوعات الاندلس العالمية، بيروت-لبنان-النجف الأشرف، ط:1، 2010.
- محمد عبد الله فضل الله، أسلوب التقابل في القرآن، مقالات في دائرة الضوء.
- محمد الدين محمد ابن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:5، 1996.
- د. نوال بنت ابراهيم بن محمد الحلوة، التقابل الدلالي / دراسة نظرية تطبيقية في سورة النساء، المملكة العربية السعودية، مجلة علوم اللغة العدد الثاني: 2006م.
- هديل رعد تحسين، التقابل الدلالي في سورة الحديد، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية.
- يحيى بن حمزة بن علي العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز، مراجعة وضبط وتدقيق: محمد عبد السلام شاهين.
- محمد بازي، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

الاختبارات المعيارية وحدود التجارب الدولية العربية

Standard tests and limits of international arab experiences

د. ناصر بعداش (المؤتمر الجامعي ميلة / الجزائر)

ملخص:

إن تعليم اللغات لغير الناطقين بها في هذا العصر ضرورة ملحة؛ ذلك لأن الاعتماد على التعليم من شأنه تيسير عملية تلقي اللغات المراد تعلمها كلغة ثانية لكل من يريد، لذلك يجب وضع أساس ومعايير ومناهج تدريسية واضحة ودقيقة تساعده غير العربي على تعلم هذه اللغة بسرعة؛ والوصول إلى نتائج مرضية في هذا المجال، ومن بين هذه الأساس المتعلقة بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها نجد الاختبارات المعيارية، حيث تهدف هذه الأخيرة إلى قياس مهارات متعلمي اللغة العربية كلغة ثانية في مختلف المهارات التي تقوم عليها الاختبارات المعيارية العالمية، وهي الاستماع، والقراءة، والكتابة، والتعبير مشافهة، ذلك لأن الاختبارات كما هو معلوم أداة فعالة لقياس الطلاقة اللغوية لدى فئة المتعلمين من غير أبناء العربية من مختلف الجوانب اللغوية من جهة، وأداة قياس تمكّن المعلم من الحصول على بيانات كمية لتقييم طلابه الأجانب.

الكلمات المفتاحية: الاختبارات، المعيارية، المهارات، العربية، اللغة.

Research Summary:

Teaching languages to non-native speakers In this age is an urgent necessity, because relying on education will facilitate the process of receiving the languages to be taught as a second language to anyone who wants to therefore, it is necessary to establish clear and precise educational foundations, standards and curricula that will help non-arab students learn this language quickly, among these foundations of teaching Arabic to non-native speakers are Standardized tests, the aim of this course is to measure the skills of learners of Arabic as a second language in the various skills that underpin the global Standard tests, they are listing, reading, writing, and maudlin expression.

This is because the tests as is known are an effective tool for measuring the linguistic fluency of the non-arab learners from different linguistic aspects, on the one hand and a measuring toll that enables the teacher to obtain quantitative data to evaluate his foreign students.

Key words: the exams, Standards, skills, Arabic, the language.

أهداف البحث:

إن الاختبار المعياري للغة العربية للناطقين بغيرها له أهمية كبيرة في نشر هذه اللغة وذيوعها بين فئة غير قليلة من غير أبنائها، وبالتالي يجب التسويق والترويج في وضع هذه الاختبارات المعيارية العلمية، ووضع مجموعة من الأسئلة الموضوعية بطريقة منتظمة وفق معطيات وإجراءات تعليمية محددة تساعد على قياس مستوى تحصيل الطلاب من جهة، والتعرف بصورة دقيقة على مدى تحقيق المنهج الدراسي لأهدافه من جهة ثانية، ولا يتم ذلك إلا من خلال الاطلاع على بعض التجارب الدولية في هذا المجال، وتحليل وتقييم بعض التجارب للاستفادة منها.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في كون الاختبارات المعيارية واحدة من أساسيات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، ولذلك نجدها - الاختبارات المعيارية - قليلة إذا ما قورنت باللغات الأخرى، وإذا وجدت كان قصور محتواها واضحاً، ويرجع الأمر لقلة الدراسات العربية الخاصة بتناول الاختبارات المعيارية لدى فئة المتعلمين غير الناطقين بالعربية، وبالتالي فالحاجة ماسة للاطلاع على التجارب الدولية المتعلقة بطريقة وضع الاختبارات المعيارية عند أمم أخرى تزيد لعمتها الانتشار والتتوسيع، ومن ثم يتوجه البحث نحو تسليط الضوء على أهمية تحليل وتقييم الاختبارات المعيارية من حيث مفهوم الجودة وأساليب التقويم المختلفة المباشرة منها وغير المباشرة، ثم يتطرق البحث إلى مشاكل اختبارات الكفاءة اللغوية من حيث المعايير، وفي النهاية يصل البحث لعرض أهم الحلول لتحقيق ومواكبة التطور والتقدم المعرفي عن طريق توظيف التقنيات الحديثة في الاختبارات المعيارية الخاصة بالكمبيوتر لغير الناطقين بالعربية، مع عرض تصوّر مقترح لاختبار كفاءة اللغة العربية في الدول العربية يضاهي اختبارات الكفاءة لغير الناطقين باللغات الأخرى الأكثر انتشاراً في العالم، مع عرض الأسس التي بني عليها لقياس مهارات اللغة العربية الأربع.

محاور البحث:

- الاختبار المعياري المعتمد في قياس الطلاقة اللغوية لغير الناطق بالعربية.
- المهارات اللغوية (قراءة، محادثة، استماع، كتابة) ودورها في التعرف على المستويات.
- تحليل وتقييم الاختبار المعياري ومدى تحقيقه للنتائج المرجوة في معرفة وقياس مستوى الناطق بغير العربية.
- التجارب الدولية المعتمدة في وضع الاختبارات المعيارية، ومدى الاستفادة منها في تعليم العربية.

منهج البحث:

يعتمد البحث المنهج الوصفي للإحاطة بماهية الاختبارات المعيارية، وأسلوب التحليل والتقييم لبعض البرامج التعليمية المتعلقة بالاختبار المعياري الخاص بالتعلم الأجنبي غير الناطق بالعربية.

مقدمة:

ننطلق في هذا البحث من الناقد اللساني "لويس جان كالفي" الذي تناول مسألة الوعي على مستوى النخب الفاعلة، وذلك بفعل التأثير في أوضاع اللغة أو تغييرها وشموليتها، وحول المدى الذي يتاح للسان في التخطيط للغة وإصلاح أوضاعها أو تعديلها، حيث يقرر "أن فكرة التخطيط اللغوي تقتضي ثلاثة أمور، خصيصتين لغويتين وقدرة إنسانية على الفعل: تقتضي خصيصة أولى هي أن اللغة متغيرة، وهذا مما لا جدال فيه، فتاريخ اللغات وحركيتها دليل على ذلك، وتفتقر خصيصة ثانية هي أن العلاقات بين اللغات قابلة للتغيير، ولدينا أدلة عديدة على صحة هذه الفرضية أيضاً، ويضيف: ولكنها تفترض خصوصاً أن الإنسان قادر على التدخل في هاتين المسألتين السابقتين، وهو عكس ما كانمضمراً في الخطاب اللساني عند علماء اللسانيات الأوروبيية الحديثة في تناولهم العلمي للمسألة اللغوية"⁽¹⁾، من هذا المنطلق فإنه – وفي هذا الزمن الذي تحظى فيه اللغة كل الأقطار – يجب علينا أن نعرف أنه من الصعب على أي طائفة بشرية أن تؤسس منظومة معرفية قائمة بذاتها، من دون امتلاكها لمنظومة لغوية قوية ومتعددة من حيث الفكر والإبداع، فاللغة هي الحامل الضوري لكل الإنجازات التنموية "والذي له ذاك القدر الأدنى من الروبة والرجحان عليه أن يعرف أن اللغة – بما هي موضوعاً للتعليم وللبحث وللإنتاج – ركن أساس في كل مشروع اقتصادي، لقد آن الأوان –

ويكاد يفوت أن نكف عن اعتبار اللغة مجرد وعاء للفكر، وهو ما دأب عليه الميراث الفكري الإنساني قاطبة".⁽²⁾

لا شك أن للختبارات مكانة مرموقة في تكوين وصناعة السلوك البشري الراقي، كما لها الدور الكبير في عملية تقييم مدى فعالية الدارس في إطار المهام التي يؤديها أو المحالات التي سيطرقها، وبالتالي فإن الامتحانات لا تزال المعيار الأساسي والوحيد في عملية قياس قدرات الأفراد والتفاوتات بينهم، وهذا ما دفع بالباحثين في مجال التربية والتعليم إلى الاهتمام بتطوير وتنوع الاختبارات كي تكون جسراً صلباً تغرس به الطاقات البشرية لعرفة القادر منها من غير القادر، ومن بين الاختبارات المادفة نرکز على المعيارية منها لأنها تساعده على انتقاء أفراد بمقدورهم تعلم لغات ثانية كالإنجليزية مثلاً، على غرار اللغة العربية التي هي الآن في مرحلة أولى لإعداد اختبار معياري تقييس به قدرات الأشخاص الراغبين في تعلمها كلغة ثانية، ولعل السبب في عدم وجود اختبار كفاءة معياري مقتنن في اللغة العربية غياب العمل المنسق بين الدول العربية لبناء وثيقة معيارية تقنن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مما يحدث - كما يقول الحناش - "فراغاً مهولاً في وضع أي اختبار معياري لها يمكنها من الانتشار على غرار اللغات الأوربية، حيث تنتهي مرحلة تعليمهم هذه اللغة العربية دون تمكنهم من الخصوص لاختبار معياري موحد يعتمد عليه في التأكد من مدى قدرتهم على الانخراط في المجتمعات العربية".⁽³⁾

أولاً - معنى الاختبارات:

1- مفهوم الاختبارات:

يعرف الاختبار في معناه العام عند بعض الدارسين بأنه: "طريقة لقياس الأفراد ومعارفهم في مجال معين، وأنه إجراء منظم لقياس عينة من سلوك الأفراد"⁽⁴⁾، وهذا التعريف يضعنا وجهاً لوجه مع مكونات الاختبار، فهو أولاً "طريقة"⁽⁵⁾ أي أن له وسائل وإجراءات وعناصر تشكل أداة من نوع ما، وبالتالي فالطريقة تتطلب جهداً كبيراً يبذله القائم على الاختبار من جهة، ويذلله أيضاً الطالب الخاضع لامتحان، وقد تكون عفوية وقد تكون مباشرة مرتبة، وهو ثانياً يجري بهدف "القياس"⁽⁶⁾ الذي يجب أن يتتصف بالدقة والموضوعية، من هذا التعريف نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أهم المكونات التي تحكم في سيرورة الاختبار وهي: أن الاختبار طريقة منهجية في عملية القياس التي يخضع لها الممتحون، وأنه يحتوي على وسائل وإجراءات تساعد على

عملية الأداء، ولا بد في الأخير من توفير العنصر البشري وهو الأهم في هذه العملية وهم الأشخاص الذين سيطبق عليهم الاختبار.

ويعرف رشدي طعيمة الاختبار " بأنه مجموعة من الأسئلة التي يطلب من الدارسين أن يستجيبوا لها بهدف قياس مستواهم في مهارة لغوية معينة، وبيان مدى تقدمه فيها، ومقارنته بزملائه"⁽⁷⁾، من هذا التعريف يتبيّن لنا أن الاختبار يعتبر أداة لمقارنة الدارسين بأقرانهم في الصنف فقط، وهذا ما لم يتحقق مع النماذج الجديدة التي فرضت نفسها وبخاصة تعليمية اللغات لغير الناطقين بها في العالم المعاصر، التي يركز فيها وبصفة أساسية على مقارنة الدارس الواحد مع نفسه وقدراتها، والهدف من ذلك غرس الثقة بالنفس وجعلها قادرة على الاندماج في وسط جديد يختلف عن الوسط الذي عاشت فيه، على الرغم من اختلاف اللغة التي نضحت بها، وبالتالي فالاختبار غاية الأساسية قياس مستويات الأفراد وقدراتهم الفكرية بصفة عامة، وبالتالي فالاختبار هو إجراء منظم لقياس عينة من السلوكيات الخاصة بفئة معينة من الطلاب الذين اخذوا على عاتقهم تعلم لغة ثانية، وهو أيضاً عبارة عن مجموعة من المثيرات وضعت أساساً لقياس تلك القدرات العقلية والخصائص النفسية لمجموعة من الأفراد بطريقة كمية أو كيفية، وتؤدي هذه المثيرات إلى إحداث استجابات يمنح على أساسها الأفراد درجات معينة يتم من خلالها إلهاقهم بالمستويات الخاصة بكل واحد.

ومن هنا يصبح الاختبار أحد الطرائق المنظمة والناجحة لقياس مستوى الطلاب الراغبين في تعلم اللغة بشقيها، سواء تعلق الأمر بلغات المنشأ، أم باللغات الثانية التي لم تترتب النفس على النطق بها، وذلك بالاعتماد على القواعد الأساسية التي يعتمد عليها القياس من ثبات وموضوعية، من دون إغفال تلك الفروق الفردية بين الطلاب بغية توجيههم الوجهة السليمة بصدق، من خلال اعتماد مجموعة كبيرة من الأسئلة التي يكونوا وجهاً لوجه معها، وملحوظة مدى تمكنهم من الإجابة عنها لاستخراج إجابات نعطي من خلالها تقديرها عددياً.

2- الاختبار المعياري :

إنه من خلال التعريفات العامة للاختبارات العالمية تبيّن لنا أن الاختبار المعياري نوع من أنواع الاختبارات المقننة التي تلجأ إليها الدول والمنظمات لأجل قياس مستويات كفاية اللغات العالمية لفئة غير الناطقين بها، وهو مصمم من قبل باحثين لهم الخبرة الطويلة في هذا المجال ووفق المعايير العلمية المتعارف عليها عالمياً في مجال القياس والتقويم، وهو اختبار لا يخضع لحكم معين فيه النجاح والرسوب، بل لأجل معرفة القدرات وتنقيطها فقط.

أ-ما معنى المعيار؟

إن المعيار واحد من المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن القياس التربوي، وقد يستخدم مرادفاً للمعدل الذي هو الدرجة الوسيط لمجموعة معينة من الناس، ويراد به في الاصطلاح التربوي القياس أو الطريقة المتبعة للحصول على مدى قدرة الدارس الأدائية في اختبار ما.

ب-أنواع الاختبار المعياري:

ينقسم الاختبار المعياري إلى قسمين هما:

- اختبار معياري المرجع⁽⁸⁾:

وهو اختبار غايته مقارنة أداء الفرد أو الأفراد بأداء مجموعة معيارية تم اختيارها على صعيد معين، كاختبارات الذكاء لدى فئة معينة مثلاً، والاختبارات المقننة تدخل تحت طائلة هذا التعريف حيث يستخدم هذا النوع من الاختبار لقياس ومقارنة أداء عينة من الطلاب ومعرف مدى إلمامهم باللغة المراد تعلمها، والمدارف من وراء إجراء الاختبار هو التصنيف الذي يخضع له المتناسفون.

- اختبار مرجعي المعيار:

وهو اختبار غايته تقدير أداء الفرد مقارنة بأداء اقرأنه من المستوى نفسه، وتصبح الدرجة -في هذا النوع من الاختبار- التي حصل عليها الدارس "درجة معيارية"، يطلق على المجموعة المنافسة على الدرجة نفسها الدرجة "فئة معيارية"، وبالتالي فالدرجة التي حصل عليها الطالب في الاختبار هي الدليل على مدى ارتفاع أو انخفاض فعاليته مع درجة مجموعته المعيارية.

3-مبررات إنشاء الاختبار :

إن الاختبارات التي تخضع لعملية التقنين تعد من وسائل القياس والتقويم، وهي دليل صادق على القفزة النوعية التي تخطوها المجتمعات نحو الرقي والازدهار، لأن التطور في هذا العصر يستلزم استقطاب العناصر المؤهلة القادرة على إحداث جملة من التغيرات على جميع الأصعدة، وعلى هذا الأساس نجد أن بعض المؤسسات في العالم تود إثبات كفاءتها من خلال قدرة أفرادها على اجتياز اختبارات مقننة مبنية على أساس علمية و موضوعية صادقة، وبالتالي فإن الطلب المتزايد على اللغة العربية لغير الناطقين دفع بالمهتمين إلى اتخاذ

تدارير واضحة لأجل تعليم هذه اللغة العربية وفق المعايير العالمية التي انتهجتها دول الغرب مما استدعي القيام باختبار مقنن يقيس الكفاية اللغوية للفرد الأجنبي الراغب في تعلمها، والوصول به إلى مستوى الكفاءة اللغوية التي "تمكنه من تحقيق النطق الصحيح، والفهم الجيد، والسرعة المناسبة في أداء المهارات اللغوية؛ وهذا يتضمن أن يفهم الدارس حين يسمع، وأن يكون قادراً على المناقشة فيما يستمع إليه، وأن يقرأ بفهم ما يقدم له من مواد تعليمية، وأن يكتب ما فهم من المواد التعليمية"⁽⁹⁾، ومن هنا أخذت الكفاءة بعدها آخر في ظل تعليم اللغة العربية للناطقين بغير العربية، بل وأصبح ينظر إليها نظرة أخرى، " فهي الكفاءة في دور الإعداد، عندما نعلم الجوانب النظرية من المعارف والمفاهيم والمهارات والاتجاهات، وكفاءة في دور الأداء عند تدريب المتعلم، ذلك أنه إذا كان الأداء الصحيح هو المعيار الوحيد للكفاءة، فنحن نخرج فيها Technician ولا حاجة بنا للجوانب النظرية، أما إذا كان الأداء الصحيح مع تفسيره ومعرفة لماذا يحدث هذا؟ فنحن نعد متخصصا"⁽¹⁰⁾، وهذا هو المبرر الأساسي لإنشاء الاختبار المعياري والمدف الأسمى من ورائه هو قياس مهارات الأجنبي.

تعتبر الاختبارات واحدة من أهم الوسائل التي تساعد على التقويم، وهي وسيلة فعالة إذا خضعت لبناء جيد، فبها تعرف على القدرات اللغوية الفارقة بين الأشخاص الخاضعين للاختبار، لأن كل فرد من الأفراد يجب أن يتمتع بكفاءة لغوية تمنكه من الحصول على نتائج جيدة أثناء اجتياز الاختبار، وبالتالي فالكفاءة اللغوية هي " مدى إجاده المتعلم للمهارات اللغوية للغة العربية بوجه عام لغرض محدد، ولهذه الكفاءة مستويات متعددة"⁽¹¹⁾، والغرض المحدد هو تحقيق نقاط أكبر في الاختبار المعياري، ومنه نستطيع كشف مستوى المتعلم وسلوكياته وتفكيره، إن الاختبارات إذن هي إحدى الطرق المهمة التي المستخدمة لتقويم الطلاب وتعزيز مهاراتهم، والكشف عن قدراتهم واستعداداتهم والعمل على تنميها، وقد تساعدنا أيضاً على تشخيص الكثير من الطواهر التعليمية، وتحديد مدى نجاح الطرق والأساليب والوسائل التي استخدمها المعلم.

4- التقويم:

إن التقويم عملية قياس وتقدير وتشخيص نوعية أعمال الأفراد أو البرامج واتخاذ القرارات المناسبة بشأن كل منها، وتشمل هذه القرارات اقتراح بعض الخطط والاستراتيجيات اللازمة للتحسين والإصلاح، ويتمثل التقويم في القدرة "على التوصل إلى أحكام، أو اتخاذ قرارات مناسبة استناداً إلى بيانات أو معايير خارجية"⁽¹²⁾، وبعد عملية تحديد الأهداف التي يرجى تحقيقها، يجب على القائمين اقتراح طرق وأساليب التقويم البنائية التي " يجب أن تتتنوع أيضاً لتناسب النوعيات المختلفة للمعارف والقدرات والمهارات والمفاهيم والقيم، كما يجب تزويد

المتدرب بالأنشطة الدافعة التي تثير نشاطه وتدفعه إلى مزيد من العمل والنشاط، وقياس مدى تقدمه من آن إلى آخر⁽¹³⁾.

وتحدر الإشارة إلى اتفاق جمع اللغة العربية بالقاهرة على اعتماد مصطلح تقييم بمعنى تحديد قيمة الشيء بدلاً من مصطلح تقويم والذي يشير إلى التعديل والإصلاح والخطة الشاملة، وهو عملية إصدار قرار أو حكم في ضوء معطيات البيانات المتوفرة أولاً والمعايير المعتمدة ثانياً، وهو لا يتوقف عند إعطاء قيمة أو مقدار للشيء وإنما يتعداه لاستخدام المعايير، وهنا يمكن أن نفرق بين مصطلحات ثلاث⁽¹⁴⁾:

المعايير: وهي أساس الحكم على الظاهرة من خارجها.

المحكات: وهي أساس الحكم على الظاهرة من داخلها.

المستويات: وهي أساس داخلية تتحدد في ضوء ما يجب أن تكون عليه الظاهرة.

وكثيراً ما يرتبط مصطلح كل من "التقويم والقياس مع بعضهما البعض في عملية التقويم، لأنهما وثيقاً الصلة بهذه العملية منذ زمن بعيد، فالقياس والتقدير من أهم وسائل التقويم الذي يعتبر ليس مجرد عملية قياس فقط بل يتعدى ذلك إلى تحليل نتائج هذا القياس وتشخيص نواحي الضعف، واكتشاف طرق العلاج الالزمة لها، وهنا نشير إلى أن القياس يعين عنابة خاصة بناحية معينة تكتم بتحصيل المواد الدراسية واكتساب بعض المهارات والقدرات الالزمة لذلك⁽¹⁵⁾.

أصناف التقويم:

ينقسم التقويم إلى أقسام نذكر منها:

أ- تقويم بنائي: أو تكويني وهو عملية تشخيصية وتصحيحية مستمرة تهدف إلى تقويم تحصيل أو أداء مجموعة من الأفراد وتحديد احتياجاتها وتشخيص جوانب القوة والضعف في أداء الفرد(تحصيله) أو المؤسسة كما يهدف تربوياً إلى ضمان الجودة مع توفير تغذية راجعة بعرض تحسين مردودية التعلم وبناء الشخصية.

ب- تقويم ختامي تجميلي: وهو عملية تلخيص طولية تعكس التقدم عبر الزمن وتحدف إلى إبراز أهم النتائج المتسقة المتكاملة والمبنية على جمل التقويم البنائي، كما يهدف إلى تقويم مستوى التمكّن أو إتقان مجموعة من الأفراد بغرض الانتقال والتصنيف.

كما أنه هناك تقويم كمي وتقويم نوعي، معياري المرجع ومحكي المرجع، شامل وجزئي، خارجي وداخلي، وبالتالي فالتقييم في الاختبار المعياري عبارة عن عملية تجميع ووصف المعلومات والبيانات المتعلقة بأداء فرد مع مجموعة من الأفراد بغرض المساعدة في اتخاذ قرار ما، ويعرف التقييم بأنه أسلوب متعدد السمات وليس قياساً أحادي البعد إذ يتم التركيز على أكثر من متغير.

5-أسس تقييم مهارات اللغة العربية:

أ-الاستماع :

إن الاستماع "عملية تتسم بوعي المسموع وانتباذه للأصوات أو أنماط كلامية، وتستمر من خلال تحديد إشارة معينة والتعرف عليها، وتنتهي بالاستيعاب بما تم الاستماع له"⁽¹⁶⁾، وبالتالي ففاءة الاستماع تتطلب من المستمع "القدرة على توجيه انتباذه أولاً للمعنى العام، ثم امتلاك الدارس للقدرة على التمييز بين الأصوات المتشابهة بين اللغة الأم واللغة العربية، وأيضاً بين الأصوات المتشابهة في اللغة العربية ذاتها، والتمييز بين أنماط التنغيم وأنواع النطق الدلالي يصبح الدارس مهيئ للاستماع إلى جملة من أجل الحصول على المعنى مع افتراض أن هذا الدارس قد عرف شيئاً عن اللغة"⁽¹⁷⁾.

وتهدف اختبارات الاستماع إلى قياس فهم المنطوق باللغة الثانية، وقياس تمييز المسموع، وتحضر هذه الاختبارات إلى الموضوعية لا إلى الذاتية، وتكون على أشكال كثيرة منها، اختبار حفظ المسموع، واختبار الصورة والكلمات، واختبار الكلمات المختلفة، واختبار الكلمتين المتطابقتين، واختبار الأسئلة والأجوبة، واختبار كتابة الأرقام، واختبار الموضوع العام، وبالتالي فإن اختبارات مهارة الاستماع لابد أن تراعي فيها مدة النص الذي سيسمعه الممتحن، بحيث يستطيع استيعابه بأكمله، وأيضاً يجب أن يكون الصوت المسجل لهذا النص واضحاً، ولا يوجد فيه أي خطأ قد يجعل الطالب لا يفهم ما يسمعه.

ب-التحدث

تهدف اختبارات الكلام إلى قياس قدرة الطالب على الكلام بمستوياتها المختلفة، ولابد من أن تكون الإجابة شفهية، لأن المدف من الاختبار قياس القدرة الكلامية، وتقع الاختبارات الكلامية في ثلاثة مستويات:

أ-مستوى النطق: نطق نص مقرؤء أو مسموع.

ب-مستوى تركيب الجملة: القدرة على تكوين جملة.

ج-مستوى تسلسل الكلام: تكوين مجموعة من الجمل المتصلة في موضوع معين.

ومن بين الوسائل المساعدة على قياس القدرة الكلامية نذكر القراءة بصوت مرتفع، المقابلة الحرة، التعبير الحر، اختبار التبر والتنعيم، وبالتالي يستوجب عند إجراء اختبارات الكلام مراعاة عدد من العوامل كالنطق والتنعيم، ومقدار المفردات التي يستخدمها من حصيلته اللغوية، وكيفية توظيفه لأدوات الربط، مع مراعاة القواعد النحوية الصحيحة.

ج- القراءة:

إن المدف من اختبارات القراءة هو فهم النص المقرء، وهذه العملية تتحذ أشكالاً متعددة منها:

أ- الاعتماد على الأسئلة الاستفهامية، التي تبدأ بـ متى، وأين، وماذا...؟

ب- أسئلة من مثل صحيح أو خطأ.

ت- أسئلة من ملء الفراغات.

ث- الأسئلة المتعلقة بالقواعد وتركيب اللغة.

وعليه يجب على المتّجِن في اختبارات القراءة وضع الأسئلة عبر مستويات لأجل قياس وتقدير المهارات العقلية العليا والدنيا لدى الطلبة، بغية معرفة الفروقات بينهم، ويكون ذلك بوضع أسئلة حرفية تكون إجابتها موجودة في النص مباشرة، وأخرى استنتاجيه لا توجد إجابتها في النص بل تدفع الطالب إلى التفكير، وأسئلة التحليل الناقد التي تجعله يتخيل ويفكر أكثر، وبالتالي عند وضع نص القراءة يجب انتقاوه بعناية تامة.

د- الكتابة:

تعد اختبارات الكتابة ذات طبيعة إنتاجية، أي أن الطالب يحرر كلمات وجملًا يطلب منه تحريرها، وتقدير هذه المهارة على عدة مستويات، يكون منطلقها الخط ثم كتابة بعض الحروف، وبعده كتابة بعض الكلمات والجمل والفقرات، ثم التدرج بعد ذلك في الكتابة الموسعة، كما يمكن اعتماد طريقة تقييم ذاتية وهي قياس الكتابة بعملية الكتابة ذاتها، وذلك بقيام الطالب بتحليل نص مكتوب لأجل إيجاد عناصر كتابية خاصة.

6- بعض التجارب الدولية في بناء الاختبار المعياري:

أ-تجربة الجامعة الإلكترونية السعودية⁽¹⁸⁾:

تعد تجربة الاختبار المعياري بالجامعة السعودية الإلكترونية الأولى من نوعها في العالم العربي، حيث أخذت على عاتقها بناء هذا الاختبار قصد قياس الكفاية اللغوية للراغبين في تعلم العربية من غير الناطقين بها. منتهجة سياسة من سبقها من الدول الأوربية وفق الإطار الأوروبي المشترك للغات، والإطار الأمريكي، وبهذا أصبح الاختبار يغطي كافة عناصر اللغة في مجال المفردات في المعجم، النحو والصرف والدلالة من جهة،

كما يغطي من جهة ثانية مهارات اللغة والاتصال في المهارات التالية: الاستماع، المشاهدة، القراءة، التحدث، الكتابة.

*مكونات الاختبار:

إن اختبار اللغة المعياري يهدف إلى قياس مهارات متعلمى العربية من غير أبنائها في مجال القراءة، والاستماع، و الكتابة، والتحدث، بالإضافة إلى مهارة اللغة التي أُفرد لها باب خاص لقياس مدى تمكن متعلمى العربية من مختلف الجوانب اللغوية الدقيقة التي كونوها سابقاً، بالإضافة إلا أن اختبار اللغة العربية المعياري تميز بالتركيز على جميع مهاراتها بشكل تكاملي، وقد ساعد في ذلك توفر الوسائل الالكترونية الحديثة حتى أصبحت مهارة التحدث من المكونات الأساسية للاختبار.

*أسئلة الاختبار:

مدة الاختبار ساعتان، ويكون من أسئلة موزعة على خمسة أجزاء تتضمن المهارات الأربع بالإضافة إلى النظام اللغوي (العناصر اللغوية)، بواقع 20% لكل مهارة، وقد روعي في الأسئلة التنوع المعتمد في الاختبارات المعيارية العالمية، فهي تتراوح بين أسئلة موضوعية تعتمد على الاختيار من متعدد، وأخرى مقالية تتطلب الكتابة أو التعبير الشفوي، وتعتمد أسئلة المهارات الثلاث الأولى: الاستماع، واللغة، والقراءة على بنود الاختيار من متعدد، بينما تقوم أسئلة مهارات الكتابة والتحدث على السؤال ذي الموضوع الواحد، حيث يطلب من المرشح الكتابة في موضوع محدد؛ وقد خصص له 30 دقيقة، مع مراعاة شروط الكتابة المدونة وفق الموضوع، ثم يطلب منه بعد ذلك الإدلاء برأيه مدعماً بالحجج والأمثلة، وكذلك الأمر في مهارة التحدث، التي تقوم بدورها على سؤال واحد أساسى قد يتفرع إلى أكثر من سؤال فرعى، ويطلب فيه من المرشح التحدث في حدود عشر دقائق.

*بنك الأسئلة:

يضم بنك أسئلة اختبار العربية المعياري أكثر من عشرين ألف سؤال وزعت على 416 نوذجاً، والجامعة السعودية الإلكترونية تعمل دائماً على تغذية هذا البنك باستمرار.

بـ-تجربة مصر: مركز الشيخ زايد لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها⁽¹⁹⁾:

يعتبر مركز الشيخ زايد من المراكز العربية التي أخذت على عاتقها تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، منتهجاً في ذلك معايير الجودة العالمية لتعليم اللغات الثانية، حيث يضم هيئة تدريسية مؤهلة لتطبيق أحدث المناهج المعتمدة عالمياً، وذلك باستخدام مداخل التدريس الفعالة وتفعيل الوسائل والتقنيات التعليمية الحديثة، بغية تمكين الدارسين من اللغة العربية استماعاً وتحدثاً وقراءة وكتابة بالمستوى الذي يؤهلهم للدراسة بالأزهر الشريف، واستعمال اللغة العربية مع أبنائها في شتى مجالات النشاط الإنساني، ويسمح المركز في إعداد اختبار كفاءة لغوية وبرامج تعليمية إلكترونية.

-الهدف من المركز: يهدف مركز الشيخ زايد إلى:

- * إعداد طالب متمكن من مهارات اللغة العربية الفصيحة استماعاً وتكلماً وقراءة وكتابة.
- * تأهيل الطالب لمتابعة الدراسة بكلية جامعة الأزهر الشريف.
- * إعداد مواد تعليمية أساسية تمثل بشكل رئيس في كتاب أساسى يصدر باسم الأزهر الشريف.
- * إعداد مواد تعليمية مختلفة تتعدى بتنوع الجنسيات واللغات والأغراض.
- * استخدام تقنيات التعليم والتعلم الحديثة داخل المركز وبرامج إلكترونية E-Learning.
- * إعداد اختبارات علمية منضبطة للقبول ولتحريك المستويات وإنجذابها.
- * إعداد اختبار دولي في الكفاءة اللغوية (اختبار معياري موحد).
- * إعداد برامج تدريبية للمعلمين الراغبين في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، والمعدين لذلك.

-الأهداف المستقبلية:

- * تقسم الخدمة للطلاب الوافدين لتعلم اللغة العربية تمهيداً للتحاقهم بجامعة الأزهر.
- * تقسم خدمات لأعضاءبعثات الدبلوماسية الراغبين في تعلم اللغة العربية.
- * تقسم خدمة للطلاب الوافدين من الجامعات الأخرى.
- * تدريب المدرسين وتأهيلهم معرفياً ومهنياً.
- * توسيع الخدمة لتقديمها خارج مصر عن طريق افتتاح فروع بالخارج.
- * بلورة وتطوير اختبار معياري عالمي.

- * إعداد منهج أزهري لتعلم اللغة العربية وفقاً لأحدث النظم التربوية والتعليمية وذلك من تلك البرامج.
- * تطوير برنامج تعلم العربية عن طريق التعليم عن بعد.

- التقويم:

- يتم تقويم الطلاب الأجانب من خلال:
- اختبار تحديد المستوى (وفق معايير الكفاءة اللغوية) لتبييب الطلاب الأجانب وفقاً لمستوياتهم اللغوية، وهو اختبار الإجادة أو (الكفاءة Proficiency tests).
 - اختبار في نهاية كل مستوى يوضح مدى تحقيق الطالب لأهداف المستوى ومدى تنمية مهاراته: (استماع، تحدث، قراءة، كتابة)، ولا ينقل الطالب إلى المستوى الأعلى إلا بعد أن يجتاز الامتحان المحدد له.
 - يمنح (20%) من الدرجة على الحضور بانتظام، والمشاركة بفعالية في الفصول مع الأستاذ والزملاء، وحضور (80%) من المحاضرات.
 - يخصص (20%) على أداء الواجبات والمهام التعليمية المطلوبة من الطلاب.

أهم التحديات :

- يواجه برنامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها عدة تحديات، أهمها:
- * ندرة وجود مناهج متخصصة في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وفق أسس لغوية ثقافية تربوية معاصرة، وللتغلب على ذلك يقوم المركز بإعداد المواد التعليمية المناسبة لكل مستوى وفق معايير الكفاءة اللغوية.
 - * ندرة وجود اختبارات مبنية لتحديد المستوى في اللغة العربية بوصفها لغة أجنبية في ضوء معايير الكفاءة اللغوية، وللتغلب على ذلك تم تصميم اختبارات للكفاءة اللغوية في ضوء المعايير المعدة.
 - * تعدد الجنسيات في الفصل الواحد_ عدد الطلاب داخل الفصل لا يتجاوز(20) _ وقد يتواجد أكثر من (10) جنسيات في الفصل الواحد، وللتغلب على ذلك يتم تنوع طرائق التدريس والاستراتيجيات التعليمية/ التعليمية المطبقة، وتكثيف الرحلات الثقافية، وورش العمل التي تركز على تفهم الآخر وقبوله بكل ما يحمل من ثقافة.
 - * بالرغم من التزام المركز بأن يكون معلم البرنامج من أوائل خريجي الدبلومات إلا أن قلة الخبرة الميدانية للبعض قد تؤدي إلى عدم تحقيق أهداف البرنامج على الوجه الأكمل، وللتغلب على ذلك يحرص المركز على عقد حلقات علمية أسبوعية، ودورات للتنمية المهنية في المجال، وورش عمل للمعلمين.

خاتمة:

وصفوة القول ومن خلال البحث في الموضوع توصلنا إلى النتائج التالية:

- إن اللغة العربية – ونظراً للطلب المتزايد عليها كلغة ثانية – في أمس الحاجة إلى اختبار معياري مقنن، نقيس به طاقات الطلاب الناطقين بغير العربية لمعرفة مستوياتهم.
- ضرورة تتبع كل التطورات الحاصلة في مجال تعليم اللغات والاختبارات الخاصة بذلك.
- ضرورة إتباع نظام دقيق في إعداد اختبار معياري يجعله ذات مصداقية عالية من حيث المحتوى.
- إن تصميم الاختبار من قبل المختصين يستدعي التمسك بأهداف المادة، وتحديد نوعية الأسئلة التي تناسب المادة، مع مراعاة مدة الاختبار، وترتيب الأسئلة من السهل إلى الصعب، كما يستدعي أن تكون التعليمات واضحة، لوضع الطالب في المسار الصحيح.
- يجب أن نراعي في تصميم الاختبار مراحل الإعداد، لأنه إذا كان من واجب الطالب أن يعرف كيف يجيب، فإنه من واجب المعلم أن يعرف كيف يسأل، لأن الاختبار المتقن التصميم فيه راحة للمعلم والطالب معاً.
- ضرورة مراعاة عنصر المراوحة في طرح الأسئلة بين الصعوبة الميسرة، والسهولة الممتنعة، لأن الصعوبة الكبيرة، والسهولة البسيطة تحد من ثبات الاختبار، فالسؤال الدقيق الواضح من شأنه إمدادنا بمعلومات دقيقة تساعدننا على التمييز الدقيق بين الطلبة الأقوياء والضعفاء.
- إن العمل بنتائج الأسئلة يمكن أن يحسن من نوعية الاختبار، وأن العمل بنتائج تحليل الاختبار يمكن أن يحسن من العملية التعليمية بشكل عام.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة، حسن حمزة، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 2008 ص.93.
- 2- ينظر عبد السلام المسدي، مقال "ذودوا عن لغتكم أيها العرب" [جريدة العرب القطرية، بتاريخ 10/02/2010].
- 3- محمد الحناش، "تقنيات بناء اختبار عالمي لقياس مهارات الناطقين بغير العربية" مجلة بحث، المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (بحارب وطموحات) الذي تم انعقاده بأبو ظبي في الفترة من 18 - 19 ديسمبر 2013، ص 261 .
- 4- هـ دوجلاس براون، أسس تعلم اللغة وتعليمها، ترجمة عبد الرحيم شعبان، ط1، دار النهضة العربية، مصر 1994، ص 266 .
- 5- المرجع نفسه، ص 266.
- 6- المرجع نفسه، ص 266.
- 7- رشدي أحمد عبد الله طعيمة، تعليم العربية لغير الناطقين بها: مناهجه وأساليبه، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ايسيسكو، الرباط، 1989، ص. 247
- 8- للاستزادة يرجى زيارة موقع، <https://kfyat.wordpress.com>، موقع تطبيق كفایات، القياس-محكي-المرجع-ومعياري-المرجع، 2013-09-14.
- 9- صلاح صادق صديق ومصطفى رسنان و محمود عبده أحمد فرج و رحاب زناتي، مواصفات سلسلة كتب تعليم العربية للناطقين بغيرها، الرابطة العالمية لخريجي الأزهر، ديسمبر 2012، ص 2.
- 10- محمود كامل النافع، البرنامج التعليمي القائم على الكفاءات (أسسه وإجراءاته)، القاهرة، كلية التربية، جامعة عين شمس، 1997، ص 12.
- 11- إيمان أحمد هريدي، تصور لبرامج تعليم اللغة العربية وتعلمها للناطقين بغيرها عن بعد في ضوء الكفاءة اللغوية، مجلة الجمعية العربية لتكنولوجيا التعليم، 2008، ص 8.
- 12- مروان أبو حويج، المناهج التربوية المعاصرة- مفاهيمها، عناصرها، أسسها و عملياتها الأساسية-مشكلات المناهج تطوير وتحديث، ط1، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000، ص 38.

13- علي أحمد مذكر، تقويم برامح إعداد معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1985، ص 149.

14- س.م لنقال، أساليب الاختيار في التربية والتعليم، ترجمة : سعيد التل، ط 1، المؤسسة الوطنية للطباعة، بيروت، 1968 ص، 150، 151.

15- المرجع نفسه، ص 151.

16- خالدة عبد الرحمن شتات، تعليم اللغة العربية بواسطة الحاسوب في الصنوف الأربع الأولى - الواقع والمأمول ، منشورات وزارة التربية الوطنية، الأردن 2010، ص 612، 613.

17. محمود كامل النافع، تعليم اللغة العربية للناطقيين بلغات أخرى، أنسسه مداخله طرق تدريسيه، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، معهد اللغة العربية، 1985، ص 130 .

18- للاستزادة يرجى زيارة الموقع، <https://seu.edu.sa/sites/ar/colleges/CSTS/Arabic>، قسم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الجامعة الالكترونية السعودية.

19- للاستزادة يرجى زيارة الموقع، <https://ar.wikipedia.org/wiki>، مركز الشيخ زايد لتعليم العربية لغير الناطقين بها، مصر.

صعوبات الكتابة عند متعلمي العربية من الناطقين بالإنجليزية، دراسة في اللسانيات التقابلية

Arabic writing difficulties which face the English native speakers who are learning Arabic language. A contrastive Linguistics Study

أ.د. محمد أحمد أبو عيد (جامعة البلقاء التطبيقية كلية إربد الجامعية، العراق)

ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن الصعوبات الكتابية التي يواجهها متعلمو العربية من الناطقين بالإنجليزية؛ وذلك بالاعتماد على منهج التحليل التقابلية بخطواته الثلاث: الوصف والتفسير واقتراح الحلول.

وتتناول الدراسة هذه الصعوبات موزعة على محاور أربعة، هي:

- غياب التمثيل الخططي للأصوات الحركات القصيرة والطويلة؛ كما في غياب رسم الحركات القصيرة عن أغلب موقع التمثيل في المكتوبات العربية، كما في "كتب" و"درس" و"قرأ"؛ وكذلك يغيب رسم الحركات الطويلة عن كلمات من مثل: "طه" و"الرحمن" و"هذا".
- وجود رسوم كتابية مفرغة من القيمة الصوتية؛ كما في رسم الواو "عمرو" ورسم الألف في "كتبوا" ورسم الألف في "مائة".
- تمثيل الرسم الواحد لأكثر من صوت؛ فرسم الواو {و} يمثل صوتين هما الواو الحركة الطويلة والواو وشبه الحركة؛ وكذلك يمثل رسم الياء {ي} الياء الحركة الطويلة والياء شبه الحركة.
- تمثيل الصوت الواحد بأكثر من رسم؛ فالألف، مثلاً، يمثلها رسمياً الألف القائمة والمقصورة: {ا} و{ي}، ويظهر تمثيلها كذلك واواً {و} في الرسم العثماني، كما في "الزكوة" و"الصلوة" و"الحبيبة".

هذا واقترحت الدراسة مجموعة من الحلول العلمية والعملية للتعامل مع هذه الصعوبات؛ وتقوم هذه الحلول على مبدأ الانتقال من الأسهل إلى الأصعب ومن الأكثر شيوعاً إلى الأقل، فتُدرّس الرسوم المعتمدة في الكتابة العربية المعاصرة قبل الرسوم الخاصة بالمصحف العثماني، وحتى الرسوم العثمانية تدرس بالتدريج في سياق معرفي يكشف عن مراحلها التاريخية.

الكلمات المفاتيح: الإنجليزية- التحليل التقابلية- صعوبات- العربية- الكتابة

Abstract:

This study seeks to detect the writing difficulties which are faced by English native speakers who learn Arabic language, based on contrastive analysis with its three steps: descriptive, explaining and suggesting solutions.

This study deals with these difficulties by dividing them into four axes:

- Absence of the linear representation for the long and short movements of the sounds.
- There are writing graphics which are empty of phonetic value.
- There is one writing graphic that is used for more than one sound.
- There is one sound is represented by more than one graphic.

These solutions are based on the principle of moving from the easiest to the hardest and from the most common to the least, therefore it studies the contemporary approved graphics in Arabic writing before studying the specialist graphics in the Ottoman Qur'an.

Even, the Ottoman graphics are studied gradually, and in morphological context which reveals its historical stage.

* تقديم:

يواجه المتعلمون للغة صعوبات شتى، منها ما هو لغوي ومنها ما هو تربوي؛ أما الصعوبات اللغوية فتتعلق بمعيقات لعملية تعلم اللغة وتعليمها على المستويات اللغوية: الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والخطابية.

وتعنى اللسانيات بهذه الصعوبات اللغوية دون عناء مماثلة بالصعوبات التربوية، إذ هي موضع اهتمام لقول معرفية أخرى، مثله بالبيداخوجيا والتربية.

من جانب آخر، تعارف كثير من اللسانيين التطبيقيين على الحقل المعنى بتعلم اللغات، وفق التصورات اللسانية، بالديداكتيك اللساني؛ وهذا يكون الديداكتيك اللساني فرعاً على اللسانيات التطبيقية، بما هي الميدان الأكبر لاختبار النظريات اللسانية.

وفي إطار من الانشغال اللساني بتعلم اللغة، يجيء الاهتمام بالكتابة وصعوبات تعليمها، فالكتابة، وإن كانت ليست من اللغة ومستوياتها في شيء، إلا إنها تبقى الممثل الأظهر للغة، ووسيلة التدوين المركزية للمنطق، وعلى ذلك، فهي أداة رئيسة في تعليم اللغات وتعلمها.

ولأن الدراسة الحالية لسانية تقابلية؛ فإنها وكما اعتمدت المنهج اللساني التقابلية، تعتمد اللسانيات النظرية والمعاصرة، فتفيد من نظرياتها وأفكارها العلمية ومن شبكاتها التصنيفية.

أما في مستوى النظرية فيقوم التحليل بالاعتماد على نظريات كالфонيم والجرافيم والديداكتيك اللساني. وتفيد الدراسة، أيضاً، من أفكار لسانية، كالفصل بين المنطق والمكتوب، والفصل بين الحالة الكتابية الراهنة وأطوارها التاريخية. وكذلك تأخذ الدراسة بأفكار من التخطيط اللغوي القائلة بحتمية تغيير اللغة وتقسيسها في إطار التعليم.

من جانب آخر، خضعت الرسوم الكتابية في البحث الحالي للتصنيفات المعتمدة للأصوات اللغوية التي يفترض بهذه الرسوم أن تمثلها؛ فالآصوات في الشبكة التصنيفية للسانيات إما صوامت أو حركات أو أشباه حركات، وعلى ذلك فقد عُدّ تمثيل الرسم {و} لصوتي الضمة الطويلة والواو شبه الحركة خللاً في التمثيل الكتابي، لا مناص من معالجته كصعوبة تواجه متعلمي العربية.

اللسانيات والديداكتيك:

يُعدُّ تعليم اللغات أحد أبرز الميادين التي يجري فيها اختبار النظريات اللسانية من حيث الكفاية الملاحظاتية والوصفيّة والتفسيرية⁽¹⁾، إن أهمية هذا الاختبار تعود لغير عامل:

- فالاختبار، بوصفه امتحاناً للنظرية، إنما يرشد الباحثين في سعيهم لتعديل النظرية وإصلاحها، وفق النتائج التي يكشف عنها الميدان.

- تطبيق النظريات اللسانية في ميدان تعليم اللغة دفع باللسانيات التطبيقية لأن تجد لها فرعاً مهماً، تمثل في تعليمية اللغة⁽²⁾ أو الديداكتيك اللساني⁽³⁾، به تختبر النظرية اللسانية في واقع التعليم اللغوي.

- لعل أبرز النظريات التي تسعى الدراسة لإفادتها منها في إظهار الصعوبات الكتابية: نظرية التحليل التقابلية، ونظرية الفونيم⁽⁴⁾ والجرافيم⁽⁵⁾ واللاماح التمييزية⁽⁶⁾، وكذلك يفيد البحث من أفكار وتصورات لسانية تتعلق بالفصل بين المنطق والمكتوب⁽⁷⁾، وإلماق الكتابة بالدرس اللساني⁽⁸⁾ والتصور السيميولوجي للمكتوبات⁽⁹⁾.

* منهج التحليل التقابلية:

يقوم التحليل التقابلية على فكرة أن مكمن الصعوبات في تعليم اللغة يتمثل في التحالفات بين اللغات⁽¹⁰⁾، في حين تمثل التشابهات موطنًا للسلبية⁽¹¹⁾. ولإظهار الاختلافات بين اللغات لا مناص من إجراء مقارنة بين اللغة الأم واللغة المهدف⁽¹²⁾، تظهر من خلالها مواضع التخالف والتشابه. وبالتاليً لذلك، تتوقعُ الصعوبات، وتقتربُ الحلول العلمية والعملية⁽¹³⁾، التي يمكن من خلالها تجاوز المشكلة أو التعامل معها، على أن تتطوّر المقترنات على تنظيم للمادة التعليمية وتوزيعها على المستويات المختلفة للمتعلمين. وكذلك فإن من مشمولات المقترنات التدخل في عملية التدريس نفسها⁽¹⁴⁾.

ويرتكز التحليل التقابلية في هذه الدراسة على وصف للبنيتين المكتوبتين العربية والإنجليزية وتحليلهما، سعياً منه لإظهار الصعوبات التي يواجهها المتعلمون من لغتهم الأم الإنجليزية ويسعون لتعلم العربية الفصحى لغة هدفاً. وعلى ذلك ستسير الدراسة في خطواتها المتواتلة، وصفاً وتحليلياً واقتراحياً للحلول.

* وصف المكتوب في العربية والإنجليزية:

- المكتوب في الإنجليزية:

* تشتمل المكتوبات الإنجليزية على ستة وعشرين حرفًا، A B C D E F G H I J K .L M N O P Q R S T U V W X Y Z

* هذه الحروف تمثل أصواتاً صوامت كما في: (B, N, L, R, Z, J)، وكذلك تمثل حركات قصيرة كما في (e, i, o, u, a).

* تعانى الكتابة الإنجليزية مما تعانى بقية الكتابات من تفاوت بين المنطق والمكتوب⁽¹⁵⁾، وعلى ذلك، فإن الرسم الواحد قد يمثل أكثر من صوت، كما في رسم {C} الممثل لصوتي (***) [K]

و [S]، وكذلك فإن الصوت الواحد قد يمثل بأكثر من رسم. كما في صوت [z] والذي يمثله الرسم {z} أو الرسم {S}.

- المكتوب في العربية:

* تشتمل المكتوبات العربية على ثمانية وعشرين حرفاً، هي (أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، ه، و، ي).

* هذه الحروف تمثل الأصوات الصوامت والحركات الطويلة وأشباه الحركات، في حين يغيب تمثيل الحركات القصيرة عن حروف الأبجدية.

* تكتفي الكتابة العربية بتمثيل الحركات القصيرة فوق الحرف أو تحته وفي مواضع معينة، كما في النصوص المقدسة والنصوص الموضوعة أمام صغار الناشئة⁽¹⁶⁾.

* تعاني المكتوبات العربية مما عانت منه الإنجليزية ولللغات الأخرى من تفاوت بين المنطق والمكتوب؛ فالرسم الواحد قد يمثل أكثر من صوت، كما في رسم {ي} والذي يمثل الياء الحركة (**)/ii/ والياء شبه الحركة/y/⁽¹⁷⁾، وكذلك فالصوت الواحد قد يمثل بأكثر من رسم، كما في الفتحة الطويلة/aa/ الممثلة برسوم {ا} و{ى}، ورسم {و} الخاص بالرسم العثماني.

* تحليل المكتوبات العربية والإنجليزية:

يُبَرِّزُ الوصف أن العربية والإنجليزية تنطويان على تفاوتات بين منطق اللغة ومكتوبها، وهي نقطة اتفاق، لكن الاختلاف يكمن في التفاصيل. والدراسة، هنا، معنية بالتفاوتات في العربية، فكتابتها هي الكتابة الهدف بالنسبة لهؤلاء المتعلمين، وعليه فإن الصعوبات المتوقعة ستكون فيما تختلف فيه العربية في تمثيلها للمنطق عن الكتابة الإنجليزية.

تالياً أظهر هذه التفاوتات:

- ثمة أصوات في العربية تنطق ولا تكتب، كما في الفتحة الطويلة في "هذه" و"الرحمن" و"طه"، وكذلك الضمة الطويلة في "داود" و"طاوس"، وكما في الكسرة الطويلة في "يس"، وجميع هذه الأشكال الكتابية موروثة من مراحل مضت، كانت العربية فيها لا تثبت رسوماً للحركات الطويلة، بل كانت رسوم الواو {و} والياء {ي} ممثلة لأشباه الحركات⁽¹⁸⁾، في حين غاب رسم الألف مثلاً للفتحة الطويلة، إذ كان مقصوراً على تمثيل الهمزة⁽¹⁹⁾.

ولعل الغياب الأكبر للأصوات المنطقية يتمثل في الحركات القصيرة، فرسومها تغيب عن المكتوبات في معظم الواقع، ولا تظهر إلا في حالات نادرة، كما في الكلمات الغربية والنصوص عالية التقديس والنصوص الموضوعة أمام صغار المتعلمين من العرب⁽²⁰⁾. ويعد غياب التمثيل الخطي لهذه الحركات القصيرة، في أغلب مواقع المكتوب العربي-المسوغات تتصل بطبيعة النظام اللغوي في العربية والساميات؛ فالطبيعة الاشتقاء للصرف السامي تجعل من الجذور الصامتية للكلمات مادة المعنى، أو هي مادة المعنى الخام، ثم تأتي الحركات قصيرة وطويلة مصحوبة بالسوابق واللواحق، أو غير مصحوبة بهما-تأتي لتضييف للمعنى الخام معنى محدداً، فينشأ المعنى الصرفي الجديد⁽²¹⁾.

من جهة أخرى، فإن تناوب حركات الإعراب على أواخر الكلم العربي، حسب وظيفتها النحوية، جعل من هذه الحركات زوائد أو لواصق صرفية (مورفيمات)، لا تتصل بالمادة الأساسية للكلمات، وعليه، فإن غيابها عن التمثيل الخطي امتداد لغياب حركات الصرف عن الموضع الداخلية للكلمة⁽²²⁾.

- في مقابل التفاوت الأول عشر في المكتوبات العربية على رسوم ليس لها أي مقابل صوتي في اللغة المنطقية، وذلك وفق ما تظهر عليه الرسوم للكلمات: "عمرو" و"كتبوا" و"مائة"، فاللواو في "عمرو" والألف في "كتبوا" و"مائة" حروف صرفية من الناحية النطقية؛ فهما لا يمثلان شيئاً من المنطق. وكان الدرس القديم فسّر زيادة تلك الحروف في الموضع السابقة على أنها فوارق لغوية⁽²³⁾، جيء بها لميز شكل صرفي عن شكل آخر، أو هي لبيان الأصلي من الزائد من الحروف.

- ثمة أصوات منطقية يمثلها أكثر من رسم كتابي؛ فالفتحة الطويلة [ا] تمثلها الرسوم {ا} و{ى} و{و}، وصوت المهمزة تمثله الرسوم {أ} و{ؤ} و{ئ}— {ء} و{ئ}، وكذلك فالصوت [ت] تمثله الرسوم {ت} و{ة}. ينضاف لهذا التفاوت تعدد صور الحروف العربية، وفق رسم الحرف منها أول الكلمة أو في وسطها أو في آخرها، فالباء تمثل أول الكلمة {هـ} وفي وسطها {هـ} وفي آخرها {هـ}. والتنوع هنا إما أن يرتد لظروف تاريخية تتصل باللهجات أو هو بسبب الوافد من الساميات⁽²⁴⁾، أو إن التنوعات في الرسم محكومة بالطبيعة الاتصالية للحروف العربية.

- في مقابل الحالة السابقة، ثمة رسوم كتابية يمثل الواحد منها أكثر من صوت. كما في رسم {و} الذي يمثل صوتي الواو الضمة الطويلة /uu/ والواو شبه الحركة /w/، وكذلك رسم (ي) الممثل لصوتي الياء الكسرة الطويلة /ii/. والياء شبه الحركة /y/، والازدواج في التمثيل، هنا، يعود لما مرت به العربية من طور غاب فيه تمثيل الحركات الطويلة، فلما نمض الكاتبون بالمهمة في طور لاحق، راحوا يمثلون تلك الحركات برسوم كانت مخصصة لشبيهي الحركة الواو {و} والياء {ي} ⁽²⁵⁾.

- اقتراح الحلول:

طرح الدراسة رؤيتها النقدية وحلوها المقترحة للصعوبات السابقة في مستوى الكتابة العربية على ضوء من توزع هذه الصعوبات على المحاور الأربع سالف الذكر، وعلى ذلك، ستتشتمل الصفحات الآتية على دراسة تفصيلية لكل محور:

فيما يتعلق بغياب التمثيل الكتافي لبعض الأصوات العربية، لوحظ أن هذا الغياب جاء على وجهين، الأول منهما تمثل في غياب رسم الحركات الطويلة عن كلمات من مثل "هذا" و "الرحمن" و "طه" و "داود" و "طاوس" و "يس"، والرسم على هذا النحو، وكما أشرنا في موضع سابق، شاهد كتافي على مرحلة مضت، أو هو، كما يصفه المعاصرون، راسب لغوي أوركام ⁽²⁶⁾ احتفظت به العربية وحنته، لتدل به على ما تمر به اللغة والكتابة من تطورات، على أن اللغة تعامل مع هذه المحنطات وفق مبدأ: "تحفظ ولا يقاس عليها".

على أية حال، تقترح الدراسة أن يؤجل عرض هذه النماذج الكتابية إلى مرحلة متقدمة في المادة التعليمية، وحتى في هذه المرحلة، ينبغي للمدرس وللمُقرّر أن يتناولا هذه المرسومات في سياقها التاريخي، وأن يبرز ركارامتها وأنها شواهد محدودة، استقرت الكتابة على تخفيتها على هذا النحو. ولا بأس في أن يشتمل الكتاب على الرسم الجديد لبعض من هذه الكلمات والذي أحدثته العربية تخلصاً من الرسم القديم، كما في: "داوود" و "طاوس" و "ياسين" ⁽²⁷⁾.

أما الجانب الآخر في هذا المحور، فتمثل في غياب رسم الحركات القصيرة في المكتوبات العربية، وتلك حالة تعم كل الكتابات السامية ⁽²⁸⁾، فهي جمياً صوامتية ⁽²⁹⁾، لا تمثل إلا الصوامت، وأما الحركات القصيرة فلا تمثيل لها على الأغلب ⁽³⁰⁾.

وقد سبق البيان بأن الطبيعة الصوامتية للكتابة العربية طبيعة يقتضيها النظام اللغوي في العربية والساميات، بوصفها تقوم صرفيًا على الاشتقاء ونحوياً على الإعراب⁽³¹⁾، وهو ما يذكرنا بنص سوسيير الذي يقول فيه إن الكتابة عندما توضع للمرة الأولى لا تكون إلا ممثلة لنظامها اللغوي الخاص⁽³²⁾؛ وعليه جاءت الكتابة العربية ممثلة لنظامها اللغوي الصرفي والنحواني، كما تمثل بخصائصي الاشتقاء والإعراب⁽³³⁾، فغاب التمثيل الخطي للحركات القصيرة، لأنها متحولة وليس لها ثابتة كالصوامت، فالكتابية بطبيعتها تنتخب الثبوت والجمود، وكأنها بذلك تراهن على وعي القارئ بلغته وما تحمله من خصائص نظامة.

ووفق آلية الثبات والتحول أقصت الكتابة العربية حركات الإعراب القصيرة عن التمثيل، فهي كحركات الصرف المتحولة، والقارئ الفصيح يعرفها ذهنياً⁽³⁴⁾ فينطقها وفق ما يروم من معانٍ. على أية حال، ولأن الإنجليزية لا تعمل وفق الاشتقاء والإعراب في معظم ما تنتجه من ملفوظات⁽³⁵⁾، ترى الدراسة أنه لا مناص أمام المعلم والمقرر من إثبات الرسوم الكتابية للحركات القصيرة في جميع المكتوبات العربية الموضوعة أمام المتعلمين، فهذا الإثبات يضمن استقبالاً سليماً للعربية، وكذلك فإنه يضمن إنتاجاً قرائياً دقيقاً، وهو على ذلك كله، يسهم في تمثيل النظام اللغوي الصرفي والنحواني.

المحور الثاني يختص بالرسوم خالية القيمة الصوتية، كما في: "عمرو" و"مائة" و"كتبوا". أما الرسمان "عمرو" و"مائة" فينبغي تدريسيهما في مراحل متقدمة، على أن يشار إليهما في ذاك الموضع مع ما يمثلانه من قيمة تاريخية ومن راسب كتابي وفدي إلى العربية من النبطية والسريانية⁽³⁶⁾.

أما رسم الألف بعد الواو في "كتبوا" وما جاء على شاكلته، فلا مناص له من أن يكون في أول الدرس، مع تضمين الإشارة إليها ما تحتويه من توظيف صرفي، وضعه النحويون العرب بهدف التفريق بين الواو الأصلية والزائدة⁽³⁷⁾ بغض الطرف عما يخفيه اضطراب الرسم لهذه الألف في المصحف العثماني من حقائق تاريخية⁽³⁸⁾.

في المحور الثالث ظهر أكثر من رسم كتابي للصوت الواحد، وتقترح الدراسة التعامل معه وفق ثلات مراحل:

أ- المرحلة الأولى: تدرس فيها الحروف مرسومة أول الكلمة ووسطها وآخرها، فهذه الرسوم هي صاحبة الأولوية في التدريس.

- بـ - المرحلة الثانية: وفيها ننتقل لتضمين المقررات كلمات مهموزة. على أن تدرس كتابة المهمزة وفق القواعد المضطربة فحسب، وتترك الحالات الشاذة إلى مراحل متقدمة.
- في مرحلة ثالثة، يدرس المتعلمون الفرق في الرسم بين الألف المقصورة والألف القائمة، وفق ما استقر عليه الأمر من توظيف صرفي، أما الكلمات "الصلة" و"الركوة" و"الحبيبة" فيترك تدريسها إلى مراحل متقدمة، يشار فيها إلى السياق التاريخي للرسم.
- أما المحور الأخير، فترى الدراسة أن تُعرض نماذج كتابية للواو والياء الحركتين الطويلتين بال مقابل مع النماذج الخاصة بالواو والياء شبهي الحركة، فالفصل بين الحركات وأشباه الحركات يتکيء على النطق⁽³⁹⁾، وهو ما يفضي بنا إلى القول إن التعليم التقابلی لهذه الأصوات يسهم في تمكين المتعلمين من إتقان الفوارق النطقية إلى جانب إتقان الرسم.
- كانت هذه أظهر الحلول التي تقترحها الدراسة في مواجهة الصعوبات الكتابية التي تعترض المتعلمين للغة العربية من الناطقين بالإنجليزية، والصعوبات هنا هي صعوبات افتراضية، وفق منهج التحليل التقابلی، وهو منهج قبلي سابق للتعليم، وعليه، تفترض الدراسة أن الصعوبات في مستوى الكتابة لا تقف عند هذا الحد بل ثمة صعوبات أخرى قد يكشف عنها منهج آخر مساند للتحليل التقابلی، ذاك هو منهج تحليل الأخطاء.

قائمة الهوامش:

- (1) ميشيل مكارثي، قضايا في علم اللغة التطبيقي، ترجمة: عبد الجود توفيق محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 22-27.
- (2) روبي رارتان، مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة: عبد القادر المهري، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ط 1، ص 165.
- (3) عابد بوهادى، تحليل الفعل الديداكتيكي، مقارنة لسانية بيداغوجية، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد (2)، 2012، ص 367.
- (4) فاطمة محمد محجوب، دراسات في علم اللغة، القاهرة، دار النهضة العربية، ص 116.
- (5) رونالد إيلوار، مدخل إلى اللسانيات، ترجمة: بدر الدين القاسم، دمشق، وزارة التعليم العالي، 1980، ص 85-87.
- (6) أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، القاهرة، عالم الكتب، 1985، ط 3، ص 200.
- (7) بسام بركة، علم الأصوات العام، أصوات اللغة العربية، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص 151.
- (8) جاك دريدا، علم الكتابة، ترجمة: أنور غيث ومنى طلبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005، ص 167-168.
- (9) كمال بكمال، التعبير الشفهي والتعبير الكتابي، العدد (8-9)، طرابلس الغرب، 1979، ص 29.
- (10) روبرت لادو، كيف نقارن بين نظامين صوتين، بحث متضمن في كتاب محمود إسماعيل صيني، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، الرياض، جامعة الملك سعود، 1982، ص 15.
- (11) جلايلي سميه، اللسانيات التطبيقية، مفهومها و مجالاتها، مجلة الآخر، العدد 29 / ديسمبر 2017، ص 130.
- (12) محمد أبو عيد، تحليل الأخطاء النطقية في مستوى الفوئيمات المفردة عند متعلمي اللغة العربية من الناطقين بالإنجليزية، مجلة جامعة إربد للبحوث والدراسات، المجلد (12)، العدد الأول، 2008، ص 3.
- (13) محمد علي الخولي، الحياة مع لغتين، الشافية اللغوية، الرياض، جامعة الملك سعود، 1988، ط 1، ص 96، وانظر: جلايلي سميه: اللسانيات التطبيقية، مفهومها و مجالاتها، ص 130.
- (14) عابد بوهادى، تحليل الفعل الديداكتيكي، ص 368.
- (15) محمد علي الخولي، الأصوات اللغوية، عمان، دار الفلاح، 1990، ص 70، محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان، 2000، ص 190، فوزي الشايب، محاضرات في اللسانيات، إربد، عالم الكتب الحديث، 2016، ط 2، ص 142.

* يشير القوسان على هذا النحو: { } إلى أن ما بداخلهما هو جرافيم أو وحدة كتابية.

** يشير القوسان على هذا النحو: [] إلى أن ما بداخلهما ألوفون أو صوت منطوق.

- (16) محمد أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائمة عند علماء العربية القدماء، مجلة جامعة قطر للآداب، العدد (28)، 2006، ص 211.
- ***
- (17) محمد علي الخولي، الأصوات اللغوية، ص 74-75.
- (18) غانم قدوري الحمد، رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، بغداد، اللجنة الوطنية للاحتفال بطلع القرن الخامس عشر المجري، 1992، ط 1، ص (71-72).
- (19) كمال محمد بشر، الألف في اللغة العربية، القاهرة، مجلة مجمع اللغة العربية، عدد "2"، 1967، ص 54-74.
- (20) محمد أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية، ص 211.
- (21) هنري فليش، العربية الفصحى، نحو بناء لغوي حديث، تعریب: عبد الصبور شاهین، بيروت، دار المشرق، 1983، ص 54، وانظر: فوزي الشايب، أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد (2)، العدد (30)، 2005، ص 107.
- (22) محمد أبو عيد، الأبجدية العربية في ضوء علم اللغة الحديث، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وأدابها، جامعة اليرموك، 1998، ص 76.
- (23) محمد أبو عيد، العلامات التمييزية في المكتوبات العربية، رؤية لسانية تاريخية، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 11، جانفي، 2014، ص 22-28.
- (24) محمد أبو عيد، العلامات التمييزية، ص 26.
- (25) رمزي بعلبكي، الكتابة العربية والسامية، دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين، بيروت، دار العلم للملاتين، 1981، ص 171-172.
- (26) رمضان عبد التواب، الركام اللغوي للظواهر المنبثقة في اللغة، المجلة العربية، السنة الثانية، العدد (1)، 1977، ص 55.
- (27) محمد أبو عيد، العلامات التمييزية في المكتوبات العربية، رؤية لسانية تاريخية، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد (11)، 2014، ص 26.
- (28) فائز فارس الحمد، اللغة العربية، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1987، ص 14.
- (29) سيد، فرج راشد، الكتابة من أقلام الساميين إلى الخط العربي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط 1، 1944، ص 305.
- (30) فائز فارس الحمد، اللغة العربية، ص 14.
- (31) محمد أبو عيد، برامجاتية الكتابة العربية، دراسة في اللسانيات الاقتصادية، مجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، العدد (27) ديسمبر 2009، ص 4.
- (32) سوسيير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985، ص 52.

(33) هنري فليش، العربية الفصحى، نحو بناء لغوي حديث، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، دار المشرق، 1983.

ص 86.

(34) يحيى عبابة، التطور السيميائي لصور الكتابة العربية، دراسة لغوية مقارنة بين العربية والكتابات السامية، الكرك، منشورات جامعة مؤتة، 2000، ص 16.

(35) محمد علي الحولي، مدخل إلى علم اللغة، ص 71-74.

(36) حسين لافي، نظام الكتابة العربية في ضوء علم اللغة الحديث، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2006، ص 62.

(37) أحمد قبش، الإملاء العربي، نشأته وقواعده ومفرداته وتمارينه، دمشق، 1977، ص 78.

(38) المصدر نفسه، ص 78.

(39) يحيى عبابة، الصرف العربي التحليلي، نظرات معاصرة، إربد، دار الكتاب الشفاف، الأردن، ط 1، 2018، ص 29.

ثبات مصادر البحث:

- أبو عيد، محمد. تحليل الأخطاء النطقية في مستوى الفونيمات المفردة عند متعلمي اللغة العربية من الناطقين بالإنجليزية. مجلة جامعة إربد للبحوث والدراسات، المجلد 16، العدد الأول، 2008.

- أبو عيد، محمد. أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائمة عند علماء العربية القدماء. مجلة جامعة قطر للآداب، العدد 28، 2006.

- أبو عيد، محمد. العلامات التمييزية في المكتوبات العربية، رؤية لسانية تاريخية. مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر، العدد 11، 2014.

- أبو عيد، محمد. برامجاتية الكتابة العربية، دراسة في اللسانيات الاقتصادية، مجلة كلية الآداب. جامعة الخرطوم، العدد 27، ديسمبر 2009.

- أبو عيد، محمد. الأبجدية العربية في ضوء علم اللغة الحديث. رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وأدابها، جامعة اليرموك، 1998.

- إيلوار، رونالد. مدخل إلى اللسانيات، ترجمة: بدر الدين القاسم، وزارة التعليم العالي، دمشق، 1980.

- بكداش، كمال. التعبير الشفهي والتعبير الكتابي. العدد 9-8، طرابلس الغرب، 1979.

- بركة، بسام. علم الأصوات العام، أصوات اللغة العربية. مركز الإنماء القومي، بيروت.

- بشر، كمال محمد. الألف في اللغة العربية. مجلة مجمع اللغة العربية، العدد 2، القاهرة، 1967.

- بعلبكي، رمزي. الكتابة العربية والسامية، دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين. بيروت، دار العلم للملاتين، 1981.

- بوهادي، عابد. تحليل الفعل الديداكتيكي، مقارنة لسانية بيداغوجية. دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجلد 39، العدد 2، 2012.
- الحمد، غانم قدوري. رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية. بغداد، اللجنة الوطنية للاحتفال بـمطلع القرن الخامس عشر المجري، 1992.
- الحمد، فائز فارس. اللغة العبرية. دمشق، مؤسسة الرسالة، 1987.
- الخولي، محمد علي. الحياة مع لغتين، الثانية اللغوية. الرياض، جامعة الملك سعود، 1988.
- الخولي، محمد علي. الأصوات اللغوية. عمان، دار الفلاح للنشر، 1990.
- دريدا، جاك. علم الكتابة. ترجمة: أنور مغيث، من طلبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- راشد، سيد فرج. الكتابة من أقلام الساميين إلى الخط العربي. القاهرة، مكتبة الخانجي، 1944.
- سمية، جلايلي. اللسانيات التطبيقية، مفهومها و مجالاتها. مجلة الآخر، العدد 29 ديسمبر، 2017.
- سوسير، فرديناد. دروس في الألسنية العامة، ترجمة: صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985.
- الشايب، فوزي. محاضرات في اللسانيات. إربد، عام الكتب الحديث، 2016.
- الشايب، فوزي. أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، الجلد 2، العدد 30، 2005.
- عباينة، يحيى. التطور السيميائي لصور الكتابة العربية، دراسة لغوية مقارنة بين العربية والكتابة السامية. الكرك، جامعة مؤتة، 2000.
- عباينة، يحيى. الصرف العربي التحليلي، نظارات معاصرة. إربد، دار الكتاب الثقافي، 2018.
- عبد التواب، رمضان. الركام اللغوي للظواهر المندثرة في اللغة. المجلة العربية، السنة الثانية، العدد 1 ، الرياض، 1977.
- عمر، أحمد مختار. دراسة الصوت اللغوي. القاهرة، عالم الكتب، 1985.
- فليش، هنري. العربية الفصحى، نحو بناء لغوي جديد. ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، 1983.
- قبش، أحمد. الإملاء العربي، نشأته وقواعد ونمطاته وتطوره. دمشق، 1977.
- لادو، روبرت. كيف نقارن بين نظامين صوتيين. بحث متضمن في كتاب محمود إسماعيل صيني. التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، الرياض، جامعة الملك سعود، 1982.
- لافي، حسين. نظام الكتابة العربية في ضوء علم اللغة الحديث. رسالة دكتوراه، إربد، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، 2006.
- مارتان، روبي. مدخل لفهم اللسانيات. ترجمة: عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، 2005.

- محجوب، فاطمة. دراسات في علم اللغة. القاهرة، دار النهضة العربية.
- مكارثي، ميشيل. قضايا في علم اللغة التطبيقي. ترجمة: عبد الجماد توفيق محمد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

تجليات العجيب في الرواية الجزائرية المعاصرة

سوادق الحلم والفاجعة لعز الدين جلاوجي أنموذجا

The wondrous manifestation in Algerian novel. The dark dream and horror of azzedine djlaouidji as case of study.

د. سالم بن لباد، الباحثة هجيرة زروال (جامعة البويرة، جامعة بجایة / الجزائر)

ملخص:

تحلّل الرواية العربية المعاصرة في ظل سيرها الحيث، من الفنية والإبداع، إلى البحث الدائب عن الأشكال التعبيرية الملائمة لاستيعاب الواقع بكل مظاهره وتقلباته، وهذا سر تعدد اللغات وأساليبها.

والرواية العجائبية^(*)؛ خطوة جريئة نحو تجاوز الأنماط التقليدية للكتابة، والتي تتمظهر في عوالم سطحية جديدة، تكاد تكون مستنسخة عن بعضها البعض، حيث اخترت لنفسها أشكالاً بديلة وأساليب مغايرة بالانفتاح على عوالم سحرية، توج بالخارق واللامألوف، وفوق الطبيعي.

الكلمات المفتاحية: الرواية، العجائبي، الخارق، اللامألوف، الفانتاستيك.

Abstract:

The contemporary Arabic novel is transformed into a constant search for forms of expression adapted to reality in all its manifestations and mutations, which has resulted in a diversity of languages and styles.

The carnival novel *, is considered a brave step to overcome the traditional styles of writing, which appear in new, almost identical, superficial worlds, this change is manifested by taking alternate forms and methods open to the magical worlds, supernatural , unusual and supernatural.

Keywords: novel, carnivalesque, supernatural, unusual, fantastic.

1- مفهوم العجائبية:

1-1- المعنى اللغوي:

عرفها ابن منظور في مادة العجب بأَنَّهَا: «الْعُجْبُ وَالْعَجْبُ، إِنْكَارٌ مَا يَرِدُ عَلَيْكَ لِقْلَةِ اعْتِيَادِهِ»⁽¹⁾

ومفهوم العجب في هذا التعريف يجيء إلى الغموض المركز على التقيض المألف، الذي يحدثه النقود، فقلة الاعتياد، تخلق نوعاً من الالتباس القائم على الحيرة والتrepidation.

1-2- المعنى الاصطلاحي:

ظهرت دراسات نقدية عديدة، تنظر لمصطلح العجائبية وتقف عند مفهومه وحدود معانيه، ونذكر على سبيل المثال ما قدمه الباحث تودروف (Todorov) في كتابه "مدخل إلى الأدب العجائبي" المطبوع سنة 1970، والذي يعد من أبرز الأعمال النقدية المنظرة لموضوع العجائبية، والضابطة لمفهومه ولأهم تفرعاته.

ويغيل مفهوم العجائبي عند تودروف إلى "التrepidation"، حيث «يستغرق العجائبي زمن التrepidation أو الريب، وحالما يختار المرء هذا الجواب أو ذاك، فإنه يغادر العجائبي كما يدخل في جنس مجاور هو الغريب، أو العجيب، فالعجبائي هو التrepidation الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثاً فوق طبيعي حسب الظاهر». ⁽²⁾

ويرتكز معنى العجيب على عناصر الحيرة والدهشة ومفارقة الألفة والغموض، وهي عناصر تشكل أساس مفهوم العجائبي الذي وضعه تودروف. وحتى النقاد العرب الذين تناولوا موضوع العجائبية لم يتعدوا كثيراً عن هذا المفهوم.

ونذكر أيضاً ما ذهب إليه شعيب حليف، الذي يرى أن العجائبي يتموضع في المنطقة الوسطى بين العجيب والغريب، ويحتمل إلى الملتقي، وكذا طبيعة الحدث لتحديد فانتاستيكية العمل، فهو يرى أن الفانتاستيك، «يتموضع بين ما هو عجائبي وغرائبي، ويجعل القارئ كما يجعل الحدث ونهايته عاملين في تحديد فانتاستيكية العمل الروائي، فإذا انتهت الرواية إلى تفسير طبيعي فإنها تنتمي إلى الأدب الغرائي... أما العجائبي فهو حدوث أحداث، وبروز ظواهر غير طبيعية، مثل تكلم الحيوانات، ونوم أهل الكهف لزمن طويل، والطيران في السماء، أو المشي فوق الماء». ⁽³⁾

يحاول شعيب حليفي في هذا التعريف، أن يفرق بين مصطلحي العجيب والغريب. لكن محمد الباردي كان له رأي آخر في كتابه " الرواية العربية والحداثة "، حين التزم على مصطلح العجائبي، للتفريق بينه وبين المصطلحات الأخرى، يقول في ذلك: «لقد استعملنا مصطلح العجائبي بالمعنى الذي يؤديه المصطلح الفرنسي Le Fantastique " ونحن نميز بينه وبين المصطلحين القريبين منه وهما حكاية الخوارق (L'étrange) والحكاية الغريبة (Merveilleux)».⁽⁴⁾

يبدو واضحا من خلال التعريفين السابقين، لكل من تودروف وشعيب حليفي، بأن مصطلحي الغريب والعجيب، يشتراكان في تأطير مفهوم العجائبية، مما يؤدي إلى تعاونهما، إذ يشكل نوعا من اللبس لدى الملتقى، ولرفع هذا اللبس «يعرف تودروف أولئك بأنه ذاك الذي تتلقى فيه الأحداث التي تبدو على طول القصة فوق طبيعية، تفسيرا عقلانيا في النهاية، أما ثانيةهما، فيعرفه بأنه ذاك الذي يقترح علينا وجود فوق طبيعي، من جراء بقائه غير مفسر وغير متعقل». ⁽⁵⁾

يكشف الغريب عن سيرورات مخالفة لجري الحياة المألوفة، وهو يفترض مقابلة بين ما هو غريب وبين ما هو أليف أي أن الغريب لا يتمظهر إلا في إطار ما هو مألوف والفرق الوحيد الذي نلحظه بين العجيب والغريب «هو أن العجيب يميل إلى المعجزات الإلهية، وإلى الإدهاش بمعناه المشرق، والإيجابي بعكس الغريب، الذي تشوّبه غالبا بصمة من قلق هنا، أو شذوذ هنا». ⁽⁶⁾

ويلح سعيد يقطين في سياق آخر على ضرورة توافر عنصر " التردد " و " الحيرة "، المشترك بين الشخصية والقارئ، حيال ما يتلقيانه كي تتحقق صفة العجائبية، «إن حصول هذه " الحيرة "، أو " العجز " عن معرفة كيفية وقوع الفعل " العجيب " الذي يولد، ويحدد " العجائبي " كما تقدمه لنا مختلف " الحكايات " أو الأخبار (**) التي تزخر بها كتب العجائب العربية». ⁽⁷⁾

ويذهب شعيب حليفي إلى أن العجائبي، «ليس جنسا أدبيا قائما بذاته، ولكنها صيغة... والحقيقة أن يسم كل الأجناس الأخرى بل أنه يدخل في باب تشكيل النص في الشعر، والمسرحية، وفي الرواية الواقعية والرومانسية، ومعنى هذا أنه ليس هناك جنس الفانتاستيك، بل هناك تقنية الفانتاستيك». ⁽⁸⁾

وهذا يعني أن وجود مصطلح العجائبي في الأدب، يساهم في هيكلة النص الأدبي وتشكيله، على اختلاف أحاجنه وتنوعها، بحيث لا يمكن اعتباره جنسا أدبيا مستقل بذاته، لأنه من الأدوات المزروقة والمشكلة للنص، والذي يعطيه صبغة فنية جميلة، تثير القارئ وتستهويه.

2- العجائبي بين الواقع والخيال:

يبدو الشرخ عميقاً بين ما يقتضيه العمل الواقعي المتصلق بالمنجزات اليومية السائدة والعادية، وبين ما يقتضيه النزوع العجائبي من تشكيك في هذه المنجزات، ومن اقتحام لها وسعى دائم نحو اختراقها. فارتباط العجائبي بعالم الخوارق واللامألوف والغ فوق الطبيعي، ينفي من الوهلة الأولى أي اتصال طبيعي بينه وبين الواقع.

إن هذه المعارضة للواقع ومحاوزته لا تعني إلغائه أو تغيبه، بل تؤكد بطرح البديل فـ «ضرورة وجود الواقع» هو بداهة، فليس هناك رواية فانتاستيكية تفتقد لجذورها في الواقع».⁽⁹⁾

ومتأمل في التجربة الإنسانية المعاصرة المشحونة بالتوتر والمفاراتق، يؤكد أن العجائبي قد أصبح اليوم ضمن عالمنا المألوف، وأن كل ما يقوم عليه من تحطيم للقوانين التي تتحكم بالإنسان إنما هي تعبير عن أزمة الإنسان وواقعه المعاصر.

ومما لا شك فيه أنه ما من وجود لتجربة قصصية دون حضور للواقع فيها، فقد حولت التجربة الفنية الواقع وقدمته بأساليب متعددة لأن حقيقة أي فن لا تتحقق من خلال ماثلة الواقع، ومحاكاته فقط.

إن مسألة العلاقة بين الواقع والخيال، تعني نقل المعطى الواقعي برؤيه إبداعية واعية، والتي من شأنها أن تفصح عن الجوهر العميق للروح الإنسانية، كما «أن امتزاج المظهر الخيالي بالجوهر الواقعي ضرورة تفرضها طبيعة الفن الروائي، التي من المستحيل أن تكون بأكملها واقعية كل الواقعية، بما يفرضه ذلك من فجاجة، وتتسجيلية رتيبة، ولا أن تكون خيالية كل الخيال بما يجره ذلك ميوعة رومانسية، وهشاشة تصويرية، يضيع في خضمها جوهر السرد، وتنهش خصوصيته».⁽¹⁰⁾

فلجوء العجائبي للتعبير عن الواقع ليس غايته بحد ذاته، بل لضرورة أخرى وهي التعبير عن الاختلالات والتصدعات الناجمة عن عدم القدرة على التفاعل والاندماج مع المحيط.

3- شروط العجائبي:

العجائبي انزيح عن قواعد العقل ونوميس الطبيعة، وتوظيف المبدع لهذا النمط كما يرى تودروف (Todorov) يتطلب «شروطًا ثلاثة منجزة، يتعلق الأول بالقارئ ويرتبط الثاني بشخصية أو شخصيات من النص، ويحصل الثالث بمستويات التأويل وهذه الشروط هي: أن يرغم النص قارئه على التردد بين مستويين من التفسير للأحداث الأول طبيعي وأخر فوق طبيعي، ثم أن يكون هذا التردد محسوساً من طرف شخصية من النص، وأخيراً ينتهي القارئ إلى موقف إزاء النص».⁽¹¹⁾

وهنا يجب الإشارة إلى أنه يمكن للشرط الثاني، أن يختفي دون أن يلغى صفة العجائبية.

يرى محمد سالم محمد الطلبة، أن إصرار تودروف على مفهوم التردد كمعيار محمد للعجبائي، فيه نوع من تضييق فضاء القراءة، والتأنويل بالنسبة لهذا الجنس الأدبي الذي اقتحم السرد المعاصر، ورأى أنه من المستلزم علينا أن نفتح العجائبي على التأنويل، وفي هذا الانفتاح فرصة للكاتب في إدراج نصوصه الخلفية وتوظيفها بما يتلاءم مع راهن الكتابة.⁽¹²⁾

-4 موضوعات العجائبية:

4-1-المسخ والتحول:

يعتبر المسخ أحد موضوعات العجائبي يحمل معاني التحول والنقسان وضياع الموية الأولى في ملامح الموية والكينونة الثانية والتي تكون أشد قبحاً وتشويهاً وحرقاً للمأمول.

ونجد أن من أبرز دلالات ومعاني "مسخ" في لسان العرب ما يلي: «مسخ: مسخ: تحويل صورة أفح منها، وفي التهذيب تحويل خلق الله إلى صورة أخرى، مسخه الله قدراً يمسخه وهو مسخ، وكذلك المشوه الخلق، وفي حديث "ابن عباس": الجان مسخ الجن، كما مسخت القردة بني إسرائيل الجان، الحيات الدفاق.

ومسيخ: فعالب معنى مفعول من المسخ، وهو قلب الخلقة من الشيء إلى شيء ومنه حديث الضباب: إن أمة من الأمم مسخت وأخشى أن تكون منها، والمسيخ من الناس: الذي لا ملاحة له، ومن اللحم الذي لا طعم له...».⁽¹³⁾

وتحمل معظم معاني المسخ كل ما يتضمن الخروج عن المنطق العادي المألف واليومي، وهو محور الحدث في العجائبي وبؤرتة.

يعرف شعيب حلبي المسخ والتحول على أنها تيمة تسود في غالبية الأدب الفانتاستيكي، وهذا نتيجة تحولات الواقع والنفس البشرية وتقلباتها «إذ أن امتساخ شيء ما هو خضوعه لتحولات تطاله من حيث الزيادة أو الانتقاد، وقد شكلت هذه التيمة موضوعاً للعديد من الروايات العربية حيث بز الامتساخ في صوره المتعددة وشمل الكائنات البشرية والحيوان والجماد أيضاً». ⁽¹⁴⁾ ويُعتقد هذا المسخ إلى جميع الكائنات الحية وحتى الجماد أيضاً.

4-2-الرحلة:

يعد عنصر الرحلة موضوعاً فعالاً يتناوله الأدب العجائبي، لما فيه من ملامح الطابع الانتقالي الحركي «بما يتيحه عنصر الارتحال من فرص، وإمكانات، تتغير معها ملامح الزمان والمكان، وتنفاوت فسح المواجهة والاختيار، مما يضفي على التجربة أشكالاً جديدة من التنوع، والتأثير».⁽¹⁵⁾

والرحلة هي انعكاس لنزوع الإنسان ورغبته الجامحة، في التخلص من رتابة الراهن وتکاليفه، والميل إلى احتضان عالم جديدة ومغايرة، يعتقد فيها بأحلامه ورغبته، فالرحلة مبنية على انتزاع القدرة التخييلية الحركية عن الجمود، والثبات الواقعى لذلك فإن أي انتقال وتحول يحدث في حياة الإنسان، وينقله من وضع إلى وضع آخر، ومن حال إلى حال، فهو عبارة عن رحلة سواء كانت مادية أو تخيلية افتراضية، خفية تتمازج مع الغيبية، والغموض والتي يمكن أن تستأصل جذورها مثلاً من أساطير الوعي الإغريقي، وتصوراته الميتافيزيقية حول العالم، والوجود الذي كان بدوره تصوراً عجائبياً تتصافر فيه عوالم خفية غيبية.

5- مصادر العجائبي:

تأتي الأسطورة في مقدمة الأشكال التي استقت منها الرواية العجائبية مادتها، نظراً لتاريخها الموجل في القدم من جهة، وثانياً لأنها تأتي مليئة زاخرة بالحوادث، التي لا تتقيد بقوانين الكون، فالأسطورة «حكاية مقدسة تروي تاريخاً مقدس، أو حدثاً جرى في الزمن البدئي وتحلل كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترتها كائنات عليا، اتصفت أفعالها بالقدسي والخارق».⁽¹⁶⁾

وهي بذلك تطعم العنصر العجائبي وتمده بمادتها الخارقة واللامألوفة.

كما أن التراث العربي غني بالقصص والحكايات العجائبية، فقد استفادت القصة العجائبية من هذا التراث وطورته بما يناسب قدرتها، على التعبير عن المشكلات التي يعانيها الإنسان العربي المعاصر، فالعجبائي يدرج بالدرجة الأولى « ضمن تراث الأساطير والفلكلوريات الثقافية».⁽¹⁷⁾

كما لا يمكن تجاوز دور القصص الدينية في إثراء الأدب العجائبي وإغناء مادته الحكائية بموضوعات متزوجة بين تفاصيل الواقع وعجائبي اللامألوف.

6- العجائبية في سرائق الحلم والفجيعة:

يؤكد كاتب الرواية، أن الكتابة الروائية خرق لقواعد المألوف والسطحى والرتيب، ومن هنا جاءت رواية "سرائق الحلم و الفجيعة " مخالفة شكلًا ومضمونًا عن كل القوالب التقليدية السائدة.

خاض عز الدين جلاوخي غمار التجريب الروائي، فصور الواقع بطريقة فانتازية يتماهى فيها المؤلف باللامأولف والمقدس بالمدنس.

ورغبة منه في إدكاء بعد العجائبي على الرواية، عمد الروائي إلى تغليف الأحداث والشخصيات والزمان والمكان بطابع عجائبي، يثير الحيرة والتعدد والدهشة، فأحداث الرواية تجري في أجواء غريبة يتقاطع فيها الرمزي والأسطوري والخيالي.

1-6- أسطرة الرواية وأنسنة الجمام والأشياء:

إن عنوان الرواية مثلاً "سرداق الحلم والفحجعة" يحيل إلى ثنائية ضدية "الحلم والفحجعة" وهي من الثنائيات الواردة غالباً في الأساطير، التي تأسس على قيم الخير والشر، والجمال والقبح، والظلام والنور.

كما تأسس عجائبية الرواية من خلال أنسنة الأشياء والجمادات، ونسبة الأفعال الإنسانية لها، فعلى غير المؤلف والمعتاد، تصور الرواية مدينة يسودها المصح والخراب، تقدم نفسها لكل طالب شهوة، وتمارس العهر جهاراً. وهذا ما يؤكد عزالدين جلاوخي في هذا المقطع من الرواية:

«تقهقه المدينة العاهرة في سمعي ... تنهادي أمام بصرى في ثوبها الشفاف... يتتصافح ثدياها... شكتها... تضرب على الأرض بکعبها... تندنن أغنيتها المفضلة». (18)

وهذا بالإضافة إلى أنسنة الحيوانات أيضاً ومن نماذج ذلك في الرواية «من بالوعة القاذورات يخرج فأر أغبر يمشي الخيلاء ينصر قطا متكوناً على نفسه يضحك فأر ضحكة هستيرية... يجري خلفه... يفزع القط ليندع فأرا». (19)

ففي هذا المقطع يكسب الكاتب "الفأر"، والقط صفات إنسانية، المشي بخيلاء، والضحكة بهستيريا، تخرج به عن طبيعته الحيوانية وتصبح الشخصيات بطابع عجائبي شبيه بشخصيات كليلة ودمنة.

6- الامتساخ:

ومن المشاهد الدالة على الامتساخ في الرواية، ما يتمثل في هذا المقتطف: «ضحكة ببلاهة وبلادة... لقد فقدت كل شيء كان في ذاكرتي... كل شيء غداً أمامي، جميلاً وبديعاً، وأحسست كأن طبقة الشعر التي كانت تغطياني قد ازدادت كثافة، وأن ذراعي قد بدأت تنبت زوائد صغيرة تشبه إلى حد بعيد زوائد جناحي الوطواط، ودار في يقيني... روح خفاف...». (20)

في هذا المقطع، تفقد الشخصية إنسانيتها، أو صورة الخلق الإنساني، وتحول إلى مسخ غريب من البشر، بعد مراحل تحولية أصابت أعضاء جسده.

6-3-حضور العنصر الغرائي:

أما على مستوى حضور العنصر الغرائي الذي تستكشف أثره في فعل التغريب، ويتمثل ذلك في تصويره للطائير بقوله: «طائر غريب لم أره في حياتي له جناحان متدان طويلان كجناحي الوطاوط... وله رأس كالخنزير... وله ذنب كالحمار... ومخالب كالنسور... ويعطيه ريش أسود كثيف...».⁽²¹⁾ كما نلاحظ في الرواية، حضورا غير هين للنص القرآني، سواء على مستوى استدعاء قصص الأنبياء أو اقتباسات اللغة القرآنية في الوصف والتشخيص ويتأكّد ذلك في قوله: «وأذن فيهم مؤذن الغراب فهرعوا ملبين ينسلون من كل فح عميق».⁽²²⁾

كما تتضح غائية التجريب من بداية النص الروائي، فتبدأ الرواية بخاتمة وتنتهي بمقيدة يورد فيها بداية الحكاية، ففي تصديريه للعمل يقول: «إن الأجيال المتعاقبة ما زالت تبحث عن قمة الجودي حيث رست السفينة».⁽²³⁾

ويؤدي هذا القلب (المقدمة مكان الخاتمة، والخاتمة مكان المقدمة) دورا في صدم المتلقّي، وعانيا في تحفيزه على مواصلة القراءة.

6-4-حضور الرمز:

جاءت لغة الرواية مطعمّة بالاقتباسات، غنية بالدلائل، تعج بالشفرات والرموز، تستدعي في هذه الحالة قارئاً جيداً يحمل رصيداً ثقافياً كبيراً من أجل فكها، فعلى مستوى الرموز مثلاً، نجد حضوراً لعنصر الماء باعتباره رمزاً للحياة، يعيد للبطل حيويته، بعد أن غسله المخدوب بمياه الشلال، «ثم رماي وسط حوض الماء... وقفز الشيخ المخدوب فوق برجليه وراح يدلّكتني دلّكا شديداً وللماء مور شديد فأغدو تحت رجليه كالعهن يخرج مني عفن... نتن...».⁽²⁴⁾

كما أمره بصنع الفلك رمزاً للخلاص من الطوفان الذي يهدّد المدينة «الطوفان آت... الطوفان آت... واصنع الفلك بأعيننا ووحيينا».⁽²⁵⁾

كما نلمس في الرواية حضوراً مكثفاً للغة الشعرية الطافحة المعبرة عن العواطف، «ويا صفصافي يا زيتوني... يا شقائق النور... يا ساقية... جدولًا فضياً... ويا مهرة بريّة بيضاء... تعشقين التمرد». إن القارئ لهذا المقطع، يستشف من البداية عن دوبيته الندية إذ يتکون على لغة شعرية تتولّ بالمحازن والرمز، سبيلاً لتحقيق شعريتها.

يتعلق الأمر في سرداً للحلم والفجيعة، برواية يتضمن شكلها من الداخل ولا يبقى منها إلا الإيهاب الخارجي، ليتولد منها نوع جديد يعتمد على سحر الواقع و ظلاله «ولا يعني أنها غير واقعية بل يعني أنها تقدم واقعاً من مستوى آخر، لا يرتبط بالواقع المائي المباشر».²⁶⁾ ليكشف بذلك عن تشظيات الراهن، وازدحامه بالمخالفات والتوترات ، والتي هي سمة للعصر الحالي.

خاتمة:

ختاماً؛ لقد حاولت هذه القراءة إبراز حضور العجائبي في رواية "سرداً للحلم والفجيعة" لعز الدين جلاوخي، وقدمت جملة من النتائج، يمكن تلخيصها في ما يلي :

- عمل عز الدين جلاوخي، إخراج روايته عن الإبداع التقليدي السائد، مخالفًا بذلك ما اعتاد عليه روائيون شكلاً ومضموناً. فصور الواقع بطريقة فانتازية يمزج فيها بين المؤلف واللامؤلف، وبين المقدس والمقدس.

- تعمد الروائي في تلوين الأحداث والشخصيات والزمان والمكان بطابع عجائبي، يثير الحيرة والتردد والدهشة، فجعل أحداث الرواية تجري في أجواء غريبة يتقاطع فيها الرمزي والأسطوري والخيالي.

- استعان الروائي في رواية "سرداً للحلم والفجيعة" بأسلوب الأسطرة، الذي يعتمد على ثنائيات الضدية مثل "الحلم و الفجيعة" وهي من الثنائيات تسجل حضورها غالباً في الأساطير، التي يكون أساسها مبنياً على قيم الخير والشر، أو الجمال والقبح، أو الظلام والنور.

- كما استطاع أن يؤنسن الأشياء والجمادات والحيوانات، على غير المؤلف والمعتمد، تصويره للمدينة التي يسودها المسخ والخراب، حين تقدم نفسها لكل طالب شهوة، وتمارس العهر جهاراً...

- على مستوى حضور العنصر الغرائي، يتمثل في تصويره للطائر بطريقة تبدو غريبة لدى القارئ، مما يتطلب من القارئ الجهد والقدرة المعرفية التي تساعد في الفهم، وفك دلالات الرموز التي استعان بها الروائي في نصه.

قائمة الهوامش:

* للعجائبية مصطلحات عديدة أهمها: الفانتاستيك، الفانتازيا، الغرائي السحري، الأدب الاستيهامي، تذوب في دلالة واحدة هي العجيب والخارق للعادة.

- 1- ابن منظور، لسان العرب، مج 1، دار صادر، ط 6، بيروت، 1997، مادة (ع.ج.ب).
- 2- تزفيتنودروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، دار شرقيات، القاهرة، ط 1، 1994، ص 44. نقل عن: بهاء بن نوار، العجائبية في الرواية المعاصرة، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012-2013، ص 10.
- 3- شعيب حليفى ، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2009، ص 61 .
- 4- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة، ج 1، دار المخوار للنشر والتوزيع، ط 1، اللاذقية ، 1993 ، ص 187 .
- 5- بهاء بن نوار، العجائبية في الرواية العربية المعاصرة، ص 11 .
- 6- بهاء بن نوار، العجائبية في الرواية العربية المعاصرة، ص 12 .
- 7- سعيد يقطين، السرد العربي، مفاهيم وتحليلات، ط 1، دار رؤية، القاهرة، 2006، ص 267 .
- 8- شعيب حليفى ، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص 53 .
- 9- شعيب حليفى، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص 49 .
- 10- بهاء بن نوا، العجائبية في الرواية العربية المعاصرة، ص 17 .
- 11- نضال الصالح ، التزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة، إتحاد الكتاب العرب، (د.ط)، دمشق، 2001، ص 20.
- 12- ينظر: محمد سالم الأمين الطلبة، مستويات اللغة في السرد العربي المعاصر، ص 248.
- 13- ابن منظور، لسان العرب، مج 14، مادة مسخ.
- 14- شعيب حليفى ، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص 90 .
- 15- بهاء بن نوار، العجائبية في الرواية العربية المعاصرة، ص 166 .
- 16- نضال الصالح ، التزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة، ص 12

- 17- تودوروف ، مدخل إلى الأدب العجائبي، ص 07. نقل عن : محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مستويات اللغة في السرد العربي المعاصر، ص 247.
- 18- عز الدين جلاوخي، سرائق الحلم و الفجيعة ، دار هومة، ط1، الجزائر، 2000، ص 9.
- 19- المصدر نفسه، ص 10.
- 20- المصدر نفسه، ص 116.
- 21- المصدر نفسه، ص 97.
- 22- المصدر نفسه، ص 13.
- 23- المصدر نفسه، ص 4.
- 24- المصدر السابق، ص 126.
- 25- المصدر نفسه، ص 89.
- 26- أدونيس، الصوفية والسورالية، دار الساقى، ط2، بيروت، 1999، ص 176.

التمظهرات التَّدَاوِلِيَّةُ فِي الْبَلَاغَةِ الْعَرَبِيَّةِ عِلْمُ الْمَعَانِي نَمْوذِجًا

Pragmatical manifestations in Arabic rhetoric: semantics as a model

د. رابح بن خوية (جامعة برج بوعريريج / الجزائر)

ملخص:

تسعى الدراسة إلى مقاربة التمظهرات التَّدَاوِلِيَّةُ فِي الْبَلَاغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وهي التمظهرات المتمرکزة في صميم الدرس البلاغي، والمتجلية، بدايًةً، في الاعتناء بـ(المخاطب) أو المتكلّم أو مقامه أو (حاله) و(سياقه) خلال أداء وإنجاز الكلام وإنتاج الخطاب -وفي الاحتفاء بالمخاطب (المتكلّم) ومصالصده-. وقد تجلّى ذلك الاشتغال التَّدَاوِلِيَّ في البلاغة العربية، في كل مباحثها وموضوعاتها وعلومها. ولكنّه ظهر، بشكل أوضح، في مباحث معيّنة ومحصوصة مثل مباحث (علم المعاني) وتحدّف الدراسة إلى تقرّيب المنهج التَّدَاوِلِيَّ من التراث البلاغي العربي، والاستفادة من أدواته في الدرس القراءة، ومد جسر بين المعطين الغربي والعربي.

الكلمات المفتاحية: التَّدَاوِلِيَّة؛ اللسانيات، البلاغة. علم المعاني.

Abstract:

this study come to prove the pragmatic aspects in the Arabic old rhetoric ; that is the main aim of this research which trying to approximate this modern western method to own old Arabic heritage and invest what come from this pragmatic method to re-read this heritage with modern read which many be help to close a gap between the Arabic heritage and the modern western methods.

key words: Pragmatic, linguistic, the Arabic old rhetoric, the modern western methods...

1-مقدمة:

يجب أن تحتوي مقدمة المقال على تمهيد مناسب للموضوع، ثم طرح لإشكالية البحث ووضع الفرضيات المناسبة، بالإضافة إلى تحديد أهداف البحث ومنهجيته.

يمثّل (الاشغال التَّدَاوِلِيَّ في البلاغة العربية) موضوعاً جديراً بالمقارنة العلمية، وإذا كان لا يمكن رصدُ كلّ تمظهراته وتجلياته وأبعاده ومستوياته في مباحث البلاغة العربية، في هذا البحث الموجز، فإنّنا نكتفي بمقاربة هذا الاشتغال على مستوى (علم المعاني) ومن خلال تمظهره في مفهوم رئيس و مهم، قامت عليه هوية البلاغة

واستد إلية وجودها وارتبط به كثير من مباحثها، ألا وهو (المقام) أو ما ينوب مثابه ويؤسأ مسأله من مصطلحات ومفاهيم كـ(الحال) وـ(الاعتبار المناسب)... وما يتعلّق بهذا المفهوم من قضايا فرعية، ومن وظائف في التواصل وإنتاج الكلام وصياغته وإنتاج الدلالة وتوجيه المعنى، وفي الفهم والتفسير والتّأويل... وفي المضمار ذاته نُؤكّد على أسبقية واهتمام البلاغة العربية بهذا البعد وبهذا المفهوم ورعايتها له بالتفصيل فيه في مباحث واسعة من علم المعاني، تحديداً، في وقت مبكر، وفي ضوء ما انتهى إليه أفق الثقافة العربية اللامع في تلك المرحلة المتقدمة من تطورها. وقد شكل ذلك المفهوم إطاراً معرفياً رئيساً وأداة مفهومية إجرائية خطيرة لما يسمى اليوم بـ(التَّدَاوِلِيَّةِ) التي ترتكز في دراسة الكلام أو اللغة على جانبها الاستعمالي، وعلى السياقات المختلفة والمواقف المتباينة والظروف والملابسات المحيطة التي تتحقق فيها اللغة وتؤدي في طياتها وظيفتها.

وهذا لا يثبت الصلة الوثيقة بين البلاغة والتَّدَاوِلِيَّةِ، وبين القديم والحديث، أو يتعينا التأصيل لمفاهيم بإيجاد السوابق المتقدمة لها والحرف عن الجذر المحتمل لها... التأصيل لمفاهيم جاءت لاحقة باصطلاحات مختلفات بعد أزمان طويلاً... فحسب، وإنما يقرّر، دونما تكلف أو تعسّف أو تجنّ على الحقائق، بحضور اشتغال علمي عميق وتفكير لغويٍّ وطيد في الدرس البلاغي العربي يندرج في المقاربة التَّدَاوِلِيَّةِ، وذلك من منظور لغويٍّ وحضاريٍّ ثقافيٍّ خاصٌّ.

ولعل ذلك الاعتراف الموضوعي بالاشغال التَّدَاوِلِيَّةِ في الدرس البلاغي يُقيّم جسر التواصل بين معطيات التّراث ومستحدثات العصر، مما يقوّي الثقة في النفس ويبيّد سحائب الغربة التي تكاد تلتفنا وتحيط بنا في وجودنا وفي حاضرنا وفي مستقبلنا من كل جانب.

على أن قضية التأصيل التي تثار ويتسرّع إليها كلّما واجهتنا معرفة غريبة جديدة في مجال من المجالات العلمية، وبخاصة في الحالات الأدبية والتّقدّمية واللغوية... قضية تستوجب التّريث والتّفكير والتّأمل العلمي الموضوعي بعيداً عن الادعاء من جهة وعن الاستلالب من جهة أخرى. فتلك الظواهر التي نتعجل تأصيلها وإلحاها بمنظومتنا التّراثية وتتأتّي على الإلحاد أو الإدماج بشكل ما من الأشكال، وذلك لأنّ هذه الظاهرة أو تلك خصوصيّة مرتبطة بالعصر الذي هي فيه ومرتبطة بظاهرة أخرى هي وليدة العصر، وليس لها ما يعطفها على نوع أو نمط أو قالب ما قدّم مما يقتضي التّشبّه والوعي والإدراك بحقيقة الظواهر ومسارات تطورها وبيئات نشأتها والفارق القائم بين عصر وآخر قبل أي مغامرة في التأصيل والإعادة إلى القديم، ويقتضي الحذر من التّعميم والإيغال فيه. فمعية ذلك شلل في إعمال الفكر وكسل في البحث وهدر للطاقة ووأد للأسئلة.

وهنا، يمكن أن نستعيّن قول أَحمد مُحَمَّد قدوِّر عن الدارسين الَّذِين جعلوا (التناص) ظاهرة عامة لا تختصّ حدِيث الشِّعر دون قديمه ولم يدقّقوا في الأشكال الجديدة، وضمّوا كلَّ ما وقفوا عليه من الأشكال القديمة والحديثة إلى ميدان التناص دون تنبهٍ إلى خصوصية هذه الظاهرة في هذا العصر، يقول "نُودٌ" في هذه المناسبة أن نختزل من التسريع في البحث عن أصول قديمة، أو أمثلة تشابه الأفكار والماهيج الحديثة، ولا سيما إذا غابت النّظرة المدققة وساد التعميم، أو كان الدافع عاطفيًّا لا صلة له بالمنهج العلمي. كأن يكون ذلك سعيًا إلى تعريض النّقص أمام الآجانب، بمقارعتهم بإنجاز أجدادنا. فإذا صَحَّ أنَّ الجديد في هذه الظاهرة وأمثالها لا ينبع فجأة، وأنَّ القديم لا ينتهي بعنة فتتحمِّي آثاره كلَّها، فإنَّ هذا لا يبرر في التناول الدراسِيِّ الصَّحِيحِ تعميغ المصطلحات والمفاهيم الحديثة لتكون أشمل وأوسع مما هي عليه في حقيقتها. وهذا لا يعني بالطبع إنكار الجنور القديمة للقضايا والأفكار الجديدة ولا سيما ما له صفة إنسانية منها. لكنَّ لكلَّ شيء سماته في زمانه، فلا يصح أن نتسرع في تصييد نقاط التّشابه بين ما هو قديم، وما هو جديد على نحو سطحيٍّ، وكأنَّ الأمور تسير في خطٍّ مستقيم لا يعترضه معارض ولا يعوقه حاجز. وأنَّ ما نفضلُه في هذا المجال هو أن تؤخذ الظواهر ضمن إطارها الزمني (diachronique) قبل التعرُّف إلى الإطار التارِيخي المتعاقب (synchronique) فيمتاز كلَّ مصطلح من آخر، وتعرف حدود الأشكال السائدة في الحقبة الراهنة للدرس.⁽¹⁾

وكذلك ينبغي التعامل مع المقاربة التَّدَاوِلِيَّةِ وقضاياها ونحن نتأمل إرهاصاتها في تراثنا العربيِّ والبلاغيِّ منه باهتمام متمنّ، فلا نشتَطِّ في أيِّ اتجاه، ولتكن تأملنا موضوعيًّا واقعيًّا يرجح كفة الحقائق والواقع على كفة المشاعر والأحساس.

وقد يأخذ ذلك التأمل والفحص سمة الحوار، وهو يذهب إلى *إليه اللسانِيِّ واللغويِّ* أَحمد المتوكل تأكيداً لأطروحته، يقول في كتابه (*الوظائف التَّدَاوِلِيَّةُ فِي الْلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ*): "أتاحت لنا دراسة الوظائف التَّدَاوِلِيَّةُ الخمس في اللغة العربية إطار النحو الوظيفي أن نمحض، إلى حدٍّ، الأطروحة التي دافعنا عنها منذ سنوات (المتوكل 1982) والقائلة بإمكان إقامة «حوار» مثمر بين الفكر اللغوي العربي القديم والفكر اللسانوي الحديث على أساس القرض والاقتراض رغم انتفاء الفكرين إلى «حقلين نظريين» متباعدتين. ويدلُّ على إمكان إقامة هذا الحوار أننا استطعنا أن نغني النحو الوظيفي بتحليلات ومفاهيم من النحو والبلاغة العربين من جهة أخرى وأن نعيد النظر في مجموعة اقتراحات النحاة والبلغيين القدماء من جهة أخرى دون أن يتৎج عن هذا أي «تحريف» أو «تشويه»".⁽²⁾

ويأخذ الموضوع شريته من أن "اللغة في التراث العربي، ميّزتها بعض السمات التي هي من أهم المبادئ التَّدَاوِلِيَّةُ" الحديثة؛ فقد تناول الدارسون القدماء مثلاً:

- أنَّ التَّكَلُّمَ يَتَمُّ لغایات وأهداف أو إشباع حاجات أو الحصول على فائدة.
- تستعمل اللغة للأغراض والمارب ذاتها.
- يضفي المتحاورون على الملفوظات دلالات أخرى غير ظاهرة.
- لا تغفل البلاغة العربية ذلك بل إنها تعتمد مبدأ (لكل مقام مقال)).

وقد تعددت أشكال الاهتمام بدراسة الخطاب والإيقاع، فتناولوا نص الخطاب في ذاته ودرسوا ما يرتبط بالمخاطب وطريقة أدائه، وتلقيه، ومطابقة الخطاب لمقتضى الظاهر ومخالفته إلى غير ذلك من المسائل التي يمكن أن يجمعها موضوع التَّدَاوِلِيَّةُ كما يعرضه... والتي يمكن أن تمثل مبادئ التفكير اللغوي عند العرب.⁽³⁾ وقد سارعت البلاغة العربية في إطار هذا الاشتغال التَّدَاوِلِيَّ الأصيل في طبيعتها إلى معالجة اللغة من منظور مُسْتَعْمِلِيهَا وفي ضوء سياقات الاستعمال.

وتوزّعت دراساتها بين "قسمين من البحوث؛ قسم يعتمد على الاهتمام بالخصائص التَّدَاوِلِيَّةُ تأويلاً؛ مطابقة المقال لمقتضى الحال، نحو (مفتاح العلوم) للسكاكيني. والآخر يعتمد على الاهتمام به توليدياً؛ بمعنى أنَّ الخصائص التَّدَاوِلِيَّةُ مثل لها في الأساس ذاته، نحو (دلائل الإعجاز) للحرجاني. ويز بـ في هذا المجال اهتمام النحاة والبلغيين بدراسة أغراض الأساليب، من الدلالة الحقيقة إلى دلالات أخرى يقتضيها المقام."⁽⁴⁾

ومن هذا المنطلق العام، يسعى البحث إلى الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما علاقة البلاغة بالتأويلية...؟ وكيف اشتملت البلاغة العربية على أبعاد تداولية، وهل تمثل مفاهيم (المقام) و(الحال)... اشتغالاً تداولياً حقيقياً في درسن البلاغي العربي...؟ وذلك ما يسعى البحث إلى تحقيقه اعتماداً على منهج وصفي تحليلي تفسيري وتأويلي، منطلقاً من محاولة معرفة ماهية التَّدَاوِلِيَّةُ والبلاغة والأدوات البلاغية التي تحسّد اشتغالاً تداولياً فعلياً في صميم الدرس البلاغي، مع استحضار شواهد من الكلام الأدبي الشعري تخلّي فيها الاعتبار التَّدَاوِلِيَّ على أكثر من مستوى وصعيد. ولا سيما على مستوى (علم المعانٰي)، وقد منزج البحث إطاراً نظرياً محظوظاً تطبقيّ ليبلغ العَرْض ويصيّب المَدْفَعَةَ، ويتحقق ما كان مرجواً منه ومعقوداً به.

1. قدم الاهتمام بالبعد التَّدَاوِلِيَّ في البلاغة:

لقد تبه كثير من الباحثين في التراث العربي اللغوي والتّقديي والبلاغي إلى أسبقية البلاغة العربية إلى الاهتمام بهذا الاشتغال التَّدَاوِلِيَّ في البلاغة العربية بكل أشكاله وفي كل مستوياته، ومنها ما تمثل بوضوح في

مفهوم(المقام)، وما يرتبط به من عناصر أخرى كالمتكلّم والمخاطب، وقد أشار تمام حسان في كتابه(اللغة العربية معناها ومبناها) إلى ذلك حين قال: "ولكن البلاغة في إطار شكلية البلاغة التي ذكرناها ربما فطّنوا إلى أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية وأنّها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلّمها وأنّ هذه الثقافة في جملتها يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمون كلاً منها "مقاماً" فمقام الفخر غير مقام المدح وهو ما يختلفان عن مقام الدّعاء أو الاستعطاف أو التّمّي أو المجاز وهلمّ جراً. وكان من رأي البلاغيين أنّ "(لكلّ مقام مقالاً)" لأنّ صورة "(المقال)" Speech Event تختلف في نظر البلاغيين بحسب "(المقام)" Context Of Situation وما إذا كان يتطلّب هذه الكلمة أو تلك وهذا الأسلوب أو ذلك من أساليب الحقيقة أو المجاز والإخبار أو الاستفهام وهلمّ جراً ومن عباراتهم الشهيرة في هذا الصّدد قولهم: "(لكلّ كلمة مع صاحبها مقام)". وبهذا المعنى يصبح للعلم الجديد الذي يأتي من امتزاج النحو والمعنى "(مضمون)" لأنّه يصبح شديد الارتباط بمعاني الجمل ومواطن استعمالها وما ينطّاط بكلّ جملة منها من"(معنى)". ولقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة "(المقام)" مُتقدّمين ألف سنة تقريباً على زمانهم لأنّ الاعتراف بفكري "(المقام)" و "(المقال)" باعتبارهما أساسين مُتميّزين من أسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشفوف التي جاءت نتيجة لمحاولات العقل المعاصر في دراسة اللغة".⁽⁵⁾

والأمر ذاته يلاحظه عبد الملك مرتاض حين يتحدث عن (السياق) البلاغي، فيقول: "ونلاحظ أن مفهوم السياق البلاغي تتنازعه نزعتان اثنتان إحداهما "المرجع" وإحداهما الأخرى "تداوilet la language" أو ما في حكمه أو ما يطلق أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكبي (ت626هـ) مقتضى الحال."⁽⁶⁾

ويتبّع من ذلك أنّ الاشتغال التداولي في البلاغة من خلال بعض مفاهيم (السياق) كـ(مقتضى الحال) و(المقام) كان جارياً وقائماً في الدرس البلاغي التّنظيري والتّطبيقي في القرن السابع المجري وما قبله. ولا شكّ في أنّ اهتمام الدرس البلاغي العربي بالمقام مبكر جداً، فقد تحدّث صلاح فضل عن مفهوم التداولية، وذكر أنّ هذا المفهوم "يأتي ليغطي بطريقة منهجية منظمة المساحة التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة (مقتضى الحال) وهي التي أنتجت المقوله الشهيرة في البلاغة العربية (لكلّ مقام مقال)".⁽⁷⁾

والاطّلاع على المنجز البلاغي العربي في مدوناته المختلفة يدلّ على أنّ البلاغيين العرب قد مارسوا المنهج التداولي قبل أن يذيع صيته بوصفته فلسفة وعلماً، رؤية واتجاهها أمريكية وأوروبية".⁽⁸⁾

1.1. الدرس البلاغي العربي:

الحقيقة، كما يذهب إلى ذلك محمد العمري، أَنَّا إِذَا نظرنا في مجلل الإنماز البلاغي العربي في ضوء الأسئلة البلاغية الحديثة نقتصر بأنَّ هذا التراث ما زال مُخَاوِرًا يثير الدُّهشة، من جانبيْن: الشُّمول والعمق.⁽⁹⁾ فالشُّمول كان نتيجةً لتشعُّب المنطلقات والمصادر والخلفيات الذي أَدَى إلى تنوع الأسئلة والاهتمامات، فامتدَّ مجال البلاغة العربية مغطِّيًّا البعدين الكبيرين للمجال البلاغي في معناه القديم والحديث على حد سواء: الغرابة (الأنزياح والبديع) والمناسبة (المقامية والتَّدَاوِلِيَّة).⁽¹⁰⁾

ولقد "ارتبط سؤال المناسبة المقامية التَّدَاوِلِيَّة، في أَجلِي صوره، بالبحث عن فعالية علمية إقناعية خطابية من جهة (عند الجاحظ مثلاً)، كما ارتبط، من جهة أخرى، بملاءمة العبارة للمقصاد ضمن نظرية النظم الإعجازية: (أَوْ مَا يُمْكِن أَنْ نُدْعُوهُ تَدَاوِلِيَّةً لسانتيَّةً في مقابل التَّدَاوِلِيَّةِ المُنْطَقِيَّةِ الْإِقْنَاعِيَّةِ النَّصِّيَّةِ)، وارتبط من جهة ثالثة بالبحث عن بلاغة كلاسيكيَّة ذوقَيَّة تقوم على الصَّحة والمناسبة، عند ابن سنان مثلاً".⁽¹¹⁾ وهذا ما جعل حازم القرطاجي (ت 684) يتبعه "إِلَى هَذَا التَّنْوُعِ وَالْغَنِّيَّةِ فَحَاوَلَ أَنْ يَدْمِجَ الْمَدَارِكَ الْمُخْتَلِفَةَ فِي بَلَاغَةٍ شَعْرِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ يَتَدَخَّلُ فِيهَا الْحَاكِيُّ وَالْمَقْنَعُ. فَامتدَّ التَّخْيِيلُ عَنْهُ لِيَحْتَوِيَ الْعِرْفَةَ وَالْاسْتِدَالَال، بِالرَّغْمِ مِنْ أَنَّ مَدَارَ الْكِتَابِ عَلَى بَلَاغَةِ الشِّعْرِ. وَعِنْ طَرِيقِ التَّخْيِيلِ خَرَجَ مِنْ دَائِرَةِ الصَّدْقِ وَالْكَذْبِ الَّتِي شَوَّهَتْ مَوَاقِفَ كَثِيرٍ مِنَ الْبَلَاغِيِّينَ".⁽¹²⁾

إضافةً إلى العمق، وهو البعد الثاني، فالبلاغة العربية تشير إلى الإعجاب بعمق حفرياتها، لا سيما مع عبد القاهر الجرجاني (471 - 400هـ / 1078 - 1009م) في تخليلاته العميقه وتفسيراته الوجيهة التي كشفت عن بناء الشعر على المفارقة الدلالية وإدخال عنصر النظم بوصفه مراقباً للميزنة الانزياحية ومكملاً لسانتيَّة البناء الدلالي مدجحاً في البناء التَّركيبِيِّ، وتَأْوِيل قضايا السرقة تأويلاً لسانياً شعرياً يتصل بالتخيل وإدخالها في المفهوم الحديث للتناص والإلحاح على البعد الدلالي للموازنات الصوتية، وتَأْوِيل الضَّرورات الشعريَّة وربطها بالمقصاد، والبناء على الصور البلاغيَّة.⁽¹³⁾

1-2- تاريخ الدرس البلاغي العربي:

إن رصد المسار التاريخي للبلاغة العربية يسهم في تقسيم صورة واضحة الملامح والقسمات لنشأة هذا العلم وتطوره، فـ—"من يتوجَّلُ في تاريخ البلاغة العربية يدرك مرورها بمراحل ثلاثة. الأولى مرحلة التذوق الفطري لما يحتويه الخطاب الأدبي من أشكال جمالية دون معرفة مفصلة بالمواصفات الدقيقة لها، ودون إدخالها منظومة المصطلحات التي تم التعارف عليها بعد ذلك. الثانية: تم فيها رصد كثير من هذه الأشكال، وتجمعها في

فسائل بينها قدر كبير من الاشتراك الصوري، وقدر كبير من التوافق في الإنتاج الدلالي. الثالثة: مرحلة التنظيم العلمي الدقيق في تقسيم ثلاثي: المعاني والبيان والبديع.⁽¹⁴⁾

فهذه هي المراحل التَّطَوُّرِيَّةُ الَّتِي انتقلت خلاها البلاغة، ويصَحُّ أن يكون عنوان كلّ مرحلة على النحو الآتي: مرحلة التذوق الفطري، ومرحلة التجميم التأليفي، ومرحلة التنظيم السكاكية، ولا يعني هذا انتهاء عطاء البلاغة بالمرحلة الأخيرة، فـ"إذا كان الجهد البلاغي قد توقف —تقريباً— عند المرحلة السكاكية، فإنَّ هذا التوقف كان مخصوصاً في الأصول، أما الفروع فقد تم تجاوزها تنظيراً وتطبيقاً، مما يعني أنَّ التوقف كان (توقفاً متاحراً)، على معنى أنَّ تابعي السكاكى قد داروا في فلكه، لكنهم وسعوا دوائره البحثية طولاً وعمقاً، طولاً بالإضافة والتعليلات، وعمقاً بالشرح والتفسيرات والتعليلات".⁽¹⁵⁾

2. الدرس التَّدَاوِلِيُّ:

2.1 نشأة الدرس التَّدَاوِلِيُّ الحديث:

إذا كانت التَّدَاوِلِيَّةُ تعرف في الجهة الغربيَّة والأوربيَّة والأمريكية بـ(Pragmatique) وبـ(Pragmatics) فإنَّ تسمياته العربيَّة المقابلة في جهتنا العربيَّة تتعدد، فيقال: "البراغماتية والبراغماتيك، البرجماتية والبرجماتيك"، وليس بين هذه الاصطلاحات فرق، بعدها نقلَ حرفيًّا للكلمة الأجنبية، وقيل: التَّدَاوِلِيَّة، المقامية، الوظيفية، السياقية، الذرائعيَّة، التفعية... وبين هذه التعبيرات—في الواقع—فروق لا تسمح باستعمالها متادفة، لتكون مقابلة للمصطلح الأنجليزي...".⁽¹⁶⁾ وقد كان للاصطلاح العربيـ(التَّدَاوِلِيَّةـ) قيمة في التَّدوال والاستعمال بين المهتمين بهذا المجال المعرفيٍّ منذ أن استعمله أَحمد المتوكل في دراسته المتنوعة كاللسانيات الوظيفية مدخل نظري) و(الوظائف التَّدَاوِلِيَّة في اللغة العربيَّة 1985).

إنَّ مصطلح التَّدَاوِلِيَّة (Pragmatics)، بالمفهوم الحديث، يرجع إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس (Charles Morris) الذي استخدمه سنة 1938 م دالاً على فرع من فروع ثلاثة يشتمل عليها علم العلامات أو السيميَّة (Semiotics)، وهي كالتالي: علم التراكيب (Syntactics) أو (syntax)، الذي يدرس يُعني بدراسة العلاقات الشكليَّة بين العلامات بعضها مع بعض. وعلم الدلالة (Semantics) الذي يدرس علاقة العلامات بالأشياء التي تدلُّ عليها، أو تحيل إليها. والتَّدَاوِلِيَّةُ الَّتِي تهتمُ بدراسة علاقَة العلامات بمنفسِّرها. على أنَّ التَّدَاوِلِيَّة لم تصبح مجالاً يعتدُ به في الدرس اللُّغويِّ المعاصر إلا في العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن قام على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة المتنميين إلى التراث الفلسفِيِّ جامعاً أكسفورد هم أوستن (J. L. Austin) وسيرل (H. P. Grice) وجرايس (J. R. Searle)، وقد كان هؤلاء الثلاثة من مدرسة

فلسفة اللغة الطبيعية (Natural Language) أو العادية (Ordinary) في مقابل مدرسة اللغة الشكلية أو الصورية (Formal Language) التي يمثلها كارناب (Carrnap)، وكانوا جميعاً مهتمين بطريقة توصيل معنى اللغة الإنسانية الطبيعية من خلال إبلاغ مرسل رسالة إلى مستقبل يفسرها.⁽¹⁷⁾

2-2-أثر علاقات التَّدَاوِلِيَّةُ فِي تحديد تعريفها:

تقيم التَّدَاوِلِيَّةُ علاقات مشتركة مع جملة من العلوم التي تقاسمها مجال عملها في زوايا معينة، فـ(علم الدلالة) يشاركها في دراسة المعنى، على خلاف في العناية ببعض مستوياته. وـ(علم اللغة الاجتماعي) يشارك التَّدَاوِلِيَّةُ في تبيين أثر العلاقات الاجتماعية بين المشاركين في الحديث، والموضوع الذي يدور حوله الكلام، ومرتبة كل من المتكلم والسامع، وأثر السياق غير اللغوبي في اختيار السمات اللغوية وتنوعها. وـ(علم اللغة النفسي) يشترك معها في الاهتمام بقدرات المشاركين التي لها أثر كبير في أدائهم مثل الانتباه، والذاكرة، والشخصية. بينما (تحليل الخطاب) يتلقى معها في الاهتمام بتحليل الحوار، ويقتسمان جملة من المفاهيم كالعناصر الإشارية والمبادئ الحوارية.⁽¹⁸⁾

ونتيجة لتدخل التَّدَاوِلِيَّة مع هذه العلوم ولاتساع مجالاتها، لم يكن لها مفهوم أو تعريف محدد، فقد عرفت أولاً، بأكها: "دراسة الأسس التي نستطيع أن نعرف بها لم تكون مجموعة من الجمل شاذةً تداولياً أو تعدّ في الكلام الحال"، وثانياً، بأكها: "دراسة اللغة من وجهة نظر وظيفية"، وثالثاً بأكها: "دراسة كل جوانب المعنى التي تُحملها النظريات الدلالية". ورابعاً بأكها: "دراسة جوانب السياق التي تشفر شكلياً في تراكيب اللغة، وهي حزء من مقدرة المتكلم". وخامساً، بأكها: "فرع من علوم اللغة يبحث في كيفية اكتشاف السامع مقاصد المتكلم، أو دراسة معنى المتكلم".⁽¹⁹⁾

وبناءً على ما تقدم يقترح محمود أحمد نحلة للتَّدَاوِلِيَّة تعريفاً يراه يحظى بالقبول، وهو: "دراسة اللغة في الاستعمال In Use أو في التَّواصل In Interaction". على أساس أنه يشير إلى أن المعنى ليس شيئاً متأصلاً في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول Negociation اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي، واجتماعي، ولغوبي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما.⁽²⁰⁾

فـ(التَّدَاوِلِيَّةُ هي، إذًا، دراسة اللغة في الاستعمال. أو هي، بعبارة أخرى، دراسة الاتصال اللغوبي في السياق، مما يسمح بدراسة أثر هذا السياق في بنية الخطاب ومرجع رموزه اللغوية ومعناه، كما يقصد المرسل).⁽²¹⁾

ويتضح من ذلك، أنَّ التَّدَاوِلِيَّةُ (Pragmatics)، كدراسة للغة، تقدَّم "لا بوصفها نظاماً أو بنية، بل على نحو ما تستعمل في المواقف الاتصالية المختلفة (واقعية أو متخيلة)، أي بوصفها نسقاً رمزياً يستخدم من أجل التَّواصل." (23)

وهكذا، تغدو "اللغة منظوراً إليها خلال الاستعمال أو الأداء أو الكلام، متجلية في جملة، أو قول، أو نص، أو خطاب، أو محادثة... إلخ، هي موضوع التَّدَاوِلِيَّةِ الَّذِي أعلنت من خلاله مفارقتها للسانيات الصوريَّةِ أو الشكليَّةِ (البنيوية، التحو التَّوليدِيِّ) التي تبَتَّ قراراً لإيستمولوجيَّاً بإقصاء الكلام عن حقل الدراسة اللسانية؛ لكونه ظاهرة فردية غير منضبطة، واكتفت -في المقابل- بوصف البنية اللسانية ذاتها وتفسيرها، بوصفها نسقاً من العلامات، أو ستنا تتألف من قواعد تركيبية وعلاقات دلالية بعيداً عن قصدية الدَّات المتكلمة، وعن آثار المقام والسياق، انطلاقاً من مبدأ ((المحايدة)) أي عزل اللغة عن الفكر والواقع، ودراستها في ذاتها ولذاتها. (24)

وقد انصرفت التَّدَاوِلِيَّة إلى دراسةَ الْبَعْدِ الْإِسْتَعْمَالِيِّ لِلْلُّغَةِ إِلَى قدرَتِهَا (الخطابية) على تحقيق التَّواصل بين الدَّوَاتِ عبر صيغ وأشكال متعددة، وإلى قدرة هذه الدَّوَاتِ -بالتالي- على إنجاز فعل لساني-اجتماعيٍّ تواصليٍّ، وفق شروط ومقاصد واستراتيجيات وتقنيات خاصة. (25)

ونستنتج مما تقدَّم من اقتراحات تعريفية للتَّدَاوِلِيَّة أنَّ كلَّ دراسة تتناول (المعنى) اللغويَّ بعيداً عن (التَّواصل) وبعيداً عن الاستعمال، وبعيداً عن سياقه الاجتماعيَّ، وبمنأى عن (المقام) لا تمت إلى التَّدَاوِلِيَّة بأية صلة، وليس من معناها ومَشْمُولاً لها، وإنما ما يُهمُّها وَتَسْخَصُ فيه هو هذا المعنى اللغوي في حركته التفاعلية والتَّواصليَّة بين مُتكلَّمين ومُتلقَّين وفي موضوعات شتَّى وفي ظروف مختلفة، أي (المعنى) اللغويُّ الذي يمارس ويُتداول ويتبادل، ينبع ويستهلك في الحوارات الاجتماعية المتَّوِعة. وهذا ما يدفع إلى الاهتمام بالمقامات والسياقات والأحوال في درس اللغة وفي بحث معناها.

3. المقام في الدرسين التَّدَاوِلِيِّ والبلاغيِّ:

1.3- المقام في الدرس التَّدَاوِلِيِّ الحديث:

يوظف الباحثون في مجال التَّدَاوِلِيَّات مجموعة من المصطلحات التي ترد متلازمة وبدلات متطابقة، تقريراً، ك(المقام) و(الحال) و(السياق)، فيستعملون للدلالة على الظروف والملابسات والعوامل التي تحيط بعملية التَّواصل اللغوي من عناصر غير لسانية للمفهود عدداً من المصطلحات والمفاهيم كالمقام أو الموقف (ContextofSituation) أو سياق المقام/الموقف/الحال (ContexofSituation)، أو السياق (situation) وهذه "العوامل أو العناصر غير اللسانية يشار إليها في مجال التَّدَاوِلِيَّة أو التَّدَاوِلِيَّات بأحد مصطلحين: المقام

أو السياق (Contex)، وإن حظي الثاني بتوافر أكبر. وتمثل هذه العناصر غير اللسانية (Situation) موضع اهتمام التَّدَاوِليَّات، إلى الحَدِّ الذي ينظر فيه إلى موضوعها على أَنَّهُ هو دراسة المعنى في علاقته بمقام الخطاب، أو هو السياق.".⁽²⁶⁾

ويطلق السياق على مفهومين: الأول السياق اللغوي، والثاني سياق الحال، أو سياق الحال، أو سياق الموقف، والمفهوم الأول كان الأكثر شيوعاً في البحث المعاصر، واقتصر في تعريفه على تلك الأجزاء من الخطاب التي تحف بالكلمة في المقطع وتساعد في الكشف عن معناها، ويشكل هذا التعريف (التعريف النموذجي). ومعنى ذلك أَنَّهُ مجموع التتابعات اللغوية من صوتية وصرفية ومعجمية وما بينها من علاقات تركيبية ودلالية. ولا يمثل هذا التعريف في ضوء الانتشار المؤثر لمصطلح السياق في الدرس اللغوي الحديث إلا تعريفاً ضيقاً، فقد اتسع مع الدراسات التَّدَاوِلِيَّة، ليأخذ تعريفاً أَرْحب، ولি�صبح دالاً على مجموعة الظروف التي تحف حدوث فعل التلقّف.⁽²⁷⁾

ونهض "النظريَّةُ التَّدَاوِلِيَّةُ للنصُّ على مفهوم '(مقام الخطاب)'، وقد كانت البلاغة الكلاسيكية تختار كنقطة انطلاق لها هنا مقام الخطاب القضائي: حيث كان المحامي يقف في الموقف المخصص له ليتّهم أو ليُردِّدُ الاتهام، وهو يسعى إلى كسب رضا القاضي. ويضاف إلى هذا المقام مقامان تطبيقات يقتضيان فصاحة إلقاء وفصاحة لغوية. وقد حددت هذه المقامات الثلاثة للخطاب حسب مقاييس تنتهي إلى المجال التَّيمِيِّ (أ)، والوظيفة النصيَّةِ (ب)، والانفعالات المثارة (ج)، والمرجع الرَّمِيَّيِّ الأول (د)، وبذلك نحصل على أجناس ثلاثة: الجنس القضائي، والجنس الاستشاري، والجنس الاحتفالي".⁽²⁸⁾

ولما للسياق من تعدد واتساع فإنَّ الاصطلاح على نوعين من السياق في البحث ضرورة منهجة لاستيعاب إشكالية المصطلح والمفهوم، ومن ثم يمكن اعتماد مفهومي (سياق النص) و(سياق المقام). وهذا الأخير هو ما يعني البحث الآن بهذه الصيغة أو بصيغة أخرى. وهو ما توجه إليه الدرس التَّدَاوِلِيُّ والبلاغي، حديثاً وقدِّما، لدراسة اللغة. أي: (المقام)-في البلاغة أو (السياق)-في غيرها-غير النصي وغير اللغوي، وهو الظرف الرَّمِيَّيِّ والمكاني والإنساني بكل مشمولاته ومعطياته الذي يحيط باللغة وبالكلام.

غير أنَّ مصطلح(المقام) كان الأكثر تداولاً في الدرس البلاغي العربي، ويتمتع بنفس قيمته الإجرائية مصطلح(الحال) الذي يتزدَّد إلى جانبه في كل السياقات اللغوية التي يُستعمل فيها.

3.2. المقام في الدرس البلاغي العربي:

نال موضوع (المقام) حيزاً كبيراً في الدراسات البلاغية العربية وفي الدراسات اللغوية والدلالية والتداوليّة الحديثة، مما يدعو إلى تسليط الضوء عليه للكشف عن مفهومه ووظيفته وأهميته وقيمة الإجرائية في الدرس البلاغي. وفي هذا المضمار يقول تمام حسان " فكرة «المقام» هذه هي المركز الذي يدور حول علم الدلالة الوصفية في الوقت الحاضر وهو الأساس الذي ينبغي عليه الشق أو الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى الثلاثة وهو الوجه الذي تمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء «المقال». ومن المعروف أن إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصري والنحوي) وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلا «معنى المقال» أو «معنى الحرفي» كما يسميه النقاد أو معنى ظاهر النص «كما يسميه الأصوليون وهو-مع الاعتذار الشديد للظاهريات-معنى فارغ تماماً من محتواه الاجتماعي والتاريخي منعزل تماماً عن كل ما يحيط بالنصوص من القرائن الحالية...».⁽²⁹⁾

هكذا يوضح تمام حسان مفهوم (المقام) وينوه بالقيمة الإجرائية له وبأهميته في استجلاء المعنى باستكمال محتواه الاجتماعي والتاريخي، لعدم كفاية ذلك المعنى المستفاد من المستويين الوظيفي والمعجمي.

و(المقام)، في إطار الدرس البلاغي العربي، هو على النحو الذي يحدده به محمد العمري، حين يقول: "يتسع المقام ليشمل مجموع الشروط الخارجية المحيطة بعملية إنتاج الخطاب شفوياً كان أم مكتوباً. وكثيراً ما ارتبط ((المقام)) في البلاغة العربية بزيادة شرح وتحديد، وذلك بالحدث عن أقدار السامعين ومقتضى أحوالهم، فبمثل هذا التوضيح نربط ارتباطاً مباشراً بالخطاب الإقتصادي، وهو الخطاب المقامي بالمفهوم الضيق والمحدد للمقام. ولإجلاء الصورة نشير مبدئياً إلى أن المقام يضيق حتى يقتصر على مراعاة حال المخاطب في لحظة محددة معلومة سلفاً للخطيب. ويتسع حتى يسع المجال أو الإطار الحضاري المشترك بين الناس عامة أو داخل نسق حضاري ذي طابع متميز".⁽³⁰⁾

ويسمى محمد العمري المقام الأول مقاماً خاصاً أو خطابياً، ويسمى الثاني مقاماً عاماً أو مشتركاً؛ أي مشترك بين الشعر والخطابة، والغالب على مفاهيم البلاغيين حصر المقام في المقام الخطابي.⁽³¹⁾

يتجاوز، إذ، محمد العمري في تحديده للمقام التصنيف المألف؛ أي تصنيف المقام أو السياق إلى (مقالي) نصي أو لغوبي آخر (مقامي) خارجي وغير لغوبي، إلى تصنيف جديد يجعل المقام في مفهومه الضيق "مراعاة حال المخاطب في لحظة محددة معلومة سلفاً" وفي مفهومه الواسع "المجال أو الإطار الحضاري المشترك بين الناس عامة أو داخل نسق حضاري ذي طابع متميز".

وقد التفت إلى جانب مهم في مفهوم (المقام) بإدخاله الإطار الحضاري والثقافي للأمة وللناس، فمفهوم (المقام) يتراوح بين حال (الفرد) وحال (المجتمع) أو (الأمة)، فالحالان لهما حق المراعة أو هو مقتضى حالمما. وغير بعيد عن ذلك، يذهب تمام حسان إلى تحديد مفهوم (المقام) على أنه موقف اجتماعي باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية شديدة الامتناع بثقافة الشعب أو الأمة، هذى الثقافة التي تتشكل من مجموعة من المواقف الاجتماعية المتباينة، يقول: "...ولكن البلغاء في إطار شكلية البلاغة التي ذكرناها ر بما فطنوا إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية وأكّا شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلّمها وأن هذه الثقافة في جملتها يمكن تخليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمون كلاً منها (مقاما)" فمقام الفخر غير مقام المدح وهما يختلفان عن مقام الدّعاء أو الاستعطاف أو التمني أو المحاجة وهلم جرا. وكان من رأي البلاغيين أن "الكل مقام مقالا" لأن صورة "المقال" Speech Event تختلف في نظر البلاغيين بحسب "المقام" Context Of Situation وما إذا كان يتطلّب هذه الكلمة أو تلك وهذا الأسلوب أو ذاك من أساليب الحقيقة أو المجاز والإخبار أو الاستفهام وهلم جرا، ومن عباراتهم الشهيرة في هذا الصدد قولهم: "لكل كلمة مع صاحبها مقام".⁽³²⁾

وترد في الدرس البلاغي كلمات تشتراك في تأدية المفهوم من (المقام) كـ(الحال) أو (مقتضى الحال) أثناء تعريف البلاغة أو علم المعاني.

ففي كتاب (الإيضاح في علوم البلاغة)، يعرف القزويني (739هـ) البلاغة أو بلاغة الكلام، بعبيره، فيقول: "أما بلاغة الكلام فهي: مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحتها".⁽³³⁾ ويشرع، بعد ذلك، في توضيح مراده من (مقتضى الحال)، حين يربطه بـ(المقام)، يقول: "ومقتضى الحال مختلف؛ فإن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التكبير يبيّن مقام التعريف، ومقام الإطلاق يبيّن مقام التقيد، ومقام التقسيم يبيّن مقام التأخير، ومقام الذكر يبيّن مقام الحذف، ومقام القصر يبيّن مقام خلافه، ومقام الفصل يبيّن مقام الوصل، ومقام الإيجاز يبيّن مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يبيّن خطاب الغبي. وكذا لكل كلمة مع صاحبها مقام، إلى غير ذلك... وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانخفاضه بعدم مطابقته له. فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب".⁽³⁴⁾

وفي هذا القول تنبغي الإشارة إلى أنه يتحدد عن مقتضيات مختلفات وعن مقامات مختلفات أيضا، وكلما اختلف المقام اختلف، بدوره، المقتضى. ويعتبر بين نوعين من المقام، وهو المقام اللغوي أو اللساني أو النصي والمقام غير اللغوي أو (الحال). وينتهي إلى تعريف (مقتضى الحال)، بعد ما أشار إلى اختلاف المقامات

واختلاف مقتضيات الأحوال، كذلك، ينتهي بتعريفه بأنه (الاعتبار المناسب) الذي يتفاوت الكلام لديه في الحسن والقبول بقدر المطابقة له.

وترد عبارة (مقتضى الحال) في موضع ثان، في تعريفه لعلم المعاني بأنه: "علم يعرف به أحوال اللُّفْظِ الْعَرَبِيِّ الَّتِي يُطَابِقُ مُقتضى الْحَالِ".⁽³⁵⁾ فـ(مقتضى الحال) هو الاعتبار المناسب الذي يتطلب سمات أسلوبية وخصائص تعبيرية توافق المقام أو الحال الذي أنشئ الكلام في إطاره. فالمقتضى هو الأسلوب بوصفه الكيفية التي يتجلّى عبرها الكلام وفق صورة تعبيرية معينة ينعكس فيها شرط الحال/المقام.

والملاحظ أنَّ القزويني ينتهي في تعريفه لـ(مقتضى الحال) نحو السكاكبي في الحديث عن المقام والمقتضى. وفي كتاب (مفتاح العلوم) يرد المصطلحان (المقام) و(المقتضى)-ويراد به (مقتضى الحال)- حيث يقول السكاكبي: "لا يخفى عليك أنَّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يبأين مقام الشكایة، ومقام التهئنة يبأين مقام التعزية، ومقام المدح يبأين مقام الدُّم، ومقام الترغيب يبأين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يبأين مقام الم Hazel، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكلٍّ ليبي، وكذا مقام الكلام مع الذكى يغاير مقام الكلام مع الغي، ولكلٍّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر".⁽³⁶⁾ وفي هذا النص تأكيد على اختلاف المقامات وتبابتها وتفاوتها باختلاف المناسبات والمخاطبين.

ويرد مقتضى الحال، أيضاً، في (مفتاح العلوم)، حيث يقول السكاكبي: "ثم إذا شرعت في الكلام، فلكلَّ كلمة مع صاحبها مقام، ولكلَّ حد ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول والخطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال، فإنَّ كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام بجريده عن مؤكَّدات الحكم، وإنَّ كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحاكِيه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفاً وقوه، وإنَّ كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإنَّ كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إنَّ كان المقتضى ترك المسند، فحسن الكلام وروده عارياً عن ذكره، وعنَّ كان المقتضى إثباته خصصاً بشيء من التخصيصات، فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إنَّ كان المقتضى عند انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن بين ولا طيها، فحسن الكلام تأليفه مطابقاً لذلك".⁽³⁷⁾ ويتجلى من قول السكاكبي أنَّ الكلام

يرتفع ويتحفظ في الحسن والقبول على قدر مصادفته لما يليق به، و(ما يليق به) هو (مقتضى الحال) وهو (الاعتبار المناسب) كذلك.

