

دورية دولية محكمة

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



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

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 نسيبة

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 حريزي

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. ليلي 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. يوسف 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-المركز الجامعي مغنية، الجزائر-
- ◆ هبري 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 نسيصة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ زين العابدين سليمان: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث مكناس، المغرب
- ◆ جلال حسن حسن عبد الله: دكتور بكلية الاقتصاد، حقوق المنصورة، مصر
- ◆ عبد المطلب إيشيدان: دكتور بجامعة أنقرة يلدرم بايزيد، تركيا
- ◆ ليلي 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 بأسبوط جامعة الأزهر، مصر
- ◆ سالم بن لباد: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ سمية 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 وليام: دكتور بكلية الآداب جامعة حلب، سوريا
- ◆ محمد مكي: دكتور بكلية الآداب واللغات، جامعة المدية، الجزائر
- ◆ محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية
- ◆ مولوجي قروحي 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 لباشي: 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 غربال: دكتور بالمعهد العالي للفنون والحرف، جامعة القيروان، تونس
- ◆ نعيمة بن عليّة: 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 البلدية 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 البلدية 02، الجزائر
- ◆ مجاني باديس: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، الجزائر

◆ كمال علوات: 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. الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية

2. اللغات والترجمة والآداب والعلوم الإسلامية

4. العلوم الفنية وعلوم الآثار

وكل الدراسات التي لها علاقة بالتخصصات السابقة.

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

مقاييس وشروط النشر:

تخص البحوث المرسلة إلى المجلة إلى مجموعة من الشروط تتمثل فيما يلي:

1. يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.

2. على صاحب البحث كتابة اسمه وعنوانه الإلكتروني والجامعة والبلد الذي ينتمي إليه أسفل عنوان البحث، مع إرفاق سيرة ذاتية وتكون في صفحة خاصة ضمن البحث.

3. ترتب المراجع والهوامش في نهاية المقال حسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقا للتسلسل العلمي المنهجي وتكون بطريقة يدوية وليس آلية.

4. ترفق المقالات بملخص 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 للمتن وبحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للهوامش، أما بالنسبة للغات الأجنبية الأخرى يكون بحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للمتن و10 بالنسبة للهوامش وبنفس الصيغة.
7. إرفاق البحث بملخص باللغتين العربية والانجليزية.
8. على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.
9. ترسل المقالات المقترحة لهيئة أمانة التحرير لترتيبها وتصنيفها، كما تعرض المقالات على اللجنة العلمية لتحكيمها.
10. يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم الى مجلة أخرى.
11. ترسل المقالات الى البريد الالكتروني للمجلة.
12. تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى الا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
13. لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
14. تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرامجها الخاص.
15. البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترحا من قبل لجنة القراءة تعاد الى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
16. ألا تكون البحوث المرسله مستلة من مطبوعة، او جزء من أطروحة.
17. أن تتضمن البحوث المرسله 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 بمضمونها.
 - يقوم الباحث بتصحيح الأخطاء التي يقدمها له المحكمين في حال وجودها وإعادة ارسالها للمجلة.
 - لغات المقالات: العربية، والأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية، والروسية.
19. المراجع والهوامش 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 الاخلال بقواعد الملكية الفكرية.

افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على نبي الهدى ومصباح الدجى، سيد الأولين وآخرين وشفيعنا يوم الدين، وبعد:

تسعى مجلة الدراسات اللغوية والثقافية والفنية الصادرة عن المركز العربي الديمقراطي في عددها الثالث هذا، إلى مواصلة جهودها الماثرة؛ بجِدٍّ ومثابرة قصد المساهمة في وضع أساسات صلبة، وآفاق رحبة، فاسحة الطريق أمام الباحثين في قضايا الفن والثقافة والأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وبهذه المناسبة ترحب بأعمالهم العلمية، وتتغيا أن تكون في الوقت ذاته إطارا للنقاش والحوار المعرفي، وللتفاعل الحقيقي بين الباحثين في شتى التخصصات.

تقترح المجلة في هذا العدد مقالات متوازنة في تخصصات وقضايا مختلفة تشغل بال المهتمين والقراء على حدٍ سواء، مثل: الدين، والتصوف، والبلاغة، اللسانيات، والتعليمية والاستشراق، والصورولوجيا والتواصل الاجتماعي، والدراما الاجتماعية، والمرأة، وغيرها.

إنّ بحوث هذا العدد استطاعت أن تسهم في مساءلة بعض القضايا، التي ظلّت إلى وقت قريب تطرح إشكالات عسيرة، وآراء متضاربة، لم يمكن الفصل فيها بسهولة، لذلك حاول أصحابها إعادة صياغة أسئلتها فلسفياً، وموضوعياً؛ قصد ملامسة أسرارها المعرفية، وفق منهج إجرائي، لا يرتحن إلّا للدراسة الجادة، ذات النفس الطويل، والتأمل العميق. ولذلك رأينا أسلوب العناوين ذات الطرح التناظري في مقالات: "، "تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفكر فيه والمفكر فيه"، "وهم التفكير، ومتاهة التأويل في الفكر العربي الحديث". كما ركّزت 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 خميسي 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، ومسارقتها، وقد تجلّت في العناوين التالية: "اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية وانعكاساتها في اللسانيات العربية"، " الاختبارات المعيارية وحدود التجارب الدولية العربية"، " صعوبات الكتابة العربية عند متعلمي العربية من الناطقين بالإنجليزية، دراسة في اللسانيات التقابلية".

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

الدكتور: عبد القادر لباشي

عضو الهيئة العلمية والاستشارية

العنوان	رقم الصفحة
فهرس	12
التقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار في القرآن الكريم أ.م.د. وجدان صالح عباس (جامعة الكوفة/ العراق)	14
الاختبارات المعيارية وحدود التجارب الدولية العربية د. ناصر بعداش (المركز الجامعي ميله/ الجزائر)	35
صعوبات الكتابة عند متعلمي العربية من الناطقين بالإنجليزية، دراسة في اللسانيات التقابلية أ.د. محمد أحمد أبو عيد (جامعة البلقاء التطبيقية كلية إربد الجامعية، العراق)	51
تجليات العجيب في الرواية الجزائرية المعاصرة سراق الحلم والفاجنة لعز الدين جلاوي أنموذجا د. سالم بن لباد، الباحثة هجيرة زروال (جامعة البويرة، جامعة بجاية/ الجزائر)	65
التمظهرات التداؤلية في البلاغة العربية علم المعاني نموذجاً د. رابح بن خوية (جامعة برج بوعريش/ الجزائر)	76
العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري بين ثنائية الهيمنة والتسلط د. بوزار يوسف (جامعة البليدة 2 / الجزائر)	104
العولمة والدين-المدني د. بن محمد يونس (جامعة المسيلة/ الجزائر)	117
دور التراث الثقافي في تحقيق التنمية السياحية المستدامة د. عطار عبد المجيد، د. وهيب بوريين (جامعة تلمسان، جامعة عين تموشنت/ الجزائر)	136
مرايا الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنثى عبرية) لـ(خولة حمدي) د. مصطفى بوجملين (جامعة أم البواقي-الجزائر)	152
التقنيات التراثية والحدائية في مسرح ولد عبد الرحمان كافي د. عزوز هني حيزية (جامعة سعيدة/ الجزائر)	163
دور وسائل التواصل الاجتماعي في الأداء العفوي للعربية، والحد من اللغة الرقمية د. يوسف ولد النبية (جامعة معسكر/ الجزائر)	181
وهم التفكير ومتاهة التأويل في الفكر العربي الحديث د. معازيز بويكر (جامعة تيارت/ الجزائر)	198
ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان أ. إياد نيسي، د. عبير بدر عبد الستار (جامعة خليج فارس/ بوشهر/ إيران، جامعة المستنصرية بغداد/ العراق)	225

252	صفات الحاكم في نهج البلاغة (الخطبة الأربعون نموذجاً) أ. خديجة حسن علي القصير (جامعة الكفيل/ العراق)
274	تأثير الدراما على ثقافة المجتمع والجمهور مسلسل " عائلة الحاج متولي" نموذجاً أ. أسامة الرشيدى (معهد الدوحة للدراسات العليا/ مصر)
291	اللغة والهيمنة السياسية بين بنى الخطاب وبنى السلطة أ. محمد يطاوي (بجامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال/ المغرب)
323	الخطاب القرآني وآليات قراءته أ. عبد الكريم حسين (جامعة بجاية/ الجزائر)
347	اللُّسَانِيَّات الحاسوبية والترجمة الآلية وانعكاساتهما في اللُّسَانِيَّات العربيّة أ. فضيلة ختو، أ. نجاة بشير (جامعة وهران1/ الجزائر)
367	إشكالية التواصل والتفاعل بين الخطيب والشباب المثقف - رؤية في واقع الخطاب المسجدي في الجزائر -دراسة ميدانية لمساجد مدينة خميسي مركز أ. كرايس الجيلالي، أ. هنوس نادر (جامعة وهران 02/ الجزائر)
390	المستشرقون وترجمة الأدب الأندلسي: المستشرق إيميليو غوثيا غومث وترجمة الشعر الأندلسي إلى الإسبانية أنموذجاً. أ. بابو كريم (معهد الترجمة جامعة الجزائر 2/ الجزائر)
408	تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفكر فيه والمفكر فيه أ. تواتي تكوك (جامعة وهران/ الجزائر)
425	إشكالات الاستثناء بإلا أ. خليل الكيال (جامعة شعيب الدكالي/ المغرب)
439	جهود ابن معطٍ النحويّة في ألفيته د. آمنة شنتوف (مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية -وحدة تلمسان/ الجزائر)

التقابل 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 (التقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار) الحديث عن الوجوه التي تلتقي يوم القيامة بعملها فإذا كانت مؤمنة فمصيورها الجنة وإن كانت كافرة فمصيورها النار، وقد تنوعت أحوالها من حيث اللون والشكل والحالة النفسية المضطربة التي تظهر على الوجه، وتضمن البحث تمهيدا تناول التقابل الدلالي وأنواعه والحديث عن الطباق وأقسامه، واشتمل البحث على التقابل اللفظي لأحوال الوجوه والتقابل المعنوي له، فضلا عن ورود النوعين معا في الآيات الكريمة، فكانت الوجوه البيض المسفرة المستبشرة النضرة، وهي تخص فريق المؤمنين، وكانت الوجوه السود الذليلة التي تعلوها غيرة وكلح تخص فريق الكفار، ولكلا الفريقين حياة سرمدية يحياها بهذا الوجه، وهو محصلة أعماله، 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 البنيوي، 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⁾.

فالمستبعد للنص القرآني الكريم، يستشعر التقابل الدلالي في أغلب آياته، وتستوقفه الحركة اللغوية والأسلوبية التي يمجج بها النص، ويستترعيه الجمال اللفظي الذي لا هو بالشعر ولا هو بالنثر؛ بل هو نسق وحده جمع بين الجمال والابداع 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 اللفظية؛ بأن له قيمته المعنوية في النص؛ حيث تجد تلك الحركة العقلية العنيفة في نظم من المفردات والجمال المتقابلة، تتقارب ثم تتباعد في عرض حركي سريع ومتميز بني على قوة إدراك العقل للشيء بضده، فأنتج بذلك قوالب لفظية جميلة⁽³⁾.

ومن هنا قام البحث الموسوم بـ ((التقابل الدلالي في أحوال وجوه أصحاب الجنة والنار في القرآن الكريم)) الذي اتبعت فيه منهجاً تحليلياً وصفيّاً للآيات التي ورد فيها التقابل الدلالي، وقد سبق بتمهيد تناول التقابل الدلالي في اللغة والاصطلاح، والتحقت به خاتمة بأهم المصادر والمراجع، أما البحث فقد انقسم على مباحث ثلاثة وفق الأحوال التي سيكون عليها الوجه عند الفريقين يوم القيامة، فقد تضمن محاور تدور في تناول التقابل الدلالي لوجوه المؤمنين والكفار، وفقاً للحال والهيئة التي وردت عليها، وذلك لمعالجة مشكلة البحث وهي التقابل اللفظي، والتقابل المعنوي، والتقابل الصوري والمشهدي، وكان السؤال الذي يحتاج إلى إجابة: كيف تتشكل البنية الدلالية للتقابل بأنواعه في هذه الآيات تحديداً؟؟

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

هناك العديد من الدراسات التي تناولت التقابل الدلالي في النص القرآني، ولكن هذه الدراسات كانت تحدد مسار الدراسة بسورة أو مجموعة سور متتالية 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 مختار عمر وغيرهما، ومصادر البلاغة ككتاب الصناعتين للعسكري، وغيرها الكثير.

التمهيد:

- التقابل في اللغة والاصطلاح

لغة: قابل يقابل، يقابل، مقابلة، فهو مقابل، قابل صديقه مواجهة: أي وجها لوجه، قابل الخطر بكل شجاعة: واجهه على الركب والسعة، واستقبل المصلي القبلة: اتجه نحوها، ضد استدبرها⁽⁵⁾.

وقابل الشيء بالشيء مقابلة، وقبالا: عارضه، وتقابل القوم: استقبل بعضهم بعضا، أي لا ينظر بعضهم في أفقاء بعض، بل مواجهة وعيانا⁽⁶⁾؛ ومتقابل: تطلق على شيئين أحدهما مقابل للآخر، متواجه في مجلسه مع شخص آخر⁽⁷⁾، قال تعالى ((عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ))⁽⁸⁾.

و((المقابلة: المواجهة، والتقابل مثله، وهو قبالك وقبالتك أي اتجاهك))⁽⁹⁾؛ والمعجم جملها لا تكاد تخرج عن معنى المواجهة، والمعارضة⁽¹⁰⁾.

اصطلاحا: إن التقابل في اصطلاح العلماء يختلف بحسب تدرجه الزمني وتطوره الفكري فكان يُطلق عليه طباقا، ومطابقة، ومقابلة، وتضادا⁽¹¹⁾؛ والتفكير بلغة التضاد والمقابلة 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 التقابل يخرج البحث عن هدفه، ويبعده عن مقصده، وقد تكفلت دراسات كثيرة بهذا الجانب وأولته اهتمامها⁽¹³⁾.

ولكن لا بد من ورود مصطلح للتقابل فهو كفيل بأن يشتمل على الإمام به وبدلالته المنبثقة ومعناه الجليل في إيصال الفكرة المتوخاة إلى متلقيها، وذلك لأنه مصطلح مهم بل وغاية في الأهمية، تناولته أيدي 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، موفرا أقصى طاقات التضاد الدلالي⁽¹⁴⁾.

والتقابل 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 يراه ((محاذاة المعاني بعضها ببعض، والتقريب بينها في الحيز الذهني والتأويلي لإحداث تجاوب ما، أو تفاعل معرفي وإضاءة بعضها للآخر. وهو خاصية تواصلية وإدراكية، فالأمور تُفهم وتُتمثل بشكل أفضل بعرضها على مقابلاتها، بل إن الحياة مبنية على أساس تقابلي: تخالفي أو تماثلي أو توافقي أو نقيضي))⁽¹⁶⁾.

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

ويمكننا عدّ التقابل طباقاً مزدوجاً، فالطباق هو مقابلة الشيء بضده كما قال عبد القاهر الجرجاني⁽¹⁸⁾، بمعنى أنه مقابلة شيء واحد بآخر فقط، أما التقابل فهو مقابلة شيئين أو أكثر مقابل شيئين آخرين أو أكثر. وللطباق أنواع استغرق في تفصيلاتها البلاغيون، فقد انقسم على أقسام عدة يمكننا إجمالها بالآتي:

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

ومن صور الأخرى، طباق الإيجاب، وهو ما لم يختلف فيه الضدان إيجاباً وسلباً كقوله تعالى ((أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له...))⁽²¹⁾، فالطباق بين كلمتي (ميتاً) و(أحييناه) 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 ((قل هل يستوي الذين يعلمون...))⁽²³⁾؛ والطباق بين (يعلمون) و(لا يعلمون) والاستفهام للتنبيه والنفي، فهو ينبه على أن العلماء في أعلى معارج الخير، والجهال في أدنى مراتب الشر، وينفي نفياً تأكيداً نفي التساوي⁽²⁴⁾.

ومن الطباق ما سماه بعضهم بالتدبيح، ((ومعناه أن تذكر في الكلام ألواناً من الأصباغ تدل على المدح والذم، واشتقاقه من الديباج، وهو نوع من الحرير وله في البلاغة موقع عظيم، وهو يكسب الكلام بلاغة ويزيده حلاوة، كقول أبي تمام:

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

يعني أنه لبس ثياب الدنيا وهي حمراء من الدماء في الجهاد ثم استشهد بعد ذلك فما أتى الليل إلا وقد خرجت روحه من الدنيا وفارق الحياة وصار للجنة لباساً ثياب السندس من عبقرى الجنان، فكفى عن حال القتال بالثياب الحمراء، وكفى عن دخول الجنة بالثياب الخضراء، ففيه من الحسن ما فيه))⁽²⁵⁾

فالمنشئ يستعمل الألوان تورية أو كناية عن معنى يقصده، فتدبيح الكناية مثلاً هو أن يقع الطباق بين ألفاظ دالة على الألوان، ويكون المراد من تلك الألفاظ لازم معناه مع جواز إرادة معناها⁽²⁶⁾؛ كقول عمرو بن كلثوم⁽²⁷⁾:

بأنا نورد الرايات بيضا ونصدرهن حمراً قد رويانا

فقد طابق بين الأبيض والأحمر فإرد الحرب برايات بيض ويعود وقد تلطخن الرايات بدماء الأعداء⁽²⁸⁾.

الطباق الخفي:

وهو أن يكون أحد اللفظين مضادا للآخر، غير أن بينهما مناسبة ما⁽²⁹⁾، كقوله تعالى ((أشداء على الكفار رحماء 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 تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فبكي

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، فقابله بضد الضحك الحقيقي وهو البكاء⁽³²⁾.

نتبين من هذا أن الطباق يكون بين الأضداد، والتقابل 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 والتخالف، تشترك جميعا في دلالتها على التقابل⁽³⁴⁾.

وللتقابل أنواع حازت على عناية الباحثين وأولوها اهتمامهم، أبرزها:

التقابل اللفظي: - وهو مقابلة الشيء بضده من جهة لفظه ومعناه⁽³⁵⁾، ومثاله قوله تعالى: ((إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ))⁽³⁶⁾ وهو تقابل عجيب في هذه الآية من خلال حسن تأليفه وعجيب تصريفه، فلقد جُمع فيه بين مقابلات ثلاث، الأولى منها مأمور بها والثلاث التوابع منهية عنها، ثم هي فيما بينها متقابلة أيضاً مقابلة في اللفظ والمعنى⁽³⁷⁾.

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

ومثاله قوله تعالى: ((فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا))⁽³⁹⁾ فقوله يهدي ويضلّ من باب التقابل اللفظي، وقوله يشرح صدره مع قوله يجعل صدره ضيقاً حرجاً من التقابل المعنوي؛ لأنّ المعنى بقوله يشرح يوسعه للإيمان ويفسحه بالنور حتى يطابق قوله ضيقاً حرجاً⁽⁴⁰⁾.

التقابل الصوري والمشهدي: - هو خلق لعلاقات غير لغوية ولا تركيبية، بمعنى أنه إبداع يرتكز فيه التقابل على الصورة المرتبطة بين الطرفين المتضادين؛ هو نتاج أدبي بحلة جديدة وصياغة مغايرة؛ هو سياق تنشيطي فيه اللغة المعجمية لدلالات مكنتزة بظلال المعاني، ذلك بأن الكلمات ستتحرك كأن الحياة قد دبّت فيها وأيقظت جمودها وصمتها.

كقول الشاعر:

إني أكرم شعري في متارفه كما تُكرم عند المؤمن السور
وقد أحن إلى حسن يدلني كما يحن إلى أندائه الزهر
أريد حبا كنار الحق ملتهبا كمزبد الموج من شماء منحدر

يظهر التقابل الفني المثير بين الصور في كلا الشطرين فالشاعر يقابل إكرامه لشعره بصورة إكرام المؤمن للسور القرآنية بجامع التقديس والاحترام في كل منهما إذ إن هذا التجاوز الإسنادي التقابلي بين الصورتين يفاعل الحركة الشعرية ويمنح النص فيضا من الدلالات الجديدة، ويسهم في تحفيز دور المجاوزة الدالي والمدلولي، لتبدو المجاورة التصويرية أكثر إثارة وتمثلا لعناصر التقابل والتوازي بين الصورتين، وكذلك الحال في البيتين التاليين⁽⁴¹⁾.

وبعد فهناك الكثير من أنواع التقابل الدلالي كالتقابل بين موضوع وموضوع، والتقابل المقطعي، والتقابل غير المتضاد، ومقابلة النظيرين، ومقابلة الضدين، وغيرها وذلك وفقا لوجوده في النصوص المدروسة⁽⁴²⁾.

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

المحور الأول: التقابل الدلالي اللفظي للوجوه في القرآن

إن اختيار الوجه دون غيره من تفصيلات الإنسان الأخرى، فلكونه يظهر مكنونات نفسه وإحساسه على قسّمات وجهه، ((وعبر العلامات التي تظهر عليه، وعبر استكناه هذه العلامات وفك شفرتها، يمكن للنّاظر أن يعرف أن صاحب هذا الوجه مرتاح أو متعب أو مطمئن، أو قلق أو حزين أو في حالة خوف أو ترقّب، فهو الحاكي الأول لوضع الإنسان النفسي ولانفعالاته الداخلية، لأن الوضع النفسي للإنسان، وما يعمل داخله من انفعالات يظهر أول ما يظهر على وجهه))⁽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 الثراء اللغوي الذي يستتج من تآلف اللفاظ 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 تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))⁽⁴⁴⁾.

والتقابل بين الأبيض والأسود هو تضاد بين اسمين يطلق عليه التضاد الحاد بمعنى أن الوجوه التي تبيض كانت نتيجة سرور وطمأنينة ونعمة وأما ما اسود من الوجوه فكان حصيلة حزن ورعب ورهبة.

والبياض من النور والسواد من الظلمة، فمن كان من أهل نور الحق وسم ببياض اللون وإسفاره وإشراقه، وابتضت صحيفته وأشرقت، وسعى النور بين يديه وبيمينه، ومن كان من أهل ظلمة الباطل وسم بسواد اللون وكسوفه وكمدته، واسودت صحيفته واطلمت وأحاطت به الظلمة من كل جانب⁽⁴⁵⁾.

فلما كان المقام مقام الكفر بالنعمة وهو نظير الخيانة مما يوجب خسة الانفعال والخلل ذكر سبحانه من بين أنواع عذاب الآخرة ما يناسبها بحسب التمثيل وهو سواد الوجه الذي يكنى به في الدنيا عن الانفعال والخلل ونحوهما؛ وكذا ذكر من ثواب الشاكرين لهذه النعمة ما يناسب الشكر وهو بياض الوجه المكنى به في الدنيا عن الإرتضاء والرضا⁽⁴⁶⁾.

نستخلص من هذا أن الألوان المتقابلة التي استعملت في سياق هذه الآيات قد تناغمت مع الدلالة المرمية إليها، وهو تبيان حال الكافر والمؤمن؛ فليس هو ذكرٌ للون بقدر ما هو إبراز للحالة النفسية التي ستظهر على وجوههم، فلا يأتي السواد الدال على الاغتمام والندم والحسرة إلا من انكسار النفس ووجعها، ولا يأتي بياض الوجه إلا من الشعور النفسي بالانشراح والراحة والأمان.

فالكافر يشعر بخسران دنياه التي خسر على إثرها أخرها، ويكون بذلك قد تبوأ مقعده من النار وخسر صفقته، واسود وجهه، وبات مثواه ناراً أبدية.

المحور الثاني: التقابل الدلالي المعنوي

ويقصد به التعبير من حيث علامات الوجه التي تظهر عليه، كالسرور أو العبوس وغيرها، كقوله تعالى ((وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ))⁽⁴⁷⁾، نضر ينضر نضورا ونضرة، فهو ناضر، نضر لونه/ نضر وجهه، كان ذا حسن وإشراق وبهجة ورونق وطراوة، ونضر وجهه: حُسْنٌ وَجْهٌ⁽⁴⁸⁾.

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

بسر يسر بسرا وبسورا فهو باسر، بسر الشخص: أظهر العبوس، نظر بكراهة شديدة، كبح وجهه وتغير لونه في غير وقته⁽⁵⁰⁾.

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

ومن تقابل الوجوه قوله ((وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ غَاسِقَةٌ * تَرَهَقَهَا فَتْرَةٌ))⁽⁵²⁾؛ مسفرة بمعنى مضيئة متهللة، من أسفر الصبح: إذا أضاء، أو من طول ما اغبرت في سبيل الله⁽⁵³⁾.

تبين لهذه الوجوه مكانها من الجنة فلذلك استبشرت، والوجه يعكس شعور النفس بقسماته ولونه، فعبّرت عن فرحها واطمئنانها بإسفار وجوهها، وكأنه قد أتاها السرور شيئاً فشيئاً فانطلقت به وارتسم عليها.

أما تلك الوجوه التي تعلوها الغبرة، وتشتمل عليها القترة، والقترة: سواد كالدخان، ولا ترى أوحش من وجوه الزنوج إذا اغبرت، وكأن الله عز وجل يجمع إلى سواد وجوههم الغبرة كما جمعوا الفجور إلى الكفر⁽⁵⁴⁾؛ وإنما تعلوها ((غبرة الحزن والحسرة، ويغشاها سواد الذل والانقباض، وقد عرفت ما قدمت، فاستيقنت ما ينتظرها من جزاء))⁽⁵⁵⁾.

هذا النوع من التقابل - المعنوي - يسميه اللغويون التقابل المتدرج لأن الغبرة ليست بالسواد المقابل للبياض، لكن لما تستشعره النفس من الأهوال المرهقة فتبدو تلك الألوان على الوجه، أما المسفرة فهي الأشد والأحسن والأقوى من البياض قال تعالى ((والصبح إذا أسفر))⁽⁵⁶⁾، بمعنى أشرق وأضاء ولا ريب أن الوجه إذا كان مسفراً ضاحكاً يكون أجمل من البياض لوحده لأنه يتألاً فرحاً ونعيماً وسروراً.

ومن التقابل الدلالي المعنوي قوله تعالى ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ * تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً))⁽⁵⁷⁾ وقوله عز من قال ((وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ * لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ))⁽⁵⁸⁾.

في التقابل بين هاتيك الوجوه عجل سبحانه وتعالى العذاب وأجل النعيم؛ ذلك لأنه أقرب إلى جو (الغاشية) وظلها، إنها - وجوه الكفار - يومئذ خاشعة متعبة ذليلة مرهقة، مذلة بالغم والعذاب يغشاها، والخشوع إنما هو لأرباب الوجوه ونسب للوجوه لأن الخشوع والمذلة يظهر فيها؛ عملت ونصبت فلم تحمد العمل ولم ترض العاقبة ولم تجد إلا الوبال والخسارة، فزادت مضضاً وإرهاقاً وتعباً، فهي عملت لغير الله ونصبت في غير سبيله، فوجدته في الآخرة سواداً يؤدي إلى العذاب⁽⁵⁹⁾.

أما نعومة وجوه المؤمنين فهي كناية عن البهجة والسرور الظاهر على البشرة، أو هي من النعمة أي متنعمة؛ ولم تُعطف الجملة على قوله تعالى (وجوه يومئذ خاشعة) إشارة إلى كمال البينونة بين حالي 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 والمشهدي

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 الانسان على وجهه، وهذا يؤكد دخولهم النار بمعنى أنه قد فتحت أبواب جهنم لهم فخارت قواهم فوقعوا خوفا ورعبا على وجوههم ولم يستطيعوا التحرك فسحبوا وهم بهذا الحال على وجوههم ولو كان السحب على غير الوجه لخف عذاب المشهد وألمه قليلا ذلك بأن في انقلاب الوجه والتصاقه بالنار شدة وانسلاخ جلد وسيل دماء وجروح وحروق، فضلا عن الألم النفسي الذي يوصي إلى الذل والهوان وقلة الحيلة بل عدمها إذ لا حيلة لهم مطلقا.

ويقابله قوله تعالى ((إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ))⁽⁶³⁾، ذلك بينما المجرمون في ضلال وسعر، وقد أسدلت عليهم ستائر النار الملتهبة وهم يدوقون من العذاب انواعا واشكالا يلتفت السياق الى مشهد آخر تبرز فيه صورة النعيم؛ نعيم الحس والجوارح، يلقي ظلال النعماء حتى في لفظه الناعم المناسب، وليس لمجرد إيقاع القافية تحييء كلمة (نهر) بل كذلك لإلقاء ظل اليسر والنعمومة في جرس اللفظ وإيقاع التعبير. ونعيم القلب والروح، نعيم القرب والتكريم (في مقعد صدق) فهو مقعد ثابت مطمئن، قريب كريم، مأنوس بالقرب مطمئن بالتمكين، ذلك أنهم المتقون، الخائفون، المرتقبون، والله لا يجمع على نفس خوفين: خوفها منه في الدنيا وخوفها يوم القيامة، فمن اتقاه في العاجلة، أمنه في الآجلة⁽⁶⁴⁾.

لا يخفى مدى التخالف الذي ساقته الآيات والتي رفعت من شأن المتقين وحطت من قدر الكافرين، وهذا النوع من التقابل يعد خفيا وليس ظاهرا، وإنما يستكنه من الدلالة الكامنة في تصوير الموقف.

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

المحور الرابع: التقابل الدلالي اللفظي والمعنوي والصوري

من الوجوه المتقابلة الأخرى قوله جل جلاله ((لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهُهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۖ كَانَمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))⁽⁶⁵⁾. يخبر تعالى أن لمن أحسن العمل في الدنيا بالإيمان والعمل الصالح أبدله

الحسنى في الدار الآخرة، وقوله: (وزيادة) هي تضعيف ثواب الأعمال، وقوله تعالى: (ولا يرهق وجوههم قتر) أي: قاتم وسواد في عرصات المحشر، كما يعتري وجوه الكفرة الفجرة من القتر والغبرة، (ولا ذلة) أي: هوان وصغار، أي: لا يحصل لهم إهانة في الباطن؛ ثم أنه لما أخبر تعالى عن حال السعداء الذين يضاعف لهم الحسنات، ويزدادون على ذلك، عطف بذكر حال الأشقياء، فذكر عدله تعالى فيهم، وأنه يجازيهم على السيئة بمثلها، لا يزيدهم على ذلك، (وترهقهم) أي: تعثرهم وتعلوهم ذلة من معاصيهم وخوفهم منها؛ وقوله: (كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما) إخبار عن سواد وجوههم في الدار الآخرة⁽⁶⁶⁾.

فلفظ (زيادة) كان مقابلا (بمثلها) و(الحسنى) قابلت (السيئة) و(لا يرهق) قابل (ترهقهم) و(لا ذلة) قابلت (ذلة) و(لا قتر) قابل (كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما) وأخيرا (أصحاب الجنة) قابل (أصحاب النار).

ان في توصيف المؤمنين بنفي الذلة والإرهاق عن وجوههم، يعد محاذاة للآية التالية من وصف أهل النار بسواد وجوههم بالقتر وهو سواد صوري، والذلة سواد معنوي⁽⁶⁷⁾.

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

كان التقابل في هذه الآيات متناوبا بين التقابل اللفظي والمعنوي والصوري، فقد تشكلت منه لوحة فنية ومشهدا مؤثرا وموحيا يدعو للتصور والتأمل والتدبر في كيفية الحال التي سيكون عليها الوجه بنوعيه -المؤمن والكافر- في يوم الحساب.

يركز النص القرآني على وجوه الكفار أكثر من المؤمنين، ذلك بأن السرور والراحة تشتمل على ملامحهم، ومكانهم مستقر ثابت، فهم منعمون مترفون، بخلاف الكافر الذي تتغير أحواله ومراحل عذابه في النار، فتتنوع صور العذاب وتختلف المشاهد التي يدور فيها، وذلك لقرع سمعه، وتوبيخه، وبث الرعب في نفسه، فضلا عن إلقاء الحجة والإنذار الذي توحى به الآيات، عله يرتدعاً ويخشى، فيكون قد أعذر من أنذر، فيدخل النار بسوء عمله وتعمده وقصده وإصراره على الكفر والفجور والظلم والطغيان.

فيرد في النص القرآني التالي هيئة وجه الكافر بصورة مخيفة وعذاب شديد، قال تعالى ((فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارَ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ))⁽⁶⁹⁾

إن العمدة في الأمر هي بالحسنات، فثقل الموازين يعني بكثرة الحسنات، وخفت الموازين أي لا حسنات وثقلت بالسيئات لا ريب؛ إن التقابل الدلالي يكمن في الموازين 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 الوجوه، فوجوه الخاسرين تلفح وجوههم النار، واللفح: السفع وهو أشد تأثيراً من النفح، وهو ضرب من السموم، والكلوح أن تتقلص الشفتان وتتشمر عن الأسنان، كما ترى الرؤوس المشنوية⁽⁷⁰⁾.