وهذا مفهوم السكاكى لـ(مقتضى الحال)، والذي يعرض تفاصيله التطبيقية وما أجمله، بعد ذلك، في (فنون الخبر) في أربعة فنون؛ في تفصيل اعتبارات الإسناد الخبرى، وفي اعتبارات المسند إليه، وفي اعتبارات المسند، وفي تفصيل اعتبارات الفصل والوصل والإيجاز والإطناب. وكل هذه المسائل المندرجة تحت مسمى (علم المعانى)؛ العلم الثاني من علوم البلاغة.

ويأتي (مقتضى الحال) في تعريف السكاكى لـ(علم المعانى) وتبيان المدف منه، يقول: " هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره، وأعني بـتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن سواهم، لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتحقق، وأعني بـخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا مجرى اللازم له، لكونه صادرا عن البلوغ، لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له هو هو حينا، وأعني بالفهم؛ فهم ذي الفطرة السليمة، مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب: إن زيد منطلق، إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام، من أن يكون مقصودا به نفي الشك، أو رد الإنكار، أو من تركيب: زيد منطلق من أنه يلزم مجرد القصد إلى الإخبار، أو من نحو: منطلق. بترك المسند إليه، من أنه يلزم أن يكون المطلوب به وجه الاختصار مع المادة لطيفة مما يلوح بها مقامها. وكذا إذا لفظ بالمسند إليه، وهكذا إذا عرف أو نكر، أو قيد أو أطلق، أو قدم أو آخر، على ما يطلعك على جميع ذلك شيئا فشيئا مساق الكلام في العلمين بإذن الله تعالى".⁽³⁸⁾ إجراء الكلام وإنجازه وتطبيقه ينبغي أن يكون على "ما يقتضي الحال ذكره" وهذا ما يستهدفه علم المعانى احترازا من الواقع في الخطأ.

و"مراجعة المقامات والأحوال هي مدار الأمر في بلاغة الكلام/ القول، وهو ما يعني أن يورد المتكلّم كلامه على نحو مخصوص. بأن يستخدم أسلوباً خاصاً يلائم الحال، والحال هو ما يدعو المتكلّم إلى اعتبار خصوصية (أسلوبية) ما في كلامه، وبإيراد الكلام على الأسلوب الذي يقتضيه الحال أو المقام، يكون (أي الكلام) مطابقاً لمقتضى الحال أو للاعتبار المناسب، فالأسلوب الذي يناسب الحال هو مقتضاه، أي هو ما يعتبر في الكلام من صفة مخصوصة مناسبة للحال. إن مقتضى الحال-في حقيقته-هو خصوصية في الكلام، خصوصية زائدة أو مضافة على أصل المراد، يعتبرها المتكلّم مع الكلام الذي يؤدّي به أصل المعنى (أي الدلالة الوضعية)، ومن ثم فهو (أي مقتضى الحال) اعتبار لا ضرورة فيه أو إلزام سوى مناسبة الحال وموافقته".⁽³⁹⁾

ويأتي تعريف المحدثين للبلاغة واضحاً، لا إشكال فيه، ففي كتاب (البلاغة الواضحة) لعلي الجارم ومصطفى أمين، يأتي التعريف الآتي للبلاغة، فهي: "تأدية المعنى الجليل واضحاً بعبارة صحيحة، لها في النفس أثر خالب، مع ملاءمة كلّ كلام للموطن الذي يقال فيه، والأشخاص الذين يخاطبون."⁽⁴⁰⁾ يشترط التعريف ملاءمة الكلام للموطن أو المكان، والأشخاص المخاطبين، أو مطابقته، وهي كلمات ترادف المقام والحال الخيطين بالمخاطبين، بعيداً عن اصطلاح (مقتضى الحال)، لأنّ الكلام الملائم لمقامه وحاله يتضمن خصوصية ما استدعاه ذلك المقام أو الحال.

إنّ مراعاة (مقتضى الحال)-أو (مطابقة الكلام له) أو (ملاءمته) في تعريف البلاغة - تكشف عن البعد التَّدَاوِلِيَّ الكامن فيه، فالكلام حين إنتاجه يتَأثَّر بكلّ العناصر التي تكون مقامه من ناحية، وكذا فهمه وتحليل معناه لا يكتمل إلّا باستدعاء كلّ تلك العناصر المقامية من ناحية أخرى.

ويلفت الانتباه تعريفهما لعلم البيان في السياق الآتي: "ظهر لك من دراسة علم البيان أنّ معنى واحداً يستطيع أداؤه بأساليب عدّة وطرائق مختلفة، وأنه قد يوضع في صورة رائعة من صور التشبيه أو الاستعارة، أو الإجاز، المرسل، أو العقلي، أو الكناية."⁽⁴¹⁾ ومن المستطاع التعبير عن وصف إنسان بالكرم بأربعة عشر أسلوباً، كلّ له جماله وحسناته.⁽⁴²⁾

وهل المعنى واحد في كل هذه الأساليب؟ وما الداعي إلى تغيير الصياغة أو الأسلوب؟ والحقيقة التي لم يتبّعها لها أنّ المعنى يختلف في هذه الأساليب ويضاف إليه بحسب المقام، وتعديل الأسلوب وتغييره مع كلّ معنى دليل ذلك، فهو يخضع لمقصد المتكلّم (الشاعر) من جهة وللحال أو المقام- بما فيه المخاطب (الموصوف أو المدوح...) من جهة ثانية. فعلم البيان بهذه الطريقة مرّتبط بالحال وتظهر فيه مقتضياته بصورة أو بأخرى. وهذا المفهوم يلتقي مع مفهوم المتغيرات الأسلوبية عند شارل بالي⁽⁴³⁾ بكيفية ما.

وقد عالج محمد عبد المطلب الموضوع ذاته في كتابه (البلاغة العربية، قراءة أخرى) حين تعرّضه لتعريف البلاغة، فيقول: "أمّا البلاغة فإنّ تحقّقها مرهون بإطار إضافي، يلزم فيه مطابقة الكلام لمقتضى الحال، بعد توفر مواصفات الفصاحة، وهنا يتم استدعاي المتكلّمي ليكون شريكًا في العملية الكلامية، لأنّ مطابقة الحال لا يمكن تحقّقها إلا بالنظر إلى المتكلّمي وحالاته الإدراكيّة المختلفة كما أنها- في الوقت نفسه- تستحضر المتكلّم في حالة خاصة، هي حالة (الوعي والقصد)، لأنّ غيابهما يتنافى مع مراعاة الحال والمقام.". وبلا شكّ فأبرز عنصر ومكوّن في (الحال) هو المتكلّمي الذي لا تتحقّق البلاغة إلا بالنظر في حالاته الإدراكيّة والوعي بها، والعنصر الثاني هو المتكلّم الذي يبسط ثقله في الموضوع من خلال وعيه ومقاصده.

ويعتقد محمد عبد المطلب أنّ (مقتضى الحال) هو الكيفية التي يتمظهر خلالها الكلام، يقول: "وهذه المراعة تستلزم وجود (المقتضى)، أي الكيفية التي يكون عليها الكلام، وضبط المقتضى يتعلّق بثلاثة أقسام، القسم الأول: يتحرّك في منطقة الإفراد، أي أجزاء الجملة، وما ينتاب دوالها من تحولات نوعية مثل (التنكير والتعريف). والقسم الثاني: يتجاوز منطقة الإفراد إلى المركبات، أي ما يتعلّق بالجملتين فصاعداً، وما ينتابهما من تحولات داخلية أو خارجية مثل (الفصل والوصل). أما القسم الثالث: فإنه يتحرّك بين القسمين السابقيين، ويجمع بينهما، كما يلاحظ في تحولات (الإيجاز والإطباب)." (45).

ويتساءل محمد عبد المطلب ويجيب: "ولكن ما المقصود (بمقتضى الحال) عند البلاغيين؟ المقصود به: الاعتبار المناسب للحال الذي يستدعي بالضرورة بناء لغويًا معيناً، فكلّ اعتبار له ناتج صياغيٌّ يتواافق معه، ومن هنا لا يمكن تصوّر وحدة الناتج الصياغيٌّ مع اختلاف المقتضيات، معنى هذا أنّ تحول التركيب من مستوى العميق إلى المستوى السطحي له مصاحبات توجّه حركته التعليقية توجيهاً داخلياً، وحتى على فرض وجود توحّد في البناء السطحي برغم اختلاف المقام، فإن ذلك لا ينفي المقوله البلاغية السابقة، إذ—أحياناً—تعدد المقامات وتتوحد البناء الصياغي، فالتعظيم والتحقير مقامان متغايران، ومقتضاهما واحد هو (الحذف)." (46).

ويبيّن محمد عبد المطلب مفهوم(المقام)، فيقول: "واللافت أنّ البلاغيين لم يحصروا المقام في الإطار الخارجي المصاحب، بل إنّهم تحركوا به إلى داخل التركيب عن طريق مقولتهم الدقيقة: إنّ (لكلّ كلمة مع صاحبها مقاماً) وهذه المقوله يجعل المقام الداخليًّي كائناً متحرّكاً، لا يعرف الثبات الذي كان له في الحالة الأولى المصاحبة." (47) والمقام، هنا، ما يطلق عليه بالسياق التصي أو اللغوّي.

ونقترب أكثر إلى (المقام) وأثره وسلطته في صياغة الكلام من خلال أحد المباحث البلاغية، وهو الخبر وما يتفرّع عنه فيما يأتي.

3.3. سلطة(المقام) في بلاغة الكلام:

من الواضح أنّ كثيراً من مباحث البلاغة تعلّق بالمقام وعناصره من المتكلّم إلى المخاطب وغيرهما، وللمقام سلطته في بلاغة الكلام، وهي في صياغة الحدود والتعريف والمفاهيم البلاغية. ومن نافلة القول التأكيد على أنّ المقام يضطلع بدور كبير في بلاغة الكلام، في اللحظة التي يعده فيها أساساً مكيناً من أسس التداولية، ويكتفي للوقوف على دوره في التواصل اللغوي البلاغي وأثره في بلاغة الكلام رصده—تمثيلاً—من خلال ما عرف في البلاغة بمبحث (الخير) وما يلحق به من أغراض وأضرب، يقول السكاككي في هذا المضمّن: "وكذا مقام

الكلام ابتداءً بغير مقام الكلام بناءً على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال بغير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكلٍّ لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي بغير مقام الكلام مع الغبي، ولكلٍّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر.⁽⁴⁸⁾ وعلى سبيل التوطئة للموضوع فقد استقر في عرف البلاغيين أنَّ الكلام خبر وإنشاء؛ خبر إذا صَحَّ القول بأنَّه صادق أو كاذب بالنظر إلى مطابقته للواقع من عدمها. وقد اختلف في فهم المطابقة، فالجمهور على أنَّ الخبر يكون صادقاً إذا طابق الواقع، ويكون كاذباً إذا لم يكن كذلك، إلَّا أنَّ للنظام (331هـ-845هـ) رأيٌ مخالف، فقد ذهب إلى أنَّ الصدق ما وافق الاعتقاد؛ اعتقد المتكلِّم، والكذب ما خالف الاعتقاد، وإن تناهياً مع الواقع، فالمعلول في الصدق والكذب ليس على الواقع، وإنما على اعتقاد المتكلِّم في رأيه وما استدلَّ به.⁽⁴⁹⁾

وذهب الجاحظ إلى أنَّ الخبر ثلاثة أقسام: صادق وكاذب وثالث لا يوصف بالصدق ولا بالكذب، فما طابق الواقع والاعتقاد فهو صادق وما خالفهما فهو كاذب، وما طابق أحدهما وخالف الآخر فهذا لا نسميه بالصدق وبالكذب.⁽⁵⁰⁾ وهذا القسم الثالث، كما يرى الجاحظ، قد يشوش على مفهوم الإنماء الذي هو "ما لا يصحُّ أن يقال لقائه إنَّه صادق فيه أو كاذب".⁽⁵¹⁾ وإن كان مبحث الصدق والكذب مبحثاً عقلياً لا ترجح منه فائدة بيانية واضحة.

والأصل في الخبر - عند علماء البلاغة - أن يلقى لأحد غرضين؛ إما إفاده المخاطب الحكم الذي تضمنته الجملة، ويسمى هذا فائدة الخبر.⁽⁵²⁾ وإنما إفاده المخاطب أنَّ المتكلِّم عالم بالحكم، ويسمى هذا لازم الفائدة.⁽⁵³⁾ لكنَّ الخبر قد يخرج عن هذين الغرضين حين إلقاءه إلى أغراض أخرى ودلائل جديدة، تفهم أو تستنتج من السياق ومن المقام، سياق الكلام أو الحديث، كالاسترحام وإظهار الضعف وإظهار التحسُّر والفخر واللحث على الجد والسعى... وغيرها.⁽⁵⁴⁾ وهي الأغراض التي تفهم وتدرك من سياق الكلام - ومقام وحال المتكلِّم والمخاطب - لا من أصل وضع الكلام.

وهكذا نصل إلى مبحث (أضرب الخبر) الذي يتحلى فيه دور المقام أو مقتضى الحال في صياغة الكلام، أو بعبارة نستشفُّ ونلمس في شايها بعد التداويَّ للبلاغة، أي استعمال اللغة/الكلام في المقامات المتباعدة، على أنَّ هذا الاستعمال لغة خاصة في المقامات والأحوال المختلفة.

وفيه يتضح مفهوم (البلاغة) بوصفها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، أو "للاعتبار المناسب"، وهو تعريف القروياني: "أما بلاغة الكلام فهي: مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته".⁽⁵⁵⁾ كما يتضح هذا المفهوم في غير هذا البحث، وعلى قدر تلك المطابقة تماماً ونقصاناً تتشَكّل مراتب البلاغة وتتَكوَّن منازلها، فيرتفع

شأن الكلام أو يسفّ، يقول الفزويني - وهو القول المذكور أعلاه -: "ومقتضى الحال مختلف؛ فإنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنکير يبيّن مقام التعريف، ومقام الإطلاق يبيّن مقام التقيد، ومقام التقدیم يبيّن مقام التأخیر، ومقام الذّکر يبيّن مقام الحذف، ومقام القصر يبيّن مقام خلافه، ومقام الفصل يبيّن مقام الوصل، ومقام الإيجاز يبيّن مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذّکر يبيّن خطاب الغيّ. وكذا لكلّ كلمة مع صاحبها مقام، إلى غير ذلك... وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقته له. فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب."⁽⁵⁶⁾ ويكون، في النهاية، مقتضى الحال هو الاعتبار المناسب الذي يؤلّف الكلام وبصاف بحسب شروطه وقوانينه، وهو خصوصيّة تركيبية (لسانية وأسلوبية) في الكلام زائدة على أصل المراد مناسبة للمقام أو الحال متعلّق بها الغرض.

وتوضيحاً لذلك، نقول إن إلقاء الخبر أو استعمال الكلام يراعي فيه أحوال المخاطبين الذين تتحدد إليهم، وتراعي فيه المقامات التي تتحدد فيها، فـ"مقام المنکر يختلف عن مقام الشّاك المتردّد، وهذا يختلف عن خالي الذّهن الذي لا شكّ ولا تردد عنده؛ لذلك وجب على المتكلّم أن يراعي هذه الأحوال، فيلقي كلامه بقدر من غير زيادة ولا نقص، فإذا كان التّقصّ عيناً فإنّ الزيادة كذلك".⁽⁵⁷⁾

فللّمخاطب، في هذا الباب، ثلث حالات، تتبعها ثلاثة ضروب من الكلام⁽⁵⁸⁾:

-الحال الأولى (خلو الذّهن): يكون المخاطب في هذه الحال خالي الذّهن من الحكم أو مضمون الخبر/الكلام، وفي هذه الحال يلقى إليه الخبر/الكلام خالياً من أدوات التّوكيد⁽⁵⁹⁾، ويسمّى هذا الضرب/الأسلوب من الخبر/الكلام ابتدائياً.

-الحال الثانية (التردّد والشكّ): يكون المخاطب في هذه الحال متّرداً شكّاً في الحكم أو مضمون الخبر/الكلام، وفي هذه الحال يلقى إليه الخبر/الكلام مؤكّداً-ليتمكن من نفسه وتزييل ما بها من شكّ- ويسمّى هذا الضرب/الأسلوب طليبياً.

وقد جعلوا التّوكيد، هنا، من باب الاستحسان.

-الحال الثالثة (الإنكار): يكون المخاطب منكراً للحكم أو مضمون الخبر/الكلام، وفي هذه الحال يجب أن يؤكّد الخبر/المضمون بمؤكّد أو أكثر على حسب الإنكار قوّة وضعفاً، ويسمّى هذا الضرب/الأسلوب إنكارياً. وقد جعلوا التّوكيد، هنا، من باب الوجوب.

فالمتكلّم في هذه الوضعية التّواصيلية يصوغ كلامه بحسب الحال أو المقام أو المقتضى الذي يعلي عليه نوعاً من الصّياغة تتكيف مع الحال المرتبطة به، ومعنى ذلك أن تكون مطابقة الكلام باعتبار إفادته معنى ثانياً،

أي معنى خاصاً زائداً على أصل المراد أو أصل المعنى، وهو ما يعتبره البلغاء في تراكيب الكلام.⁽⁶⁰⁾ وهو الذي ذهب إليه السكاكبي -في تعريف علم المعاني- بالقول: " هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بـ تراكيب الكلام التَّرَاكِيب الصَّادِرَة عَنْ سُوَاهِم، لِنَزُولِهَا فِي صِنَاعَةِ الْبَلَاغَةِ مُنْتَلِزَةً أَصْوَاتَ حَيَوانَاتٍ تَصَدِّرُ عَنْ مَحَالِهَا بِحَسْبِ مَا يَتَفَقَّ، وَأَعْنِي بِخَاصِيَّةِ التَّرَكِيبِ: مَا يَسْبِقُ مِنْهُ إِلَى الفَهْمِ عِنْدَ سَمَاعِ ذَلِكَ التَّرَكِيبِ، جَارِيَا بِحَرْيِ الْلَّازِمِ لَهُ، لِكُونِهِ صَادِرًا عَنِ الْبَلِيجِ، لَا لِنَفْسِ ذَلِكَ التَّرَكِيبِ مِنْ حِيثِ هُوَ هُوَ، أَوْ لِأَنَّمَا لَهُ هُوَ هُوَ حِينَا، وَأَعْنِي بِالفَهْمِ؛ فَهُمْ ذِي الْفَطْرَةِ السَّلِيمَةِ، مُثْلِ مَا يَسْبِقُ إِلَى فَهْمِكَ مِنْ تَرَكِيبٍ: إِنَّ زِيدًا مُنْتَلِقًا، إِذَا سَمِعْتَهُ عَنِ الْعَارِفِ بِصِياغَةِ الْكَلَامِ، مِنْ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا بِهِ نَفْيُ الشَّكِّ، أَوْ رَدُّ الْإِنْكَارِ، أَوْ مِنْ تَرَكِيبٍ: زِيدًا مُنْتَلِقًا مِنْ أَنَّهُ يَلْزَمُ بِمَرْجُدِ الْقَصْدِ إِلَى الْإِخْبَارِ، أَوْ مِنْ نَحْوِ: مُنْتَلِقًا. بِتَرْكِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ، مِنْ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوبُ بِهِ وَجْهُ الْإِخْتِصَارِ مَعَ الْمَامَةِ لِطَيفَةٍ مَا يَلوِحُ بِهَا مَقَامَهَا. وَكَذَا إِذَا لَفَظَ بِالْمَسْنَدِ إِلَيْهِ، وَهَكَذَا إِذَا عَرَفَ أَوْ نَكَرَ، أَوْ قَيَّدَ أَوْ أَطْلَقَ، أَوْ قَدَّمَ أَوْ أَخْرَى، عَلَى مَا يَطْلُعُكَ عَلَى جَمِيعِ ذَلِكَ شَيْئًا فَشَيْئًا مُسَاقِ الْكَلَامِ فِي الْعِلْمَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى".⁽⁶¹⁾

ويَتَّضَعُ أَنَّ الْمَطَابِقَةَ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهَا مَرْتَبَةً بِالْمَعْنَى الْمَقْصُودَ مِنَ الْكَلَامِ أَوِ الْغَرْبَةِ الَّتِي يَهْدِي إِلَيْهِ الْمُتَكَلِّمُ، فَـ "يُورِدُ مِنْ أَحْلٍ تَأْدِيهَا الْخَصْوَصِيَّاتُ أَوِ الْخَصَائِصُ الْمُنْاسِبَةُ. وَهَكَذَا تَكُونُ الْمَطَابِقَةُ، أَوِ الْبَلَاغَةُ بِمَا هِيَ مَطَابِقَةً طَرِيقَةً تَأْدِيَةَ الْمَعْنَى (الْمَرَادِ)، أَوِ الْخَصْوَصِيَّاتُ الْمُنْاسِبَةُ لِتَأْدِيهِ، وَأَيُّنِي يَقْتَضِيهَا الْمَقَامُ".⁽⁶²⁾ ويَسْتَنْتَجُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ تَأْدِيَةَ الْمَعْنَى الْمَرَادِ بِتَلْكَ الطَّرِيقَةِ وَالْكَيْفِيَّةِ؛ أَيِّ الْأَسْلُوبُ هِيَ الْمَطَابِقَةُ لِمَقْتَضِيِ الْحَالِ، وَهِيَ الْبَلَاغَةُ فِي نَهاِيَةِ الْأَمْرِ.

4. اختلاف المقامات ومراعاة مقتضى الحال ومقتضى الظاهر:

أقام البلاغيون علم المعاني، خاصةً، على أساس مطابقته لمقتضى الحال، وقد مرّ أنه في حال الإنكار يجب التأكيد، وفي حال السؤال أو التردد والشك يحسن التأكيد، وفي حال خلو الذهن يترك التأكيد ويلقي الكلام مجرّدًا حالياً من أدوات التوكيد، وهذا هو الظاهر.

وفي هذا الموضع، وبمراعاة هذه الأحوال والمقامات، يتحقق مقتضى الحال، ويتحقق معه مقتضى الظاهر، تتحقق شرط مقتضى الحال لأن كلّ حال من الأحوال الثلاثة السابقة اختصّ بكلام مختلف عن الآخر، فكلّ كلّ مخاطب بما يلائم حالة من إنكار أو تردد أو خلو. وتحقيق مقتضى الظاهر فلأنّ هذا المقتضى مدرك لأول وهلة.

١.٤. خروج الكلام عن مقتضى الظاهر ورسوخه في البلاغة:

وتسمى تأدية المعنى المراد وفق هذا الأسلوب أو ذلك بحسب مقصد المتكلّم (القائل)، وما يخطر في ذهنه ويتردّد في نفسه، ولكنّه ولمقاصد وأغراض أخرى قد يعدل عن هذا الأسلوب، فيترك التأكيد لما يجب له أو يستحسن، ويؤكّد ما ليس في حاجة إلى تأكيد، وذلك في حالات نعتها علماء البلاغة بالخروج عن مقتضى الظاهر. وهذه الحالات هي:

أ-تنزيل غير السائل منزلة السائل، فيستحسن تأكيد الكلام له.⁽⁶³⁾

ب-تنزيل غير المنكر منزلة المنكر، فيؤكّد له الكلام بأكثر من تأكيد⁽⁶⁴⁾.

ج-تنزيل المنكر منزلة غير المنكر، فلا يؤكّد له الكلام.⁽⁶⁵⁾

والملاحظ أنّ هذا الخروج قد تمّ ليس رغبة في تحاوز قواعد البلاغة، وإنما مراعاة لاعتبارات (طارئة)، ولأحوال تقضي هذا الخروج، فقد تمّ الخروج عن مقتضى الظاهر الذي يستوجب التأكيد للمنكر أو الاستحسان للشّاك، وترك التأكيد.

إذا، فقد تتحقق مقتضى الحال، وهو شرط بلاغة الكلام، والخروج عليه خروج على حد البلاغة، وقد تمّ الخروج على مقتضى الظاهر مراعاة لمقتضى الحال.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ حَلَقْنَا إِلَيْنَا مِنْ سَلَالَةِ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَا نَطْفَةً فِي قَرَارِ مَكَيْنٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مَضْعَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْعَةَ عَظَامًا فَكَسَوْنَا الْعَظَامَ لَهُمْ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمْ يَتَّبِعُونَ﴾⁽⁶⁶⁾

فقوله ﴿إِنَّكُمْ لَمْ يَتَّبِعُونَ﴾ خارج عن مقتضى الظاهر لكونه أكّد بإنّ واللام والجملة الاسمية، والموت لا ينكره أحد، لكنّ النظر في سياق الآية يدلّ على غفلة الناس وعدم ذكرهم للموت-وكأنّهم منكرون له غير معترفين بأكّم سيموتون-فحالهم حال المنكر وهذا التأكيد مطابق لمقتضى الحال وخالف لمقتضى الظاهر.⁽⁶⁷⁾

وقوله تعالى في الآية الثانية من سورة التحل: ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾، وهي آية مكية نزلت في قوم منكرين لوحدانية الله، خارج عن مقتضى الظاهر لتجزّده من التأكيد، وداخل في مقتضى الحال، فوحدانية الله ظاهرة جلية لا تنكر.

٤-٢- خروج الكلام وعدم مطابقته لمقتضى الحال خروج عن البلاغة:

تتناقل كتب الأدب والبلاغة كلاما/شعرا لم يراع فيه قائلوه الحال التي عليها من وجّه إليه الكلام والمقام الذي قيل فيه، فلم يحسنوا الابتداء أو أهملوا العناية بالمناسبة، فخرج كلامهم عن مقتضى الحال ومن ثمّ خرج

عن حدّ البلاغة وشرطها، وإن كان في نفسه (فصيحاً) حسناً خلاباً، ومنه قول المتنبي لكافور الإخشيدى في قصيدة مدحه بها، بلغت سبعة وأربعين بيتاً، والتي جاء في مطلعها⁽⁶⁸⁾:

كَفَىٰ بِكَ ذَاءً أَنْ تَرَىٰ الْمَوْتَ شَافِيَا
تَمَنَّيْتَهَا لِمَا تَمَنَّيْتَ أَنْ تَرَىٰ
إِذَا كُنْتَ تَرْضَىٰ أَنْ تَعْيِشَ بِذَلِيلٍ
حَبَّيْتُكَ قَلْبِي قَبْلَ حُبِّكَ مَنْ نَأَىٰ

وقوله في قصيدة بائية قالها في مدح كافور ومطلعها⁽⁶⁹⁾:

أَغَالِبُ فِيكَ الشَّوْقُ وَالشَّوْقُ أَعْلَبُ وَأَعْجَبُ مِنْ ذَا الْمَجْرِ وَالوَصْلُ أَعْجَبُ

ومنها الأيات:⁽⁷⁰⁾

وَمَا طَرَبِي لَمَّا رَأَيْتُكَ بِدُعَةٍ لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَاكَ فَأَطْرَبْ
وَتَعْدِلُنِي فِيكَ الْقَوَافِي وَهَمَتِي كَأَيِّ بِمَدْحٍ قَبْلَ مَدْحِكَ مُذْنِبٍ
وَلَكِنَّهُ طَالَ الطَّرِيقُ وَلَمْ أَرْلِ أَفْتَشُ عَنْ هَذَا الْكَلَامِ وَيُنْهَبُ

قال الواحدى (ت 468هـ): هذا البيت يشبه الاستهزء فإنه يقول طربت عند رؤيتك كما يطرب الإنسان لرؤيه المضحكت. قال ابن جنّى (ت 392هـ): لما قرأت على أبي الطيب هذا البيت قلت له: ما زدت على أن جعلت الرجل قدراً، فضحك.⁽⁷¹⁾ وقد ذكر عبد الرحمن البرقوقي ما هو قريب من هذا المعنى شرعاً للبيت:

وَمِثْلُكَ يُؤْتَىٰ مِنْ بَلَادٍ بَعِيدَةٍ لِيُضْحِكَ رِبَّاتِ الْحَدَادِ الْبَوَاكِيَا

إذ قال: "ربات الحداد: أي الثاكلات اللآبساات الحداد- وهي ثياب سود يلبسها النساء: ربّات الحجال، والحجال: الستور. يقول: إنّك عجب من رأه ضحك، ومثلك يقصد من البلاد النائية ليتعجب من غرابة منظره، وتسلّى به النساء الثاكلات؛ لأنّهن إذا رأينه غلبهن الضحك فلهن بذلك عن الحزن والأسى، والبيت كما ترى يقرّر به ما ذكره في الأيات قبله. قال ابن جنّى: وقد صرّح في هذا البت بجميع ما كان أخفاه في مدحه بقوله في إحدى مدائحه الكافورية:

وَمَا طَرَبِي لِمَا رَأَيْتُكَ بِدُعَةٍ لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَاكَ فَأَطْرَبْ.⁽⁷²⁾

ومن ذلك أن أبو النجم الفضل بن قدامة دخل على هشام بن عبد الملك (71هـ-125هـ)، وأنشده:

صَفْرَاءُ قَدْ كَادَتْ وَمَا تَفَعَّلَ كَانَهَا فِي الْأَفْقِ عَيْنُ الْأَحْوَلِ

وكان هشام أَحْوَلَ فأمر بحبسه. ⁽⁷³⁾

ومدح جرير (ت 110هـ) عبد الملك بن مروان (26هـ-86هـ) بقصيدة جاء في مطلعها:

أَنْصُحُوكَ أَمْ فُؤَادُكَ غَيْرُ صَاحِ؟ عَشِيشَةَ هَمْ صَاحِبُكَ بِالرَّوَاحِ

فأنكره عبد الملك، وقال له: بل فؤادك أنت. ⁽⁷⁴⁾

ومن ذلك قول البحترى (ت 284هـ) في قصيدة ينشدها أمام مدوحه (أبي سعيد) بدأها بـ

لَكَ الْوَيْلُ مِنْ لَيْلٍ تَقَاصَرَ آخِرُهُ وَوَشْكُ نَوْيٍ حَتَّى تُزَمِّ أَبَاعُرُهُ

فقال المدوح أبو سعيد: بل الويل والحرب لك.

وغير ذلك من الكلام شعراً ونثراً الذي لم يحظ بالقبول، مع فصاحته، لإخلاله بشرط البلاغة في مطابقته لمقتضى الحال.

إن هذه النصوص الأدبية التي يدرجها علماء البلاغيون في خروج الكلام وعدم مطابقته لمقتضى الحال، ومن ثم فهي تنزع وتعدل عن مفهوم البلاغة المعياري المتداول، تشكل ظاهرة (اللّبلاغة) في البلاغة العربية، برغم فصاحة الّنصوص وفصاحة المتكلمين من أدباء وخطباء، فتصوّرهم التي خالفت شروط البلاغة غير بلغة، فالمتنبي وأبو التّحمل وجرير والبحترى في قصائدهما المشار إليها سابقاً غير بلغاء. وبناء عليه فالنص الفصيح مرتبة والنص البليغ مرتبة أخرى على مرتبة الفصاحة، وبتوسيع آخر:

البلاغة = الفصاحة + البلاغة.

اللّبلاغة = الفصاحة - البلاغة.

أما الفصاحة فهي:

(الفصاحة) = الفصاحة + أو - البلاغة.

فالبلاغة تقتضي مقتضى الحال، وهو الحقيقة التّداولية الكامنة فيها، والفصاحة لا تقتضيه.

تلك الحقيقة التي تتحلى فيما عرضنا له ومن خلال المقام ومبحث الخبر، وقد أ Mata اللّثام عن حضور أطراف أساسية في (التواصل البلاغي) المتكلم/النص اللغوي/المتلقى، المتكلم بوصفه ذاتاً تفترض به استيعاب الدّرس التّبعي أو استيعاب إمكانية إنشاء الصّيغة البلاغية⁽⁷⁵⁾ و"أما المتلقى فإنّ حضوره يأتي تاليًا للمتكلّم من خلال استحضار حالته الإدراكية من ناحية، وحالته الثقافية من ناحية أخرى، فحال المتلقى هي التي تفرض على الصّياغة تشكيلاً بعينه، بحيث يكون افتقد المطابقة ضياعاً للمستهدف الكلاميّ، ومن ثم يدخل التركيب دائرة الخطأ"، وليس الخطأ هنا بمعناه التّطقي، أو حتى بمعناه اللغوي، وإنما الخطأ بمعناه الفيّي الذي يحيّل الكلام على

نوع من العبث الذي لا يدخل دائرة (علم المعاني) ولا دائرة البلاغية على إطلاقها.⁽⁷⁶⁾ والنصّ اللغوي الذي يتبع التّعرض لخواص تراكيب الكلام.

خاتمة:

ويكمن التأكيد في خاتمة البحث على:

- قد حضر الاشتغال التَّدَاوِلِيَّ في البلاغة العربية بشكل واضح وفي كل علومها المترافق عليها، وبخاصة (علم المعاني)، فكثير من مباحث البلاغة يحضر فيها هذا الاشتغال ويحظى بأهمية كبيرة، من خلال فكرة (المطابقة الكلامية لمقتضى الحال) وفكرة (المقام) كما يتجلّى ذلك في مفهوم (البلاغة) ذاتها.

- قد أتاحت فكرة (المقام) في البلاغة لعلوم جديدة كالتدوالية لتشترك معها في كثير من المفاهيم والرؤى وتحدد منطلقاتها و مجالات بحثها، بدءاً من المقام والسيّاق ومجموع العناصر التي تشكل التواصل.

- تبيّن أصلّة المقام في الدرس البلاغي فيما أكدّ عليه علماء البلاغة من خلال الإشارة إلى المقام، بمعنيه، والالتزام بمقتضى الحال والاعتبار المناسب، وكذلك من خلال الخروج على مقتضى الظاهر... وغيرها من الموضوعات التي لقيت عنابة لدى علماء البلاغة تنظيراً وتطبيقاً، وما نراه في علم المعاني والإسناد الخبري مثل واضح لما نؤكده.

- إفاده التدوالية المعاصرة من المعطيات العلمية البلاغية والنقدية... غيرهما.

قائمة الهوامش:

- 1 - أحمد محمد قدور: اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، دار الفكر، دمشق سورية، ط:1، 1422هـ-2001، ص: 131.
- 2 - أحمد المتوكل: الوظائف التَّاولِيَّةُ فِي الْلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط: 1، 1985، ص: 183.
- 3 - خليفة بوجادي: في اللسانيات التَّدَاوِلِيَّةِ، ص: 140. ومحمد سويري: (اللغة ودلائلها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي)، ص: 30.
- 4 - خليفة بوجادي: في اللسانيات التَّدَاوِلِيَّةِ، ص: 141.
- 5 - تمام حسان: اللغة العربية معناها وبناؤها، عالم الكتب، القاهرة، ط: 4، 2004، ص: 337.
- 6 - عبد الملك مرتاض: نظرية البلاغة، دار القدس العربي، الجزائر، ط: 2010، ص: 166.
- 7 - صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص: 21.
- 8 - محمد سويري: (اللغة ودلائلها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي)، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، مج: 28، ع: 3، يناير/مارس 2000، ص: 30. مج: 28، ص: 30.
- 9 - محمد العمري: البلاغة العربية أصولها ومتداوتها، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، لبنان، (د، ط) 1999، ص: 29.
- 10 - المرجع نفسه، ص: 30.
- 11 - المرجع نفسه، ص: 30.
- 12 - المرجع نفسه، ص: 30.
- 13 - المرجع نفسه، ص: 32.
- 14 - محمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص: 21.
- 15 - المراجع السابق نفسه، ص: 18.
- 16 - خليفة بوجادي: في اللسانيات التَّدَاوِلِيَّةِ مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، دار الحكمة، سطيف، ط: 1، 200:659.
- 17 - ينظر: محمود أحمد نخلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2002، ص: 9.
- 18 - المراجع نفسه، ص: 11.
- 19 - المراجع نفسه، ص: 12.
- 20 - المراجع نفسه، ص: 14.

21- المرجع نفسه، ص: 14

22- ينظر: عبد المادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط:1، 2004، ص:22.

23- شكري الطوانسي: (المقام في البلاغة العربية: دراسة تداولية)مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ع:1، مج:42، يونيو سبتمبر 2013، ص: 61.

24- المرجع نفسه، ص: 60.

25- المرجع نفسه، ص: 62.

26- المرجع نفسه، ص: 65.

27- عبد المادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص: 41

28- هنريش بليث: البلاغة والأسلوبية، ص: 29.

29- ينظر: تمام حسان: اللغة معناها ومبناها، ص: 338.

30- محمد العمري: نظرية الأدب في القرن العشرين، أفريقيا الشرق، المغرب، ط:2، 2014، ص: 122.

31- المرجع نفسه، ص: 122.

32- ينظر: تمام حسان: اللغة مبناها ومعناها، ص: 337.

33- القرزوني: الإيضاح في علوم البلاغة، تتح: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م، ص:16.

34- المرجع نفسه، ص: 17.

35- المرجع نفسه، ص: 23.

36- ينظر: السكاكي: مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1403هـ-1983م، ص:168.

37- المرجع السابق، ص: 169.

38- المرجع نفسه، ص: 162.

39- ينظر: شكري الطوانسي: (المقام في البلاغة العربية: دراسة تداولية)، ص: 59.

40- علي الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، البيان والمعاني والبديع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، ص: 7.

41- المرجع نفسه، ص: 112.

42- المرجع نفسه، ص: 114 وما قبلها.

43- ينظر: بير جيرو: الأسلوب والأسلوبية، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص: 34 وما بعدها.

44- محمد عبد المطلب: البلاغة العربية، قراءة أخرى، ص: 70.

45- المرجع نفسه، ص: 70.

46- المرجع نفسه، ص: 71.

47- المرجع نفسه، ص: 71.

48- السكاكي: مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1403 هـ-1983 م، ص: 168.

49- فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفناها، علم المعاني، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: 10، 1426-2005 م، ص: 104.

50- المرجع نفسه، ص: 107.

51- علي الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، ص: 118.

52- المرجع نفسه، ص: 124. وفضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفناها، ص: 108.

53- علي الجارم ومصطفى أمين البلاغة الواضحة، ص: 124. وفضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفناها، ص: 109.

54- المرجع نفسه، ص: 124 . والمرجع نفسه، ص: 109 وما بعدها.

55- القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص: 16.

56- المرجع نفسه، ص: 17.

57- فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفناها، ص: 109.

58- ينظر هذا المبحث في كتب البلاغة مثلا: فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفناها، ص: 115. وعلي الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، ص: 131 وما بعدها.

59- أدوات التوكيد هي: إن، لام الابتداء، ضمير الفصل، القسم، إقا الشرطية، حرفا التنبئه(ألا، أما)، الحروف الزائدة(إن، أن، ما ، من، ب، قد التحقيق، س وسوف)الداخلتان على فعل دال على وعد أو عيد)، تكرير النفي، إنما، نونا التوكيد.

- 60- شكري الطواني: (المقام في البلاغة العربية)، ص: 68.
- 61- السكاكبي: مفتاح العلوم، ص: 162.
- 62- شكري الطواني: (المقام في البلاغة العربية)، ص: 68.
- 63- مثاله قوله تعالى: ﴿وَاصْنَعْ لِفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيَنَا وَلَا تَخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾ هود: 37.
- 64- قول الشاعر: جاء شقيق عارضاً رمه... إِنَّ بَنِي عَمِّكَ فِيهِمْ رَمَاحٌ.
- 65- فضل حسن عباس: البلاغة فنونا وأفناها، ص: 132.
- 66- سورة المؤمنين، الآياتان: 15-12.
- 67- المرجع نفسه، ص: 134.
- 68- عبد الرحمن البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص: 1605.
- 69- عبد الرحمن البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ص: 174.
- 70- المصدر نفسه، ص: 185.
- 71- علي الجارم ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، ص: 9.
- 72- المصدر نفسه، ص: 1622 الهامش رقم 57.
- 73- فضل حسن عباس: البلاغة فنونا وأفناها، ص: 61.
- 74- شكري الطواني: (المقام في البلاغة العربية)، ص: 100.
- 75- محمد عبد المطلب: البلاغة العربية، ص: 204.
- 76- المرجع نفسه، ص: 205.
- قائمة المصادر والمراجع:**
- 1- الجارم (علي) وأمين (مصطففي): البلاغة الواضحة، البيان والمعانى والبديع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009.
- 2- العمري (محمد): البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، لبنان، (د، ط) 1999.
- 3- العمري (محمد): نظرية الأدب في القرن العشرين، أفريقيا الشرق، المغرب، ط: 2، 2014.

- 4- السكاكي: مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1403هـ-1983م.
- 5- الشهري (عبد المادي بن ظافر): استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط:1، 2004.
- 6- القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تج: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م.
- 7- حiero (بيير): الأسلوب والأسلوبية، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء القومي، لبنان.
حسان (قما): اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط:4، 2004.
- 8- عبد المطلب (محمد): البلاغة العربية، قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونحمان، مصر، ط: 1، 1997.
- 9- عباس (فضل حسن): البلاغة فنونها وأفناها، علم المعاني، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: 10، 1426هـ-2005م.
- 10- فضل (صلاح): بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.
- 11- مرتاض (عبد الملك): نظرية البلاغة، دار القدس العربي، الجزائر، ط:2010.
- 12- خللة (محمد أحمد): آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2002.
- دوريات:
- 13- الطوانسي (شكري): (المقام في البلاغة العربية: دراسة تداولية) مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ع:1، مج:42، يونيو سبتمبر 2013.

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط**Violence against women in Algerian society between dual domination and domination**

د. بوزار يوسف (جامعة البليدة 2 / الجزائر)

ملخص:

ظاهرة العنف ضد المرأة من الظواهر الاجتماعية التي أثارت اهتمام الباحثين والمحترفين في مختلف الميادين الاجتماعية والنفسية والقانونية... وهذا نظرا لاستفحال هذه الظاهرة حسب ما تبيّنه الإحصائيات سواء الرسمية منها أو غير الرسمية، حيث تبيّن أنها في تزايد مستمر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرجع اهتمام الباحثين حول هذا الموضوع نظرا لأهميته، حيث تعتبر المرأة عماد المجتمع ومنشأة الأجيال، فأي اضطراب يهدد استقرارها الاجتماعي وال النفسي من شأنه أن ينعكس على تكوين شخصيتها، حيث ينبع عنـه شخصية مضطربة غير سوية، وهذا له انعكاسات على كيفية تنشئتها لأبنائـها، وما يتـرتب عنـه من تداعيات على المجتمع كـكل، ويعـكـن القول أنـ هذه الظاهرة الاجتماعية استفحـلت كـنتـيـجة حـتمـية للـتـغـير الـاجـتمـاعـي السـرـيع الـذـي شـهـدـهـ المجتمعـ الجزائـريـ، وما صـاحـبـهـ من تحـولاتـ فيـ كـافـةـ الـحالـاتـ، مماـ أـبـرـزـ العـدـيدـ منـ المشـاـكـلـ الـاجـتمـاعـيـةـ الـتـيـ لمـ تـكـنـ موجودـةـ منـ قـبـلـ، وبـهـذهـ الـحـدـةـ فيـ الـجـمـعـاتـ التـقـليـدـيـةـ.

والـأـسـرـةـ بـدـورـهـاـ لـحـقـتـهاـ بـعـضـ التـغـيـراتـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـقـافـيـةـ الـتـيـ لمـ تـكـنـ مـوـجـودـةـ منـ قـبـلـ، مماـ أـفـقـدـهـاـ بـعـضـاـ منـ وـظـائـفـهـاـ وـتـضـامـنـهـاـ وـتـكـافـفـهـاـ، فـاسـتـفحـلتـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ فيـ الـجـمـعـاتـ بـسـبـبـ اـنـتـقالـهـ منـ نـمـطـ تـقـليـدـيـ بـسـيـطـ إـلـىـ نـمـطـ حـضـرـيـ مـتـطـورـ، وـيـعـتـيرـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ حـقـلاـ سـوـسـيـوـلـوـجـيـاـ خـصـباـ لـلـدـرـاسـاتـ الـأـكـادـيمـيـةـ، قـصـدـ تـشـخـصـ هـذـهـ الـظـاهـرـةـ، وـالـوقـوفـ عـلـىـ مـسـبـاتـهـاـ، وـاقـتـرـاحـ حلـولـ لـلـحدـ منـهـاـ.

الكلمات المفتاحية: العنف، المرأة، العنف ضد المرأة، الهيمنة، الهيمنة الذكرية، التسلط.

Abstract:

The phenomenon of violence against women is a phenomenon that has aroused the interest of researchers and specialists in various social, psychological and legal fields. This is due to the increasing phenomenon of this phenomenon according to its statistics, both official and non-official, On the one hand, and on the other hand, the

attention of researchers on this subject because of its importance, where women are the foundation of society and the generation of generations, any disturbance threatens their social and psychological stability, which will be reflected on the formation of personality, resulting in a turbulent personality is not normal, This phenomenon has repercussions on the way it was created for its children and the consequent repercussions on society as a whole. It can be said that this social phenomenon has intensified as a result of the rapid social change witnessed by the Algerian society and the accompanying changes in all fields, And the family in turn caused by some social and cultural changes that did not exist before, which has lost the family of some of its functions and solidarity and solidarity of individuals, the phenomenon has spread in society because of the transition from a simple traditional style to urban style developed, and this subject is a field of sociology fertile for academic studies, In order to diagnose this phenomenon, and to identify the causes, and propose solutions to reduce them.

Keywords: violence, women, violence against women, hegemony, male hegemony, authoritarianism.

مقدمة:

ظاهرة العنف ضد المرأة ظاهرة عالمية تعاني منها المرأة في كافة المجتمعات سواء المتقدمة منها أو المتخلفة، والمجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات لم تسلم فيه المرأة من العنف ضدها بمختلف أنماطه سواء اللغظي أو الجسدي أو الرمزي أو النفسي، ويحدث ذلك سواء في محيطها الأسري داخل المنزل أو في العمل أو في الفضاءات العامة وغيرها، ويتم سواء من قبل الأب أو الأخ أو الزوج أو فرد من أفراد العائلة، أو شخص غريب عن الأسرة.

وظاهرة العنف ضد المرأة تختلف من مجتمع إلى آخر من حيث حجمها، أنماطها، أسبابها، ظروفها، والعوامل التي ترتبط بها، تتبع لظروف المجتمع وطبيعته، وما يحدث فيه من تغير في بنائه الاجتماعي، الاقتصادي، الثقافي، السياسي، ورغم ما حققته المرأة من مكاسب اجتماعية خصوصاً في مجال التعليم والعمل حيث يشهد مجتمعنا

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط

د. بوزار يوسف

تزايد نسبة الإناث في المدارس والجامعات، والتي قد تفوق نسبة الذكور، كما أن نسبة تمثيلها في مختلف قطاعات العمل في تزايد مستمر، وهذا ما زاد من فرص تواجدها خارج المنزل في بيئة ذكورية، وهو ما زاد من فرص تعرضها للمضايقات والعنف، كما ترتب عن ذلك نشاطات وأعباء إضافية تحملها المرأة على عاتقها، إضافة إلى قيامها بالأعمال المنزليه وتربيه البناء، وكل هذا خلق لها مجموعة من الضغوطات، والتي تتسبب لها في كثير من الأحيان في تقصيرها في أداء التزاماتها المنزليه خصوصاً اتجاه الزوج والأبناء، وهو ما قد ينبع عنه تعريضها للعنف، خصوصاً إذا علمنا أن مجتمعنا يوصف بأنه ذكوري يتخذ من العنف أسلوب حياة حل النزاعات والخلافات، وهذا نظراً للتشريع الأسري التي تلقاها الأبناء خصوصاً الذكور حيث ينشئون على الخشونة والعنف كسمة من سمات الرجل، وكدليل على النضج والقدرة على تحمل المسؤولية، في حين تنشأ الإناث على الطاعة والخضوع، وبالتالي فإن مجتمعنا تحكمه فكرة الهيمنة والخضوع، وبالتالي فإن حدوث أي خلاف سواء داخل المنزل أو خارجه قد يتربّع عنه تعرض المرأة للعنف بشتى أنواعه وهذا نتيجة لطبيعة تنشئتها من جهة، وضعفها البدني في مقاومة المعتدي من جهة أخرى.

وتشير الإحصائيات إلى ارتفاع نسبة العنف الموجه ضد المرأة في المجتمع الجزائري خلال سنة 2016، مقارنة بإحصائيات العام الذي سبقه، حيث سجلت مصالح الأمن الوطني 8461 حالة، في حين سجلت 8151 حالة خلال سنة 2015، وأغلب الحالات التي سجلت تمثلت في عنف جسدي بجواه 5880 حالة، ليأتي العنف اللفظي وسوء المعاملة في المرتبة الثانية حيث سجلت 1946 حالة، بينما جاء العنف الجنسي في المرتبة الثالثة بـ 224 حالة⁽¹⁾، هذه الأرقام تؤكد تزايد حجم الظاهرة وتفاقمها في المجتمع الجزائري في السنوات الأخيرة، رغم أن هذه الإحصائيات لا تمثل العدد الحقيقي للنساء اللواتي يتعرضن للعنف لأن هناك حالات عديدة لا يتم التبليغ عنها، حيث تفضل المرأة أن تبقى ضحية للعنف على أن تبلغ عن المعتدي عليها، إما حفاظاً على تمسك الأسرة واستمرارها إن كان المعتدي من أفراد الأسرة، وإما لخوفها من عواقب التبليغ إن كان المعتدي عليها من خارج الأسرة.

1-مفهوم العنف ضد المرأة

– المفهوم الاصطلاحي للعنف: يعرف العنف على أنه ذلك السلوك الذي يلحوأ إليه الفرد أو بعض الأفراد اتجاه الآخرين، والقصد أو الغاية منه إلحاق الأذى والضرر بهم، سواء كان مادياً أو معنوياً، وهو تصرف ناتج

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط

عن غياب لغة التحاور الحضاري بين طفين، ويكون المدف من وراء ممارسة العنف هو الإكراه والإرغام والإذلال والسيطرة⁽²⁾.

كما يعرفه العالم "ريمون Rayman" أنه كل مبادرة تتدخل بصورة خطيرة في حرية الآخر، وتحاول أن تحرمه من حرية التفكير والرأي والتقدير، وتنتهي خصوصاً لتحويل الآخر إلى وسيلة أو أداة دون أن يعامل كعضو حر وكفؤ⁽³⁾.

المفهوم الاصطلاحي للعنف ضد المرأة: يعرف العنف ضد المرأة بأنه "أي عمل أو تصرف عدائي أو مؤذ أو مهين يرتكب ضد المرأة بأي وسيلة، وينخلق لها معاناة جسدية أو نفسية أو جنسية بطريقة مباشرة، من خلال الخداع أو التهديد أو الاستغلال الجنسي أو التحرش أو الإكراه أو العقاب، أو إجبارها على البغاء أو استخدام أي وسيلة أخرى مثل إنكار وإهانة كرامتها الإنسانية، أو سلامتها الأخلاقية أو التقليل من شخصها ومن احترامها لذاتها، أو الانتقاد من إمكانياتها الذهنية والجسدية وصولاً للقتل"⁽⁴⁾، إذن هو كل فعل موجه ضد المرأة بهدف إيذائها، يقوم على أساس القوة البدنية والمادية، ناتج عن علاقات القوة والهيمنة والتمييز بين الجنسين في التنشئة سواء في البيئة الأسرية أو في المحيط الاجتماعي، ويظهر على شكل عنف جسدي، أو نفسي، أو لفظي، يترب عنه أذى جسدي أو نفسي أو جنسي للمرأة.

مفهوم الهيمنة الذكورية: هي بنية مجتمعية عربية، بنية أبوية بطريقية، تظهر في أعلى أشكالها في العائلة، مثلما تظهر في المؤسسات الأخرى، وتعكس في ثقافة الأفراد وسلوكياتهم وموافقهم، ومن سماتها سيطرة الأب على العائلة، فالعلاقات التي تقوم بين الأب والأم وبين الأب والابن هي علاقات هرمية، وتستخدم كأدلة خطاب وسيطرة بدلًا من استخدامها للتفاهم وال الحوار والتواصل، وهدفها ليس التنوير والنقد والتطوير، بقدر تثبيت علاقات القوة والسيطرة العمودية⁽⁵⁾، إذن فالهيمنة الذكورية هي كل السلوكيات والأفعال التي يقوم بها الذكر ضد الأنثى، والتي من شأنها أن تجعل الأنثى تابعة وخاضعة لسلطة الذكر، وهو ما يعطيه الشرعية في تعنيفها إذا ما خرجت عن سلطته وطاعته.

2_ العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري ظاهرة ارتبطت بالمكانة الاجتماعية التي احتلتها المرأة الجزائرية في المجتمع منذ بداياته الأولى، وما صاحبه من تغيرات وتحولات اجتماعية، التي أنتجت لنا مجتمعاً تسوده الهيمنة الذكورية، وفق نظام أبيوي سلطوي يقوم على مبدأ التمييز بين الجنسين، ورغم تكتم الكثير من النساء حول العنف

الممارس ضدهن نتيجة لاعتبارات أسرية واجتماعية، إلا أن ما تشهده مراكز الشرطة والمحاكم من قضايا متعلقة بالعنف ضد المرأة يشير إلى تفاقم هذه الظاهرة، واتخذها منحا تصاعديا، ويرجع ذلك إلى وعي المرأة بحقوقها وتحررها من بعض قيود المجتمع التقليدي، وبالتالي أصبحت أكثر مطالبة بحقوقها هذا من جهة، ومن جهة أخرى ازدياد ضغوط الحياة نتيجة لتغير الاجتماعي، وتواجد المرأة خارج المنزل واحتكاكها أكثر بالذكور، وهو ما زاد من نسبة تعرضها للمضايقات والعنف من قبلهم، في مجتمع لا يزال يصنف على أنه ذكوري، وتختلف أنماط العنف الذي تتعرض له المرأة نتيجة لعدة متغيرات ونستعرض فيما يلي أهم أشكال العنف الذي تتعرض له.

2_1_ أنواع العنف الممارس ضد المرأة

يتخذ العنف ضد المرأة عدة أشكال وأنواع تتطرق إليها فيما يلي:

ـ العنف الجسدي: ويشير إلى سلوك جسمي يعرض المرأة للخطر وعدم الأمان الجسمي، ويعني استخدام القوة الجسمية ضد المرأة بطريقة تؤدي إلى إلحاق الضرر والأذى بها، وعادة ما يكون العنف الجسدي هو السائد، وهو أكثر أشكال العنف ضد المرأة، إذ أن حوالي 80% من حالات العنف ضد المرأة تكون من هذا النوع⁽⁶⁾، وهو عنف واضح عادة ما تكون آثاره بادية للعيان، ويتم باستخدام الأيدي أو الأرجل أو أي أداة من شأنها أن تترك آثارا واضحة على جسد المعتدى عليها، ومن أشكال العنف الجسدي نجد: الركل، الصفع، الدفع شد الشعر، الرمي أرضا، العض، الخنق، الحرق، الجرح والطعن... إلخ⁽⁷⁾، ونجد هذا النمط من العنف يتتصدر قائمة الأنماط المبلغ عنها من قبل المرأة نتيجة للآثار التي يتركها على جسد المرأة والتي قد تتسبب لها بعجز جسدي وعاهات مستديمة، ونجد أن أغلب النساء يتغاضين عن العنف اللغظي الموجه ضدهن، ولا يجدن داعيا للتبلیغ عنه، كما أن الضرب غير المبرح في الغالب لا يتم التبلیغ عنه، وتجدر الإشارة أن العنف الجسدي يرافقه بالضرورة عنف لفظي لذلك لا يمكن أن يحدث الأول دون الثاني.

ـ العنف الجنسي: يعتبر أحطر أنواع العنف الذي تتعرض له المرأة بسبب عمق آثاره النفسية، رغم أنه لا يترك آثارا بادية للعيان، كما أن مثل هذا النمط من العنف يبقى وفي كثير من الأحيان طي الكتمان، والعنف الجنسي هو لجوء الجاني إلى استخدام قوته أثناء ممارسته للجنس مع الطرف الآخر حتى ولو كانت زوجته، دون مراعاة لوضعها الصحي أو النفسي أو رغباتها الجنسية، وبصورة عامة فإن العنف الجنسي يكون عادة بالاغتصاب الذي يعني إجبار الضحية على ممارسة الجنس من غير رغبتها، ومن أشكال العنف الجنسي خاصة

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط

د. بوزار يوسف

ذلك الذي يمارسه الزوج ضد زوجته مثل سوء معاملة الزوجة جنسيا، النظر إليها للتمتعة الجنسية، وعدم مراعاة رغبتها الجنسية، إجبارها على ممارسة الجنس، استخدام الطرائق والأساليب المنحرفة في عملية الجنس، هتك العرض، زنا المحارم، التحرش الجنسي... إلخ⁽⁸⁾.

كما يعتبر العنف الجنسي أيضا إجبار المرأة على الاشتراك في أنشطة جنسية لا تريدها، فهي تقلل من قيمتها وتحط من قدرها، فضلا عن المضايقات الجنسية والاستغلال الجنسي، ويتضمن العنف الجنسي أيضا إجبار المرأة على العقم وتعاطي وسائل منع الحمل وإجبارها على الدعاارة والخلاعة والجماع من الدبر، وإجبارها على الجنس الفموي والاعتداء على أعضائها التناسلية أثناء الجماع⁽⁹⁾، كل هذه الممارسات الجنسية الشاذة عن ثقافة الإسلامية العربية هي دخيلة، مستوردة من الثقافات الغربية التي بلغ فيها الانحلال الخلقي درجات خطيرة، وبفضل وسائل التكنولوجيا الحديثة غزت هذه السلوكيات مجتمعاتنا، حيث يتم التسويق لها بأنها ممارسات عادلة وطبيعية، ومع مرور الوقت أصبحت أكثر تقبلاً وزاد عدد ممارسيها.

ـ العنف اللفظي: من أكثر أنواع العنف الشائعة، والتي تعد أكثر انتشارا واستخداما داخل الأسرة وخارجها، ويعود العنف اللفظي أشد أنواع العنف خطرا على الصحة النفسية للمرأة مع أنه لا يترك آثارا مادية واضحة للعيان، إذ يقف عند حدود الكلام وتوجيه الإهانات، ويتجسد العنف اللفظي خاصة في شتم المرأة، إحراجها أمام الآخرين باستخدام الألفاظ غير المناسبة والمحرجة، نعتها بألفاظ بذيئة، عدم إبداء الاحترام والتقدير لها، تحفيزها والسخرية منها⁽¹⁰⁾، غالباً ما تتغاضى المرأة عن هذا النوع من العنف، ولا تقوم بالتبليغ عنه، ومع مرور الوقت تعتاد بعض النساء خصوصاً الزوجات على هذه الشتائم والإهانات، لدرجة أنها لا تبدي لها اهتماماً كبيراً.

ـ العنف الأسري: من أهم أشكاله تمثل في تقييد حرية المرأة، وعدم الثقة بها، وحرمانها من زيارة الأهل والأصدقاء، والتدخل في نوع اللباس الذي يجب أن ترتديه، وحرمانها من المشاركة في المناسبات، وإجبارها على القيام بالواجبات في المنزل، كما يتم معاملتها معاملة سيئة كالضرب والشتم والإهانة، مما يخلق للمرأة الرهبة والخوف والشعور بالإهانة والمذلة⁽¹¹⁾.

ـ العنف النفسي: يكون من خلال التهديد اللفظي وغير اللفظي بالعنف ضد المرأة، والنقد الدائم، وتحطيم نسق الاعتقادات الشخصية لديها، والتهديد بالأذى، أو جعل المرأة ترى أطفالها وهم يساء إليهم ولا يسمح لها بالتدخل، والتعامل معها بطريقة دونية، والتحدث معها بازدراء وسخرية، أو تخويفها من خلال إلقاء الطعام

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط

د. بوزار يوسف

في الأرض أو تكسير الأواني والأشياء، الاحتفاظ بالسلاح في البيت، أو نعتها بأسماء غير مرغوبة ومستهجنة مثل أنها غبية أو مستهترة أو فاشلة، وتوجيه الاتهامات إليها، والنقد المستمر والسب والشتائم، وعادة ما يكون العنف النفسي مقتنٍ بالعنف الجسدي أو يستخدم بمفرده كطريقة لتحقيق التحكم والسيطرة على المرأة⁽¹²⁾، ورغم أن العنف النفسي لا يترك آثار جسدية إلا أنه قد يكون أكثر خطورة من العنف الجسدي، خصوصاً إذا خضعت المرأة له، حيث يحطم نفسيتها، ومع مرور الوقت تبدأ بقبول فكرة دونيتها، وتفقد الثقة بنفسها، وهذا له انعكاسات سلبية على شخصيتها، وعلى أسلوب تنشئتها لأبنائها.

ـ العنف الاقتصادي: يبرز مثل هذا النوع من العنف بصورة واضحة ضد المرأة فهي تعتبر من بين أكثر الضحايا له، حيث يأتي النظام الاقتصادي كغيره من الأنظمة لفرض سيطرته وسيادته على حياة المرأة، بتشييد علاقات القوة غير المتكافئة بين الرجل والمرأة، مانحا الرجل حق ملكية الأسرة وسيادتها كونه الوحيد الذي يقوم بالإسهام الاقتصادي للأسرة، وبذلك يعد الدور الاقتصادي للمرأة دورا ثانويا مهما⁽¹³⁾، وتظهر أوجه العنف الاقتصادي في ابتزاز المرأة مقابل حصولها على منصب أو وظيفة، وإذا كانت زوجة فإن زوجها يستولي على أموالها وينعها من حق التصرف بهم، وبما أنه معيل الأسرة يستخدم هذه السلطة في التأثير على مواقفها وأراءها لصالحه.

ـ العنف التربوي: يتمثل في التمييز بين الجنسين في الفروض التعليمية، حيث يعتقد الكثير من الأولياء أن تعليم الذكور أهم من تعليم الإناث، ولهذا فهم يكتفون بإلحاق الإناث بالمدارس القرية منهم ولا يشجعون على متابعة الدراسة بحجة أن مصيرهن في النهاية في المنزل، ففي بعض المناطق الريفية قد يرفض الآباء تعليم الإناث لأن ذلك يؤدي حسب رزيمهم إلى تفتحن وفساد أخلاقهن⁽¹⁴⁾، لكن مع التغير الاجتماعي السريع الذي شهدته المجتمع الجزائري، والذي حققت من خلاله المرأة عدة مكاسب بحصولها على مزيد من الحقوق والحرية من القيود الأسرية التقليدية، كل هذا ساهم في زيادة نسبة تمثيل الإناث سواء في مجال التعليم أو العمل، وهذا ما تؤكد الإحصائيات الرسمية، لكن هذا لا ينفي أن هناك بعض الأسر التي مازالت تنتهج هذا الأسلوب في التفرقة بين أبنائهما.

2_أسباب العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري

هناك مجموعة من الأسباب والعوامل التي تساهم في حدوث العنف ضد المرأة، فقد تكون نتيجة لظروف اجتماعية، نفسية، ثقافية، اقتصادية... وننطرق فيما يلي إلى أهم هذه الأسباب.

أولاً: الأسباب الاجتماعية

– التنشئة الأسرية الخاطئة: يثبتت الدراسات الاجتماعية والنفسية أن الأفراد الذين يشاهدون العنف في الطفولة يمارسونه عندما يكبرون، فالبعض يعتقدون أن العنف يكون ضرورياً لحل الصراعات خصوصاً الزوجية، كما أن عملية التنشئة الاجتماعية تؤدي إلى عدم المساواة بين الرجل والمرأة من خلال تنشئة الرجل بشكل مختلف عن المرأة، فالرجل يتوقع أن تكون أفعاله عدوانية وعنيفة، في حين لا يقبلها للمرأة بل ويرفضها، كما يحصل الرجل على مزايا أكثر من المرأة خلال عملية التنشئة، فالرجل ينشأ على أن يكون قوياً وقدراً على إثبات رجولته، وينبغي أن يكون عدوانياً وعنيفاً لإثبات ذلك، بينما تنشأ المرأة على أن تكون سلبية اعتمادية وتابعة للرجل، وهذا ما تتعلم المرأة داخل مؤسسات التنشئة الاجتماعية مثل الأسرة، المدرسة، ويتم تعزيز ذلك من خلال وسائل الإعلام⁽¹⁵⁾ وبالتالي يكون السلوك العنيف هو إعادة إنتاج لما تعلمته الفرد داخل أسرته، حيث يمثل العنف بالنسبة له نمط حياة، وأسلوب حل المشكلات خصوصاً تلك التي تكون المرأة طرفاً فيها، حيث يستغل قوته الجسدية، وسلطته الاجتماعية لإخضاعها والسيطرة عليها.

– الصراعات الزوجية ونقص مهارات التواصل: ويتمثل ذلك في الغيرة والشعور بعدم الأمان، والانخفاض الثقة مما يجعل الرجل يميل إلى استخدام القوة، والتحكم في سلوك المرأة وقد ينشأ الصراع الزوجي من عدم اتفاق الزوج والزوجة بشأن أدوارهم في الحياة وبيئة العمل، وقد ترجع الصراعات الزوجية إلى عدم إشباع الرغبات الجنسية، أو نتيجة لتباین في خصائص الشخصية لدى كل من الزوجين، أو بسبب الظروف الاقتصادية السيئة أو الضغوط، مما يترتب على هذه الصراعات الزوجية ظهور كثير من المشكلات كعدم إشباع الحاجات النفسية، واضطراب العلاقة بين الرجل والمرأة⁽¹⁶⁾، كما تؤكد بعض الدراسات على أن فقدان مهارات التواصل الاجتماعي يفقد الفرد القدرة على السيطرة على انفعالاته، مما يفقده السيطرة على سلوكه، ويفجر لديه السلوك العنيف داخل الأسرة وخارجها⁽¹⁷⁾.

ثانياً: الأسباب النفسية⁽¹⁸⁾

– الأمراض النفسية: حيث يساهم وجود مثل هذه الأمراض بين أعضاء الأسرة أو المجتمع إلى تزايد احتمالات بروز وخلق أجواء غير ودية، وبالتالي ظهور العنف كاستراتيجية لإدارة الصراع بين الرجل والمرأة، ومن هذه الأمراض: العصبية، والذهانية، وأمراض الاكتئاب والهوس القهري.

- **سيكولوجية الرجل العنيف:** لا شك أن هناك عوامل ومتغيرات مربطة بعوائق ومارسات العنف المتخلدة من الرجل ضد المرأة، مثل العامل الاقتصادي والاجتماعي، حيث تؤكد الدراسات بهذا الشأن أن زيادة حدة العنف في الأسر ذات المستوى الاقتصادي والاجتماعي المنخفض، وخاصة تلك الأسر التي ينشأ فيها الرجل وسط العنف، وكثرة الأطفال وتعاطي الكحول والمخدرات، مما يجعله يلجأ إلى العنف حل وإدارة الصراع، وبهذا السياق فإن الدراسات ذات العلاقة تؤكد أن هناك صوراً نمطية وذهنية متصلة في المخيال الجماعي لأفراد المجتمع حول سمات وسيكولوجية الرجل العنيف، حيث تميل نتائج بعض الدراسات إلى إرجاع عنف الرجل ضد المرأة إلى عوامل أغلبها ذات منشأ سيكولوجي مثل:

* الانخفاض في تقدير الذات: حسب بعض الفرضيات فإن الممارسات العنيفة التي يقوم بها الرجل ضد المرأة تنشأ عن ذات مهددة، وصورة مشوهة عن الذات، وتقدير متذبذب لهذه الذات.

* الأمراض النفسية: كالاضطرابات الانفعالية والسلوكية والاكتئاب العصبي والمتوسق القهري بأنواعه.

* درجة الثقة المنخفضة: تتحمّل بسبب عوامل اقتصادية ونفسية مختلفة، تخلق نفسية محبطية تتنازعها كثيراً من المشاعر الدونية، وتبخيس الذات وعدم احترامها، ما يزيد من انتهاجه للعنف لإدارة وخفض الصراع الذي يعترض حياته.

* وجود معتقدات راسخة حول عدم الأهلية والكفاءة في إنماز التوقعات: هذا يؤدي إلى محاولة توجيه مشاعر الإحباط والفشل إلى المرأة لتجنب المواجهة مع الذات، ولكن المرأة أضعف من الرجل ببيولوجيا، فتصبح موضوعاً للتعنيف لخفض حدة التوتر.

* عيوب جينية محددة: تؤثر الجينات في الجزء من الجسم الذي يتحكم في سلوك الإنسان، وهو الدماغ ونواقله العصبية التي تنقل المعلومات إلى الخلايا العصبية، وقد أظهرت بعض الدراسات أن بعض الرجال العنيفين يعانون من عيب في الجين المسؤول عن إنتاج بعض الأنزيمات ذات العلاقة، أو في الغدد (كالغدد الدرقية والنخامية) التي تدفع إلى ظهور أنماط سلوكيات متهورة وغير مضبوطة.

- **سيكولوجية المرأة المعنفة:** أشارت الدراسات أن أغلب النساء ضحايا العنف لديهن خصائص وسمات شخصية يمكن أن تميزهن عن غيرهن، وأن تساهمن في زيادة درجة العنف نحوهن، ووقعهن ضحايا للعنف دون غيرهن، أما بالنسبة للصورة الذهنية السائدة حول سمات وطبيعة وسيكولوجية المرأة المعنفة فتشمل ما يلي:

* لديها تقدير ذات متذبذب.

* تعاني من اكتئاب وقلق وتنازعها أفكاراً انتحارية.

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط

- * تخشى الطلاق وتفتقد للأمان الاجتماعي.
- * لديها معتقدات تقليدية بخصوص الأدوار الذكورية والأنثوية (إيمان مطلق بالأدوار الجندرية).
- * سهلة الانقياد والخضوع والطاعة والاستسلام للرجل، والقبول بخرافة تفوق الرجل.
- * لها شخصية سلبية ولديها شكوك حول سلامتها عقلها.
- * تتنازعها قيم الشعور بالذنب ومشاعر مختلفة من تأنيب الضمير.
- * الشعور بمستويات مرتفعة من القلق والاكتئاب والعزلة.

كما بينت الدراسات أن المرأة التي تتعرض للعنف، تعاني في الغالب من ضغوطات نفسية هائلة كتاج لممارسة العنف ضدها، فتصبح دائمة الإحساس بالتعب والخوف والأرق واضطراب في النوم، لذا قد تلجأ لتعاطي العقاقير والمواد الكحولية بهدف خفض التوتر، وقد تزداد ميلاتها الإنسحابية، ومشاعر الإحباط واليأس، واللاحظ في هذا السياق أن المرأة الريفية والأمية والصغيرة بالسن هي الأكثر قبولاً للعنف، بل وتعطي تبريراً له.

- خبرات الإساءة في الطفولة: إن الأطفال الذين تعرضوا لسوء المعاملة من الآباء من المحتمل أن يقوموا بالسلوك العنيف عند وصولهم لسن الرشد، فالطفل الذي يشاهد والده وهو يضرب أمه قد يمارس العنف بعد ذلك عندما يصبح رجلاً، فهو يتعلم العنف من خلال مشاهدته بين والديه، وت تكون لديه اتجاهات ايجابية نحو العنف باعتباره وسيلة فعالة في حل المشكلات والصراعات في المستقبل، أما الطفلة التي تشاهد والدها يضرب أمها قد تتوحد مع أمها، وتكون عاجزة مثلها حين تصبح زوجة، وقد ترى أن العنف هو جزء من الحياة الزوجية وهو شيء مقبول، ولقد كشفت الدراسات أن المئتين لزوجاتهم شاهدوا العنف بين والديهم في الطفولة أو تعرضوا للإساءة والإهمال من الوالدين، ولذلك فهم يستخدمون العنف ضد زوجاتهم حل الصراعات الأسرية⁽¹⁹⁾.

ثالثاً: الأسباب الاقتصادية.

إن الأفراد ذوي الدخل المنخفض يكونون أكثر ممارسة للعنف ضد المرأة لأن ذلك يتيح عنه عدم استقرار اقتصادي، ولقد أشارت نتائج الدراسة التي قام بها "سونغ" إلى أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية تؤثر في مستوى إساءة معاملة الزوجة، فالعنف يحدث في الأسر ذات المستوى الاقتصادي والاجتماعي المنخفض مقارنة بغيرها من الأسر، وأن بطالة الزوج تساهم في حدوث العنف، فكلما طالت فترة البطالة ازدادت مشاعر

الضيق والسطح، وتضاءلت المكانة الاجتماعية للرجل، مما يساعد على تكوين اتجاهات سلبية ومشاعر عدوانية تجاه الزوجة، كما أن انخفاض الدخل يتربّع عليه الشعور بالحرمان سواء المادي أو المعنوي، وكلما ازداد الشعور بالحرمان ازداد ارتکاب العنف حيث يخلق الحرمان حالة من التوتر والقلق، وللتحفيظ من هذا التوتر والقلق واستعادة التوازن يسعى الرجل إلى تعنيف زوجته باعتبارها الحلقة الأضعف⁽²⁰⁾، وكمثال على ذلك فإن الزوج الذي لا يستطيع تلبية حاجيات أسرته الضرورية من مأكل وملبس، يقابله إلحاح زوجته على توفيرها، وهذا ما يدخلهم في صدام وشجار مستمر ينتهي في الغالب بتعنيفه لها.

رابعاً: الأسباب الثقافية

- **الثقافة الذكورية والرغبة في الهيمنة:** يشير ستانكوف و رادفورد (1996)⁽²¹⁾ إلى أن العنف الذي يستخدمه الرجل ضد المرأة ما هو إلا تعبير عن هيمنة الرجل وتبعية المرأة في النظام الاجتماعي الأبوي، الذي يعتبر نسقاً من البناء الاجتماعي من خلاله يهيمن الرجل على المرأة ويقهرها، وعلى هذا فإن الرجل يسيء معاملة المرأة جسمياً أو نفسياً أو جنسياً، اعتقاداً منه أن لديه القدرة على التحكم والسيطرة عليها، وأنها تابعة له لأنه السند الوحيد لديها الذي تلجأ إليه، وما يجعل الرجل مسيئاً للمرأة هو الاعتقاد بأن لديه الحق في التحكم والسيطرة عليها، فالعنف ضد المرأة في ضوء ذلك يرجع إلى الهيمنة والسيطرة والتحكم من الرجل في المرأة، وينتشر بشكل واسع في المجتمعات التقليدية الأبوية التي تعتبر المرأة مواطن من الدرجة الثانية وتشجع على هيمنة الرجل عليها⁽²¹⁾، وهذا ما يفسر ثقافة الصمت لدى بعض النساء بسبب هذه الخلفية الاجتماعية.

- **ثقافة الصمت وخلفية المرأة الاجتماعية:** يعد الموروث الثقافي والاجتماعي رافداً هاماً في تدعيم وتعزيز ثقافة الصمت التي تصيب المجتمع إزاء العنف الممارس ضد المرأة، وب يأتي النظام الاقتصادي إلى جانب الأنظمة الثقافية الأخرى ليتحكم في حلقات السيطرة على المرأة، من خلال تثبيت علاقات القوى غير المتكافئة بين الرجل والمرأة، فللرجل حق السيادة في أسرته لأنه مصدر الإعالة لها مقابل تهميش دور المرأة وإعطائها أدواراً ثانوية، مما كرس أدوارها التقليدية، والذي ترتب عليه زيادة في تكريس لثقافة الصمت في المجتمعات الإنسانية إزاء فعل الرجل العنيف⁽²²⁾، وأمام هذا الوضع تقبل المرأة العنف الممارس ضدها، وتقدم له تبريرات، فإن كانت متزوجة فإنها تقوم بذلك حفاظاً على أسرتها، وخوفاً من الطلاق، حيث ينظر للمرأة المطلقة في مجتمعنا نظرة دونية، فهي تفضل تحمل العنف ضدها على أن تخرب أسرتها.

خاتمة:

تعد ظاهرة العنف ضد المرأة موضوعاً خصباً في الحق السوسيولوجي، يستدعي المزيد من الدراسات النظرية والمبريقية، لفهم الظاهرة، والعوامل المسببة لها، وإيجاد حلول للحد منها، ورغم الإحصائيات المقدمة من الجهات الرسمية حول هذه الظاهرة إلا أنها لا تعكس الواقع، وما تتعرض له العديد من النساء من عنف، حيث يلتزم الصمت خوفاً من تبعات تبليغهن عن الذكر المعنف من جهة، وحفاظاً على تمسك أسرهن من جهة أخرى، وتظل الصورة النمطية السائدة في مجتمعنا الذكوري التي تعطي نوعاً من الشرعية الاجتماعية للذكور بالحق في تعنيف الأنثى سواء كانت زوجة أو أخت أو بنت، هو الذي يجعلها ترضخ له، ولكن الملاحظ أنه مع التغير الاجتماعي الذي شهدته مجتمعنا أصبحت المرأة أكثر وعيًا بحقوقها، وبالتالي سعت إلى المطالبة بها، وهو ما يفسر ربما زيادة حالات التبليغ عن حالات العنف، كما أن ولوج المرأة لعالم الشغل ضمن لها استقلالية مادية، وبالتالي تخلصت من تبعيتها الاقتصادية للرجل، ووسعها من هامش حريتها.

العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط

قائمة الهوامش:

1. العنف ضد المرأة الجزائرية يتضاعف، الموقع الالكتروني: www.echoroukonline.com ، تاريخ التصفح .2018/07/16
2. جمال معتوق، مدخل إلى سosiولوجيا العنف، دار بن مرابط، الجزائر، 2011، ص 27.
3. نسيمة فاطمة الزهراء، عنف الأبناء ضد الآباء (عنف الفروع ضد الأصول)، ط 1، دار الأيام، عمان، 2017، ص 21.
4. منير كرادشة، العنف الأسري (سوسيولوجية الرجل العنيف والمرأة المعنفة)، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009، ص 33.
5. إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ط 1، دار الساقى، بيروت، 2003، ص 187.
6. حسين طه عبد العظيم، سيكولوجية العنف العائلي والمدرسي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2007، ص 42.
7. منير كرادشة، مرجع سابق، ص 34.
8. نفس المرجع، ص 34.
9. طه عبد العظيم حسين، مرجع سابق، ص 48-49.
10. منير كرادشة، مرجع سابق، ص 35.
11. نفس المرجع، ص 36.
12. طه عبد العظيم حسين، مرجع سابق، ص 43.
13. العواودة أمل سالم: العنف ضد الزوجة في المجتمع الأردني، ط 1، مكتبة الفجر، الأردن، 2002 ص 30.
14. طه عبد العظيم حسين، مرجع سابق، ص 51-52.
15. نفس المرجع، ص 80.
16. نفس المرجع، ص 84.
17. منير كرادشة، مرجع سابق، ص 77.
18. نفس المرجع، ص 106-107.
19. طه عبد العظيم حسين، مرجع سابق، ص 93.
20. نفس المرجع، ص 84.
21. نفس المرجع، ص 91-92.
22. منير كرادشة، مرجع سابق، ص 112-113.

فرضت العولمة على المواطن والشعوب أنماطاً من الحياة سياسة واقتصاداً واجتماعاً فإذا لم يتدخل العقل القيمي الفريد والدين السمح الحنيف الحق بمنطقة الإصلاح والتعديل فلت الأمور وشط الخطاب في شتى الحقول المعرفية والتنفيذية. فكان واجباً تقسيم رؤية شاملة عن تعامل العقل الفطري والدين الحق في توجيه تلك الحركة بالقيم العالمية التي تمثل ارتكاز النظريتين الفطرية العقلية والدينية السمححة في عقلانية الفكر وواقعية التطبيق مع الاهتمام بالجهة التسويقية التنظيمية المعبرة عن وضوح الزاوية النظرية المقيمة للقيم والشعل العليا بربطها بالميدان نفعاً للعاملين وانتهاجاً للصراط المستقيم بلا تعصب ولا تكلف ولا تعسير.

الكلمات المفتاحية: القيم العالمية، الحرية، دولة الإنسان، موازين القوى، الجيوستراتيجية، آليات التسويق.

Abstract:

The globalisation has imposed on peoples multiple life styles in politics, economics and society so that without the sacred and right Human Reason and the true religion of Tolerance and softness a lot of deviations will occur continuously. Thus, we see judicious and necessary to propose an outline vision founded in Reason and revelation which promotes intensely the universal values in favour of human Freedom representing the very basis of the human kind Civilisation in all domains material and moral alike through the scientific exploration of Man and Universe in his State of Man. Also, in the same stream one must show the importance of the practical management in a plain strategic theorisation on the road of Human Discovery.

Keywords: Man State, Liberty, Universal values, Strategy, Management mechanisms, Powers balance.

Résumé :

La mondialisation a imposé aux peuples des styles de vie dans la politique, l'économie et la société en ce sens que si la sainte Raison humaine saine et la vraie religion de tolérance et de douceur n'interviennent pas pour la régulation et la réforme les dérives se multiplieront à jamais. Ainsi, voyons-nous judicieux et nécessaire de proposer une vision d'ensemble fondée sur la raison et la révélation qui promeuvent vivement les valeurs universelles au profit de la Liberté humaine représentant le socle de la Civilisation humaine dans tous les domaines matériels et moraux à travers l'exploration scientifique de l'Homme et de l'Univers par l'Homme dans son Etat d'Homme. Se dégage également dans ce même sillage l'importance de la pratique gestionnaire dans une théorisation stratégique claire sur la voie de la découverte humaine.

Mots-Clés : Etat d'Homme, Liberté, Valeurs universelles, Rapport de forces, Géostratégie, Mécanismes de gestion.

1. مقدمة:

نود في مقالنا هذا الحديث عن علاقة العولمة بالدين المدني ودراسة منطقة التقاءع بينهما بما يقترhanه من رؤى وحلول لمشاكل العصر خاصة ما يتعلق بالقيم العالمية والمثل الكونية. نطرح ذلك من خلال عرض للسياق العالمي وتبين دور القيم العالمية المؤيدة بالحرية التي تمثل القاسم المشترك بين العقل الشريف والنقل الصحيح شكلاً وفحوى ترجمة لسعة الرؤية وفعالية النفوذ في التعمير الخلافي للدنيا صبا في الأخرى بلا رهانة ولا عزلة مقيدة. إلى جانب هذا، لا يسع المدقق الغفلة عن ذكر التوسيع العسكري الجيوسياسي الاستراتيجي والامتداد الاقتصادي كتداعي مباشر للعولمة ومدى علاقته بخصوصيات الشعوب ومصير اللغات مروراً بالنظام المالي الدولي المنفلت وتبادل الأموال على حساب الشعب. لتختم الورقة بآليات التسيير وجهود التنظيم التقني بعد تحديد القواعد العامة وهو تفصيل بعد إجمال.

وعليه فإشكالية بحثنا تمحور حول الأسئلة التالية:

هل تتوافق العولمة بحملاتها في كل المجالات مع الدين المدني وقيمه؟

ما هي نقاط الاتفاق والاختلاف والانسجام والافتراق بين العولمة والدين المدنى؟

ما مدى تعارض المبادئ العولمية مع الغايات الدينية المدنية؟ وما هي سبل الانتقاء والفرز الفطري والعقلی في خضم التطورات العالمية المتتسارعة؟

2. سياق عالمي:

قبل سردنا للإطار العالمي وملابساته كلها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، نود عرض مفهوم العولمة ببساطة وعمق ووضوح كما نراه كي يتسمى للقارئ هضم تحليينا في تمام شفاف غير ملتبس البتة.

1.1- مفهوم العولمة:

نرى أن العولمة حركة كونية عالمية كما يدل عليه اسمها تمس جميع الميادين بلا استثناء بسبب الاقتراب الرهيب (إيجاباً وسلباً) بين دول العالم ومجتمعاتها بما يقود إلى التداعي المشترك في الآثار المحلية التي تصبح لا محالة في ظلال العولمة العالمية. وستقدم عرضاً لظروف العالم في عصر العولمة خصوصاً مع تعدد وسائل الإعلام وتتطور تقنياته بسرعة مدهشة.

فقد شهد العالم المعاصر ثورة عارمة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية ربطت الشعوب إيجاباً وسلباً مما ولد ردود أفعال مختلفة بل على طرقٍ نقيس من مسألة العولمة الفلسفية الفكرية ومن ظاهرة التدوليل للقضايا بأسرها خصوصاً بما يمس الأمم في صلبها الإثني ورصيدها التقليدي وثروتها المادية الاقتصادية داعياً إلى الحماية الاقتصادية من جهة، والانفتاح كله لبراليها، من جهة أخرى. إلا أن التوسط حل فلسي وعملي بجميع الرؤى توازناً بين إفراط وتفريط مما يلزم الحصيف على اعتناق فتح الآفاق على نفسه والآخرين من جانب، مع الاعتناء بمصالحة الاقتصادية ورعاية القيم العالمية لفائدة الإنسانية دون إغفال للعادات والملابسات المحلية بلا تعقيد ولا تزمر، من جانب آخر. ومن هنا كان الدين في المجتمعات المعتدة به أساساً للأخذ بعين الاعتبار إلى جانب العولمة وعلى رأسها الديمقراطية التي هي في حقيقة الأمر مسألة وجودية فكرية نفسية اجتماعية منذ الأزل لارتباطها بالحرية المقدسة للإنسان في دولة الإنسان ومجتمع الإنسان مع أخيه الإنسان.

2. الاهتمام بالقيم العالمية بالحرية:

إن العاقل يبحث دوما في عالم الإنسان عن نطاق التقاطع الإيجابية لاستغلالها في توحيد الآراء وإبعاد الشناآن بين الأفراد في العائلة الأممية الواحدة "الوطن" والمجتمعات المتعددة عالميا "بين الدول". وهذا الأسلوب يشير قضية تفسير الدين وتحديد رسالته إما بتحرير المرأة والوجود والفكر والترقية الروحية في نطاق الحريات الواسع واحترام الآخر الرفيع وإنما تعنت وتعنيت وعسر وتعسير مقابل الرفق والترفق واليسير والتسهيل مع النفس والغير على حد سواء. ولا جرم أن الاتجاه السامي هو بلا ريب السماحة في الطرح للفكر التي لا تلغى بتاتا الاقتضاء الصارم كيف والحرية بانيته والكرامة الإنسانية راعيته، وهو سبيل الرشاد في إحقاق الحق مع قبول الرأي المعارض كله بلا انتقاء ديني ولا إيديولوجي ولا سياسي مستغل لهذا الظرف أو ذاك. ومن أنوار العولمة سرعة الاتصال وسهولة المقارنة ويسهل جمع المعلومات لانتقاءها وفرزها ببروية وحرية وعملية فاعلة وعمل فعال، ففي الثقافة يظهر خير العولمة بما أضفى على العقول والآفاق من تقدير للكرامة الإنسانية واحترام للآخر وعرض لوجهات النظر المتعارضة المتناقضة تماما في حو من الأدب ولو سادته بعض المواقف المكثرة هنا وهناك فذلك شأن الإنسان. وهكذا يتبيّن عوار الاستبداد ويستتبّن طريق الظلم وتتجلى ظلمة الانغلاق الثقافي هنا وحتى الاقتصادي شريطة انتفاء الإفراط في الليبرالية المتوحشة الماحية لحقوق الإنسان كفرد ومجتمع ورافضة لتماسك أدنى للإنسان مع أخيه في الوطن وخارجه. ومن هنا تولد مربط الفرس بين القيم العالمية الإنسانية بلا دين وتلك التي يدعوا إليها الدين المدنى الحقيق بالاحترام لأنه مقيم للغير معتبر للآخر ملزما للرضا بالإنسان في وجود الإنسان ومجتمعه الحر. فشمول الدين المدنى لسائل جوانب الإنسان الأساسية نابع من تعريفه الأولى لاهتمامه بالوجود البشري وإسعاده في حرية اختياره ومسؤولية عمرانه للكون لا للأرض فحسب بزرع البر ونشر الخير محوا للشر والسوء معا في الصغير والكبير. وما دعاء الإنسانية ودعوتها سوى ترجمة فعلية لتلك النداءات الربانية في الدين الحق المحرر تساؤلا وجوابا وعمارة ونفعا للإنسان "بشروا وطبيعة" أي بعلوم الإنسان والمجتمع والعلوم الطبيعية الكونية جميعا. وبهذا كان الاتحاد في دعم قيم الحقوق الإنسانية العالمية "حقوق الإنسان" الموجودة في "ميثاق حقوق الإنسان" الأممي (الحرية، الاحترام، السلام، الحوار، الديمقراطية -ملك الشعب لاختياره أفرادا وجماعات-)، تعبيد سبل الاكتشاف، تطوير طاقات الخلق والإبداع، البحث عن الحقيقة بلا تعصب، الموضوعية، الصدق، الأمانة، حفظ العهد، الإتقان، النظام، الأدب العامة والخاصة) {الأخلاق في عمومها وشموليها}، كان الاتحاد إذن ضروريا لمن يريد النزود عن حمى الإنسان والعنابة بحقوقه كلها دون فرض ولا قسر ولا استبداد فكري خاصه ولا عملي كذلك. إن هذا وذاك ليسا إلا وجهين لعملة

واحدة هي الحقيقة في تحسينها للفطرة البشرية وتقديمها للإعمال العقلي والتحليل الفلسفى من جانب، واستخراج المثل العليا من الدين السليم بالجملال العميم والتحرير القومى، من جانب آخر.

3. فك محل النزاع وتحريره:

كل ما سبق ذكره ينطوي تحت لواء تكريس حقوق الإنسان بتقدیم القيم العالمية (الحرية، الاحترام، السلم، الحوار، الديمقراطية – ملك الشعب لاختياره أفراداً وجماعات)، تعبيد سبل الاكتشاف، تطوير طاقات الحلق والإبداع، البحث عن الحقيقة بلا تعصب، الموضوعية، الصدق، الأمانة، حفظ العهد، الإتقان، النظام، الآداب العامة والخاصة) {الأخلاق في عمومها وشمومها}، إلا أن المشكلة تظهر أساساً في التشريع الديني المتصل بالحياة الشخصية والاجتماعية للناس بدءاً من مسألة العقوبات الأخلاقية (الحدود كالرجم والجلد والقطع) وانتهاء بالأحوال الشخصية (زواج وطلاق وميراث) ومروراً بالشعائر والطقوس وكيفية دمجها في الحياة السياسية والاجتماعية للمواطنين في دولة الإنسان. إن هذا المظهر لا أو لا يكاد يطرح في المجتمعات المتدينة قدّيماً مسيحية وإسلامية (دون اليهودية المضطهدة منذ العصور الغابرة في غياب نظام سياسي ودولة سوى عهد داود وابنه سليمان) لامتلاكهـا لدول تنافـع عن العـقـيدة بـحق وبـاطـل عـبرـ التـارـيخ لأنـ الواقع لمـ يكنـ وـرـديـاـ كماـ مثلـ للـعـامـةـ والـخـاصـةـ حـاشـاـ المـتـفـرسـينـ المـتـعمـقـينـ غـيرـ المـؤـدـلـجـينـ وـلـاـ الـخـاضـعـينـ لـلـخـطـابـ الدـوـغـمـائـيـ، وـحـدـيـثـاـ إـلـاسـلامـيـةـ ذـلـكـ أـنـ الـغـربـ الـمـسـيـحـيـ حلـ مشـكـلةـ الـلـائـيكـيـةـ وـالـعـلـمـنـةـ اـبـتـداءـ مـنـ النـهـضـةـ الـأـوـرـوـبـيـةـ سـيـماـ معـ انـدـلـاعـ الـثـورـةـ الـفـرـنـسـيـةـ فيـ أـرـضـ الـنـبـتـ الـبـكـرـ لـلـكـنـيـسـةـ وـالـتـيـ قـضـتـ عـلـىـ أـمـهـاـ فيـ فـرـنـسـاـ سـنـةـ 1905ـ (قـانـونـ الـلـائـيكـيـةـ) الـمـقـصـيـ لـلـدـيـنـ مـنـ السـاحـةـ السـيـاسـيـةـ وـالـنـطـاقـ الـعـمـومـيـ بـيـنـ مـفـرـطـ عـلـمـانـيـ إـلـىـ حدـ مـقـتـ الدـيـنـ ذـاهـيـاـ وـبـيـنـ مـتوـسـطـ فـيـ تـفـسـيرـ النـصـ الـقـانـونـيـ الـخـتـمـ وـالـرـاعـيـ لـلـدـيـانـاتـ جـمـيـعاـ شـرـيـطةـ عـدـمـ اـخـتـلاـطـهـاـ بـالـسـيـاسـةـ كـمـاـ فـيـ السـابـقـ، مـاـ وـلـدـ أـحـقاـداـ وـعـقـماـ وـلـيـسـ ذـلـكـ فـحـسـبـ بلـ صـرـاعـاتـ دـمـوـيـةـ فـيـ الـدـيـنـ نـفـسـهـ وـخـيـرـ مـثالـ هـوـ العنـفـ وـتـقـتـيلـ الـبـرـوـتـيـسـتـانتـ عـلـىـ أـيـدـيـ الـكـاثـولـيـكـ «ـ مـذـبـحـةـ الـقـدـيسـ بـارـتـيـلـيـميـ la saintـ 1572ـ »ـ .ـ

Barthélémy

والحديث عن العلمانية في عصرنا تمليها علينا عصرتنا وتعامل الأمم بين رافض تماماً كفرنسا ومتوسط كبريطانيا وألمانيا والدول الإسكندنافية وأمريكا الجنوبية، وقابل بحرية كأمريكا – وشعارها في الدولار رب الرأسمالية (في الإله ثقتنا) ودعاء (ليبارك رب أمريكا) أو إسرائيل في عمومها المرتكزة على الركن الديني في بناء

كيبونتها منذ القدم، ودونها كالدول المسلمة المغيبة للحرية الفعالة في تلبيس بالتحرر الواجهي أو "ديمقراطية الواجهة ذات التسويق والاستهلاك العالميين".

4. سعة الرؤية وفعالية النفوذ:

لا شك أن هجران الدنيا وترك مآرها بطاله نفسية وجمود فكري وعقمي وخوار عملي وجريمة إنسانية واجتماعية لما لهذا الفعل من أثر سلبي بالغ في حياة الناس فرادى وزرافات، ومنه كان التصریح بالبناء الدینوی أساساً لتعقید متین للخلود الأخروي المفتر للأولى في تعمیرها وفقه نومیس حرکتها مادیاً ومعنویاً. ذلك أن توسيع الدين المدنی للحياة لا ينافي التمتع بها والت نقیب عن اسرارها بشکل شامل في الإجمال والتفصیل تماماً كما يجهد المخلصون من بني الإنسان في عمارة الدنيا وتسییر سبل ملذاها المشروعة إنسانياً بشرط اتقاء حاجز ضرر البشر والإضرار بمصالحهم وإهمال قدراتهم على احتلالها درجات وتنوعها رتبة. كما أن المهتمين بشعوبهم عموماً في نطاقهم الضيق يدافعون عن مصالحهم تحت مبدأ "موازين القوى" مخدودون على إسهامهم في تطوير الإنسان وترقیة مهاراته وتحسين وضعه ولو أن الواقع في كثير من الأحيان وعلى مستوى الدول يقضي بتغليب المنافع الذاتية على تلك الأخرى للغير، ولا يلام أحد إلا من تغابي وتحماق أو نسي نفسه في خضم صراع المصالح السلمي المشروع غير المعدم للكرامة الإنسانية ولا المعارض لنفع الآخرين. فدفع الغرب والشرق عن حقوقه ضرورة إنسانية وحق اجتماعي ما دام في إطار احترام سيادة الدول وعدم هضم الحقوق لتلك الشعوب من منطلق القوة العسكرية والاقتصادية. فقد أسلفنا آنفاً أن الدين المدنی يعبد طرق السلام العالمي ويوطد عرى التعاون الكوني باعتماده سياسة الأمر الواقع أو "الواقعية الإنسانية" لا "المملکية الطيفية" بفهم قوانین الإنسان واسرار تعامله مع بني جنسه أفراداً وجماعات ودولـاً ومن بينها نزاع المصالح لأنها تتضارب دائماً وفق سنة التدافع أي الأنانية المشروعة والوسطية، لا المفرطة حد الاعتداء سياسة وعسكرة التدخل في الشؤون الداخلية للدول دون مبرر إنساني ولا شرعية دولية تحت لواء الأمم المتحدة، في أحادية غاشمة ظالمة، واقتاصاداً بالدعم الاقتصادي le dumping économique قاعدة "التعامل بالمثل" بعيدة في كفالتها للانتفاع المتبادل بين الشعوب في جميع المجالات. فالعمران الدینوی قاسم مشترك بين الدين المدنی الحق وبين المدنیة العقلية العادلة لدعهما على حد سواء للحفاظ على الكرامة الإنسانية من كل الأطراف الداخلة في معادلة الوجود الإنساني لا استثناء مطلقاً من طرف وبداعم القوة نايا عن العدل ناهيك عن الإحسان. وبالتالي كان الدين المدنی تعبيداً للخير العظيم لبني البشر الإخوة أصلاً ومحظياً

ومآلاً وعيشاً وتسالماً مع ضميمة شخصية واقتئان فردي وجماعي متعلق بالخلود الأخروي المؤسس على الواقع العملي في تشييد الدنيا بالمبادئ الخيرية وتجسيد فقهها للإنسان والمجتمع والكون لا للسيطرة بل على العكس من ذلك على أساس الحرية ومن أجلها دواماً. نؤكد هذا ونحن نرى العالم منذ القديم في توتر للحيز على أكبر قدر ممكن من النفوذ السياسي بالجيوش والسلاح منذ عصر الإمبراطوريات العتيقة إلى ثنائية القطب بين الغرب وخاصة أمريكا والشرق متمثلاً في الاتحاد السوفياتي في التاريخ المعاصر إلى أحاديث القطب بالميمنة الأمريكية الجديدة بالرغم من ظهور الصين وروسيا بعد تفكك الاتحاد (السوفياتي) وبدرجة أقل الهند، والبرازيل واليابان وكوريا الجنوبية على مستوى الاقتصاد لا الجيش والتسلح. فبقدر ما يعلى شأن القيم العالمية بقدر ما يجب العمل بحذر الحاذقين وفطنة العالمين وذكاء العارفين لا حمق الجاهلين وسذاجة الدراويس الغافلين في الأخذ بعين الاعتبار للواقع المعيش ولترصد الدول – كما الحال في عالم الأفراد تماماً – ونعني بها الطبقة الحاكمة الممثلة للمؤسسات والحكومات والتسخير والسلطة عموماً دون الشعوب بالضرورة إلا فيما تبين منها جلياً فالتمييز ضروري وأكيد لتجنب الخلط والشطط في الأحكام التعميمية المضللة، أقول، ما بد من مراعاة المصالح هنا وهناك ودراسة الجيوستراتيجية العالمية في خريطة تتحرك كل ثانية بعقارب نفاثة خلاقة للحدث باستمرار بخطر انتشار العدوى من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال. فقييم إنسانية مقدسة من جهة، وميدان فطن ومتقن من جهة أخرى.

5. التوسيع العسكري الجيوسياسي الاستراتيجي والامتداد الاقتصادي:

إن حب الإنسان الفطري للسيطرة وجبلته لامتلاك الأكثر أوقد الحروب المزمرة على مر التاريخ بلا انقطاع منذ الفراعنة إلى اليونان وروما حتى يومنا هذا وما بعده لأنه قانون اجتماعي لا يعدله سوى العقل الرشيد والخلق السليم في الدين المدني الحنيف (لا قولاً بل فعلًا ولا دعوة بل برهاناً عقلياً وتأكيداً فعلياً بميكانيزمات الخير والتنظيم وآليات الإتقان والخلق). لذا نشاهد تشابك العلاقات بين الدول سياسياً واقتصادياً باستغلال السياسة للاقتصاد أي من أجل تسويق السلع ونخب الشروط والتسارع للتسلح بلا حد من جهة، وعكسه بتوظيف الاقتصاد والموارد الطبيعية للقيام بحروب وغارات خارجية، من جهة أخرى، في دوامة حرب بلا بناء وفي دائرة مغلقة من الفساد والإفساد. مما زادت العولمة الشرسة أي معناها الدامي ومظاهرها السلبية الطين إلا بلة في حقبتنا المعاصرة في القرن الواحد والعشرين مع تفاقم المشاكل الدولية وتعدد الصراعات الداخلية وخاصة الخارجية، وما مثال سوريا وتدخل روسيا فيها لجانب النظام المستبد في أقليته العلوية المساندة أيضاً من طرف

إيران الشيعية المتقمصة للدين على أيدي رجال الدين ومتقنيهم تحت لواء الحرس الثوري والمساندة تمويلاً وإيديولوجية لحركة "حزب الله" في جنوب لبنان وما لها من ضلوع عسكري بين في سوريا والعراق، إلا خير دليل على ترسيخ قدم الظلم والاستراتيجية المتهورة الجسورة على مصالح الشعوب والعادية على أرواح الأبرياء بلا حساب، كما يشاهد في انتهاكات حقوق الإنسان عبر الغارات الجوية والمحاصرات على المدن كما في سوريا الغوطة الشرقية (2018) وحلب قبلها (2016) بلا رؤية ولا شفقة لا يهلك فيها سوى الضعفاء من نساء وشيوخ وأطفال، وهذا منطق القوة والمصلحة المتوجهة. كذلك الحال في محاولة روسيا المتوجهة بمنطقها الطاغي في غزو شبه جزيرة القرم ضد القانون الدولي وتشجيعها للانقلاب في شرق أوكرانيا لربح هذا الطرف مقابل الغرب الأوكراني الميل لأوروبا دون نسيان جورجيا التي كادت تأكلها نيران القاذفات الروسية لولا التدخل الفرنسي على يد ساركوزي. فدور العولمة هنا واضح وجلي في تذكرة نار الفتنة لقرب العلاقات وسرعة تبادل المعلومات وتناقل الأخبار والتنسيق لقوى التحالف من هذا الجانب أو ذاك أي إيجاباً أو سلباً وما السلب في الحقيقة إلا الطاغي على الأعمال والسيطرة على الوضع من رأى ولم يغمض بصيرته بالأغراض والحسابات الدينية المنافية المدama لحقوق الإنسان. فقد وجدت تلك الأطماع منذ الأزل البشري غير أن نظام العولمة الجديد زاد من لأوائفها مستغلًا كل وسائل التكنولوجيا ونتائج العلوم في زراعة الشرور وهتك الأعراض وسلب الأموال بلا هواة. لا يفوتنا في هذا السياق التلويع بالدور الأمريكي في حماية البنت المدللة إسرائيل خلال عقود أي من إهداء البريطانيين للشعب اليهودي بلداً فوق أعناق الفلسطينيين المتواجدين بأرضهم حقاً بينما منذ آلاف السنين (كاليهود غير أن هؤلاء الآخرين هجروا منها في حركة تاريخية لا رجعة إلا بالقوانين الاجتماعية لا بالسلاح والنهب وإنما فسست كل جغرافيا وأزيلت جميع الحدود). فقد اعتمدت أمريكا على تفاوت في مواقفها بينديمقراطيين ممكين بالحلب من الوسط وبين جمهوريين لا يبالون بالتصريح الصارخ للحق اليهودي في الدفاع دون الحق الفلسطيني في ولو نصف دولة (حل الدولتين المقرر أممياً 1967 الذي تقر به أوروبا دوماً وليس بالضرورة أمريكا على طول الخط)، اعتمدت إذن أمريكا إرضاع إسرائيل مساندتها كالغرب تماماً إلا أن الرعاية الأمريكية أوضحت بفضل القوى الضاغطة "اللوي اليهودي الأمريكي" في الاقتصاد والسياسية الكونكرس الأمريكي (البرلمان) والسياسات خاصة. كل ذلك تكتيك واستراتيجية أمريكية في الهيمنة بابتها إسرائيل على الشرق الأوسط خصوصاً بقرار دونالد ترامب الأخير (2017-2018) بنقل سفارة أمريكا إلى القدس، بركان الأزمات وبؤرة التوترات من حيية دينية في القدس والديانات الثلاث، والاقتصادية في الشرق الأوسط من خلال تواجد آثار البترول في العراق والسعودية وقطر والكويت والخليل في عامته. إنما لغة المصالح التي تملّى

نفسها وتفرض أسلوبها الهمجي بلا منطق عقلي ولا حلق إنساني متلاعنة فيه بالقانون الدولي ألمي الذي لم يعد منذ نشأة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية وقبلها "عصبة الأمم" بعد الحرب العالمية الأولى، إلا حبرا على ورق. وتطرح هنا بإلحاح مسألة بيع السلاح للإمارات والسعودية والمعتدين بصفة عامة من طرف الغرب أو روسيا أي من قبل مصدرى السلاح من الدول القوية وهي الغرب عامة وروسيا والصين أيضا بدرجة أقل لاهتمامها بالاقتصاد وعالم المال أولا. فكثيرا ما أثار محبو الإنسان وناشرو العدل في هذه الدول بالذات، خاصة الغرب لافتتاحه الديمقراطي وفتحه للرؤى كلها بلا خوف ولا تردد، بشاعة ترويج الاقتصاد والمال بدماء الأبرياء هنا وهناك مما ولد عند الحكام الغربيين خصوصا شعورا بالذنب يدعوهم لتفكير مرتبين قبل وعن عقد صفقات عسكرية حتى في مرحلة الركود الاقتصادي. ذلك أن قيمة العدل ورعاية حقوق الإنسان تفوق في الحقيقة تحقيق صفقات عسكرية وأرباح اقتصادية على عاتق شعوب مغلوبة في اليمن وسوريا وغيرها من بقاع الأرض المضطهدة فالأمثلة كثيرة وعديدة. وهذه الوضعية إذن هي خير برهان على أهمية الواقعية من جهة، وتقديس القيم العالمية من جهة أخرى، بالضغط على الدول الظالمة الماضمة للحقوق داخلها وخارجيا كي تخد من عدوانها وجسارتها أو على الأقل التقليل منها بأخذ المصالح المشروعة للدول المنتجة بعين الاعتبار لكن بتوسط غير مخل بالحق البشري ولا مغوفت لفرض تبادل اقتصادي مربح. وهو عين العقل الوعي وسطية في الفهم والتطبيق المحفز عليه فطريا وفلسفيا ودينيا مدنيا. لا يغفل، وكيف يكون ذلك، التدخل الأمريكي السافر في العراق بالحربيين على يد الأب "بوش" في 1991 والابن سنة 2003، في الأولى مدا للحجل للنظام العراقي قصد الاستحواذ على الكويت بادعاء حمايتها، وفي الثانية كذبا وزورا عارضته حتى فرنسا في عهد "شيراك"، تاركة العراق مهزلة أممية وتراجعا بل إنها اقتصاديا وتناحرا قبليا عشائريا بعد سقوط نظامبعث والظلم لكن بحسنة ظهر قوى أخرى إرهابية مثل "القاعدة" في المشرق و"الدولة الإسلامية" في العراق والشام. وقد أظهر الصراع السوري والتفكك العراقي تحاقد المذاهب الدينية والعرقية في جاهلية وعصبية منتنة مريبة بين السنة والشيعة والأكراد بما يشيره هؤلاء الآخرون من مشاكل استراتيجية مع تركيا في شمال سوريا. ليس بعيد بتاتا من هذا دور قطر في معارضته "الإخوان" في الساحة السورية من جانب ومساندة السعودية للمتشددين في العراق نفسه، مع تحريكها السافر وقيادتها للتتدخل في اليمن عبر التحالف العربي مع الإمارات خاصة بدعوى تعزيز الشرعية للرئيس المنقلب عليه من قبل الحوثيين وهم قرباء الشيعة مذهبها أعداء السلفية الدينية المتبناة سياسيا وماليا من طرف آل سعود منذ مدة. فكان اندلاع الأزمة الخليجية بتحالف السعودية والإمارات والبحرين ومصر ضد قطر نسيا للأعراف الجوارية والحسنى الإنسانية والتعارف الشقيق (في بوتقة التعاون الخليجي المفعول

سابقا) بهدف دحر تقدم قطر في المنطقة وغيره من تحقيقها لإنجازات داخلية محمودة، على الرغم من وجود اعتداءات تجاه العمال الأجانب مثيرة للعجب والاشمئزاز. وقد سهل هذا المسلك الموجود قدما على كل حال لكن بدرجة أقل حدة، وسرع حركته في السياسة العالمية بتدعياتها الاقتصادية خاصة والثقافية، التطور التكنولوجي المذهل في القرن العشرين والواحد والعشرين لا سيما بعد الثمانينيات وأكتشاف الشبكة العنكبوتية "الإنترنت" مما حول المبادرات المالية من تقليدية كلاسيكية بوقت معلوم إلى مضات ضوئية يتم فيها انتقال الملايين من الدولارات واليوروات وغيرها من العملات الصعبة عالميا. ومثله تماما في عالم السياسة والمجتمع والثقافة الممررة عبر قنوات الإعلام الرقمية اللاحدود العدد فضلا عن الجرائد التي أصبحت على مرمى حجر بل برمجة عين يحقق المبتغى ويعلم ما في الجانب الآخر السحيق من العالم لا حياديا بل تأثرا بالحدث بالمقارنة بين النظم والمجتمع بحقوقهما وواجباتهما في حقبة انتشار حقوق الإنسان كبدئهية إنسانية وقد كانت غريبة أو على الأقل متتجاهلة حتى الحرب العالمية الثانية وما بعدها إلى أن ذاع صيتها بالحرية والديمقراطية في التسعينيات وما تلاها من سنين التصيف وتوسيع المعرفة ونشر المعلومات للعام والخاص بالنعم المعلوماتية والرقمنة في شتى أرجاء العمورة.

6. خصوصيات الشعوب ومصير اللغات:

إن الفرح بالقيم العالمية بسرعة انتقال المعلومات العولمية كفيل بتجسيد ضياء العقل الشريف في احترام الكرامة البشرية وتوفير جو عالمي سلمي ضامن لكل فرد حقه في العيش بسلام كما أراد واختار وفي فهم الوجود وحب الاكتشاف والاستئثار بالمعرفة تحسينا للوضع الإنساني كله خاصا وعاما للانطلاق إلى عوالم أوسع والنظر إلى آفاق أرحب. لكن الابتهاج هذا بتلك القيم الرفيعة لا ينسينا البة اتجاه الغلبة والهيمنة العالمية اقتصاديا وعسكريا إلى فرض أحادية اللغة والرؤية كواقع معيش لأن حفظ خصوصيات الشعوب من لغات وتقالييد وعادات محلية متبناة لا يمس بالقيم الكونية برعاية الحرية، بالإضافة إلى أن هناك فرقا بينا وبيننا شاسعا بين ترقية المعاني الإنسانية العالمية بمدوء وتنوير وبين الإكراه المباشر كالاعتداء العسكري مثلا بذرعة تسويق الديمقراطية لأنها صنيع الإنسان المحلي باختياره كمبدأ لا يتنازل عنه أبدا وغير المباشر بزرع إيديولوجية الغالب على حساب المغلوب المنبهر فطرة وسنة اجتماعية نفسية بالسيطرة بكل دلالتها. فمن حق كل المجتمعات أن تعنى بخصوصياتها الوطنية من لغة وعادات تضمن بها إطارا تنسيقيا وتحديدا للهدف عاما يساعد على الانطلاق بعده إلى ثقافات أخرى تنقح ويستفاد منها كتجارب بشرية إلى جانب البعض بالتواجد على

الأخلاق العالمية المذكورة في نصنا بإلحاح كي تتم الحسينيان طيرانا في أجواء الحرية بقيم الإنسان ورعاية حقوقه عالميا ومحليا من جهة، والتتمتع بالخاص المحلي في حدوده وإبلاغه للغير في نطاق الاحتكاك البشري، من جهة أخرى. هذا الاحتكاك الذي لا يتيح سوى استفادة وراحة وعلى أقل تقدير احتراما وحوارا وتفهما وتعاييشا حضاريا كرما إن لم يكن تبنيا واندماجا بحرية لا بقهر مهما كان سببه ومهما كان قصده وأينما توجه هدفه. فمن المعلوم أن خطر انتشار المعلومات ضوئيا (تعدد القنوات السمعية البصرية والمحطات الإذاعية والشبكات العنكبوتية إلى جانب الصحافة المكتوبة ورقا ورقمنة) يؤثر ثقافيا على العقول بكثرة المعطيات وهو قادر على التشوش الفكري خاصة على فئة الشباب والراهقين لكنه محرك وقود الوعي العالمي وموفر المادة الخام للمجتمع المدني اليقظ، سياسة واقتصادا باستثمار المعرفة في كل خير وتوظيف المعلومة في جميع ميادين وسبل النفع العام والخاص. فما كانت قضية "حقوق الإنسان" لتكون مسلمة لولا تدخل المعلوماتية الرقمية في قرية عالمية عبر القنوات وشبكات التواصل الاجتماعي (الإنترنت عموما) طوى أبعادها زمانا ومكانا العلم باختصاره ونوره وبركته. ويندرج هذا كذلك في مبدأ "السلاح ذي الدين" المطبق على الصغير والكبير في وجود البشر حسب الاستعمال وتبعا للاستغلال، وهي مهمة الإنسان بتفعيل دور التعليم والتربية ابتداء من البيت إلى الشارع كهوا شامل عام تسوده القيم لا بتكلف بل بعفوية تبتها أساسا الأسرة وتوطدها المدرسة والجامعة لتعود المنفعة كلها على المجتمع في آخر المطاف. ومرة أخرى يتقد العقل السليم مع الدين القوم بمدنيته وحضارته في توسيع دائرة الانتفاع والنفع البشري احتكاكا وتبادلأ وتواصلا بغية الفهم والتفاهم والانسجام في تنوع الثقافات وتقديس **المشتراكات العالمية** من أجل العيش في حرية الاختيار والعمل والحركة محليا وعالميا. هذا، واللغة هوية المجتمع ووشيعة الاتحاد وهي لب الثقافة التي تنقل بها شفويا وكتابيا كما أن اللسان البشري الوطني دليل الحضارة التي تبني وتشيد على أصول المعرف وتفتح العقل وتفتقر الطاقات، ومنه كانت العولمة في توحيد مشكوك فيه بل بين اللغة واحدة لا كثيرون لساي كمثيله البشري الخلقي وحتى في العادات والتقاليد التي لا تم بجوهر القيم الإنسانية، بل كفرض وسيطرة فوقية لقوى الاقتصاد والعلم والعسكر منذ عهد الاستعمار على يد الامبراطوريات والجمهوريات الطاغية على الكرامة الإنسانية. فإن الفرق أولا جلي بين انتهاج افتتاح حر ضروري للفرد والمجتمع والدولة على كل اللغات والأفكار شرط الغربلة لهاته الأخيرة دون الأولى، من جانب، وبين هيمنة بأسلوب أو باخر للغة ما بمنطق القوة وموازين القوى كالإنجليزية والفرنسية- الفرنكوفونية، من جانب آخر. على ملاحظة أن اللغة مكتسب محايد لا الثقافة وتبني الفكر بالرغم من حمل اللغة للتفكير والثقافة ضمنيا. وثانيا ما بد من التفرقة بين اعتماد لغة وطنية لها تاريخها الخاص في البلاد من

القديم بمارساتها السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وبين الامتداد المحرر على لغات أخرى تعد إنجازات للعقل المتعلّم لها والمطلع على ما تنقله من ثقافة و هوية تطرح على محك العقل الشريف لدراستها والاستفادة من سمينها وضرب غثها عرض الحائط. نقول هذا بإلحاح تجنبنا لعقد هنا وهناك خاصة في الدول المستعمرة قديماً المستقلة حديثاً وما فيها من ضنك عقدي تجاه المستعمرين القدماء؛ فبقدر استهجان انغلاق البعض في خطاب طوباوي إيديولوجي مؤسس لوحدة اللغة (أو ثنائيتها مثلاً كما في الجزائر والمغرب وبليجيكا)، بقدر ما يتعجب على أقل تقدير من يتبعون الغرب في كل صغير وكبير مما يتصل بالكيان الشخصي للمجتمع الممثل لخصوصياته في عقد نقص مركبة تعيق التحرر ناهيك عن التحرير. فالحصيف هو من يتسع فكرها ولغة بمنهجية العليم الحر المحرر المعامل لعقله الفارز للصحيح والخاطئ، المميز بين المفيد والضار مع الحرص على نسبة التطبيق بلا إسقاط مباشر لواقع بعيد على ميدان لا يشبهه. لتكون القيم العالمية الكونية رشد العالمين في تعاونهم على البر والخير مع احترام متبادل بلا إكراه تاركين حرية الإنسان تأخذ مسارها الطبيعي تحقيقاً للسلام واليمن والبركات للبشر في حركة اكتشافهم للوجود كأقصى قيمة تكير خلاق مبدع مكتشف على مر الأيام.

7. النظام المالي الدولي المنفلت وتبادل الأموال على حساب الشعب:

حراة العولمة التكنولوجية بالذات بتسارع الرقمنة اتجهت الأسواق ابتداء من الثمانينيات على أيدي الليبيراليين رئيسة الوزراء المحافظة "تايتشر" - ابريطانية- الرئيس الجمهوري "وريغان" -أمريكا-المزامين للرئيس الاشتراكي الفرنسي "ميتراند" - بدرجة أقل حدة لاتجاهه الاشتراكي الجماعي لا الليبرالي الفردي -، توجهت إذن المعاملات المالية في البورصات إلى نوع جديد من الاقتصاد وهو الافتراضي المولع بالفقاعات المالية التي لا واقع لها فيزيائياً في الميدان من حيث الاستثمارات في كل المجالات الماسة بالحياة اليومية. فقد تزايد حجم التبادلات المالية الافتراضية *l'économie virtuelle* طردياً مع التقدم التكنولوجي مؤثرة جميع أنواع الربح السريع باحترام المخاطر وبحكم المالك (خطر بربح أو خسارة وهو رهان الافتراضي) من قبل المضاربين افتراضياً مرة أخرى للسلع والبضائع كلها في السوق العالمية إلى جانب العملات طبعاً مما سبب هلهلات بين الفينة والأخرى بلا استقرار مالي ولا توازن بين النقد والسيولة من جهة، والاقتصادي المادي الميداني، من جهة أخرى. كل هذا ولد فقاعات مالية لا حقيقة لها *des bulles financières* في أرض التعامل اليومي انفجرت أعنتها في 2008 بما عرف "بأزمة الرهانات السكنية" *the subprimes crisis* في أمريكا، وامتدادها طبقاً للعولمة ونظمها الدولي المتربط إلى سائر بقاع الأرض بتفاوت في الحدة والأثر وفي أروبا خاصة لاعتمادها

—الغرب— للنظام البنكي الليبرالي الذي يؤدي حتماً بهذا الصنيع المضاربى والتهور المالى الافتراضي إلى الإضرار الحتمى بالناس وأموالهم ومدخراتهم والعائد عليهم بالوبال الضربى كما فعل بالأزمة المذكورة آنفاً والتي اضطرت الحكومات إلى إنقاص البنوك على كاهل الشعب أى بضمخ أموال عمومية ملك للشعوب كي تنتشل البنوك من تحت ركامها الذى خلقته وحضرته بنفسها وهنا التناقض المبين. لأن الرأسمالية أساس الاستثمار بتبنnya الربح غير المتوازش والفردية غير المفرطة والملكية الخاصة وعلى قاعدتها المتينة تتحرك الحياة، إلا أن مراعاة القيم العادلة المهتمة بقيمة الإنسان لا على حساب أخيه الإنسان وتسهل الاستثمار لا استغلال المال العمومي كيـفما كان ولو أنهـك المجتمع هو دليل الرشـاد بين تفريط وإفراطـ. فقد كان حرياً بتـلك الحكومـات التي رـىـماً أصـابـتـ في تصـديـهاـ للأـزمـةـ فيـ بدـئـهاـ وـمـهـدـهاـ غـيرـ أـنـهاـ لمـ تـابـعـ الـوضـعـ المـالـيـ بـصـرـامـةـ جـديـةـ كـيـ تـوقـفـ غـلوـاءـ المـضـارـبـينـ فيـ "ـسيـتيـ"ـ the city اللندـنيةـ وـ"ـوـولـ ستـريـتـ"ـ الـنيـويـورـكـيـةـ قبلـيـ المـالـ الـافـتـراضـيـ،ـ بماـ تـفـرـزـهـ منـ منـتـوجـاتـ مـالـيـةـ اـفـتـراضـيـةـ سـامـةـ مشـتـقةـ les produi~ts toxiques et dérivésـ رـياـضـيـاتـ وـلاـ اـحـتمـالـاتـ بلـ نـظـمـ صـورـيـةـ وـصـيـغـ فيـ مـعـادـلـاتـ غـيرـ وـاقـعـيـةـ تـمـاماـ عنـوانـهاـ الخـطـرـ وـالـمـخـاطـرـ وـالـرهـانـ عـلـىـ حـسـابـ المـيـدانـ الـحـقـيقـيـ فيـ حـيـاةـ النـاسـ.ـ وـمـاـ يـتـعلـقـ بـالـأـمـرـ المـالـيـ الـجـنـاحـ وـمـارـسـاتـ السـوقـ الـبـورـصـوـيـةـ المـتـوـحـشـةـ بـأـيـدـيـ المـضـارـبـينـ فيـ الـعـمـلـاتـ وـالـسـلـعـ وـالـبـضـائـعـ عـلـىـ اـخـتـلـافـهـاـ عـالـمـياـ هوـ اـخـتـلـاطـ نـشـاطـاتـ "ـبنـوكـ الاستـثـمارـ وـالـادـخـارـ"ـ les banques de dépôtـ منـ جـانـبـ،ـ وـ"ـبنـوكـ التـجـارـةـ"

les banques de commerceـ منـ جـانـبـ آخرـ.ـ لأنـ ضـمـانـ فـصـلـهـماـ يـكـفـلـ حـمـاـيـةـ الأـمـوـالـ المـدـخـرـةـ الـتـيـ تـعـوـضـ لـلـمـدـخـرـيـنـ بـنـسـبـ مـتـفـاـوـتـةـ مـطـرـدـةـ معـ الـمـلـبغـ المـوـدـعـ بـنـكـيـاـ،ـ فيـ حـالـةـ إـفـلاـسـ الـبـنـوـكـ لـسـبـ أوـ لـآـخـرـ ماـ يـدـعـهـاـ لـلـحـذـرـ وـالـيـقـظـةـ أـكـثـرـ بـعـكـسـ أـعـمـالـ التـجـارـةـ الـتـيـ يـخـسـرـ فـيـهـاـ الـمـتـعـاـمـلـ وـالـبـنـكـ عـلـىـ حدـ سـوـاءـ،ـ وـهـوـ عـادـيـ بـمـنـطـقـ أـخـذـ الـخـطـرـ فيـ الـمـتـاجـرـ بـالـرـضـاـ لـلـأـطـرـافـ الـمـتـعـاـقـدـةـ.ـ هـذـاـ الصـنـيـعـ الـجـرـيـءـ سـيـاسـيـاـ وـفـعـالـ عـمـلـيـاـ (ـفـصـلـ النـشـاطـيـنـ الـإـسـتـثـمـارـيـ وـالـتـجـارـيـ)ـ كـانـ بـادـرـةـ تـارـيخـيـةـ قـامـ بـهـاـ الرـئـيـسـ الـأـمـرـيـكـيـ "ـروـزـفـلـتـ"ـ إـثـرـ أـزمـةـ 1929ـ "ـالـيـومـ الأـسـودـ"ـ vendredi noirـ وـالـأـنـهـيـارـ الـإـقـضـاديـ الـكـبـيرـ

le grand krachـ الـذـيـ أـدـىـ إـلـىـ تـفـاقـمـ وـضـعـ الشـعـوبـ دـاخـلـيـاـ وـظـهـورـ النـازـيـةـ فيـ أـلمـانـيـاـ المـتـضـخـمـةـ وـالـفـاشـيـةـ فيـ إـيطـالـيـاـ.ـ فـقـدـ عـمـدـ الرـئـيـسـ الـأـمـرـيـكـيـ الـدـيمـقـراـطـيـ "ـفـرانـكـلـانـ روـزـفـلـتـ"ـ طـوـالـ حـقـبـاتـ حـكـمـهـ تـقـرـيبـاـ فيـ خـالـلـ عـشـرـ سـنـوـاتـ إـلـىـ إـرـسـاءـ قـوـاـدـ سـلـيـمـةـ لـلـتـعـاـمـلـ الـبـورـصـوـيـ فيـ الـأـسـوـاقـ حـقـقـ بـهـاـ الـحـقـ فيـ الـمـبـادـرـ الـإـقـضـاديـةـ بـأـشـكـالـهـاـ بـلـ مـسـاسـ بـأـمـوـالـ النـاسـ فيـ الـبـنـوـكـ،ـ وـمـشـرـوـعـهـ مـعـرـوفـ لـلـمـخـتصـيـنـ بـتـفـاصـيلـ نـسـبـهـ الـتـعـوـيـضـيـةـ تـبـعاـ

للمبالغ المعنية ادخارا. بخلاف ذلك عازت الشجاعة السياسية الرئيس الاشتراكي الفرنسي "فرانسوا هولاند" عندما لم يفلح في تطبيق ما وعد به في حملته الانتخابية سنة 2012 من مخاوف عدوه النظام المالي la finance، مسلية الساحة السياسية بشبه إصلاح بنكي سطحي يفصل جزئيا بين النشاطين المذكورين آنفا، بالرغم من بعض نجاعته لكنه ليس بالمستوى المطلوب ولا المتوقع. ولا يبعد من هذا فعل الهيئة الأمريكية لمراقبة التبادلات البورصوية المالية SEC la التي تستحب من إخراج أرباب المال في نيويورك. ونؤكّد على هذا المنطلق جداً بسبب عودة الدوار المالي المخاطر في التعاملات الدولية البورصوية والأسواق العالمية التضاربية كلما اجتاز العالم أزمة، كي يتم تعديل قوانينها وتصحيح مسارها التبادلي بلا ضرر ولا إضرار في ساحة الاستثمار الواقعي والمعاملات المالية السوية. ويشهد لهذا التدهور والتهاون ما يقام به اليوم 2018 بالرجوع إلى التهورات القديمة التي أخرجت "أزمة الرهن السكني" les hypothèques في أمريكا مدحراً معه كل العالم الغربي والنظام البنكي الدولي، بعد مرور الإعصار بفضل ضخ أموال المواطنين في البنوك لانتسابها من العرق المالي المحقق الذي أقحمت نفسها والعالم فيه. كما يحدّر بالباحث أن ينوه مؤكداً بفصل قيمة الدولار كعملة رمزية خاصة والقدّامة (كافّة العملات العالمية الصعبة منها أخسا) عن الذهب كواقع عملي ميداني حقيقي لا افتراضي منذ تقريباً 1974 Dollar-Or ما جعل الاقتصاد يزيغ افتراضياً بالمضاربات النقدية والسلعية les spéculations sur la monnaie et les biens في أسواق البورصات.

8. آليات التسيير وجهود التنظيم التقني:

من الواضح عقلياً عند العارفين بالنظر والعمل والفقهاء بالبصر واليد أن تحسين الفكر السوي واقعاً يتطلب وقتاً طويلاً ومارسة عملية بعد التأمل الحكيم بأناة وروية ليتحول الفعل الذهني الممتد زماناً كافياً إلى ميكانيزمات ميدانية بروية استراتيجية واسعة تؤتي في إطارها كل الشمار المرتفعة والمتوقعة سلفاً. وهو ما يحدّو بالسياسيين أولى النهي إلى مراعاة نسبية تطبيق المبادئ العالمية سالف الذكر المطلوبة عقولاً والمعتناة بها ديناً مدنياً بما تكفله الحرية المسؤولة في دولة الإنسان ومجتمع الإنسان للإنسان. فهاته النظرة النسبية للأمور لا تزيد المرء إلاّ همة في رفع مستوى تنفيذ الحقائق الكريمة في أرض الواقع ونفع الناس بها تدريجياً بتصحيح الخطأ ورمي الباطل واعتناق الصحيح الحق بتوسيع منافعه وفوائده بعد الدرس والتمحيص. فقد عمد الغرب منذ بداية العصر الحديث بالنهضة الأوروبية (ق 15) واندلاع الثورة الفرنسية (ق 18) مدشنة الحقبة المعاصرة، عمد، إلى تشغيل الرصيد العقلي وتحديد المسؤوليات لكل فرد وجماعة بعد التركيز أولاً على (1) دور الدين (المسيحي)

بالذات هنا تمثلا في الكنيسة) (2) وللملك أي الحكم بصفة عامة (3) والشعب صاحب القرار، لكن بعد أخذ ورد في سجال كبير وعميق ومرير سالت فيه دماء وقدمت فيه تضحيات جسمية، إذ لم يثبت الأمر السياسي في فرنسا مثلا إلا بعد تقريبا قرن من الزمان (1789-1871) بين جمهورية وامبراطورية وإعادة ملكية حتى استباب الشأن آخر المطاف في جمهورية استمرت إلى اليوم مع تحديد هنا وهناك. وقرر نتيجة لهذا الاجتهاد العملي والفكري (1) فصل السلطات التمثيلية التشريعية والقضائية والتنفيذية

La séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire

تحقيقا للمراقبة بينها وتجنبها للتعسف السلطوي، بالإضافة إلى (2) تقرير حق الشعب في اختيار ممثليه بحرية، وهذا مبدأ الحرية وأساساً الصرح الديمقراطي لمن يحترم نفسه من الحكم حدام الشعب حقيقة لا ديماغوجية كما هو معيش العالم المتخلَّف والثالث للأسف. لتكون هناك دائرة شفافة une atmosphère de transparence et de probité ودينياً مدنياً بقيمه العريقة، وتتولد يقيناً بمحوحة نزيفه على المستوى الإنساني المرقى دوماً والمصحح باستمرار بنور النقد الذاتي منتشر الخيرات والموصول إلى الغايات، في جميع أجهزة الدولة الحقة ومؤسساتها les institutions الإنسانية المقدمة للقدوة لا الكلامية بالضرورة لكن، وهو اهم بكثير، العملية في القطاع الخاص وحتى في الأسرة ذاتها التي تساهُم بدورها في الصرح الحضاري الاجتماعي للأفراد والجماعة معاً في دولة الإنسان وله. كل تلك الأسس المتينة والقواعد الرصينة ترسخ استمرارية الدولة de La continuité l'Estat العادلة بمارسة المُنتخبين السياسيين للعلم السياسي بتفان وصون الشعب لمكتسباته التراكمية بجهاد وعزم les acquis cumulés سياسة واجتماعاً واقتصاداً وثقافة، لتدخل الميادين جميعاً تحت قبة السياسة بمعناها الأوسع. هذا من الناحية السياسية وبليها المظهر الاقتصادي في جميع ميادين المال خاصة العمومي لأنها امتلاك الشعوب وال العامة لا النخبة الحاكمة بإرادة الشعب المقرر، المولد للجتماعي بطبيعة الحال، إذ قعد تنامياً للشفافية في ممارسة العمل السياسي ومحاربة الفساد بأي استغلال كان سواء بالقوة السلطوية والمنصبية أو بالمال ومغرياته المحيطة به، مما ولد شعوراً بالحس الحسابي للشخص من طرف نفسه، بجانب الردع القانوني الحازم (مراقبة ذاتية وتأطير قانوني) يدعو العامل في حقل السياسة إلى التفكير مرتين قبل ولوح هذا العالم ليكون خادماً للناخبيين لا خادماً لأغراضه وذويه من المعارف التي خرمت الذات في العالم المتخلَّف والمجتمع وصدعت بناءه إن كان هناك بناء أي على هشاشته. وبما ان السياسة مؤطرة للاقتصاد فقد

ساد هذا الأخير في الغرب المتحضر بجو من الجدية والصرامة والعدالة الشفافة في الاستثمار وفق قواعد جلية تطبق على الجميع بلا محسوبية ولا محاباة يتکفل القضاء والرأي العام الوعي المترجم في المجتمع المدني الحركي والكافؤ والفعال دون إغفال دولاب الصحافة والإعلام السمعي البصري والمكتوب والمسنون والإنترنت كذلك (السلطة الرابعة) بكل ما تحمله من قدرة على إيصال المعلومة مع الحذر من التجاوزات طبعاً كما هو الحال عليه في جميع القضايا والاستعمالات والاستحداثات الجديدة، لأن الإنسان المستخدم هو مالك زمام مسؤوليته إيجابياً وسلبياً. يندرج هذا المنهج الرشيد في منظومة العقل القيمي المتخلق بحرية الفهم والتطبيق وترجمتهما ميداناً في كل الحقول المادية والمعرفية من جهة، وينطوي في توجيه الدين القيم المدني بحضوره ومعاناته العامة الشاملة للحياة لا قهراً وقساً وتضيقاً بل حرية وتحريراً و اختياراً وتوسيعاً، من جهة أخرى، وهو بيت القصيد في ورقتنا البحثية هاته. ومن مهمات القول الاعتناء بالاقتصاد عن طريق الخط العمومي للدولة المسيرة لا الخانقة فلا انفلات لبراليها كريها تموت فيه القيم ويتحقق فيه الإنسان كأمريكا في بعض جوانبها الصحية مثلاً وعنصريتها ضد السود (وهو عار لصيق بهاته الديمقراطية الفتية العظيمة)، ولا احتكار عمومياً كما حدث في الاتحاد السوفيتي وما تبقى منه من استبداد سياسي وخنق اقتصادي في كوريا الشمالية المستبدة من اب لأبن واقل منه كوبا بفتحها على العالم بعد رفع الحصار الأمريكي عليها في عهد الرئيس الديمقراطي الأمريكي "أوباما" (2017) (كوبا دون كوريا الماصة لدم شعبها والموقدة لنار الفتنة العالمية ببرنامجها النووي الذي تقتات منه عالمياً جراء تهور الأب والابن "أون" الوارث للتسلط العفن). فتحت مبدأ الأفضل المنظم للاقتصاد والمشجع على الاستثمار الخاص بتوسط في الضرائب على المؤسسات ترقية لتنافسيتها la compétitivité عالمياً، تنشط الدولة الحكيمية في حب المال المحرك لعجلة الاقتصاد مع توفير للخدمة العمومية للأشخاص والمواطنين بتحصين القطاعات الحساسة في البلد حسب احتياجاته وعلى رأسها الصحة والتعليم كله (من الابتدائي إلى الجامعي مروراً بالمتوسط والثانوي)، وترشيد حقل الطاقة والزراعة وتأسيس إيكولوجي للصناعة بلا إفراط إيديولوجي ولا هوس طبيعي بيئي يحاصر فيه الإنسان وتطوّق فيه قدراته نفسياً وعقلياً وفعلياً. ومن الوسائل الرئيسة في التعامل الاقتصادي تنظيم النظام البنكي عقلاً بينما مبنياً على الفطرة وموسعاً لها بالفلسفة الرشيدة ونقلها طيباً معيناً على الخير وعدم هضم الحقوق لكل الأطراف المتاجرة ؟ فالريا من هذه الناحية الجديدة والرؤية الخاصة لا يطرح كتحريم لنسبة ربحية معينة لا تجني على الجوانب المتعاملة، بل يعني معناه بالshore المتاجسر على إتباع الدين للدائنين طوال حياته ورثما مع استحالة تسديد الدين وهو استعباد للإنسان الحر في العصر القدسي وفي الحديث بعدما أبطل الرق نهائياً لحسن حظ البشر (تقريباً مع نهاية القرن

19 بالقانون لكن ليس في تلك الفترة ضرورة في الواقع). بهذه الدلالـة التجـديـدة للـريا المستـعبدـ في كل صورـه البنـكـية والمـصنـعـية والـتجـارـية محـمـ عـقـلـا وـشـرـعا لـأـنـهاـكـه لـكرـامـةـ الإـنـسـانـ باـسـتـغـالـ الإـنـسـانـ لـأـخـيـهـ الإـنـسـانـ مـهـما تـعدـدتـ الأـغـطـيـةـ وـتـنوـعـتـ الأـسـالـيـبـ لـأـنـ الجـمـيعـ وـاحـدـةـ. ليـكونـ تحـديـدـ نـسـبـةـ الـرـبـحـ وـالـفـائـدـةـ فيـ الـدـينـ نـقـدـاـ عـادـيـاـ فيـ الـفـطـرـةـ وـالـعـقـلـ وـالـشـرـعـ لـاستـفـادـةـ الـجـمـيعـ وـرـضـاهـمـ بـلاـ إـكـراهـ بـينـ، بـيدـ أـنـ الـدـولـةـ تـسـهـلـ تـنظـيمـاـ عـلـىـ تعـدـيلـ الـمـبـادـلـاتـ التـجـارـيةـ وـمـنـهـاـ الـفـوـائـدـ الـرـبـحـيـةـ الـبـنـكـيـةـ كـيـ لـاـ تـنـطـرـفـ كـمـاـ تـرـاقـبـ تـمـامـاـ التـضـخـمـ وـنـسـبـهـ عـنـ قـرـبـ لـتـحـقـيقـ التـواـزنـ. إـذـ مـنـ الـمـعـرـوفـ مـيـدانـيـاـ أـنـ الـفـوـائـدـ الـمـتـغـيـرـةـ les taux variables عبرـ الزـمـنـ مـزـمـنةـ مـرـهـقـةـ لـكـاهـلـ الـمـدـيـنـ إـلـىـ درـجـةـ دـعـمـ اـسـتـطـاعـتـهـ وـلـوـ بـعـدـ زـمـنـ طـوـيـلـ عـلـىـ إـرـجـاعـ الـحـقـ وـالـمـالـ الـمـقـرـضـ وـهـيـ قـرـيبـةـ مـنـ فـضـلـاـ نـشـاطـ الـقـرـضـ بـتـموـيلـ مـنـ "ـصـنـدـوقـ الـنـقـدـ الـدـولـيـ" le fonds monétaire international عنـ سـيـاسـتـهـ الـلـبـرـالـيـةـ مـنـ تـسـرـيـعـ لـلـعـمـالـ كـشـرـطـ لـلـتـعـاـمـلـ مـعـ الـدـوـلـ الـمـقـرـضـةـ الـلـاجـئـةـ إـلـيـهـ مـسـتـكـيـنـةـ مـنـ جـرـاءـ فـشـلـهـاـ الـاـقـتـصـادـيـ وـتـرـاجـعـهـاـ التـسـيـرـيـ التـنـظـيمـيـ. وـبـالـتـالـيـ كـانـتـ نـسـبـةـ 3ـ بـالـمـائـةـ مـثـلـاـ سـقـفـاـ لـلـقـرـضـ وـالـاقـتـراضـ وـمـاـ فـاقـهـاـ قـدـ يـعـرـضـ الـمـدـيـنـ لـخـطـرـ دـعـمـ التـسـدـيـدـ l'insolvabilité للأـفـرـادـ وـالـجـمـاعـاتـ وـالـدـوـلـ سـوـاءـ، لـتـقـعـ مـسـؤـولـيـةـ التـصـحـيـحـ الـفـوـائـدـيـ لـلـنـسـبـةـ عـلـىـ عـاتـقـ الـبـنـكـ الـمـركـزـيـ la banque centrale عـلـىـ غـرـارـ ماـ تـقـومـ بـهـ الـخـزـيـنـةـ الـفـدـرـالـيـةـ the federal reserve فيـ الـلـوـلـاـيـاتـ الـمـتـحـدـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ نـظـرـاـ لـحـرـكـةـ الـاـسـتـهـلـاكـ فيـ الـبـلـدـ وـغـيرـهـ مـنـ الـمـؤـشـرـاتـ الـاـقـتـصـادـيـةـ الـأـخـرىـ عـرـضاـ وـطـلـبـاـ L'offre & la demande gagnant-gagnant يـوـفـرـ عـلـىـ الأـقـلـ إـقـلـاعـاـ كـفـيلـ بـضـمـانـ الـحـقـوقـ لـلـجـمـيعـ فيـ تـعـاـونـ رـابـعـ-ـرـابـعـ اـقـتصـادـيـاـ إـنـ لـمـ يـكـنـ اـزـدـهـارـاـ اـقـتصـادـيـاـ عـادـلـاـ بـتـحـفيـزـ الـاـسـتـثـمـارـ وـالـتـصـنـيـعـ وـالـفـلاـحةـ وـرـوحـ الـمـقاـولـاتـيـةـ

L'esprit entrepreneurial معـ تـوزـعـ الشـروـاتـ عـلـىـ الـمـوـاطـنـيـنـ بـعـدـ حـسـبـ الـظـرـوفـ وـالـجهـودـ لـكـلـ فـتـةـ وـالـاعـتـنـاءـ بـالـهـشـةـ مـنـهـاـ لـضـعـفـهـاـ وـقـلـةـ حـيـلـتـهاـ اـحـتـرـاماـ لـلـقـيـمـ الـإـنـسـانـيـةـ المـدـعـومـةـ عـقـلـاـ وـنـقـلـاـ بـلـ تـرـددـ.

خـاتـمةـ:

حاـولـنـاـ فيـ هـاـتـهـ السـطـورـ تـعـيـنـ دورـ الـعـولـمـةـ وـالـدـيـنـ الـحـقـ فيـ التـحـضـرـ الـإـنـسـانـيـ الرـاعـيـ لـلـقـيـمـ الـعـالـمـيـةـ بـالـتـفـاعـلـ معـ الـعـولـمـةـ وـتـدـاعـيـاتـهـاـ السـيـاسـيـةـ وـالـاـقـتـصـادـيـةـ وـالـاـجـتمـاعـيـةـ فيـ اـنـفـاتـهـ غـيرـ مـضـرـ وـخـصـوصـيـةـ لـأـخـلـةـ. وـقـدـ تـنـوـولـ جـانـبـ الـمـصـالـحـ الـمـحـركـ بـمـيزـانـ الـقـوـىـ بـيـنـ الـدـوـلـ عـلـىـ وـجـهـ الـخـصـوصـ فيـ رـعـاـيـةـ اـسـتـرـاتـيـجـيـةـ سـيـاسـيـةـ فيـ تـعـاـمـلـهـاـ معـ الـجـوـارـ أوـ تـدـخـلـهـاـ فيـ بـقـرـ التـوتـرـ الـعـالـمـيـ كـالـشـرقـ الـأـوـسـطـ مـثـلـاـ. وـقـدـمـاـ أـخـيـراـ نـظـرـةـ عـنـ الـاجـتـهـادـ فيـ اـقـتـراحـ آـلـيـاتـ تـعـنىـ بـحـمـاـيـةـ الـقـيـمـ وـتـجـسـدـهـاـ تقـنيـاـ بـعـدـ إـقـرـارـهـاـ عـلـمـيـاـ وـنـظـريـاـ. وـقـدـ رـجـوـنـاـ مـنـ عـرـضـنـاـ هـذـاـ رـيـطـ الـوـاقـعـ بـالـنـظـرـ فيـ

قضية القيم العالمية والحفاظ على حماها بساقى العقل المنير والدين اليسير وهما: المبادئ من جهة، والواقعية، من جهة أخرى.

وبالتالي نخلص من خلال هاته المدارس للعلومة والدين المدني بالآتي:

1. اتفاق العولمة في حريتها مع الدين المدني في افتتاحه ورفع قيمة الفرد المكون للجماعة بلا تضييع للمقاولاتية والمبادرة الفردانية خلاقة الحركة، من جانب، ولا تفريط في تحقيق حقوق الجماعة بعدل الواقع أحذا بمثل ببراعة الميدان، من جانب آخر.
2. خطر العولمة الليبرالية المتوجهة اقتصاديا بلا نفي لقواعد التبادل العالمي بما يحقق اقتصادا وتعاملا بينا عادلا بين الدول من أجل انتفاع العالمين بخيرهم المقتسم، ومن هنا وجب تصحيح مسار العلاقات النقدية العالمية وكذا الحد من قساوة وضراوة الأسواق المالية وتحوراتها.
3. الاعتناء بالقيم العالمية المتحسدة في بيان حقوق الإنسان الراعي للحربيات والأقليات والخصوصيات الخالية توفيقا بين حب التعلم والاطلاع وتمثل المبادئ العليا للإنسان الكريم قصد فتح أبواب الاكتشاف لديه، وبين عادات محلية و هوية وطنية قومية غير عنصرية من لغة واصطلاحات اجتماعية ومعالم سوسيولوجية. فهذا انطلاق متفتح محيط بمحليات لا تتنافى مع العاليميات الفطرية والفلسفية أبدا الآبدية.

قائمة المراجع:

- أركون محمد، (2005)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت.
- أركون محمد، (2012)، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت.
- التوبجى عبد العزيز بن عثمان، (2002)، العولمة والحياة الثقافية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة -إيسسكو.
- الجابري محمد عابد، (1997)، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الزيود ماجد، (2002)، الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق للنشر والتوزيع.
- السيد ياسين، (2002)، العولمة وأثرها في المجتمع والدولة، منشورات مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية.
- المديني أحمد، (2007)، العولمة والمفهوم: التنوع بدليل للقطيعة، جريدة الشرق الأوسط 10507.
- بن نبي مالك، (2000)، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق.
- بن نبي مالك، (2002)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، دمشق.
- خريسان باسم، (2001)، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر العربي.
- عرسان علي، (2001)، ثقافتنا والتحدي، منشورات اتحاد الكتاب العربي.

AUROUX S. & WEIL Y., (1991) Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie, Hachette.

BENNABI Malek, (1948) *Les conditions de la Renaissance.*

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

-مقاربة أونثربولوجية-

د. عطار عبد المجيد، د. وهيبة بوربعين (جامعة تلمسان، جامعة عين تموشنت / الجزائر)

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة في ظل العولمة تحديداً، فقد صار كل العالم يتحدث عن التراث، ويريد حمايته وصيانته، وإعادة ترميم ما تلف منه وتداعى، لأن كل واحد يبحث عن هويته، وعن جذوره في الماضي؛ لأن الكثير من الشعوب والأمم تخشى اليوم من أن تُقدم الحضارة المعاصرة، المتعطشة للكسب المادي، على محو آثار المجتمعات التي سبقتنا وانقرضت. التراث الثقافي يلامس كل البشر، ولا يقتصر أليّ تراث كان، في أيّ مكانٍ كان، على المجتمع الذي يتميّز إلى هذا المكان، لأنّ⁽¹⁾ ما يصنعه الإنسان، مهما عظم، فهو ليس إلا لبنة في بناء حضارة الإنسان التي تنمو وتتطور، وتنقل من جيل إلى جيل، عبر المكان والزمان.

ولا شك أن التراث الثقافي يمثل المرجعيات المشتركة بين أفراد المجتمع، وهويتهم المشتركة، ولكنه يحمل إلى الآخر بصمات إنجازاته.

إذا كانت الثقافة، تاريخيناً، هي التي أقامت الحدود بين الشعوب والأمم والحضارات؛ فهي حدود بلا جدران. لقد كسرت أسوارها المجراثُ والاستعمار، والسياحة والإعلام والكتاب والاتصالات، والتبادل بين الشعوب والأمم، لا شك أن الحاجة إلى القيم تزداد إلحاحاً في زمن العولمة أكثر من أي وقت مضى؛ فما دام التراث الإنساني يندرج اليوم في سياق الاقتصاد العالمي؛ فهو يقع في قلب التنمية السياحية؛ هذه الأخيرة لم تعد نوعاً من الرفاهية، بل أنه يجب علينا اعتبارها عنصراً مهماً في تواصل المجتمع وتضامن الأسرة الدولية، هي قاطرة النمو الاقتصادي والاجتماعي والحضاري للدول، ويتساوى في ذلك الدول الغنية ذات المصادر المتعددة للدخل وكذلك الدول الساعية إلى النمو بتعزيز مصادر دخلها بتنشيط السياحة له. إنّ صناعة السياحة أصبحت من الصناعات التي تقع على رأس أولويات الدول المختلفة، باعتبارها مُدرة للدخل... وكيفية العمل... وباعتبارها على غزو ورواج العديد من الصناعات والخدمات المرتبطة بها بشكل مباشر أو غير مباشر وتقدرها المصادر المختلفة بما يقرب من 52 صناعة وخدمة.

الكلمات المفتاحية: التراث، التنمية السياحية، العولمة، الاقتصاد العالمي.

Abstract:

The purpose of this research is to highlight the role of cultural heritage in achieving sustainable tourism development in the context of globalization. The whole world is talking about heritage and wants to protect it and preserve it and to restore what is damaged and lost because everyone is looking for his identity and its roots in the past. Because many peoples and nations today fear that modern civilization, hungry for material gain, will erase the effects of societies that have preceded us and become extinct.

Key words: Heritage, Tourism Development, Globalization, World Economy

مقدمة:

"التراث هو التاريخ الذي يعيش علينا ونعيش فيه في كل لحظة واحدة"⁽²⁾

إن التراث الشعبي هو بصمة الهوية ووشم الانتماء الذي يميز شعباً ما ويحدد أعمق مشاعره وأحاسيسه وتصوراته الإنسانية. علينا أن نعتقد هنا أن التراث كامن في اللاشعور الجماعي وحاضر فيه حضوراً لا يدانيه حضور، إنه الخريطة الوراثية للهوية الإنسانية، تأخذ مفهوم التراث مكانه المميز في نسق المفاهيم التي ترتبط بحياة الناس وتاريخهم ومؤثرات وجودهم، ويشكل هذا المفهوم أحد العناصر الأساسية للهوية الثقافية عند الشعوب والجماعات والأمم. وينهمك الباحثون والمفكرون العرب اليوم في مقاربة مسألة التراث والتنمية السياحية بالعلاقة مع مختلف إشكاليات الحياة الفكرية والثقافية المعاصرة، فقد شهدت الساحة الفكرية فيضاً غاماً متذarpaً من الدراسات الحادة حول العلاقة بين التراث والحداثة كما بين التراث والهوية والأصالة. وتأسساً على ذلك فقد بدأ مفهوم التراث يحتل مكان الصدارة في الخطاب الفكري المعاصر وهذا ما يؤكدده الجابريري بقوله: "إن تداول كلمة تراث لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الإزدهار ما عرفه في هذا القرن".

من منظور اجتماعي وحضاري فإن السياحة هي جسر للتواصل بين الثقافات والمعارف الإنسانية للأمم والشعوب ومحصلة طبيعية لتطور المجتمعات وارتفاع مستوى معيشة الفرد، وعلى الصعيد البيئي فإن السياحة

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

تعد عاماً مهماً لإشباع رغبات السياح من خلال زيارة المواقع الطبيعية والتعرف على تضاريسها ومواردها البيئية والحياة الفطرية فيها، إضافة إلى التعرف على البيئة الاجتماعية والثقافية، وفضلاً عن ذلك فقد تساهم الإيرادات السياحية في سد تكلفة الحفاظ على السمات الطبيعية والموارد التاريخية والأثرية لهذه المواقع خاصة بالنسبة للمناطق التي لا تمتلك الامكانيات المادية الكافية لتنفيذ برامج صون الطبيعة والحماية والحفاظ على التراث الأثري والتاريخي بها. لذلك ارتأينا إلى طرح التساؤل التالي: هل الاهتمام بالتراث أمر فرضته الضرورة التاريخية علينا؟

1. التراث، العولمة، التنمية السياحية: قراءة في الماهية والمفهوم

1.1-التراث: يعد الفيلسوف هنري برغسون أول من فكر في توسيع فكرة مفهوم التراث الثقافي من خلال المشاركة في عام 1921 في ولادة اللجنة الدولية للتعاون الفكرية، التي سبقت ميلاد اليونسكو العام 1945. في البداية، كان مصطلح التراث الثقافي يعني في المقام الأول التراث المادي (الموقع والمعالم التاريخية، والأعمال الفنية...). وقد أعدت اليونسكو في عام 1972 قائمة بالتراث العالمي الذي يشمل المنشآت من المواقع في جميع أنحاء العالم... مفهوم التراث الثقافي يشمل التراث الإنساني المغمور، لأكثر من مئة عام، في البحار والمحيطات، أو إن تعريف التراث يتطور ويتغير على مر الوقت. فكل جيل يعيد تعريف الحدود التي تميز الكائن التراثي. الحي والمتتطور؛ فالتراث ما انفك يفتح وبشكل دائم وموسع على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي المعاصر. هناك التراث المعماري، والآثارى، والريفي، والديني، والبحري، والصناعي، والحضري، والعلمي، واللغوي. وفي كل هذه السياقات كان الأمر يتعلق بنقل التراث من جيل إلى جيل، وكان هذا التراث يُشَمَّنُ في كل مرحلة. لقد أصبح التراث الثقافي يتخذ الآن بعداً آخر، حيث لم يعد قطاعاً هامشياً، ولكنه يحتل قلب التنمية المجتمعية، ليس فقط في أبعادها الثقافية، ولكن أيضاً في الأبعاد الاقتصادية والسياسية على السواء؛ لأن الإنسان من خلال العولمة وظهور مجتمع الشبكات التي تستخدم التكنولوجيات الجديدة في الاتصالات، انتقل من الاقتصاد الصناعي إلى مجتمع الإعلام ما بعد الصناعي الذي أصبحت فيه التنمية تعتمد على الاقتصاد الثقافي والمعلومات، أكثر من اعتمادها على المواد الأولية التقليدية ومصادر الطاقة. وهكذا أضحى "التراث الثقافي" بمعنى الواسع للمصطلح، مصدر ازدهار ورخاء أيضاً.⁽³⁾

التراث لفظ مرادف لكلمة نقل، وهو في العادة ينطبق على التراث المعماري المحدد في اتفاقية حماية التراث المعماري لأوروبا (غرناطة، 1985): تعبير "التراث المعماري" يشمل الممتلكات المعمارية التالية:

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

- الآثار: كل الإنجازات، لا سيما اللافتة للنظر من حيث أهميتها التاريخية، والأثرية والفنية والعلمية والاجتماعية أو الفنية، بما في ذلك المنشآت أو العناصر الزخرفية، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من هذه الإنجازات.

- المجموعات المعمارية المتجانسة من المباني في المناطق الحضرية أو الريفية، المتميزة بأهميتها التاريخية والأثرية والفنية والعلمية والاجتماعية والتقنية، والمتماضكة بما فيه الكفاية لتشكيل فضاء طبوغرافي محدد.

- الواقع: الأعمال التي تجمع بين الإنسان والطبيعة، المبنية جزئياً، والتي تشكل فضاءات مميزة ومتجانسة بما فيه الكفاية من شأنها أن تكون حيزاً طبوغرافياً، ومثيرة للاهتمام بطابعها التاريخي والأثري والفنى والعلمى والاجتماعي والتقني.

2.1. التنمية السياحية: تعد التنمية السياحية المستدامة هي المحور الأساسي في إعادة التقويم لدور السياحة في المجتمع فهي تعرف بأنها تنمية يبدأ تتنفيذها بعد دراسة علمية كاملة في إطار التخطيط التكامل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية والبيئية داخل الدولة ككل، أو داخل أي إقليم تتجمع فيه مقومات التنمية السياحية من عناصر جذب طبيعية وحضارية.

وأعرفها الاتحاد الأوروبي للبيئة والمتزهات القومية سنة 1993 التنمية السياحية المستدامة على أنها نشاط يحافظ على البيئة ويحقق التكامل الاقتصادي والاجتماعي ويرتقي بالبيئة المعمارية، كما تعرف على أنها التنمية التي تقابل وتشبع احتياجات السياح والمجتمعات الحالية وضمان إستفادة الأجيال المستقبلية، كما أنها التنمية التي تدير الموارد بأسلوب يحقق الفوائد الاقتصادية والاجتماعية والحملية مع الإبقاء على الوحدة الثقافية واستمرارية العمليات الإيكولوجية والتنوع البيولوجي ومقومات الحياة الأساسية.⁽⁴⁾

بناء على ما ورد في الأجندة (21) التي أقرها مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية المسمى "قمة الأرض" والذي انعقد في (ريودي جانيرو) عام 1992م والتي تم فيها توضيح فكرة التنمية المستدامة بشكل أدق، قامت منظمة السياحة العالمية ووكالات دولية أخرى بإعداد أجندة (21) مخصصة لقطاعي السفر والسياحة بعنوان: "نحو تنمية مستدامة راقفة بالبيئة"، وهي تشرح الدور الذي ينبغي لهذين القطاعين أن يؤدياه لتحقيق تنمية سياحية مستدامة. كما وضعت منظمة السياحة العالمية تعريفاً لمفهوم السياحة المستدامة على النحو التالي "إن التنمية المستدامة للسياحة تقتضي من جهة

أولى تلبية الاحتياجات الحالية للسياحة وللمناطق المضيفة، و تستوجب من جهة ثانية وقاية وتحسين فرص المستقبل".⁽⁵⁾

3.1. العولمة: من الصعوبة بمكان الاتفاق على تعريف جامع مانع للعولمة، وذلك لكثره الرؤى حولها، والتي تتأثر باتجاهات الباحثين وموافقهم منها. ولكي نضع لمفهوم العولمة إطاراً عاماً، نستعرض بعض التعريف والأقوال التي تناولها الباحثون:

*العولمة ترجمة للمصطلح الإنجليزي Globalisation وهي تعني إكساب الشيء طابع العالمية.⁽⁶⁾

*العولمة مشروع حضاري غربي متكميال البيانات، أوجده التلاقي بين التطلعات وال حاجات الغربية من جانب، والإمكانات المادية المائلة التي أوجدتها الطفرات الكبيرة في تقنيات الاتصال والمعلومات والصناعات المتقدمة من جانب آخر.⁽⁷⁾

*العولمة كما يراها الكثير من المفكرين والكتاب هي سيطرة وغلبة ثقافة من الثقافات على جميع الثقافات في العالم.⁽⁸⁾

*وهناك من فرق بين العالمية والعولمة، فقال إن (العالمية تفتح على العالم، وعلى الثقافات الأخرى، واحتفاظ بالخلاف الأيديولوجي، أما العولمة فهي نفي الآخر، وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الأيديولوجي).

2-تراث الثقافي: منطلق لا منغلق

1.2- ضرورة التجديد الدائم للتراث: لا يمكن تتبع جذور عناصر التراث الثقافي غير المادي التاريخية، كما هي الحال في نظيرها المادي، حيث أن التراث غير المادي عملية تحيا بالامتلاك المستمر والانتقال الدؤوب عبر الأجيال، فتغيره المستمر واحد من خصائصه، فإذا كان لا بد من حفظ أو صون عنصر ما، فإنه من الصعب الإقرار أي صيغة أو شكل يجب حفظه، فهل يحفظ ذلك العنصر بحالته التي كان عليها عندما تم إقرار تسجيله، وبهذا الحال فإننا نكون قد سجلنا أو وثقنا ذلك العنصر في لحظته التي تمثل فيها دون اعتبار ماضيه أو مستقبله أو حاضر أشكاله الأخرى. ويقود ذلك إلى القول إن كل ممارس لعنصر تراثي يعرض مادته بشكل مختلف عن الآخر، فإذا ما تم تسجيله أو تسميته بصيغة أحادية، أي دون اعتبار للأشكال الأخرى للعنصر نفسه، فإننا نقع في معضلة أخرى، هي أن الأشكال الأخرى المختلفة للعنصر نفسه لن يتم الاعتراف بها أو العناية بها كالشكل الذي ترغب الدولة في حمايته ووضع الخطط لصونه وتسجيله.

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

بهذه الحالة، فإن الجيل الجديد لن يعي إلا ذلك العنصر الذي تم تسجيله، فلا يعود لأشكال العنصر الأخرى وجود مع تسارع الاندراس والاختفاء، لذا فإن القدر نفسه من الأهمية يجب أن يعطى لكل أشكال العنصر الواحد. الحال كهذه، فلا بد من التركيز على أن الحماية غير الحكيم أو التدخل غير الواعي لصون هذا التراث، ما هي إلا عوامل قد تحول هذا التراث المتعدد والمتفاعل مع البيئة والمجتمع إلى تراث جامد وغير دينامي، مما يؤدي إلى فقدانه ألوانا جديدة مع مرور الزمن، فتضيع إمكانية اتصاله بالجماعات والأفراد.

من ناحية أخرى، فإن عملية تحديد قوائم الحصر في الدول المعنية وإضافة عناصر لم تكن معروفة أو مسجلة مسبقا فيها، يجدر أن تبقى فاعلة ودائمة، فليس من المعقول أن نلقي قائمة الجرد والحصر التي تمثل مجتمعا أو مجموعة باعتبار أنها استوفينا كل العناصر التراثية لديها، فعمليتا الحصر والجرد لا بد أن تبقيا فاعلين، بإشراك أصحاب تلك العناصر الثقافية وصانعي القرار.⁽⁹⁾

2.2- دور المجتمعات في تنمية التراث في ظل العولمة:

المجتمعات هي نفسها القادرة على تحديد عناصر تراثها الثقافي غير المادي والتعرف بها، وبالتالي تحديد آليات وطرق نقلها إلى الأجيال القادمة، إذ لا يمكن أن نضع تراثا ما موضع مقارنة مع تراث آخر لأغراض تقييمه من حيث الكم أو النوع أو الأهمية، وقد جاءت الاتفاقية (2003) واضحة في ضرورة مشاركة الأفراد والجماعات والجماعات في تنمية أي عنصر من عناصر تراثها الثقافي غير المادي، إذ إنها هي وحدها التي يمكنها التعامل مع تراثها الخاص بها، ولا بد من الإقرار بأن أي عملية لصون التراث الثقافي غير المادي يجب أن تبدأ بمرحلة تعريف العنصر التراثي، ومن ثم التعرف به وتوثيقه، وتحديد ميادين ظهوره، ومعناه الثقافي، ووظائفه واستعمالاته الاجتماعية، والفتات الحافظة لها، وحالته، ومن ثم استخدام المادة المؤثقة لأغراض البحث فيه لفهم مكوناته. ينبغي أن تشفع عمليات تحديد ميادين الظهور بعزو عناصر التراث الثقافي غير المادي المنتشرة في البلد إلى أماكنها الجغرافية وحامليها ومجتمعاتها، وتتبعها إثر ذلك عمليات الحفظ والحماية والصون، ثم النقل، والمرحلة الأخيرة، لا تتأتى إلا بنسق تربوي تعليمي، يمكن تحقيقه إما بالوسائل الرسمية أو غير الرسمية، فيعمل ذلك على إعادة تنشيط ذلك العنصر التراثي.

لذلك لا بد من الاعتراف بقصور الوعي لدى الإنسان الجزائري وعدم قدرته على التعرف إلى التراث الثقافي غير المادي الذي يشكل جزءا من هويته الوطنية. نحن هنا أمام تحديات تتمثل في تكوين باحث تكوينا

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

علمياً، أدواته المنهجية والعلمية مصقوله، ومعرفته بالتراث الوطني معمقة، وهو قادر على اكتساب آليات العمل المنهجي التي تمكنه من الدراسات الميدانية وتحميم المعلومات الدقيقة بطريقة علمية و موضوعية. إن انخراط المجتمعات والجماعات في عمليات التوثيق الثقافي مسألة مهمة لكشف منهجيات جديدة تمكن أفرادها من إتباعها بما يتناسب مع خصوصيات تراثهم، يضاف إلى ذلك تنظيم ورشات حول طائق إنشاء قوائم الجرد في المجتمعات نفسها التي تحمل التراث الثقافي غير المادي، كمنهاج لتطوير طائق تشاركية للوصول إلى أفضل السبل في حفظ التراث وصونه، ودعم الكبار من حملة التراث الثقافي غير المادي في تلك المجتمعات ليكونوا معلمين ومدربين للتراث الثقافي غير المادي في مجتمعاتهم، وتنمية العلاقة بين المجتمعات الحاملة للتراث والمعاهد المعنية بآبحاث التراث. (10)

3.2 دور المؤسسات في بث التراث:

إنخراط الشباب في عمليات حفظ التراث الثقافي غير المادي وبعثه، أمر جوهري ينبغي على الحكومات بأققيتها المختلفة تشجيعه، عبر إقامة الحوارات العامة حول المفاهيم الاجتماعية والتربوية والثقافية للتراث، وتطوير برامج خاصة ترمي إلى التوعية حول التراث الثقافي غير المادي تحديداً في أوساط الشباب، وتوليد حس الفخر لديهم بتراثهم وتصميم مواد ومساقات في إطار مؤسسات التعليم العالي، والعمل على بيان الأبعاد الاقتصادية لحفظ التراث الثقافي غير المادي، وتشجيع الوسائل والطرق الرسمية وغير الرسمية لنقل التراث الثقافي غير المادي. تلعب التربية دوراً فاعلاً في ذلك وبأبعاد مختلفة، وذلك بمحاولة دمجه في العملية التربوية والتعليمية، فيساعد على نشأة جيل من الشباب الواعي لتراثه، وينعكس بالتالي على وجوده الذي سيؤدي وبالتالي إلى نوال أفراد حظوة ومكانة في المجتمع. (11)

إنّ إنشاء نسق تعليمي يعتمد على الاعتراف بقيمة التراث، وتطوير أسس قانونية لخلق شروط مثالية للأطفال والناشئة لتعلم التراث ونقله، علاوة على التعاون والتنسيق بين الوزارات المختلفة، كال التربية والتعليم، والثقافة، والتنمية الاجتماعية، والبلديات، والهيئات الحكومية وغير الحكومية والمراكز الثقافية والمدارس، سيؤدي إلى إنشاء نظام مؤسسي يشتمل على الجهات المذكورة، إضافة إلى غيرها، كدعائم لهذا النظام، وستستدعي هذه المنظومة تطوير نظام مالي للتعليم غير الرسمي في التراث على المستوى الوطني.

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

من العوامل الأخرى المساعدة لتضمين التراث في الأنساق التربوية، إقامة شبكة تشتمل على الأنماط المختلفة من المدارس وغيرها من المؤسسات الثقافية والتعليمية، بحيث تعمل على وضع استراتيجيات وسياسات حول تعليم عناصر التراث الثقافي غير المادي للأطفال والشباب والحرص على نقلها، مما يهيئ ظروفاً مناسبة لإشراك هذه الفئات من الناس في الفعاليات التراثية، ومن هذا المنطلق ستمثل المدرسة مصدراً أو مركزاً ثقافياً لا يقتصر على تعليم المواد العادلة اليومية، بل يتعداه إلى أنماط ومواد تعليمية أخرى تشمل التراث الثقافي غير المادي للبلد نفسه.

في هذا الإطار، يمكن ضمان الإدارة المؤسسية لإقامة الاحتفالات المدرسية في حقل التراث، وتطوير برامج للتربية وبث عناصر التراث الثقافي غير المادي في المناهج المدرسية، كتضمين الحرف اليدوي والغناء التقليدي والشعبي وأدواتها في مواد الفنون، وربما تطوير مناهج حول التراث.

وربما تصبح الحاجة ماسة تبعاً لذلك لإنشاء منصب لإدارة المعنيين بالتراث في مؤسسات التعليم الرسمي وغير الرسمي، لتهيئة الظروف الملائمة واستخدام الخبرات العالمية لخلق نظام تأهيل مهني لمديري الجماعات الحاملة لهذا التراث والمحظيين والمعلمين، والطلب من وسائل الإعلام بث المعلومات حول أفضل الجهود الرامية إلى تعليم التراث الثقافي غير المادي في البلد المعنى، وإشهار أفضل الفعاليات الإبداعية للأطفال والشباب واستمرارية التقاليد الثقافية مما يعمل على إظهار أهمية التراث الثقافي في تطوير الشخصية وتنمية الهوية.

وقد تضطلع الم هيئات التربوية في البلد بتشجيع التعاون بين المختصين بالتراث وكتاب المناهج المدرسية لمناقشة التراث المحلي والتعرف عليه وبه، وقد تلعب عملية إنشاء معارض في المجتمعات المدرسية حول أنماط التراث الثقافي غير المادي، دوراً في إثراء الحوار حول هذا التراث بين المعلمين والطلبة وأعضاء المجتمعات المحلية وإنائه، وبالتالي التبيه إلى أهميته، يضاف إلى ذلك كل ما يمكن للمدرسة أن تقوم به من تدريب للطلبة للقيام بأبحاث ميدانية حول تراثهم مهما كان مستواها، وإنشاء معرض حول ما جمعوه ووثقوه، حيث سيؤدي ذلك حتماً إلى امتلاكهم الأدوات الالزمة للتعرف على تراثهم وفهمه وتقديره وإعادة إنتاجه. ومهما تعددت الطرائق التربوية لخلط التراث ونقله بالطرق التربوية، فإن ذلك كله لا بد أن يفسر بالإطار الواسع للتنمية المستدامة.⁽¹²⁾

وينبغي في كل حالة من حالات الصون، الأخذ في الحسبان عوامل مهمة مثل الجنس والعمر، وأنثراها في نقل التراث وبشه، والتنبه إلى أن تضمين التراث الثقافي غير المادي في البرامج التعليمية يجب ألا يحول دون التبني الإيجابي للتغيرات في البنية الاجتماعية والطبيعية في مجتمع متغير، إضافة إلى تشجيع نقل التراث بروح من التسامح في مجتمع قد تتعدد أطيافه الاجتماعية وتتبادر أصوله. كل ذلك ربما يقود إلى زيادة الاهتمام بالمعنى

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

العميقة التي ينطوي عليها التراث الثقافي غير المادي وعلاقته بالممارسات الاجتماعية الأخرى. ولما كان الحديث هنا عن الشباب ودورهم في نقل التراث وما يتضرر من الأنماط التربوية المختلفة وما تلعبه من دور في هذا المضمار، ومع التقدير للجهود المترامية والهادفة إلى صون التراث في العقود الأخيرة، فقد كان ذلك مدعاه لأن يقول بعضهم إننا نعيش الآن في عصر التراث، وإننا بذلك نحمل الأجيال المعاصرة عبئا ثقيلا يفوق طاقتها، والحال كهذا فإن القيام بخطوات احترازية مهم كي لا يظن الجيل الجديد أننا نقل كاهله ونحن نضع سياسات حفظ التراث الثقافي غير المادي وصونه، مما يعكس سلبا على العملية بمجملها.

2. الهوية التراثية في عصر العولمة:

2.1- التراث؛ الذاكرة والهوية

أثرت العولمة على الثقافة والشباب؛ فقد أذابت أطيافا لا بأس بها من أنماط التراث الثقافي غير المادي، وأفقصتها وأجبرتها، رغما دون قصد، على الاندراس، وأتاحت المجال لفراغ ثقافي بين الشباب، وقد تنبه المهتمون بالتراث إلى هذه المسألة، بضرورة تقوية العلاقة الرابطة بين التراث الأصلي للجماعات أو المجموعات ببناء الهوية لدى الشباب، وكثيرا ما أعطت هذه المعادلة قوة للعاملين في هذا القطاع، فحمايتها مسألة تدفع مشاعر الناس عادة، خصوصا ما يتصل بحماية حقوقهم الإنسانية؛ فالربط بين الهوية والتراث، بحكم تفسيره من وجهة نظر علم النفس التحليلي، هو عملية نقل عابرة للأجيال، إذ إن انسياط عناصر التراث الثقافي غير المادي ذات الهوية المشتركة، كالقصص والحكايات والفنون المؤداة، يعمل على الإبقاء من قيم الجماعة لدى الأجيال المنتسبة إليها، فتحفظ بالتالي ذلك الخط المشترك والتاريخي للتعبير عن الهوية الحقيقة، فالربط بين الهوية والتراث يؤسس لإلهام هوية محددة، ويخدم تراثاً بعينه ضمن بنية اجتماعية قوية، حيث يظهر جوهر هذه العلاقة من خلال العلاقة المشتركة والمتبادلة بين الأفراد.⁽¹³⁾

هذا الأمر يدل على أن هذه العملية ما هي إلا فعل مشترك ناتج عن رغبة الإنسان في أن يشترك في الرؤى التي تشكل الهوية والتراث، علاوة على أن الهوية مفهوم أساسي في السلوك النفسي للإنسان، لذا فإنه من الضروريأخذ هذا المنحى في الحسبان عند وضع أي سياسة أو إستراتيجية تتصل بهذا التراث، بحيث تضمن هذه السياسات أو الاستراتيجيات دعائم جديدة لإدارة المصادر الثقافية والاجتماعية والبيئية المختلفة.

2.2. العولمة... هل هي الطريق نحو تراث عالمي واحد؟

يطرح العنوان تساؤلاً رئيسيًا اعتماداً على ما تم مناقشته وبعلاقة متلازمة مع مسألة الهوية، ولا يفوّت القارئ ما قد يشوب السؤال قدرًا من الحذر بنفس المقدار الذي يعتري الإجابة عنه؛ فمسألة الرد بالإيجاب أو النفي ليست بالسهولة التي قد يندفع إليها هذا المفكّر أو ذاك، إذ يستلزمها مقداراً وافرًا من الدلالات والبراهين العقلية ونزع الوقع نحو هاته الإجابة أو تلك في محيط الثقافات العالمية دلالات الهوية، فمسألة تراكم تراث عالمي تشتراك فيه كل أمم الأرض، قد تبدو فكرة مستحيلة يصعب مناقشتها ابتداء، مما يضع الجواب في خانة اللاعقلاني واللاممكن ابتداء.

فتمايز الثقافات البشرية وتغاير تراثاتها المتنوعة التي قد تبدأ من تغایر طائق الملبس والمشرب والعادات اليومية واختلاف الألسنة واللهجات وتنوع الإنتاحات الفكرية والأدبية وكثير مما لا يحصى من مظاهر الحضارات؛ هذه كلها تعدّ بمثابة ركيزة الأساس في وعي وإدراك البشرية وحجر الزاوية في أسس الفلسفة الإنسانية، من هنا يبدو السؤال الذي نطرحه مستحيلاً فعلاً، فهل من إمكانية نزع على الأقل نحو ما يمكن تعريفه بالتراث العالمي الذي يستمدّ أساسه من ثقافة عالمية هلامية واحدة تلغي الفروقات والحدود وتحوّل تغيرات الأقاليم والألسنة ول์معتقدات والعادات؟ لا تزال الإجابة تتراوح برأينا في محيط النفي، ييد أنّ النزع نحو ما قد يصطلاح على تسميته بالتراث العالمي أو الطريق إليه — وهي صيغة السؤال — هي محل البحث.

فهل هذا النزع نحو التراث العالمي الواحد أو ما يكون برسمه من الممكن تحقيقه بفضل العولمة ووسائلها وأدواتها المعاصرة غير المسبوقة في تاريخ البشرية؟ في معرض الإجابة عن هذا السؤال تبرز إحدى الظواهر المنشقة عن العولمة والتي لا يزيد عمرها عن الست سنوات، وهي ما نعرفه بالوكبيديا⁽¹⁴⁾ والتي ولدت في القرن الحادي والعشرين وتحديداً في العام 2001 على يد مبتكرها (جيمس ويلز)⁽¹⁵⁾ وهي بساطة ظاهرة يمكن تعريفها على أنها (عولمة المعرفة الإنسانية) لتصبح في متناول القاصي والداني وعلى اختلاف المذاهب والمنابع والأصول والمعتقدات، بحيث يمكن لأيّ فرد في هذا العالم المشاركة في كتابة ثقافة عالمية واحدة يستعملها ويكتبها ويصححها ويعيد تعديليها أي فرد في أيّ عالم.⁽¹⁶⁾

3.2 التراث والعلمة: أية علاقة؟

لا شك أن الحاجة إلى القيم تزداد إلحاحاً في زمن العولمة أكثر من أي وقت مضى؛ فما دام التراث الإنساني يندرج اليوم في سياق الاقتصاد العالمي؛ فهو يقع في قلب التنمية الاقتصادية، لكن إدماجه أو اندماجه في الاقتصاد العالمي وفي مجتمع المعلومات لا يخلو من صعوبات في مجال الحفاظ عليه، لماذا؟ لأن منظمة التجارة

العالمية، تعتبر الممتلكات الثقافية على الشبكات ممتلكات إلكترونية، وبالتالي فهي تخضع للغات GATT (الاتفاقية العامة حول التجارة والرسوم الجمركية، 1948)، نستنتج من هذه المعطيات أن العولمة توجهنا إلى أربعة تحولات رئيسة: زيادة في التبادلات التجارية التي تعبر وتعكس افتاحاً متزايداً للاقتصادات العالمية، والدور الذي تلعبه الشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للحدود مما يؤدي إلى تنظيم عالمية للإنتاج، وتسرع الحركة العالمية لرأس المال، وفورية المعلومات وأنيتها. "استدامة العولمة مرهونة بتوسيع تأملها وأساليب نشاطها إلى تاريخ الشعوب، وإلى تعدد مشاكل المجتمعات في ظل العلاقات الدولية ومن هنا إذن، يجب إعادة تعريف التراث الإنساني كمصدر مشترك، في متناول الجميع، مثل الماء، أو فضاء السير العام. وهذا المعنى؛ يقول الباحثون إن تعريف التراث الإنساني يجب أن يُطرح من زاوية المصلحة العامة للبشرية جموعاً، وبالتالي فهي مرتبطة بحقوق الإنسان الثقافية.

4.3-العلمة والتراث: المفكر فيه واللامفكرون فيه

يشير التراث العديد من التساؤلات في جدوى وفعالية توظيفه في الزمن الحاضر لاعتبارات تغيير الظرف والمراحل والعوامل المعاصرة التي تصوغ الفكر والثقافة من ناحية، ولاعتبارات التطورات العالمية في محيط تداعيات العولمة والتسارع المطرد باتجاه الحداثة وتقليل مساحات الهوية المحلية لحساب مجتمعات وهوية ثقافة عالمية واحدة؛ وفي هذا المضمار يطرح مناهض والتراث التساؤل التالي: "ما هو المسوغ الذي يبرر امتداد التراث الذي تم قبوله في مجتمع في فترة تاريخية ما، كي يتداخل مع حدود الحاضر ويحضر حضوراً يصفه بعض مفكري الحداثة كحضور "شكل" أكبر منه "مضمون"؟

السؤال يطرح قضية مهمة وجوهرية تتعلق بالتراث عامه، فالتراث يتجسد في أكثر من نمط ومظهر من مظاهر الحضارة والثقافة؛ فقد يكون مفردات تقليدية في العمارة كالقوس والقبة وأنماط بنائية، أو لباساً تقليدياً محلياً، أو قصة أو رواية، أو نمطاً حياتياً تقليدياً أو عادات وأعراف في الزواج قد لا تناسب تطورات العصر إلى مالاً نهاية له من إفرازات الثقافة والحضارة في حقب سابقة. والتساؤل يشير مسألة "إستعارة" مظاهر التراث لا "جوهره" فكيف يمكن توظيف "جوهر تراث ما" وجد أصلاً مجتمع ذي قيم ومفاهيم تعرضت اليوم "لتحولات" قد تكون جذرية؟ فالقوس والقبة والفناء في العمارة مثلاً كانت انعكاساً مباشراً لأنماط حياتية اجتماعية وسلوكية وأساليب بنائية وانعكاسات بيئية وتوارثات "عرقية"، تداولتها المجتمعات التقليدية؛ بحيث أصبحت لبنة من لبنات جيناتها الثقافية والمجتمعية، وكانت تعبيراً صادقاً عن تلك المجتمعات في حقبة ما. فهل

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

توظيفها اليوم "كشكل" وناتج إدراجه ضمن توظيف التراث "كجوهر" في الحياة المعاصرة؟ إذا اعتمدنا على فهم المعادلة الكميةائية التي تنتج التراث الحضاري يمكن بالتالي إزاحة عبء ثقيل عن كاهل التغني بنواتج تراثية والوقوف عندها طويلا، بيد أن إشكالية أساسية في تبني هاته الأطروحة بشكل فوري ومطلق تحلى في الأطروحة المضادة وهي أن "المجتمع بعامة والثقافة والحضارة العربية تعاني اليوم من اختلالات أساسية خطيرة تكرسها العولمة والتدخلات الثقافية مع الثقافات والحضارات الأخرى في إطار ضعف عام تعاني منه كافة مناحي الحضارة العربية مع توقف عجلة التطور والإبداع. وبكلمات أخرى فإن إشكالية التعامل مع التراث "المفكر فيه" أو ما عرف منذ أدبيات السبعينيات "الأصالة والمعاصرة" هي في الحقيقة إشكالية لها خصوصية فريدة في الحضارة العربية، وفي الوقت الحاضر فقط⁽¹⁷⁾. إذ ليس هناك من دلائل على توافر أعراض تاريخية لها إلا إذا توافرت الشروط الفريدة التالية التي تضعها في مصاف الإشكالية المعقّدة كما هو الحال اليوم هي: أن تبلور الأصالة والمعاصرة في العصر الحديث وفي الفكر العربي المعاصر لم يكن طبيعيا ضمن إطار الثقافة والحضارة العربية الإسلامية إنما كان ناتجاً أما "كفعل" من "الآخر"، أو "كرد فعل" تجاه التداخل الخارجي مع الآخر وكلتا الحالتين غدت تبلور هاته الظاهرة كإشكالية في مختلف مناحي الفكر والثقافة.

إن إصلاح ما فسد من معلم الحضارة العربية جراء الوهن والتدخلات الثقافية يمكن معالجته بالعودة إلى التراث؛ فالعودة للتراث تتخذ مظيرين عودة "احتماء" من تدخلات "الآخر" وعودة "ارتکاز"، وإصلاح أي: إصلاح ما فسد في المجتمعات من تدخلات القيم المجتمعية العالمية، فالتراث هنا ليس غاية وإنما هو وسيلة إصلاح وخطوة نحو إعادة قراءة صحيحة وسوية لمفاهيم المجتمع بعيداً عن تشوهات تدخلات الآخر وتدخلات العولمة وهاته العودة "الارتکازية" للتراث ليست مطلقة ونهائية إنما هي مرحلية تتزامن وتتكامل مع موجة إعادة القراءة المنهجية لأسس إفرازات التراث، وهي لبنة على طريق إصلاح مفاهيم المجتمع وبانتظار إصلاح "مصنع" إفراز التراث المعاصر بعد فهم واع لآليات التي تم بها إفراز التراث التقليدي بعيداً عن تدخلات العصر وتدخلاته الخطيرة.⁽¹⁸⁾

4. التراث والتنمية السياحية في ظل العولمة: محرك التجديد الدائم

1.4. التراث الثقافي والتنمية السياحية:

عمليات النقل الإيجابي لأي عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي، ستتجدد طريقتها في سياق تركيبة اجتماعية قوية ومحدة المعلم، كانتقال حرفية يدوية من الجد إلى الأب ثم الابن، وربما يكون توظيف ذلك

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

العنصر لأغراض الكسب المادي في قطاع السياحة مثلاً أداة لإضعاف هذا الأساس الاجتماعي للنقل، لأنسباب عده. فرغم أن هناك من يعتقد أن السياحة قد تدعم البواعث الاقتصادية للترااث الثقافي غير المادي ونقله، إلا أنها قد تقدم في حالات معينة أسباباً وبواعث خاطئة للأطراف المعنيين في هذه الحرفة أو تلك، فينبغي ألا يتم تجاهل حسّ الهوية والمكانة الاجتماعية والكرامة والأنفة الثقافية والاعتراف بالتراث عند محاولة الاستفادة من أي عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي لأغراض الكسب المادي في القطاع المذكور، إذ إن النواحي السابقة مجتمعة ستتشكل أساساً للنقل وبعث التراث دون إمعان نظر في المكتسبات الاقتصادية التي تفرغ ذلك الترااث من محتواه الروحي، فأي حرف استمد حرفته وورثها عن أبيه وأجداده لا بد أن يصل من خلالها وبها إلى القدرة على إدراك أن تلك الحرفة ستبلي المتطلبات الثقافية التي تجعله فرعاً فاعلاً في المجتمع، فيعمل على تقوية البناء الاجتماعي ويؤكد فرادة الترااث الذي يحمله، بصرف النظر عن البواعث الاقتصادية. لكن السياحة قد تجعل من تلك العناصر التراثية، سلعة للاستهلاك وإرضاء الزوار، خاوية من روحها التي أمدتها عبر الزمن، قد ينقطع عند تحويلها إلى مصدر رزق وحسب، لذا فإن أي عملية أو خطوة ترمي إلى الاستفادة من الترااث الثقافي غير المادي في النسق السياحي لبلد ما، ينبغي أن تحول دون أن تقوم السياحة بفصل الحرف والصناعات الثقافية والفنية المتراثة عن سياقها الاجتماعي الأصيل الذي يمثل الحصن الدافئ الذي يمدّها بالروح والدينامية والقدرة على الانبعاث والتتجدد في سياق اجتماعي متعدد أيضاً، وبذلك لا بد من السير قدماً في سبيل الحيلولة دون تصنيع الترااث، والعمل على تطوير السياحة المستدامة بتوظيف الترااث على نحو يحول دون المساس بجوهره الذي يضمن له الديمومة والانسياب والانبعاث والانتقال عبر الأجيال في مجتمع بتركيبة اجتماعية قوية.

١.٥- الآثار المترتبة في المحافظة على الترااث:

خلص الدراسة إلى التأكيد على أن المحافظة على الترااث تشمل كلاً من الواقع والمعالم الأثرية، مما يجعلها أكثر انسجاماً مع التخطيط والحفاظ على البيئة في مجتمعها. وعلى هذا النحو، فإنه عملياً، من الصعب جداً، حسب الخبراء فصل البيئة "الطبيعية" عن البيئة "الثقافية"، ومع ذلك فعلى مدى السنوات العشرين الماضية، تغيرت مسؤولية البيئة "الحضراء"، فلم تعد من مسؤولية وزارة بعينها أو خدمة متخصصة، ولكن تبدو مسؤولية مشتركة بين جميع مستويات التسلسل الهرمي، إما نزولاً أو صعوداً. ومن هنا أيضاً، هناك دروس يجب استخلاصها من هذا التطور بالنسبة إلى البيئة الثقافية. أن مجتمع المعلومات يحدث ثورة في السوق، والعمل والهوية؛ فمن ناحية، إن المعايير العالمية تحدد التنوع الثقافي، ناهيك عن أن إغراء العالم الافتراضي يمكن أن

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

يؤدي بنا إلى رفض الحاجة إلى رصد الميزانيات لحماية العناصر التراثية الحقيقة، مثل المباني والمناظر الطبيعية أو الواقع. ومن ناحية أخرى، فإن مجتمع المعلومات يخلق فرصاً لتعزيز التراث الثقافي، لأن هناك سوقاً جديدة للمعلومات والمعطيات والمهارات؛ فسهولة الوصول إلى المعلومات حول التراث قد تشجع الجماعات الجديدة، الأكثر شباباً، على المشاركة في المشاريع المتعلقة بالماضي. فإذا كانت المعرفة مرادفاً للقوة، فإن المجتمعات التي تمتلك قدرًا أوسع من المعطيات عن ماضيها قد تبني استعداداً أوسع للمشاركة بفعالية أكبر في مناقشات حول تطوير مناطقها، أو الدفاع عن المعالم التي تكتسي أهمية بالنسبة إليها.⁽¹⁹⁾

خاتمة:

التراث كينونة حية في نفوسنا وعقولنا وهي مفعمة بالقدرات والطاقة الإنسانية الكامنة التي يمكن أن توظف وتستثمر في عملية بناء الهوية والتنمية والوجود، وهذه الإمكانيات تحتاج إلى توظيف أنساق منهجية تبتعد عن دائرة الخلاف والتوتر القائمة بين الاتجاهات والنزاعات الفكرية المتضاربة حول مسألة التراث والحداثة. ذلك لأن الاهتمام بالتراث أمر تفرضه الضرورة التاريخية حيث يجب علينا أن نحافظ عليه ونقوم بتطويره عن طريق قراءته وتحليل مكوناته ورصد طاقته الخلاقة من أجل الحفاظ عليه وحمايته.

- 1- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1999، ص 23.
- 2-Gillis John R, "Memory and identity: the history of a relationship" in Gillis John R. The politics of national identity, Princeton University Press, 1994.
- 3- محمد إبراهيم عراقي وفاروق عبد النبي عطا الله: التنمية السياحية المستدامة في جمهورية مصر العربية " دراسة تقويمية بالتطبيق على محافظة الإسكندرية" المعهد العالي للسياحة والفنادق والحاسب الآلي – السيف الإسكندرية، ص.4.
- 4- ثريا فرج الرميح، السياحة المستدامة: المفهوم والاهداف، جامعة الفاتح، نقل عن الموقع الالكتروني:
<https://geopot.wordpress.com/2010/05/12/turismo-sostenibile-المفهوم-الاهداف>.
- 5- منصور زيد المطيري: العولمة في بعدها الثقافي، مجلة كلية الملك خالد العسكرية، العدد 58، صفر 1420هـ — مايو 1999م، ص 33.
- 6- أحمد عثمان التويجري: الدين والعولمة، المجلة العربية، العدد 273، شوال 1420هـ . فبراير 2000م، ص 38.
- 7- محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية... عشر أطروحتات، مجلة المستقبل العربي، العدد 248، أكتوبر 1999م، ص 15.
- 8- مقال تقديمي لملف العدد السابع والعشرين من مجلة ذوات الثقافية الإلكترونية " التراث الإنساني وخطر الخطاب الجهادي " لتصفح العدد كاملا يرجى زيارة الرابط أدناه على موقع "مؤسسة مؤمنون بلا حدود"
<https://goo.gl/DH6mih>.
- 9- المرجع السابق، المكان السابق.
- 10- هشام صحراوي، دور مؤسسات المجتمع المدني في الحفاظة على التراث الثقافي، نشر في بوابة القصر الكبير يوم: 04-08-2015. نقل عن الموقع الإلكتروني:
<https://www.maghress.com/ksarforum/4324>
- 11- عبد العزيز ابو هدب، مؤتمر الفن والتراث الشعبي—واقع تحديات—دور المراكز والمؤسسات الفلسطينية في الحفاظة على التراث ايام: 06/10/2009. جامعة النجاح الوطنية. نابلس، ص: 03.
- 12- هاني هياجنة، نقل التراث الثقافي المعنوي وتحديات العولمة، مجلة أقلامنا الثقافية: 08/01/2010 2010 الأردن، ص: 05.
- 13- السيد أحمد وليد، ثنائية التراث والمعاصرة—الماضي حين ينطوي ويتحرك في الماضي —صحيفة الحياة اللندنية، 2008.

دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة

14- جيمس ووبلز: رجل أعمال مبادر على الإنترنت أمريكي وشريك في إنشاء ويكيبيديا . اختارته مجلة تايم في قائمة لأكثر الأشخاص تأثيراً في العالم لعام 2006.

15- السيد أحمد وليد، التراث والهوية والعولمة—مقاربات أساسية—جامعة لندن، ص: 09.

16- محمد عابد الجابري، اشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999. ص: 33.

17- السيد وليد احمد، العولمة والتراث: المفكر فيه واللامفکر فيه، مجلة البناء السعودية، العدد 122، ص: 42-46.

18- مدني قصري، التراث في زمن العولمة، جامعة الجزائر . سبتمبر 2016. ص: 8.

مرايا الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) لـ(خولة حمدي)

-قراءة أركيولوجية لجدلية الخفاء والتجلّي-

Mirror of the jewish other in the novel « A Jewish woman in my heart » of Khaoula Hamdi

- An archaeological reading of the problem of concealment and manifestation-

د. مصطفى بوجملين (جامعة أم البوقي - الجزائر)

ملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى فضح كيان الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) للروائية التونسية (خولة حمدي) وذلك عبر النبش الأركيولوجي في الدلالات العميقة لجملة المقطوعات السردانية المشبعة بمراياه المتباينة طورا، والمتقطعة طورا آخر.

وعليه، فإنّ مدار تقصّينا النّقدي ينطلق من تساؤلات مركبة مقتضاهـا الآتي:

- ما أبرز تمثّلات الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) لـ(خولة حمدي)؟
- ما علامات التواصل الإيجابي المنفتح في فكر الآخر اليهودي؟
- هل مبدأ (القطيعة/ التفاصيل) مع الأنـا المسلم حتمي في منظوره العـقدي؟

Abstract:

This contention tries to unveil the entity of the other (the Jew) in the novel "a Jewish woman in my heart" from the Tunisian novelist Khaoula hamdi through the archaeological dig in the deepest sense of the narrative sequences saturated with meaning divergent once and meaning convergent other times.

Our critical approach takes part from a crucial questions that are:

- what are the different representations of the other (the Jew) in the novel "a Jewish woman in my heart" of the Tunisian novelist Khaoula hamdi?
- What are the signs of open and positive communication in the thought of the other (the Jew)?

Is it the principle of "breaking up" with the ego (the Muslim) that is inevitable in his doctrinal vision?

Keywords: self - other - Muslim – Jew.

مقدمة:

تأخذ مفهمة مصطلح (الآخر) تفصلاً عنقودياً متباعدةاً في مختلف المنظورات النقدية له؛ إذ «يختلف من مكان لمكان ومن زمان لزمان، ومن ميدان لميدان، فالآخر في المجال السياسي مختلف عن الآخر في المجال الديني، وعن الآخر في المجال الثقافي، وإن كان يجمع بينهم رابطان، أولهما أنه كل مغاير لأننا والثاني هو معاناة الأننا منه»⁽¹⁾، في حين يرى بعضهم أنه يشكل مفهوم الغيرية أو المقابل لـ(الأننا)، «كما يقصد به الأننا الأخرى التي ليست أنا. كما تحيل على الذات الغيرية الأخرى التي تواجه الأننا والمختلفة عنها دينياً وحضارياً ولغويّاً، مما يعرضهما لعلاقة ثنائية ضدية قد تكون تارة إيجابية وقد تكون تارة أخرى سلبية»⁽²⁾.

ولقد اعتبره بعضهم «الكلية المزدوجة للكونية الذاتية وتقويضها في الآن نفسه، وهو يتدخل ويتمرأ في سلسلة غير منتهية، تبدأ من أدق الانشطارات الذاتية في علاقة الذات بالذات، عبر زمن شديد الضالة، ولا تنتهي إلا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان فالفرد يمكن أن يكون آخر حتى بالنسبة إلى نفسه قبل مدة قصيرة، ويمكن أن يتحول إلى آخر بعد مدة قصيرة أيضاً. وكلّ شخص هو آخر بالنسبة لأيّ شخص على وجه الأرض».⁽³⁾

ويضيف الناقد (عبد الحميد شاكر) ملمحًا مهمًا لـ(الآخر)؛ والمتمثل في رؤيته من زاوية (القرب / البعد) معاً؛ إذ يجد قائلًا: «قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً. وقد يكون صديقاً وقد يكون عدواً. وقد يكون عدواً نفكراً في أنساب الوسائل للتعامل معه»⁽⁴⁾.

كما يجد منوهاً لقضية مهمّة تتعلق بكيفية تعامل المبدع مع ثنائية (الأننا / الآخر) داخل عمله الأدبي؛ أي في طريقة دمج المعطيين (الواقعي / الخيالي) فيه؛ حيث تلفيه قائلًا في هذا الصدد: « هنا تعمل حواس المبدع بطريقة انتقائية. فليس كل ما تلقاه الحواس يصلح مادة للعمل الفيّ. كثير من الأشياء تخزن في الذاكرة: ملامح الأشخاص. طرائف كلامهم. تعبيرات وجوههم. إشارات أيديهم. تفاعلات البشر ومواقفهم. تغييرات الطبيعة والمجتمع. صراعات الإنسان مع البيئة. ومع الذات والآخر. ثم يحاول المبدع تنظيم كلّ ما سبق بشكل جديد»⁽⁵⁾.

ولا مراء في أن يكون هذا المعطى النقدي مستحاجياً مع مقوله الروائية (حمدي خولة) في رواية (في قلبي أنشى عربية). -مدار قراءتنا ونقدنا-؛ فراها مشددة على هذا المترکز الثنائي التعاوني؛ والمتمثل في وضع المساحة الخيالية على جسد الحكاية الواقعية؛ إذ نقف عند قولها، الذي نصّه الآتي: «هذه الرواية مستوحة من قصة حقيقة. خطوطها العريضة تنتهي إلى الواقع، وشخصياتها الرئيسية كانت / ما زالت أنفاسها تتربّد على الأرض. لكنّها لا تخلو من مساحة خيال مقصودة. إنما احتراماً لأسرار وخصوصيات شخصية لا يجوز كشفها، أو سداً لثغرات في القصة الحقيقة، سكتت عنها صاحبتها أو تحديداً لتفاصيل وحيثيات الأحداث»⁽⁶⁾.

بناء على ذلك، فإنّا سنسعى إلى الكشف عن مرايا الآخر اليهودي داخل رواية (في قلبي أنشى عربية) للروائية التونسية (خولة حمدي)؛ والذي مثل بنية مركبة في هذا العمل السردي، إذ تبني معالمها عبر ثالوث (الدين / الحرب / الحب) وفيه تجاذبات ثنائية بين الأنّا المسلم (ريمًا / أحمد) والآخر (雅各布 / ندي) اليهودي. وما دامت الورقة البحثية مسلطة الضياء صوب الآخر اليهودي، فإنّا سننجهد في استنطاق بعض المقطوعات السردانية المعبرة عنه -تمثيلاً لا حسراً-، قصد الحفر عن الدلالات العميقة المضمنة فيها، وذلك عبر تحليّة إشكالتين بحثيتين نصّهما الآتي:

- ما مدار الخفاء لثنائية (التسامح الظاهري / العداء الباطني) في رواية (في قلبي أنشى عربية)؟
- وما علامات التجّال لثنائية (التواصل المنفتح / التفاصيل العدائی) فيها؟

1-مدار الخفاء: ثنائية (التسامح الظاهري / العداء الباطني)

1.1-التسامح الظاهري

شكلت بنية (التسامح) في رواية (في قلبي أنشى عربية) محوراً مهماً؛ فهي مكوّن قيمي نصّت عليه الشائع الدينية ورفعت لواءه النّفوس النقيّة الصفيّة الإنسانية. وهو الأمر الذي وقفتا عنده في مقطّعات سردانية عدّة ومنها اللقطة التساحقية بين الآخر اليهودي (جاكوب)، والأنّا المسلم (الطفلة ريمًا)؛ حيث وضعتنا الساردة أمام مشهد إنساني نموذجي هوّيّتين متباليتين عقيدة وواقعًا؛ إذ بحدّها قائلة: «اقرب منها مبتسمًا وهو يتحسّن قطع الحلوى التي استقرّت في جيب سرواله. تناول كفّها وانحنى يقبل خدّها في حنان، وهو يدسّ قطعة الحلوى في كفّها الآخر»⁽⁷⁾.

فهنا، تجلى معالم التسامح في ذلك الجسر التواصلي المادئ المفعم باللوعة، والذي أقامه اليهودي (حاكوب) تجاه الطفلة المسلمة اليتيمة؛ وهو الأمر الذي يستشف دلاليًا من (الدواو / التراكيب) المركزية الآتية: (مبتسماً / أخني / يقبل / حنان / يدس قطع الحلوى في كعّها).

ولعل قولنا بالتسامح الظاهري في هذا الشاهد مردّه أنّ هاته الشخصية اليهودية لم تتنازل داخلياً عن ترسيم خارطة التفاصيل والانفصال مع الذات الغيرية؛ لأنّ هذا المعطى القيمي له ما يبرره؛ إذ إنّ المعاملة الحسنة والعطف، والسخاء الذي أبداه لها كان معقوداً بتلك الوصية التي تلقاها اليهودي (حاكوب) من والدتها قبل وفاتها وهذا ما نقرؤه في مقوله الساردة: «**كانت والدتها قد أوصّته بالحفظ على دينها، وعدم محاولة التأثير عليها.** وهو يفعل ما بوسعي حتى يحترم وصيتها، ويؤدي الأمانة على أكمل وجه. كانت والدتها تأخذها معها أيام الجمعة إلى المسجد لحضور الصلاة والدرس الذي يليها، لذلك لم يفكّر مطلقاً في حرمانها منها. كان يأخذها بنفسه، ثم يكتفي بالاستماع إليها وهي تحدثه عمّا تعلّمه من أمور دينها، دون أن يطرح سؤالاً واحداً، مع أنّ أسئلة كثيرة كانت تخامر ذهنه... فلم يكن يريد أن يدخل الشك إلى نفسها بخصوص دينها»⁽⁸⁾.

2.1- العداء الباطني:

تخفي الصورة العدائية المباشرة الصريحة للآخر - حاكم - خلف ستار الاستهتار بشعيرة الصلاة، التي تمارسها الأنّا المسلمة - الطفلة ريماء؛ وهذا ما يجيئه المقطع السردي الآتي: «ألفي الفتاة تجلس على سجادتها، وتمسك بين يديها كتاباً. كانت تقرأ منه بصوت رخيم وبخشوع مؤثر. كتاب قرآن. لبث حاكم يتأمّلها في صمت وقد انتابه إحساس غريب. لم يكن يصغي إلى الكلمات التي تنطق بها. لكن ترتيلها كان ذا لحن شجيّ لامس جدار قلبها القاسي. انتبه حين توقفت عن القراءة. أغلقت كتابها، والتفت إليها مبتسمة، فبادرها: ما الذي تفعلينه في مثل هذا الوقت؟ استيقظت لصلاة الفجر... هاه؟ هل هي صلاة جديدة»⁽⁹⁾.

فهنا، نقرأ الخطاب التهمي المستهتر في دال (هاه)؛ والتي تعطي دلالة سلبية لها هذه الذات اليهودية المعادية. وما يؤكّد هذه القضية عبارة (لم يكن يصغي إلى الكلمات التي تنطق بها)؛ فهي تبرز معاداة الحق؛ وتذكّرنا

برسالات الأنبياء لأقوامهم؛ فقد كانت على قلوبهم أقفالها، فهم كالحجارة أو أصمّ، إذ لم يلقوا بالاً لمحاطيهِم، ولم يتركوا منفذًا للتواصل والمحاورة وعرض الحجج المقنعة.

2-مدار التجلي: ثنائية (التواصل المنفتح / التفاصيل العدائی)

1.2- التواصل المنفتح:

سعت الروائية إلى تثبيت القيمة الإيجابية للآخر اليهودي؛ والممثل في شخصية (ندي) القابعة في الضفة المشرقة فالبرغم من ديانتها اليهودية -وما تحمله من لوحات سوداء على مرّ التاريخ البشري- إلا أنها ظلت متمسكة بالطابع الانفتاحي المشرق مع الآخر؛ خاصة أنها انتصرت للمقاومة اللبنانيّة ضد الكيان الصهيوني الغاشم، ورأى فيه آلة استبدارية وحشية إرهابية، على الرغم من ذلك التمويه المظلل الذي أبداه والدها لها، وهذا ما تخلّي الساردة بقولها: «هي الفتاة اليهودية ذات الستة عشر عاماً. أيقنت منذ ذاك الحين أنّ المقاومة لا تلام على شيء مما تفعله لتحرير الأرض المغتصبة. وأيقنت أيضاً أنها وإن كانت يهودية، فإنّها لا تنتمي يوماً إلى الفكر الصهيوني! فاحتلال أرض الغير وقتل المدنيين العزل هو دون شك عمل إرهابي، مهما أدعى أنها أنّ السياسة تقتضي بعض التجاوزات، ومهما أدعى والدها أنّ ما يحصل يتجاوز تفكيرها المحدود»⁽¹⁰⁾.

كما يبرز خط التماส بين الآخر اليهودي والأنا المسلم -أي التواصل المنفتح بين قطبي (الأنا/ الآخر) - في الحوار الذي كان بطلاً (أحمد/ندي)، إذ تصور الساردة استغراب (أحمد) من ذلك الصنيع الذي أقدمت عليه (ندي) تجاهه وذلك حين استقبلته وهو جريح ينزف إلى بيتهما، واستدعت له الطبيب المسيحي لتضميد جراحاته، وتوفير شروط الراحة له، ونصّ ذلك المقطعة الحوارية الآتية: «آنستي... أنت يهودية، أليس كذلك؟ نظرت ندي على الفور إلى نجمة داود التي كشفت أمرها منذ البداية، ولم تعلّق. إذن لماذا تساعديننا؟ رفعت عينيها في انزعاج وهتفت: وما شأن ديانتي بالعمل الإنساني؟ ألا يحثك دينك على الرحمة والرّأفة وتقديم المساعدة إلى من يحتاجها مهما كان انتماً وعقيدته؟ أليست تلك رسالة جمّع الأديان السماوية؟»⁽¹¹⁾.

فهنا، أبرزت الساردة الصورة الإيجابية لليهودية المادئة المفتحة على الآخر، والعليمة بالقيم السمحى، التي نشرتها الديانات السماوية، والتي تعطى مكانة للإنسان؛ الذي أنشأه الله في أحسن تقويم، واستعمره في هاته العمورة الرحبة الفسيحة.

2.2- التفاصيل العدائي:

إن اللوچ إلى فضاء الانفصام العدائي اليهودي يجعلنا نقف بدأیة عند عتبة المشاشة الأسرية عنده، والتي تشكل دائرة انفصالية عن الأسرة المسلمة؛ حيث سلّطت الروائية (خولة حمدي) الضياء على مشاهد سلبية داخل كيان الآخر اليهودي؛ إذ أبدعت في تشكيل لوحة الزوجة اليهودية (تانيا)؛ فهي ذات عصبية المزاج، لا تنصاع للسلطة الأبوية. فهي تفضح باطنها معالم الأسرة اليهودية المتضادة مع نظيرتها المسلمة المرتفعة عنها قيمياً وتربيوياً. وهي القضية التي نقرؤها جلياً في ذلك الحوار المشوه والمутّم بين قطبي الأسرة اليهودية (جاکوب / تانيا)، والذي نصّه الآتي: «كظمت تانيا غيظها بصعوبة، وقالت وهي تمسح يديها في منديل المطبخ: لم يعد لدينا لحم... وحين عدت لم أجده في البيت حتى أطلب منك شراءه... لذلك فقد أعددت حساء الخضروات. رمت المنديل جانباً، وغادرت المطبخ في خطوات عصبية. تبعها جاکوب في ارتباك، وهو يقول مخفقاً: لا عليك... لا بأس بحساء الخضر... الأطفال يحبونه على كل حال! لم تلق تانيا بالاً لتبريراته، ومضت في اتجاه غرفتها، ولم تنس أن تغلق الباب بقوة وراءها. تنهد جاکوب، وهو يهزّ كتفيه في تسليم»⁽¹²⁾.

فهنا، نلمس ذلك التوتّر القيمي والأخلاقي في تلك المعاملة بين الزوج وزوجته اليهوديين، والذي يوطّن قاعدة الافتراق والتباين بين الأسرتين (المسلمة / اليهودية)؛ ذاك أنّ الدين الإسلامي الحنيف حتّى على الحوار الطيب الحسن بين ركبي الأسرة، وثبتت تعاليم الإسلام نطاقات الطاعة والاحترام والودّ والمفضية إلى السعادة في الدارين. ولعلّ ما نستدلّ به في بيان هاته المشاشة عند الآخر اليهودي عبر المقطوعة السردية الآتفة: (رمي المنديل / العصبية / عدم الاحترام "غلق الباب بقوة" رفض خطاب الآخر الانصياع الكلي للزوجة "التسليم"). وكلها مؤشرات تشي بالخلخلة واهتزاز العلاقات داخل الأسرة اليهودية.

كما تتحلى هاته النزلة الأسرية في أ Fowler وتلاشى وهج الحب بين الأب وطفليه؛ وذلك بحكم انعزالمما عنه حيث تنقل لنا الساردة هاته الفجيعة المدوّية، فتقول: «ليس هناك والدان في العالم لا يحلمان بطفليين من

مرايا الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) لـ(خولة حمدي)

العباقرة كما هو حال طفلية؟ لكنه في نفس الوقت يدرك أن ذكاءهما واهتماماتهما المتطرفة يجعلانهما يستغنان عن حبه ورعايته. فهو يعلم أنه لا يمكنه تقديم الكثير إليهما، عدا شراء الكتب وتوفير الأجواء المناسبة للتحصيل العلمي»⁽¹³⁾.

بهذا، يتبيّن بوضوح غياب الوصال والتواصل الحميّي بين الأب وأبنائه، وبالتالي تلاشي المركبة الأسرية والتيه في فضاء المامش الانعزالي. ولعل ما يؤتّج هذا بعد الإقصائي لهاته الشخصية اليهودية داخل عرصات بيتها ما جاء بيانه عند الساردة وهي ترسم الصورة الحميّية المشرقة بين (الآخر / جاكلوب) (الأنا / ريم)، وغيابها داخل كيان الآخر إذ نلفيها قائلة: «تسارعت نبضاته أمام اعترافها البريء، الذي احترق قلبه وزلزل كيانه. كان يعلم أنها تحبه وتعتبره والدها (...) في وقت يفتقد فيه حب وعطف أسرته الحقيقة»⁽¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بالعدائية العقدية عند الآخر اليهودي، فإن الروائية قد صورت لنا تفاصيلها؛ وذلك عبر التفاصيل الذي شيدته اليهودية (تانيا) زوج (جاكلوب)؛ فهي ترى في الطفلة (ريم) المسلمة العدو المركزي لها وأسرتها؛ خاصة مع تلك الاسترادة الدينية التي حظيت بها (ريم) عند شيخها في المسجد، وقراءاتها المتعنّقة لتعاليم دينها الإسلامي؛ وهذا ما يجلّيه الشاهد السردي الآتي: «لم تتقبل تانيا تماما وجود ريم بين أفراد العائلة. فهي تبقى بالنسبة إليها دخيلة ولن تصبح يوما من أصحاب البيت»⁽¹⁵⁾.

ولعل ما يؤكّد هذه الرؤية النقدية، هو تلك الحظوة التي ظفرت بها الطفلة (ريم) حينما وليت إلى هذا البيت اليهودي لتتربي في كنف (جاكلوب)، وهذا ما طالعه لنا الساردة بقولها: «نشأت ريم بين أحضان عائلة جاكلوب اليهودية وهم يعتبرونها فردا منهم (...) وكان جاكلوب أكثرهم تعلقا بها وحبّا لها. كان شابا في الثانية والعشرين من عمره حين دخلت ريم ذات السنوات الخمس حياته. فصار يقضي جلّ أوقاته معها. يلاعبها ويداعبها، يقرأ عليها القصص والحكايات، ويستمتع بانفعالاتها البريئة وضحكتها العفوية (...)، ويسعدها أن يمنحها حنان الأب الذي تفتقد»⁽¹⁶⁾.

وتتمّّ لهاته اللوحة العدائية للآخر اليهودي، فإنّنا بحد (جاكلوب) مستنكرا تلك التعاليم الدينية، والتي ظلت الطفلة المسلمة (ريم) متقيّدة بها؛ وهي في عرفه -أي التعاليم- شكل من التصرّفات المستفزّة المؤرّقة، والتي كانت ثمارها (ارتداء الحجاب)؛ حيث رأه بمثابة المعلول الذي سيهدم أركان بيته اليهودي، أو ريم الفزاغة التي ستجرّ عائلته على هدم معتقداته وهي القضية التي استنبطناها من المقطّعة السردانية الآتية: «لكن شيئا آخر

مرايا الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) لـ(خولة حمدي)

كان يشغل جاكوب ذلك المساء غير الحسابات والطلبات. كانت الأمور تسوء بينه وبين تانيا يوماً بعد يوم، بسبب حجاب ريمى وتصرفاتها المستفزة. لم يكن يريد أن يضغط على الصغيرة، لكنه لم يكن يجهل تبعات ذلك على عائلته. كان بحاجة إلى الاختلاء بنفسه، والتفكير فيما يمكنه فعله لحل المشكلة التي باتت قائمة بين جدران بيته»⁽¹⁷⁾.

كما تبرز الرؤية العدائية بين الآخر اليهودي والأنا المسلم في ذلك الحوار الذي دار بين شخصيتي (جاكوب/ريمى) حيث لم يتوان الآخر في إقامة حاجز التفاصيل غير المبرر مع الأنا الحافظ على هويته العقدية حيث إنّ تقويض الحوار والنقاش شكل من العداء والقطيعة بينهما؛ ومقتضى ذلك الحوار الآتي:

«الشيخ يقول إنّ من لا يؤمن بدين الإسلام يذهب إلى النار... وأنا أحبك كثيراً ولا أريدك أن تذهب إلى النار. ولكن يا صغيرتي... ألم نتفق أنّ لك دينك...ولي ديني، ونحن نؤمن بإله واحد؟ أمّات برأسها موافقة، ثم هتفت مستدركة: ولكن الدين عند الله الإسلام! عبس جاكوب في انزعاج وهو يقول: من الذي قال ذلك؟ هل هو الشيخ؟ لا شكّ أنه رجل متغّضب... ربّما من الأفضل أن تنقطعي عن دروسه ونبحث عن شيخ آخر أكثر افتتاحاً على الديانات الأخرى. لكن ريمى أطروقت في هدوء، وقالت في حزن: بل القرآن هو الذي يقول ذلك. نهض جاكوب من فوره ولم يعلق... لكنه أدرك أنّ ريمى دخلت مرحلة جديدة في تعاملها مع دينها، مرحلة النقاش ومحاولات الإقناع، وهو لم يتجهز لمواجهة هذه المرحلة بعد»⁽¹⁸⁾.

إنّ انصراف (جاكوب) وعدم تعليقه مؤشر صريح على المبدأ العدائي للإسلام؛ ولو كان الأمر يعكس ذلك للمسنا تجاوب ذاته معها، وتبادله للحوار البناء؛ إذ لا يعقل أن يطالب الشيخ بالانفتاح الديني، وهو لا يلتزم بهذا الشرط المشروع. وبالتالي؛ فإنّ نبرته الحادة العابسة المتزعجة دليل جليّ على ذلك التهجم العقدي الصارخ للدين الإسلامي.

وبحخصوص المؤشر الآخر المثبت في جملة (لم يتجهز لمواجهة هذه المرحلة بعد)، فإنّ دلالته الباطنية الضمنية تفضح عدم جاهزية الآخر اليهودي للمحاورة والمناظرة؛ والتي تنبئ بمحاسنته المتهزة؛ فهو يفتقد لحسن المواجهة في مجال المنافحة عن معتقده.

مرايا الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) لـ(خولة حمدي)

وفي ختام هذه القراءة النقدية لتمظهرات الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) للرواية (خولة حمدي) فإننا نخلص إلى أنّ الشيمات المركزية بها تحورت عبر ثنائين متضادتين هما: (التواصل / التفاصل) بين الأنّا المسلم والآخر اليهودي؛ إذ أبانت المقطوعات السردية المستشهد بها عن حيّيات مهمة تكتنفها الذات اليهودية؛ ذاك أكّها تملك بعض المؤشرات الإيجابية، والتي مكّنت الأنّا المسلم من التقاطع والتحاوب معها، ومن جهة أخرى، فقد ظلّت مشبعة بعلامات سلبية سوداوية؛ وهو ما جعلها عدوانية مع الذات المسلمة، فهي تحمل الحقد والبغض والكره له.

وبخصوص النتائج البحثية النهائية لهذه المكاشفة النقدية فإنّها تتأتى عبر الآتي:

- ✓ سعت الرواية إلى بيان وميض الصورة الإيجابية للآخر اليهودي، والمتمثلة في شخصية (ندي) - تخصيصاً وبعض ملامحها عند (جاكيوب)، وذلك نقىض الصورة السلبية الجبرية القطعية الجازمة المحفورة في تباعيد الذاكرة العربية المسلمة.
- ✓ كان الإطار التسامحي الانفتاحي التواصلي بين (الآخر اليهودي)، و(الأنّا المسلم) أحد أعمدة الثالثون الذي ارتسّت معالمه في متن الرواية؛ ولربما يكون هدفاً نبيلاً لذّ حسّور الحوار مع الآخر بعيداً عن الاندماج الكلي معه.
- ✓ ظلّت نيرة العداء العقدي واضحة صارخة في فكر اليهودي؛ وهي ليست بالمؤشر الجديد في الذاكرة الجماعية المسلمة؛ إذ تناولتها الأقلام الأدبية والتاريخية والدينية في هذا الإطار المعتم المحموم.

مرايا الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنشى عربية) لـ(خولة حمدي)

قائمة الهوامش:

- 1- شيماء محمد الشمرى، الآخر بوصفه أعمى: قراءة في أدوار الجماعة المهمّشة في رواية ((نزل الظلام)), ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2011، ص221.
- 2- أبو المعاطي خيري الرمادى، مفهوم الآخر في الرواية المصرية المعاصرة، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2011، ص45.
- 3- سعد البازعى، مقاربة الآخر، ط1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 1999، ص11.
- 4- عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر: الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، ط1، دار العلوم القاهرة، مصر، 2005، ص12.
- 5- المرجع نفسه، ص15.
- 6- خولة حمدي، في قلبي أنشى عربية، (د.ط)، دار كيان، المهر، مصر، 2013، (المقدمة).
- 7- المصدر نفسه، ص5.
- 8- المصدر نفسه، ص8.
- 9- المصدر نفسه، ص45.
- 10- المصدر نفسه، ص27-28.
- 11- المصدر نفسه، ص51.
- 12- المصدر نفسه، ص10.
- 13- المصدر نفسه، ص15-16.
- 14- المصدر نفسه، ص17.
- 15- المصدر نفسه، ص9.
- 16- المصدر نفسه، ص6-7.
- 17- المصدر نفسه، ص90.

قائمة المراجع:

- 1- خولة حمدي، في قلبي أنشى عربية، دار كيان، الهرم، مصر، (د.ط)، 2013 .
- 2- سعد البازعي، مقاربة الآخر، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 1، 1999 .
- 3- عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر: الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم القاهرة، مصر، ط 1، 2005 .
- 4- مجموعة من المؤلفين، تمثيلات الآخر في الرواية العربية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1 2011، جزائي المعاصر"، 05 مارس 2018 جامعة أم البوقي، الجزائر.

التقنيات التراثية والحداثية في مسرح ولد عبد الرحمن كاكى

Heritage and Modern techniques in the theater of Ould Abdel Rahman Kaki

د. عزو ز هي حizia (جامعة سعيدة / الجزائر)

ملخص:

إذا كان الأدب ضربا من ضروب النشاط الإنساني الوعي، فإن طبيعة المسرح تكسبه قدرة أكبر على التأثير في المتلقى، لأن العرض في جانب من جوانبه احتفال يقوم على المشاركة الإنسانية على نحو ينبع تفاعلاً قلماً بمحبه في الفنون الأخرى، وقد أدرك الفنانون هذه الحقيقة فعملوا على توظيفها بواسطة تقنيات المسرح الملحمي، فتحاوزوا بذلك النموذج الموجود والخطاب السائد لتعريه الواقع.

لقد أدرك "برتولد بريخت" المؤلف المسرحي والمخرج الألماني أن المسرح في صيغته الأرسطوية يتسلل بمواقفه محافظه وتقاليده جمالية ثابتة، تصبوا إلى تكريس الوضع القائم وتغيير الطبقة المقهورة عن همومها الحقيقية، وكان الطريق لإبداع مسرح ثوري يعني تقويض الشكل التقليدي لتشويه المتلقى ودفعه إلى التغيير بواسطة تقنية التغيير التي تتبع من بنية النص المكتوب لتنقل في مرحلة ثانية إلى العرض المسرحي بوسائله الكوريوغرافية والسينوغرافية المختلفة.

ومع نشوء المجتمع الحديث وعبر تحولات القرون الحديثة في أوروبا، ظهر المسرح سلاحاً شديداً الدفاع عن الحرية وشديد الهجوم على الظلم، فمن مسرح الغضب والقسوة إلى مسرح الطليعة والمسرح الثوري إلى المنهج الملحمي، وجد هذا الطموح في المسرح عند العديد من الكتاب وعلى رأسهم "بيسكاتور" و"بريخت" الذي انبثق من خلال أعماله تقدّيم صورة كلية تحيط بأبعاد المجتمع.

وضمن حركة المجتمع العربي ككل خلال هذا القرن عاش الفنان الجزائري وقدم قراءاته للمجتمع فعلاً وابداعاً لذا تعد التجربة المسرحية الجزائرية، من أهم التجارب المسرحية في الوطن العربي، لأنها ساهمت بعطاياها وإبداعها حتى تميزت عن باقي تلك التجارب، مبنية على توليد خصائص التجربة من التجربة ذاتها وما قدمته عوالمها الفنية والجمالية، على اختلاف المسرحيين، كل حسب اشتغاله على المسرح وحسب مرجعياته الثقافية، ولعل أهم هذه التجارب الإبداعية المسرحية والتي قدمت لنا مسرحاً منفتحاً على العالم الغربي في صيغته

الملحمية وعبر قنوات جعلت مسرح كاكى يقتفي آثار المسرح العالمي عن طريق الاقتباس والجزأة مع الحفاظ على الطابع المحلي بقدر الإمكان، ومرات يوظف التراث الشعبي وأشكال الفرجة التقليدية، من أجل إثبات الذات إلى مرحلة الإبداع من خلال بعض المؤثرات الأجنبية، ولعل أهم الأعمال المسرحية التي قدمها كاكى مسرحية ديوان القراقوز والتي سأقوم فيها بالتحليل وقدسم عميق التأثير الغربي فيها، كما يركز التحليل على الوسائل الفنية التي استخدمها كاكى.

Abstract:

If literature is a kind of conscious human activity, the nature of the theater earns a greater ability to influence the receiver, because the presentation in one aspect is a celebration based on human participation in a way that produces an interaction rarely found in other arts. The artists realized this fact and employed it by the techniques of the epic theater, so they exceeded the existing model and the discourse to distort the reality,

German Author and theater director Bertold Brecht realized that the theater, in its Aristotelian form, begged conservative subjects and established aesthetic traditions. They sought to consecrate the status quo and alienate the oppressed class from its real concerns. The way to create a revolutionary theater was to undermine the traditional form of reminding the recipient, Distanciation, which stems from the structure of written text to move in a second stage to theatrical presentation by means of its various choreography and scenography.

With the emergence of modern society and through the transformations of modern centuries in Europe, the theater emerged as a powerful weapon defending freedom and intensifying the attack on injustice. From the scene of anger and cruelty to the theater of the pioneer and the revolutionary theater to the epic approach, this ambition was found in the theater in many books, And "Brecht", which emerged through his work to provide a holistic picture surrounding the dimensions of society.

Within the movement of Arab society as a whole during this century lived the Algerian artist and presented his reading to the community already

The theatrical Algerian experience is counted as one of the most crucial experiences in the Arab world, because it was built upon a specific cultural background.

Kaki's epic experience is considered as one of the most significant experiences, this latter reveals much intelligence and harmony, cause the man utilized several ways and channels like adaptation to make the Arab world wide open.

Kaki was influenced by the universal theatre, however, he was always keeping and maintaining his own country popular heritage to prove himself and his outstanding creativity, by mixing universal, popular heritage to reach the highest level of genuineness

diwan el karakouz is one of kaki's plays and in this latter I will analyse the foreign influences, moreover, the artistic tools he used.

مقدمة:

يعد الفنان "ولد عبد الرحمن كاكى" من أبرز الكتاب الباحثين عن أشكال جديدة للمسرح، واستمر يبحث ويقدم الأشكال الجديدة، لقد آمن بأن المسرح وسيلة فنية ووسيلة نضال، استطاع أن يجعل أشخاص الحكايات والأساطير إلى شخصيات درامية، وتوصل إلى خلق علاقة حميمية بين المكان وبين الإنسان، وإذا أردنا أن نلقي نظرة على مسرح كاكى فإن أول ما يلفت انتباها تشابه النصوص المسرحية بينه وبين الكاتب الألماني "بريخت" مستعيناً بعده تقنيات ملحمية أهمها تقنية التغريب، مما لا ينفي إمكانية اللقاء الفكري بينهما، والتي تهدف من خلالها إلى التعبير عن تطلعات الجماهير الساعية إلى التحرر من قيود الاستعمار والاستغلال والاستلاب، لأن مهمة المثقف في نظره الالتزام بقضايا الشعوب القاعدة الرئيسية للمسرح النضالي ضد قوى الظلم والاستبداد.

لقد أصبح التجديد في العشرينات ظاهرة تنافز المسرحيون في ألمانيا وفي خارجها واستطاع "بريخت" بذكائه أن يتتصدر زعامة هذا المسرح الجديد في ألمانيا وأوروبا، ومن أجل ذلك استند "بريخت" في تجاريته على أساس فكري ثابت هو إيمانه بالماركسيّة الذي جعله يضع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية مركز اهتمامه في فنه، قد غدا ثائراً على النظام الاجتماعي الذي تردد أوضاعه، ومن هنا فقد نبع شكل المسرح الملحمي من ضرورات فكرية واجتماعية هي وليدة التغيرات السياسية والاقتصادية التي عاشها الإنسان، مستعيناً بعدة تقنيات أهمها تقنية التغريب.

إن المدف من استخدام تقنية التغريب عند "بريخت" هو إبراز الاغتراب من خلال إيديولوجيا تعالج هذا الاغتراب وتحده من زاوية تستند فيها إلى مفاهيم اجتماعية وظيفية، فكان هدف التغريب البريختي دفع المشاهد لإعادة النظر من جديد في الأشياء التي تعود على رؤيتها، فالغريب هو تقنية تقوم على إبعاد الواقع المصور بحيث يتبدى الموضوع من خلال منظار جديد يظهر من كان خفياً أو بلفت النظر ما صار مأولاً فيه لكثرة الاستعمال.

يؤدي هذا التعديل في آلية العمل الدرامي إلى تعديل موقف المشاهد الذي لم يعد ذلك الشخص المستهلك للعرض المسرحي، وإنما أصبح عنصراً متوجاً في العملية الإبداعية، فالغريب عند "بريخت" لم يكن مبدأ جمالياً وحسب، وإنما كان موقفاً إيديولوجياً وسياسياً من خلال ربط تقنية التغريب بحالة الاغتراب الاجتماعي.

واللافت للانتباه أن التغريب البريختي لا يرفض التقمص أو الاندماج الذي نادى بهما المسرح الإيهامي، وإنما اعتبرهما وسليتين يعبر مخلهما المثل نحو التغريب، مستخدماً وسائل كثيرة كاستخدام السرد والتقطيع للأحداث وتوظيف اللافتات وشاشة السينما والاعتماد على الرواية وكسر العلاقة الأحادية بين الممثل وبين الشخصية، وإعطاء فعالية للحركة التي تكشف المثبت الاجتماعي للشخصية المعروضة.

فهل استطاع "كاكى" أن يتجاوز مرحلة التأثير والتآثر إلى مرحلة إثبات الذات والبحث عن الإبداع والنوعية؟، وما مدى تأثره بالاتجاهات المسرحية الغربية الحديثة؟ فهل استطاع "كاكى" برجوعه إلى الثقافة الغربي للنهل منها أن يثبت هويته؟

افتضلت الضرورة البحثية في هذا العمل، لإزاحة الستار عما يشاع حول قضية هوية المسرح الجزائري والبحث في تأصيله، حتى يتسمى لنا إبراز مقومات وسمات هذا القالب الجديد، وفحص تجربة "ولد عبد الرحمن كاكى" المسرحية التي واكتبت خلاله مرحلة نضج المسرح الجزائري ومروءه من مرحلة التقليد إلى مرحلة البحث عن هويته الفنية الأصلية، كما واكتبت أيضا التطورات الهائلة والتحولات العميقة التي عرفتها التجربة الدرامية العالمية.

تميزت تجربة "كاكى" باستلهامه لمنابع الثقافة الشعبية (الحلقة، القوال، المداخ) وتوظيفها لهذه الأشكال النابعة من الموروث الشعبي للبحث عن مسرح جزائري أصيل لا يقوم على التراث لتكرار تجربة الأمم السابقة، وإنما لمعالجة القضايا الراهنة والاستفادة من تجربة الأسلاف، فالظاهرة التراثية هي وعاء يحمل وجдан الشعب ويوحد ذاكرته الجماعية، وهي مستودع روحي لأحلامه وأماله.

تعد المصادر التي استوحى منها كاكى أعماله المسرحية هو جوهره إلى عملية الاقتباس، ما أدى به إلى إعطاء صبغة جديدة للنص الأصلي، وذلك باقتباس موضوع المسرحية ليجعل منها نصا جزائريا على مستوى الأحداث أو الشخصيات، فلم يكتف باقتباس الحوار بل ذهب إلى تغيير عنوانين المسرحيات وكذا أسماء الشخصيات الأجنبية واستبدلها بأسماء شخصيات جزائرية، بالإضافة إلى تغييره في الهيكل الكلي للمسرحية وإعادة كتابتها من جديد، حتى تظهر وكأنها مسرحيات جزائرية شكلا ومضمونا، وتجسد هذه التجربة في مسرحية "ديوان القرقوز" ، ويدرك كاكى بأنه عندما كتب هذه المسرحية "... بحثنا عن وسيلة تعبيرية خاصة بنا، قمنا بجولة عابرة، وصلنا إلى البندقية وجدنا الطائر الأخضر للكاتب الإيطالي المسرحي سنior كارلو جوزي، الذي كتب الكوميديا المرتجلة وأخذ فكرتها من قصص ألف ليلة وليلة، تناولنا هذه القصة العربية من أجل المسرحية، فأخذنا التركيب الدرامي للمسرحية - سرق السارق، العدالة تحققت وابتكرنا ديوان القرقوز"⁽¹⁾.

ولم تكتفي عملية الاقتباس عند كاكى على الأخذ من الفكر الأجنبي فقط، بل تعامل مع التراث فاستلهم وأبدع فيما أخذ منه، فلعب وعي كاكى بواقع أهله دورا في دفعه إلى إدراك هذا الواقع جماليا، وذلك عن طريق اهتمامه بالثقافة الشعبية الشفوية، إضافة إلى حفظه للشعر الملحون وحكايات القوالين والمداحين " و تعد تجربة كاكى في العمل المخبري الذي يسمى ما قبل المسرح والتي استمرت عشر سنوات 1951-1961 التجربة الأكثر بخاحا في اكتشاف نموذج مسرح جزائري شعبي الجوهر، حيث تستعيد فيه أغنية المآثر حيويتها وتكيف للعرض المسرحي "⁽²⁾ فمن هنا تكون ميزة لغة المسرحية زخرفة من التراث الثقافي الذي استلهمنه.

ومنذ كتاباته الأولى في المجال المسرحي، كان يعمل جاهدا على إيجاد مسرح أصيل نابع من التراث الشعبي، وعبر مسيرته الفنية وخبرته تمكن من الوصول إلى ميلاد صور جديدة للتعبير " وقد أكد في تصريح جريدة لوموند 5-5-1964 أنه هناك في الجزائر وفي البلاد العربية ميلا نحو الاقتباس من آية مسرحية، لكنه تمثل بأسرع ما يمكن، ولكن مشكلة الإبداع هي بالنسبة لنا الأعجل "⁽³⁾".

وفي سنة 1952 وبعدما أسس فرقة القرافوز التي كانت تتكون من المواة في مدينة مستغانم اتجهت هذه الفرقة إلى الطبقة الشعبية، كي تأخذ من عاداتها وتقاليدها، وتحفظ عنها الأساطير والقصص الشعبية والقصائد والأغاني، فتحلّلها في قالب المسرحية قوامه التراث، ومن المعروف عن كاكى أنه كان يكمل كتابة نصه على الخشبة، ويدخل أداء الممثل كعنصر حيوي من النص.

ومن ميزات التطور التي طرأت على مسرحيات كاكى أنها اهتمت بالجانب الشكلي، أي أنه اخذ أشكال المسرح الشعبي القديم، وقدمها في صورة حديثة متطرفة، وإدخالها ضمن المسرح العالمي، ولذلك جاءت أعماله المسرحية متأثرة بكتاب علميين أمثال ك ستان سلافيسكي، وجوردن ومايرخولد، وبعض من تقنيات كوميديا ديلارتي عندما أعاد كتابة "الطائر الأخضر" ونجد ضمن الكتاب الذين تأثر بهم في طليعتهم بریخت واتجاهه الملحمي الذي ترك أثرا كبيرا على أعماله المسرحية، فكانت كتاباته مواكبة للظروف والأحداث السياسية والثقافية والاجتماعية السائدة بعد الاستقلال، والتي توافق طموح الشعب ونضاله الدؤوب من أجل الحرية والتقدم والازدهار.

لقد سعى كاكى جاهدا إلى البحث والخوض في التعامل مع الواقع الإنساني وتجسيده، وتجاوزه للجانب الهنري على خلاف بعض الكتاب الجزائريين، كما أعمد كاكى في كتاباته المسرحية على تحقيق رغبة الجماهير ودفعهم إلى النظر في واقعهم المعيش، والعمل على تحطيمه.

لذا تعتبر تجربة كاكى في العمل المسرحي الأكثر تألقا في اكتشاف مسرح جزائري ينبع من أصالة وعادات هذا الشعب، فكان ميلادا جديدا للأغاني الشعبية بعدما اندرت وتلاشت، فوظفها في العرض المسرحي، حيث غلت سمة التراث على لغته المستعملة، فتحول لغة المآثر إلى عدة أشكال في صور مجسدة بالحركة والصوت على خشبة المسرح، لذا اختزل الكلام المطول وحل محله حركات الممثل وإيماءاته، الذي توافق أبعاد الشخصيات وردود أفعالها، وعلى هذا تغير أسلوب المسرحية عند كاكى المتمثل في الحركة والإيماءة " وإبراز مواقف الشخصيات بطريقة الحكي، وامتاز بحثه المسرحي بمحاولته الدائمة لإعادة راهنية الطائق التبليغية

المهددة أكثر فأكثر بالزوال، بفعل عصرنة المجتمع الجزائري، عن طريق استعماله للغة تعبيرية درامية تجمع بين الأصالة والمعاصرة، يتجه بها إلى الأوساط الشعبية ليدرس عاداتها وتقاليدها⁽⁴⁾

كما وظف كاكى لغة محكية وهي لغة تراثية مغمورة بالاحاءات والرموز، قادرة على إيصال المعاني والأفكار إلى الجمهور، كما تصور لنا الأحداث والمواقف وتجعلها أكثر تبليغاً لدى المتلقي، إنه واع بانتمائه إلى ثقافة نسخية أو تدوينية، ولم تكن له عقدة الشرق، حيث كان يقول "أنا أمي بالعربية ولا عقدة أوروبية أيضاً، وهذا بفضل الضمانات التي منحه إياها التراث الثقافي والتقاليد الشفهية التي نهل من ينابيعها"⁽⁵⁾، وبهذا تكون اللغة المستعملة عند كاكى قريبة من لغة المداح التي يستعملها في الأسواق والحلقات، وهذا تعتبر لغة ملحونة لها صدى في وقع نفوس الجمهور، في قالب شعري مقتفي بأسلوب محكي، هذا ما يجعلها تدفع المتلقي بالتفكير في معانيها التي في جملتها على شكل نصائح، حيث لها دلالات تراثية فاستعملها كوسيلة لتغيير الواقع من خلال شخصية المداح التي وظفها كشكل من أشكال التغريب المسرحي البريختي، كما طغى الشعر الملحون على كثير من أعماله المسرحية، إذ اعتبره أداة لغوية كاشفة عن طباع الشخصيات وموافقها ودowaها، وهذا ما يجعل المتلقي يتخيّل أحداث الحكاية فتشير مشاعر اتجاهه، بالإضافة إلى اعتماده على اللغة الثالثة التي رآها وسيلة تعبيرية تحاكي لغة الحكايات والأساطير الشعبية المروية من طرف المداحين والقوالين في الحلقات الشعبية المقامة في الأسواق، هذه اللغة التراثية التي كانت ساعدته الذي ارتكز عليه في أعماله الإبداعية، فوقف في صلب موضوعاته المسرحية على شخصية المداح وأدائه.

ولعل ما أعاده استعمال اللغة التراثية، هو حفظه الكبير للأساطير الشعبية والحكايات والقصائد الشعرية الملحونة، فرغبة كاكى في الاستفادة من لغة الأداء عند المداح في فضاء العرض التمثيلي الشعبي، أي الحلقة ونقلها إلى العرض المسرحي، اعتماداً على مقدرة المواجهة لدى شخصية المداح، وهذا ما يجعله يتقن لغة الإرسال والخطاب الشعري المؤثر والمحوي إلى المتفرجين لشد انتباهم، إضافة إلى معرفتهم بمحوية ومعتقدات المتلقي الموجود حوله، فاتساع خياله جعله لا يعتمد إلا على بلاغة الكلام القادر على الإقناع، وجعل حركاته متناسقة تنسقاً هارمونيا، فشخصية المداح عنده هي التي تفتح الحكاية وتروي أحداثها بغية في مشاركة المتدرج، وشد انتباذه إلى فكرة معينة "كما احتفظ بأدوات العرض التقليدية -الاكسيسوارات- بادر إلى عصى المداح وطلبته، واستعمل وسائل إيقاعية لكل خلفية صوتية لمسرحياته"⁽⁶⁾، كما استلهم كاكى من قصائد الشعراء الشعبيين مثل خضر بوخلوف وعبد الرحمن بوخلوف، مجسداً هذه اللغة الشعرية الشعبية لتنطق على

لسان شخصيات مسرحياته، وعمل أيضا على تحقيق مسرح تكون لعنه أكثر صدقًا في التعبير عن الواقع وأحتياجات المتفرج، وعمد في استعماله للغة شعبية على عصرتها وتكيفها مع روح العصر، وجعلها في قالب جمالي تتميز بسهولة الفهم في إطار خطاب شعبي يحمل هموم قضايا معاصرة، تهدف إلى تشخيص مشاكل حياة الإنسان وخلق منها نماذج درامية، فتطورت العلاقة بين المسرح والجمهور، حتى أصبحت هذه اللغة احتفالية جماهيرية.

وهكذا كانت لغة مسرحياته متصلة بالأداء الجماعي للممثلين، فكشف من خلالها عن واقع الحياة الريفية الجزائرية، بلغة درامية ملائمة لمساره الفني، فطغت على أعماله صبغة الأصالة والمعاصرة، فكان الغرض من الكتابة اللغوية الشعبية هو توضيح عراقة مسرحياته وأصالتها، فقد كانت هذه اللغة المستعملة في مسرح كاكى تأثيراً وتجاوبراً كبيراً من طرف الجمهور المسرحي، وذلك لتعبيرها عن أصالة هذا الشعب من أجل إحياء التراث الشعبي وعصرنته عن طريق العرض والأداء المسرحي ضمن خطاب مسرحي موجه إلى الطبقات الشعبية عبراً عن واقعها السياسي والاجتماعي.

لقد تربى كاكى في طليعة الحركة المسرحية الجزائرية بمؤلفاته المتميزة في استلهامه من الأدب العالمي، والأساطير الشعبية، والملاحظ لأعماله المسرحية هو طغيان الأسلوب الملحمي التغريبي على مستوى النص، حيث تصوير الشخصيات وتولى الأحداث يكون بطريقة التسلسل المنطقي التاريخي، مع تبسيط الشخصيات لتبرز حدة استعمال التغريب، حيث يطغى أسلوب السرد على المسرحية إلى درجة أنها لا نشعر بحركة الفعل الداخلية، حتى الأزمات التي تتشكل من حين لآخر فهي تكاد تكون مفعولة لخلوها من صراع حقيقي بين مواقف متباعدة.

تحليل مسرحية ديوان القراقوز

-1- ملخص المسرحية وطابعها العام:

لقد استفاد كاكى من قصة ألف ليلة وليلة ، وكذا من مسرحية الطائر الأخضر للكاتب "كارلو جوزي" فاستنبط منها بعض المفاهيم الإنسانية وأضاف إليها ما يوافق البيئة الجزائرية من عادات وتقالييد، وهي مسرحية "ديوان القراقوز" حيث يقول كاكى في هذا الشأن "نتيجة إحساسنا الحافظ على الذات والبحث عن طريقنا الخاصة بنا في التغيير، قررنا القيام برحلة شبه خيالية فتوجهنا إلى فينيسيا، حيث اكتشفنا هناك مسرحية للكاتب

الإيطالي كارلو جوزي، اسم المسرحية الطائر الأخضر، لا تعدوا كونها إحدى حكايات ألف ليلة وليلة، وبما أن القرن العشرين يسمح لنا بإعادة النظر في أفكار الماضي، كما يسمح لنا القرن الثامن عشر الفينيسي بنقل هذه الحكاية العربية إلى التربية المحلية، ووضعها في الشكل الدرامي المطلوب حسب الحاجة، ونحن بدورنا أخذنا منه مرة أخرى ووضعناها في قالب درامي⁽⁷⁾ لقد حاول كاكى من خلال عملية الاقتباس التي قام بها، إعادة هيكلة هذا النص وفق رؤيته الإبداعية وخياله الفياض.

تدور أحداث هذه المسرحية حول نبات زينة العوينات زوجة الملك القراط الذي ذهب إلى الحرب وتركها حامل لمدة ثمانية عشرة سنة، وأثناء هذه الفترة تلد نبات زينة العوينات تؤمنين لها السعدى والسعادة، لكن السوطة الماكرة والدة القراط تدبّر مكيدة لزوجة ابنها كي تخلص منها، فتوهم سكان القصر بأن الملكة قد ولدت جروين، فأمرت السوطة بوضع الطفلين في صندوق ورميهما في النهر، أما فيما يخص نبات زينة العوينات فقد دفتها وهي حية في القبر، وأثناء ذلك يتدخل الطائر الأخضر فينقذ الطفلين السعدى والسعادة ويرعى الملكة زوجة القراط في القبر، وفي الأخير يجمعهما القدر بولديهما وموت السوطة الشريرة. ويتحقق التغريب في المسرحية بعدة وسائل منها التأريخية.

ويوظف الراوي —مفهوم الحائط الرابع— ويؤكد للجمهور أن ما يراه مسرحية وليس واقعاً، وذلك بمنع الجمهور من التوحد مع الشخصيات أو الحوادث، ويشجعه على التفكير والحكم، كما يزوده بالمعلومات التي تكون خلفية المسرحية.

تبدأ المسرحية باستهلال على طريقة الديوان لفرقة القراقوز التي تتكون من المعلم وجماعة من الممثلين، فيقومون بتقديم الشخصيات التي تمثل أدوار المسرحية، كما يستهلون كلامهم ببعض الحكم، وهذا ما جاء في الاستهلال:

"الممثل رقم 10: من طبع القراقوز"

الممثل رقم 11: نبدأ كما مضاري

الممثل رقم 12: بشيء حكمات

الممثل رقم 13: يفيدوا الكبار والدراري

المعلم: اللي شاف العجب يستعجب

الجماعة: في العقل صلي، أسيدي

المعلم: اللي شاف العجب او ما ستعجب⁽⁸⁾

في اللوحة الأولى من المسرحية يطرح كاكى فكري الخير والشر لبعض السلوكيات الإنسانية التي شاعت بكثرة في المجتمع كالحسد والغيرة وبعض من مظاهر الجهل والتخلف، بالإضافة إلى حب الذات المفرط الذي يجعل من الإنسان لا يفكر إلا في نفسه وينسى الآخرين، وبهذا تضمحل روح التعاون والتكافل في المجتمع، وهذا ما جاء على لسان بريغة وسروال بلا قاع في وصف السوطة:

"بريغة: وأنت يا ملكة السوطة، يا الصفة المسخوطة، في باطل فنيت شبابك

راني نشوف التاج رايب من راسك⁽⁹⁾

وهكذا تستمر شخصية بريغة في وصف أحداث المسرحية، منذ بداية ذهاب القراط الملك للحرب ومدتها ثمانية عشرة سنة، كما رواها سروال بلا قاع في قوله:

"سروال بلا قاع: هذه الهمدة نتحذوها فاللملكة، السوطة انسخطت، نريحوا من الهموم ملي القراط ولدها راح يحارب هذه ثمانية عشرة سنة، هذه السوطة كي المستوته راهي غابتنا، السوطة المسخوطة راهي رايحة قوت"⁽¹⁰⁾

كما وظف كاكى الطائر الأخضر الأسطوري، كرمز للخير والفضيلة وذلك بإشرافه على حماية نبات زينة العوينات في قبرها وانقاذ ولديها من الموت.

ولعبت شخصية قدور في المسرحية دور الراوي الذي يروي لنا الأحداث، ويقوم بالتدخل لتنذير أفراد فرقة القراقوز بسير أحداث المسرحية، بالإضافة إلى وصفه للأفعال التي قامت بها السوطة، وقد استطاعت المسرحية بواسطة اعتمادها الكبير على الراوي، أن تجعل الجمهور منفصلاً عن الأحداث لثلا ينجرف معها عاطفياً، ولذلك يلاحظ الأحداث ويحكم عليها.

وفي اللوحة الثانية تكتشف الحقيقة، وذلك بإفشاء قليل الدين سر السعدي والسعادة وإخبارها بأنهما ليسا ولديه.

وتقدم المسرحية أحداثاً تعود لأحداث حكاية ألف ليلة وليلة، استطاع من خلالها أن يكيف أحداثها حسب واقعه الاجتماعي في قالب فني، كما نقل المتلقي إلى الزمن الماضي، وإذا أردنا الحديث عن المكان الحقيقي للمسرحية لا نجد تعبيراً واضحاً عنه سوى أنه حدث في مجتمع ما، ليكشف به عن معاناة وتخلف المجتمع الجزائري، بحيث تصور المسرحية تفشي ظاهرة الانحلال الخلقي وعدم التكافل الاجتماعي بين الناس، كما نجد الشاعر بريغالة يقدم لنا مكان على لسانه في قوله:

"برغالة: مونتروند، بلاد العجب، اللي فيها الإنسان يستعجب بمحاجيات يندب"⁽¹¹⁾

من خلال ذكر المكان "مونتروند" تتجلى أهمية الاقتباس لدى كاكى على لسان بريغالة، إلا أنه إذا أردنا النظر في شكل المسرحية وطابعها العام، نجد مكان الأحداث بالنسبة للقارئ هو عبارة عن رواية ترويها بعض الشخصيات في معظم الأحيان، لهذا نجد بعدين في المكان، البعد الأول وهو المكان الحقيقي، ونقصد بهذا أين جرت الأحداث، إلا أنها أسطورية، فقد كشفت لنا عن تخلف الإنسان العربي، أما مكان الأحداث المسرحية فكانت البداية الدرامية في قصر الملك القراط، وهذا ما عرفناه من خلال الحوار الذي دار بين بريغالة وسروال بلا قاع في اللوحة الأولى.

وتقدم لنا المسرحية دوماً حوادث متناقضة لكي تلفت انتباه المشاهد إلى الإمكانيات المختلفة، ولكي توحى بإمكانية التغيير، ففي اللوحة الأولى يقص لنا بريغالة عن تواجد نبات زينة العوينات حية في قبرها، بعد أن دفتها الملائكة السوطة حية.

"برغالة: رأي نشوف في نبات زينة العوينات، الطائر الأخضر يقود فيها، وما زالت في قبرها حية وأولادها ما زالوا حيين راه رايح يصري ما يصري، خلوطة تشكسوكة قدام ما تكمـل الرواية"⁽¹²⁾

وهذا ما يوحي إلى الجمهور أن أية وضعية ممكنة التغيير، وأن على الناس أن يغيروها.

الملاحظ أن كاكى استخدم في مسرحية "ديوان القراقوز" فنية تزامن الماضي - حاضر، حيث تمثل هذه الفنية في وضع الكاتب لمنطق يجمع فيه بين الماضي والحاضر، بشكل يدون فيه مندجين اندماجاً⁽¹³⁾

وهنا جمع بين الماضي الذي تمثله الحكاية المقتبسة بشخصها وأحداثها، كل من السعدي والسعدية والطائر الأخضر، والرمن الحاضر الذي يتحقق عبر الدلالات والمواقف التي تحملها كل من شخصية السوطة ونرات زينة العوينات والقراط، فأحداث المسرحية وقعت في الماضي، لكم مضامين هذه المسرحية مثلت في قضايا ومواقف معاصرة لواقعها، عايشها الكاتب بحيث كانت شائعة في مجتمعه، أما بالنسبة للعامية والتي استعملها كاكى فلا يمكن بتميز ما هو ماضٍ ما هو حاضر، لأن العامية تتميز بالتطور السريع وظهور بعض المفردات واحتفائها بسرعة، بالإضافة إلى أن العامية تتفرع إلى لهجات في أغلبها تعتمد على الشفهي ولا يمكن كتابتها لعدم وجود قواعد تضبطها، وعلى هذا يصعب علينا استخراج المفردات التي بواسطتها تدل على الماضي والحاضر، كما توجد هناك بعض من المصطلحات التي تدل على الزمان في حوار دار بين السعدي والسعدية.

"السعدي: طاح الليل، البرد، الجوع راهم قريب يزحفوا لي ركابي واش هذا المضرب، لا حي ينادي يقول الثالث الحال "⁽¹⁴⁾ وهو زمن خروج السعدي والسعدية من عند قليل الدين.

وفيما يخص مسار الفعل الدرامي فهو يبدأ مع طرد الزوجين قليل الدين وشينة العينين للسعدي والسعدية من البيت بعد تريتهما لهما، فاكتشفا من خلال الشجار بين قليل الدين وشينة أئمماً ليسا أبويهما، وهذا ما جاء على لسان كل من الشينة والسعدي والسعدية.

"السعدي: نردولك خيرك

الشينة: ما كان تردو لي أنتوما ولادي ولا شكر على واجب

السعدية: أولادك... أولادك

السعدي: ربيتنا صحيح ولكن ماشي ولادك

.....

الشينة: صار هاك عنده الصبح قليل الدين من اليوم ما اندير خير وانتوما روحوا عفطوا اذهبوا من هنا كون
كت عارفة نوصل لهذا النهار كون خليت الواد اداكم "⁽¹⁵⁾

وهكذا يخرج السعدي والسعديه من البيت تائدين، ضالين الطريق يتجلون في الشوارع حتى يلتقيان بالري الذي يكشف لهما عن حقيقة أمرهما بأنهما ابنا ملك، ولا بد لهما أن يبحثا عن الطائر الأخضر لكي يدهما عن حقيقة أمرهما، مقابل أن يجعلاه أنفاسا.

"الري: هذا سر يا بنتي نفضحولكم كون تركبوا لي نيف، الري كما أنا فيلسوف بلا نيف، ما تجييش كان عندي واحد مصنوع بالرخام الحرز لاجي أبيض، والدراري بحجرة طيروه لي وخلاؤني بلا نيف، حلفو تركبولي نيف وانقول لكم كيفاه تصيبوا والديكم.

(.....)

السعديه: نردولك نيفك

السعدي: غير قول لنا شكون والدينا

الري: انتوما يا ولداتي أولاد ملوك، وأمكم وباباكم كانوا سلطانين، والسر راه عند الطائر الأخضر حوسوا عليه وقولو له يهدر "(16)

بهذا الخيال الفني الذي يرجع بنا إلى زمن السلاطين وحكاية ألف ليلة وليلة، بني كاكى أحدات المسرحية حيث يتحقق حلم السعدي والسعديه أثناء رميهم للحجرة أمام القصر، فيتمثل أمامهما قصر يشبه قصر السلطان، فيصبحان من طبقة الملوك.

لقد كان الغرض من توظيف كاكى لحكاية ألف ليلة وليلة في هذه المسرحية، هو جزأتها وصياغتها فنيا، بطريقة احتفالية تحقق الاندماج بين الممثلين والجمهور، كما حاول الكشف عن الأوضاع التي يعيشها المجتمع الجزائري، لذلك جاءت عناصر البناء الدرامي في هذه المسرحية خاضعة لأسلوب السرد، فخيال كاكى ومنطق عقله يحركان الفعل الدرامي عن طريق سرد الحوادث، أما الشخصيات فكانت مشاركتهما في رسم الفعل وتكثيف الأحداث.

وفيما يخص الشخصيات فإن السوطة وبriegلة وسروال بلا قاع والشينة وقليل الدين وننات زينة العوينات والسعدي والسعدي على الرغم من غرابة هذه الأسماء منها ما هو مقتبس من كوميديا ديلارتي pantalone وbrighella، إلا أنه استطاع أن يجزئها، ويجعل لها أفعالا تتميز بها، ففي كشف السوطة الشريرة عن أفعالها

الدنيئة اتجاه زوجة ابنها، يتضح لنا بعدها النفسي على أنها لا تحمل نوازع الخير ولا الأخلاق الإنسانية بحيث تتصف بالأنانية وذلك في قوله:

"السوطة: بريغله قول لي كفاش هذا القصر خير من القصر اللي ساكنين فيه، اتبنا في ليلة.

بريغله: بين الكاف والنون يكون ما يكون او في هذا الشيء مستعجب.

السوطة: أنا اللي راني مستعجبة، احكي لي كيفاش هذا الشيء ا يكون؟⁽¹⁷⁾

ويمكنا أيضاً أن نشير إلى شخصية السعدي والسعادة بطلًا هذه القصة اللذان أبقاً عليهما كما وردًا في قصة ألف ليلة وليلة، وهنا تتجلى عملية الاقتباس، فهما رمزاً لضحية نتيجة لتفشي ظاهرة الانحلال الخلقي، ومكائد السوطة الشريرة، فهما يدلان على الصبر والتضحية من أجل تحقيق سعادتهما، فكانا هاجسهما الوحيد البحث عن حقيقة أصلهما، إضافة إلى هذا كانت لهما أحلام بعد امتلاكهما للقصر وتعريفهما على الطائر الأحضر الذي أصبح حلم السعادة بالزواج به، وحلم السعدي بتحول الحجرة إلى امرأة للزواج منها، وهذا ما تحقق في نهاية المسرحية.

أما شخصية قليل الدين وشينة العينين من خلال بعض الحوارات يتبنّى طباعهما ومكانتهما الاجتماعية، كما يخلان جانباً من الضمّع والخداع.

"قليل الدين: نقول الصبح يا سيدي الملك او رب بيغيه كون ما شي كرشي خوات والمرأة شينة ما نرقد منا قل لي مت نجي هنا.

القراط: يا وحد الخداع، يا وحد الخاين يا وحد البياع اخرج طبق انتلف منا "⁽¹⁸⁾

كما نلمس أيضًا في قليل الدين الجانب الابعاني بطلبه من السعدي بعدم الاستعجال للذهاب إلى جنان المسخوطين حتى يتوضأ ويصلّي صلاة الظهر من خلال الحوار التالي:

قليل الدين: سيدي ما تقلقلش نفطروا، نتوضوا ونصلّوا صلاة الظهر انتوكلوا على الله.

السعدي: نماراش توضيت وصلّيت في دنيتك

قليل الدين: اليوم أكثر من اللازم أسيدي رانا رايحين نقابلوا الموت، واللي بموت شبعان خير من اللي بموت جيungan "(19)

بالإضافة إلى الحالة النفسية المزرية لنبات زينة العوينات وما عانته من وحدة وغرابة داخل القبر لمدة ثمانية عشرة سنة، فهي أيضاً رمز للصبر والتضحية.

"لقد وعي كاكى من خلال هذه المسرحية، أن شخصياته لزما عليها أن تتعامل مع جمهور الحلقة الذي يشارك هو بدوره في الأحداث، بنوع من التشويق والاثارة، وهو ما يفسر طغيان إيقاع الشعر الملحون في مجموعة الأعمال المسرحية الكاملة لـ كاكى، وتوظيف جملة من الحكم والأمثال الشعبية على لسان شخصيات القوال، الرواى، المداح."(20)

أما جماعة ديوان القراقوز التي لعبت دوراً فعالاً في وصف أحداث المسرحية والتعليق عليها، والكشف عن الشخصيات وأبطال المسرحية، من هنا يتضح لنا دور الكورس الفعال في أعمال كاكى المسرحية، فقد طغى على حوارتها الطابع الغنائي النابع من التراث الشعبي الجزائري، فكان الغرض من توظيفها هي الاحتفالية لتحقيق الاندماج بين الممثلين والمتلقى، كما نجد أيضاً استخداماً للا روى والمتمثل في "قدور" الذي يؤدي دور الرواى في سرد أحداث المسرحية بتدخلاته بين الحين والآخر لتنذكير أفراد الفرقة بسير أحداث هذه القصة، ووصف أفعال بعض الشخصيات، كأفعال السوطة التي تحاول الوصول إلى الملك والاستيلاء على القصر من جراء أفعالها الشيطانية، "قدور: يجيروا معاهم الطائر الأخضر وفي ذيك العشية التمثال ترجع امرأة أو تهدى... الطائر الأخضر يوري لهم قبر نبات زينة العوينات تولي معاهم حتى للقصر"(21) لقد استخدم عنصر الرواية في المسرحية لكي يهدم الجدار المسرحي الرابع، ويفصل الجمهور عن أحداث المسرحية، بلغة مؤثرة لها وقع في نفسية المتلقى، فهي بقدر ما تمنعه تلزمه التفكير والتأمل في معانيها ودلائلها.

فالشخصيات في هذه المسرحية جاءت بعضها عبارة عن رموز تتحرك وتفاعل مع بعضها البعض لتدوي دلالاتها الاجتماعية، كما حافظ كاكى على الشخصيات الرئيسية ليقي على إطار الحكاية كشخصية الطائر الأخضر والسعدي والسعدي، كما تحول الحوار في المسرحية إلى حوار غير مباشر بين الشخصيات، حوار مليء بالألغاز والدلائل، حيث يكون هذا الحوار بلغة التخاطب بضمير الغائب، والممثل عنده لا يحاكي مشاعر الشخصية بقدر ما يؤدي مواقف متغيرة عن طريق السرد، مكتشفاً لنا عن الإيقاع العام لمسار الحدث الدرامي

بتغييراته وتحركاته من لحظة اكتشاف السعدي والسعدي أنهما ليسا ابنا الشينة وقليل الدين، حتى لحظة لقائهما بوالدهما، عبر تسلسل منطقي في سرد الأحداث لهذه المسرحية.

لقد حاول كاكى بكل قواه الاستغناء عن التقنيات الغربية وتعويضها بتقنيات محلية كالحلقة وشخصية القوال الشعبية واللهجة العامية المطعمة بلغة عربية مبسطة، بغية إيجاد مسرح شعبي أو فرجة شعبية.

ويتوضّح في هذه المسرحية بعض الخصائص الأخرى للدراما الملحمية، فهي لا تثير عواطف الجمهور ولا تعرّض أمامه صراعاً، وإنما هي بدلاً من ذلك تناوش ب موضوعية مشكلات المجتمع الجزائري وما يعانيه من انحدار خلقي.

نستخلص من هذه المسرحية "ديوان القرقوز" فكرة واحد، وهي أن كاكى طرح عدة أفكار أراد من خلالها تصوير معاناة المجتمع الجزائري، فأخذ الجرأة عنده أسلوباً تمثل في أحد المسرحية الأصل لبنة يستطيع من خلالها بناء أفكاره بصورة فنية يعكس فيها نظام اجتماعي تقليدي.

حين أراد كاكى تأصيل المسرح ، جأ إلى التقليد وهو يحاول أن يتخلص من التقليد وكل ما فعله أنه استفاد من مناهج ثارت وتمردت على تقليدية المسرح كالبريخية، وذلك لأن قواعد المسرح مختلفة في نصوص ينحو كل واحد منها نحو خاصاً بصاحبها، فأستطاع بعد صياغة الحكايات أن يلمس أدق أوتار العواطف المكنونة، ويتحول الفن المسرحي إلى حكاية محلية محبوبة، قريبة من العقل والقلب، مما يجعل المسرح شيئاً أصيلاً وأساسياً في الحياة، وتجلى عنده بناء المسرح الجزائري الباحث عن هويته الجزائرية، وبهذا كان كاكى فارس التمرد على تقليد المسرح الأجنبي، فكان يأخذ ما يناسب موضوعاته وجمهوره وقضايا عصره وأهدافه الفكرية ، وتلك هي محاولات كاكى في التجديد والتأصيل التي سار فيها المسرح الجزائري.

قائمة الهوامش:

- 1- مخلوف بوكروح — المسرح والجمهور — مطابع حسناوي—ديسمبر 2002—ص: 17
- 2- طيب مناد — أثر المسرح الملحمي على أعمال ولد عبد الرحمن كاكى — رسالة ما جستير — جامعة السانيا وهران — 1996—ص: 82
- 3- مخلوف بوكروح — ملامح عن المسرح الجزائري — الشركة الوطنية للنشر والتوزيع — مركب الطباعة — الرغایة الجزائر 1982—ص: 40
- 4- بوعلام مباركى — توظيف التراث الشعبي في المسرح الجزائري — رسالة ما جستير — جامعة وهران 2001— ص : 182
- 5- م ن — ص: 183-
- 6- طيب مناد — أثر المسرح الملحمي على أعمال ولد عبد الرحمن كاكى — ص : 85
- 7- بوعلام مباركى — توظيف التراث الشعبي في المسرح الجزائري — م س — ص : 57
- 8- ولد عبد الرحمن كاكى — مسرحية ديوان القراقوز — المسرح الجهوي بوهران — دت — دط — ص: 04
- 9- م ن — ص: 09-
- 10- م ن — ص: 09-
- 11- م ن — ص : 09
- 12- م ن — ص : 10-
- 13- أنظر: ولد عبد الرحمن كاكى — مسرحية ديوان القراقوز — المسرح الجهوي بوهران — دت — دط — ص — ولد عبد الرحمن كاكى — مسرحية ديوان القراقوز — م س — ص: 08
- 14- م ن — ص: 16-
- 15- م ن — ص: 19-
- 16- م ن — ص : 31
- 17- م ن — ص : 23
- 18- م ن — ص: 23-

44- م ن - ص:

-20-voir- ahmed cheniki- théâtre algériens-itinéraires et tendances- thèse de doctorat –sous la direction de mr robert –université de paris 4 -1993- p : 150/151

58- ولد عبد الرحمن كاكى - مسرحية ديوان القراقوز - م س - ص:

قائمة المصادر والمراجع:

1- ولد عبد الرحمن كاكى - مسرحية ديوان القراقوز - المسرح الجهوي بوهران - دت - دط -

2- بوعلام مباركى - توظيف التراث الشعبي في المسرح الجزائري - رسالة ما جستير - جامعة وهران 2001

3- طيب مناد - أثر المسرح الملحمي على أعمال ولد عبد الرحمن كاكى - رسالة ما جستير - جامعة السانيا وهران -

1996

4- ولد عبد الرحمن كاكى - مسرحية ديوان القراقوز - المسرح الجهوي بوهران - دت - دط -

مخلوف بوكروح - ملامح عن المسرح الجزائري - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - مركب الطباعة - الرغابة الجزائر 1982

5- مخلوف بوكروح - المسرح والجمهور - مطبع حسناوي - ديسمبر 2002

-6-voir- ahmed cheniki- théâtre algériens-itinéraires et tendances- thèse de doctorat –sous la direction de mr robert –université de paris 4 -1993-

The role of social media in the spontaneous performance of Arabic language, and limiting the digital language

د. يوسف ولد النبية (جامعة معسكر / الجزائر)

ملخص:

تناولنا في هذه الورقة البحثية إشكالية دور وسائل التواصل الاجتماعي في تحقيق الأداء العفوي للغة العربية، والحد من اللغة الرقمية. وقد قسمتنا هذه الورقة إلى ثلاثة عناصر رئيسة؛ أولها: مظاهر الأداء اللغوي للغة العربية في التواصل اليومي، وثانيها: الأداء اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي، بين سلامة اللغة والغزو الرقمي؛ الفيس بوك نموذجاً، وثالثها: سبل تحقيق الأداء العفوي للغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية، لنجمل إلى مقترنات عملية؛ أهمها: إنشاء حسابات تواصلية رسمية، وتفعيل البعد التداوily للمصطلحات العربية الوظيفية، وعدم الغلوّ في التصوير اللغوي.

الكلمات المفتاحية: وسائل التواصل الاجتماعي؛ الأداء العفوي للغة العربية؛ اللغة الرقمية؛ المصطلحات العربية الوظيفية؛ عدم الغلوّ في التصوير اللغوي.

Abstract:

This paper is an attempt to explore the problematic role of social media in achieving the spontaneous performance of Arabic and reducing the digital language. We have divided this paper into three main points; the first concerns the aspect linguistics performance of Arabic in daily communication. The second element examines the linguistic performance in social media, between the safety of Arabic and the digital invasion; Facebook as a model. The third entitled Ways to achieve the spontaneous performance of Arabic in social media and reduce the digital language, to conclude practical proposals, including: formal communication accounts activate the deliberative

dimension to functional Arabic terms, and no exaggeration in linguistic correction.

Key words:Social media; spontaneous performance of Arabic; digital language; functional Arabic terminology;No exaggeration in linguistic correction.

تمهيد:

من المعروف أنّ السليقة اللغوية للمتكلم لا تكون لديه بشكل مثالي إلا إذا انغماس في البيئة الأصلية للغة التي يتكلّمها، أين يتلقى الأداء الأمثل للغة من أصحابها، وما إرسال العرب القدماء أولادهم إلى الbadia، كي يكتسبوا فصاحة اللغة من أفواه مستعمليها، إلا شاهد عدل على ما نقول. ويُصطلح على هذا الأمر في الدرس اللساني التطبيقي بالانغماس اللغوي، الذي يقصد بموضع المتعلم في حالة لغوية عامة، لا تستعمل إلا اللغة المراد ترسّيخها في الاستعمال بصورة عفوية وصحيحة.

على أنّ الواقع اللغوي في الأقطار العربية اليوم، تعترىه بعض الظواهر اللغوية الطارئة والمهيمنة عليه؛ منها الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتدخل اللغوي، وذلك لأسباب مختلفة، منها ما هو تاريخي، ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو نفسي، ومنها ما هو جغرافي.

ولقد انتقلت هذه الظواهر اللغوية الطارئة على واقع العربية من العالم الأرضي إلى العالم الافتراضي، بل إنّ مستعملي اللغة العربية وجدوا أمامهم في العالم الافتراضي لغة رقمية هجينة، لا هوية لها، أفرزتها طبيعة هذا العالم المفتوح الذي تحكمه التقنية بمختلف أشكالها، وتسوده الثقافات بشتى ألوانها، الأمر الذي جعل لغة التواصل لدى مستعملي العربية تتأثر بشكل أو بآخر بطبيعة هذا العالم.

وإنّ المتتبع لواقع اللغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، وبخاصة في شبكة "الفيس بوك"، يجد أنّها متجادلة بين جهتين اثنين؛ جهة خصائصها التعبيرية، وجهة الغزو الرقمي، الذي هيمن بشكل أو بآخر على لغة التواصل لدى مستعملي العربية. الأمر الذي يجعل البحوث اللغوية العربية أمام رهانات اجتهادية حيال واقع اللغة العربية في العالم الرقمي بعامة، وفي وسائل التواصل الاجتماعي بخاصة.

من هذا المنطلق، آثراً أن يكون عنوان هذه الورقة البحثية "دور وسائل التواصل الاجتماعي في الأداء العفوبي للغة العربية، والحد من اللغة الرقمية"، محاولين الإجابة على إشكال رئيس مفاده: ما سُبل تحقيق الأداء العفوبي للغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية؟

وقد قسمنا هذه الورقة إلى ثلاثة عناصر رئيسة؛ أولها: مظاهر الأداء اللغوي للغة العربية في التواصل اليومي. وثانيها: الأداء اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي، بين سلامة العربية والغزو الرقمي، الفيسبوك نموذجاً. وثالثها: سُبل تحقيق الأداء العفوبي للغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية.

وهدفنا من هذه الورقة التعريف على خصائص استعمال اللغة العربية في موقع التواصل الاجتماعي، ورصد الأساليب التعبيرية الجديدة التي فرضها العالم الرقمي بعزو وهيمنته، واقتراح سُبل تحقيق الأداء العفوبي للغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية.

وقد استرشدنا في هذه الورقة بالمنهج الوصفي التحليلي، الذي ساعدنا في وصف إشكال الاستعمال اللغوي للغة العربية في موقع التواصل الاجتماعي، ثم في تحليلها من المنظور اللغوي الدلالي، من خلال معاينتنا لنماذج تواصلية جرت بين فئات شبابية مختلفة، حتى تكون المعالجة ميدانية أكثر منها نظرية.

1-مظاهر الأداء اللغوي للغة العربية في التواصل اليومي

من المعروف أنّ استعمال اللغة العربية في التواصل اليومي، وتحديداً في الأقطار العربية، تعترىه بعض الظواهر اللغوية الطارئة والمهيمنة عليه؛ منها الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتداخل اللغوي. وستتحدث في هذا العنصر، بشيء من الإيجاز، عن هذه الظواهر اللغوية في الواقع العربي، لنرى -في العنصر الثاني- مدى انعكاسها على وسائل التواصل الاجتماعي.

أ-الازدواجية اللغوية

نشير في البداية إلى أنّ الباحثين العرب في حقل اللغويات لم يتفقوا على التمييز الأصطلاحي بين الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية؛ بعوضهم يقصد بالازدواجية اللغوية استعمال العامية مع الفصحى، ويقصد بالثنائية اللغوية استعمال لغتين من نظامين لغوين مختلفين كالعربية والفرنسية، وبعوضهم الآخر يرى العكس.

على أننا نميل إلى الرأي الأول؛ كون مصطلح الإزدواجية مشتق من الكلمة "زوج" التي تدل على الت詹س والاقتران، وينسحب هذان المعنian على العامية مع الفصحى، في تجانسهما واقترانهما. وقد ذكر باحثون أنّ أصل الكلمة "ازدواجية" ترجمة للمصطلح الانجليزي (Diglossia). ويُعتقد أنّ أول من تحدّث عن هذه الظاهرة هو اللغوي الألماني كارل كرمباخ (Krumbacher) في كتاب له صدر عام 1902، تطرّق فيه إلى طبيعة هذه الظاهرة وأصولها وتطورها، وأشار بشكل خاص إلى اللغتين اليونانية والعربية. لكن الرأي العام الشائع هو أنّ العالم الفرنسي وليم مارسييه (William Marcais) أول من نحت الاصطلاح بالفرنسية (La diglossie) وعرفه في مقالة تخصّ الإزدواجية في العربية عام 1930 بقوله: "هي التنافس بين لغة أدبية مكتوبة ولغة عامة شائعة للحديث". ثم قدّم اللغوي الأمريكي شارلز فيرجسون (Ferguson) هذا الاصطلاح إلى الإنجليزية سنة 1959، إذ بحث أربع حالات لغوية تميّز بهذه الظاهرة، وهي: العربية واليونانية والألمانية السويسرية، واللغة المهجنة في هايتي. وعرف الإزدواجية اللغوية بقوله: "حالة لغوية ثابتة نسبياً، يوجد فيها فضلاً عن اللهجات الأساسية (التي ربما تضمّ نمطاً أو أنماطاً مختلفة باختلاف الأقاليم) نمط آخر في اللغة مختلف على التصنيف (يقصد الفصحى)" على آنلن كي (Kaye) انتقد هذا التعريف سنة 1972، ووصفه بأنه "أنطاباعي"، ونظر إلى وضع الإزدواجية كوضع لا يميل إلى الاستقرار والثبات بل متغير. نظراً لوجود تفاعل مستمر بين نظامين لغوين؛ عامية وفصحي.⁽¹⁾

ولا مندوحة لنا عن القول؛ من أنّ الإزدواجية اللغوية في الوطن العربي لا تخرج عن هذا التوصيف؛ إذ إنّها تضمّ مستويين لغوين، أحدهما مستوى العربية الفصيحة الذي يستخدم في الرسميات والكتابة العلمية والأدبية، والآخر مستوى العامية، الذي يستعمل في التواصل اليومي بين أفراد المجتمع.

وبحدّر الإشارة في هذا المناطق، إلى أنّ ظاهرة الإزدواجية اللغوية ليست وليدة اليوم، وإنما قدّمت أشارتها ابن خلدون منذ القرن الثامن الهجري، في حديثه عن اللسان المضري (العربية الفصحي) المغاير للغة أهل الحضر والأقصى (لغة التخاطب في عصره، أو العامية في عصرنا)، وذلك حينما قال: "اعلم أنّ ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت ولغة أهل الجيل كلّهم مغايرة للغة مصر التي نزل بها القرآن وإنما هي لغة أخرى من امتناع العجمة بها".⁽²⁾ ومن مظاهر تلك المغايرة -أي مغايرة العامية للفصحي- افتقار العامية إلى الحركات الإعرابية التي هي سمة من سمات العربية الفصحي، والانحراف الصوتي والصرف والدلالي (أحياناً) أثناء أداء الألفاظ العربية في العامية، وتسرب ألفاظ دخلة إلى العامية.

بـ-الثنائية اللغوية

أورد معجم اللغة العربية المعاصرة تعريفاً للثنائية اللغوية (bilinguisme) بقوله: "الثنائية اللغوية تعبير يقصد به الكتابة بلغة والتكلم بلغة أخرى. مصطلح يطلق على استعمال لغتين أو تعايشهما جنباً إلى جنب في مجتمع معين مثل بعض دول إفريقيا التي تتكلم السواحلية والإنجليزية، أو السواحلية والفرنسية. مصطلح يطلق على ظاهرة الازدواج اللغوي أي الفصحي والعامية".⁽³⁾

وعليه؛ فإن الثنائية اللغوية يقصد بها -عموماً- استعمال لغتين من نظامين لغوين مختلفين لدى الجماعة اللغوية أو عند الأشخاص الذي يجيئون لغتين بنفس الكفاءة، كاستعمال العربية والفرنسية في الجزائر؛ سواء في الاستعمال الرسمي أو الشخصي.

على أنه مهما بلغ ثنائيّ اللغة من الكفاءة والمراس في الحديث أو الكتابة بلغتين مختلفتين، فإنه ستطغى إحداهما على الأخرى بشكل أو باخر، وفي هذا السياق تحدث الحاظ قديماً عن هذا المعنى: "ومتى وجدناه (الترجمان) أيضاً قد تكلّم بلسانين، علمنا أنه قد أدخل الضّيم عليهما؛ لأنّ كلّ واحدة من اللّغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها، وتعرض عليها. وكيف يكون تمكّن اللسان منهما مجتمعين فيه، كتمكّنه إذا انفرد بالواحدة، وإنما له قوّة واحدة، فإن تكلّم بلغة واحدة استفرغت تلك القوّة عليهما".⁽⁴⁾

يبُدُّ أنَّ الثنائية اللغوية بقدر ما تعدّ ثراءً للجماعة اللغوية، بقدر ما تكون خطراً موقوتاً حينما تصير اللغة الثانية (الأجنبية) مهيمنة على التواصل اليومي على حساب اللغة الأم؛ إنْ في الكتابات الرسمية، وإن في التخاطب بين أفراد المجتمع.

جـ-التدخل اللغوي

يعني به تأثير لغة أو لهجة على أخرى، بفعل التقارب أو الاتصال المتبادل بينهما، كتأثير الفصحي على العامية أو العكس، أو تأثير لغة على أخرى أو العكس. وقد يحول التداخل اللغوي اللغة العامية إلى لغة هجينة؛ أي: لغة غير مستقرة وغير خاضعة لنظام لغوي خاص، وإنما هي خليط من الألفاظ والتعابير الآتية من لغات أو لهجات أخرى.

ولظهور اللغة المجنحة في التواصل اليومي في الأقطار العربية أسباب مختلفة؛ بعضها نفسي يتمثل في أن بعض الناس يزعم أنّ المتحضر هو من يدرج مصطلحات أجنبية (فرنسية، إنجليزية...) في العامية، ويدخل في هذا الرعم المستغربون أيضاً، الذين صدع بعضهم -في مطلع القرن العشرين- بإحلال العامية محل الفصحى، ونادى بعضهم الآخر بكتابة العربية بالحروف اللاتينية!

كما أنّ بعض تلك الأسباب تاريجي، يتمثل في احتكار لغة الغالب بلغة المغلوب بما يعكس سلباً على لغة التخاطب اليومي...⁽⁵⁾ وسنوضح أكثر مظاهر تحول هذه اللغة المجنحة إلى "لغة موازية" اكتسحت التواصل الرقمي، بما في ذلك وسائل التواصل الاجتماعي.

2- الأداء اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي، بين سلامه العربية والغزو الرقمي، الفيسبوك

نموذج

لقد شهد مطلع القرن الواحد والعشرين "ثورة الاتصالات الرقمية"، التي أفتحت وسائل التواصل الاجتماعي، مثل: "فيسبوك" (facebook)، و"تويتر" (twitter)، و"واتس آب" (whatsapp)، و"لينكد إن" (linkedin)، و"أنستغرام" (instagram)، و"فايبر" (viber)، و"سكايب" (Skype)... ويشير مصطلح وسائل التواصل الاجتماعي إلى "استخدام تكنولوجيات الإنترنيت والمحمول لتحويل الاتصالات إلى حوار تفاعلي".⁽⁶⁾

ومن خلال تتبعنا للأداء اللغوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، وبخاصة في شبكة "الفيسبوك"، وجدنا أنّ هذا الأداء متجادب بين جهتين؛ سلامه العربية من جهة، والغزو الرقمي من جهة ثانية. ولاستثناء خصائص استعمال اللغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي بعامة، وفي شبكة "الفيسبوك" بخاصة، عايناً حوارات "فيسبوكية" تندّ عن الحصر، ومن أهم تلك الخصائص ما يلي:

أ- استخدام المستويات اللغوية الثلاثة: يستخدم الشباب العربي اللغة العربية من خلال ثلاثة مستويات: المستوى الفصيح، والمتوسط، والعامي؛ أما المستوى الفصيح من اللغة العربية فكثيراً ما يُستعمل عند الطبقة المثقفة، التي تراعي الجوانب الشكلية للغة؛ النحوية والصرفية والمعجمية والإملائية، لاسيما في حديثها عن المواضيع الجادة (المواضيع الدينية مثلاً). وأما المستوى المتوسط من العربية فيظهر عند متوسطي الثقافة. وأما

المستوى العالمي منها فيستعمل عند عموم الناس. ونسجل هنا أنه لا تخلو كتابات محدودي الثقافة من أخطاء لغوية عندما يحاولون الكتابة بالمستوى الفصيح، أو المتوسط من العربية، كالأخطاء في كتابة الممزة (مثل "اللزمة" أي: "للأزمه")، وفي الحركات الإعرابية الفرعية مثل: الواو والألف والياء، وثبت التون وما إلى ذلك.

بـ-الازدواجية اللغوية: سبق أن أشرنا إلى أنها تعني استخدام اللهجة العامية إلى جانب اللغة العربية الفصحى. وعليه؛ فقد حظيت اللهجات العربية - بما في ذلك اللهجات المحلية أو الفرعية لكل بلد عربي - بنصيب معتبر في موقع التواصل الاجتماعي، لاسيما عند فئة الشباب، ويعود حضور اللهجات في هذه المواقع انعكاسا طبيعيا للتواصل اليومي المحكي الذي يحدث في البيئات العربية المختلفة.

يُبدِّ أنَّ الازدواجية اللغوية قد انتقلت في التواصل الإلكتروني من اللغة المنطوقة أو المحكية في التواصل اليومي إلى نصوص مكتوبة. كما أنَّ من أسباب استعمال العامية في التواصل الإلكتروني العلاقة الودية التي تربط بين المتواصلين، حيث يجدون في استعمالها سهولة في التواصل، وأريحية في التعبير، مما يوقعهم أحياناً في اللغة المجينة!

جـ-الثانية اللغوية: لقد أخذنا إلى أنه يقصد بها مزاحمة لغة أخرى للغة الأم في الاستخدام. وقد أخذت الثانية اللغوية عند الشباب في موقع التواصل الاجتماعي شكلين اثنين؛ الأول يتمثل في استعمال اللغات الأجنبية - وبخاصة الإنجليزية في المشرق العربي، والفرنسية في المغرب العربي - استعمالاً كلياً أو جزئياً (كاستخدام مفردات، أو تعبير، أو أمثال أجنبية إلى جانب العربية)، والثاني يتجلّى في استخدام الأبجدية اللاتينية في كتابة الحرف العربي أو الكتابة بما يسمى "عربيني"، ككتابة كلمة المستقبل بـ (lmosta9bal). ومرةً استخدام الثانية اللغوية في وسائل التواصل الاجتماعي إلى نوع التكوين الأكاديمي الذي تلقاه المتواصل من جهة، وإلى افتقار لوحة المفاتيح للحرف العربي في بعض الهواتف من جهة أخرى.

هذا، ويشكل انتقال الثانية اللغوية - والازدواجية اللغوية أيضاً - من اللغة المنطوقة المستعملة في الواقع اليومي إلى اللغة المكتوبة المستعملة في وسائل التواصل الاجتماعي، ظاهرة ملفتة لانتباه في التواصل الرقمي، ينبغي دراستها ومعالجتها قدر الإمكان.

نقول هذا الكلام على الرغم من أنَّ شريحة عريضة من رواد موقع التواصل الاجتماعي قد انفلتت عندها لغة التواصل من قواعدها وضوابطها، حتى يصير الفعل الإعلامي - التواصلي في متناول الجميع! وهو ما

أشار إليه أحد الباحثين بقوله: "لقد أفلتت لغة التواصل في ذلك موقع التواصل الاجتماعي من الضبط اللسانى والتقنى ومن الضوابط المنظمة لبناء المعنى بمختلف الوسائل الإعلامية، ليظل الفعل الإعلامي بشكل عام فعلا عاميا، دارجا، شعبياً، يقدر عليه كل من يكتسب الحد الأدنى من الثقافة الرقمية".⁽⁷⁾

د- الاشتقاد اللغوي: يلجأ الشباب العربي في بعض الأحيان إلى الاشتقاد من المصطلحات الخاصة بشبكة التواصل الاجتماعي المعربة أو الدخيلة، ما يُشتق من اللفظ العربي، مثل كلمة: "فيسبوك" التي اشتقاها المصدر "فَسْبَكَة"، والماضي "فَسَبَكَ" ، والمضارع "يُفَسِّبُكَ" ، واسم الفاعل "مُفَسِّبِكَ" ... وهنا يظهر مدى تأثير الشابكة على الجانب المفرادي للغة العربية من جهة، كما يظهر مدى مرونة اللغة العربية في استيعابها لمصطلحات مستحدثة من خلال ظاهرة الاشتقاد المتأصلة فيها.

هـ- اكتساب المفردات معاني جديدة: اكتساب بعض مفردات اللغة العربية خصوصيات في ميدان التواصل الاجتماعي، ولعل مرد ذلك إلى أن طبيعة التواصل في هذا الميدان اقتربت بالظروف الطارئة والمتعددة، التي أصبح بمقدور البشر معرفتها بيسر وسهولة، ومثل هذا الأمر قد يصبح محفزاً تحت تأثير البعد التداوily للغة، لتوليد سياقات استخدام جديدة لمفردات اللغة؛ فقد أظهرت دراسة بعض الباحثين توافر عدد من المفردات العربية وانتشارها على نحو فيه خصوصية، منها مفردات اكتسبت معاني جديدة مثل: الرابط، الشبكة، الجوال، الموقع، الشاحن... وغيرها مفردات جديدة لم تكن موجودة في اللغة العربية في معناها أو صورتها الصرفية، مثل: الأخونة، السلمية، شيئاً، موازي، تمرد (حركة سياسية مصرية).⁽⁸⁾

و- قيام اللغة بالوظيفة التفسيرية: تقوم اللغة اللفظية بالوظيفة التفسيرية؛ كشرح الصور والرموز والأشكال التي يعرضها المتواصلون في صفحاتهم، أو التي تعرض عليهم؛ فالصورة أحياناً تكون حمالة أو وجه، شأنها في ذلك شأن الكلام، فتحتاج عندئذ إلى مفاتيح توضيحية تزيل عنها غمومتها.

ز- التجانس بين الشكل التعبيري ومضمون الرسالة: كثيرة ما يحدث التجانس بين الشكل التعبيري ومضمون الرسالة؛ فإذا كان مضمون الرسالة جدياً كان الشكل التعبيري للغة أكثر تقيداً بقواعد اللغة بالإضافة إلى انتقاء الألفاظ والتعابير المناسبة للمضمون، وإذا كان الموضوع ترفيهياً كان الشكل التعبيري للغة متحرراً أكثر من تلك القواعد.

ح- نقل الملامح الصوتية غير اللفظية: تتمتّع اللغة المنطقية ببعض الملامح الصوتية غير اللفظية المصاحبة لها أثناء الكلام، التي تعبر عن التعجب، أو الاستفهام، أو السخرية... ويتم نقل تلك الملامح الصوتية كتابةً أثناء التواصل في شبكة "الفيسبوك"، مثل: التعبير عن الضحك (هههههههه، كيـحـ كـيـحـ) أو التعجب (باـ باـ باـ)...

3-سبل تحقيق الأداء العفوي للغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية

عرفنا في العنصر السابق أنّ الأداء اللغوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي بعامة، وفي شبكة الفيسبوك بخاصة، يتأرجح بين سلامة العربية والغزو الرقمي . ولتحقيق الأداء العنفي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي ، والحدّ من غزو اللغة الرقمية سبل كثيرة ومختلفة، تفرضها علينا مسؤولياتنا الحضارية والدينية حيال لغتنا العربية، ومن السبل التي يمكن اقتراحها في هذا الشأن :

أ-إنشاء حسابات تواصلية رسمية:

إن إنشاء حسابات تواصلية رسمية مثل "فايسبوك"، و "تويتر"، و "أنستغرام"، التي تضطلع بها هيئات ومؤسسات علمية وثقافية فضلا عن الجهود الفردية، من شأنها أن تربط الشباب العربي بها، بغية تشريفهم وتعويدهم على التواصل الفعال بلغة عربية عفوية وصحيحة. وبولوجنا في "الفضاء الأزرق" وجدنا صفحات "فيسبوكية" تهدف إلى التمكين من استخدام لغة عربية صحيحة فيجميع وسائل التقانة الحديثة، منها: "اللغة العربية الفصيحة"، و "قواعد اللغة العربية"، و "اللغة العربية: فوائد وخواطر"، و "كوز اللغة العربية"، و "ملتقى الأدباء ومحبي اللغة العربية", وغير ذلك كثير. ولا بأس أن نشير إلى النهج الذي رسمته بعض هذه الصفحات لنفسها:

صفحة "اللغة العربية الفصيحة؛ لغة التواصل المتعدد على التقانة الحديثة (الفيسبوك)":

تضم هذه الصفحة حوالي 68557 عضواً، وقد رسمت لنفسها خطاً، من أهم خصائصه:

- المحافظة على اللغة العربية الفصيحة.

- نشر اللغة العربية الفصيحة على جميع وسائل التقانة الحديثة.

- التذوق الأدبي الرفيع.

- إغناء الذائقه النقدية الأسلوبية.

- محاربة استعمال العاميات العربية الدارجة على التقانة الحديثة، ولا سيما في المجموعة.

- تعزيز التحاورات الثنائية أو المجموعية داخل الصفحة بين الأعضاء باللغة العربية الفصيحة.

- تقديم صورة بهية للخطاب التواصلي التقائي مستعمل اللغة العربية الفصيحة على التقانة الحديثة.

- بناء جسور الحوار الثقافي اللغوي على أساس متينة من الفصاحة واحترام الآخر.

- غرس الثنائيات اللغوية القائمة على استثمار كل الإمكانيات اللغوية للغة العربية الفصيحة في أثناء

صوغ عبارات التعليق على المنشورات وجملها؛ لإظهار شجاعة اللغة العربية.