فتقابلت الخفة مع الثقل والخسران مع الفلاح، ويندرج في سياق السورة قوله تعالى ((إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ))⁽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 فقضمته وجعلته طريد شهواته، فخسر نفسه يوم القيامة، فتبدلت نعمه الدنيوية وترافة وجهه في الحياة إلى كلح يضربه اللفح أبداً، فالخلود في النار يشير إلى استمرار السواد والقتر والغبرة والظلام.

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

من مزايا التقابل بين أصحاب الجنة والنار عموماً أنهم يتخالفون في كل شيء؛ وأن نشوء هذه الضدية 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 الضدية، إلا في كون خالقهم واحد، وأرضهم واحدة.

واعتماد هذا الأسلوب البلاغي (التقابل) في القرآن الكريم له مغاير عديدة، يهدف فيما يهدف إلى إحداث الأثر في كتاب التقابل الحياتي للإنسان، ليكون على بينة من أمره أمام النماذج المتناقضة أو المتقابلة التي يتعرض لها كل لحظة، ليقوم التوازن في ذاته تجاه كل تلك المؤثرات والمواقف المتضادة، ليستفيد الإنسان من علاقة

التقابل بأن يقدم على اختيار ما يناسبه في وجوده ومسيرته بعد تحكيم عقله وضبط مشاعره وإرادته، فكّلها أهداف تربويّة وأخلاقيّة وروحيّة تجعل من الإنسان إنساناً منضبطاً مسؤولاً، يعمل على إحداث التوازن على المستوى الفردي والجماعي، لتخرج المسألة من الخطاب اللغوي البلاغي إلى الخطاب الحي والحيوي والفاعل في الواقع في تحكم الإنسان بكل ما يعترضه من متقابلات الحياة؛ وبناءً عليه، فإنّ 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 معرفيّة تدرج على كلّ الأمور والقواعد والأشياء التي تطل كلّ مناحي الحياة⁽⁷²⁾.

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

خاتمة:

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

1- ورد الوجه باللون الأسود والأبيض والأخضر، كما ورد الوجه الكالح والقاترو المرهق والباسر والدليل والخاشع، فضلاً عن المسفر والنضر المنعم.

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

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

4- جاء التقابل الدلالي في الآيات على أنواع فمنه التقابل الحاد ومنه المتدرج ومنه المعنوي ومنه الصوري، فقد ورد في الآية الواحدة تقابلاً دلالياً، كما يرد أحياناً في آيات عدة، وذلك انسجماً مع غايات النص المعنوية وأهدافه التربوية.

قائمة الهوامش:

- 1-ظ: ستيفن أولمان، الأسلوبية وعلم الدلالة، تحقيق: محي الدين محسب، دار الهدى للنشر والتوزيع - مصر 2001م، ص:45.
- 2-جون لا ينز، علم الدلالة، ص:95.
- 3-د. نوال بنت ابراهيم بن محمد الحلوة، التقابل الدلالي/ دراسة نظرية تطبيقية في سورة النساء، المملكة العربية السعودية، مجلة علوم اللغة العدد الثاني: 2006م.
- 4-من البحوث التي تناولت التقابل الدلالي: * نوال بنت ابراهيم بن محمد الحلوة، التقابل الدلالي/ دراسة نظرية تطبيقية في سورة النساء، المملكة العربية السعودية، مجلة علوم اللغة العدد الثاني: 2006م. * عماري عز الدين، اسلوب التقابل في الربع الاخير من القرآن/ دراسة اسلوبية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، رسالة ماجستير، 2010. * هديل رعد تحسين، التقابل الدلالي في سورة الحديد، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية * - الأستاذ المساعد الدكتور يونس عبد مرزوك، التقابل اللفظي في القرآن الكريم- دراسة دلالية، * - الدكتور فايز عارف القرعان، التقابل والتماثل في القرآن الكريم/ دراسة اسلوبية، عالم الكتب الحديثة، أريد - الاردن، ط:1، 2006م * - د. منال صلاح الدين، التقابل 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 المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية لبنان- بيروت د.ط، 200م، الجزء السادس/ الصفحة: 429.
- 7-ظ: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 1772.
- 8-الواقعة: 15.
- 9-ابن منظور، لسان العرب (مادة قبل)
- 10-ظ: ابو الحسين أحمد 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: قدامه بن جعفر نقد الشعر، تح: كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة الخانجي: 133، ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل؛ ط4 / 1472م: 5/2، جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: عماد بسيوني زغلول، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية ط4 / 1972م

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

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

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

14- عماري عز الدين، أسلوب التقابل في الربع الاخير من القرآن: 12

15- د. أحمد نصيف الجنابي، ظاهرة التقابل 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، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب، سنة النشر: 1438هـ.

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

19- أبو بكر محمد بن علي ابن حجة الجموي، خزنة 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 العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة: 437.

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

27- البيت في: ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده، ج1/ 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- المرجع نفسه: 281.
- 33- ظ: الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة: 193. وابن حجة الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب: 129.
- 34- ظ: عماري عز الدين، اسلوب التقابل في الربع الاخير من القرآن: 21.
- 35- شريف عبد العزيز، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب
- 36- النحل: 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 شرتح، جمالية الخطاب الشعري عند بدوي الجبل، دار الخليج للصحافة والنشر، المملكة الاردنية الهاشمية، 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 بسميائية عن الوجه في القرآن.
- 44- آل عمران: 106, 107.
- 45- ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، 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-التجف الأشرف، ط: 1، 2010م، الجزء 3، الصفحة: 361.

47- القيامة: 22، 23، 24، 25.

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

49- محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري ، 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.

52- عبس: 38، 39، 40، 41.

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

54- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

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

56- المدثر: 34.

57- الغشية: 2، 3، 4 .

58- الغاشية: 8، 9، 10 .

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

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

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

62- القمر: 48.

63- القمر: 54، 55.

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

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

66- يونس: 26, 27.

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

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

69- المصدر نفسه والصفحة نفسها

70- المؤمنون: 102, 103, 104 .

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

72- المؤمنون: 111.

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

74- ط: فايز عارف القرعان، التقابل الدلالي في القرآن الكريم، عالم الكتب الحديث، 2006م، ط: 1، أريد- الاردن، 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، 2001م
- ابن رشيح القيرواني، العمدة في محاسن 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.
- أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت د. ط، 200م.
- أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت- لبنان.

- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط:2، 2001م.
- د. احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة، ط: 1، 2008م.
- أرسطو 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، 1984م.
- أبو بكر محمد بن علي ابن حجة الجموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، القاهرة-مصر -بولا، 1874.
- السيد جعفر السيد باقر الحسيني، أساليب البديع في القرآن، مؤسسة بوستان للنشر، قم-ايران، ط:2، 1432هـ.
- جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: عماد بسيوني زغلول، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية ط4/ 1972م.
- جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين فالح وكاظم حسين باقر، منشورات كلية الآداب / جامعة البصرة / العراق _ 1980 م.
- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق - مصر، ط: الشرعية الثانية والثلاثون، 2003م.
- ستيفن أولمان، الأسلوبية وعلم الدلالة، تحقيق: محي الدين محسب، دار الهدى للنشر والتوزيع-مصر، 2001م.
- شريف عبد العزيز، أسلوب التقابل وأثره في بلاغة الخطيب، سنة النشر: 1438هـ، مدونة على الانترنت.
- طلال خليفة سلمان، علامات الوجوه في المشهد الأخروي في القرآن الكريم، مجلة كلية الآداب / جامعة بغداد، العدد: 102.
- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، 2001م.
- د.عصام عبد السلام شرترح، جمالية الخطاب الشعري عند بدوي الجبل، دار الخليج للصحافة والنشر، المملكة الاردنية 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، أريد - الاردن، ط:1، 2006م.
- قدامه بن جعفر نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة الخانجي
- محمد بازي، التأويلية العربية، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
- محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف - مصر.

- السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مطبوعات الاندلس العالمية، بيروت-لبنان-التجف الأشرف، ط: 1, 2010م.
- محمد عبد الله فضل الله، أسلوب التقابل في القرآن، مقالات في دائرة الضوء.
- ومجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 5, 1996م.
- 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.

Standard tests and limits of international arab experiences

د. ناصر بعداش (المركز الجامعي ميله/ 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 أسس ومعايير ومناهج تدريسية واضحة ودقيقة تساعد غير العربي على تعلم هذه اللغة بسرعة؛ والوصول إلى نتائج مرضية في هذا المجال، ومن بين هذه الأسس 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 تمكن المعلم من الحصول على بيانات كمية لتقييم طلابه الأجنب.

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 التنوع والتنوع في وضع هذه الاختبارات المعيارية العلمية، ووضع مجموعة من الأسئلة الموضوعية بطريقة منظمة 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 واضحا، 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 تريد للغتها الانتشار والتوسع، ومن ثم يتجه 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 بالكفاءة اللغوية لغير الناطقين بالعربية، مع عرض تصور مقترح لاختبار كفاءة اللغة العربية في الدول العربية يضاهي اختبارات الكفاءة للغات الأخرى الأكثر انتشارا 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 بالمتعلم الأجنبي غير الناطق بالعربية.

مقدمة:

ننتقل 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 للساني 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، وتقتضي خصيصة ثانية هي أن العلاقات بين اللغات قابلة للتغيير، ولدينا أدلة عديدة على صحة هذه الفرضية أيضا، ويضيف: ولكنها تفترض خصوصا أن الإنسان قادر على التدخل في هاتين المسألتين السابقتين، وهو عكس ما كان مضمرا في الخطاب اللساني عند علماء اللسانيات الأوروبية الحديثة في تناولهم العلمي للمسألة اللغوية"⁽¹⁾، من هذا المنطلق فإنه -وفي هذا الزمن الذي تخطت 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 ومتنوعة من حيث الفكر والإبداع، فاللغة هي الحامل الضروري لكل الإنجازات التنموية "والذي له ذاك القدر الأدنى من الروية والرححان عليه أن يعرف أن اللغة - بما هي موضوعا 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 للاختبارات مكانة مرموقة في تكوين وصناعة السلوك البشري الراقي، كما لها الدور الكبير في عملية تقييم مدى فعالية الدارس في إطار المهام التي يؤديها أو المجالات 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 وتنويع الاختبارات كي تكون جسرا صلبا تغربل به الطاقات البشرية لمعرفة القادر منها من غير القادر، ومن بين الاختبارات الهادفة نركز على المعيارية منها لأنها تساعد على انتقاء أفراد بمقدورهم تعلم لغات ثانية كالإنجليزية مثلا، على غرار اللغة العربية التي هي الآن في مرحلة أولى لإعداد اختبار معياري تقيس به قدرات الأشخاص الراغبين في تعلمها كلغة ثانية، ولعل السبب في عدم وجود اختبار كفاءة معياري مقنن في اللغة العربية غياب العمل المنسق بين الدول العربية لبناء وثيقة معيارية تقنن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مما يحدث - كما يقول الحناش - "فراغا مهولا في وضع أي اختبار معياري لها يمكنها من الانتشار على غرار اللغات الأوروبية، حيث تنتهي مرحلة تعليمهم هذه اللغة العربية دون تمكنهم من الخضوع لاختبار معياري موحد يعتمد عليه في التأكد من مدى قدرتهم على الانخراط في المجتمعات العربية" (3).

أولا - 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 وجها لوجه مع مكونات الاختبار، فهو أولا "طريقة" (5) أي أن له وسائل وإجراءات وعناصر تشكل أداة من نوع ما، وبالتالي فالطريقة تتطلب جهدا كبيرا يبذله القائم على الاختبار من جهة، ويبدله أيضا الطالب الخاضع للاختبار، وقد تكون عفوية وقد تكون مباشرة مرتبة، وهو ثانيا يجري بهدف "القياس" (6) الذي يجب أن يتصف بالدقة والموضوعية، من هذا التعريف نجد أنفسنا وجها لوجه مع أهم المكونات التي تتحكم في سيرورة الاختبار وهي: أن الاختبار طريقة ممنهجة في عملية القياس التي يخضع لها الممتحنون، وأنه يحتوي على وسائل وإجراءات تساعد على

عملية الأداء، ولا بد في الأخير من توفر 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، ويبان مدى تقدمه فيها، ومقارنته بزملائه"⁽⁷⁾، من هذا التعريف يتبين لنا أن الاختبار يعتبر أداة لمقارنة الدارسين بأقرانهم في الصف 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 نُهضت بها، وبالتالي فالاختبار غايته الأساسية قياس مستويات الأفراد وقدراتهم الفكرية بصفة عامة، وبالتالي فالاختبار هو إجراء منظم لقياس عينة من السلوكات الخاصة بفئة معينة من الطلاب الذين اخذوا على عاتقهم تعلم لغة ثانية، وهو أيضا عبارة عن مجموعة من المثيرات وضعت أساسا 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 إلحاقهم 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 تتربّ 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 يكونون وجهها لوجه معها، وملاحظة مدى تمكنهم من الإجابة عنها لاستخراج إجابات نعطي من خلالها تقديرا عدديا.

2- الاختبار المعياري :

إنه من خلال التعريفات العامة للاختبارات العالمية تبين 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 عالميا في مجال القياس والتقويم، وهو اختبار لا يخضع لحك 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 مرادفا 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 مثلا، والاختبارات المقننة تدخل تحت طائلة هذا التعريف حيث يستخدم هذا النوع من الاختبار لقياس ومقارنة أداء عينة من الطلاب ومعرفة مدى إلمامهم باللغة المراد تعلمها، والهدف من وراء إجراء الاختبار هو التصنيف الذي يخضع له المتنافسون.

- اختبار مرجعي المعيار:

وهو اختبار غايته تقدير أداء الفرد مقارنة بأداء أقرانه 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 التغييرات 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 أسس علمية وموضوعية صادقة، وبالتالي فإن الطلب المتزايد على اللغة العربية لغير الناطقين دفع بالمهتمين إلى اتخاذ

تدابير واضحة لأجل تعليم هذه اللغة العربية وفق المعايير العالمية التي انتهجتها دول الغرب مما استدعى 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 يقتضي 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 بعداً 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 فنيا Technician ولا حاجة بنا للجوانب النظرية، أما إذا كان الأداء الصحيح مع تفسيره ومعرفة لماذا يحدث هذا؟ فنحن نعد متخصصاً"⁽¹⁰⁾، وهذا هو المبرر الأساسي لإنشاء الاختبار المعياري والهدف 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 نتعرف على القدرات اللغوية الفارقة بين الأشخاص الخاضعين للاختبار، لأن كل فرد من الأفراد يجب أن يتمتع بكفاءة لغوية تمكنه من الحصول على نتائج جيدة أثناء اجتياز الاختبار، وبالتالي فالكفاءة اللغوية هي " مدى إجادة 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 وسلوكه وتفكيره، إن الاختبارات إذن هي إحدى الطرق المهمة التي المستخدمة لتقويم الطلاب وتعزيز مهاراتهم، والكشف عن قدراتهم واستعداداتهم والعمل على تنميتها، وقد تساعدنا أيضاً على تشخيص الكثير من الظواهر التعليمية، وتحديد مدى نجاح الطرق والأساليب والوسائل التي استخدمها المعلم.

4- التقويم:

إن التقويم عملية قياس وتقدير وتثمين 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 تتنوع 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).

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

المعايير: وهي أسس الحكم على الظاهرة من خارجها.

المحكيات: وهي أسس الحكم على الظاهرة من داخلها.

المستويات: وهي أسس 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 وثيقا 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 اللازمة لها، وهنا نشير إلى أن القياس يعين عناية خاصة بناحية معينة تهتم بتحصيل المواد الدراسية واكتساب بعض المهارات والقدرات اللازمة 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 بغرض تحسين مردودية التعلم وبناء الشخصية.

ب - تقويم ختامي تجميعي: وهو عملية تلخيص طويلة تعكس التقدم عبر الزمن وتهدف إلى إبراز أهم النتائج المتسقة المتكاملة والمبنية على مجمل التقويم البنائي، كما يهدف إلى تقويم مستوى التمكن 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 المرء وانتباهه للأصوات أو أنماط كلامية، وتستمر من خلال تحديد إشارة سمعية معينة والتعرف عليها، وتنتهي بالاستيعاب بما تم الاستماع له" (16)، وبالتالي فكفاءة الاستماع تتطلب من المستمع "القدرة على توجيه انتباهه 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 مهياً 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، وتخضع 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 لا بد أن نراعي 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، ولا بد من أن تكون الإجابة شفوية، لأن الهدف من الاختبار قياس القدرة الكلامية، وتقع الاختبارات الكلامية في ثلاثة مستويات:

أ- مستوى النطق: نطق نص مقروء 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 النبر والتنغيم، وبالتالي يستوجب عند إجراء اختبارات الكلام مراعاة عدد من العوامل كالنطق والتنغيم، ومقدار المفردات التي يستخدمها من حصيلته اللغوية، وكيفية توظيفه لأدوات الربط، مع مراعاة القواعد النحوية الصحيحة.

ج-القراءة:

إن الهدف من اختبارات القراءة هو فهم النص المقروء، وهذه العملية تتخذ 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 وتراكيب اللغة.

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

د-الكتابة:

تعد اختبارات الكتابة ذات طبيعة إنتاجية، أي أن الطالب يحرر كلمات وجملاً يطلب منه تحريرها، وتقيم 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 الالكترونية 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 الأوروبية 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 المعيارية يهدف إلى قياس مهارات متعلمي العربية من غير أبنائها في مجال القراءة، والاستماع، و الكتابة، والتحدث، بالإضافة إلى مهارة اللغة التي أُفرد لها باب خاص لقياس مدى تمكن متعلمي العربية من مختلف الجوانب اللغوية الدقيقة التي كونوها سابقاً، بالإضافة إلى أن اختبار اللغة العربية المعيارية تميز بالتركيز على جميع مهاراتها بشكل تكاملي، وقد ساعد في ذلك توفر الوسائط الالكترونية الحديثة حتى أصبحت مهارة التحدث من المكونات الأساسية للاختبار.

*أسئلة الاختبار:

مدة الاختبار ساعتان، ويتكون 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 مهارتي 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 أساسي قد يتفرع إلى أكثر من سؤال فرعي، ويطلب فيه من المرشح التحدث في حدود عشر دقائق.

*بنك الأسئلة:

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

ب- 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 المعمول بها عالمياً، وذلك باستخدام مداخل التدريس الفعالة وتفعيل الوسائط والتقنيات التعليمية الحديثة، بغية تمكين الدارسين من اللغة العربية استماعاً وتحدثاً وقراءة وكتابة بالمستوى الذي يؤهلهم للدراسة بالأزهر الشريف، ولاستعمال اللغة العربية مع أبنائها في شتى مجالات النشاط الإنساني، ويسهم المركز في إعداد اختبار كفاءة لغوية وبرامج تعليمية إلكترونية.

-الهدف من المركز: يهدف مركز الشيخ زايد إلى:

- * إعداد طالب متمكن من مهارات اللغة العربية الفصحى استماعاً وتكلماً وقراءة وكتابة.
 - * تأهيل الطالب لمتابعة الدراسة بكليات جامعة الأزهر الشريف.
 - * إعداد مواد تعليمية أساسية تتمثل بشكل رئيس في كتاب أساسي يصدر باسم الأزهر الشريف.
 - * إعداد مواد تعليمية مختلفة تتعد بتعدد الجنسيات واللغات والأغراض.
 - * استخدام تقنيات التعليم والتعلم الحديثة داخل المركز وبرامج إلكترونية E-Learning .
 - * إعداد اختبارات علمية منضبطة للقبول ولتحريك المستويات وإنائها.
 - * إعداد اختبار دولي في الكفاءة اللغوية (اختبار معياري موحد).
 - * إعداد برامج تدريبية للمعلمين الراغبين في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، والمعدّين لذلك.
- الأهداف المستقبلية:

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

- * إعداد منهج أزهرى 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) لتبويب الطلاب الأجانب وفقاً لمستوياتهم اللغوية، وهو اختبار الإجابة 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 مقننة 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 تنويع 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 - ونظرا 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 ذا 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 يجب، فإنه من واجب المعلم أن يعرف كيف يسأل، لأن الاختبار المتقن التصميم فيه راحة للمعلم والطالب معا.
 - ضرورة مراعاة عنصر المروحة في طرح الأسئلة بين الصعوبة الميسرة، والسهولة الممتعة، لأن الصعوبة الكبيرة، والسهولة البسيطة تحد من ثبات الاختبار، فالسؤال الدقيق والواضح من شأنه إمدادنا بمعلومات دقيقة تساعدنا 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، ص93.
- 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 بحوث، المؤتمر الدولي الأول لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها (تجارب وطموحات) الذي تم انعقاده بأبو ظبي في الفترة من 18 - 19 ديسمبر 2013م، ص 261 .
- 4- هـ دوجلاس براون، أسس تعلم اللغة وتعليمها، ترجمة عبده الراجحي، وعلي أحمد شعبان، ط1، دار النهضة العربية، مصر 1994، ص 266 .
- 5- المرجع نفسه، ص266.
- 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 كفايات، القياس-محكي-المرجع-ومعياري-المرجع، 14-09-2013.
- 9- صلاح صادق صديق ومصطفى رسلان ومحمود عبده أحمد فرج ورحاب زناقي، مواصفات سلسلة كتب تعليم العربية للناطقين بغيرها، الرابطة العالمية لخريجي الأزهر، ديسمبر 2012م، ص2.
- 10- محمود كامل الناقة، 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 مذكور، تقويم برامج إعداد معلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1985، ص 149.
- 14- س.م. لندقل، أساليب الاختيار في التربية والتعليم، ترجمة : سعيد التل، ط1، المؤسسة الوطنية للطباعة، بيروت، 1968 ص، ص 150، 151.
- 15- المرجع نفسه، ص 151.
- 16- خالدة عبد الرحمن شتات، تعليم اللغة العربية بواسطة الحاسوب في الصفوف الأربعة الأولى -الواقع و المأمول ، منشورات وزارة التربية الوطنية، الأردن 2010، ص 612، 613.
17. محمود كامل الناقة، تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أسسه مداخله طرق تدريسه، 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 التقابلي بخطواته الثلاث: الوصف والتفسير واقتراح الحلول.

وتتناول الدراسة هذه الصعوبات موزعة على محاور أربعة، هي:

- غياب التمثيل الخطي للأصوات الحركات القصيرة والطويلة؛ كما في غياب رسم الحركات القصيرة عن أغلب مواقع 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 رسماً الألف القائمة والمقصورة: {ا} و{ي}، ويظهر تمثيلها كذلك واواً {و} في الرسم العثماني، كما في "الزكاة" و"الصلوة" و"الحياة".

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، فتُدْرَسُ الرسوم المعتمدة في الكتابة العربية المعاصرة قبل الرسوم الخاصة بالمصحف العثماني، وحتى الرسوم العثمانية تدرس بالتدرج في سياق معرفي يكشف عن مراحلها التاريخية.

الكلمات المفتاحية: الإنجليزية-التحليل التقابلي-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 بمعوقات لعملية تعلم اللغة وتعليمها على المستويات اللغوية: الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والخطائية.

وتعنى اللسانيات بهذه الصعوبات اللغوية دون عناية مماثلة بالصعوبات التربوية، إذ هي موضع اهتمام لحقول معرفية أخرى، ممثلة بالبيداغوجيا والتربية.

من جانب آخر، تعارف كثير من اللسانيين التطبيقيين على الحقل المعني بتعلم اللغات، وفق التصورات اللسانية، بالديداكتيك اللساني؛ وبهذا 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 للمنطوق، وعلى ذلك، فهي أداة رئيسة في تعليم اللغات وتعلمها.

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

أما في مستوى النظرية فيقوم التحليل بالاعتماد على نظريات كالفونيم والجرفيم والديداكتيك اللساني. وتفيد الدراسة، أيضاً، من أفكار لسانية، كالفصل بين المنطوق والمكتوب، والفصل بين الحالة الكتابية الراهنة وأطوارها التاريخية. وكذلك تأخذ الدراسة بأفكار من التخطيط اللغوي القائلة بحتمية تعبير اللغة وتقييسها في إطار التعليم.

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

اللسانيات والديداكتيك:

يُعَدُّ تعليم اللغات أحد أبرز الميادين التي يجري فيها اختبار النظريات اللسانية من حيث الكفاية الملاحظة والوصفية 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 للإفادة منها في إظهار الصعوبات الكتابية: نظرية التحليل التقابلي، ونظرية الفونيم⁽⁴⁾ والجرافيم⁽⁵⁾ والملامح التمييزية⁽⁶⁾، وكذلك يفيد البحث من أفكار وتصورات لسانية تتعلق بالفصل بين المنطوق والمكتوب⁽⁷⁾، وإلحاق الكتابة بالدرس اللساني⁽⁸⁾ والتصور السيميولوجي للمكتوبات⁽⁹⁾.

* منهج التحليل التقابلي:

يقوم التحليل التقابلي على فكرة أن مكن الصعوبات في تعليم اللغة يتمثل في التحالفات بين اللغات⁽¹⁰⁾، في حين تمثل التشابهات موطناً للسهولة⁽¹¹⁾. ولإظهار الاختلافات بين اللغات لا مناص من إجراء مقارنة بين اللغة الأم واللغة الهدف⁽¹²⁾، تظهر من خلالها مواضع التحالف والتشابه. وتالياً لذلك، تُتوقع الصعوبات، وتُقترح الحلول العلمية والعملية⁽¹³⁾، التي يمكن من خلالها تجاوز المشكلة أو التعامل معها، على أن تنطوي المقترحات على تنظيم للمادة التعليمية وتوزيعها على المستويات المختلفة للمتعلمين. وكذلك فإن من مشمولات المقترحات التدخل في عملية التدريس نفسها⁽¹⁴⁾.

ويرتكز التحليل التقابلي في هذه الدراسة على وصف للبنيتين المكتوبتين العربية والإنجليزية وتحليلهما، سعياً منه لإظهار الصعوبات التي يواجهها المتعلمون ممن لغتهم الأم الإنجليزية ويسعون لتعلم العربية الفصحى لغة هدفاً. وعلى ذلك ستسير الدراسة في خطواتها المتوالية، وصفاً وتحليلاً واقتراحاً للحلول.

* وصف المكتوب في العربية والإنجليزية:

- المكتوب في الإنجليزية:

* تشتمل المكتوبات الإنجليزية على ستة وعشرين حرفاً، 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: (J, Z, R, L, N, B)، وكذلك تمثل حركات قصيرة كما في (a, u, o, i, e).

* تعاني الكتابة الإنجليزية مما تعانيه بقية الكتابات من تفاوت بين المنطوق 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، هـ، 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 الموضوعية أمام صغار الناشئة⁽¹⁶⁾.

* تعاني المكتوبات العربية مما عانت منه الإنجليزية واللغات الأخرى من تفاوت بين المنطوق 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:

يُبرَزُ الوصف أن العربية والإنجليزية تنطويان على تفاوتات بين منطوق 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 للمنطوق 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 موروثه 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 المنطوقة يتمثل في الحركات القصيرة، فرسومها تغيب عن المكتوبات في معظم المواقع، ولا تظهر إلا في حالات نادرة، كما في الكلمات الغريبة والنصوص عالية التقديس والنصوص الموضوعية أمام صغار المتعلمين من العرب⁽²⁰⁾. ويعود غياب التمثيل الخطي لهذه الحركات القصيرة، في أغلب مواقع المكتوب العربي-لمسوغات تتصل بطبيعة النظام اللغوي في العربية والساميات؛ فالطبيعة الاشتقاقية للصرف السامي تجعل من الجذور الصامتة للكلمات مادة المعنى، أو هي مادة المعنى الخام، ثم تأتي الحركات قصيرة وطويلة مصحوبة بالسوابق واللواحق، أو غير مصحوبة بهما-تأتي لتضيف 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 المواضع الداخلية للكلمة⁽²²⁾.

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

- ثمة أصوات منطوقة يمثلها أكثر من رسم كتابي؛ فالفتحة الطويلة [ا] تمثلها الرسوم {ا} و{ى} و{و}، وصوت الهمزة تمثلها الرسوم {أ} و{ؤ} و{ئ} و{ى} و{ء}، وكذلك فالصوت [ت] تمثلها الرسوم {ت} و{ة}. ينضاف لهذا التفاوت تعدد صور الحروف العربية، وفق رسم الحرف منها أول الكلمة أو في وسطها أو في آخرها، فالحاء 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 نحض الكاتبون بالمهمة في طور لاحق، راحوا يمثلون تلك الحركات برسوم كانت مخصصة لشبهي الحركة الواو {و} والياء {ي} (25).

- اقتراح الحلول:

تطرح الدراسة رؤيتها النقدية وحلولها المقترحة للصعوبات السابقة في مستوى الكتابة العربية على ضوء من توزع هذه الصعوبات على المحاور الأربعة سالفة الذكر، وعلى ذلك، ستشتمل الصفحات الآتية على دراسة تفصيلية لكل محور:

فيما يتعلق بغياب التمثيل الكتابي 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 كتابي على مرحلة مضت، أو هو، كما يصفه المعاصرون، راسب لغوي أوركام (26) احتفظت به العربية وحنطته، لتدل به على ما تمر به اللغة والكتابة من تطورات، على أن اللغة تتعامل مع هذه المخططات 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 وللمُقرَّر أن يتناولوا هذه المرسومات في سياقها التاريخي، وأن يبرزازكاميتها وأنها شواهد محدودة، استقرت الكتابة على تحييطها 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: "داود" و"طاووس" و"ياسين" (27).

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

وقد سبق البيان بأن الطبيعة الصوامتية للكتابة العربية طبيعة يقتضيها النظام اللغوي في العربية والساميات، بوصفها تقوم صرفياً على الاشتقاق ونحوياً على الإعراب⁽³¹⁾، وهو ما يذكرنا بنص سوسير 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 والنحوي، كما تمثل بخصيصتي الاشتقاق والإعراب⁽³³⁾، فغاب التمثيل الخطي للحركات القصيرة، لأنها متحولة وليست ثابتة كالصوامت، فالكتابة بطبيعتها تنتخب الثبوت والجمود، وكأنها بذلك تراهن على وعي القارئ بلغته وما تحمله من خصائص ناظمة.

ووفق آلية الثبات والتحول أقصت الكتابة العربية حركات الإعراب القصيرة عن التمثيل، فهي كحركات الصرف متحولة، والقارئ الفصيح يعرفها ذهنياً⁽³⁴⁾ فينطقها وفق ما يروم من معانٍ. على أية حال، ولأن الإنجليزية لا تعمل وفق الاشتقاق والإعراب في معظم ما تنتجه من ملفوظات⁽³⁵⁾، ترى الدراسة أنه لا مناص أمام المعلم والمقرّر 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 تمثل النظام اللغوي الصرفي والنحوي.

المحور الثاني يختص بالرسوم خالية القيمة الصوتية، كما في: "عمرو" و"مائة" و"كتبوا". أما الرسمان "عمرو" و"مائة" فينبغي تدريسهما في مراحل متقدمة، على أن يشار إليهما في ذاك الموضع مع ما يمثلانه من قيمة تاريخية ومن راسب كتابي وفد 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 ثلاث مراحل:

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

- ب- المرحلة الثانية: وفيها ننتقل لتضمين المقررات كلمات مهموزة. على أن تدرس كتابة الهمزة 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 "الصلوة" و"الزكاة" و"الحياة" فيترك تدريسها إلى مراحل متقدمة، يشار فيها إلى السياق التاريخي للرسم.
- أما المحور الأخير، فتري الدراسة أن تُعرض نماذج كتابية للواو والياء الحركتين الطويلتين بالتقابل مع النماذج الخاصة بالواو والياء شبيهي الحركة، فالفصل بين الحركات وأشباه الحركات يتكئ على النطق⁽³⁹⁾، وهو ما يفضي بنا إلى القول إن التعليم التقابلي 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 للعربية من الناطقين بالإنجليزية، والصعوبات هنا هي صعوبات افتراضية، وفق منهج التحليل التقابلي، 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 التقابلي، ذاك هو منهج تحليل الأخطاء.