صفحة: "اللغة العربية": تضم 127 ألف عضو، وقد اجتهدت الصفحة في تعريب

مصطلحات

"فيس بوكية" في شكل "قل" ولا "تقل"، عسى هذا العمل أن يكون مشروعًا لمعجم تعريب مصطلحات

الشبكات الاجتماعية:

ولا تقل	قل
أكّونت	حساب
لايك	إعجاب
كومّنت	تعليق
بوست	منشور
شير	مشاركة
ماسيدج	رسالة
بَيْلَج	صفحة
جروب	مجموعة
بروفايل	صفحة شخصية
بلوك	حظر
هاشتاج	وَسْم
بوك	نَكْر
نوتيفيكيشن	إشعار
لاينك	رابط
إيفنت	المناسبة
تَائِم لَائِن	يُوميات
شات	دردشة

صفحة "حملة الحفاظ على اللغة العربية": تبذل هذه الصفحة جهوداً ملحوظة في أنماط:

- تقوم بال تصويبات اللغوية.
- تعليم الخطوط العربية (خط الثلث، النسخ...).
- عرض فيديوهات تحوي أغاني باللغة العربية الفصحى.
- عرض معاني أسماء الأعلام تحت باب: اسم ومعنى (مثلاً: تَيْمٌ: اسم علم مذكر عربي، وهو مصدر لفعل: تامه الحب: ذَلِّه). وهو أيضاً اسم مفعول بمعنى: المستعبد؛ تَيْمُ اللَّهُ: عَبْدُ اللَّهِ).
- مسابقة الإعراب الأسبوعية.
- عرض قصائد شعرية هادفة.

بـ-تفعيل البعد التداولي للمصطلحات العربية الوظيفية

لقد أتاحت شبكات التواصل الاجتماعي اليوم، في ظلّ البعد التداولي للغة، مصطلحات تقنية وظيفية، منها ما هو معرب، ومنها ما هو مولد، ومنها ما هو مستحدث، من شأنها أن تساعد على التمكين العفووي للغة العربية، وأن تكون ذخيرة للشباب العربي في كتابة النصوص الإلكترونية، بغية الحد من اللغة الرقمية المبتذلة.

فمن المصطلحات المعربة بحد مصطلح "فيسبوك"، الذي يمكن أن نشتق منه المصدر "فَسَبَّكَة"، والماضي "فَسَبَّكَ" ، والمضارع "يُفَسِّبِكَ" ، واسم الفاعل "مُفَسِّبِكَ" ... ومن المصطلحات المولدة؛ أي: المفردات التي اكتسبت معانٍ جديدة، بحد مصطلحات: الرابط، الشبكة، الجوال، الموقع، الشاحن، والمدونة، والتغريدة... ومن المصطلحات المستحدثة؛ معنى ومبني، نلفي مصطلح: الأخونة، والسلمية، وشيطنة...

ولا شك في أن استعمال المصطلحات العربية الوظيفية في شبكات التواصل الاجتماعي، يحتاج إلى ثقة في النفس، وقناعة راسخة بأن هذه المصطلحات وغيرها تفي بالغرض، وتبلغ المقصود. وإذا كان ذلك كذلك، صار استعمالنا لتلك المصطلحات -فضلاً عن التراكيب- في العالم الرقمي أكثر عفوية وتلقائية.

ج- عدم الغلو في التصويب اللغوي

لا شك في أن التصويب اللغوي من الوسائل التي تحافظ على الاستعمال الصحيح للغة العربية، والتي تحدّد-قدر الإمكان-من انتشار اللحن على السنة مستعملٍ هذه اللغة. بيّد أن التصويب اللغوي تحول عند بعض من يمارسه اليوم إلى هواية تخضع للمزاج والذوق الشخصي أكثر مما تخضع للدليل اللغوي، الذي يؤخذ من السمع أو القياس أو الإجماع... كما أن التصويب اللغوي قد اكتسح عند بعضهم صفة الغلو في الإنكار على مستعمل العربية، وخطئته في استعماله للفظة أو تركيب يُعد من المسائل الخلافية أو التي فيها سعة في التعبير، كنัยة الحروف بعضها عن بعض (مثل: شكرت المحسن على إحسانه، وشكّرته لإحسانه)، وما إلى ذلك. وبهذا الصنيع يضع غلاة التصويب اللغوي⁽⁹⁾ في متابعتهم التقويمية مقوله "فُلْ، ولا تَقْلُ" في غير محلّها!

وقد انتقل هذا الغلو في التصويب اللغوي من العالم الأرضي إلى العالم الافتراضي، وبخاصة في وسائل التواصل الاجتماعي؛ فلا يبني غلاة التصويب اللغوي عن عملية التخطئة اللغوية للاستعمالات اللغوية المختلفة فيها في هذه الوسائل. وقد يترب على تلك التخطئة تضييق على مستعمل العربية في التعبير والتواصل؛ سواء كان ناطقاً بالعربية أو غير ناطق بها، وقد يوقعه هذا التضييق في الحرج الاجتماعي، بل يكون هذا التضييق مدعاهة للنفور من التصويبات اللغوية! الأمر الذي قد يعكس سلباً على تعميم استعمال العربية في الشبكات الاجتماعية بخاصة.

ومن ناحية أخرى، فإننا نجد -أحياناً- في التصويب اللغوي غير القائم على الدليل ما ينعكس سلباً على المتصوب اللغوي نفسه، بحيث يقع في الخرج هو أيضاً؛ فقد يحكم هذا المتصوب على الكلمة لأول وهلة على أنها خطأ لغوي، لكن بعد تحقيقه أو تبييهه يتبيّن له أنّ الأمر خلاف ما يظنّ؛ فمثلاً قد يكون للكلمة أكثر من وجه نطقي وكتابي، مثل: "الصَّفْرُ، والسَّفَرُ، والرَّفْرَ (تُنطَقُ بِالإِشَامِ)"⁽¹⁰⁾ كما يكون للكلمة أكثر من وجه إعرابي، كإعراب كلمة "أفضل" في المثال: "ما أَحَدٌ أَفْضَلُ مِنَ الشَّهِيدِ"؛ إذ يجوز إعرابها خبر المبتدأ "أَحَدٌ" مرفوع، ويجوز إعرابها خبر "ما" المحجازية منصوب. لذلك ينبغي قبل الإقدام على التصويب اللغوي التثبت من أنّ للكلمة وجهاً واحداً، وأنّ ما عداه هو خلاف الصواب؛ سواءً كان ذلك من الناحية الصوتية أو الصرفية أو النحوية أو الدلالية أو الإملائية.⁽¹¹⁾

وقد أصلح الدكتور نعمة رحيم العزاوي على ما تتحدث عنه في هذا المقام بفوضى التصويب اللغوي؛ حيث اتسمت الكتب فيه بالفوضى والاضطراب، إذ يجد الناظر فيها الاستعمال مقبولاً عند فريق من اللغويين، ومرفوضاً أو موصوماً بالخطأ عند فريق آخر. والسبب أنَّ الذين تصدوا للتتصويب لم يتتفقوا على واحد من القضايا الآتية: السَّماع (مثلاً: اختلفوا في الحماس والحماسة)، والقياس (اختلفوا في جمع زهر: زهور أم أزهار)، والتَّطوير الدلالي (كرفض بعضهم استعمال: "حرَّرْ فلانُ الصَّحِيفَةَ"؛ ورأى صوابه: "كتبها")، والمعرب والدخيل (كرفض بعضهم كلمة "أرستقراطيين"، ورأى إبدالها بـ"متربفين").⁽¹²⁾

ولابأس أن نستأنس في شأن المبالغة في التصويب اللغوي بما قاله أمين الرشحاني (ت 1940م) الذي قرأ "كتاب المنذر في عثرات الأقلام ومفردات اللغة العربية"؛ حيث بعث برسالة إلى مؤلف الكتاب إبراهيم المنذر (ت 1950م) يقول له فيها: "أشكر لك هديتك (كتاب المنذر) فقد قرأتُه وانتفعْتُ بعضَ ما أصلحتَه من أغلاطنا اللغوية، ولكن أخشى أن يقوم لغوي آخر -وما أكثرهم هذه الأيام!- ليصلاح أغلاطك ، وكذلك إلى ما لا نهاية له".⁽¹³⁾

من هنا، يتبيَّن أنَّ عدم العُلوُّ في التصويب اللغوي في الاستعمالات التي تُعدُّ من المسائل الخلافية أو التي فيها سعة في التعبير، في وسائل التواصل الاجتماعي، من شأنه أن يتيح لمستعملِي العربية -سواء كانت بالنسبة إليهم لغة أولى أو ثانية- خيارات في التعبير والتواصل، دون أن يخلُّوا بقواعد اللغة بطبيعة الحال، ومن شأن عدم الغلو هذا-أيضاً-تمكين مستعملِي العربية من أن يتواصلوا بها بصورة عفوية وصحيحة؛ إنَّ في جانبها النطقي، وإنَّ في جانبها الكتابي، طمعاً في أن تصير العربية لديهم سليقةً لا عوج فيها، كما كان الحال عند العرب الأوائل، أو كما هو الحال عند الغربيين اليوم في تواصلهم بلغاتهم بشكل عفوي وصحيح إلى حدٍ كبير.

خاتمة:

لقد تبيَّن من خلال هذه الورقة البحثية أنَّ استعمال اللغة العربية في التواصل اليومي تعريه بعض الظواهر اللغوية الطارئة والمهيمنة عليه، كالازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتدخل اللغوي وذلك لأسباب مختلفة.

وقد رأينا مدى انعكاس هذه الظواهر اللغوية -فضلاً عن ظهور أساليب تعبرية جديدة فرضها العالم الرقمي بعزوه وهيمنته- على وسائل التواصل الاجتماعي، الأمر الذي جعل الأداء اللغوي في وسائل التواصل

الاجتماعي، لاسيما في شبكة الفيس بوك، يتارجح بين سلامة العربية والغزو الرقمي، مما أسف عن لغة رقمية هجينة، لا هوية لها.

لنصل -بعدئذ- إلى مقتراحات عملية، من شأنها أن تسهم في تحقيق الأداء العفواني للغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية؛ منها إنشاء حسابات تواصلية رسمية، وتفعيل البعد التداوily للمصطلحات العربية الوظيفية، وعدم العُلو في التصويب اللغوي.

ومن التوصيات التي يمكن أن نخرج بها من هذه الورقة ما يلي:

أ- العمل على تفعيل المقتراحات العملية، المادفة إلى ترسیخ الأداء العفواني للغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية.

ب- توجيه البحوث اللغوية التطبيقية نحو دراسة واقع اللغة العربية في العالم الرقمي بعامة، وفي وسائل التواصل الاجتماعي وخاصة.

ج- خلق حواجز تشجيعية بين متعلمي العربية –سواء بوصفها لغة أولى أو لغة ثانية بالنسبة إليهم- الذين يستعملونها بصورة عفوية وسليمة في وسائل التواصل الاجتماعي.

قائمة الهوامش:

- 1- محمد راحي الزغول: ازدواجية اللغة، نظرة في حاضر العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية، مجلة المورد، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، المجلد 14، ع 2، 1985م، ص 18 وما بعدها، ينظر أيضاً: لويس جان كالفي: السياسات اللغوية، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1430هـ/2009م، ص 32 وما بعدها
- 2- ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة اللال، بيروت، 1988م، ص 347
- 3- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1429هـ/2008م،
333/1
- 4- الحيوان، تحرير: عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب، بيروت، ط 3، 1388هـ/1969م، 76/1
- 5- يرى ابن خلدون "أنَّ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحْلته وسائر أحواله وعوائده، و السبب في ذلك أنَّ النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها". ابن خلدون: المقدمة، ص 101
- 6- عن الموسوعة الحرة (ويكيبيديا)، <https://ar.wikipedia.org>، تاريخ الاطلاع: 2017/9/17
- 7- عبد الله الزين الحيدري: الميديا الاجتماعية، الأدوات البلاغية الجديدة للسلطة الخامسة، ورقة من أشغال الملتقى الدولي: شبكات التواصل الاجتماعي في بيئه إعلامية متغيرة، دروس من العالم العربي، معهد الصحافة وعلوم الإخبار، تنسيق: معز بن مسعود، تونس، 2015، ص 122
- 8- محمد زكي خضر وآخرون: رصد واقع اللغة العربية في ميدان التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت والهواتف المحمولة، دراسة علمية ميدانية تحليلية، جمع اللغة العربية الأردني، أيلول 2014م، ص 210 – 211
- 9- بحسب (هافينغتون بوست) نقلًا عن دراسة نُشرت على (Plose One)، فإنَّ باحثين أقاموا تجربة على 80 شخصاً من خلفيات متنوعة؛ لمحاولة الكشف عن الأشياء المشتركة بين الأشخاص المتألين إلى تصحيح الأخطاء اللغوية دائمًا؛ وتوصلَ الباحثون إلى أنَّ الذين يميلون إلى هذا السلوك، ويزنعون من رؤية الأخطاء اللغوية أمامهم، يغلب عليهم الانبطأة. وبحسب (دениس براون)، أستاذ اللغة الإنجليزية واللغويات في جامعة (إلينوي) بالولايات المتحدة، فإنَّ عادة تصحيح الأخطاء اللغوية بشكل مبالغ فيه تعد اضطراباً نفسياً وليس عادة مزعجة فحسب، ويقول (براون) في مدوّنته: إنَّ هذا الاضطراب النفسي هو أحد أنواع الوسواس القهري، ويسميه الباحثون (Grammatical Pedantry Syndrome) أو "متلازمة التحدّلق Psychology". كما ذهب (أدريان فورنham)، أستاذ علم النفس بكلية لندن الجامعية، في مقال له على موقع (Today Psycholoy) إلى أنَّ أولئك المصابين بهذا السلوك، يتصرفون بأنهم بطائعون، ويجبون دائمًا أن يروا آراءهم صحيحة في كلِّ الأمور، بالإضافة إلى الخفاض ذكائهم العاطفي وإبداعهم المنعدم. انظر: موقع صحيفة الغد الأردنية، 2018/10/19، تاريخ النشر: 2017/10/5، <http://www.alghad.com/articles>

10- من الطائف التي رُويت عن الأصميفي هذا الشأن أنه قال: "اختلف رجلان، فقال أحدهما: الصقر، وقال الآخر:

السقر، فترأضيا بأول وراد يرد عليهم، فإذا رجل قد أقبل، فسألاه، فقال: ليس كما قلت أنت، ولا كما قلت أنت، إنما هو

الزقر"! ابن جني: الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، (دس)، 3/217.

11- ينظر مقالنا: الأخطاء اللغوية في الكتابة الحاسوبية، قراءة تحليلية لحالة العربية، مجلة اللغة والاتصال، مج 13، ع 21، 2018م، جامعة وهران، الجزائر

12- نعمة رحيم العزاوي: فصل في اللغة والنقد، المكتبة العصرية بغداد، ط 1، 1425هـ/2004م، ص 62 وما بعدها

13- رسائل أمين الريhani، ص 241، نقلًا عن: عصام السبع: عَوْذُ الْرِّيَاحَىٰ عَلَى الْعَرَبِيَّةِ، المئوية الأولى، دار الجديد، 1998، ص 9

قائمة المراجع:

1- ابن جني: الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (دس)

2- ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الملال، بيروت، 1988م

3- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1429هـ/2008م

4- الجاحظ: الحيوان، ترجمة عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب، بيروت، ط 3، 1388هـ/1969م

5- عبد الله الزين الحيدري: الميديا الاجتماعية، الأدوات البلاغية الجديدة للسلطة الخامسة، ورقة من أشغال الملتقى الدولي: شبكات التواصل الاجتماعي في بيئة إعلامية متغيرة، دروس من العالم العربي، معهد الصحافة وعلوم الإخبار، تنسيق: معز بن مسعود، تونس، 2015م

6- عصام السبع: عَوْذُ الْرِّيَاحَىٰ عَلَى الْعَرَبِيَّةِ، المئوية الأولى، دار الجديد، 1998م

7- لويس جان كالفي: السياسات اللغوية، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1430هـ/2009م

8- محمد راجي الزغول: ازدواجية اللغة، نظرة في حاضر العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية، مجلة المورد، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، المجلد 14، ع 2، 1985م

9- محمد زكي خضر، وأخرون: رصد واقع اللغة العربية في ميدان التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت والهواتف المحمولة، دراسة علمية ميدانية تحليلية، جمع اللغة العربية الأردنية، أيلول 2014م

10- نعمة رحيم العزاوي: فصل في اللغة والنقد، المكتبة العصرية بغداد، ط 1، 1425هـ/2004م

11- يوسف ولد النبية: الأخطاء اللغوية في الكتابة الحاسوبية، قراءة تحليلية لحالة العربية، مجلة اللغة والاتصال، مج 13، ع 21، 2018م، جامعة وهران، الجزائر

الموقع الإلكتروني:

1- فيس بوك، الموسوعة الحرة (ويكيبيديا) <https://ar.wikipedia.org>، تاريخ الاطلاع: 2017/9/17

2- موقع صحيفة الغد الأردنية، <http://www.alghad.com/articles>، تاريخ النشر: 5/10/2017، تاريخ الاطلاع: 19/10/2018

وهم التفكيك ومتاهة التأويل في الفكر العربي الحديث**The dislocation delusion and haughtiness interpretation in the modern Arabic thought**

د. معاذير بوبكر (جامعة تيارات / الجزائر)

ملخص:

إن قراءة التراث وأطروحاته تواجه ضغوطات معرفية غربية، وخطاب جدي سفسيّائي، في حين أن هذه القراءة وهذا الاستنطاق يقدم نفسه على أنه خطاب برهاني يريد بناء الذات العربية وفقاً لتحديث العقل العربي انطلاقاً من قراءة تراهه وتصفيته من المعطيات المخجلة العلاقة به والمجافية للصواب... وقد وقع في الخلط والتسرع والوهم في أغلب المشاريع الفكرية المناهضة للتراث بالصورة المألوفة، وهي – طبعاً – تقدم نفسها على أنها البديل الذي يُوطن دعائم المحاجرة المتعقلة والمعارضة البناءة، ولكن بخضوع تام لأطروحات الحداثة وما بعد الحداثة. لذلك كان التخلص من المسبق شاق والعبور إلى الكونية غامض ومتصدّع.

الكلمات المفتاحية: الفكر، التراث، العقل، النص، الحداثة، ما بعد الحداثة، التفكيك، الوهم.

Abstract :

The reading of the heritage and its narratives face a strange cognitive pressure and a rhetrocral argument , while this reading presents it self as a preaching speech that seeks to build the arab self and modernize the mind based on reading its heritage and eliminating it from the shameful, Has been involved in the confusion and haste and illusion in most intellectual projects against heritage as a recipe. It presents itself as the alternative to dialogue and constructive opposition, but fully subordinated the ideas of modernity and post modernism. That is why i twas hard to get rid of the advance and the passage to the cosmic cracked.

Key words : Thought- heritage- transcendence – text – modernism – postmodernisme – disassembly –illusion.

ما يُشبه التقليد:

هل يمكن الحديث عن فكر عربي حديث بمعزل عن الفكر الغربي؟، وهل يتلاقي هذا الفكر مع نظيره الغربي أم يتقطع ويتدارب؟ ما هي الأسماء الأكثر ثقلًا في هذا الفكر؟، ما هي أسئلة الإصلاح والهوية في هذا الفكر؟، حوار الحضارات... أية مصداقية؟ وهل فعلاً يمكن الحديث عن نهاية التاريخ بما يسمى النموذج الغربي؟... ينتهي بنا القول إلى أنّ الأزمة الحقيقية التي يعاني منها الفكر الغربي والعربي على السواء، هي أزمة تعكس نوعين من مظاهر اغتراب هذا الفكر، اغترابه الأول في توليه الكلية نحو الغرب دون سواه، ورفض كل البيئات المغايرة وتحريف الكثير من مضامينه ومعانيه. واغتراب ثانٍ عن ثقافته المحلية التي ترفض خصوصياتها الدينية والتاريخية قبول أي مصطلح ملتبس وغامض.

إنّ الأزمة تكمن في محاولة تمرير هذا الفكر بتجرب مختلف الوسائل والأساليب. هل أفدنا من الحداثة ومقولاتها المركزية؟ وما علاقتها تلك المناهج والتيارات التي يتعلق بها مفكرينا باليهودية...؟ وهل يمكن الحديث عن فكر عربي صميم يستطيع أن يضمن ارتفاع بالفكر الغربي، ويجمع كل فكر متطرف من قبل التفكيكية مثلاً، خاصة إذا سلّمنا بأن كل هذا الاستقدام هو استقدام مزيف لا يخدم الأمة. قصارى القول أن مفكرينا من أمثال عبد الوهاب المسيري، ونصر حامد و محمد أركون والجابري وبنعبد العالى وأدونيس وإدوارد سعيد، ومن حذا حذوهم لديهم هذا الانبهار بالحداثة الغربية ولكنّهم يرفضون التحييز ويطمحون ليكون للفكر العربي موقع قدم في خارطة القوى الفكرية المؤثرة، كما أنّ نقد العقل العربي بوضعه الراهن يدشن لديهم حقبة جديدة تصبح البداية وليس النهاية.

القسم الأول: الفكر العربي الحديث ومحاولات العبور إلى الكونية

لا زالت قضية الفكر تستثير اهتماماً بالغاً ونقاشاً واسعاً في العالم العربي وغير العربي بنتائج مختلفة ومتباينة، نتحدث عن الهويات وعن الموقع العربي ضمن ارتحالات المعاني الفكرية، وعن تلك القضايا الآنية التي تحيم على عقول المفكرين، ولكننا نقر – في كثير من الأحيان – بالعجز بسبب كونها تحتاج لإجراءات مقنعة للتحليل والممارسة، فانكفاء الإنسان على الماضي قد يكون مدخلاً للانهزامية والاغتراب عن ما يجري في العالم الحديث، لذلك ينبغي التّحديد والتجديد لكل المقولات الفكرية والخطابات المختلفة التي من شأنها أن تدفعنا للدخول إلى المستقبل بذراعين مفتوحتين كما يرى إدوارد سعيد. ولذلك فغاية من هذه الكلمة مناقشة هذه القضايا التي تشغّل الفكر الإسلامي تحديداً ومواجهة كل ذلك بما يحيط به، ويحاول القول هنا الإجابة عن بعض

الإشكالات في تلقي العقل العربي الإسلامي للتراث من جهة كونه المقدس، والحداثة باعتبارها مدنّس هدر الوقت في استنطاقها وتمثلها.

أولاً: الفكر ودلالة المفهوم

يطلق الفكر في اللغة على عدة معانٍ، منها إعمال الخاطر في الشيء، ومنه إطلاق التأمل على التفكير كما عبر عنه الجواهري، فقال "التفكير التأمل"⁽¹⁾، وهذه العبارة وحدها تكون من (القصد الإرادى)، (العملية الذهنية)، (موضوع الفكر)، و(الربط بين القصد والعملية الذهنية)⁽²⁾

إن النظر والتأمل هو عملية عبور ذهنية تمكن الإنسان من الدخول إلى عالم الأشياء والموضوعات، وتحلله في حوارية دائمة معها من أجل صناعة أجوبة عن حياتها وعن علاقتها بحياته، ويتوسل الإنسان بخبرات متعددة لدراستها وتفكيكها، لأن مسألة العبور هذه تقتضي وعيًا قادرًا على مسيرة إفرازاتها المختلفة، وقد حدث القرآن الكريم على هذه العملية حتى في قول الله تعالى (إن في ذلك لآية لقوم يتفگرون)، سورة النحل الآية ١١، ومن هنا نرى أن التفكير والتّدبر خصوصية للدين الإسلامي، وهو الدين الوحيد الذي يدعو لإنتاج المعرفة بهذه الخاصية العقلية.

ومن حيث الاصطلاح فإن الفكر ينسحب إلى: (الفكر)، و(العقل)، و(العلم)، وهو عملية عقلية، وقد يكون حركة لتفسير الحوادث والأحوال، ويشترط فيه العلم لأنّ العلم سابق ومتقدم، وعموماً لكي تميّز الإنسان عن سواه من الكائنات ينبغي التشديد على (العلم ثم الفكر والتفكير، ويليه العقل والتعقل وهو شكل راقٍ من العبادة يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم " يا علي لا فقر أشد من الجهل، ولا عبادة مثل التفكير"⁽³⁾. وهذا يعني أن الإسلام لا يُرحب في "هدر الثروة العقلية"⁽⁴⁾ التي تنتهي بالاغتراب الشفافي للذات العربية.

وإن تحديد المفهوم "يكتسي أهمية أساسية ودلالة رمزية تمثل في إدارة الانفتاح على كل المظاهر التي تتمس الحياة وخاصة المستجدات العلمية والمعرفية. وبجدا فالتفكير هو عملية ذهنية لإنتاج المعرفة بالواقع المعيش في تحليلاته المختلفة هو نفسه ثمرتها. ولهذا فالتفكير هو إنتاج الخبرة والتجربة والمعايشة الحية المستخلصة من الواقع، وقد تكون هذه المعرفة محدودة بموضوع جزئي، أو بقضية عامة أو بخبرة آنية في لحظة زمنية محدودة، أو لحظة تاريخية ممتدة، وقد يغلب عليها الطابع الانطباعي أو الخيالي أو الأيديولوجي، وقد تكون نسقا فلسفيا أو معرفة نظرية، ولهذا فالتفكير كفر غير مستقل عن واقعه المعيش، بمستوى أو بآخر وغير سابق عليه في الوقت نفسه"⁽⁵⁾

وعموماً فإن المفهوم ليس بسيطاً ولا أحادي المكون، وكثير من المهتمين يفرق بين المفهوم والمصطلح، فهو "مغایر بطبيعته وخصائصه، وهو شيء آخر مختلف عن الاسم ويختلف عن المصطلح"⁽⁶⁾، وهو شديد الصلة بتاريخه ومرتبط بهذه البيئة التي ظهر بها، "لا وجود لمفهوم بسيط. كل مفهوم يملك مكونات، ويكون محدداً بها. للمفهوم إذاً رقم. إنه تعددية، حتى وإن لم تكن له تعددية مفهومية، لا وجود لمفهوم أحادي المكون: حتى المفهوم الأول، الذي تبدأ به فلسفة ما فإنه يتتوفر على مكونات كثيرة، مادام ليس بيدهما أن على الفلسفة أن تكون لها بداية، وحتى، وإن حددت بداية ما فإنها تضيف إليها وجهة نظر أو سبباً"⁽⁷⁾.

ولذلك فالفكر العربي الحديث ينحو بنا مناحي متعددة و مختلفة في آن، فقد يتحيز لتراثه، وقد يختلف في الحكم عليه والانتصار له، كما أنه ملتحاً على التبعية للفكر الغربي ومتهافت على مفاهيمه، وهو أمر دفع أغلب مفكرين يعتقدون أن الفكر الغربي كوني ومطلق، ومتعملي، وهو ما يعني أنه ينبغي استيعاب مقولاته ومناهجه استيعاباً جيداً، ومحاولة تأصيله بالبحث له عن أشباه ونظائر في التراث الفكري الغربي، مع تجاهله تام لسياقاته وظروف نشأته في حين أن هذا الفكر يعيش أزمة حادة تنذر بنهايته وهي "انتقال هذا الفكر من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها، ومن مرحلة المادية الصلبة المرتبطة بالعقلانية المادية، التي وإن قبضت على الأسس الدينية وغير المادية للمعرفة والأخلاق (خاصة في مجال الحياة العامة) بأن جعلت المادة المتغيرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية لأي رؤية للواقع، إلا أنها استطاعت أن تؤسس (نظم) معرفية وأخلاقية ستد إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية..."⁽⁸⁾.

- ثانياً: الفكر العربي في مواجهة المغلق والمُسبق

الفكر العربي الحديث هو كل ما يصدر من علم و معرفة تستند على أصول و مرجعيات معرفية لا تتطاول على التراث بما يجويه من علوم فقهية و علم التوحيد و فلسفة و علم الكلام و علوم القرآن و علم المقاصد، وجملة العلوم الحياتية و المفاهيم الاجتماعية و الأخلاقية و الاقتصادية و الثقافية و النفسية، وهو لا يختلف عن الخطاب الإسلامي في هذا الشأن. وإذا فتحن أمام ماض "لا يمكن إلا أن يصبح حاضراً ولكنه لن يكون كذلك إلا إذا غداً حضوره ثقيلاً جائماً مكبلاً لكل حركة، فاضياً على الزمان. إن الحضور لا يكون كذلك إلا إذا تخلله الزمان، ولن يخلله الزمان إلا إذا غداً حركة، ولن يكون حركة إلا إذا كان انفصالاً و فراغات و قطيعة"⁽⁹⁾، لذلك فالتفكير الحديث ينبغي أن يواجه التراث مواجهة إفادة و تجاوز، فالتفكير يقدم نفسه على أنه ضد الراهن

ومقاوم للماضي الجاثم، ومقاومة للتقليل التافه الذي يُكلس التراث ويختنه ويُسجنه داخل قوالب جاهزة بفعل تأويلاً نهائية منغلقة على نفسها.

ومن الأسئلة التي تلح علينا، وقد ظفرت بإجابات متفاوتة إيجازاً وإطناباً، وضوها وغموضاً، ولا زالت الحيرة تكتنفه هو هل يوجد فكر عربي يعقل عليه، ويستطيع أن يستغل على التناقضات التي يعيشها الإنسان العربي وعن علاقته بالأطياف الفكرية الأخرى، وهل ثمة تعارض أم تعاشق وتداخل معها؟.

ولعل ما يميز هذا الفكر بدءاً هو أنه يقوم على الاختلاف والإقصاء والصدام، فهو مختلف في قراءة التراث ومختلف في القطيعة معه، ومختلف كذلك في فهمه وفي علاقته مع الأطياف الفكرية الغربية، ولذلك نجمت صعوبة تحديده وتحليل مقولاته وتبشيراته، لأن الصورة الراهنة للفكر العربي صورة مغربية ولكنّها غامضة تستدعي من القارئ للفكر العربي الحديث أن يتسلّح بوعي معرفي كبير عن معالمها ومشاهدها وحظاتها القوية. إذ لا يتعلّق الأمر بشخص بعينه ولكن بنظامة كاملة حيث إن المعركة ليست "متخيّلة أو مفترضة، بل معركة حقيقة على مستوى الفعل كما على مستوى العقل"⁽¹⁰⁾. وإننا لنعتقد بأنّ هذا الصراع وهذا الخلط هو الذي يعم فكرة وجود فكر عربي يحاول أن يحيّي عن مقتضيات الحياة العلمية ومقومات الإنسان، وفي الوقت نفسه يزيل فكرة الصراع التي نتعمّم بها في ثقافتنا العربية اليوم قبل اليوم، ويصل بفكرينا إلى نوع من الاحترافية، وإنني ألاحظ أن ثمة كثير من رجال الفكر عندنا حاول مشكورة الانتقال بالفكر إلى هذه الاحترافية بدءاً بـ محمد عبده ومروراً بالإسهامات الجديدة التي سيأتي ذكرها في هذه الورقة.

فهذه الفكرة تقودنا إلى "الانتقال من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء". وليس الأمر مقصوراً علينا، بل إنه ليعمّ الدنيا بأسرها في تحوّلها الراهن. إنه تحول يسير في خط واحد، ولا مجال فيه للاختيار والتrepid، إذ هو – دائماً وفي جميع الحالات – انتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدي إلى العمل، وإنما هو عمل محدد للخواص، إذا أريد للأمة أن تكون معاصرة، وذلك أن يكون عملاً في دنيا الصناعة بمعناها الآلي الحديث لا بصورتها اليدوية القديمة⁽¹¹⁾. وإذا بناء الإنسان وعصرنته لا يتم إلا بهذا الانتقال المعرفي الذي تتجاوز به تلك الإشكالية وذلك التقليد الذي وقعنا فيه طيلة استحضارنا لتاريخنا المجيد. ويقتضي منا أن نعلم أن الفكر العربي القديم كان يعتمد ثلاثة أطراف هي (اللائقاني)، و(العقلاني)، و(السلوك)⁽¹²⁾... ولذلك فضّلورة أن "تستيقظ المعرفة العربية المعاصرة من سباتها وتتخلص من كل ما أبقاها أسيرة لميراث نزعة إنسانية لم يعد بمقدورها أن تواجه فتوحات المعرفة المعاصرة"⁽¹³⁾، وربما هذا ما يتقدّر الفكر العربي الحديث في أعمال أدونيس

ومحمد أركون، وعلي حرب، والجابري وطه ع الرحمن، ونصر حامد، ومحمد بنبيس وغيرهم من تناول التراث العربي وحاول الخروج به من دائرة الأيديولوجيا الضيقة إلى دائرة الكونية.

وفي الحق إن العقل المبثق اليوم، لم يعد مفتوناً بالإنشاءات المعمارية النظرية الكبرى على غرار ما عرف في الفلسفة الكلاسيكية مثلاً، ولم يعد ينجذب إلى بناء المنظومات المعرفية المغلقة التي تسجن المعنى داخلها وتنحه صفة التعالي على الواقع والتاريخ. إنه عقل إشكالي، تقوده فاعلية الانفتاح على التاريخ ومعطيات الواقع المعقد إلى تدمير كل ما يجده في طريقه من سياجات دوغماوية تمارس طرحاً استبدادياً للحقيقة وهيمنة رمزية باسمها⁽¹⁴⁾. من هنا، فهو "عقل يحترم تعدد الواقع ويتباه كما يعبر أركون"⁽¹⁵⁾. ولذلك نتساءل مطمين عن الصورة النموذجية التي يمكن أن يكون عليها الفكر العربي، وهل المفكر هو المثقف؟، خاصةً إذا علمنا أن "المثقف هنا هو ذلك الرجل الذي يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرّي، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تستغل باسم حقوق الروح والفكر فقط (الفلسفه الكلاسيكيون كانوا يقولون باسم القوة العاقلة أو العقل)"⁽¹⁶⁾. والقيمة إذن هي أن:

1 - العالم أو المثقف يغطي حقولاً من الكفاءات (العلوم الدينية أو التقليدية والعلوم الدينية والعلوم العقلية الدخيلة)، التوحيدى، الجاحظ، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وهؤلاء مارسوا البحث الفلسفى الذى يقوم على هضم الدين وتمثيله، ولذلك فمحال الفكر فى القديم كان يتشكل ويتوسع بتوسيع المجالات المعرفية، وقد ظهر هذا الهم في جل العلوم التي كانت معروفة في تلك الفترة التي نطلق عليها المرحلة الكلاسيكية (علم النحو، علم التاريخ، الطب، والعلوم الطبيعية، وعلوم اللغة...).

2 - الجديد الذي نشأ في الثقافة العربية والإسلامية هو ما يطلق عليه محمد أركون ظهور (المثقف الناقد) وهو المثقف الذي درس في الغرب وانبهر بإنجازات العقل الغربي، وقد كانت هناك مراحل عديدة منها: (المثقف الليبرالي 1820-1852)، والمثقف الشوري 1952-1979، وقد حصل نوع من التناقض والشك والإقصاء فيما بينها، وبين التيارات الأخرى المعادية لها وخاصة الدينية.

3 - وإذن المثقف العربي المعاصر ينبغي عليه" الانخراط في إستراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل فتح العقليات المغلقة وتحريرها، ورعا قادته هذه الإستراتيجية إلى تركيز الجهد على الفعاليات الأربع: (نقد الخطاب)، التاريخ النبدي للفكر العربي الإسلامي)، (البحث الأنثربولوجي)، و(إعادة الاعتبار للموقف الفلسفى)⁽¹⁷⁾، وهو نفس المسلك الذي نفذ إليه المفكر الغربي في العصور الحديثة، لتأسيس الكيانات الثقافية الكبرى التي يعول عليها في صناعة الإنسان والإجابة عن انشغالاته الفكرية والأخلاقية والدينية

والاقتصادية، ولذلك هل يستطيع المفكر العربي الحديث ضبط الفاعلية (العقلية) و(الثقافية) لتجاوز الأزمات التي يَتَمَلَّمُ فيها الفكر العربي الحديث؟.

هناك "إجماع كبير على أن العقل الحديث يتميّز عن كل تجلياته وممارساته السابقة بكونه اكتسب القدرات الفكرية والعلمية للخروج من الانغلاق الذي طالما استدرجته إليه انحرافاته الأسطورية التاريخية والأسطورية الإيديولوجية في صدامه بالواقع. هذا ويقال إن الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب تكمن في قدرته على الخروج من الأزمات ليتقدم كثيراً حتى يواجه عائقاً جديداً⁽¹⁸⁾، هذا لا يعني أننا نؤيد الممارسات التي يمكن إليها العقل العربي، ولكننا نؤكد أن العقل بصفة عامة، أصبح يتميز بكونه يحاول التخلص من الانغلاقات التي وقع فيها من جراء التسّرع والتّعصب لثوابته، وهو هنا يريد أن ينفتح ويؤكد وجود آخر عبر منافذ العقيدة خاصة.

ونبذ الأدوار الاستلالية التي توقعه فيها العادات والتقاليد والخطابات التربوية والأسرية والجنسية. فهو يتقدم باتجاه إصلاح العقل وتبرير الفشل الذي هيمن على الذات العربية منذ صدامها مع الغرب. وهذه الحساسية هي التي تؤمن بالتجديد، طبعاً التجديد الذي لا يُسَاء فهمه، حيث يمكن لنا أن نعلن أنّ المعنى مهما كان "لا يبني ويتشكل إلاّ لكي ينهدم وينهار، فالمعنى يتشكل عن طريق تدمير المعنى، أو على أنقاضه. ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائماً لكي يحل محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعاً، وهكذا دوايلك... وعُمِّكنا تقليد جوليا كريستيفا هنا ونقول: التوليد المدّام للإنسان: أي الذي يلغى إنساناً قديماً وتنقيضاً قديماً⁽¹⁹⁾ لكي يُحل محله إنسان جديد. هناك دائماً إنسان جديد ينهض على أنقاض الإنسان القديم"⁽²⁰⁾.

ولذلك فالتحلص من هذه التوترات والاحتلالات التي تعاني منها الشخصية العربية الإسلامية يمر من هذه الزاوية شريطة أن نحتكم لصوت العقل والمنطق ونبعد عن التهريج الذي يهيمن على الكثير من المركبات الفكرية العربية وغير العربية، وفي الحق فإن الاختلاف هو "الأصل"، ولكنه أصل يتذرع معرفته وإدراكه كما يرى دريدا⁽²¹⁾.

القسم الثاني: الشواغل المركبة في الفكر العربي ووهم التفكيك

لاشك أننا سنجد أنفسنا مرغمين على الإشارة إلى فترة الموحدين التي عرف فيه التفكير العربي نوعا من الحركة المحمودة، والتي كان لها دور فاعل في ترقية الإنسان العربي، بعدهما كانت حالة "العالم الإسلامي" في الوقت الذي قامت فيه دولة الموحدين لا تبعث على الاطمئنان، فالالدولة العباسية بالعراق ودولة الفاطميين بمصر بلغتا إلى دور الهرم المزمن الذي لا قيام بعده، ودولة المرابطين بالمغرب كانت كافرة مجسدة في نظر المهدى بن تومرت مؤسس دولة الموحدين، وإن كان لم يشأيه على هذه النظرية سوى أتباعه منهم، وكان ابن تومرت هذا ساح في الشرق حيث أخذ عن الغزالي وأبي بكر الشاشي وابن عبد الجبار ببغداد، وعن أبي بكر الطروشي بمصر، وفي المغرب حيث قرأ على ابن أحمدين بقرطبة من الأندلس، وعاين حضارة هذه البلاد التي ساح فيها، وتشبع بأفكار أهلها عامة، وبخاصة أساتذته، وبصفة أخص الغزالي⁽²²⁾، وقد آمن هذا الرجل والمؤسسين من بعده، بأنه ينبغي أن تعالج مظاهر التخلف والانحطاط التي عليها العالم الإسلامي، بتأسيس خلافة إسلامية عامة تضم هذا العالم و بزعامة الدولة الموحدية، وقد عمل هؤلاء على أن تكون حضارتهم مطبوعة بطابع العظمة والدين والتجدد في معظم مظاهرها. وقد اجتهد هؤلاء في التفرد والتميز، وقد حاولوا نشر حضارة تقوم على (العظمة)، و(الدين)، و(التجدد)، وقد ساعدتهم في ذلك أن البلاد المغاربية لم تكن قاحلة من المعرف، ولكتّهم وجدوها بلغت شأوا عظيما في المعرف وفي تعظيم حدود الله وشعائره.

وقد كان "فضل الموحدين على المعرف عظيماً، فإنهم حافظوا على ما اختاروه منها إلى حد كبير وشجعوا، كما شجعوا كثيرا من العلوم التي تكن رائحة أو كان محظوظا رواجها في العهد المرابطي، وطبعوا كل ذلك بطبعهم الثلاثي الخاص، وإن تشجيعهم للمعارف التي كانت شائعة في عهدهم بلغ مبلغا عظيماً، وكان تشجيعا مادياً وأدبياً وتفننوا فيه ما شاءت لهم همهم الكبيرة أن يتفننوا"⁽²³⁾، وشاعت عندهم تقاليد في السياسة والأخلاق والاجتماع والتربيـة والجهاد، وازدهرت لديهم المعرف المختلفة، وحرصوا على تطويرها بدءاً بعلوم اللسان والتاريخ والفلسفة والمنطق، والتنجيم، والأدب والإدارة، وسائر الفنون الأخرى التي تمكـن للإنسان وتنبت لديه الشعور وقناعة بضرورة إعمار الأرض، والإطمئنان إلى معاشه وقبوله لأصناف التفكير الذي يقوده ويسوس له مسارات حياته...

ولا شك أن هذا العهد هو عهد منظم من حيث الالتفاف حول الأفكار التي كانت سائدة وكان يؤمن بها إنسان الموحدين سواء في تفاعله مع تراثه العربي الإسلامي أو تفاعله مع العقليات التي تحيط به وتصطـبـغـ

بصيغة مخالفة له وخاصة في الجانب العقائدي، وقد كان في هذا الشأن بالذات يلح على الإسلام ويؤكّد سيادته وسطوته، وقد كانوا "يريدون أن تكون هذه الحضارة لا شرقية ولا أندلسية محضة، ولكنّها حضارة قائمة بنفسها، آخذة من هذه وتلك وغيرها، وإن طفت عليها الحضارة الأندلسية" ⁽²⁴⁾ لاحقاً.

وإذا كنا لا ننكر أنّ بين عصر الموحدين والعصور التالية أكثر من نقطة تماس وبؤر صراع، وإذا كان عهد الموحدين قد رفع من أجل الإنسان بطريقة منتظمة، وبالنماذج الفكرية التي يسترشد بها على تفرد هذا العصر في عنوره على مفتاح تقدمه في مجالات الحياة المختلفة، وقد نحا هذا العهد في "تقسيم التراث منحى غير مسبوق ولا مألف" ⁽²⁵⁾، وتسلّل بأدوات ذكية في قراءته وتحليله.

- أولاً: التراث ⁽²⁶⁾ في مواجهة المركبة الغربية:

فإنّ العصر الحديث قد اجتهد في تقريب كثير من القضايا، ورفع عن الهوية الذي استبعدها فكر ما بعد الحداثة، كما أنّ "التأكيد على الهوية هو بالطبع ما لا يحتاج إلى الدفاع عنه أو التذكير بضرورة الاضطلاع به... وقد طرحت الهوية في العالم العربي ضمن خطابين رئيسيين: الخطاب القومي، والخطاب الإسلامي / الأصولي، وفي كلا الخطابين لم تكن الهوية محل تشكيك على المستوى الفلسفـي الابستـمولوجي، كما هو الحال في الفكر الغربي المعاصر، ومن ثم لم تنشأ الحاجة إلى تبرير الحديث حول الهوية أو تعريفها، وإنما كان المنطق، وما يزال إلى حد كبير، هو تحديد منطلقات الهوية أو محدداتها وليس ماهيتها أو الحاجة إلى مناقشتها" ⁽²⁷⁾ وقد ظهر الاهتمام الحيادي العميق والجاد لحظة التصادم مع الغرب، ولكنه ارتكز على المقولات والمصطلحات والمفاهيم التي قدمتها المركبة الغربية - الثقافية والتكنولوجية -، وهو أمر يصنّف على أنه مُنْعَطِف غير متجرّس ومتواوح في آن، لأنّه يستند بعقلية غريبة في أدواتها وإجراءاتها من أجل تصميم أجوبة حياته المغايرة، وفي أحسن أحوال هذا الاستقدام كان "الخلط والمنزوع وعدم التفريق بين العقل والفكر" ⁽²⁸⁾ والموضوعات الفلسفية، والبني الأيديولوجية وتأسيسها المعرفي واتجاهات خطابها السياسي" ⁽²⁹⁾ مهيمنا، الأمر الذي أوقعنا في متاهات الاستنتاج والتّمثل.

ولذلك فإنّ التحدّي الذي تواجهه الأمة اليوم أعمق من ذلك الذي واجهته سابقاً، فهو تحدي حضاري واجتماعي وثقافي أيضاً، فإذا كان الموقف القديم قد "فرض على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم (الّتص) ⁽³⁰⁾ والمعكوف على الثقافة والفكر يحميهما من الضياع ويخافض عليهما التشتت" ⁽³¹⁾، فإنّها اليوم تواجه أعداء من الداخل (التيار الرجعي)، وأعداء من الخارج يتربص بوجودنا.

ولعل الفلسفة العربية الحديثة قد اتكأت على (التراث)، ولكنها في غير اجتهاد وإبداع، و "بهذا أضحت لآفة التقليد مشروعية فكرية وأيديولوجية يطمئن إليها بعض المفكرين العرب اليوم"⁽³²⁾، ومن المفيد الإشارة إلى أسماء لها بعض الاجتهاد والإبداع من مثل (طه عبد الرحمن)، و(محمد عابد الجابري)، و(محمد أركون)، و(نصر حامد أبو زيد)، و(عبد الوهاب المسيري)، في النظر إلى التراث، وفي الدعوة إلى "تجديد الخطاب الفكري العربي، وهي مشاريع تسعى سعيًا جادًّا وأصيلًا إلى بناء مقومات وشروط الإبداع والتجديد عن طريق التحرر من براثن التقليد وجاذبية الحداثة. وهذا لا يحصل إلى متى التزم المتكلف العربي بقواعد ومقتضيات المجال التداوily الإسلامي العربي"⁽³³⁾، لأنه في إمكان الفلسفة العربية خرق حجاب التقليد، وتحطيم الأسوار التي ظلت مهيمنة على العقل العربي مدة لا تقل عن عشرة قرون، وبهذا يتمكن العقل العربي من التصرف في المنقول الذي يوافق المجال العربي و اختياره الفكري. وبهذا يكون سؤال النهضة أو التحديث قد طغى على التفكير العربي الحديث، ولكنّه اصطدم بالمركزية الغربية التي أوقعته في الفوضى والمغالطات، ولم يتمكن من اقتراح البديل لهذه الكونية الصادمة والمخيفة والعنيفة في آن.

- ثانياً: النهضة العربية وهامش التحرر:

ولقد "امتلكت النهضة العربية جرأة نادرة في اغتيال خيارها الثقافي، وغالت إيغالاً في هذا التحطيم الذاتي دون أن تدرك بأنّ خيار المصالحة الداخلي، و الخيار الاستيعاب لمكونات العقل العربي هي مفتاح السر في مشروعها ذاك، وهكذا راهنت النهضة العربية على تقدمها الحال على حساب التعددية والحرية و تداول المعرفة والسلطة، سواء في القطر الواحد أو محمل أقطار الوطن العربي"⁽³⁴⁾. ومن أوهام النهضة:

- 1- الوحدة، الموية، الأمن الثقافي.
- 2- الموية مهددة في وجود تواصل غير متكافئ مع الآخر.
- 3- الموية والخصوصية هي الانفتاح وليس التقوّع على الموروث (الإقامة في الماضي) جلب لنا أعداء كثر دخلنا معهم في صراع وليس في حوار.
- 4- الخصوصية والموية هي امتلاك لقيم حضارية مع تطوير وتأويل للتراث.
- 5- غياب الاستشراف أو أنّ عنصر المستقبل غائب في المشروع العربي.
- 6- الحلم بالماضي والطموح إلى استرجاعه.

وبإضافة إلى ذلك فإن المفاهيم الفلسفية المتداولة عندنا هي مفاهيم تتجه لتملك التراث الفلسفي، سواء (التراث الغربي) أو (التراث العربي الإسلامي)، وهي مفاهيم يمكن أن ترد إلى ثلاثة أساسية:

1 - مفهوم التاريخ وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية التاريخية والإرادية والاستمرارية والقطيعة.

2 - مفهوم الهوية وما يتعلق بها كالأصالة والقومية والخصوصية والتحول.

3 - مفهوم الأيديولوجيا، وما يرتبط به كمفهوم التأويل القراءة الموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال⁽³⁵⁾.

ولذلك فعلاقتنا بتراثنا الفلسفى⁽³⁶⁾، أو غيره علاقة تتجه نحو الإبهام والتعقيد، فإذا توجهنا للتراث، ينبغي أن نتساءل حوله، وعن القيمة من استطاعه، وقبل هذا ينبغي أن نحدد الماهية أو المقصود من التراث، وهذا لم يحصل في التفكير الحديث، فنجم ذلك الخلط أو قل التفكك من أجل التفكيك، فالتفكير العربي الحديث في هذه النقطة بالذات يبحث عن سلف له يتکئ عليه ليثبت حضوره، يبحث عن ابن رشد وعن إخوان الصفا والمعتنلة والفارابي، والجاحظ ولكنه - في الحقيقة - يُشَرِّحُ الجُثُثُ الْمَاهِيَّةَ كما يقال، أو يقبل الأموات ظناً منه أنه يتصالح معهم ويحظى بكراماتهم، وحين تتجه للتفكير الغربي عموماً والتفكير الفلسفى خصوصاً، ينبغي النظر في قضية (الأثر والتأثير)، المبنية عما في الماشقة العربية والغربية، وهل الحوار بين الثقافتين حوار متكافئ أم تابع ومتترجم لا يقوى على الإبداع والتمايز⁽³⁷⁾، من هذه الاتكاءات العامضة، وهذا الاجترار المتكرر يبدو أن الفكر العربي الحديث يُنجز لعبة معرفية أقل جاذبية وأقل تأثيراً.

ولتأكد هذا المذهب نرى أن التعامل مع القضايا الشواغل في الفكر العربي الحديث ينصب على معاينة بسيطة لا تعاطف ولا صراحة ولا مواجهة ولا نفاذ، إن هذا الفكر ينصب على أشياء مألفة مراوغة وتنطع الواقع بعض البؤر والسكوت والجدل، حركة إبداعية معتمدة لأنها "أجوبة لا تسмо إلى عمق السؤال ولا تستقرء منه مشروعها، فهي تتردى في سذاجة الكيان المنحط وتتلون بالخطاطه العقلي"⁽³⁸⁾، المشروع الفكري العربي الحديث يعيش حالة من التذكر لكل ما مضى، لأن الأشياء التي بحوزتنا الآن لا يمكنها أن تخلق جواباً لأوضاعنا الراهنة⁽³⁹⁾، والمنفلت من بين أيدينا هو ما تستهدفه تطلعاتنا، وليس من المفيد أن نرسم خططات في خيالنا ونسقطها على واقعنا المهدور. إذن على الفكر الحديث وهو يقرأ هذه القضايا: التراث، العلمانية، الحداثة، ما بعد الحداثة، تداخل الحضارة وصراعها، الديمقратية، الإرهاب، اليهودية والصهيونية، الجسد والمرأة

والحسن، والحرية، والحركات الإسلامية...)، لا يؤثر أطروحته بأننا كائنات قُدّر لها ألا تنهض إلا بالتفكير لكل قيمها الاجتماعية والأخلاقية والدينية وأن ما بحوزتها لا يصلح للتهضة وتجاوز الركود الذي نعيشه.

القسم الثالث: مصائر المشاريع الفكرية العربية في زمن التحولات وانهيار المتعاليات

لا ننكر أننا في زمن التحولات الكبرى⁽⁴⁰⁾، وانهيار القيم، ولا ننكر أن هذا الزمن يكتنز إشارات عببية ويركض لإعادة النظر في كل المسلمات بدءاً بالجذور، و"بغية تأطير المزج، والكشف عن دلالته يتعين الجواب عن الأسئلة: من يتكلم؟ إلى من؟ أين؟ متى؟ علام؟ ولم يتكلم؟ وهي تختزل بالمثلث (أنا، هنا، الآن)"⁽⁴¹⁾ ولا يختلف عن الأمم التي سبقتني إلا في كوني أطمح في أن أملك عقلاً إسلامياً. إن المنطق المتحكم في هذا العصر منطق غريب يمزج بين الحلم والواقع، ويخلق الواقع الذي يواجه به الأشياء "نحن إذن أمام ماض لا يمكنه إلا أن يصبح حاضراً ولكن لن يكون كذلك إذا غداً حضوره ثقيلاً جاثماً مكبلاً لكل حركة، قاضياً على الزمان. إن الحضور لا يكون إلا إذا تخلله الزمان، ولن يخلله الزمان إلا إذا غداً حركة، ولن يكون حركة إلا إذا كان انفصالاً وفراغات وقطيعة. هذا هو الشكل الممكن للتسلق الفعلي للتراث، وهو لا يعني إطلاقاً إهمالاً أو عدم اكتئان، لكنه يعني كذلك ذوباناً في الماضي وإنما زرعاً لروح الانفصال وروح التحديث"⁽⁴²⁾، إذن هذا العصر يريد قطيعة وانفصال ويريد ذوباناً كما يريد الدخول فيما يسمى بالتحديث من دون أن يبرر مظاهر الدخول وأسبابه.

- أولاً: الحداثة (ملء فراغ أم اختراق؟):

وبهذا المنطق هل يستطيع الفكر العربي الحديث مواجهة هذه المعرفة الجديدة التي تنكب على قراءات مخالفة ولكنها مخيفة أيضاً، بكل ما تقتضيه هذه الكلمة من إقصاء لأطراف أخرى. ومن هنا فإننا نريد للثقافة العربية أن تبني طابعاً جديداً على تقاليدها الثقافية، مبنية على الأساس ومضيفة إليه وجهة نظرها، وهو أمر ألح عليه التفكير العربي الحديث لدى أدونيس، محمد أركون، علي حرب، حسن حنفي، طه حسين، محمد بنیس، زكي نجيب محمود، إدوارد سعيد، وغيرهم من اشتغل على فكرة الثبات والتحول، و"الوقفة الصّحيحة إذن هي أن ما بقيت ظروفه على حالها تبقى مبادئه مُثلاً علياً للحاضر كما كانت للماضي، وما تغيرت ظروفه تتغير مبادئه، فالملروث عن الأصلاف هو لنا بمثابة نقاط ابتداء، نبني بعضها ونحذف بعضها بحسب ما تقتضيه حياننا العصرية"⁽⁴³⁾، وبهذا نادت أغلب أطروحتات الفكر العربي الحديث.

ولأنّ الأمة العربية قد مرت بمراحل انكسار كثيرة وعديدة، ولازالت تدفع الثمن غالياً، ولا زلت المؤامرة مستمرة، ومن هنا تبرز الحاجة ويصبح الطلب أكثر إلحاحاً لوجود كوكبة أقدام تقود مسيرة التنوير وتعيد للمثقف العربي دوره الريادي في خلق رأي عام مستنير قادر على مواجهة ثقافة الخنوع والتغريب وتقبل واقع الحال رغم قتامة لونه وفظاعته⁽⁴⁴⁾. فهل تستطيع أدوات التفكير العربي الحديث، وأدواته الثقافية أن تستعيد دورها وتؤدي مهمتها المترافق عليها في مختلف ثقافة العالم، أم تظل في حالة الغيوبية التي تعيشها منذ عقود؟.

فالتفكير العربي أمام رهانات كثيرة أتينا على ذكرها سابقاً وهي الحداثة وما بعد الحداثة، فلم تعد "مسألة الحداثة" تقتصر على كونها قضية. إنما تتجاوز ذلك ليصبح إشكالية على المستويات كافة: رؤية وإبداعاً وتلقياً، وعلى مستويات الاستجابة رفضاً أو قبولاً، وذلك لأنّ الحداثة كمفهوم قد انفصلت تماماً عن مفهوم التجديد أو المعاصرة، وهو انفصال يتفق عليه كل المتجادلين حول الحداثة، لأنّ الجميع يرضون بالتجدد، ويقبلون بالمعاصرة، لكنّهم يختلفون حول الحداثة. من هنا تتميز الحداثة، وإن لم تتحدد⁽⁴⁵⁾، ولذلك فقد هرول بعض مفكري العربية نحوها وحشر مقولاتها للتداول، وبعدهم الآخرون نحو التراث يريدون أن يخرج منه الطريقة المثلثى، ظهرت أسماء بحجم مختلفة وعلى كل الأصعدة، ولقد انكشفت الحداثة أمامهم، فألقوا عليها كل المهموم الفكري. وفي الحق فإننا "نعيش بالفعل زماناً يوصف عن حق بأنه زمان العولمة الثقافية، وهي عولمة باسطة نفوذها بالدرج على سائر المجتمعات البشرية بدون استثناء يذكر، وهي أيضاً رامية أيضاً إلى ربط الناس اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، بأشياء وأحداث تقع خارج أوطانهم، وخارج تاريخهم، وخارج ذاكرتهم الوطنية"⁽⁴⁶⁾، فثقافة العولمة انتشرت بسرعة الضوء، وتفرض صيغها وأشكالها ومضمونها على كل الثقافات البشرية، وتقدم نفسها على أنها ثقافة عالمية وكونية ينبغي الخضوع إليها والاعتراف بمقولاتها ومقدراتها على احتواء العالم.

ولقد تنبأ العلماء بأنّ هذه الثقافة التي تقدم نفسها على أنها النموذج المثالي ينجر عنها التبعية والاغتراب والاحتقار للشعوب المغلوب على أمرها، وهذا أمر قد تنبأ له ابن خلدون في الفصل الثالث والعشرين من المقدمة "إن المغلوب مولع أبداً بالإقتداء بالغالب، في شعاره وزيه ونخلته وسائر أحواله وعوائده... لذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبيه ومركيه وسلامه... بل وفي سائر أحواله... فإنك تجدهم يتشبهون في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم... حتى يستشعر ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر الله"⁽⁴⁷⁾، وعموماً نريد أن نؤكد على أنّ "الخطاب العربي المعاصر عن المثقفة والهوية الثقافية إلا الناشـر فيه، يعتبر المثقفة ظاهرة تاريخية موضوعية ويؤمن بضرورة المثقفة الإيجابية والمتكاففة"⁽⁴⁸⁾. كما يرى في الهوية الثقافية مشروعها وجودياً قابلاً للتجدد باستمرار. وهو لا ينتقد ثقافة العولمة

بل يعترض عليها في معاييرها البرجاتية لتأويل تلك المبادئ، وفي جوانبها العدوانية والمحقرة للهويات الثقافية الوطنية للشعوب، كذلك في مظاهرها الاستغلالية والتهميسيّة للمجتمعات النامية والمحولّة لها إلى أذناب وتوابع⁽⁴⁹⁾، والاعتراض هنا يدخل ضمن قناعة لا تقدم ولا ثُغّر في مسار الحداثة والثقافة الغربية التي تهيمن وتغذي أطروحات كثيرة منها العولمة وأطروحة صراع الثقافات.

ولقراءة المشاريع الفكرية العربية الحديثة، ينبغي الإشارة إلى أنّ التفكير لدى العرب، قد يعني الفهم أو التفسير أو نقل ثروة من المعاني من أجل الارتفاع، ويحاول هذا التفكير إحداث علاقة بين المعاني ومواجتها بينها وبين الواقع والترااث، وهو أمر لافت في التفكير العربي وهو غير معيب في ظل هيمنة المركزية الغربية، وتکاد معظم المشاريع العربية ت نحو هذا النحو ويمكننا أن نتلفظ بهذا حيث يجب الفهم لكي يكون الاعتقاد، ولكن يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم. وليس هذه الدائرة حلقة مفرغة، وهي أقل دائرة ميتة، إنما دائرة حية ومحفزة. يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم: إنّ المؤول لن يقترب أبداً مما يقوله نصه إذا لم يحيي في حالة المعنى المتسائل عنه⁽⁵⁰⁾ ينسحب هذا الأمر على الرموز والأساطير والمواد الشعبية والعادات والتقاليد والحضارة والثقافة والإعلام والسياسة والنظم وكل النطف الفكرية والنقدية واللغوية، ينبغي خلق نوع من الموازنة بين (الفهم والاعتقاد)، لأنّ الخواطر قد تقع متقاربة بين الأمم والشعوب.

- ثانياً الأطروحات الحديثة ومأزق التجديد:

وسنمثل ببعض المشاريع منها: محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالى، محمد أركون، علي حرب وعبد الوهاب المسيري ونصر حامد أبو زيد، محمد شوقي الزين، أحمد الدلبانى، محمد بنیس، إدوارد سعيد، وأدونيس... وستتحدث عن بعض القضايا التي تحرّأ هؤلاء في إثارتها، في ظل هيمنة المركزية الغربية، وهل استطاعوا أن يحسّنوا صنعاً للأمة العربية، وهل تقيّم الأمة لهم اليوم وزناً أم نفذ كل الفكر وتسلل لنا الوهن ولم نعد في حاجة ملـن يـفـكـر ويـجـتـهـد ويـصـلـحـ الأـحـوالـ؟.

يرى عبد الوهاب المسيري أن "الحداثة تخص تحسن البشرية التي قد أصبحت من خلال فلسفات الذات واعية بنفسها وبماضيها وبصيرتها، وقد أصبحت الحداثة المحور الذي سنقرأ به الماضي وسنفهم الحاضر، ونستشرف المستقبل ونشريع له، فهذه المحورية للحداثة هي التي تكونت بها فلسفة النهضة ، والحداثة هي أيضاً وضعتها فلسفة الأنوار التي جاء بها القرن الثامن عشر، حيث "اكتشف فلاسفة الأنوار أن للبشرية تطوراً مرحلياً يصبح تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانتهاها سوف يكونان نتيجة لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار

للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن⁽⁵¹⁾. وعلى ضوء هذه المخوبية التي قال بها المسيري تحرك الفكر العربي، ناقدا لتراثه، ولواقعه، ومستشرفا مستقبلا، يتتصدر هذا الفكر اسم من الأسماء الكبيرة وهو الدكتور محمد عابد الجابري الذي ألف كتاب (تكوين العقل العربي)، وهو ضمن مشروع كبير وأساسي للتحديث هو (نقد العقل العربي)، وأطروحة (العقل) قد سبقه إليها كانط (نقد العقل الخالص)، وكتاب (تكوين العقل العلمي) لغواستاف باشلار، فال الأول كان فتحا في "الثورة العقلية" والثاني فتح أفقا جديداً في مجال البحث في أصول المعرفة العلمية وأسسها، أي ما أصلح على تسميته ب "الأبستيمولوجيا" (دراسة الشروط الضرورية لإنتاج المعرفة ونقدتها...)⁽⁵²⁾. والجابري لا ينساق لتقليد الصياغات السابقة، وإنما يرتكز على ضرورة (استئناف النظر في معطيات الثقافة العربية)، وهو يشدد في تفعيل معطيات الثقافة العربية على : البيان والبرهان والعرفان، وهي نظم معرفية تمثل المكونات الرئيسية للعقل العربي، وهو النظام البيني (علوم النحو والبلاغة والفقه والكلام، والنظام العرفاني ، وهو(الكيمياء والتنجيم، والتصرف والتسيع والإسماعيلية، وأخير النظام البرهاني، وهو (المنطق والفلسفة والرياضيات والطبيعتيات)، ويدعو هذه الأنظمة ب (المعقول الديني العربي)، و(لامعقول العقلي)، و(المعقول العقلي)⁽⁵³⁾. وإن "استئناف النظر إنما هو في الحقيقة استئناف البدء ومساءلة الأصول، أي تأويتها. ولا شك أن الجابري قام بتshireح ممتاز للعلوم العربية كالنحو والبلاغة والفقه والكلام، وكشف بجلاء عن الآلية التي استخدمها العقل في إنتاج مواده في هذه الفروع العلمية... وتحول في قطاعات الثقافة العربية، فهو مساح ممتاز. ولكنه ليس جيولوجيا ممتازا"⁽⁵⁴⁾ على ما يظن كثير من المهتمين بفكر الجابري، لأنه يتذرع على من رام قراءة الثقافة العربية القديمة، أن ينطلق من قوانين يصنعاها هو لممارسة سلطة بعينها على هذه الثقافة المبهرة والمتنوعة في آن.

وهذا هو الاستغراب المقلوب الذي تحدث عنه حسن حنفي حين قال: ثم ظهر في جيلنا "استغراب" مقلوب، بدلا من أن يرى المفكر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، وبدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا رأى الأنا في مرآة الآخر. ولما كان الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه، نبدأ بمرآة الآخر ثم صورة الأنا فيها"⁽⁵⁵⁾... ويلخص حنفي عيوب هذا الاستغراب المعكوس حسب علي صديقي⁽⁵⁶⁾ في الآتي:

- 1- اختيار جزئي من التراث الغربي، وليس الغرب ككل.
- 2- نوع هذه الأجزاء خارج بيتهما مع أنها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى.
- 3- قراءة التراث الإسلامي من منظور الجزء الدخيل، مما يطمس خصوصية الجزء المقرؤ.

4- ابتسار الكل، تراث الأنماط، ورده إلى جزء مشابه في تراث الآخر حتى يحدث التلقيح والتشابه.

ولذلك فإن التراث العربي ككل لا يتجرأ، ويكتنف بالشمولية والتداخل، وفهمه في سياقاته المختلفة (الاجتماعية والتاريخية)، يتطلب وعيًا كبيراً بهذه الظروف، ولا يمكن أن تستحضر التموزج الأجنبي في تطويره وتخليله، وربما هذا الخلط والخلط هو الذي وقع فيه جل مفكرينا، ومن هنا وقع التفكير في متاهات كبيرة، ووهم على مستوى التفكيك والتأويل.

وقد نحا هذا المنحى في تفكيك التراث أدونيس في قراءته المستفيضة حول الثابت والتحول في الفكر العربي، واستقدم الأدوات الغربية، وتحيّر بواسطتها النماذج الشاذة، والذي يريد قياس وفرة الآراء التي قال بها أدونيس اتجاه الموروث وكامل مواده، وقدرة احتكاكه للنموذج الغربي يراجع ما كتب⁽⁵⁷⁾ في دراساته المتعددة والمثيرة للجدل، فهو يشير المخاوف حول المواد التراثية (السياسية والاجتماعية والتاريخية والدينية)، ويقدم أطروحتات سوداء توهّم بالموضوعية، وتؤكّد أن الإنسان العربي -اليوم- يمر بنقلة حضارية جريئة إذا انقطع عن موروثه ومقومات حياته. يريد أن يقدم التراث في "عزلة" ليسهل اغتصابه، وهو باختياره لتلك النماذج المهمشة في تاريخ العرب والمسلمين يطمح لتحويل هذه الذات إلى حشرة كما قال كوفكا.

يرفع من أجل الحداثة وجميع إفرازاتها، وعن العولمة والعلمانية وعن المشاعر والتخنث، ولا يمكننا إنكار تأثيرها في كل ما يُصدر شعراً ونشرأً، وقد أخضع بمعجمه التراث للمحاكمة، ويُقحم نفسه في كثير من الخبث، وكأنه "وجد نفسه في المكان الخطأ، أمام متاهات لا حدود لها، ولا حصر لها، إنه عالم غامض، أمام شخص لا حول له ولا قوة اطلاقاً، سوى التّدرج في مجموعة أخطاء عبّشة"⁽⁵⁸⁾، وهو كما قيل مثير للدهشة، ومثير للأسى، في منطق كتاباته ومنطق تفكيره...

ويشتراك أدونيس والجايري مع محمد أركون في المناهاة بدمج الإسلام مع باقي المفاهيم الغربية، أو ما يطلق عليه (علمنة الإسلام)، وهؤلاء كرسوا وجهة النظر الغربية في فهم الإسلام وأطروحته، يقول محمد أركون "حظيت فترة القرن الثالث والرابع الهجرين باهتمام غربي كبير، ثم اخسر هذا الاهتمام وعاد مرة أخرى ليشغل بالسنوات الثلاثين الأخيرة من مسار الإسلام وتاريخه أو ما يسمى: بظاهرة الأصولية الإسلامية. ولم تختتم الدراسات الغربية بما بعد القرن الرابع الهجري وما قبل سبعينيات القرن العشرين من مراحل وحقب. وهذا يدفع إلى القول بضرورة إعادة كتابة تاريخ العالم المتوسطي سواء من الجهة الأوربية أم من الجهة الإسلامية، والمقصود بالجهة الإسلامية هنا العربية فالتركية فالإيرانية. وضمن منظور الرؤية التاريخية وفتراتها، ينبغي أن تتموضع ظاهرة

المهيمنة أو الغلبة المتزايدة للغرب وظاهرة التدهور المتزايد للمجتمعات العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال... وفي الصفة المقابلة لأوروبا، نجد أنظمة عسكرية سيطرت على الحكم وحجبت الفضاء الكلاسيكي للإسلام والقائم على الحوار والاستيعاب.

وقدمت خليطاً من أفكار الحادثة من الحرية والعدالة والتسامح والتقدم ونداءات عاطفية هائجة وممارسات مزروعة في أوساط تقليدية وتراثية. وبدلاً من الانخراط في نقد التراث من الداخل، فضلت القيادات السياسية الاستيراد السهل والخلط بين المتناقضات وعدم تحمل المسؤولية التاريخية الحقيقة⁽⁵⁹⁾، ونظام المعنى في الفكر العربي الحديث الذي يقول به أحمد الدلباني ليس "منفتحاً ولا تعددياً"⁽⁶⁰⁾، وهو من "منظور نceği تفكيري لم يخلص من البنية الدينية رغم تعلمه الظاهر وثورته المزعومة. لماذا؟ لأنّ نظام المعنى عندنا لم يتغير في عمقه، وظلّ قائماً على ما يسميه أدونيس "المسبق"⁽⁶¹⁾، فمحمد أركون كمحمد عابد الجابري، يقترح في مشروعه الفكري تخلص التاريخ الإسلامي من الخرافات التي علقت به، وينادي بمساءلة من أجل نقد العقل الإسلامي بما هو جملة من الآليات المعرفية، ولكنه استحضر لهذه المسائلة ترسنة من الأدوات الغربية التي لا يمكنها تخلص التاريخ الإسلامي مما علق به من تشويهات وإخفاقات، والتي ينظر إليها محمد أركون أنها محور لفهم وتفسير الإسلام. والحرف على مكامن القوة والضعف فيه، وكشف الموماش التي تساعده على تأويل طقوس الماضي المعاصر. ولكن محمد أركون يرى أن الخطاب الإسلامي الراهن خطاب جماعي اجتماعي وليس ظاهرة لأنّه يعيش اغتراباً مزدوجاً، عن العالم وعن تراثه، وهو خطاب غارق في الانتفاخ، وهو خطاب إيديولوجي بالمعنى التام⁽⁶²⁾.

ومن الأسماء الأخرى والتي يمكن أن نرى أنها خرجت من معطف أركون والجابري، نذكر علي حرب، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالى، حسين مروءة، وهناك بعض الاستثناءات مثل: عبد الوهاب المسيري، إدوارد سعيد، وطه عبد الرحمن، ونصر حامد أبو زيد الذي تعامل مع التراث بطرق ابنتها من قناعات تفضي إلى إعادة قراءة التراث وخاصة قراءة علوم القرآن التقليدية قراءة نقدية تحليلية، وهو لا يحمل الإخفاقات للنص، وإنما يرى أن اختزال التراث في الإسلام، أدى إلى اعتباره هوية يمثل التخلص عنها وقوعها في العدمية وتعرضها للضياع. وهو المعب عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح التقدم مرتكناً باستيعاب ما أتجهه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معهياً غازياً محتلاً لأراضينا مستغلًا لأوطاننا⁽⁶³⁾. فهو يشابه أدونيس ومحمد أركون في إمكانية الأخذ من الغرب لتطوير حياتنا، ولا ينبغي النظر أو حصر التراث في الإسلام، لأنّ التراث كما رأى الجابري أبواب هي

(البرهان)، و(البيان)، و(العرفان)، وهو لا يدل على السكون والحمدود، بل فيه نماذج راقية يمكنها أن تنتهي بنا إلى التقدّم والخلاص.

واختزال التراث في الإسلام أوحى إلينا بأنّ الحضارة الحديثة هي للآخر المتفوق والمعتدى والمتقدّم والمعلم كذلك. لذلك ينبغي تحرير الإرادة البشرية من الأوهام التي علقت بها ليتجاوز مخنة الضعف والانكسار. وهو لا يريد العودة المرعوبة كما قال علي حرب، وإنما يريد عقلانية وقناعات تنتهي بنا إلى احترام خصوصياتنا واحترام انجازات الآخر الذي لا يمكن أن نتواءل معه من أجل تخريب ذاتنا وتراثنا الذي هو أوسع وأشمل، علينا أن لا نكون ضحايا أفكارنا، كما تتحسّم في أشكال الوعي وأنمط التفكير ونماذج الرؤية وقواعد المعاملة: الأحادية الفكرية، النرجسية الثقافية، الطوباوية الأيديولوجية، الخوف من التغييرات، استدعاء الآخر والعالم، التهرب من حمل المسؤولية والإحساس بالظلمة، فضلاً عن أخطر الآفات والأمراض، كما يتمثل ذلك في عبادة الأصول وتقديس النصوص وإرادة التائه، أي كل ما يصنع المزائيم والكوارث⁶⁴⁾. وما يهمنا -تسهيل العبور- في كل ما سبق هو (الوعي) بأنّ المنطقة العربية واقعة تحت المظلة الغربية، وأنّ الخطاب العربي الحديث ظاهره مقاوم وباطنه -للأسف- بذريعة ضعيفة لا يمكنها أن تنهض بها وتحقق وجودها، ولذلك قلنا بالوهم اللامحدود على مستوى القراءة والتحليل، وقلنا بالمتاه والتلادشي في التأويل والاعتقاد في نتائج هذا التأويل.

خاتمة:

تجديد الفكر العربي الحديث (رؤيه استشرافية):

الفكر العربي الحديث إذن مشغول إلى حد الموس، بإعادة القراءة، وإعادة تفكيك الثقافة العربية بدءاً بالجذور، فإنه يؤمن بأنّ الأجيوبة تكمن في ذات الإنسان، وفي ركن من أركان هذه الأرض، طبعاً الأرض التي يعيش سكانها حالة من القلق وعدم الاستقرار، ويحاولون دائماً الخروج بأقل الأضرار، ولذلك فالتفكير اليوم يتساءل عن حل يتيح التخلص من هذا المأزق الحرج الذي يعيشه الإنسان بعامة والإنسان العربي خاصة. وهو يبحث عن قيم جديده تجعل هذا الكائن يقوم بتميم شبكات التواصل مع أبناء جلدته، وبدون توهم ينبغي أن نؤمن بحقيقة القيم كما يقال، ونؤمن بها برغم أن المفهوم مُؤلم وقد تغرقنا في آلام أكيدة.

ولعل هذه الاعتبارات هي التي تكون مدخلاً لضرورة تجديد الفكر العربي، وذلك بتنقيم اعوجاج التراث من جهة، واعوجاج الحداثة من جهة ثانية، كما يقتضي هذا التقويم إعادة النظر في المتلقي أو القارئ

لهذه الخزم الفكرية الوافية من تراثنا ومن غيره وخاصة تلك المتعالية التي قدّمت نفسها على أنها البديل الذي يُعوّل عليه في قيادة الإنسان إلى الحياة الكريمة.

ليس خفيّاً أنّ مواجهة هذا التعالي يكون بتقاسم الفكر العربي بمنطق العقل الذي هو المعرفة والعلم، والفهم والتعقل، والاعتقاد، والتفكير مع العمل كما يرى طه عبد الرحمن، وبذلك نتوجه نحو الأخلاق كآلية للخروج من المزالق التي أوقعتنا فيها العولمة، والتسرع المستمر في فهم مقولاتها.

إنّ القيام بعملية المدم أو بالأحرى التقويم، ينبغي أن يُرافقه فعل البناء الذي تتطلع فيه إلى تكوين كيان جديد بخلاف القيم الغربية التي هي قيم خاصة وليسَت قيم كونية كما يتوهّم بعض المغرّ بهم اليوم. لأنّ الإسلام الذي نحيا به وفيه وله. لا يفصل بين الدين والحياة، وبين الدنيا والآخرة، وبين الروح والجسد... فهو لا يريد تمزيق "الجبهة الفكرية" بين الاقتصاد والسياسة والمجتمع والدين، ويؤكد "وحدة النفس الإنسانية"، ولا يكتثر هذا الإسلام بالطعن والإحالات إلى قلة حيلته، ومحاولات طمس وإثلاف معانيه، لأنّه يدرك أنّ قوته من داخله قبل أن تكون لدى معتنقيه. ولذلك فالإسلام يمكن تطبيقه في سياقات ثقافية مغايرة، ويعبر الحدود، وهو جدير بالاحترام، فهو يحمل سمات تميزه التاريخية والاجتماعية، كما أنّه منطلقاً -بالتأكيد- للارتقاء بالنفس الإنسانية.

ونحن نؤكّد مع أدونيس أنّ هوية الفرد في البلاد العربية تولد معه، وهي سؤالاً وبحثاً في كونها لا تكتمل، إلاّ بهذا التواصل والاستمرار مع منجزاتها التراثية، وقدرتها على التفاعل مع غيرها، ومن هنا كان الصراع الثقافي وكان التداخل، ورحمة نقول امتناج الثقافات وحوار الحضارات، وعلى هذا المستوى تتخطى الهوية الاعتقاد وتنتعش مع العناصر الأخرى وخاصة اللغة لأنّها مشحونة بالفكرة التي تكون سبباً في وجوده.

ومن هنا أرى ضرورة النّظر بعين الجد إلى الأطروحات التي يقدمها الفكر حول اللغة و حول الجسد القائم على فكرة الزوجية، واحترام الجسد وعدم احتقاره، من خلال تأويل النّص الجسماني، والنّظر إليه على أنّه عنصر مهم في هذا الوجود، لذلك فالعنابة به لا يتعارض مع الدين، وقد يخلصه من المؤسّ الذي أوقعته فيه التجاوزات الإباحية التي فرضها الإلحاد. وضمن هذا المنظور يمكن للتفكير العربي أن يجدد نفسه مع الإبقاء على الثوابت الدينية والتاريخية والأخلاقية، ليتدخل في توجيه حياة الناس، والقضاء على الشّرّاثات المجردة الفارغة التي تحمل بذرة فنائها...

وعلى أساس ما قدمناه من إشكالات، وعلى ضوئها، يمكن القول، إنّ الفكر العربي يزداد تازماً واحتقاناً وتخلقاً، ما لم تتضح العلاقة بين هذا الفكر والتراث العربي الإسلامي، والتراث الإنساني عموماً، ولذلك يصبح من الضروري أن نحاور كل التيارات الفكرية والتصورات، ونوطن أنفسنا على الأخذ بما هو منطقي وصالح لا يتعارض والعوامل الداخلية والخارجية التي تميّز الفرد في البلاد العربية، لأنّ ذلك التلاقي المفید سيصبح نافعاً وملائماً لواقعنا المأزوم والمهموم فعلاً.

وفيما يليه فإنّ الفكر العربي الحديث يعني نوعاً من الفوضى البغيضة ناجمة عن حياد المجتمع عن قيمه، وهو خلاصة رمزية ختدي بها على مالا يمكن أن يكون مقبولاً في المجتمع، فكل المواقف المستهدفة تدل على الفوضى، والانحطاط والجمود، وسيكون الإنقاذ كما أسلفنا هو العودة بالذات إلى "الإيمان بالنظام والمدنية الحديثة والاجتهاد". كما أن عملية التّحدِيث المنشودة ينبغي أن تمر بـ(التحليل العلمي للواقع والتراث)، وـ(تعريب التيارات الفكرية الغربية وعمراف العدو)، وـ(تدارك التأخر التاريخي لدى المثقف العربي)، وأخيراً (تحديث الذهنية).

19- مثل (عبارة نيتشه الشهيرة "موت الله" لا تعني أن الله يموت بالمعنى الحرفي للكلمة، أو أنه يموت في المطلق وإنما تعني أن هناك غطاء محدداً من التقديس (هو غطاء القرون الوسطى) قد مات وأنماres). لقد قضت عليه الحضارة الصناعية والتقدم العلمي والتكنولوجي الذي بلغ أوجه في عصر نيتشه (أواخر القرن التاسع عشر)، واكتسح وجه أوروبا كلها. إذن فنيتش لم يختبر شيئاً، فقط أكتفى بمحاجة ما يحدث حوله كما يلاحظ العالم بكل بروء موضوعية ظاهرة كبيرة ما. ومشكلته أنه استيقظ قبل غيره وأطلق صرخته الشهيرة. سؤال نيتشه كان هو التالي: كيف يمكن لهذا التقديس القديم الذي يسيطر على البشرية المسيحية الأوروبية طوال قرون وقرون أن يتفسّخ وينهار لكي يجعل محله تقدير آخر جديد: تقدير العلم وآلة العلم والسيطرة على الطبيعة والكون والأشياء...؟

20- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 261

21- ينظر علي صديقي: مطاراتات نقدية في الأدب والفكر، عين برانت، وجدة، (ط1)، 2013، ص 27 وما بعدها

22- محمد المنوي: حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، (ط1)، 1989، ص 11

23- محمد المنوي: حضارة الموحدين، ص 14

24- المرجع السابق، ص 13

25- عبد النبي الحرري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكم الرشيدية، ص 109

26- (ولعل أول ما ينبغي إبرازه هنا هو تداول كلمة تراث في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الإزهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في ذهاننا اليوم، نحنعرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يمكن أن نلاحظ أن (الإشباع) الذي يتميز به مفهوم (التراث) في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل بكل شحنه الوجدانية وممضامينه الأيديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة...). للتوسيع ينظر ع الرومي. ع كيليطو، ع الفاسي، م، ع الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، (ط1)، 1986، ص 71 وما بعدها. وينظر عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ.

27- سعد البازعي: شرفات للرؤية حول العولمة والهوية والتفاعل الثقافي، المركز الثقافي العربي، (ط1)، 2005، ص 36، 37

28- يعتمد العقل في حراك منظومة عناصره على مجموعة أدوات يمكن أن نطلق عليها تسمية الفكر، وهو الفكر النظري، باعتباره سيرة إدراكية وعيوية تفسيرية متفاعلة موضوعياً مع ساحتين، ساحة الانطلاق (العقل)، وساحة الشغل (العنصر المحيط المناقش). أما النسق الثاني فهو الفكر التجربى، باعتباره سيرة ميدانية وقائمة يقرأ التجربة معزولة عنه تماماً، ويعيد إنتاجها حسب مقولاته وأدواته، متفاعلاً معها ودافعاً بصيورة عناصرها، ومدى معياريتها، نحو منظومة العقل... ويصبح العقل إذن، وغير أنساق الفكر المذكورة، منظومة وأداة "منهجية" ناقدة لذاتها. لأن الفكر لا يربط علاقة سلبية مع العقل، أي أنه يشتغل على عناصر الموضوع حسب المعايير من منظومة العقل، بل عبر حركتيه المستمرة والدائمة يشتغل على نقد العقل نفسه في قدرته على استقبال ومواءمة العناصر المدروسة في صيورتها، وإعادة إنتاجها بما يتواشج مع السببية، التي تتمثل بارتكانها في منظومة العقل وعناصر فعلها في الفكر.. ينظر جمال الدين الخضور، ص 28 وما بعدها .

29- جمال الدين الخضور: عودة التاريخ في التأسيس للميثولوجيا العربية، ج 2 الزمان والمكان في العقل العربي حتى الألف الثاني قبل الميلاد، دار الفرقان للطباعة والنشر، سوريا، (ط1)، 2010، ص 20

30- (القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً. وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة (نص)، بمعنى أنها حضارة أنشئت نفسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز (النص) فيه. وليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن النص أيًّا كان لا يُنشئ حضارة ولا يقيم علوماً وثقافة. إنَّ الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة حدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى...). ينظر نصر حامد أبو زيد ص 9 وما بعد.

31-نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، (ط8)، 2011، ص 12

32- يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفى العربى قراءة فى أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ط1)، 2012، ص 12

33- يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفى العربى قراءة فى أعمال طه عبد الرحمن، ص 21

34- إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، (ط1)، 2009، ص 70

35- بولس لام الكط: هل هناك فكر فلسطي مغربي معاصر...؟ مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 17 مارس 1999، ص 28

36- (وكما أنه لا وجود لمجتمع إنساني بدون تراث، فإنَّ الإنسان الفكر والمبدع والعامل هو شرط ضروري وأساسي لهذا التراث. فبواسطة الفكر والعمل يستطيع الإنسان أن ينتاج بوعي، كل ما بإمكانه أن يتتجه في جميع الحالات والميادين. ومن هنا تتبدى العلاقة الأساسية بين الفكر الإنساني والتراث على العموم، ومن هنا نتساءل مرة أخرى- أليس من حق الفكر العربي الحديث أن يهتم بالتراث الإنساني على العموم والتراث العربي الإسلامي علىخصوص بعيداً عن الاجتزار وعن التبعية العميماء...).

37- للتوضيع في هذه القضايا، ينظر عبد السلام بنعبد العالى: التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفى بالمغرب، وينظر كذلك عبد السلام ياسين: محبة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الموى. ومحمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر.

38- إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، ص 50

39- (منهن تبدو النهضة العربية بدون مستقبل، لأنها لم تقدم سوى الاستعارات ولم تمتلك ما هو أصيل ومبتكراً. استعار العرب كل ما هو نافل عند الشعوب الأخرى ونسبوه إلى أنفسهم كما يقول عبد الله العروي... لكن يمكننا أن ننسب للنهضة ثلاثة عطاءات مختلفة تبحث عن واقع مطابق في يومنا الراهن. العطاء الأول يتجلى في قضية الحداثة بفضلها عن التجربة الأوروبيية. العطاء الثاني يتناول التجديد في التفكير الديني على ضوء معطيات الحداثة. العطاء الثالث يتلخص بالعروبة المتحركة

وهم التفكيك ومتاهة التأويل في الفكر العربي الحديث

د. معاذير بويكر

من نظرية القومية والمتاحلية خصوصاً في مجال الثقافة واللغة...) للتوسيع ينظر (نقد النهضة) خالد زيادة: مجلة دراسات عربية، العدد الثامن، يونيو 1983.

40- لقد اختفت أو انساحت (مفاهيم كالأيديولوجية، الصراع الطبقي، الوعي الطبقي، القومية، الامبرالية العالمية، حركة التحرير الشعبية، حق الشعوب في تقرير المصير، وأن هذه المفاهيم كانت توجه نظاماً فكرياً معيناً، وهو النظام الذي ساد القرن العشرين كله تقريباً... وفي مقابل هذه المفاهيم ظهرت، في العقدين الأخيرين مفاهيم أخرى متزامنة، أو متتابعة في ظرف ستين أو ثلث، مفاهيم تؤسس لنظام فكري مختلف تماماً، لعل أهمها وأكثرها اليوم انتشاراً وشيوعاً، المفاهيم التالية: النظام العالمي الجديد، نهاية التاريخ، صداماً لحضارات، المويات، العولمة، والعلمانية، وحوار الحضارات...)، للتوسيع ينظر، محمد عابد الجابري: حوار الحضارات أية مصداقية في عالم يحكمه صراع المصالح؟. مجلة فكر ونقد، العدد 44، ديسمبر 2001، ص 5 وما بعدها. وينظر كذلك ص 23، وينظر ص 37 وما بعدها. ويمكن إضافة الثورة الإلكترونية، والقارئ المتصل، وغيرها من الأنظمة المعرفية.

41- رائد الصّبّح: تقدیس المدنس في الشعر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء، المغرب، (ط1)، 2017، ص 148

42- عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن، ص 10

43- ركي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 199، وللتتوسيع ينظر سعيد بنسعيد العلوى: الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، ص 51 وما بعدها... وينظر علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقديمية مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، ص 27 وما بعدها وخاصة القسم الأول والثاني من هذا الكتاب...

44- سيف محمد المري: أدوات الثقافة العربية والغياب عن الوعي، مجلة دبي الثقافية، العدد 69، فبراير 2011، ص 9

45- عبد الله الغذامي: تشريح النص، المركز الثقافي العربي، (ط2)، 2006، ص 9

46- عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثقافه والهوية الثقافية، مجلة أيس، العدد 02 السادس الأول 2007، ص 12

47- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار البيان، بيروت، ص 147

48- (كشف الانفتاح على ثقافة الآخر، عن عملية تواصلية معه، ساهمت بدورها في ظهور المثقافه التي وقعت نتيجة الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتآثر والاستيراد والرفض والتمثيل وغير ذلك، مما أدى إلى ظهور عناصر جديدة في طريقة التفكير، وأسلوب معالجة القضايا وتحليل الإشكاليات باعتبارها عملية تواصلية مستمرة مع الثقافة الغربية مما أدى إلى (هيمنة المركبة الغربية..)، (الاستجابة السريعة من طرف الثقافات المستقبلة... للاستزاده ينظر عبد الغني السلماني، الخطاب الثقافي في زمن التحولات، ص 39 وما بعدها).

49- عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثقافه و الهوية الثقافية، مجلة أيس، العدد 02 السادس الأول 2007، ص 19

50- بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، تر منذر عياشى، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، (ط1)، 2005، ص 351

51- عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، 209

- 52- للتوسيع ينظر علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت، (ط1)، 1985، ص 7 وما بعدها
- 53- للتوسيع ينظر علي حرب: مداخلات، وينظر طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمية الرئاسية عبد النبي الحريري، وينظر، أحمد علي زهرة: العقل العربي بنية وبناء دراسة نقدية لمشروع الجابري، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد محمد أركون.
- 54- علي حرب: مداخلات، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، (ط1)، 1985، 23
- 55- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1)، 2000، ص 55
- 56- علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر، ص 106
- 57- للتوسيع ينظر (الثابت والتحول، أدونيس والإثم الهيراقليطي عادل ضاهر، أدونيس: محاضرات الإسكندرية. سفر الخروج، أحمد الدلباني).
- 58- كافكا في النقد العربي (البداية)، 1994-2005، دار الحصاد للنشر، سوريا، دمشق، (ط1)، 2006، ص 279
- 59- محمد أركون: رهانات المعنى وإرادات الheimen، تر هاشم صالح، دار الساقى، لندن وبيروت، من خلال محسن بن زاكور: مقاربة منهجية لبعض القضايا الآنية للفكر الإسلامي المعاصر، ص 35
- 60- أحمد دلباني، سفر الخروج، ص 18
- 61- أحمد دلباني: سفر الخروج، ص 19
- 62- المرجع السابق، ص 63, 64
- 63- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الheimen، المركز الثقافي العربي، (ط5)، 2006، ص 13
- 64- علي حرب: تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، (ط1)، 2008، ص 127
- المصادر والمراجع:**
- 1- ابن منظور لسان العرب، مادة فكر.
 - 2- محسن بن زاكور: مقاربة منهجية لبعض القضايا الآنية للفكر الإسلامي المعاصر، (ط1)، 2008.
 - 3- حازم خيري : مقالات في الفكر الأنسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و للنشر والتوزيع ،(ط1)، 2010
 - 4- الغني السلماني: الخطاب الشفافي في زمن التحولات (قراءة في المنجز الفكري والنقد)، عالم الكتب الحديث، الأردن، (ط1)، 2016.
 - 5- علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر، (ط1)، 2013
 - 6- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، (ط1)، 2012.
 - 7- عبد السلام بنعبد العالى: ضد الراهن، دار توپقال للنشر، (ط1)، 2005.

وهم التفكيك ومتاهة التأويل في الفكر العربي الحديث

د. معاذير بويكر

- 8- عبد النبي الحريري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكم الرُّشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ط1)، 2014.
- 9- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، (د ط)، 2004.
- 10- أحمد دلباني: سفر الخروج اختراق السبات الأيديولوجي في الثقافة العربية، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، (ط1)، 2010.
- 11- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر هاشم صالح، دار الساقى، (ط6)، 2012.
- 12- محمد أركون : الأنسنة في الإسلام مدخل تاريخي نصفي، تر محمود عزب، دار الطليعة-بيروت، (ط1)، 2006.
- 13- محمد المنون: حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، (ط1)، 1989.
- 14- ع النبي الحريري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكم الرُّشدية.
- 15- ع العروي. ع كيليطو، ع الفاسي، م ،ع الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر،(ط1)، 1986.
- 16 - سعد البازعي: شرفات للرؤيا حول العولمة والهوية والتفاعل الثقافي، المركز الثقافي العربي، (ط1)، 2005.
- 17- جمال الدين الخضور: عودة التاريخ في التأسيس للميثيولوجيا العربية، ج2 الزمان والمكان في العقل العربي حتى الألف الثاني قبل الميلاد، دار الفرقان للطباعة والنشر، سوريا، (ط1)، 2010.
- 18- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، (ط8)، 2011.
- 19- يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفى العربى قراءة فى أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ط1)، 2012.
- 20- إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت،(ط1)، 2009.
- 21- بوسليمان الكط: هل هناك فكر فلسفى مغربي معاصر..؟ مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 17 مارس 1999.
- 22- خالد زيادة : (نقد النهضة) ،مجلة دراسات عربية، العدد الثامن، يونيو 1983.
- 23- رائد الصّبّح: تقدیس المبدئیین فی الشّعر العربی المعاصر، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء، المغرب، (ط1)، 2017، ص148.
- 24- علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقديمية مصادر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، (ط)
- 25- سيف محمد المربي: أدوات الثقافة العربية والغياب عن الوعي، مجلة دبي الثقافية، العدد 69، فبراير 2011.
- 26- الله الغذامي: تشريح النص، المركز الثقافي العربي، (ط2)، 2006.
- 27- عبد الرزاق الداوى: في الخطاب عن المثقافه والهوية الثقافية، مجلة أيس، العدد 02 السدادي الأول 2007.
- 28- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار البيان، بيروت. (د ط)، (د ت).
- 29- عبد الغني السلماني، الخطاب الثقافي في زمن التحولات قراءة في المنجز الفكري والنقدى، عالم الكتب الحديث، الأردن، (ط1)، 2016.

- 30- بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هيرميوطيقية، تر منذر عياشى، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، (ط1)، 2005.
- 31- عبد الوهاب المسيري، وفتحي التركى: الحداثة وما بعد الحداثة دار الوعي للنشر والتوزيع الجزائر ، (ط2)، 2012.
- 32- علي حرب : مداخلات، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ، بيروت، (ط1)، 1985.
- 33- حسن حنفى: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1)، 2000.
- 34- كافكا في النقد العربي (البداية)، 1994-2005، دار الحصاد للنشر، سوريا ، دمشق، (ط1)، 2006.
- 35- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الميمونة، المركز الثقافي العربي، (ط5)، 2006.
- 36- علي حرب: تواطؤ الأضداد الآلة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، (ط1)، 2008.

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

The Phenomenon of Estrangement in Ali Kanaan's poetry

أ. إياد نيسى، د. عبير بدر عبد الستار (جامعة خليج فارسفي بوشهر /الإيران،

جامعة المستنصرية بغداد/العراق

مُلْخَصٌ :

إنَّ تخلَّيات الحزن والقلق والضياع، هي مظاهر شتى للشعور الاغترابي لدى الإنسان منذُ أقدم العصور إلى يومنا هذا. يعتبر الشعور بالغربة من أهم القضايا العريقة في الأدب، لأنَّه يرتبط بالإنسان نتيجة دوافع اجتماعية ونفسية وفكرية، ومن هذا المنطلق فإنَّ ظاهرة الاغتراب والشعور بالوحدة مكانة مرموقة في الشعر العربي لا يقابلها أي شيء آخر. وقد تَنَجَّحَ هذا اللون من الشعر ردة فعلٍ على التَّدَهُور في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات البشرية. تبحث هذه الدراسة عن ظاهرة الاغتراب بوصفها سمة بارزة في أشعار علي كعنان، وقد رصدت تأثيرات هذه الظاهرة على نتاجه الإبداعي الشعري. نحن في هذه الدراسة اعتمدنا في خططها على المنهج الوصفي التحليلي مُراعين فيها استقصاء الأنواع المختلفة من الاغتراب، ومن ثمَّ تطبيقها على نماذج شعرية لعلي كعنان كأديبٍ شهيرٍ في الشعر السوري المعاصر. وهذه الظاهرة الاغترابية في شعر علي كعنان تكشف عن أبعاد خبایه الذهنیّة والروحیّة باعتباره أديباً من أكبر الأدباء الناجحين في زماننا المعاصر.

الكلمات الدالة: الاغتراب، علي، كنعان، مظاهر الاغتراب.

Abstract:

The manifestations of grief, anxiety and loss are various manifestations of the alienation of human beings from the earliest ages to this day. The sense of alienation is one of the most important issues in literature, because it is related to man as a result of social, psychological and intellectual motives. In this sense, the phenomenon of alienation and loneliness is a prominent place in Arabic poetry. This color of poem has resulted in a deterioration in the political, social and economic conditions of human societies. This study examines the phenomenon of alienation as a prominent feature in Ali Kanaan's poems. The effects of this phenomenon were examined on the basis of his poetic creativity. In this study, we have adopted a

descriptive descriptive approach that takes into consideration the different types of alienation, and then applies it to poetry models as a famous literary manin contemporary Syrian poetry. This alien phenomenon in Ali Kanaan's poetry reveals the dimensions of his intellectual and spiritual catharsis as one of the greatest literary writers of our time.

Key Terms: Estrangement, Ali Kanaan, The phenomena of.

مقدمة:

الغريبة والحنين هي ظاهرة نفسية واجتماعية قديمة قدم الإنسان، والأدب العربي مشحون بهذه الشواهد منذ بداياته، لذا إن المنفى الأدبي ليس جديداً تماماً في الأدب العربي، بحيث كان الشعراء القدماء في العصر الجاهلي يقفون على الأطلال للتعبير عن شعورهم بالغرابة عن الأحبة والأمكنة التي هجروها، والحنين لها. سلك العديد من الشعراء العرب الذين عانوا تجربة الغريبة والشعور بالوحدة والحنين هذا المسلك على مر العصور الأدبية، وظللت تلازمهم في تراثهم.

إنَّ الظروف السياسية التي عاشتها سوريا في العقود الأخيرة أدت إلى مغادرة الكثير من الأدباء السوريين وطنهم، والخطو في سبيل الهجرة. لقد تناول هذا البحث شاعراً وأديباً شاعر الاغتراب في فكره وشعره، كما تبين للباحث جلياً بعد إلقاء نظرة شاملة و كاملة في انتاجه الإبداعي، وفي تصريحاته التي أدلَّ بها هناك وهناك.

• يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن هذه الأسئلة:

- أولاً: ما هو الدافع الأساسي الذي حثَّ الشاعر علي كنعان على أن يخصص بعض أغراض شعره للاحتراب؟
- ثانياً: ما هي المظاهر واللامتحن الإغترابية في شعر الشاعر السوري علي كنعان؟
- ثالثاً: ما هي السمات الرئيسية التي يتسم بها الاحتراب عند الشاعر علي كنعان؟

• أسبقيَّة البحث:

إنَّ ظاهرة الاحتراب نالت عناية واسعة في الأدب العربي وقد أفردت لهذا الموضوع دراسات أكاديمية قيمة نالت قصب السبق، لذا بالرغم من دراسة هذه ظاهرة في عدَّة كُتب أو رسالات وأطروحات جامعية ولكن لم يختص مقال بدراسة ظاهرة الاحتراب في شعر علي كنعان، وهو من أعلام الشعراء السوريين المعاصرین، بحيث لم يتطرق الباحثون لدراستها بالقدر الذي يناسب حجم معاناة الشاعر. يُعدُّ هذا البحث من الدراسات الهامة كونه

يتناول الاغتراب ومظاهره في شعر الشاعر السوري علي كنعان، فالوقوف والنظر في الأشعار التي نظمها علي كنعان في الاغتراب يفتح لنا باباً جديداً للولوج إلى هذا اللون من الأدب، وما لا غبار عليه فإنَّ هذا البحث يُعدُّ وسيلة من الوسائل المعينة للمتطلعين والباحثين عن معرفة الاغتراب ومظاهره في شعر علي كنعان.

• أسباب اختيار الموضوع:

1. غرابة الشاعر السوري علي كنعان وسفره وتنقله لم يدرس بصورة دراسة مستقلة.
2. تأثير الغرابة على الشاعر وعلى شعره.

• الصعاب التي واجهت الباحث في أثناء البحث:

1. الاعتماد على مصدر واحد وهو أعماله الشعرية.
2. كما أشرت سالفاً لم يتطرق أحدٌ من الباحثين من قبل إلى دراسة هذا الموضوع بصورة موسعة وشاملة، مما صعَّب مُهمَّة الباحث.

2. مفهوم الغربة وأنواعها

إنَّ الاغتراب اصطلاحاً هو ترجمة للكلمة الانجليزية «Alienation»، وإن اقترح بعض المترجمين تعابير أخرى كـ«الاغتيار» و«الاستلاب» و«الألانية». ولها أصل لاتيني مستمدٌ من الفعل «Alienare» الذي يعني نقل ملكية شيء ما إلى آخر، وهذا الفعل هو الآخر مستمدٌ من «Alienus» أي الانتفاء إلى شخص آخر، وهذه الكلمة مستمدَّة في النهاية من لفظ «Alius» الذي يدلُّ على الآخر.⁽¹⁾

فالاغتراب هو نمط من التجربة يعيش الإنسان المغترب من خلال الظاهرة المرضية كشيء غريب، والاغتراب يشكل تناقضاً بين الطبيعة الجوهرية للشخص المغترب ووضعه وسلوكه الفعلي.⁽²⁾

الغرابة هي ظاهرة نفسية واجتماعية عرفها الإنسان منذ أقدم العصور، وظلت تلازمه في حله وترحاله، فهي ترتبط بالإنسان نتيجة دوافع اجتماعية ونفسية وفكرية وبوجود هذه الدوافع يولد لنا أشكال الغرابة من النفي، والتهجير، والنوى، والتتحي عن الإنسان، والإقصاء، والإبعاد عن الوطن والأهل.

إذا بحثنا عن كلمة «غرابة» أو «الاغتراب» في المعاجم اللغوية نجدُها من الفعل «غرب»، ويشير إليها ابن منظور في مادة «غرب» بمعنى «التزوح عن الوطن والاغتراب».⁽³⁾

نظراً لتعُّد معاني ودلائل الاغتراب، حاول الباحثون وضع بعض الدلالات لهذا المفهوم نستخلصها فيما يلي:⁽⁴⁾

1. العجز (Powerlessness): إنَّ الفرد يشعر بأنَّ مصيره ليس تحت سيطرته وإنما يتقرر بواسطة عوامل خارجية كالقدر، أو الحظ، أو نظام المؤسسات المتتبعة في المجتمع الذي يعيش فيه ذلك الفرد.

2. فقدان العيشية (Meaninglessness): هو إحساس الفرد بالضعف في الإدراك أو فقدان المدف في الحياة، من مثل: عدم فهم شؤون العالم أو العلاقات الإنسانية المتداخلة أو إحساسه بعدم جدوى الغرض في هذه الحياة.

3. فقدان المعايير (Normlessness): هو الشعور بالنقص في الإسهام في العوامل الاجتماعية المحددة للسلوك البشري، لذلك يحدث اخراج واسع وعدم الثقة والتنافر الفردي غير المحدد وما أشبه ذلك.

4. التنافر الشفافي (Cultural Estrangement): هو الإحساس بالانفصال عن القيم التي تحكم المجتمع والعادات والتقاليد الاجتماعية السائدة.

5. العزلة الاجتماعية (Social isolation): وهي إحساس الفرد بالوحدة والشعور بالعزلة والانفصال عن العلاقات الاجتماعية.

. الاغتراب الذاتي (Self Enstrangement): ويعُدُّ الاغتراب الذاتي من أصعب الأنواع السابقة وفيه يشعر الفرد بأنَّه خارج عن سيطرة نفسه أو أنَّه بعيد كلَّ البعد عن ذاته. فنتائج السلوكية التي يسفر عنها الاغتراب تتراوح بين: 1. الانسحاب أو العزلة. 2. الخضوع أو الاستسلام. 3. الثورة أو التمرد في سبيل تغيير الواقع.⁽⁵⁾

3. نظرة عابرة على حياة الشاعر السوري علي كعنان وحياته الشعرية:
الشاعر علي كعنان من مواليد «1936م»/ 1355هـ في قرية «المزة» التابعة لمحافظة حمص- سوريا. ونشأ في أسرة فقيرة، ثمَّ حفظ في صباه شطراً من القرآن الكريم، كما استظهر عددًا من الأشعار، وراح يلقي بعضها أمام الضيوف في الأسмар. وفي عام «1953م» شرع ينظم المقطوعات مقلداً فحول الشعر القديم أو أعلام الشعر الحديث. ظهرت باكورة شعره عام «1959م» في مجلة «الآداب». وهو شاعر مرهف الحس عانى في صباح مرارة البؤس والحرمان واستشعر الظلم الاجتماعي. درس الأدب الإنكليزي في جامعة دمشق، وتخرج عام «1965م»، وعمل أيضًا في الصحافة الثقافية «1964م - 1967م» ثمَّ مراقباً للنصوص في الإذاعة. أمضى ثلاث سنوات مدرساً للأدب العربي في جامعة طوكيو باليابان. عمل في صحيفتي الثورة وال تشرين، رئيساً للقسم الثقافي. له مسرحية شعرية بعنوان «السيل» وتسع مجموعات شعرية منشورة هي: «درب الواحة» و«أنهار من

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نسي

د. عبير بدر عبد الستار

زيد» و«أعراض الهندو الحمر» و«مرايا لآخر المماليك» و«أسئلة للرياح» و«أطيافٌ من لياليها» و«نخلة اسمها فاطمة» و«برزخ للجنون» و«أبجدية اليتامى». ⁽⁶⁾

يقيم الشاعر السوري علي كنعان في أبو ظبي منذ تسع سنوات، ويسمهم في تحرير مشروع ارتياح الآفاق الخاص بآثار الرحالة العرب والمسلمين. له عدة ترجمات كان آخرها: 1. يوم سادت الصين البحار «أسطول الكتنز في عهد المينغ»، 2. فن الحب وقصائد حب للشاعر الروماني أوفيد، صدرا في مجلد واحد بعنوان: «قيثارة حب»، منشورات المجمع الثقافي في أبو ظبي.

4. ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان:

1-4. الغربة المكانية:

أول ما يedo لنا في تصاويف أشعار علي كنعان من الاغتراب هو الاغتراب المكاني، ما نقصده بالاغتراب المكاني في الأدب هو الإحساس بالشعور الذي يتبادر الشاعر عندما يتقلّل من مكان إلى مكان آخر وينزع عن مسقط رأسه، وذلك لإنجاز طموحاته وتحقيق آماله، لذا يمكن أن يعيش الإنسان بشكلٍ عام والأديب بشكلٍ خاص بين أبناء شعب آخر ويراودهم ويعاملهم، لكنه يبقى بينهم منعزلاً وغريباً، لأنَّ الشاعر المغترب لا يرى منهم سوى الآلام والحزن وحالة من الكبت والمخاصلة وصابة بخيبة الآمال، واصفاً الناس كالأشخاص الذين جرعوه كأس الموت والأسى فيضطر أن ينجو بنفسه من هذا التمرد السائد على المجتمع محاولاً الإتيان بأفكار وآراء جديدة لم يكن عهد بهذا تلك البلاد المغتربة فالارتحال عن الوطن يولد «احساس الفرار من البيئة عند الإنسان، فيختار لنفسه بيئه أخرى يحيا فيها بروحه، ويحلق في أجواءها بخياله، ويجد فيما يتصرّوره من فسيح رحابها متنفساً له، وعوضاً عمما ضاق في بيئته التي يحيا بها، والتي لم يعد له قبل باحتمالها». ⁽⁷⁾

تُعدُّ نزعة الحنين إلى الوطن عنصراً أساسياً في شعر علي كنعان، فالشاعر يصور أرض الوطن ويتمنى في مهجره الرجوع إليها بحيث ينادي أرض وطنه بشكلٍ عام ووادي بردي بـشكلٍ خاص، لأنَّها تحمل بين دفتيها كثيراً من ذكرياته الجميلة التي تساور كيانه، وكأنَّه يخاطبها وهي ماثلة أمامه. تدل هذه الأبيات على مشاعر الشاعر المرهفة والتي هي متاجحة بالعواطف المختبءة، مما يبرز قدرة الشاعر على التعبير عن هواجس نفسه وانفعالاتها وهمومها، فهذا الحنين للوطن من جانب، وكثرة الشكوى والتضجر من جانب آخر ساعد الشاعر على أن يعطيها صورة جلية لذاته، فكأنَّ روحه هي التي تتحدث عن مرارة البعد وتتوحد بالمكان، وذلك من خلال مزج الذات بالموضوع، لذا اشتَدَّ في هذه الأبيات شعور الشاعر بألم الغربة حتى ضاق صدره وطفح

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

د. عبير بدر عبد الستار

كبله، فحاول الشاعر علي كنعان التفيس عن لوعة الفراق والآلامه وهومه بأسلوب الإستفهام الذي يصرر أمانى الشاعر وآماله في زيارته لمسقط رأسه فيسأله وادي بردى ليعبر عن حنينه إلى أرض وطنه الحبيب قائلاً: متى تنتهي أيام الغربة لكي أعانقك؟ أو متى تلمس يداي حفني من تراب بلادي حتى ينتعش كياني من استنشاقى لريحها الطيب؟

«بَسْتَ زَوَادَةُ الْمَنْفِي... / فَهَلْ أَنْتَظُرُ الْغَيْمَ الَّذِي تَأْتِي بِهِ / رِيحُ الشَّمَالِ؟ / بِرَدَى... / يَا بِرَدَى... / يَا بِرَدَاهِ! / مَتَى... مَتَى... / تَحْضُنُ رُوحِي فِي حَنَائِكَ / وَتَخْفِي سَكَرَاتِ لَوْعَتِي / فِي عَاصِفٍ مِنَ الْجَنُونِ / أَوْ حَفَنَتِي تَوَابْ؟».⁽⁸⁾

يعبر الشاعر في الأبيات التالية عن مدى توقعه وشوقه وحنينه لوطنه متلهفاً بحيث أحسن في منفاه بالغربية المزيفة فامتلاً قلبه شوقاً إلى بلاده، وأهله وأصحابه، مما زاد حنينه للعوده إليها، لذا يحن الشاعر علي كنعان إلى بلده وأيام صباح التي قضتها مع أحبابه وخالاته رفقاء، واصفاً ما مدى تفانيه في حب مسقط رأسه وعطشه لزيارة وطنه مرة أخرى. ثم يتمى الشاعر الخالص من هذه الغربية، فيخاطب بعض الأماكن الموجودة في دمشق ومشاهدتها الأخاذة التي صارت بعيدة عنه ويحن إليها بلهفة حنين الإبل إلى مأواه، ولكن في الوقت نفسه الشاعر يعلم أيضاً أن كل هذه المحاولات لا طائل تحتها، لأنّه قد فات الأوان ولم يبقى من هذه الذكريات الجميلة التي تبدّت في مخيلته وعاشها في دمشق سوى صوراً من أيامه الماضية.

«بِرَدَى أُغْنِيَّةُ فِي الْبَالِ / وَادِي بِرَدَى، كِيُونَ، سَارُوجَا / مَقَاهِي قَاسِيُونَ / ... بَابُ تُومَا، سَاحَةُ الْمَرْجَةِ، بَابُ الْجَابِيَّةِ / تَشْعَلُ الذَّكْرَى تَبَارِيَّ الْغَرَوبِ / لَمْ يَعُدْ فَرْدُوسُكَ الشَّامِيُّ / إِلَّا صُورَاً أَوْ خَطَرَاتِ مِنْ رَمَادِ / تَهَادِي فِي لِيَالِيهِنَّ أَطْيَافُ الْأَحَبَّةِ / وَيَنَامُ الْقَمَرُ الْوَرْدِيُّ فِي قَاعِ الْغَيَابِ».⁽⁹⁾

وما يتبيّن من هذه الأبيات هو أنّها تتمحور حول ما عاناه الشاعر من الحزن ولوّعة الفراق والوحدة وسلوك المواطنين السيء، و من هذا المنطلق اغترابه المكاني بالشكوى من جور الدهر، واصفاً أحاسيسه التي هي متضاربة وغير متوافقة مع هذه البيئة التي أخذت راحته ورفاهيته، وكما يتضح لنا من خلال قراءتنا لهذه الأشعار أن الشاعر علي كنعان تحبّ للوطن والسلام، ويرجو تحقيق آماله المنشودة:

«لَمْ أَنْمِ... كُنْتَ وَحِيدًا / وَالسُّكُونُ الْعَنْكُوبِيُّ يَغْشِي عَالَمِي / نَاسِجًا حَولَيِ تَابُوتًا جَلِيدًا / «مَنْ أَنَا؟»»

غمغم شيءٌ خلف حسي / ... إنني أحيا كفارٍ جائعٍ في مصيدة / سمهـها - إن شئت - غرفة!».⁽¹⁰⁾

كما أسلفنا قد شغل الإبعاد عن الوطن حيزاً واسعاً في شعر علي كنعان، فالشاعر السوري لا يزال يتذكر بلدته واصفاً أيامه الحلوة التي قضتها فيها بحيث صار اغترابه المكاني قضية مصرية تركت بصمات واضحة على

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

د. عبير بدر عبد الستار

نفسه وشعره، لأنّه بـث في كرامته ألم الفراق والوحدة. قد عبّر هنا عما لاقى من الحزن والأسى في البلاد المغتربة لأنّ الشاعر يعتبر أنّ الناس في هذا المجتمع لا يطابقونه قولاً وفعلاً. يلعب الوطن دوراً محورياً وبارزاً في هذه الأبيات بحيث يحاول الشاعر التتفيس عما عاناه في المنفى من البطش والنفاق والغضّ:

«الياسمين في دمشق يرفض الرياء / الياسمين في دمشق... ما له وجهان / فعندما يحب... / يطل من
أسيجة الدور بلا وجل / وينشر الأrieg / على ضيوف الشارع المحروم».⁽¹¹⁾

يتضح لنا من خلال هذه الأبيات أنّ الشاعر قضى رحراً من الزمن في الصراع المختدم والمرير مع الحياة، مما أدى إلى ظهور لون من ألوان «الأنّ» الذي يقابل «الآخر» في نسيج أشعاره، فلابد أن يحسن بالغرابة ويشتّد حنيه وتحيج ذكرياته، لأنّ الشاعر لم يستطع التلائم والانسجام مع الناس في المنفى لذا يتمنى الهروب من هذا المجتمع الذي يتسم بالخداع والكذب، مما أدت هذه الجرييات برمتها إلى ظهور حالة انفصال في نفس الشاعر عن أبناء المجتمع الذي لاقى منهم المصائب والويلات والإيذاء، لذا زيارة الوطن وضمّ حفنة من تراب البلد هو الأمل الوحيد الذي ملأ كيان الشاعر بحيث كانت النغمة الوحيدة التي تعزفها قيثارة نفسه المجرورة من لوعة الفراق هي نغمة الحنين إلى أرض الوطن:

«ومثلما نطيرُ في مواسم الطفولة / على بساطِ الغيم أو أرجوحةِ الضياء / من أرجوان أفقٍ مشتعلٍ في أولِ
المدى / إلى رمادِ أفقٍ معتكِرٍ في آخرِ المدى/ نوَّدْ لو تَشيلُنا تحت خوافيها... / نرسمُ في ترحالنا ألفَ
مدارٍ / ومدار». ⁽¹²⁾

فقد ارتحل الشاعر علي كنعان من وطنه إلى بلاد الغربة وهو لا يملك سلاحاً غير سلاح الشعر، لذا لعل أول ما يمكن أن نقف عليه من مظاهر الاغتراب في شعره هو الاغتراب المكاني. فالشاعر يشير هنا إلى تنامي الشعور بالإخفاق وخيبة أمله للرجوع إلى أرض الوطن، ولكن حنيه لا يزال موصولاً بوطنه الذي تركه، وأحبابه الذين فضل عنهم، واصفاً هروبه من حاضر قاس عزله من بلده الحبيب وأهله؛ فلم يجد الشاعر مخرجاً ومنفساً للأشجان المنطوية والآلام المكتوبية والمشاعر الدفينة غير الشعر:

«لهاث الريح يخطفني إلى أرض الطفولة / ثديُ أمي ناشف... طار الندى، / يبست حلیماتُ الندى قبل
انحسار الغيم / ... وأبي يحدق في سماء تشتهي موتي / يخوضُ في رمادِ كاد يبلعه». ⁽¹³⁾

الحنين إلى الوطن من الفتوح البارزة عند الشاعر السوري علي كنعان. ومن مميزات شعره في هذا القسم هو أنّ الشاعر عبّر عما يدور في سوبياء قلبه من خلال لسان حال شخص آخر. ومن هذا المنطلق يشير الشاعر المغترب إلى ما انتابه من الوحدة والوحشة والঙقق والحزن، بحيث تغلبت فيه روح العاطفة الوطنية واصفاً نفسه

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نسي

د. عبير بدر عبد الستار

من لوعة الفراق كالميت الذي هو داخل تابوت، و ذلك من خلال استخدامه لبعض العبارات التي توحّي هذا المعنى كـ«المقبرة» و «السهوب المقفرة أو الجلفة»، لذا الشاعر يحاول أن ينجو بنفسه حتى يؤمن من الأذى ويستريح باله، ولكن في الوقت نفسه لا طائل تحت مساعيه:

«يقبل الليل ويسترخي / غراباً هرماً في مقبرة / لم يكن سريراً معتاداً / على جو السهوب المقفرة / فاعتكتف داخلاً تابوتاً هلاميًّا / من الشعير / أو أهرب عبر أبواب السماء / على أطيافاً من الشام توافيك... / تردد الروح / أو تحنو على القلب الكليم». (14)

ومما لا غبار عليه أن حب الوطن يعتبر من النقاط الهاامة في شعر علي كنعان، بحيث يرتبط الشاعر بالمكان الذي نشأ فيه وترعرع ارتباطاً وثيقاً، فالشاعر يرغب في خلق وطن مع كلمات لتنمو كل مظاهر الطبيعة فيها. يختار الشاعر علي كنعان من مظاهر الطبيعة ما يلائم نفسيته المغتربة، فهو يختار من مظاهرها ما يعزز اليأس واغترابه عن الوطن في نفسه، ليحيا في وطنه بروحه، ويحلق في أجوانها بخياله. ففي هذه الأبيات يصور الشاعر حزنه ووحدته ومؤسساته من خلال تصوير حقول الشاي في هذا المجتمع السياحي التي تذكره بشذى رائحة هذه النباتات المعطرة في بادية الشام، وذلك ليجد فيما يتصوره من فسيح رحابها متنفساً له، ولكن سرعان ما تنقله هذه الصور التي يتزرعها الشاعر من جمال الطبيعة والحياة إلى عالم الكآبة والاغتراب، واصفاً الذكرى وحدها نصبيه من هذه الطبيعة الخلابة:

«يرمحُ الدُّرُبُ إِلَى «إِيزُو» (15) / على زيقِ الْخَلِيجِ / وَحَقُولُ الشَّايِ / تَسْتَدِعِي أَرْيَحَ الشَّيْحِ / في بادِيَةِ الشَّامِ / هل الذَّكْرِي ضَنَاكِ الْأَبْدِيِّ؟». (16)

وكما أسلفنا يُعدُ المكان من أهم المكونات الفكرية والنفسية لدى الشاعر، لذا قد عَبر الشاعر علي كنعان عمّا فعل به الدهر من مرارة البعد والنوى، فيزداد الشاعر في قلقه واضطرابه وتوقه إلى وطنه الحبيب لأنَّه بجد نفسه عاجزاً ضعيفاً لا ناصر له ولا معين أمام الدهر الجائر، لذا تمكن الشاعر علي كنعان من أن يصور مدى اغترابه وما عاناه من ويلات وجور وسخط من أهل زمانه وذلك من خلال استخدامه للتعابير المشحونة بالصور الحية دون أي زيادة وحشو:

«كيف أبني من هشيم الروح / من أوشالِ آيامي لنا... / أو للوعول الشارددة / وطنًا أو خيمةً وحدي / ولا من صاحبِ أو سنِدٍ / إلا مواراتِ شجوني؟». (17)

وما يجدر بالذكر أنَّ أشعار علي كنعان الوطنية تحمل بين طياتها أروع وأجود ما نظم في حياته الشعرية، فإذا أمعنا النظر في هذه الأشعار الاغترابية نجد بأنَّ الشاعر تتغير أحواله وينفذ صبره، واصفاً نفسه نحراً هزيلاً

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نيسى

د. عبير بدر عبد الستار

مهترئاً بعدهما كان كاللجة اقتداراً في عنفوان شبابه، فالشاعر من خلال استخدامه لبعض العبارات كـ «نهرٌ يتيم» و«جرّبني» أراد أن يعبر عما ساوره في الشيخوخة من ضعف وألام وحسرة ولوحة الفراق وحنين وشوق إلى أرض وطنه الحبيب، لذا الشاعر بالرغم من محاولته لإخفاء لوحة الفراق وشوقه لم يقدر على ذلك، فنرى أنَّ الشاعر علي كنعان يستخدم الألفاظ والمعاني التي تدل على عمق حنينه:

«يا حرَّة البحر العظيم/ فأنا نهرٌ يتيم/ كان قلبي موجة في بردي / يوماً/ روحِي جُبِلت من ياسمين الشام / لكنَّ رياح الليل / شدَّتني بعيداً عنكِ / جرّبني إلى قاعِ الجحيم». (18)

4-2. الغربة الزمانية:

«يشعر المرء في هذا النوع من الاغتراب بأنَّ الزمان تغيرت ملاعنه عليه، ولم يعد يعيش في الزمان المثالي الذي ألهه واعتاد عليه. ذلك لأنَّ كثيراً من الأعراف والتقاليد قد تغيرت وطواها النسيان، فلماً كان العهد السابق حافلاً بالخيرات حسب وجهة نظره، يتذكّر ذلك الماضي بشيء من الحسقة والألم». (19)

يُعدُّ الاغتراب الزماني من أبرز مظاهر الاغتراب عند الشاعر علي كنعان، فالشاعر يشكو قسوة الحياة ويتضجر من زمانه القاسي الذي أدى إلى تهاويه في قاع الإخفاق، بحيث مزقته تعاقب الأحزان والإحباطات والإخفاقات، وجرحته الأيام وتناساه الأصدقاء والأحباب، لذا ليس فيهم فاضل ولا كريم لأنَّهم يتعنّمون بعيشة راضية ولكنه يكابد الآلام في حياته، فتوجع الشاعر منهم توجعاً مضَاً، ومع ذلك يتمنى أن يستعيد ماضيه المفعم بالنشاط والحياة:

«أمس انتصرت علي الحياة/ حتى الهواء حبسه طي القوارير الحديد/ واليوم ينتفض الربيعُ الطفل/ من تحت الجليد/ الويل لي! / عادوا وهم يتنفسون/ فالخزي، ريح الخزي تجلدني/ تعرّبني .. وهم يتنفسون». (20)

يشير الشاعر في هذه الأبيات إلى حياته الحزينة الكئيبة، بحيث قد حرمه الحزن وقسوة الحرمان من أن يتمتع بروعة الحياة وجمالها؛ وعلى الرغم من الآثار السلبية التي يتركها الحزن في نفسية الإنسان إلا أنَّ دواهي الدهر فقد أفقدته الإحساس بالحزن والملمات، فعمراً يمُرُّ سنة بعد سنة من غير أن يعانق الفرح والسعادة، لذا مهما حاول الشاعر أن يفلت من إسار روحه الكئيبة والقلقة والأحزان الكامنة في نفسه إلا أنَّ محاولته تبوء بالفشل؛ ومن هذا المنطلق فإنَّ الشاعر لم يحسب لهذا الزمن حساباً، ولم يعد يهتم به أو يخافه؛ وكأنَّه أصبح يعيش خارج زمانه:

د. عبير بدر عبد الستار

«تملاً الدنيا أراجيح وطيب/ فتعلقت بغصنِ أيّ غصن! / عبرت الباب في ثوبِ قشيبٍ / ناسيًاً قسوةً حرماني وسجني».⁽²¹⁾

إنَّ أزهى صور التوق إلى الماضي ما انطوى على عالم طفولة الشاعر، وذلك لما تحمل أيام طفولته من وداعه ونعم ورَغْد، ولكنها بعيدةٌ عن مشاكل وملمات الحياة الشاقة، فيتذكّر الشاعر في هذه الأبيات عالم طفولته البهيج والحافل بأنواع الخير والبركة، محاولاً التمسك بأجزاء الذكريات واستحضارها بدليلاً عن اللحظة المعاصرة: «ها هنا فتَّحت عينيَ على صدِّرِ رحيم / في دمي يسكنُ، في روحي، رضاه وحنوه وهنا أحتي تناغيني، وليلٍ تشنَّى / وأبِي ينحرُ للضيَّفِ / ويُسقي صحبَه السَّمَّارَ قهوةً وبما أهوى ربابي يتغنى».⁽²²⁾

استحضر الشاعر في الأبيات التالية ذكرياته على وجه التشوق إلى زمن ماض ترتبط به نفسه. يلوذ الشاعر بالشكوى من نكد وقسوة الواقع ونوازل الدهر ونواب الأ أيام، ويندب سوء حظه وحاله، مشيراً إلى هذه القضية بذمه يوم الفراق لأنَّه أدى إلى تفاقم حالته المأساوية. أضفى الشاعر على كعنان على هذه الأبيات جواً من الحزن والألم، يزاوج فيه بين التحسُّر على أيامِه الماضية والتلهُّف عليها، وبين مرارة الإلخاق في الحاضر التي حالت دون وصوله إلى أحلامه الكبيرة ومتغاه، مما أدت هذه الأحداث برمتها إلى تفاقم المأساة وتبدد الآمال في باطن الشاعر.

«عرسُنا... ماذا عن العرس الجميل / كُلُّ أيامِي سالت معها عرساً طويلاً / غير يوم! / لا رعاك الله، يا يوم الرحيل / وغرتنا من وراء الغيم، من خلف الأفق / يومٌ تَنَعَّى علينا أن نعيش / في البراري كالوحوش».⁽²³⁾

يتبيّن لنا من خلال إمعان النظر في ثانياً هذه الأبيات أن الشاعر على كعنان لم يبقِ أمام مرور الزمن والصراع المحتدم بين الإنسان والدهر مكتوف الأيدي، بل انتفض على واقعه المأساوي لأنَّه يأبى الحياة الذليلة لأهل جلدته. لذا وكما أسلفنا يتحسر الشاعر على فقدان تلك الأيام الماضية، مذكراً في هذه الأبيات ما حلَّ بأبناء وطنه من الضعف، واللون، والفتور والويلات، بحيث ازدادت غربة الشاعر عندما يحسّ بدنوِّ أجل أبناء جنسه بسبب ضنك العيش وواقعهم المأساوي الأليم والخطير الذي لم يستطعوا التخلص منه:

«وَشَفَافُهُمْ زُرْقٌ مَشَقَقَةٌ كَبَالِيَ النَّعَالِ / وَعيونُهُمْ -غرثى كَأَفْرَاخِ الدَّجاجِ/ بينَ المِزَابِلِ وَالْغَلَالِ- / فوق الرصيف وعبر أبواب الزجاج/ طول النهار.. / مَدَ النَّهَارُ وَلِيُسْ منْ قُوتِ / ولا دَاعِ، ولا حتى ظلال!».⁽²⁴⁾

يرى الشاعر أنَّ هذا العصر الجائر عدوه اللدود الذي يريد شقاء وطنه والإيقاع به، بحيث لا يرغب أبداً بالمسالمة، فأشار الشاعر على كعنان إلى نواب الدهر وصروفه ودواهيه المفجعة التي أذاقَ شعبه المحن وأحلَّ به

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نسي

د. عبير بدر عبد الستار

الملمات والمصائب، فيصف الشاعر زمانه الذي أرى وطنه المكاره، وفي الوقت نفسه يتمادي في العداء

والخصام:

«فخشيت أن الأرض قد تنزلزلُ / أو أن سقف بلادنا يتفتتُ! / أم تخللت عن بنيتها الجائعين / إذ لم تجد
في بيتها ما تأكلُ / وأبْ تقوس ظهره تحت السنين / كالهيكل العظميّ، روح يحتويها هيكلٌ / وصبية
سمراء... يجهش قلبها القلق البريء / كحمامة زغباء تنبش في جيوب القطب / عن عشٍ دفيء». (25)

شكّا الشاعر علي كنعان من زمانه الحاضر الذي تكبّد منه بشتى أنواع الملمات والمصائب، لذا تبرم من
هذا الزمان المريض وصب كؤوس غضبه على هذا الدهر اللئيم، بحيث وجه إليه أصابع الإهانة ورماه بسهام الشتم
والسب؛ وما يسترعي الانتباه هو أن التضجر من الدهر لا يقتصر على هذا الشاعر، بل بحد المغزى نفسه لدى
الأغلبية الساحقة من الشعراء:

«أعن هذا العصر / أعن نفسي مثلما أعن هذا العصر / لأنني ولدت فيه / كالشاهد الجبان... / لم
أستطع تبديل شيء فيه / يا وطن الإنسان والحضارة / بكل ما في القلب من غيوم / وكل ما في الجو من
رياح / يا وطني... أبكيك». (26)

تعاقب الإخفاقات والإحباطات وتولى المحن والأزمات نتيجة المراة والخيبة أدت بالشاعر إلى تغيير رؤيته
للزمان، بحيث شكلت في نفس الشاعر بؤرة اغتراب حادة تتتدفق في إبداعه الشعري نغماً حزينًا، فالشاعر يشير
في هذه الأبيات إلى انفصاله عن الزمان، لذا استوت عنده الحياة والموت، والفرح والترح، فأنسد الشاعر علي
كنعان في هذا المضمار وهو يتمزق من الداخل قائلاً:

«لا خوف بعد اليوم يا زماننا الأجرب / لا خوف من جوع ولا فقر ولا مرض / فأمنا الحنون أمريكا / ودون
أي منة ولا غرض / تسد ما نحتاجه بالعملة الصعبة / وإن يكن معتصراً من دمنا وغدنا الأصعب». (27)

إنّ الشاعر علي كنعان في هذه الحقبة الزمنية التي قضىها في البلاد المغربية مرّ بظروف قاسية ومريرة تختلف
عما قضىها في وطنه، فهناك تطمئن روحه القلقة والمضطربة المشبعة بالاغتراب، ففي تلك العزلة الطويلة ظلّ
يتذكر أيامه السعيدة والجميلة التي قضىها مع أحبابه وأصدقائه وأسرته. عالم الطفولة هو عالم محبب إلى هذا
الشاعر المغترب وذلك لأن لم تسود صفحاته الأحزان والآلام؛ فكان لهذا الواقع المؤلم أثر بالغ في شعر علي
كنعان بحيث أثقلت الأحزان كاهله وأخذ الاغتراب بخناقه، فنراه يسترجع الأيام المنصرمة التي هي مليئة بالصور
المضيئة والمشرقية المقترنة بالطهر والصفاء، والذكريات العذبة التي يعجز الزمان الحاضر المشحون بالصور العابسة
من أن يمحوها من ذاكرته لأنّها نبرة صادقة من عالم الطفولة البهيج:

«رسالة حروفها مقطوفة من كوكب الطفولة / كلّ نعيم خلفها جاري بلا حدود / وكلّ من يقوى على الولوج
في أسرارها / مفقود لا ترحي عن شاطئ الأحلام / يا سفينة الخلود / ولتحضني بدمك الكوني / قلبي من
برودة الأيام».⁽²⁸⁾

وما يجدر ذكره هو أنَّ الأحساس القاتمة الكامنة في نفس الشاعر سرعان ما تغمره عندما ينقطع عنه تيار الذكريات السعيدة والجُوَّ الرائق الذي يجلب المتعة، لذا يستقبله الواقع الكالح بوجه عبوس وكريه، وهكذا تقتن الحلاوة في شعر علي كنعان بالمرارة، بحيث يصف الشاعر معاناته من ملمات الزمن الحاضر مسترجعاً الأيام التي اندرجت في الزمن الماضي، ولكن من المستحيل أن يعود الزمان إلى الوراء، فكيف يصحُّ القصدُ إلى المستحيل؟!؛ ومن البارز أنَّ بالإضافة إلى ما في هذه الأبيات من النزوع إلى الأيام الماضية والتمسك بها فإنَّنا نلمس وبشكلٍ جلي فيها شعوراً مزرياً بالحزن والأسى من واقعه المؤلم واحساساً بالغرابة الزمنية، فالشاعر يصور لنا في شعره حياته التي لم يتبقى منها سوى الذكريات السعيدة التي قضتها مع أحبابه بحيث ينجز الشاعر على كنعان بين ذكرياته وهله من حركة الزمن. فيشير الشاعر في هذه الأبيات وبصورة مباشرة إلى الفنان وبالتحديد الموت، ويتحدث عن احساسه الحاد بحركة الزمن القاسي التي ستمضي به كما مضت بذكرياته الحلوة وأصدقائه وخالقه السابقين، وتنتهي به إلى الموت والفناء:

«دار أمي وأبي يغمرها النسيان / في بادية الشيح / ويطويها زمانٌ يتباكي بالفساد / كيف تحتمل على الموت / وتغشاني؟ / ولا عنوان للمنفى / سوى ذاكرة الرمل / وموال الحصاد».⁽²⁹⁾

وبذلك فإنَّ الغربة الزمنية عند علي كنعان تمثل في توقعه وتشوقه للأيام الماضية على وجه التحديد من الأيام الآتية وحركة الزمن تارة، وعلى وجه الشكوى من أخلاق معاصريه من أبناء جلدته، وما آلت إليه أخلاقهم، وسلوكهم، وعاداتهم تارة أخرى.