قائمة الهوامش:

- (1) ميشيل مكارثي، قضايا في علم اللغة التطبيقي، ترجمة: عبد الجواد توفيق محمود، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 22-27.
 - (2) روبير مارتان، مدخل لفهم اللسانيات، ترجمة: عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ط 1، ص 165.
 - (3) عابد بوهادي، تحليل الفعل الديدانتيكي، مقارنة لسانية بيداغوجية، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد (2)، 2012، ص 367.
 - (4) فاطمة محمد محبوب، 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 مغيث ومنى طلبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، 2005، ص 167-168.
 - (9) كمال بكداش، التعبير الشفهي والتعبير الكتابي، العدد (8-9)، طرابلس الغرب، 1979، ص 29.
 - (10) روبرت لادو، كيف نقارن بين نظامين صوتيين، بحث متضمن في كتاب لمحمود إسماعيل صيني، التقابل اللغوي وتحليل الأخطاء، الرياض، جامعة الملك سعود، 1982، ص 15.
 - (11) جلايلي سمية، اللسانيات التطبيقية، مفهومها ومجالاتها، مجلة الأثر، العدد 29/ ديسمبر 2017، ص 130.
 - (12) محمد أبو عيد، تحليل الأخطاء النطقية في مستوى الفونيمات 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، الثنائية اللغوية، الرياض، جامعة الملك سعود، 1988، ط 1، ص 96، وانظر: جلايلي سمية: اللسانيات التطبيقية، مفهومها ومجالاتها، ص 130.
 - (14) عابد بوهادي، تحليل الفعل الديدانتيكي، ص 368.
 - (15) محمد علي الخولي، الأصوات اللغوية، عمان، دار الفلاح، 1990، ص 70، ومحمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، عمان، 2000، ص 190، وفوزي 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 أوفون أو صوت منطوق.

- (16) محمد أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية في تحليل الأصوات الصائتة عند علماء العربية القدماء، مجلة جامعة قطر للآداب، العدد (28)، 2006م، ص211.
- ***
يشير الخطان المائلان على هذا النحو: / / إلى أن ما بداخلهما فونيم، أو وحدة صوتية.
- (17) محمد علي الخولي، الأصوات اللغوية، ص74-75.
- (18) غانم قدوري الحمد، رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، بغداد، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، 1992، ط1، ص(71-72).
- (19) كمال محمد بشر، الألف في اللغة العربية، القاهرة، مجلة مجمع اللغة العربية، عدد "2"، 1967، ص74-54.
- (20) محمد أبو عيد، أثر الكتابة الأبجدية، ص211.
- (21) هنري فليش، العربية الفصحى، نحو بناء لغوي جديد، تعريب: عبد الصبور شاهين، بيروت، دار المشرق، 1983، ص54، ص86، وانظر: فوزي الشايب، أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد (2)، العدد (30)، 2005، ص107.
- (22) محمد أبو عيد، الأبجدية العربية في ضوء علم اللغة الحديث، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة اليرموك، 1998، ص76.
- (23) محمد أبو عيد، العلامات التمييزية في المكتوبات العربية، رؤية لسانية تاريخية، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 11، جانفي، 2014، ص22-28.
- (24) محمد أبو عيد، العلامات التمييزية، ص26.
- (25) رمزي بعلبكي، الكتابة العربية والسامية، دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1981، ص171-172.
- (26) رمضان عبد التواب، الركام اللغوي للظواهر المندثرة في اللغة، المجلة العربية، السنة الثانية، العدد (1)، 1977، ص55.
- (27) محمد أبو عيد، العلامات التمييزية في المكتوبات العربية، رؤية لسانية تاريخية، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد (11)، 2014، ص26.
- (28) فائز فارس الحمد، اللغة العبرية، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1987، ص14.
- (29) سيد، فرج راشد، الكتابة من أقلام الساميين إلى الخط العربي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1، 1944، ص305.
- (30) فائز فارس الحمد، اللغة العبرية، ص14.
- (31) محمد أبو عيد، برامج الكتابة العربية، دراسة في اللسانيات الاقتصادية، مجلة كلية الآداب، جامعة الخرطوم، العدد (27) ديسمبر 2009، ص4.
- (32) سويسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985، ص52.

- (33) هنري فليش، العربية الفصحى، نحو بناء لغوي جديد، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، دار المشرق، 1983، ص86.
- (34) يحيى عباينة، التطور السيميائي لصور الكتابة العربية، دراسة لغوية مقارنة بين العربية والكتابات السامية، الكرك، منشورات جامعة مؤتة، 2000م، ص16.
- (35) محمد علي الخولي، مدخل إلى علم اللغة، ص71-74.
- (36) حسين لاني، نظام الكتابة العربية في ضوء علم اللغة الحديث، رسالة دكتوراة، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2006، ص62.
- (37) أحمد قبش، الإملاء العربي، نشأته وقواعده ومفرداته وتماثيله، دمشق، 1977، ص78.
- (38) المصدر نفسه، ص78.
- (39) يحيى عباينة، الصرف العربي التحليلي، نظرات معاصرة، إربد، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ط1، 2018، ص29.
- ثبت 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 الصائتة 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. براجماتية 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 وآدابها، جامعة اليرموك، 1998.
- إيلوار، رونالد. مدخل إلى اللسانيات، ترجمة: بدر الدين القاسم، وزارة التعليم العالي، دمشق، 1980.
- بكداش، كمال. التعبير الشفهي والتعبير الكتابي. العدد 8-9، 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 للملايين، 1981.

- بوهادي، عابد. تحليل الفعل الديدأكتيكي، مقارنة لسانية بيداغوجية. دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد 2، 2012.
- الحمد، غانم قدوري. رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية. بغداد، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، 1992.
- الحمد، فائز فارس. اللغة العربية. دمشق، مؤسسة الرسالة، 1987.
- الخولي، محمد علي. الحياة مع لغتين، الثنائية اللغوية. الرياض، جامعة الملك سعود، 1988.
- الخولي، محمد علي. الأصوات اللغوية. عمان، دار الفلاح للنشر، 1990.
- دريدا، جاك. علم الكتابة. ترجمة: أنور مغيث، منى طلبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- راشد، سيد فرج. الكتابة من أقلام الساميين إلى الخط العربي. القاهرة، مكتبة الخانجي، 1944.
- سمية، جلاليلي. اللسانيات التطبيقية، مفهومها ومجالاتها. مجلة الأثر، العدد 29 ديسمبر، 2017.
- سويسر، فرديناد. دروس في الألسنية العامة، ترجمة: صالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، 1985.
- الشايب، فوزي. محاضرات في اللسانيات. إربد، عالم الكتب الحديث، 2016.
- الشايب، فوزي. أثر اللغة المكتوبة في تقرير الأحكام اللغوية. مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، المجلد 2، العدد 30، 2005.
- عبابنة، يحيى. التطور السيميائي لصور الكتابة العربية، دراسة لغوية مقارنة بين العربية والكتابة السامية. الكرك، جامعة مؤتة، 2000.
- عبابنة، يحيى. الصرف العربي التحليلي، نظرات 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 وقواعده ومفرداته وتمايزه. دمشق، 1977.
- لادو، روبرت. كيف نقارن بين نظامين صوتيين. بحث متضمن في كتاب لمحمود 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، روبير. 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 الجواد توفيق محمد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

تجليات العجيب في الرواية الجزائرية المعاصرة

سراق الحلم والفاجعة لعز الدين جلاوي 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 بجاية/ الجزائر)

ملخص:

تتحول الرواية العربية المعاصرة في ظل سيرها الحثيث، 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 اتخذت لنفسها أشكالاً بديلة وأساليب مغايرة بالانفتاح على عوالم سحرية، تموج 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 العجائية:

1-1- المعنى اللغوي:

عرفها ابن منظور في مادة العجب بأنها: «العُجْبُ والعَجَبُ، إنكار ما يرد عليك لقلة اعتياده»⁽¹⁾ ومفهوم العجب في هذا التعريف يحيي إلى الغموض المرتكز على النقيض المألوف، الذي يحدثه النقود، فقلة الاعتياد، تخلق نوعا من الالتباس القائم على الحيرة والتردد.

1-2- المعنى الاصطلاحي:

ظهرت دراسات نقدية عديدة، تنظر لمصطلح العجائية وتقف عند مفهومه وحدود معانيه، ونذكر على سبيل المثال ما قدمه الباحث تودوروف (Todorov) في كتابه "مدخل إلى الأدب العجائي" المطبوع سنة 1970، والذي يعد من أبرز الأعمال النقدية المنطرة لموضوع العجائية، والضابطة لمفهومه ولأهم تفرعاته. ويميل مفهوم العجائي عند تودوروف إلى "التردد"، حيث «يستغرق العجائي زمن التردد أو الريب، وحالما يختار المرء هذا الجواب أو ذاك، فإنه يغادر العجائي كما يدخل في جنس مجاور هو الغريب، أو العجيب، فالعجائي هو التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعية، فيما يواجه حدثا فوق طبيعي حسب الظاهر»⁽²⁾.

ويرتكز معنى العجيب على عناصر الحيرة والدهشة ومفارقة الألفة والغموض، وهي عناصر تشكل أساس مفهوم العجائي الذي وضعه تودوروف. وحتى النقاد العرب الذين تناولوا موضوع العجائية لم يبتعدوا كثيرا عن هذا المفهوم.

ونذكر أيضا ما ذهب إليه شعيب حليفي، الذي يرى أن العجائي يتموضع في المنطقة الوسطى بين العجيب والغريب، ويحتكم إلى الملتقي، وكذا طبيعة الحدث لتحديد فانتاستيكية العمل، فهو يرى أن الفانتاستيك، « يتموضع بين ما هو عجائي وغرائبي، ويجعل القارئ كما يجعل الحدث ونهايته عاملين في تحديد فانتاستيكية العمل الروائي، فإذا انتهت الرواية إلى تفسير طبيعي فإنها تنتمي إلى الأدب الغرائبي... أما العجائي 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 العجائي، للتفريق بينه وبين المصطلحات الأخرى، يقول في ذلك: «لقد استعملنا مصطلح العجائي بالمعنى الذي يؤديه المصطلح الفرنسي " Le Fantastique " ونحن نميز بينه وبين المصطلحين القريبين منه وهما حكاية الخوارق (Le Merveilleux) والحكاية الغريبة (L'étrange)».(4)

يبدو واضحا من خلال التعريفين السابقين، لكل من تودروف وشعيب حليفي، بأن مصطلحي الغريب والعجيب، يشتركان في تأطير مفهوم العجائية، مما يؤدي إلى تعالق بينهما، إذ يشكل نوعا من اللبس لدى الملتقي، ولرفع هذا اللبس «يعرف تودروف أولهما بأنه ذاك الذي تتلقى فيه الأحداث التي تبدو على طول القصة فوق طبيعية، تفسيرا عقلانيا في النهاية، أما ثانيهما، فيعرفه بأنه ذاك الذي يقترح علينا وجود فوق طبيعي، من جراء بقاءه غير مفسر وغير متعلل».(5)

يكشف الغريب عن سيرورات مخالفة لمجرى 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 نلاحظه بين العجيب والغريب «هو أن العجيب يميل إلى المعجزات الإلهية، وإلى الإدهاش بمعناه المشرق، والإيجابي بعكس الغريب، الذي تشوبه غالبا بصمة من قلق هنا، أو شذوذ هنا».(6)

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

ويذهب شعيب حليفي إلى أن العجائي، «ليس جنسا أدبيا قائما بذاته، ولكنه 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 العجائي في الأدب، يساهم في هيكلة النص الأدبي وتشكيله، على اختلاف أجناسه وتنوعها، بحيث لا يمكن اعتباره جنسا أدبيا مستقل بذاته، لأنه من الأدوات المزوقة والمشكلة للنص، والذي يعطيه صبغة فنية جميلة، تثير القارئ وتستهوّه.

2- العجائبي بين الواقع والخيال:

يبدو الشرخ عميقا بين ما يقتضيه العمل الواقعي الملتصق بالمنجزات اليومية السائدة والعادية، وبين ما يقتضيه النزوع العجائبي من تشكيك في هذه المنجزات، ومن اقتحام لها وسعي دائب نحو اختراقها. فارتباط العجائبي بعالم الخوارق واللامألوف والفوق الطبيعي، ينفي من الوهلة الأولى أي اتصال طبيعي بينه وبين الواقع.

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

والمتمثل في التجربة الإنسانية المعاصرة المشحونة بالتوتر والمفارقات، 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 متنوعة لأن حقيقة أي فن لا تتحقق من خلال مماثلة الواقع، ومحاكاته فقط.

إن مسألة العلاقة بين الواقع والخيال، تعني نقل المعطى الواقعي برؤية 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، وتسجيلية رتيبة، ولا أن تكون خيالية كل الخيال بما يجره ذلك ميوعة رومانسية، وهشاشة تصويرية، يضيع في خضمها جوهر السرد، وتهشم خصوصيته».⁽¹⁰⁾

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

3- شروط العجائبي:

العجائبية انزياح عن قواعد العقل ونواميس الطبيعة، وتوظيف المبدع لهذا النمط كما يرى تودروف (Todorov) يتطلب «شروطا ثلاثة منجزة، يتعلق الأول بالقارئ ويرتبط الثاني بشخصية أو شخصيات من النص، ويتصل الثالث بمستويات التأويل وهذه الشروط هي: أن يرغم النص قارئه على التردد بين مستويين من التفسير للأحداث الأول طبيعي وآخر فوق طبيعي، ثم أن يكون هذا التردد محسوسا من طرف شخصية من النص، وأخيرا ينتهي القارئ إلى الموقف إزاء النص».⁽¹¹⁾

وهنا يجب الإشارة إلى أنه يمكن للشرط الثاني، أن يختفي دون أن يلغي صفة العجائية.

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

4- موضوعات العجائية:

4-1- المسخ والتحول:

يعتبر المسخ أحد موضوعات العجائي يحمل معاني التحول والنقصان وضياح الهوية الأولى في ملامح الهوية والكينونة الثانية والتي تكون أشد قبحا وتشويها وخرقا للمألوف.

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

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

وتحمل معظم معاني المسخ كل ما يتضمن الخروج عن المنطق العادي المألوف واليومي، وهو محور الحدث في العجائي وبؤرته.

يعرف شعيب حليفي المسخ والتحول على أنهما تيمة تسود في غالبية الأدب الفانتاستيكي، وهما نتيجة تحولات الواقع والنفس البشرية وتقلباتها «إذ أن امتساخ شيء ما هو خضوعه لتحولات تطاله من حيث الزيادة أو الانتقاص، وقد شكلت هذه التيمة موضوعا للعديد من الروايات العربية حيث برز الامتساخ في صوره المتعددة وشمل الكائنات البشرية والحيوان والجماد أيضا».⁽¹⁴⁾ ويمتد هذا المسخ إلى جميع الكائنات الحية وحتى الجماد أيضا.

4-2- الرحلة:

يعد عنصر الرحلة موضوعا فعلا يتناوله الأدب العجائبي، لما فيه من ملامح الطابع الانتقالي الحركي «بما يتيح عنصر الارتحال من فرص، وإمكانات، تتغير معها ملامح الزمان والمكان، وتتفاوت فسح المواجهة والاختيار، مما يضفي على التجربة أشكالا جديدة من التنوع، والتأثير».⁽¹⁵⁾

والرحلة هي انعكاس لنزوع الإنسان ورغبته الجارحة، في التخلص من رتابة الراهن وتكاليفه، والميل إلى احتضان عوالم جديدة ومغايرة، يعتنق فيها بأحلامه ورغبته، فالرحلة مبنية على انزياح القدرة التخيلية الحركية عن الجمود، والثبات الواقعي 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 نستأصل جذورها مثلا من أساطير الوعي الإغريقي، وتصورات الميتافيزيقية حول العالم، والوجود الذي كان بدوره تصورا عجائبي تتضافر فيه عوالم خفية غيبية.

5- مصادر العجائبي:

تأتي الأسطورة في مقدمة الأشكال التي استقت منها الرواية العجائية مادتها، نظرا لتاريخها الموهل في القدم من جهة، وثانيا لأنها تأتي مليئة زخرة بالحوادث، التي لا تتقيد بقوانين الكون، فالأسطورة «حكاية مقدسة تروي تاريخا مقدس، أو حدثا جرى في الزمن البدئي وتحلل كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجتاحتها كائنات عليا، اتصفت أفعالها بالقدسي والخارق».⁽¹⁶⁾

وهي بذلك تطعم العنصر العجائبي وتمده بمادتها الخارقة واللامألوفة.

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

كما لا يمكن تجاوز دور القصص الديني في إثراء الأدب العجائبي وإغناء مادته الحكائية بموضوعات تمزج بين تفاصيل الواقع وعجائية اللامألوف.

6- العجائية في سراق الحلم والفجيعة:

يؤكد كاتب الرواية، أن الكتابة الروائية خرق لقواعد المألوف والسطحي والرتيب، ومن هنا جاءت رواية "سراق الحلم و الفجيعة" مخالفة شكلا ومضمونا عن كل القوالب التقليدية السائدة.

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

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

6-1- أسطرة الرواية وأنسنة الجماد والأشياء:

إن عنوان الرواية مثلا "سرداق الحلم والفجيعة" يحيل الى ثنائية ضدية "الحلم والفجيعة" وهي من الثنائيات الواردة غالبا في الأساطير، التي تتأسس على قيم الخير والشر، والجمال والقبح، والظلام والنور.

كما تتأسس عجائبية الرواية من خلال أنسنة الأشياء والجمادات، ونسبة الأفعال الإنسانية لها، فعلى غير المؤلف والمعتاد، تصور الرواية مدينة يسودها المسخ والخراب، تقدم نفسها لكل طالب شهوة، وتمارس العهر جهارا. وهذا ما يؤكد عز الدين جلاوجي في هذا المقطع من الرواية:

«تقهقه المدينة العاهرة في سمعي ... تتهاذى أمام بصري في ثوبها الشفاف ... يتصافح ثدياها... شكوتاه... تضرب على الأرض بكعبها... تدندن أغنيته المفضلة» (18)

وهذا بالإضافة إلى أنسنة الحيوانات أيضا ومن نماذج ذلك في الرواية «من بالوعة القاذورات يخرج فأر أغبر يمشي الخيلاء يبصر قطا متكورا على نفسه يضحك الفأر ضحكة هستيرية... يجري خلفه... يفرغ القط ليندع فأرا» (19)

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

6-2- 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 غدا أمامي، جميلا وبديعا، وأحسست كأن طبقة الشعر التي كانت تغطيني قد ازدادت كثافة، وأن ذراعي قد بدأت تنبت زوائد صغيرة تشبه إلى حد بعيد زوائد جناحي الوطواط، ودار في يقيني... روح خفاش...» (20)

في هذا المقطع، تفقد الشخصية إنسانيتها، أو صورة الخلق الإنساني، وتتحول إلى مسخ غريب من البشر، بعد مراحل تحويلية أصابت أعضائه جسده.

6-3- حضور العنصر الغرائبي:

أما على مستوى حضور العنصر الغرائبي الذي نستكشف أثره في فعل التهرب، ويتمثل ذلك في تصويره للطائر بقوله: «طائر غريب لم أره في حياتي له جناحان ممتدان طويلا كجناحي الوطواط... وله رأس كالخنزير... وله ذنب كالحمار... ومخالب كالنسر... ويغطيه 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 ويتأكد ذلك في قوله: «وأذن فيهم مؤذن الغراب فهرعوا ملين ينسلون من كل فج عميق» (22)

كما تتضح غائبة التجريب من بداية النص الروائي، فتبدأ الرواية بخاتمة وتنتهي بمقدمة يورد فيها بداية الحكاية، ففي تصديره للعمل يقول: «إن الأجيال المتعاقبة مازالت تبحث عن قمة الجودي حيث رست السفينة» (23)

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

6-4- حضور الرمز:

جاءت لغة الرواية مطعمة بالاقتباسات، غنية بالدلالات، 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 رمزا للحياة، يعيد للبطل حيويته، بعد أن غسله المجدوب بمياه الشلال، «ثم رماني وسط حوض الماء... وقفز الشيخ المجدوب فوق يرجليه وراح يدلكني دلكا شديدا وللماء مور شديد فأغدو تحت رجليه كالعهن يخرج مني عفن... نتن...» (24)

كما أمره بصنع الفلك رمزا للخلاص من الطوفان الذي يهدد المدينة «الطوفان آت... الطوفان لآت... واصنع الفلك بأعيننا ووحينا» (25)

كما نلمس في الرواية حضوراً مكثفاً للغة الشعرية الطافحة المعبرة عن العواطف، «ويا صفصافتي يا زيتونتي... يا شقائق النور... يا ساقية... جدولا فضيا... ويا مهرة برية بيضاء... تعشقين التمر».

إن القارئ لهذا المقطع، يستشف من البداية عذوبته الندية إذ يتكئ على لغة شعرية تتوسل بالحجاز والرمز، سبيلا لتحقيق شعريتها.

يتعلق الأمر في سرداق الحلم والفجاعة، برواية يتشظى 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 واقعا من مستوى آخر، لا يرتبط بالواقع المرئي المباشر».⁽²⁶⁾ ليكشف بذلك عن تشظيات الراهن، وازدحامه بالمفارقات والتوترات ، والتي هي سمة للعصر الحالي.

خاتمة:

- ختاما؛ لقد حاولت هذه القراءة إبراز حضور العجائي في رواية "سرداق الحلم والفجاعة" لعز الدين جلاوجي، وقدمت جملة من النتائج، يمكن تلخيصها في ما يلي:
- عمل عز الدين جلاوجي، إخراج روايته عن الإبداع التقليدي السائد، مخالفا بذلك ما اعتاد عليه الروائيون شكلا ومضمونا. فصور الواقع بطريقة فانتازية يمزج فيها بين المألوف واللامألوف، وبين المقدس والمدنس.
 - تعتمد الروائي في تلوين الأحداث والشخصيات والزمان والمكان بطابع عجائي، يثير الحيرة والتردد والدهشة، فجعل أحداث الرواية تجري في أجواء غريبة يتقاطع فيها الرمزي والأسطوري والخيالي.
 - استعان الروائي في رواية "سرداق الحلم والفجاعة" بأسلوب الأسطورة، الذي يعتمد على ثنائيات الضدية مثل "الحلم و الفجاعة" وهي من الثنائيات تسجل حضورها غالبا في الأساطير، التي يكون أساسها مبنيا على قيم الخير والشر، أو الجمال والقبح، أو الظلام والنور.
 - كما استطاع أن يؤنس الأشياء والجمادات والحيوانات، على غير المألوف والمعتاد، كتصويره للمدينة التي يسودها المسخ والخراب، حين تقدم نفسها لكل طالب شهوة، وتمارس العهر جهارا...
 - على مستوى حضور العنصر الغرائبي، 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:

*- للعجائية مصطلحات عديدة أهمها: الفانتاستيك، الفانتازيا، الغرائبي السحري، الأدب الاستيهامي، تدوب في دلالة واحدة هي العجيب والخارق للعادة.

- 1- ابن منظور، لسان العرب، مج1، دار صادر، ط6، بيروت، 1997، مادة (ع.ج.ب).
- 2- تزفيتنودروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، تر: الصديق بوعلام، دار شرقيات، القاهرة، ط1، 1994، ص 44. نقلا عن: بهاء بن نوار، العجائية في الرواية المعاصرة، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012-2013، ص 10.
- 3- شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2009، ص 61.
- 4- محمد الباردي، الرواية العربية والحداثة، ج1، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، اللاذقية، 1993، ص 187.
- 5- بهاء بن نوار، العجائية في الرواية العربية المعاصرة، ص 11.
- 6- بهاء بن نوار، العجائية في الرواية العربية المعاصرة، ص 12.
- 7- سعيد يقطين، السرد العربي، مفاهيم وتحليلات، ط1، دار رؤية، القاهرة، 2006، ص 267.
- 8- شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص 53.
- 9- شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص 49.
- 10- بهاء بن نوار، العجائية في الرواية العربية المعاصرة، ص 17.
- 11- نضال الصالح، النزوع 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، مج14، مادة مسخ.
- 14- شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص 90.
- 15- بهاء بن نوار، العجائية في الرواية العربية المعاصرة، ص 166.
- 16- نضال الصالح، النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة، ص 12.

17- تودوروف ، مدخل الى الأدب العجائبي، ص 07. نقلا عن : محمد سالم محمد الأمين الطلبة، مستويات اللغة في السرد العربي المعاصر، ص 247.

18- عز الدين جلاوي، سراق 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.

Pragmatical manifestations in Arabic rhetoric: semantics as a model

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

ملخص:

تسعى الدراسة إلى مقارنة التمظهرات التداولية في البلاغة العربية، وهي التمظهرات المتمركزة في صميم الدرس البلاغي، والمتحلية، بدايةً، في الاعتناء بـ (المخاطب) أو المتلقي و (مقامه) أو (حاله) و (سياقه) خلال أداء وإنجاز الكلام وإنتاج الخطاب - وفي الاحتفاء بالمخاطب (المتكلم) ومقاصده - وقد تجلّى ذلك الاشتغال التداولي في البلاغة العربية، في كلّ مباحثها وموضوعاتها وعلومها. ولكنّه ظهر، بشكل أوضح، في مباحث مُعيّنة ومخصوصة مثل مباحث (علم المعاني) وتهدف الدراسة إلى تقريب المنهج التداولي من التراث البلاغي العربي، والاستفادة من أدواته في الدرس والقراءة، ومدّ جسر بين المعطيين الغربي والعربي.

الكلمات المفتاحية: التداولية؛ 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.

يمثل (الاشتغال التداولي في البلاغة العربية) موضوعاً جديراً بالمقاربة العلمية، وإذا كان لا يمكن رصد كلّ تمظهراته وتحليلاته وأبعاده ومستوياته في مباحث البلاغة العربية، في هذا البحث الموجز، فإننا نكتفي بمقاربة هذا الاشتغال على مستوى (علم المعاني) ومن خلال تمظهره في مفهوم رئيس ومهم، قامت عليه هوية البلاغة

واستند إليه وجودها وارتبط به كثير من مباحثها، ألا وهو (المقام) أو ما يُنوبُ منابه وَيُسُدُّ مَسَدَهُ من مُصطلحات ومفاهيم كـ(الحال) و(الاعتبار المناسب)... وما يتعلّق بهذا المفهوم من قضايا فرعية، ومن وظائف في التواصل وإنتاج الكلام وصياغته وإنتاج الدلالة وتوجيه المعنى، وفي الفهم والتفسير والتأويل... وفي المضممار ذاته نؤكد على أسبقية واهتمام البلاغة العربية بهذا البعد وبهذا المفهوم ورعايتها له بالتفصيل فيه في مباحث واسعة من علم المعاني، تحديدا، في وقت مُبكر، وفي ضوء ما انتهى إليه أفق الثقافة العربية اللامع في تلك المرحلة المتقدمة من تطورها. وقد شكّل ذلك المفهوم إطارا معرفيا رئيسا وأداة مفهومية إجرائية خطيرة لما يُسمّى اليوم بـ(التداولية) التي تركز في دراسة الكلام أو اللغة على جانبها الاستعمالي، وعلى السياقات المختلفة والمواقف المتباينة والظروف والملابسات المحيطة التي تتخلّق فيها اللغة وتؤدي في طياتها وظيفتها.

وهذا لا يُثبت الصلة الوثيقة بين البلاغة والتداولية، وبين القديم والحديث، أو يتعيّن التأصيل لمفاهيم بإيجاد السوابق المتقدمة لها والحفر عن الجذور المحتملة لها... التأصيل لمفاهيم جاءت لاحقة باصطلاحات مختلفات بعد أزمان طويلة... فحسب، وإمّا يُقرّ، دوغما تكلف أو تعسف أو تحجّ على الحقائق، بحضور اشتغال علمي عميق وتفكير لغويّ وطيد في الدرس البلاغيّ العربيّ يندرج في المقاربة التداولية، وذلك من منظور لغويّ وحضاريّ ثقافيّ خاصّ.

ولعلّ ذلك الاعتراف الموضوعيّ بالاشتغال التداولي في الدرس البلاغيّ يُقيّم جسر التواصل بين مُعطيات التراث ومُستحدثات العصر، ممّا يقوّي الثقة في النفس ويبدّد سحائب الغربة التي تكادُ تلفنا وتحيط بنا في وجودنا وفي حاضرننا وفي مستقبلنا من كلّ جانب.

على أنّ قضية التأصيل التي تثار ويتسرّع إليها كلّما واجهتنا معرفة غريبة جديدة في مجال من المجالات العلمية، وبخاصة في المجالات الأدبية والنقدية واللغوية... قضية تستوجب التّريث والتّفكير والتأمّل العلميّ الموضوعي بعيدا عن الادّعاء من جهة وعن الاستلاب من جهة أخرى. فتلك الظواهر التي تتعجّل تأصيلها وإحاقها بمنظومتنا التراثية وتتأبّى على الإلحاق أو الإدماج بشكل ما من الأشكال، وذلك لأنّ لهذه الظاهرة أو تلك خصوصية مرتبطة بالعصر الذي هي فيه ومرتبطة بظاهرة أخرى هي وليدة العصر، وليس لها ما يعطفها على نوع أو نمط أو قالب ما قديم ممّا يقتضي التنبّه والوعي والإدراك بحقيقة الظواهر ومسارات تطورها وبيئات نشأتها والفروق القائمة بين عصر وآخر قبل أي مغامرة في التأصيل وإعادة إلى القديم، ويقتضي الحذر من التعميم والإيغال فيه. فمغبة ذلك شلل في أعمال الفكر وكسل في البحث وهدر للطاقات ووأد للأسئلة.

وهنا، يمكن أن نستعير قول أحمد محمد قدور عن الدارسين الذين جعلوا (التناس) ظاهرة عامة لا تخص حديث الشّعر دون قديمه ولم يدققوا في الأشكال الجديدة، وضّموا كلّ ما وقفوا عليه من الأشكال القديمة والحديثة إلى ميدان التناس دون تنبّه إلى خصوصية هذه الظاهرة في هذا العصر، يقول "نودّ في هذه المناسبة أن نحتز من التسرّع في البحث عن أصول قديمة، أو أمثلة تشابه الأفكار والمناهج الحديثة، ولا سيما إذا غابت النظرة المدققة وساد التعميم، أو كان الدافع عاطفياً لا صلة له بالمنهج العلمي. كأن يكون ذلك سعياً إلى تعويض النقص أمام الأجانب، بمقارعتهم بإنجاز أجدادنا. فإذا صحّ أنّ الجديد في هذه الظاهرة وأمثاله لا ينبثق فجأة، وأنّ القدم لا ينتهي بغتة فتمحى آثاره كلّها، فإنّ هذا لا يبرّر في التناول الدرسّي الصّحيح تجميع المصطلحات والمفاهيم الحديثة لتكون أشمل وأوسع ممّا هي عليه في حقيقتها. وهذا لا يعني بالطبع إنكار الجذور القديمة للقضايا والأفكار الجديدة ولا سيما ما له صفة إنسانية منها. لكنّ لكلّ شيء سماته في زمانه، فلا يصح أن نتسرّع في تصيّد نقاط التشابه بين ما هو قديم، وما هو جديد على نحو سطحيّ، وكأنّ الأمور تسير في خطّ مستقيم لا يعترضه معترض ولا يعوقه حاجز. وأنّ ما نفضله في هذا المجال هو أن تؤخذ الطّواهر ضمن إطارها الزّمني (synchronique) قبل التعرّف إلى الإطار التاريخي المتعاقب (diachronique) فيمتاز كلّ مصطلح من آخر، وتعرف حدود الأشكال السائدة في الحقبة الزّاهنة للدرس".⁽¹⁾

وكذلك ينبغي التعامل مع المقاربة التداولية وقضاياها ونحن نتأمّل إرهاباتها في تراثنا العربيّ والبلاغيّ منه باهتمام متميّز، فلا نشطّ في أيّ اتجاه، وليكن تأملنا موضوعياً واقعياً يرجح كفة الحقائق والوقائع على كفة المشاعر والأحاسيس.

وقد يأخذ ذلك التأمّل والفحص سمة الحوار، وهو يذهب إليه اللسانيّ واللغويّ أحمد المتوكّل تأكيداً لأطورحته، يقول في كتابه (الوظائف التداولية في اللغة العربية): "أتاحت لنا دراسة الوظائف التداولية الخمس في اللغة العربية إطار النحو الوظيفيّ أن نمحص، إلى حدّ، الأطروحة التي دافعنا عنها منذ سنوات (المتوكّل 1982) والقائلة بإمكان إقامة «حوار» مثمر بين الفكر اللغويّ العربيّ القديم والفكر اللسانيّ الحديث على أساس القرض والاقتراض رغم انتماء الفكرين إلى «حقليّن نظريّين» متباينين. ويدلّ على إمكان إقامة هذا الحوار أنّنا استطعنا أن نغني النحو الوظيفي بتحليلات ومفاهيم من النحو والبلاغة العربيين من جهة أخرى وأن نعيد النظر في مجموعة اقتراحات النحاة والبلاغيين القدماء من جهة أخرى دون أن ينتج عن هذا أي «تحريف» أو «تشويه»".⁽²⁾

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

- أنّ التكلم يتمّ لغايات وأهداف أو إشباع حاجات أو الحصول على فائدة.

- تستعمل اللغة للأغراض والمآرب ذاتها.

- يضيف 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 والإقناع، فتناولوا نصّ 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 التداولية كما يعرضه... والتي يمكن أن تمثل مبادئ التفكير اللغوي عند العرب.⁽³⁾

وقد سارعت البلاغة العربية في إطار هذا الاشتغال التداوليّ الأصيل في طبيعتها إلى معالجة اللّغة من منظور

مُسْتَعْمِلِيهَا وفي ضوء سياقات الاستعمال.