3-4. الغربة العاطفية:

الإغتراب العاطفي الذي يراود الشاعر علي كنعان هو أكثر جلاءً ووضوحاً في الأبيات التالية؛ حيث تجري على لسانه كلماتٌ ملؤها الآهات، والزفرات والاضطرابات، إذ إنَّه لا يجد من أحبابه سوى الفراق، بعد أن كان يرجو منهم الوصال؛ فقد كان لهذه المجريات برمتها أثراً المؤلم في نفس الشاعر، الأمر الذي جعل الشاعر يتمتَّع بعودة إليهم:

د. عبير بدر عبد الستار

«آه... ما زلت هنا سهرانٌ وحدي أتململ / ورروفُ الكتب البلياء مثلي تتململ / وعيون الليل حولي
تتململ / فتذكّرت أبي، أمي، وبعض الأصدقاء / مات في أعينهم وجهي وما ماتوا لديّ / نارهم تنبعش أيامي
وتجتاح دمي دون انطفاء».⁽³⁰⁾

عَبَرَ الشاعر أَيْضًا عما يجيش في ضميره من الإحساس بالخيبة العاطفية في الحب. فينفتر قلب الشاعر حزناً وألمًا من حبيته، وذلك لأنَّها ليست على طورِ ثابتٍ فلا تستقرّ على حالةٍ واحدةٍ، بل هي ثُرى الحب في كل لحظةٍ حالةٍ جديدة؛ لذا ترغُب تارةً في الوصال وثُبادر إلى القطيعة زماناً آخر. والحب المسكين يتحمّل في كل هذه الأطوار الغريبة للأعباء الثقيلة التي لا تطاق من جانب الحبوبة؛ فهذا التصرُّف القاسي الذي ثُبديه الحبوبة يملأ قلب الشاعر حزناً وكمدًا ويجعله حيرة من أمره:

«يا دروبَ السهد لن أنسى لياليك الحزينة / وأنا من حرّ أضلاعي ومن رُغب المنى أبني السفينة / وهي تلهو، قطةً بيضاءً، من دارٍ لدار / ... خلّها يا نوح للأمواج فالشّطآن ملأى بالمحار / وبال وعدٍ بلقياً أو سكينة».⁽³¹⁾

يرى الشاعر على كعنان الأمّ مشحونة بالرقة والعدوينة الرومانسية، فالأمّ وحدها تعطي ولدها نوراً يهتدى به في طرق الحياة الشائكة والوعرة؛ فأنشد الشاعر قائلاً:

«فما أنا إلا كما أنت يا صاحبي / أشتاهي أن أنام طويلاً على صدر أمي / بلا مقرئ أو بخور / أتمنّني كرفاق الصبا / فسحة في جوارك؟ / أتأذن لي بالعبور؟!».⁽³²⁾

يُظهر الشاعر على كعنان حزنه المكتون في قلبه حين طروع التوق والحنين إلى الأهل والأصدقاء، بحيث ينقدُ الشاعر لعاطفته وذلك لما توالّت على الشاعر من ملمات رقت نفسه إلى أبعد حدّ وانقذت. وما يسترعى الانتباه هو تخلّي الأمّ والخيبة كعنصرتين مختلفتين في قصائده، ويعتبر من خصائص شعره العاطفي، وله عدة أبيات في هذا الباب، منها:

«تبدأ الغربة / من سوستنة في أرجوانِ القلب / تنسقُ إلى نصفين: / نصفٌ يحضرُ الذكرى بإشفاقٍ / ويرجو لك ألا تفقد الرؤيا / ونصفٌ يتهاوى / في شعابِ الليل / آلافَ الشظايا».⁽³³⁾

الغرابة العاطفية التي يعيشها الشاعر واضحةً ككلّ الوضوح في هذه الأبيات. يؤكّد الشاعر على كعنان هنا على معاناته وعذابه بعد فراقه عن محبوبته التي أحسن بالغرابة والوحدة بعدها، لذا يتخيّل نفسه منفرداً كاطائر في وادٍ غريب، لا صاحب فيه ولا أنيس وهو محاطٌ بالأشجان والأحزان، فتسمع زفرات الشاعر الذي يشكو من

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

د. عبير بدر عبد الستار

صدمة روحية تنتابه إثر فراق الحبيبة. بعثت هذه الغربة في نفس الشاعر حالة من الكآبة والحزن إلى درجة يشعر بأن آماله قد خابت برمتها، وأنَّ التمني في الحبِّ ليس سوى خدعة وغرور:

«يا ريحانة العنبر/ لا تركيني طائراً مسْتوحشاً/ تلوُّكه مجاهلُ الغربة والحرمان/... لا تنفري من عاشقٍ/ طارت به لواجع الحنين/... هاتي يد القلب اشبكها في يدي/ ميعادنا المكتوب في سرائر القهوة/... رشّي دمي على فراش الليل/ حتى يشعل التّنّور في الأوّصال/ ولا رجاء بالوصال/ ولا قرار يُرجى في غابة السكاري/ لا أهل، لا أصحاب، لا أمان/لا حبٌّ، لا مأوى... ولا سكينة».⁽³⁴⁾

هذه الخيبة العاطفية في حياة الشاعر تتعكس في شعره بوضوح، فالشاعر أحبَّ حبيبته حباً صادقاً، ووَقَعَتْ محبتها في قلبه، بحيث بقي حبَّها في مخيلته ولم يفارقها، فالشاعر عندما كان في المنفى عاش فترةً من حياة العذاب والحرارة والحرمان، لأنَّ محبتها تُقْشت في قرارة نفسه وعانت نياط قلبه:

«أبعِدِ الخمرة، يا ساقِي/ ودعْ لي فارغاً هذا القدح/ علىَّيِ أودعُ فيهِ من شجوني ما طفح/ صخرةً تغفو على قلبي/ وخفاش هوَ ينهش من لحمي/ وعيناها بحَارٍ من فرح/ لم تكن يا صاحبي بين طيور الليل/ إلا شبهاً».⁽³⁵⁾

الشاعر علي كنعان يعطينا أيضاً صورة جليّة عن الواقع المؤلم الذي عاشه في المنفى بعيداً عن حبيبته وقد اشتدَّت عليه وطأة الوحدة، ومن هذا المنطلق حرمه لذة الحياة والتّمتع بجمالها، وجعله وحيداً كثيراً حزيناً يقع داخل جدران المنزل بحيث لا يمكن أن يحرّر نفسه، كما يقع السجين في زنزانته الرهيبة، ويقول الشاعر مصوّراً قسوة لوعة هذا الفراق وأثره:

«أَيُّ عِيدٍ موْحِشٌ الساعاتِ/ يغشاني بعيداً عنكِ/ يا خمر انخطافي وجنوبي/ أَتَشَهَّى لوثة المholmوم في إعصارِكِ الغالي/ ولكنْ/ دونه تنهض أسواؤ المنافي والسجون».⁽³⁶⁾

يعبر الشاعر أيضاً في الأبيات التالية عن مدى حنينه لحبيبته وألام الغربة المفجعة التي أتقدت حشاد وأثرت في نفسه تأثيراً بالغاً، حتى البكاء لم يُعد يجد فيه نفعاً، فيصف الشاعر علي كنعان ملامح وجهه عند الضحك بأئمها تدلّ على هواجس نفسه وخلجات روحه الحزينة. أشار الشاعر بالألفاظ رقيقة سهلة وأساليب إنشائية لاسيمماً أسلوب الإستفهام إلى عمق حزنه المبرح وألامه الدفين. وقد بلغ الشعور الإغترابي لدى الشاعر درجةً تمنّى فيها الموت بحيث لم ير في الحياة بصيصاً من نور الأمل؛ وهذا الظلام الذي خيم على حياة الشاعر هو ناجمٌ من نفسه الكئيبة التي تزاحت فيها الأحزان والأشجان، فأنسد الشاعر بتوجع كبير قائلاً:

«أهي على ضفافِ بردى أم دجلة؟ أرثي لمن لا يدركون ما وراء ضاحكي /أبكي لأنني لم أمت/ كما يموتُ شجرُ الزيتونِ في غزّة أو جنين/أبكي من الحظّ وما له من كيمياء». (37)

4-4. الغربة الروحية:

حينما نذكر الاغتراب الروحي نقصد به «تلك الحالة التي يشعر بها الفرد بانفصاله من ظرف إنساني مثالي، فيبتعد إلى الانعاتق من العالم المحيط به إلى عالم من صنع نفسه». (38)

الشاعر علي كعنان يشعر بأنّه غريب في هذا الكون، بحيث لا يجد ما يشفي به غليله الروحي وما يتحاور مع ما يجول في ذهنه من أماني وآمال، وقد كان لهذه الأحداث أثر بارز في نفسه، إذ أحسّ بمرارة البعد، ولوّعة الفراق وأوجاع العزلة، فأدى به الأمر إلى أن يشعر بالغربة الروحية العميقّة وقمة التّيّة والضياع التي نراها بشكلٍ جلي في الأبيات التالية:

«وارتمت عيني على الحائط صدفة/ فاعتربتني رعشة باردة حيرى/ كموسيقى جنازة/ وكأم فقدت كلّ
بنيها/ كدت أبكي». (39)

الشعور الذي يتولد من حالة الغربة الروحية هو الخوف والهلع من الواقع في التيه والضلالة في هذا العالم الرّحيب؛ كما أنّ الشاعر علي كعنان يتخيل نفسه شخصاً تائهاً لا يعلم مصيره، فلا يكاد يرى أمامه مكاناً مطمئناً آمناً يلوذ به:

«لا درب لي/ لا سقف يفرش ظله حولي/ و كابوس الهجير/ كرماد منفضة الخريف/ من أين؟... لا
أدري/ ولا أين المصير!». (40)

يعبر الشاعر في هذه الأبيات عن غريته الروحية في أجمل تعبير، آخذًا بنظر الإعتبار أنّ غريته ليست غريبة عاديّة يعيشها أي إنسان غريب يسكن خارج وطنه بعيدًا عن أحبّاته وأقاربه، فخفّف الشاعر في الأبيات التالية عن مكانة الجسم واستهتر به؛ ومن هذا المنطلق يصرّح الشاعر علي كعنان هنا عن خبایا نفسه، قائلاً بأنّه لا يبحث عن الأصحاب بوصفهم أجساد، لأنّ الأجساد سرعان ما تتلاشى وتزول بيد أنّ الروح تبقى باقيةً خالدةً، لذا ظهر الاغتراب النفسي في نماذج متعددة من شعره الذي بين أيدينا:

«ويصبح بي من حبسه الذهبيّ تمسّاخ بليد: / «ماذا تريده؟» / -أنا؟ ما أنا حتى أريد؟! يا سيدّي، لا شيء... لا أدرى/ أفتّش عن صديق/ حي... وأين الحي؟! /أبحث عن طريق/ عن منفذٍ لأفرّ من هذا
الحريق». (41)

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نيسى

د. عبير بدر عبد الستار

وما يجدر بالذكر هو أنَّ الشاعر علي كنعان يتفوه بكلماتٍ تعكس نظرته السلبية تجاه العالم، وهي أَنَّه لم يكن من هذه الدنيا ولم يربح فيها سُوى الظلم والبُؤس، وذلك لما رُزِئَ به في حياته من أهوال ومحن؛ وللمعنى الذي تستبطنه من الشعر التالي هو أنَّ الشاعر علي كنعان آنس بحقيقة روحه منه إلى هذا العالم الحسي: «مغلقةٌ كوي بيتي / فما بي حاجةٌ للنور... / هنيهاتٍ... وأبحر كالصدى عن شاطئ الزمن / ولا من مرفاً، لا شيءٌ يربطها هنا سفني / ... سيول العتمة الصفراء تبلغني / وتغرق بالسود المُرّ يومي، بالأسى الصاري / وتغرق بالثلوج غدي / ولا شمسٌ تحرّني».⁽⁴²⁾

ويستمر الشاعر علي كنعان في طرح المهموم النفسية مكرراً في لقطة أخرى منأشعاره نظرته السلبية عن العالم وانزواءه عن غوغاء الحياة وضوضاء المجتمع انزواً روحياً يحكي عن الغربة النفسية لدى الشاعر، وذلك لما مُنِي به من حرقة التغرب ولوعدة الحرمان، والشعور بانفصام عُرا الألفة مع الناس والعالم المحيط به:

«إلهة العالم / ولتغرق الأرض التي نطعمها أجسادنا / ولتغرق الكواكب المجاورة / بالدم والأفيون!».⁽⁴³⁾

إنَّ الشاعر علي كنعان يتأنَّم نفسياً إزاء غربته، وتتدخله لديه انفعالات القلق، والإضطراب، والإحباط، واللحيرة، وشدة التوق والحنين إلى الأهل والأحبة، وهي أحاسيس تبدو متداخلة ومعقدة يحاول الشاعر من خلالها وصف ما ذاقه من ذلٍ وأواعي الغربة، ومراة البُعد، وانكسار النفس ووحشة الروح:

«وَجَعْ فِي لُبِّ كُمَّشِي دِمِي / وشَظَايَا مِن زجاجٍ فِي جفوني / بِوَمَّةٍ تَنَقَّرُ فِي رَأْسِي / خَفَافِيْشُ تَنَوَّشُ القَلْبَ / غِيمٌ يَخْطُفُ الرُّوْحَ / إِلَى تِيهِ الظُّنُونِ / وَقَطْيَعٌ مِن ذَئَابِ اللَّيلِ / يَنْقَضُ عَلَى وَاحِةِ أَحَلامِي / وَيَغْتَالُ بحيراتِ سَكُونِي».⁽⁴⁴⁾

4-5. الغربة الاجتماعية:

المراد بالاغتراب الاجتماعي هو انفصال الإنسان عن المجتمع أو عن الآخرين أو عن القيم والأعراف السائدة فيه أو عن النظام السياسي وما يعقب ذلك من الشعور بالألم والحسنة والفرق أو بالتشاؤم والقنوط وما ينطوي عليه من سخط أو ثورة أو نعمة وتمرد.⁽⁴⁵⁾

عبر الشاعر علي كنعان في أصدق صورة عن تشوق أبناء جلدته إلى بناء عالم نموذجي، وذلك لأنَّ هذه القيم والأعراف السائدة في المجتمع أفقدت الرغبة في الحياة حتى عند أبناء جنسه وتشعرهم بضعفهم وانسحاقهم وعجزهم، كما تجبرهم على أن يعيشوا واقعاً مؤلماً غير راضين عنه وغير قادرين على الاندماج فيه؛ فعلى الرغم من أَنَّهم يشعرون بتحطمهم وانسحاقهم وانهزامهم داخلياً إلا أنَّهم يتحدون هذا الواقع المؤلم ويحاولون أن يتجاوزوه:

«ويزحف النهار في تشاوبٍ بليد / على أنسٍ من رخامٍ يرقبون بعثكَ المجيد / سماوهم حالت إلى دخان / وأرضُهم رماد». (46)

تظهر بين الحين والآخر زفرات الشاعر وهو يشكو ويذمر عجزه من التكيف مع البيئة الاجتماعية، مشيراً إلى عدم وجود الصلات العاطفية بين الأفراد ومعاناة أبناء جنسه من الملمات إثر الفساد الذي انتاب المجتمع، وقد يحدثنا الشاعر علي كعنان عن شعوره بالإحباط، والإعزل، وواقع حياته المريض وتحطم آماله المنشودة:

«غريبًا كنتُ في أهلي وأحبابي / بلا جذرٍ، بلا ثمرٍ، تغوصُ عرائشي في تربةِ الزمنِ وألْفُ غماماتٍ مبوءةٍ أدهى من الكفنِ / فيا لهفي... / أنسى كم تقاسي قريتي السمحاء من شظفٍ / وكم قاست من المحنِ؟! / أنساها؟». (47)

الاغتراب الاجتماعي جعل الشاعر علي كعنان لا يحس بالقرابة مع المجتمع والتعاطف معه، فتحدث الشاعر عن الذين يشاهدهم حوله بأئمهم لا يدركون ولا يفهمون معنى الوجود، وهم كالأموات والجثث الهامة التي لا روح لها ولا حياة بحيث فقدوا العواطف الإنسانية وروح الحياة، فصب الشاعر غضبه على أبناء جلدته الذين ليسوا بمستوى وعيه وتعلّقاته منشداً:

«في رأس شمرا لا تراث / لمن تلوّث بالجراحِ أو العرقِ / ... في (رأسميرا) (48) لا فصول: / الزرع ينبت في الهواءِ / فلا ثمارَ ولا ورق / في رأس شمرا يُستوي الأحياء والمميتِ / ويختلطُ الشروق مع الغسق!». (49)

حينما نعم الناظر في الأبيات التالية بتجدد الغربة الاجتماعية تحمل بين طياتها على السخط، والضجر، والتبرم، والغضب والتمرد الذي تحدّر في كيان الشاعر من جراء اصطدام وعدم توافق مبادئه مع مبادئ الآخرين، ونشأ هذا النوع من الاغتراب إثر عوامل عدّة، منها: الانحطاط الخلقي، والظلم والتعسف الاجتماعي الذي انتاب المجتمع، فأنشد الشاعر علي كعنان في هذا الحقل قائلاً:

«... موحشٌ ليُلكم المحرومُ من سحرِ المدينة / لا أرى فيه سوى حفنةٍ أشباحٍ حزينةٍ / ورماليٍ ونباحٍ مختنقٍ / وصبايا كالرخام المحترق / وبيوتٍ من عصيٍ وخرق!». (50)

يُؤثِّر التدهور في الظروف الاجتماعية من أهم الأسباب التي أدت إلى انطواء الشاعر على نفسه، ومن ثم تبلورت بصمة الألم لديه بسبب القيم والأعراف السائدة في المجتمع، لذا اختار الشاعر التمرد والعصيان لإصلاح الموجود والوصول إلى ما هو مطلوب، ولكن في الوقت نفسه كان الشاعر على ثقة كبيرة بأنَّ أحلامه

ظاهرة الاغتراب في شعر على كنعان

أ. إياد نسي

د. عبير بدر عبد الستار

وأمانيه ليست سوى أصداe عميقه من الشعور بالغرية بين أبناء جنسه، فأنكرهم واتخذهم أموات. ومن هذا المنطلق تخلت أصداe تمرد الشاعر على الواقع الحالى في الأبيات التالية، وذلك للتعبير عن العاهات الكثيرة والرسوم والعادات البالية التي انتابت المجتمع؛ ومن الملاحظ في هذه الأبيات هو تصوير الشاعر للنظم الاجتماعية السائدة والكافئه في عقول أبناء وطنه بالصخرة الصماء التي ترض على عقوتهم، وتحول بينهم وبين الحرية والانفتاح الفكري، بحيث حولت حياتهم إلى جحيم لا يطاق:

«قبيلةٌ مشخنةٌ بدائها الخفيّ/ ريح السموم حَوَّلت واحاتِها إلى ملاهٍ وتكايا وحصونٍ/ ... وأهلُها داخوا مع العصر الذي/ تحكمه طاحون/ يلهم بهم تهافت الموتى/ ... فلست تدرِّي أئُّهم ميَّتٌ/ وأئُّهم حيٌّ؟/ قبيلةٌ تبحث عن خلاصِها../ لكنها تناستِ الفعل الذي/ يحوّل الزيت إلى ضياءً/ فلم تجد في رأسها الصخريّ/ من بارقٍ ترجوه/ إلا سحب الأفيون!».⁽⁵¹⁾

يبين لنا في ثنایا هذه الأبيات أنَّ الإحباط الاجتماعي من أهم الأسباب التي ساقت الشاعر نحو الانعزال الاجتماعي، لذا ظهر هنا أصداe هذا الموقف النفسي للشاعر بشكلٍ جلي، حيث نشاهد نمطاً من الصراع المزير بين ذاته والبيئة الخبيثة به، فالشعور بالاغتراب الاجتماعي يؤرق الشاعر ويلهب مشاعره وأحساسه الدفينة، فجاء شعره شحنات نفسية دافقة بالمرارة والألم ممزوجاً بالغرية والحنين ازاء الفوضى في البيئة الاجتماعية. من الملاحظ في هذه الأبيات أنَّ الشاعر يأمل العثور على صديقٍ يتحلى بخالص الإحساس، ورقة القلب وفيضان الشعور؛ ولكن من صبغة الحزن واليأس التي أضفها الشاعر على كلماته أنَّه يرى أنَّ معظم الناس يفقدون الصلاحية للصداقة والإباء:

«عشْتُ دهراً وأنا أبحث عن عينينِ/ أحكِي لهما بعضَ شجونِ الروح/ لكنَّ الملايينَ هنا دون عيونِ!».⁽⁵²⁾

الاغتراب الاجتماعي والعاطفة الإنسانية الملتحاة خلقت في كيان الشاعر نوعاً من الإثارة النفسية، مما أعاشه على تصوير مشاعر أبناء جنسه النفسية والروحية التي اكتظت بالإضطراب والخوف والضغط الروحي الذي قد حقول حياتهم إلى جحيم لا يطاق. بناءً على هذا، وجد الشاعر في التفاوت الطبقي الهائل بين فئات الشعب المختلفة واستغلال الأفراد للشعب معياراً لمؤسسة المجتمع، بحيث لم يجدوا أدلةً لتضميد ألم الحزن والإحباط لديهم سوى الموت والانسلاخ من الحياة كي يبلغ الاغتراب فيهم ذروته فيبقى الصوت الأقوى للفردية، لكي ينجحوا بنفسهم من مأزق هذا الانتماء القيمي:

«جثة في شارع البحر... / أَكانتْ غُرْبَةُ الْمَلْحِ هِيَ الْعِلَّةُ / أَمْ حُمَّى رِيَاحِ الْهَنْدِ / أَمْ شَمْسُ الْمَدَارِ؟ / ... تَسْمِيَةُ أَطْلَالَ مَحْيَاً / بِأَلْوَانٍ مِنَ الْقَهْرِ الْعُمِيقِ / جَلْدُهُ الْمَدْبُوغُ بِالرَّمْضَاءِ / رَقْ جَاهِزٌ لِلنَّسْخِ / لَمْ يَنْقَشْ سُوَى الْمَوْتِ عَلَيْهِ أَحْرَفَهُ». (53)

الاغتراب الاجتماعي جعل الشاعر على أن يتخذ موقفاً من عادات المجتمع وتقاليده التي حدّت من حرّيته، فالشاعر على كعنان يعتقد بأنّ لا همّ لهذه القيم الاجتماعية البالية الكئيمة التي حرمته لذة الحياة والتمتع بمحامها إلا التلذذ بتعديب الصحبة. تعاظم شعور علي كعنان بالعزلة والضياع عندما أجبرته الغربة الخضوع لمنظومة القيم الاجتماعية البائدة، لذا وصف الشاعر رؤيته للعادات والتقاليد التي حرمته من أبسط حقوقه، حقّه في الحب والتمتع بالحياة؛ ومن هذا المنطلق يشبه الشاعر أيضاً غربته الاجتماعية وحرمانه من حقوقه بغربة اللغة العربية في المنفى وبواكير انفياراتها، وما تعانيه من ازدراء وتخميشه.

«وَإِلَيْكُمْ أَشْلَاءُ جَشْتِيِّ، يَا أَصْحَابَ / أَتُوكُمْ عَارِيَّةً لِتَسْتَرُوهَا قَبْلَ أَنْ تَتَفَسَّخَ / مُثْلَمَا تَفَسَّخَتْ أَبْجَدِيَّةُ بَنِي قَحْطَانَ». (54)

الشاعر يرى نفسه غريباً في مجتمعه الذي ليس على مستوى المسؤولية، بحيث يعجّ شتى أنواع مظاهر الفساد به وتسسيطر على مجتمعه قوى النفاق، والتخلف واللامراة. المجتمع الذي قلب الأمور رأساً على عقب، فالسيادة للأوغاد، والنفي والتشريد للنخبة من أبنائه. وما يسترعي الانتباه أنّ الشاعر يرى المجتمع قد جاوز الحدّ في ذلّته وتحمّله للإهتمام، حتى يصل الأمر بالشاعر إلى أن يرى كلّ شيء في المجتمع لا ينفع أن يكون سليماً سوى حليب الأمهات:

«هَاتْ حَدَّثْ عَنْ فَسَادِ الْمَلْحِ / كُلُّ شَيْءٍ فَاسِدٌ إِلَّا حَلِيبُ الْأَمْهَاتِ / أَلَا تَرَى كُمْ يَعْشَقُونَ الْعَلَبَ الْمُهَرَّبَةِ! / فِي جَوَّ سُرْطَانِيِّ مَوْبُوءِ». (55)

4-6. الغربية السياسية:

ويستمرّ الشاعر على كعنان في بيان غربته واصفاً حرمانه من أبسط حقوقه في التعبير عن الرأي وما مدى الكبت والبطش الذي تمارسه السلطات. ويشير الشاعر أيضاً من خلال هذه الأبيات إلى ما فعله قادة الساسة وجلاؤزهم من أعمال تعسفية بحقّ أبناء شعهم الذين عليهم أيضاً أن يتحملوا مرارة الواقع وأعباء ضنك العيش والفقر المدقع؛ فكأنّ حتى هطول المطر الذي يمثل باعثاً على السعادة والفرح بمثابة الرصاص الذي يخترق جسد البلاد والعباد في أرض الوطن. ويجب ألا ننسى بأنّ للوطن مكانة عزيزة لدى الشاعر، بحيث يحبّ وطنه مهما كان. الوطن وإن جار على الإنسان عزيز، وأهله وإن شعوا كرام. فهل يمكن للشاعر أن ينسليخ عن الوطن

د. عبير بدر عبد الستار

وهوئه؟!؛ صحيح أنَّه يشعر بالاغتراب في الوطن، وصحيح أنَّ الوطن جرَّعه الغصص والمرارات إلا أنَّه منه وفيه، وليس له غيره. لذا لم يتراجع الشاعر قيد أُملة عن مواصلة طريقه في الدفاع عن البلد، بحيث لديه الإستعداد أن يضحى بالغالي والنفيس من أجل تحرير أرض وطنه من براثن الظلم والاضطهاد.

«مُعذرةً إنْ كانت كلماتي / كجذوع شجيجات هرمة / في عصرٍ يرفض أكْلَ الخبزُ الْبَايْتِ / أرضي لم تنبت من سنوات/غير الصخر / والمطر الأخضر صار رصاصاً/ماذَا لو أصنع من هذا الصخر/ففوساً وحراباً؟!». (56)

الشعور بالاغتراب السياسي لدى الشاعر علي كنعان متجلّر في وعيه الفكري السياسي الذي لا يستطيع أن يتحمل أيّ نوع من الظلم والجحود. الشاعر بدل من أن يخاطب الساسة والحكّام الظالمين يتوجه إلى أبناء جلدته ويدعوهم إلى الإقدام والإنتفاضة، لأنَّ الشعب إذا وقف مكتوف الأيدي فهذا لا يجدي نفعاً ولا طائل تحته، لذا أَنَّهم لو رفضوا الظلم لرفع الظلم عنهم. صار الإنسان أقلَّ كرامة وشأنًا بحيث حُرم من أتفه أسباب العيش حيث انقلبت الأمور واضطربت الأحوال وأكفهمت آفاقَ البلاد كلّها، فليس أمامهم سوى خيارات، إما أن يثور الشعب بوجه الطغاة ويُحطم القيود ويفوز بالحرية وكراهة العيش، وإما أن يظلّ مقيّداً بالقيود مسلوب الإرادة صاغِر:

«صار السكوت قرص سُمٌ في العجين / صار السكوت دمَّلاً محتقناً بالوحول والساخِم / ... صار السكوت جيفة/تنقل وجه الأرض بالديдан / ... يا مستسلمًا للقمل والذباب والغبار/يا خارجيًا مثقلًا بالخوف والسكوت والهوان / إن شئت أن يبقى / في دمك الباقِي على الحقب/شيءٌ من الإنسان/فلتشرع اليدين واللسان/كالفأس... أو كالثار / في عالمٍ يَئِن من فداحة الظلام/والديدان». (57)

يدعو الشاعر علي كنعان الشباب إلى رفض الظلم والإنتفاضة، مندداً بالظلم والقمع الذي يذوقه الشعب يومياً ويمارس بحقّ الأبرياء، فالشاعر يشكُّو تنكّر الزمان للمعايير الإنسانية والأخلاقية بحيث يحظى الأوغراد والمحرون بالسيادة والحرية، و صار كلّ دنيء ووضيع صاحب الرأي والقرار في المجتمع، ويحظى النخبة والآنسان الطيبون من أبناء الشعب بالتشريد، والنفي والقتل.

«... فلتضرموا الحرائق الحمراء يا أطفال / ولتشرعوا الفؤوس يا رجال / ثورة شعب غاضب/مقلع من تربة الوطن / وليس في لغته أو دمه/هباءً من صدأ النسيان، ثورة عمال بلا ضمان/ثورة فلاحين جائعين / ثورة طلاب بلا حرية/ .. لتشرعوا الفؤوس عالياً / ولتقلعوا جذور هذا الورم الخبيث». (58)

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كعنان

د. عبير بدر عبد الستار

لقد صرّر الشاعر في الأبيات التالية حال بلده وما أصابه من النكبات والفن والولايات، بحث خَيْمَ الإستبداد والإختناق على موطنِه. فقد شَبَّ الشاعر على كعنان ثائراً وشَنَّ هجمات عنيفة على الأنظمة المستكيرة والحكام الظالمين وقادة الطغاة، داعياً النَّاسَ الأَبْرَيَاءَ بشَكْلٍ عامٍ وأبناء شعبه المضطهد بشَكْلٍ خاصٍ إلى الثورة وتقرير المصير، ويطلب الجنَّةَ والجُرْمِينَ بعيشةٍ ناعمةٍ مرهفة، لأنَّ الإِنْسَانَ في مجتمعه ليس أقلَّ كرامةً وشأنًا من باقي البشر، فصالَ الشاعر صولةَ حرٍّ، مطالبًا تحريرَ بلاده من أيديِ المتمردين. الشاعر على كعنان بذل جهوداً كثيرةً في سبيل تنبيه الشعب المضطهد لتحريرهم من براثنِ الظلم والجور بحث نراه يكشف عما فعلت الحروب بالنَّاسِ الأَبْرَيَاءَ في إشاعةِ المثلِ الذميمَة، وهتكِ الحرمات والتوميس، واتخذَ الشاعر هذا ذريعةً لإيقاظِ الشعب عن نومِهم الطويل وتعريفِهم على حقوقِهم الضائعة:

«ومن جوف أحجية العسف والقهر والجوع/ أصرخ... أصرخ... حتى تجفَّ عروقُ
الهواء/ وتختنقَ الأرضُ غرقى برائحة الكلمات القتيلة:/ اتركوا لي بلادي/ اتركوا لي مدينةَ حبي/ واتركوا
أحرفَ اسْمِي، ملامحَ وجهي/ ... اتركوا لي هواءً نظيفاً من الرعب، ريان بالعافية/ لأحِيَا كباقي
البشر / لست وحشاً.. ولا جمالاً لبداوةِ هذا الزمان/ وأننا لست برميل زيتٍ.. ولا بائعاً في المزاد/ كرهتُ
الحروب التي لا تصونُ البيت/ ولا تسترُّ الأمان/ ولكنْ تزيدُ الضواري وسائلَ عنفٍ ونهبٍ/ والمساكينَ
بؤساً وطولَ هوان». (59)

إذاً أمعنا النظر يتضح لنا من خلال هذه الأبيات أنَّ انتشار الغدر، والخيانة والخصائِل الذميمَة من قبل الحكام الظالمين وجلاوزهم أدى إلى شعور على كعنان بالغرابة السياسية بحث تحشم العناء وتحمُّل وعثاءِ السفر. وما لا شك فيه أنَّ هذه الظروف المتدهورة دفعت الشاعر على كعنان نحو الغربة عن وطنه والتشرد من بلده إلى بلد آخر، لذا يجد الشاعر الأمان والإستقرار في الهروب إلى البلدان النائية الأخرى:

«هارباً من دبِّ العيش البهيميّ/ ومن قيءِ التكايا/ وخفافيش القبور/ حاملاً ملءَ حنين الروح/ أشجانِ
المنافي/ والتياعات العصور/ مدنقاً ألقى بأوجاعي وأحلامي.../ على أكتافِ صور». (60)

5. توظيف أسلوب «التكرار» في ألفاظِ تنمّ عن الاغتراب في شعر علي كعنان:

وما يجدر ذكره في هذا المقال هو توظيف الشاعر على كعنان للأسلوب التكرار في كثير من الأحيان كآلية من آليات التعبير عن مظاهر اغترابه. فقد استخدم على كعنان هذا النمط البياني ليتغنى بمشاعره وأحساسه الاغترابية، ففي الأبيات التالية مثلاً، يكرر الشاعر جملة «كانت هنا» ثلاثة مرات، تعبرأً منه عن لوعة الفراق وحالة اغترابه المزيفة:

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كعنان

د. عبير بدر عبد الستار

«كانت هنا/ كانت هنا/ لعلها، حقيقةً، كانت هنا/ إن لم تكن طيفاً مضى/ منسرياً عبر شروخِ الذاكرة/ لكنما أنفاسها...،/ يا سحباً من ياسمين،/ لم تزل هنا/ ولا يزال موسم الدفء هنا/ ولا تزال الرائحة/ فكيف لا أراها؟».⁽⁶¹⁾

قد ينعد صير الإنسان في البلاد المغربية وتسود نفسه اليأس بسبب ما تکابده من معاناة وأعباء تنقل كاهله، فها هو علي كعنان يتحدث عن أرض الوطن متمنياً العودة إليها والخلاص من اغترابه المضني. ولذا يكرر الشاعر مفردة «بردي» في هذه الأبيات ليؤكد على مدى توقعه وشوقه وحنينه لوطنه متلهفاً بحيث أحمس في منفاه بالغرية المريمة فامتلاً قلبه شوقاً إلى بلاده، وأهله وأصحابه، مما زاد حنينه للعودة إليها، وإلى حياته المشرقة الزاهرة وأيام صباح التي قضتها مع أحبائه وخالاته. وأضف على ذلك استعمال الشاعر لأسلوب النداء بصورة مكررة في هذه الأبيات مستخدماً «يا» أداة النداء للبعد لأنَّ المنادى بعيد المرتبة حقيقة، فالشاعر يؤكد على أهمية وطنه من خلال هذه النداءات المتكررة، وهذا التكرار ينبع بإحساس الشاعر وعواطفه عن وطنه. ويُث شکواه المريمة في الأبيات التالية كأنَّه ما ابتلي نفسه في حياته أفسى من تجربة الغربية، فيقول الشاعر منشداً:

«يَسْتَ زَوَادَةُ الْمَنْفِي.../ فَهَلْ أَنْتَظُ الْغَيْمَ الَّذِي تَأْتِي بِهِ/ رِيحُ الشَّمَالِ؟/ بِرَدِيْ يا بِرَدِي.../ يا بِرَدِهِ! /مَتَى... مَتَى.../ تَحْضُنُ رُوحِي فِي حَنَيَاكَ/ وَتَخْفِي سَكْرَاتِ لَوْعَتِي/ فِي عَاصِفٍ مِنَ الْجَنُونِ/ أو حَفْنَتِيْ تَرَاب؟».⁽⁶²⁾

كما يتضح لنا من خلال هذه الأبيات أيضاً أنَّ تكرار جملة "وحدي" تدلُّ على الحزن والغربة لدى الشاعر، وتعبر عن رغبة الشاعر إلى التآلف والتواصل مع أهله وخالاته. فالتكرار هنا يدلُّ على شعور علي كعنان بالوحدة والعزلة الذي يعيشه من جراء فقدانه للأحباب والأصحاب؛ فالتكرار في هذه الأبيات أسلوب تعابيري جميل يدل على حنين الشاعر وتشوقه لما تأنسه نفسه وأحساسه المؤلمة: «وحدي وأنت بعيدة/وحدي/ أعرفتِ مثلِي ما تخجِّي/ من ليالٍ لا طاقُ/ مراةُ البعِد؟/ نايِ من الأشجارِ/ تأكل صدره/ سحْبٌ من الوجِدِ/ ليلي يضئُ بلمسةٍ/ من نعمَةِ السلوى/ وتلوكني دوامةُ السهدِ».⁽⁶³⁾

خاتمة:

الخصائص التي اتضحت من خلال دراستنا على ما تقدم لمظاهر الاغتراب في شعر علي كعنان هي كالتالي:

1. صَوَّرَ لنا الشاعر جوانبٍ منْ أحداث حياته في البلاد المغتربة بمحاذيرها، ومنْ أهمّ النتائج التي توصلنا إليها منِ هذه الدراسة: بيان المحن الشاقة والمصائب الجسيمة التي جرت عليه، فتجاوز الشاعر في شعره من ذكر المأساة والمحن الشاقة والنكسات والمصائب الجسيمة إلى رفض جور واضطهاد الجبارة وأعمالهم التعسفية، والمطالبة بالثورة على قادة الطغاة والهيمنة.
2. قد نَوَّعَ الشاعر علي كنعان في استخدام ظاهرة التكرار بأشكال متنوعة لبيان أحاسيسه الملتهبة بالحزن والغربة وعواطفه المتراجحة، مما زاد أسلوبه البياني في الشعر جمالاً.
3. إذا عرضنا مفردات قصائد الشاعر علي كنعان على المعجم لا يمكن لنا أن نجد حتى ولو خطأً واحداً، وهذا إذا دلَّ على شيء فإنه يدلُّ على أنه كان شاعراً مجيداً باللغة العربية الفصحى غاية الإجاده بحيث أنه يتعاطى مع الألفاظ ببراعة مما يزيد إعجاب ذواق الشعر العربي الفصيح بذلك.
4. كانت جميع أشعار علي كنعان مرآةً لخلجان نفسه ومقومات فكره، واصفاً حُبَّه لبناء عالم نموذجي، لذا سار الشاعر على خطى القدماء في فن الاغتراب.
5. أضاف الشاعر في شعره طابع الابتكار وروعة الجمال، فأخذت أشعاره بمحامع القلوب، وذلك من خلال خلقه ببراعة للصور الشعرية الرائعة التي توأكِب التطورات الاجتماعية والسياسية، ومزجها بالطابع اليومي الذي ألبس الموضوع ثوباً جديداً، وجعل لشعره مكانة متميزة متفوقة.
6. حاول الشاعر من خلال تعبيره عن مشاعره المرهفة الرقيقة إيصال صورة موجزة إلى المتلقي بشكلٍ أو باخر عن الاغتراب ومظاهره، متخدلاًً هذا الشيء حافزاً لإثارة أحاسيس القلوب.
7. كان الشاعر يمزج عواطفه الصادقة التي تتدفق ينابيعها من داخله بألفاظه السهلة البسيطة التي تحمل معانٍ كبيرة وأغراضه السامية، فكان شعره يتميّز بالدقة في التعبير وبلامعنه، وفصاحة وروعة البيان وقوته، وحرارة الأسلوب ورصانته ونصاعته، وحسن الصياغة والديباجة، والوضوح في الألفاظ، والبراعة في التصوير، ليتحذذ الشاعر وسيلةً للوصول إلى أهدافه العالية، ألا وهي بيان مظاهر الاغتراب.

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نيسى

د. عبير بدر عبد الستار

قائمة المهامش:

- (1). يحيى العبدالله، الاغتراب؛ دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005 م: 21.
- (2). مها روحى ابراهيم الخليلي، الحنين والعربة في الشعر الاندلسي (رسالة)، فلسطين: نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2007 م: 23.
- (3). محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، ج 10، ط1، بيروت، دار صادر، 1988م/1416هـ.ق: 589.
- (4). وفاء عبدالأمير هادي الصافي، الاغتراب في شعر أحمد صافي النجفي (رسالة ماجستير)، العراق، جامعة الكوفة، مجلس كلية التربية للبنات، 2005 م: 5.
- (5). حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006 م: 59.
- (6). قيصر عبد الفتاح عايش، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، ج4، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م /1424هـ.ق: 307.
- (7). محمد غنيمي هلال، الرومانтика، بيروت، دار العودة، 1986م: 87.
- (8). علي كنعان، الأعمال الشعرية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2010 م: 778 – 779.
- (9). م.ن: 808.
- (10). م.ن: 47.
- (11). م.ن: 251.
- (12). م.ن: 303.
- (13). م.ن: 372.
- (14). م.ن: 550.
- (15). «إينو»: متوجع سياحي في شبه الجزيرة الممتدة إلى الجنوب من طوكيو، ولها وقعها المحب في الأدب الياباني.
- (16). كنعان، م.س: 553-554.
- (17). م.ن: 572.

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نسي

د. عبير بدر عبد الستار

. م.ن: 579⁽¹⁸⁾

(19). جعفر دلشاد، وآخرون، «الغربة في الشعر العربي؛ الشاعر العراقي المهاجر نموذجاً»، مجلة العلوم الإنسانية الدولية، جامعة ترييت مدرس، العدد 15، السنة الخامسة، 2008م: 70.

. كنعان، م.س: 41-40⁽²⁰⁾

. م.ن: 49⁽²¹⁾

. م.ن: 60⁽²²⁾

. م.ن: 61⁽²³⁾

. م.ن: 84⁽²⁴⁾

. م.ن: 85⁽²⁵⁾

. م.ن: 168⁽²⁶⁾

. م.ن: 428⁽²⁷⁾

. م.ن: 614⁽²⁸⁾

. م.ن: 619⁽²⁹⁾

. م.ن: 53⁽³⁰⁾

. م.ن: 163⁽³¹⁾

. م.ن: 463-464⁽³²⁾

. م.ن: 537⁽³³⁾

. م.ن: 568-569⁽³⁴⁾

. م.ن: 570⁽³⁵⁾

. م.ن: 572⁽³⁶⁾

. م.ن: 722⁽³⁷⁾

(38). جعفر محمد راضي، الاغتراب في الشعر العربي المعاصر؛ مرحلة الرؤاد، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 1999م: 45

. كنعان، م.س: 48⁽³⁹⁾

. م.ن: 54⁽⁴⁰⁾

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نيسى

د. عبير بدر عبد الستار

(45). سميرة سلامي، الاغتراب في الشعر العباسى القرن الرابع المجرى، ط1، دمشق، دار البنابع، 2000م:

.151

(46). كنعان، م.س: 70

(47). م.ن: 28-29

(48). «رأس شمرا أو غريت»: مدينة أثرية على الساحل السوري، وفيها عشر على لوح يحمل أول أبجدية حرفية

وليست مقطعة.

(49). كنعان، م.س: 39-40

(50). م.ن: 61-62

(51). م.ن: 407-408

(52). م.ن: 522

(53). م.ن: 678

(54). م.ن: 692

(55). م.ن: 723

(56). م.ن: 221

(57). م.ن: 270-271

(58). م.ن: 289-290

(59). م.ن: 300-301

(60). م.ن: 467

(61). م.ن: 590

(62). م.ن: 778-779

(63). م.ن: 588

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

أ. إياد نيسى

د. عبير بدر عبد الستار

قائمة المصادر والمراجع:

أ. الكتب

1. ابن منظور، محمد بن مكرم (1988م/1416هـ)، لسان العرب، ج 10، ط 1، دار صادر، بيروت.
2. بركات، حليم (2006م)، الاغتراب في الثقافة العربية، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
3. راضي، جعفر محمد (1999م)، الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر؛ مرحلة الرؤاد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
4. سلامي، سميرة (2000م)، الاغتراب في الشعر العباسي القرن الرابع الهجري، ط 1، دار اليابس، دمشق.
5. عايش، قيصر عبد الفتاح (2003م/1424هـ—)، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، ج 4، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت.
6. العبدالله، يحيى (2005م)، الاغتراب؛ دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
7. غنيمي هلال، محمد (1986م)، الرومانтика، دار العودة، بيروت.
8. كنعان، علي (2010م)، الأعمال الشعرية، ج 1 و 2، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

ب. الرسائل الجامعية

1. روحي ابراهيم الخليلي، مها (2007م)، الحنين والغربة في الشعر الاندلسي (رسالة ماجستير)، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين؛ نابلس.
2. عبد الأمير هادي الصافي، وفاء (2005م)، الاغتراب في شعر أحمد صافي النجفي (رسالة ماجستير)، جامعة الكوفة، مجلس كلية التربية للبنات، العراق.

ج. المقالات

1. دلشاد، جعفر، وآخرون، «الغربة في الشعر العربي؛ الشاعر العراقي المهاجر نموذجاً»، مجلة العلوم الإنسانية الدولية، جامعة تربية مدرس، العدد 15، السنة الخامسة، 2008م.

صفات الحكم في نهج البلاغة (الخطبة الأربعون نموذجاً)

The characters of the ruler according to Nahaj al-balaghah: A case study of sermon 40

أ. خديجة حسن علي القصير (جامعة الكفيل / العراق)

ملخص:

أشترت في بحثي هذا إلى إن نشأت الحكومات وتطورها من الجوانب المهمة التي كثر الحديث فيها في مختلف الأوساط العملية على المستوى النظري دون أن يتسرّب الشكل إليها على المستوى العملي فقط فقد شهدت البشرية طيلة التاريخ قيام الحكومة سواءً كانت قبيلة يتزعمها رئيس القبيلة أو هذه الحكومات الطبيعية التي يترأسها الملك والسلطان والحاكم حتى تجلّتاليوم بهذا الشكل الجماهيري فأصبح يقودها رئيس جمهورية ولا يحتاج قيامها إلى دليل، فالمجتمع مهماً كان حجمه إنما يحتاج إلى الأمن والاستقرار ورعاية الحقوق والحيلولة دون نشوء النزاعات والخلافات ولا تيسّر مثل هذه الأمور إلا في ظل الحكومة وجود الحاكم، إن مفهوم الحكم وتولي الخلافة عند الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام لا شك إنه بني على النص القرآني الكريم والسنة النبوية الشريفة قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا إِنْزَلْ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۝ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۝ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۝ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" (سورة المائدة، الآية: 67). فالحاكم والمجتمع طرف إن متلازم إن وإن دور المجتمع موضوع السلطة هو إن يجعل حقيقة تمارس من قبل الحاكم لذلك بحده عليه السلام قد أكد على الشروط الواجب توفرها لمن يتولى الإمامة بقوله: "ثلاثة من كن فيه من الأئمة صالح إن يكون إماماً اضطُلع بأمانته: إذ عدل في حكمه ولم يتحجب دون رعيته، وأقام كتاب الله تعالى في القريب والبعيد".

تناولت في هذا البحث أهمية الحكم وجود الحاكم والصفات التي لابد من توفرها في الحاكم وذلك بموجب ما أورده عليه السلام في خطبة في نهج البلاغة وتحديدا الخطبة الأربعون يشمل البحث على ثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول: تعريفاً للحكم والحاكم وأراء العلماء وال فلاسفة في الحكم، والمبحث الثاني: تضمن ضرورة وجود الحكومة والحاكم، أما المبحث الثالث: فتمثل في ذكر الخطبة الأربعون من نهج البلاغة للإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام وبيان الصفات الواجب توفرها في الحاكم.

وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين

الكلمات الافتتاحية: الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام - نهج البلاغة - الحكم - الحكومة - صفات الحكم - الخطبة الأربعون.

Abstract:

In my research, I pointed out that the emergence and evolution of governments is considered as the most important aspects in which there is much talk in various practical circles at the theoretical level without being affected by the form at the practical level that has never been seen in the history of mankind. Throughout the government whether the tribe is led by the tribal chief or those natural governments led by the king and the Sultan And the ruler until today manifested in this form of the masses and become led by the President of the Republic does not need to provide evidence to the community, whatever size, but needs security , stability and the rights to prevent the outbreak of disputes and differences are not possible such things only under the government and the presence of the Governor, the concept of governance and take over the succession at Imam Ali Ibn Abi Talib (peace be upon him) is undoubtedly built on the Koranic text and the Sunna Allah says: "Oh Messenger of Allah, what is revealed to you is from your Lord, and if you do not do what you have reached, then Allah will protect you from the people. Allah does not guide the disbelievers." Governance and society are interdependent parties and the role of society is the subject of power is to make a reality exercised by the ruler so we find him peace has confirmed the conditions that must be provided to the Imamate by saying : "Three of the imams who were in peace to be imams carried his secretariat: as he changed his rule and did not hide without his flock, and established the book of God in the near and distant." In this research, I discussed the importance of governance, the existence of the ruler, the ruling and the opinions of the scholars and philosophers in the ruling and the second study included the necessity of the existence of the government and the governor. The third topic

is the mention of the 40th sermon of the approach of the rhetoric of Imam Ali Ibn Abi Talib and the qualities to be in provided the ruler. And praise be to Allah, the lord of the words.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الخلق أجمعين المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى أهل بيته أجمعين ومن اهتدى بهداية الى يوم الدين وبعد:

الحكومة كانت ولا زالت ضرورة أساسية في حياة الأمم فكل مجتمع مهما كانت طبيعته بحاجة إلى حكومة ينضوي تحت لواءها مؤسساته المختلفة ويضم فيها القوي والضعف حقه ويتساوى فيها الإفراد فيما بينهم بالحقوق والواجبات وهذا فهي ضرورة مستمرة مع استمرار وجود المجتمعات وقد أكد على هذا الفلاسفة أنفسهم والمفكرين في الحضارات القديمة، فأرسطو زعيم الفلاسفة يقول في مؤلفه السياسة: إن الدولة من عمل الطبع وإن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي وإن الذي يبقى متواحاً بحكم النظام لا بحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني فإذاً تعتبر الدولة بحسب رأي أرسطو حاجة طبيعية تقتضيها الفطرة الإنسانية بحيث يعد الخارج على الدولة ونظمها وتدييرها إما متواحاً ساقطاً أو موجوداً يفوق النوع الإنساني وخلو عن الطبيعة البشرية حتى يستغني عن الحاجة إلى الدولة، وابن خلدون في مقدمته الشهيرة يستدل على ضرورة وجود الدولة والحكومة لضرورة الاجتماع الإنساني، التي يعبر عنها في اصطلاح الحكماء بعبارة إن الإنسان مدين بالطبع، ثم ينتهي إلى إثبات ضرورة إيجاد الحكومة والدولة .

تناولنا في هذا البحث أهمية الحكم وجود الحكم والصفات التي لابد من توفرها في الحكم وذلك بموجب ما أورده عليه السلام في خطبة في نهج البلاغة وتحديدا الخطبة الأربعون، يشمل البحث على مباحثين تناول المبحث الأول: تعريفا للحكم والحاكم وآراء العلماء وال فلاسفة في الحكم وضرورة وجود الحكومات، والمبحث الثاني: فتمثل في ذكر الخطبة الأربعون للإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام وبيان الصفات الواجب توفرها في الحكم.

المبحث الأول: ضرورات وجود الحكومات ونشأتها

اولا: التعريف بالحكم ونشأت الحكومات

اشتقت كلمة الحكم في اللغة من الفعل حكم وبذلك إذا أردنا تعريف كلمة الحكم فلابد لنا من تعريف كلمة الحكم لأنهما تعطيان نفس المعنى فقد ورد في مختار الصحاح⁽¹⁾ حكم بمعنى القضاء وقد حَكَمَ بينهم يحْكِمُ بالضم حُكْماً وحَكَمَ له وحَكِمَ عليه، والْحَكْمُ أيضاً الحكمة من العلم والحكيم العالم وصاحب الحكمة والحكيم أيضاً المتقن للأمور وقد حَكَمَ من باب ظروف أي صار حكيناً وأحْكَمَهُ فاستَحْكَمَ أي صار مُحْكَماً والْحَكْمُ بفتحتين الحكم وحَكَمَهُ في ماله تحكيمًا إذا جعل إليه الحكم فيه فاحتَكَمَ عليه في ذلك واحتكموا إلى الحكم وتحاكَمُوا بمعنى، والمحاكمة المخاصمة إلى الحكم وفي الحديث: "إن الجنة للمحكمين"⁽²⁾، وهو قوم من أصحاب الأخدود حُكِّمُوا وخيروا بين القتل والكفر فاختاروا الثبات على الإسلام مع القتل وبيهده في ذلك صاحب كتاب المعجم الوسيط⁽³⁾. والحكم على وزن فاعل مشتق من مادة حكم وكل معاني مادة حكم لو تدبرناها لرأيناها مأخوذة من ربط شيء بشيء بحيث تسد الفجوات وتغدو الفراغات بلا خلل سواء قلنا إن الحكم هو: "الصرف والمنع للإصلاح ومنه حكمة الفرس ومنه الحكم والإحكام والإتقان أيضًا"، أو قلنا إن الحكم هو: "الفصل والبث والقطع على الاطلاق وآيات محكمات معناه أحكمت عبارتها ببيان حفظت من الاحتمال"⁽⁴⁾.

والحاكم منفذ الحكم والجمع حُكَّاماً وهو الحكم وحاكمه إلى الحكم دعاه، وفي الحديث وبك حاكِمْتُ أي رفعتُ الحكم إليك ولا حَكْمَ إلا لك وقيل بكَ خاصمتُ في طلب الحكم وإبطال من نازعني في الدين، واحتَكَمَ فلإن في مال فلإن إذا جاز فيه حُكْمةُ المحاكمة المخاصمة إلى الحكم واحتَكَمُوا إلى الحكم وتحاكَمُوا بمعنى وقولهم في المثل في بيته يُوتَى الحكم الحكم بالتحريك الحكم وإنشد ابن بري:

أقادَتْ بَنُو مَرْوَانَ قَيْسًا دَمَاءَنَا
وَفِي اللَّهِ إِنْ لَمْ يَحْكُمُوا حَكْمٌ عَدْلٌ

والحكمة القضاة والحكمة المستهزئون ويقال حَكَمْتُ فلاناً أي أطلقتك يده فيما شاء وحاكمُنا فلاناً إلى الله أي دعوناه إلى حُكْمِ الله والمحكم الشاري والمحكم الذي يُحَكِّمُ في نفسه، قال الجوهرى والخوارج يسمون المحكم لإنكارهم أمر المحكمين وقولهم لا حَكْمَ إلا الله قال ابن سيده وتحكيم الحرورية قوله لا حَكْمَ إلا الله ولا حَكْمَ إلا الله وكإن هذا على السَّلْبِ لأنهم ينفون الحكم قال فكان وما أَزَّنُ منها قَعْدِيٌّ يُرِئِنُ التَّحْكِيمَا⁽⁵⁾، والحكم

بالشيء: إن تقضي بانه كذا، أو ليس بكتذا، سواء ألمت ذلك غيره أو لم تلزمـه، قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ إِنْ تُؤْدُوا الْأَمْرَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ إِنْ تَحْكُمُوا بِالْعُدْلِ إِنَّ اللَّهَ يُعِمَّا بِعِظُوكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا"⁽⁶⁾، قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَئْتُمْ حُرْمَةً ۝ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهُ مُثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعْمَ يَحْكُمُ بِهِ دَوْلَةُ عَدْلٍ مِنْكُمْ هَذِهِ بِالْكَعْبَةِ أَوْ كَفَارَةً طَعَامٌ مَسَاكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيُدُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ۝ عَقَالَ اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ ۝ وَمَنْ عَادَ فَيَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنْهُ ۝ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو إِنْتِقَامٍ"⁽⁷⁾، ويقال: حاكم وحكام من يحكم بين الناس، قال الله تعالى: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْسِنُكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْهُمْ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوهُمْ فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَئْمَمِ وَأَئْتُمْ تَعْلَمُونَ"⁽⁸⁾، والحاكم: المتخصص بذلك، فهو أبلغ⁽⁹⁾ قال الله تعالى: "أَفَعَيْرَ اللَّهُ أَبْتَغَيْ حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ۝ وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ إِنَّهُ مُنْزَلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ۝ فَلَا تَكُونُنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ"⁽¹⁰⁾، وقال عز وجل: "وَإِنْ خَفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوْهُمْ حَكْمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوْقِقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۝ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهِمَا خَيْرًا"⁽¹¹⁾، ومن الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة الحكم قوله تعالى في سورة الإنعام: "فُلِّ إِنِّي عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّي وَكَدَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعِجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَعْلَمُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ"⁽¹²⁾ وفي السورة نفسها في قوله تعالى: "شَمْ رُؤُدُوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ"⁽¹³⁾ وفي سورة الكهف في قوله تعالى: "فَلِلَّهِ أَعْلَمُ بِمَا لَيْثُوا لَهُ عَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا"⁽¹⁴⁾، وفي قوله سبحانه وتعالي في سورة الكهف: "وَمَا اخْتَلَقْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَنِيبُ"⁽¹⁵⁾.

ومن هذا نستنتج إنه ليس للإسلام اصطلاح خاص في الحكم وإنما استعمله في معناه اللغوي وقد ذكر اللغويون في معناه إن الحكم بالضم معناه القضاء والحاكم منفذ الحكم ومن معانيه العلم والفقه والقضاء بالعدل، واستعمل في القرآن الكريم بمعنى القضاء بالعدل قال تعالى: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَمِّيَّنَا عَلَيْهِ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ إِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعْلَنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَاحِدًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَسْلُوكُمْ فِي مَا أَتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ حَمِيمًا فَيَنْبَغِيُّكُمْ إِمَّا كُتُّسْتُمْ فِيهِ تَحْتَلُّعُونَ"⁽¹⁶⁾، وقال تعالى: "وَإِنَّ الْحُكْمَ بَيْنَهُمْ إِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ إِنْ يَفْتُنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ إِنَّ تَوَلُّوْا فَاعْلَمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ إِنْ يُصِيرِيَّهُمْ بِيَعْضِ دُنُوِّهِمْ وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ"⁽¹⁷⁾، وقال تعالى "يَا ذَاوُوْدُ إِنَا جَعَنَاكَ خَلِيقَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعَ الْهُوَى فَيُضِلُّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضْلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ إِمَّا نَسْوَا

يَوْمُ الْحِسَابِ⁽¹⁸⁾، إلى غير ذلك من الآيات التي استعمل فيها لفظ الحكم بمعنى القضاء⁽¹⁹⁾، فمادة الحكم تدل على نوع من الإتقان يتلائم به أجزاء الشيء وينسد به خللاته وفرجه ولا يتجزأ إلى الأجزاء ولا يتلاشى إلى البعض حتى يضعف أثره ويكسر سورته وإلى ذلك يرجع المعنى بين تفاريق مشتقاته كالأحكام والتحكيم والحكمة والحكومة وغير ذلك⁽²⁰⁾.

أما اصطلاحاً: فقد أورد الجرجاني في كتابه⁽²¹⁾ بأن الحكم إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً فيخرج بهذا ما ليس بحكم كالنسبة التقيدية وهو وضع الشيء في موضعه، وقيل هو ما له عاقبة محمودة والحكم الشرعي عبارة عن حكم الله سبحانه وتعالى المتعلق بأفعال المكلفين. وهو ممارسة للسلطة على الناس⁽²²⁾

وقد اختلف الفلاسفة والعلماء فيما بينهم حول مفهوم الحكم وساقوا في ذلك العديد من الآراء وإن اتفق البعض منهم في بعض النقاط الجوهرية فقال بعضهم: "وفي البحث عن الحكم يتبيّن إنه لا حاكم إلا الله ولا حكم للرسول ولا للسَّيِّد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه ولا حكم غيره... وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا من له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكيه ولا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النَّبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالسُّلْطَانُ وَالسَّيِّدُ وَالْأَبُ وَالنُّوْرُ فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى كإن للموجب عليه إن تغلب عليه الإيجاب إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذا واجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله طاعته"⁽²³⁾.

ويورد سيد قطب: "ومتى تقرر إن الألوهية لله وحده بهذه الشهادة -لا إله إلا الله- تقرر بها إن الحاكمية في حياة البشر لله وحده والله سبحانه وتعالى يتولى الحاكمية في حياة البشر عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم، وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشرعه ومنهجه من جانب آخر، وفي النّظام الإسلامي لا يشارك الله سبحانه أحد لا في مشيئته وقدره، ولا في منهجه وشرعه... وإن فهو الشرك أو الكفر، وبناء على هذه القاعدة لا يمكن إن يقوم البشر بوضع أنظمة الحكم وشرائعه وقوانينه من عند أنفسهم لأن هذا معناه رفض ألوهية الله وادعاء خصائص الألوهية في الوقت ذاته... وهذا هو الكفر الصراح"⁽²⁴⁾، ويورد أبو زهرة⁽²⁵⁾: "لا محالة إلى إن الحكم في الفقه الإسلامي هو الله سبحانه وتعالى، إذ إن هذه الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وهي السماء، فالحاكم فيه هو الله وكل طرائق التعريف بالأحكام فيه إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله تعالى وأحكام دينه السماوي، على هذا اتفق جمهور المسلمين بل أجمع المسلمين... فإن الإجماع قد إنعقد على إن الحكم في الإسلام هو الله تعالى، وإنه لا

شرع إلا من الله وقد صرخ بذلك القرآن الكريم فقال تعالى: [إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ] ⁽²⁶⁾ وقال تعالى: [إِنَّ الْحُكْمَ بَيْنَهُمْ إِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ] ⁽²⁷⁾.

وبهذا فالحكم هو: ممارسة السلطة على الناس، والسلطة هي القابلية أو القدرة على فرض الإرادة على الآخرين هذه القابلية أو هذه القدرة يمكن أن تنشأ من مصدر مشروع منسجم مع القانون أو مصدر خارج إطار المشروعية فتتخد شكل القوة وقد عرف الكثير من المفكرين السلطة بأنها: ممارسة نشاط ما على سلوك الناس وهكذا يرى جيرهارد ليهولز في السلطة القدرة على فرض الإرادة الخاصة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على كائنات بشرية ⁽²⁸⁾، أما مصدر السلطة فيراه بعض الباحثين بشريا بينما يراه البعض آخر إلهيا فأما الذين يرون مصدر السلطة في البشر فيختلفون في تحديد الهيئة البشرية التي تمتلك هذه السلطة فمنهم من يرى إن هذه الهيئة هي الشعب أي الجيل الحاضر من الناس الذي يفوضها إلى الحكم ومنهم من يرى إن هذه الهيئة هي الأمة بماضيها وحاضرها ومستقبلها وهي تفوض السلطة بواسطة الجيل الحاضر، غير إن بعضًا ثالثًا يرى إنها يمكن إن تفوض أو إن تؤخذ بطريقة أخرى وهذا رأي مؤيدي الاستبداد الملكي أو غير الملكي ⁽²⁹⁾.

اما الذين يرون إن مصدر السلطة المهي فهم فريقان: الأول يعتقد إن الله لا يرضى بإنه يبقى الناس هملاً لما في ذلك من ضرر ناجم عن الفوضى والتناحر لذلك فإن العناية الإلهية تقضي بوجوب قيام السلطة، أما الفريق الثاني فيرى إن الله سبحانه وتعالى يعين الحاكمين كما في الإيمان بأمر الله للنبي محمد صلى الله عليه وسلم بالايصاء لأمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام ⁽³⁰⁾. وبهذا نلاحظ الاختلافات حول الحكم قبل الاسلام كإن يعتبر إلهًا أو وكيلًا عن الإله فكأن لهذا السبب مطلق الصلاحية يفعل برعيته ما يشاء دون أية حدود فعلية أو قيود، ففي مصر القديمة كان الملوك يعتبرون أبناء حياتهم ألهة فهم يتحدون بالولادة المباشرة والشرعية من الإلهة القدماء الذين سادوا على مصر منذ عصر الأسر الإلهية فالمملوك مجرد تكونه في رحم أمه كأن إلهًا وكانت تصحب ولادته احتفالات تتضمن التشريف الموجه إلى إله وكأن يبقى إلهًا طيلة حياته ويستمر بعد موته ⁽³¹⁾. أما في بلاد الرافدين فإن الملك كان يمثل الله في المدينة وهو حبره أو وكيله و وسيطه لدى الناس إنه الوسيط بين الإنسان والإله أما اختياره فكان اختياراً إلهياً وكأن عند تنصيبه يرتدي الثياب الكهنوتية ويظفر الشوارع في موكب مهيب ممسكاً بصورة الإله مردوخ ⁽³²⁾، وفي بلاد الصين كان الإمبراطور يحكم وفقاً لما يسمونه الحق الإلهي بتغويض من السماء وهو ابن السماء وهو الكاهن الأعلى وهذا فإن مملكته كانت تسمى تيان شان أي المملكة التي تحكمها السماء على إن هذه المعتقدات وإن خفت حدتها فيما بعد أو جرى

صفات الحكم في نهج البلاغة (الخطبة الأربعون نموذجاً)

أبديجة حسن على
القصير

تحويرها فإنها بقيت تعطي الحكم صلاحيات الإله الذي يده الحياة والموت والإعطاء والحرمان ومصادرة الأرزاق والحريات كلما أراد وباختصار فقد كان الحكم قبل الإسلام مطلق الصلاحية يفعل ما يريد دون أي قيد أو رادع اللهم إلا موازين القوى التي كانت تدفع بمعارضين له إلى إن يتحرّكوا ضده إذا تمكّنوا من ذلك ولقد استمر الوضع أيضاً بعد الإسلام على هذا النحو إلا في بلاد الإسلام وفي زمن محدود فلقد بقى الحكم يتصرف على إنه المالك لأنفس الناس ولأمواتهم وحرياتهم يتصرف بها كلما رأى ذلك ضرورياً ولكن الأديان السماوية اعتبرت إن الحق المطلق في هذه الحالات يملكه الله وحده، أما البشر فلا يمكنهم ذلك لأن من يدعي ذلك يدعى الألوهية وهذا حرام⁽³³⁾.

لم يعارض مسألة قيام السلطة إلا شذاذ من الناس عبر التاريخ هم الفوضويون (حسب التسمية الحديثة)، وقد عرف التاريخ الإسلامي منهم الخوارج الذين رفضوا وجود الإمارة جملة ولكن العلماء المسلمين ردوا بيان الأمامية واجبة بالعقل أو النقل واتفقوا على ضرورتها، وكأن الإمام علي عليه السلام من أوائل من أرسوا هذا المبدأ في نقاشه مع الخوارج حيث رد على شعراهم "لا حكم إلا لله" و "لا إمارة إلا لله" وقد صاغ علي عليه السلام المبدأ بقوله: "نعم لا حكم إلا لله ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله" وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو ويامن به السبل ويؤخذ به للضعف من القوي حتى يستريح بر ويستراح من فاجر" وهذا تأكيد للحديث الشريف الذي يحث الناس على الاتّمام بإمام والا كانوا جاهلين⁽³⁴⁾ حيث يقول صل الله عليه وآله وسلم : "من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية"⁽³⁵⁾.

ثانياً: ضرورة تشكيل الحكومة

إن أي مجتمع بشري يحتاج إلى ضوابط تنظم حياته الخاصة وال العامة وهذا التجمع الذي نستطيع إن نقول بأنه حتمي ولا بد منه لمواجهة التحديات الطبيعية من أجل البقاء والمحافظة على النوع على أقل تقدير لذا فإن الاجتماع الإنساني هو عمران العالم ضروري أي لا بد من الاجتماع الذي هو المدنية عندهم ليحظى به وجوده وبقاء نوعه إذ لا يمكنه انفراده بتحصيل اسباب معيشته واعداد ما يدفع به نفسه من دون معين من ابناء جنسه فيضطر به إلى اجتماع يتکفل له ذلك، فاصبح بمقتضى هذا الاجتماع البشري إن يكون هناك راع أو حاكم أو ملك للحاجة الماسة لتنظيم الحياة⁽³⁶⁾، ويؤكد المؤرخون على ضرورة الحكم وحتميته ومنهم ابن خلدون حيث أورد: "إن البشر لا يمكن حياؤهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم وإذا

اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويعانع الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى إنقطاع النوع وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاوئهم فوضى دون حاكم يزغ بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الواقع وهو الحكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم⁽³⁷⁾، وبهذا فإن وجود الدولة في الحياة البشرية ليس امراً تقتضيه الحياة المعاصرة التي اشتلت فيها الحاجة إلى الحكومة، بل هي حاجة طبيعية ضرورية للإنسان الاجتماعي عبر القرون فإذا الدولة حاجة طبيعية تقتضيها الفطرة الإنسانية بحيث يعد الخارج على الدولة ونظمها وتدبيرها أما متواحشاً أو يفوق الموجود الإنساني فلولا الحكومة لإنحررت الحياة وإنفصمت عقد الاجتماع وعادت الفوضى إلى المجتمع الإنساني⁽³⁸⁾، فالحكومة هي حتمية وضرورة لا بد منها وقد أكد على ذلك القرآن الكريم وحتى السنة النبوية المطهرة قال الرسول محمد صل الله عليه واله وسلم: "من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية"، وهناك العديد من الأدلة الواردة في ضرورة الحكم حيث ورد عن أبي الفضل بن شاذان عن مولانا الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث قال فيه: "إإن قال قائل: فلم وجب عليهم معرفة الرسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل له: لأنه لما لم يكن في خلقهم وقوتهم ما يكملون به مصالحهم وكما الصانع متعالياً عن إن يرى، وكما ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بذلك من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي إليهم أمره ونفيه وأدبه، ويوقفهم على ما يكون به أحرار منافعهم ودفع مضارهم إذا لم يكن في خلقهم ما يعرفون به وما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارهم، فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم يكن في جيء الرسول منفعة ولا سد حاجة، ولكن إتيانه عبشاً بغير منفعة ولا صلاح وليس هذا من صفة الحكم الذي أتقن كل شيء، فإن قال قائل: فلم جعل أولى الأمر وأمر بطاعتهم؟ قبل: لعل كثيرة. منها إن الخلق لما وقفوا على حد محدود، وأمروا إن يتبعوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلا بإن يجعل فيه أميناً يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم، لأنه إن لم يكن كذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذاته ومنفعته لفساد غيره، يجعل عليهم فيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والأحكام⁽³⁹⁾، والدولة لا تنشأ في فراغ وإنما تقوم لتباشر حقها في السيادة وما تفرضه لها السيادة من ممارسة السلطة على جميع الجهات والأفراد الخاضعين لها وهي بهذا المعنى إرادة تعلو بحكم القانون على كل إرادة أخرى ملزمة لكل الأفراد القاطنين في أرضها لذلك تصنف الدولة بأنها نظام قانوني ومع هذا فإن الأصل في قيام الدولة الحديثة هو العمل على إشباع مطالب

المجموع وحمايته وتنظيمه بما يكفل الأمن والرخاء لكل الأفراد والهيئات وبما يضمن العدالة والمساواة بين الجميع وهي بغية الدولة التي يقوم عليها كيانها الاجتماعي في كل العصور⁽⁴⁰⁾.

نستنتج من هذا إن الحكومة ظاهرة أصلية في الجماعة السياسية لأنها ممارسة السلطة ولا تتصور قيام جماعة سياسية دون حكومة تمارس سلطة الحكم فيها، أما الدولة فصورة من صور الجماعة السياسية فشيخ القبيلة يمارس الحكم في القبيلة وله من السلطات والحقوق ما يفصلها الشاعر العربي بقوله:

لک المریاع منها والصفایا وحكمک والنشیطة والفضول⁽⁴¹⁾.

ومع ذلك فالدولة هي وسيلة ليست غاية في ذاتها وحين تقوم تتحدد بالتالي الغاية التي تقوم لها او المهدف من قيامها وتتحدد تلك الغاية او ذلك المهدف في الفكر الذي يحكم عقول من أقاموها، ويعنى أكثر تحديداً ما يحكم أصحابها من مثل معتقدات وعلاقات إنسانية او اجتماعية تتحول الى قوانين ونظم هي ما يعبر عنها أحياناً او غالباً بدستور الدولة⁽⁴²⁾.

يعد القرآن الكريم مصدر التشريع الأول في الإسلام، فالقرآن الكريم لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا وأشار إليها، أما بالنسبة إلى أنظمة الحكم فقد اشار إلى ذلك اشارات واضحة في بعض الآيات القرآنية الكريمة ليهبيء أفكار المسلمين وسلوكهم إلى مفهوم الحكم وليسروا على نحجه، وجاء على لسان النبي محمد عليه السلام لأولاده: "وَقَالَ يَا بَنِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقةٍ وَمَا أَعْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكِّلُثُ وَعَلَيْهِ فَلِيَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ"⁽⁴³⁾، ثم في موضع آخر من القرآن الكريم أشار إلى وجوب الحكم بما أنزل الله تعالى في قوله تعالى: "كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا إِنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالأنفُ بِالأنفِ وَالْأَذْنُ بِالْأَذْنِ وَالسَّنَنُ بِالسَّنَنِ وَالجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"⁽⁴⁴⁾، ولم يجعل الله تعالى نوع الحكم مطلقاً للبشر بل وضعه في مساحة محددة مؤكداً فيها في الأغلب على العدل غالباً فيامر جل شأنه عباده بذلك قائلاً: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ إِنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ إِنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ يُعَمِّا بِعِظَمَكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَيِّعًا بَصِيرًا"⁽⁴⁵⁾.

وإن المتبع لتأسيس الحكومة الإسلامية يجد بوادرها في عهد الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه واله وسلم حيث وضع لبنيتها الأولى في المدينة المنورة بكل ما لهذه الكلمة من معنى فقد مارس ما هو شأن الحاكم السياسي من تشكيل جيش منظم وعقد معاهدات ومواثيق مع الطوائف الأخرى وتنظيم الشؤون الاقتصادية

والعلاقات الاجتماعية مما يتطلبه أي مجتمع منظم ذو طابع قانوني وصفه رسمية وصيغة سياسية واتخاذ مركز للقضاء وإدارة الأمور وهو المسجد وتعيين مسؤوليات إدارية وتوجيه رسائل إلى الملوك والأمراء في الجزيرة العربية وخارجها وتسيير الجيوش والسرايا وبذلك يكون الرسول الأعظم أول مؤسس للدولة الإسلامية التي استمرت من بعده واتسعت وتطورت وتبورت واتخذت صوراً أكثر تكاملاً في التشكيلات والمؤسسات وإن كانت الأسس متكاملة في زمن المؤسس الأول صل الله عليه واله وسلم⁽⁴⁶⁾. ونلاحظ إن الإمام عليه السلام يبين العلل والأسباب الداعية لوجوب الإمارة: "إنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر..." فلابد من بيان إن الإمارة على الناس أمر يفرضه العقل فإن الجسد لابد له من رأس يديره ويدبر شؤونه ويوجهه لما فيه المصلحة والناس لا يصلحهم إلا أمير يرعى شؤونهم ويصلاح أحواهم وإلا دبت الفوضى وسواء كان هذا الأمير براً أم فاجراً فإنه ضروري الوجود ولا بد من حضوره، أما إذا كان براً فيعمل المؤمن بتكميله المفروضة عليه وتعيم شعائره المطلوبة منه ويعودي واجباته كاملة غير منقوصة بحرية وإرادة وأما في أمرة الفاجر فيتمتع بها الكافر حيث تباح له المحرمات ولا يمنعه عن ممارستها مانع⁽⁴⁷⁾. وبديهيا إن ضرورة تنفيذ الأحكام لم تكن خاصة بعصر الرسول محمد صل الله عليه واله وسلم بل الضرورة مستمرة لأن الإسلام لا يجد بزمان أو مكان لأنه خالد فيلزم تطبيقه وتنفيذها والتقييد به إلى الأبد وإذا كان حلال محمد حلالاً إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة فلا يجوز إن تعطل حدوده وتحمل تعاليمه ويترك القصاص او تتوقف جبائية الضرائب المالية او يترك الدفاع عن امة المسلمين وأراضيهم فقد اثبت بضرورة الشرع والعقل إن ما كان ضرورياً أيام الرسول محمد صل الله عليه واله وسلم وفي عهد أمير المؤمنين عليه السلام من وجود الحكومة لا يزال ضرورياً إلى يومنا هذا⁽⁴⁸⁾.

المبحث الثاني: صفات الحكم بموجب خطبة الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام الأربعون في نهج البلاغة

خطب الإمام علي عليه السلام بعد موقعة صفين خطبة مفادها "كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ نَعْمَ إِنَّهُ لَا حُكْمٌ إِلَّا لِللهِ، وَلِكَيْنَ هُؤُلَاءِ يَقُولُونَ: لَا إِمَرَّةٌ، فَإِنَّهُ لَابَدَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرًّا أَوْ فَاجِرًّا، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُونَ، وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُونَ، وَيُبَيَّنُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلُونَ، وَيُنْجَمِعُ بِهِ الْفَقِيرُونَ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُونَ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّينَ، حَتَّى يَسْتَرِيَحَ بَرٌّ، وَيُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ"⁽⁴⁹⁾ حين اعترض عليه الخوارج بقبول التحكيم وانتخاب مثليين أحدهما من أصحاب الإمام والآخر من أصحاب معاوية لهذا الأمر ليحكمما بشأن عاقبة موقعة صفين وخلافة المسلمين بينما يصرح القرآن "إن الحكم الا لله" ، فاقتبسوا من الآية قولهم " لا حكم الا لله" ليحتجوا

صفات الحكم في نهج البلاغة (الخطبة الأربعون نموذجاً)

بها على الإمام وبالطبع فإن هنالك مغالطة كبرى وقعوا فيها ولم يدركواحقيقة الأمر فلما سمع الإمام عليه السلام هذا الشعار رد بهذه الخطبة والتي كشف النقاب عن مغالطتهم في هذا الشعار وإن القول لا حكم إلا لله كلمة حق يريدون بها باطل⁽⁵⁰⁾.

وقد بين عليه السلام سبعة فوائد تترتب على قيام الحكومة بعضها يتصل بالجانب المعنوي والبعض الآخر بالجانب المادي وهي:

أولاً: "يعمل في إمرته المؤمن"

ثانياً: "ويستمتع فيها الكافر"

ثالثاً: "ويبلغ الله فيها الأجل"

رابعاً: "ويجتمع به الغيء"

خامساً: "ويقاتل به العدو"

سادساً: "وتام نبه السبل"

سابعاً: "ويؤخذ به للضعف من القوي" ثم تفضي هذه الوظائف السبع إلى هذه النتيجة النهائية المترتبة على الحكومة "حتى يستريح بر ويستراح من فاجر"⁽⁵¹⁾.

اذن فالحاجة الى وجود الحكم او الرئيس من البديهيات التي لا تقتضي النقاش او التدليل عليها وابلغ ما يساق كمثال هنا ذكر القاعدة التي مصداقها تلك الحاجة او ذلك الوجود من قبل الفلاسفة والباحثين المعينين بهذا الامر ذكر المسلمات البديهية والامام علي عليه السلام لم يكن معزلاً عن هذا المعتنك الفكري فقد صور هذه القاعدة بكلمات تفيض من بين جوانبها الاشارة الى بديهيتها فقال "إنه لابد للناس من امير بر او فاجر..."⁽⁵²⁾.

والإمام هنا يلفت إنتظارنا في كلامه الى نقطة دقيقة ومهمة وهي الفرق بين الحكم والإمارة فالحكم المطلق من حق الله الذي يجب إن يشرع القانون ويعين من ينفذه وله الأمر والنهي ووضع السياسة العامة للمجتمع، أما الإمارة التي تعني القيادة والزعامة والإشراف فهي مما اعطي لعباد الله وهي من الأمور التي لا يستغني عنها أي

ال المجتمع فإذا كان المجتمع صالحًا تقبل الإمارة والزعامة بشكل صحيح ومرغوب فيه، أما إذا فقد صلاحية التشخيص فسيمهد السبيل لسلط المعتدين والفاشيين مما الذي لا شك في ضرورته من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام فهو الحاجة إلى أصل الإمارة والزعامة إذ لا يمكن لأي مجتمع البقاء دون قيم أو مشرف سواء كان هذا القيم أو المشرف قانونياً أو غير قانوني⁽⁵³⁾.

وبالنسبة للأوصاف التي يجدها الإمام علي عليه السلام من الضروريات التي لابد إن تتوفر في الحكم والتي حددها في العديد من الخطاب له في نهج البلاغة وهنا سوف اقتصر على إحدى خطبه لبيان ذلك الا وهي الخطبة الأربعون والتي جاء فيها ما نصه: "أَيُّشُّهَا التُّفْوُسُ الْمُخْتَلِفُهُ وَالْقُلُوبُ الْمُتَشَتَّتَهُ الشَّاهِدَهُ أَبَدَانُهُمْ وَالْعَائِدَهُ عَنْهُمْ عُقُولُهُمْ أَطْلَازُكُمْ عَلَى الْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَنْفِرُونَ عَنْهُ تُفُورُ الْمِعْرَى مِنْ وَعْوَعَةِ الْأَسَدِ هَيَّهَاتٍ إِنْ أَطْلَعَ بِكُمْ سَرَارِ الْعَدْلِ أَوْ أَقِيمَ اعْوِجاجَ الْحَقِّ اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ إِنَّمَا يَكُونُ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسًا فِي سُلْطَانٍ وَلَا تِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحَاطَامِ وَلَكِنْ لِنَرَادِ الْمَعَاامِ مِنْ دِينِكَ وَنُظُمِّرِ الْإِصْلَاحِ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ الْمُعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَنَابَ وَسَعَ وَأَحَابَ لَمْ يَسْبِقْنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالصَّلَاةِ وَقَدْ عَلِمْتُمْ إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي إِنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْفُرُوجِ وَالدَّمَاءِ وَالْمَعَانِيمِ وَالْأَحْكَامِ وَإِمَامَةِ الْمُسْلِمِينَ الْبَخِيلُ فَتَكُونُ فِي أَمْوَالِهِمْ نَهْمَتُهُ وَلَا الْجَاهِلُ فَيُضِلُّهُمْ بِجَهَلِهِ وَلَا الْجَاهِيَّ فَيُقْطِعُهُمْ بِجَهَائِهِ وَلَا الْحَاجِفُ لِلِّدُولِ فَيَتَحَدَّدُ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ وَلَا الْمُرْتَشِيُّ فِي الْحُكْمِ فَيَذْهَبُ بِالْحُقُوقِ وَيَقْفَى بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ وَلَا الْمُعَطَّلُ لِلِّسْنَةِ فَيُهْلِكُ الْأُمَّةَ"⁽⁵⁴⁾ أي لا يكون بخيلاً فيجعل خزينة المجتمع ما يسد به نحمه ويشع به طعمه الأمر وإن لا يكون جاهلاً غير محظوظ بقرارات دستور مجتمعه أو غير قادر على الاستبانت وغير ملم بعض المقررات القانونية في غير بلده مما يجعله منفذًا لما تملئه عليه أهواؤه واحتياطاته الخارجية والتي تتنافى وما تحده الشرعية، وإن لا يكون جافياً خشن الطبع سيء الأخلاق مما يجعل الناس أكثر نفوراً منه مما يقتضيه ذلك الاحتجاج عن شعبه وعدم تقادمه له مما يؤدي إلى تطبيق القانون وتنفيذه وإن لا يكون حائفاً للدول أي ظالمًا فيسير على طريق شائك يتباين ومقررات دستوره فيجدد المجرمون طريقاً لتسليم المناصب المهمة في الدولة وإن لا يكون نحماً في جمع الأموال حيث لا يلاحظ وقتها صحة طريق الجمع أو سقمه فتضييع لذلك حقوق من لا يستطيع اشباع نحمه فيرسوه كي يظهر حقه مما يؤدي إلى إنعدام التوازن الاجتماعي بين الأفراد، وإن لا يكون معطلاً للسنة ويراد بها تعطيل شعائر الدين الإسلامي وطقوسه الدينية، وإن يكون أول من يحدد سلوكه بما خططه الدستور لذلك وذلك على درجتين في سيرته ومعاملاته لآخرين وفي الدرجة الثانية يكون تحديداً بلسانه واقواله⁽⁵⁵⁾.

وقد إنطلق الفقهاء والمفكرون العرب والمسلمون إلى وضع الصفات والمهارات التي يجب أن يتمتع بها الحكم المسلم ومتى ما توفرت تلك الصفات يكون مؤهلاً لإدارة السلطة أو الحكم وتدير شؤون الامة ويشير أحد الفقهاء إلى إنه: "لا يستحق أحد اسم الرئاسة حتى يكون فيه ثلاثة أشياء هي: العقل والعلم والمنطق ثم يتعرى عن ستة أشياء: عن الحدة والعجلة والحسد والهوى والكذب وترك المشاورة ثم ليلزم في سياسته على دائم الاوقات ثلاثة أشياء: الرفق في الامور والصبر على الاشياء وطول الصمت فمن تعرى عن هذه الاشياء هو ذو سلطان عمى عليه قلبه وتشتت عليه اموره ومن لم يكن فيه خصلة من هذه الخصال نقص من ضوء قلبه مثلها ودخل الخلل في اموره نحوها"، وشدد فقيه آخر على علم الحكم او السلطان ووجوب تفقهه بالشريعة الاسلامية بقوله: "والحاكم اذا لم يكن فقيه النفس في الامارات ودلائل الحال ومعرفة شواهدة وفي القرائن الحالية والمقالية كفقهه في جزئيات وكليات الاحكام اضاع حقوقاً كثيرة على اصحابها وحكم بما يعلم الناس بطريقه...".⁽⁵⁶⁾ ومن الشروط الواجب توفرها في الحكم "العدالة" وهي شرط بدائي متافق عليه في كل الولايات الدينية فضلاً عن منصب الخلافة والعدالة تعني في جملتها الأخلاق الفاضلة والعدل هو من تقبل شهادته تحملأ واداء وقد جعل الله سبحانه وتعالى العدالة شرطاً في أصغر الولايات والاحكام كحضانة الصغير والحكم في جزء الصيد وجعلها شرطاً لقبول الشهادة فكيف لا تكون شرطاً في أعظم الولايات على الاطلاق⁽⁵⁷⁾ وقد وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم: "سيرته القصد وستته الرشد وكلامه الفصل وحكمه العدل"⁽⁵⁸⁾.

ويؤكد الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام على عدل الحكم وذلك من خلال الكتاب الذي كتبه إلى الأشتر النخعي لما وله على مصر وأعمالها حين اضطرب أمر أميرها محمد بن أبي بكر فقال له "إِنَّ أَفْضَلْ قُرْةِ عَيْنِ الْوَلَاةِ إِسْتِقْدَامُ الْعَدْلِ فِي الْبَلَادِ وَظَهُورُ مُوَدَّةِ الرَّعْيَةِ وَإِنَّهُ لَا تَظَهُرُ مُوَدَّتُهُمْ إِلَّا بِسَلَامَةِ صَدَورِهِمْ، وَلَا تَصْحُّ نَصِيحَتُهُمْ إِلَّا بِجَبْطَتِهِمْ عَلَى وَلَاةِ الْأَمْوَارِ وَقَلَةِ اسْتِقْدَامِ دُولَتِهِمْ، وَتَرْكِ اسْتِبْطَاءِ إِنْقِطَاعِ مَدَّتُهُمْ، فَافْسَحُ فِي آمَالِهِمْ وَوَاصِلُ فِي حَسْنِ الشَّاءِ عَلَيْهِمْ وَتَعْدِيدُ مَا أَبْلَى ذُوو الْبَلَاءِ مِنْهُمْ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الذِّكْرِ لِحَسْنِ أَفْعَالِهِمْ تَهْزِي الشَّجَاعَ، تَحرِضُ النَّاكِلَ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ". ثم اعرف لكل امرئ منهم ما أبلى، ولا تضيغن بلاء امرئ إلى غيره، ولا تقتصرن به دون غاية بلائه، ولا يدعونك شرف امرئ إلى إن تعظم من بلائه ما كان صغيراً، ولا ضعة امرئ إلى إن تستصغر من بلائه ما كان عظيماً. واردد إلى الله ورسوله ما يضلعك من الخطوط ويشهبه عليك من الأمور، فقد قال الله تعالى لقوم أحب إرشادهم: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْهُمْ مُنْكَرٌ)، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول فالرد إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول: الأخذ بسته

الجامعة غير المفرقة. ثم أختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك من لا تضيق به الأمور ولا تحكمه الخصوم ولا يتمادي في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفة، لا تشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدئن فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات وآخذهم" (59)، قال عليه السلام : "بئس الزاد إلى المعاد العدوان على العباد" (60). ومن الشروط الأخرى في من يتولى الحكم هي "التقوى" حيث قال عليه السلام في صفة التقى: "قد ألزم نفسه العدل فكأن أول عدله نفي الهوى عن نفسه" (61)، وقال أيضا عليه السلام: " لا ينبغي إن يكون الوالي البخيل ف تكون في أموالهم ختمته ولا الجاهل فيضلهم بجهله. ولا الحافي، فيقطعهم بجهائه ولا الحائف للدول فيتخذ قوما دون قوم ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع" (62).

خاتمة:

نستنتج من هذا البحث إن الحكم أصل في الإسلام وإن الحكومة ركن في بنائه ، وقد جعله النبي صلى الله عليه واله وسلم عروة من عرى الإسلام الوثقي والحكم هو ضرورة اجتماعية فالإنسان مدين بالطبع أي لا غنى له عن الاجتماع ببني جنسه والناس مختلفو المشارب والمذاهب والقوى والرغبات فما لم يكن لهم وازع يزعهم وسلطان يحكمهم أكل قويهم ضعيفهم وسادت الفوضى بينهم وقد أكد الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام على أهمية الحكومة و اشار الى ذلك في مواضع مهمة من نهج البلاغة موضحاً أبعاد الحكومة حيث بحد عشرات الجمل في نهج البلاغة تؤكد على هذا الأمر ومنها ما ورد في بداية عهده مالك الأشتر حيث يقول: "جبابة خراجها وجهاد عدوها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها" فهذا معنى الحكومة وإذا عُين مالك الأشتر كوايل وحاكم على مصر، فليس لأجل إن يحصل على سلطة وموقعة لنفسه بل لأجل إدارة الأمور المالية للبلاد، ومحاربة أعداء الشعب والحفاظ عليه منهم، وإصلاح الناس وعمارة المدن مما هو واقع ضمن نطاق حكومته لذلك فالإمام عليه السلام أكد على ضرورة الحكم وأهميته ومن هنا كإن الإمام علي "عليه السلام" يقول "لابد للناس من أمير" ولقد نطق الإمام علي عليه السلام بهذا الكلام في الرد على التيار الذي نشا بين المسلمين بعد معركة صفين والذي كان ينفي ضرورة الحكومة وهو في باطنها يريد المهيمنة والتسلط.

قائمة الهوامش:

- (1) الرازي ، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت : 666هـ) ، المحقق: يوسف الشيخ محمد، ط5، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، 1999، ج1، ص 78.
- (2) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ط4 ، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم - ايران ، 1364 ، ج 1 ، ص420.
- (3) مجمع اللغة العربية (مصطفى ، إبراهيم ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار) ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة، القاهرة ، بلاط ، ج 1 ، ص 190.
- (4) الكفوي، القاضي ايوب بن موسى الحنفي، الكليات في اللغة، ط2، بلامط، بلام، 1992، فصل الحاء، مادة الحكم.
- (5) ابن منظور ، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإنباري الرويفعي الإفريقي (ت : 711هـ)، لسإن العرب، دار صادر ، بيروت ، 1414 هـ ، ج 12 ، ص 141 – 142 .
- (6) سورة النساء ، الآية : 58 .
- (7) سورة المائدة ، الآية : 95 .
- (8) سورة البقرة ، الآية: 188.
- (9) الاصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: 502هـ) ، المفردات في غريب الفاظ القرآن الكريم ، المحقق: صفوان عدنان الداودي ، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت ، 1412 هـ ، ج 1 ، ص 248 – 249.
- (10) سورة الإنعام ، الآية: 114.
- (11) سورة النساء ، الآية : 35 .
- (12) الآية : 57 .
- (13) الآية: 62.
- (14) الآية: 26.
- (15) الآية: 10.

48(سورة المائدة، الآية: 16)

49(سورة المائدة، الآية: 17)

26(سورة ص، الآية: 18)

– 167 (19) القرشي، باقر شريف، نظام الحكم والادارة في الاسلام، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، 1966، ص 168.

(20) الإنصاري، محمد حسين، الامامة والحكومة في الاسلام، تقسم: مرتضى الرضوي، مكتبة النجاح، طهران، 1998 ، ص 11 – 12 .

(21) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816 هـ) ، التعريفات ، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان ، 1983 ، ج 1 ، ص 92 .

(22) طي ، محمد ، الامام علي ومشكلة نظام الحكم ، مركز الغدير للدراسات الاسلامية ، ط 2 ، مطبعة باقري ، 1997 ، ص 13 .

(23) الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي (ت: 505هـ) ، المستصفى ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافى، الناشر :دار الكتب العلمية ، 1993 ، ج 1 ، ص 81 – 83 .

. (24) قطب، سيد: العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ط 13 ، دار الشروق ، القاهرة ، 1993 ، ص 104 .

. (25) الشيخ محمد، أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، بلاط، ص 63 .

.57(الإنعام / 26)

.49(المائدة / 27)

(28) طي ، محمد ، الامام علي عليه السلام ومشكلة نظام الحكم ، الغدير ، بيروت ، 1997 ، ص 13 – 14

. (29) طي ، المرجع نفسه، ص 13 – 14 .

. (30) طي ، المرجع نفسه ، ص 14 .

. (31) طي، الامام علي ومشكلة نظام الحكم، ص 89.

. (32) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج 4، ص 280 – 281

- (33) طي ، الامام علي ومشكلة نظام الحكم، ص 90.
- (34) طي ، الامام علي عليه السلام ومشكلة نظام الحكم ، ص 16.
- (35) الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، الكافي، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفارى، ط 4، دار الكتب الإسلامية - طهران، 1362، ج 6، ص 146.
- (36) عدوة، علي سعد تومان، اسس بناء الدولة الاسلامية في فكر الامام علي عليه السلام ، العتبة العلوية المقدسة ، النجف الاشرف ، 2011 ، ص 11 ؛ النجار ، حسين فوزي ، الاسلام والسياسة ، دار المعارف ، القاهرة ، بلا ت ، ص 183 .
- (37) ابن خلدون ، ت(808هـ) ، تاريخ ابن خلدون ، ط 4 ، الناشر : دار إحياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، ج 1 ، ص 188 .
- (38) السبحاني ، جعفر ، نظام الحكم في الاسلام ، الناشر : مؤسسة الامام الصادق عليه السلام ، مطبعة اعتماد ، قم ، 1424هـ ، ص 7.
- (39) بحر العلوم ، السيد محمد ، بلعة الفقيه ، تحقيق : السيد حسين ابن السيد محمد تقى آل بحر العلوم ، ج 4 ، منشورات مكتبة الصادق - طهران ، 1984 ، ج 3 ، ص 219 .
- (40) النجار ، حسين فوزي ، الاسلام والسياسة بحث في اصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الاسلام ، مطبوعات الشعب ، لا م ، بلا ت ، ص 115 .
- (41) النجار ، المرجع نفسه ، ص 116 .
- (42) النجار ، الاسلام والسياسة بحث في اصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الاسلام ، ص 119 .
- (43) سورة يوسف ، الآية : 67 .
- (44) سورة المائدة ، الآية: 45 .
- (45) سورة النساء ، الآية: 58 .
- (46) السبحاني ، نظام الحكم ، ص 9 – 10 .
- (47) الموسوي، عباس علي، شرح نهج البلاغة، ط 2، دار الرسول الراكم صل الله عليه واله وسلم دار المحة البيضاء، بيروت، 2007، ص 312

(48) الخميسي ، روح الله ، الحكومة الاسلامية ، ط3 ، دروس فقهية القاها سماحته على طلاب علوم الدين في النجف الاشرف تحت عنوان ولاية الفقيه ، بلاط ، ص 25 – 26 .

(49) امير المؤمنين الامام علي ابي طالب عليه السلام ، نهج البلاغة ، تعليق : اية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي ، اعداد : الاستاذ عبد الحسن وهيني ، دار العلوم ، بيروت ، 2008 ، ص 80 – 81 .

(50) الشيرازي ، ناصر مكارم ، نفحات الولاية ، اعداد : عبد الرحيم الحمراني ، مدرسة الامام علي ابن ابي طالب عليه السلام ، قم ، 1384 ، ج 2 ، ص 272 – 273 .

(51) مغنية ، محمد جواد ، في ظلال نهج البلاغة ، وثق اصوله وحققه وعلق عليه : سامي الغريبي ، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي ، مطبعة ستار ، ايران ، 2005 ، ج 1 ، ص 485 .

(52) الـ سيف ، عبد علي ، المجتمع وجهاز الحكم عند الامام علي (عليه السلام) ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ، منشورات دار التربية ، بغداد – شارع المتبي ، 1969 ، ص 53 – 54 .

(53) رهبر ، محمد تقى، دروس سياسية من نهج البلاغة، منظمة الاعلام الاسلامي، إيران، 1986، 21 – 22

(54) امير المؤمنين الامام علي ابن ابي طالب عليه السلام ، نهج البلاغة ، الخطبة ، 131 ، ص 248 – 249

(55) الـ سيف ، المجتمع وجهاز الحكم عند الامام علي (عليه السلام) ، ص 58 – 60 .

(56) عدوة ، اسس بناء الدولة الاسلامية في فكر الامام علي ابن ابي طالب عليه السلام ، ص 20 – 21 .

(57) المراكبي، جمال احمد السيد جاد، الخلافة الاسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، رسالة دكتوراه منشورة ، كلية الحقوق، جامعة القاهرة ، 1414 هـ، ص 320.

(58) النجفي، الشيخ هادي ، موسوعة أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع - لبنان ، 2002 ، ج 4 ، ص 216.

(59) الشيخ المنتظري ، محمد حسين (ت: 1431هـ) ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، المطبعة : القدس، الناشر: دار الفكر ، قم - ايران ، 1411 ، ج 4 ، ص 313 .

(60) الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت: 381هـ)، الأimali، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة - قم ، 1417 ، ص 532

(61) جرداق، جورج، رواع نهج البلاغة، تحقيق: إعداد وترتيب: جورج جرداق، ط2، مطبعة باقري، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997، ص 184.

(62) جرداق، رواع نهج البلاغة، ص 164.

قائمة المصادر الأصلية:

- 1- القرآن الكريم
- 2- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ط4، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم - ايران، 1364، ج 1.
- 3- ابن خلدون، ت(808 هـ)، تاريخ ابن خلدون، ط4، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ، ج 1 .
- 4- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الإنصاري الرويقي الإفريقي (ت: 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414 هـ ، ج 12 .
- 5- الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني(ت: 502 هـ)، المفردات في غريب الفاظ القرآن الكريم، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم- الدار الشامية، بيروت، 1412 هـ ، ج 1 .
- 6- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني(ت: 816 هـ)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، لبنان، 1983 ، ج 1 .
- 7- الرازى، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفى(ت: 666 هـ)، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشیخ محمد، ط5، الناشر:المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، 1999 ، ج 1 .

المراجع الثانوية:

- 1-امير المؤمنين الامام علي ابى طالب عليه السلام، نهج البلاغة، تعليق: آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي، اعداد: الاستاذ عبد المحسن وهيني، دار العلوم، بيروت، 2008 .
- 2-الإنصاري، محمد حسين، الامامة والحكومة في الاسلام، تقديم: مرتضى الرضوي، مكتبة النجاح، طهران، 1998 .
- 3-آل سيف، عبد علي، المجتمع وجهاز الحكم عند الامام علي عليه السلام، مطبعة التعمان، النجف الاشرف، منشورات دار التربية، بغداد - شارع المتنبي، 1969 .
- 4-بحر العلوم، السيد محمد، بلغة الفقيه، تحقيق وتعليق: السيد حسين ابن السيد محمد تقى آل بحر العلوم، ج 4، منشورات مكتبة الصادق، طهران، 1984 ، ج 3 .
- 5-جرداق، جورج، رواع نهج البلاغة، إعداد وترتيب: جورج جرداق، ط2، مطبعة باقري، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997 .

صفات الحكم في نهج البلاغة (خطبة الأربعون نموذجاً)

- 6-الخميني، روح الله، الحكومة الاسلامية، ط3، دروس فقهية ألقاها سماحته على طلاب علوم الدين في التحف الاشرف تحت عنوان ولاية الفقيه، بلا ت .
- 7-رهبر، محمد تقى، دروس سياسية من نهج البلاغة، منظمة الاعلام الاسلامي، إيران، 1986 .
- 8-السبحاني، جعفر، نظام الحكم في الاسلام، الناشر: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، مطبعة اعتماد، قم، 1424 هـ.
- 9-الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت:381هـ)، الأimalي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، 1417 .
- 10-الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، الكافي، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفارى، ط4، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1362، ج.6 .
- 11-الشيخ المتنبى، محمد حسين (ت: 1431هـ)، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، المطبعة: القدس، الناشر: دار الفكر، قم - ايران، 1411، ج.4 .
- 12-الشيخ محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي ، القاهرة، بلا ت .
- 13-الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات الولاية، اعداد: عبد الرحيم الحمراني، مدرسة الامام علي ابن ابي طالب عليه السلام، قم، 1384، ج 2 .
- 14-طي، محمد، الامام علي عليه السلام ومشكلة نظام الحكم، الغدير، بيروت، 1997 .
- 15-عاشور، السيد علي، النص على امير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام ، بلا مط ، بلا ت .
- 16-عدوة، علي سعد توميان، اسس بناء الدولة الاسلامية في فكر الامام علي عليه السلام ، العتبة العلوية المقدسة، النجف الاشرف ، 2011 .
- 17-الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي(ت:505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافى، الناشر: دار الكتب العلمية، 1993، ج 1 .
- 18-قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط 13، دار الشروق، القاهرة، 1993 .
- 19-القرشى، باقر شريف، نظام الحكم والادارة في الاسلام، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، 1966 .
- 20-الكافوى، القاضى ابوبن موسى الحنفى، الكليات فى اللغة، ط 2، بلامط، بلام، 1992 .
- 21-جمع اللغة العربية(مصطفى، إبراهيم،أحمد الزيات، حامد عبد القادر ، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، بلا ت، ج 1 .
- 22-المراكبي، جمال احمد السيد جاد، الخلافة الاسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، رسالة دكتوراه منشورة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1414 هـ.
- 23-مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة، وثق أصوله وحققه وعلق عليه: سامي الغريبي، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي ، مطبعة ستار، ايران، 2005، ج 1 .

24-الموسوي، عباس علي، شرح نهج البلاغة، ط2، دار الرسول الراكم صل الله عليه واله وسلم دار المحة البيضاء، بيروت، 2007.

25-النجار، حسين فوزي، الاسلام والسياسة بحث في اصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الاسلام، مطبوعات الشعب، لا م، بلا ت.

26-النجفي، الشيخ هادي، موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ج.4.

27-ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج4، بلامط، 1961.

Drama Effect on the culture of society and the audience

A series of "The Family of Hajj Metwally" as a model

أ.أسامة الرشيد (معهد الدوحة للدراسات العليا/ مصر)

ملخص:

تحلل هذه الورقة مضمون مسلسل "عائلة الحاج متولي"، وبشكل خاص الحلقة الأخيرة منه، وتشرح كيفية استقبال الجمهور له وتأثيره عليه وعلى سوق الدراما المصرية والعربية نفسه، اعتماداً على "نظريّة التلقّي" (ستيوارت هول) كما ترصد التأثير الكبير للعمل على الوعي الجمعي للجمهور والمشهد الإعلامي والفنّي في الوطن العربي، انطلاقاً من نظرية الغرس الشّعافي (جورج غاربر)، كما تتناول كيفية تفاعل الجمهور مع المحتوى في إطار "التفاعل شبه الاجتماعي" مع الشخصيات" (سونيا ليفينغستون).

الكلمات المفتاحية: الدراما-عائلة الحاج متولي-المجتمع-الغرس الشّعافي-السلطة الأبوية-التشفير وفك التشفير.

This paper analyses the content of the series "Family of Hajj Metwally", especially the last episode of it, and explains how the public receives and influences it, and the Egyptian and Arab drama market itself, based on the "receiving theory" (Stuart Hall). The paper also observe the significant impact of this series on the Collective awareness of the public and media and art scene in the Arab world, based on the Cultivation theory (George Garbner). It also discusses how the audience interacts with the content in the framework of the psychology of audience interpretation (Sonia Livingstone).

مقدمة:

تلعب الدراما دوراً كبيراً في جذب المشاهدين في الوطن العربي، كما لعبت دوراً لا يستهان به في تشكيل وعيهم، فقد كانت هي التسلية الرئيسية للمشاهدين طوال عقود، لم يمتلك خالها المواطنون سوى أجهزة الراديو والتلفزيون التي كانت تقتصر على عدد قليل من المحطات، ولذلك كانت الأعمال الدرامية القليلة التي تعرض فيه تحوز على متابعة واسعة، وكانت أحداثها محوراً لأحاديث الناس في اليوم التالي. وفي مصر على سبيل المثال، ظلت عدة أجيال من المصريين مرتبطة بموعد رئيسي، وهو الثامنة مساء كل يوم، الموعد الرئيسي لعرض الأعمال الدرامية المتعاقبة، وهي الساعة التي تسببت في شهرة عشرات المسلسلات. وانتشرت عبارة أن "المسلسل نجح في توحيد كل أفراد الأسرة".⁽¹⁾ نظراً لأن أفراد الأسرة غالباً ما كانوا يتجمعون أمام التلفزيون لمتابعة تلك المسلسلات.

ويعد شهر رمضان الموسم الرئيسي لعرض الأعمال الدرامية طوال العام، ففيه تعرض عشرات المسلسلات والبرامج الترفيهية، ويتركز الإنتاج على هذا الشهر دون سواه، وهناك العشرات من نجوم الدراما الكبار الذين لا يشاركون بأعمال إلا في هذا الشهر فقط، وقد لا يتبع قطاع من الجمهور التلفزيون طوال العام لكنه يقرر المتابعة في هذا الشهر ليشاهد المسلسلات الجديدة، كما أن هذه المسلسلات يعاد عرضها بعد ذلك خلال الشهر اللاحق وحتى رمضان الذي يليه، نظراً لانخفاض معدل إنتاج المسلسلات في تلك الشهور لرغبة الجميع في الحصول على وقت عرض مميز في رمضان وعدم رغبتهم في المخاطرة بعرض أعمالهم في أوقات أخرى، وهو ما يجعل من شهور السنة الباقي مجرد صدى لما تم عرضه في الشهر الكريم، وإن كان الأمر قد بدأ في التغير خلال السنوات السابقة من خلال محاولة إيجاد أوقات عرض أخرى بجانب شهر رمضان، وبالفعل حصدت عدة أعمال درامية بناها كبرياً مؤخراً رغم أنها عرضت بعد رمضان.

وعلى الرغم من وجود العديد من الدراسات والأبحاث التي تحلل تأثير الدراما على الجمهور والمجتمع وحتى السياسة و مجالات الحياة الأخرى، إلا أن هناك نقص في تحليل تأثير الأعمال الدرامية على أعمال أخرى درامية نفسها، ومن هنا يبرز أهمية هذا البحث الذي يتناول في جزء منه هذا التأثير.

أولاً: سبب اختيار الحلقة الأخيرة

تعتبر الحلقة الأخيرة في الأعمال الدرامية العربية هي الأهم على الإطلاق، ففيها تكون نهاية القصة الرئيسية للعمل قبل تخليل الحلقة الأخيرة من المسلسل يجب تلخيص أهم المعلومات حوله، لأن الحلقة الأخيرة تبني على أحداث في حلقات سابقة وتعتمد على علاقات بين الأبطال سبق أن تم تأسيسها في فترة مبكرة من العمل، كما أنه ضروري لفهم الأحداث اللاحقة.

تركز الورقة على الحلقة الأخيرة لأنها تعتبر الأهم في معظم الأعمال الدرامية – خاصة العربية منها - ففيها يتم حل الحبكة الرئيسية ويتم إغلاق كافة القصص الفرعية الأخرى ب نهايات حاسمة، سواء كانت نهايات حزينة في حالات قليلة أو سعيدة في الأغلب الأعم، فال نهايات المفتوحة تعتبر نادرة في الأعمال الدرامية العربية، ويشهد فيها المؤلف أو المؤلفون خلاص رسائلهم التي يرغبون في توصيلها للجمهور، ولذلك تحظى تلك الحلقة بأعلى نسبة مشاهدة على الإطلاق أكثر من أي حلقة أخرى.

كما أن الأعمال الدرامية العربية كانت حتى ذلك الوقت بسيطة الحبكة وسهلة التوقع لأحداثها المقبلة، لدرجة أن الانطباع العام الذي تكون وقتها لدى المشاهدين أنهم قد لا يحتاجون إلى مشاهدة جميع حلقات العمل الدرامي لمعرفة أحداته، بل يكفي أن يشاهدوا الحلقة الأخيرة فقط، والتي عن طريقها يمكن أن يخمنوا أحداث الحلقات السابقة.

ثانياً: قضية المسلسل

عرض المسلسل في شهر رمضان الموافق لعام 2001 ميلادية، وقد أثار ضجة واسعة لدى عرضه، واعتبر ضمن أعلى الأعمال مشاهدة في ذلك الموسم بل والمواسم اللاحقة أيضاً. سبب الضجة الرئيسي هو تناوله القضية "تعدد الزوجات" وهو موضوع يحوز على اهتمام الجمهور المصري والعربي بصورة كبيرة، ويدور حوله جدل كبير ما بين مؤيد ومعارض.

أما السبب الثاني والأهم، فهو أن العمل يقدم للمرة الأولى أحد الأعمال الدرامية رجلاً يتزوج أكثر من امرأة بشكل إيجابي، فهو يعيش سعيداً مع زوجاته في بناية واحدة، تعيش كل زوجة منهن في شقة منها، بل ويقمن بزيارة بعضهن في أحيان كثيرة ويحبون بعضهن. فقد اعتادت الأعمال الدرامية أن تقدم زواج الرجل من أكثر من زوجة باعتباره مشكلة كبيرة قد تؤدي إلى موت الزوجة أو انتحارها، أو قيامها بقتل زوجها أو قتل

زوجته الثانية، أو تصوير العلاقة بين الزوجتين على أنها علاقة صراع دائم ومتند، مع رغبة من كل واحدة منهم في تأليب زوجها على الأخرى والظفر به وحدها. وهو تصور لا يخلو من حقيقة، فقد لا تخلو صفحات الحوادث في الصحف المصرية من جرائم من هذا النوع بالفعل لنساء اعتبرن أن زواج الرجل من امرأة أخرى كارثة تؤدي إلى العصف بالأسرة بكاملها.

لكن رغم أن الجو العام في المسلسل كان يتجه نحو الوفاق بين الزوجات الثلاث، إلا أن علاقة متوترة نشأت بين الزوجتين الثانية والثالثة، منهن، اللتين تتشاجران في أحيان كثيرة لأسباب عديدة، لكن هذه المشاجرات تقتصر على الكلام فقط ولا تمتد إلى مظاهر أخرى كما أن تأثيرها يقتصر فقط على المشاهد التي تظهر فيها ولا تمتد حالة الصراع بينهما أكثر من ذلك.

ويمكن القول إن القضية الرئيسية للعمل وإن كانت لا تمثل حياة الناس اليومية بشكل كبير، إلا أن ذلك كان أحد أسباب انتشار المسلسل وانجذابه نحو العمل وليس العكس. فقد اتضح أن الجمهور يريد مشاهدة قصة تخرج به عن واقعه إلى الخيال، والدخول به في عالم آخر، وهو ما عبر عنه صناع العمل أنفسهم الذين أكدوا على هذا المعنى عدة مرات.

ثالثاً: استقبال الجمهور وتفاعلاته مع العمل

يقسم Stuart Hall في مقالته عن التشفير وفك التشفير⁽²⁾، القراءة التي يتبنّاها الجمهور عند استقباله الرسالة الإعلامية إلى 3 أنواع: القراءة المفضلة Preferred reading - القراءة المعاشرة Negotiated reading - القراءة المقاومة Oppositional reading.

كان طبيعياً أن يرحب الرجال في المجتمع المصري بالمسلسل، خاصة المتزوجين منهم، وأن تنتهي قراءتهم له إلى النوع الأول، وأن يتصوّروا أنفسهم مكان البطل ويتماهوا معه ومع تصرفاته، خاصة أنه يعتبر من الشخصيات التقليدية الشعبية. فالرجال يعتبرون الزوج من أكثر من امرأة دليل قوة وفحولة، وكذلك دليل قدرة مادية، نظراً لأنه يرتبط بالإإنفاق على أكثر من بيت، بما يتطلبه ذلك من توفير بيت لكل زوجة وتجهيزه والإإنفاق عليهم وعلى أولادهم، فما بنا برجل تزوج خلال أحداث المسلسل 5 مرات، واحدة منهم توفيت والأربعة الباقين جمع بينهن بعد ذلك.

كانت المنطقة العربية في ذلك الوقت تعاني من أزمات شتى، ما بين عجز سياسي وإفلاس اقتصادي وبرادر احتلال خارجي قادم من الولايات المتحدة بعد أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001، ليجد الرجل العربي نفسه أمام نموذج للحاج متولي، ليتماهى معه ويحاول أن يعزز من رجولته من خلال تعدد الزوجات من خلال تصوّر نفسه مكان الحاج متولي.

تأتي مظاهر فحولة الحاج متولي من خلال ما يطلق عليه اسم "الجدول" الذي يقوم متولي من خلاله بتحديد أي من الأيام سيقضيه مع كل زوجة في الأسبوع، فهو أشبه بجدول الدوام للموظفين، لكنه في هذه الحالة مع الزوجات، في إشارة إلى أن متولي يتمتع بفحولة تمكنه من ممارسة الجنس يومياً مع إحدى الزوجات. وفي الحلقة الأخيرة تبدي الزوجة الأولى "أمينة" سعادتها لأن متولي استعاد عافيته بعد أزمة صحية طارئة تعرض لها وأن "الجدول" سيتم وضعه قريباً لتمكن كل زوجة من قضاء يومها معه، في أجواء تشبه ما يحدث بين الملوك والجنواري في العصور الوسطى، وهو خيال قوي بلا شك يجعل الرجال العرب يتمنون لو كانوا في نفس الموقف. فهو تكريس للعلاقة النمطية بين الجنسين تصبح فيه المرأة مصدر إشباع جنسي للرجل القوي.

جانب آخر أدى إلى تلك القراءة المفضلة من جانب الرجال وتحقيق إشباعاً لهم من خلال العمل، وهو الصعود الاجتماعي والاقتصادي السريع الذي حققه البطل بزواجه الأول من سيدة غنية لا أهل لها، وحصوله على أملاكهها بعد وفاتها، وهو ما مكنه من الزواج من أي امرأة يريد نظراً للمال الوفير الذي تحقق له. وفي مصر على وجه الخصوص، يعتبر العامل الاقتصادي هو الأهم، نظراً لانتشار حالة الفقر والانخفاض المستمر في نسبة الطبقة المتوسطة المصرية على مدار العقود الماضية، ولذلك يكون ذلك العامل هو الأهم في تحديد قرار الرجل بالزواج من امرأة واحدة أو أكثر، وهو ما يمنع كثيرين من أن يجدوا حذو الحاج متولي. كما أن الأخير ظهر في المسلسل بشخصية قوية بشدة، ومن المؤكد أن جميع علاقاته بالشخصيات الأخرى هي علاقات هيمنة وسيطرة، جعلته يخضع زوجاته جميعاً لرغباته، وانتصر في جميع معاركه معهن ومع ابنه داخل الأسرة، ومع التجار والمنافسين من خارجها.

واللافت أن المسلسل أثار نفس الضجة في أماكن أخرى مثل الخليج، الذي تنتشر فيه ظاهرة تعدد الزوجات، نظراً لارتفاع مستوى المعيشة في تلك البلدان والقدرة الاقتصادية العالية لدّة مواطنها، وكذلك ارتباط الأمر بالثقافة السائدة في تلك المجتمعات التي تعتبر الزواج من أكثر من امرأة أمراً عادياً، ورغم ذلك كان المسلسل "لا يخلو منه حديث في المجالس في السعودية".⁽³⁾

كانت شخصية متولي تبدو أكثر الشخصيات بعدها عن الواقع وقرباً إلى الفانتازيا الخيالية، رغم أنها الشخصية الرئيسية للعمل، نظراً لامتلاكه جميع الصفات الإيجابية من قوة وسيطرة ومكر ودهاء، وفي نفس الوقت التقوى والورع (لا تخفي طبعاً دلالة لقب الحاج قبل اسم متولي، فهي تدل على التزامه الديني الشديد) فلم يستطع أحد هزيمته في أي معركة دخلها معه، بل هو الذي يخطط ويوقع الآخرين في المشاكل، وهو الوحيد الذي يمتلك ناصية القرار السلوك الصحيح، أما الباقيين فليهم جوانب ضعف عديدة، لكن هذه الجوانب تجعلهم أكثر "واقعية" لكن رغم هذا مال الرجال إلى شخصية متولي الفانتازية أكثر هرباً من الواقع الذي يعيشون فيه. فقد وجدوا فيه ما يفتقدون إليه في حياتهم.

أما القراءة المعارضة *Oppositional reading* فكانت من نصيب السيدات المتزوجات، اللاتي استنكرن أفعال الحاج متولي واتهمنه بالطمع والشهوانية غير المبررة، وتعاطفن مع زوجاته اللاتي وجدن أنفسهن في ذلك الموقف، مع بعض اللوم لهن بسبب خضوعهن التام لزوجهن، خاصة الزوجة الأولى التي تزوجت عليها الحاجة متولي 3 مرات، فهي التي كان ينبغي أن تعارض رغبات زوجها منذ البداية وأن تقوم بإفشال أي محاولات له للزواج من سيدات آخريات، لكنها ولطيبة قلبها وافقت، بل وكانت تقوم في أحيان كثيرة بالتوسط بين الزوجتين الأخيرتين حل المشكلات والشجارات التي تندلع بينهن طوال الحلقات، ولذلك كان تعاطف السيدات مع الزوجة الأولى متزجحاً باستنكار طبيتها الرائدة عن الحد، رغم أنها كانت تتمتع بمكانة استثنائية لدى الحاج متولي نظراً لشخصيتها تلك.

القراءة المفاوضة *Negotiated reading* يمكن أن تكون من نصيب الشباب، الذين مثلهم في أحداث المسلسل "سعيد" النحل الأكبر للحاج متولي، فقد تحدى سعيد أوامر والده بترك الدراسة ليعمل معه في المتاجر التي يمتلكها، وذهب للدراسة في الجامعة سراً دون علم والده، وهو ما يتواافق مع رغبة الشباب في تحدي السلطة الأبوية، وكذلك نظرة الاحترام الكبيرة إلى التعليم في المجتمع المصري، الذي لا يزال يعتبر إحدى وسائل الارقاء الاجتماعي. لكن السلطة الأبوية عادت بقوة عندما منع الحاج متولي ابنه من الزواج من الفتاة التي أحبها في الجامعة، نظراً لأن الأب كان يريد الزواج منها، وعندما علم بأنها تحب ابنه لم ير لائقاً أن تصبح زوجة ابنه سيدة كأن يشهيدها ويريد الزواج منها، ولذلك اندلع صراع عنيف بين الأب وابنه، نتج عنه انتصار الأب واستسلام ابنه، بل وزواجه من ابنة الزوجة الثانية التي كانت قد أنجبتها قبل زواجهما من متولي، وهو الزواج الذي كان الأب يخطط له منذ البداية. لكن في نفس الوقت فإن هذا الاستسلام للسلطة الأبوية كانت

له فوائده، فقد عمل الابن مع والده في المتاجر وأصبحت له تجارتة الخاصة وتصاعدت مكانته الاجتماعية من مجرد ابن السيد الغني إلى رجل أعمال له تجارتة انطلاقاً من أموال والده وهو ما زال في العشرينات من عمره، وهو حلم يراود الشباب المصري الغارق في مشكلات البطالة والفقر، حتى لو كان تحقيق هذا الحلم قد تحقق على حساب الاستقلالية، ولذلك قدمت له شخصية "سعيد" عدة متناقضات تراوحت بين القبول والرفض. لكن شخصية الابن كانت أحد عوامل جذب الرجال لشخصية متولي، فالرجال دائماً ما يكون لديهم هاجس وجود ابن "يحمل اسمهم من بعدهم" ويرث تجارتكم أو أعمالهم إن كانت لديهم واحدة، وقد فعل متولي ذلك، فلم يكتف بالنجاح في تجارتة بل حرص على توريثها في ابنه الذي أصبح يعمل معه حتى يحافظ على إمبراطوريته التجارية. وفي الحلقة الأخيرة حاول الابن أن يستأذن متولي في شراء متجر أوسع من ذلك الذي يعمل به، ليشتهر عليه والده أن يشارك معه "متولي سعيد" في المتجر، ويظنه الابن في البداية أن والده يقصد نفسه، لكن يتضح أنه يقصد حفيده الذي يحمل نفس الاسم. في ترجمة للفكرة الأبوبية ولسيطرة متولي على مقاليد الأمور جميعاً، حتى على ابنه رجل الأعمال المتزوج، وكذلك ترجمة لاهتمام متولي الشديد بحفيده منذ بداية الحلقة، وظهوره أكثر من مرة وهو يحمله ويداعبه بحنان كبير.

وبهذا المعنى فإن العوامل النفسية لعبت دوراً كبيراً في اختلاف استقبال المشاهدين لهذا العمل، من خلال تفسيرهم للعلاقات بين شخصيات العمل الدرامي من جهة، ومن خلال العلاقة التي نسجها كل نوع من نوعيات المشاهدين مع تلك الشخصيات حسب نظرتهم لها ووجهات نظرهم المختلفة في الحياة، والتي تنتج ردود أفعال مختلفة (الاقداء- التفاعل- الحب- الكراهة... إلخ) وهو ما يخلق تفسيرات متباعدة حول كل شخصية من شخصيات العمل، فإذا تمت مراقبة نفس الأحداث عبر مجموعة متنوعة من الأشخاص الذين يحمل كل منهم وجهة نظر مختلفة، فإننا سنخرج بالعشرات من التفسيرات المتباعدة لنفس القصة.⁽⁴⁾

رابعاً: الخط الدرامي للحلقة الأخيرة والقيم المتضمنة فيها

على مدار حلقات المسلسل كانت هناك عدد من المشكلات والعقد الدرامية، لكن بطل المسلسل استطاع أن يجتازها بنجاح، وبقيت مشكلة واحدة فقط هي قيام البطل بالزواج للمرة الرابعة. وهي مشكلة مهد لها المؤلف في الحلقة السابقة بإظهار أن هذه السيدة لم تتزوج الحاج متولي حباً فيه بل طمعاً في أمواله ورغبة في الحصول على جزء من أمواله الكثيرة، وهي رغبة عرف بها متولي في حلقة سابقة، بعد أن تعرض لمشكلة صحية ونقل إلى المستشفى وأدرك مدى رغبة زوجته الرابعة في أن يموت لتراث أمواله. وانتظر الجمهور ليعرف كيف

سيتصرف الحاج متولي تجاه هذه المشكلة. وهنا انتقل مستوى الصراع من زواج البطل من زوجة ثانية - وهو أمر أصبح محسوماً من الحلقات الأولى - إلى الزواج من رابعة، وفي هذا الإطار تدور أحداث الحلقة الأخيرة.

تدور أحداث الحبكة الرئيسية للحلقة حول قيام الحاج متولي باستدعاء زوجاته جميعاً، الواحدة تلو الأخرى، في مشهد يغلب عليه التوتر. وبعد أن حضرن جميعاً اجتماع بمن متولي وأخرين -بمشاركة ابنه الكبير سعيد- بمشكلة تعرض لها في عمله، جعلته يخسر الملايين من أمواله، وأن أحواله انقلبت رأساً على عقب، وأن هذه المشكلة كانت هي السبب الذي جعلته يصاب بالمرض -خلال حلقة سابقة- وأنه حالياً مديون بملايين الجنيهات للضرائب، وأنه يجب دفع تلك المبالغ وإلا ستقوم الدولة بالاحتجز على ممتلكاته. ولذلك اجتمع بمن يطلب منهن مساعدته للخروج من الأزمة، عبر بيع مجوهراتهن وإمداده بأي مبالغ أخرى لديهن في حسابات البنوك.

سارعت الزوجات الثلاث (أمينة ونعمة الله ومديحة) بالإعلان عن مساندتهن للحاج متولي في أزمته، وبيع كل ما يمتلكن لمساندته، وأبدى اثنان استعدادهن لبيع كافة الشقق التي يعيشون فيها والاكتفاء بالعيش جميعاً في شقة واحدة، وكذلك بيع جميع السيارات التي لديهم -والتي في الأصل ملكاً متولياً- والاكتفاء بسيارة واحدة. لكن الزوجة الرابعة ألفت لم تعرض المساعدة، متحججة بأن والدتها أخذت منها المجوهرات التي لديها وقامت برهنها لتحصل على قرض من البنك لشراء أرض وبناءها. وهنا يثور متولي ويشترط عليها إرجاع المجوهرات وإلا لن تستمر زوجة له.

وفي مشاهد متتابعة نرى الزوجات الثلاث يجهزن مجوهراتهن لتقديمهما لمتولي، بينما تذهب الزوجة الرابعة لوالدها ووالدتها لمناقشة المشكلة، ويتفقون على طلب الطلاق من متولي بعد تدهور حالته وتأكدهم من أنهم لن يحصلوا منه أكثر من المجوهرات التي حصلت عليها ألفت. في مشهد يجسد نظرة الأب والأم لابنتهم باعتبارها مجرد وسيلة للإيقاع بالجح والحصول منهم على الأموال.

يحاول والد ألفت القيام بمحاولة أخيرة للحصول على مزيد من الأموال من متولي، عبر طلب "مؤخر الصداق" المكتوب في عقد الزواج بين متولي وابنته، وبالبالغ قيمته 100 ألف جنيه، لكن متولي يرفض أن يطلق ألفت إلا إذا تم التنازل عن المبلغ، وهنا لم يجد والد ألفت سوى الموافقة. مكتفيًا بالمجوهرات التي حصلت عليها ابنته—رغم معارضة الابنة ووالدها، فقد تصور الأباء ذلك حقق مكسباً كبيراً عبر الاحتفاظ بالمجوهرات، وهنا لم تجد ألفت وأسرتها سوى الاستسلام—ولَا سيجدون أنفسهم أمام مطالبات بإرجاع كل ما حصلوا عليه— والتطلع إلى فرصة جديدة لاستغلال رجال آخرين أغنى من متولي في المستقبل. وهنا ينتهي دور الزوجة الرابعة وأسرتها ولن نراهم بعد ذلك حتى نهاية الحلقة لنرى رد فعلهم على الفخ الذي أوقعهم به متولي.

المشهد التالي يعتبر هو الأطول على الإطلاق في الحلقة، وهو المشهد الذي مثل حل العقدة أو المشكلة التي ظهرت في بدايتها. فرغم أن الحاج متولي ما زال يبدو في أزمه المالي، إلا أن الزوجات الثلاث لم تستطعن إخفاء فرحتهن الكبيرة بقيام الحاجة متولي بطلاق الزوجة الرابعة، لدرجة أن واحدة منهن (نعمه الله) أطلقت "زغرودة" وهو صوت يعبر عن أقصى درجات الفرحة ولا يطلق إلا في حفلات الزفاف والمناسبات السعيدة.

بعدها مباشرةً تعرف الزوجات الثلاث حقيقة ما حدث، فالحاج متولي لم يكن يعاني من أي أزمة مالية، ولم تكن لديه أي مشكلة، بل كان الأمر مجرد اختبار قام به لزوجاته لمعرفة درجة ولاءهن له ومدى استعدادهن للتضحية من أجله، أو على حد تعبيره "كان الأمر جس نبض لمعرفة من الفالصو (مصطلح يطلق على المجوهرات الزائفة) ومن الذهب الحقيقي" لتنجح الزوجات الثلاث في الاختبار وترسب الزوجة الرابعة، الأمر الذي استحقت عليه أن تخُرَج من جنة متولي.

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، فقد وجهت الزوجة الثانية (نعمه الله) اللوم الشديد لمتولي على قيامه بشراء الكثير من المجوهرات للزوجة الرابعة، الذي جعلها تخرج من الزواج من متولي وهي فائزة. وهنا يكشف متولي الفخ الثاني الذي أوقع به الزوجة الرابعة، وهي أن جميع المجوهرات التي بحوزتها عبارة عن أحاط مزيف، كان يتفق مع صاحب محل المجوهرات الذي يتعامل معه على صناعته وتقديمه لألفت، بعد أن أدرك مبكراً أنها كانت

تقوم باستغلاله، وهنا لم يفسر لنا المسلسل متى اكتشف متولي طمع ألفت، ففي حلقة سابقة اكتشف متولي طمعها أثناء مرضه، أي بعد زواجه منها بفترة، لكنه في هذا المشهد يؤكد أنه اكتشف الأمر مبكراً جداً، أي قبل زواجه منها. على كل حال، فإن اللافت هنا هو تطابق المصطلح الذي استخدمه متولي عند وصف الزوجة الرابعة بأنها "فالصو" أي زائفة، وأن المجوهرات التي حصلت عليها "فالصو" أيضاً، وكأنه يقول إن الزوجة "فالصو" لا تستحق سوى مجوهرات "فالصو" أيضاً، وأن هذه مكانتها الحقيقة.

هنا نجد سبباً إضافياً لإعجاب الرجال بالحاج متولي، وهو ذكائه الشديد الذي مكنه من خداع الجميع، وجعل الجميع يعجزون عن خداعه أو الحصول منه على ما يريدون. فانتصارات متولي على أعدائه كاملاً لا تشوهها شائبة، بل وتصل إلى درجة من الإذلال لهؤلاء الأعداء في أحيان كثيرة، وهي صفات يمجدها الرجال فيما بينهم ويحترمون من يحملها.

لكن الحاج متولي لم يكتف بما قامت به الزوجات الثلاث تعبيراً عن ولاءهن له، بل حرص على سؤال كل واحدة من الزوجات عن حقيقة مشاعرها، وما إذا كانت قد فكرت في أي لحظة من اللحظات في طلب الطلاق أو رفض مساعدته، لاستعراض كل واحدة منهم حقيقة مشاعرها تجاه متولي وكيف تجده.

أراد متولي اختبار الزوجة الرابعة ظاهرياً، لكنه أراد كذلك اختبار زوجاته الآخريات، وهنا لم يجد أفضل من الاختبار المادي عبر ادعاء الفقر، وهنا هو لا يختبرهم فقط، بل يختبر نفسه أيضاً، فقد كانت مقدراته المادية السبب الرئيسي لزيجاته المتعددة التي جعلته لا يحسب حساباً لأي أعباء محتملة، وبالتالي لم يكن ليفعل ذلك لو كان فقيراً أو متواسط الحال، لكنه لا يريد أن يستسلم لهذا التفسير، بل يريد أن يؤكد لنفسه أن زوجاته قد اخترن له ذاته فقط، وليس لأجل ماله أو ثرائه، وأنه لو لم يكن ذلك التاجر الغني فإن ذلك لم يكن ليؤثر على قرارهن.

أيضاً فإن اختيار هذا الاختبار يفرض على زوجاته تقديم مجواهاتهن إليه، وهي أغلى ما يمكن أن تمتلكه الزوجة التي تعتبر أن المجوهرات هي ملاذها الأخير الذي تلجأ إليه في الأزمات، بل تعتبر في كثير من الأحيان أن المجوهرات التي تمتلكها تمثل حماية لها من زوجها إذا تخلى عنها في أي وقت وقام بتطليقها وتركها بلا مورد أو أموال، ولذلك فإن تنازل الزوجات الثلاث عن تلك المجوهرات إنما يمثل أقصى درجات الوفاء للزوج والاصطفاف معه في مواجهة المشاكل الخارجية حتى لو كانت هناك مشكلات داخلية في بعض الأوقات.

خامساً: تأثير العمل

بحاوز نجاح المسلسل التوقعات، وتجاوز استقبال الجمهور له "نظريه التقلي" لستيوارت هول ليتمتد إلى قيامه بغرس قيم اجتماعية وثقافية لم يكن مألوفاً رؤيتها على الشاشة، رغم أنها متاحة نظرياً في الدين الإسلامي وفي مخبأة الجمهور. فلم يكن موضوع تعدد الزوجات هو العامل الحاسم في التأثير، بل كان التأثير الأكبر الذي خلقه المسلسل هو تناوله لذلك التعدد بشكل إيجابي وفي إطار كوميدي خفيف، وهو نمط ثقافي مختلف بل ومناقض للصورة السلبية التي عكستها أعمال أخرى عن الموضوع وتناوله باعتباره مأساة.

كان أحد أسباب قوة تأثير العمل هو عرضه على مدار شهر كامل، وهو ما أتاح له أن يكون مؤثراً على المدى القصير والمتوسط على الأقل، إذ بلغ عدد حلقاته 34 حلقة، كانت كل منها بمثابة رسالة إعلامية تساهمن في عملية "التعرض التراكمي" الذي يعد أحد الشروط الرئيسية لتغيير الأنماط الثقافية ويظهر أثرها فيوعي الجمهور وسلوكه وفقاً لنظرية الغرس الثقافي.⁽⁵⁾ ويمكن قياس ذلك عبر عدد من المؤشرات، مثل تأكيد أحد المذوين الشرعيين السعوديين لصحيفة "الشرق الأوسط" أنه سجل خلال تاريخ ممارسته للمهنة أوقات نشط فيها التعدد أكثر من غيرها، وأن شهر رمضان الذي عرض فيه "الحاج متولي" كان إحدى تلك الأوقات.⁽⁶⁾ ويرصد تقرير آخر موقع "إسلام أون لاين" مخاطبة عمال الجمارك في المطارات المصرية لبعضهم بلغة مختلفة "عند البحث عن حبوب الفياجرا المهرية في حقائب الركاب؛ حيث يكفي أن يقول أحدهم للآخر: "الحاج متولي" ليعرف زميله أن الراكب مشتبه في تهريبه حبوب الفياجرا".⁽⁷⁾ وقد زاد من تأثير العمل تفاقم مشكلة "العنوسية" التي تعاني منهاآلاف الفتيات في مصر والوطن العربي، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى تغيير في طريقة تفكيرهن والقبول بأن يصبحن زوجات لرجال متزوجين قبلهن، مثلما فعلت الفنانة "مونيا" الزوجة الرابعة، التي أعلنت بفخر في أحد البرامج التلفزيونية أنها زوجة رجل متزوج بالفعل قبلها.

سبب آخر لتأثير العمل الكبير، وهو ذلك الربط الذي قام به بين الزواج والغنى، فالحاج متولي لم يستطع الزواج بأكثر من واحدة إلا عندما تزوج للمرة الأولى من امرأة غنية وورث مالها بعد أن توفيت (وفي هذه القصة ربما نجد استلهاماً لقصة زواج النبي محمد من السيدة خديجة التي كان يدير تجارتها) وهو تطبيق "درامي" لموروثات دينية تعتبر الزواج "بركة" وتنظر إليه باعتباره وسيلة من وسائل تحقيق الثراء. يقول النبي محمد (ص) "تنكح المرأة لأربع ملأها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك". وحتى لو لم تكن المرأة غنية، فإن الزواج نفسه هو سبب الغنى وجلب الرزق. يقول الله في القرآن الكريم (إن يكونوا فقراء يغفهم الله

من فضله). بل إن النبي يحذر من يترك الزواج خوفاً من عدم مقدرته على الإنفاق "من ترك التزويج مخافة العيلة فقد أساء الظن بالله عز وجل". هذا فضلاً عن مئات الأقوال المأثورة من الصحابة والتابعين، إضافة إلى روایات أخرى غير صحيحة لكنها منتشرة عن رجل جاء إلى النبي يشكو إليه فقره، فأمره أن يتزوج، فجاء إليه بعد ذلك أكثر من مرة ليأمره النبي بالزواج حتى فتح الله عليه عندما تزوج بالرابعة. كل تلك الخلفيات تعتبر إحدى عوامل تكوين وعي الرجال ونظرتهم إلى الزواج. وقد ألقى ذلك التأثير بظلاله على الحلقة الأخيرة منه. والتي شهدت تدخلاً من جانب السلطات المصرية لمحاولة معالجة ما غرسه المسلسل من قيم.

ففي مشهد يبدو مقطعاً على الحلقة وأجزاء العمل بأكمله، يبدي الحاج متولي ندمه لابنه على قيامه بالزواج من أكثر من امرأة، وينصحه بالاكتفاء بزوجة واحدة "أبرك من جوازات كثيرة" على حد قوله. ليس هذا فحسب، بل نجد محاولات للتأكيد على هذا المعنى عدة مرات أثناء الحوار، ويبدو الحاج متولي في المشهد وكأنه يخاطب الجمهور مباشرة وكأنه ليس في عمل فني، قائلاً إن الزواج من أكثر من امرأة أمر صعب للغاية "فوق طاقة أي بشر"، وأن امرأة واحدة فقط قد تساوي مائة زوجة. بل إن الرجل قد لا يقدر على واحدة أصلاً حتى يتزوج من آخريات.

في تلك الفترة كانت "سوزان مبارك" زوجة الرئيس المخلوع حسني مبارك نشطة في مجال رعاية حقوق المرأة، وأنشأت لذلك الغرض "المجلس القومي للمرأة" وقادت بتأليه رئاسته، فضلاً عن رعايتها لحملات توعية متنوعة لتنظيم الأسرة وتحديد النسل، انطلاقاً من رؤية ترى في ارتفاع عدد السكان مشكلة كبيرة وضياعاً لأي جهود للتنمية. وقد كشفت صحف المعارضة في ذلك الوقت أن هذا المشهد تم إقصامه بالفعل على المسلسل بضغوط من سوزان مبارك والمجلس القومي للمرأة، بعد أن أثار المسلسل في حلقاته السابقة غضبهم من أحداث المسلسل وتشجيعه على تعدد الزوجات. وقالت صحيفة "العربي" المعارضة إن مؤلف المسلسل وضع أمامه عدة خيارات: إثناء المسلسل كأنه حلم مر به الحاج متولي أو إدخال تعديلات على آراء بطل العمل.⁽⁸⁾ وقال منتج المسلسل إن "جهات متعددة" لم يسمها أعلنت عن غضبها، منهم الأمين العام للمجلس القومي للمرأة، وأنه لذلك السبب طلب من السيناريست إعادة تغيير النهاية، ليظهر فيها ندم الحاج متولي على تعدد زيجاته. وكأنه قام بارتكاب ذنب أو جريمة ولا يريد لابنه أن يتورط فيها.

كان من الطبيعي أن ينفي المسؤولون في قطاع الإعلام المصري الرسمي وجود تعليمات بتغيير أحداث المسلسل، فالحديث عن السيدة الأولى كان من المحرمات في ذلك الوقت، لكن اللافت أن هؤلاء المسؤولين في

نفيهم حرصوا على تصوير المسلسل باعتباره قصة خيالية مسلية وكوميدية "لتحفيظ عن مشكلاتهم وهمومهم" وفقاً لتصريح رئيس التلفزيون المصري في ذلك الوقت،⁽⁹⁾ وهي طريقة أخرى لتحقيق نفس المدف المتمثل في التقليل من تأثير المسلسل واسع النطاق. وقد كان هذا المبرر الذي اعتمد عليه بطل العمل "نور الشريف" في الدفاع عن نفسه، قائلاً إنه تعامل مع المسلسل على أنه " مجرد قصة درامية مسلية، ولا يدعو أبداً إلى تعدد الزوجات".⁽¹⁰⁾

وبعد نجاح ثورة يناير في خلع مبارك وأسرته من الحكم، عرف الجمهور أن مؤلف المسلسل كان ينوي كتابة جزء ثان منه، لكن رئيس مجلس الشورى السابق "صفوت الشريف" منعه من إكماله، حيث اتصل به وهدده بمنع عرض الجزء الثاني في الفضائيات، نظراً لأن فكرة المسلسل لم تدل إعجاب سوزان مبارك، بحجة أنه يشجع على مبدأ تعدد الزوجات، وهو ما كانت زوجة الرئيس السابق تحاربه وتحاول التقليل منه.⁽¹¹⁾ وبالفعل طرحت فكرة تنفيذ الجزء الثاني من المسلسل بعد الثورة، لكنها لم تر النور حتى وفاة بطل العمل الفنان "نور الشريف" عام 2015.

وبعيداً عن التجاذبات السياسية، فقد أثر المسلسل بشكل كبير في الوعي الجماعي للجمهور لسنوات، إذ عرض مئات المرات بعد ذلك على مدار السنوات الماضية، وأحياناً تقوم القناة الواحدة بعرض المسلسل أكثر من مرة خلال العام الواحد.⁽¹²⁾ وأصبح أبطال العمل يتم تعريفهم ليس باسمهم الأصلي، بل باسمهم وصفتهم التي ظهروا عليها في المسلسل.⁽¹³⁾ وحتى بطل العمل نفسه، الفنان نور الشريف، أصبح يعرف بـ"الحاج متولي" في الإعلام المصري والعربي.⁽¹⁴⁾

على مستوى آخر، أصبح اسم "الحاج متولي" يستخدم بكثرة في الفضاء الإعلامي العربي، كناءة عن الرجل الذي يتزوج أكثر من مرة.⁽¹⁵⁾ وعلى مستوى الدراما، استلهمنت العديد من الأعمال الدرامية المسلسل بصورة مباشرة، مثل مسلسل "الزوجة الرابعة" الذي قام ببطولته "مصطفى شعبان" الذي قام بأداء دور الابن في مسلسل الحاج متولي، وهو يدور حول نفس الفكرة تقريباً، واعتبره النقاد مجرد استنساخ لشخصية الحاج متولي.⁽¹⁶⁾ أما على المستوى غير المباشر، فقد شهدت الساحة الفنية أعمالاً مثل مسلسل "زهرة وأزواجها الخمسة" الذي كتبه مؤلف الحاج متولي وقام ببطولته "غادة عبد الرازق" التي قامت بدور الزوجة الثانية، ويدور حول زواج سيدة من 5 رجال، فهو إذن يدور حول نفس الفكرة ولكن بطريقة معكوسه. وأصبحت تيمة "تعدد الزوجات" موجودة بكثرة في المسلسلات الرمضانية، فوجدنا مسلسلات مثل "مزاج الخير" و"أمراض

تأثير الدراما على ثقافة المجتمع والجمهور مسلسل "عائلة الحاج متولي" نموذجاً

نسا" و"كيد النساء" و"جامعة الدول العربية" و"فرح ليلى" و"القاصرات". وفي الكويت هناك مسلسل بعنوان "حريم أبوى" يحكي قصة 4 زوجات كويتيات يعيشن مع الزوج في المنزل نفسه، إلى جانب الجد وبنته.

خلاصة:

احتلت الدراما مكانة كبيرة في الوطن العربي وصارت مصدر جذب للملايين، خاصة في شهر رمضان، وهو ما أدى إلى ظهور أعمال درامية نالت شهرة كبيرة، مثل مسلسل "عائلة الحاج متولي"، الذي أثار جدلاً واسعاً بين أفراد الأسرة، واختلفت ردود الأفعال حوله وفقاً لموقع الفرد في الأسرة (الأب-الأم-الابن-الابنة).

كانت ظاهرة "تعدد الزوجات" هي القضية الرئيسية التي نقشتها المسلسل بصورة مختلفة عما سبقه، إذ تناول المسلسل الظاهرة من منظور إيجابي وداخل إطار كوميدي، وأمتد تأثير المسلسل إلى حد استدعى تدخل من السلطة السياسية التي رأت أنه مناقض لسياساتها وتوجهاتها في ملف المرأة والأسرة. ورغم ذلك التدخل إلا أن المسلسل ظل مؤثراً حتى اليوم، واستلهمت العشرات من الأعمال الدرامية فكرة "عائلة الحاج متولي" على مدار السنوات الماضية، وأصبح اسم "الحاج متولي" بمثابة مصطلح جديد دخل إلى قاموس الفضاء الإعلامي العربي.

قائمة الهاومش:

- 1-تامر وجيه، "موجز تاريخ المسلسل العربي"، إضاءات، 25 يونيو / حزيران 2015.
<http://ida2at.com/brief-history-of-arabic-serial/>
- 2-Stuart Hall, 'Encoding/Decoding in television discourse', Culture, Media, Language. (London: Hutchinson). 1973a,reprinted in Hall, Stuart et al. (eds.)1981.
- 3-«الحاج متولي» يدخل شجون تعدد الزوجات لدى المشاهدين»، الشرق الأوسط، 6 ديسمبر / كانون الأول 2001.
<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=76346&issueno=8409#.V02bNZF97IV>.
- 4-Sonia Livingstone, Making Sense of Television: the psychology of audience interpretationPergamon Press, Oxford, 1990 pp. 165-195.
- 5-محمد البشر، "نظريات التأثير الإعلامي"، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 2014، ص 120.
- 6-«الحاج متولي» يدخل شجون تعدد الزوجات لدى المشاهدين»، الشرق الأوسط، 6 ديسمبر / كانون الأول 2001.
<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=76346&issueno=8409#.V02bNZF97IV>
- 7-حكومة مصر تغير نهاية الحاج متولي!!، 24 ديسمبر / كانون الأول 2001.
<https://www.uaezoom.com/uaegoal/t1112.html>
- 8-«الحاج متولي غير رأيه في الحلقة الأخيرة»، ميدل إيست أونلاين، 24 ديسمبر / كانون الأول 2001.
<http://www.middle-east-online.com/?id=686>
- 9-مصدر سابق.
- 10-«لعنة الحاج متولي تطارد نور الشريف»، الأخبار اللبنانية، 28 سبتمبر / أيلول 2006.
<http://www.al-akhbar.com/node/163350>
- 11-«نور الشريف يوافق على الجزء الثاني من عائلة الحاج متولي»، الرأي الكويتي، 8 نوفمبر / تشرين الثاني 2011.
<http://www.alraimedia.com/ar/article/arts/2011/11/08/293937/nr/nc>
- وأيضاً «مصطفى حرم: سوزان مبارك منعت الجزء الثاني من "عائلة الحاج متولي"»، اليوم السابع، 3 سبتمبر / أيلول 2011.
<http://www.masress.com/youn7/485268>
- 12-«لعنة الحاج متولي تطارد نور الشريف»، مصدر سابق.
- 13-مثال ذلك تعريف الفنانة "مونيا" بأنها "الزوجة الرابعة للحاج متولي" عند استضافتها في أحد البرامج التلفزيونية، نظراً لأن الجمهور ربما لا يعرف اسمها الحقيقي لكن يعرف دورها في الحاج متولي فقط، خاصة أنها لم تشارك في أدوار أخرى ناجحة بعد ذلك.
<http://goo.gl/0ytJiV>

تأثير الدراما على ثقافة المجتمع والجمهور مسلسل "عائلة الحاج متولي" نموذجاً

وبعد وفاة الفنان نور الشريف نشر موقع "مصر العربية" تصريحات على لسان الفنانات اللاتي ظهرن في دور زوجات الحاج متولي تتعي نور الشريف بعنوان "حريم الحاج متولي: داعاً إليها الأستاذ"، مصر العربية، 11 أغسطس / آب 2015.

<http://goo.gl/MB9jiR>

14-على سبيل المثال لم تحد صحيفة الشرق الأوسط اللندنية وصفا لنور الشريف عند وفاته إلا أنه "الحاج متولي".

<http://goo.gl/XBzYkm>

وكذلك موقع راديو سوا الأمريكي "نور الشريف.. رحيل الحاج متولي" سيد الشاشة الصغيرة، راديو سوا، 11 أغسطس / آب 2015.

<http://www.radiosawa.com/content/nour-el-sherif-dies-egypt-277997.html>

15-أبرز مثال لذلك وصف موقع "سي إن إن" بالعربية ملك "سوازiland" بأنه "ينافس الحاج متولي" نظراً لزواجه من امرأة. أنظر "المملكة مسواني الثالث ينافس "الحاج متولي" باختيار زوجة من بين آلاف العذارى العاريات" ، سي إن إن بالعربية، 2 سبتمبر / أيلول 2015.

<http://arabic.cnn.com/travel/2015/09/02/swaziland-culture-tradition>

بحد هذا الوصف مثلاً عند الحديث عن الرجل المتزوج في موقع "مبتدأ". أنظر: "لو انت الحاج متولي عليك بامرأة الجوزاء!" مبتدأ، 22 مايو / أيار 2016.

http://www.mobtada.com/details_news.php?ID=471164

16-أ ف ب، "مسلسل الزوجة الرابعة استنساخ مسلسل الحاج متولي" ، الشرق، 12 أغسطس / آب 2012.

<http://www.alsharq.net.sa/2012/08/12/439299>

قائمة المراجع:

أ ف ب، "مسلسل الزوجة الرابعة استنساخ مسلسل الحاج متولي" ، الشرق، 12 أغسطس / آب 2012.

<http://www.alsharq.net.sa/2012/08/12/439299>

تامر وحيه، "موجز تاريخ المسلسل العربي" ، إضاءات، 25 يونيو / حزيران 2015.

<http://ida2at.com/brief-history-of-arabic-serial>

"الحاج متولي غير رأيه في الحلقة الأخيرة" ، ميدل إيست أونلاين، 24 ديسمبر / كانون الأول 2001.

<http://www.middle-east-online.com/?id=686>

"الحاج متولي" يدغدغ شجون تعدد الزوجات لدى المشاهدين" ، الشرق الأوسط، 6 ديسمبر / كانون الأول 2001.

<http://archive.aawsat.com/details.asp?article=76346&issueno=8409#.V02bNZF>

97IV

{الحاج متولي} يرحل بعد صراع مع المرض، الشرق الأوسط، 12 أغسطس / آب 2015.

<http://goo.gl/XBzYkm>

"حريم الحاج متولي: داعاً إليها الأستاذ" ، مصر العربية، 11 أغسطس / آب 2015.

تأثير الدراما على ثقافة المجتمع والجمهور مسلسل "عائلة الحاج متولي" نموذجاً

<http://goo.gl/MB9jiR>

حكومة مصر تغير نهاية الحاج متولي!!، 24 ديسمبر / كانون الأول 2001.

<https://www.uaezoom.com/uaegoal/t1112.html>

الزوجة الرابعة للحاج متولي ضيفة الليبي في "بوضوح"، دوت مصر، 26 سبتمبر / أيلول 2015.

<http://goo.gl/0ytJiV>

عائلة الحاج متولي: الحلقة 34 من 34

<https://www.youtube.com/watch?v=Rvd8GELVWY4>

"لعنة الحاج متولي" تطارد نور الشريف، الأخبار اللبنانية، 28 سبتمبر / أيلول 2006.

<http://www.al-akhbar.com/node/163350>

"لو انت الحاج متولي عليك بامرأة الجوزاء!" مبتدأ، 22 مايو / أيار 2016.

http://www.mobtada.com/details_news.php?ID=471164

"مصطفى محرم: سوزان مبارك منعت الجزء الثاني من "عائلة الحاج متولي"، اليوم السابع، 3 سبتمبر / أيلول 2011.

<http://www.masress.com/youm7/485268>

"الملك مسوati الثالث ينافس "الحاج متولي" باختيار زوجة من بين آلاف العذارى العاريات"، سى إن إن بالعربية، 2 سبتمبر /

أيلول 2015.

<http://arabic.cnn.com/travel/2015/09/02/swaziland-culture-tradition>

"نور الشريف.. رحيل 'الحاج متولي' سيد الشاشة الصغيرة"، راديو سوا، 11 أغسطس / آب / 2015.

<http://www.radiosawa.com/content/nour-el-sherif-dies-egypt-/277997.html>

"نور الشريف يوافق على الجزء الثاني من عائلة الحاج متولي"، الرأي الكويتي، 8 نوفمبر / تشرين الثاني 2011.

<http://www.alraimedia.com/ar/article/arts/2011/11/08/293937/nr/nc>

Stuart Hall, 'Encoding/Decoding in television discourse', Culture, Media, Language. (London: Hutchinson).1973a, reprinted in Hall, Stuart et al. (eds.) 1981.

Sonia Livingstone, Making Sense of Television: the psychology of audience interpretationPergamon Press, Oxford, 1990 pp. 165-195.

اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبني السلطة

(تغريدات ترامب على تويتر نموذجاً)

Language and Political Dominance Between Discourse and Power structures

(Trump tweets on Twitter as model)

أ. محمد يطاوي (جامعة السلطان مولاي سليمان، بنى ملال / المغرب)

ملخص:

تعقب هذه الورقة تدخلات الرئيس الأمريكي دونالد ترامب في المشهد السياسي الإيراني عبر وسائل التواصل الاجتماعي. وتنقى بعضاً من تغريداته على التويتر خلال الفترة الممتدة بين أواخر ديسمبر 2017 وبداية يناير 2018 التي شهدت فيها إيران احتجاجات شعبية مطالبة بتحسين الأوضاع الاجتماعية. كما تسعى إلى الكشف عن حقيقة تأثيراتها على الجزء المحتاج من الشعب الإيراني، وبيان العلاقة بين لغة الخطاب وما أنتجه استعمالها من هيمنة سياسية. ولهذا الغرض اعتمدنا إحدى مقاربات نظرية التحليل النصي للخطاب، وهي المقاربة السوسيو-معرفية لتوين فان دايك (Teun Van Dijk)، والتي ترى أن اللغة هي الوسيلة الكفيلة بتطويع الخطاب وجعله ميداناً للممارسة السلطوية السياسية التي تضمن الهيمنة عبر الاختيارات اللغوية المقصودة.