وتوزّعت دراساتها بين "قسمين من البحوث؛ قسم يعتمد على الاهتمام بالخصائص التداولية تأويلياً؛

مطابقة المقال لمقتضى الحال، نحو (مفتاح العلوم) للسكاكي. والآخر يعتمد على الاهتمام به توليدياً؛ بمعنى أنّ

الخصائص التداولية ممثّل لها في الأساس ذاته، نحو (دلائل الإعجاز) للجرجاني. ويبرز في هذا المجال اهتمام

النحاة والبلاغيين بدراسة أغراض الأساليب، من الدلالة الحقيقية إلى دلالات أخرى يقتضيها المقام.⁽⁴⁾

ومن هذا المنطلق العام، يسعى البحث إلى الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما علاقة البلاغة بالتداولية...؟

وكيف اشتملت البلاغة العربية على أبعاد تداولية، وهل تمثل مفاهيم (المقام) و(الحال)... اشتغالا تداوليا حقيقيا

في درس البلاغي العربي...؟ وذلك ما يسعى البحث إلى تحقيقه اعتمادا على منهج وصفي تحليلي تفسيري

وتأويلي، منطلقا من محاولة معرفة ماهية التداولية والبلاغة والأدوات البلاغية التي تجسّد اشتغالا تداوليا فعليا في

صميم الدرس البلاغي، مع استحضار شواهد من الكلام الأدبي الشعري تحلّى فيها الاعتبار التداولي على

أكثر من مستوى وصعيد. ولا سيما على مستوى (علم المعاني)، وقد مزج البحث إطارا نظريّا بمحتوى تطبيقيّ

ليبلغ الغرض ويصيب الهدف، ويتحقّق ما كان مرجّوا منه ومعقودا به.

1. قدم الاهتمام بالبعد التداولي في البلاغة:

لقد تبنّى كثير من الباحثين في التراث العربيّ اللّغويّ والتّقديّ والبلاغيّ إلى أسبقيّة البلاغة العربيّة إلى

الاهتمام بهذا الاشتغال التداوليّ في البلاغة العربيّة بكلّ أشكاله وفي كلّ مستوياته، ومنها ما تمثّل بوضوح في

مفهوم (المقام)، وما يَرْتَبِطُ به من عناصر أُخرى كالمُتَكَلِّم والمُخَاطَب، وقد أَشَارَ نَمَام حَسَّان في كتابه (اللغة العربية معناها ومبناها) إلى ذلك حينَ قَالَ: "ولكنَّ البلاء في إطار شكلية البلاغة التي ذكرناها ربما فَطَنُوا إلى أَنَّ اللّغة ظاهرة اجتماعية وأنها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلمها وأن هذه الثقافة في مجملتها يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمون كلاً منها «مقاماً» فمقام الفخر غير مقام المدح وهما يختلفان عن مقام الدّعاء أو الاستعطاف أو التّميّ أو الهجاء وهلمّ جزاً. وكان من رأي البلاغيين أَنَّ «لكلّ مقام مقالا» 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 ذاك من أساليب الحقيقة أو المجاز والإخبار أو الاستفهام وهلمّ جزاً ومن عباراتهم الشهيرة في هذا الصّدّد قولهم: «لكلّ كلمة مع صاحبها مقام». وبهذا المعنى يُصبح للعلم الجديد الذي يأتي من امتزاج النّحو والمعاني «مضمون» لأنّه يصبح شديد الارتباط بمعاني الجملة ومواطن استعمالها وما يُنَاطُ بكلّ جملة منها من «معنى». ولقد كان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة «المقام» مُتَقَدِّمين ألف سنة تقريباً على زمانهم لأنّ الاعتراف بفكرتي «المقام» و«المقال» باعتبارها أساسين مُتميّزين من أُسس تحليل المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكُشُوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللّغة.⁽⁵⁾

والأمرُ دَأْبُهُ يُلاحظه عبد الملك مرتاض حين يتحدّث عن (السّياق) البلاغيّ، فيقول: "ونلاحظ أن مفهوم السّياق البلاغيّ تتنازعه نزعتان اثنتان إحداهما "المرجع" وإحداهما الأخرى "تداولية اللّغة" أو ما في حكمه أو ما يطلق أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السّكاكي (ت 626هـ) مقتضى الحال.⁽⁶⁾

ويتبيّن من ذلك أنّ الاشتغال التداولي في البلاغة من خلال بعض مفاهيم (السّياق) كـ (مقتضى الحال) و(المقام) كان جارياً وقائماً في الدّرس البلاغيّ التّنظيريّ والتّطبيقيّ في القرن السّابع الهجري وما قبله.

ولا شكّ في أنّ اهتمام الدّرس البلاغيّ العربيّ بالمقام مُبَكَّر جدّاً، فقد تحدّث صلاح فضل عن مفهوم التداولية، وذكر أنّ هذا المفهوم "يأتي ليغطّي بطريقة منهجية منظّمة المساحة التي كان يشار إليها في البلاغة القديمة بعبارة (مقتضى الحال) وهي التي أنتجت المقولة الشهيرة في البلاغة العربية (لكلّ مقام مقال)."⁽⁷⁾

والاطّلاع على المنجز البلاغيّ العربيّ في مدوّناته المختلفة يدلّ على أنّ البلاغيين العرب "قد مارسوا المنهج التداوليّ قبل أن يذيع صيته بوصفته فلسفة وعلماء، رؤية وأبجهاها أمريكياً وأوروبياً".⁽⁸⁾

1.1. الدرس البلاغي العربي:

الحقيقة، كما يذهب إلى ذلك محمد العمري، أننا إذا نظرنا في مجمل الإنجاز البلاغي العربي في ضوء الأسئلة البلاغية الحديثة نفتتح بأن هذا التراث ما زال مُحاورًا يثير الدهشة، من جانبين: الشمول والعمق.⁽⁹⁾ فالشمول كان نتيجة لتشعب المنطلقات والمصادر والخلفيات الذي أدى إلى تنوع الأسئلة والاهتمامات، فامتد مجال البلاغة العربية مغطيًا البُعدين الكبيرين للمجال البلاغي في معناه القديم والحديث على حدّ سواء: الغرابة (الانزياح والبديع) والمناسبة (المقامية والتداولية).⁽¹⁰⁾

ولقد "ارتبط سؤال المناسبة المقامية التداولية، في أحلى صورته، بالبحث عن فعالية علمية إقناعية خطائية من جهة (عند الجاحظ مثلا)، كما ارتبط، من جهة أخرى، بملاءمة العبارة للمقاصد ضمن نظرية النظم الإعجازية: (أو ما يمكن أن ندعوه تداولية لسانية في مقابل التداولية المنطقية الإقناعية النصية)، وارتبط من جهة ثالثة بالبحث عن بلاغة كلاسيكية ذوقية تقوم على الصحة والمناسبة، عند ابن سنان مثلا".⁽¹¹⁾

وهذا ما جعل حازم القرطاجي (ت684) ينتبه "إلى هذا التنوع والغنى فحاول أن يدمج المداخل المختلفة في بلاغة شعرية كلية يتداخل فيها المحاكى والمقنع. فامتدّ التخييل عنده ليحتوي المعرفة والاستدلال، بالرغم من أنّ مدار الكتاب على بلاغة الشعر. وعن طريق التخييل خرج من دائرة الصدق والكذب التي شوشت مواقف كثير من البلاغيين".⁽¹²⁾

إضافة إلى العمق، وهو البعد الثاني، فالبلاغة العربية تثير الإعجاب بعمق حفراتها، لا سيما مع عبد القاهر الجرجاني (471 - 400هـ/1009 - 1078م) في تحليلاته العميقة وتفسيراته الوجيهة التي كشفت عن بناء الشعر على المفارقة الدلالية وإدخال عنصر النظم بوصفه مراقبا للمزية الانزياحية ومكملا لسانيا للبناء الدلالي مدجا في البناء التركيبي، وتأويل قضية السرقة تأويلا لسانيا شعريا يتصل بالتخييل وإدخالها في المفهوم الحديث للتناص والإلحاح على البعد الدلالي للموازنات الصوتية، وتأويل الضرورات الشعرية وربطها بالمقاصد، والبناء على الصور البلاغية.⁽¹³⁾

1-2- تاريخ الدرس البلاغي العربي:

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

فصائل 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 التطورية التي انتقلت خلالها البلاغة، ويصح أن يكون عنوان كل مرحلة على النحو الآتي: مرحلة التذوق الفطري، ومرحلة التجميع التأليفي، ومرحلة التنظيم السكاكية، ولا يعني هذا انتهاء عطاء البلاغة بالمرحلة الأخيرة، فـ"إذا كان الجهد البلاغي قد توقّف -تقريباً- عند المرحلة السكاكية، فإنّ هذا التوقّف كان محصوراً في الأصول، أما الفروع فقد تمّ تجاوزها نظرياً وتطبيقاً، ممّا يعني أنّ التوقّف كان (توقّفًا متحرّكاً)، على معنى أنّ تابعي السكاكي قد داروا في فلكه، لكنهم وسعوا دوائره البحثية طويلاً وعمقاً، طويلاً بالإضافة والتعليقات، وعمقاً بالشروح والتفصيلات والتعليقات". (15)

2. الدرس التداولي:

1.2 نشأة الدرس التداولي الحديث:

إذا كانت التداولية تعرف في الجهة الغربية الأوربية والأمريكية بـ (Pragmatique) وبـ (Pragmatics) فإنّ تسمياته العربية المقابلة في جهتنا العربية تتعدّد، فيقال: "البراغماتية والبراغماتيك، البرجماتية والبرجماتيك، وليس بين هذه الاصطلاحات فرق، بعدّها نقلاً حرفياً للكلمة الأجنبية، وقيل: التداولية، المقامية، الوظيفية، السياقية، الذرائعية، النفعية... وبين هذه التعبيرات -في الواقع- فروق لا تسمح باستعمالها مترادفة، لتكون مقابلة للمصطلح الأجنبي...". (16) وقد كان للاصطلاح العربي (التداولية) قيمة في التداول والاستعمال بين المهتمين بهذا المجال المعرفي منذ أن استعمله أحمد المتوكل في دراساته المتنوعة كاللسانيات الوظيفية مدخل نظري) و(الوظائف التداولية في اللغة العربية 1985).

إنّ مصطلح التداولية (Pragmatics)، بالمفهوم الحديث، يرجع إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس (Charles Morris) الذي استخدمه سنة 1938م دالاً على فرع من فروع ثلاثة يشتمل عليها علم العلامات أو السيميائية (Semiotics)، وهي كالاتي: علم التراكيب (Syntactics) أو (syntax)، الذي يُعنى بدراسة العلاقات الشكلية بين العلامات بعضها مع بعض. وعلم الدلالة (Semantics) الذي يدرس علاقة العلامات بالأشياء التي تدلّ عليها، أو تحيل إليها. والتداولية التي تهتم بدراسة علاقة العلامات بمفسريها. على أنّ التداولية لم تصبح مجالاً يعتدّ به في الدرس اللغوي المعاصر إلّا في العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن قام على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة المنتمين إلى التراث الفلسفي لجامعة أكسفورد هم أوستن (J.L. Austin) وسيرل (J. R. Searle) وجرايس (H.P. Grice)، 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 (Carnap)، وكانوا جميعا مهتمين بطريقة توصيل معنى اللغة الإنسانية الطبيعية من خلال إبلاغ مرسل رسالة إلى مستقبل يفسرها.⁽¹⁷⁾

2-2- أثر علاقات التداولية في تحديد تعريفها:

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

ونتيجة لتداخل التداولية مع هذه العلوم ولائساع مجالاتها، لم يكن لها مفهوم أو تعريف محدد، فقد عرفت أولا، بأنها: "دراسة الأسس التي نستطيع أن نعرف بها لم تكون مجموعة من الجمل شاذة تداوليا أو تعدد في الكلام المحال"، وثانيا، بأنها: "دراسة اللغة من وجهة نظر وظيفية"، وثالثا بأنها: "دراسة كل جوانب المعنى التي تُحملها النظريات الدلالية. ورابعا بأنها: "دراسة جوانب السياق التي تشفر شكليا في تراكيب اللغة، وهي جزء من مقدرة المتكلم. وخامسا، بأنها: "فرع من علوم اللغة يبحث في كيفية اكتشاف السامع مقاصد المتكلم، أو دراسة معنى المتكلم".⁽¹⁹⁾

وبناء على ما تقدم يقترح محمود أحمد نحلة للتداولية تعريفا يراه يحظى بالقبول، وهو: "دراسة اللغة في الاستعمال In Use أو في التواصل In Interaction".⁽²⁰⁾ على أساس أنه يشير إلى أنّ المعنى ليس شيئا مُتأصلا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول Negotiation اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولا إلى المعنى الكامن في كلام ما.⁽²¹⁾

فـ(التداولية) هي، إذًا، دراسة اللغة في الاستعمال. أو هي، بعبارة أخرى، دراسة الاتصال اللغوي في السياق، مما يسمح بدراسة أثر هذا السياق في بنية الخطاب ومرجع رموزه اللغوية ومعناه، كما يقصد المرسل.⁽²²⁾

ويُتضح من ذلك، أنّ التداولية (Pragmatics)، كدراسة للغة، تتقدّم "لا بوصفها نظاما أو بنية، بل على نحو ما تستعمل في المواقف الاتصالية المختلفة (واقعية أو متخيّلة)، أي بوصفها نسقا رمزيا يستخدم من أجل التواصل". (23)

وهكذا، تغدو "اللغة منظورا إليها خلال الاستعمال أو الأداء أو الكلام، متجليّة في جملة، أو قول، أو نصّ، أو خطاب، أو محادثة... إلخ، هي موضوع التداولية الذي أعلنت من خلاله مفارقتها للسانيات الصوريّة أو الشكليّة (البنويّة، النحو التوليدي) التي تبنّت قرارا إبيستمولوجيا بإقصاء الكلام عن حقل الدراسة اللسانية؛ لكونه ظاهرة فردية غير منضبطة، واكتفت -في المقابل- بوصف البنية اللسانية ذاتها وتفسيرها، بوصفها نسقا من العلامات، أو سننا تتألف من قواعد تركيبية وعلاقات دلالية بعيدا عن قصديّة الذات المتكلّمة، وعن آثار المقام والسياق، انطلاقا من مبدأ «المحاينة» أي عزل اللغة عن الفكر والواقع، ودراستها في ذاتها ولذاتها. (24)

وقد انصرفت التداولية إلى دراسة البعد الاستعماليّ للغة إلى قدرتها (الخطابية) على تحقيق التواصل بين الدّوات عبر صيغ وأشكال متعدّدة، وإلى قدرة هذه الدّوات -بالتالي- على إنجاز فعل لساني-اجتماعيّ تواصلّي، وفق شروط ومقاصد واستراتيجيّات وتقنيات خاصّة. (25)

ونسنتج ممّا تقدّم من اقتراحات تعريفية للتداولية أنّ كلّ دراسة تتناول (المعنى) اللغويّ بعيدا عن (التواصل) وبعيدا عن الاستعمال، وبعيدا عن سياقه الاجتماعيّ، ويمنأى عن (المقام) لا تمتّ إلى التداولية بأيّة صلة، وليست من معنياتها ومشمولاتها، وإنّما ما يُهمُّها وتخصّص فيه هو هذا المعنى اللغويّ في حركته التفاعلية والتواصلية بين متكلّمين ومُتلّقين وفي موضوعات شتى وفي ظروف مختلفة، أي (المعنى) اللغويّ الحيّ الذي يُمارس ويُتداول ويُتبادل، ينتج ويستهلك في الحوارات الاجتماعية المتنوّعة. وهذا ما يدفع إلى الاهتمام بالمقامات والسياقات والأحوال في درس اللغة وفي بحث معناها.

3.المقام في الدرسين التداوليّ والبلاغيّ:

1.3-المقام في الدرس التداوليّ الحديث:

يوظّف الباحثون في مجال التداوليات مجموعة من المصطلحات التي ترد متلازمة وبدلالات متطابقة، تقريبا، كـ(المقام) و(الحال) و(السياق)، فيستعملون للدلالة على الظّروف والملابسات والعوامل التي تحيط بعملية التواصل اللغويّ من عناصر غير لسانية للملفوظ عددا من المصطلحات والمفاهيم كالمقام أو الموقف (situation) أو سياق المقام/الموقف/الحال (Context of Situation)، أو السياق (Context)، وهذه "العوامل أو العناصر غير اللسانية يشار إليها في مجال التداولية أو التداوليات بأحد مصطلحين: المقام

(Situation) أو السياق (Contex)، وإن حظي الثاني بتواتر أكبر. وتمثل هذه العناصر غير اللسانية موضع اهتمام التداوليات، إلى الحد الذي ينظر فيه إلى موضوعها على أنه 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 تحفّ بالكلمة في المقطع وتساعد في الكشف عن معناها، ويشكّل هذا التعريف (التعريف النموذجي). ومعنى ذلك أنه 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 التداولية، ليأخذ تعريفاً أرحب، وليصبح دالاً على مجموعة الظروف التي تحفّ حدوث فعل التلقظ. (27)

وتنهض "النظرية التداولية للنص على مفهوم (مقام الخطاب)"، وقد كانت البلاغة الكلاسيكية تختار كنقطة انطلاق لها هنا مقام الخطاب القضائي: حيث كان المحامي يقف في الموقف المخصص له ليتهّم أو ليردّ الاتهام، وهو يسعى إلى كسب رضا القاضي. ويضاف إلى هذا المقام مقامان تطبيقان يقتضيان فصاحة إقائية وفصاحة لغوية. وقد حدّدت هذه المقامات الثلاثة للخطاب حسب مقاييس تنتمي إلى المجال التيمي (أ)، والوظيفة النصية (ب)، والانفعالات المثارة (ج)، والمرجع الزمني الأول (د)، وبذلك نحصل على أجناس ثلاثة: الجنس القضائي، والجنس الاستشاري، والجنس الاحتفالي. (28)

ولما للسياق من تعدّد واتّساع فإنّ الاصطلاح على نوعين من السياق في البحث ضرورة منهجية لاستيعاب إشكالية المصطلح والمفهوم، ومن ثمّ 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 التداولي والبلاغي، حديثاً وقديماً، لدراسة اللغة. أي: (المقام) - في البلاغة أو (السياق) في غيرها - غير النصي وغير اللغوي، وهو الطرف الزماني والمكاني والإنساني بكلّ مشمولاته ومعطياته الذي يحيط باللغة وبالكلام.

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

2.3. المقام في الدرس البلاغي العربي:

نال موضوع (المقام) حيّزا كبيرا في الدراسات البلاغية العربية وفي الدراسات اللغوية والدلالية والتداولية الحديثة، مما يدعو إلى تسليط الضوء عليه للكشف عن مفهومه ووظيفته وأهميته وقيّمته 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 ينبنى عليه الشقّ أو الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى الثلاثة وهو الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء ((المقال)). ومن المعروف أنّ إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي) وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلّا ((معنى المقال)) أو ((المعنى الحرفي)) كما يسميه النقاد "أو معنى ظاهر النص" كما يسميه الأصوليون وهو - مع الاعتذار الشديد للطاهرية - معنى فارغ تماما من محتواه الاجتماعي والتاريخي منغل تماما عن كلّ ما يحيط بالتصوّس من القرائن الحالية...".⁽²⁹⁾

هكذا يوضّح تمام حسان مفهوم (المقام) وينوّه 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 تحدده به محمد العمري، حين يقول: "يتّسع المقام ليشمل مجموع الشّروط الخارجيّة المحيطة بعملية إنتاج الخطاب شفويّا كان أم مكتوبًا. وكثيرا ما ارتبط ((المقام)) في البلاغة العربية بزيادة شرح وتحديد، وذلك بالحديث عن أقدار السامعين ومقتضى أحوالهم، فبمثل هذا التّوضيح ترتبط ارتباطا مباشرا بالخطاب الإقناعي، وهو الخطاب المقامي بالمفهوم الضيق والمحدّد للمقام. ولإجلاء الصّورة نشير مبدئيّا إلى أنّ المقام يضيق حتّى يقتصر على مراعاة حال المخاطب في لحظة محدّدة معلومة سلفا للخطيب. ويتّسع حتّى يسع المجال أو الإطار الحضاريّ المشترك بين النّاس عامة أو داخل نسق حضاريّ ذي طابع متميّز".⁽³⁰⁾

ويسمّي محمد العمري المقام الأول مقاما خاصا أو خطائيا، ويسمّي الثاني مقاما عاما أو مشتركا؛ أي مشترك بين الشّعور والخطابة، والغالب على مفاهيم البلاغيين حصر المقام في المقام الخطابي.⁽³¹⁾ يتجاوز، إذًا، محمد العمري في تحديده للمقام التّصنيف المألوف؛ أي تصنيف المقام أو السّياق إلى (مقالي) نصي أو لغوي وآخر (مقامي) خارجي وغير لغوي، إلى تصنيف جديد يجعل المقام في مفهومه الضيق "مراعاة حال المخاطب في لحظة محدّدة معلومة سلفا" وفي مفهومه الواسع "المجال أو الإطار الحضاريّ المشترك بين النّاس عامّة أو داخل نسق حضاريّ ذي طابع متميّز".

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 المراعاة أو هو مقتضى حالهما. وغير بعيد عن ذلك، يذهب تمام حسان إلى تحديد مفهوم (المقام) على أنه موقف اجتماعي باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية شديدة الامتزاج بثقافة الشعب أو الأمة، هذي الثقافة التي تتشكل من مجموعة من المواقف الاجتماعية المتباينة، يقول: "...ولكنّ البلاء في إطار شكلية البلاغة التي ذكرناها ربما فطنوا إلى أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية وأنها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلمها وأنّ هذه الثقافة في جملتها يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمون كلاً منها «مقاماً» فمقام الفخر غير مقام المدح وهما يختلفان عن مقام الدّعاء أو الاستعطاف أو التّميّز أو الهجاء وهلمّ جرّاً. وكان من رأي البلاغيين أنّ «لكل 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 ذاك من أساليب الحقيقة أو المجاز والإخبار أو الاستفهام وهلمّ جرّاً، ومن عباراتهم الشهيرة في هذا الصّدّد قولهم: «لكل كلمة مع صاحبها مقام». (32)

وترد في الدّرس البلاغيّ كلمات تشترك 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، بتعبيره، فيقول: "أمّا بلاغة الكلام فهي: مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته". (33) ويشعر، بعد ذلك، في توضيح مراده من (مقتضى الحال)، حين يربطه بـ (المقام)، يقول: "ومقتضى الحال مختلف؛ فإنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التّنكير يبين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يبين مقام التّقييد، ومقام التّقديم يبين مقام التّأخير، ومقام الذّكر يبين مقام الحذف، ومقام القصر يبين مقام خلافه، ومقام الفصل يبين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يبين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذّكي يبين خطاب الغيّي. 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 أنّه يتحدّث عن مقتضيات مختلفات وعن مقامات مختلفات أيضاً، وكلّما اختلف المقام اختلف بدوره، المقتضى. ويميّز بين نوعين من المقام، وهما المقام اللّغويّ أو اللّسانيّ أو التّصيّ والمقام غير اللّغويّ أو (الحال). وينتهي إلى تعريف (مقتضى الحال)، بعدما 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 اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال".⁽³⁵⁾ ف(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 يتجلى عبرها الكلام وفق صورة تعبيرية معينة ينعكس فيها شرط الحال/المقام.

والملاحظ أنّ القزويني ينتهج في تعريفه ل(مقتضى الحال) نهج السكاكي في الحديث عن المقام والمقتضى. وفي كتاب (مفتاح العلوم) يرد المصطلحان (المقام) و(المقتضى) -ويراد به (مقتضى الحال) - حيث يقول السكاكي: " لا يخفى عليك أنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجدّ في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكلّ لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام الكلام مع الغبي، ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر".⁽³⁶⁾ وفي هذا النص تأكيد على اختلاف المقامات وتباينها وتفاوتها باختلاف المناسبات والمخاطبين.

ويرد مقتضى الحال، أيضا، في (مفتاح العلوم)، حيث يقول السكاكي: "ثم إذا شرعت في الكلام، فلكلّ كلمة مع صاحبها مقام، ولكلّ حد ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده عن مؤكّدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحاكيه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند، فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره، وغن كان المقتضى إثباته مخصصا بشيء من التخصيصات، فحسن الكلام نظم على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها، وكذا إن كان المقتضى عند انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها، والإيجاز معها أو الإطناب، أعني طي جمل عن البين ولا طيها، فحسن الكلام تأليفه مطابقا لذلك".⁽³⁷⁾ ويتجلى من قول السكاكي أن الكلام

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

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

ويأتي (مقتضى الحال) في تعريف السكاكي لـ(علم المعاني) وتبيان الهدف منه، يقول: "هو تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره، ليحتز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن سواهم، لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق، وأعني بخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا مجرى اللازم له، لكونه صادرا عن البليغ، لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له هو هو حيناً، 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 أخر، على ما يطلعك على جميع ذلك شيئا فشيئا مساق الكلام في العلمين بإذن الله تعالى".⁽³⁸⁾ فإجراء الكلام وإنجازه وتطبيقه ينبغي أن يكون على "ما يقتضي الحال ذكره" وهذا ما يستهدفه علم المعاني احترازا من الوقوع في الخطأ.

و"مراعاة المقامات والأحوال هي مدار الأمر في بلاغة الكلام/ القول، وهو ما يعني أن يورد المتكلم كلامه على نحو مخصوص. بأن يستخدم أسلوبا خاصا يلائم الحال، والحال هو ما يدعو المتكلم إلى اعتبار خصوصية (أسلوبية) ما في كلامه، وبإيراد الكلام على الأسلوب الذي يقتضيه الحال أو المقام، يكون (أي الكلام) مطابقا 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 المتكلم مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى (أي الدلالة الوضعية)، ومن ثم فهو (أي مقتضى الحال) اعتبار لا ضرورة فيه أو إلزام سوى مناسبة الحال وموافقه".⁽³⁹⁾

ويأتي تعريف المحدثين للبلاغة واضحا، لا إشكال فيه، ففي كتاب (البلاغة الواضحة) لعلي الجارم ومصطفى أمين، يأتي التعريف الآتي للبلاغة، فهي: "تأدية المعنى الجليل واضحا بعبارة صحيحة فصيحة، لها في النفس أثر خلّاب، 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 مترادف المقام والحال المحيطين بالمخاطبين، بعيدا عن اصطلاح (مقتضى الحال)، لأن 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 التداولي الكامن فيه، فالكلام حين إنتاجه يتأثر بكلّ العناصر التي تكون مقامه من ناحية، وكذا فهمه وتحليل معناه لا يكتمل إلّا باستدعاء كلّ تلك العناصر المقاميّة من ناحية أخرى.

ويلفت الانتباه تعريفهما لعلم البيان في السياق الآتي: "ظهر لك من دراسة علم البيان أن معنى واحدا يستطيع أدائه بأساليب عدّة وطرائق مختلفة، وأنه قد يوضع في صورة رائعة من صور التشبيه أو الاستعارة، أو المجاز المرسل، أو العقلي، أو الكناية." (41) ومن المستطاع التعبير عن وصف إنسان بالكرم بأربعة عشر أسلوبا، كل له جماله وحسنه وبراعته. (42).

وهل المعنى واحد في كل هذه الأساليب؟ وما الداعي إلى تغيير الصياغة أو الأسلوب؟ والحقيقة التي لم يتنبّه لها أنّ المعنى يختلف في هذه الأساليب ويضاف إليه بحسب المقام، وتعديل الأسلوب وتغييره مع كلّ معنى دليل ذلك، فهو يخضع لمقصد المتكلم (الشاعر) من جهة وللحال أو المقام -بما فيه المخاطب (الموصوف أو الممدوح...) من جهة ثانية. فعلم البيان بهذه الطريقة مرتبط 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: "أما البلاغة فإنّ تحققها مرهون بإطار إضافي، يلزم فيه مطابقة الكلام لمقتضى الحال، بعد توفر مواصفات الفصاحة، وهنا يتم استدعاء المتلقّي ليكون شريكا في العملية الكلامية، لأنّ مطابقة الحال لا يمكن تحقيقها إلا بالنظر إلى المتلقّي وحالاته الإدراكية المختلفة كما أنّها -في الوقت نفسه- تستحضر المتكلم في حالة خاصّة، هي حاله (الوعي والقصد)، لأنّ غيابهما يتنافى مع مراعاة الحال والمقام." (44) وبلا شكّ فأبرز عنصر ومكوّن في (الحال) هو المتلقّي الذي لا تتحقّق البلاغة إلا بالنظر في حالاته الإدراكية والوعي بها، والعنصر الثاني هو المتكلم الذي ييسط ثقله في الموضوع من خلال وعيه ومقاصده.

ويعتقد محمد عبد المطلب أنّ (مقتضى الحال) هو الكيفية التي يتمظهر خلالها الكلام، يقول: "وهذه المراعاة تستلزم وجود (المقتضى)، أي الكيفية التي يكون عليها الكلام، وضبط المقتضى يتعلّق بثلاثة أقسام، القسم الأول: يتحرّك في منطقة الأفراد، أي أجزاء الجملة، وما ينتاب دوالها من تحولات نوعيّة مثل (التكثير والتعريف). والقسم الثاني: يتجاوز منطقة الأفراد إلى المركّبات، أي ما يتعلّق بالجمليتين فصاعداً، وما ينتابهما من تحولات داخلية أو خارجيّة مثل (الفصل والوصل). أما القسم الثالث: فإنّه يتحرّك بين القسمين السابقين، ويجمع بينهما، كما يلاحظ في تحولات (الإيجاز والإطناب)".⁽⁴⁵⁾

ويتساءل محمد عبد المطلب ويحيب: "ولكن ما المقصود (بمقتضى الحال) عند البلاغيين؟ المقصود به: الاعتبار المناسب للحال الذي يستدعي بالضرورة بناء لغويّاً معيّناً، فكلّ اعتبار له ناتج صياغيّ يتوافق معه، ومن هنا لا يمكن تصوّر وحدة الناتج الصياغيّ مع اختلاف المقتضيات، معنى هذا أنّ تحوّل التركيب من مستواه العميق إلى المستوى السطحي له مصاحبات توجّه حركته التعليقيّة توجيهها داخليّاً، وحتى على فرض وجود توحد في البناء السطحيّ برغم اختلاف المقام، فإنّ ذلك لا ينفي المقولة البلاغيّة السابقة، إذ-أحياناً- تعدّد المقامات ويتوحد البناء الصياغيّ، فالتعظيم والتحقير مقامان متغايران، ومقتضاهما واحد هو (الحذف)".⁽⁴⁶⁾

ويبيّن محمد عبد المطلب مفهوم (المقام)، فيقول: "واللّاف أنّ البلاغيّين لم يحصروا المقام في الإطار الخارجيّ المصاحب، بل إنهم تحرّكوا به إلى داخل التركيب عن طريق مقولتهم الدقيقة: إنّ (لكلّ كلمة مع صاحبها مقاما) وهذه المقولة تجعل المقام الداخليّ كائناً متحرّكاً، لا يعرف الثبات الذي كان له في الحالة الأولى المصاحبة".⁽⁴⁷⁾ والمقام، هنا، ما يطلق عليه بالسياق النصّي أو اللّغويّ.

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

3.3. سلطة (المقام) في بلاغة الكلام:

من الواضح أنّ كثيراً من مباحث البلاغة تتعلّق بالمقام وعناصره من المتكلّم إلى المخاطب وغيرهما، وللمقام سلطته في بلاغة الكلام، وحتى في صياغة الحدود والتعريف والمفاهيم البلاغيّة. ومن نافلة القول التأكيد على أنّ المقام يضطلع بدور كبير في بلاغة الكلام، في اللحظة التي يعدّ فيها أساساً مكيناً من أسس التداولية، ويكفي للوقوف على دوره في التّواصل اللّغويّ البلاغيّ وأثره في بلاغة الكلام رصده-تمثيلاً- من خلال ما عرف في البلاغة بمبحث (الخبر) وما يلحق به من أغراض وأضراب، يقول السّكاكي في هذا المضمّار: "وكذا مقام

الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الدّكي يغاير مقام الكلام مع الغبيّ، ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر.⁽⁴⁸⁾ وعلى سبيل التّوطئة للموضوع فقد استقرّ في عرف البلاغيّين أنّ الكلام خبر وإنشاء؛ خبر إذا صحّ القول بأنّه صادق أو كاذب بالنّظر إلى مطابقته للواقع من عدمها. وقد اختلف في فهم المطابقة، فالجمهور على أنّ الخبر يكون صادقا إذا طابق الواقع، ويكون كاذبا إذا لم يكن كذلك، إلّا أنّ للنظام (331هـ-845هـ) رأي مخالف، فقد ذهب إلى أنّ الصّدق ما وافق الاعتقاد؛ اعتقاد المتكلّم، والكذب ما خالف الاعتقاد، وإن تنافيا مع الواقع، فالمعول في الصّدق والكذب ليس على الواقع، وإنّما على اعتقاد المتكلّم في رأيه وبما استدلّ به.⁽⁴⁹⁾

وذهب الجاحظ إلى أنّ الخبر ثلاثة أقسام: صادق وكاذب وثالث لا يوصف بالصّدق ولا بالكذب، فما طابق الواقع والاعتقاد فهو صادق وما خالفهما فهو كاذب، وما طابق أحدهما وخالف الآخر فهذا لا نسّميه بالصّدق وبالكذب.⁽⁵⁰⁾ وهذا القسم الثالث، كما يرى الجاحظ، قد يشوّش على مفهوم الإنشاء الذي هو "ما لا يصحّ أن يقال لقائله أنّه صادق فيه أو كاذب".⁽⁵¹⁾ وإن كان مبحث الصّدق والكذب مبحثا عقليّا لا ترجى منه فائدة بيانيّة واضحة.

والأصل في الخبر - عند علماء البلاغة - أن يلقي لأحد غرضين؛ إمّا إفادة المخاطب الحكم الذي تضمنته الجملة، ويسمّى هذا فائدة الخبر.⁽⁵²⁾ وإمّا إفادة المخاطب أنّ المتكلّم عالم بالحكم، ويسمّى هذا لازم الفائدة.⁽⁵³⁾ لكنّ الخبر قد يخرج عن هذين الغرضين حين إلقائه إلى أغراض أخرى ودلالات جديدة، تفهم أو تستنتج من السياق ومن المقام، سياق الكلام أو الحديث، كالاسترحام وإظهار الضّعف وإظهار التحسّر والفخر والحثّ على الجّد والسّعي... وغيرها.⁽⁵⁴⁾ وهي الأغراض التي تفهم وتدرّك من سياق الكلام - ومقام وحال المتكلّم والمخاطب - لا من أصل وضع الكلام.

وهكذا نصل إلى مبحث (أضرب الخبر) الذي يتجلّى فيه دور المقام أو مقتضى الحال في صياغة الكلام، أو بعبارة نستشفّ ونلمس في ثناياها البعد التداوليّ للبلاغة، أي استعمال اللّغة/الكلام في المقامات المتباينة، على أنّ هذا الاستعمال للّغة خاصّة في المقامات والأحوال المختلفة.

وفيه يتّضح مفهوم (البلاغة) بوصفها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، أو "للاعتبار المناسب"، وهو تعريف القزويني: "أما بلاغة الكلام فهي: مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته".⁽⁵⁵⁾ كما يتّضح هذا المفهوم في غير هذا المبحث، وعلى قدر تلك المطابقة تماما ونقصانا تتشكّل مراتب البلاغة وتتكوّن منازلها، فيرتفع

شأن الكلام أو يسفّ، يقول القزويني-وهو القول المذكور أعلاه-: "ومقتضى الحال مختلف؛ فإنّ مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي. وكذا لكل 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 يؤلف الكلام ويصاف بحسب شروطه وقوانينه، وهو خصوصية تركيبية (لسانية وأسلوبية) في الكلام زائدة على أصل المراد مناسبة للمقام أو الحال متعلّق بها الغرض.

وتوضيحا لذلك، نقول إنّ إلقاء الخبر أو استعمال الكلام يراعى فيه أحوال المخاطبين الذين نتحدث إليهم، وتراعى فيه المقامات التي نتحدث فيها، فـ"مقام المنكر يختلف عن مقام الشك المتردد، وهذا يختلف عن خالي الذهن الذي لا شك ولا تردد عنده؛ لذلك وجب على المتكلم أن يراعى هذه الأحوال، فيلقي كلامه بقدر من غير زيادة ولا نقص، فإذا كان النقص عيبا فإنّ الزيادة كذلك".⁽⁵⁷⁾

فللمخاطب، في هذا الباب، ثلاث حالات، تتبعها ثلاثة ضروب من الكلام⁽⁵⁸⁾:

-الحال الأولى (خلو الذهن): يكون المخاطب في هذه الحال خالي الذهن من الحكم أو مضمون الخبر/الكلام، وفي هذه الحال يلقي إليه الخبر/الكلام خاليا من أدوات التوكيد⁽⁵⁹⁾، ويسمى هذا الضرب/الأسلوب من الخبر/الكلام ابتدائيا.

-الحال الثانية (التردد والشك): يكون المخاطب في هذه الحال مترددا شكّا في الحكم أو مضمون الخبر/الكلام، وفي هذه الحال يلقي إليه الخبر/الكلام مؤكّدا-ليتمكّن من نفسه وتزيل ما بها من شك-ويسمى هذا الضرب/الأسلوب طلبيا.

وقد جعلوا التوكيد، هنا، من باب الاستحسان.

-الحال الثالثة (الإنكار): يكون المخاطب منكرا للحكم أو مضمون الخبر/الكلام، وفي هذه الحال يجب أن يؤكّد الخبر/المضمون بمؤكّد أو أكثر على حسب الإنكار قوة وضعفا، ويسمى هذا الضرب/الأسلوب إنكاريا. وقد جعلوا التوكيد، هنا، من باب الوجوب.

فالمتكلم في هذه الوضعية التواصلية يصوغ كلامه بحسب الحال أو المقام أو المقتضى الذي يملئ عليه نوعا من الصياغة تكتيف مع الحال المرتبطة به، ومعنى ذلك أن تكون مطابقة الكلام باعتباره إفادته معنى ثانيا،

أي معنى خاصا زائدا على أصل المراد أو أصل المعنى، وهو ما يعتبره البلغاء في تراكيب الكلام.⁽⁶⁰⁾ وهو الذي ذهب إليه السكاكي- في تعريف علم المعاني- بالقول: " هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره، ليحتز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عن سواهم، لنزولها في صناعة البلاغة منزلة أصوات حيوانات تصدر عن محالها بحسب ما يتفق، وأعني بخاصية التركيب: ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التركيب، جاريا مجرى اللازم له، لكونه صادرا عن البليغ، لا لنفس ذلك التركيب من حيث هو هو، أو لازما له هو هو حيناً، وأعني بالفهم؛ فهم ذي الفطرة السليمة، مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب: إن زيدا 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 المامة لطيفة مما يلوح بها مقامها. وكذا إذا لفظ بالمسند إليه، وهكذا إذا عرف أو نكر، أو قيد أو أطلق، أو قديم أو آخر، على ما يطلعك على جميع ذلك شيئا فشيئا مساق الكلام في العلمين بإذن الله تعالى. ".⁽⁶¹⁾

ويتضح أن المطابقة المنصوص عليها مرتبطة بالمعنى المقصود من الكلام أو الغرض الذي يهدف إليه المتكلم، فـ: "يورد من أجل تأديتها الخصوصيات أو الخصائص المناسبة. وهكذا تكون المطابقة، أو البلاغة بما هي مطابقة طريقة تأدية المعنى (المراد)، أو الخصوصيات المناسبة لتأديته، والتي يقتضيها المقام."⁽⁶²⁾ ويستنتج من ذلك أن تأدية المعنى المراد بتلك الطريقة والكيفية؛ أي الأسلوب هي المطابقة لمقتضى الحال، وهي البلاغة في نهاية الأمر.

4. اختلاف المقامات ومراعاة مقتضى الحال ومقتضى الظاهر:

أقام البلاغيون علم المعاني، خاصة، على أساس مطابقته لمقتضى الحال، وقد مرّ أنه في حال الإنكار يجب التأكيد، وفي حال السؤال أو التردد والشك يحسن التأكيد، وفي حال خلو ذهن يترك التأكيد ويلقى الكلام مجردا خاليا من أدوات التوكيد، وهذا هو الظاهر.

وفي هذا الموضوع، وبمراعاة هذه الأحوال والمقامات، يتحقق مقتضى الحال، ويتحقق معه مقتضى الظاهر، تحقق شرط مقتضى الحال لأن كل حال من الأحوال الثلاثة السابقة اختصّ بكلام مختلف عن الآخر، فكلم كل مخاطب بما يلائم حاله من إنكار أو تردد أو خلو. وتحقق مقتضى الظاهر فلأن هذا المقتضى مدرك لأول وهلة.

1.4. خروج الكلام عن مقتضى الظاهر ورسوخه في البلاغة:

وتتم تأدية المعنى المراد وفق هذا الأسلوب أو ذلك بحسب مقصد المتكلم (القائل)، وما يخطر في ذهنه ويتردد في نفسه، ولكنه ولمقاصد ولأغراض أخرى قد يعدل عن هذا الأسلوب، فيترك التأكيد لما يجب له أو يستحسن، ويؤكد 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، فيؤكد له الكلام بأكثر من تأكيد. (64)

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

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

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

ومثاله قوله تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم إنّكم بعد ذلك لميتون﴾ (66)

فقوله ﴿إنكم لميتون﴾ خارج عن مقتضى الظاهر لكونه أكد بأنّ واللام والجملة الاسمية، والموت لا ينكره أحد، لكنّ النظر في سياق الآية يدلّ على غفلة الناس وعدم ذكرهم للموت-وكأنّهم منكرون له غير معترفين بأنهم سيموتون- فحال المنكر وهذا التأكيد مطابق لمقتضى الحال ومخالف لمقتضى الظاهر. (67)

وقوله تعالى في الآية الثانية من سورة التحل: ﴿إلهمكم إليه واحد﴾، وهي آية مكية نزلت في قوم منكبين لوحداية الله، خارج عن مقتضى الظاهر لتجرّده من التأكيد، وداخل في مقتضى الحال، فوحدانية الله ظاهرة جليلة لا تنكر.

4-2- خروج الكلام وعدم مطابقته لمقتضى الحال خروج عن البلاغة:

تتناقل كتب الأدب والبلاغة كلاما/شعرا لم يراع فيه قائلوه الحال التي عليها من وجه 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 (فصيحا) حسنا خلّابا، ومنه قول المتنبي لكافور الإخشيد في قصيدة مدحه بها، بلغت سبعة وأربعين بيتا، والتي جاء في مطلعها⁽⁶⁸⁾:

كَفَى بِكَ دَاءً أَنْ تَرَى الْمَوْتَ شَافِيَا وَحَسْبُ الْمَنَايَا أَنْ يَكُنَّ أَمَانِيَا
تَمَنِّيَتْهَا لَمَّا تَمَنَّيْتَ أَنْ تَرَى صَدِيقًا فَأَعْيَا أَوْ عَدُوًّا مُدَاخِيَا
إِذَا كُنْتَ تَرْضَى أَنْ تَعِيشَ بِذِلَّةٍ فَلَا تَسْتَعِدَّنَ الْحُسَامَ الْيَمَانِيَا
حَبِيتُكَ قَلْبِي قَبْلَ حُبِّكَ مَنْ نَأَى وَقَدْ كَانَ غَدَارًا فَكُنْ أَنْتَ وَافِيَا

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

أَعَالِبُ فِيكَ الشَّوْقَ وَالشَّوْقُ أَغْلَبُ وَأَعْجَبُ مِنْ ذَا الْهَجْرِ وَالْوَصْلُ أَعْجَبُ
ومنها الأبيات: (70)

وَمَا طَرِبِي لَمَّا رَأَيْتُكَ بِدَعَةٍ لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَكَ فَأَطْرَبُ
وَتَعَذَّلْنِي فِيكَ الْقَوَائِي وَهَمَّتِي كَأَنِّي بِمَدْحٍ قَبْلَ مَدْحِكَ مُذْنِبُ
وَلَكِنَّهُ طَالَ الطَّرِيقُ وَلَمْ أَزَلْ أُفْتَشُ عَنْ هَذَا الْكَلَامِ وَيُنْهَبُ

قال الواحدي (ت468هـ): هذا البيت يشبه الاستهزاء فإنه يقول طربت عتد رؤيك كما يطرب الإنسان لرؤية المضحكات. قال ابن جني (ت392هـ): لما قرأت على أبي الطيب هذا البيت قلت له: ما زدت على أن جعلت الرجل قردا، فضحك⁽⁷¹⁾. وقد ذكر عبد الرحمان البرقوقي ما هو قريب من هذا المعنى شرحا للبيت:

ومثلك يُؤتى من بلاد بعيدة ليضحك ربّات الحداد البواكيا

إذ قال: "ربّات الحداد: أي الثآكلات اللابسات الحداد-وهي ثياب سود يلبسها النساء: ربّات الحجال، والحجال: السّتور. يقول: إنك عجب من رآه ضحك، ومثلك يقصد من البلاد الثآلية ليتعجب من غرابة منظره، وتسلى به النساء الثآكلات؛ لأنهن إذا رأينه غلبهن الضحك فلهون بذلك عن الحزن والأسى، والبيت كما ترى يقرّر به ما ذكره في الأبيات قبله. قال ابن جني: وقد صرّح في هذا البت بجميع ما كان أخفاه في مدحه بقوله في إحدى مدائحه الكافورية:

وَمَا طَرِبِي لَمَّا رَأَيْتُكَ بِدَعَةٍ لَقَدْ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ أَرَكَ فَأَطْرَبُ. (72)

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

صَفَرَاءُ قَدْ كَادَتْ وَلَمَّا تَفْعَلْ كَأَنَّهَا فِي الْأَفْقِ عَيْنُ الْأَحْوَلِ

وكان هشام أخول فأمر بحبسه. (73)

ومدح جرير (ت110هـ) عبد الملك بن مروان (26هـ-86هـ) بقصيدة جاء في مطلعها:

أَتَصْحُو أَمْ فُؤَاذُكَ غَيْرُ صَاحٍ؟ عَشِيَّةَ هَمِّ صَحْبِكَ بِالرَّوَّاحِ

فأنكره عبد الملك، وقال له: بل فُؤَاذُكَ أَنْتَ. (74)

ومن ذلك قول البحري (ت284هـ) في قصيدة ينشدها أمام ممدوحه (أبي سعيد) بدأها بـ:

لَكَ الْوَيْلُ مِنْ لَيْلٍ تَقَاصَرَ آخِرُهُ وَوَشَّكَ نَوَى حَتَّى تُزِمَّ أَبَاعِرُهُ

فقال الممدوح أبو سعيد: بل الويل والحرب لك.

وغير ذلك من الكلام شعرا ونثرا الذي لم يحظ بالقبول، مع فصاحته، لإخلافه بشرط البلاغة في مطابقته لمقتضى الحال.

إن هذه التصوص الأدبية التي يدرجها علماء البلاغيون في خروج الكلام وعدم مطابقته لمقتضى الحال، ومن ثم فهي تنزاح وتعديل عن مفهوم البلاغة المعياري المتداول، تشكّل ظاهرة (اللابلاغة) في البلاغة العربية، برغم فصاحة الذصوص وفصاحة المتكلمين من أدباء وخطباء، فنصوصهم التي خالفت شروط البلاغة غير بليغة، فالمتنبي وأبو النجم وجرير والبحري في قصائدهم المشار إليها سابقا غير بلغاء. وبناء عليه فالتنص الفصيح مرتبة والنصّ البليغ مرتبة أخرى على مرتبة الفصاحة، وبتوضيح آخر:

البلاغة = الفصاحة + البلاغة.

اللابلاغة = الفصاحة - البلاغة.

أمّا الفصاحة فهي:

(الفصاحة) = الفصاحة + أو - البلاغة.

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

تلك الحقيقة التي تتجلى فيما عرضنا له ومن خلال المقام ومبحث الخبر، وقد أماط اللثام عن حضور أطراف أساسية في (التواصل البلاغي) المتكلم/النص اللغوي/المتلقي، المتكلم بوصفه ذاتا تهنّم بـ"استيعاب الدرس التبعي أو استيعاب إمكانية إنشاء الصيغ البلاغية" (75) و"أمّا المتلقي فإنّ حضوره يأتي تاليا للمتكلم من خلال استحضار حالته الإدراكية من ناحية، وحالته الثقافية من ناحية أخرى، فحال المتلقي هي التي تفرض على الصياغة تشكيلا بعينه، بحيث يكون افتقاد المطابقة ضياعا للمستهدف الكلامي، ومن ثمّ يدخل التركيب دائرة (الخطأ)، وليس الخطأ هنا بمعناه النطقي، أو حتى بمعناه اللغوي، وأمّا الخطأ بمعناه الفني الذي يحيل الكلام على

نوع من العبث الذي لا يدخل دائرة (علم المعاني) ولا دائرة البلاغية على إطلاقها.⁽⁷⁶⁾ والنص اللغوي الذي يتيح التعرض لخواص تراكيب الكلام.

خاتمة:

ويمكن التأكيد في خاتمة البحث على:

- قد حضر الاشتغال التداولي في البلاغة العربية بشكل واضح وفي كل علومها المتعارف عليها، وبخاصة (علم المعاني)، فكثير من مباحث البلاغة يحضر فيها هذا الاشتغال ويحظى بأهمية كبيرة، من خلال فكرة (مطابقة الكلام لمقتضى الحال) وفكرة (المقام) كما يتجلى ذلك في مفهوم (البلاغة) ذاتها.
- قد أتاحت فكرة (المقام) في البلاغة لعلوم جديدة كالتداولية لتشارك معها في كثير من المفاهيم والرؤى وتحدد منطلقاتها ومجالات بحثها، بدءاً من المقام والسياق ومجموع العناصر التي تشكل التواصل.
- تبين أصالة المقام في الدرس البلاغي فيما أكدّ عليه علماء البلاغة من خلال الإشارة إلى المقام، بمعنييه، والالتزام بمقتضى الحال والاعتبار المناسب، وكذلك من خلال الخروج على مقتضى الظاهر... وغيرها من الموضوعات التي لقيت عناية لدى علماء البلاغة تنظيراً وتطبيقاً، وما نراه في علم المعاني والإسناد الخبري مثال واضح لما نوّده.
- إفادة التداولية 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 التداولية في اللغة العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط: 1، 1985، ص: 183.
- 3 - خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، ص: 140. ومحمد سويقي: (اللغة ودلالاتها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي)، ص: 30.
- 4 - خليفة بو جادي: في اللسانيات التداولية، ص: 141.
- 5 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، 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 سويقي: (اللغة ودلالاتها: 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 وامتداداتها، 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 - المرجع السابق نفسه، ص: 18.
- 16 - خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية 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 - المرجع نفسه، ص: 11.
- 19 - المرجع نفسه، ص: 12.
- 20 - المرجع نفسه، ص: 14.

- 21- المرجع نفسه، ص: 14.
- 22- ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب مقارنة 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 الهادي 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- القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تح: 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: بيير 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، 1403هـ-1983م، ص: 168.

49- فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: 10، 1426-2005م، 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 وأفنانها، ص: 108.

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

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

59- أدوات التوكيد هي: إنّ، لام الابتداء، ضمير الفصل، القسم، إمّا الشرطية، حرفا التنبيه (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 الطوانسي: (المقام في البلاغة العربية)، ص: 68.
- 61- السكاكي: مفتاح العلوم، ص: 162.
- 62- شكري الطوانسي: (المقام في البلاغة العربية)، ص: 68.
- 63- مثاله قوله تعالى: ﴿واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون﴾ هود: 37.
- 64- قول الشاعر: جاء شقيق عارضا رمة... إن بني عمك فيهم رماح
- 65- فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفنانها، ص: 132.
- 66 - سورة المؤمنين، الآياتان: 12-15.
- 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 فنونها وأفنانها، ص: 61.
- 74- شكري الطوانسي: (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 (مصطفى): البلاغة الواضحة، البيان والمعاني والبدائع، 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 الهادي بن ظافر): استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط:1، 2004.
 - 6- القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م.
 - 7- جيرو (بيير): الأسلوب والأسلوبية، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء القومي، لبنان.
 - حسان (تمام): اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط:4، 2004.
 - 8- عبد المطلب (محمد): البلاغة العربية، قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط:1، 1997.
 - 9- عباس (فضل حسن): البلاغة فنونها وأفنائها، 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- نخلة (محمود 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 والمختصين في مختلف الميادين الاجتماعية والنفسية والقانونية... وهذا نظرا لاستفحال هذه الظاهرة حسب ما تبينه الإحصائيات سواء الرسمية منها أو غير الرسمية، حيث تبين أنها في تزايد مستمر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرجع اهتمام الباحثين حول هذا الموضوع نظرا لأهميته، حيث تعتبر المرأة عماد المجتمع ومنشئة الأجيال، فأى اضطراب يهدد استقرارها الاجتماعي والنفسي من شأنه أن ينعكس على تكوين شخصيتها، حيث ينتج عنه شخصية مضطربة غير سوية، وهذا له انعكاسات على كيفية تنشئتها لأبنائها، وما يترتب عنه من تداعيات على المجتمع ككل، ويمكن القول أن هذه الظاهرة الاجتماعية استفحلت كنتيجة حتمية للتغير الاجتماعي السريع الذي شهده المجتمع الجزائري، وما صاحبه من تحولات في كافة المجالات، مما أبرز العديد من المشاكل الاجتماعية التي لم تكن موجودة من قبل، وبهذه الحدة في المجتمعات التقليدية.

والأسرة بدورها لحقتها بعض التغيرات الاجتماعية والثقافية التي لم تكن موجودة من قبل، مما أفقدها بعضا من وظائفها وتضامنها وتكاتف أفرادها، فاستفحلت هذه الظاهرة في المجتمع بسبب انتقاله من نمط تقليدي بسيط إلى نمط حضري متطور، ويعتبر هذا الموضوع حقلا سوسيلوجيا خصبا للدراسات الأكاديمية، قصد تشخيص هذه الظاهرة، والوقوف على مسبباتها، واقتراح حلول للحد منها.

الكلمات المفتاحية: العنف، المرأة، العنف ضد المرأة، الهيمنة، الهيمنة الذكورية، 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 اللفظي 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، تبعا لظروف المجتمع وطبيعته، وما يحدث فيه من تغير في بنائه الاجتماعي، الاقتصادي، الثقافي، والسياسي، ورغم ما حققته المرأة من مكاسب اجتماعية خصوصا في مجال التعليم والعمل حيث يشهد مجتمعنا

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 المنزلية وتربية البناء، وكل هذا خلق لها مجموعة من الضغوطات، والتي تتسبب لها في كثير من الأحيان في تقصيرها في أداء التزاماتها المنزلية خصوصا اتجاه الزوج والأبناء، وهو ما قد ينتج عنه تعرضها للعنف، خصوصا إذا علمنا أن مجتمعنا يوصف بأنه ذكوري يتخذ من العنف أسلوب حياة لحل النزاعات والخلافات، وهذا نظرا للتنشئة الأسرية التي تلقاها الأبناء خصوصا الذكور حيث ينشؤون على الخشونة والعنف كسمة من سمات الرجولة، 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 يترتب 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 بحوالي 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 حفاظا على تماسك 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 يلجأ إليه الفرد أو بعض الأفراد اتجاه الآخرين، والقصد أو الغاية منه إلحاق الأذى والضرر بهم، سواء كان ماديا أو معنويا، وهو تصرف ناتج

عن غياب لغة الحوار الحضاري بين طرفين، ويكون الهدف من وراء ممارسة العنف هو الإكراه والإرغام والإذلال والسيطرة⁽²⁾.

كما يعرفه العالم "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، ويخلق لها معاناة جسدية أو جنسية أو نفسية 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 الانتقاص من إمكانياتها الذهنية والجسدية وصولاً للقتل"⁽⁴⁾، إذن هو كل فعل موجه ضد المرأة بهدف إيذاؤها، 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، يترتب عنه أذى جسدي أو نفسي أو جنسي للمرأة.

— **مفهوم الهيمنة الذكورية:** هي بنية مجتمعية عربية، بنية أبوية بطريكية، تظهر في أعلى أشكالها في العائلة، مثلما تظهر في المؤسسات الأخرى، وتعكس في ثقافة الأفراد وسلوكهم ومواقفهم، ومن سماتها سيطرة الأب على العائلة، فالعلاقات التي تقوم بين الأب والأم وبين الأب والابن هي علاقات هرمية، وتستخدم كأداة خطاب وسيطرة بدلا من استخدامها للتفاهم والحوار 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 مجتمعا تسوده الهيمنة الذكورية، وفق نظام أبوي 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، واتخاذها منحاً تصاعدياً، 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 نتطرق إليها فيما يلي:

__ العنف الجسدي: ويشير إلى سلوك جسدي يعرض المرأة للخطر وعدم الأمان الجسدي، 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 آثاراً واضحة على جسد المعتدى عليها، ومن أشكال العنف الجسدي نكد: الركل، الصفع، الدفع شد الشعر، الرمي أرضاً، العض، الخنق، الحرق، الجرح والظعن... إلخ⁽⁷⁾، ونجد هذا النمط من العنف يتصدر 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 اللفظي الموجه ضدهن، ولا يجدن داعياً للتبليغ عنه، كما أن الضرب غير المبرح في الغالب لا يتم التبليغ عنه، وتجدر الإشارة أن العنف الجسدي يرافقه بالضرورة عنف لفظي لذلك لا يمكن أن يحدث الأول دون الثاني.

__ العنف الجنسي: يعتبر أخطر أنواع العنف الذي تتعرض له المرأة بسبب عمق آثاره النفسية، رغم أنه لا يترك آثاراً 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 رغبتها الجنسية، وبصورة عامة فإن العنف الجنسي يكون عادة بالاعتصاب الذي يعني إجبار الضحية على ممارسة الجنس من غير رغبتها، ومن أشكال العنف الجنسي خاصة

ذلك الذي يمارسه الزوج ضد زوجته مثل سوء معاملة الزوجة جنسيا، النظر إليها للمتعة 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 وتخط من قدرها، فضلا عن المضايقات الجنسية والاستغلال الجنسي، ويتضمن العنف الجنسي أيضا إجبار المرأة على العقم وتعاطي وسائل منع الحمل وإجبارها على الدعارة والخلاعة والجماع من الدبر، وإجبارها على الجنس الفموي والاعتداء على أعضائها التناسلية أثناء الجماع⁽⁹⁾، كل هذه الممارسات الجنسية الشاذة عن ثقافتنا 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 عادية وطبيعية، ومع مرور الوقت أصبحت أكثر تقبلا وزاد عدد ممارسيها.

__ العنف اللفظي: من أكثر أنواع العنف الشائعة، والتي تعد أكثر انتشارا واستخداما داخل الأسرة وخارجها، ويعد 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، إخراجها أمام الآخرين باستخدام الألفاظ غير المناسبة والمخرجة، نعتها بألفاظ بذيئة، عدم إبداء الاحترام والتقدير لها، تحقيرها والسخرية منها⁽¹⁰⁾، وغالبا ما تتغاضى المرأة عن هذا النوع من العنف، ولا تقوم بالتبليغ عنه، ومع مرور الوقت تعتاد بعض النساء خصوصا الزوجات على هذه الشتمات والإهانات، لدرجة أنها لا تبدي لها اهتماما كبيرا.

__ العنف الأسري: من أهم أشكاله تتمثل 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⁾.

__ العنف النفسي: يكون من خلال التهديد اللفظي وغير اللفظي بالعنف ضد المرأة، والنقد الدائم، وتخطيم 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

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 مقترن 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، خصوصا إذا خضعت المرأة له، حيث يحطم نفسياتها، ومع مرور الوقت تبدأ بتقبل فكرة دونيتها، وتفقد الثقة بنفسها، وهذا له انعكاسات سلبية على شخصيتها، وعلى أسلوب تنشئتها لأبنائها.

__ 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، بتثبيت 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 ويمنعها من حق التصرف بهم، وبما أنه معيل الأسرة يستخدم هذه السلطة في التأثير على مواقفها وأراءها لصالحه.

__ العنف التربوي: يتمثل في التمييز بين الجنسين في الفرص التعليمية، حيث يعتقد الكثير من الأولياء أن تعليم الذكور أهم من تعليم الإناث، ولهذا فهم يكتفون بإلحاق الإناث بالمدارس القريبة منهم ولا يشجعوهن على متابعة الدراسة بحجة أن مصيرهن في النهاية في المنزل، ففي بعض المناطق الريفية قد يرفض الآباء تعليم الإناث لأن ذلك يؤدي حسب زعمهم إلى تفتحهن وفساد أخلاقهن⁽¹⁴⁾، لكن مع التغير الاجتماعي السريع الذي شهده 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 تؤكدته الإحصائيات الرسمية، لكن هذا لا ينفي أن هناك بعض الأسر التي مازالت تنتهج هذا الأسلوب في التفرقة بين أبنائها.

2_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... ونتطرق فيما يلي إلى أهم هذه الأسباب.

أولاً: الأسباب الاجتماعية

__ **التنشئة الأسرية الخاطئة:** بينت 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 منه المجتمع 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 قويا وقادراً على إثبات رجولته، وينبغي أن يكون عدوانياً وعنيفاً لإثبات ذلك، بينما تنشأ المرأة على أن تكون سلبية اعتمادية وتابعة للرجل، وهذا ما تتعلمه المرأة داخل مؤسسات التنشئة الاجتماعية مثل الأسرة، المدرسة، ويتم تعزيز ذلك من خلال وسائل الإعلام⁽¹⁵⁾ وبالتالي يكون السلوك العنيف هو إعادة إنتاج لما تعلمه الفرد داخل أسرته، حيث يمثل العنف بالنسبة له نمط حياة، وأسلوب لحل 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 الأمن، وانخفاض 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 لتباين 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 كإستراتيجية لإدارة الصراع بين الرجل والمرأة، ومن هذه الأمراض: العصائية، والذهانية، وأمراض الاكتئاب والهوس القهري.

- **سيكولوجية الرجل العنيف:** لا شك أن هناك عوامل ومتغيرات مرتبطة بمواقف وممارسات العنف المتخذة من الرجل ضد المرأة، مثل العامل الاقتصادي والاجتماعي، حيث تؤكد الدراسات بهذا الشأن أن زيادة حدة العنف في الأسر ذات المستوى الاقتصادي والاجتماعي المتدني، وخاصة تلك الأسر التي ينشأ فيها الرجل وسط العنف، وكثرة الأطفال وتعاطي الكحول والمخدرات، مما يجعله يلجأ إلى العنف لحل وإدارة الصراع، وبهذا السياق فإن الدراسات ذات العلاقة تؤكد أن هناك صورا نمطية وذهنية متأصلة في المخيال الجمعي 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 متدن لهذه الذات.

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

* درجة الثقة المنخفضة: تنجم بسبب عوامل اقتصادية ونفسية مختلفة، تخلق نفسية محبطة تتنازعها كثيرا 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 إنجاز التوقعات: هذا يؤدي إلى محاولة توجيه مشاعر الإحباط والفشل إلى المرأة لتجنب المواجهة مع الذات، ولكون المرأة أضعف من الرجل بيولوجيا، فتصبح موضوعا 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 تساهم في زيادة درجة العنف نحوهن، ووقوعهن ضحايا للعنف دون غيرهن، أما بالنسبة للصورة الذهنية السائدة حول سمات وطبيعة وسيكولوجية المرأة المعنفة فتشمل ما يلي:

* لديها تقدير ذات متدن.

* تعاني من اكتئاب وقلق وتتنازعها أفكارا انتحارية.

* تخشى الطلاق وتفتقد للأمان الاجتماعي.

* لديها معتقدات تقليدية بخصوص الأدوار الذكورية والأنثوية (إيمان مطلق بالأدوار الجندرية).

* سهولة الانقياد والخضوع والطاعة والاستسلام للرجل، والقبول بخرافة تفوق الرجل.

* لها شخصية سلبية ولديها شكوك حول سلامة 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 كنتاج لممارسة العنف ضدها، فتصبح دائمة الإحساس بالتعب والخوف والأرق واضطراب في النوم، لذا قد تلجأ لتعاطي العقاقير والمواد الكحولية بهدف خفض التوتر، وقد تزداد ميولاتها الإنسحابية، ومشاعر الإحباط واليأس، والملاحظ 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، وتتكون لديه اتجاهات إيجابية 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 المسيئين لزوجاتهم شاهدوا العنف بين والديهم في الطفولة أو تعرضوا للإساءة والإهمال من الوالدين، ولذلك فهم يستخدمون العنف ضد زوجاتهم لحل الصراعات الأسرية⁽¹⁹⁾.

ثالثاً: الأسباب الاقتصادية.

إن الأفراد ذوو الدخل المنخفض يكونون أكثر ممارسة للعنف ضد المرأة لأن ذلك ينتج 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 والسخط، وتضاءلت المكانة الاجتماعية للرجل، مما يساعد على تكوين اتجاهات سلبية ومشاعر عدوانية تجاه الزوجة، كما أن انخفاض الدخل يترتب عليه الشعور بالحرمان سواء المادي أو المعنوي، وكلما ازداد الشعور بالحرمان ازداد ارتكاب العنف حيث يخلق الحرمان حالة من التوتر والقلق، وللتخفيف 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 ستانكو و رادفورد (1996م) إلى أن العنف الذي يستخدمه الرجل ضد المرأة ما هو إلا تعبير عن هيمنة الرجل وتبعية المرأة في النظام الاجتماعي الأبوي، الذي يعتبر نسقا من البناء الاجتماعي من خلاله يهيمن الرجل على المرأة ويقهرها، وعلى هذا فإن الرجل يسيء معاملة المرأة جسدياً 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 الحاجة إلى الهيمنة والسيطرة والتحكم من الرجل في المرأة، وينتشر بشكل واسع في المجتمعات التقليدية الأبوية التي تعتبر المرأة مواظن 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، ويأتي 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 مجتمعاتنا نظرة دونية، فهي تفضل تحمل العنف ضدها على أن تخرب أسرتها.