الكلمات المفتاحية: دائرة الخطاب / دائرة السلطة / الهيمنة السياسية / الإدراك الاجتماعي / الممارسة الاجتماعية.

Abstract:

This paper tracks the interventions of US President Donald Trump in the Iranian political scene through social media. For this purpose, we pick some of his tweets(in Twitter) between the end of December 2017 and the beginning of January 2018, in which Iran witnessed popular protests demanding improvement of social conditions. The study also seeks to reveal the reality of its impact on the protesting

part of the Iranian people, and to indicate the relationship between discourse language in social media and the use of political domination. For this purpose we have adopted one approach to the theory of critical discourse analysis, the socio-cognitive approach of Teun Van Dijk, which sees language as the means of adapting the discourse and making it a field of political power practices that ensures dominance through the linguistic choices

Key Words: Circle of Discourse; Circle of Power; Political Dominance; Social Cognition; Social Practice.

مقدمة:

أثارت تغريدات الرئيس الأمريكي ترامب على حسابه الشخصي موقع التويتر التي تزامنت مع احتجاجات الشعب الإيراني أواخر ديسمبر 2017 وبداية يناير 2018، جدلاً كبيراً في الأوساط الإعلامية والسياسية؛ فقد لقيت اهتماماً بالغاً من لدن المنابر الإعلامية وال محللين السياسيين والدارسين الاستراتيجيين. إذ وُصفت بأنها إدانة لتعاطي النظام الإيراني مع شعبه، كما نُعتت بأنها تدخل محْرِضٌ للجماهير المحتجة. والحق أنَّ متغيرات الشارع الإيراني خلال هذه الفترة أبانت عن إفلاح هذه التغريدات في إحداث نوع من التأثير على المشهد السياسي الإيراني، سواء بالنسبة للمحتاجين أو الإدارة الإيرانية. لذلك، فإنَّها تقدم نفسها مادة خطابية ملائمة للتحليل النقدي، وترشح نفسها لتكون متنا للدراسة العلمية المتواصلة بآليات تحليل الخطاب الأكثر حداثة.

وتحوض هذه الورقة في تحليل تغريدات ترامب تلك بهدف إظهار قدرة اللغة على فرض السُّلْطَطِ في ميدان الخطاب، وتحقيق الهيمنة السياسية على صعيد الممارسة الاجتماعية بناءً على ما تتيحه الإمكانيات الطبيعية التي تتمتع بها الممارسة اللغوية، من خلال التوظيف والاستعمال المخاللين قصداً. ونقصد بالهيمنة المتحدث عنها في هذا المقام، إخضاع البنية الذهنية للفئات المستهدفة -بوصفها نماذج إدراكية- إلى المخططات الخطابية لصناعة الخطاب، والتي تستند بالأساس إلى ما يتهيأ من الوسائل والطاقات اللغوية القادرة على حجب النبات الفعلية وتحويلها إلى أهداف متوازية خلف الكلمات والجمل.

وعليه، فإنَّ موضوع هذه الورقة هو الكشف عن قدرة اللغة على تحقيق هيمنة صناعة الخطاب السياسيين القادرين على تكييفه بين المختلفة والمتعلقة لممارسة السلطة السياسية عبر اللغة بُغية التحكم في

القناعات، بتعديلها أو استبدالها أو إسقاطها؛ وخصوصاً في موقع التواصل الاجتماعي. ونأخذ مثناً هذه الدراسة تغريدات ترامب المذكورة تحديداً -بوصفها أجزاءً متعاقبة زمنياً شكلت كلاً متكملاً- بهدف البحث عن المسالك الخفية التي خولت لصاحبها التأثير في الشعب والنظام الإيرانيين.

نعتمد لتحقيق هدف الدراسة إطاراً نظرياً هو الأحدث في تحليل الخطاب، وهو نظرية التحليل النصي للخطاب (C.D.A)⁽¹⁾ التي تعددت منهاجها لتسתר في ستة⁽²⁾؛ غير أن طبيعة الموضوع تنتقي من بين هذه المناهج واحداً تفرضه طبيعة الموضوع والمتن المدروس، وهو المقاربة السوسيو-معرفية للخطاب التي ظهرت مع اللساناني الهولندي توين فان ديك (Teun Van Dijk)⁽³⁾. مما يفرض اعتماد منهج قائم على الوصف والتحليل المفضيين إلى نتائج تربط بين اللغوي والاجتماعي والعرفي السياسي.

لذا، فإن البحث ينطلق من طرح إشكال مركري: كيف استطاعت اللغة أن تتحقق الهيمنة السياسية بالمارسة الخطابية؟ إلا أن معالجته تقضي طرح إشكالات فرعية أخرى: ما هي بنى الخطاب المدروس وبني السلطة التي فرضت الهيمنة؟ وهل استطاع الخطاب التحكم في الممارسة الاجتماعية في ساحة الاحتجاج؟ وإلى أي حد نجح منشئ الخطاب في تحقيق مراميه؟ وتقتضي الإجابة عن هذه الإشكالات -استناداً إلى طبيعة العلاقة بين صاحب الخطاب والنظام الإيراني- بناءً فرضية أولية قد تعبد الطريق أمام تحليل علمي دقيق. لذلك، تتوقع أن يكون الاستعمال اللغوي (ألفاظاً وتركيباً وبلاجة وسياقاً وحجاجاً) قد أفرَّطَ الخطاب على التحكم في النماذج الإدراكية الإيرانية المحتجة، ومن الممكن أن يتحقق مطلب الهيمنة السياسية على المحتاجين باستثمار وساطة الإدراك الاجتماعي المشتركة لدى حشد الجماهير المتظاهرة.

وتتوزع عناصر هذه الورقة في أربعة محاور: الإطار النظري، والمتن المدروس، ثم بنى الخطاب وبني السلطة، فالهيمنة باللغة في دائرة الخطاب. نعرف في المحور الأول بنظرية التحليل النصي للخطاب وأصولها وطريقة اشتغالها، ثم نقدم المنهج المعتمد المتمثل في المقاربة السوسيو-معرفية للخطاب. أما في المحور الثاني، فنعرض المتن المدروس (تغريدات ترامب) ونبرر تقديمها بوصفها خطاباً واحداً وإن كانت تغريدات متفرقة زمنياً. أما في الثالث، فنقف مع البنى التي يتتألف منها الخطاب المدروس، ثم البنى التي تشكل مجتمعة السلطة على صعيد الممارسة الخطابية. وأخيراً في المحور الرابع، نشتغل على تحليل الممارستين: اللسانية والاجتماعية، قصد بيان علاقة الاختيارات اللسانية بالسلطة التي مورست على المحتاجين في الخطاب، ثم نمط الاستجابة الذي ظهر في ساحة الاحتجاجات. إضافة إلى خاتمة ولائحة للهومаш وأخرى للمراجع المعتمدة في التوثيق.

أولاً: الإطار النظري

1. التحليل النقدي للخطاب:

يُعني التحليل النقدي للخطاب (C.D.A) أو (دراسات الخطاب النقدية)⁽⁴⁾ بدراسة لغة الخطاب في علاقتها بالممارسات الاجتماعية، محاولا الكشف عن أطمام السلطة والهيمنة بالتوظيفات اللسانية المواربة. إنه مدخل من مداخل الدراسات البنائية، وتحصص لساني انتفع على حقول معرفية خصبة برؤية تبحث عن تفسير لغوي إنساني لا يقصي خبرة البشر وإكراهات العصر والمجتمع. وقد أفاد رواد هذه النظرية مما تراكم من إنجازات نظريتين لسانيتين متقدمتين عليها، وهما اللسانيات النقدية مع فاولر⁽⁵⁾ (Fowler) وزملائه (اللغة والتحكم: 1979)⁽⁶⁾، ثم النحو الوظيفي النسقي مع هاليداي⁽⁷⁾ (Halliday). فمعهما بدأت أولى دراسات الخطاب النقدية تتكب على تحليل اللغة انطلاقاً من وظائفها الاجتماعية وتأثيراتها على الأفراد والجماعات. ولا ننسى مواردها من حقل علم الاجتماع ونظرية المعرفة.

لقد رفعت كتابات رواد (C.D.A) الأوائل منذ بداية التسعينيات—خصوصاً مع نورمان فيركلف (Norman Fairclough) وروث فوداك (Ruth Wodak) وفان دايك (Van Dijk) وفان لييفن (Van Leeven) وفان لوفين (Reisigl)—شعاراتاً حاسماً يتلخص في أن اللغة يجب أن تدرس في العصر الراهن وفق منظور يتجاوز المقاربة الوصفية لبنيتها⁽⁸⁾، فغدت الدراسات اللغوية مشاريع وإسهامات معرفية مربحة إنسانياً واجتماعياً واقتصادياً، وعلى الأقل فاضحةً لخطابات التحكم؛ لأنهم قدموا أبحاثاً عُنِيت بمواضيع اجتماعية حرجية، شكل فيها الخطاب الأداة المسخرة للتقويض والتطوير وإعادة صياغة الوعي المشترك بمقاسات مناسبة لأهداف صناع الخطاب. ومن أبرز المواضيع المقاربة داخل إطار التحليل النقدي للخطاب، نستعرض: العولمة، والرأسمالية المتوجهة، والتعتيم الإعلامي، والمحاتلة السياسية، وتسويق الأيديولوجيا عبر البرامج والمقررات الدراسية، والمغالطات القانونية، والعنصرية، وخطابات الصراعات العرقية واللاهوتية...؛ وغيرها من القضايا ذات الصلة باستهداف القناعات.

إذاً كانت المواضيع التي يقاربها التحليل النقدي للخطاب وثيقة الصلة بالسعى وراء الهيمنة على المخاطب (الفرد والجماعة)، فإنها أسهمت إلى حد كبير في التقاءه بحقول شتى في العلوم الإنسانية، كدراسات الإعلام وعلم الاجتماع والسياسة والأنثروبولوجيا والتربية...؛ فلم يذخر المحللون من هذا المجال جهداً في ابتكار

مقاربات متنوعة بحسب المداخل المعتمدة في التفسير، وهي ما يسمى بـ "مناهج التحليل النقدي للخطاب" (9)، المقاربة العلائقية الجدلية (نورمان فيركلف)، المقاربة التاريخية للخطاب (فوداك وريزيفل)، المقاربة السوسيو-معرفية (فان دايك)، مقاربة الفاعل الاجتماعي (فان لوفين)، لسانيات المدونات (بايكر Baker وبارتينغتون Partington وماكينري Mcenry وويلسون Welson)، ومقاربة التحليل التنظيمي للخطاب (ماير Meyer وجاغر Jager) (10).

فرض المبدأ الجامع بين هذه المقاربات /المناهج على هؤلاء الرواد - والمتمثل في إيجاد تفسيرات اجتماعية للاحتجارات اللغوية داخل نطاق النص والخطاب - أن يكون محلل ملما بالحقل المعرفي الذي يحتضن موضوع دراسته، وأن ينفتح على أجهزة مفهومية من خارج حقل لسانيات الخطاب والتحوّل الوظيفي النسقي وللسانيات النقدية، ناهيك عن تخصصه اللساني المُخض. وعليينا أن نعي أن هذين الشرطين غير اللسانيين يُحتاج إليهما فقط في مرحلة تفسير الممارسة الاجتماعية، لأن هذه المقاربات أو المناهج: " تميل جميعها إلى التوليف بين تحليل النص والنظر في السياق الاجتماعي الأوسع" (11). فقد استقر مسار التحليل وفق نظرية التحليل النقدي للخطاب - منذ المرجع التأسيسي لها (اللغة والسلطة) (12) - على ثلاث مراحل (13)، مع اختلافات طفيفة في ترتيبها وطرق الربط بين نتائجها:

- تحليل الممارسة النصية: تفكير بني النص الجزئية قبل تفاعله، نحوياً ومعجمياً وبلامانياً وحتى سيميائيًا ...
- تحليل الممارسة الخطابية: رصد الأدوار والموقع وعلاقات الأطراف، ثم طرق أدائهم صواتياً وتداولياً ...
- تحليل الممارسة الاجتماعية: فضح السلطة المفروضة قصداً من وراء الاختيارات اللغوية والخطابية والتداولية، أي علاقات البنية الجزئية للمستويات الثلاث بالبنية الكلية للخطاب ...؛ وهذه المرحلة هي المعنية بالتفسير الاجتماعي في جميع المقاربات ...

2. المقاربة المعرفية الاجتماعية:

قدم فان دايك في مؤلفه (الخطاب والسلطة) (14) نموذجاً ثالثاً للأبعاد يتعلق بالبنية الذهنية للفرد المشارك أو الجماعة المشاركة في العملية الخطابية. وهي متعلقة لا يمكن الفصل بينها في نظره؛ هذه الأبعاد هي: الخطاب، والإدراك، والمجتمع (15). وللخطاب من وجهة نظره، القدرة على سوء توظيف السلطة - ليست السياسية فقط - بوساطة اللغة، وإعادة صياغة الإدراك الاجتماعي وترسيخ الصراع، سواءً كان متداولاً أم

يقوى فرضية الميئنة كما يقول: "يتوسط الإدراك الشخصي والاجتماعي دائمًا بين المجتمع أو الأوضاع محدوداً في أبسط التجليات. فالإدراك الاجتماعي المشترك بين أفراد جماعة بشرية واحدة، هو الوسيط الذي

لا تتصور -إذن- علاقاتٌ مؤثرة اجتماعية وسلطوية انطلاقاً من تفاعل البني الخطابية والبني الاجتماعية فحسب؛ لأن ممارسة السلطة الاجتماعية من طريق لغة الخطاب لا تتحقق إلا من خلال ما يسميه: "عملية الإدراك الاجتماعي المعقّدة، التي تشمل -على سبيل المثال- نماذج عقلية أو غيرها من التمثيلات الإدراكية للمشاركيين"⁽¹⁷⁾. فتكون العلاقة الجدلية بين بني النص وبين الخطاب وبين المجتمع، رهينة بدور الوساطة الذي تؤديه العمليات الإدراكية المفروضة على البني الذهنية، سواء عند بناء الخطاب وطرحه في سياق التفاعل (بالنسبة لمنشئه)، أو أثناء تلقّيه (بالنسبة للمستهدفين)، أو في قادم تأثيراته (بالنسبة للكل).

يسْتَهْدِفُ الخطاب حسْب فان دايك، بِيُنَاهُ النَّصِيَّةُ وَالْتَّفَاعُلِيَّةُ، تقويضَ المخاطبِ وَفِرْضَ سُلْطَةِ صانعِهِ، أَوِ الْجَهَةِ الَّتِي تَعْلُوهُ أَيْدِيُولُوْجِيَا مِنْ خَلَالِ تَشْيِيدِ نُخْطٍ مِنِ الإِدْرَاكَاتِ الَّتِي تَتوَحَّى تَعْدِيلَ تَمثِيلَهُمُ الْإِدْرَاكِيَّةِ الصَّادِقَةِ، أَوْ هَدْمِهَا وَبِنَاءُ بَدَائِلٍ جَدِيدَةٍ عَنْ طَرِيقِ تَعمِيمِ الأَيْدِيُولُوْجِيَا فِي السِّيَاقَيْنِ: الْمَعْرِفِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ لِلْفَئَةِ أَوِ الْفَئَاتِ الْمُسْتَهْدِفَةِ. فَتَغْدوُ إِعادَةُ صِياغَةِ الإِدْرَاكِ الْاجْتِمَاعِيِّ أَوَّلَ مَظَهِّرَ لِلْمَمارِسَةِ السُّلْطُونِيَّةِ الَّتِي تَسْعَى إِلَى الْمُهِمَّةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ. لِذَلِكَ فَهُوَ يَدْعُو إِلَى تَحْلِيلِ الخطابِ وَفِقْ رَؤْيَا مُتَعَدِّدَةِ التَّخَصُّصَاتِ تَشْمِلُ ثَلَاثَةَ أَبعَادَ هِيَ الخطابُ، وَالْمَجْتمِعُ، وَالْإِدْرَاكُ؛⁽¹⁸⁾ مَعْ إِشَارَتِهِ إِلَى أَهمِيَّةِ اسْتَدَاعِيِّ التَّارِيخِ وَالْثَّقَافَةِ.

بناء على نموذج فان دايك، ستحاول أن تبني الروابط والصلات بين بنى الخطاب وبنى السلطة، ودور عملية إعادة صياغة الإدراك الاجتماعي المستندة أساساً إلى اختيارات اللغة وإمكاناتها؛ خصوصاً أن الفاعلين الاجتماعيين المنخرطين في الممارسات الخطابية الاجتماعية التي تستخدمها متنا للتحليل، يتلقون الفحوى بخبرات سابقة (قد تكون متفقة أو مخالفة) فيشكلون أذهانهم مكرهين في عمليات عقلية عميقه ومعقدة مثل الرقابة والمقاومة والتأويل والتمثيل، كل ذلك عبر التفاعل الآني عبر التويتر. فكيف تتحسّد المهيمنة عبر لغة الخطاب؟ وكيف تستتر السلطة خلف الاختيارات اللسانية؟

ثانياً: المتن المدروس

نتخاذل متنا لدراسة العلاقة بين بنى الخطاب وبني السلطة، ودور وسيط اللغة في نسج تلك العلاقة وبسط هيمنة الخطاب، أربع تغريدات للرئيس الأمريكي (ترامب) على موقع توينتر؛ وهي التي نقلت موقفه من مظاهرات الشعب الإيراني بين أواخر ديسمبر 2017 وبداية يناير 2018، احتجاجاً على تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وتعاطي السلطات الإيرانية مع تلك الاحتجاجات:

"المناسبة الأولى": العالم بأكمله يدرك أن الشعب الإيراني الطيب يريد التغيير، وباستثناء القوة العسكرية الأمريكية الكبيرة، فإن أكثر ما يخيف قادة إيران هو الشعب. الأنظمة القمعية لا يمكنها أن تستمر إلى الأبد، وسيأتي اليوم الذي سيتخذ فيه الشعب الإيراني خياره. العالم يراقب.

المناسبة الثانية: هناك الكثير من التقارير حول مظاهرات سلمية لمواطني إيرانيين فاض بهم الكيل من فساد النظام وتبيده ثروات البلاد في تمويل الإرهاب في الخارج.

المناسبة الثالثة: على الحكومة الإيرانية�احترام حقوق شعبها، بما في ذلك حق التعبير. العالم يراقب.

المناسبة الرابعة: إيران تفشل على كل المستويات، على الرغم من الاتفاق البشع الذي أبرمته معها إدارة الرئيس أوباما. الشعب الإيراني العظيم كان مقموعاً لعدة سنوات. فهم جوعى للطعام والحرية. بجانب حقوق الإنسان التي تسرق. حان وقت التغيير".

قد تظهر هذه المقاطع الأربع منفصلة عن بعضها البعض زماناً ومكاناً، ولكنها تشكل كلاً واحداً بالنسبة إلى البحث؛ والدليل على ذلك هو أنها صادرة عن طرف واحد بقصد موضوع واحد وحدث واحد. والأهم من ذلك أن كل تغريدة تأتي إما مكملاً أو مدعمة ومعززة للي سبقتها، حتى شكلت جميعها خطاباً واحداً يلح على ممارسة سلطة معينة على أطراف محددين.

ثالثاً: بنى الخطاب وبني السلطة

السلطة التي تتحدث عنها في هذه الورقة ليست سلطة السياسي أو الحاكم، وإنما سلطة اللغة التي قد تتأتى للإعلامي والسياسي والفقير وغيرهم، وهي سلطة جميع السلط. وللهجة المقصودة هنا ليست بالمفهوم الذي ظل ثابتاً مستقراً في حقبة من تاريخ اللسانيات الحديثة - من سوسيير إلى تشومسكي - حيث فهمت أنها

ملكة مجردة يتساوى فيها جميع البشر؛ بل اللغة بمفهومها الواسع: التفاعل والاستعمال القاصل خطاباً أو خطابةً، أي الممارسة الخطابية التي تتحكم فيها الأبنية الاجتماعية⁽¹⁹⁾. وقد ثبت في علوم عديدة كعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي، والأشروبولوجيا، أن اللغة علاقات في اتجاهات وأبعاد تتراوّح النظر إليها بوصفها مادة أولية يقطع منها كل لسان حسب حاجاته وانتماهاته؛ هي علاقات أكبر من أن تُصورَن أو تُصاغ بعده من الأدوات المنطقية أو الرياضية، علاقات تتوزع أطرافها بين الفرد والجماعة والتاريخ والمعرفة والثقافة، مشكلة دائرة مركّزاً الخطاب ومحيطها تحقّقَتْ أهداف المستعملين المسخرين لإمكاناتها. فاللغة هي الحق المقصودات السلطة، وبما تفرض هيمنة بدءاً من الخطاب ووصولاً إلى الممارسة الاجتماعية. فما هي بني الخطاب؟ وما هي بني السلطة؟

1. بني الخطاب:

نحاول في هذا المحور الثالث أن نقارب بني الخطاب وبني السلطة وتحليلات العلاقة بينهما، ثم طبيعة البني وما أمكن القبض عليه من عناصرها. فأما البني بالجمع فلأن الكيانين معاً ليسا خالصين أو محددين بمستويات من نمط واحد، فالخطاب -إن شئنا- تشكيلة من البني المتراكمة التي تصطف لتجسد الموقف. والموقف ليس من الضروري أن يكون صريحاً أو بريئاً، فصراحته أو عدمها لا يستطيع المستهلك أن يفصل بينهما بالتلقي السطحي؛ وإنما حقيقة الخطاب متوارية خلف اصطفاف البني في مستويات عميقة، وحتى محلله إن لم تتهيأ له حزمة الوسائل الكفيلة بالوصف والتحليل والتفسير، عاجز عن الفصل هو كذلك.

الاصطفاف المقصود هنا، هو التواشج بين عدد غير معلن من البني الموظفة والمستدعاة من قبل منشئ الخطاب؛ فزيادة على بنية اللغة الطبيعية (المستويات اللسانية) وبنية النص وشبكة علاقتها النحوية الداخلية (انسجام، إحالة، سبك، مرجع، تضام، اتساق...)، فهناك بنية المعرفة (معرفة الجماعة ومعرفة الأفراد)، وبنية المجتمع، ثم بنية الثقافة، فبنية السياق التاريخي. على سبيل المثال اليسير، استطاع حشد غير محدد -ولكنه عظيم- من الناس أن يلغى فرضية براءة تصريحات الرئيس الأمريكي إبان احتجاجات ديسنبر/يناير بإيران، وأن يقر بإضماره للنية الفعلية دون عناء. وعليها ألا نقسي مسلمة الأسلوب الوصفي في منطقه الخطابي، والمعز بالتوجيه والتوكيد والشفقة وادعاء التضامن. ومع ذلك، فعلى الأقل في المشرق العربي ومعه إيران بالذات، سنجدد اتفاقاً نسبياً حول زيف الخطاب ساعة تفاعله مع نماذج عقليات المتلقين. فعلى أي أساس -غير خرج الخطاب- بُني حكم الزيف هذا؟

إن بنية اللغة وحدها (لسانيا وصفيما) أو بنية النص (وفقاً لعلم اللغة النصي) لن توصل كل تحليل إلى الحكم بزيف الخطاب أو إلى أي حكم.⁽²⁰⁾ لذا، ففضح الخطاب في هذا المثال يستوجب الوعي ببني أخرى تشكل مع البنتين السابقتين ما يمكن أن نسميه بدائرة الخطاب؛ وهي التي تضم بنية السياق التاريخي، وبنية الإدراك الاجتماعي المشترك والمتوسعة، ثم بنية الثقافة الأصلية للخطاب، فبنية الثقافة المستقبلة. إن تفاعل هذه البنى الخمس هو ما ييسر على صانع الخطاب أن ينشر مواقفه الأيديولوجية وسلطه بالتورية والإضمار، وهو نفسه الكفيل بفضح الخطاب؛ سواء كان الفضح من قبل المتلقى العالمي، أم بفعل عمليات التحليل التي يقوم بها اللغويون المتخصصون.

في التفسير البسيط بل العالمي، لا نستطيع أن ننفي يُسر تشخيص المثال؛ ولكن ما يهمنا هو الكشف عما يَسِّرُه، وهو منطلق الجواب عن مسألة (بني الخطاب بدلاً من بنية الخطاب). فبنية الإدراك الاجتماعي تتعلق بنوعين من العلاقات للمؤسسة التي يقودها صاحب هذا الخطاب: علاقة صراعها الاستراتيجي مع الكيان الإيراني، وعلاقة منفعة مع طرف ثالث ويمثله منافسو إيران. أما بنية السياق التاريخي المتدخلة في خطة الكشف عن زيف خطاب الرئيس الأمريكي، فمستوردة من سوابق الموقف الأمريكي تجاه إيران بالتحديد، والذي يتلخص في كونها منافساً مسلحاً شرساً للولايات الأمريكية المتحدة في المنطقة، وهذه مسلمة مترسخة تاريخياً في الخبرة المعرفية لمستهلكي الخطاب منذ عقود. وأما البنية الثقافية، فلعل الآخذ بحكم الزيف أعلاه لا يتقبل أن يشقق قائد كيان رأسمالي متواحش على شعب ثائر في الشرق الأوسط الذي يبقى المشروع الاستراتيجي المقدم بالنسبة إليه؛ لأن من مواطن الضعف التي يستهدفها هذا الكيان في هجوماته على إيران نذكر وصف الذات الإيرانية بالتطرف الديني والإرهاب على أقل تقدير. فيفرض سؤال على النماذج العقلية المستقبلة للموقف، سؤال ينشأ من خضم تفاعل هذه البنى: كيف يتضامن هذا الرئيس مع احتجاجات الشعب المتطرف ويشفق على أوضاعه الاجتماعية؟

نكون، بناءً على ما سبق، أمام اصطدامات بين: اللغة، والنص، والسياق التاريخي، والإدراك الاجتماعي، والثقافة؛ وهي التي شكلت ما عنوانه أعلاه بدائرة الخطاب. ومعنى ذلك أن استيعاب مفهوم الخطاب بوصفه بنية منفردة لا يفي بأغراض التحليل التوافقي إلى كشف السلطة وأطماع الهيمنة. فالحكم في أصله مبني على تفسير، وإن كان متسرعاً لدى العامة، فسرعته مبررة بامتلاك خبرة معرفية مشاعة لدى ذوي الحكم بحقائق دائرة الخطاب وبنيتها. وهو الأمر الذي يستدعي -بالنسبة لمحل الخطاب نقدياً- إنجازه على مهل

وكتب، وبدققة فائقة في التحرير. لكن، هل نعتبر دور اللغة هنا ضعيفاً في الإنتاج والتفسير؟ وبالنسبة للمخاطب، كيف استطاع أن يكشف كل هذه الحقائق في خطابه؟ وهذه أسئلة نجيب عنها في المhour الرابع.

2. بنى السلطة:

لا يمكن الحديث عن السلطة دون استحضار دائرة الخطاب، فالسلطة موضوع التحليل النصي للخطاب هي السلطة باللغة التي تمهد للهيمنة على النماذج الإدراكية الاجتماعية في السياسة والإعلام والمدرسة والأسرة وغير ذلك؛ ولللغة لا تفرض سلطتها إلا في فضاء الخطاب. وبالنسبة إلى بنى السلطة بالجمع، فلأن مواردها هي كذلك عديدة، وتحتاج إلى "دعامتين" ، ونستهلها ببنية الدعامة الرمزية في المقام الأول، ويسميها فان دايك بـ"النخب الرمزية"⁽²¹⁾. هنا لابد وأن نستعيّر منه شرعاً مبسطاً لدور هذا المفهوم، إذ قاربه من منظور ملائم لمن هذه الدراسة. يقول فان دايك: "لا تقتصر سلطة النخب... على صيغ التعبير فحسب، بل تمتد -أيضاً- إلى السيطرة على الخطاب العام، أي قد تتحكم النخب الرمزية في ترتيب أهمية الموضوعات الخاضعة للمناقشة العامة وموضوعات السلطة، وتنظيم كم معلومات الخطاب ونوعه، لا سيما ما يُصوَّر للجمهور..."⁽²²⁾. إذن، فالنخب الرمزية واحدة من بنى ما نسميه بدائرة السلطة -في مقابل دائرة الخطاب- التي تحتاج إلى مثل هذه الرموز لتعزيز سلطتها على حيّيات الخطاب في الاتجاه الذي سيتحقق الهيمنة على بنية الإدراك الجماعي عند تفاعل الخطاب.

إن مكانة **الذات الرمزية** في المعرفة الاجتماعية المشتركة -مستقلةً- تفرض على المشتركين قدرًا من السلطة؛ فالمكانة الاعتبارية لرئيس الحزب مثلاً، أو مدير المؤسسة التعليمية، أو الداعية، أو الفنان المرموق، أو الرياضي صاحب الأرقام القياسية، في مجتمع محدود أو مجتمعات متباينة مكانيًا أو إعلاميًا، تجعله ذا كلمة حاسمة ومحفزة للبنية الإدراكية التي تُعد المفتاح الرئيس لتمرير الأيديولوجيا. لذلك فرمزية هذه النماذج تمثل إحدى البنى المشكلة لدائرة السلطة. ولا يحصر بنية الرمز الاجتماعي في خانة الأفراد أو الذوات المؤثرة، وإنما يوسّع مفهوم الرمز الاجتماعي عند فان دايك ليشمل الموضوع إلى جانب الذات؛ فقد يكون الرمز المؤثر مكاناً، أو ذكرى تاريخية، أو طقساً مؤصلاً له في المخيال الجماعي؛ والأهم أن كل ما تلتف حوله النماذج الإدراكية فهو عنصر من عناصر الدعامة الرمزية للسلطة.

في خطاب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية (التغريدات)، تميّز في بيئة الدعامة الرمزية بين ثلاثة أصناف من الرموز المنتسبة: 1) الذات الرمزية، 2) الموضوع الرمزي، 3) الحدث الرمزي. بالنسبة للصنف الأول، نقف مع رمزية ذات الرئيس الأمريكي نفسه، بوصفه قائد أكبر قوة عسكرية في العالم، والمنشئ للخطاب والمستهدِف الأول للبنية الإدراكية للجماهير المحتاجة بإيران؛ مما يؤكد أن معطى الذات الرمزية حاسم في السيطرة على الخطاب، خصوصاً أنه وصف إدارته بجدوى قراراتها وسياستها مع إيران من طريق الإحالة البعيدة عند وصفه لسابقه بال بشاعة (الاتفاق البشع الذي أبرمه معها إدارة الرئيس أوباما). أضف إلى ذلك أنه اختار أن يصرّ بموقفه عبر وسيلة تواصلية اجتماعية، مما سيسمّهم في نشر كلمته على نطاق شعبي واسع ولزمن ممتد. دليل ذلك هو أنه جرب أن يشير ذاتاً رمزية أخرى هي "العالم" بقوله في ثلات مناسبات: "العالم بأكمله/العالم يراقب/العالم يراقب". ومنه يتقوى خطابه بذاته وذات العالم الرمزية. وتحضر في خطابه ذات رمزية ثالثة، يمثلها الشعب الإيراني الذي يعتبر المستهدَف الأصلي بالأيديولوجيا والتصرف في الإدراك الاجتماعي، وقد حضر ما يدلّ عليها في الخطاب ثلث مرات بصيغ تعبرية مختلفة (الشعب الإيراني/يريد[هو]/الشعب الإيراني/خياره/مواطنين إيرانيين/فاض بهم/شعبها). إذن فسلطة الخطاب تقوّت برمزية ذات منشئه ورمزية ذات العالم التي ادعى أنها تراقب، ثم رمزية ذات الشعب التي أظهر أنها ضحية.

أما بالنسبة إلى الصنف الثاني، فيتجسد في ثلاثة مواضع: القضاء على الإرهاب، ومصداقية التقارير الكثيرة (كثير من التقارير)، ثم الحرمان من الحرية وسرقة حقوق الإنسان. لاحظ أن صاحب الخطاب - وهو يستهدف قناعات النماذج الإدراكية لدى الشعب الإيراني - قد أسنن إلى قادة إيران جريمة دولية؛ وإن كان الشعب بعيداً عن اتهام النظام الحاكم بمثل هذه التهم، على الأقل قبل نشر التغريدات. في الآن نفسه يشير الخطاب موضوعاً آخر هو براءة الشعب الإيراني معززاً إليها بكثرة التقارير التي تفيد سلمية احتجاجاته. ليطرح موضوعاً ثالثاً هو موضوع الرغبة لدى الإيرانيين في نظره (حرية التعبير وحقوق الإنسان). هكذا عقد هذا المنطق الوجيز تقاوياً من نوع خاص وحاول أن يفرضه على المعرفة الاجتماعية الدولية والإيرانية: (نظام سياسي قمعي وإرهابي ≠ شعب مسلم وبريء)، ليتمثّل الطرف الأول طامعاً في السيطرة الخارجية وغير آبه بحقوق الشعب، ولكي يعي الطرف الثاني بأن مطمع الطرف الأول أهم لديه من حق المواطنين في العيش الكريم. وهذا مَدَدٌ آخر لتقوية السيطرة على الخطاب وبعده الجمهور.

بالنسبة للصنف الثالث، فيمثله حدث محال إليه في الخطاب بسوء التدبير، وهو ما كانه صاحب الخطاب بالاتفاق البشع. السؤال المطروح هنا هو: ما علاقة اتفاق نووي مع الإدارة الأمريكية بمطالب الشعب؟ والإجابة

عنه هو أن الخطاب يرسمُ -ليس للمحتاجين فقط- بل للشعب الإيراني قاطبة والعالم المراقب بأكمله، صورةً نظام سياسي يستثمر الثروات الموصوفة بالتبديد في قضايا خارجية وفي التسلح النووي، ولكن مواطنه (جوعى محروميين من حقوقهم في التعبير والحرية والعيش الكريم). ولعل هذه الصورة هي ما يرفع منأسهم دائرة السلطة التي تستجسد في الخطاب وتنقل إلى البنية الإدراكية المستهدفة. إذن، تكون بنية الدعامة الرمزية قد أُسست على ذوات رمزية مؤثرة ومواضيع متقابلة وحدث يؤجج الإحساس بالاستغلال والتغريط في أبناء إيران.

نتصل إلى دعامة أخرى تفرض نفسها بنيةً داخل دائرة السلطة، وهي المرجع الأيديولوجي. فكل خطاب موجهٍ لمعنى الهيمنة يتأثر بخلفيةً أيديولوجية (ideologic background)، لذلك لا تقوم سلطنة إلا إذا كانت من منطلق أيديولوجي هو المستهدف للبنية الإدراكية الاجتماعية داخل التفاعل الخطابي، مع ضرورة تكييفه حسب مصالح الطامع في الهيمنة، مع مراعاة المصالح المشتركة والإعلاء من قيمتها، وخصوصاً هدم ما في البنية المعرفية للمشتركون من الإدراكات المعارضة، ثم نقل استهدافهم لحالات أولى إلى أغراض جديدة لم تكن في اعتبارهم كاحرية بدل تحسين الظروف الاجتماعية، أو إسقاط الحكومة بدل الرفع من قيمة الأجور. ومن المنطقي أن تتقاسم بنى السلطة المرجع الأيديولوجي أو "توافق" على إقامته وإقراره وعيها جديداً لدى الفئة المستهدفة؛ لذلك فالمرجع الأيديولوجي يشكل الخطيط الرابط بين بنى دائرة السلطة، وبينها وبين بنى دائرة الخطاب.

في خطاب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية (التغريدات)، المرجع الأيديولوجي خفي، أو لنقل إن صاحب الخطاب قد استغل إمكانات اللغة للتورية؛ ولكن، نفترض أن مقصد الخفي هو القضاء على المنافس الأخطر بالشرق الأوسط، ورغبة في عدم استقرار المنطقة والزيادة في بؤر الصراع الداخلي، ثم استعداده لتوفير الدعم والحماية. والسبيل إلى كل ذلك هو استمرار الاحتجاجات وإشعال فتيل الثورة. ومن الطبيعي أن هذا المقصد قد تمت تعويته بالتركيز على ما يحبذه الشعب الإيراني، وهو حرية التعبير وحقوق الإنسان ووقف تبديد الشروة من أجل أغراض خارجية. ولا ننسى أنه قد اقتبس من شعارات المحتاجين ما يوحى إليهم بمشاركة خيارهم (حان وقت التغيير/ يريد التغيير/ مظاهرات سلمية/ فاض بهم الكيل...).

أما ما يزكي فرضية المرجع الأيديولوجي في خطاب الرئيس الأمريكي، فهو ما سعى من خلاله إلى تأجييج الصراع بشهادة خطيبة معممة ومنتدة مكاناً وزماناً عبر واحد من أهم الواقع الاجتماعية، وهو ما نلمسه في تعابير من قبيل (الأنظمة القمعية لا يمكنها أن تستمر/ وسيأتي اليوم الذي يتخذ فيه الشعب الإيراني خياره).

نلاحظ أن منطق الخطاب قد وصف النظام الإيراني بالقمعي، وأن النظام القمعي مهما عاش لا يستمر، ثم إن الشعب الإيراني قادر على اتخاذ خياره؛ فيكون الخيار هو منع استمرار القمع، أي منع استمرار النظام الإيراني. وبالتالي، إسقاط النظام الإيراني. فت تكون القوة الجديدة التي ضُخت في دائرة السلطة هي أن المرجع الأيديولوجي أعلن مواجهة مباشرة بين شعب جائع -على حد تعبيره- ونظام سياسي قمعي يهدد الثورة، وغرضه أن يفرضها واقعاً حتمياً على النماذج الإدراكية المحتجة؛ بمعنى ألاً حرية ولا حقوق إنسان ولا إصلاح إلا بالقضاء على النظام نهائياً.

تُعرّج على دعامة أخرى من دعامتين دائرة الخطاب، وإن كانت مجردة فإنها تُنزل واقعياً في تداول الخطاب. أتحدث هنا عن **البنية المؤسسية**، سواء تعلق الأمر بمؤسسة سياسية، أو إدارية، أو أخلاقية، أو اجتماعية؛ فأول ما يفرضه النظام المؤسسي هو الانصياع للقوانين المسطرية، أو العرفية، أو الأخلاقية، أو النصية، وثانية هو "التراتبية". إن الهيمنة تقتضي شرط السيطرة على الخطاب، وهي لا تنهي بالمرونة الخادعة، وإنما يستوجب الأمر تحديد مداخل الخطاب وامتلاك الوسائل التي تُقدر على النفاذ إليه وبسط السلطة.

في جميع أنماط الخطاب، لا يمكن أن نتحدث عن التكافؤ، أو الاستقرار، لسبب واحد: معطى التراتبية؛ فالحديث بين العميد والأستاذة والطلبة في الكلية مثلاً، أو بين المالك ورؤساء الأقسام والعمال في المصنع، أو بين المدرس والمتعلمين في المدرسة، يخضع لإحدى قوى دائرة السلطة؛ ليست السلطة الممزوجة، بل المؤسسية. إن المعتقدات التاريخية والقوانين العرفية والتنظيمية ومعطى التراتبية أهم مداخل السيطرة على الخطاب؛ فموقع المتحدث وذاته القويان يخولان له التحكم في زمام الخطاب بتحديد مجرياته ونمطه وأساليبه وتغيراته ونبرة الصوت فيه، وبالعكس، لا يجد الموضع والذات الضعيفان سبيلاً إلا الخضوع لسلطة الأقوى، وقد سبق لفان ديوك أن اختصر هذه العلاقة بالبدأ الآتي: (الضعفاء لا يقولون شيئاً في الخطاب)⁽²³⁾؛ ومعنى ذلك أن الجسم داخل دائرة الخطاب محفوظ لموضع والذات القويين مؤسسيًا.

في خطاب الرئيس الأمريكي (التعديلات)، نجد أن الدعامة المؤسسية قد بُنيت على استحضار عدد من المؤسسات: الإدارة الأمريكية الحالية، القوة العسكرية الأمريكية، وإدارة الرئيس السابق أوباما، والنظام الإيراني. فما العلاقة بين هذه المؤسسات؟ بين الإدارة الأمريكية الحالية وإدارة أوباما علاقة تفاضل ونصلب، فإذا وصفت السابقة بشاعة القرارات (الاتفاق البشع)، فإن قرارات الحالية وُصفت بالحكامة والجدوى؛ وهو وصف غير مصحح به، ولكن صوت الرئيس الحالي وهو يكتشف بشاعة سابقه يؤكد أن المؤسسة الأمريكية الراهنة تزعم

أن لها القدرة على التمييز بين القرارات البشعة ونقايضتها الحكيمة. أما المؤسسة العسكرية، فقد وصفت بالمخيفه لمؤسسة النظام الإيراني، وبعدها يأتي الطرف المخيف الثاني في سلم المؤسسات المخيفه لإيران، وهو الشعب الإيراني؛ وهذا نسج لعلاقة تطابق في القوى، لزرع الثقة في البنية الإدراكية الاجتماعية/الشعبية. فنسجل أن علة استحضار المؤسسة العسكرية هي نية تسويق الإبهام بالقوة في إدراكات الشعب الإيراني. ومن جهة ثالثة، وُصفت مؤسسة النظام الإيراني بالقمع، والفساد، وسرقة حقوق الإنسان، وتمويل الإرهاب، وتبديد الثروات، والفشل، والبشاشة، وتحويم المواطنين. فتكون علاقتها بالقوة العسكرية الأمريكية والشعب الإيراني المخيف علاقة الأقواء الساعين إلى الخير والحرية بالكيان الضعيف والمستبد والإرهابي.

هكذا، تكون دائرة السلطة قد قامت على دعامة رمزية وأخرى أيديولوجية وثالثة مؤسسية؛ والكل في نهاية المطاف ضمن للمتكلم المحظوظة والسيطرة على دائرة الخطاب، ومن المرشح أن تسيطر -بالخصوص- على الإدراك الاجتماعي وتحول أهدافه من مجرد مطالبة بتحسين الظروف الاجتماعية والاقتصادية إلى الهدف بإسقاط رموز النظام الإيراني. فكيف تجسّدت "هيمنة" بني السلطة على دائرة الخطاب من طريق اللغة؟

رابعاً: الهيمنة باللغة في دائرة الخطاب

1. علاقة دائرة السلطة بدائرة الخطاب

لعل فقرات العنصر(1) في المحور الثالث قد قربت القارئ من بنى الخطاب، ابتداءً من مسلك فضح حقيقته ما بين التفاعل الخطابي وعدم استجابة الجمهور المقصود (الجماهير الإيرانية المحتجة) في الممارسة الاجتماعية. ييد أن إظهار قدرة اللغة على إضمار المفهوم تستحق أن نربط استجابة مستهلكي الخطاب، أو إفالاتهم من مطب الهيمنة غير المصحّ بها، بالاختيارات اللغوية. وصحيح أن مدخل النصر في بنية الإدراك الاجتماعي يبقى المنفذ الملائم لفرض الهيمنة، لكنه منفذ لا يُوجّح إلا بطاقات اللغة وتفاصيل اختياراتها الدقيقة والقادرة على بناء **كتابات** كبيرة بمحورين دلاليين: عنوان الأول هو الشفقة والتضامن والمصادقة على شرعية الاحتجاجات، وعنوان الثاني هو الهيمنة على البنية الإدراكية للنماذج المتنفسة، وخصوصاً بتشييت الإدراك القائم (ضرورة الاستمرار في الثورة والرفع من وثيرتها وعدم الرجوع إلى الوراء)؛ لأنّه خادم لمصلحة صاحب الخطاب.

ولعل فقرات العنصر الثاني من المحور نفسه قد وضحت للقارئ بني دائرة السلطة، أي الداعمة الرمزية والمرجع الأيديولوجي ثم الداعمة المؤسسية؛ وذلك من باب الهيمنة على الإدراك الاجتماعي للفئة المستهدفة، باستحضار القوة الرمزية (الشعب)، ومحاولة تعميم الأيديولوجي المضمرة (أمريكا الحامية)، ثم فرض معطى التراتبية (القوة العسكرية الأمريكية الكبرى < الشعب الإيراني الضعيف > النظام الإيراني)، فالنذكير بالموقع والذوات الرمزية القوية (الرئيس الأمريكي، الإدارة الأمريكية، الشعب الإيراني المخيف). أما في هذا المحور الرابع، فهدفنا هو أن نخلل الممارسة النصية والخطابية، ونبين قدرة التوظيف اللغوي على جعل بنى الخطاب تخلياً لبني السلطة بدعامتها، أو لنقل: كيف حاول منشئ الخطاب فرض الهيمنة باللغة؟

2. تحليل الممارسة اللسانية: النصية والخطابية:

تسعفنا القراءة اللسانية لبنية اللغة وبنية النص والتداول الخطابي قبل الممارسة الاجتماعية، في أن نقلي الصورة على تشكيل الكناية الكبرى المذكورة أعلاه. وهنا نورد تصريحاً لفان دايك يشدد فيه على ضرورة التركيز: "على أنظمة النص والحديث وبناها التي قد تعتمد على الأوضاع الاجتماعية للاستخدام اللغوي وثيق الصلة، أو تغيرها، أو التي قد تضاف إلى عوائق اجتماعية معينة للخطاب، كالتأثير في المعتقدات الاجتماعية وأفعال المتكلمين لها"⁽²⁴⁾. بمعنى أن الاختيار اللغوي لا يكون اعتباطاً أو تدوقاً، والحق أنه تمليه مآرب الممارسات والأوضاع الاجتماعية، وشروط إقامة عملية إعادة صياغة الإدراك الاجتماعي⁽²⁵⁾. ونوضح الآن خدمة بنى الخطاب لبني السلطة بالنظر في المستويات أدناه:

1.2. المستوى المعجمي: نلقي أن الألفاظ المنتقدة في منطوق رئيس الولايات المتحدة الأمريكية تتوزع في خانات دلالية تختص كل منها بمؤسسة أو اثنتين من بنى الداعمة المؤسسية أعلاه؛ وهي كالتالي:

اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبني السلطة

الشكل رقم(1): توزيع ألفاظ الرئيس الأمريكي على المؤسسات الرسمية والرمزية ودلالاتها

العظمة	الضعف	الفضيلة	الظلم
الرئيس الأمريكي	القوة / يخيف / يراقب / -	-	-
الشعب الإيراني	حقوق / حرية / التغيير / -	يخيف / العظيم / مجموعاً / جوعي الطيب / -	التغيير / يتخذ / يريد / طفح بهم سلمية / الكيل /
العالم	-	يراقب /	-
النظام الإيراني	-	خائف / تفشل / -	سرقة / القمع / القمعية / مجوع / فساد / تبديد / تمويل / إرهاب /

ينطق هذا الجدول الدلالي بترسيخ الهيمنة بالاختيارات المعجمية أولاً، فقد تبين في المحور السابق أن الخطاب قد تقوى سلطويًا بمؤسسات ورموز وذوات: الرئيس الأمريكي والإدارة الأمريكية والشعب الإيرانية والعالم؛ ولعل ذلك ما أكدته المعجم كما يلي:

- نجد في خانة العظمة كلاً من الرئيس وإدارته، ثم الشعب الإيرانية، فالعالم. فال الأول لا يقاوم، وليس بضعف ولا يظلم، مع انتفاء ما يدل على أنه فاضل، وسبب انعدام دليل الفضيلة هو نية إخفاء النرجسية. أما الثاني، فإنما العظمة المنسوبة إليه ليست إلا لأمررين، أحدهما هو الاعتراف والاستمالة، والآخر هو التشجيع والإشعار بالقدرة على الفعل. أما الثالث، فعظيم لأنه يساند دعوة التغيير والحرية، وأنه مستعد للتدخل من أجل الإنسانية في شخص الرئيس الأمريكي الذي يعطيه هو الآخر الشرعية على مساندة المحتجين.

- يشتراك الشعب الإيرانية والنظام الإيراني في خانة الضعف، فالشعب ضعيف لأنه يرث تحت وطأة الاستبداد والظلم، والثاني أضعف أمام أمررين: القوة العسكرية الأمريكية وإرادة الشعب الإيرانية.

- يتقاطع في خانة الفضيلة كل من الشعب الإيراني والعالم باعتبارهما مؤسستين رمزيتين، فالحكم على الشعب بالطيبة والسلمية ادعاء للمصالحة ومحو لأحكام الإدانة السابقة التي أطلقت عليه، حيث وصف بالتطرف الديني؛ أما العالم ففضيلته تكمن في المراقبة ومتابعة الوضع في انتظار أن يصبح كارثيا.
- يسبح النظام الإيراني وحده في خانة الظلم، فهو -في نظر الخطاب- ظالم للضعيف، وعدو للفضيلة، ومواجه متحدٍ للعظمة.
- نقرأ الجدول الآن عمودياً: رئيس الإدارة الأمريكية عظيم، والشعب الإيراني عظيم وضعيف وفاضل، والعالم عظيم وفاضل، والنظام الإيراني ضعيف وظالم.

2. المستوى التركيب:

تظهر مرة أخرى بنى السلطة طاغية بالاختيار اللغوي بوساطة تراكيب مقصودة، ونستهلها بشنائية التعذية والنزوم؛ فالملاحظ أن الجمل التي كانت فيها الأفعال متعددة ارتبطت إما بقدرة مؤسسة الشعب على الفعل (مجاورة النظام)، وإما بفعل الاستبداد الذي يمارسه قادة إيران في حق الشعب، أو بالفعل الذي يؤكّد قرب السقوط. في حين أن الجمل التي كانت فيها الأفعال لازمة عادت على النظام الإيراني عند نعته بالفشل مثلاً. لنتنظر في الجدول أسفله:

اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبني السلطة

الشكل(2): علاقة الأفعال اللاحمة والمتعلدية بأوصاف المؤسسات الرسمية والرمزية

اللزوم	التعديدية
<u>الشعب الإيراني</u> . الشعب الإيراني الطيب يريد التغيير . سيتخد فيه الشعب الإيراني خياره . ما يخيف قادة إيران هو الشعب	<u>الشعب الإيراني</u> - . إيران تفشل على كل المستويات . الأنظمة القمعية لا يمكنها أن تستمر إلى الأبد . تبديده ثروات البلاد في تمويل الإرهاب
<u>النظام الإيراني</u> . الاتفاق البشع الذي أبرمته معها إدارة الرئيس أوباما	<u>الإدارة الأمريكية</u> - . العالم يراقب <u>الطباطبای</u>
<u>العالم</u> . العالم بأكمله يدرك أن الشعب الإيراني	

الناظر في الشكل(2) يتبعه إلى أن مؤسسة الشعب الإيراني الرمزية لم تسند إليها أفعال لازمة، وإلا فسلطتها -إدراكا- ستكون محدودة، وهذا ما يريد صاحب الخطاب أن يغيره في بنية الإدراك الاجتماعي: من العجز إلى القدرة على الفعل. الشيء نفسه ينطبق على مؤسسة الإدارة الأمريكية الحالية، إذ لم يسند إليها أي فعل لازم أو متعدد؛ والغرض من ذلك هو تأكيد حيادها وبراءتها مما يقع أو سيقع في إيران. ولكن سابقتها أُسند إليها فعل متعدد واحد، وهو إبرام الاتفاق البشع؛ وأكيد أن منطوق الخطاب بهذه الشاكلة يرسخ عجز إدارة أوباما عن اتخاذ القرارات الصحيحة، وأن منجزاتها كانت بشعة، ثم لنفي التناقض في الموقف بين متابعة إيران في تبديد الثروات لأغراض خارجية وعسكرية والاتفاق معها نوويا. وبالنظر إلى ما أُسند إلى مؤسسة العالم الرمزية، ففعلٌ أولٌ كان لازماً (يراقب) في مناسبتين، وثانيٌ كان متعدياً (يدرك). فأما الأول فلازم لأن الرئيس الأمريكي يلوح بالتحذير ويُشهد العالم على ما يقع، وأما الثاني فمتعدد لأنَّه يريد أن يعمم سمه جديدة للشعب الإيراني في البنية الإدراكية لجميع المجتمعات على الصعيد الدولي؛ وهي أن الشعب الإيراني شعب صالح (طيب)، على الأقل في هذه المرحلة، وبالتالي كسب ثقته واطمئنانه للدعم.

اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبني السلطة

نشير من جهة أخرى إلى أن الأفعال التي أنسنت إلى مؤسسة الشعب الإيرانية كلها جاءت متعددة، وهي صنفان: الأول فعل متعدد يستهدف تحفيز هذه المؤسسة الرمزية، والثاني يغير موازين القوى في الإدراك فقط لا الواقع. بالنسبة للصنف الأول، يمثله فعالن (يتخذ/يريد)؛ فالخيار الذي سيتخذه الشعب هو في الأصل مطعم المرجع الأيديولوجي الذي يشكل مركز دائرة السلطة، وهو مواصلة الاحتجاج حتى إسقاط مؤسسة النظام. أما بخصوص الإرادة، فمصادقة رسمية على شرعية المطالب وسند للمظاهرات. أما بالنسبة للصنف الثاني، فيمثله الفعل (يخيف)؛ فالمخيف هنا هو الشعب الإيراني، والخائف هو النظام السياسي. ولعل التعديبة في هذا المقام انعكاس لسلطة المؤسسة الشعبية الرمزية كما يريد أن يصنعها الرئيس الأمريكي إدراكيًا اجتماعياً. يتواصل ظهور هيمنة بنى السلطة في دائرة الخطاب من خلال اختيار تركيبي آخر، وهو المرتبط بالمركبات الوصفية (النعوت). ونفس ذلك من خلال الجدول الآتي:

الشكل(3): النعوت المسندة للمؤسسات الرسمية والرمزية المكونة لدائرة السلطة:

المركبات الوصفية	بني السلطة
الشعب الإيراني الطيب / أكثر ما يخيف / الشعب الإيراني العظيم / جوعى للطعام والحرارة	الشعب الإيراني
القوة العسكرية الكبرى	القوة العسكرية الأمريكية
الأنظمة القمعية	النظام الإيراني
-	الإدارة الأمريكية
-	العالم

أكثر ما وُصف من بين بنى السلطة في الخطاب المدروس هو الشعب الإيراني بوصفه مؤسسة رمزية، وأوصافه توزعت بين الانكماش تحت وطأة الاستضعف والاستغلال، ثم التحسيس بالقيمة التي يستحقها. أما وصف القوة العسكرية الأمريكية، فهو من تبويء الشعب المحتاج مكانة ثانية في سلم القوى من أجل زرع الثقة في أنفس المتظاهرين لمواجهة النظام الموصوف بالقمع، وهذا الوصف الأخير حجة وتبرير لما يقوم به المحتجون في الساحة وما ينطقونه من شعارات. غير أن غياب أي وصف لمبنى الخطاب وللعالم، كان في حد ذاته وصفاً

إيجابياً؛ لأنَّه يوحِي بأنَّ ذات المخاطب ومؤسسة العَالم الرمزية يقْفان بنفس المسافة في تعاملهما مع الطرفين المتصارعين، فهما يراقبان ويتظاران انتصار الحق كما ينطق النص.

3. المستوى البلاغي:

تمتد تمثيلات بني دائرة السلطة على مستوى الصورة كذلك، فقد رسمت طاقات اللغة المجازية والكتائية معاً مرجع الأيديولوجي الذي يود صاحب الخطاب أن يشه على مستوى البنية الإدراكية لجميع متلقٍ خطابه، بما فيها جميع المؤسسات الرمزية داخل دائرة السلطة، ومقصودين آخرين خارجها وخارج دائرة الخطاب كذلك. وقد توزعت الصورة بين ثلاثة أساليب:

أ-المجاز المرسل: يحضر في ثلاثة تراكيب (الأنظمة القمعية لا يمكنها أن تستمر إلى الأبد/سيأتي اليوم الذي سيتخذ فيه الشعب الإيراني خياره/العالم يرافق). ففي التركيب الأول، أُسند فعل استحالة الاستمرار إلى جموع غير محدد مما يوصف بالقمع حسب الخطاب، ولكن المعنى بالوصف في الموضوع هو قادة إيران بالتحديد؛ فكانت الإشارة إليهم فرصة لتسويق الأيديولوجي إلى غيرهم من المنافسين في المنطقة. أما في التركيب الثاني، فاليوم المتظر زمن مجرد لا يقوم بأي فعل وحودياً، غير أنه أُسند إليه لجعل هذه اللحظة حتمية، وإقرارها واقعاً متظراً في بنية الشعب الإدراكية. وفي التركيب الثالث، ليس من المنطقي أن يرافق العالم وفقاً لطبيعته الفريائية والمادية، ولكنه قام بفعل المراقبة هنا للتضييق على النظام الإيراني ووضعه تحت مجهر المنظمات الدولية والحكومات والشعوب؛ أي توسيع دائرة المراقبة.

ب-الاستعارة: في الخطاب استعاراتان اثنان: (جوعى للطعام والحرية/حقوق الإنسان تُسرق). نسجل أنَّ الاستعارة في الجملة الأولى تجاورت مع الحقيقة، فالجوع للطعام معنى حقيقي، أما الجوع للحرية فمعنى استعاري. وهنا يلخص الخطاب -عبر الاستعارة- العنوان الأبرز للاحتجاجات كما تردد في الساحة: الشعب الإيراني جائع اقتصادياً ومستعبد حقوقياً. أما الجملة الثانية، فصورة عنيفة ومُدينَة إلى حد أقصى، بل إنَّ السلطة فيها كانت أقوى؛ ذلك لأنَّ ما يتحجج من أجله الشعب -حسب صاحب الخطاب- متاح داخل التراب الإيراني (الثروة)، لكنَّ النظام قصد سرقته. إنَّ الاستعاراتين معاً تكتفان غرضَ أيديولوجية الخطاب وتضخمان فيه طاقة حاجاجية وفق علاقة منطقية خطيرة (النتيجة 1: الجوع/المقدمة 1: سرقة الحقوق). وتترتب عليها علاقة منطقية أخرى مرشحة للانفجار، وتحول فيها النتيجة الأولى إلى مقدمة ثانية (المقدمة 2: الجوع/النتيجة 2: الانفجار)؛ ولعل النتيجة(2) هي ما يسعى إليه المرجع الأيديولوجي في نهاية المطاف.

جـ-الكنية: يتمسّ صاحب الخطاب للفئات المحتجة العذر في كل ما صدر منها، ويعطيها المصداقية، كما يود أن يضفي الشرعية على كل أفعالها في هذه الكنية (طفح بحم الكيل من فساد النظام). ففيها معنى أول غير مقصود هو (أن ما يكال في المكيال قد زاد عن حده)، ولكنها تذهب إلى معنى تالي له وردّه هو (فاق الظلم والاستبداد والسرقة والاستبعاد قدرة التحمل عند الشعب الإيراني)؛ هنا نقر بأن الصورة قد رفعت أسهم سلطة مؤسسة النظام الإيراني في الخطاب، ولكن من جهة الظلم والاستغلال، وقوّت كذلك سلطة مؤسسة الشعب الرمزية في الخطاب، ولكن من جهة الحق في الاحتجاج.

4.2. النسق الحجاجي:

انطلاقاً من الصور البلاغية أعلى، نرسم مجسمًا توضيحيًا لأنحراف التصوير في الخيار الحجاجي الذي نؤكد أنه حجاج مجرد ومتواير إلى أقصى حد؛ فقد انخرطت أنواع الصور البلاغية الثلاثة في بناء هرمية حجاجية جاء فيها المجاز المرسل قاعدةً، والاستعارة محوراً، والكنية قمةً:

الشكل(4): بناء النسق الحجاجي بالأُساليب التصويرية في الخطاب



فالمجاز قاعدة لأنه صور سلطة ثلاثة دعامات من بين بنى دائرة السلطة، وهي: المرجع الأيديولوجي (عدم استمرار النظام الإيراني القمعي)، والشعب (الذي سيأتي يوم يُسقط فيه النظام)، والعالم (الذى يدين النظام ويدعم الشعب). أما الاستعارة فمحور لأنما صورت غلبة الاحتجاج من أجل تجاوز مرحلة الجوع للحرية والطعام على استمرار سرقة الحقوق، وهذه هي بؤرة الصراع بين الشعب والنظام. في حين أن الكنية قمة لأن صاحب الخطاب يود أن يجعلها طافية في السطح بلا غية؛ لأن أول ما يجب أن يعلم المنتظم الدولي -بالنسبة

صاحب الخطاب المدروس - هو أن الإنسانية في إيران ترث تحت القهر والتوجيع إلى الحد الذي يستحق فيه النظام السقوط النهائي.

هكذا، يظهر التحليل اللساني قدرة اللغة على فرض السلط خطابياً بوساطة دعامات بنى السلطة؛ فقد اتضح أن لكل بنية من بناتها ما يمثلها وتجسدتها في دائرة الخطاب بالاختيارات المعجمية، أو التركيبية، أو البلاغية الأسلوبية والحجاجية. ولو أن الخطاب كان حديثاً في مناظرة، أو خطابة، لتجلت مظاهر دائرة السلطة في دائرة الخطاب تداولياً (استعمالاً وأداءً جسدياً) كذلك.

3. تحليل الممارسة الاجتماعية

1.3. السياق: النموذج الإدراكي الجديد

يعتقد رواد التحليل النقدي للخطاب ومنظروه الأوائل، خاصةً فان دايك، أن السياق ليس مجرد مقام يحتضن الأحداث الخطابية والممارسات الاجتماعية التي تفرضها اللغة، وإنما هو الوعاء الحامل للوعي الجماعي القديم والجديد، إذ يقول: "قمنا بصوغ مفهوم السياق من حيث كونه يمثل نوعاً معيناً من تمثيلات الذاكرة للمشتركين، أي النماذج العقلية للمشتركين"⁽²⁶⁾؛ أي إن لغة الخطاب - وخاصةً الخطاب السياسي - تستهدف السياق بوصفه فرصة ذهبية للتصرف في البنية الإدراكية الجماعية بخدمتها، أو إقرارها، أو تعديلها حسب مصلحة المرجع الأيديولوجي. ومعنى ذلك أن السياق هو نقطة الصراع بين الأطراف السياسية المتصارعة، بمختلف عناصره الذاتية (الأطراف، الجمهور، الشهود...) والموضوعية (زمان، مكان، أحداث، ممارسات...).

في خطاب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، نعتبر تلك التغيرات في المناسبات الأربعه أعلاه، تدخلات مستعجلة لم تنشأ أن نفوذ فرصة التصرف في السياق الطارئ إبان احتجاجات الشعب الإيراني؛ ونفس هذا الطرح باستهداف صاحب هذه التدخلات للعناصر السياقية الذاتية والموضوعية.

بالنسبة إلى العناصر الذاتية، اتجه منشئ الخطاب إلى البنية المعرفية للمحتاجين لإثراء مكتسباتها الإدراكية الجديدة وإقرارها، ثم تعليمها، فتطعيمها بما يفرض عليها مشيئة مرجعه الأيديولوجي وهيمنته؛ فيوصف المحتاجين طرفاً حاسماً من بين أطراف السياق، فقد حاول أن يقوى وعيهم الجديد بضرورة الوقوف في وجه قادة النظام الإيراني، وذلك بالاعتراف بكل الشعارات والمطالب المرفوعة وإضفاء المصداقية عليها. وفي الوقت نفسه، رمى الطرف الآخر باتهامات قديمة (نظام إرهابي) ثم استحدث أخرى جديدة (قمع الشعب وتجويعه). كل ذلك على مرأى ومسمع الطرف الشاهد والأقل حضوراً في سياق الاحتجاجات: العالم. ولعله

يتونخى بهذا الاستهداف المباشر ترسيخ الإدراكات المستحدثة في البنية المعرفية للشعب الإيراني قاطبة، وليس فئة المحتجين فقط، مستغلاً فرصة بروز مستجدات طارئة في السياق الإيراني.

أما بالنسبة إلى العناصر الموضوعية، فقد عنون منشئ الخطاب عنصر الزمان بوقت التغيير (حان وقت التغيير)، وهو بذلك يرمي إلى نقل السياق -من جهة عنصر الزمان- إلى وضع أكثر حدة وتحويله إلى سياق صراع داخلي مهلك لجميع الأطراف. أما في عنصر المكان، فقد تونخى توجيه القارئ إلى إعادة النظر في موقفه من النظام الإيراني بوصفه إيران بالفضاء القمعي والظالم. ثم نعتها بفضاء الطبيوبة والمبادرة الشجاعية بالنظر إلى موقفه من الشعب المحتاج. ليشخص السياق -فقط من جهة عنصر المكان- هدف الهيمنة الخطابية لدى المرجع الأيديولوجي للخطاب في علاقة جدلية بين سياسة قمعية إرهابية وشعب مقموع وطيب وشجاع. أما بالنظر إلى عنصر الحدث، فقد منحه المرجع الأيديولوجي للتغيرات موضوع الدراسة، مصداقية وشرعية؛ إذ وصفت الاحتجاجات بالسلمية (مظاهرات سلمية) بناء على ما سمي بالعديد من التقارير، كما أن ما صدر عن الجمهور المحتاج ثُبت بأنه إرادة للتغيير (الشعب الإيراني الطيب يريد التغيير).

من هنا، يبدو أن المرجع الأيديولوجي استوجب تغيير ملامح السياق والتصرف في عناصره على المنوال الذي يخدم مصلحة منشئ الخطاب؛ فالسياق وفق هذا المنطق لم يعد مجرد موقف أو مقام حاصل للعناصر والأفعال والممارسات، وإنما بات نطاقاً يسمح بتكييف البنية المعرفية للأطراف المستهدفة بالهيمنة، بل إنه أضحت نموذجاً إدراكيًا جديداً تتم صناعته بوسائل الخطاب وإمكانات اللغة، أو لنقل إن من أهم وسائل الخطاب -إضافة إلى الاختيارات اللغوية- إعادة صياغة السياق وفق مقاسات مضبوطة ومقصودة.

2.3. استجابة النماذج الإدراكية

تجلت أطمام الرئيس الأمريكي من خلال تحليل الممارسة اللسانية (النصية والخطابية) في محاولة استغلال السياق الاجتماعي-السياسي الطارئ بهدف التأثير على الجمهور، فاستهدف بمحاولة جادة للتغيير ملامح عناصره، وأختيرت لعلن الخطاب ألفاظ وتراتيب ونحوت وصور بلاغية ركزت على إذكاء الوعي الجديد لدى النماذج الإدراكية المحتاجة وترسيخه وعيها مشتركة مرشحاً للتعيم، ثم دفعه نحو التهبيج والاستفحال. والحق أن خطاب التغيرات الأربع قد قوى حضور صاحبه على صعيد دائرة السلطة بدعامتها الثلاث: الرمزية والأيديولوجية والمؤسساتية. فكانت اللغة والقدرة على توظيفها الموارب الوسيط الفعلي والاجتماعي للهيمنة على البنية المعرفية للأفراد والجماعة. إلا أن ما راج في الساحة عقب نشر التغيرات يفرض على البحث طرح

السؤالين الآتيين: هل نجح الرئيس الأمريكي في تسخير لغة خطابه بناءً في فرض هيمنة بني دائرة السلطة؟ وفي حالة الفشل، ما الذي قوض سلطة خطابه؟

مرت استجابة النماذج الإدراكية وقابليتها للخضوع إلى ما ارتأت دائرتنا الخطاب والسلطة فرضه على النماذج الإدراكية، بمرحلتين اثنتين: مرحلة الاستجابة المطلقة وتغيير المطالب من مجرد أغراض اجتماعية إلى أغراض ثورية، ثم مرحلة التراجع عن المطالب الثورية والتركيز على المصالح الاجتماعية في اتجاه توقف الاحتجاجات بشكل تدريجي.

بالنسبة إلى المرحلة الأولى، استطاع الخطاب المدروس أن ينقل الإدراك الجمعي لدى الجمهور المختح من المطالبة بتحسين الظروف الاجتماعية، إلى رفع شعارات تصعيدية وجهت إلى النظام الحاكم، من قبيل (الموت لروحاني / الموت للديكتاتور / الموت لخامنئي / انسحبوا من سوريا وفكروا بنا / حولتم الإسلام إلى سلم فأذلتكم الشعب / لا سوريا لا لبنان حيati فدا إيران / عذرنا السيد علي ...). إضافة إلى تزايد أعداد المتظاهرين واتساع الاحتجاجات لتصل حوالي سبعين مدينة بعد نشر التغريدات. كما تصاعدت وتيرة الصراع بين المتظاهرين وقوات الأمن والحرس الثوري، وعرفت المدن الثائرة اعتقالات كثيرة⁽²⁷⁾. ومن النتائج الميدانية لتأثير خطاب الرئيس الأمريكي نذكر انحراف طلاب الجامعات في المظاهرات واستحضار شعارات الحركة الخضراء سنة 2009. كما هوجمت بعض مقرات الحرس الثوري وبعض مراكز الشرطة في طهران.

يظهر أن حدة هذه الشعارات نابعة من وعي مشترك جديد نشأ لدى المحتجين الإيرانيين في مدة وجيزة؛ فقد تبين في محطة توصيف الممارسة اللسانية أن الرئيس الأمريكي راهن على تحويل مركز اهتمام المحتجين من المطالبة بتحسين الظروف الاجتماعية إلى المناداة بإسقاط النظام الإيراني من خلال تغيير نظرتهم إلى قادة إيران من مسؤولين سياسيين إلى قادة إرهابيين لا يباليون بمصالح الشعب ومصيره؛ ذلك ما تهيا له بالاختيارات اللغوية المقصودة على مستوى المعجم والتراكيب والصور البلاغية والنسق الحجاجي، إذ صورت لغة الخطاب الإدارية الإيرانية مؤسسة إرهابية ومستبدة تستغل ثروات البلاد لصالح مأرب خارجية والصراع الاستراتيجي مع الولايات المتحدة الأمريكية والمنافسين الاستراتيجيين في المشرق العربي.

ما يعزز هذا الاستنتاج هو أن الخطاب المدروس تصرف في التكوين الذهني للجمهور وعدل التراكم التاريخي للوعي المحلي بإقرار مبدأ جديد هو التخلص عن المواطنين الإيرانيين لصالح القضايا الخارجية. ولذا فالشعارات والكلمات والمسيرات والتحركات جسدت هذه النقلة المفصلية في البنية الإدراكية للفئات الشعبية.

ومن ثمة فالجمهور بات مستجيناً للتأثير الخارجي لتغريدات الرئيس الأمريكي أكثر مما كان يستجيب لنداء الكرامة الإنسانية والعيش الكريم الذي كان منطلق الاحتجاجات. فكانت النتيجة هي زعزعة الأفكار السائدة تاريخياً وتحويلها إلى أفكار غير مسبوقة تنادي بسقوط روحاني وخامنئي، وبـل تعذر من (الإمام عليٌّ) على قرار الثورة على الدين الشعبي الموروث⁽²⁸⁾.

بالنسبة إلى المرحلة الثانية من استجابة النماذج الإدراكية، الحق أن وثيرة الاحتجاجات أخذت تتناقض إلى حدود نهاية شهر يناير؛ مما يظهر أن هيمنة خطاب الرئيس الأمريكي طفت ترول، وأن مفعولها أخذ يخفي. والسؤال هنا هو: ما السبب الذي جعل مفعولها يزول بهذه السرعة؟ أمام تصاعد الاحتجاجات وبروزوعي اجتماعي جديد لدى النماذج الإدراكية الإيرانية، والمتمثل في المناداة بسقوط قادة إيران، تدخلت المؤسسة السياسية في شخص الرئيس روحاني للحد من المد الجماهيري المتتسارع؛ فقد عكست خطبه السياسية تحفوا كبيراً من تغريدات الرئيس الأمريكي، إذ يقول روحاني: "كل يوم يخلق المشاكل، الشخص الذي يقوم بشكل يومي وبصورة مستمرة ضد الشعب الإيراني ويسعى ضد الشعب الإيراني. بالتأكيد هذا لن يستطيع أن يقول بأنني مع الشعب الإيراني".⁽²⁹⁾ هنا نسجل أن الرئيس روحاني قد أظهر -بشكل غير مباشر- استشعاره لخطورة ما راج من التغريدات موضوع الدراسة؛ إذ سعى إلى هدم فكرة محورية أثبتت هذا البحث أنها أساس رهان الخطاب الأمريكي: الإدارة الإيرانية ضد الشعب الإيراني. غير أن محاولة روحاني لم تفلح في كسر هيمنة خطاب الرئيس الأمريكي، وإنما زادت من غضب الشعب؛ لأن خطابه كان محاولة لتبرئة شخصه وتحميل غيره المسؤولية⁽³⁰⁾.

من جهة أخرى، لم يفت المؤسسة الدينية الإيرانية أن ترد على التغريدات موضوع التحليل في هذه الورقة؛ إذ ألقى خامنئي في ذكرى الثورة الإيرانية بتاريخ 09/01/2018 خطبة حاول من خلالها إخماد فنبل الاحتجاجات والاستدراك على ثغرات خطبة روحاني، وفيها حاول بدوره إسقاط تغريدات الرئيس الأمريكي في ترسيخه من مسلمات جديدة في البنية الإدراكية للمحتاجين الإيرانيين، وفي ذلك يقول: "وقد لجأ المسؤولون الأمريكيون الآن إلى إطلاق الترهات واللغو. يقول الرئيس الأمريكي «إنَّ الدولة الإيرانية تخاف من شعبها»، لا، الدولة الإيرانية ولidea هذا الشعب، وملُكُ لهذا الشعب، وقد ظهرت إلى الوجود بواسطة هذا الشعب، وهي تستند وتعتمد على هذا الشعب، فلماذا تخاف؟ .. يقول «إنَّ الدولة الإيرانية تخشى القوة الأمريكية». حسن، إذاً كنا نخشاكم فكيف طردناكم... يقول «إنَّ الشعب الإيراني جائع

ويحتاج للغذاء» والحال أنَّ في أمريكا طبقاً لإحصائياتهم هم أنفسهم خمسين مليون جائع يحتاجون إلى الخبز اليومي، ثم يقول «الشعب الإيراني جائع»! لقد عاش الشعب الإيراني بعزة وشرف...»⁽³¹⁾. نلاحظ في هذا المقطع من خطبة خامنئي ردوداً تدفع ادعاءات الرئيس الأمريكي وتستهدف هدم جميع دعامتين دائرة السلطة كما فصلنا القول فيها أعلاه؛ فإذا كانت التغريدات الأربع قد وضعت الإدارة الإيرانية في الموضع الأضعف بين موازين القوى في المعادلة الخطابية (القوة العسكرية الأمريكية/الشعب الإيراني/النظام الإيراني)، فإنَّ خامنئي حاول إخراج الشعب الإيراني من هذه الحسابات المفروضة عليه بعدَه أصلاً للنظام الإيراني، ثم رجع كفة القوة العسكرية الإيرانية على نظيرتها الأمريكية. وإذا كانت التغريدات قد سوقت فكرة أنَّ النظام الإيراني يقدم خدمة القضايا الخارجية على مصالح الشعب بدعوى أنه يكابد الجوع والتفقير والاستبداد، فإنَّ خامنئي هاجم هذه الفكرة بالتزكير بمظاهر الفقر والبطالة التي تعانيه نسبة مهمة من المواطنين الأمريكيين. ومنه يظهر أنَّ الخطبة الدينية كانت أبلغ في صراعها مع بلاغة خطاب الرئيس الأمريكي، لأنَّها تحاجمه من مواطن الضعف التي استشرها عند تغييره للامتحن السياسي-السياسي الذي عاشه الشعب الإيراني، ويمكن تلخيصها في نسج علاقة صراع داخلي بين الشعب والنظام الحاكم سياسياً ودينياً.

والحق أنَّ الخطبة الدينية لخامنئي لم تكتفي بإسقاط دعامتين دائرة السلطة وفضح بنى دائرة الخطاب، وإنما تجاوزتها إلى ممارسة سلطة أخرى من نوع آخر على النماذج الإدراكية عينها (الجماهُر المُتحجج)؛ ونوجزها في السلطة الدينية المعتمدة على مكانة العقيدة الشيعية وقدسيّة الثورة. فتكوِّن كل تلك المسلمات التي رسخها خطاب الرئيس الأمريكي قد أَحْمَدَت عقدياً استناداً إلى رمزية ولاية الفقيه، واستغلال الدين الشعبي الذي أثبت قدرته على الظفر بصراع لغوٍ على سلطة الخطاب بين أربع بلاغات: بلاغة تغريدات ترامب، وبلاعنة الجمهور المُتحجج، ثم بلاغة الخطبة السياسية، فبلاغة الخطبة الدينية. هكذا نستطيع أن نقول إنَّ خطاب الرئيس الأمريكي قد أفلح في السيطرة بخطابه على القناعات والإدراكات الجمعية للجمهُور المُتحجج سياسياً، ولكنه فشل في مواجهة السلطة الدينية، أو لنقل بلاغة الخطاب الديني.

خاتمة:

يسعننا تحليل الممارستانين اللسانية والاجتماعية في أنَّ نقر بصدق الفرضية التي انطلقت منها الدراسة، فقد أظهر البحث قدرة الاستعمال اللغوي المخصوص والمقصود في أن يجعل من الخطاب المسوق عبر وسائل التواصل الاجتماعي (التويتر) ميداناً كفياً بممارسة السلطة السياسية وفرض الهيمنة على النماذج الإدراكية

المستهدفة بوصفها جهوراً. ولعل ذلك بارز من خلال تشييد منشئ التغيرات موضوع التحليل لكنية كبيرة تُضمر أطماء مرجعه الأيديولوجي، فالمتلقى المستهلك لها يعني ابتداءً براءة الخطاب وانحرافه في إدانة النظام الإيراني بكل ديموقратية، لكن استجابة الجمهور على أرض الواقع كانت نتيجة حتمية لكل ما بذل من جهد على صعيد الممارسة اللغوية ساعة صناعة الخطاب، إذ تحولت المطالب الاجتماعية الضرورية إلى مطالب ثورية تستهدف الإطاحة بقيادة إيران بحراً غير مسبوقة منذ الثورة على الشاه. وأنطق دليل على ذلك هو تطور الأحداث في شوارع إيران وتزايد عدد المحتجين واتساع رقعة الاحتجاجات لتشمل مدننا عديدة إضافة إلى إضرام النار في بعض مقرات الشرطة.

إن الخلاصة الأبرز التي تشير الانتباه إليها هي أن صناعة الخطاب السياسي لا تعول على المواقف السياسية والعلاقات الدبلوماسية والاستراتيجية والتهديدات واللعب بالأوراق المرحبة فقط كما هو معلوم، وإنما تحتاج إلى دراية بطرق هيكلة الأنسجة النصية لغويًا، والقدرة على إعادة صياغة السياق، ثم التوغل في البنية الإدراكية للمتلقى المقصود، فسبل دعمها بيني دائرة السلطة التي نوجزها في رمزية الذوات والموضوعات والأحداث، ثم ضمان ترويع المرجع الأيديولوجي لغويًا خطابياً، فالمكانة الاعتبارية للمؤسسات الرسمية والرمزية.

هكذا، ننتهي إلى أن اللغة الطبيعية وسيلة لتحقيق الهيمنة السياسية وغيرها، إذا استطاع مستعملها أن يبني جسوراً متينة بين بنى دائرة الخطاب وبني دائرة السلطة.

ـ إيجاز لـ: Critical Discourse Analysis

2-Wodak, Ruth & Meyer, Michael, 'Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology'. in: Wodak, Ruth & Meyer, Michael (Eds.) Methods of CDA. London: Sage, 2009a.

3-Van Dijk-Ten A., Critical Discourse Analysis, in Handbook of Discourse Analysis, Blackwell Publishers,Ltd 2001.

ـ فان دايك توين، الخطاب والسلطة، ترجمة غيادة العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، ط1، المكرر القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص31.

يعُدُّ فان دايك في كتابه (الخطاب والسلطة) دون غيره -في تسمية (CDA)- عن الاسم المشاع في أوساط المختصين بهذه النظرية الذي هو (التحليل النقدي للخطاب). وفي المقابل، يطلق عليها اسم(دراسات الخطاب النقدية)؛ وفي ذلك يقول: "على الرغم من شيوع تسمية تحليل الخطاب النقدي Critical Discourse Analysis الآن عموماً، إلا أننا نود أن نقترح تغييرها إلى دراسات الخطاب النقدية Critical Discourse Studies لعدة أسباب.." . ص31.

5-Baker-Paul, Using Corpora in Discourse Analysis, London: Continuum,2006, p27.

6-Fowler, R. Hodge, B. kress, G. and Trew, T, Language and Control (London: Routledge and Kegan Paul), 1979.

7-Halliday- M.A.K., "an interpretation of the functional relationship between language and social structure", 1978, p60.

وانظر أيضاً:

Halliday- M.A.K.: 1978, "an interpretation of the functional relationship between language and social structure", from Uta Quasthoff (ed), Sprachstruktur-sozialstruktur: Zure Linguistischen Theorienbildung, 3-42. Vol 10 of the collected Works, 2007, p53.

اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبني السلطة

8- يطاوي، محمد، المرجعية اللسانية في التحليل النقدي للخطاب(في الأصول ونقد المناهج)، مجلة سياقات اللغة والدراسات البنينية، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل 2018، ص356.

9-Wodak, Ruth & Meyer, Michael, ‘Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology’. in: Wodak, Ruth & Meyer, Michael (Eds.) Methods of CDA. London: Sage,2009a.

10- يطاوي، محمد، المرجعية اللسانية في التحليل النقدي للخطاب (في الأصول ونقد المناهج)، مجلة سياقات اللغة والدراسات البنينية، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل 2018، ص.363-378.

11-Paul Baker and Sibonile Ellece, Key Terms in Discourse Analysis, Continuum International Publishing Group, London, New York, 2011, p26.

12- فيركلف نورمان، اللغة والسلطة، ترجمة محمد عناي، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016
13- المرجع نفسه، ص44.

14- توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، ط1 ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014

15-Paul Baker and Sibonile Ellece, Key Terms in Discourse Analysis, Continuum International Publishing Group, London, New York, 2011, p26.

16- توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2014، ص.57

17- المرجع نفسه، ص37
18- المرجع نفسه، ص23

19- فيركلف نورمان، اللغة والسلطة، ترجمة محمد عناي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2016، ص35

20- توين فان دايك، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2014، ص.57-58

21- المرجع نفسه، ص.87

22- المرجع نفسه.

23- المرجع نفسه، ص 84.

24- المرجع نفسه، ص 36.

25- المرجع نفسه، ص 32.

26- المرجع نفسه، ص 485.

27- انظر: مركز الروابط للدراسات الاستراتيجية والسياسية:
<http://rawabetcenter.com/archives/58879/amp>

وأنظر أيضاً: <http://www.bbc.com/arabic/middleeast-42544838>

28- يرى غوستاف لوبيون أن تغيير الأفكار الكبرى السائدة من مداخل القضاء على المؤسسات القوية المهيمنة على الجماهير، فبتغيير الأفكار تُزعزع الكيانات الصامدة لفترات تاريخية طويلة الأمد.

أنظر: غوستاف لوبيون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقدیم هاشم صالح، دار الساقی، ط 1، بيروت، 1991، ص 82.

29- للاطلاع على خطاب روحاني يُنظر مايلي:

- التلفزيون الإيراني الرسمي بتاريخ 31 ديسمبر 2018 على الساعة العاشرة مساء بتوقيت مكة المكرمة

- قناة الجزيرة مباشر بتاريخ 31 ديسمبر 2018 على الساعة العاشرة مساء بتوقيت مكة المكرمة

- موقع قناة الجزيرة الإخبارية: <http://www.aljazeera.net/news/international>

- موقع اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=tREgARx27S4&t=133s>

30- لنا عودة لهذا الموضوع من خلال دراسة لسانية خطابية نقدية تخلل خطبة روحاني ومسار تأثيرها السلبية على الشارع الإيراني في موضع آخر.

31- أنظر: الموقع المسمى (الموقع الرسمي لقائد الثورة الإيرانية): <http://arabic.khamenei.ir/news/2485>

مراجع باللغة العربية

1. لوبيون، غوستاف، 1991: سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقدیم هاشم صالح، دار الساقی، ط 1، بيروت.

2. فان دايك، توين، 2014: الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، ط 1، القاهرة، المركز القومي للترجمة.

3. فوركلوف، نورمان، 2016: اللغة والسلطة، ترجمة محمد عتّابي، ط١، القاهرة، المقرن القومي للترجمة.
4. يطاوي، محمد، 2018: المرجعية اللسانية في التحليل النصي للخطاب (في الأصول ونقد المنهاج)، مجلة سياقات اللغة والدراسات البيانية، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل.

مراجع إنجليزية

1. Baker Paul and Sibonile Ellece, 2011: Key Terms in Discourse Analysis, Continuum International Publishing Group, London, New York
2. Baker-Paul, 2006 : Using Corpora in Discourse Analysis, London: Continuum.
3. Fowler, R. Hodge, B. kress, G. and Trew, T. (1979) Language and Control (London: Routledge and Kegan Paul)
4. Halliday- M.A.K: 1978, "An Interpretation of the Functional Relationship between Language and Social Structure", from Uta Quasthoff (ed), Sprachstruktur-sozialstruktur: Zure Linguistischen Theorienbildung, 3-42. Vol 10 of the collected Works, 2007.
5. Van Dijk-Teun A., Ltd 2001: Critical Discourse Analysis, in Handbook of Discourse Analysis, Blackwell Publishers.
6. Wodak, Ruth & Meyer, Michael, 2009a: 'Critical discourse analysis: history, agenda, theory, and methodology'. in: Wodak, Ruth & Meyer, Michael (Eds.) Methods of CDA. London: Sage

الروابط والقنوات الفضائية:

1. مركز الروابط للدراسات الاستراتيجية والسياسية: <http://rawabetcenter.com/archives/58879/amp/>
2. موقع BBC عربية: <http://www.bbc.com/arabic/middleeast-42544838>
3. التلفزيون الإيراني الرسمي بتاريخ 31 ديسمبر 2018 على الساعة العاشرة مساء بتوقيت مكة المكرمة

اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبني السلطة

4. قناة الجزيرة مباشر بتاريخ 31 ديسمبر 2018 على الساعة العاشرة مساء بتوقيت مكة المكرمة
5. موقع قناة الجزيرة الإخبارية: <http://www.aljazeera.net/news/international>
6. موقعاليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=tREgARx27S4&t=133s>
7. الموقع المسمى بـ(الموقع الرسمي لقائد الثورة الإيرانية): <http://arabic.khamenei.ir/news/2485>

الخطاب القرآني وآليات قراءته

The konic discours and the techniques of revealing the meanings of it

أ. عبد الكريم حسين (جامعة بجاية / الجزائر)

ملخص:

يهدف موضوع هذا المقال إلى البحث عن الآليات الناجعة في تقرير دلالات الآيات القرآنية، حتى لا تذهب التأويلات المعاصرة -تحديداً - في اتجاهات مختلفة جداً بين الباحثين، تبلغ حد التناقض أحياناً، وحدّ الخروج عن المعهود من الدلالات التي استقرت منذ مئات السنين في قراءات العلماء للقرآن الكريم.

و بما أن القرآن واحد لم تتغير فيه كلمة واحدة منذ نزول، وأن معانيه الأساسية معروفة لأصحاب اللغة التي بها نزل، فلا مناص من اعتبار دلالاته قارة إلى حد بعيد، لأنه منزل بلسان عربي مبين.

ولإدراك ذلك كله، وجب الأخذ بعين الاعتبار جملة من الآليات نراها كفيلة بتفسير آيات القرآن وتأويله على الوجه الصحيح؛ من ذلك معرفة أمور نصية متعلقة بالقرآن نفسه؛ مثل اللغة العربية -نحوها وصرفها ومعجمها وحقيقة ومجازها- ومعرفة فنون أخرى خارج نصية مثل: أسباب النزول، والمكي والمدي، والأعراف والتقاليد الجاهلية، ومعرفة السياق الموضوعي، والاطرادات الأسلوبية، والجمع بين الآليات حين لا يمكن لآلية واحدة أن تفي بالغرض.

الكلمات المفاتيح: القرآن، الدلالة، التأويل، اللغة، الجاز، السياق.

Abstract :

This paper aims at revealing the efficient techniques in approaching the real meaning of the koranic verses to avoid modern interpretations that are sometimes contradictory and out of the current meanings of koran .

Since Koran remains the same, and the main meanings of it are well known among muslims, its obvious that the meanings of it should have tendency to remain unchanged, the reason why we should resort to some techniques to well understand koran and reach the right interpretation of the verses of it, such as arabic

language and the different style of expressions in it, beside the knowledge that is related to the different contexts of koran.

Key words : Koran, meaning, interpretation, language, context, metaphor.

مقدمة:

يحتل الخطاب القرآني مساحة واسعة من تفكير الباحثين على اختلاف مشاربهم، قدّيماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، وكانت أبحاثهم جيئاً تصب على محاولة فهم الدلالة القرآنية. وقد لاحظ بعضهم أن تفسير القرآن تعاوره ثلاثة اتجاهات هي: المنهجية الإسلامية الكلاسيكية، والمنهجية الاستشرافية الفيلولوجية⁽¹⁾، والمنهجية التي يقترحها هو نفسه⁽²⁾؛ وهي المنهجية التي تعرف باسم الأنسنة؛ والتي هي «محاولة إرجاع النص الإلهي إلى نص إنساني»⁽³⁾. ولكلٍّ – بطبيعة الحال – آلياته في التحليل، ومرجعيته الفكرية ومنظومته الثقافية. وتساؤلنا في هذا كله هو: من أين تُبع الدلالة في آيات القرآن الكريم؟ ومن الذي يحدد هذه الدلالة؟ وإلى أي مدى ينفتح النص القرآني على القراءات المتنوعة والمختلفة المتباعدة؟ وهل يجب أن نوْفَق بين قراءات القدامى وقراءات الحديثين في نظرتهم إلى دلالات آيات القرآن ومعانيه؟ وهل استنزفت آليات التحليل القديمة طاقتها في قراءة القرآن، فصرنا بحاجة ماسة إلى آليات جديدة أكثر قدرة على فهم النص القرآن في ضوء معطيات العصر المتعددة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا العرض الذي يروم تحديد الآليات ذات النجاعة الكافية للاقتراب أكثر من الدلالة القرآنية. ولا نقصد بهذا الكلام استبدال الآليات القديمة بآليات حديثة من دون نظر ولا فحص، إنما نحاول النظر في كل تلك الآليات لكي نصل إلى معرفة أيّها أكثر قدرة على فك شفرة الدلالة القرآنية، دون إفراط ولا تفريط.

قراءة النص القرآني وتفسيره:

فضّلنا أن نسمّي هذا العرض بقراءة القرآن وتفسيره، وها مصطلحان ينتميان إلى عصورين مختلفتين؛ الأول مصطلح حديثي جديد يتواتر في الدراسات النقدية عموماً، والثاني مصطلح أصولي يتواتر عند علماء المسلمين قدّيماً وحديثاً. ذلك أنّ المدف والمنهج مختلفان فيهما، فإذا كان التفسير «علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتراكيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتنتمي لذلك»⁽⁴⁾. فإن القراءة في الاصطلاح المعاصر فهي «قراءة للبني العميق في النص، ومحاولة لتوسيع

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ. عبد الكريم
حسين

جمالياته، وإسهام في فك شفاته ورموزه»⁽⁵⁾. والقراءة كذلك «حوار مفتوح مع النص... وتنتمي إلى قراءات متصلة في اللسانيات والمناهج النقدية المختلفة... وهو حوار ينحو منحى التأويل»⁽⁶⁾.

وفضلاً عن هذين المصطلحين؛ القراءة والتفسير، نجد مصطلحاً آخر يتكرر عند القدامى والمحدثين على السواء، هو مصطلح التأويل. ولكنه لم يدم طويلاً عند المفسرين، حتى استعوا عنه بمصطلح التفسير الذي شق طريقه بلا منازع حتى عصرنا هذا. أما في الدراسات النقدية المعاصرة، وفي نظرية القراءة على وجه التحديد، فإن مصطلح "التأويل" مكانه الأساسي في قراءة النصوص المختلفة.

إن نقطة الافتراق بين القراءة التقليدية والقراءة المعاصرة للنصوص، هي قضية افتتاح النص، وعدم أسبقية المعنى على الملفوظ، ودور القارئ في صناعة معنى النص. والقراءة الحديثة المعاصرة للنصوص ترى أشياء جديدة لم ينظر إليها القدامى بهذا المعنى؛ أو لم ينظروا لها بشكل صريح؛ مثل الدلالة المغيبة، والمسكوت عنه، ولأنها المعنى، وأنواع القارئين، وموت المؤلف... إلخ.

ونبدأ حديثنا وقراءتنا الخطاب القرآني برأي طريف للزرκشي، إذ يرى أن كل من كتب من البشر كتاباً، إنما كتبه ليقرأ ويُفهم بذاته، لا ليشرحه غير كاتبه. وإنما يحتاج الناس إلى الشرح والتفسير لأسباب ثلاثة هي:

- قوة المؤلف العلمية وغزاره علمه، بحيث يعسر على القارئ فهم المراد بدقة، لاسيما إن كان الله لفظ وجيزاً.
- ومن ثمّ كان شرح المؤلف لكتابه أفضل من شروح غيره من الدارسين.

- بيان المخنوف من الكلام، لكونه معلوماً عند المؤلف، أو لأنه من علم آخر، فيأتي الشارح لتوضيحه، وإعادته إلى الظهور.

- احتمال الله لمعان كثيرة، فيرجح الشارح أحدها على الآخر، بناء على معرفته للموضوع. وهنا تختلف شروحات الدارسين، كما تختلف فهومهم للنصوص⁽⁷⁾.

إن هذا الملحوظ، يدل دلالة كافية على تفطن الزركشي لعملية الكتابة والتأليف. وما الأسباب التي ذكرها لضرورة الشرح والتفسير، إلا دلالة أخرى على الفهم العميق لهذه العملية. ولا أدل على ذلك من كثرة التفاسير، وشروحات الحديث النبوي، بل وشروحات المتون الفقهية والنحوية، والدواوين الشعرية، وكذا الشروحات على الشروح.

ولذلك، نجد أنَّ القدامى تتطرد عندهم آليات متداولة بين المفسرين، وعلماء الأصول، وغيرهم في البحث عن الدلالة القرآنية، مثل مصطلحات العام والخاص، والمطلق والمقييد، والمفهوم والمنطق، والدلالة القطعية، والدلالة الظنية، والتفسير، والتأنيل، والحقيقة والمجاز، وغيرها. وكان مبحث المجاز من المباحث التي كثُر الجدل حولها، ولا يزال، بين المثبتين له في اللغة والقرآن وبين الناففين له في القرآن فقط. يشرح السيوطي في النوع السابع والسبعين من علوم القرآن شروط التفسير وأدوات المفسر، وهي شروط موضوعية وأخرى نفسية. ويظهر من كلامه أنَّ البحث عن دلالات الآيات يبدأ من القرآن نفسه؛ فما أُجْبِلَ في موضع فُصلَ في موضع آخر، على اعتبار أنَّ القرآن يفسر بعضه ببعضًا، ثم ينظر في تفسير النبي عليه الصلاة السلام، وبعده في تفسير الصحابة، ثم معرفة علوم اللغة، وأسباب النزول، والناسخ والنسخ وصحة الاعتقاد والمقصد...⁽⁸⁾. وكانت نظرتهم إلى النص القرآني تنصب حول البحث عن معانيه المودعة في ألفاظه، والكشف عن الدلالات المتوجحة من نظمه. ولذلك يتردد عندهم مثل قولهم: «التفسير علم يفهم به كتاب الله... وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والنسخ»⁽⁹⁾. أو قولهم: «التفسير علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتراكيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب»⁽¹⁰⁾. ومن ثمَّ فهم يرون المعاني مودعة في الألفاظ، ويرون مهمة العالم هي البحث عن هذه المعاني، واستخراجها، وتبيُّنها للمتلقٰ.

ويرى العلماء — بناءً على هذا — أنَّ استخراج المعنى من آيات القرآن ليس بالأمر الميّن، وأنَّه لا يحق الكلام في القرآن إلا لمن امتلك الغدة لهذا العمل الجليل، ومن كان كذلك فلا ضير إنْ أخفق في الوصول إلى المقصود. يقول الزرقاني في هذا المجال: «لا يقدح في العلم بالتفسير عدم العلم بمعاني المتشابهات ولا عدم العلم بمراد الله في الواقع ونفس الأمر»⁽¹¹⁾. وفي هذا القول تلميح إلى إمكانية مجازة الصواب، وعدم الوقوف على المعنى النهائي لمدلولات الآيات. وقد وصف الله بعض الناس بأنَّهم علماء، وبأنَّهم راسخون في العلم، ولكنه لم يصفهم بأنَّهم محيطون بالعلم أبدًا، بل ذكرهم بعكس ذلك فقال: {وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمٍ} (البقرة: 255). وقال: {وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا} (الطلاق: 12).

ولذلك نجد العلماء يُحدِّرون من الخوض في كتاب الله بغير علم؛ أي دون امتلاك أدوات الاستقراء والبحث، ومثل هذا التحذير لا وجود له لمن يروم قراءة الكتب الأخرى. وذلك لأنَّ القرآن الكريم كلام الله الموجه إلى العباد كافة، يأمرهم وينهاهم، يعلّمهم ويخبرهم، ينبههم ويحذرهم. فإذا تصدى لتفسير القرآن مَنْ لا

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ. عبد الكريم
حسين

عُدَّة له كان حريٌ به أن يقع في الخطأ، والزلل، وسوء الفهم، ومن ثم، يُخرج الآيات إلى دلالات غير مقصودة. وقد قال الله تعالى في هذا الشأن: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْتُولًا} (الإسراء: 36). يقول الزركشي: «إن القرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين في زمن أفعى العرب، وكانوا يعرفون ظواهره وأحكامه، أما دقائق باطنـه فإـنما كان يـظهر لهم بعد البحث والنظر من سـؤالـهم النـبي(ص) في الأـكـثر»⁽¹²⁾. ويضيف في موضع آخر: «ومعلوم أن تفسيرـه يكون بعضـه من قـبيل بـسط الـأـلفـاظ الـوجـيزـة، وكـشف معـانيـها، وبـعـضـه من قـبيل تـرجـيح بعض الـاحـتمـالـات عـلـى بـعـضـ، لـبلاغـتـه ولـطـفـ معـانـيه، ولـهـذا لا يـسـتـغـنى عـنـ قـانـونـ عـامـ يـعـوـلـ فـي تـفـسـيرـه عـلـيـه... مـنـ مـعـرـفـةـ مـفـرـدـاتـ الـأـلـفـاظـ، وـمـرـكـبـاتـهاـ، وـسـيـاقـهاـ، وـظـاهـرهـ، وـبـاطـنهـ، وـغـيرـ ذـلـكـ»⁽¹³⁾.

يتـبـيـنـ مـنـ كـلامـ الزـركـشـيـ، أـنـ المـعـانـيـ الـتـيـ تـسـتـبـطـ مـنـ آـيـاتـ الـقـرـآنـ إـنـماـ تـؤـخـذـ مـنـ الـأـلـفـاظـ الـمـفـرـدةـ، وـمـنـ الـجـمـلـ وـالـتـرـاكـيـبـ، وـمـنـ السـيـاقـ الـعـامـ لـلـآـيـاتـ، وـمـنـ كـلـ ماـ يـسـاعـدـ عـلـىـ تـقـرـيـبـ الـمـعـنـىـ، وـإـظـهـارـ الـدـلـالـةـ.

وعـلـىـ منـوـالـ هـذـاـ الرـأـيـ، يـقـولـ باـحـثـ مـعاـصـرـ عـنـ آـيـاتـ الـبـحـثـ فـيـ الدـلـالـةـ الـقـرـآنـيـةـ بـضـرـورةـ «مـرـاجـعـةـ» الـمـوـاطـنـ الـقـرـآنـيـةـ الـتـيـ وـرـدـتـ فـيـهـاـ الـمـفـرـدـةـ الـتـيـ يـرـادـ تـفـسـيرـهـاـ وـاسـتـعـمـالـاـتـهاـ وـمـعـانـيـهاـ وـدـلـالـاتـهاـ»⁽¹⁴⁾. وـيـرـدـ فـيـ الصـفـحةـ نـفـسـهـاـ قـائـلاـ: «هـنـاكـ خـصـوصـيـاتـ فـيـ الـاستـعـمـالـ الـقـرـآنـيـ، كـاستـعـمـالـ الـرـيحـ لـلـشـرـ، وـالـرـياـحـ لـلـخـيـرـ، وـالـغـيـثـ لـلـخـيـرـ، وـالـمـطـرـ لـلـشـرـ، وـالـعـيـونـ لـعـيـونـ الـمـاءـ، وـالـصـومـ لـلـصـمـتـ، وـالـصـيـامـ لـلـعبـادـةـ الـمـعـرـوفـةـ»⁽¹⁵⁾. وـقـالـ غـيرـهـ: «أـلـاـ تـرـىـ أـنـ اللـهـ تـبارـكـ وـتـعـالـىـ لـمـ يـذـكـرـ فـيـ الـقـرـآنـ [ـالـجـمـوعـ] إـلـاـ فـيـ مـوـضـعـ الـعـقـابـ، أـوـ فـيـ مـوـضـعـ الـفـقـرـ الـمـدـعـ، وـالـعـحـزـ الـظـاهـرـ؟ وـالـنـاسـ لـاـ يـذـكـرـونـ [ـالـسـغـبـ]، وـيـذـكـرـونـ الـجـمـوعـ فـيـ حـالـةـ الـقـدرـةـ وـالـسـلـامـةـ»⁽¹⁶⁾. وـمـنـهـ، أـيـضاـ، أـنـ لـفـظـ «آـيـةـ»ـ نـكـرةــ قـدـ وـرـدـ فـيـ الـقـرـآنـ أـرـبعـاـ وـثـمـانـيـنـ مـرـةـ، كـلـهـاـ بـعـنـيـ "ـالـآـيـةـ الـكـوـنـيـةـ"ـ، أـوـ "ـالـآـيـةـ الـمـادـيـةـ"ـ، كـمـاـ هـوـ شـائـنـ «آـيـةـ»ـ صـالـحـ، وـ«آـيـةـ»ـ إـبـراهـيمـ، وـ«آـيـةـ»ـ مـوسـىـ، وـ«آـيـةـ»ـ عـيسـىـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ... وـلـيـسـ بـعـنـيـ الـآـيـةـ الـقـرـآنـيـةـ النـصـيـةـ الـلـغـوـيـةـ. وـلـذـلـكـ رـفـضـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ مـسـأـلـةـ النـسـخـ اـنـطـلـاقـاـ مـنـ مـفـهـومـ هـذـهـ الـآـيـةـ، وـرـدـواـ عـلـىـ القـائـلـينـ بـهـذـاـ بـأـنـ مـفـهـومـ الـآـيـةـ، هـنـاـ، لـيـسـ النـصـ الـقـرـآنـيـ.

ويـقـولـ باـحـثـ آـخـرـ: «وـيـمـكـنـ القـوـلـ إـنـ كـلـاـ مـنـ عـلـمـ الـدـلـالـةـ وـالـبـيـانـ يـهـدـفـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـمـرـادـ مـنـ النـصـ الـقـرـآنـيـ، وـلـاـ يـمـكـنـ فـهـمـ النـصـ بـعـيـدـاـ عـنـ عـلـمـ الـدـلـالـةـ سـوـاءـ كـانـ النـصـ قـطـعـيـاـ أـمـ ظـنـيـاـ فـيـ دـلـالـتـهـ، كـمـاـ أـنـهـ يـسـتـحـيلـ التـوـفـيقـ بـيـنـ النـصـوـصـ الـمـتـعـدـدـةـ فـيـ الـمـوـضـعـ الـوـاحـدـ دونـ تـطـيـقـ قـوـاعـدـ عـلـمـ الـبـيـانـ -ـ كـمـاـ يـسـمـيـهـ الـأـصـوـلـيـوـنـ -ـ الـتـيـ

يجب أن تسبق بإجراء قواعد علم الدلالة»⁽¹⁷⁾. لأن علم الدلالة ينظر إلى المعنى من جوانب عدّة، لكي يتأكد من دلالته الدقيقة، غير بعيدة عن معانٍ لفاظ المعجم المتعارف عليها عند الجماعة اللغوية.

1 — إشكالية البحث عن المعنى: بذل القدامي والمحذون على اختلاف مشارکهم جهوداً جباراً في الكشف عن هذه المسألة في النصوص المقدسة، ثم في النصوص الأدبية والنصوص الفكرية والمعرفية على العموم، حتى صار لمسألة المعنى علم خاص بها هو علم الدلالة، الحديث الظهور نسبياً (يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر)، نظراً لتعقيد قضية المعنى، وتجريدها في معظم الأحيان، واشتراك عدّة علوم فيها. يقول باحث معاصر في ذلك: «إن اللغة تنتج المعنى بالقدر ذاته الذي ينتاج المعنى اللغة... فإن المعنى لا يقوم في العقل أو الذهن فقط، ولكن في تلك المنطقة التي يلتقي فيها العقل بالبناء اللغوي، ولذلك فإنه من غير المجدى النظر إلى المعنى وكأنه شيء مخزون في الذهن»⁽¹⁸⁾. وأصبح للبحث عن المعنى آليات جديدة، ونظريات متعددة، كنظرية الحقول الدلالية، والنظرية السياقية، ونظريات القراءة والتلقي، ونظرية التأويل. وقيلت أشياء جديدة عن النص ومفهومه، وعن القارئ وأنواعه، وقيل عن الترجمة إنها خيانة للنص الأصلي، أما القراءة فقيل عنها إنها خيانة مبدعة للنص.⁽¹⁹⁾ يقول محمد أركون في هذا الشأن: «أعوّص تلك المشاكل لا عند المسلمين فقط ولكن عند أهل الكتاب بصفة عامة، مشكلة التفسير والتأويل للنصوص المنزلة وما يتربّع عليها من طرق الاستباط عند الفقهاء لوضع أحكام الشريعة. ولا يخفى على مسلم واحد اليوم أن قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيداً مما كانت بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال الإيديولوجي في زمان الغزالي وابن رشد»⁽²⁰⁾.

ويقول باحث آخر: «فليس سراً أن لغة الخطاب العربي السائد قد انشطرت لغتين... لغة صارت خاصة بالحاديدين ومن هم في حكمهم... وأخرى اقتصرت على التراثيين والدينين ومن هم في حكمهم... ولم يعد من السهل فهم أولئك للغة هؤلاء... ولم تعد ثمة مرجعية مشتركة لا في المفردات والمصطلحات... ولا في المفهومات وطبيعة الإشارات الفكرية... وصارت لكل "معسّكر" منابر وكتبه وبرامجه وندواته التي نادراً ما يشترك فيها أو يفهمها أو يتذوقها أفراد "المعسّكر" الآخر»⁽²¹⁾. ويقول آخر داعياً الباحثين إلى ما أسماه "باتجاه المصطلحية": «إن الغفلة عن هذه الحقيقة أحدثت أضراراً بالغة، من أحاطارها: عدم الالتزام بمصطلحات القرآن في عدد من علوم الدين، واستعمال لفاظ آخر بدلاً منها، لا بد أن تحمل - بحكم طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول والمصطلح والمفهوم - قدراً من التشوه أو التشويه، في فهم الدين وتبلیغ الدين. لقد

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ.عبد الكريم
حسين

آن الأوان لتوبة مصطلاحية نصوح يد فيها وبها، لمصطلحات القرآن الاعتبار، على أساس أن "هذا الأمر دين"»⁽²²⁾. أما غيره من الباحثين فيرى عكس ذلك تماماً، أمثال نصر حامد أبو زيد، وعمر عبيد حسنة وغيرهما.

فهل وصلت القطيعة وعدم التفاهم، فعلاً، بين هؤلاء وأولئك إلى هذا الخد من التناقض وعدم الاتفاق حتى على أدوات قراءة القرآن، وآليات استنباط دلالاته؟ وما القصور الذي في آليات التحليل القديمة؟ وما النجاعة التي في آليات التحليل الحديثة؟ وهل يمكن للدلالة القرآنية أن تتتنوع وتختلف كل هذا الاختلاف والنص القرآني واحد لم يتغير منه حرف منذ نزوله إلى يوم الناس هذا؟

إن الجواب عن كل هذه الأسئلة يمكن تلخيصه فيما يلي: إذا عرفنا ماهية القرآن الكريم، واتفقنا على المواضيع التي يتناولها، وعلى الأمور التي يدعو إليها، وإلى من يتوجه بخطابه، اتحدت آراؤنا، وتشابكت تفسيراتنا، وتقارب أفكارنا، حتى وإن حدث بعض الاختلاف في الجزئيات التي لا تفسد للولد قضية. ونعتقد أن هذا هو سرّ تشابه جل التفاسير التراثية حتى عصر النهضة العربية الحديثة «وذلك لأنّ مجال البحث واحد وهو كلام الله سبحانه وتعالى، والغاية التي يهدف إليها المفسر واحدة أيضاً وهي الكشف عن مراد الله سبحانه وتعالى من الآيات على قدر الطاقة البشرية، إلا أنّ مناهج المفسرين للوصول إلى الغاية هي التي تختلف بعض الشيء»⁽²³⁾.

وبناء على هذا، نود أن نعرض لمجموعة من الآليات التي نراها قادرة على فك شبكة الدلالة القرآنية، ومساعدة على الاقتراب من المفاهيم التي تتصدّرها الآيات، انطلاقاً من المبدأ الأساسي للخطاب القرآني، وهو هداية الناس إلى الحق والصواب والفلاح في هذه الدنيا التي تؤدي إلى الفلاح في الآخرة.

وببداية نذكر آليات القدامي المتفق عليها؛ ومن جملتها - كما أوردها الزركشي - معرفة مفردات ألفاظ القرآن، ومركباتها وسياقه، وظاهره، وباطنه، وغيرها. وكذا معرفة اللغة، والنحو والبيان، وأسباب التزول... إلخ. ومن جملة ما اعتمدته الدارسون في ذلك دلالة الكلمة المعجمية، دلالة الجملة، دلالة السياق. وكان بعض المفسرين القدامي يكتفون بشرح معاني بعض المفردات. وهو ما يدعى عندهم بالغريب.

آليات استنباط الدلالة القرآنية:

هناك آليات متعددة، لا غنى للدارس عنها، للكشف عن مدلولات الآيات القرآنية، ولا يضيرها قدمها، ولا ينقص من فعاليتها في استكناه المعاني المقصودة من الخطاب القرآني، وبخاصة إذا عرفنا أن جلّ هذا

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ. عبد الكريم
حسين

الخطاب يتمركز حول ثنائية الأمر والنهي؛ أي "افعل" و"لا تفعل"، وما يتبعهما من جزاء. ومن هذه الآليات نذكر ما يلي:

أ- **معرفة اللغة العربية:** يقول الإمام الشاطبي في هذا الشأن: «فَلَيْسَ بِجَائزٍ أَنْ يُضَافَ إِلَى الْقُرْآنِ مَا لَا يَقْتَضِيهِ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُنْكَرَ مِنْهُ مَا يَقْتَضِيهِ، وَيَجِبُ الْإِقْتِصَارُ فِي الإِسْتِعَانَةِ عَلَى فَهْمِهِ عَلَى كُلِّ مَا يُضَافُ عِلْمُهُ إِلَى الْعَرَبِ خَاصَّةً، فَبِهِ يُوصَلُ إِلَى عِلْمٍ مَا أُودِعَ مِنَ الْأَحْكَامِ الشُّرُعِيَّةِ، فَمَنْ طَلَبَهُ بِغَيْرِهِ مَا هُوَ أَدَاءً لَهُ، ضَلَّ عَنْ فَهْمِهِ، وَتَقُولُ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فِيهِ»⁽²⁴⁾. ويقول غيره: «ونعني بقواعد العربية: مجموع اللسان العربي، وهي متن اللغة، والتصريف، والنحو، والاشتقاق، والغريب، والإعراب، والمعاني، والبيان، والبديع. ومن وراء ذلك استعمالات العرب في كلامها، ووجوه مخاطبتها»⁽²⁵⁾. وهناك آليات حديثة يستعان بها في استنباط الدلالة القرآنية؛ كالإحصاء، ومعطيات علم اللغة الحديث، وعلم الدلالات... إلخ. وبشيء من التفصيل سنعرض لهذه الآليات فيما يلي:

1- **معرفة النحو والصرف:** وهذا العنصر في غاية الأهمية في الدرس اللغوي والتأويل الدلالي، وسنورد بعض الآيات التي توضح لنا مكانة علم النحو والصرف بمفهومهما الواسع؛ أي انتقاء سمت كلام العرب، لتتبين شأن هذه الآلية في فهم المراد من الآية القرآنية. ولنأخذ -على سبيل المثال - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَّتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (المائدة:2)، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (الجمعة:10)، وقوله كذلك: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبه:129). والسؤال هو: هل يفهم من الشرط الوارد في هذه الآيات انتفاء الجزاء إذا غاب الشرط؟ وبأسلوب آخر: هل مطلوب من المتلقى (الحاج) أن يصطاد بعد التحلل؟ وهل يجب على جماعة المسلمين الانتشار في الأرض بعد انقضاء صلاة الجمعة؟ وهل يتوقف الرسول (ص) عن قول "حسبي الله" إذا لم يتول الكفار ولم يتراجعوا عن غيهم؟ إن المعروف في النحو أن الأمر إذا ورد بعد شرط أفاد الإباحة لا الوجوب. وإن الشرط في الآية الثالثة يدعى "شرط الرواية"⁽²⁶⁾، لا شرط الجزاء.

أما من حيث الصرف، فإن الصيغ الصرفية المختلفة للكلمة الواحدة قد يكون لها دور فعال في إثراء المعنى، وتدقيق الدلالة القرآنية. فصيغتا "صابر" و"صبار" وردتا في القرآن في سياقات مختلفة، للدلالة على معانٍ خاصة في كل سياق. أما صيغة "صبور" فلم ترد في القرآن أبداً، إنما تعرف على أنها اسم من أسماء الله الحسنى، ولم ترد الصيغتان الأخرىان اسماءً من أسمائه تعالى، إنما وردتا صفات للمؤمنين، كما في مثل قوله عز وجل:

﴿وَذَكْرُهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَارٍ شَكُورٍ﴾ (إبراهيم: 5). قوله جل وعلا: ﴿أَلَمْ نَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ لِيُرِيكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَارٍ شَكُورٍ﴾ (لقمان: 31). قوله: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرْقَانَهُمْ كُلَّ مُمْزَقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَارٍ شَكُورٍ﴾ (سباء: 19). قوله: ﴿إِنْ يَشَاءُ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلِلُنَّ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَارٍ شَكُورٍ﴾ (الشورى: 33). وهذه هي كل الموضع التي وردت فيها لفظة "صبار"، ولم ترد إلا مقتنة بلفظة "شكور".

إن من الصيغ الصرفية ما يشرح المقصود، ويرفع للبس عن المعنى، وبدون معرفة ذلك يؤدي إلى الزلل والغلط والوهם. من ذلك لفظة (فرجين) الواردہ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص: 76)، فهل يقصد منها مجرد الفرح؟ وأن الإنسان لا يتحقق له أن يفرح؟ أم أن الكلمة معنى خاصاً في هذه الآية؟ لقد ذكر المفسرون أن معنى الفرح هنا هو الفرح بكثرة المال بطرأً وازهداً⁽²⁷⁾. وهذه اللفظة تختلف عن مثيلتها الواردۃ في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُمْوَاتًا بَأْنَ حَيَاةً عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا أَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (آل عمران: 169 - 170)، في أن الأولى جاءت بصيغة الصفة المشبهة الدالة على الوصف الثابت، بينما الثانية وردت في موضع الحال التي عادة ما تأتي فضلة لوصف طارئ أو إضافي تتطلب الجملة. ثم إن السياق، بعد هذا وذاك، مختلف في الآيتين، ففي الآية الأولى سياق ظلم قارون لقومه، وفي الثانية سياق وصف حال الشهداء في سبيل الله. وبعضاً قولنا هذا، ورود كلمة (فرحون) ثلاث مرات في القرآن في سياقات متتشابهة الدلالة، وفي كل مرة وقعت موقع الخبر، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةً تَسُؤُهُمْ وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةً يَقُولُوا قَدْ أَخْذَنَا أَمْرَنَا مِنْ قَبْلٍ وَيَسْوَلُوا وَهُمْ فَرِحُونَ﴾ (التوبه: 50)، قوله ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونَ فَتَقْطَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (المؤمنون: 52 - 53)، قوله أيضاً: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم: 31 - 32).

2- **معرفة الدلالة المعجمية:** وذلك باعتبار اللفظة البنية الأولى التي تتكون منها آيات القرآن، وتحمل دلالتها الأولى أو الأصلية، وهي دلالة اللفظ من حيث اللغة، ومن حيث الاستعمال الشائع في المجتمع. وكذلك ضرورة معرفة الألفاظ الثابتة الدلالة عبر كل القرآن، وفي كل السياقات، بحيث لا يتغير معناها أبداً، ويصعب أن يخرج إلى معنى مجازي، كأسماء الحيوان؛ مثل بعوضة، غلة، كلب، هدهد، بقرة، فيل، ثعبان⁽²⁸⁾... إلخ، فلم يعرف عن المفسرين من قال بغير المعاني الحقيقة لهذه الكلمات، وليس في سياقات القرآن ما يفيد غير ذلك، إلا ما

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ. عبد الكريم
حسين

عُرف عن بعض الدارسين القدامى - كثُلَّة الشيعة - الذين فسروا كلمة "بقرة" بأنها "عائشة"، وفسروا كلميَّة "اللؤلؤ والمرجان" بأنهما "الحسن والحسين" وغير ذلك من هذه التحريرات البعيدة عن صلب الدلالة اللغوية⁽²⁹⁾. أو ما قاله بعض المتصوِّفة من أن معنى "فرعون" هو "القلب". وما رأيناه عند بعض المعاصرین الذين حاولوا تفسير القرآن تفسيراً (موضوعياً)، لا أسطوريًّا كما يقولون، ففسروا "المهدد" بأنه لقب لقائد فرقَة عسكرية في جيش سليمان عليه السلام، وليس الطائر المعروف عند الناس وعند علماء الحيوان. أو هو «إنسان كان يسمى المهدد ويتولى رئاسة الشرطة السورية في حُكْمَة سليمان عليه السلام»⁽³⁰⁾. وكذلك الأمر في دلالة الكلمة "نملة"، فهي ليست هذه الحشرة المعروفة، بل هي شخص أو إنسان حقيقي، ليس إلا، وهكذا فعلوا مع غيرها من الكلمات المشابهة⁽³¹⁾.

إلا ما كان من كلمة "نعجة" الواردة في سورة ص، التي قال عنها بعضهم إنها كنایة عن المرأة. لكن الألوسي - وبعد أن ذكر هذا التحرير لبعض المفسرين - قال بأن الصواب أن تكون النعجة هذا الحيوان المعروف. وقال الشعراوي في تفسيره: «كلمة نعجة تطلق في اللغة على ثلاثة إطلاقات: أثني الضأن، أو الشاة الجبلية، أو البقرة الوحشية»⁽³²⁾.

وقد فطن ابن فارس إلى بعض المفردات التي ترد في القرآن بمعنى مطرد حيثما وردت، إلا أنها تخرج في مرة واحدة -ونادرًا مرتين- إلى معنى مخالف في سياق واحد فقط. فأحصى أربعاً وثلاثين مفردة؛ ربّها بحسب ترتيبها في المصحف. غير أن الناظر في هذا العمل يجد أن المؤلف قد خرج ببعض المفردات إلى دلالة لم نعثر عليها في كل التفاسير؛ من ذلك شرحه مفردة "سكينة" التي في قوله تعالى: {وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ} (البقرة: 248). فقال: «فإنَّه يعني شيئاً كرأس المهرة، لها جناحان، كانت في التابوت»⁽³³⁾. أما ابن عاشور فيقول: «وَالسَّكِينَةُ فَعِيلَةٌ بِمَعْنَى الْإِطْمِنَانِ وَالْمُدْرُوءِ، وَذَلِكَ أَنَّ مِنْ بَرَكَةِ التَّابُوتِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمْ فِي حَرْبٍ أَوْ سِلْمٍ كَانَتْ نُفُوسُهُمْ وَاثِقَةٌ بِخُسْنِ الْمُنْقَلِبِ، وَفِيهِ أَيْضًا كُتُبٌ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهِيَ مِمَّا تَسْكُنُ لِرُؤْتِهَا نُفُوسُ الْأُمَّةِ وَتَطْمَئِنُ لِأَحْكَامِهَا»⁽³⁴⁾.

وقد ذهب أحد الباحثين المعاصرين في كتابه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، هذا المذهب المخالف في تحرير دلالة بعض ألفاظ القرآن، فزعم أن ألفاظ: "قلم" ، و"شهر" الذي في سورة القدر، و"بنون" و"نساء" اللذين في سورة آل عمران (آية 14) وغيرها ليست معانيها تلك المتعارف عليها، إنما المقصود بها دلالات أخرى. فجعل "القلم" بمعنى التقليم والتمييز⁽³⁵⁾، وجعل "الشهر" إشهاراً⁽³⁶⁾، و"البنون" بنياناً، و"النساء"

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ. عبد الكريم
حسين

أشياء محدثة مستجدة من مصنوعات وغيرها، بمعنى النسيئة؛ أي الزيادة والتحسين في الأشياء وتطويرها⁽³⁷⁾. ولسنا ندري كيف ساغ لهذا الباحث أن يخرج اللفظ من معناه اللغوي الوضعي المتعارف عليه عند الجماعة اللغوية، إلى هذه المعانٍ المبتكرة على غير قياس؛ لا من سياق ولا من مجاز ولا من غيرهما؟ القرآن الكريم يكرر في عشر آيات أنّ هذا القرآن نزل بلسان عربي مبين.

ويبدو أن اللعب بدلالة الكلمات القرآنية، وإخراج بعض ألفاظ القرآن الكريم عن معهود العرب في كلامها، أمر قدس، استطابه المتصوفة وغيرهم من أهل الأهواء والنحل والملل، فقد فسر بعضهم **﴿طوبى لهم﴾** (الرعد: 29) بأنها شجرة في الجنة. ورأى آخر أن معنى **﴿يزيد في الخلق ما يشاء﴾** (فاطر: 1) هو حسن الصوت، و**﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾** (البقرة: 286) هو العشق⁽³⁸⁾. وغير ذلك كثير.

وهذا الموضوع -في الواقع - يحتاج إلى راقد يعينه على ذلك؛ وهو راقد "عموم اللفظ"، الذي يقول أحدهم فيه: «تعظيم اللفظ على عمومه الأعم دون تقييده بسياق الآية. إن هذه المسألة من المسائل المهمة... وهي ما يدخل ضمن موضوع الاستنباط؛ لأن فيها العبور عما سيق اللفظ أو الجملة فيه إلى معانٍ تدخل فيما يجريدهما عن سياقهما الذي هما فيه. ويظهر أن القياس هو الذي يمثل هذه المسألة؛ لأن الخروج باللفظ أو الجملة عن سياقهما إدخال لصور لم يدلّ عليها ظاهر اللفظة أو الجملة في السياق...». ويوضح الباحث نتيجة هذا المنهج في التفسير، والتي تمثل في إدخال أمور ومعانٍ ليس في حكم الآية، والاستشهاد بالآية على ما لم تنزل فيه، وتنزيل الآية على واقعة حديثت بعد نزول القرآن⁽³⁹⁾. وفي كل ذلك نوع من التحيّي على الدلالات القرآنية، وتحمّيل النص القرآني أكثر مما تحتمل ألفاظه وجمله من معنى.

3- **معرفة المجاز والحقيقة:** تعتبر هذه المسألة من المسائل المختلف فيها، قديماً وحديثاً، بل تكاد تكون أهم مسألة في الدرس اللغوي والبلاغي. فالذين لا يرون في القرآن مجازاً، ويقولون كل ما ورد فيه إنما على سبيل الحقيقة، لأن المجاز -بزعمهم- كذب وعجز، والقرآن منزه عن ذلك كله. ولست أدرى إن كان هؤلاء يقررون بأن لفظ "أعمى" الوارد مرتين في سورة طه، هو بمعنى العمى الحقيقي الذي يصيب الإنسان في عينيه، أم هو شيء آخر؟ قال تعالى: **﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾** (الإسراء: 72). فهل أعمى الدنيا، هو أعمى الآخرة بالضرورة أيضاً، ولو كان مؤمناً؟

إن مسألة المجاز في القرآن الكريم تبدو مسلّماً بها عند كثير من الباحثين؛ قديماً وحديثاً، ولا تحتاج إلى كبير عناء لثبت صحتها؛ إذ طالما كانت الحقيقة تسير جنباً إلى جنب مع المجاز في كل اللغات. والخطاب

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ. عبد الكريم
حسين

القرآن مليء بالأساليب المجازية التي يفهمها العربي القديم، ونفهمها نحن الآن، ويفهمها غيرنا بعدها على أنها مجاز لا غير، وإن فهمها على الحقيقة يؤدي إلى فساد كبير في المعنى.

4 - معرفة المتشابه من القرآن: ويدخل تحته الآيات المفسرة لآيات أخرى في موضع آخر من القرآن، وهو تفسير النص القرآني بمثله، ومنه المتشابه اللفظي، ومنه القراءات المختلفة. فهذا كله يقرب المعنى ويجلب المقصود. ويدخل في هذا المجال، أيضاً، مصطلح "الغريب"، يقول باحث معاصر بخصوص أنواع تفسير القرآن: «بيان غريب الألفاظ: وذلك أن يرد في سياق لفظ غريب ثم يذكر في موضع آخر معنى أشهر من ذلك اللفظ، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِيلٍ مَنْضُودٍ﴾. وفي موضع آخر قال عز من قائل: ﴿لَنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ﴾، والآياتان وردتا في شأن قوم لوط عليه السلام»⁽⁴¹⁾. ومنه ما يكون في الوجوه والنظائر الذي يقول فيه ابن الجوزي: «أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في موضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر»⁽⁴²⁾.

5 - معرفة الدلالة السياقية: ويعرفها أحد الباحثين بقوله: «المقصود بالسياق التوالي، ومن ثم يمكن أن ننظر إليه من زاويتين: أولاهما توالي العناصر التي يتحقق بها السياق الكلامي، وفي هذه الحالة نسمى السياق "سياق النص". والثانية توالي عناصر الأحداث التي هي الموقف الذي جرى فيه الكلام، وعندئذ نسمى السياق "سياق الموقف"»⁽⁴³⁾. فكثير من الألفاظ اللغوية تكون حاملة معنى متعارفاً عليه، لكنها في سياق ما، وفي موقف خاص، يتغير معناها الأصلي إلى معنى ثانوي، أو معنى جديد. وإذا تكررت في القرآن بالمعنى الجديد، فتأخذ بالضرورة ذلك المعنى وكأنه هو الأصل، والحقيقة، وغيره هو الفرع والمحاذ، أو ما شابههما.

إذا أردت تفسير هذه الآية ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾(الدخان:49)، وجوب العودة إلى السياق السابق لهذه الآية، وإلى ما بعدها، لمعرفة أنّ عبارة ﴿الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ قد وردت في مقام التوبیخ والتعنيف، لا في مقام التکریم والتشریف. ويدل على ذلك الآیتان السابقتان لها مباشرة وهما ﴿خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ ثُمَّ صُبُوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾(الدخان: 47 - 48).

ومن ذلك لفظة "الرقبة"، فإذا كانت مفردة فهي لا تعني الرقبة؛ العضو الذي يحمل الرأس؛ رأس كثير من المخلوقات، من إنسان وحيوان، إنما تعني تحرير العبيد، وفك أسرهم. أما إذا وردت بصيغة الجمع، أي

رتاب، فتدل اطّراداً على معندين اثنين هما: تحرير العبيد، والضرب بالسلاح في المعركة. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَلَكُ رَقَبَةٌ﴾ (البلد: 12 - 13). وقوله أيضاً: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلة: 03). وقوله: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ (البقرة: 177). وعبارة ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ تعني تحرير العبيد من الرق والأسر. وقوله أيضاً: ﴿فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرِبُ الرِّقَابِ﴾ (محمد: 04). أي فاقتلوهم، بدلاة المصدر "فضرب". ولذلك لا يتضح المعنى بجلاء إلا من خلال النص الكامل، لا من بعضه، وهذا ما تحاول لسانيات النص تقديمها بدليلاً عن لسانيات الجملة.

والدلالة السياقية لا تكون إلا منسجمة ومتسقة مع دلالة الألفاظ المفردة؛ أي لا يخرج اللفظ عن دلالته الوضعية دون رابط بين دلالته المعجمية ودلالته السياقية الجديدة، إنما تنطلق الدلالة السياقية من المعنى المعجمي للغة أولاً، ثم ينظر إلى الخيط الذي يجمع بين الدلالتين. وللسياق اعتبارات كثيرة ومتعددة، نحوية وغير نحوية⁽⁴⁴⁾، و«قرينة السياق» هذه هي كبرى القرائن النحوية لأنها قد تعتمد على شيء من هذه القرائن النحوية المفردة أو تتجاوزها إلى أمور دلالية من العقل أو من المقام الخيط بالجملة»⁽⁴⁵⁾. وذلك لأن السياق أحياناً يستعمل في دلالة أوسع من السياق اللغوي، فيتعدى إلى المقام بمختلف أحواله. كما في قوله تعالى: ﴿فَالْعَفْرِيتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيَكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ (النمل: 39)؛ «إذ يصلح لفظ "آتيك" أن يكون مضارعاً ناصباً محل الكاف، وأن يكون اسم فاعل مضافاً إلى الكاف»⁽⁴⁶⁾. ومع ذلك فالمعنى واحد في دلالته على القدرة الخارقة والسرعة في القيام بهذا العمل المستحيل على عامة الناس، وهو نقل عرش بلقيس من اليمن إلى فلسطين في وقت وجيز جداً، بدلالة السياق التالي لعبارة ﴿أَنَا آتِيَكَ بِهِ﴾ في قوله تعالى: ﴿قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾، أو قوله كذلك: ﴿قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَ إِلَيْكَ طَرْفَكَ﴾.

ب - معرفة الدلالة العرفية: ونقصد بها تلك الدلالة الاجتماعية أو الدينية التي كان يتعارف بها أصحاب اللغة في الجاهلية ويفهمونها على أساسها، لأنها متصلة بحياتكم اليومية مباشرة⁽⁴⁷⁾ مثل كلمات: البَحِيرَةُ والوَصِيلَةُ والسَّائِبَةُ وَالْحَامُ، في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: 103)⁽⁴⁸⁾. أو كلمات: وَد وَسَوْع وَنَسَر وَيَعْوَق وَيَغُوث وَبَعْل، في قوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ أَهْلَهُكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعْوَقَ وَنَسَرًا﴾ (نوح: 23). وفي ذلك يقول تمام حسان: «حين نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَّاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾

إِنَّ أَرْدُنَ تَحْصُنَا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (النور: 33) نحتاج إلى معرفة عادات بعض السادة من العرب لشأن نظن أن المقصود بالفتيات بناتهم من أصلابهم. فلقد كان مما يستسيغه بعض السادة كعبد الله بن أبي إِنْ يُكَرِّه جواريه على التكسب بالبغاء ليحصل هو على هذا الْكَسْب، وعلى ما يكون نتيجة للزنى من ولد. وكانت له جاريتان يرغمهما على ذلك، فشكّتاه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فكان ذلك من أسباب نزول الآية»⁽⁴⁹⁾.

وتحت هذا المبدأ نجد أخبار العرب التي يقول فيها الطاهر بن عاشور: «وَمَا أَخْبَارُ الْعَرَبِ فَهِيَ مِنْ جَمْلَةِ أَدْبُهِمْ وَإِنَّمَا خَصَّصَتْهَا بِالذِّكْرِ لِمَنْ يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْاِشْتِغَالَ بِهَا مِنَ الْلُّغَوِ فَهِيَ يَسْتَعِنُ بِهَا عَلَى فَهْمِ مَا أَوْجَزَهُ الْقُرْآنُ فِي سَوْقَهَا، لِأَنَّ الْقُرْآنَ إِنَّمَا يَذَكُّرُ الْقَصَصَ وَالْأَخْبَارَ لِلْمُوَعْظَةِ وَالْاعْتِبَارِ... فِيمَعْرِفَةِ الْأَخْبَارِ يَعْرُفُ مَا أَشَارَتْ إِلَيْهِ الْآيَاتُ مِنْ دَقَائِقِ الْمَعَانِي، فَنَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزَّلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾، وَقَوْلِهِ: ﴿فُتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْذُودِ﴾ يَتَوقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ أَخْبَارِهِمْ عِنْدِ الْعَرَبِ»⁽⁵⁰⁾.

ج - معرفة أسباب النزول: بحيث لا يمكن الوصول إلى معنى الآية إلا بالوقوف على سبب النزول، ومهمًا حاولنا إيجاد المعنى المقصود والمفهوم عن طريق الدلالة المعجمية وحدها، أو دلالة السياق، أو غيرهما، فإننا واجدون أنفسنا عاجزين عن إدراك المقصود إلا إذا استخدمنا آلية سبب النزول، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبَرُّ بِأَنْ تَأْتِيَ الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبَرُّ مَنِ اتَّقَى وَأَتْوَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (البقرة: 189). فما المقصود بعبارة ﴿وَلَيْسَ الْبَرُّ بِأَنْ تَأْتِيَ الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾؟ وما علاقة البر بدخول البيوت من غير أبوابها؟ ومن هذا الذي يدخل بيته من غير بابه؟ وما غرض ذلك؟ هل يمكن فهم هذا كله من معرفة دلالة المفردات فقط؟ أو من السياق وحده؟ إذن ما علاقة الأهلة بدخول الناس بيوتهم؟ والجواب على ذلك هو ما كانت تفعله العرب في جاهليتها عند عودتها من الحج، بحيث كان الرجل منهم لا يدخل بيته من بابه، بل يقفز فوق السور إن كان بيته من حجر، أو يدخل من خلف الخيمة إن كان من سكان الوبر، حتى إنه ليحدث فيها شفقاً يدخل منه إذا لزم الأمر⁽⁵¹⁾. وكيف نفهم مدلول هذه الآية أيضًا ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْرَنُونَ﴾ (المائدة: 69)? فهل لهذه الأصناف المذكورة في الآية نفس المكانة التي للمؤمنين من المسلمين، سواء بسواء؟ ولماذا؟ لنسمع قول القرطبي: «روي عن ابن عباس أن قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ [الحج: 17] الآية. منسوحة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَنَّ غَيْرُ إِلَيْسَامِ دِينِهِ فَلَنْ يَقْبَلَ

منه》 [آل عمران: 85] الآية. وقال غيره: ليست بمنسوبة. وهي فيمن ثبت على إيمانه من المؤمنين بالنبي عليه السلام»⁽⁵²⁾.

د - **معرفة السياق الموضوعاتي:** وهو ما عنده بعض المعاصرین المشتغلین بحقل الدعوة عموماً كالشيخ الغزالی رحمه الله، ودعا إليه سماه "التفسير الموضوعي"؛ ويقصد به أن يفسر القرآن بحسب الموضوعات المعالجة فيه، أي أن تجمع كل الآيات التي تخص موضوعاً معيناً، ثم يستنبط منها المعنى الكلی الشامل لهذه الآيات، ويعرف الخطط الذي يربطها جميعاً، أو «يتناول السورة كلها يحاول رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وأخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدّها كلها، وتجعل أولها تمهدأً لآخرها، وأخرها تصدِيقاً لأولها»⁽⁵³⁾. وإلى مثل هذا المعنى ذهب أحد المعاصرین أيضاً⁽⁵⁴⁾، وذلك حتى لا تتشعب التفاسير، وتُضرِب دلالة آية بدلالة أخرى، وقد تكون مناقضة لآية أخرى؛ وهما من موضوع واحد. فإنه لا يمكن أن نجد آية منفردة وحدها تخالف تحريم الربا، أو الخمر، أو السرقة، من ضمن آيات كثيرة تحرم هذه الأمور، أو أن نجد نصاً قرآنياً يخالف فرض الصيام أو الصلاة أو الزكاة، وغيرها من الأحكام. ولا نجد كذلك -حتى في القصص القرآني- ما يخالف الاعتقاد في كون إبليس ليس عدواً لآدم عليه السلام، ولا عدواً لذرته أيضًا. ونجده الصورة نفسها عما هو معروف في القصص المكرر عنبني إسرائيل، مثلاً، وعن محاربهم لأنبياء الله، وكثرة جدالهم واختلافهم عليهم، بل ومحاولتهم قتلهم أحياناً. فأين نجد أن إبليس كان حيادياً إزاء آدم، وإزاء أكله من الشجرة؟ وما هي الآية التي تقول إنبني إسرائيل كانوا يختارونأنبياءهم ويتبعونهم؟ وأين هي الآية التي تبيّن أن اليهود كانوا يحفظون العهود والمواثيق؟

إننا نقول هذا الكلام، لأن هناك من قال بمثل هذه التحريرات المخالفة للنسق الدلالي القرآني العام، فأخرج دلالة بعض ألفاظ القرآن مثل "البنون"، و"النساء"، و"القلم"، و"الشهر" إلى دلالات لا تتوافق مع السياق الموضوعاتي⁽⁵⁵⁾، إذ جعل "البنون" بمعنى البناء، والمعروف في كل القرآن الكريم أن لفظ "بنون" أو "بنين"، إنما ورد في موضوعين اثنين هما؛ الحقل الاجتماعي والحقول العقائدي، وقد ورد هذا اللفظ في سياقات تدل دلالة قاطعة على أنه جمع "بن" لا غير. وكذلك الأمر إذا نظرنا إلى الكلمات التي عطف عليها، كما في هذه الآيات: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (الكهف: 46)، و﴿فَاسْتَفْتِهِمُ أَرْبِيلَكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾ (الصفات: 149)، ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ﴾ (الطور: 39)، ﴿يَوْمٌ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونٌ﴾ (الشعراء: 88)، ﴿أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَحْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَيْنَ﴾ (الزخرف: 16)، ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَيْنَ﴾ (الصفات: 153)، ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَّا﴾ (الإسراء: 40)، ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ﴾ (الإسراء: 40).

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ. عبد الكريم
حسين

جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة» (النحل: 72)، «وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقُوهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَيْنَ وَبَيْنَاتٍ» (الأنعام: 100) إلخ... مما الذي يجعل الدين - بعد هذا - بمعنى البنيان؟ والقرآن نفسه استخدم لفظ "البنيان" ولفظ "بناء" لما دعت الحاجة إلى دلالة البناءيات والبيوت والديار والمساكن إلخ... وقد ورد لفظ "البنيان" ثلاث مرات، وورد لفظ "البناء" مرتين، ولم يرد إلا نكرة، وذلك في قوله تعالى: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً» (البقرة: 22). وفي قوله: «اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً» (غافر: 64). أما لفظ "البنيان" فورد في قوله تعالى: «لَا يَرَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِبَّهُ فِي قُلُوبِهِمْ» (التوبه: 110)، و«قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَعَ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ» (النحل: 26)، و«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفَّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ» (الصف: 4). ولا حاجة لنا في تفسير معاني هذه اللفظة، وسياقات الآيات - من حيث النحو والموضوع - دالة على معنى ثابت موحد، هو ما يتخذه الإنسان للسكن والمأوى كييفما كان شكلهما ونوعهما.

هـ - معرفة المبدأ العام للخطاب القرآني: إن القرآن كتاب هداية أولاً وأخيراً، أي أنه لا يأمر إلا بخير، ولا يدعو إلا لمصلحة، ولا ينهى إلا عن شر، ورذيلة. وما ينبغي الله تعالى أن يفعل عكس ذلك أبداً، وهذا وبخ ونعي على الذين افتروا عليه سبحانه، ورد عليهم بقوله عز وجل: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْها آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمْرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (الأعراف: 28). فكان الله ينبههم على حقيقة كبرى تخص ذاته العليا، مفادها أنه ليس من شأن الله تعالى، ولا من حكمته أن يأمر بغير الخير والفلاح والصلاح والتقوى، لأن من عرف الخالق، عرف صفاتة، «هذا إلى أن القرآن كله، ما هو إلا دعوة طيبة لأهداف طيبة، لا محل فيها إلى خبث ورجس»⁽⁵⁶⁾. وهناك آيات كثيرة تدعم هذا المبدأ، وردت بأسلوب واحد مثل قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (البقرة: 222)، قوله: «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ حَوَانٍ كَفُورٍ» (الحج: 38)، قوله أيضاً: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (البيت: 6 - 7)، قوله كذلك: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعُدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (النحل: 90). ونلاحظ أن هذه الآيات قد سبقت بأدلة توكيد في أسلوب خيري طليبي كما يقول البلاغيون، مما يعني أن دلالاتها من باب التأكيد على حقائق واقعية صادقة، فهي كالقانون الثابت، وكالقاعدة المطردة، كما في آيات آخر من مثل: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ.عبد الكريم
حسين

الإِسْلَامُ》 (آل عمران: 19)، و﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر: 2)، و﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ (الذاريات: 6) وغيرها. ومن ثم يسهل فهم الآيات التي يستشكل مدلولها ببردها إلى هذا المبدأ، وقد وضع القدماء مبدأ "رد المتشابه إلى الحكم" إذا استشكل عليهم الأمر في فهم آية من الآيات المتشابهة.

و- **معرفة الاطرادات الأسلوبية:** أو عادات القرآن في كلامه - كما يسمى ابن عاشور - أي أن القرآن الكريم يستخدم ألفاظاً مرات عديدة في سور شتى، وتكون دلالتها واحدة في كل مرة، ومن ثم يستطيع الباحث والقارئ والمؤرخ أن يقطعوا بثبات دلالتها، وعدم خروجها إلى دلالات تناقض الاطراد الدلالي الوارد في باقي الآيات التي جاءت فيها تلك اللفظة. مثل الكلمات التالية: الله، رب العالمين، الإسلام، الجنة، النار، جهنم، المؤمن، الكافر، الرجال، النساء، الزوج، الفقير، المسكين... إلخ. أو أن ترد اللفظة بعينها في السور المكية، بمعنى معين، ثم ترد في السور المدنية بمعنى آخر، أو أن ترد اللفظة في السور المكية ثم تختفي في السور المدنية، والعكس. إلا أن يحدث استثناء خاص يسويغه السياق اللغوي، فتخرج اللفظة عن معناها المطرب إلى معنى خاص استثنائي، مثلما فعل ابن فارس في كتابه "أفراد كلمات القرآن العزيز" حيث عد أربعاً وثلاثين كلمة وردت بمعنى واحد حيث وقعت في القرآن، ما عدا موضعًا واحداً جاءت فيه تلك الكلمات بمعنى مخالف؛ من ذلك أن لفظة "البروج" تعني الأبراج السماوية حishما وردت في القرآن، إلا في قوله تعالى: ﴿أَيُّنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ (النساء: 78) فهي القصور⁽⁵⁷⁾. وأن لفظة "الصلوات" تعني الدعاء أو الصلاة المفروضة حishما وقعت في القرآن، عدا تلك الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمْتْ صَوَامِعٍ وَبَيْعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدٍ﴾ (الحج: 40)، فهي أماكن العبادة. وهكذا فعل مع باقي الكلمات التي تشبه حالة لفظتي "البروج" و"الصلوات".