خاتمة:

تعد ظاهرة العنف ضد المرأة موضوع خصبا في الحق السوسيولوجي، يستدعي المزيد من الدراسات النظرية والامبريقية، 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 خوفا من تبعات تبليغهن عن الذكر المعنف من جهة، وحفاظا على تماسك أسرهن من جهة أخرى، وتظل الصورة النمطية السائدة في مجتمعنا الذكوري التي تعطي نوعا من الشرعية الاجتماعية للذكر بالحق في تعنيف الأنثى سواء كانت زوجة أو أخت أو بنت، هو الذي يجعلها ترضخ له، ولكن الملاحظ أنه مع التغير الاجتماعي الذي شهده مجتمعنا أصبحت المرأة أكثر وعيا 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، ووسعت من هامش حريتها.

قائمة الهوامش:

1. العنف ضد المرأة الجزائرية يتضاعف، الموقع الإلكتروني: www.echoroukonline.com ، تاريخ التصفح 2018/07/16.
2. جمال معتوق، مدخل إلى سوسيولوجيا العنف، دار بن مرابط، الجزائر، 2011، ص 27.
3. نسيصة فاطمة الزهراء، عنف الأبناء ضد الآباء (عنف الفروع ضد الأصول)، ط1، 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، ط1، 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 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. العاودة أمل سالم: العنف ضد الزوجة في المجتمع الأردني، ط 1، مكتبة الفجر، الأردن، 2002 ص 30.
14. طه عبد العظيم حسين، مرجع سابق، ص 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 ص 91-92.
22. منير كرادشة، مرجع سابق، ص ص 112-113.

العولمة والدين-المدني

Globalisation and Civil religion

د. بن محمد يونس (جامعة المسيلة/ الجزائر)

ملخص:

فرضت العولمة على المواطن والشعوب أنماطا من الحياة سياسة واقتصادا واجتماعا فإذا لم يتدخل العقل القيم الفريد والدين السامح الحنيف الحق بمداينة الإصلاح والتعديل فلتت الأمور وشط الخطب في شتى الحقول المعرفية والتنفيذية. فكان واجبا تقديم رؤية شاملة عن تعامل العقل الفطري والدين الحق في توجيه تلك الحركة بالقيم العالمية التي تمثل ارتكاز النظريتين الفطرية العقلية والدينية السامحة في عقلانية الفكر وواقعية التطبيق مع الاهتمام بالجهة التسييرية التنظيمية المعبرة عن وضوح الزاوية النظرية المقيمة للقيم والشمول العليا بربطها بالميدان نفعا للعالمين وانتهاجا للصراط المستقيم بلا تعصب ولا تكلف ولا تعسير.

الكلمات المفتاحية: القيم العالمية، الحرية، دولة الإنسان، موازين القوى، الجيوسراتيجية، آليات التسيير.

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 witch 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 التقاطع بينهما بما يقترحانه من رؤى وحلول لمشاكل العصر خاصة ما يتعلق بالقيم العالمية والمثل الكونية. نطرح ذلك من خلال عرض للسياق العالمي وتبيين دور القيم العالمية المؤيدة بالحرية التي تمثل القاسم المشترك بين العقل الشريف والنقل الصحيح شكلا وفحوى ترجمة لسعة الرؤية وفعالية النفوذ في التعمير الخلافي للدنيا صبا في الأخرى بلا رهبانية ولا عزلة مقيتة. إلى جانب هذا، لا يسع المدقق الغفلة عن ذكر التوسع العسكري الجيوسياسي الاستراتيجي والامتداد الاقتصادي كتداع مباشر للعولمة ومدى علاقته بخصوصيات الشعوب ومصير اللغات مرورا بالنظام المالي الدولي المنفلت وتبادل الأموال على حساب الشعب. لتختتم الورقة بآليات التسيير وجهود التنظيم التقني بعد تحديد القواعد العامة وهو تفصيل بعد إجمال.

وعليه فإن إشكالية بحثنا تتمحور حول الأسئلة التالية:

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

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

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

2. سياق عالمي:

قبل سردنا للإطار العالمي وملابساته كلها سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، نود عرض مفهوم العولمة ببساطة وعمق ووضوح كما نراه كي يتسنى للقارئ هضم تحليلنا 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 (إيجابا وسلبا) بين دول العالم ومجتمعاتها بما يقود إلى التداعي المشترك في الآثار المحلية التي تصبح لا محالة في ظلال العولمة عالمية. وسنقدم عرضا لظروف العالم في عصر العولمة خصوصا مع تعدد وسائل الإعلام وتطور تقنياته بسرعة مذهلة.

فقد شهد العالم المعاصر ثورة عارمة في شتى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية ربطت الشعوب إيجابا وسلبا مما ولد ردود أفعال مختلفة بل على طرفي نقيض من مسألة العولمة الفلسفية الفكرية ومن ظاهرة التدويل للقضايا بأسرها خصوصا بما يمس الأمم في صلبها الإرثي ورصيداها التقليدي وثرواتها المادية الاقتصادية داعيا إلى الحماية الاقتصادية من جهة، والانفتاح كله لبراليا، من جهة أخرى. إلا أن التوسط حل فلسفي وعملي لجميع الرؤى توازنا بين إفراط وتفريط مما يلزم الحصف على اعتناق فتح الآفاق على نفسه والآخرين من جانب، مع الاعتناء بمصالحه الاقتصادية ورعاية القيم العالمية لفائدة الإنسانية دون إغفال للعادات والملابسات المحلية بلا تعقيد ولا تزم، من جانب آخر. ومن هنا كان الدين في المجتمعات المعتدة به أساسا 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 دوماً في عالم الإنسان عن نطاق التقاطع الإيجابية لاستغلالها في توحيد الآراء وإبعاد الشنآن بين الأفراد في العائلة الأمية الواحدة "الوطن" والمجتمعات المتنوعة عالمياً "بين الدول". وهذا الأسلوب يثير قضية تفسير الدين وتحديد رسالته إما بتحرير المرء والوجدان والفكر والترقية الروحية في نطاق الحريات الواسع واحترام الآخر الرفيع وإما تعنت وتعنيت وعسر وتعسير مقابل الرفق والترفق واليسر والتيسير مع النفس والغير على حد سواء. ولا جرم أن الاتجاه السامق هو بلا ريب السماح في الطرح للفكر التي لا تلغي بتاتا الاقتناع الصارم كيف والحرية بانيتها والكرامة الإنسانية راعيتها، 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 ويسر جمع المعلومات لانتقائها وفرزها بروية وحرية وعملية فاعلة وعمل فعال، ففي الثقافة يظهر خير العولمة بما أضفى على العقول والنفوس من تقديس للكرامة الإنسانية واحترام للآخر وعرض لوجهات النظر المتعارضة المتناقضة تماماً في جو من الأدب ولو سادته بعض المواقف المكهربة هنا وهناك فذلك شأن الإنسان. وهكذا يتبين عوار الاستبداد ويستبين طريق الظلم وتتجلى ظلمة الانغلاق الثقافي هنا وحتى الاقتصادي شريطة اتقاء الإفراط في الليبرالية المتوحشة الماحية لحقوق الإنسان كفرد ومجتمع والرافضة لتماسك أدنى للإنسان مع أخيه في الوطن وخارجه. ومن هنا تولد مريط الفرس بين القيم العالمية الإنسانية بلا دين وتلك التي يدعو إليها الدين المدني الحقيقي بالاحترام لأنه مقيم للغير معتبر للآخر ملزم للرضا بالإنسان في وجود الإنسان ومجتمعه الحر. فشمول الدين المدني لسائر جوانب الإنسان الأساسية نابع من تعريفه الأولي لاهتمامه بالوجود البشري وإسعاده في حرية اختياره ومسؤولية عمرانه للكون لا للأرض فحسب بزرع البر ونشر الخير محواً للشر والسوء معا في الصغير والكبير. وما دعاء الإنسانية ودعوها سوى ترجمة فعلية لتلك النداءات الربانية في الدين الحق المحرر تساؤلاً وجواباً وعمارة ونفعا للإنسان "بشراً وطبيعة" أي بعلوم الإنسان والمجتمع والعلوم الطبيعية الكونية جميعاً. وبهذا كان الاتحاد في دعم قيم الحقوق الإنسانية العالمية "حقوق الإنسان" الموجودة في "ميثاق حقوق الإنسان" الأممي (الحرية، الاحترام، السلم، الحوار، الديمقراطية - ملك الشعب لاختياره أفراداً وجماعات -، تعبيد سبل الاكتشاف، تطوير طاقات الخلق والإبداع، البحث عن الحقيقة بلا تعصب، الموضوعية، الصدق، الأمانة، حفظ العهد، الإتقان، النظام، الآداب العامة والخاصة) {الأخلاق في عمومها وشمولها}، كان الاتحاد إذن ضرورياً لمن يريد الذود عن حمى الإنسان والعناية بحقوقه كلها دون فرض ولا قسر ولا استبداد فكري خاصة ولا عملي كذلك. إن هذا وذاك ليسا إلا وجهين لعملة

واحدة هي الحقيقة في تجسيدها للفطرة البشرية وتقديمها للإعمال العقلي والتحليل الفلسفي من جانب، واستخراج المثل العليا من الدين السليم بالجمال العميم والتحرير القويم، من جانب آخر.

3. فك محل النزاع وتحريره:

كل ما سبق ذكره ينطوي تحت لواء تكريس حقوق الإنسان بتقديم القيم العالمية (الحرية، الاحترام، السلم، 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، الآداب العامة والخاصة) {الأخلاق في عمومها وشمولها}، إلا ان المشكلة تظهر أساسا في التشريع الديني المتصل بالحياة الشخصية والاجتماعية للناس بدءا من مسألة العقوبات الأخلاقية (الحدود كالرجم والجلد والقطع) وانتهاء بالأحوال الشخصية (زواج وطلاق وميراث) ومرورا بالشعائر والطقوس وكيفية دمجها في الحياة السياسية والاجتماعية للمواطنين في دولة الإنسان. إن هذا المظهر لا أو لا يكاد يطرح في المجتمعات المتدينة قديما مسيحية وإسلامية (دون اليهودية المضطهدة منذ العصور الغابرة في غياب نظام سياسي ودولة سوى عهد داوود وابنه سليمان) لامتلاكها لدول تنافح عن العقيدة بحق وباطل عبر التاريخ لأن الواقع لم يكن ورديا كما مثل للعامة والخاصة -حاشا المتفرسين المتعمقين غير المؤجلين ولا الخاضعين للخطاب الدوغمائي-، وحديثا الإسلامية ذلك أن الغرب المسيحي حل مشكلة اللائكية والعلمنة ابتداء من النهضة الأوروبية سيما مع اندلاع الثورة الفرنسية في أرض النبت البكر للكنيسة والتي قضت على أمها في فرنسا سنة 1905 (قانون اللائكية) المقصي للدين من الساحة السياسية والنطاق العمومي بين مفرط علماني إلى حد مقت الدين ذاته وبين متوسط في تفسير النص القانوني المحترم والراعي للديانات جميعا شريطة عدم اختلاطها بالسياسة كما في السابق، مما ولد أحقادا وعقما وليس ذلك فحسب بل صراعات دموية في الدين نفسه وخير مثال هو العنف وتقتيل البروتستانت على أيدي الكاثوليك « مذبحه القديس بارتيليمي 1572-la saint ».

Barthélémy

والحديث عن العلمانية في عصرنا تملئها علينا عصرنا وتعامل الأمم بين رافض تماما كفرنسا ومتوسط كبريطانيا وألمانيا والدول الإسكندنافية وأمريكا الجنوبية، وقابل بحرية كأمریکا -وشعارها في الدولار رب الراسمالية (في الإله ثقتنا) ودعاء (ليبارك الرب أمريكا) أو إسرائيل في عمومها المرتكزة على الركن الديني في بناء

كينونتها منذ القدم، ودونها كالدول المسلمة المغيبة للحرية الفعالة في تليس بالتححر الواجهي أو "ديمقراطية الواجهه ذات التسويق والاستهلاك العالميين".

4. سعة الرؤية وفعالية النفوذ:

لا شك أن هجران الدنيا وترك مآربها بطالة نفسية وجمود فكري وعقلي وخوار عملي وجرمه إنسانية واجتماعية لما لهذا الفعل من أثر سلبي بالغ في حياة الناس فرادى وزرافات، ومنه كان التصريح بالبناء الديني أساسا لتقعيد متين للخلود الأخروي المفتقر للأولى في تعميرها وفقه نواميس حركتها ماديا ومعنويا. ذلك أن توسيع الدين المدني للحياة لا ينافي التمتع بها والتنقيب عن اسرارها بشكل شامل في الإجمال والتفصيل تماما كما يجهد المخلصون من بني الإنسان في عمارة الدنيا وتيسير سبل ملذاتها المشروعة إنسانيا بشرط اتقاء حاجز ضرر البشر والإضرار بمصالحهم وإهمال قدراتهم على اختلافها درجات وتنوعها رتباً. كما أن المهتمين بشعوبهم عموماً في نطاقهم الضيق يدافعون عن مصالحهم تحت مبدأ "موازين القوى" محمودون على إسهامهم في تطوير الإنسان وترقية 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 وتحامق أو نسي نفسه في خضم صراع المصالح السلمي المشروع غير المعدم للكرامة الإنسانية ولا المعارض لنفع الآخرين. فدفاع 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 المدني يعبد طرق السلام العالمي ويوطد عرى التعاون الكوني باعتماده سياسة الأمر الواقع أو "الواقعية الإنسانية" لا "الملكية الطيفية" بفهم قوانين الإنسان واسرار تعامله مع بني جنسه أفراداً وجماعات ودولاً ومن بينها نزاع المصالح لأنها تتضارب دائماً وفق سنة التدافع أي الأنانية المشروعة والوسطية، لا المفرطة حد الاعتداء سياسة وعسكراً كالتدخل في الشؤون الداخلية للدول دون مبرر إنساني ولا شرعية دولية تحت لواء الأمم المتحدة، في أحادية غاشمة ظالمة، واقتصاداً بالدعم الاقتصادي le dumping économique للمنتوجات المحلية المنافسة للخارجية في عقر دارها، وما قاعدة "التعامل بالمثل" ببعيدة في كفالتها للانتفاع المتبادل بين الشعوب في جميع المجالات. فالعمران الديني قاسم مشترك بين الدين المدني الحق وبين المدنية العقلية العادلة لدعمهما على حد سواء للحفاظ على الكرامة الإنسانية من كل الأطراف الداخلة في معادلة الوجود الإنساني لا استثناء ممل من طرف وبدافع القوة نايا عن العدل ناهيك عن الإحسان. وبالتالي كان الدين المدني تعبيدا للخير العميم لبني البشر الإخوة اصلاً ومحتداً

ومآلا وعيشا وتسالما مع ضميممة شخصية واقتناع 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 اساس الحرية ومن اجلها دواما. نؤكد هذا ونحن نرى العالم منذ القديم في توتر للحيز على أكبر قدر ممكن من النفوذ السياسي بالجيوش والسلاح منذ عصر الإمبراطوريات العتيدة إلى ثنائية القطب بين الغرب وخاصة أمريكا والشرق متمثلا في الاتحاد السوفياتي في التاريخ المعاصر إلى أحادية القطب بالهيمنة 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 الدراويش الغافلين في الأخذ بعين الاعتبار للواقع المعيش ولترصد الدول - كما الحال في عالم الأفراد تماما- ونعني بها الطبقة الحاكمة الممثلة للمؤسسات والحكومات والتسيير والسلطة عموما دون الشعوب بالضرورة إلا فيما تبين منها جليا 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 نفثة خلاقة للحدث باستمرار بخطر انتشار العدوى من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال. فقيم إنسانية مقدسة من جهة، وميدان فطن ومتقن من جهة أخرى.

5. التوسع العسكري الجيوسياسي الاستراتيجي والامتداد الاقتصادي:

إن حب الإنسان الفطري للسيطرة وجبلته لامتلاك الأكثر أوقد الحروب المريعة 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 الخفيف (لا قولاً بل فعلاً ولا دعوة بل برهاناً عقلياً وتأكيذاً فعلياً بميكانيزمات الخير والتنظيم وآليات الإتقان والخلق). لذا نشاهد تشابك العلاقات بين الدول سياسياً واقتصادياً باستغلال السياسة للاقتصاد أي من أجل تسويق السلع ونهب الثروات والتسارع للتسلح بلا حد من جهة، وعكسه بتوظيف الاقتصاد والموارد الطبيعية للقيام بحروب وغارات خارجية، من جهة أخرى، في دوامة خراب بلا بناء وفي دائرة مغلقة من الفساد والإفساد. فما زادت العولمة الشرسة أي بمعناها 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 ومفتيهم تحت لواء الحرس الثوري والمساندة تمويلا 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 والعاقبة على أرواح الأبرياء بلا حساب، كما يشاهد في انتهاكات حقوق الإنسان عبر الغارات الجوية والحصار على المدن كما في سوريا الغوطة الشرقية (2018) وحلب قبلها (2016) بلا روية ولا شفقة لا يهلك فيها سوى الضعفاء من نساء وشيوخ وأطفال، وهذا منطق القوة والمصلحة المتوحشة. كذلك الحال في محاولة روسيا المتوحشة بمنطقها الطاغوي في غزو شبه جزيرة القرم ضد القانون الدولي وتشجيعها للانقلاب في شرق أوكرانيا لربح هذا الطرف مقابل الغرب الأوكراني الميال لأوروبا دون نسيان جورجيا التي كادت تأكلها نيران القاذفات الروسية لولا التدخل الفرنسي على يد ساركوزي. فدور العولمة هنا واضح وجلي في تذكية نار الفتنة لقرب العلاقات وسرعة تبادل المعلومات وتناقل الأخبار والتنسيق لقوى التحالف من هذا الجانب أو ذاك أي إيجابا أو سلبا وما السلب في الحقيقة إلا الطاغوي على الأعمال والمسيطر على الوضع لمن رأى ولم يغمض بصيرته بالأغراض والحسابات الدنيئة المنافية الهدامة لحقوق الإنسان. فقد وجدت تلك الأطماع منذ الأزل البشري غير أن نظام العولمة الجديد زاد من لأوائها مستغلا كل وسائل التكنولوجيا ونتائج العلوم في زراعة الشرور وهتك الأعراض وسلب الأموال بلا هوادة. لا يفوتنا في هذا السياق التلويح بالدور الأمريكي في حماية البنت المدللة إسرائيل خلال عقود أي منذ إهداء البريطانيين للشعب اليهودي بلدا فوق أعناق الفلسطينيين المتواجدين بأرضهم حقا بينا منذ آلاف السنين (كاليهود غير ان هؤلاء الآخرين هجروا منها في حركة تاريخية لا رجعية إلا بالقوانين الاجتماعية لا بالسلاح والنهب وإلا فسدت كل جغرافيا وأزيلت جميع الحدود). فقد اعتمدت أمريكا على تفاوت في مواقفها بين ديمقراطيين ممسكين بالحلل من الوسط وبين جمهوريين لا يبالون بالتصريح الصارخ للحق اليهودي في الدفاع دون الحق الفلسطيني في ولو نصف دولة (حل الدولتين المقرر أميا 1967 الذي تقر به اوريا دوما وليس بالضرورة أمريكا على طول الخط)، اعتمدت إذن أمريكا إرضاع إسرائيل مساندتها كالعرب تماما إلا أن الرعاية الأمريكية أوضح بفضل القوى الضاغطة "اللوبي اليهودي الأمريكي" في الاقتصاد والسياسية الكونكرس الأمريكي (البرلمان) والرئاسيات خاصة. كل ذلك تكتيك واستراتيجية أمريكية في الهيمنة بابتها إسرائيل على الشرق الأوسط خصوصا بقرار دونالد ترامب الأخير (2017-2018) بنقل سفارة أمريكا إلى القدس، بركان الأزمات وبؤرة التوترات من حيثة دينية في القدس والديانات الثلاث، والاقتصادية في الشرق الأوسط من خلال تواجد آبار البترول في العراق والسعودية وقطر والكويت والخليج في عامته. إنها لغة المصالح التي تملي

نفسها وتفرض أسلوبها الهمجى بلا منطق عقلي ولا خلق إنساني متلاعب فيه بالقانون الدولي الأسمى 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 مصدري 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 هاته الدول بالذات، خاصة الغرب لانفتاحه الديمقراطي وفتحته للرؤى كلها بلا خوف ولا تردد، بشاعة ترويج الاقتصاد والمال بدماء الأبرياء هنا وهناك مما ولد عند الحكام الغربيين خصوصا شعورا بالذنب يدعوهم للتفكير مرتين قبل وعند 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 الهاضمة للحقوق داخليا وخارجيا كي تحد من عدوانها وجسارتها أو على الأقل التقليل منها بأخذ المصالح المشروعة للدول المنتجة بعين الاعتبار لكن بتوسط غير محل بالحق البشري ولا مفوت لفرض تبادل اقتصادي مريح. وهو عين العقل الواعي وسطية في الفهم والتطبيق المحفز عليه فطريا وفلسفيا ودينيا مدنيا. لا يغفل، وكيف يكون ذلك، التدخل الأمريكي السافر في العراق بالحربين على يد الأب "بوش" في 1991 والابن سنة 2003، في الأولى مدا للجل للنظام العراقي قصد الاستحواذ على الكويت بادعاء حمايتها، وفي الثانية كذبا وزورا عارضته حتى فرنسا في عهد "شيراك"، تاركة العراق مهزلة أمنية وتراجعا بل إنهاكا اقتصاديا وتناحرا قبليا عشائريا بعد سقوط نظام البعث والظلم لكن بحسرة ظهور 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 والشيعية والأكراد بما يثيره هؤلاء الآخرون من مشاكل استراتيجية مع تركيا في شمال سوريا. ليس ببعيد بتاتا من هذا دور قطر في معاضدة "الإخوان" في الساحة السورية من جانب ومساندة السعودية للمتشددين في العراق نفسه، مع تحريكها السافر وقيادتها للتدخل في اليمن عبر التحالف العربي مع الإمارات خاصة بدعوى تعضيد الشرعية للرئيس المنقلب عليه من قبل الحوثيين وهم قرياء الشيعة مذهبا 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 المفعّل

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 قديما على كل حال لكن بدرجة اقل حدة، وسرع حركته في السياسة العالمية بتداعياتها الاقتصادية خاصة والثقافية، التطور التكنولوجي المذهل في القرن العشرين والواحد والعشرين لا سيما بعد الثمانينيات واكتشاف الشبكة العنكبوتية "الإنترنت" مما حول المبادلات المالية من تقليدية كلاسيكية بوقت معلوم إلى ومضات ضوئية يتم فيها انتقال الملايير من الدولارات واليورووات وغيرها من العملات الصعبة عالميا. ومثيله تماما في عالم السياسة والاجتماع والثقافة الممررة عبر قنوات الإعلام الرقمية اللامحدودة العدد فضلا عن الجرائد التي أصبحت على مرمى حجر بل برمشة 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 كبديهية إنسانية وقد كانت غريبة أو على الأقل متجاهلة حتى الحرب العالمية الثانية وما بعدها إلى أن ذاع صيتها بالحرية والديمقراطية في التسعينيات وما تلاها من سنين التثقيف وتوسع المعرفة ونشر المعلومات للعام والخاص بالنعم المعلوماتية والرقمنة في شتى أرجاء المعمورة.

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 والاستنارة بالمعرفة تحسينا للوضع الإنساني كله خاصا وعاما للانطلاق إلى عوالم أوسع والنظر إلى آفاق أرحب. لكن الابتهاج هذا بتلك القيم الرفيعة لا ينسينا البتة اتجاه الغلبة والهيمنة العالمية اقتصاديا وعسكريا إلى فرض أحادية اللغة والرؤية كواقع معيش لأن حفظ خصوصيات الشعوب من لغات وتقاليد وعادات محلية متبناة لا يمس بالقيم الكونية برعاية الحرية، بالإضافة إلى أن هناك فرقا بينا وبونا شاسعا بين ترقية المعاني الإنسانية العالمية بهدوء وتنوير وبين الإكراه المباشر كالاعتداء العسكري مثلا بذريعة 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 بالمسيطر قوة بكل دلالاتها. فمن حق كل المجتمعات أن تعتني بخصوصياتها الوطنية من لغة وعادات تضمن بها إطارا تنسيقيا وتحديدًا للهدف عامة يساعد على الانطلاق بعده إلى ثقافات أخرى تنفتح ويستفاد منها كتجارب بشرية إلى جانب العض بالنواجذ على

الأخلاق العالمية المذكورة في نصنا بإلحاح كي تتم الحسنيين طيرانا في أجواء الحرية بقيم الإنسان ورعاية حقوقه عالميا ومحليا من جهة، والتمتع بالخاص المحلي في حدوده وإبلاغه للغير في نطاق الاحتكاك البشري، من جهة أخرى. هذا الاحتكاك الذي لا ينتج سوى استفادة وراحة وعلى أقل تقدير احتراماً وحواراً وتفهماً وتعايشاً حضارياً كريماً إن لم يكن تبنياً واندماجاً بحرية لا يقهر مهما كان سببه ومهما كان قصده وأينما توجه هدفه. فمن المعلوم أن خطر انتشار المعلومات ضوئياً (تعدد القنوات السمعية البصرية والمحطات الإذاعية والشبكات العنكبوتية إلى جانب الصحافة المكتوبة ورقاً ورقمنة) يؤثر ثقافياً على العقول بكثرة المعطيات وهو قادر على التشويش الفكري خاصة على فئة الشباب والمراهقين لكنه محرك ووقود الوعي العالمي وموفر المادة الخام للمجتمع المدني اليقظ، سياسة واقتصاداً 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 عموماً) طوى أبعادها زماناً ومكاناً العلم باختصاره ونوره وبركته. ويندرج هذا كذلك في مبدأ "السلاح ذي الحدين" المطبق على الصغير والكبير في وجود البشر حسب الاستعمال وتبعاً للاستغلال، وهي مهمة الإنسان بتفعيل دور التعليم والتربية ابتداءً من البيت إلى الشارع كهواء شامل عام تسوده القيم لا بتكلف بل بعفوية تنبتها أساساً الأسرة وتوطدها المدرسة والجامعة لتعود المنفعة كلها على المجتمع في آخر المطاف. ومرة أخرى يتفق العقل السليم مع الدين القويم بمدنيته وحضارته في توسيع دائرة الانتفاع والنفع البشري احتكاكاً وتبادلاً وتواصلًا بغية الفهم والتفاهم والانسجام في تنوع الثقافات وتقديس **المشتركات العالمية** من أجل العيش في حرية الاختيار والعمل والحركة محلياً وعالمياً. هذا، واللغة هوية المجتمع ووشيجة الاتحاد وهي لب الثقافة التي تنقل بها شفويًا وكتائياً كما أن اللسان البشري الوطني دليل الحضارة التي تبني وتشيد على أصول المعارف وتفتح العقل وتفتق الطاقات، ومنه كانت العولمة في توحيد مشكوك فيه بل بين اللغة واحدة لا كتنوع لساني كمثيله البشري الخلقى وحتى في العادات والتقاليد التي لا تمس بجوهر القيم الإنسانية، بل كفرض وسيطرة فوقية لقوى الاقتصاد والعلم والعسكر منذ عهد الاستعمار على يد الامبراطوريات والجمهوريات الطاغية على الكرامة الإنسانية. فإن الفرق أولاً جلي بين انتهاج انفتاح حر ضروري للفرد والمجتمع والدولة على كل اللغات والأفكار شرط الغلبة لهاته الأخيرة دون الأولى، من جانب، وبين هيمنة بأسلوب أو بآخر للغة ما بمنطق القوة وموازن القوى كالإنجليزية والفرنسية-الفرنكوفونية، من جانب آخر. على ملاحظة أن اللغة مكتسب محايد لا الثقافة وتبني الفكر بالرغم من حمل اللغة للفكر والثقافة ضمناً. وثانياً ما بد من التفرقة بين اعتماد لغة وطنية لها تاريخها الخاص في البلاد من

القديم بممارساتها السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وبين الامتداد المحرر على لغات أخرى تعد إنجازات للعقل المتعلم لها والمطلع على ما تنقله من ثقافة وهوية تطرح على محك العقل الشريف لدراساتها والاستفادة من سميتها وضرب غثها عرض الحائط. نقول هذا بإلحاح تجنبنا لعقد هنا وهناك خاصة في الدول المستعمرة قديما المستقلة حديثا وما فيها من ضنك عقدي تجاه المستعمرين القدماء؛ فبقدر استهجان انغلاق البعض في خطاب طوباوي إيديولوجي مؤسس لوحدة اللغة (أو ثنائيتها مثلا كما في الجزائر والمغرب وبلجيكا)، بقدر ما يتعجب على اقل تقدير ممن يتبعون الغرب في كل صغير وكبير مما يتصل بالكيان الشخصي للمجتمع الممثل لخصائصه في عقد نقص مركبة تعيق التحرر ناهيك عن التحرير. فالخفيف هو من يتوسع فكرا ولغة بمنهجية العليم الحر المحرر المعمل لعقله الفارز للصحيح والخاطئ، المميز بين المفيد والضار مع الحرص على نسبية 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 تحقيقا للسلام واليمن والبركات للبشر في حركة اكتشافهم للوجود كأقصى قمة تكبر خلاق مبدع مكتشف على مر الأيام.