ولذلك يرى فاضل السامرائي ضرورة مراجعة المواطن التي وردت فيها المفردة التي يراد تفسيرها واستعمالاتها ومعانيها ودلالاتها، وكذا النظر في تغيير المفردة كالإبدال نحو (يظهر) و(يتظاهر)، و(يدرك) و(يتذكر)، والذكر والمحذف مثل: (تذكرون) و(تذكّرون)، و(يستطع) و(يستطيع). وتغيير الصيغة نحو: مغفرة وغفران، وعدوان وعداوة، ونخل ونخيل. والإدغام والفك نحو: (من يرتد) و(من يردد)، و(يشاق) و(يشافق) إلخ... إذ لا يخلو ذلك منفائدة ومعنى⁽⁵⁸⁾.

هذا، في الألفاظ المفردة، ولا يختلف الأمر كذلك في التراكيب والأساليب، إذ يتكرر في القرآن أسلوب {يا أيها الذين آمنوا}، وأسلوب {إن الذين آمنوا}، ويأتي بعد الأسلوب الأول أمر أو نهي، أما الثاني فيأتي

بعده وصف للمؤمنين، ووعدهم بالنعم. أما إذا كان الأسلوب {إن الذين كفروا}، و{الذين كفروا}، فيأتي بعدهما وعد للكافرين، وتقرير لهم، ووصف لأعمالهم المشينة. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً تفوق الحصر، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِاِيَّاتِنَا اُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: 39)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَخَذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أُولَئِكَ﴾ (المائدة: 52)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِّ﴾ (آل عمران: 7)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا إِلَيْهِمْ إِنَّمَا تُجْزِوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التريم: 07)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ (آل عمران: 6).

ز - الاستعانة بعلم الإحصاء: لقد بات الإحصاء من الآليات التي دخلت كل مجالات الحياة، وكل العلوم والمعارف، وبه يتم تحديد الموضوعات أكثر، وال المجالات المعرفية، وراح الباحثون والنقاد يخصصون مفردات الدواوين الشعرية، ويصنفونها ضمن حقول دلالية خاصة، ليقتربوا أكثر من المضامين الشعرية المحددة لنطق شعرى ما، في عصر ما، أو لشاعر معين. وكان القرآن الكريم أول الموضوعات التي بدأ فيها التصنيف الإحصائي، ولا يزال، من مثل مفردات القرآن، وغريب القرآن، وأفراد كلمات القرآن، وكلمات قرآنية لا نستعملها... إلخ. و«سوف تشهد السنوات القادمة دراسات لغوية معمقة لم يكن لها أن تتم قبل توظيف الحواسيب الإلكترونية في خدمة البحوث اللغوية، وسوف يكون بالإمكان إعادة النظر في قاموس ألفاظ اللغة لترتقي بما ينبغي أن الرقي به من ناحية، ولنعيد إلى الاستعمال ألفاظاً بعُدَّت عنده في فترة من الفترات»⁽⁵⁹⁾.

أما ألفاظ القرآن الكريم، فإحصاؤها يحمل الباحث على التأكد من اطّراد دلالتها، ومن ثم يكون لديه حجة ودليل على صرف اللفظ عن دلالته الوضعية، أو إبقائه عليها. ومثالنا في ذلك قضية النسخ في القرآن التي ينكرها بعض الدارسين؛ قدّيماً وحديثاً، والذين انتصروا لعدم ورود النسخ في القرآن، اعتمدوا الإحصاء، فرأوا أن كل ما ورد من لفظ "آية" بصيغة المفرد لا تعني الآية القرآنية النصية، إنما تعني الآية الكونية، من جبال وبحار وأفلاك ونجوم ومعجزات الرسل والأنبياء... إلخ. ولعل هذا التخريج صحيح إذا ما استعرضنا هذه الآيات التي تبلغ 84 آية، كلها تطرد في معنى الآية الكونية، أو المعجزة، إلا ما ورد في سورة البقرة ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِّهَا نُأتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: 106). لكن هذه الآية تتحدث عن تغيير القبلة، والسياق القرآني السابق واللاحق للآية يدل على ذلك، فهو في معرض الحديث عن أهل الكتاب، لاسيما اليهود، والرد على أقوالهم وغمزاً لهم في رفض تحويل القبلة⁽⁶⁰⁾. فالنسخ، هنا، نسخ شريرة أهل الكتاب السابقة بالشريعة الإسلامية الجديدة. وإن كان للشيخ محمد عبده والشيخ محمد الغزالى رحهما

الله رأياً مخالفًا لهذا التفسير، فهما يقران بأن الآية في ذلك الموضع من سورة البقرة، تعني ما يؤيد الله تعالى أنبياءه من الدلائل، يعني أنها ليست الآية القرآنية اللغوية⁽⁶¹⁾.

ح -**الجمع والترجيح بين الآليات:** ومعنى ذلك أنّ مفسر القرآن لا يسير سيرًاً أحاديًّاً، متخدًاً آليَّةً واحدةً فقط في البحث عن دلالة الآيات، ففي كثير من الأحيان يمزج بين هذه الآليات، بحسب ما يتطلبه الوضع الخاص بكل آية، مع ترجيح الداعي الأقوى، والأصلح لتحديد الدلالة الأقرب إلى المقصود. ومن بين هذه الآليات في تفسير الآيات، نجد تفسير القرآن بالقرآن، لأنّه لا ينافق بعضه بعضاً، بل يشرحه ويبيّنه، لاسيما إذا اختلفت القراءات القرآنية المعروفة. فالذين أكدوا -على سبيل المثال -إمكانية رؤية الله تعالى يوم القيمة اعتمدوا القراءة الثانية من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ (الإنسان: 20)، حيث وردت لفظة "مُلْكًا" في رواية أخرى بصورة "مَلِكًا"، ومن ثُمَّ دلت على ذات الله تعالى، وعلى إمكان رؤيته يوم القيمة.

ومن آليات البحث في دلالات الخطاب القرآني أيضًا، آلية المناسبة بين الآيات، وهي الآلية التي تشرح السياق بوصفه كلاً متكاملاً، غير مجزوء، ولا مقطوع ببعضه عن بعض. فلا بد من النظر إلى السياق العام، وإلى شكل المناسبة بين الآيات المكونة له، وإلى الموضوع المتحدث عنه، وهو ما يطلق عليه في لسانيات النص بالاتساق والانسجام. فنرى، مثلاً، كيف ذهب محمد عبده في تفسيره آية النسخ التي اعتمدها كثير من العلماء، مخالفًا الرأي المتعارف عليه منذ قرون، حيث يقول: «ولقد كان من اليهود من يشك في رسالته عليه السلام بزعمهم أن النبوة محتكرة لشعب إسرائيل... فرد الله تعالى عليهم في مواضع... منها هذه الآيات... كأنه يقول: إن قدرة الله ليست محدودة، ولا مقيدة بنوع مخصوص من الآيات، بل الله قادر على أن يأتي بخير من الآيات التي أعطاها موسى، وبمثلها»⁽⁶²⁾. وذلك حين قال اليهود: لو لا أوي محمد مثل ما أوي موسى من الآيات. وقد وافق الشيخ محمد الغزالى على هذا التحليل، ثم ذكر سبب ذلك بكون التعقيب الذي ورد في آخر الآية وهو: ﴿أَلمْ ترَ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ يتنااسب وينسجم مع ذلك المفهوم، ولو كان الأمر شرعياً لقال: إن الله عالم حكيم، حيث فيه تبديل حكم باخر، ولكن الوضع غير ذلك، لهذا عقب بذكر قدرة الله لا حكمته⁽⁶³⁾.

وبالجملة، فإن القرآن الكريم -باعتباره نصًاً فريدًاً معجزًاً -تعاون في تفسير مراد آياته ومقاصدتها أمور نصية لغوية، تنبغ من النص نفسه، وأمور خارج نصية، غير لغوية. فالأمر الأول متاح إلى حد كبير لكل من له

مقدمة، ودرية باللغة العربية، وطريقة اشتغالها، أما الأمر الثاني فيقتصر على الذين لهم معرفة واسعة بالتاريخ والمجتمع والواقع المختلفة. وفي كلتا الحالين لا يحيد عن معرفة الأسس الكبرى التي تنطوي عليها نصوص القرآن الكريم بصورة عامة، لكي نقترب من الدلالات المقبولة والصحيحة، فلا يفسّر القرآن بما لا يقبله نسق خطابه، أو تحمل الآيات فوق طاقتها؛ من معانٍ تخالف الخط العام الذي يرسمه القرآن نفسه في خطابه للناس.

قائمة الهوامش:

- 1 - الغيلوجيا علم تاريجي يهدف إلى معرفة الحضارات الغابرة بواسطة دراسة ما تختلف من وثائق مكتوبة. يراجع: سالم شاكر، مدخل إلى علم الدلالة، ص 72.
- 2 — محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت — المركز الثقافي العربي الدار البيضاء: ط2، 1996 هامش ص 245
- 3 - طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للتفكير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص 160.
- 4 - مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، 1995، ص 317.
- 5 - بسام قطوس، إستراتيجيات القراءة، التأصيل والإجراء النبدي، دار الكندي للنشر والتوزيع، د.ط، 1998، ص 11.
- 6 - المرجع نفسه، ص 13.
- 7 - ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تتح: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، 2006، فصل علم التفسير، ص 22.
- 8 — يراجع: حلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط، ج2، ص 177 . 175
- 9 . ينظر الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 174.
- 10 . ينظر المرجع نفسه، ج2، ص 174.
- 11 — عبد العظيم الزرقاني، منهاج العرفان في علوم القرآن، دار السلام الطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط3، 2010، مجلد 2، ص 381
- 12 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص 23
- 13 - المرجع نفسه، ص 24.
- 14 - فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البياني، جامعة الشارقة، 2002، ج 1، ص 12.
- 15 - المرجع نفسه، ص 12.
- 16 - عبد الفتاح لاشين، صفاء الكلمة القرآنية، دار المريخ للنشر، الرياض، 1983 ، ص 61.
- 17 - عماد الدين محمد الرشيد، أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه، دار الشهاب 1999 ، ص 5.
- 18 — علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة للنشر والتوزيع، ط 1 ، 1993 ، بيروت، لبنان، ص 12.
- 19 . المرجع نفسه، مقدمة الكتاب.

- 20 - محمد أركون، أين الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط 2 1995 ، ص 2 من المقدمة.
- 21 . محمد جابر الأنصارى، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الشروق، ص 7.
- 22 - الشاهد محمد البوشيخي، نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ط 1، 2003، ص 3.
- 23 - مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم دمشق، ط 6، 2009، ص 52.
- 24 - الشاطبي، المواقف، تتح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ج 2، ص 130 - 131.
- 25 - طاهر محمد محمود يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير، دراسة تأصيلية، دار ابن الجوزي، للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 1425 هـ، (2005) ص 216.
- 26 - صالح فاضل السامرائي، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2000، ص 66 - 67.
- 27 - ينظر: الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مجلد 20، ص 178.
- 28 - ينظر: فهد بن عبد الرحمن بي سليمان الرومي، تحريف المصطلحات القرآن وأثره في انحراف التفسير في القرن الرابع عشر، ط 1، 2003، ص 81.
- 29 - ينظر المرجع نفسه، ص 12.
- 30 - المرجع نفسه، ص 81.
- 31 - يمكن مراجعة موقع: islamahmadiyya.net أرشيف، للاطلاع على هذه التأowيات.
- 32 - تفسير الشعراوى، أخبار اليوم، قطاع الثقافة، د. ت، د. ط. ص 12908
- 33 - ابن فارس، أفراد كلمات القرآن العزيز، ص 12. وقد أنكر الألوسي هذا التأويل. ينظر، الألوسي، روح المعانى، تتح: علي عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ، ج 1، ص 560.
- 34 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 2، ص 493.
- 35 - ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، د. ت، ص 292 - 293 .
- 36 - ينظر: المرجع نفسه ص 205 وما بعدها
- 37 - ينظر المرجع نفسه، ص 641 وما بعدها.
- 38 - يراجع: التهامي نقرة، منهجية التجديد في التفسير، ملتقى القرآن الكريم، محاضرات الفكر الإسلامي، الجزائر 1981، ج 2، ص 55.
- 39 - مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار الحديث، الرياض 1425 هـ، ط 1، ص 30 - 31.
- 40 - ينظر: المرجع نفسه، ص 30.

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ.عبد الكريم
حسين

- 41 - مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام ، ط 2 1997، ص 25.
- 42 - عبد العال سالم مكمم، المشترك اللغطي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1996، بيروت، ص 55.
- 43 - تمام حسان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2007، ص 237.
- 44 - ينظر، تمام حسان، من روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 1993، الفصل السابع، ص 211 وما بعدها.
- 45 - تمام حسان، من روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، ص 212.
- 46 - المرجع نفسه، ص 211.
- 47 - وقد سمي حسان تمام هذه الآلية بالسياق الواقعي، وأدخل فيه الغرفي، والتاريخي، والجغرافي، والتدابي. ينظر كتابه: اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2007، ص 248.
- 48 - البحيرة والوصيلة والسائبة والخام، نوع من الأنعام كان يهمل ولا ينتفع به، رعاية لتعظيم الأصنام بزعم العرب.
- 49 - تمام حسان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، ط 1، القاهرة 2007، ص 248.
- 50 - الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984، ص 25.
- 51 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط 2، 1384هـ - 1964 م، ج 1، ص 436.
- 52 - ينظر، الوحدى، أسباب النزول، تتح: ماهر ياسين الفحل. دار الميمان للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 2005، ص 162.
- 53 - محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط 4، 2000، ص 5.
- 54 - ينظر: محمد التومي، الجدل في القرآن الكريم، شركة الشهاب - الجزائر، د ط، د ت، ص 5.
- 55 - ينظر: محمد شحورو، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 292، 205، 641.
- 56 - عبد العظيم الزرقاني، منهاج العرفان في علوم القرآن، تتح: أحمد عيسى المعصراوي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط 3، 2010، مجلد 2، ص 623.
- 57 - ينظر: أحمد بن فارس، أفراد كلمات القرآن العزيز، تتح: حاتم صالح الضامن، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق سورية، ط 1 ، 2002، ص 9 وما بعدها.
- 58 - يراجع: فاضل صالح السامرائي، على طريق التفسير البصري، جامعة الشارقة، 2002، ج 1، ص 12-13.
- 59 - محمد الجوادي، كلمات القرآن التي لا نستعملها، دراسة تطبيقية لنظرية العينات اللغوية، دار الشروق، ط 2، 1997، ص 8.
- 60 - ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 1، ص 456.

الخطاب القرآني وآليات قراءته

أ.عبد الكريم
حسين

61 - ينظر: محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار نحضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط6، 2005، ص 200 وما بعدها.

62 - محمد الغزالي، نظرات في القرآن، ص 205.

63 - ينظر: المرجع نفسه، ص 203.

Computational Linguistics and Machine Translation and their Implications in Arabic Linguistics

أ. فضيلة ختو، أ. نجاة بشير (جامعة وهران 1 / الجزائر)

ملخص:

شكّلت اللّسانيات الحاسوبية منعرجاً حاسماً في تاريخ اللّسانيات التقليدية بكلّ توجّهاً منها، ويرجع ذلك إلى تطوير العلوم التكنولوجية والمعلوماتية مما يفرض استفادة اللّسانيات من كلّ معطيات التكنولوجيا، كلّ ذلك له دور في تطوير اللّسانيات حيث اتّخذت الترجمة الآلية كوسيلة رئيسة ترمي الوصول إليه وهو هدف اللّسانيات الحاسوبية.

الكلمات المفتاحية: اللّسانيات، الترجمة، الترجمة الآلية، اللّسانيات الحاسوبية.

Computer linguistics has become a critical turning point in the history of traditional linguistics in all its directions. This is due to the development of technological and informatics sciences, which requires the utilization of linguistics of all technological data, all of which play a role in the development of linguistics.

Key words : Linguistics, Translation, Machine Translation, Computer Linguistics

نص المقال:

شهدت الدراسات اللغوية في السنوات الأخيرة تقدّمات وتحولات عديدة مسّت كلّ جوانب الدراسة اللغوية سواء من الجانب المعرفي أو المنهجي، وساعد في ذلك علم الترجمة بشكل كبير خاصة في مجال "اللّسانيات"؛ هذا العلم الذي اطلع عليه العرب في بداية الأربعينيات من القرن 20، مما أدى إلى ظهور حركات ترجمية حثيثة في الوطن العربي معينة بصعوبات في نقل معارفه إلى القارئ العربي، نظراً لامتلاكه النزد اليسير من مكونات الترجمة، وأجهزت جهود العلماء إلى اختراع وسيلة لتخزين المعلومات واستعملوا الحاسوب الآلي واستبطوا كذلك وسيلة للترجمة الآلية.

أدى التسارع المهائل في الدرس اللساني الغربي إلى ضرورة ترجمة اللسانيات والعمل على اللحاق برückb المعرفة اللسانية الغربية ونقلها إلى العربية، ولا يتأتى ذلك إلا بامتلاك المترجم لأدوات الترجمة والتّمرس عليها، والمعرفة التامة بمصطلحات الدرس اللساني الغربي حتى يتم ترجمته وربطه بالمفهوم الدقيق المراد التعبير عنه، وهي عقبة من عقبات ترجمة اللسانيات -مشكل المصطلح اللساني-.

اللسانيات كما هو معلوم علم من العلوم اللغوية التي يعني بها اللغويون سواء العامة منها أو التطبيقية، ووجلت إليها الدراسات المتخصصة رويداً رويداً لأهميتها الكبيرة في مجال العلم، حيث ارتبطت بميدان آخر كدراسة لغوية وهي "الترجمة" لتنتقل لنا هذا الكنز المعرفي الذي يعني به الكثير من اللغويين وأسهموا إسهاماً كبيراً في التهلل منها ونقل معارف اللسانيات التي أصبحت الترجمة جسراً وطريقاً ممهدًا لحضن علومها باعتبار اللسانيات مُكمِّن تفجّر علم الترجمة، حيث صاحبت في ذلك مصطلحات الدرس اللساني الذي واجه فيما بعد مشكلة التوحيد في الوطن العربي.

الإشكالية المطروحة هنا: هي ما دور اللسانيات الحاسوبية والترجمة في تطور اللسانيات العربية في ظل ما تشهده الدراسات اللغوية الغربية من تطور سريع في الدرس اللساني؟

1/اللسانيات والترجمة، قراءة في المصطلح:

شهد القرن التاسع عشر توسيعاً ونضجاً في الدراسات اللغوية في الغرب وامتدت آثارها إلى يومنا هذا في علم يدعى "اللسانيات Linguistique" مستعينة بعلوم أخرى ساعدت على انتشارها عنصر التأثر والتأثير مهمدة لنشأة علوم فرعية جديدة منبعها اللسانيات، فهي تمثل عامل تحدي لا تهديم، و"اللسانيات ضرب جديد من ضروب الدراسة اللغوية يعتمد منهاج ووسائل محدثة لا تقتصر على هذه اللغة دون غيرها".⁽¹⁾

من المعلوم أن اللسانيات على صورها الحالية ظهرت على يد اللساني السويسري فرديناند ديسوسير الذي أخرج اللسانيات من المعيارية إلى الوصفية والعلمية، وأصبحت اللسانيات تُعرف بأكّها: "علم يدرس اللغة الإنسانية دراسة علمية تقوم على الوصف ومعاينة الواقع بعيداً عن النزعة التعليمية والأحكام المعيارية".⁽²⁾

أطلق أبو نصر الفراي (ت 339هـ) على العلوم اللغوية اسم "علم اللسان" الذي ينبع إلى فرعين أوهما يتعلق بالألفاظ الدالة عند أمة ما، والثاني علم قوانين تلك الألفاظ⁽³⁾، ويذكر في موضع آخر: "إنَّ علم اللسان عند كلَّ أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما ترَكِّب وقوانين تصحيح الكتابة وقوانين تصحيح القراءة...".⁽⁴⁾

تُعرَّفُها خولة طالب الإبراهيمي: "الدراسة العلمية والموضوعية للسان البشري أي دراسة تلك الظاهرة العامة والمشتركة بين بني البشر والجديرة بالاهتمام والدراسة بغضِّ النظر عن كلِّ الاعتبارات الأخرى التي لا تعدُّ من صلب اهتمام اللسانيين"⁽⁵⁾، وهو ما قدّمه سوسير في كتابه "محاضرات في الألسنية" حينما درس اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها واعتبرها موضوع اللسانيات أي أنَّ اللغة في ذاتها جوهر الدراسة اللسانية.

* الترجمة:

حين يجري الحديث عن الترجمة ودورها في نقل علوم اللسانيات وتطورها، فإننا ننظر إلى الجانب التطبيقي للسانيات ألا وهو الترجمة التي أغنتها قديماً ولا تزال تُغْنِيها في أيامنا "وفي الترجمات العربية غنى يتجاوز الحدود، ومني تجاوز الشيء حدّه انقلب إلى ضدّه كما يقال، فالمترجمون يجرّون وراء الجديد بسبب وبغير سبب. وقد يفعلون هذا جهلاً بما هو موجود، أو جهلاً بما ولده الآخرون".⁽⁶⁾

تكتسي الترجمة أهمية كبرى-بدون منازع- في ظلِّ ما تشهده العلوم من تسارع في خطى ركبها وتقدمها، وما تشهده الأمة العربية من نحضة علمية ونماء لغوٍ خاصٍّ خلال القرن العشرين حيث أصبحت الدراسات اللغوية وخاصة المعجمية منها والترجمة يسيران في طريق لاحِبٍ ومتوازٍ لاحتياج اللسانيين العرب إلى ذلك، ولتشعب العلوم وتدخلها من جهة، ولطالما ساد الرأي بأنَّ الترجمة كعملية يمكن الاضطلاع بها بمساعدة اللسانيات إلى حدٍّ كبير باعتبارها فرع من فروع اللسانيات التطبيقية كصناعة المعاجم، واللسانيات الحاسوبية وتعليمية اللغة... وغيرها، ويمكن توصيف عملية الترجمة بصورة جزئية عن طريق النماذج الألسنية؛ ذلك أكْهَا ركنت واستهدفت إلى علم اتّسم بالعلمية ودقة المصطلحات.

تعريف الترجمة:

تقول كاترينا رايس في تعريفها للترجمة بأكْهَا "عملية تواصل ثنائية اللغة وبتوسُّط، تهدف عادة إلى إنتاج نص باللغة الهدف يُكافئ وظيفياً نص لغة المصدر".⁽⁷⁾

يفهم من قول كاترينا رئيس دور المترجم في معرفته للغة المصدر ولغة الهدف بشكل ممتاز يمكنه من ممارسة عملية الترجمة بشكل جيدٍ وصحيحٍ ومزاولته بذلك النشاط الترجمي، وممّا لا شك فيه في كلّ عملية ترجمة أننا نلمس نوعاً من التنازل على حساب اللغة المصدر أو اللغة الهدف حتّى تتم عملية الانتقال، وهو ما يُعرف بمصطلح Entropie (الأنتروبيا)، وتعرفها جووال رضوان بقولها: "أحد المشاكل التي تبرز أثناء البحث عن المعادل Equivalence هي الخسارة أو الأنتروبيا Entropie حيث تجد اللغتان نفسيهما في حالة مواجهة خاضعتين لقوانين لفظية وتركيبية ولقطعها الواقع غالباً ما يكون مختلفاً" (8).

أقيمت حول الترجمة عدّة ملتقيات وأولها ما قام به منتدى العلاقات العربية والدولية حول الترجمة وإشكالات المثاقفة سنة 2014 ونشر أعمال المؤتمر الأول له سنة 2015، ثمّ نظم مؤتمراً ثانياً للترجمة وإشكالات المثاقفة (2) سنة 2015 لتنشر أعماله سنة 2016.

لقد ارتبطت الترجمة أيضاً عند بعض اللغويين منهم فورطونا إسرائيل بمصطلح التملّك Appropriation، يعتبرأ كلّ ترجمة تملّكاً سواء كان جيداً أو رديئاً (9)، وقدر ما هو نتيجة لإكرام ما فهو من جهة أخرى تأكيد لحرّية حتّى يظلّ التلاقي بين النصوص أمراً ضروريّاً.

يعرف وليد حمارنة الترجمة من منظور لساني فهي عنده "نقل رسالة لسانية من لغة إلى أخرى" (10)، وهو ما يشترط معاينة الحقول الدلاليّة في كلّ من اللغتين لوضع المصطلح المناسب وفرز ما ليس له مقابل في اللغة الهدف.

ليس ثمة شكّ في أنَّ الترجمة اليوم أهمّ عامل للتلاقي الثقافي والعلمي خاصّة في مجال الألسنّة، يقول في ذلك اللغوي فرانتس روزنزوينg (Franz Rosenzweing) قوله المشهور "إنَّ الترجمة تمثل العمل كخادم لسيدين" (11)، حيث تونّي اللغويون الخذر في ترجمة المصطلحات اللسانية وذلك بمعرفة أصولها وأبعادها وتحولها الدلاليّة خاصّة بعد الدور الذي تقوم به المحاجع اللغوية في الوطن العربي من جهود توحيد المصطلح اللساني الذي عايش ولا يزال يعايش فوضى مصطلحية رغم ظهور علم المصطلح والمصطلحية الحاسوبية (Terminotique)؛ وهو قرآن بين علمين يمكن من المعالجة الآلية للمصطلح، مثلما ظهر مصطلح اللسانيات الحاسوبية وذلك بعد خروج اللسانيات من المعيارنة إلى الوصفية ودخولها عالم التكنولوجيا الحديثة، لتصبح للترجمة الآلية دور في تطوير اللسانيات العربية خصوصاً، وتسهيلاً بذلك الثورة المعلوماتية إضافة

إلى الألسنية أبرز إفرازات التلاقي الذي تولّدت عنه المصطلحية الحاسوبية التي لها هي الأخرى دوراً في إنشاء بنوك إصطلاحية تضم الملايين من المصطلحات مصحوبةً بتعريفاتها وشواهدها وسياقاتها المعرفية.

2/ جهود اللغويين في ترجمة اللسانيات:

اجتّهت اللسانيات العربية وتحت نحْوا يمزج المقولات النظرية الغربية الحديثة بمقولات نظرية التّنمية العربيّ، فكما يقال: "العلوم إذا اختلفت في المنهج تبادلت في الهوية"⁽¹²⁾، وهو ما ينطبق على اللسانيات العربية وإن تلّكت خطّاتها على مدارج التعرّيف فهدفها الثاني بعد ضبط النص القرآني "ضبط التحوّلات الناجمة عن التّفاعل الأممي واللّساني"⁽¹³⁾، الذي حُقِّق قصب السبق في التّنظير للسانيات.

تحافّت المترجمون العرب والعرب على ترجمة اللسانيات منذ ظهور كتاب فرديناند دو سوسيير «Cours de linguistique générale» والذّي ترجم إلى أكثر من مصطلح فاق العشرين، منها: علم اللغة، علم اللسان، اللغويات، اللسانيات، الألسنية...⁽¹⁴⁾.

تطمح اللسانيات العربية إلى إثراء البحث اللساني العالمي وذلك بإنتاج معرفة لسانية عربية مترجمة كانت أو منتجة وإن كان المنجز العربي في مجال اللسانيات قليل إذا ما قورن بالمنجز الغربي "وقيام لسانيات عربية أو لسانيات العربية في المستوى العلمي اللاقى مرهون في بنائه النظري والمنهجي بمدى قدرة الأبحاث اللسانية العربية على التعامل مع اللغة العربية تعاماً مباشراً".⁽¹⁵⁾

الدرس اللساني العربي أحوج ما يكون إلى استيعاب التّشعبات اللسانية الغربية من خلال الانفتاح على مختلف التّصوّرات التي تعرضها المذاهب أو المدارس اللسانية الغربية خاصة في ظلّ ما تشهده من سرعة وتنيرة في تناول جانب من جوانب اللسانيات مما جعلها بعيدة كلّ البعد عن اللسانيات العربية التي تأخرت في اللحاق برّكب اللسانيات الغربية خاصة بعد عولمة الدراسات ورقمتها، مما جعل الجانب التطبيقي للفكر اللساني الغربي أكثر تطوارًأ ونضجاً.

الأمر الذي يجعل من اللسانيات العربية كما قال عبد القادر الفاسي الفهري نوعاً من الخطاب اللساني المزيل، باستثناء جهود واحدة أبرزهم البروفيسور عبد الرحمن الحاج صالح-رحمه الله-، الفاسي الفهري، مصطفى حركات، مصطفى غلغان... وغيرهم، غير أكّنه المجهودات القليلة لا تنفي ما قام به اللسانيون العرب حيث أضافوا للدرس اللساني العربي وساهموا في تنمية وتطوير البحث اللساني العربي، وجاءت هذه الدراسات

على نمطين الأول منها يتصل بالتراث، والثاني منقول مباشرة عن الغرب إلى الدرس اللساني العربي من خلال الترجمة، كل ذلك دعم الدرس اللساني العربي منذ زمن إبراهيم أنيس ومحمد كمال بشر، وعبد السلام المساي وآخرين كثيرون.

إلا أن ما قام به هؤلاء اللغويون لم يمنع من ظهور اجتهادات لسانية معاصرة قام بها كل من الفاسي الفهري، أحمد المتوكل ومصطفى غلغان زاوجت بين العام والخاص من اللسانيات. ولقد ذكر مصطفى غلغان جملة ما قام به كل من الفاسي الفهري في إطار النحو التوليدية، وأحمد المتوكل في إطار النحو الوظيفي في كتابه اللسانيات العربية؛ إذ يذكر نفلاً عن قول أحمد المتوكل: "حاولنا في هذه المجموعة من الدراسات أن نشارف هدفين اثنين: إغناء لسانيات اللغة العربية بتقديم أوصاف وظيفية لظواهر نعدها مركزية بالنسبة للدلاليات وتركيبيات وتدواليات هذه اللغة وتطعيم النحو الوظيفي كلما مسّت الحاجة إلى ذلك بمفاهيم يقضيها الوصف الكافي لهذه الظاهرة أو تلك" (16).

أما عبد القادر الفاسي الفهري فكانت إسهاماته في الدرس اللساني تهدف إلى "إبراز خصائص بنية الجملة في اللغة العربية من خلال محاولاته الناجحة لتكيف فرضيات النحو التوليدية وبنيات اللغة العربية" (17).

إذا ما أردنا التحدث عن جهود الدكتور "مصطفى غلغان" الغني عن التعريف في الساحة اللغوية وخاصة اللسانية، فإنه من العسير- بالنسبة لي كباحثة مبتدئة- التحدث عنه والإلمام بكل ما قدّمه من إضافات كثيرة للدرس اللساني العربي تستدعي بذلك الإحاطة الشاملة والفحص الدقيق لكل المادة العلمية التي قدّمتها للدرس اللساني العربي، فكما ذكر في كتابه اللسانيات العربية فإن كل لسانٍ "قد يأخذ بأكثر من موقف دفعه واحدة، أو ينتقل من موقف إلى آخر خلال فترات حياته العلمية. ونظرًا للتطورات التي عرفتها النظريات اللسانية فقد عرف الخطاب اللساني بدوره اتجاهات متعددة، الأمر الذي يجعل كل محاولة تستهدف ترتيب الكتابة اللسانية وتصنيفها عملية محفوفة بكثيرٍ من الصعوبات" (18).

يؤكد مصطفى غلغان في موضع آخر من كتابه "اللسانيات العربية" أن تلك الأبحاث اللسانية العربية التي زاوجت بين البعد العام والخاص رغم قلتها دليل كافٍ على تفنيد الرأي القائل بضرورة البحث عن نظرية أصلية أو نظرية خاصة باللغة العربية تنطلق من خصوصية العربية وتفرّدها ضمن اللغات الطبيعية الأخرى. ويدرك في

نفس السياق أنه "بالإمكان قيام بحث لسانيّ عربيّ مُتقدّم جدًا وفق أحدث النظريات والتماذج اللسانية دون أن يتعلّق الأمر بتقليل التماذج اللسانية الغربية تقليدياً أعمى أو مسيخ للغة العربية أو تشويه لها كما يقول دعاة رفض كل تجديد في بحث اللغة العربية⁽¹⁹⁾".

يضيف بأنَّ التحاليل اللسانية الجديدة تفتح للدرس اللسانيّ العربيّ آفاقاً واسعةً لطرح مقتراحات غنية وبناءة وأكثر عمقاً وشموليّةً للغة العربية يستمد آلياته النظرية وأدواته المنهجية من اللسانيات العامة، وبالتالي السُّمو بالبحث في مجال اللسانيات العربية يواكب التّطوير الذي يشهده الدرس اللسانيّ عامّة.

لمصطفى غلفان مؤلفات كثيرة في مجال اللسانيات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

-اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقدية تحليلية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية. الصادر سنة 1998.

- اللسانيات في الثقافة العربية الحديثة: حفريات في النّشأة والتّكوين، سنة 2006.

-اللسانيات العامة تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها، عن دار الكتب الجديد المتّحدة سنة 2009.

-اللسانيات التّوليدية من النّموذج ما قبل المعيار إلى نموذج البرنامج الأدنوي: مفاهيم وأمثلة ، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

-اللسانيات العربية أسئلة المنهج، عن دار ورد الأردنية، 2013.

إلى جانب عديد المداخلات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أيضاً: مداخلة في الندوة الدوليّة حول اللّغة العربيّة والنظريّات اللسانية الحديثة، فاس 22-23 نوفمبر 2008. وغيرها كثير.

كما كانت له أفكار لسانية ذات ابْجَاه نقيّ جاءت في كتابه "اللسانيات العربية الحديثة"؛ فقد أتاح له الزّمن وسعة اطّلاعه على الكتب، وتبعه الدقيق للدراسات اللسانية العربية على المزاوجة بين التنظير والتطبيق في مجال اللسانيات واعتبارها مساهمة أوليّة لرصد بعض الجوانب التّاريخيّة والنّظرية المتعلّقة باللسانيات العربية، "و قبل أن يلج إلى استقصاء البحث اللسانيّ العربيّ مهد بطرح مجموعة من التّساؤلات المنهجية حول اللسانيات العربيّة، وما يكتنفها من غموض ملحوظ وعمومية ساذجة. ومن الأسئلة المطروحة: هل هناك فعلاً لسانيات عربية، ما المقصود بها؟ وما هي سماتها المنهجية...؟ وقد تجلّ التطبيق النّقدي عند

مصطفى غلغان في محاولته القيام بتصنيف للكتابات اللسانية العربية منذ بدايتها الأولى إلى وقت كتابته للدراسة، وحاول أن يجعل تصنيفه مستوعباً لمختلف أطياف وتيارات هذه البحوث اللسانية⁽²⁰⁾.

3/اللسانيات والترجمة:

إذا ما رجعنا إلى رؤية عبد القادر الفاسي الفهري للمصطلح اللساني العربي؛ الذي يمثل بؤرة اهتمام اللسان وال المصطلحي خاصّة فإنه يرى بأنّ المصطلح "يتجه إلى خارج اللغة العربية أي إلى الترجمة والتعرّيف أكثر مما يتّجه إلى التوليد من الداخل"⁽²¹⁾، وأرجع ذلك إلى الفوضى التي يعيشها المصطلح اللساني في الوطن العربي الناتج⁽²²⁾:

-تعدد المقابلات العربية للمصطلح الأجنبي الواحد، اقتراح مقابلات غير واردة ولا تؤدي المعنى، اختلاف مدلول المصطلح الواحد من مدرسة لسانية إلى أخرى، تداخل القطاعات المعرفية، تعدد الألفاظ للمفهوم الواحد أو مفاهيم متشابكة.

نشأت اللسانيات العربية مرتبطة باللسانيات البنوية التي أرخت للتفكير اللساني، وقد أدى التسارع في ترجمة اللسانيات الغربية إلى وجود كم مصطلحي هائل نتج عنه صعوبة تلقي اللسانيات وظهور "المصطلح اللساني المترجم" الذي يقصد به "المصطلح الذي دخل إلى الدرس اللساني العربي عن طريق الترجمة باعتبارها نقلًا للمفاهيم المستجدة على ساحة اللسانيات خلال القرن العشرين"⁽²³⁾، فكما قال أحمد مختار عمر فإذا كانت مصطلحات العلوم تعاني من مشكلة التعرّيف، فإنّ المصطلح اللساني وبدون منازع يعاني من مشكلة التوحيد⁽²⁴⁾ وذلك راجع إلى الترجمة التي أصبحت توازي منزلة العلوم الأخرى من حيث الأهمية.

إذا طرحنا تساؤلاً هنا عن علاقة المصطلح اللساني بالترجمة؟ فإنّا سنقول مبدئياً أنّ جودة المصطلح اللساني واحتياره يسهمان في جودة الترجمة وبالتالي فهم اللسانيات واللّاحق بالتركيب المعرفي، يقول عبد السلام المسدي: "مفاهيم العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما يتميّز به كلّ واحد عما سواه وليس من مسلك يتوصّل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الصطلاحية".⁽²⁵⁾

ساعدت الترجمة العرب على استيعاب المكونات الحضارية الأجنبية خاصة اللسانية منها وطبعوها بيسهمهم الخاص، إذ ظهرت الحاجة الماسّة في القرن العشرين إلى تأسيس علم الترجمة على غرار العلوم الأخرى،

و"نشطت حركة الترجمة في العالم العربيّ منذ القرن التاسع عشر، وكانت مصر سبّاقة في هذا المجال، إذ أسّست مدرسة الألسن وشجّعت الترجمة في مختلف المجالات بهدف الالتحاق بالركب الحضاري الغربيّ. ولا أحد ينكر أنَّ التهضة العربيّة الحديثة قامت على ترجمة المكوّنات الثقافية والعلمية والحضارية الغربية عن طريق الإرساليات والمثقفة والتأثير والأقلمة والاستنبات"⁽²⁶⁾.

لا ضير أن نشير إلى أن الترجمة تواجهها بعض التحديات باعتبارها قضية جوهرية وأبرزها: ما تواجهه اليوم من استغلال للتكنولوجيا والإعلام الآلي لإبحاز ترجمات آلية تبتعد كل البعد عن روح الترجمة على حد تعبير الأستاذ الطيب بودربالة-أستاذ بجامعة باتنة الجزائر.-

أما إذا عدنا إلى نظريات الترجمة وتطورها فنجد أنها قد ارتبطت تاريخياً وتطورت بتطور علم اللسانيات واللسانيات التطبيقية وغيرها، مما أدى إلى ظهور مواقف نظرية وفلسفية تتعلق بعلاقة دراسات ونظرية الترجمة بالحقول اللسانية على الخصوص ويرى فاسيلسكيو تسيفيتيس (2003) أنَّ "نظريَّة الترجمة مررتْ منذ نشأتها إلى يومنا هذا بثلاثة مراحل: المرحلة ما قبل اللسانيات التي ظلت حتى مطلع القرن العشرين، تميَّزت بمقاربة لغوية وفلسفية قام بها المترجمون لأجل تعميق معرفتهم بعملهم، وتلتها المرحلة اللسانية ودامَت حتى السُّتينيات من القرن الماضي وركَّز فيها الدارسون على التحليل العلمي للظاهرة الترجمية، لتتأتي بعدها المرحلة ما بعد اللسانية التي ابتدأتْ منذ سبعينيات القرن الماضي..."⁽²⁷⁾.

لا يفوتنا المقام أن نشير إلى أنَّ للمجامِع العربيَّة جهوداً جبارةً في تنشيط حركة الترجمة وكذا التعرِيب في العصر الحديث منها مجمع اللُّغة العربيَّة بدمشق والقاهرة والأردن، والحادِي المِجَامِع اللُّغويَّة، ومكتب تنسيق التعرِيب بالرسَّاط، والمِركَز العربي لِلتعرِيب والتَّرجمة بدمشق، ومعهد الخرطوم الدولي لِللغة العربيَّة، وكذا المؤسَّسات التعليمية والمعاهد، كلَّها ساهمت بقدر كبير ووفير في تنشيط ورقى حركة الترجمة.

٤/اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية:

اللّسانيات ليست وليدة الأفكار الحاسوبية بل هي فكرة سبقت التّطورات التّكنولوجية، ثمّ ما فتئت أصبحت أمراً ضروريّاً حزءاً الاحتياجات الإلكترونيّة التي لحقت كلّ العلوم، ولا مجال لنفي أو تفنيد أنَّ الدراسة اللّغوية أسبق من الدراسات الآليّة، غير ما يلاحظ منذ القدم ارتباطها - الدراسات اللّغوية - بالرياضيات منذ زمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، إلّا أنها لم تظهر للوجود بصفة نهائية حتّى ارتبطت السبرنيطيقا بالدرس اللّساني،

وبعد أربعينيات القرن التاسع عشر ظهرت المشاريع اللسانية الآلية بشكلٍ بارزٍ في أعمال هايس (D.G.Hays)، ثم إينجف (V.Yngve) إلى جانب المؤتمرات التي انعقدت والخاصة بالترجمات الآلية منذ أكتوبر 1956.

أ/ مصطلح اللسانيات الحاسوبية:

أفرزت طبيعة العلاقة بين اللغة والحاسوب حقلًا علميًّا مخصوصاً ينهض على دراستها وتحليلها يدعى "علم اللسانيات الحاسوبي"⁽²⁸⁾؛ وكانت الغاية الأساسية من ذلك بناء نموذج لغوي آلي بإمكانه القيام بالعمليات نفسها التي يقوم عليها الذهن البشري في تركيب اللغة وفهمها وتحليلها.

اللسانيات الحاسوبية من المباحث التي عرفت تطويراً في الآونة الأخيرة، و"ميدان تلاقي فيه علوم الحاسوب وعلوم اللسان"⁽²⁹⁾ منذ أن تكرّس العمل على ترقية استعمال اللغة العربية وتطوير تدرسيّها بالاستعانة بالتقنيات اللغوية، فمعالجة اللغة حاسوبيًّا أصبحت اليوم أمراً لا غنى عنه ولا مفر منه، خاصة وأنَّ استثمار الدراسة الحاسوبية والمعلوماتية يحقق نتائج كبيرة للغة العربية في مجالاتها المختلفة وخاصة في مستواها المعجمي؛ حيث بدأ بالبروز بوصفه علمًا مستقلاً وفرعاً من فروع علم اللغة الحاسوبي يطلق عليه علم المعجم الحاسوبي (Machine Readable Dictionary)، وشهدت الصناعة المعجمية ظهور ما يسمى بالمعاجم الحاسوبية أو الآلية، وبظهورها بدأت الصناعة المعجمية تحول من صناعة تقليدية ورقية إلى صناعة معجمية آلية أو إلكترونية.

نستحضر هنا تساؤلاً طرّحه الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح-رحمه الله- في مجال الصناعة المعجمية؛ إذ يُورد أنه: "منذ عشرات السنين كنت أتساءل باستمرار لماذا يقلّد العرب في عصرنا الغربيين في كل شيء- بدون تمحيص غالباً- إلا في ميدان واحد هو صناعة المعاجم ووضع المصطلحات؟"⁽³⁰⁾.

تحدّدت ملامح اللسانيات الحاسوبية المتمثّلة في تلاقي جهازين مفهومين حديثين نوعاً ما هما: اللسانيات في تطورها المتزايد، والعلوم المنطقية الرياضية في رؤيتها الصورية في أول مؤتمر دولي يقام بشأنها سنة 1965 وجاء فيه أنَّ اللسانيات الحاسوبية: "علم جديد تتقاطع فيه اللسانيات مع جهاز صوري تفرزه العلوم المنطقية الرياضية ويختضع للقيود التي تفرضها الآلات المعدّة للمعالجة الآلية للمعلومة، ويفدّي البحث في هذا المجال إلى إنشاء نموذج خوارزمي"⁽³¹⁾.

أصبحت اليوم معاجلة اللغة العربية تدرس ضمن اللسانيات الحاسوبية؛ هذا الحقل الذي تمتزج فيه اللسانيات بالملوماتية، وقد نحي عبد الرحمن الحاج صالح هذا المنحى في دلالة مصطلح اللسانيات الحاسوبية حيث يقول: "إن الدراسات والبحوث العلمية في اللسانيات الرباعية (الحاسوبية) ازدهرت في الوطن العربي في هذه الآونة الأخيرة، وتکاثر إلى حد ما الباحثون في هذا الميدان الذي تلاقى فيه علوم الحاسوب وعلوم اللسان، وهو ميدان علمي وتطبيقي واسع جدًا كما هو معروف إذ يشمل التطبيقات الكثيرة كالترجمة الآلية، والإصلاح الآلي للأخطاء المطبعية، وتعليم اللغات بالحاسوب ..⁽³²⁾".

يرجع السبب في ذلك إلى أن اللغة والحاسوب أصبحا صنفين لا يفترقان، وشهدت اللسانيات الحاسوبية العربية تطورات ملحوظة، ولا شك أن محاولات تطوير العربية للحاسوب أو تطوير الحاسوب للعربية قد فتحت آفاقاً جديدة للدرس اللساني العربي بعدهما كانت المهيمنة أجنبية.

برز علم المعجم الحاسوبي كمجال له موضوعه و المجال الخاص، وعقدت له مؤتمرات وندوات⁽³³⁾ عديدة، وقدّمت في ذلك بحوث وابحاث كثيرة عالجت ماهية المعاجم الإلكترونية وكيفية بنائتها ووظائفها، فصناعة المعاجم العربية تتتطور باستمرار— وقد تم تحقيق منجزات مهمة بفضل أكبر اللغويين والمعجميين خاصة في الوارد اللساني الحديث المتمثل في اللسانيات الحاسوبية⁽³⁴⁾ حتى قيض الله من عمّم فائدة استخدام الحاسوب على العلوم العربية.

ب/ مكونات اللسانيات الحاسوبية:

لسانيات الحاسوبية مكونان متكملان: مكون نظري يعني بـ: "قضايا في اللسانيات النظرية تتناول النظريات الصورية للمعرفة اللغوية التي يحتاج إليها الإنسان لتوليد اللغة وفهمها"⁽³⁵⁾، إلى جانب ذلك يعني بإيجاد حلول للمشكلات اللغوية كالترجمة الآلية من لغة إلى أخرى وذلك بالبحث عن كيفية عمل الدماغ الإلكتروني كلها⁽³⁶⁾، أمّا المكون التطبيقي فيهم "بالناتج العملي لنمذجة الاستعمال الإنساني للغة، وهو ما يهدف إلى إنتاج برامج ذات معرفة باللغة والإنسانية، وهذه البرامج مما تشتد الحاجة إليها لتحسين التفاعل بين الإنسان والآلة؛ إذ إن العقبة الأساسية في طريق هذا التفاعل بين الإنسان والآلة؛ إذ إن العقبة الأساسية بين الإنسان والحاسوب إنما هو عقبة التواصل"⁽³⁷⁾؛ فكما أن اللغة هي تحسيد

للنشاط الإنساني الذهني فكذلك الحاسوب اليوم يتجه نحو محاكاة بعض وظائف الإنسان وقدراته الذهنية لذلك كان من المنطقي بل من الحتمي أن تلتقي اللغة والحاسوب.

كان من نتائج هذا التفاعل ظهور حملة من التطبيقات اللغوية الحاسوبية ويتمثل هدفها الأساسي في: "تنقيس الدماغ البشري لسانياً، وذلك في محاولة لاستكشاف القدرة المعجمية عند الفرد العربي، وتقعيد إنتاجية هذا المستوى معلوماتياً بمساعدة الحاسوب⁽³⁸⁾". لقد أصبحت اللسانيات الحاسوبية العربية تنموا وتتطور بتطور الاهتمام بحوسبة التراث العربي، فهي تدور في محورين مهمين: أولهما يعني بمحاج المعجم وحوسيبته ومقارنته باللغات الأخرى، نتج عن ذلك قسمين:

أ/ معجم إفرادي أو ما يعرف بالمعجم المحسوب ويشتمل على معاني المفردات العربية باللغة نفسها، إذ عمد أصحاب هذا النوع إلى تحويل المعجم اللغوية قديمها وحديثها إلى نسخ إلكترونية لتسهيل قراءتها والاحتفاظ بها.

ب/ معجم ثانوي أو تركيبي يعتمد على نظام محسوب يسعى إلى وضع مقابل للألفاظ العربية أو الوحدات المعجمية باللغات الأجنبية، يعني هذا النوع بمحاجات تحفظ التراث العربي ومصادره اللغوية، إضافة إلى حفظ المؤلفات المعاصرة ونوصيتها وإجراء عملية البحث والاسترجاع عليها⁽³⁹⁾.

تعد حosome المعجم -كفرع من فروع اللسانيات الحاسوبية- من أهم مجالات علم الحاسوب وأكثرها تلبية للمتطلبات العلمية والثقافية خاصة في الدول المتقدمة في العالم المعاصر، فقد شكلت نظرية المعلوماتية ولاسيما الحosome تحدياً معرفياً بالنسبة للغة، فقد تنبأ اللغويون العرب إلى ضرورة العناية باللغة العربية والتبنّي إلى ما يحدق باللغة من مخاطر فيما يفرضه العصر من تحديات، ورأوا أن تحدث اللغة العربية يستدعي استخدام المعجم الجديدة والمعاصرة وذلك بالاستفادة من مبتكرات الحضارة وعلومها التي تخطو خطوات سريعة ولاسيما في مجال تطوير المعجم العامة والخاصة.

اللغة في بنية النموذج التواصلي التقليدي -قبل مرحلة تكنولوجيا المعلومات- كان لها وجود في ثلاثة مستويات: الوجود الذهني، الوجود التداولي من خلال النص المنطوق والمكتوب، فلم يكن للغة قبل بزوغ الزمن الرقمي وزمن الحosome والمعالجة الآلية للمعلومات وجود خارج هذين البعدين الكبيرين: البعد الذهني، والبعد التداولي الحسي، لكن مع بزوغ زمن الحosome والمعالجة الآلية وزمن الوعي بفن التحكم في الأنظمة المعقدة والفائقة

التعقيد حدث للغة بعد وجوديّ جديد، كان سبباً في ظهور قضية هندسة اللغة وحوسبة المعرفة بكلّ أصولها وتابعها ولوازمها وتعقيداها التي تعرفها مجتمعات اليوم⁽⁴⁰⁾.

اللغة بذلك استأنفت في هذا الطور الوجوديّ الجديد مرحلة جديدة من عمرها أساسه ومحركه أنَّ العالم وجد نفسه أمام ضرورة غير مسبوقة "تمثُّل في ضرورة استنساخ النّظام الفُّدَّ والتّسيّج المعرفي الإدراكي الفريد الذي يُؤْسِبُ اللّغة في ذهن المتكلّم بأدوات الذّكاء الطبيعي؛ استنساخ وإعادة إنتاج صور صناعية منه تكون قادرة على التعامل مع الفكر واللغة والوعي والمشاعر إنتاجاً وتلقياً... على نحو يحاكي ما يصنعه الذّكاء الطبيعي⁽⁴¹⁾.

بناءً على ذلك فحوسبة اللّغة لا تقتصر فقط على دراسة موضوع جديد فقط بل على الطريقة التي صنفت عليها الدراسة العلميّة ويقصد هنا أنَّ حosomeة اللّغة بصفة عامة لا تقتصر على موضوعات جديدة، بل إنَّ حل الدراسات التقليديّة نستطيع دراستها في ضوء اللسانيات الحاسوبية، وذلك من خلال برامج مشتملة على جانب نظريٍّ وأخر عمليٍّ تطبيقيٍّ يكلّف به باحث يمتلك المعلومات التطبيقيّة المتعلّقة بالحوسبة، فحينما يتمكّن اللسانويّ من تطوير الحاسوب لخدمة اللّغة العربيّة حينها فقط تظهر جلياً ثمرات حosomeة اللّغة وتتدوّق ثمرة الاستفادة من اللسانيات الحاسوبية.

-إدراك الأسس العلميّة والمعرفية للموضوع أو المشروع المقترن وتوقع آفاقه المستقبلية، والمقصود من الإضافة ليس الإتيان بالجديد الذي يعدّ سبباً علمياً حالصاً، وإنما قد تعني لم شتات المعارف الموجودة وإعادة تنظيمها وصياغتها صياغة جديدة أو تحديد ميادين تطبيق تعود بالفائدة والنفع على الفرد والجامعة من ناحيّة من النّواحي⁽⁴²⁾.

يمكن أن نقول في محمل حديثنا عن اللسانيات الحاسوبية بأنَّها خلقت طفرة علميّة وفكريّةً تواصليةً عظيمةً كان من ثمارها تسريع البحث العلمي و الدراسة الموضوعية المرتبطة بذاكرة الحاسوب، مما يجعل من ضبط الظواهر العلميّة واللغويّة و المقارنة أمراً ممكناً و متاحاً، ولو أنَّ المجال لا يزال مفتوحاً أمام تطوير هذا العلم لإنتاج حاسب لديه القدرة على تأدية مهام تحاكى العقل البشري من حيث إنتاج اللّغة وتقسيس الدّماغ البشري لساتياً، وذلك في محاولة لاستكشاف القدرة المعجمية عند الفرد العربيّ، وتقعيد إنتاجية هذا المستوى معلوماتياً بمساعدة الحاسوب.

5/ الترجمة الآلية من حيث المفهوم والنشأة:

نظراً للاهتمام المتزايد بمسألة الترجمة ودورها في نقل العلوم والمعرفة كوسيلة للتواصل وتفاهم الأمم وتعاضدها علمياً تزامناً مع العصرنة والرقمنة التي لحقت كل جوانب العلم والمعرفة، فقد حاول اللغويون اللاحق بالرُّكِب المعرفِيِّ الغربيِّ الذي تسرعت خطاه نحو العلوم بوتيرة سريعة عجز عن اللاحق بركبها اللسانيون العرب، فظهرت في سماء الدراسات اللغوية واللسانية باستعمال الآلة مواكبة للتطور التكنولوجي الذي يشهده العالم في شتى العلوم والمعرفة ما يسمى بالترجمة الآلية «Machine translation».

ظهرت الترجمة الآلية "أول الأمر في الولايات المتحدة الأمريكية، وأول نظام هو الآن موجود في هارفرد بوصفه قطعة من شاهد تاريخي لنقلة تاريخية مفاجئة ومهمة في مجال البحث"⁽⁴³⁾. ولقد انتشرت التطبيقات الآلية وصاغت تكنولوجية خاصة سعت من خلالها إلى تطبيق اللسانيات والتكنولوجيات الحاسوبية في صورة العديد من المنتجات لتشمل إلى جانب الفهرسة الآلية والتلخيص الترجمة الآلية⁽⁴⁴⁾.

إذا قلنا الترجمة عامة فإن ذلك يستدعي وجود المعاجم والمصطلحات كركيزة رئيسة لها تعتمد عليهما أثناء القيام بعملية الترجمة في أي مجال من مجالات العلوم، كما تكون الذخيرة اللغوية والإحصاءات العملية عليها جزءاً مهماً من مركبات الترجمة الآلية؛ ذلك لأنَّ حوسنة المعاجم إلى جانب ذخيرة لغوية متعددة اللغات من أهم خطوات تطوير الترجمة الآلية.

أما عن واقع الترجمة الآلية فهناك "الآن ما يقرب من 1000 برنامج ترجمة آلية (خاصة للغات الأوروبية)" في السوق رغم أنَّ نوعيتها ليست جيدة بشكل عام لكنَّ الطلب عليها عال جداً. وقد زادت الأنترنت من الحاجة إلى الترجمة الآلية وهي كذلك وسيلة سهلة لتسليم المادة المترجمة إلى من يحتاجها. وسيشهد المستقبل تكاملاً بين عمل المترجمين من البشر والترجمة الآلية حيث تحتاج الترجمة الآلية إلى مترجمين أكفاء لتطويرها ومتابعة عملها وإدخالها في مجالات لم تدخلها بعد⁽⁴⁵⁾.

ولا ضير أن نشير إشارة سريعة إلى ما قام به العرب قديماً في مجال الإحصاء اللغوي الحاسوبي والذي يساهم إسهاماً في تطور الترجمة الآلية سواء في اللسانيات العربية أو حتى في مجال حosome المعاجم؛ الذي يعد من رهانات تطوير اللغة العربية في مجال الصناعة المعجمية العربية، فقد "افتتحم العرب مجال الإحصاء اللغوي الحاسوبي منذ السبعينيات، وعقدت المؤتمرات والندوات العالمية والعربية، كان من أهمها المؤتمر الثاني حول

اللغويات الحسائية العربية الذي عقد بالكويت عام 1989، وسبقه الملتقى الرابع للسانيات العربية والإعلامية بتونس الذي ناقش بحوثاً مثل: (46)

1- تدريس العربية لغير الناطقين بها بواسطة الكمبيوتر.

2- نظام اشتقاد الكلمة العربية بالحاسوب.

3- المعالجة الآلية للكلمات والنّص في الأعمال المصطلحية.

4- نظام اشتقاد الكلمة العربية بالحاسوب.

5- المعالجة الآلية لأوزان الشعر.

صفوة القول أنَّ جهود اللغويين قدّيماً وحديثاً قد مهدت الطريق لظهور الابحاث اللسانية الحديثة في اللسانيات العربية، ساعدت على ذلك في العصر الحديث الترجمة والترجمة الآلية التي تعد فرعاً من فروع اللسانيات الحاسوبية التي تمثل غايتها الأساسية في بناء نموذج لغوي آلي بإمكانه القيام بالعمليات نفسها التي يقوم عليها الذهن البشري في تركيب اللغة وفهمها وتحليلها.

- 1- أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، طبعة مزيدة منقحة، ط3، دار الفكر، دمشق، برامكة، 2008، ص 10.
- 2- أحمد محمد قدور، "اللسانيات والمصطلح"، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 81، ج 4، ص 3.
- 3- ينضر أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، منشورات المجمع العلمي، مطبعة المجمع، 2006، ص 169.
- 4- المرجع نفسه، ص 170.
- 5- أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، مرجع سابق، ص 09.
- 6- حسن حمزة، "الترجمة وتطوير العربية: الوجه والقفاف دراسات بحثية تبين، العدد 6، خريف 2013، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نوفمبر، الدوحة، قطر، 2013، ص 10.
- 7- وليد حمارنة، الترجمة وإشكالات المعاقة (2)، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط 1، دار الكتب القطرية، 2016، ص 13.
- 8- المرجع نفسه، ص 25.
- 9- المرجع نفسه، ص 26.
- 10- المرجع نفسه ، ص 31.
- 11- المرجع نفسه، ص 27.
- 12- عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، أوت، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986 ، ص 41.
- 13- هيثم سرحان، آفاق اللسانيات دراسات- مراجعات- شهادات تكريماً للأستاذ الدكتور نجاد الموسى، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، 2011، ص 09.
- 14- عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات عربي - فرنسي، فرنسي - عربي، مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984 ، ص 56.
- 15- مصطفى غلغان، اللسانيات العربية، أسئلة المنهج، ط 1، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2013، ص 08.
- 16- المرجع نفسه، ص 34.
- 17- المرجع نفسه، ص 36.

18- مصطفى غلغان، اللسانيات العربية الحديثة دراسة نقدية تحليلية في الأسس النظرية والمنهجية، منشورات كلية الآداب، عين الشق، الدار البيضاء، 1998، ص 86-87.

19- مصطفى غلغان، اللسانيات العربية أسئلة المنهج، مرجع سابق، ص 38.

20- مبروك بركات، نحو نقد عربي مؤسس-جهود مصطفى غلغان نموذجاً، مجلة الذاكرة، ع 02، 2013، جامعة قاصدي مریاح-ورقلة-الجزائر.

21- أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، مرجع سابق، ص 177.

22- ينظر المرجع نفسه، ص 177-178.

23- يوسف مقران، المصطلح اللساني المترجم: مدخل نظري إلى المصطلحات، دار رسلان، دمشق، 2009، ص 151.

24- أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، ط 1، عالم الكتب، القاهرة، 1995، ص 23.

25- عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات عربي-فرنسي، فرنسي-عربي، مرجع سابق، ص 11.

26- الطيب بودريالة، "الترجمة والأفق العالمي الجديد"، المؤتمر الدولي المحكم الأول لقسم اللغة الانجليزية وآدابها، الأدب واللغة والترجمة، من 2-4 أيار 2017. جامعة الطفيلة التقنية، الأردن، ص 100.

27- أنفال محمد زيادية، "دراسات في الترجمة"، المؤتمر الدولي المحكم الأول لقسم اللغة الانجليزية وآدابها، الأدب واللغة والترجمة، من 2-4 أيار 2017. جامعة الطفيلة التقنية، الأردن، ص 135.

28- يستخدم هذا المصطلح عند العرب مقابلاً للمصطلح الفرنسي (linguistique Informatique)، والمصطلح الإنجليزي (Computational Linguistique).

29- عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موافـع للنشر 2007، ص 230-232.
* يراجع المرجع نفسه، ص 265-289.

30- عبد الرحمن الحاج صالح، المعجم العربي والاستعمال الحقيقي للغة العربية، المرجع نفسه، ص 139.

* نسبة إلى محمد بن موسى الخوارزمي (ق 8 هـ) مؤسس المنهج الرياضي حل المسائل.

31- رضا بابا أحمد، "اللسانيات الحاسوبية: مشكل المصطلح والترجمة"، جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، عتيقة، من الموقع الإلكتروني: www.atida.org، ص 2.

32- عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، مرجع سابق، ص 230.

33- دوكورياسيري، "الحوسبة اللغوية ومشكلات تعليم اللغة العربية"، مجلة المدينة العالمية لعلوم اللغة، ماليزيا، المجلد. 1، العدد 66. 2013-2010.

34- إن البحث في اللسانيات الحاسوبية أخذ شكله الرسمي الأكاديمي عام 1954 في جامعة جورج تاون، وقد أخذ هذا العمل طابع الترجمة الآلية من اللغات الأخرى إلى اللغة الإنجليزية، ثم أخذت معالمه تتبلور وتشكل، ودعائمه تترسخ بعقد الملتقىات والندوات وإصدار المجلات. ينظر: مازن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية، ط 1، دار طلامن، دمشق، 1989 ، ص 325.

35- نحاد الموسى، العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص 54.

36- مازن الوعر، دراسات لسانية تطبيقية، مرجع سابق، ص 317.

37- نحاد الموسى، العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية، مرجع سابق، ص 13.

38- عمر محمد أبو نواس، "نحو معجم مفهوس للمصطلحات العربية الموحدة في ضوء اللسانيات الحاسوبية ومشروع الذخيرة العربية"، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، يونيو 2013، ع 1، ص 08.

39- المرجع نفسه، ص 12.

40- أحمد حابس، "حوسبة المعجم العربي: ضرورة علمية وثقافية (رؤية تحليلية من خلال مشروع الذخيرة العربية)"، مجلة الجمع الجزائري للغة العربية، العدد الرابع، السنة الثانية، ديسمبر 2006، ص 67-68.

41- رشيد بومزيان، "حوسبة اللغة العربية في زمن الأنترنيت"، ندوة اللغة العربية في عالم متغير، الدوحة، يوم 2014/12/20

42- بشير ابیر، "الذخيرة العربية مشروع علمي حضاري"، مجلة جمع اللغة العربية، العدد 4، السنة الثانية، ديسمبر 2006، ص 35-36.

43- عايدة حوشى، "رهانات الترجمة الآلية في ظل اللسانيات الحاسوبية، المؤتمر الدولي الحكم الأول لقسم اللغة الانجليزية وأدابها، الأدب واللغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017. جامعة الطفيلة التقنية، الأردن، ص 05.

44- سناه منعم، اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية - بعض الثوابت النظرية والإجرائية، منشورات مختبر العلوم المعرفية، ط 1، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2001، ص 99.

45- محمد زكي حضر، "اللغة العربية والترجمة الآلية: المشاكل والحلول"، مؤتمر التعريب الحادي عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عمان، 12-10-2018، ص 10.

46- أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، مرجع سابق، ص 104.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1/ أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، طبعة مزيدة ومنقحة ،ط3، دار الفكر، دمشق برامكة، 2008.
- 2/ أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1995.
- 3/ أحمد مطلوب، بحوث مصطلحية، منشورات المجتمع العلمين، مطبعة الجمع، 2006.
- 4/ سناء منعم، اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية- بعض الثوابت النظرية والإجرائية، منشورات مختبر العلوم المعرفية، ط1، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2001.
- 5/ عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، موفم للنشر 2007.
- 6/ عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات عربي - فرنسي، فرنسي - عربي، مع مقدمة في علم المصطلح، الدار العربية للكتاب، تونس، 1984.
- 7/ عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، أوت، 1986.
- 8/ مازنالوغر، دراسات لسانية تطبيقية، ط1، دار طлас، دمشق، 1989.
- 9/ مصطفى غلavan، اللسانيات العربية دراسة نقدية تحليلية في الأسس النظرية و المنهجية، منشورات كلية الآداب، عين الشق الدار البيضاء، 1998.
- 10/ المصطفى غلavan، اللسانيات العربية، أسئلة المنهج، ط1، دار وردالأردنية للنشر والتوزيع، 2013.
- 11/ نهاد الموسى، العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
- 12/ هيثم سرحان، آفاق اللسانيات دراسات-مراجعات- شهادات تكريما للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، 2011.
- 13/ وليد حمارنة، الترجمة واسكالات المثاقفة(2)، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، دار الكتب القطرية، 2016.

14/ يوسف مقرن، المصطلح اللساني المترجم: مدخل نظري إلى المصطلحات، دار رسان، دمشق، 2009.

الدوريات والملتقيات:

1/ أحمد حابس، "حوسبة المعجم العربي: ضرورة علمية وثقافية (رؤى تحليلية من خلال مشروع الذخيرة العربية)"، مجلة المجتمع الجزائري للغة العربية، العدد الرابع، السنة الثانية، ديسمبر، 2006.

2/ أحمد محمد قدور، "اللسانيات والمصطلح"، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 81، ج 4.

3/ أنفال محمد زيادية، "دراسات في الترجمة"، المؤتمر الدولي الحكم الأول لقسم اللغة الإنجليزية وأدابها، الأدب واللغة والترجمة من 2-4 آيار 2017، جامعة الطفيلة التقنية، المملكة الأردنية الهاشمية.

4/ بشير ابرير، "الذخيرة العربية مشروع علمي حضاري"، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد 4 السنة الثانية، ديسمبر 2006.

5/ حسن حزة، "الترجمة وتطوير العربية: الوجه والقفا دراسات مجلة تبين، العدد 6، خريف 2013، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، نوفمبر، الدوحة، قطر، 2013.

6/ دوكورياسيري، "الحوسبة اللغوية ومشكلات تعليم اللغة العربية"، مجلة المدينة العالمية لعلوم اللغة، ماليزيا، المجلد 1، العدد 66، 2010-2013.

7/ رشيد بومزيان، "حوسبة اللغة العربية في زمن الأنترنت"، ندوة اللغة العربية في عالم متغير، الدوحة، يوم 20/12/2014.

8/ رضا بابا أحمد، "اللسانيات الحاسوبية: مشكل المصطلح والترجمة"، جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، عتيدة / من الموقع الإلكتروني، www.atida.org.

9/ الطيب بودربالة، "الترجمة والأفق العالمي الجديد"، المؤتمر الدولي الحكم الأول لقسم اللغة الانجليزية وأدابها، الأدب واللغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017، الأردن.

10/ عايدة حوشى، "رهانات الترجمة الآلية في ظل اللسانيات الحاسوبية"، المؤتمر الدولي الحكم الأول لقسم اللغة الإنجليزية وأدابها، الأدب واللغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017، الأردن.

11/ عمر محمد أبو نواس، "نحو معجم مفهوس للمصطلحات العربية الموحدة في ضوء اللسانيات الحاسوبية ومشروع الذخيرة العربية"، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع 1، يونيو، 2013.

12/ محمد زكي حضر، "اللغة العربية والترجمة الآلية المشاكل والحلول"، مؤتمر التعريب الحادي عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عمان 12-16/10/2018.

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف -رؤية في واقع الخطاب المسجدي في

الجزائر - دراسة ميدانية لمساجد مدينة خميسية مركز

The problematic of communication and interaction between the orator and the educated youth- A vision in the reality of the mosque discourse in Algeria - A field study of the mosques of the mosques of the city of khemisticenter .

أ. كرياس الجيلالي، أ. هنوس نادر (جامعة وهران 02/الجزائر)

ملخص:

إذا كانت الخطابة في حد ذاتها تعني القدرة على الإقناع، وقوة الحضور، والتحكم في اللغة، وفي الموضوع، فهي إذا ليست مجرد قراءة للكلام، أو سرد للمعلومات، الخطابة فن، وقدرة على احتواء المتلقى، وجعله يقتصر وينخرط فيما يرمي إليه الخطيب، خاصة إذ تعلق الأمر بالخطاب الديني، حيث أصبحت المساجد أماكن للتقبعية، وهي مطالبة بإنتاج نوع معين من المؤمنين، المقتنيين بالمرجعية الوطنية، إذ يعتبر الإمام الوسيط بين تلك المرجعية، والمتلقى، الذي شهد تحولات عديدة، ولم يعد الإمام متصالحا مع الكثير من المؤمنين، خاصة من فئة الشباب، الذين يعتقدون أن الإمام وتكوينه، ومستواه اللغوي، والعلمي، لم يعد قادرًا على التواصل معهم، أو التعبير عن واقعهم المعاش، وأصبح الخطاب المسجدي، غارقا في كثير من الروتين، أو لنقل نوع من الاحتقار، دون القدرة على التحفيز، فالخطاب المسجدي، فقد تأثيره لدى الجيل الثالث من حيث المبنى، والمعنى أيضا، طارحا مسألة البحث عن البديل، أو عن مراجعات أخرى أكثر قدرة على تضمين المسجد بخطاب يعكس الدور الكبير الذي يلعبه كمؤسسة تربوية داخل أي مجتمع إسلامي.

الكلمات المفتاحية: الشباب المثقف، التواصل، الخطاب المسجدي، التدين، الفشل.

If rhetoric in itself means the ability to persuade ,the power of attendance and control of the language and the subject ,the rhetoric is not just a reading of the speech or a narrative or listing of information ,the rhetoric is an art and the ability to contain the recipient and make him convinced and engaged in what is intended the orator ,especially the religious discourse where the mosques became the places of burden and are required to produce a certain type of believers who are convinced of the national reference where the Imam is the mediator between that reference and the recipient ,which has

undergone several transformations ,also ,the Imam is no longer reconciled with many of the believers ,especially from the young people ,considering the Imam and his formation and his linguistic and scientific level is no longer able to communicate with them or express their living reality .And the mosque discourse became immersed in a lot of routine or to transfer a kind of repetition without the ability to modernize .So ,the mosque discourse has lost its impact and influence of the third generation in terms of structure and meaning exposing the matter of searching the alternative or other references more capable of including the mosque in a discourse that reflects the great role as an educational institution within any Islamic society.

Concepts of the study: Educated youth , Communication, The mosque discourse, Religiosity, Failure.

مقدمة:

يمكن القول: إن المسجد هو تلك المؤسسة الاجتماعية التربوية ذات المرجعية الدينية، أين بإمكانه لعب أدوار متعددة في حياة الأفراد، من خلال ما يقدمه الخطاب المسجدي كقناة إعلامية يتواصل من خلالها الإمام مع جمهوره⁽¹⁾، والذي مهمته تكمن في أن يتواصل مع عدد غير محدود من المترددin على مؤسسته، من أجل الاستماع إليه، والحصول على المعرفة الدينية، وقوية علاقتهم بالسماء. إذا فالإمام ومن خلال الدروس والخطب التي يقدمها داخل المسجد، فهو الموجه، والمكون، والمري، الذي يعتقد فيه جمهوره من المتلقين، المعرفة المطلقة بما هو ديني، وانه يضمن لهم استشارة دينية، كل أسبوع، من خلال خطبة الجمعة، التي يعمل خلالها الخطيب على إثبات قدراته، والظهور بمظهر مصدر المعرفة الدينية، شكلاً ومضموناً، هذه الصورة ربما يحملها كبار السن حول الإمام، أو الخطيب، لكن تعدد وتنوع جمهور المسجد، أدى إلى بداية ظهور نوع من المسائل، للإمام، وطرح لأول مرة سؤال، هل كل ما يقدمه لنا الخطيب، هو صحيح؟ وهل هو حقاً الطريق الوحيد للتواصل مع الله؟ وهل الله طريق واحد؟ يعرفها الإمام فقط؟ أسئلة جعلت رجل الدين تحت المجهر، خاصة لدى جمهوره من الشباب المثقف، والباحث عن كل تغيير وكل ما هو ثوري ومتمرد، خاصة أن الشباب المثقف يريد أن يسمع لمواضيع بلغة عصره، ولم يعد يقتنع بما يدور في المساجد من خطاب، لكونه فقط صادر عن الإمام، بل أصبح يبحث عن خطاب معين، ومواضيع يعتبرها جديرة بالتناول، وهنا حاولنا طرح السؤال التالي: كيف

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

يتمثل الشباب المثقف للخطاب الممسجدي؟ وما مدى اقتناعه بمستوى الخطيب، وبنوعية الخطبة يوم

الجمعة؟

اشكالية الدراسة: يعتبر المستوى التعليمي أهم المعايير التي توظف في الحكم وتقييم المؤسسات، حيث كلما زاد مستوانا الثقافي والمعزى، الا واصبحنا أكثر ميلاً للنقد والتلميح والمسائلة، اذا ان المثقف هو شخص يميل الى الشك، وعدم الاستسلام للواقع، حتى مع تلك المؤسسات التي تحيطها حالة من التقديس، كالمساجد والخطاب الممسجدي، اذا يتحول الى امر قابل للنقاش وطرح الكثير من الاسئلة، خاصة لدى فئة الشباب المثقف، والذي اصبح لديه مشارب للمعرفة الدينية، غير تلك القنوات الرسمية، مثل المسجد، وما يحكمه من مرجعية وطنية، مقيدة بنوع محدد من الخطاب، والذي اصبح يخضع لنوع من المسائلة لدى الشباب المثقف وذو المستوى التعليمي العالي، وهنا تطرح الاشكالية التالية: **كلما زاد المستوى الثقافي للشباب المثقف أصبح غير قادر على التواصل مع الخطيب وغير مقتنع بخطابه.**

الفرضيات:

- المستوى الثقافي للشاب يجعله يفضل بين المساجد من خلال نوعية الخطاب والخطيب.
- فشل الخطيب لغويًا وعدم قدرته على تحفيز خطابه يؤدي الى نفور المتلقى والتشكيك في قدراته.
- السرد أثناء خطبة الجمعة ادى الى صعوبة التواصل والتفاعل بين الخطيب والمتلقى المثقف.

تحديد المفاهيم:

من الضرورة بمكان وضع داخل هذه الدراسة تعريف المصطلحات التي تحويها وذلك من أجل الوقوف على معاناتها بدقة، إذ اقتضت الضرورة المعرفية وخاصة الفلسفية منها أن ولوجية مسألة أو مقارنة أي إشكالية، أن نتعامل مع المفاهيم باعتبارها أدوات ابستمولوجية تحظى بالمكانة المهمة داخل الحقول المعرفية بالخصوص في مجال الدراسات الإنسانية والأدبية، فالمفهوم بمثابة المركب الأساسي للمادة العلمية والمعرفية والفنية، بل والحامل لهذه المادة أيضاً، إن هذه الخصوصية التي تميز المفهوم تجعلنا نتعامل معه بحرص شديد، فهو يملك حمولة فكرية وثقافية يجعل منه إنتاجاً تاريخياً لا يتعالى على الزمان والمكان. بل هو يقوم داخل شبكة من العلاقات الفكرية ويتجدد على نفسها. والمفهوم هو أعلى درجة لتحصيل المعرفة النظرية والعلمية لإنجاح الإنسان في هذا الكون، لأن المفهوم منظم للحدس وللإحساس.⁽²⁾

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

أ- الشباب المثقف (إجرائي):

اصطلاحاً تتسع كلمة مثقف عند غرامشي، لتشمل كل من يفكر، أي جميع الناس، وهو يرى أن كل البشر مثقفون بمعنى من المعاني، بدرجة من الدرجات، ولكنهم لا يملكون الوظيفة الاجتماعية للمثقفين، التي لا يمكن أن يقوم بها إلا المثقف المنخرط في قضايا اليومي والاستراتيجي، وهي وظيفة لا يملكها إلا أصحاب الكفاءات الفكرية العالية الذين يمكنهم التأثير في الناس.⁽³⁾

أما إجرائياً هم الشباب الذين لهم رصيد ثقافي ومعرفي أو ما يسمى بالرأسمال الثقافي، والذين لهم شهادات علياً ويصنفون من النخبة التي لها وزنها وأثرها في التغيير في المجتمع. ولا يكون هذا إلا بالتمحیص والتحلیل والتقد.

ب- التواصل : intercommunication

إن التواصل هو المفهوم المؤسس للمجتمع، ولا يختلف اثنان على أن الرغبة في التواصل مع الغير هي نزعة متأصلة لدى الإنسان، لذا تعد عملية التواصل حاصل عملية تفاعل العناصر الثلاثة: الأخبار والخبر أو المعلومة والفهم.⁽⁴⁾ ويعرف بأنه عملية نقل المعلومات من المرسل إلى المتلقى بواسطة قناة، مع الاخذ بعين الاعتبار طبيعة التفاعلات التي تحدث أثناء عملية التواصل، وكذا أشكال الاستجابة للرسائل، والسياق الذي يحدث فيه التواصل".⁽⁵⁾

أما إجرائياً: فنقصد بالتواصل في دراستنا باعتباره أحد أهداف الخطاب الديني والمسجدي على وجه الخصوص، فغياب التواصل البناء بين المتلقين والخطيب هو أحد الأسباب المهمة في ضعف فعالية الخطاب المسجدي، فمشاركة المتلقى الفعالة بشأن اختيار مواضيع الخطاب، واستشارة الخطيب وتقدم النقد البناء، تعمل على إكساب الثقة وتنمية روح المسؤولية. وعلى هذا الأساس تقوم مجموعة العناصر في العملية التواصلية بدءاً من مكانة النص وقدسيته إلى الأسلوب والإلقاء في استراتيجية تعمل على التأثير والإقناع وإدراك التواصل للبلوغ بالخطاب المسجدي.

ت- الخطاب المسجدي:

في إطار تناولنا لمفهوم الخطاب المسجدي من الضروري تفكيره إلى الخطاب والمسجد، وإن كانا متلازمين بحكم أن خطبة الجمعة شعيرة دينية واجب المسلم أن يحضر وينصت لها. وبالنسبة إلى الخطاب فقد جرى تناوله في التراث العربي وخصوصاً في لسان العرب، حيث يقول ابن منظور: "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتحاطبان"، وإن كان يدلّ معنى الخطاب عند العرب أنه

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

الكلام، ولكن من ناحية أخرى الخطابة لها مكانتها باعتبارها ارتبطت باللغة، وتغيير الموقف والتأثير في الآخرين، وقد استمدّت مكانتها في العهد الجاهلي من سلطة القبيلة، إلا أنه مع مجيء الإسلام استمدّت سلطة التأثير من نصوصه المقدّسة سواء القرآن أو السنة، ولهذا تدلّ أيضًا على معنى ما قال ابن منظور: "الخطب: الشأن والأمر"⁽⁶⁾

مما يدل على أن الخطاب المسجدي هو "كلّ ما يقدمه المسجد من أعمال علمية تتمّ صياغتها لغويًا من خطبة الجمعة إلى دروس المختلفة المتعلقة بالمناسبات وغيرها، مما يهدف إلى إحداث نوع من التأثير في رواد المسجد، ويحدث نوعاً من التأثير في رواد المسجد ويحدث نوعاً من التغيير في محيط المسجد"⁽⁷⁾، وذلك لأنّ المسجد هو أهمّ مؤسسة دينية في الإسلام تقوم بإنتاج هذا الخطاب العميق والمتشدد في المعانى الاجتماعية، والتي يقبلها المسلمون بسبب ارتكازها على النصوص الدينية (القرآن والسنة)، ولكن طريقة تناول الخطيب للمواضيع إنما أن تبهر المسلمين وإنما أن تنفرّهم من الخطاب ولا تجعلهم يتأثرون، وبالتالي لا يقبلون به ولا يقبلون على المسجد الذي يحتضن هذه النوعية من الخطابات، وهنا يبرز دور انتماءات الأفراد واتجاهاتهم للإقبال على الخطاب المسجدي أو الهروب منه.

ثـ-التدين: religiosité

يعرفه محمد عاطف غيث بأنه: "هو الاهتمام بالأنشطة الدينية والمشاركة فيها، إلا انه من العسير وضع تعريف عام للتدين طالما أن الأديان المختلفة تؤكّد على سلوك متبادر وقيم متنوعة، ولهذا يمكن تعريفه إجرائيًا في حدود درجة مشاركة الفرد في الطقوس الدينية أو على انه يشير إلى مجموع السلوك والاتجاهات التي يحكم عليها باعتبارها دينية في جماعة أو مجتمع معين".⁽⁸⁾ ويعرفه **Glock** التدين "بأنه الالتزام بتطبيق تعاليم الدين والتقييد بأحكامه بحيث ينطوي التدين على فعل الممارسة الدينية ولقد حدده في أبعاد الخمس: بعد الاعتقاد، بعد الممارسة، بعد المعرفة، بعد التجربة وبعد الانتفاء".⁽⁹⁾

أما إجرائيًا فالدين هو المـسلـك أو التوجه الديني الذي يأخذ به الشـابـ ومنه المـثقـفـ الـديـنيـ، أـينـ تـظـهـرـ لهـ الفـوارـقـ بـيـنـ تـديـنـ التـقـليـديـ -ـ تـديـنـ الـآـباءـ -ـ وـتـديـنـ أـخـرـ لاـ يـتوـافـقـ مـعـهـ فـيـ الـعقـيـلةـ وـبعـضـ الـأسـانـيدـ فـيـ التـرـاثـ الـديـنيـ، أـينـ يـسـعـيـ الشـابـ إـلـىـ إـيجـادـ إـثـبـاتـاتـ مـنـ خـالـلـ الـخـطـابـاتـ الـدـينـيـةـ وـالـمـسـجـدـيـةـ الـتـيـ توـافـقـ وـخـيـارـاتـهـ وـتـوـجـهـاتـهـ التـدـينـيـةـ الـمـذـهـبـيـةـ.

جـ- الفشل: l'échec

إن الخطباء الذين يتحدثون عن مواضيعهم بلغة معرفتهم الخاصة وبلغة حاجاتهم دون أي اعتبار لمعرفة وحاجات جماهيرهم سيفشلون بشكل مؤكد تقريباً، وفي الواقع نرى أن الفشل هو الإخفاق الذي مس الخطاب الديني بشكل عام والمسجدي بالخصوص، حيث لم يعد يصبو إلى طموحات المتلقين في المسجد، وعاد يكرر نفس المسائل في فقه الطهارة والعبادات، ويتجاهلي عن فقه الواقع في المجتمع الجزائري الذي مر بمراحل انتقالية وتحولات ما يحتم الأخذ بمجموع العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمؤمن من جهة وفي أساليب الخطب من الناحية التواصلية اللغوية في منحي آخر، فينجاح الخطاب المسجدي بالجزائر.

منهج الدراسة:

بما أن طبيعة الدراسة هي التي تحدد نوع المنهج في البحث، فقد استخدمنا **المنهج الكيفي**، وهذا يهدف محاولة الحصول على فهم متعمق للمعنى الذي يقدمه المبحوثين في رؤيتهم إلى موضوع الخطاب المسجدي في المجتمع الجزائري.

مكان الدراسة: مدينة خميسية، ولاية تسمسيلت

زمن الدراسة: امتدت الدراسة بين زمنيا من 2017/03/04 إلى 2017/04/04

عينة الدراسة: اعتمدنا في هذه الدراسة العينة غير الاحتمالية، ويكون مجتمع الدراسة من مجموعة الشباب (الذكور) المثقف (الجامعيين) من قاطني مدينة خميسية. والذين تتراوح أعمارهم من 22 سنة إلى 34 سنة. والذين يتوزعون بين مسجد الفتح، مسجد الكوثر ومسجد بلال بن رياح.

1- تدين الشباب المثقف وفكرة البحث المسجد المثال:

إن العديد من قصصنا المتداولة عن الدين والحياة العامة لا تعدو كونها محض أسطoir لا تربطها بجيانتنا السياسية أو تحررتنا اليومية إلا علاقة واهية⁽¹⁰⁾. إن هذه الصورة هي التي يحملها الشباب اليوم، عن نوعية الخطاب الذي يدور داخل المساجد، وهو خطاب يحاول إن يقول إن كل شيء على ما يرام، أو هو يقول أحياناً خلاف ذلك، لكن ليس بالطريقة التي يبحث عنها رواد المساجد من الشباب، خاصة أئمـ جمعوا بين المستوى العلمي من جهة، ومن جهة أخرى التدين، لكن خارج إطار المؤسسة الرسمية، أو المسجد الرسمي، إذ تعددت مصادر الحصول على المعرفة الدينية، وهنا أصبح المسجد مكان يقصد احتراماً للطقوس، والشعائر، خاصة مثل صلاة الجمعة، التي يجب أن تؤدى في المسجد، ولذلك فإن كل أفراد العينة صرحوا بالتزامهم بصلة الجمعة، كونها مؤشر من مؤشرات التدين، حيث أجاب أحدهم، "نعم أنا متدين، وصلاة الجمعة لا

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

تفوقي⁽¹¹⁾ لكن طبيعة التدين الذي اقترب من خلال إجابات المستجوبين، بالمحافظة على الصلاة، وغيرها من أركان الإسلام، بالإضافة إلى احتراب المحرمات، يشير إلى أن الشاب المثقف، أو الوعي، يبحث عن ذلك المسجد، الذي يعزز روابطه بالمسائل الدينية، ويجعل منه فرد مؤمن بطريقة صحيحة، وهذا ما جعل المؤمن الشاب في رحلة بحث دائمة عن هذا المسجد، أو بالأحرى عن الخطاب المسجدي الذي يتواافق مع خيارته، وكل أفراد العينة أجمعوا على أنهم ليس لديهم مسجد معين، بل في كثير من الأحيان يضطربون إلى تغيير المسجد بسبب نوع الخطاب السائد داخله، والذي أصبح مجرد أقوال غير معكوسa على الممارسات، وهنا نجد «بروندونر» يقول: في تعليقه حول الفصام الحاصل بين الشكل والمضمون: "كفى أقوالاً نزيد أفعالاً".⁽¹²⁾ إن هذا الفصام بين الخطاب الصادر عن الإمام، والواقع الذي يعيشه شباب مثقف، أو ذي مستوى جيد، لكنه يعاني من البطالة، وسوء الأحوال الاجتماعية، جعله يدرك أن هناك حللاً ما داخل المساجد، وجعل هذا الشباب يتكتل على أساس نوع من الوعي، ويصدر موقفاً موحداً ضد نوعية الخطاب المسجدي، أو الدخول في رحلة البحث عن المسجد المثال، مسجد يرتقي خطابه إلى مستوى الواقع المعيش، إذ أن الوعي الجماعي وحسب «أميل دوركايم» هو المصدر الحقيقي للسلوك، وهو يتجاوز حسابات الفرد، إلى حسابات الجماعة.⁽¹³⁾

وهنا يمكن القول أن المسجد لم يعد مكاناً مقدس، لذاته فقط، كما أن الإمام أو الخطيب، لم يعد مصدر ثقة مطلقة نظراً لمكانته الدينية فقط، بل أصبح عليه أن يصنع شرعية لقادسته، من خلال مواهمة جمهوره وتقليل خطاب يتماشى مع انشغالاتهم، خاصة فئة الشباب، التي سرعان ما يحكمها الضجر والملل، خاصة عندما يتحول المسجد إلى مكان للتكرار، وإعادة نفس الموعظ، وبنفس الأسلوب، وعدم قدرة الخطيب على مساعدة جمهوره، خاصة أن مساجد اليوم تحتوي جمهور غير متحانس ومن مختلف الفئات العمرية، والاجتماعية، ولذلك فإن تكرار المعلومات يؤدي إلى الملل كما أن هوية المتلقين، يمكن أن تؤدي بجم إلى التردد على مسجد واحد، أو قد تؤدي بجم إلى الهروب والنفور منه⁽¹⁴⁾ إن الملل تاج حالة من الوعي، أو المستوى العلمي الذي أصبح يمتلكه الشباب اليوم، وهو رافض لكل ما هو تقليدي، كما أن مكانة المسجد لدى الجيل الأول والتي تحضي بنوع من التجحيل والتقدير، أصبحت لدى الجيل الثاني محل مساءلة، ونقد وتشكيك، حيث يرى ناصر جاوي أن أي مجتمع ينتشر فيه التعليم سرعان ما تضطرب فيه علاقات السلطة داخل العائلة الواحدة، إذ يصبح الابن متحكماً في القراءة والأب أمياً.⁽¹⁵⁾

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

إن جمهور مثقف، ومتدين أصبح يبحث عن مكان له داخل المسجد، بصفته مكان للعبادة، ومن جهة أخرى، مكان يحاول تصحيح اختلالات الواقع الاجتماعي، عن طريق خطاب ديني، ينطلق من الواقع، ويسعى إلى إصلاح هذا الواقع، وهو ما يبحث عنه شباب مثقف، فهم الدين على أنه يقف في صفة المعدمين، ضد كل أشكال التسلط، وبذلك يمكن القول إن الشباب المتدين والمثقف يبحث عن نوع من الإسلام اليساري، أي توظيف المقدس لمواجهة أشكال الاستغلال، وتصالح المثقف مع الدين، خاصة أن دور المثقف هو السعي لمواجهة مصيره، ومقاومة كل أشكال التسلط.⁽¹⁶⁾

لكن مشكلة المساجد والتي أصبح الشباب في مدينة خميسية يتنقل بينها، بحثاً عن نوع من الخطاب الذي يحترم عقل المتلقى، ويساعده على فهم الإسلام، بعيداً عن كل أشكال الأدلة، أو التوجيه، هي مشكلة تكمن في عجز المساجد الثلاثة^(*) والتي تقع في خميسية مركز، عن لعب هذا الدور، حيث اجمع المبحثين على عدم استفادتهم من خطبة الجمعة، وهنا يمكن القول: أن الخطيب لم يعد قادرًا على نقل المعلومات الدينية إلى المتلقى، خاصة أن دور العالم جد مهم في فهم الإسلام، وهذا ما أشار إليه «غيريتز» قائلاً: " لا يمكن فهم الإسلام بدون علماء"⁽¹⁷⁾

وفي الأخير يمكن القول إن الشباب اليوم قد تصالح مع الدين، رغم مستوى الثقافى، لكنه لم يتصالح مع النمط الدينى السائد داخل المساجد بصفة عامة، وهو يشعر أن الخطاب داخلها لم يعد يتلاءم مع نوعية تدينه من جهة، ومن جهة أخرى لا يتلاءم مع مستوى الثقافى والعلمي، وطبيعة فهمه للدين أو التدين، ولذلك هو في بحث دائم عن نموذج جديد من المساجد، حيث يمكن التواصل مع الخطيب، والاقتناع به، ليس لكونه رجل دين، لكن لكونه قادر على التواصل واقع جمهوره.

2- الإمام وثنائية الفشل اللغوي وروتين الموضوع

يقول فيليب بونشييه: إنه من الأساسي مراعاة دراسة الأعمال اللغوية لتحليل شروط النجاح، وللظروف التي يسميها أستين، حالات الإخفاق والفشل، وهو يقترح بعض حالات الإخفاق الأكثر انتشاراً، ويذكر منها، عدم احترام موضعية من الموضوعات الاجتماعية، وعدم الأهلية القانونية، وغياب المقصود، والخطأ في صياغة الملفوظ صياغة دقيقة، إجراء مدعول من أصل وضعه⁽¹⁸⁾، أي أن الخطيب الناجح عليه أن لا يقع في هذه المفهومات، التي يمكن أن تؤثر على نوعية خطابه، وحجم التأثير المنتظر منه، خاصة إذا كان هذا الخطيب، إمام، يسعى إلى التبشير بفكرة معايير، أخلاقية، وهو من جهة أخرى يتعامل مع جمهور يعتقد أنه مصدر المعرفة الدينية، لكن هذا الجمهور منقسم على نفسه، فجزء يقبل كل ما يقوله الإمام، ولا يحاول أبداً إخضاعه للنقد،

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

أو التمحص، لكن جزء آخر من هذا الجمهور، وهو من الشباب في أغبله، لم يعد يتقبل أخطاء الإمام المتكررة، ولذلك قد تكون حوله، صورة الإمام الفاشل لغويًا، وغير المحنن موضوعياً، وهذا ما أشر إليه أغلب المستجوبين، حيث اعتبروا الإمام القدوة، والموجه، والقائد، لكنه في نفس الوقت، أشاروا إلى غياب هذه المعانى في أئمة المساجد التي يتعاملون معها، حيث صرّح أحدهم قائلاً: "الأئمة في خمسيتى لا لغة سليمة، ولا مواطن تفرح، أحياناً اعتقاد أنني استمع لشريط يعاد باستمرار وبنفس الأسلوب".⁽¹⁹⁾

وهنا تحدّر الإشارة إلى نوعين من العوائق التي تقف بين الخطيب، والمتلقى الشاب، فمن جهة فشل في اللغة، والأسلوب، وعدم تحكم في اللغة العربية بطريقة صحيحة، ولذلك يستنجد الخطباء في غالب الأحيان بالعامية، حتى في خطبة الجمعة، وهذا من وجهة نظر المتلقى، حجة كافية على ضعف التكوين لدى الإمام، إلا أنّ الشيخ أو الخطيب يبرر تلك المفوات، بكونه يريد تمرير خطابه لكل جمهوره حتى من غير المتعلمين، حيث يحاول المتكلّم دائمًا استعمال لغة مجتمعه، الذي نشا فيه دون تفكير في جملتها وتفاصيلها⁽²⁰⁾، كما أن عدم سلامـة اللغة، يعتبر دليـل على ضعـف مستوى الخطـيب، وـعدم تحـكمـهـ فيـ اللـغـةـ العـرـبـيـةـ،ـ الـتـيـ تـعـتـبـرـ مـهـمـةـ،ـ بـالـنـسـبـةـ لـلـخـطـيـبـ،ـ خـاصـةـ أـنـ نـصـفـ أـفـرـادـ الـعـيـنةـ،ـ يـرـيدـونـ لـغـةـ سـلـيـمـةـ،ـ حـتـىـ وـأـنـ كـانـ الـمـوـضـوـعـ بـسـيـطـ،ـ لـأـنـ الـعـرـفـ الـدـيـنـيـةـ،ـ الـتـيـ يـنـحـحـهـ إـلـىـ الـإـمـامـ،ـ تـبـقـىـ مـهـمـةـ عـلـىـ ضـآـتـهـاـ،ـ بـيـنـمـاـ الـلـغـةـ مـهـمـةـ وـيمـكـنـهـ أـنـ تـحـولـ مـوـضـوـعـ بـسـيـطـ،ـ إـلـىـ مـوـضـوـعـ ثـرـيـ،ـ أـيـ قـدـرـةـ الـلـغـةـ عـلـىـ اـحـتوـاءـ نـقـائـصـ وـهـفـوـاتـ الـمـضـمـونـ،ـ إـذـ أـنـ الـبـلـاغـةـ وـالـأـسـلـوبـ،ـ وـالـشـرـعـيـةـ الـأـلـسـنـيـةـ،ـ هـيـ الـتـيـ تـؤـسـسـ الـفـوـارـقـ الـنـوـعـيـةـ لـأـنـماـطـ الـخـطـابـ،ـ وـهـيـ الـتـيـ تـحدـدـ تـأـثـيرـهـاـ فـيـ عـمـلـيـاتـ الـاتـصالـ،ـ سـوـاءـ كـانـ هـذـاـ تـأـثـيرـاتـ مـعـرـفـيـةـ أـوـ وـجـانـيـةـ.⁽²¹⁾

إن بحث الجمهور الشاب عن اللغة السليمة، هو في حقيقة الأمر، تلميح إلى مستوى العلمي، وأنهم ليسوا كبقية المستمعين للإمام، من كبار السن، حيث ينظرون إلى الإمام بعين التقديس، فمن جهة هم غير المتعلمين، ومن جهة أخرى، الإمام شخص يحمل القرآن، وبذلك مصدر للبركة، ولا بد من التقرب منه، إلا أن الشاب المتدين، ومن خلال فكرة مسألة الإمام، وفتح باب النقد على مصارعيه، وكسر تلك الهمة التي تحيط بالمسجد، وبالإمام، جعله أولاً يعترض على لغته، وكأنه يريد القول أن اللغة الركيكة لا تليق بالمسجد، وهذا في حد ذاته بداية للطعن في مستوى الإمام، حيث صرّح المستجوبين: أن مستوى الأئمة الضعيف، يمكن في طريقة تكوينهم، طارحين سؤال من أي جامعة تخرج هؤلاء الخطباء؟ وهو اعتراض آخر على نوعية الإمام، ونوعية مرجعياته الفكرية، خاصة أنّ أغلب الأئمة من خريجي الزوايا القرآنية، التي ربما لم تستطع أن توافق التطورات التي يعرفها المجتمع، حيث انتقلنا من مجتمع الأممية، إلى مجتمع متعلم، ولذلك فالمتلقي الشاب، أصبح

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

يعتقد أن معلوماته الدينية، تفوق أو تساوي ما يمتلكه الخطيب من معلومات، بينما العلاقة التي تحكم أي خطيب بجمهوره، هي علاقة العارف بالدين، والثاني قد اكتسب معلومات دينية وهو يريد توسيعها، لكن عندما تفشل هذه العلاقة يحدث التفور بين الخطيب والمخاطب، خاصة أن البلاغة الجديدة حسب كل من بيرلان وتنيكا قد فاقت بين الحاجاج الإقناعي، والجاجاج الاقناعي، الذي يهدف إلى إخضاع المتلقى واستسلامه، وهو النوع الذي تنتمي إليه خطبة الجمعة.⁽²²⁾

وهنا يمكن القول إنه على مستوى اللغة، يعني الأئمة والخطباء، من عدم قدرتهم على استعمال لغة عربية سليمة، أو الحفاظ عليها طيلة الخطبة، بالإضافة إلى عدم قدرتهم على استعمال الصور البينية والمحسنات البدعية، والأساليب اللغوية، التي تشد المتلقى، وتحعله يتقل إلى عملية التواصل مع الإمام، والاقناع بكل ما يقدمه، كما أن هذه الوضعية ستحيلنا إلى فشل من نوع آخر يعني منه الخطاب المسجدي، متمثل في فشل الموضوعي أو الروتين القاتل

2-1-روتين الموضوع:

يقول مالك بن نبي: "مهمة المصلحين لا تتمثل في التلقين وإعادة التلقين المسلمين عقيدتهم، ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها، وفعاليتها في الحياة، إلا أن المصلحين قد أغفلوا هذه المهمة"⁽²³⁾، أي أن الخطباء والأئمة، والمربيين داخل المساجد، عليهم أن يتجاوزوا فكرة التلقين، والتكرار المستمر، لبعض المواضيع، خاصة المناسباتية، وبنفس الطريقة، حيث لا يكلف بعض الأئمة أنفسهم حتى تخيب الخطبة، وإدخال بعض التعديلات، وهذا ما أصبح محل سخرية من طرف الكثير^(*)، خاصة أنهم أصبحوا يبتعدون عن الواقع الاجتماعي، هذا النوع من الخطاب التي يحبذها الشباب المثقف، حيث صر أغلبهم يميلهم إلى الخطاب ذات الصلة بالواقع، والتي أجمعوا على غيابها في المساجد، حيث صر أحدthem قائلاً: "المساجد بعيدة عن زماننا ومكاننا، لأن الخطباء يتكلمون في مواضيع قد تجاوزتها الأحداث، بينما يهملون الواقع المر، وفي كثير من الأحيان يتحولون إلى سياسيين، وهنا نبغي حتى الجمعة ونبطلها"⁽²⁴⁾، وهذا يحيلنا إلى إن الأئم غير مستقل في صياغة خطابه، وهو خاضع للجهة التي كونته، وهي تحكم في مرجعيته الفكرية، وحدود ما يجب أن يتطرق إليه، خاصة المواضيع التي تحمل إشارات سياسية، أو فيها دعوة إلى تقبل الواقع، والتبرير للسياسات العامة، وهنا يبرز بعد الإيديولوجي للائمة، ورجال الدين بصفة عامة، حيث أن تكوينهم يهدف إلى تمرير إيديولوجيات الدولة، والتي تتغير كل ما تغيرت الدولة.⁽²⁵⁾

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

إذا هذه الإكراهات الإيديولوجية التي يتلقها رجل الدين، أثناء إعداده، تتعكس على خطابه، وبالتالي، ستؤثر على جمهوره، وتحل عليهم يتخذون منه موقفاً، وبذلك يصبح مضمون الخطبة، إما مملاً بسبب التكرار، خاصة في المواضيع الفقهية، والروحية، أو كوسيلة لتمرير رسائل سياسية، في المواضيع الاجتماعية، وهنا يحدث الفشل في التواصل بين الخطيب المؤذن، والشاب المتحرر، كما أن المساجد، تعتبر أحد مؤسسات التنشئة الاجتماعية، كونها تأخذ على عاتقها مهمة تربوية، وبحكم تبعيتها للدولة، وعدم استقلاليتها مادياً، خاصة بعد قانون 1971 الخاص ب الرجال السلك الديني الإسلامي، والذي اعتبر الإمام إطاراً له كاملاً حقوق الموظف في الدولة، من منع عائلية، وضمان اجتماعي، وترقية، وإيجازات، وعطلاً وتقادع، واستقرار في الوظيفة، واطمئنان إلى المستقبل⁽²⁶⁾، إن هذه الامتيازات، التي من جهة حافظة على كرامة رجل الدين، لكنها من جهة أخرى، أفقدته استقلاليته، وجعلته يتحول من منصب روحي، إلى موظف عادي لدى الدولة، وهو خاضع بالدرجة الأولى للقانون، أكثر منه النصوص الشرعية، وهذا ما جعل الشباب المسلمين، ينظرون إلى الإمام نظرة دونية، ويعتبره غير قادر على التواصل معهم، أو نقل أي رسائل ذات فائدة إليهم، بل اعتباره مجرد ناقل لما يؤمر بنقله، ولذلك هو يعجز عن تبريره، فأحياناً لا يكون حتى هو مقتنعاً به، بذلك أصبح الإمام طرفاً في عملية إعادة إنتاج نفس الظروف الاجتماعية، والسياسية، حيث أن كل مؤسسة تربوية لها ثقافة الطبقات المهيمنة، وهوية التلقين الثقافي، والمذهبية، والإيديولوجية، وهوية السلطان البيداوغوجي، والسلطة السياسية.⁽²⁷⁾

وهنا يمكن القول أن الواقع في الروتين، وأنهيار الخطبة من ناحية الموضوع، يعود بالدرجة الأولى، إلى تلك القوانين، التي تقييد حرية المسجد، والخطيب، ولذلك أصبحت الخطبة منسابة، ومتوقعة من طرف المتلقين، ولذلك فقدت أحد أهم خصائصها، وهو الإيجاد، أي تحضير الموضوع⁽²⁸⁾، وتحييده في كل مرة، ومحاولة ربطه بالواقع، من أجل بعث الروح فيه، حيث أصبح الخطاب المتجدد، ومن خلال نموذج خطبة الجمعة، خطاب ميت، أو يولد ميتاً، كونه غير مرتبط بالواقع في كثير من الأحيان، وبالتالي ادخل المسجد في نوع من الروتين، والملل وجعل من الشباب كثوة متحركة، وдинاميكية، تفقد الثقة في هذا الخطاب، وتحاول التخلص من هذا الروتين، عن طريق التغيير المستمر للمسجد، بحثاً عن لغة سليمة من جهة، ومن جهة أخرى بحثاً عن خطيب يعرف الواقع، كما أن هذا الأمر يحيلنا إلى طبيعة تكوين الإمام وعلاقة ذلك بإشكالية الفشل في التواصل مع جمهوره.

2- خطاب الإمام المرهون بتكوينه:

يقول ناصر جابي: "إن مشكلة الخطاب المسجدي في الجزائر اليوم، تكمن في الأئمة المهوأة، الذين جعلوا من المواطن أو المؤمن يفقد الثقة في الخطاب المسجدي، ويتجه نحو البحث عن نوع آخر من الخطاب، وعن أئمة آخرون"⁽²⁹⁾، أي أن تكوين الإمام الحزائري، خاصة خرجي الزوايا، لم يعد بمقدوره مواجهة التحولات، التي يعرفها المجتمع الجزائري، ومدام الخطيب أو الإمام، يتلقى تكوين معين ووقف منهجية معينة، فإنه سيخاطب جمهوره من خلال ما تلقاه، وهذا يدفعنا إلى القول بـان مشكلة الخطيب تكمن في مرجعيته الفكرية، وأننا نعاني أزمة تكوين إطارات دينية، قادرة على التواصل مع هذه الأجيال، التي لها مستوى تعليمي جيد، وفي نفس الوقت تعاني من البطالة، لكنها مضطربة إلى تلقي خطاب ديني، إما فاشل لغويًا، أو منتهي الصلاحية واقعيا، هذا كله بسبب عدم الاهتمام بتكوين الأئمة، إذ أن أغلبهم ليس لهم شهادات معترف بها، تثبت مستواهم العلمي، فمعظمهم زاول تعليمه بشكل تقليدي⁽³⁰⁾ أي أنهم ليسوا من خريجي الجامعة، ولم يتعلموا وقف الأطر العلمية الحديثة، بل إن تكوينهم في غالب الأحيان يقتصر على حفظ القرآن الكريم، دون أي علم شرعي آخر، وهو ما يجعل خطابهم يميل إلى النوع المصطنع حسب بيرمان، حيث يتم التركيز على الشكل واللفظ، أما الخطاب الطبيعي فيركز على المضمون وهو مرتب بالواقع،⁽³¹⁾ إن هذا التصنع للخطاب، يجعل الإمام غير متفاعل مع الموضوع، حتى وإن حاول توظيف ألفاظ قوية، فموضوعه غير متصل بالواقع، ويشير في كثير من الأحيان على أنه مقتبس وليس من وحي الخطيب، وهذا ما أشار إليه المباحثين، حيث صرّح أحدهم الإمام أحياناً لا يحسن حتى القراءة من الورقة، وهذا دليل على أن الخطاب ليس من تحريره.⁽³²⁾

وهنا يمكن الإشارة إلى دور المؤسسات التقليدية، والتي لازالت الدولة تعتمد عليها في تكوين الإطارات الدينية، خاصة الخطباء، والأئمة، رغم عدم قدرتها على التواصل مع الجمهور الديني الذي أصبح يتسع باستمرار، ويتبع فئات جديدة، لم تعد تقبل برجل الدين المحلي أو التقليدي، الذي يقدم توجيهات في فقه الطهارة، والصلوة، وهم يبحثون عن خطاب من نوع آخر، أو عن رجل الدين الموسوعي، الذي يسألونه عن أي شيء فيجيب، خاصة في القضايا الاجتماعية، لكن يبدوا أن هذا النوع من الخطباء، لا محل له من الإعراب داخل المؤسسة الدينية الرسمية، خاصة بعد أحداث التسعينيات، حيث فشل التعليم الديني الحديث، ووُجِدَت السلطة السياسية نفسها مضطربة إلى الاستعانة بالمؤسسات التقليدية، خاصة الزوايا، كونها تمتلك خطاب قادر على كبح جماح الشباب المتمرد، هذا ما عبر عنه أحد شيوخ الروايا في أول مؤتمر عقد لهم سنة 1991، حيث وصف استنجاد السلطة بهم على أنه يشبه استنجاد الناس بـرجال المطافئ في حالة الحريق.⁽³³⁾

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

إذا الخطيب اليوم، وبسبب طريقة تكوينه، وانعكاسها على مستوى اللغة، وارتباطه من الناحية الموضوع، بالقوانين التي تنظم المساجد، خسر أهم خاصية في الخطاب المسجدي، وهي الفعل التواصلي، والقدرة على تحقيق غايات نبيلة، لتعزيز الوئام والتضامن والاندماج البشري، وهذا حسب يروغتها ريرماس، والذي أعطى عدة غايات للخطاب، وجعل من بينها الغاية التواصلية، التي تبقى هدف كل اتصال بشري⁽³⁴⁾، لكن تدخل عدة عوامل، في صياغة الخطاب المسجدي، وتحديد مجاله، وحدوده، وتحول الإمام إلى مجرد ناقل للمعلومة، أثر كثيرا على سمعة المسجد، وعلى دوره التربوي، حيث يمكن القول أن الإمام ومن خلال الخطاب الديني، الموجه أصبح يبالغ في إشاعة الأمل بين صفوف الجماعة، وهو يصر على أن ما تمر به من محن إنما هو اختبار سماوي⁽³⁵⁾، إن هذه الرسالة النبيلة التي يحملها الخطاب الدين، ولا يمكن إنكار الجمهور المتقبل لها، وهو يشكل الأغلبية، من جمهور الإمام، إلا أن ما يمكن اعتباره بمتلقي الجديد، أو الناشئ، لم يعد يقدر هذه الرسالة، وهو يبحث عن مواضيع جديدة، أو تكوين آخر مؤطر للمسجد، وهو متلقي شاب، ومتعلم، وأكثر ابتعاد عن الإسلام التقليدي، الذي لم يعد يحيب عن انشغالاته وأسئلته.⁽³⁶⁾

وهنا يمكن العودة إلى الفرق بين الدين كنص ثابت، وبين الدين الذي يخضع للتأنق والتفسير ، وهو متوقف على نوعية الخطاب، ونوعية التوظيف، والطريقة المبتغاة منها، والجمهور المستهدف، حيث أن المساجد تحكم في غالبية الجمهور، وهو من كبار السن، أو من الجيل الأول والثاني، لكننا لا نستطيع الجزم، بأن هذا التحكم سيستمر، مع الجيل الثالث، والجيل الرابع، الذي لم يعد يشق في الخلي بصفة عامة، وهو في بحث دائم عن الفقيه المشرقي ، وهذا ما انعكس على إجابات أفراد العينة، الذين صرحوا بتأثرهم بعض الأئمة الشباب، الذين تم استقدامهم في مرحلة معينة، وهم يتبنون نمط يمكن القول انه منفلت من المؤسسة الدينية الرسمية، حيث تكرر اسم خطيبين في كل من مسجد الفتح، ومسجد الكوثر، حيث صرحا أحد المبحثين: " خمسي كانوا فيها زوج الشيخ سمير والشيخ عبد السميع، و ملي راحو مبقي والو"⁽³⁷⁾ حيث أن هذين الخطيبين ينتميان إلى التيار السلفي ، وهم من الشباب، وهذا من أهم خصائص الأئمة أو الفقهاء المشرقيين حسب الباحث عبد الهادي أعراب، بالإضافة إلى المميز خطابهم بالبساطة، وتناول اليومي.⁽³⁸⁾

من خلال ما تم التطرق إليه، يمكن القول: إن الإمام كسلطة دينية داخل المسجد، بالإضافة السلطة القانونية، التي امتلكها من خلال كونه موظف لدى الدولة، جعله في نوع من الحرج، بسبب عدم قدرته على المزاوجة بين السلطة الروحية، والسلطة الرسمية، وهذا ما انعكس على خطابه، خاصة بعد انتقالنا من الجمهور الواحد، إلى الجمهور المتعدد، أي دخول عدة متغيرات على المسجد، وبالتالي أصبح الإمام في صراع علني مع

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

جمهوره من الشباب، الذين أصبحت لهم الجرأة على الطعن في علم ومعرفة الإمام ، حيث انه لم يعد يحترم المعرفة، وأصبحت لغته، وموضعه كلها محل مساءلة، وتدقيق، ولذلك يمكن القول أن هناك فشل على مستوى اللغة، بسبب محدودية التكوين، وفشل على مستوى الموضوع، بسبب الخطاب الموجه، وكل هذا يجيئنا إلى طبيعة التكوين التي يخضع لها الخطيب، حيث يبقى مرهونا بنوع وحجم التكوين، ولذلك هو لم يعد متتحكمما في المسجد كما سبق، ولم يعد خطابه يحمل صورة المسلمين، بل أصبح محل نقد، وتمحيص، من طرف جمهور جديد تعرفه المساجد ولا بد عليها أن تتعامل معه، وعليها أن تستطيع التواصل معه، بعيدا عن فكرة التلقين.

3 - خطبة يوم الجمعة السرد والحجاج وغياب التواصل والتفاعل:

يقول كيرغ كالهون: الدين تحديد، إلهام، مواساة، تحريض، روتين يبعث الاطمئنان أو دعوة لأن يضع المرء روحه على راحته، أنه طريق لإحلال السلام، وسبب لشن الحروب⁽³⁹⁾، أي نحن هنا لا نقصد الدين في جوهره، بل نقصد الرسالة التي نريد إيصالها من خلال الدين، ونقصد أيضا نوعية المرسل، وبطبيعة الحال الجمهور المتلقى للرسالة، إذا الدين يعتمد على الخطاب، ويعتمد على النص، وكيفية بنائه، وطريقة إلقاءه، والرسالة التي يتضمنها، في شكلها العلني، وحتى تلك التي بين السطور، خاصة عندما يكون جمهور الخطيب، وفي يوم الجمعة، جمهور من كل أنواع المتدينين، ومن مختلف الأعمار، لسماع خطبة الجمعة، التي لا جماعة بدونها، وهذا ما صرّح به الكثير من المستجوبين أئمّة يحافظون على سماع الخطبة، لعامل ديني فقط، أم هي كمضمون، فلم تعد تعني لهم شيء، حيث صرّح أحد أفراد العينة، "خطبة الجمعة اليوم تحولت إلى نص طارد، لم أعد أطيق طريقة الإمام، حتى أني بعد خروجي من المسجد، لا أتذكر كلمة مما قاله":⁽⁴⁰⁾ إذا خطبة الجمعة اليوم والتي لا تتجاوز الخمسة عشر دقيقة، أصبحت مملة وغير محدية بالنسبة لفترة من جمهور الإمام، الذي يبدوا انه غير مهتم بهذه الفئة القليلة، كونه منشغل بالجمهور العام، من كبار السن، أو المتدين التقليديين، الذي يقتربون بخطبته وبنطقه، ويعتبرونه مصدر المعرفة الدينية، إن الخطيب يوم الجمعة يحاول إسقاط نفس حجاج القرآن، عن طريق تحبّب التعقّيد، والتفكير الفلسفـي، وهذا ما اعتبره ابن رشد استدلال خطابـي، يركز على العامة، ويهمـل الأقلية.⁽⁴¹⁾

إلا أن جمهوره من الشباب المثقف، هو في تناقض معه، بعد أن لم تعد الخطبة قادرة على خلق التفاعل وال التواصل بين المرسل والمسلـل إليه، حيث أصبحت الخطبة تركز على عملية السرد، دون إعطاء أهمية للوضع الراهن، حيث أن الخطاب أصبح يميل إلى نقل قصص وقعت في الماضي، واستعمالها كحجـة لإقناع المستمعـين على ضرورة الاستقامة، لكنه لا يعطي أهمية للواقع، ولا للظروف الاجتماعية التي يمر بها جيل متعلم وبدون

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشاب المثقف

عمل، وبدون مستقبل، لذلك لا يكفي الخطباء، عن إصاق التهم بالشباب، وتحميلهم مسؤولية الأخطاف، دون إشارة إلى أسباب انحرافهم، وهذا ما يعتبره الشباب، مجرد إسقاط لوجهات سياسية لا علاقة لها بالنص الديني، ولذلك يمكن القول أن كل خطب الإمام يوم الجمعة، أصبحت تنتهي إلى السرد الاستذكاري (Anableps) والغرض منه إثارة وقائع سابقة تسهم في شرح وتلخيص الموضوع المحدث أثناء السرد⁽⁴²⁾، لكن هذه الواقع التي تحولت إلى أدلة وحجج، يستعملها الخطيب، لإدانة الحاضر، أو تبرير ما هو حاصل، تعتبر مبتورة من واقعها، وظروفها السوسيولوجية التي وقعت فيها، إن إغفال الخطيب لهذه الجزئية، والتي تعتبر مهمة جدا بالنسبة للمتلقي الشاب، ساهمة في مسألة تعقيد عملية التواصل بينهما، وهذا ما اعتبره المبحثين نوع من الأزمة التي تعاني منها المساجد، خاصة على مستوى الخطاب، الذي لم يعد يعبر عن الواقع، وساهم في تكوين قارئ يتعامل مع النص، على أنه غير مرسل إليه، حيث أن بناؤه ومضمونه، والقيم التي يحملها تتعارض مع أفق انتظاره.⁽⁴³⁾

إن خطبة الجمعة، تتوقف فعاليتها على نوعية الخطيب، والقدرة النص الذي يلقاها، لأن المتلقى، مقيد بحكم النص الديني، إذ هو غير قادر على الدخول في جدال مع الخطيب، أو الاعتراض عليه، حتى وإن لم يكن موافقاً، على ما يقوله، وما يريد التبرير له، من خلال أسلوب السرد، ونقل الواقع، وهنا لا بد للخطيب أن يتحكم في خطبته، حتى يستطيع إيصال تلك الرسائل القيمية والمعيارية، والأخلاقية، وجعل جمهوره في حالة من الإنصات والإذعان، كون خطبة الجمعة، تنتهي إلى فئة الحجاج، الذي يهدف إلى جعل العقول تذعن وتسلم لما يطرح عليها من الأقوال، كما أن الخطيب مطالب بزيادة درجة الإذعان والاستسلام، لأن أبشع أنواع الحجاج، هو ما وفق في جعل حدة الإذعان ترتفع لدى السامعين، بشكل يجعلهم على العمل المطلوب⁽⁴⁴⁾.

غير أن الملاحظ، ومن خلال تصريحات المستجوبين فإن أسلوب الحجاج الذي يستعمله الإمام، لم يعد قادراً على التأثير فيهم، كونه لا يستند إلى الواقع، وهو غارق في خطب يعتبرها الشاب المثقف، غير متصلة بالواقع، ولذلك يعجز عن التفاعل معها، حيث صرّح أحد أفراد العينة: "الإمام أحياناً يتحدث عن عيد المرأة، عيد الشجرة، يوم المحيطات... أشياء غريبة لست أدرى ما الذي يريد أن يقوله بالضبط"⁽⁴⁵⁾ إن هذا الخطاب يكاد يكون منفصلاً، حتى عن الإمام، هو سبب نفور الشباب من الخطبة، وجعل حتى الإمام يقرأ خطبته بطريقة ليس فيها أي نوع من الحماسة، أو التحرير، حتى الآيات والأحاديث تفقد تأثيرها بسبب القراءة الباهتة من الورقة، دون إحساس بالنص، أو التواجد فيه، فالخطيب يسعى إلى إفهام الجمهور بمجموعة من الرسائل، لكنه في كثير من الأحيان هو غير فاهم لها، وهذا عكس ما يهدف إليه البيان حسب الاحظ، في كتابه البيان

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

والبيان إذ يقول: "البيان اسم جامع لكل شيء يكشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون ضمير، حتى يفضي السامع إلى الحقيقة، وبهجم على مخصوصه كائن ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع، الفهم والإفهام" (46).

إذا فرغم الأسلوب الحجاجي، وعدم وجود من يناقش أو يناظر الخطيب يوم الجمعة، إلا أن انفصالة عن الواقع، جعل خطابه لا ينجح في التأثير في جمهوره، خاصة فئة الشباب، التي تبحث عن منطق آخر، وعن أسلوب جديد، وعن خطيب جديد، بعيداً عن الخطيب الرسمي، الذي لا يمتلك هامشاً من الحرية في بناء نصه، وتضمينه بواقعه، حتى ينجح في جلب المستمعين إليه، ومعرفة ما يريدون سماعه، حيث يقول إيكو: "أن يكون المرء نصاً، يعني أن يضع حيز الفعل، إستراتيجية ناجزة، تأخذ في اعتبارها توقعات وحركات الآخر، أي المتلقى، وهذا شأن كل إستراتيجية" (47) فإمام غير قادر على بناء نصه، أو هو يبني ما يتم التخطيط له جعله يقع في السرد، ونقل الروايات، والانفصال عن الواقع، وهذا ما أدى إلى بناء جدار أو حاجز سميك، من الناحية اللغوية، وحتى من جانب المضمون، بينما وبين فئة مهمة من جمهوره، خاصة أن جمهوره التقليدي، في طريق الزوال بيولوجيا، بينما جمهوره الجديد هو من سيستمر معه في المستقبل، وهنا كان على الإمام إعادة تحديد أولوياته، وعدم الاعتماد على قوة النص، وسلطة الدليل، الذي لم يعد يشير، أو يتطابق مع ما يتم الاستدلال به عليه، كما أن طريقة السرد لنص بدون روح، سيزيد من حالة الاغتراب التي تسللت إلى المسجد، وأصبح الخطيب لا يعرف جمهوره، والجمهور منكر للخطيب ولأهليته العلمية.

إن هدف كل خطيب هو نقل ما لديه من معرفة دينية، وترسيخها في ذهن المتلقى، ولذلك هو لا يكتفى عن تقديم الأدلة، والبراهين، التي تثبت صحة ادعاءاته، إن هذا الأسلوب يتماشى مع طبيعة النص الديني، الذي يمتلك سلطة في حد ذاته، فهو إما صادر عن الله، أو عن رسوله، أو عن أحد العلماء، وهي مصادر تتمتع بالقدسية، والتقدير من طرف الجميع، ولذلك لا يجد الخطيب صعوبة في نقلها، خاصة عندما يكون جمهوره من غير المتعلمين، والمحتملين للمعرفة الدينية، لكن تكون جمهور من نوع آخر، متعلم، وي يعني من ظروف اجتماعية سيئة، جعله يرفض في كثير من الأحيان استدلالات الخطيب، ويعتبرها قد وردت في غير محلها، خاصة مع المستوى العلمي للخطيب المتدني، والذي أصبح مثار صخرية في كثير من الأحيان، خاصة بعد قصة واقعية حدثت سنوات التسعينيات في مسجد الفتح لأحد الخطباء يوم الجمعة، بسبب نقله لخطبة من أحد الكتب، حيث تعود إلى عهد الدولة العباسية، إذ بعد فراغ الخطيب من الخطبة الثانية، وشرعه في الدعاء، قال: "اللهم انصر أبي جعفر المنصور على أعدائه" وهذا يشير إلى مدى اعتماد الخطباء على النقل

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

والسرد، دون أي دور منهم في بناء خطبتهم، فرغم اعتمادها على الآيات والأحاديث التي تلعب دور البرهان وهي تسعى إلى إثارة التأييد لدى الأشخاص للفروض التي تقدم إليهم.⁽⁴⁸⁾

وفي الأخير يمكن القول أن خطبة الجمعة، كأهم أنواع الخطاب المسجدي، خاصة أنها إلزامية الحضور، وتلقى كل جمعة، قد أصبحت غير مقنعة لدى الجمهور المثقف من الشباب، الذي أصبح يبحث عن معرفة دينية من نوع آخر، وهو يريد الابتعاد عن النمط التقليدي، أو الرسمي، ولذلك أصبح في تنقل دائم بين المساجد، بحثاً عن خطبة الجمعة يجد فيها نفسه، وانشغالاته، هذه الثنائية التي أصبح الكثير من الخطباء، ذوي التكوين الديني التقليدي، يهملونها لصالح خطب، ودورس تتناول مواضيع يعتبرها الشاب المثقف مواضيع مستهلكة، أو أحياناً تكون مواضيع جديدة، ذات أهمية، إلا أن مستوى الإمام العلمي واللغوي، يفقدها أهميتها، ولذلك فإن اغلب الشباب المثقف، والباحث عن المعرفة الدينية، يعني حالة لا تواصل بينه وبين الخطيب، ولذلك هو يحضر الخطبة جسدياً إلا أنه غائب عقلياً وروحياً، بل يمكن القول أن المتلقى الشاب خطبة يوم الجمعة، يضع عقله خارج المسجد، حتى لا يجر على التفكير أو الاستماع لخطبة متتهلة الصلاحية^(*).

خاتمة:

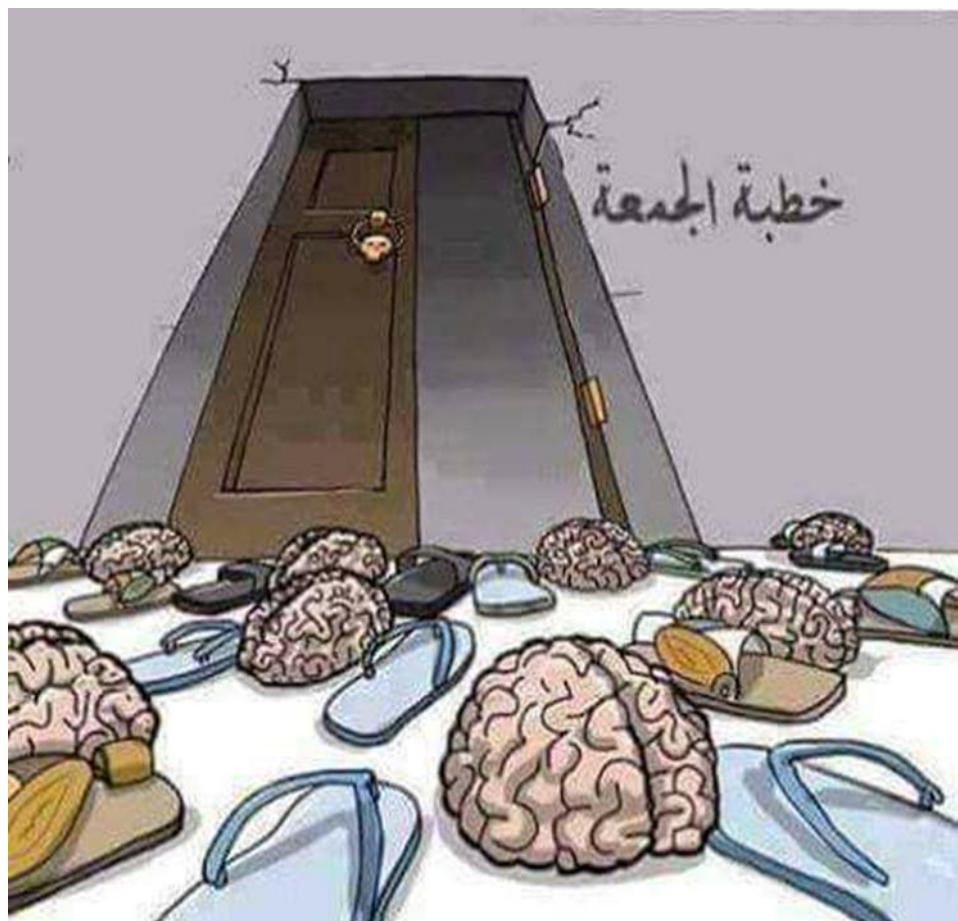
لقد تغير رواد المساجد، ولم يعد جمهور الخطيب ينتمي إلى نوع واحد، من المتكلمين المنبهرين والمستسلمين، لكل ما يقوله الخطيب، وهذا بحكم مستوى التعليمي والثقافي، ولعبد المسجد والخطيب، دور مصدر المعرفة الدينية الوحيد في المجتمع، فالاليوم تعدد الجمهور وتعددت خصائصه ومتطلباته، وأصبح يبحث عن نوع جديد من الخطاب المسجدي، المحين والمواكب للتطورات السياسية والاجتماعية والثقافية الحاصلة في مجتمع، ولذلك هو غير قادر مع تقبل تلك النيرة الغارقة في التبسيط، والتكرار، مما حول الخطاب المسجدي إلى خطاب مستهل أو متنه الصلاحية، من وجهة نظر شاب مثقف، ذو مستوى تعليمي جيد، لكنه في نفس الوقت، يعيش ظروف اجتماعية صعبة، ونها يمكن القول: إن الخطاب المسجدي بحاجة إلى التحين، ومواكبة جمهوره الجديد، حيث يجب أن يستطيع الخطيب التواصل مع كل جمهوره، وليس فئة واحدة أصبح عددها في انحسار وتراجع، أيضاً من جهة أخرى، يجب تكون الأئمة وتزويدهم بقدر كافي من المعارف الدينية، حتى يستطيعوا الحفاظ على المرجعية الوطنية، كوننا في عصر اتيحت فيه المعرفة، والتبادل بين اتباع عدة مذاهب، مما ساهم في انتشار انماط تدين غريبة عن المجتمع وهويته ومرجعيته الوطنية، ولذلك فإن المستوى التعليمي والثقافي للشباب اليوم، ومن جمهور المساجد، يجب أن يقابله تحين وتأهيل وتكوين عالي للخطباء والأئمة، حتى يكون هناك نوع

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

من التواصل، بين الخطيب والمتلقي، الباحث عن واقعه وقضايا عصره، داخل المسجد، كون هذه المؤسسة الدينية والتربوية والثقافية، لها دور كبير واضح في حياة المجتمع المسلم.

الملاحق:

الملحق رقم: 01



إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

الملحق رقم 02:

الرقم	الجنس	السن	المستوى العلمي	المستوى المعيش	المهنة	الوسط الحضري
01	ذكر	24	ماستر	متوسط	بطال	المدينة
02	ذكر	23	جامعي	متوسط	عامل يومي	المدينة
03	ذكر	28	جامعي	متوسط	بطال	المدينة
04	ذكر	32	جامعي	متوسط	ادماج مهني	المدينة
05	ذكر	27	جامعي	جيد	اعمال حرة	المدينة
06	ذكر	32	جامعي	حسن	موظف	المدينة
07	ذكر	29	جامعي	متوسط	حرفي	المدينة
08	ذكر	27	مستر	متوسط	بطال	المدينة
09	ذكر	22	جامعي	فقير	بطال	المدينة
10	ذكر	30	جامعي	متوسط	عامل يومي	المدينة
11	ذكر	28	جامعي	متوسط	عامل يومي	المدينة
12	ذكر	32	جامعي	متوسط	ادماج مهني	المدينة
13	ذكر	33	جامعي	ضعف	بطال	المدينة
14	ذكر	30	جامعي	عادى	موظف	المدينة
15	ذكر	30	جامعي	متوسط	عامل يومي	المدينة
16	ذكر	31	جامعي	متوسط	موظف	المدينة
17	ذكر	30	مستر	ضعف	بطال	المدينة
18	ذكر	28	جامعي	حسن	موظف	المدينة
19	ذكر	34	جامعي	متوسط	موظف	المدينة
20	ذكر	32	جامعي	متوسط	موظف	المدينة

- 1- نضيرة صحراوي، الخطاب المسجدي والتغيير الاجتماعي، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2012-2013، ص 02.
- 2- مفتاح محمد وآخرون، المفاهيم تكونها وصيغورتها، ط 1، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 2000، ص 12.
- 3- سيفن جنز، أنطونيو غرمشي، دار روتلوج، 2006 من موقع سيار الجميل. www.sayyaralijamil.com.
- 4- محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات – الكتاب الثالث، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ص 38.
- 5- عبد القادر عبو، الوسائل الإعلامية في التواصل البيداخوجي، المجلة الأكاديمية، العدد 02، إصدار قسم التعليم للغات، كلية الآداب، جامعة الجزائر، 2001، ص 17-18.
- 6- ابن منظور جمال الدين (دت)، لسان العرب الجزء 15، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ص 1194
- 7- لعمري مزروع، "راهن الخطاب المـسـجـديـ والمـرـجـعـيـةـ الـدـينـيـةـ الـوطـنـيـةـ" ص ص 23-06، رسالة المـسـجـدـ، السـنةـ السادـسـةـ، العـدـدـ 01ـ، مـحـرـمـ 1429ـهـ، جـانـفيـ 2008ـمـ، صـ 12ـ
- 8- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية ، الاذارطة، ص 287
- 9- رعون كيفي، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، تر: الجباعي يوسف ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1997 ص 152
- 10- يورغن هابرماس وآخرون، قوة الدين في المجال العام، ترجمة فلاح إبراهيم، مركز دراسات فلسفة الدين، العراق، الطبعة الأولى، 2013، ص 19.
- 11- المقابلة رقم 01، على الساعة 16:20، يوم 10/03/2017.
- 12 -A.Berrendonner ، Entemts des prayrnatique linguistique ، Edition Minuit, paris, 1981, P 80.
- 13- بشير ناظر الحبيسي، دراسات في علم الاجتماع، ط 1، دار نبيو للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014، ص 26.

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

14- كمال بركات، دور الخطاب المُسجدي في بناء الهوية الوطنية في الجزائر،

.22:55، يوم 27/03/2017، على الساعة <http://www.mominoun.com>

15- ناصر جابي، مأزق الانتقال الديمقراطي في الجزائر ثلاثة اجيال وسينيروبان، المركز العربي للباحث والدراسة

السياسات، قطر، 2012، ص 5.

16- عبد السلام حيدوري، فووكو وتقويض الانثروبولوجيا: نقد العقل السياسي، (38 - 07) انثروبولوجيا مجلة العربية

للدراسات الانثروبولوجيا المعاصرة، مركز فاعلون، الجزائر، العدد الثاني، سبتمبر 2015، ص 7.

* - مسجد الفتح، (1912) مسجد الكوثر (1989) مسجد بلال بن رباح (2011)

17- كليف ورد غيرتز، الإسلام من وجهة نظر الإنسانية النظير الديني في المغرب واندونيسيا، ترجمة أبي بكر احمد

بقادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1993، ص 15.

18- فليب بونشييه، التدليلية من استين الى قوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007

ص 79

19- مقابلة رقم 10 يوم 11/03/2017، على الساعة 10:30.

20- كمال قدري، مبادئ لسانية في التراث النحوي العربي، كتاب الخصائص لابن جنبي - نموذجاً مقاربة تأصيلية

في ضوء المنهج البنوي الأولي - (31 - 08) مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، العدد 16 السادس

الثاني، 2012، ص 11.

21- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني لثقافة والفنون والأدب، الكويت، 1992، ص 13.

22 -C. Perelman,O. Tyleca la Longmont, PUF, paris, 1958, p 07

23- العربي زروقي، التكوين الديني والبنية المعرفية للائمة في الجزائر-المعهد الإسلامي لتكوين الإطارات الدينية

بغيلزانأنموذجاً، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الديني، جامعة وهران، (2011 - 2012)، ص 20

* بعض النكات التي أصبحت تحكى حول المساجد، ونوعية خطاب الأئمة، بسبب التكرار والروتين، مثال: يقال إن إمام بعد

فراغه من خطبة الجمعة حول غزوة بدر، سال المصليين، هل تعرفون غزوة أحد؟ قالوا نعم نعرفها، فقال: إذا لا تأتوا الجمعة

القادمة، وهذا يدل على رفض المستمعين لعملية التكرار، بالإضافة إلى الابتعاد عن الواقع.

24- المقابله رقم 08، يوم 06/03/2017، على الساعة 11:00.

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

- 25- العربي زروقي، مرجع سبق ذكره، ص 53.
- 26- المرجع نفسه، ص 46.
- 27- بيار بورديو، إعادة الإنتاج، ط 1، ترجمة ماهر تريش، مركز الوحدة العربية، لبنان، 2007، ص 15.
- 28- حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج، في التقاليد الغربية من ارسطو إلى اليوم، ط 1 المطبعة الرسمية التونسية، تونس، ص 13.
- 29- ناصر جابي، مواطنة من دون استئذان، منشورات الشهاب، الجزائر، 2006، مقال، هل المساجد للله؟ ص 142.
- 30- العربي زروقي، مرجع سبق < ذكره، ص 46.
- 31- صلاح فضل، مرجع سبق < ذكره ص 71.
- 32- المقابلة رقم 01، على الساعة 16:20، يوم 2017/03/10.
- 33- خالد محمد، التحولات الاجتماعية والممارسات الدينية (51 - 65) وقائع متى أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، 1999، ص 45.
- 34- محمد الدهي، مقال الحجاج مفهومه و مجالاته، عالم الكتب الحديث، الأردن، بدون طبعة، 2010، ص 260.
- 35- محمود شامل حسن، مراجعات الجماعات - المراجعات واثرها في تقرير توجهات الافراد، ط 1، دار الانتشار العربي، لبنان، 2010، ص 33.
- 36- عبد الهادي اعراب، {فقهاء الشرط} وتحولات الحقل الديني القروي بالمغرب، مجلة اضافات، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العددان 20/21، خريف وشتاء 2012/2013، ص 99.
- 37- المقابلة رقم 05، يوم 2017/03/08، على الساعة 15:47.
- 38- عبد الهادي اعراب مرجع سبق ذكره، ص 106/105.
- 39- يورغن هابرماس، قوة الدين في المجال العام، مرجع سبق ذكره، ص 181.
- 40- المقابلة رقم 20، يوم 2017/03/27، على الساعة 19:30.
- 41- فتحية بوستة، الاستراتيجيات الحجاجية في مقامات جلال الدين الرومي مقاربة تداولية، مجلة الخطاب، منشورات مختبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر، العدد الثالث، 2008، ص 44.

إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف

42- كاهنة دحون، الحدث وتغير المسار السردي في رواية مراية متشفظية لعبد الملك مرتاض - مقاربة تداولية

نصية، مجلة الخطاب، مرجع سبق ذكره، ص 73.

43- إبراهيم سعدي، القارئ وإنماض النص قسم البرابرة نموذجاً، نفس المرجع، ص 314.

44- صولة عبد الله، تقديم منصف الحاج، البلاغة الجديدة ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج، منشورات كلية الآداب،

تونس، بدون سنة، ص 299.

45- المقابلة رقم 20، يوم 27/03/2017، على الساعة 19:30

46- محمود طلحة، القيمة الحجاجية لأسلوب القصر في اللغة العربية، مجلة الخطاب، مرجع سبق ذكره، ص 104.

47- إبراهيم سعدي، مرجع سبق ذكره، ص 309.

48- صلاح فضل، مرجع سبق ذكره، ص 67.

*- انظر الملاحق، رقم 01.

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي: المستشرق إيميليو غريثيا غوميث وترجمة الشعر الأندلسي إلى الإسبانية أنموذجا.

The Orientalist and the Andalusia Literature translation: The Orientalist Emilio García Gómez and the translation of Andalusia poetry to Spanish Model.

أ. بابو كريم (معهد الترجمة جامعة الجزائر 2 / الجزائر)

ملخص:

يطلق الاستشراق على مجموعة الدراسات التي تنصب على العلوم أو الفنون أو الآداب المتعلقة بالشرق التي يقوم بها الباحثون الغربيون بصفتهم متخصصين في هذا المجال، فيقدمون بذلك صورة عن الشرق للمتلقى الغربي غالباً ما تتدخل الإيديولوجيات والأحكام الذاتية في تلك الدراسات، خاصة عندما يتعلق الأمر بالاستشراق الإسباني، وذلك نظراً للعامل التاريخي الذي جمع العرب والإسبان في عصر الأندلس فتعددت زوايا تلقي هذه الحقبة الزمنية بين الاستعمار والازدهار الحضاري، وللترجمة دور فعال في تحسيد تلك الرؤى ودعمها، حيث عرفت الترجمة نشاطاً كبيراً في تلك الفترة لنقل ذلك الزخم الحضاري بأعمال المستشرقين الإسبان في شتى المجالات. وبختنا يسلط الضوء على المجال الأدبي وبالتحديد الشعر. ونهدف من خلال هذا البحث إلى اكتشاف موقف المستشرق إيميليو غريثيا غوميث الذي يعكف على دراسة الشعر الأندلسي وترجمته ويلقب بعميد المستشرقين الإسبان.

الكلمات المفتاحية: الترجمة - الشعر الأندلسي - الاستشراق - الموشح - الزجل.

Abstract:

Orientalism defines a number of studies focusing on sciences or arts and literature related to the orient, these studies are carried out by western researchers specialized in this field, through which they give an image of the Orient to the western receiver. These studies are also often influenced by ideologies and personal judgment, especially when it comes to the Spanish Orientalism, due to the historical factor uniting Arabs and Spanish during the Andalusia Era, this period was

perceived from many perspective such us colonialism and civilization prosperity. Translation played an active role to achieve and consolidate this vision. The translation was at its peak during the mentioned era as it allowed the transmission of the civilization momentum by Spanish Orientalists in different fields, our intervention shed light on literature, more precisely poetry. We aim through this research to discover the position of the Orientalist Emilio García Gómez who dedicated himself to the study and translation of Andalusia poetry and is known as the dean of Spanish Orientalists.

Key words: Translation – Andalusia Poetry – Orientalism – Poetry to music (AL moushah) – Poetry (ALZajal).

مقدمة :

الترجمة الأدبية تعمل على التعريف بالتراث الثقافي والأدبي للبلد، وأسمى لباس يظهر فيه الأدب هو الشعر، لكونه أرقى درجات التعبير وأجملها. بيد أنه هنا تزداد مهمة الترجمة تعقيداً، نظراً للقيود التي يصاغ بها سواءً على المستوى الدلالي حيث نجد مشحوناً بالبلاغة والخيال، أو على مستوى تراكيبه البنوية المسبوكة بدقة لتحدث جرساً موسيقياً مما يزيده سحرًا ورونقًا. ومن المترجمين من يرفع التحدى لترجمة هذا النوع من النصوص ومن بينهم المستشرق الإسباني إيميليو غريشا غومث وبالتحديد ترجمة الشعر الأندلسي الذي له خصوصية لكونه نُظم في إسبانيا حيث يقف شاهداً على ذلك العصر، فيصف لنا الشاعر فيه الأندلس بحديقهها ويسرد لنا فيه خصائص تلك الحقبة بأسلوب جميل وإبداع. كما استحدث الشعراء أنواعاً شعرية جديدة أثارت اهتمام حتى الأوروبيين، وخلقت نوعاً من الجدل حول أصلها بين العربي والإسباني. لأن المجتمع الأندلسي آنذاك كان يتكون من مزيج من الأجناس العربية والعجمية. والمستشرق إيميليو غريشا غومث Emilio García Gómez يعكف على دراسته وترجمته، حيث سرّى دوره في التعريف بالشعر الأندلسي في الغرب من خلال أعماله. وستطرق لظاهرة الاستشراق وعلاقتها بالترجمة، ونسلط الضوء على خصائص الشعر الأندلسي. حيث سنعتمد على المنهج التحليلي النقدي لتحليل مواقف المستشرق ونقدها والتي نلتمسها في كتبه ومن بينها كتاب "الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه" أنموذجاً، ترجمة حسين مؤنس إلى اللغة العربية.