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

جاء العولمة التكنولوجية بالذات بتسارع الرقمنة اتجهت الأسواق ابتداء من الثمانينات على أيدي الليبراليين رئيسة الوزراء المحافظة "تاتشر" -بريطانيا- الرئيس الجمهوري "وريغان" -أمريكا- المزمين للرئيس الاشتراكي الفرنسي "ميتيراند" -بدرجة أقل حدة لاتباعه 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 فيزيائيا في الميدان من حيث الاستثمارات في كل المجالات الماسة بالحياة اليومية. فقد تزايد حجم التبادلات المالية الافتراضية l'économie virtuelle طرديا مع التقدم التكنولوجي مؤثرة جميع أنواع الربح السريع باحترام المخاطر وتجهم المهالك (خطر بريح أو خسارة وهو رهان الافتراضي) من قبل المضاربين افتراضيا مرة أخرى للسلع والبضائع كلها في الأسواق العالمية إلى جانب العملات طبعا 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 أعتاها في 2008 بما عرف "بأزمة الرهانات السكنية" the subprimes crisis في أمريكا، وامتدادها طبقا للعولمة ونظامها الدولي المترابط إلى سائر بقاع الأرض بتفاوت في الحدة والأثر وفي أوروبا خاصة لاعتمادها

-الغرب- للنظام البنكي الليبرالي الذي يؤدي حتما بهذا الصنيع المضارباتي والتهور المالي الافتراضي إلى الإضرار الحتمي بالناس وأموالهم ومدخراتهم والعائد عليهم بالوبال الضريبي كما فعل بالأزمة المذكورة آنفا والتي اضطرت الحكومات إلى إنقاص البنوك على كاهل الشعب أي بضخ أموال عمومية ملك للشعوب كي تنتشل البنوك من تحت ركامها الذي خلقتة وحضرته بنفسها وهنا التناقض المبين. لأن الرأسمالية أساس الاستثمار بتبنيها الربح غير المتوحش 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 كيفما كان ولو أنهك المجتمع هو دليل الرشاد بين تفريط وإفراط. فقد كان حريا بتلك الحكومات التي ربما أصابت في تصديها للأزمة في بدئها ومهداها غير أنها لم تتابع الوضع المالي بصرامة جدية كي توقف غلواء المضاربين في "سيتي" the city اللندنية و"وول ستريت" النيويوركية the wall street قبلي المال الافتراضي، بما تفرزه من منتجات مالية افتراضية سامية مشتقة les produits toxiques et dérivés لا تحكمها لا رياضيات ولا احتمالات بل نظم صورية وصيغ في معادلات غير واقعية تماما عنوانها الخطر والمخاطرة والرهان على حساب الميدان الحقيقي في حياة الناس. ومما يتعلق بالأمر المالي المجحف وممارسات السوق البورصوية المتوحشة بأيدي المضاربين في العملات والسلع والبضائع على اختلافها عالميا هو اختلاط نشاطات "بنوك الاستثمار والادخار" les banques de dépôt من جانب، و"بنوك التجارة"

les banques de commerce من جانب آخر. لأن ضمان فصلهما يكفل حماية الأموال المدخرة التي تعوض للمدخرين بنسب متفاوتة مطردة مع المبلغ المودع بنكيا، في حالة إفلاس البنوك لسبب أو لآخر مما يدعوها للحذر واليقظة أكثر بعكس أعمال التجارة التي يخسر فيها المتعامل والبنك على حد سواء، وهو عادي بمنطق أخذ الخطر في المتاجرة بالرضا للأطراف المتعاقدة. هذا الصنيع الجريء سياسيا والفعال عمليا (فصل النشاطين الاستثماري والتجاري) كان بادرة تاريخية قام بها الرئيس الأمريكي "روزفلت" إثر أزمة 1929 "اليوم الأسود" vendredi noir والانهايار الاقتصادي الكبير

le grand krach الذي أدى إلى تفاقم وضع الشعوب داخليا وظهور النازية في ألمانيا المتضخمة والفاشية في إيطاليا. فقد عمد الرئيس الأمريكي الديمقراطي "فرانكلان روزفلت" طوال حقبات حكمه تقريبا في خلال عشر سنوات إلى إرساء قواعد سليمة للتعامل البورصوي في الأسواق حقق بها الحق في المبادرة الاقتصادية بأشكالها بلا مساس بأموال الناس في البنوك، ومشروعه معروف للمختصين بتفاصيل نسبه التعويضية تبعا

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 محاربة عدوه النظام المالي la finance، مسلحاً بالساحة السياسية بشبه إصلاح بنكي سطحي يفصل جزئياً بين النشاطين المذكورين آنفاً، بالرغم من بعض نجاحاته لكنه ليس بالمستوى المطلوب ولا المتوقع. ولا يبعد من هذا فعل الهيئة الأمريكية لمراقبة التبادلات البورصوية المالية la SEC التي تستحي من إحراج أرباب المال في نيويورك. ونؤكد على هذا المنزلق 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 والتدهور ما يقام به اليوم 2018 بالرجوع إلى التهورات القديمة التي أخرجت "أزمة الرهن السكاني" les hypothèques في أمريكا مدرجاً معه كل العالم الغربي والنظام البنكي الدولي، بعد مرور الإعصار بفضل ضخ أموال المواطنين في البنوك لانتشالها من الغرق المالي المحقق الذي أقحمت نفسها والعالم فيه. كما يجدر بالباحث أن ينوه مؤكداً بفصل قيمة الدولار كعملة رمزية خاصة والنقد عامة (كافة العملات العالمية الصعبة منها أخصاً) عن الذهب كواقع عملي ميداني حقيقي لا افتراضي منذ 1974 تقريباً Dollar-Or مما 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 تجسيد الفكر السوي واقعا يتطلب وقتاً طويلاً وممارسة علمية بعد التنظير الحكيم بأنأة وروية ليتحول الفعل الذهني الممتد زماناً كافياً إلى ميكانيزمات ميدانية برؤية استراتيجية واسعة تؤتي في إطارها كل الثمار المرتقبة والمتوقعة سلفاً. وهو ما يحدو بالسياسيين أولي النهى إلى مراعاة نسبية تطبيق المبادئ العالمية سالفه الذكر المطلوبة عقلاً والمعتاة بها دينا مدنيا بما تكفله الحرية المسؤولة في دولة الإنسان ومجتمع الإنسان للإنسان. فهاته النظرة النسبية للأمور لا تريد المرء إلا 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) والملك أي الحكام بصفة عامة (3) والشعب صاحب القرار، لكن بعد أخذ ورد في سجال كبير وعميق ومزير سالت فيه دماء وقدمت فيه تضحيات جسيمة، إذ لم يثبت الأمر السياسي في فرنسا مثالا إلا بعد تقريبا قرن من الزمان (1789-1871) بين جمهورية وامبراطورية وإعادة ملكية حتى استتباب 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 وتجنبا للتعسف السلطوي، بالإضافة إلى (2) تقرير حق الشعب في اختيار ممثليه بحرية، وهذان مبدأ الحرية وأساسا الصرح الديمقراطي لمن يحترم نفسه من الحكام خدام الشعب حقيقة لا ديمقراطية كما هو معيش العالم المتخلف والثالث للأسف. لتكون هناك دائرة شفافة une atmosphère de transparence et de probité مصونة بالعدل والمساواة خلقيا وقانونيا عقليا ودينيا مدنيا بقيمه العريقة، وتتولد يقينا بجبوة نزهة على المستوى الإنساني المرقى دوما والمصحح باستمرار بنور النقد الذاتي منتش الخيرات والموصل إلى الغايات، في جميع أجهزة الدولة الحقبة ومؤسساتها les institutions الإنسانية المقدمة للقدوة لا الكلامية بالضرورة لكن، وهو اهم بكثير، العملية في القطاع الخاص وحتى في الأسرة ذاتها التي تساهم بدورها في الصرح الحضاري المجتمعي للأفراد والجماعة معا في دولة الإنسان وله. كل تلك الأسس المتينة والقواعد الرصينة ترسخ استمرارية الدولة de La continuité l'Etat العادلة بممارسة المنتخبين السياسيين للعلم السياسي بتفان وصون الشعب لمكتسباته التراكمية بجهد وعزم les acquis cumulés سياسة واجتماعا واقتصادا وثقافة، لتداخل الميادين جميعا تحت قبة السياسة بمعناها الأوسع. هذا من الناحية السياسية ويليه المظهر الاقتصادي في جميع ميادين المال خاصة العمومي لأنها امتلاك الشعوب والعامّة لا النخبة الحاكمة بإرادة الشعب المقرر، المولد للاجتماعي بطبيعة الحال، إذ قعد تناميا للشفافية في ممارسة العمل السياسي ومحاربة الفساد بأي استغلال كان سواء بالقوة السلطوية والمنصبية أو بالمال ومغرياته المحيطة به، مما ولد شعورا بالحس الحسائي للشخص من طرف نفسه، بجانب الردع القانوني الحازم (مراقبة ذاتية وتأطير قانوني) يدعو العامل في حقل السياسة إلى التفكير مرتين قبل ولوج هذا العالم ليكون خادما للناخبين لا خادما لأغراضه وذويه من المعارف التي خربت الذات في العالم المتخلف 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 يتكفل القضاء والراي العام الواعي المترجم في المجتمع المدني الحركي والكفؤ والفعال دون إغفال دولاب الصحافة والإعلام السمي البصري والمكتوب والمسموع 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 بحضارته ومعانيه العامة الشاملة للحياة لا قهراً وقسراً وتضييقاً بل حرية وتحرياً واختياراً 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 لبراليا كرهها تموت فيه القيم ويسحق فيه الإنسان كأمریکا في بعض جوانبها الصحية مثلاً وعنصريتها ضد السود (وهو عار لصيق بحاته الديمقراطية الفتية العظيمة)، ولا احتكار عمومياً كما حدث في الاتحاد السوفياتي وما تبقى منه من استبداد سياسي وخنق اقتصادي في كوريا الشمالية المستبدة من اب لأبن واقل منه كوبا بتفتحها على العالم بعد رفع الحصار الأمريكي عليها في عهد الرئيس الديمقراطي الأمريكي "أوباما" (2017) (كوبا دون كوريا الماصة لدم شعبها والموقدة لنار الفتة 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 الحكيمة 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 يئى يحاصر فيه الإنسان وتطوق فيه قدراته نفسياً وعقلياً وفعالياً. ومن الوسائل الرئيسة في التعامل الاقتصادي تنظيم النظام البنكي عقلاً بيناً مبني على الفطرة وموسعاً لها بالفلسفة الرشيقة ونقلها طيباً معينا على الخير وعدم هضم الحقوق لكل الأطراف المتاجرة؛ فالربا من هاته الناحية الجديدة والرؤية الخاصة لا يطرح كتحریم لنسبة ربحية معينة لا تجني على الجوانب المتعاملة، بل يعين معناه بالشر المتحاصر على إتباع المدين للدائن طوال حياته وربما مع استحالة تسديد الدين وهو استبعاد للإنسان الحر في العصر القديم وفي الحديث بعدما أبطل الرق نهائياً لحسن حظ البشر (تقريباً مع نهاية القرن

19 بالقانون لكن ليس في تلك الفترة ضرورة في الواقع). بهذه الدلالة التجديدية للربا المستبعد في كل صوره البنكية والمصنعية والتجارية محرم عقلا وشرعا لانتهاكه لكرامة الإنسان باستغلال الإنسان لأخيه الإنسان مهما تعددت الأغطية وتنوعت الأساليب لأن الجريمة واحدة. ليكون تحديد نسبة الربح والفائدة في الدين نقدا عاديا في الفطرة والعقل والشرع لاستفادة الجميع ورضاهم بلا إكراه بين، بيد أن الدولة تسهر تنظيما على تعديل المبادلات التجارية ومنها الفوائد الربحية البنكية كي لا تتطرف كما تراقب تماما التضخم ونسبه عن قرب لتحقيق التوازن. إذ من المعروف ميدانيا أن الفوائد المتغيرة *les taux variables* عبر الزمن مزمنة مرهقة لكاهل المدين إلى درجة عدم استطاعته ولو بعد زمن طويل على إرجاع الحق والمال المقترض وهي قريبة من نشاط القرض بتمويل من "صندوق النقد الدولي" *le fonds monétaire international* فضلا عن سياسته اللبرالية من تسريح للعمال كشرط للتعامل مع الدول المقترضة اللاحئة إليه مستكينة من جراء فشلها الاقتصادي وتراجعها التسييري التنظيمي. وبالتالي كانت نسبة 3 بالمائة مثلا سقفا للقرض والاقتراض وما فاقها قد يعرض المدين لخطر عدم التسديد *l'insolvabilité* للأفراد والجماعات والدول سواء، لتقع مسؤولية التصحيح الفوائدي للنسبة على عاتق البنك المركزي *la banque centrale* على غرار ما تقوم به الخزينة الفدرالية *the federal reserve* في الولايات المتحدة الأمريكية نظرا لحركة الاستهلاك في البلد وغيره من المؤشرات الاقتصادية الأخرى عرضا وطلبا *L'offre & la demande*. وهذا الصنيع الراشد كفيل بضمان الحقوق للجميع في تعاون رايح-رايح *gagnant-gagnant* يوفر على الأقل إقلاعا اقتصاديا إن لم يكن ازدهارا اقتصاديا عادلا بتحفيز الاستثمار والتصنيع والفلاحة وروح المقاولاتية *L'esprit entrepreneurial* مع توزيع الثروات على المواطنين بعدل حسب الظروف والجهود لكل فئة والاعتناء بالهشة منها لضعفها وقلة حيلتها احتراماً للقيم الإنسانية المدعومة عقلا ونقلا بلا تردد.

خاتمة:

حاولنا في هاته السطور تعيين دور العولمة والدين الحق في التحضر الإنساني الراعي للقيم العالمية بالتفاعل مع العولمة وتداعياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية في انفتاح غير مضر وخصوصية لا مخلة. وقد تنول جانب المصالح المحرك بميزان القوى بين الدول على وجه الخصوص في رعاية استراتيجية سياسية في تعاملها مع الجوار أو تدخلها في بؤر التوتر العالمية كالشرق الأوسط مثلا. وقدما أخيرا نظرة عن الاجتهاد في اقتراح آليات تعنى بحماية القيم وتجسدها تقنيا بعد إقرارها علميا ونظريا. وقد رجونا من عرضنا هذا ربط الواقع بالنظر في

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

وبالتالي نخلص من خلال هاته المدارس للعولمة والدين المدني بالآتي:

1. اتفاق العولمة في حريتها مع الدين المدني في انفتاحه ورفع قيمة الفرد المكون للجماعة بلا تضييع للمقاولاتية والمبادرة الفردانية خلاقة الحركية، من جانب، ولا تفريط في تحقيق حقوق الجماعة بعدل الواقع أخذًا بالمثل بمراعاة الميدان، من جانب آخر.
2. خطر العولمة اللبرالية المتوحشة اقتصاديا بلا نفي لفوائد التبادل العالمي بما يحقق اقتصادا وتعاملا بينيا عادلا بين الدول من أجل انتفاع العالمين بخيرهم المقتسم، ومن هنا وجب تصحيح مسار العلاقات النقدية العالمية وكذا الحد من قساوة وضراوة الأسواق المالية وتهوراتها.
3. الاعتناء بالقيم العالمية المتجسدة في بيان حقوق الإنسان الراعي للحريات والأقليات والخصوصيات المحلية توفيقا بين حب التعولم والاطلاع وتمثل المبادئ العليا للإنسان الكريم قصد فتح أبواب الاكتشاف لديه، وبين عادات محلية وهوية وطنية قومية غير عنصرية من لغة واصطلاحات اجتماعية ومعالم سوسيولوجية. فهذا انطلاق متفتح محيط بمحليات لا تتنافى مع العالميات الفطرية والفلسفية أبد الآبدین.

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 الساقي، بيروت.
- التويجري عبد العزيز بن عثمان، (2002)، العولمة والحياة الثقافية في العالم الإسلامي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيكو.
- 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 والهوية: التنوع بديل للقطيعة، جريدة الشرق الوسط 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. وهيبه 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 وصيانه، 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 نحو آثار المجتمعات التي سبقتنا وانقرضت. التراث الثقافي يلامس كل البشر، ولا يقتصر أيُّ تراث كان، في أيِّ مكانٍ كان، على المجتمع الذي ينتمي إلى هذا المكان، لأن⁽¹⁾ ما يصنعه الإنسان، مهما عظم، فهو ليس إلا لبنة في بناء حضارة الإنسان التي تنمو وتتطور، وتنتقل من جيل إلى جيل، عبر المكان والزمان.

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

فإذا كانت الثقافة، تاريخياً، هي التي أقامت الحدود بين الشعوب والأمم والحضارات؛ فهي حدود بلا جدران. لقد كسرت أسوارها الهجرات والاستعمار، والسياحة والكتب والإعلام 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؛ هاته 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... وكثيفة العمل... وباعثة على نمو 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 فينا ونعيش فيه في كل لحظة واحدة"⁽²⁾

إن التراث الشعبي هو بصمة الهوية ووشم الانتماء الذي يميز شعبا ما ويحدد أعمق مشاعره وأحاسيسه وتصوراته الإنسانية. وعلينا أن نعتقد هنا أن التراث كامن في اللا شعور الجمعي وحاضر فيه حضورا لا يدانيه حضور، إنه الخريطة الوراثية للهوية الإنسانية، تأخذ مفهوم التراث مكانه المميز في نسق المفاهيم التي تربط بحياة الناس وتاريخهم ومؤثرات وجودهم، ويشكل هذا المفهوم أحد العناصر الأساسية للهوية الثقافية عند الشعوب والجماعات والأمم. وينهمك الباحثون والمفكرون العرب اليوم في مقارنة مسألة التراث والتنمية السياحية بالعلاقة مع مختلف إشكاليات الحياة الفكرية والثقافية المعاصرة، فقد شهدت الساحة الفكرية فيضا غامرا متدفقا من الدراسات الجادة حول العلاقة بين التراث والحداثة كما بين التراث والهوية والأصالة. وتأسيسا على ذلك فقد بدأ مفهوم التراث يحتل مكان الصدارة في الخطاب الفكري المعاصر وهذا ما يؤكد الجابري بقوله: "إن تداول كلمة تراث لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن."

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

تعد عاملا مهما لإشباع رغبات السياح من خلال زيارة المواقع الطبيعية والتعرف على تضاريسها ومواردها البيئية والحياة الفطرية فيها، إضافة إلى التعرف على البيئة الاجتماعية والثقافية، فضلا 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 (المواقع والمعالم التاريخية، والأعمال الفنية...). وقد أعدت اليونسكو في عام 1972 قائمة بالتراث العالمي الذي يشمل المئات 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 والمتطور؛ فالتراث ما انفك يفتح وبشكل دائم وموسع على الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي المعاصر. هناك التراث المعماري، والآثاري، والريفي، والديني، والبحري، والصناعي، والحضري، والعلمي، واللغوي. وفي كل هذه السياقات كان الأمر يتعلق بنقل التراث من جيل إلى جيل، وكان هذا التراث يُثَمَّن في كل مرحلة. لقد أصبح التراث الثقافي يتخذ الآن بعدا آخر، حيث لم يعد قطاعا هامشيا، ولكنه يحتل قلب التنمية المجتمعية، ليس فقط في أبعادها الثقافية، ولكن أيضا 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 أضحي "التراث الثقافي" بالمعنى الواسع للمصطلح، مصدر ازدهار ورخاء أيضا.⁽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:

-**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، والمتماثلة بما فيه الكفاية لتشكيل فضاء طوبوغرافي محدد.

-**المواقع:** الأعمال التي تجمع بين بين الإنسان والطبيعة، المبنية جزئياً، والتي تشكل فضاءات مميزة ومتجانسة بما فيه الكفاية من شأنها أن تكون حيزاً طوبوغرافياً، ومثيرة للاهتمام بطابعها التاريخي والأثري والفني والعلمي والاجتماعي والتقني.

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

وعرفها الاتحاد الأوروبي للبيئة والمتنزهات 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 والجمالية 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 رافقة 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 للسياح وللناطق المضيفة، وتستوجب من جهة ثانية وقاية وتحسين فرص المستقبل".⁽⁵⁾

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

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

***العولمة** مشروع حضاري غربي متكامل البنيات، أوجده التلاقي بين التطلعات والحاجات الغربية من جانب، والإمكانات المادية الهائلة 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 فرّق بين العالمية والعولمة، فقال إن (العالمية تفتّح على العالم، وعلى الثقافات الأخرى، واحتفاظ بالخلاف الأيديولوجي، أما العولمة فهي نفي الآخر، وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الأيديولوجي).

2- التراث الثقافي: منطلق لا منغلق

2.1- 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 لماضيه 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.

بهذه الحالة، فإنّ الجيل الجديد لن يعي إلا ذلك العنصر الذي تم تسجيله، فلا يعود لأشكال العنصر الأخرى وجود مع تسارع الاندساس والاختفاء، لذا فإنّ القدر نفسه من الأهمية يجب أن يعطى لكل أشكال العنصر الواحد. والحال كهذه، فلا بد من التركيز على أن الحماية غير الحكيمة أو التدخل غير الواعي لصون هذا التراث، ما هي إلا عوامل قد تحول هذا التراث المتجدد والمتفاعل مع البيئة والمجتمع إلى تراث جامد وغير دينامي، مما يؤدي إلى فقدته ألوانا جديدة مع مرور الزمن، فتضعف 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 نعلق قائمة الجرد والحصر التي تمثل مجتمعا أو مجموعة باعتبار أننا استوفينا كل العناصر التراثية لديها، فعمليتا الحصر والجرد لا بد أن تبقىا فاعلتين، 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 وطرائق 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 والمجموعات 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، والفئات الحافظة لها، وحالته، ومن ثم استخدام المادة الموثقة لأغراض البحث فيه لفهم مكوناته. ينبغي أن تشفع عمليات تحديد ميادين الظهور بعزو عناصر التراث الثقافي غير المادي المنتشرة في البلد إلى أماكنها الجغرافية وحاملها ومجتمعاتها، وتتبعها إثر ذلك عمليات الحفظ والحماية والصون، ثم النقل، والمرحلة الأخيرة، لا تتأتى إلا بنسق تربوي تعليمي، يمكن تحقيقه إما بالوسائط 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 تكويننا

علميا، أدواته المنهجية والعلمية مصقولة، ومعرفته بالتراث الوطني معمقة، وهو قادر على اكتساب آليات العمل المنهجي التي تمكنه من الدراسات الميدانية وتجميع المعلومات الدقيقة بطريقة علمية وموضوعية. إن انخراط المجتمعات والمجموعات في عمليات التوثيق الثقافي مسألة مهمة لكشف منهجيات جديدة تمكن أفرادها من إتباعها بما يتناسب مع خصوصيات تراثهم، يضاف إلى ذلك تنظيم ورشات حول طرائق إنشاء قوائم الجرد في المجتمعات نفسها التي تحمل التراث الثقافي غير المادي، كمنهاج لتطوير طرائق 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، وتقوية العلاقة بين المجتمعات الحاملة للتراث والمعاهد المعنية بأبحاث التراث.⁽¹⁰⁾

3.2- دور المؤسسات في بث التراث:

إنخراط الشباب في عمليات حفظ التراث الثقافي غير المادي وبعثه، أمر جوهري ينبغي على الحكومات بأقنيتها المختلفة تشجيعه، عبر إقامة الحوارات العامة حول المفاهيم الاجتماعية والتربوية والثقافية للتراث، وتطوير برامج خاصة ترمي إلى التوعية حول التراث الثقافي غير المادي تحديدا 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 والطرائق الرسمية وغير الرسمية لنقل التراث الثقافي غير المادي. تلعب التربية دورا فاعلا في ذلك وبأبعاد مختلفة، وذلك بمحاولة دمجها في العملية التربوية والتعليمية، فيساعد على نشأة جيل من الشباب الواعي لتراثه، وينعكس بالتالي على وجوده الذي سيؤدي بالتالي إلى نوال أفراد حظوة ومكانة في المجتمع.⁽¹¹⁾

إن 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، كالتربية 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.

من العوامل الأخرى المساندة 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 ظروفًا مناسبة لإشراك هذه الفئات من الناس في الفعاليات التراثية، ومن هذا المنطلق ستمثل المدرسة مصدراً أو مركزاً ثقافياً لا يقتصر على تعليم المواد العادية 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 وبحث عناصر التراث الثقافي غير المادي في المناهج المدرسية، كتضمين الحرف اليدوية والغناء التقليدي والشعبي وأدائها في مواد الفنون، وربما تطوير مناهج منفصلة 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 والمختصين والمعلمين، والطلب من وسائل الإعلام بث المعلومات حول أفضل الجهود الرامية إلى تعليم التراث الثقافي غير المادي في البلد المعني، وإشهار أفضل الفعاليات الإبداعية للأطفال والشباب واستمرارية التقاليد الثقافية مما يعمل على إظهار أهمية التراث الثقافي في تطوير الشخصية وتنمية الهوية.

وقد تضطلع الهيئات 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 وإغنائها، وبالتالي التنبيه إلى أهميته، يضاف إلى ذلك ما يمكن للمدرسة أن تقوم به من تدريب للطلبة للقيام بأبحاث ميدانية حول تراثهم مهما كان مستواها، وإنشاء معرض حول ما جمعه ووثقوه، حيث سيؤدي ذلك حتماً إلى امتلاكهم الأدوات اللازمة للتعرف على تراثهم وفهمه وتقديمه وإعادة إنتاجه. ومهما تعددت الطرائق التربوية لخطط 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، وأثرها في نقل التراث وبثه، والتنبيه إلى أن تضمين التراث الثقافي غير المادي في البرامج التعليمية يجب ألا يحول دون التبنّي الإيجابي للتغيرات في البنية الاجتماعية والطبيعية في مجتمع متغير، إضافة إلى تشجيع نقل التراث بروح من التسامح في مجتمع قد تتعدد أطيافه الاجتماعية وتباين أصوله. كل ذلك ربما يقود إلى زيادة الاهتمام بالمعاني

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

2. الهوية التراثية في عصر العولمة:

1.2- التراث؛ الذاكرة والهوية

أثرت العولمة على الثقافة والشباب؛ فقد أذابت أطيافا لا بأس بها من أنماط التراث الثقافي غير المادي، وأقصتها وأجبرتها، ربما دون قصد، على الاندرا، 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، فحمايته مسألة تدغدغ 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 انسياب 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 الحقيقية، فالربط بين الهوية والتراث يؤسس لإلهام هوية محددة، ويخدم تراثا 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 الضروري أخذ 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 رئيسياً اعتماداً على ما تمّ مناقشته وبالعلاقة متلازمة مع مسألة الهوية، ولا يفوت القارئ ما قد يشوب السؤال قدراً من الحذر بنفس المقدار الذي يعتري الإجابة عنه؛ فمسألة الردّ بالإيجاب أو النفي ليست بالسهولة التي قد يندفع إليها هذا المفكر أو ذاك، إذ يستلزمها مقدارا وافرا من الدلالات والبراهين العقلية ونزوع الوقائع نحو هاته الإجابة أو تلك في محيط من الثقافات العالمية ودلالات الهوية، فمسألة تراكم تراث عالمي تشترك فيه كل أمم الأرض، قد تبدو فكرة مستحيلة يصعب مناقشتها ابتداءً، مما يضع الجواب في خانة اللاعقلاني واللاممكن ابتداءً.

فتمايز الثقافات البشرية وتغاير تراثاتها المتنوعة التي قد تبدأ من تغاير طرائق الملبس والمشرب والعادات اليومية واختلاف الألسنة واللهجات وتنوع الإنتاجات 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 لنزوع على الأقل نحو ما يمكن تعريفه بالتراث العالمي الذي يستمد أسسه من ثقافة عالمية هلامية واحدة تلغي الفروقات والحدود وتمحو تغايرات الأقاليم والألسنة ولمعتقدات والعادات؟ لا تزال الإجابة تتراوح برأينا في محيط النفي، بيد أنّ النزوع نحو ما قد يصطلح على تسميته بالتراث العالمي أو الطريق إليه -وهي صيغة السؤال- هي محل البحث.

فهل هذا النزوع 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 المنبثقة عن العولمة والتي لا يزيد عمرها عن الست سنوات، وهي ما نعرفه بالوكبيديا⁽¹⁴⁾ والتي ولّدت في القرن الحادي والعشرين وتحديدًا في العام 2001 على يد مبتكرها (جيمس ويلز)⁽¹⁵⁾ وهي ببساطة ظاهرة يمكن تعريفها على أنها (عولمة المعرفة الإنسانية لتصبح في متناول القاصي والداني وعلى اختلاف المذاهب والمناصب والأصول والمعتقدات، بحيث يمكن لأي فرد في هذا العالم المشاركة في كتابة ثقافة عالمية واحدة يستعملها ويكتبها ويصححها ويعيد تعديلها أي فرد في أي عالم.⁽¹⁶⁾

3.2 التراث والعولمة: 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 رئيسية: زيادة في التبادلات التجارية التي تعبر وتعكس انفتاحا متزايدا للاقتصادات العالمية، والدور الذي تلعبه الشركات المتعددة الجنسيات أو العابرة للحدود مما يؤدي إلى تنظيم عالمية للإنتاج، وتسريع الحركة العالمية لرأس المال، وفورية المعلومات وآنيته. "استدامة العولمة مرهونة بتوسيع تأملها وأساليب نشاطها إلى تاريخ الشعوب، وإلى تعدد أبعاد مشاكل المجتمعات في ظل العلاقات الدولية ومن هنا إذن، يجب إعادة تعريف التراث الإنساني كمصدر مشترك، في تناول الجميع، مثل الهواء، أو فضاء السير العام. وبهذا المعنى؛ يقول الباحثون إن تعريف التراث الإنساني يجب أن يُطرح من زاوية المصلحة العامة للبشرية جمعاء، وبالتالي فهي مرتبطة بحقوق الإنسان الثقافية.

4.3-العولمة والتراث: المفكر فيه واللامفكر فيه

يثير التراث العديد من التساؤلات في جدوى ونفعية توظيفه في الزمن الحاضر لاعتبارات تغير الظرف والمرحلة والعوامل المعاصرة التي تصوغ الفكر والثقافة من ناحية، ولاعتبارات التطورات العالمية في محيط تداعيات العولمة والتسارع المطرد باتجاه الحداثة وتقليص مساحات الهوية المحلية لحساب مجتمعات وهوية وثقافة 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 حضورا يصفه بعض مفكري الحداثة كحضور "شكل" أكبر منه "مضمون"؟

السؤال يطرح قضية مهمة وجوهرية تتعلق بالتراث عامة، فالتراث يتجسد في أكثر من نمط ومظهر من مظاهر الحضارة والثقافة؛ فقد يكون مفردات تقليدية في العمارة كالقوس والقبّة وأنماط بنائية، أو لباسا تقليديا محليا، أو قصة أو رواية، أو نمطا حياتيا تقليديا أو عادات وأعراف في الزواج قد لا تناسب تطورات العصر إلى مالا نهاية له من إفرازات الثقافة والحضارة في حقبة سابقة. والتساؤل يثير مسألة "إستعارة" مظاهر التراث لا "جوهره" فكيف يمكن توظيف "جوهر تراث ما" وجد أصلا لمجتمع ذي قيم ومفاهيم تعرضت اليوم "لتحولات" قد تكون جذرية؟ فالقوس والقبّة والفناء في العمارة مثلا كانت انعكاسا مباشرا لأنماط حياتية اجتماعية وسلوكية وأساليب بنائية وانعكاسات بيئية وتوارثات "عرقية"، تداولتها المجتمعات التقليدية؛ بحيث أصبحت لبنة من لبنات جيناتها الثقافية والمجتمعية، وكانت تعبيرا صادقا عن تلك المجتمعات في حقبة ما. فهل

توظيفها اليوم "كشكل" وناتج إدراجه ضمن توظيف التراث "كجوهر" في الحياة المعاصرة؟ إذا اعتمدنا على فهم المعادلة الكيميائية التي تنتج التراث الحضاري يمكن بالتالي إزاحة عبء ثقل عن كاهل التغيي بنواتج تراثية والوقوف عندها طويلا، بيد أن إشكالية أساسية في تبني هاته الأطروحة بشكل فوري ومطلق تتجلى في الأطروحة المضادة وهي أن "المجتمع بعامة والثقافة والحضارة العربية تعاني اليوم من اختلالات أساسية خطيرة تركزها العولمة والتدخلات الثقافية مع الثقافات والحضارات الأخرى في إطار ضعف عام تعاني منه كافة مناحي الحضارة العربية مع توقف عجلة التطور والإبداع. وبكلمات أخرى إشكالية التعامل مع التراث "المفكر فيه" أو ما عرف منذ أدبيات السبعينات "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 الاشكالية المعقدة 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 نتاجا أما "كفعل" من "الآخر"، أو "كردة فعل" تجاه التدخل الخارجي مع الآخر وكلتا الحالتين غدت تبلور هاته الظاهرة كإشكالية في مختلف مناحي الفكر والثقافة.

إن إصلاح ما فسد من معالم الحضارة العربية جراء الوهن والتدخلات الثقافية يمكن معالجته بالعودة إلى التراث؛ فالعودة للتراث تتخذ مظهرين عودة "احتماء" من تدخلات "الآخر" وعودة "ارتكاز"، 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 بعيدا عن تشوهات تدخلات الآخر وتداعيات العولمة وهاته العودة "الارتكازية" 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 "مصانع" إفراز التراث المعاصر بعد فهم واع للآليات التي تمّ بها إفراز التراث التقليدي بعيدا عن تدخلات العصر وتداعياته الخطيرة.⁽¹⁸⁾

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

1.4. التراث الثقافي والتنمية السياحية:

عمليات النقل الإيجابي لأي عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي، ستجد طريقها في سياق تركيبة اجتماعية قوية ومحددة المعالم، كانتقال حرفة يدوية من الجد إلى الأب ثم الابن، وربما يكون توظيف ذلك

العنصر لأغراض الكسب المادي في قطاع السياحة مثلاً أداة لإضعاف هذا الأساس الاجتماعي للنقل، لأسباب عدة. فرغم أن هناك من يعتقد أن السياحة قد تدعم البواعث الاقتصادية للتراث 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 حس 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 ستشكل أساساً للنقل وبعث التراث دون إمعان نظر في المكتسبات الاقتصادية التي تفرغ ذلك التراث من محتواه الروحي، فأى حرفي استمد حرفته وورثها عن أبيه وأجداده لا بد أن يصل من خلالها وبها إلى القدرة على إدراك أن تلك الحرفة ستلي المتطلبات الثقافية التي تجعله فرداً فاعلاً في المجتمع، فيعمل على تقوية البناء الاجتماعي ويؤكد فائدة التراث 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 التراث الثقافي غير المادي في النسق السياحي لبلد ما، ينبغي أن تحول دون أن تقوم السياحة بفصل الحرف والصناعات الثقافية والفنية المتوارثة عن سياقها الاجتماعي الأصيل الذي يمثل الحضن الدافئ الذي يمدّها بالروح والدينامية والقدرة على الانبعاث والتجدد في سياق اجتماعي متجدد أيضاً، وبذلك لا بد من السير قدماً في سبيل الحيلولة دون تصنيع التراث، والعمل على تطوير السياحة المستدامة بتوظيف التراث على نحو يحول دون المساس بجوهره الذي يضمن له الديمومة والانسحاب والانبعاث والانتقال عبر الأجيال في مجتمع بتركيبة اجتماعية قوية.