الاستشراق:

أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق هو أنه مبحث أكاديمي، بل إن هذا المفهوم لا يزال مستخدماً في عدد من المؤسسات الأكاديمية، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء بحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، سواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل.⁽¹⁾

الاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعنوي بين ما يسمى "الشرق" وبين ما يسمى (في معظم الأحيان) "الغرب"... فإذا اعتبرنا أواخر القرن الثامن عشر نقطة انطلاق عامة إلى حد بعيد، استطعنا أن نناقش ونخلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق -والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدریسه للطلاب، وتسويه الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوباً غريباً للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه.⁽²⁾

الاستشراق علم يدرس لغات الشرق وتراثهم وحضارتهم ومجتمعاتهم وماضيهم وحاضرهم... ويدخل ضمن معنى الشرق أية منطقة شرقية، لكن (المصطلح) يعني هنا ما له علاقة بالدراسات العربية أو اللغات التي تؤثر فيها العربية كاللغات الفارسية والتركية... وقد بدأت الدراسات تتسع وتستقل حتى أصبح لكل منطقة من المناطق تسميتها فبدأ بعضهم يدعوا دراسة اللغة العربية وشأنون العرب بالدراسات العربية ويدعو المستشرقين المتخصصين في العربية (المستعربين).⁽³⁾

إذ يقول نيكولاوس روززنيبوت Nicolás Roser Nebot عن الاستشراق:

El paradigma orientalista ha sido, hasta el momento, la única fórmula que Occidente ha perfilado para la recepción del Islam. Ello condiciona el conocimiento que se tiene de su realidad ideológica y de civilización. Y también, por supuesto, la traducción de los textos autoritativos del Islam, en particular el Corán.⁽⁴⁾

"يحدد الاستشراق حقيقة الإسلام الإيديولوجية والحضارية، لأنها تمثل الصيغة الوحيدة التي يتلقى الغرب من خلالها الإسلام إلى حد الآن. كما تؤثر كذلك ترجمة النصوص الإسلامية الرئيسية خاصة القرآن." ترجمتنا

نلاحظ أهمية الاستشراق ودوره في التعريف بالشرق أي العرب والإسلام للمتلقى الغربي. لذلك علينا أن نكون على دراية بما يكتب عنا وبما يترجم من أعمالنا.

نبذة عن المستشرق إيميليو غوث غوميث : Emilio García Gómez

بعد أن توفي أخلي بالثريا في أواخر سنة 1949، أصبح الأستاذ الدكتور إيميليو غوث عميد Academia Española La Real المستشرقين الإسبان، فهو عضو الأكاديمية الملكية الإسبانية وأستاذ الأدب العربي في جامعة مدريد. رئيس تحرير صحيفة Al-Andalus أكبر وأولى صحفة علمية مخصصة للدراسات الخاصة بتاريخ الإسلام وحضارته في غرب البحر الأبيض المتوسط. التحق بقسم الدراسات العربية في جامعة مدريد سنة 1918 وتلمذ على خوليان ريبيرا وميجيل إسپينال أثيوس. تخرج في سنة 1922 فمنحه " مجلس تشجيع الدراسات " بمدريد " Estudios, Madrid " مكافأة دراسية كان الدوق دى ألب قد خصصها للمتفوقين في الدراسات العربية. أرسله المجلس في مهمة دراسية إلى مصر فأقبل إليها وقضى سنتي 1922 و 1923 في القاهرة، إلا فترة قصيرة منها قضتها في بيروت ودمشق. وقد تلمذ خلال هذه الفترة على يد المرحوم زكي باشا شيخ العروبة وحضر ندواته الأدبية. وحضر دروساً على الدكتور طه حسين في الجامعة المصرية القديمة، وإلى هذه الفترة يرجع تمكنه التام من اللغة العربية وفهمه للأدب العربي. فلما عاد إلى مدريد تقدم لامتحان الدكتوراه ببحث عسير في الأدب المقارن عن "أسطورة الإسكندر" ، وحصل عليها بدرجة شرف ممتازة فأختاره خوليان ريبيرا أستاداً للأدب العربي آنذاك في جامعة مدريد، ومدرساً في كلية الآداب بنفس الجامعة في مادة تخصصه وهي اللغة العربية وأداجها. وفي سنة 1930 نشر أول بحث كبير له جعل موضوعه نصاً لأسطورة الإسكندر مكتوباً بلغة المدحدين .Los mudejares

نشر هذا النص وترجمه مع تحقيق شامل في أصول هذه الأسطورة تحت عنوان: Un texto arabe occidental de la leyenda de Alejandro عليه جائزة فاستنرات Premio Fastenrath لسنة 1930. وهي جائزة منحها الأكاديمية الملكية الإسبانية كل عام لأحسن بحث علمي. وفي نفس السنة اختير أستاداً للغة العربية في جامعة غرناطة، فأحيا الدراسات العربية في هذه الجامعة بعد طول ركود. وأنشأ في غرناطة فرعاً لمدرسة الدراسات العربية في مدريد La Escuela de Estudios Arabes de " وقد أصبح هذا الفرع مدرسة قائمة بذاتها الآن:

"ولقد أنتدب للتدريس بجامعة باريس وتولوز وبوردو أكثر من مرة. وهو شاعر معروف في إسبانيا ويترجم الشعر العربي وينشره في المجالات الأدبية السائرة. وهو لا يكف عن دراسة هذا التراث وتحليله، وهو معنى منذ سنوات بوضع نظرية جديدة عن المoshahat الأندلسية. ومن آخر أعماله الترجمة البديعة التي نشرها لكتاب "طوق الحمامنة" لابن حزم الأندلسي. مقدما لها بأوفى دراسة عن الطوق وصاحبها ومهدًا لها بدراسة عن الطوق بقلم أعظم مفكري الإسبان المعاصرین الفيلسوف خوسه أورتيغا إيغاست.

له العديد من المؤلفات حول التاريخ والأدب العربي قديماً وحديثاً، وترجم الكثير من النصوص العربية إلى الإسبانية منها تحقيق وترجمة لكتاب "رأيات المبرزين" لابن سعيد المغربي، ورسالة الشقنقدي في فضل أهل الأندلس الواردة في كتاب نفح الطيب للمقرئي و"الأيام" لطه حسين (1954). كما ترجم شعر العديد من الشعراء الأندلسية مثل ابن الرقاد وابن زمرك. وكتب بحوثاً مهمة حول قصر الحمراء في غرناطة مثل "قصائد عربية على جدران الحمراء" وأصوات قديمة على قصر الحمراء". قام باحثون عرب بترجمة بعض كتبه مثل كتاب "شعراء الأندلس والمتنجي" الذي ترجمه إلى العربية الطاهر أحمد مكي و"الشعر الأندلسي" الذي ترجمه حسين مؤنس.

خصائص الشعر الأندلسي:

انتشرت اللغة العربية في بلاد الأندلس مع الفاتحين ومع مرور الوقت أصبحت لغة سكان الأندلس وما حاورها، ولما كان الشعر متصلة في العرب فقد عبر معهم البحر إلى البلد الجديد وانتشر فيه، وطفت عليه الصفة التقليدية العربية في البدء ثم بدء التأثير في المجتمع الإسباني والطبيعة الأندلسية الجميلة فتحولت الأندلس إلى جنة في الأرض. (5)

فتطورت معانيه فكان ظهور المoshahat الجديد في الشعر العربي وكذلك ظهور الرجل تبعاً لما اقتضته طبيعة المجتمع هناك وحاجته إلى إيجاد فن الغناء وموسيقى تنسجم معه. فترنم الشاعر الأندلسي بكل ما يحس به وما تفرضه عليه ظروف الحياة الحلوة الجميلة، والطبيعة الغناء من ابتكار في المعاني ورقتها وانتقاء الكلمات الخفيفة الرقيقة في النفس المؤثرة في الآخرين. فكان هناك أسلوب رصين متين بني عليه الشعراء قصائدهم، ودخلت عليه بعض الكلمات الغريبة إلا أنه بقي جزل العبارة فخم اللفظ شديد البناء. (6) تطور الأسلوب الشعري الغنائي أولاً ومال الشعراء إلى التحرر من القيود الشعرية والانطلاق منها، فكانت هناك قصائد في الشعر ذات

الأسلوب السهل والتفعيلة القصيرة، أو قد قطعت تفاعيل الخليل إلى النصف في بعض الأحيان أو إلى الربع. فظهر الموشح واقتبسه الغربيون بعد عشرات السنين⁽⁷⁾ وكذلك الرجل الذي هو نوع من الإننشاد العربي القريب إلى اللهجة العامية أو هو شعر سهل الألفاظ، يحسبه السامع أنه من اللهجة العامية لسهولته وتطويعه القريب في الغناء، وأبو بكر بن قzman هو أول من أنسد وغنّى به في القرن الخامس الهجري.⁽⁸⁾

الموشح والرجل الأندلسي:

لقد درس الدكتور محمد عباسة المoshحات والرجل بالتفصيل وتأثيرها في شعر التروبادور في كتابه "المoshحات والأرجال الأندلسية وتأثيرها في شعر التروبادور". فيقول في هذا الصدد "نظم الشعراء الموشح على نظام المقاطعات الشعرية بصفة محكمة، وابتكر الوشاح أوزاناً جديدة كما أدخل ألفاظاً عامية وعجمية على القسم الأخير من المoshحة. وفي أواخر عصر الخلافة استحدث الشعراء الأندلسية فناً آخر هو الرجل، الذي نظموه على منوال المoshحات لكن بلغة مجردة من الأعراب. وكل ذلك ظهر نتيجة اختلاط الأندلسية وتساخهم فيما بينهم. الأمر الذي أفضى إلى هذا التنوع الثقافي."⁽⁹⁾ ومثال على الموشح أشار إلى أبسط لهم في تركيبته وهو للوزير أبو بكر بن زهر الحفيد الأندلسي⁽¹⁰⁾ وأرفقته في نفس الوقت بتسمية أجزائه كما يلي:

المطلع: حي الوجوه الملاح أو حي نحل العيون

سمط: جزء من هل في الهوى من جناح

بيت

البيت. أو في نسم وراح

رام النصيح صلاحى

القفل: وكيف أرجو صلاحا بين الهوى والمحون أغصان: أجزاء القفل.

أبكي العيون الباكي

تذكار أختي السماك

حتى حمام الأراك

القفل: بكى شجوني وناحا على فروع الغصون

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

ألقى إليها زمامه

صب يداري غرامه

ولا يطيق اكتتامه

القفل: غدى بشوق وراحـا ما بيت الشـتـى الظـنـون

يا غائـبا لا يغـيب

أنت البعـيد القـرـيب

كم تشتـكـيك القـلـوب

القفل: أـثـختـهن جـراـحا فـاتـرك سـهـام الجـفـون

يا راحـلا لم يـودـع

رحلـت بالـأنـس أـجـمـع

والـفـجر يـعـطـي وـيـمـنـع

الخـرـجـة: مـرـت عـيـنـاك المـلـاحـا سـحـرا فـما وـدـعـونـي

وـمـنـ الـأـمـثـلـة عـلـىـ الزـجـلـ الـذـيـ فـيـهـ الـأـفـاظـ عـجمـيـةـ أوـ أـنـدـلـسـيـةـ مـحـلـيـةـ قـوـلـ اـبـنـ قـزـمانـ:

يا مـطـرـ نـشـلـبـاطـوا حـسـرـتـاهـ كـمـ أـنـاـ مـهـمـومـ

تنـ حـزـينـ تنـ بـنـاطـ معـنـىـ الـقـصـيـدـةـ: ماـ أـحـزـنـيـ وـمـاـ أـشـقـانـيـ

تراـ الـيـوـمـ وـشـطـاطـ تـرـىـ الـيـوـمـ وـطـولـهـ

لمـ نـذـقـ فـيـهـ غـيرـ لـقـيـمـةـ⁽¹¹⁾ لمـ نـذـقـ فـيـهـ غـيرـ لـقـيـمـةـ

وـفيـ زـجـلـ مـنـ أـرـجـالـهـ يـصـورـ لـنـاـ حـوارـهـ مـعـ رـوـمـيـةـ فـأـجـابـتـهـ قـائـلـتـاـ:

قالت: اشت كراي او نمار معني: هذا الذي وددت أن أسميه

وأشار الكاتب أن مثل هذا الحوار أوهم بعض المستشرقين بأن الرجالين أخذوا مقطوعات من أغاني

عجمية نسائية وبنوا عليها أزجالهم.⁽¹²⁾

جدلية الشعر الأندلسي:

أثار الشعر الأندلسي جدلاً بين العرب والإسبان حيث هناك من الإسبان من يريد أن يضممه لأدبهم لكونه قد نظم في بلادهم، بالإضافة إلى وجود بعض الألفاظ العجمية في آخر القصيدة. ومن بينهم المستشرق الإسباني إميليو غريثيا غوميث Emilio García Gómez الذي يهتم بهذا الموضوع ويدعم هذه النظرية. فمعظم مؤلفاته تنصب في هذا الخصوص أو في ترجمة أعمال تنتهي إلى هذا العصر. حيث تطرق إلى هذا الجدل في ترجمته لكتاب "طوق الحمام" لابن حزم الأندلسي كما أشار أن هناك علاقةً بين الشعر الأندلسي وشاعراء التروبادور قائلاً:

"...al apogeo de la polémica internacional que, sobre las tesis de don Julián Ribera, se venía sosteniendo sobre las relaciones entre la poesía medieval arábigoespañola y la de los primeros trovadores provenzales ." ⁽¹³⁾

"...ذروة الجدل الدولي حول أطروحة السيد خليلان ريبيرا، التي تؤكد وجود علاقة بين شعر القرون الوسطى الأندلسي وشعر أوائل التروبادور الباروفنسيون." (ترجمتنا)

ويعتبر ابن حزم إسبانياً ولاحظنا تلاعبه في ترجمة شعره. وعندما تصفحنا كتابه المعنون بـ"الشعر الأندلسي" بحث في تطوره وخصائصه" ترجمه من الإسبانية المترجم المصري حسين مؤنس، حيث تظهر فيه جلياً نظرته للشعر الأندلسي والأدب العربي عامه. فيصفه بسلبية كبيرة وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

"ظل العرب منزوبين في جزيرتهم محظوظين من الناس - كأنهم كانوا يعيشون في ركن خفي من هذا الكوكب - حتى أتاهم داعي التاريخ إلى دخول مسرح الحوادث. ولقد كان العرب كالسهام ... ولكنها كانت سهاماً قصيرة المرمى إذ ران عليها الصدأ في رمال الصحراء... يسمى العرب ما كان قبل الإسلام من تاريخهم "بالجاهلية" أي عصر الجهل والحمق وفي الواقع لم يكن في حياة أولئك الجاهليين من شيء طيب كامل غير الشعر والحب. وإن

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

من يقرأ المعلقات أو "كتاب الأغاني للأصفهانى أو أي مجموع من الأشعار الجاهلين لا يلبث الدهش أن يملك عليه نفسه. ولقد كانت صحراؤهم الواسعة بحرا..."⁽¹⁴⁾

"لابد أن ننبه من أول الأمر إلى أن الشعر الأندلسي عاممة – فيما خلا بضع شواذ – فقير جداً من الناحية الذهنية التفكيرية." "لم يكن الشعر الأندلسي مترعاً بالأحيلة فحسب بل كان مثقلًا بها حمل منها فوق ما يطيق. بل بلغ من حشد المعانٍ فيه أن استعصى معظمها على الحفظ والبقاء وكاد يعسر على الفهم الكامل."⁽¹⁵⁾

كما رکز على الجانب السلبي وينسبه إلى الأدب العربي بينما مر مرور الكرام على الشعر الجميل ويعتبر أولئك الشعراء إسبانًا ومنهم ابن حزم قائلاً "... شخصيات عظيمتان من أظهرت أعمال الثقافة الأندلسية هما أبو عامر ابن شهيد وأبو محمد ابن حزم... الذي عرف وطنه – إسبانيا – ... " وأحسن توليفه في هذه الناحية كتابه عن الحب المسمى "طوق الحمامات" ... وهو طاقة زهر أرجيلة من الأقصاص ومقطوعات الشعر والتحليل النفسي الخلقي للحب... فأما أولئك فمن فحول شعراء إسبانيا..." يريد هنا أن ابن خفاجة يعد من فحول شعراء إسبانيا⁽¹⁷⁾. لكنه يصف شعرهم بأنه غير أصلي بل يقلدون غيرهم في قوله " ففي شعرهم تتجلّى قلة الصدق أو بلفظ أصح: يغلب التقليد والجري على المؤلوف المطروق بأكثر ما نجده في آداب غيرهم من الأمم..."⁽¹⁸⁾

كما يعتقد نظرتهم إلى المرأة والجمال في قوله "إعجاب مفرط بالجمال البدني المحسوس وربما كان ذلك من الخصائص المميزة للعقلية العربية... وقد كان الوضع الخاص للمرأة في المجتمع الإسلامي سبباً في قلة فهم الناس للجانب النفسي من حياتها وخصائصها..."⁽¹⁹⁾ التشبيه عندهم يهبط عادةً بالأشياء عن درجاتها: يشبهون الإنسان بالحيوان والحيوان بالزهر والزهر بالأحجار الكريمة... وهذه هي فكرة الإسلام عن العالم وما فيه: كله ذاهب زائل لا يستحق عناء الوقوف عنده.⁽²⁰⁾

ويقول بخصوص الملوشح والزجل: "فقد قدمت إسبانيا للإسلام فنها الشعري الخاص بها وهو فن الأزجال والملوشحات التي درسها "خليان ريبيرا Julian Ribera". وأما الإسلام فقد أعطى الأندلس الشعر القديم شعر القصائد الذي نشأ في الصحراء"⁽²¹⁾ ويوضح كذلك أنه قام بتغيير النصوص الأصلية في قوله "... جمعتها ونحوتها وزدت عليها... وقد وجدت نفسي مضطراً في بعض الأحيان إلى حل التشبيهات وإيرادها في نشر

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

إسباني واضح. وما أبعد الترجمات عن الأصل رغم هذا الجهد كله! ... وبحسبى أن أذكر القارئ بما قاله القدماء في حكمتهم: لعل بضعة أبيات من الشعر أدل على روح قوم من صفحات طوال من التاريخ."(22)

وحتى المترجم المصري لاحظ تلاعبه بالنصوص الأصلية حيث قال في مقدمة ترجمته لكتاب المستشرق:

" ولابد من الإشارة أن المؤلف لم يورد أبيات القصائد - في كل حالة - بحسب تواليهما في الأصل بل ترك في كثير من الأحوال بعض أبيات الأصل ولم يورد إلا والغاية التي رمى إليها من جمع هذا الجموع ... ولاحظت أن هناك خلافاً بين نص الأبيات في "الرايات" ونصها في المرجع الذي أشار إليه "(23)

بينما عندما تصفحنا كتاب آخر للمستشرق الألماني أدولفو فيدريليكو Adolfo Federico de schack بعنوان "شعر وفن العرب في إسبانيا وصقلية" "Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia" مترجم إلى اللغة الإسبانية فيظهر الفرق جلياً، حيث يبدي إعجابه بالأدب العربي عامة وبالشعر خاصة، كما يعترف بتمكن العرب في هذا المجال منذ عصر الجahليّة قائلاً:

"...entre aquellos hijos del desierto, en medio de su vida de forajidos, llena de peligrosas aventuras y continuos azares, tomo asiento el arte de la poesía...alcanzo este arte una perfección que jamás, en épocas de la cultura más refinada, ha sido excedida, ni en la exquisita elegancia del lenguaje, ni en la exacta observancia de las complicadas y rigurosas reglas del metro..."(24)

"...استحوذ فن الشعر على مكانة كبيرة في وسط حياة أبناء الصحراء، الملية بالمخاطر الخطيرة والصادف... بلغ هذا الفن درجة من الكمال لم تعرفها حتى العصور التي كانت الثقافة فيها في أوجها، سواء في فصاحة لغتها الفريدة أو في دقة مراعاتها للقواعدعروضية المعقدة والصارمة..." (ترجمتنا)

ويصبح أنه لم يتتطور في عصر الأندلس كما يقول إميليو غريثيا غوميث بل على العكس فقد الشعر فصاحت به وأصبح يكتب بالعامية.(25) حيث تحررت القصيدة من قيود الوزن والقافية الموحدة اللذين كانا ركيزتين أساسيتين في بناء القصيدة العربية وفيهما تكمن صعوبة كتابة الشعر العربي. كما يشير إلى تلاعيب الإسبان بالنصوص الأصلية العربية في ترجماتهم في قوله:

“...según el granorientalista holandés irrefragablemente atestigua, **Conde**, tenido por durante tanto tiempo por principal autoridad en este asunto, ha dado, por traducción de historiadores arábigos , trozos mutilados de crónicas latinas, y , cuando realmente traducía un texto oriental, le entendía tan poco, que no raras veces convertía en dos o tres a un individuo solo, trocaba el infinitivo en nombre propio, hacia morir a muchos hombres antes de que naciesen, y ponía en escena personas que nunca existieron. Con todo, el libro de este español ha sido, hasta nuestros días, el fundamento de cuanto se ha escrito sobre los árabes de España...”⁽²⁶⁾

"وفق ما يشهد به المستشرق الهولندي قطعيا، أن "كوندي" الذي كانت له خلال مدة طويلة سلطة رئيسية في هذه القضية، قدم ترجمات لمؤرخين عرب، فقرات مشوهة ليوميات لاتينية، وعندما كان بصدده ترجمة نص شرقي، كان لا يفهم إلا بعضه، ففي معظم الأحيان يحول فرد واحد إلى اثنين أو ثلاثة، ويحول كذلك صيغة المصدر إلى أسماء، كما يقتل عدة أشخاص قبل ولادتهم ويقحم في المشاهد شخصيات لم تكون هناك أبدا. رغم كل ذلك، كتاب ذاك الإسباني يمثل مصدراً ومرجعاً لكل ما كتب عن عرب إسبانيا إلى يومنا هذا..."

(ترجمتنا)

لكن نجد المترجم الإسباني لكتاب ييدي في مقدمته مخالفته لما ذهب إليه المستشرق الألماني وفيما يلي مثال لموقف المترجم الإسباني:

“...quien la leyere traducida por mí, y sin advertencia alguna, podrá pensar que coincido con el autor en opiniones, que no son las mías. Ni yo soy tan entusiasta, como él, de los árabes, ni denigrador, como él, de los arabistas españoles... En los árabes veo poco o nada original, y no hablo del carácter, sino de la inteligencia, salvo la poesía ante -islámica, barbara y ruda por los sentimientos, refinada, culterana y hasta pedantesca por el estilo, y falta de todo ideal... Traduzco, pues, el libro de schack, porque la poesía y el arte de los árabes en España nos pertenecen en gran manera; deben más bien llamarse poesía y arte de los españoles mahometanos...”⁽²⁷⁾

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

"من يقرأ أني مترجمها وبدون أي تحذير، قد يفكرة أنني أشاطر المؤلف آراءه، التي لا تناسب لي. فلست مثله شغوفاً بالعرب ومسيناً للمستشرقين الإسبان... لا أجد لدى العرب أي شيء أصلي، وإن وجد فهو قليل، لا أقصد الشكل بل الذكاء، باستثناء شعر الجاهلية البربرية وقع المشاعر المكرر المتشلل ومتخلص الأسلوب، يخلو من أي شيء مثالي... أترجم إذا كتاب السيد "شاك" لأن شعر العرب وفنهم في إسبانيا ينتمي إلينا بشكل كبير، كان من الأجرد تسميه شعر وفن الإسبان المسلمين..." (ترجمتنا)

الشعر الأندلسي وأثره في الشعر الغربي:

تفند الدراسات أن يكون الموشح والزجل ينتميان إلى الأدب الإسباني كما بينه محمد عباسة، بصفته دكتوراً في الأدب المقارن قائلاً "لم تكتب حرجات الرجل بالرومانسية كما يذهب هؤلاء المستشرقون، وكل ما في الأمر أنه وجدت بعض الألفاظ في ثنايا أزجال ابن قرمان لا علاقة لها بالوزن والقافية وهي ألفاظ تعود الأندلسية على استخدامها في حديثهم اليومي مع أفراد النصارى."⁽²⁸⁾ ويرهن بالحجج التاريخية أن العرب هم الذين أحدثوا هذه الأنماط الشعرية وأشار أن أدباء العرب والمُؤرخون يتقدّمون على أن الشعر العربي هو أول نظم عرف القافية في التاريخ⁽²⁹⁾ كما صرّح به Javier Gomez Montero في قوله:

"Toda una operación colectiva de acomodación, por parte de estos poetas renacentistas, de transculturalidad, que incluyó soluciones tan variadas como, por una parte, la introducción de la rima (desconocida, como es bien sabido, por la poesía clásica latina...)"⁽³⁰⁾

"كانت عملية تناقض واستيعاب جماعية من طرف شعراء عصر النهضة، التي تضمنت حلولاً متنوعة مثل إدخال القافية في الشعر، ذلك من جهة (التي كان يجهلها الشعر اللاتيني الكلاسيكي، كما هو معلوم...) (ترجمتنا)

وشعراً التروبادور هم الذين قاموا بمحاكاة الشعر العربي "... وقد حاكاهم البروفنسيون منذ التروبادور الأول الكونت غيوم التاسع الذي كان يستخدم فقرات برمتها بلغة غير مفهومة ضمن قصائده... تعود الشعراء البروفنسيون على تذليل قصائدهم بقول يسمى (finida) بمعنى الخروجة ... ولم يعرف الشعر الأوروبي الخروجة قبل شعراً التروبادور الذين عاصروا أشهر الوشاحين والزجالين الأندلسية"⁽³¹⁾

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

كما نجد مصطفى داودي في كتابه بعنوان "الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبية الحديثة" قد تطرق بالتفصيل إلى دور الترجمة في ذلك العصر مستدلاً بالشواهد، ومنها قول روسكين جب "ولعل حير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب أوروبا أنها أثرت بثقافتها وفكراها العربي في شعر القرون الوسطى ونشرها، باعتبار أن الاحتكاك المباشر الذي حدث في الأندلس بين أهلها المسلمين والأوربيين كان له أبلغ الأثر في نشوء ما يعرف بالأدب الأوروبي. بل إن الفترة الممتدة بين (1250-1400م) كان أثر الأدب العربي فيها كبيراً على الأدب الإسباني، حيث فتحت أبواب العلوم الشرقية وأقاصيصها على مصريعيها لتغترف منها إسبانيا ومن ورائها أوروبا على حد سواء، وفي ذلك قال البروفيسور (ماكيال Mackial) : "إن أوروبا مدينة بأدتها الروائية إلى بلاد العرب"⁽³²⁾

لقد كان للشعر العربي فضل كبير في قيام الشعر الجديد بأوروبا، حيث اجتاحت أوروبا بين (1100-1300 م) موجة من التعبير الأدبي بالشعر العامي -العنائي والقصصي -والذي وصفه السير (جب) بأنه يتميز بصفات نفسية اجتماعية جديدة وتصور خيالي فني جديد ليس له دليل يشهد بأنه تطور محلي، بل إنه لا شبيه له إلا في الشعر العربي سواء في القافية والترتيب والتنظيم، باعتبار أن الشعر الكلاسيكي الأوروبي لم يوجه عنايته إلى القافية بل اكتسبها اكتساباً عن العرب.⁽³³⁾

مظاهر تأثير الشعر العربي بالشعر الأندلسي:

طرق محمد عباسة كذلك إلى مظاهر تأثير الإسبان بالشعر الأندلسي قائلاً "تأثر شعراء شمال إسبانيا المسيحي بالموشحات والأزجال الأندلسية وكان للأعلام المسلمين الفضل في نقل خصائص الشعر العربي بلغتهم إلى الشمال ومنه إلى بقية أنحاء أوروبا... وأما "أغانى الحبيب" (Cantigas de amigo) التي اشتهروا بها فقد تأثروا فيها بموضوع "شكوى الفتاة" الذي يرد في خرجات الموشحات الأندلسية بالعربية والعجمية والعامية ومواقف أخرى كالمقامات والتصوف والفروسيّة".⁽³⁴⁾

ومن تأثير أشعار التروبادور بالشعر العربي أننا نجدها مثل الشعر العربي تدور موضوعاتها حول الحب العذري وهو ما أطلق عليه في إسبانيا حب المروءة والتمجيد للحب الروحي الذي تميزت به الآثار الشعرية الأوروبية، وانتشر في أوروبا اللفظ القائل "إن المحب من يحب مطيع"، وهو الموقف الذي سبق أن قام بإيراده وتخليله ابن حزم في كتابه طوق الحمام، كما أن العرب يسلكون حيال المحب التقدير والاحترام ويخاطبون الأنثى بصفة المذكر كقولهم "سيدي ومولاي وحبيبي" والشعراء التروبادور يسلكون هذا الأسلوب، فكانوا

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

يقولون "mio cid" أو "Midons" بدلاً من سيدتي "Ma donna". بالإضافة إلى الاشتراك بين الشعرتين في الهيام والمدح والأساليب الشعرية. وقد وجدنا بأن ثلاثة وخمسة وثلاثين قطعة شعرية من الشعر الشعبي الأندلسي هي من أصل أربعينات قطعة شعرية يتتألف منها مجموع أناشيد الفونسو الحكيم. والذي كانت له واحدة من أعظم المحاميع الشعرية في القرون الوسطى ألا وهي "أناشيد ومدائح العذراء مريم Contigar de seanta maria" وهي محفوظة في مكتبة الأسكريال وبلهجة جليقية (gallego)، وكانت موسيقى هذه الأناشيد أندلسية إسلامية الأصل وصياغتها أشبه بالموشح والزجل.⁽³⁵⁾ و التأثير امتد إلى فرنسا وإنجلترا⁽³⁶⁾ كما يذكر مصطفى داودي بالأدلة في كتابه بعنوان "الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبية الحديثة".⁽³⁷⁾

خاتمة:

خلال هذا البحث تعرفنا على الشعر الأندلسي وأهم خصائصه. كما تطرقنا إلى الجدل الذي أثاره المستشرقون فيما يتعلق بالموشح والزجل الذي استحدثه شعراء ذلك العصر. رأينا كذلك أن الشعر العربي الأندلسي لقي صدىً كبيراً امتد إلى خارج إسبانيا فاجتاز أوروبا، وهذا إن كان يدل على شيء فإنما يدل على أهميته وجماله لذلك لقي هذا الاهتمام والتلقي والجدل الكبير. وذلك لم يكن ليحصل لولا الترجمة وهذه نقطة إيجابية حول ترجمة الشعر. كما اكتشفنا كذلك موقف المترجم المستشرق الإسباني إميليو غوث Gómez Emilio García بخصوص الأدب العربي عموماً والشعر خاصة بصفته عميد المستشرقين الإسبان ويعكف على دراسة وترجمة الشعر الأندلسي لكن هذا لا يعني تعظيم هذه الظاهرة على كل المستشرقين. كما نلاحظ أهمية قراءة ما يترجم من أعمالنا لأن الترجمة ليست دائماً بداعف الإعجاب. قد تكون مدسوسةً فيها نوايا أخرى في حالة خضوع المترجم إلى إيديولوجيته فيعمل على أن يكون تلقي العمل وفق ما يذهب إليه، فتحول الترجمة من فن غايته التقرير بين الثقافات إلى علم يسخر كأدلة لتحقيق أهداف معينة سواء كانت سياسية أو ثقافية أو غيرها.

قائمة الهوامش:

- 1- إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006، ص.44.
- 2- المرجع نفسه، ص ص 45، 46.
- 3- سعدون السامرائي، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، دار المناهج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2010، ص.13.
- 4- Nicolás Roser Nebot, La des-traducción del Corán: recurso sustitutivo de la traducción. El asunto de amr. Anaquel de Estudios Árabes, vol.21, 2010, p99.
- 5- فالح الحجية، الموجز في الشعر العربي، مطبعة أوفيسية الميناء المكتبة الوطنية، بغداد، 1985، ص.313.
- 6- المرجع نفسه، ص.317.
- 7- المرجع نفسه، ص.318.
- 8- المرجع نفسه، ص.322.
- 9- محمد عباسة، الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التروبادور، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012، ص.32.
- 10- المرجع نفسه، ص.63.
- 11- المرجع نفسه، ص.134.
- 12- المرجع نفسه، ص.135.
- 13- Emilio García Gómez. El collar de la paloma, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p88.
- 14- حسين مؤنس، الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه، ترجمه من الإسبانية عن مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956، ص.18.
- 15- المرجع نفسه، ص ص 25، 26.

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

.40- المرجع نفسه، ص ص 39.

.59- المرجع نفسه، صص 41،

.76- المرجع نفسه، ص 76.

.87- المرجع نفسه، ص 87.

.111- المرجع نفسه، ص 111.

.26- المرجع نفسه، ص 26.

.121- المرجع نفسه، ص 121،

.123- المرجع نفسه، ص 123.

24- Juan Valera, Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia, Madrid, 1867,
p24.

<http://oletsub.blogspot.com/search/label/poes%C3%ADa%20andalus%C3%ADa>

.86- المرجع نفسه، ص 86.

.15- المرجع نفسه، ص 15.

.8- المرجع نفسه، صص 6،

.134- محمد عباسة، مرجع سابق، ص 134.

.33- المرجع نفسه، ص 33.

30- Javier Gómez Montero, Nuevas pautas de la traducción literaria.
Cuadernos del Taller de traducción literaria de Kiel 2008.Visor libros, Madrid,
2008, p120.

.273- محمد عباسة، مرجع سابق، ص 273.

.255- مصطفى داودي، الترجمة في الأندلس و دورها في النهضة الأوروبية الحديثة، دار التنوير الطبعة الأولى ، الجزائر، 2012،

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

.256- المرجع نفسه، ص 33

.383- محمد عباسة، مرجع سابق، ص 34

.258- مصطفى داودي، مرجع سابق، ص 35

.256- مصطفى داودي، مرجع سابق، ص 36

.259- المرجع نفسه، ص 260، 37

قائمة المراجع والمصادر:

العربية:

- إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2006.

- حسين مؤنس، الشعر الأندلسي بحث في تطوره و خصائصه، ترجمه من الإسبانية عن Emilio Garcia Gomez ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956.

- سعدون الساموك، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، دار المناهج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2010.

- فالح الحجية، الموجز في الشعر العربي، مطبعة أوفيسيت الميناء المكتبة الوطنية، بغداد، 1985.

- محمد عباسة، الموشحات والأرجال الأندلسية وأثرها في شعر الترويادور، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012.

- مصطفى داودي، الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبية الحديثة، دار التنوير الطبعة الأولى، الجزائر، 2012.

الأجنبية:

- Emilio García Gómez. El collar de la paloma, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

- Javier Gómez Montero, Nuevas pautas de la traducción literaria. Cuadernos del Taller de traducción literaria de Kiel 2008. Visor libros, Madrid, 2008.

- Juan Valera, Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia, Madrid, 1867.
<http://oletsub.blogspot.com/search/label/poes%C3%ADA%20andalus%C3%A0D>

المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي

-Nicolás Roser Nebot, La des-traducción del Corán: recurso sustitutivo de la traducción. El asunto de amr. Anaquel de Estudios Árabes, vol.21, 2010.

تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفکر فيه والمفکر فيه

The Vision of Malik bin Nabi about Sufism Unthinker and Thinker

أ. تواتي تكوك (جامعة وهران / الجزائر)

ملخص:

إن إسهامات مالك بن نبي كثيرة ومتنوعة مسست العديد من القضايا والمسائل وحاول إن يجد لها إطاراً معرفياً يحدد فيه مدخلاتها وخرجاتها وفق السياق المعرفي العام الذي تكون فيه إذ لم يترجح وهو يصف نفسه بالشيخ دون العمامة من جمود وتصلب وشعوذة وهو على اعتبار أنه مثقف أو مفكّر من نوع ما حاول على ضوء هذه المعطيات أن يعالج موضوع التصوف بطريقة فيها نوعاً ما من الانتقائية والتوجيه التي تعكس إستراتيجية أو خيارات معرفية معينة يحيى فيها نوعاً من التصوف ويذكر آخر بل يتمثله فكراً ومارسة ضمن رؤية يجعل فيها من التصوف أحد مكونات مشروعه النهضوي.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الصوفية، مالك بن نبي، الغزو الفرنسي، الحركة الإصلاحية، الفكرة الأفرو-آسيوية.

summary:

The contributions of Malik bin Nabi they touched many questions and multiple problems and trying to find a frame of knowledge determine the inputs and outputs according to the context of the general knowledge where he trained He is considered as an intellectual or thinker who in light of these facts, has attempted to approach Sufism in a way where a kind of selectivity and direction that reflects a strategy or cognitive choices deviates from a kind of mysticism and invites another, but is represented by thought and practice within a vision in which he makes mysticism one of the components of his project of civilization.

أن البيئة أو الوسط أو العالم الثقافي الذي نشأ فيه مالك بن نبي هو وسط صوفي بامتياز منذ عصر الموحدين إلى غاية بداية القرن العشرين أي بداية القرن الذي عرف مولده، أين كانت تعيش الجزائر بالتصرف قوله، إذ كان المخيال الأساسي الذي يحكم الجزائريين في كل شيء، يحكّمون به ويتحكمون إليه فهو السمة العامة في انفعالاتهم النفسية والوجدانية وتفاعلاتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو الذي كان يقرر حالة السلم والحرب، ولكن وبعد حلول القرن العشرين تراجع النفوذ الصوفي نوعاً ما لأسباب داخلية وخارجية، وحمل آنذاك التصرف أو الصوفية وزير رجعية الجزائر المعرفية والعلمية وتراجعها ومهادنتها للاحتلال وهذا ما يذكر عليه كثيراً مالك بن نبي وهو يكتب عن (المرابطية وهو غالباً ما يستعمل هذه المفردة التي برأيي ورطته نوعاً ما وهو يصف حالة العفن التي عاشته تلك المرابطيات والتعفيف المقصود وبتوافق منها على المجتمع) وكأننا أمام هذا التقسيم من قبل مالك بن نبي نستشعر بعض التناقضات وبعض الفراغات أو القفز على بعض الفترات المهمة لارتباط الأمة الجزائرية بالتصرف قولاً وفعلاً جماعات وفرادى، وإن أردت تحديداً أكثر لتلك المفارقations ولو بطريقة أولية ومبدئية أسأل لما اكتفى مالك بن نبي للإشارة إلى المقاومة الشعبية الصوفية الجزائرية التي ابتدأت سنة 1832 إلى غاية سنة 1902 وعند البعض سنة 1917، إلى الإشارة إلى الأمير عبد القادر فقط دون أن يتطرق لشخصه كقامة صوفية؟

هذه الفترة من تصوف الجزائر لا يوجد لها الأثر الكبير في كتابات مالك بن نبي، بخلاف بعض كبار علماء التصوف في العالم الإسلامي الذين جعلوه يتأثر بهم كشخصيات إصلاحية معبرة عمّا أسماه التصوف الحقيقى الذي لم يتوان في محاربة البدع والخرافات والجهل والأميات بكل قدراته الذهنية والعاطفية، ومن بينهم أبو حامد الغزالى و محمد إقبال، وفي الحقيقة يمكننا تتبع الكثير من موقف بن نبي الإيجابية من التصوف أو كما حبذا هو تسميته التصوف الحقيقى أو تحديد الصلة بالله في وسطه العائلي الذي كان فيه عمان أحد هما عيساوي والآخر رحماي وهما يتبعهما في صباح بشغف محاولاً فهم صمت وجهاد عمه الرحماني في ليبيا ضد الطليان، إضافة إلى حبه الكبير لرواد الحركة الإصلاحية في الجزائر وعلى رأسهم بن باديس الذي تلتمس في إحدى عباراته وهو يصف تلك الشخصية وما تتحلى به من كاريزمة عالية وكأنه وصف من مريد لشيخه، زيادة على ذلك ت nomine لدور زاوية الهامل فهي برأيه حققت نفس أهداف الحركة الإصلاحية الإسلامية لكن بأساليبها الخاصة، وذهب مالك بن نبي إلى أكثر من ذلك عندما حاول الربط بين قيم وبواطن التعاليم الصوفية الإسلامية وبين الموروث

الصوفي في الفلسفات والديانات الشرقية كالهندوسية والبودية وغيرها مؤسساً لمقارنة جيوسياسية ذات موارد وأبعاد ثقافية محضة.

هذه التمظهرات الصوفية في حياة بن نبي تجعلنا نتساءل عن مصادر التصرف في حياته؟ وأي تصوف كان يريده داخل تصوّره لعملية الاستئناف الحضاري للعلم الإسلامي؟ وما الأسباب والدوافع التي جعلته يقول بضرورة تضامن إفريقي آسيوي ركيزته التصرف؟

1- التصرف في الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي: ليس الغرض هنا تسلط الضوء على علاقات الطرق الصوفية بالمرحلة العثمانية وما سادها من تحالف وتأزر وصراع وتنافر طيلة الوجود العثماني بأرض الجزائر لثلاثة قرون متتالية ولكن بعض التوضيح لأهمية هذا المسلك أو المنهج الروحي في حياة الجزائريين أين كان يضبط كل صغيرة وكبيرة فيها، سواء تعلق الأمر بالفرد أو الجماعة بالاحتياجات النفسية والاجتماعية والأمنية والاقتصادية، الشخصية أو المجتمعية، وقبل العروج في تقديم صورة بانورامية للتصرف الجزائري أقدم تعريفاً بسيطاً لأحد قوامات التصرف الإسلامي يبرز الجانب الوظيفي والعملي لهذا النظام التربوي على غرار النعوت غير الموضوعية أو التهم التي أُلصقت به كالقدرية والإكليروسية الاستفزازية والتجهيل عن طريق بث الخرافات والأساطير.

أ-تعريف الجنيد للتصرف: يقول هو " تحرير الذهن من استبداد الأهواء والتجرد من العادات المزمنة وترويض الحواس وتنمية قدرات العقل والارتفاع إلى معرفة الحقيقة ومارسة الفضيلة "^(١)، هكذا يتخلّى التصرف كطريقة في تهذيب النفس وانتزاع جميع الشرور الصادرة منها أو المحيطة بها وكذلك كمنشط للعقل ومداركه في الانفتاح على قدراته في تطوير المعلوم وتنميّز دائرة المجهول من أجل اكتشاف الحقيقة التي مصدرها الحق أي مصدرها الله، وهو مصدر كل فضيلة بما فيها فضيلة النهضة والحضارة.

وفي فضائل ومحاسن التصرف يعدد الأستاذ محمد الطيب: " تكشف أدبيات التصرف وأخبار سير رجالاته أنه ليس منهج هروب من الذات من خوف النفس اللوامة نحو مرائع النفس المطمئنة المبتعدة والمنعزلة عن إكراهات النفس الأمارة بالسوء المعروضة شهواها في السوق، فمعنى الانعزal لا تعني القطيعة والانعزal... فمفهوم السياحة ودوره في التربية الصوفية ليس مجرد ترحال وإنما هي وضع حال يروي أفلام الكشف والمكاشفة ويرسخ معاً مفهوم التجربة ويشحذ علاقات الاحتكاك والتبادل والأخذ والمشاهدة، فلن نجد متتصوفاً أو واليا عاش بين ظهاراني قرابته أو عشيرته وإنما كانت دائماً تنتابه حواضر أو عشائر غريبة عنه تقدر علمه وورعه وتحتمي بسلطانه وقلماً تجد في سير الأقطاب والصالحين من لم يجح حاجات ويطوف على وجه الأرض طوفات وكأنه

تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفکر فيه والمفکر فيه

يريد احتواء الأرض كلها ولقاء الناس أجمعين⁽²⁾، يبين الأستاذ طريق السالكين في جمعهم ما بين هو عرفاني ومعرفي (علمي / ديني) وما هو إنساني في نسق اجتماعي عرف بخصوصيته التاريخية كمجتمع مغرب أوسيطى له عاداته ومظاهره وتشكيلاه وتمثيلاته ومؤسساته ونظمه وتنظيماته الخاصة.

بــالزوايا في الجزائر: لقد تعددت الروايات والأرقام التي أحصت الزوايا قبل الغزو الفرنسي أو أثناء التواجد العثماني إلا أنني سأسرد فقرتين إثنين لما فيهما من التوضيح والإلمام ببعض الفئات والأدوار والجهات.

ــالفقرة الأولى: "... يورد الشيخ عبد الرحمن الجيلالي أرقاماً إحصائية عن البنية البشرية للظاهرة الصوفية التي وصلت في عهد العثمانيين فقط إلى 23 طريقة تضم 295189 من المریدین والإخوان المؤطرين حيداً ونخب من الشیوخ والمقدمین ووكیل وعامل ولقد وصل تعداد مریدی الطریقة الرحمانیة 156 ألف مریداً من بينهم 13 ألف امرأة، أما الزوايا فقد فاقت في الجزائر 250 زاوية و200 زاوية في المغرب الأقصى و60 زاوية في تونس"⁽³⁾.

ــالفقرة الثانية: " وفي مدينة قسنطينة ونواحيها قائمة أخرى بلغت حسب بعض الإحصاءات 16 زاوية... . وتعتبر زواوة وبجاية من أغنى مناطق الجزائر بالزوايا فقد تصل فيها إلى خمسين زاوية ... كان بتلمسان ونواحيها أكثر من ثلاثين زاوية في آخر العهد العثماني ... أما بالنسبة لمدينة الجزائر فإن المصادر تذكر أنه كان فيها سنة 1246 اثنان وثلاثون قبة أو ضريح وإثنتا عشر زاوية بينما ذكر مصدر آخر أنه كان بها تسعة عشر زاوية أو رباط"⁽⁴⁾.

الملاحظ بادئ الغزو الفرنسي أن الزوايا حملت مدلولاً آخر فبعد أن كانت تقتصر مهمتها على خدمة تقسم الأكل والشرب والمبيت لطالبها أصبحت تقوم بدور التعليم والتجنيد وغرس روح التضامن الأنثوي بين مریديها بما يقوي الجبهة الداخلية ضد هذا الآخر الغريب المعتمدي بصورة فيها الكثير من العقلانية التقليدية والعاطفية والإملاءات الفقهية والعقائدية تحت مسمى الجهاد المقدس وهذا ما انتهت له فرنسا من خلال بجانها العلمية ومكاتبها الإدارية وجنرالاتها العسكرية وجعل الكثير من مستشريقيها ومبشريها يعيشون تحت وقع الصدمة فلم يهضموا سر هذه الممانعة والمقاومة والغالبة الصوفية في ظرف سيء بل أسوء ظرف مر به العالم الإسلامي ككل حيث استطاعت القوى الإمبريالية التفوق على أمرائه وماليكه وخلفائه إما بالاستهلاك والخدعية السياسية أو بقوة بطش الترسانة العسكرية، كما كان نَفْسُ الصوفية أو الطرقيَّة أو كما يسميهما البعض في كتاباتهم الإخوانية أو المرابطية طويلاً كان نَفْسُ الوحش الإمبريالي أطول، وإلى غاية بداية القرن العشرين ومع

انتهاء آخر مقاومة صوفية قادها الشيخ بوعمامه من على هضاب الجزائر أو أشواوس الطوارق في رمال الصحراء بالتوات والمحقار، عرفت هذه الزوايا تراجعاً من على خطوط الدفاع بسبب معطيات أملتها القوى غير المتكافئة والمتوازنة بين الطرفين في بينما ألقت فرنسا بكل حملها الإيديولوجي وأجهزتها العسكرية اكتفت تلك الرباطات بحملاتها المعنوية كنور خافت يحفظ للأمة ما بقي لها من هويتها وشخصيتها لذلك قد نفهم لائمة وعتب مالك بن نبي على هذه المنشآت التربوية والعلمية بعد ما لاقته من نصب وضرر.

2- نقد مالك بن نبي للتصرف: يرى بن نبي في الصوفية مجالاً للشعوب واستغلال الناس وإيهامهم بأمور تجعلهم يعيشون في حالة من السكر الدائم فهي أفيون المسلمين في القرن التاسع عشر والعشرين، ومرحلة الاستبداد الفرنسي عنده وقبلها سيان فالأزمة عنده بدأت منذ معركة صفين أين تخلي المسلمين على نموذجهم المؤسس وراحوا يتخبظون تارة في شبهات العقل وتارة أخرى في شهوات النفس والغرائز وقدوا مرجعية الروح الأصلية الخالية من (شطحات المصوفة) غير المفهومة المملوءة بالإيحاء المريب الذي زاد من حالة التوجس والتخبط والتي تناست أكثر في مرحلة ما بعد الموحدين أين خرج المسلم وبصفة نهائية منظور الحضارة فهو إن افتح عهد التصرف في القرن الثالث للهجرة^{*} تضاعف أكثر في أثناء مرحلة الانحطاط الحضاري أين وجد المسلم عزاءه في التصرف كعنصر معرض لحالة النقص والانتقاد التي عاشها، كما أنه رأى في ذلك عقاباً من الله نتيجة تهاونه وتقصيده فأدار ظهره لهذا الواقع وانبرى في خلواته طالباً التوبة والمغفرة متمنياً من القدر أن يغير نفسه بنفسه واستغلت فرنسا هذا الخطاب وراحت تجد لنفسها مسوغات دينية تعزز بها موقفها كقدر أو هبة أو نعمة بعثها الله لعباده لتحرجهم من جور وظلم وفساد الأتراء إلى سعة حضارة فرنسا الأنوار وباريس الأحمر والعدالة والمساواة، لذلك لا تستغرب عندما نجد مالك بن نبي يقول "... ففي المرحلة التي سبقت عهد استعمار الجزائر أكتفى الإنسان بمجرد الحياة الخامدة واحتلّ له لكي يغالط نفسه بالنسبة إلى وضعه البائس ضرورة من التعالات الصوفية الكاذبة لكي يقيمها مقام الدوافع المعللة ولقد تكلفت التزعة الم الرابطة بمده بتلك التعالات مقابل ثمن منخفض أو مرتفع لتصرفه عن ماضيه وحاضره ومستقبله، ثم ضاعف الاستعمار من خطورة هذه الوضعية جاعلاً من الإنسان

* التصرف عند العالمين به المنشغلين عليه لم يبدأ بهذه الفترة وإنما كان موجوداً في النصوص الإسلامية الأولى القرآن الكريم والحديث الشريف، كما هو موجود في اليهودية مع القبلانية والرهبانية في المسيحية وإن كان الفلاسفة ينظرون إليه من منظور هرمسي كنزعية تأويلية موجودة في كل الديانات.

مجرد شيء من حملة أشيائه كما جعل من النزعة الم الرابطية جهازا لإرسال مضطلاعا بایصال توجيهاته للشعب بعد تحويلها إلى دوافع جديدة مطابقة لمراميه ⁽⁵⁾.

في ظل هذه الصيرورة يدرج بن نبي التصوف وكل ما يرتبط به من مقولات ومارسات وشعائر وطقوس ضمن الأفكار الميتة والتي يعرفها على أنها "الفكرة التي خذلت الأصول وانحرفت عن مثلها الأعلى وانقطعت صلتها بالثقافة الأصلية للأمة ⁽⁶⁾ والأفكار الميتة (القاتلة) والتي يقصد بها "الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافية بعدما فقدت جذورها التي بقى في مكانها في عالمها الثقافي الأصيل" ⁽⁷⁾، فهو مات يوم انقطع عن الرواقد والمصادر الحقيقة له وأضاع معالمه عندما دخل في سياج دغمانى ملغم بحالات القدسية التي أحاطت المتصرفه نفسها بها وزعموا لنفسهم كرامات لم يقدر عليها غيرهم وراحوا يبررون ويشرعنون لواقف بطريقة أسطورية وخرافية منافية للواقع ويشرعون لأمور مخالفة لظاهر النصوص وباطنها مستعملين أساليب في الفهم والتفسير لم يسبقهم أحد إليها ليعلنوا بذلك القطيعة مع المدونة الفقهية والعقائدية الموجودة بالإجماع عند من يسمون أنفسهم (بأهل السنة والجماعة) ليرى فيهم البعض من هذه الجماعة أنهم مدخل من مداخل التشيع وباب من أبواب الشرك.

أما وصفها من قبل مالك بن نبي على أنها قاتلة وهي بالضرورة ميتة لأنها استحضرت في الزمان والمكان الخطائى فالواقع وما فيه من تحديات ورهانات يتطلب معالجات لها مدخلات لها وخرجاتها الدقيقة والمتمعنة بعيدا عن الخطابات الفضفاضة القائمة على الرموز والإشارات وإقحامها في ظل هذا الوضع يندرج عند مالك بن نبي ضمن لعبة الصراع الفكري التي تريد أن تجعل من العالم الإسلامي أن يعيش في حالة بلبلة دائمة يتقاذف فيها المسلمون التهم نائمين أو متناسين ذلك الخطر الدائم العظيم (الاستعمار) الذي سبب كل حالة التخبط هذه والنوم العميق.

يضرب مالك بن نبي مثلا حيا على ذلك في البدايات الأولى للحركة الوطنية وكأنه يوثق لذلك من خلال قوله "شعر الاستعمار فعلا بالخطر فأخرج من حقيقته رجالا تأخذه من حين إلى حين الحالة الصوفية، أخرجه كي يجدد به عصر الدراويش فكان المنظر جذابا... يلفت نظر الشعب البسيط ... المتعطش لخوارق العادات وفكر هذا الرجل الذي تأخذه الحالة الصوفية كي يزيد تأثيره في مشاعر الشعب البسيط ويباركون هؤلاء البسطاء المتعطشين للمعجزات... فكان ذلك عصر الشيخ بن عليوة ورفقائه أمثال الشيخ الحافظي ⁽⁸⁾.

هذا الوضع لم يطل بتقدير مالك بن نبي وبعد نشاطات العمل الإصلاحية في فتح النوادي ونشر الجرائد مع مطلع عام 1925 وتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931 تراجعت تلك المظاهر الفلكلورية المتمثلة في الزردات وأكل العقارب وضرب الأجسام بالسيوف وإقامة الحفلات الوثنية بالزوايا وبالقرب من الأضرحة والمزارات ملتزمين بالبركات والمعجزات وجنات النعيم، ليدخل المسلمون حقيقة في فردوسهم المنشود حقاً عن طريق العمل الجاد المشرم المنظم الذي لا يؤمن بصنمية الأشخاص وتسلیم الدراویش المنتظرین معجزات السماء أو أيادي المشائخ المباركة⁽⁹⁾.

3- مالك بن نبي المتصرف: بالرغم من القرب الكبير لمالك بن نبي من مدرسة الإصلاح الإسلامية الجزائرية المعروفة عنها آنذاك خلافها الكبير مع الطرقية والزاوية إلا أن هذا لا ينفي عن الجمعية ولا على مالك بن نبي تأثيرهما بالنزعة الأنطولوجية والروحانية الموجودة في التصرف ذلك لأنها تمنح كل باحث السكينة والطمأنينة النفسية والصفاء الذهني وهذا ما نلمسه في حياة بن نبي وكتاباته إذ يتحدث عن نشأته وهو طفل يقول بالحرف الواحد "كان حدي من مؤيدي الشيخ بن مهانة أحد رواد جيل الإصلاح الجزائري في نهاية القرن الماضي وكان اندفاعه لتأييد الإصلاح يعادل ارتياطه بالطريقة العيساوية... وفي منزل حدي كانت شخصية غامضة لم أتعرف عليها جيدا هي شخصية محمد شقيق حدي... إنما أعرف فقط أنه كان في طرابلس يحارب الإيطاليين وأنه وقع أسيرا في أيديهم ثم أطلق سراحه ليذهب إلى الجزائر... كنت أراه وحيدا مرتديا جلبابه الصوفي"⁽¹⁰⁾ هذا مشهد من مشاهد بن نبي امتنج فيه المركب الجهادي الصوفي، مركب العنفوان والأنفة التي رافقت بن نبي في حياته كلها ووصف بها إلى غاية شطط البعض في حقه والمركب الإصلاحي العقلاني الذي يتعامل مع النقل بحرفية عالية ومع الواقع بموضوعية وحيادية متناهية، هذا التماس الصوفي / الإصلاحي في شخص مالك بن نبي ألف شخصية عرفت بحبها الكبير لمشيخة وطليعة الإصلاح في تبسة وقسنطينة وللتدليل على ذلك نسرد بعض الشواهد التي تجعل مالك بن نبي نفسه في موضع الشيخ مع المرید ، يقول "... ومن الغد في لقاء اتفقنا أو تأمننا عليه، قدمت لخالدي نسخة من كتاب الفيلسوف الألماني أظنها نسخة من كتاب هكذا تكلم زرادشت^(**)، ورجعت هكذا نعجة تائهة ردها نيتشه إلى القطبيع الإصلاحي الذي يرعاه الشيخ العربي التبسي..."⁽¹¹⁾ وفي موضع آخر يتحدث بن نبي وكأنه هو الشيخ الذي أنقذ أحد أتباعه بعد تشويش خطيبه اليهودية عليه، أين يلتقي بهم في جلسة أرادت حينها تلك المرأة أن تخرج مالك بسؤال عقائدي وتصغره أمام خطيبها المرید فيقول بن نبي بعد أن افسد على تلك المرأة حيلتها استطاع أن يحافظ على ذلك السر القوي الذي كان يجمعه كشيخ مع مریده⁽¹²⁾.

لقد أبدى بن نبي إعجابه وحبه الكبير لشخص بن باديس في مذكراته شاهد على القرن في عقل بن باديس، في أناته وملبسه في رواحه ومجيئه وهو يتعدد على مقر نشاطه وكأنها تذكري بتلك العبارات الخالدة التي مجده فيها القساوسة والرهبان والعسكر سيرة الأمير عبد القادر وهم يشبهونه بعيسي عليه السلام.

عودا على ما ذكرت في ارتباط جمعية العلماء المسلمين بالتصوف في قليل أو كثير أدرج هذه العبارة مالك بن نبي لما لها من أهمية وهي تضيء لنا بعض ملامح التصوف في كيان الجمعية ومن تعلق بها في تلك المرحلة من تاريخ الجزائر أين عاودت الحركة الوطنية مسيرتها بوجوه وشخصيات أخرى لها خلفياتها الذهنية والتربوية المختلفة بحكم اختلاف المنشأ والتتكوين وإن تشابخت الأهداف والمقاصد واحتللت الطرق والوسائل بحكم اختلاف التجربة أيضا.

يقول مالك " فإنه يتوجب علي إن أطمئن أني لم اشوه التاريخ الشخصي مؤسس الإصلاح الجزائري فهو بنفسه أوضح موقفه وبشكل جيد في رسالة تعود إلى سنة 1925 حيال الفكر الصوفي الحقيقي كفكرة الجنيد مثلا "(13).

إذا تتبعنا كتابات بن نبي وسيرته بدقة سنجد الكثير من أعلام التصوف التي أثرت في شخصه بل وقف عندها كثيرا مقدرا ومبجلا لعملها وأثرها في الإسلام والأمة الإسلامية في العصر الحديث كمحمد إقبال الذي شكر له جهده المتميز في تفسير القرآن وهذا أهم ما شغل بن نبي (وسنأتي فيما بعد على العلاقة التي كانت تربطه بالقرآن كعدة دائمة ومحولة أو ذخيرة روحانية هائلة وقد خصه بكتاب كامل بعنوان الظاهرة القرآنية دافع فيه عن مزایادات المستشرقين ومن لف لفهم من العلمانيين أو العلمويين أو الحداثيين العرب ميرزا هفوatum شارحا لبعض المعجزات الألسنية ؛ والكونية والنفسية في شخص محمد النبي مستلهما من طرق الفيلولوجيين والنفسانيين وعلماء التاريخ) ، أو في القرون الأولى لبداية الإسلام كأبي حامد الغزالى كشخصية مدققة ومحقة جمعت بين علم الحقيقة والشريعة في تصورها لمشكلات المسلمين آنذاك والحلول الممكنة من حلال دروسه العميقية في علم النفس الاجتماعي التي تقاسمتها كتب كأيها الولد وإحياء علوم الدين و المندذ من الضلال لابي حامد الغزالى أين شرح سبب عيش المسلم بدون دوافع او مبررات أو غaiات وبعد وضعه لباتولوجيا ذلك العصر مشخصا لأهم الأمراض يعرض طريقة العلاج المناسبة(14) ، ولعل إقرار بن نبي لأبي حامد الغزالى على انه فعلا حجة للإسلام نابع من اطلاعه وتعرفه على المكتبة الكبيرة التي خلفها كأصولي وصوفي ومتكلم ومنطقى وفيلسوف وان كان الفضل الكبير لتعرف مالك بن نبي على شخص أبي حامد الغزالى يعود إلى

صديقه المقرب في فرنسا حمودة بن الساعي وقد اقر هو ذلك وما يزيد إيضاحاً لاقتناع مالك بن نبي بالنموذج المعرفي للغزالي هذه الجمل التي تعبر على مستوى الفكر الرفيع لأبي حامد" وقال الإمام أبو حامد الغزالي مشبها العقل بالبصر والشرع بالنور(إن أهل السنة قد تحققوا ألا معاادة بين الشّرع المنقول والحق والمعقول وعرفوا أن من ظن وجوب الجمود على التقليد وإتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر وأن من تغلغل في تصرف العقل حتى صادمو به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبائث الضمائر فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط)"⁽¹⁵⁾.

4- التّصوّف ومشروع النّهضة الحضاري عند مالك بن نبي: قد عرف مالك بن نبي بمقارنته الثقافية للحضارة أين رأى إن سبب وجود الحضارات وعلة انشاها هو واحد ويقصد بذلك الدين فهو إن لم يكن سماوي فهو ارضي وما يجمع بينهما هو حالة التقديس تلك وكما أن البدايات عنده واحدة كذلك هي المنعرجات والنهايات وسبب انخاءات الأمم وسقوطها مرده العقل ابتداء والغريرة انتهاء وهو مؤشران سليمان على تأخر الروح وتحييدها من مراكز التفكير والتدبیر والتسییر والنقد والمراجعة لذلك تفتر الحضارة وتترافق وتنهاوی وتموت لتفسح المجال أمام عصبية/ دینية أخرى كما قال بن خلدون وكما قال أيضاً بن نبي فإنّ القلاع أي مشروع حضاري عنده هو نتيجة تلاقح فكرة صحيحة مع ذات أصيلة سليمة من رواسب الإفلات الحضاري .

لذلك نتفهم موقفه الايجابي من تراث أبي حامد الغزالي الذي عايش ما يسميه بن نبي فترة العقل في الحضارة الإسلامية والتي كان من ابرز لوحاتها الانفتاح على الحضارات القديمة الفارسية واليونانية والمصرية والاحتکاك بثقافاتها وأفكارها وفنونها ومعتقداتها والتي زادت من إرباك الأمة الإسلامية وهذا ما دونه التاريخ في دفاتره حول طبائع الحكم والحكم في المشرق العربي الإسلامي والصراعات الفكرية المؤجلة والمسيسة آنذاك في عصر الأمويين والعباسيين مثلاً أين قرب المأمون المعذلة وسجن احمد بن حنبل، أين أعلى من شأن العقل كثيراً ولم يقتصر الأمر على العقل فقط عند بن نبي لذلك نجده يقول "... غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز وحينئذ تشريع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدریج على الصورة التي عرفناها عن عهدبني أمية إذ أخذت الروح تفقد نفوذها كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد... وبعبارة أخرى نلاحظ نقصاً في الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية وان هذه الفكرة تتناقض دائماً منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل"⁽¹⁶⁾ وان تراجعت الروح تفككت روابط الشبكة الاجتماعية ونقص انسجامها وفعاليتها ودخلت طور تعظيم الأشخاص بدل الأفكار كما يقول بن نبي (إذا غربت الفكرة بنغ الصنم) وبعد تصنیم الأشخاص دخلنا طور

تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفکر فيه والمفکر فيه

أبواتي توك

العنف ونزلنا إلى آخر درك في قاع الأمم أين أصبحنا نقدس أو نعبد الأشياء بما فيها من تقنيات والآلات تكنولوجية في منتهى الإبداع والعملية والجملالية وانطبق علينا حال ما يسميه أجبرون التبعية الثقافية .

لخلص من هذه التبعية يرى مالك بن نبي حلا واحدا وهو في العودة إلى البراديمات المؤسسة للحضارة الإسلامية وعلى رأسها القرآن الذي فقد جاذبيته بسبب ضعف التفسير وغياب منطق فقه التنزييل على واقع يموج في تراكمات لغوية وثقافية وعلمية، غلبت فيه المادة الروح حين تجربت العلمانية والإلحاد على الدين والتدین واللاهوتيات والماورائيات ومهما بلغ العقل من اكتشافات واحتزارات يبقى انجذبه خافت وباهت برأي بن نبي خاصة في المجتمعات المختلفة يقول في هذا الصدد: "... فأينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوه الإيمان"⁽¹⁷⁾، ولعل قوة الإيمان وذلك الحماس الدائم المرافق لمالك بن نبي مرده ذلك الاهتمام والعناية الكبيرة بالقرآن الكريم كما سبق وقلنا، فهو يقول مثلا عن القرآن الكريم: " وقبل كل شيء القرآن نفسه ذلك الكتاب الذي لم يتغير فيه حرف واحد من 14 قرنا على خلاف كل الكتب الأخرى من العهد القديم إلى العهد الجديد، حيث لم يبقى فيها من حيث صحتها إلا القيمة الرمزية التي يحترمها دون أن يعتمدتها من الناحية العلمية"⁽¹⁸⁾، لا يعدوا الأمر تبجيلي عند بن نبي وأصولي في حبه للقرآن الكريم أو في دفاعه عنه عندما كان يشير إلى ألاغيب الاستدمار الفرنسي في نشر كتب محرفة ليزور الإسلام وليحصل في الأخير على مسلمين مزورين حسب قياسه فهو مؤمن والى حد بعيد بقوله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وان له حافظون) ونجد ذلك معززا في قوله " ولقد امتاز القرآن الكريم بميزة فريدة هي أنه تنقل منذ أربعة عشر قرنا دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب..."⁽¹⁹⁾ بخلاف ما جرى على العهد القديم والجديد مع العلم أن هذا التدليس والكذب على الكتاب المقدس في الديانة المسيحية واليهودية وقع من الداخل أي بتواطؤ إلا أن القرآن حفظ وعصم من شرور دوائر الإثنية المركبة (الاستشراق تحديدا).

لذلك يقول بن نبي أن مشكلة القرآن الكريم ليست مشكلة تدوين وإنما هو يدعوا إلى ملاحظة القدرة التي حدد بها النص القرآني كنص كامل ومتكمال وفق مقاربات نفسية وسوسيولوجية تراعي الظروف التاريخية للبيئة العربية والسيكولوجية لشخصية محمد، أي أن بن نبي يدعوا إلى دراسة الوحي كظاهرة والقرآن كظاهرة وهو أول من دعا إلى ذلك —على قول محمد اركون— ونبوة محمد كظاهرة⁽²⁰⁾، بهذا الطرح يخرج بن نبي من شرنقة الدغمائية والارزودكسيّة التي وضع فيها عمدا إلى فضاء المعرفة وحفراتها وان لم يسلم أيضا من تحمة أسلمة المعرفة حتى وهو يستعمل الطرق والأساليب والمناهج الحديثة.

تصور مالك بن نبي للتصرف اللامفکر فيه والمفکر فيه

بعد محاولة استقراء بعض الملامح المعبرة عن صوفية مالك بن نبي واجتهاده في استنباط تمثيلاته للتصرف في مشروعه النهضوي الحضاري من خلال تركيزه على محورية الفكرة الدينية في كل نصوصه ومركزية القرآن الكريم في خدمة الأمة العربية الإسلامية وسبل استئناف عملية الإقلاع الحضاري ولو من الناحية التنظيرية، سأسعى أيضاً وفق منوال هذا المنطق لتبيين بعض الممارسات والمؤسسات الصوفية التي ركزها مالك بن نبي وكذلك تصوّره للتصرف في بناء وتقوية الفكرة الأفرو-اسيوية وتعزيز ثقافة السلم والعيش المشترك.

5- التصرف نماذج عملية مرغوبة: أما إضافتي في الأخير مفردة مرغوبة في العنوان لأميز ما تحقق في نظر مالك وما لم يتحقق بعد، أما الذي أبخر فهو ذو طابع محلي وطني يتبع الطريقة الرحمانية التي فرح بن نبي لتناقصها وأضمحلاتها بتتبسة يوم بدأ الوهج الإصلاحي يتمدد ويتسع وقد يكون مالك أسبابه التي دفعته إلى رفض مثال تبسة وقبول مثال مسللة وذاك ربما ما دفعه إلى قول التالي : "كما أني اليوم لا أخون عواطفي انماه عمل تربوي إسلامي جميل كالذي تقوم بها زاوية الهمام مثلاً في ظروف يجب على البلد فيها أن تجد معنى لقيمه الأخلاقية والروحية"⁽²¹⁾.

من خلال قدراً الاقتباس يتبيّن لنا أن العمل الإصلاحي هو المقياس الذي يضبط به مالك بن نبي مدى صلاحية وانحراف كل سلوك فلعل تلك القيم التي وجدتها في زاوية الهمام الرحمانية بعيدة عن الرقصات والشطحات والابتزازات هي التي جعلته يمتدحها أو يثنى عليها لا لشيء فقط إلا لينبني نموذج المقاومة الثقافية والدفاع عن الهوية ضد إستراتيجية التدمير الشامل للشخصية الجزائرية.

أما الإستراتيجية الشاملة مالك بن نبي لتصدير قيم التصرف عالمياً أو على الأقل على محور طنجة-جاكارتا فهو يدرجها ضمن مشروع الفكرة الأفرو-اسيوية، إذ يقرر لنا الكثير من أوجه التشابه بين الإسلام والديانات الشرقية (البوذية، الكوفشيوسية، الطاوية ...) وبين الشخصية العربية والإفريقية المسلمة التي لا تملك ولم تملك عبر التاريخ جمود الغزو ومحاولات الاحتلال، ليقول محور القوة موسكو انه ليس لنا أي رغبة من رغباتكم الامبرialisية سواء بالوصاية أو الاستيطان فنحن برأيه ننشد اللاعنف والعيش المشترك بحب وسلام وكأنه ينشد أبيات بن عربي :

قد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ○ اذا لم يكن دينه الى ديني دان

قد صار قلبي قابلاً لكل صورة ○ فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثانٍ وکعبَة طائفٍ ○ وألواح سورَة ومصحفُ قرآن

أدين بدين الحب انى توجهت ○ رکابه فالحب ديني وایمانی

وهذا الموقف برأيه ليس وليد الساعة أو تحكم فيه معطيات إقليمية من أجل مناورة أو تكتيك معين بل هو متند في أعماق التاريخ والشاهد عنده " إن لعدم العنف قصته وتاريخه أما قصته فتغوص في أعماقه الجائينية **jainism***** التي صنعت مبادئها الجوهرية قبل التاريخ المسيحي بثمانية قرون على يد المشروع 23 لساللة تيرتانکرا **tirthankaras** المشهورة الذي نهى الفكرة الجائينية حتى عهد المهافيра **mahiviras** الرعيم الأخير لتلك الديانة وهو المعاصر لجوتاما بوذا صاحب البوذية ... فالمبدأ الأولي في القانون الذي سنه هذا المشرع كان على وجه التحديد مبدأ (**الحمса ahimsa**) الذي نعرفه في اللغة الحديثة بمبدأ اللاعنة⁽²²⁾، مهما تكن غایيات مالك إلا انه أبان عن طابع إنساني يليق بالملقفين والمفكرين من هم على مستوى رفيع، إضافة إلى الخصوصية الإسلامية ذات الطابع الرسالي، فتنزقه ومعرفته للإسلام هي التي جعلته يحمله معه أين ما حل وارتحل معرفا به الجميع من منطلق المقوله الصوفية (من ذاق عرف ومن عرف اغترف ومن اغترف أدمى) فحالة السلام الروحي التي كان يراها في شخص المهاتما غاندي صاحب **الساتياغرواها = (الطريق الى السلام)** الذي كان يؤمن بقوة الحق بدل حق القوة لذلك احتار اللاعنة طريقه كما عرف عنه قراءاته المتعددة واليومية للكتب التوحيدية المنزلة كالقرآن والإنجيل هي التي جعلت بن نبي يتأثر بشخص غاندي ويلفت له الانتباه في معظم مقالاته وكتبه أين انتصر على الشوفينية البريطانية كرجل داع للسلام، رجل بسيط في ذاته ولباسه قوي في صبره على قناعاته حكيم في طرجه لحقوقه ومطالبه .

الديانات الشرقية عند بن نبي هي الديانات الأقرب إلى الإسلام بغض النظر إلى القوة الديغرافية للمتدينين بها وهي الوحيدة التي يستطيع الإسلام أن يشاركتها فكرة عدم الانحياز والعيش في سلام عالمي بعيدا عن العولمة قريبا من العالمية والثقافة الإيجابي ولن يكون ذلك إلا إذا تم تحقيق الفكرة الآفرو-اسيوية في شعور وان كانت موجودة نوعا ما في لاشعور شعوب مؤتمر باندونغ بفعل القيم الإسلامية والهندوسية المانعة لكل تعصب أو تفوق نرجسي سببه عرق أو قوة عسكرية أو طموح جيوسياسي ضد مطامع إمبراطورية⁽²³⁾.

خاتمة:

يبدو أن مالك بن نبي وهو يتعامل مع موضوع التصرف استخدم الكثير من المفاهيم والأساليب الصوفية والمقصودة هنا التخلية والتحلية وكأن التخلية تحسيد للامفکر فيه والتحلية للمفکر فيه، فهو يتعامل مع تاريخ التصرف الإسلامي أو بالأحرى التصرف في الإسلام وكأنه مع التصرف المعياري ضد الصوفية التاريخية التي تاهت في خطابات التدجيل والتورية والاستغلال والانزواء والجبرية وتبير الضعف وإلقاء اللوم على الغير بدعوى يداك أوكتا وفوك نفح.

لكن ما يشير الاستفهام والتعجب عدم تطرق مالك بن نبي لأهمية دور الطرقية في الحفاظ على الجزائر من حروب الاسترداد الإسبانية وكذلك الثورات الشعبية التي كانت بطبع مرابطي صوفي واقتصر فقط على الإشادة بعمل الأمير عبد القادر الجهادي فقط في كتابه شروط النهضة وإهدائه له كتاب القضايا الكبرى والذي شرع في تدوينه قبيل انطلاق الثورة التحريرية لينهي قربة مطلع استقلال الجزائر، ليظهر مالك وكأنه من بين رواد كتبة تاريخ الحركة الوطنية التي ظهر منها خط تحرير تاريخ الجزائر الحديث من الأمير عبد القادر إلى الأمير خالد إلى الدور النسبي للحركة الإصلاحية الإسلامية في الثلاثينيات والخمسينيات ثم تشكل الدولة الوطنية المستقلة أين عرفت بعض الشخصيات الرسمية المعادية للصوفية التي كان مالك بن نبي أحد وجوهها في فترة محددة وذلك من أجل دعوى القضاء على الجهل والأمية والشعوذة والحروز والطب السحري وغير ذلك.

لذلك لا نستغرب عندما يحاول بن نبي أن يسمى التصرف باسم آخر يطلق عليه تجديد الصلة بالله⁽²⁴⁾ ويقصد به استحضار الله الدائم للإنسان في كل شيء ولن يكون هذا الاستحضار برأيه إلا عن طريق مسح تلك الأفكار الميتة والمميتة في الحركة الإصلاحية الإسلامية ككل وفي الصوفية، كما أن تجديد الصلة بالله لا يتوقف عند بناء شبكة إجتماعية إسلامية قوية بقيم ومعايير التصرف في العالم العربي والإسلامي فقط بل يجب أن تمتد تلك الشبكة وتتلاطم مع الشبكات الروحانية المجاورة والصادقة في الشرق وأقصى الشرق الآسياوي وفي الجنوب الإفريقي وذلك من أجل بناء قوة معنوية محايدة تسعى في نشر قيم السلام والاعتنف والعيش المشترك المنشود.

المنشود في فلسفة التصرف الشرقية والإسلامية من أجل بناء متاريس ثقافية وحيوية يمكن فهمها أكثر مع موجات حركات التحرر والحروب الباردة بين المعسكر السوفيتي والمعسكر الأمريكي هذا كله يمكن إن ندرجه

تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفکر فيه والمفکر فيه

فيما أسميناها وفق منظور بن نبي بالتحليلية والتي يجب أن تتجسد برأيه أكثر عن طريق قنوات المنظومات التربوية القطرية والإقليمية المتحدة آنذاك في مؤتمر باندونغ.

قائمة الهوامش:

- 1- كمال بوشامة، الجزائر أرض عقيدة وثقافة، تر: محمد المعراجي، الجزائر: دارهومه، 2007، ص 110.
- 2- محمد الطيبى، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي- دراسة في الذهنيات والبنيات والملالات-، ط 01، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2009، ص 44.
- 3- نفس المرجع، ص 78.
- 4- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830 – 1954 ، الجزء الأول، ط 01، دار المغرب الإسلامي، 1998، ص 267.
- 5- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013، ص 33.
** - هذا الاقتباس من الكتاب المدون أعلاه هو إهداء من صاحبه إلى الأمير عبد القادر؛ المعروف بانتسابه الصوفي للطريقة القادرية تحديداً وبأنه باني الدولة الجزائرية الحديثة والمدافع عن سيادتها.
- 6- بودقدام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، الجزائر: دار المدى، 2015، ص 210.
- 7- نفس المرجع ص 210.
- 8- مالك بن نبي، في مهب المعركة إرهاصات الثورة، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013، ص 80.
*** يبدو أن بن نبي تأثر كثيراً بالموقف الذي شاب تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وهو المعروف باقترباه من دائرة الجمعية.
- 9- مالك بن نبي، شروط النهضة، ط 11، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. الجزائر: دار الوعي 2012، ص 31.
- 10- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، الجزائر: دار الوعي، ط 01، 2013، ص 65.
**** هو كتاب لينتشه، للاستاذ عبد الرزاق (استاذ الفلسفة بجامعة سطيف) دراسة مهمة يبين فيها صوفية نি�تشه من خلال هذا الكتاب أو لاحر فلسنته الصوفية أو فلسنته المتصوفة أو كما يحب أن يسميه البعض بفلسفة التصوف.
- 11- نفس المرجع، ص 346.
- 12- نفس المرجع، ص 326.
- 13- مالك بن نبي، من أجل التغيير، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013، ص 45 و 46.
- 14- نفس المرجع، ص 40، 41.
- 15- محمد الطيبى، المرجع السابق، ص 24.
- 16- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع "شبكة العلاقات الاجتماعية"، ط 03، تر: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 2002، ص 111.
- 17- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ط 06، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2006، ص 31.

تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفکر فيه والمفکر فيه

- 18-مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص 187.
- 19-مالك بن نبي، الظاهرة القرانية، ط 09، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2009، ص 103.
- 20-نفس المرجع، ص 104.
- 21-مالك بن نبي، من أجل التغيير، المرجع السابق، ص 46.

**** جايني (Jainism) كما تُعرف أيضاً باسجاین دارما وهي إحدى الديانات الدارمية ذات الطابع الفلسفی، نشأت في الهند القديمة تبعاً لتعاليم ماهافیراحوالي القرن السادس قبل الميلاد، يشكل أتباع هذه الديانة حالياً أقلية تعرف بـ تقاليد الشرمانالقديمة أو ما يدعى بالزهد. للجاينية تأثيرات عديدة على كامل الثقافة الهندية الدينية والأخلاقية والسياسية على امتداد أكثر ألفيتين. تركز الجاينية على الاستقلالية الروحانية ومذهب المساواة لجميع أنواع الحياة مع التأكيد على اللاعنف والضبط الذاتي أو ما يسمونه "فراتي" ، vratae للوصول إلى مرحلة "كيفال جنان" وأحياناً موکشأي تحقيق الطبيعة الأصلية للروح.

- 22-مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ط 01، تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الوعي، 2013، 182.
- 23-نفس المرجع، ص 135.

- 24-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص 53، 54

قائمة المراجع:

- 1 أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830 – 1954 ،الجزء الأول، ط 01، 1998، دار المغرب الإسلامي.
- 2 بودقردام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، الجزائر: دار المدى، 2015.
- 3 كمال بوشامة، الجزائر أرض عقيدة وثقافة، تر: محمد المعراجي، الجزائر: دار هومه، 2007.
- 4 مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط 01، الجزائر : دار الوعي، 2013.
- 5 مالك بن نبي، في مهب المعركة إرهاصات الثورة، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013.
- 6 مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. ط 11، الجزائر: دار الوعي، 2012.
- 7 مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013.
- 8 مالك بن نبي، من أجل التغيير، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013 .
- 9 مالك بن نبي، ميلاد مجتمع "شبكة العلاقات الاجتماعية" ، ط 03، تر: عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 2002.
- 10 مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ط 06، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2006
- 11 مالك بن نبي، الظاهرة القرانية، ط 09، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2009.
- 12 مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ط 01، تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الوعي، 2013.

تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفکر فيه والمفکر فيه

13- محمد الطيبى، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي - دراسة في الذهنيات والبنيات والآلات -، ط 01، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2009 .

إشكالات الاستثناء بـ إلا

Problèmes of exception

أ. خليل الكيال (جامعة شعيب الدكالي / المغرب)

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى مناقشة أهم الإشكالات المرتبطة بالاستثناء بكافة أنواعه: التام وغير التام، المتصل والمنقطع. وأدوات الاستثناء كثيرة، إلا أنها ستفتقر على الاستثناء بـ إلا لأنها الأصل. من أهم الإشكالات التي سنناقشه: كيف يصح أن نطلق الاستثناء على بنية سقط منها ركن أو ركناً؟ ما علاقة الاستثناء بالبدل؟ ما حدود تعريف الاستثناء المتصل والاستثناء المنقطع... الخ؟

الكلمات المفتاحية: استثناء؛ إشكال؛ غير موجب؛ ناقص؛ منقطع.

Abstract:

This article aims to discuss the most important problems related to the exception of all types:, complete and incomplete, connected and interrupted ,There are many exceptions, but we will limit ourselves to "only" because they are the origin.. One of the most important issues that we will discuss: How can we call the exception on the structure fell corner or two corners? What is the relationship of the exception to the allowance?

Keywords: exception; problematic; not positive; incomplete; discontinuous.

تمهيد:

يعد الاستثناء من بين المباحث اللغوية الشائكة، وقد تعددت الإشكالات بخصوصه.

وسنستند في مناقشتنا لمسائل الاستثناء بـ "إلا" إلى ركيزتين:

الأولى: معرفة حد الاستثناء. الثانية: معرفة أركان الاستثناء.

إشكالات الاستثناء بـ إلا

- تعريف الاستثناء.

الاستثناء لغة: قال ابن منظور: "استثنى الشيء من الشيء حاشيته، والثانية ما استثنى... والشدة (بكسر الشاء) الاستثناء، والثيان بالضم الاسم من الاستثناء".⁽¹⁾

واصطلاحاً: قال المkowski: "هو الإخراج بـ إلا أو إحدى أخواتها...".⁽²⁾ وزاد المرادي "تحقيقاً وتقديراً".⁽³⁾

- أركان الاستثناء.

أركان الاستثناء ثلاثة: المستثنى، والمستثنى منه، والأداة.

ويمكن أن نعرض هذه الإشكالات في ثلاثة مسائل:

أولاً: إشكالات الاستثناء التام.

ثانياً: إشكالات الاستثناء غير التام.

ثالثاً: إشكالات الاستثناء، المتصل والمنقطع.

أولاً: إشكالات الاستثناء التام.

الاستثناء التام حسب أدبيات النحو القديم هو ما ذكرت أركانه: المستثنى منه، والأداة، والمستثنى. وهو نوعان: موجب وغير موجب.

1: إشكالات الاستثناء الموجب.

لتأمل البنيات التالية:

1. حفظ القرآن إلا البقرة.

2. قرأ الكتاب إلا فصلاً.

3. دخل الأستاذ إلا سيارته.

إذا تأملنا هذه البنيات وجدناها تامة الأركان: المستثنى منه: وهو القرآن في البنية (1)، والكتاب في البنية (2)، والأستاذ في البنية (3). والمستثنى منه: وهو البقرة في البنية (1)، وفصل في البنية (2)، وسيارة في البنية

(3). إضافة إلى أداة الاستثناء، وهي: "إلا" في البيانات الثلاثة؛ فالجمل تامة: أي تامة الأركان. كما يظهر واضحًا أن هذه الجمل كلها موجبة، بحيث لم يسبقها نفي أو نهي أو استفهام. وقد ورد المستثنى منه منصوباً في البيانات الثلاثة.

ومن هنا يمكن أن نتساءل عن العامل الذي فرض النصب على المستثنى بـ إلا؟

يقول ابن مالك: "ما استثنى إلا مع تمام ينتصب".⁽⁴⁾

يرى الناظم أن العامل في النصب هو إلا، إذ هي التي استثنى؛ يقول ابن عقيل: وال الصحيح من مذاهب النحويين أن الناصب له ما قبله بواسطة إلا، واختار المصنف (في غير هذا الكتاب) أن الناصب له "إلا"، وزعم أنه مذهب سيبويه⁽⁵⁾. والذي يظهر مما قرره سيبويه في الكتاب أن العامل فيما بعد إلا هو ما قبلها؛ فهو يقول: "اعلم أن إلا يكون الاسم بعدها على وجهين: فأحد الوجهين ألا تغير الاسم عن الحال التي كان عليها قبل أن تلحق [...]. والوجه الآخر أن يكون الاسم بعدها خارجاً مما دخل فيه ما قبله، عاماً فيه ما قبله من الكلام، كما تعلم عشرون فيما بعدها إذا قلت عشرون درهما"⁽⁶⁾ يدل منطق كلام سيبويه على أن العامل فيما بعد إلا هو ما قبلها.

وذكر محى الدين أن للنحوة في ناصب الاسم الواقع بعد "إلا" خلاف طويل، غير أن أشهر مذاهبهم في ذلك أربعة أقوال:

الأول: أن الناصب هو الفعل الواقع في الكلام السابق على إلا بواسطتها، فيكون عمل "إلا" هو تعدية ما قبلها إلى ما بعدها، كحرف الجر الذي يعود الفعل إلى الاسم. قيل هو مذهب سيبويه، (والراجح من كلام سيبويه المتقدم، أن ما قبل إلا يعمل فيما بعدها باستقلاله، لا بواسطتها).

الثاني: أن الناصب له هو نفس إلا، وهو مذهب ابن مالك.

الثالث: أن الناصب له هو الفعل الواقع قبل إلا "باستقلاله، لا بواسطتها" كالمذهب الأول.

الرابع: أن الناصب له فعل محنوف، تدل عليه "إلا"، والتقدير أستثنى زيداً.

ثم قال: ويرد على المذهبين: الأول والثالث، أنه قد لا يكون في الكلام المتقدم على "إلا" ما يصلح لعمل النصب من فعل أو نحوه، تقول: إن القوم إخوتكم إلا زيداً، فكيف تقول: إن العامل قبل "إلا" هو الناصب لما

إشكالات الاستثناء بـ إلا

بعدها؟ سواء أقلنا: إنه ناصب على الاستقلال، أم قلنا: إنه ناصب بواسطة "إلا". ويمكن أن يجاب: أننا نلتزم تأويل ما يصلح لعمل النصب. قال: وهذا الجواب ضعيف، للتكلف الذي يلزمها.⁽⁷⁾
نقد كلام محبي الدين.

قال القرافي: "ويرد على أن "إلا" هي الناصبة أتى نقول: قام القوم غير زيد، فنتصب غير وما ثم "إلا"، وأن الناصب من الحروف يدخل على المبتدأ والخبر".⁽⁸⁾
تحتفل إلا عن الحروف النواصب مثل: (إن وأن وكأن)، فإذا كانت "إلا" لا تقبل أن يتصل بها ضمير، فإن (عل وإن وكأن) تقبل ذلك، فنقول: "إنه" ولا نقول: "إلاه".
يرد على المذهب الرابع بالقول: "إن معنى الحروف لا يعمل...". قال ابن الدهان في شرح الإيضاح "لو حاز أن تعمل "إلا"، لأن معناها: أستثني، لعملت همزة الاستفهام، لأن معناها "استفهم"⁽⁹⁾.

2: إشكالات الاستثناء التام غير الموجب

لنتأمل البنيات التالية:

4. لا ينصرف أحد إلا سمير.

5. هل عرفت أحدا إلا خالدا.

6. مالي إلا أخوك أحد.

إذا أمعنا النظر في البني: (4. 5. 6). وجدنا أنها جمل تامة، حيث اشتملت جميعها على المستثني (سمير، خالدا، أخوك)، والمستثنى منه (أحد، أحدا، أحد) والأداة "إلا".

وهذه البنيات ليست موجبة كما في البنيات (1.2.3). بل مصدراً بنها: (البنية 4)، واستفهام: (البنية 5) ونفي: (البنية 6).

وإذا لاحظنا الحركات الإعرابية التي يحملها المستثني في هذه البنيات، وجدناها تتآرجح بين النصب تارة، وبين الرفع تارة أخرى؛ فهي في البنية (5) منصوبة، وفي البنيتين (4) و (6) مرفوعة. ونلاحظ أن المستثني منه في: (4) و (5) جرى على أصله؛ أي: تقدم على "إلا". خلافاً لما في (6)، حيث تقدمت "إلا" عليه. فهناك حالتان:

أ. الحالة الأولى

تضمن الحالة الأولى إشكاليتين:

الإشكالية الأولى: هل يجوز في المستثنى بـ "إلا" وجه واحد أو وجهان؟⁽¹⁰⁾

فقد يمكننا أن نختار بين الضم والنصب:

- 1- لا ينصرف أحدٌ إلا سميرٌ 2- لا ينصرف أحدٌ إلا سميراً، كما يمكننا أن نختار بين الجر والنصب:
- مررت بأحدٍ إلا سميرٍ 2- هل مررت بأحدٍ إلا سميراً. كما يمكننا أن نختار بين القولين التاليين: 1- ما عرفت أحداً لا سميرًا 2. ما عرفت أحداً إلا سميراً. يقول ابن مالك:

ما استثنتِ إلاَّ، مَعْ تَمَامٍ يَتَضَبَّبُ وَبَعْدَ نَفْيٍ، أَوْ كَنْفَيٍ انتَخَبْ

إِتْبَاعُ مَا اتَّصَلَ، وَانْصَبْ مَا انْقَطَعَ وَعَنْ تَمَيِّزِهِ إِبْدَالٌ وَقَعْ. 11

فقوله: انتخب، تصریح بأن الإتباع في غير الموجب المتصل هو المختار على النصب:

أي يجوز إعرابه بدلاً، فيرفع أو يجر على البدلية. قال الشيخ مصطفى الغلايفي: "والإتباع على البدلية أولى، والنصب عربي جيد."⁽¹¹⁾

الإشكالية الثانية: فيما يتفرع عن القول بجواز النصب والبدل؟

يقول عبد السلام هارون: "حقيقة البدل أنه التابع المقصود"⁽¹³⁾، وهو قول ابن الحاجب في الكافية: "...تابع مقصود بما نسب إلى المتبع دونه"⁽¹⁴⁾

ولما كان البدل من التوابع، أي أنه يتبع المتبع في جميع العلامات الإعرابية: إن رفعاً فرفعاً، وإن جراً فجراً، وإن نصباً فنصباً؛ وأمكن أن نقول إذا رفع ما بعد "إلا" وجّر: إنه مرفوع أو مجرور على البدلية، فقد أمكن أيضاً، من باب الترجيح، إذا نصب المستثنى أن نقول: إنه منصوب على البدلية، دون أن نجزم بذلك.

وحين نعمت "إلا" في الاستثناء غير الموجب بآداة حصر،¹⁵ فإن هذا التوصيف من دواعي إخراج بدل الجزء من الكل، من باب الاستثناء. فإن قيل: إن النصب فيه جائز، قلت: إنه نصب على البدلية لا على الاستثناء. قال الدسوقي في حاشيته على المغني: " قوله: "أن تكون للاستثناء؟؛ أي: إذا كان الكلام تماماً غير موجب، فإنه يتوجه للإتباع".¹⁶ يقول السلطان المولى عبد الحفيظ في السبك العجيب في نظم مغني الليب:

إشكالات الاستثناء بـ إلا

والرفع بعدها آية ورد ¹⁷ بدل بعض يا أخي فليعتمد

حقيقة إن بدل الجزء من الكل استثناء معنوي، لكن حين نقابل البدل بالاستثناء فكأننا خرجننا من الاستثناء إلى البدل، وهذا بحد النحاة يدرسون بنيات من قبيل ما تقدم، أقصد التامة غير الموجبة في باب البدل والاستثناء.

وحيث وصف النحاة المستثنى بدلاً، لم يخرجوه من دائرة الاستثناء بالمعنى، وإن كانوا ينتظرون المتقبل في مات، والمعانٍ في أفعال الحالة فاعلاً، لأنّه يحمل سمة الرفع، فقد ألحّا لهم الرتبة واللزم إلى ذلك: ففي بنية من قبيل:

-**حزن الرجل**: فالرجل فاعل، لأنّه اسم جاء بعد الفعل، ولأنّ الفعل لازم، ولا يوجد توصيف نحوه آخر لمن يعاني حالة الحزن؛ فالإعراب هنا لم يتدخل فيه المعنى بقدر ما تدخل فيه التركيب والصوت (الضم).

ب . الحالة الثانية: جريان المستثنى منه بعد "إلا".

وإذا دققنا النظر في البنية (5).

-**مالي إلا أخوك أحدٌ**.

بدا لنا واضحًا أن هذا الكلام منفي بما، وأنه تمام الأركان، غير أن المستثنى: "أخوك" تقدم على المستثنى منه "أحد"، جرياً على غير العادة. كما يتبيّن من خلال البنية المذكورة أن المستثنى منه "أحد" أخذ علامة الرفع، لأنّه اسم "ليس" قد جاء مؤخرًا، كما أن "أخوك" مرفوع، علامة رفعه حرف الواو.

والسؤال ما العامل المؤثر في رفع المستثنى "أخوك"؟

هناك قولان:

الأول: جواز الإتباع

قال ابن مالك:

وَغَيْرُ نَصْبِ سَابِقِي فِي النَّفْيِ قَدْ يَأْتِي، وَلَكِنْ نَصْبُهُ أَخْتَرْ إِنْ وَرَدْ

إشكالات الاستثناء بـ إلـا

قال ابن عقيل: "إذا تقدم المستثنى على المستثنى منه، فاما أن يكون الكلام موجباً، أو غير موجب.....] وإن كان غير موجب، فالمختار نصبه، فتقول: ما قام إلا زيداً القوم".¹⁸

وقد روي رفعه. قال سيبويه: وحدثنا يونس أن بعض العرب الموثوق بهم يقولون "ما لي إلا أبوك أحدٌ، فيجعلون أحداً بدلاً".¹⁹

ومنه قوله:

لأنهم يرجون منك شفاعة إذا لم يكن إلا النبيون شافع

[من الطويل]

قال مصطفى الغلايني: "فالكافيون والبغداديون يجيزون جعله معمولاً للعامل السابق، وجعل المستثنى من المتأخر تابعاً له في إعرابه".²⁰

ويبدو لي أن هذا القول ضعيف من عدة وجوه:

-أ. لم يسم يونس القوم الموثوق بعريتهم، فشقته بهم دليل على أنه خالطهم وعرفهم. وقد اعترض أبو حيان على ابن مالك لكونه اعتمد في كتبه بنقل لغة لثم وخزاعة وقضاعة وغيرهم، وقال: "ليس هذا من عادة أئمة هذا الشأن".²¹

-ب - إن قول القوم شاذ، وقد سمع يونس منهم رفع المستثنى ولم يسمع حره، أو نصبه، بل إنه تأكيد لقاعدة النصب. فكما لا تعرب الأسماء الخمسة بالحركات مع توفر الشاهد امتنع الإتباع مع توفر الشاهد، وإن كان قاصراً لأنه في الرفع فقط.

-ج . إن جاز القول إنه بدل مرفوع، فهل يجوز القول إنه بدل منصوب؟ وهذا يحرنا إلى القول الثاني:

الثاني: النصب لازم.

يقول ابن الحاجب: "وهو منصوب؛ أي: (المستثنى) إذا كان بعد إلا غير الصفة في كلام موجب، أو مقدماً على المستثنى منه".²²

فقوله منصوب؛ أي: أنه يلزم النصب.

ثانياً: إشكالات الاستثناء غير التام/ المفرغ²³

لتأمل البنيات التالية:

7. ما نجح إلا خالد.

8. هل رأيت إلا الأسد.

إذا تأملنا صدر البنتين: (7) و(8) سنرى أن الأولى منفية بما، وأن الثانية مسبوقة باستفهام. ومن ثم، فهما غير موجبتين، ولكن، هل توفران على الأركان؟ فالمستثنى في البنية (7) هو خالد، وفي البنية (8)، هو الأسد، ولا وجود للمستثنى منه في البنتين: أي أن الكلام فيما غير تام، ويسمى الاستثناء المفرغ. قال عباس حسن:
الاستثناء المفرغ ما حذف من جملته المستثنى منه، والكلام غير موجب. فلا بد من الأمرين معاً²⁴

وهكذا؛ تعرب الجملة الأولى على النحو التالي: "نجح": فعل، و"إلا": حرف استثناء ملغى، و"خالد": فاعل. وتعرب الجملة الثانية كالتالي:

هل: حرف استفهام. رأيت: فعل وفاعل. إلا: حرف استثناء ملغى.

ييدوا ظاهراً أن المستثنى لم يلزم النصب، وإنما أُعرب حسب موقعه من الجملة، فهو فاعل في البنية (7) ومفعول به في البنية (8). يقول ابن الحاجب: "ويُعرب على حسب العوامل، إذا كان المستثنى منه غير مذكور، وهو في غير الموجب"²⁵

إن العامل فيما بعد "إلا"، كما يظهر، هو ما قبلها؛ لأنها في حكم العدم، وقد تنزع ما قبلها للعمل فيما

بعده²⁶

ملاحظة:

أـ معلوم أن الركن داخل في ماهية الشيء؛ فهو عنصر جوهري يوجد الشيء بوجوده وينعدم بانعدامه. فكيف يسمى النحاة مثل هذا النوع بالاستثناء، والاستثناء معذوم من ثلاثة أوجه:

الأول: أن المستثنى منه غير مذكور.

الثاني: أن الأداة ملغاة: أي إنها في حكم العدم؛ فهي زائدة. يقول المولى عبد الحفيظ:

إشكالات الاستثناء بـ إلا

حرف إلا استثناء ومعنى غير عطف وزائد بدون نكر²⁵

الثالث: أن المستثنى يستثنى من المستثنى منه، فكيف يوجد مستثنى ولم يوجد مستثنى منه في الأصل؟

ب —— ألا يمكن أن تكون إلا أداة حصر لأن ما قبلها منفي؟ فإن قيل إن أداة الحصر أو القصر تكون مسبوقة باسم، يجاب عليه: إن الجملة يمكن أن تؤول بمفرد. يقول إلياس ديب: "ما أن القصر والاستثناء المفرغ يتطابقان حتى التماثل والتوحد، فإننا نميل إلى اعتبار إلا أداة قصر."²⁶

ثالثا: إشكالات الاستثناء المتصل والمنقطع.

يقول ابن الحاجب: "المستثنى متصل ومنقطع".²⁷

1: الاستثناء المتصل

قال المكودي: "المتصل ما كان المستثنى بعض الأول".²⁸

لرجوع إلى البندين: (1) و(2).

1. حفظ القرآن إلا البقرة، فالبقرة بعض القرآن، إذن: الاستثناء في هذه البنية متصل.

2. قرأ الكتاب إلا فصلا: مadam الفصل بعض الكتاب، فإن هذه البنية، تنتمي إلى الاستثناء المتصل.

وحيث إن الكلام في البندين: (1 و 2). تام وموجب، فقد وجب النصب على الاستثناء كما تقدم.

قال ابن عييش: " والمستثنى في إعرابه على خمسة أضرب: أحدها منصوب أبداً، وهو على ثلاثة أوجه: ما استثنى بـ إلا من كلام موجب....." ²⁹ ولو كان تماماً غير موجب لجاز فيه الوجهان: النصب والتبعة، كما قلنا فيما تقدم.

2. الاستثناء المنقطع

أ. تعريف المنقطع: ما كان فيه المستثنى من غير جنس المستثنى منه.³⁰

لنتأمل البنية رقم، (3) دخل الأستاذ إلا سيارته.

إشكالات الاستثناء بـ إلا

يتضح أن المستثنى (السيارة) ليست بعض المستثنى منه (الأستاذ)، لأن السيارة من غير جنس الأستاذ.
نستنتج إذن: أن الاستثناء في هذه الجملة منقطع.

حكمه: أما إذا كان الاستثناء المنقطع تماماً موجباً، فحكمه النصب وجوباً، وأما إذا كان تماماً غير موجب، فقد حاز فيه الوجهان: النصب أو الإتياع.

ب . الفرق بين المتصل والمنقطع.

قال القرافي: "اعلم أن النحاة والأصوليين، يقولون: إن الاستثناء المنقطع ضابطه أن يكون ما بعد إلا من غير جنس ما قبلها، نحو: قام القوم إلا حماراً" ، وإن كان من جنسه فهو متصل، نحو: "قام القوم إلا زيداً".³¹

. نقد القاعدة

تأمل الآيتين الكريتين:

9 - {لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى} - سورة الدخان الآية 56.10 - {وما كان ملؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ}. سورة النساء الآية 92.

إذا دققنا النظر في البنيتين جيداً بدا لنا ما يلي:

يلاحظ في البنية (9): أن "الموتة الأولى" هي المستثنى، والموتة بعض أفراد الموت المتقدم قبل "إلا"، لأنه معروف باللام، واللام تفيد العموم؛ فيعم الموت جميع أفراد الموتة الأولى وغيرها؛ فهذا استثناء من الجنس نفسه، وهو منقطع وليس متصلة؛ لأن المستثنى منه وقع في الدنيا، ولن يقع في الآخرة. وعلى هذا الأساس خرقت البنية (9) القاعدة، لأن المغايرة في الجنس مفقودة في الآية.

ويلاحظ في البنية (10)، أن معنى المستثنى في الآية "إلا قتلا خطأ". ومعلوم أن القتل الخطأ من جنس القتل، كما أن القتل معروف باللام، واللام تدل على العموم. إذن: فالقتل الخطأ يندرج ضمن القتل، فيبطل به حد الاستثناء المتصل؛ لأن المعنى ليس هو إباحة القتل الخطأ. كما يخرج الاستثناء المنقطع لاشتراط المباینة في الجنس، والقتل الخطأ قتل؛ فهما من جنس واحد.³²

إشكالات الاستثناء بـ إلا

وإن بدت هذه الشواهد من ناحية، تضرب في القاعدة، وتدفع بالنحوين إلا البحث عن حد ثان، فإنما من ناحية أخرى، تثبت القاعدة.

خاتمة:

طرحنا في هذا البحث أهم إشكالات الاستثناء التي خاض فيها النحوين قديماً وحديثاً. وأهم الاستنتاجات التي يمكن أن نخرج بها انطلاقاً من هذا البحث:

أعطى النحوين الاستثناء حداً، وحدّدوا له أركاناً، أو عناصر جوهرية، تدخل في ماهيته، هي المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء. إلا أنها لم يحد هذه الأركان كلها فيما أطلقوا عليه بالاستثناء المفرغ؛ الذي يفتقر إلى المستثنى منه وإلى المستثنى، بل حتى "إلا" لا تعمل. لذلك نرى أنه يجب أن يلغى هذا النوع من باب الاستثناء، ويحل محله بالقصر بعد تأويل ما قبل "إلا" بمفرد.

يقابل الاستثناء المفرغ أو الناقص الاستثناء التام، ويكون موجباً تارة وغير موجب تارة أخرى. ويلزم الاستثناء التام الموجب النصب. في حين يقبل غير الموجب جميع الحركات الإعرافية، فإن كان منصوباً فهو على الاستثناء وإن كان مرفوعاً أو مجروراً فهو على البدلية. ومادام البدل من التوابع، فإنه كما جاز رفع ما بعد إلا وجراه على البدلية، جاز أيضاً نصبه على البدلية، إذا أمكن تأويل الجملة التي وردت قبل "إلا" بمفرد.

إن الحديث عن استثناء متصل وآخر منقطع، يشير إلى الوظيفة التأويلية التي يقوم بها الاستثناء، ولهذا اهتم به الأصوليون أيضاً. لكن معنى الاستثناء في المنقطع مفقود في بنية من قبيل: خرج القوم إلا حماراً، حيث اختلف المستثنى والمستثنى منه في الجنس، إلا أن وجود بنيات تنتهي إلى الاستثناء المنقطع يتفق فيها المستثنى والمستثنى منه في الجنس يُخرقُ القاعدة.

قائمة الهوامش:

- 1-ابن منظور؛ لسان العرب، كتاب الثاء. دار صادر ط / 4 .2005.
- 2-أبي زيد عبد الرحمن بن علي المكودي، شرح المكودي على الألفية في علمي الصرف والنحو للإمام جمال الدين ابن مالك، تحقيق محمد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2005. ص 125.
- 3-المradi، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك دار الفكر 2008 ج 2/669.
- 4-ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محي الدين عبد الحميد 2/177.
- 5-نفسه، المرجع السابق، ص 178
- 6-سيبوه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الحانجي، ط 3 / 2 .1988 .310
- 7-محمد محي الدين عبد الحميد، منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل 2/178.
- 8-شهاب الدين القرافي، الاستغناء في الاستثناء. تحقيق محمد عبد القادر عقا، ص 68.
- 9-نفسه، المرجع السابق. ص 69
- 10-مصطفى الغلايني، جامع الدروس العربية دار ابن الهيثم ط 1. 2005 ص 486
- 11-ابن عقيل المرجع السابق، ج 2 / 182
- 12-الغلايني، المرجع السابق، 486
- 13-عبد السلام هارون، الأساليب الإنسانية في النحو العربي مكتبة الغانجي، ط 5، 2001، ص 131.
- 14-ابن الحاجب، الكافية في علم النحو، تحقيق صالح عبد العظيم. مكتبة الآداب. ط بدون تاريخ. ص 31.
- 15-عبد الحميد الغرياوي، المعين في اللغة العربية، إدي سوفت للنشر ط 2. 2006 ص 221.
- 16-ابن هشام، مغني الليب بهامشه حاشية الدسوقي دار السلام، ط 2\1. 2005، ص 157.
- 17-السبك العجيب على مغني الليب في نظم المغني الليب، للمولى عبد الحفيظ سلطان المغرب بهامش المغني الليب، دار السلام، ط 2، 2005، ص 157.
- 18-ابن عقيل، المرجع السابق، ص 182.183.
- 19-سيبوه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الحانجي، ط 3، 2 .1988 .337
- 20-الغلايني، المرجع سابق ص 488

21-السيوطى ، الاقتراح في أصول النحو بحلال الدين السيوطى ، تحقيق عبد الحكيم عطية. دار البيروتى. ط 2 / 2006، ص 48.

22-ابن الحاجب، المرجع سابق ص 25.

23-سماه كل من الدكتور أحمد مختار ومصطفى النحاس و محمد حماسة الناقص، النحو الأساسي، دار السلاسل، ط 2، 1994 ص 68.

24-عباس حسن، النحو الوافي. دار المعارف، ط 3، بدون تاريخ ص 317.

25-ابن الحاجب، الكافية، مرجع سابق، ص 25.

26-عبد الرحمن الراجحي، التطبيق النحوي. دار النهضة العربية، ط 1، 2004، ص 310.

27-المولى عبد الحفيظ مرجع سابق، ص 157.

28-إلياس ديب، أساليب التوكيد في اللغة العربية، دار الفكر اللبناني. ط 1 \ 1984 ص 64.

29-ابن الحاجب، الكافية، مرجع سابق ص 25.

30-المكودي، المرجع سابق، ص 126.

31-المكودي، المرجع السابق، ص 126.

32-القرافي، المرجع السابق، 295.

33-نفسه، ص (295 295).

لائحة المصادر والمراجع.

-القرآن الكريم.

-أحمد مختار ومصطفى النحاس و محمد حماسة، النحو الأساسي، دار السلاسل، ط 2 ، 1994 .

-إلياس ديب، أساليب التوكيد في اللغة العربية، دار الفكر اللبناني. ط 1 \ 1984

-ابن منظور؛ لسان العرب دار صادر ط / 4.2005

-ابن هشام، حاشية الدسوقي بهامش معنى الليب دار السلام، ط \ 2. 2005.

-ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ.

-ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك، تحقيق محى الدين عبد الحميد، دار الطلائع 2004.

إشكالات الاستثناء بـالـ

- ابن الحاجب، الكافية في علم النحو. تحقيق صالح عبد العظيم. مكتبة الآداب. ط بدون تاريخ.
- المرادي توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك عبد الرحمن علي سليمان دار الفكر 2008.
- المكودي أبي زيد عبد الرحمن، شرح المكودي على الألفية في علمي الصرف والنحو لإمام جمال الدين ابن مالك، تحقيق محمد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2005.
- مصطفى الغلاني، جامع الدروس العربية للشيخ. دار ابن الهيثم ط 1\1. 2005.
- محمد محى الدين عبد الحميد، منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، ط 2\2. دار الطائع.
- سبيوبيه؛ الكتاب؛ تحقيق عبد السلام محمد هارون عالم الكتب. د.ت.
- السيوطي الاقتراح في أصول النحو لجلال الدين السيوطي، تحقيق عبد الحكيم عطية. دار البيروتي. ط 2 / 2006.
- شهاب الدين القرافي الاستثناء في الاستثناء. تحقيق محمد عبد القادر عقا دار الكتب العلمية بيروت. ط 1\1 1986.
- عبد السلام هارون: الأساليب الإنسانية في النحو العربي. مكتبة الغانجي، ط 5، 2001.
- عبد الحميد الغرياوي، المعين في اللغة العربية. إدي سوفت للنشر ط 2. 2006.
- عبد الحفيظ سلطان المغرب، السبك العجيب على معنى الليب في نظم المغني الليب للمولى، بهامش مغني الليب دار السلام، ط 2\2. 2005.
- عباس حسن، النحو الواقي، دار المعارف، ط 3 بدون تاريخ.
- عبد الراجحي، التطبيق النحوي، دار النهضة العربية، ط 1، 2004.

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته**Al Alfiya of IBN MOTI The grammatical efforts in**

د. آمنة شنتوف (مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية - وحدة تلمسان / الجزائر)

ملخص:

إن جهود علماء المغرب في شتى العلوم كانت جهوداً كبيرة وجباراً على مر الأجيال والعصور إلا أنَّه من الجدير بالذكر أن نشير إلى أنَّهم كانوا مهتمين ومغمورين رغم ما قدموه، وأنَّ شهرتهم كانت قليلة بين علماء المشرق فمؤلفاتهم لم يكتب لها الذِّيوع والشهرة، ومن بين هؤلاء الشخصيات ابن معطٍ الزواوي الذي كان أول من نظم ألفية في النحو فقد كان السباق فيها حتى قبل ابن مالك بل هذا الأخير أفاد بما جاء به ابن معطٍ ورغم ذلك بُعد الكثير من الطلبة والباحثين لا يعلمون بهذه الألفية، ومن هذا البحث أسعى إلى عرض آرائه النحوية والجديدة الذي قدمه في مجال النحو والمدارس التي كان متأثراً بها.

الكلمات المفتاحية: النحو، ابن معطي، الألفية، آراء.

Abstract:

Over the centuries, the efforts of Maghreb scholars in various sciences have been considerable, but it is worth mentioning that they were marginalized and submerged despite what they presented and that their fame was low among scholars of the East and their works were not recognized. The first Among these great personalities who versed El-Alfiya in grammar was IbnMuti al-Zawawi, transcending Ibn Malik except that he served well what IbnMoti represented, yet many students and scholars are not aware of this Alfiya. we will present in this research, its opinions and news in the field of grammar schools that imitated.

Keywords: grammar; Ibn Moti; El Alfiya, efforts.

مقدمة:

برع المغاربة والأندلسيون في النحو واللغة براعة فائقة، ولم يكونوا مقلدين لأقوال غيرهم من المشارقة دائماً. بل كانوا يعارضونهم في كثير من المسائل وكان لهم بذلك جهوداً مشكورة ومساع حميدة فاستحدثوا في النحو مذهباً رابعاً إلى جانب مذاهب البصريين والковفيين والبغداديين، ومن هؤلاء النحاة صاحب الألفية يحيى ابن معطٍ الزواوي التي أوصلته إلى فهم علوم النحو وإنقاذه وتأليف فيها شعراً وهذا ما أثبتته المقرى حين وزن بين

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

د. آمنة شنتوف

ألفية ابن مالك وألفية ابن معطٍ قائلًا: "ألفية ابن معطٍ أسلس وأعذب فقد تفوق من الناحية الأسلوبية على ابن مالك ويفيد ذلك واضحًا من خلال طريقة الصياغة للأحكام النحوية"⁽¹⁾

ورغم ذلك إلا أن هذه الألفية لم تلق شهرة التي تستحقها وهناك من لم يسمع بها حتى، ولهذا اخترت موضوع بحثي في هذا الجانب محاولة الإجابة عن التساؤلات الآتية وهي: ما الذي جاء به ابن معطٍ في ألفيته؟ وما موقفه من باقي المدارس النحوية المشهورة هل كان من المؤيدين أو المعارضين؟ وقبل ذلك سأعرف بهذا العلامة وبألفيته.

وحتى أجيب عن هذه التساؤلات اعتمدت في إنجاز هذا البحث على المنهج الوصفي الذي يتناسب مع الموضوع المطروح للدراسة.

1. نبذة عن حياة ابن معطٍ الزواوي:

يعي بن عبد المعط بن عبد النور الزواوي أبو الحسين، زين الدين أحمد أئمة عصره في النحو والأدب، كثير الحفظ أصله من زواوة، سكن دمشق واشتغل بالتدريس ولقي ابن عساكر فسمع منه ثم رغبه الملك الكامل في الانتقال إلى القاهرة فسافر إليها ودرّس بها الأدب العربي في الجامع العتيق. وعكف على التأليف ولم يزل على حاله إلى أن توفي بها⁽²⁾.

2. مؤلفاته: مؤلفاته كثيرة تدل على غزارة علمه وأغلبها في اللغة والنحو، وتكشف عن شخصيته المولعة بعلم العربية، وعناته الواضحة بالمنظومات التعليمية في النحو والبلاغة واللغة القراءات إذ كان إمام النظم العلمي ومن أهمها:

الدرة الألفية في علم اللغة انتهت منها سنة 595هـ – البديع في علم البديع منظومة محققة ومنشورة في البلاغة – حواش على أصول ابن سراج – العقود والقوانين في النحو – المثلث في اللغة – شرح المقدمة الجزولية وهي مقدمة في النحو قام ابن معطٍ بشرحها – شرح الجمل للزجاجي – شرح أبيات سيبويه (نظم) – الجوهرة في كتاب الجمهرة – ديوان الخطيب – ديوان شعر – أرجوزة في القراءات السبع – نظم ألفاظ الجمهرة – الفصول الخمسون في النحو⁽³⁾.

3. شيوخه وتلاميذه:

ومن شيوخه عيسى بن عبد العزيز الجزولي وابن عساكر والتاج الكندي كما أنه تتلمذ على يده خلق كبير منهم السويدي الحكيم، وأبو بكر عمر بن علي القسطنطي وإبراهيم بن أبي عبد العطار وتاج الدين الصرحدى⁽⁴⁾.

4. التعريف بـألفية ابن معطى:

تعد الدرة الألفية في علم العربية، أول منظومة تعليمية جزائرية، ضمّنها ابن معطي الزواوي البجائي، كل الأبواب النحوية، وبعض القواعد الصرفية، بلغ عدد أبياتها 1020 بيت، نظمها سنة 595هـ، وهو أول من أطلق لفظ الألفية ولأول مرة تنظم في الشعر العربي أرجوزة على بحرين هما، الرجز والسريع، لأن المعتاد أن ينظم الشعراء قصائدهم على تفعيلات بحر واحد وتحسب هذه لابن معطٍ الذي استطاع بقدراته الفنية التوفيق بين البحرين الرجز والسريع للتقارب الكبير بينهما في الإيقاع.

المبحث الأول: ما تفرد به ابن معطٌ

كان لهذا العلامة أحکام نحوية اختص بها دون غيره فلم نجد لها عند من قرأتنا لهم قبله ولم يتبعه فيها من جاءه بعده وستعرض لها بشيء من التفصيل وهي كالتالي:

١/ ما دام وتقديم خبرها عليهما: وقد خص تقسم خبرها على اسمها دون غيرها من أخواتها فقال^(٥):

ولا يجوز أن تقدم الخبر على إسم ما دام وجاز في الآخر

وقالفی الفصول: "وَمَا دَامْ فَلَا يُجُوزُ تَقْدِيمُ خَبْرِهَا عَلَيْهَا وَلَا عَلَى إِسْمِهَا^(٦)".

ورأيه هذا أدى إلى نقده من قبل النحاة، لأنّه يخالف ما ورد من أشعار العرب. فقد جاء قول الشاعر⁽⁷⁾:

وأحسبها مدام للزيت عاصر وما طاف فوق الأرض حافٍ وناعل

فقوله "عاصر" اسم ما دام والجاري والمحرور "للزينة" خبرها تقدم على الاسم.

قول الشاعر⁽⁸⁾:

لذاته يإنكار الموت والهرم

لَا طَيْبٌ لِّلْعَيْشِ مَا دَامَتْ مُنْفَصَّةً

وخرجها النحاة بتخريجات عديدة فقد ذكر ابن جمعة القواس: أنه ربما قد نقل ابن معطٍ هذا الرأي عن ابن الحشاب عن قوم، ويقول: وقد اعتذر له بأنكما لرمت طريقة واحدة هي الماضي، جرت مجرى الأمثال، والأمثال لا غير ولأن ما: معها مصدريّة، وهي ما في خبرها صلتها، وكأنه يرى الترتيب كما تصرف هي في المصدر.

وقيل لم يرد خبرها مقدماً صريحاً في نظم ولا نثر. وقد أجيبي عن البيت الأول: بأنه يجوز أن يكون خيرها مخدوفاً والتقدير: ما دام للزيت عاصر في الوجود وهذا أبلغ، وللزيت متعلق بعاصر والتقدير مadam إنسان عاصر الزيت مستقراً في الوجود.⁽⁹⁾

وبهذا كان لا ين معطِ وجهة محققة حيث عجز النحاة عن الإتيان بأية قرآنية. وأما الشواهد الشعرية فقد

خرجت على شكل يوافق رأي ابن معطٍ⁽¹⁰⁾.

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

د. آمنة شنتوف

2/ المفعول له:

اشترط فيه شرط لم يذكره أحد غيره فقال:

لينصب نحو جئت زيدا قتله	ثم الذي سمي مفعولا له
أعم منه لا بلفظ العامل	مقارنا للفعل فعل الفاعل

فقد اشترط فيه:

أ- أن يكون مصدرا من الأفعال القلوب لا من أفعال الجوارح.

ب- أن لا يكون بلفظ العامل فيه لا بمعناه.

ج- أن يكون مقارنا للفعل في الوجود.

د- أن يكون أعم منه: أي أعم من الفعل فإن الإكرام نحو: جئتكم إكراما لك أعم من الجيء، وهذا ما زاده ابن معطٍ.

هـ- أن يكون جوابا لهـ: لم؟

و- أن يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل، لأنه لما كان هو الباحث على الفعل وجب أن يكون من أغراضه ومطلوباته⁽¹¹⁾

3/ الندبة:

قال ابن معطٍ في الندبة:

وا زيد وا عمرو وإن أردنا	وإن ندبـت من تـنادي قـلتـا
وفي المضاف يا عـيـدـالـلاـهـاـ	جـئـتـبـيـاـفـقـلـتـيـاـسـعـيـدـاهـ

فقد جاء ابن معطٍ بضرورة زيادة ألف لما في آخره ألف وهاء. فيقال في عبد الله عبد اللاهـاـ هو هذا ما خالفـهـ بهـ ابنـ مـالـكـ وـغـيـرـهـ منـ النـحـاةـ قالـ السـيـوطـيـ:ـ "إـطـلاقـ النـحـاةـ يـقـضـيـ جـواـزـ لـحـاقـ الـأـلـفـ لـمـاـ فيـ آخرـهـ أـلـفـ وهـاءـ وـبـهـ صـرـحـ بـعـضـ المـغـارـبـةـ وـابـنـ مـعـطـ فيـ أـلـفـيـهـ،ـ وـمـعـهـ ابنـ مـالـكـ لـاـسـتـشـقـالـ أـلـفـ وهـاءـ بـعـدـ أـلـفـ وهـاءـ"⁽¹²⁾

4-المبني للمجهول: أجاد ابن معطٍ في هذا الباب فقال:

تقـامـ هـذـهـ مـعـ التـرجـيـحـ	لـفـقـدـ مـفـعـولـ بـهـ صـرـيـحـ
ثـمـ الزـمـانـ وـالـمـكـانـ آـخـرـ	فـالـأـسـبـقـ الـمـجـرـورـ وـالـمـصـادـرـ

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

د. آمنة شنتوف

تحدرت ابن معطٍ عندما لم يسم فاعله إذ ذكر في البداية الأسباب التي تؤدي إلى حذف الفاعل ثم بين كيفية بناء الفعل للمجهول، ثم ذكر أنه إذا حذف الفاعل والمفعول كان الجار وال مجرور نائماً عن الفاعل وهو أولى من غيره، ثم رتب ذلك حسب الأولوية كما يراها هو فقال وتفضيله للجار والجرور لم يقم على شاهد نحو أو آية قرآنية وفي الإنابة خلاف طويل بين العلماء.⁽¹³⁾

5- ومن جموع التكسير التي جاء بها ابن معطٍ قوله:

فعولة بعولة جمالـة
كذا الأسود ثم مع فعـالة

وهذان البناءان وفعولة وفعالة: هما فعول وفعال زيد عليهما تاء التأنيث لتأكيد الجمع، وقال ابن الحباز وقد ألحقو بفعال وفعول التاء: قالوا: جمالـة وذـكرة وحـجارة وبـعولة وفـحولة وصـقورـة وخـئولة وعـمومـة وفـائدة التاء: توكيـد التـأنيـث وـمع هـذا فإن زـيـادة التـاء عـلـى وزـن فـعـولـة وـفـعـالـة هيـ مـن زـيـادات ابن معـطـ حتىـ أنه ظـنـ البعضـ أنه جاء بـوزـينـ جـديـدينـ⁽¹⁴⁾

6- حذف "ما" النافية في جواب القسم المنفي بلا: حيث قال:⁽¹⁵⁾

وإن أتى الجواب منفيا بلا	أو "ما" كـتـوليـ والـسـمامـاـ فـعـالـاـ
فـإـنـهـ يـجـوـزـ حـذـفـ الـحـرـفـ	إـذـ أـمـنـواـ إـلـاـبـاسـ حـالـ الحـذـفـ
كـقولـهـ تـاـ اللـهـ تـفـتـأـ حـذـفـ	"ـلاـ"ـ مـنـهـ أـيـ لـاـ تـفـتـأـ المـعـنىـ عـرـفـ ⁽¹⁶⁾

يقول ابن جمعة: " والمشهور ألا يحذف إلا لا" دون ما قد أورده السيوطي⁽¹⁷⁾ وابن هشام⁽¹⁸⁾.

7- تصغير زهير:

قال ابن معطٍ: إن تصغير زهير شاد ولا يجوز. وهو بهذا يخالف جمهور النحاة فقد قال في ألفيته:⁽¹⁹⁾

وشـدـ قولـهـمـ زـهـيرـ صـخـراـ
مرـخصـاـ كـذـاـ عـقـيمـ حـقـراـ.

قال ابن جمعة تعليقاً على هذا البيت. واعلم أن هذا النوع من التصغير قياسي عند النحاة شاذ عند ابن معطٍ. لما فيه من كثرة الحذف والالتباس فهو مقصور عنده على السمع لأنه شاذ وهو الذي لا يقاس عليه. فزهير تصغير الترميم لكل من أزهر، زاهر، مزهر.

وقال السيوطي: "من التصغير نوع يسمى تصغير الترميم وذلك بحذف الزوائد مع إعطاء ما يليق به من فعل

و فعل مثل: أزهر- زهير"⁽²⁰⁾

8- حذف حرف النداء مع لفظ الجلالة:

القياس ألا يحذف حرف النداء كونه نائماً عن الفعل. ولكن النحاة أجازوا حذفه اختصاراً. ولكن ابن معطٍ بيمتنع حذف أداة النداء مع لفظ الجلالة ومع الإشارة ومع النكرة المقصودة. وسبب هذا المعنى عند ابن معطٍ هو ألا يتبيّس بعض صور الخبر بالنداء لأنك لو قلت: الله ربِّي. وأنت تريد بالله ربِّي لأوهِم أنه مبتدأ وربُّ خبره. وقيل امتنع حذف حرف النداء منه لأنَّهم عوضوا منه الميم.⁽²¹⁾ وقد أشار إلى هذه القضية كل من السيوطي وابن الأنباري⁽²²⁾.

9- علة البناء: قال ابن معطٍ إنما لعلتين شبه الحروف ووقعه موقع الفعل ولذلك قال:⁽²³⁾

أعني في الاسم وهو أن يضارعا	الحرف أو كان اسم فعل واقعا	كمن وإيه ونزل وهلم
ولفظ غير المتمكن يعم		

10- يضيف ابن معطٍ على الأفعال التي تتبعى إلى مفعولين "جعلت". وهي ظننت مع حسبت خلت علمت مع جعلت مع زعمت.

فأصبحت ثانية لا سبعة كما ذكرها غيره وتجري مجراه⁽²⁴⁾

11- شروط قلب الواو ياء:

اشترط بن معطٍ لقلب الواو حيث قال:⁽²⁵⁾

والواو أن يسكن وقلبه انكسر	فأقلبه ياء نحو ميزان اشتهر	والشرطان هما: أن تكون الواو ساكنة وأن تسبق بكسرة.
----------------------------	----------------------------	---

يقرُّ ابن جمعة: واعلم أن الواو تقلب ياء إذا سكت وانكسر ما قبلها ولم تكن مدغمة سواء كانت الواو فاء أو عيناً أو لاماً.

12- الأفعال الخمسة: ولم يذكر ابن معطٍ هذه الصيغ الخمسة بل ذكرها ثلاثة فقال:⁽²⁶⁾

ثبوت نون يفعلونا	وتفعلان مع تفعلينا	علامة لرفع المبين
واجزمه وانصبه بحذف النون		

فهي خمس قصداً ثلاثة لفظاً لأنَّه اعتبر يفعلان وتفعلان صيغة واحدة لقرئهما وكذلك في الجمع يفعلون وتفعلون.

13- المضارع المتصل بنون النسوة معرب أو مبني:

وأشار ابن معطٍ إلى بناء المضارع المتصل بنون النسوة فقال:

ونون يفعلن لأنثى جمعت يبني لها بالوقف كيف وقعت⁽²⁷⁾

يقول ابن جمعة إذا اتصل به نون جماعة الإناث يبني على السكون مطلقاً في الأعراف فيكون حينئذ البناء عارضاً له هذا الموضوع والبناء لأمرتين:

* حملاً له على الماضي.

* يبني تنبئها على الأصل كالعود والحبكة

وأما السكون فلأنه الأصل في البناء وأنه " فعلن " باتصال النون به وآخر الماضي يجب سكونه إذا اتصل به هذا الضمير لتولي أربع حركات لازمة، ووجب سكون آخره حملاً على الماضي. وذكر ابن سراج أن طائفة من المتقدمين يرون أن الفعل المضارع المتصل بنون النسوة باق على إعرابه، وإنما منع ظهور الإعراب فيه لما منع الإعراب في الاسم المضاف إلى ياء المتكلّم.

وحجة جمهور النحاة: أن هذه النون لما أوجبت ذهاب الطارئ الذي هو الإعراب قال هؤلاء: وهذا فرق بين المضارع الذي يتصل به النون وبين الاسم الذي يتصل به ياء المتكلّم، إذ الاسم ليس أصله البناء إنما أصله الإعراب فإذا كان أصله الإعراب فلا ينبغي أن ينتقل عن الأصل ما وجدنا السبيل إليه بوجهه. وقد وجدنا السبيل بأن نقول: إن ذهاب الإعراب هنا عارض والعارض لا يعتد به⁽²⁸⁾.

المبحث الثاني: ما تابع فيه ابن معطٍ البصريين

وأذكر بعض النماذج:

1/ إنما حرف عطف:

اختلف النحاة في "إنما" هل هي عاطفة أو لا فذهب ابن كيسان وابن عصفور وابن مالك ويونس وأبو علي الفارسي والجرجاني إلى أنها غير عاطفة ملزetta حرف العطف - الواو - إذ لا يمكن الجمع بين حرفين⁽²⁹⁾.

وقد أيد ابن معطٍ في هذا الرأي أكثر النحاة كما قال ابن هشام:⁽³⁰⁾

وإنما عاطفة عند أكثرهم. ويقول المبرد⁽³¹⁾، وأما "إنما" فإنما تكون في موضع أو ومعروف أن "أو" هي حرف عطف فعرف أن "إنما" عاطفة عنده.

2-إعراب الأسماء الستة:

اختلف النحاة في إعرابها فابن معطٍ يعتبر الألف والواو والياء حروف إعراب مقدر عليها لشقلها على الواو والياء ولتعدرها على الألف وهو يتبع سيبويه⁽³²⁾ في رأيه ويشاركهما في هذا الأخفش في أحد قوله.

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

3- حبذا مركبة أو مفردة:

يتفق كل من الأخفش وابن معطٍ والشارح وبعض المتقدمين على أن حب فعل، وذا: فاعلها وإنما جعلها معاً بمنزلة نعم في العمل.

4- صيغة ما أحسن زيداً التعجبية:

اتفق ابن معطٍ وسيويه والخليل على أن "ما" نكرة مبهمة غير موصولة ولا موصوفة. وهناك قضايا أخرى مثل: مرتب النداء-والقول في اسمية حبذا. وحبذا المركبة أو مفردة واسم لا التافية مبني أو معرب ولم أطرق إليها بالشرح والتفصيل لأن مجالها واسع ويستدعي أن يكون بحثاً آخر لوحده. ومن النماذج التي تبين آراء ابن معطٍ في تأييده للبصريين ما يلي:

1. الاختلاف في اشتراق الاسم فقد عرض رأي الكوفيين والبصريين ثم أشار إلى تأييده للبصريين فقال: (33)

واشتق الاسم من سما البصريون واشتقه من وسم الكوفيون
والذهب المقدم الجلي دليله الأسماء والسمى

فقد ذهب البصريون إلى أن الاسم مشتق من السمو وهو العلو وزنه إما فعل كعدل، وإما فعل فحذف لامه اعتباطاً وجيء بهمزة الوصل توصلًا إلى النطق بالساكن وزنه حيث رد رفع بحذف لامه.

2. الاختلاف في أيهما الأصل المصدر أم الفعل:

يقول ابن معطٍ: (34)

واشتق الكوفيون أيضاً المصدراً من فعله نحو نظرت نظراً
واشتق منه الفعل أهل البصرة وذا الذي تليق به النصرة
إذ كل فرع فيه ما في الأصل وليس في المصدر ما في الفعل

وسبب نصرته لرأي البصريين أن المصدر ليس به ما في الفعل فهو يدل على حدث دون اقتران بزمن معين.

3. الترخيم:

قال ابن معطٍ (35):

ثم إذا زاد المنادي العلم على ثلاثة فقد يرجم
اشترط البصريون شروطاً منها:

جهود ابن معطٍ النحوية في الفيطة

د. آمنة شنتوف

–أن يكون علماً، أن يكون مفرداً، أن يكون زائداً على ثلاثة أحرف، أن يكون مستغاثاً به لأنَّه معرب في النداء، ألا يكون مندوباً (لأنَّ المراد من النداء مد الصوت ومن الترخيم حذفه وقطعه فتنفياً وقد أيدهم ابن معطٍ في شروط ثلاثة، وسكت عن اثنين).

4. لكن العاطفة:

اشترط البصريون بحِيَء "لكن" عاطفة أن تكون مسبوقة بنفي وهذا ما اشترطه ابن معطٍ أيضاً.
وهذا لأن الاستدراك يقتضي مغايرة ما قبلها لما بعدها والمغايرة إنما تحصل إذا وقع بعدها مفرداً بالإثبات والنفي. ⁽³⁶⁾

5. نداء لفظ الجلاله:

منع ابن معطٍ حذف أداء النداء مع لفظ الجلاله وأجاز حذفها إذا عوض عنها بيم ولهذا ما يقول به البصريون اللهم ⁽³⁷⁾

6. العطف على المضموم:

قال ابن معطٍ: ⁽³⁸⁾

والمضمر المجرور إن عطفنا عليه حيء بما به حررتا
ومضى به وبالغلام وشد منه بك والأيام

أجمع البصريون على منع العطف على المضموم المجرور إلا بإعادة الجار نحو: مرت بك وبزيد وقد ورد في القرآن الكريم ومنك ومن نوح قوله تعالى: ﴿لَا وَمِنْكُمْ وَمِنْ نُوحٍ﴾ سورة الأحزاب الآية 7

وهذا ما قصده ابن معطٍ أي حيء بالحرف الذي حررت به المعطوف عليه في المعطوف. وابن معطٍ في رأيه هذا مؤيد لرأي أبي القاسم الزجاجي أستاذ أستاذة.

المبحث الثالث: ما تابع فيه ابن معطٍ الكوفيين

كانت لابن معطٍ شخصيته المستقلة يوافق البصريين في كثير من القضايا ولكنه يبيح لنفسه أن يأخذ برأي غيرهم وما أيد فيه الكوفيون هو:

1/ استعماله لبعض المصطلحات الكوفية ومنها على سبيل المثال:

عبارة الجحد بدلاً من النفي. وما لم يستقم فاعله بدلاً من المبني للمجهول والصفة بدلاً من النعت وغيرها.

2/ ذهب ابن معطٍ إلى أنه يجوز أن نقول: كذا درهم بالإضافة وهذا ما يؤيد به رأي الكوفيين.

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

د. آمنة شنتوف

3/ سكران ومنعها من الصرف: منع ابن معطٍ صرف سكران لعلتين: الوصفية والألف والنون ولذلك

يقول⁽³⁹⁾:

مقبلاً سكري كذا صرف عريان
وزائداً الوصف كمثل سكران
 وهو برأيه يؤيد الكوفيين وحول هذه النقطة كلام طويل لأن هناك كلمات توفرت فيها الوصفية وزيادة الألف والنون ومع هذا صرفت.

4/ يعد ابن معطٍ في ألفيته أن العَلَم هو أعرف المعرف فيقول:

أولئماً الأعلام وهذا موافق رأي السيرافي وهو يعتبر من زعماء مدرسة البصرة⁽⁴⁰⁾

المبحث الرابع: ما تابع فيه ابن معطٍ البغداديين

وبدت ملامح تأييده للبغداديين من تأييده لمذهب أبي علي الفارسي وابن جني والزجاجي وهذه نماذج
لذلك.⁽⁴¹⁾

1/ تقديم خبر ليس عليها:

اختلف النحاة حول تقديم خبر ليس عليها بين بحوزه بهذا التقديم ومانع ومن الذين أباحوا بحوزه التقديم مثل:
ليس نريد فهم: أبو علي الفارسي وابن برهان وغيرهم وقد احتجوا⁽⁴²⁾ بقوله تعالى: ﴿أَلَا يَوْمَ تَأْتِيهِمْ لِيُسْرَفُوا عَنْهُم﴾ سورة هود الآية 08.

2/ القول في "مع":

كان لابن السراج وجهة نظر في "مع" فقد عدها اسمًا مستدلاً على أن حركة آخرها مع تحرك ما قبلها. وقد علل الزجاج نصب معكم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ سورة البقرة الآية 14. على أنها كالظروف منصوب وأمثال ابن معطٍ لظرفيتها أيضًا.

3/ أقسام الخبر:

يعتبر ابن معطٍ أن خبر المبتدأ يأتي على أربعة أقسام:

- الجملة من مبتدأ وخبر.

- الجملة من فعل وفاعل.

- شرط وجزاء.

- ظرف أو جار ومحرر.

وتقسيمه لهذا مأمور.

المبحث الخامس: مصطلحات البصريين المستعملة في ألفية ابن معطٍ

ومن هذه المصطلحات: التمييز الذي يستعمله البصريون والkovيون بدلها كلمة التفسير. ولفظة الجر التي يستعمل الكوفيون بدلها كلمة الخفض وغيرها كثير من المصطلحات البصرية: مثل الممنوع من الصرف، الطرف، العطف، الجار والمجرور، النعت، البديل المتعدى واللازم، ضمير الفصل، البناء، الإعراب، ألقاب الإعراب⁽⁴³⁾.

خاتمة:

ترك ابن معطٍ تراثاً فكريًا قيماً ويكفيه فخرًا أنه أول من اتَّخذ إطاراتاً متكاملة في علم النحو في إطار منظوم عُرف بالألفية ومن أهم النتائج المتوصّل إليها هي:

- اعتماده على منهج المغاربة في الأخذ من المدارس الأخرى من البصرية وال Kovية فقد أيد آراء البصريين إلى حد كبير باستعمال مصطلحاتهم النحوية.
 - يكثر في الألفية الاستشهاد بالآيات القرآنية والشواهد الشعرية وهذا قليل في ألفية ابن مالك.
 - ابن معطٍ يبدأ بالتعريف ثم يذكر الأحكام وهذا مفقود في مواضع مهمة في ألفية ابن مالك.
 - وافق ابن معطٍ البغداديين ومنهم أبي علي الفارسي وأبن جني والزجاجي ومنها تقسيم خبر ليس عليها وفي أقسام الخبر ومواطن أخرى سبق ذكرها في البحث.
 - أيد ابن معطٍ البصريين في إعراب الأسماء الستة وبحذا مركبة ومفردة وغيرها.
 - أيد ابن معطٍ الكوفيين في بعض المصطلحات مثل مصطلح مالم يستقيم فاعله بدلًا من المبني للمجهول والصفة بدلًا من النعت وغيرها من المصطلحات.
 - تفرد ابن معطٍ بأحكام لم ترد عند غيره من النحاة مثل مadam وتقسيم خبرها عليها، وزيادة ألف لما آخره هاء في النسبة وغيرها من الأحكام.
- في نهاية هذا البحث ينبغي أن نشيد بمكانة هذا العالم الجليل وهذه الجهود الجبارية التي قام بها ابن معطٍ وأمثاله كثيرون ووجب علينا نحن الأساتذة والباحثون الدائمون أن ننقب على هذه الشخصيات ونفتح سيرتها وأهم ما قدّمت في مجالات اللغة.

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

د. آمنة شنتوف

قائمة الهوامش:

- 1- المقري أحمد، نفح الطيب من غصن الأندرس الرطيب، تج: إحسان عباس، د.ط، دار صادر، بيروت، 1968م، ج 232/2.
- 2- نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، ط 2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، 1400هـ، ص 168، 1980م.
- 3- السيوطي جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تج: محمد أبو الفضل، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت، دت، ج 344/2.
- 4- عبد الحي بن أحمد بن عماد، شدرات الذهب في أخبار من ذهب، تج، محمود الأرناؤوط، ط 1، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م، ج 5/411.
- 5- الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن المعطي، ت: علي موسى الشوملي، ط 1، دار البصائر - الجزائر، 2007ج / 1/ 36.
- 6- يحيى بن معطي الزوازي، الفصول الخمسون، تج: محمود محمد الحناطي، د.ط، 1977، ص 103.
- 7- القائل مزود بن ضرار شفيق الشماخ، ينظر المفضليات، ص 98.
- السائل مجھول، ينظر السيوطي جلال الدين، همع الموامع في شرح جمع الجواب، د.ط، مطبعة السعادة، 1327هـ، ج 1/177.
- 8- الشرح ابن القواس، ص 861.
- 9- الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن المعطي، ج 1/38.
- 10- المرجع نفسه، ج 1/37.
- 11- السيوطي جلال الدين: همع الموامع، ج 180/.
- 12- ينظر: الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن معطي ج 1/39.
- 13- المرجع نفسه ج 1/39.
- 14- المرجع نفسه ج 1/40.

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

د. آمنة شنتوف

- 15-السيوطى جلال الدين، الأشباء والنظائر في النحو، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان -د.ت، ج 2/57.
- 16-المراجع نفسه.
- 17-جمال الدين ابن هشام، مغني الليب عن كتب الأعaries، د.ط، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ج 2/710.
- 18-الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن معطي، ج 1/40.
- 19-السيوطى جلال الدين، هـ مع المواضع، ج 2/191.
- 20-المراجع السابق 1/42.
- 21-الأشباء زالنظائر، ج 2/102، والأنباري كمال الدين أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحوين والبصريين والكوفيين، د-ط، دار الطلائع ، القاهرة، مصر، د.ت، ج 1/341.
- 22-المراجع نفسه 1/42.
- 23-الأنباري أبو البركات، أسرار العربية، تحقيق: محمد بحجة-البيطار، د.ط، سوريا- دمشق- د.ت. ص 159.
- 24-الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن معطي ج 1/43.
- 25-المراجع نفسه ج 1/43.
- 26-المراجع نفسه ج 1/43.
- 27-المراجع نفسه ج 1/413.
- 28-المبرد أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تتح: حسن محمد، د.ط ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت 3/28.
- 29-جمال الدين ابن هشام، مغني الليب عن كتب الأعaries، ج 1/61.
- 30-المراجع السابق، ج 3/28.
- 31-هـ مع المواضع: 1/39.
- 32-عبد العزيز ابن جمعة الموصلي: شرح ألفية ابن معطي ج 1/53.
- 33-المراجع نفسه ج 1/53.
- 34-المراجع نفسه ج 1/54.

جهود ابن معطٍ النحوية في ألفيته

د. آمنة شنتوف

.54/1 ج مالك بن ألفية ، شرح ألفية ابن العزيز بن جمعة . ينظر: الموصلي عبد العزيز

.55/1 ج نفسه المرجع .

.55/1 ج نفسه المرجع .

.57/1 ج نفسه المرجع .

.57/1 ج معطي ابن ألفية ، شرح ألفية عبد العزيز بن جمعة . ينظر: الموصلي عبد العزيز

.58/1 ج نفسه المرجع .

.9/1 ج الإنصاف ، أبو البركات ، الدين كمال الأنباري .

.81/1 مج الفصول .

قائمة المصادر والمراجع:

1-الأنباري كمال الدين أبو البركات

*الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين والبصريين والковيين، د-ط ، دار الطلائع ، القاهرة، مصر، د.ت، ج 1.

*أسرار العربية، تحقيق: محمد بهجة-البيطار، د.ط، سوريا- دمشق-د.ت.

2-السيوطى جلال الدين :

*مع الموامع في شرح جمع الجماع ، د.ط ، مطبعة السعادة ، 1327هـ ، ج 1

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تتح: محمد أبو الفضل ، د.ط ، المكتبة العصرية ، بيروت ، دت، ج 2

* الأشباه والنظائر في النحو، د.ط ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان -د.ت ، ج 2

3-عبد الحي بن أحمد بن عماد ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، تتح، محمود الأرناؤوط، ط 1، دار ابن كثير، بيروت ، لبنان، 1406هـ/1986م، ج 5

4-الضي أبو المفضل ، المفضليات، تتح: محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف ، مصر، 1964.

5-المبرد أبو العباس محمد بن يزيد ، المقتضب، تتح: حسن محمد، د.ط ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، د.ت ، ج 1

6-المعطي يحيى بن عبد النور، الفصول الخمسون، تتح: محمود محمد الطناхи، د.ط ، مطبعة عيسى البيلي ، مج 1

7-المقرى أحمد ، نفح الطيب من غصن الأندرس الرطيب ، تتح: إحسان عباس، د.ط ، دار صادر ، بيروت، 1968م، ج 2

جهود ابن معطٍ النحوية في الفيיטה

د. آمنة شنتوف

8-الموصلي عبد العزيز بن جمعة ، شرح ألفية ابن المعطي ، ت: علي موسى الشوملي ، ط1 ، دار البصائر—الجزائر ، 2007ج

9-نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، ط2، مؤسسة نويهض الثقافية ،
،بيروت،لبنان،1400هـ،1980م

1. ابن هشام جمال الدين ، معنى الليب عن كتب الأعرايب، د.ط ،دار الكتاب المصري ، القاهرة ، مصر ، ج 1