1.5- الآثار المترتبة في المحافظة على التراث:

تخلص الدراسة إلى التأكيد على أن المحافظة على التراث تشمل كلا من المواقع والمعالم الأثرية، مما يجعلها أكثر انسجاماً مع التخطيط والحفاظ على البيئة في مجموعها. 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 "الخضراء"، 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 يُحدث ثورة في السوق، والعمل والهوية؛ فمن ناحية، إن المعايير العالمية تحدد التنوع الثقافي، ناهيك عن أن إغراء العالم الافتراضي يمكن أن

يؤدي بنا إلى رفض الحاجة إلى رصد الميزات لحماية العناصر التراثية الحقيقية، مثل المباني والمناظر الطبيعية أو المواقع. 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 قدراً أوسع من المعطيات عن ماضيها قد تبدي استعداداً أوسع للمشاركة بفعالية أكبر في مناقشات حول تطوير مناطقها، أو الدفاع عن المعالم التي تكتسي أهمية بالنسبة إليها.⁽¹⁹⁾

خاتمة:

التراث كينونة حيّة في نفوسنا وعقولنا وهي مفعمة بالقدرات والطاقات الإنسانية الكامنة التي يمكن أن توظّف وتستثمر في عملية بناء الهوية والتنمية والوجود، وهذه الإمكانيات تحتاج إلى توظيف أنساق منهجية تبعد عن دائرة الخلاف والتوتر القائمة بين الاتجاهات والنزعات 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 تطبيقية بالتطبيق على محافظة الإسكندرية" المعهد العالي للسياحة والفنادق والحاسب الآلي - السيوف الإسكندرية، ص.4
- 4- ثريا فرج الرميح، السياحة المستدامة: المفهوم والاهداف، جامعة الفاتح، نقلا عن الموقع الالكتروني: <https://geopot.wordpress.com/2010/05/12/turismo-sostenibile> -السياحة-المستدامة-المفهوم-الاهداف.
- 5- منصور زويد 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 1420 هـ. فبراير 2000م، ص 38.
- 7- محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية... عشر أطروحات، 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 المحافظة على التراث الثقافي، نشر في بوابة القصر الكبير يوم: 04-08-2015. نقلا عن الموقع الإلكتروني: <https://www.maghress.com/ksarforum/4324>.
- 11- عبد العزيز ابو هديبا، مؤتمر الفن والتراث الشعبي -واقع وتحديات- دور المراكز والمؤسسات الفلسطينية في المحافظة على التراث ايام: 2009/10/06. جامعة النجاح الوطنية. نابلس، ص:03.
- 12- هاني هياجنة 'نقل التراث الثقافي المعنوي وتحديات العولمة، مجلة أقالمتنا الثقافية: 2010/01/08 الأردن، ص:05.
- 13- السيد أحمد وليد، ثنائية التراث والمعاصرة -الماضي حين ينطوي ويتحرك في الماضي -صحيفة الحياة اللندنية، 2008.

14- جيمس وويلز: رجل أعمال مبادر على الإنترنت أمريكي وشريك في إنشاء ويكيبيديا. اختارته مجلة تايم في قائمتها 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 واللامفكر 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 أنثى عبرية) لـ(خولة حمدي)

-قراءة أركيولوجية لجدلية الخفاء والتجلي-

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 البواقي-الجزائر)

ملخص:

تسعى هاته الورقة البحثية إلى فضح كيان الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنثى عبرية) للروائية التونسية (خولة حمدي) وذلك عبر النّش الأركيولوجي في الدلالات العميقة لجملة المقطوعات السردانية المشبعة بمراياها المتباينة طورا، والمتقاطعة طورا آخر.

وعليه، فإنّ مدار تقصّينا النقدي ينطلق من تساؤلات مركزية مقتضاها الآتي:

- ما أبرز تمثّلات الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنثى عبرية) لـ(خولة حمدي)؟

- ما علامات التواصل الإيجابي المنفتح في فكر الآخر اليهودي؟

- هل مبدأ (القطيعة/ التفاضل) مع الأنا المسلم حتمي في منظوره العقدي؟

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 مفهومة مصطلح (الآخر) تمفصلا عنقوديا متباينا في مختلف المنظورات النقدية له؛ إذ «يختلف من مكان لمكان ومن زمان لزمان، ومن ميدان لميدان، فالآخر في المجال السياسي يختلف عن الآخر في المجال الديني، وعن الآخر في المجال الثقافي، وإن كان يجمع بينهم رابطان، أولهما أنه كل مغاير لأنا والثاني هو معاناة الأنا منه»⁽¹⁾، في حين يرى بعضهم أنه يشكّل مفهوم الغيرية أو المقابل لـ (الأنا)، «كما يقصد به الأنا الأخرى التي ليست أنا. كما تحيل على الذات الغيرية الأخرى التي تواجه الأنا والمختلفة عنها دينيا وحضاريا ولغويا، مما يعرضهما لعلاقة ثنائية ضدية قد تكون تارة إيجابية وقد تكون تارة أخرى سلبية»⁽²⁾.

ولقد اعتبره بعضهم «الكليّة المزدوجة للكينونة الذاتية وتقويضها في الآن نفسه، وهو يتداخل ويتمرأ في سلسلة غير منتهية، تبدأ من أدقّ الانشطارات الذاتية في علاقة الذات بالذات، عبر زمن شديد الضآلة، ولا تنتهي إلا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان فالفرد يمكن أن يكون آخر حتّى بالنسبة إلى نفسه قبل مدّة قصيرة، ويمكن أن يتحوّل إلى آخر بعد مدّة قصيرة أيضا. وكلّ شخص هو آخر بالنسبة لأيّ شخص على وجه الأرض»⁽³⁾.

ويضيف الناقد (عبد الحميد شاكر) ملمحا مهما لـ (الآخر)؛ والمتمثّل في رؤيته من زاويتي (القرب / البعد) معا؛ إذ نجده قائلا: «قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا. وقد يكون صديقا وقد يكون عدوا. وقد يكون عدواً نفكر في أنسب الوسائل للتعامل معه»⁽⁴⁾.

كما نجده منوها لقضية مهمة تتعلق بكيفية تعامل المبدع مع ثنائيّتي (الأنا / الآخر) داخل عمله الأدبي؛ أي في طريقة دمج المعطيين (الواقعي / الخيالي) فيه؛ حيث نلفيه قائلا في هذا الصدد: «هنا تعمل حواس المبدع بطريقة انتقائية. فليس كل ما تتلقاه الحواس يصلح مادة للعمل الفني. كثير من الأشياء تخزن في الذاكرة: ملامح الأشخاص. طرائف كلامهم. تعبيرات وجوههم. إشارات أيديهم. تفاعلات البشر ومواقفهم. تغييرات الطبيعة والاجتماع. صراعات الإنسان مع البيئة. ومع الذات والآخر. ثم يحاول المبدع تنظيم كلّ ما سبق بشكل جديد»⁽⁵⁾.

ولا مرأ في أن يكون هذا المعطى النقدي مستجيباً مع مقولة الروائية (حمدي خولة) في رواية (في قلبي أنثى عبرية). -مدار قراءتنا ونقدنا-؛ فنها مشددة على هذا المرتكز الثنائي التعاضدي؛ والمتمثل في وضع المسحة الخيالية على جسد الحكاية الواقعية؛ إذ نقف عند قولها، الذي نصّه الآتي: «هذه الرواية مستوحاة من قصة حقيقية. خطوطها العريضة تنتمي إلى الواقع، وشخصياتها الرئيسية كانت/ ما زالت أنفاسها تتردد على الأرض. لكنّها لا تخلو من مسحة خيال مقصودة. إمّا احتراماً لأسرار وخصوصيات شخصية لا يجوز كشفها، أو سدّاً لغرات في القصة الحقيقية، سكّنت عنها صاحبها أو تحديداً لتفاصيل وحيثيات الأحداث»⁽⁶⁾.

بناءً على ذلك، فإنّنا سنسعى إلى الكشف عن مرايا الآخر اليهودي داخل رواية (في قلبي أنثى عبرية) للروائية التونسية (خولة حمدي)؛ والذي مثل بنية مركزية في هذا العمل السردي، إذ تنبني معالمها عبر ثلاث (الدين/ الحرب/ الحب) وفيه تجاذبات ثنائية بين الأنا المسلم (ربما/ أحمد) والآخر (جاكوب/ ندى) اليهودي. وما دامت الورقة البحثية مسلّطة الضياء صوب الآخر اليهودي، فإنّنا سنجتهد في استنطاق بعض المقطوعات السردانية المعبرة عنه -تمثيلاً لا حصراً-، قصد الحفر عن الدلالات العميقة المضمّنة فيها، وذلك عبر تجلية إشكالتين بحثيتين نصّهما الآتي:

- ما مدار الخفاء لثنائية (التسامح الظاهري/ العداء الباطني) في رواية (في قلبي أنثى عبرية)؟

- وما علامات التجلّي لثنائية (التواصل المنفتح/ التفاصيل العدائي) فيها؟

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

1.1-التسامح الظاهري

شكّلت بنية (التسامح) في رواية (في قلبي أنثى عبرية) محورا مهما؛ فهي مكوّن قيمي نصّت عليه الشرائع الدينية ورفعت لواءه النفوس النقيّة الصفيّة الانسانية. وهو الأمر الذي وقفنا عنده في مقطّعات سردانية عدّة ومنها اللقطة التسامحية بين الآخر اليهودي (جاكوب)، والأنا المسلم (الطفلة ربما)؛ حيث وضعتنا الساردة أمام مشهد إنساني نموذجي هويّتين متباينتين عقيدة وواقعا؛ إذ نجدها قائلة: «اقترّب منها مبتسما وهو يتحسّس قطع الحلوى التي استقرّت في جيب سرواله. تناول كّفّها وانحنى يقبّل خدّها في حنان، وهو يدسّ قطعة الحلوى في كّفّها الأخرى»⁽⁷⁾.

فهنا، تتجلى معالم التسامح في ذلك الجسر التواصل الهادئ المفعم بالموّدة، والذي أقامه اليهودي (جاكوب) تجاه الطفلة المسلمة اليتيمة؛ وهو الأمر الذي يستشف دلاليا من (الدوال/ التراكيب) المركزية الآتية: (مبتسما/ انحنى/ يقبّل/ حنان/ يدسّ قطع الحلوى في كفّها).

ولعلّ قولنا بالتسامح الظاهري في هذا الشاهد مردّه أنّ هاته الشخصية اليهودية لم تتنازل داخليا عن ترسيم خارطة التفاصيل والانفصال مع الذات الغريبة؛ لأنّ هذا المعطى القيمي له ما يبرّره؛ إذ إنّ المعاملة الحسنة والعطف، والسخاء الذي أبداه لها كان معقودا بتلك الوصيّة التي تلقاها اليهودي (جاكوب) من والدتها قبل وفاتها وهذا ما نقرّوه في مقولة الساردة: «كانت والدتها قد أوصته بالحفاظ على دينها، وعدم محاولة التأثير عليها. وهو يفعل ما بوسعه حتى يحترم وصيتها، ويؤدي الأمانة على أكمل وجه. كانت والدتها تأخذها معها أيام الجمعة إلى المسجد لحضور الصلاة والدرس الذي يليها، لذلك لم يفكر مطلقا في حرمانها منها. كان يأخذها بنفسه، ثم يكتفي بالاستماع إليها وهي تحدّثه عمّا تتعلّمه 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:

تختفي الصورة العدائية المباشرة الصريحة للآخر - جاكوب - خلف ستار الاستهتار بشعيرة الصلاة، التي تمارسها الأنا المسلمة - الطفلة ربما -؛ وهذا ما يجلّيه المقطع السرداني الآتي: «ألقي الفتاة تجلس على سجاداتها، وتمسك بين يديها كتابا. كانت تقرأ منه بصوت رخيم وبخشوع مؤثر. كتاب قرآن. لبث جاكوب يتأمّلها في صمت وقد انتابه إحساس غريب. لم يكن يصغي إلى الكلمات التي تنطق بها. لكن ترتيلها كان ذا لحن شجيّ لامس جدار قلبه القاسي. انتبه حين توقّفت عن القراءة. أغلقت كتابها، والتفتت إليه مبتسمة، فبادرها: ما الذي تفعلينه في مثل هذا الوقت؟ استيقظت لصلاة الفجر... هاه؟ هل هي صلاة جديدة»⁽⁹⁾.

فهنا، نقرأ الخطاب التهكمي المستهتر في دال (هاه)؛ والتي تعطي دلالة سلبية لهاته 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 أصم، إذ لم يلقوا بالا لمخاطبيهم، ولم يتركوا منفذا للتواصل والمحاورة وعرض الحجج المقنعة.

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

1.2- التواصل المنفتح:

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

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

فهنا، أبرزت الساردة الصورة الايجابية لليهودية الهادئة المنفتحة على الآخر، والعليمة بالقيم السمحي، التي نشرتها الديانات السماوية، والتي تعطي مكانة للإنسان؛ الذي أنشأه الله في أحسن تقويم، واستعمره في هاته المعمورة الرحبة الفسيحة.

2.2- التفاصيل العدائي:

إنّ الولوج إلى فضاء الانفصام العدائي اليهودي يجعلنا نقف بداية عند عتبة الهشاشة 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 عصبيّة المزاج، لا تنصاع للسلطة الأبوية. فهي تفضح باطنها معالم الأسرة اليهودية المتضادة مع نظيرتها المسلمة المرتفعة عنها قيميا وتربويا. وهي القضية التي نقرؤها جليّا في ذلك الحوار المشوّ والمعتّم بين قطبي الأسرة اليهودية (جاكوب / تانيا)، والذي نصّه الآتي: «كظمت تانيا غيظها بصعوبة، وقالت وهي تمسح يديها في منديل المطبخ: لم يعد لدينا لحم... وحين عدت لم أجذك في البيت حتى أطلب منك شراءه... لذلك فقد أعددت حساء الخضروات. رمت المنديل جانبا، وغادرت المطبخ في خطوات عصبيّة. تبعها جاكوب في ارتباك، وهو يقول مخففا: لا عليك... لا بأس بحساء الخضر... الأطفال يحبونه على كل حال! لم تلق تانيا بالا لتبريراته، ومضت في اتجاه غرفتها، ولم تنس أن تغلق الباب بقوة وراءها. تنهّد جاكوب، وهو يهزّ كتفيه في تسليم»⁽¹²⁾.

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

كما تتجلى هاته الزلزلة الأسرية في أفول وتلاشي وهج الحب بين الأب وطفليه؛ وذلك بحكم انزاعهما عنه حيث تنقل لنا الساردة هاته الفجيرة المدوّية، فتقول: «ليس هناك والدان في العالم لا يحلمان بطفلين من

العابرة كما هو حال طفليه؟ لكنّه في نفس الوقت يدرك أن ذكاءهما واهتماماتهما المتطورة يجعلانهما يستغنيان عن حبّه ورعايته. فهو يعلم أنّه لا يمكنه تقديم الكثير إليهما، عدا شراء الكتب وتوفير الأجواء المناسبة للتحصيل العلمي»⁽¹³⁾.

بهذا، يتبيّن بوضوح غياب الوصال والتواصل الحميمي بين الأب وأبنائه، وبالتالي تلاشي المركزية الأسرية والتيه في فضاء الهامش الانعزالي. ولعلّ ما يؤجج هذا البعد الإقصائي لهاته الشخصية اليهودية داخل عرصات بيتها ما جاء بيانه عند الساردة وهي ترسم الصورة الحميمية المشرقة بين (الآخر/ جاكوب) (الأنا/ ربما)، وغياها داخل كيان الآخر إذ نلفيها قائلة: «تسارعت نبضاته أمام اعترافها البريء، الذي اخترق قلبه وزلزل كيانه. كان يعلم أنّها تحبّه وتعتبره والدها (...) في وقت يفقد فيه حب وعطف أسرته الحقيقية»⁽¹⁴⁾.

وفيما يتعلق بالعدائية العقدية عند الآخر اليهودي، فإنّ الرواية قد صوّرت لنا تفاصيلها؛ وذلك عبر التفاصيل الذي شيّدته اليهودية (تانيا) زوج (جاكوب)؛ فهي ترى في الطفلة (ربما) المسلمة العدو المركزي لها ولأسرتها؛ خاصة مع تلك الاستزادة الدينية التي حظيت بها (ربما) عند شيخها في المسجد، وقراءتها المتعمّقة لتعاليم دينها الإسلامي؛ وهذا ما يجلّيه الشاهد السردى الآتي: «لم تتقبّل تانيا تماما وجود ربما بين أفراد العائلة. فهي تبقى بالنسبة إليها دخيلة ولن تصبح يوما من أصحاب البيت»⁽¹⁵⁾.

ولعلّ ما يؤكّد هذه الرؤية النقدية، هو تلك الخطوة التي ظفرت بها الطفلة (ربما) حينما ولجت إلى هذا البيت اليهودي لتتربّى في كنف (جاكوب)، وهذا ما طالعه لنا الساردة بقولها: «نشأت ربما بين أحضان عائلة جاكوب اليهودية وهم يعتبرونها فردا منهم (...) وكان جاكوب أكثرهم تعلقًا بها وحبًا لها. كان شابا في الثانية والعشرين من عمره حين دخلت ربما ذات السنوات الخمس حياته. فصار يقضي جلّ أوقاته معها. يلاعبها ويداعبها، يقرأ عليها القصص والحكايات، ويستمتع بانفعالاتها البريئة وضحكاتهما العفوية (...)، ويسعدها أن يمنحها حنان الأب الذي تفتقده»⁽¹⁶⁾.

وتتمّ لهاته اللوحة العدائية للآخر اليهودي، فإنّنا نجد (جاكوب) مستنكرا تلك التعاليم الدينية، والتي ظلّت الطفلة المسلمة (ربما) متقيّدة بها؛ وهي في عرفة -أي التعاليم- شكل من التصرفات المستفزة المؤرقة، والتي كانت ثمارها (ارتداء الحجاب)؛ حيث رآه بمثابة المعول الذي سيهدم أركان بيته اليهودي، أو ربما الفزاغة التي ستجبر عائلته على هدم معتقده وهي القضية التي استنبطناها من المقطعة السردانية الآتية: «لكن شيئا آخر

كان يشغل جاكوب ذلك المساء غير الحسابات والطلبات. كانت الأمور تسوء بينه وبين تانيا يوما بعد يوم، بسبب حجاب ريما 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/ريما) حيث لم يتوان الآخر في إقامة حاجز التفاصيل غير المبرر مع الأنا المحافظ 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 كثيرا ولا أريدك أن تذهب إلى النار. ولكن يا صغيرتي... ألم نتفق أنّ لك دينك... ولي ديني، ونحن نؤمن بإله واحد؟ أومأت 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 أنّه رجل متعصب... ربّما من الأفضل أن تنقطعي عن دروسه ونبحث عن شيخ آخر أكثر انفتاحا على الديانات الأخرى. لكن ريما أطرقت في هدوء، وقالت في حزن: بل القرآن هو الذي يقول ذلك. نهض جاكوب من فوره ولم يعلّق... لكنه أدرك أنّ ريما دخلت مرحلة جديدة في تعاملها مع دينها، مرحلة النقاش ومحاولات الإقناع، وهو لم يتجهّز لمواجهة هذه المرحلة بعد»⁽¹⁸⁾.

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

وبخصوص المؤشر الآخر المثبت في جملة (لم يتجهّز لمواجهة هذه المرحلة بعد)، فإنّ دلالاته الباطنية الضمنية تفصح عن عدم جاهزية الآخر اليهودي للمحاورة والمناظرة؛ والتي تنبئ بمشاشته المهتزة؛ فهو يفتقد لحسن المواجهة في مجال المناقشة عن معتقده.

وفي ختام هذه القراءة النقدية لتمظهرات الآخر اليهودي في رواية (في قلبي أنثى عبرية) للروائية (خولة حمدي) فإننا نخلص إلى أنّ الثيمات المركزية بما تمحورت عبر ثنائيتين متضادتين هما: (التواصل/ التفاضل) بين الأنا المسلم والآخر اليهودي؛ إذ أبانت المقطوعات السردية المستشهد بها عن حيثيات مهمة تكتنفها الذات اليهودية؛ ذاك أنّها تملك بعض المؤشرات الإيجابية، والتي مكّنت الأنا المسلم من التقاطع والتجاوب 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 تتأتّى عبر الآتي:

- ✓ سعت الروائية إلى بيان وميض الصورة الإيجابية للآخر اليهودي، والمتمثلة في شخصية (ندى) -تخصيصاً- وبعض ملامحها عند (جاكوب)، وذلك نقيض الصورة السلبية الجبرية القطعية الجازمة المحفورة في تجاعيد الذاكرة العربية المسلمة.
- ✓ كان الإطار التسامحي الانفتاحي التواصلية بين (الآخر اليهودي)، و(الأنا المسلم) أحد أعمدة الثالوث الذي ارتسمت معاملته في متن الرواية؛ ولربما يكون هدفاً نبيلاً لمدّ جسور الحوار مع الآخر بعيداً عن الاندماج الكلّي معه.
- ✓ ظلّت نبرة العداء العقدي واضحة صارخة في فكر اليهودي؛ وهي ليست بالمؤشر الجديد في الذاكرة الجماعية المسلمة؛ إذ تناولتها الأقلام الأدبية والتاريخية والدينية في هذا الإطار المعتمّ المحموم.

قائمة الهوامش:

- 1- شيمة محمد الشمري، الآخر بوصفه أعمى: قراءة في أدوار الجماعة المهتمشة في رواية ((نزل الظلام))، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2011، ص221.
- 2- أبو المعاطي خيرى الرمادي، مفهوم الآخر في الرواية المصرية المعاصرة، ضمن كتاب: تمثيلات الآخر في الرواية العربية مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2011، ص45.
- 3- سعد البازغي، مقارنة 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 أنثى عبرية، (د.ط)، دار كيان، الهرم، 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.

18-المصدر نفسه، ص18-19.

قائمة المراجع:

- 1- خولة حمدي، في قلبي أنثى عبرية، دار كيان، الهرم، مصر، (د.ط)، 2013 .
- 2- سعد البازعي، مقارنة الآخر، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1999.
- 3- عمرو عبد العلي علام، الأنا والآخر: الشخصية العربية والشخصية الإسرائيلية في الفكر الإسرائيلي المعاصر، دار العلوم القاهرة، مصر، ط1، 2005 .
- 4- مجموعة من المؤلفين، تمثيلات الآخر في الرواية العربية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1 2011، جزائري المعاصر"، 05 مارس 2018 جامعة أم البواقي، الجزائر.

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

د. عزوز هني حيزية (جامعة سعيدة/ الجزائر)

ملخص:

إذا كان الأدب ضربا من ضروب النشاط الإنساني الواعي، فإن طبيعة المسرح تكسبه قدرة أكبر على التأثير في المتلقي، لأن العرض في جانب من جوانبه احتفال يقوم على المشاركة الإنسانية على نحو ينتج تفاعلا قلما نجده في الفنون الأخرى، وقد أدرك الفنانون هذه الحقيقة فعملوا على توظيفها بواسطة تقنيات المسرح الملحمي، فتجاوزوا بذلك النموذج الموجود والخطاب السائد لتعرية الواقع.

لقد أدرك "برتولد بريخت" المؤلف المسرحي والمخرج الألماني أن المسرح في صيغته الأرسطية يتوسل بمواضيع محافظة وتقاليد جمالية ثابتة، تصبوا إلى تكريس الوضع القائم وتغريب الطبقة المقهورة عن همومها الحقيقية، وكان الطريق لإبداع مسرح ثوري يعني تقويض الشكل التقليدي لتثوير المتلقي ودفعه إلى التغيير بواسطة تقنية التغريب التي تنبع من بنية النص المكتوب لتتنقل في مرحلة ثانية إلى العرض المسرحي بوسائله الكوريجرافية والسينوغرافية المختلفة.

ومع نشوء المجتمع الحديث وعبر تحولات القرون الحديثة في أوروبا، ظهر المسرح سلاحا شديدا للدفاع 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 تقديم صورة كلية تحيط بأبعاد المجتمع.

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

الملحمية وعبر قنوات جعلت مسرح كاكي يقتفي آثار المسرح العالمي عن طريق الاقتباس والجزارة 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 كاكي مسرحية ديوان القراقوز والتي سأقوم فيها بالتحليل وتقديم عمق التأثير الغربي فيها، كما يركز التحليل على الوسائل الفنية التي استخدمها كاكي.

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 back ground.

Kaki,s epic experience is considered as one of the most significant experiences ,this latter reveal 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 him self and his out standing 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 الرحمان كاكى" من أبرز الكتاب الباحثين عن أشكال جديدة للمسرح، واستمر يبحث ويقدم الأشكال الجديدة، لقد آمن بأن المسرح وسيلة فنية ووسيلة نضال، استطاع أن يحول أشخاص الحكايات والأساطير إلى شخصيات درامية، وتوصل إلى خلق علاقة حميمة بين المكان وبين الإنسان، وإذا أردنا أن نلقي نظرة على مسرح كاكى فإن أول ما يلفت انتباهنا تشابه النصوص المسرحية بينه وبين الكاتب الألماني "بريخت" مستعينا بعدة تقنيات ملحمة 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 العشرينيات ظاهرة تنازع المسرحيون في ألمانيا وفي خارجها واستطاع "بريخت" بذكائه أن يتصدر زعامة هذا المسرح الجديد في ألمانيا وأوروبا، ومن أجل ذلك استند "بريخت" في تجاربه على أساس فكري ثابت هو إيمانه بالماركسية الذي جعله يضع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية مركز اهتمامه في فنه، قد غدا ثائرا على النظام الاجتماعي الذي تردت أوضاعه، ومن هنا فقد نبغ شكل المسرح الملحمي من ضرورات فكرية واجتماعية هي وليدة التغيرات السياسية والاقتصادية التي عاشها الإنسان، مستعينا بعدة تقنيات أهمها تقنية التغريب.

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

يؤدي هذا التعديل في آلية العمل الدرامي إلى تعديل موقف المشاهد الذي لم يعد ذلك الشخص المستهلك للعرض المسرحي، وإنما أصبح عنصرا منتجا في العملية الإبداعية، فالتغريب عند "بريخت" لم يكن مبدأ جماليا وحسب، وإنما كان موقفا إيديولوجيا وسياسيا 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 وسيلتين يعبر م خلالها الممثل نحو التغريب، مستخدما وسائل كثيرة كاستخدام السرد والتقطيع للأحداث وتوظيف اللافتات وشاشة السينما والاعتماد على الراوي وكسر العلاقة الأحادية بين الممثل وبين الشخصية، وإعطاء فعالية للحركة التي تكشف المنبت الاجتماعي للشخصية المعروضة.

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

اقتضت الضرورة البحثية في هذا العمل، لإزاحة الستار عما يشاع حول قضية هوية المسرح الجزائري والبحث في تأصيله، حتى يتسنى لنا إبراز مقومات وسمات هذا القالب الجديد، وفحص تجربة "ولد عبد الرحمان كاكي" المسرحية التي واكبت خلاله مرحلة نضج المسرح الجزائري ومروره من مرحلة التقليد إلى مرحلة البحث عن هويته الفنية الأصيلة، كما واكبت أيضا التطورات الهائلة والتحولات العميقة التي عرفتتها التجربة الدرامية العالمية.

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

تعد المصادر التي استوحى منها كاكي أعماله المسرحية هو لجوءه 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 عناوين المسرحيات وكذا أسماء الشخصيات الأجنبية واستبدالها بأسماء شخصيات جزائرية، بالإضافة إلى تغييره في الهيكل الكلي للمسرحية وإعادة كتابتها من جديد، حتى تظهر وكأنها مسرحيات جزائرية شكلا ومضمونا، وتتجسد هذه التجربة في مسرحية "ديوان القراقوز"، ويذكر كاكي بأنه عندما كتب هذه المسرحية "... بحثنا عن وسيلة تعبيرية خاصة بنا، قمنا بجولة عابرة، وصلنا إلى البندقية وجدنا الطائر الأخضر للكاتب الايطالي المسرحي سنيور كارلوجوزي، الذي كتب الكوميديا المرتجلة وأخذ فكرتها من قصص ألف ليلة وليلة، تناولنا هذه القصة العربية من أجل الضرورة المسرحية، فأخذنا التركيب الدرامي للمسرحية -سرق السارق، العدالة تحققت وابتكرنا ديوان القراقوز"⁽¹⁾.

ولم تكتف عملية الاقتباس عند كاكي على الأخذ من الفكر الأجنبي فقط، بل تعامل مع التراث فاستلهم وأبدع فيما أخذ منه، فلعب وعي كاكي 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 "وتعد تجربة كاكي في العمل المخبري الذي يسمى ما قبل المسرح والتي استمرت عشر سنوات 1951-1961 التجربة الأكثر نجاحا في اكتشاف نموذج لمسرح جزائري شعبي الجوهر، حيث تستعيد فيه أغنية المآثر حيويتها وتكيف للعرض المسرحي"⁽²⁾ فمن هنا تكون ميزة لغة المسرحية زخرفة من التراث الثقافي الذي استلهمته.

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 5-05-1964 أنه هناك في الجزائر وفي البلاد العربية ميلا نحو الاقتباس من أية مسرحية، لكي تمثل بأسرع ما يمكن، ولكن مشكلة الإبداع هي بالنسبة لنا الأعجل" (3).

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

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

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

لذا تعتبر تجربة كاكي في العمل المسرحي الأكثر تألقا في اكتشاف مسرح جزائري ينبع من أصالة وعادات هذا الشعب، فكان ميلادا جديدا للأغاني الشعبية بعدما اندثرت وتلاشت، فوظفها في العرض المسرحي، حيث غلبت سمة التراث على لغته المستعملة، فحول لغة المآثر إلى عدة أشكال في صور مجسدة بالحركة والصوت على خشبة المسرح، لذا اختزل الكلام المطول وحل محله حركات الممثل وإيماءاته، الذي توافقت أبعاد الشخصيات وردود أفعالها، وعلى هذا تغير أسلوب المسرحية عند كاكي المتمثل في الحركة والإيماءة "وإبراز مواقف الشخصيات بطريقة الحكيم، وامتناز ببحثه المسرحي بمحاولته الدائمة لإعادة راهنية الطرائق 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 بالاحداث والرموز، قادرة على إيصال المعاني والأفكار إلى الجمهور، كما تصور لنا الأحداث والمواقف وتجعلها أكثر تبليغا لدى المتلقي، إنه واع بانتمائه إلى ثقافة نسكية أو تدوينية، ولم تكن له عقدة الشرق، حيث كان يقول " أنا أمي بالعربية ولا عقدة أوروبية أيضا، وهذا بفضل الضمانات التي منحه إياها التراث الثقافي والتقاليد الشفهية التي نحل من ينابيعها"(5)، وبهذا تكون اللغة المستعملة عند كاكى قريبة من لغة المداح التي يستعملها في الأسواق والحلقات، ولهذا تعتبر لغة ملحونة لها صدى في وقع نفوس الجمهور، في قالب شعري مقفى بأسلوب محكي، هذا ما يجعلها تدفع المتلقي بالتفكير في معانيها التي في مجملها 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 ومواقفها ودوافعها، وهذا ما يجعل المتلقي يتخيل أحداث الحكاية فتثير 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 ساعده الذي ارتكز عليه في أعماله الإبداعية، فوقف في صلب موضوعاته المسرحية على شخصية المداح وأدائه.

ولعل ما أعانته استعمال اللغة التراثية، هو حفظه الكثير 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، اعتمادا على مقدرة المواجهة لدى شخصية المداح، وهذا ما يجعله يتقن لغة الإرسال والخطاب الشعري المؤثر والموحي إلى المتفرجين لشدة انتباههم، إضافة إلى معرفتهم بمهوية ومعتقدات المتلقي الموجود حوله، فانساع خياله جعله لا يعتمد إلا على بلاغة الكلام القادر على الإقناع، وجعل حركاته متناسقة تناسقا هارمونيا، فشخصية المداح عنده هي التي تفتح الحكاية وتروي أحداثها بغية في مشاركة المتفرج، وشدة انتباهه إلى فكرة معينة " كما احتفظ بأدوات العرض التقليدية -الأكسسوارات- بادر إلى عصي المداح وطبلته، واستعمل وسائل إيقاعية لكل خلفية صوتية لمسرحياته"(6)، كما استلهم كاكى من قصائد الشعراء الشعبيين مثل لخضر بوحلوف وعبد الرحمن بوحلوف، مجسدا هذه اللغة الشعرية الشعبية لتنطق على

لسان شخصيات مسرحياته، وعمل أيضا على تحقيق مسرح تكون لغته أكثر صدقا في التعبير عن الواقع واحتياجات المتفرج، وعمد في استعماله للغة شعبية على عصرنتها وتكييفها 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، فطورت 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 عراقية مسرحياته وأصالتها، فقد كانت هذه اللغة المستعملة في مسرح كاكي تأثيرا وتجاوبا كبيرا 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 معبرا عن واقعها السياسي والاجتماعي.

لقد تربع كاكي 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 وتوالي الأحداث يكون بطريقة التسلسل المنطقي التاريخي، مع تبسيط الشخصيات لتبرز حدة استعمال التغريب، حيث يطغى أسلوب السرد على المسرحية إلى درجة أننا لا نشعر بحركة الفعل الداخلية، حتى الأزمات التي تتشكل من حين لآخر فهي تكاد تكون مفتعلة لخلوها من صراع حقيقي بين مواقف متباينة.

تحليل مسرحية ديوان القراقوز

1- ملخص المسرحية وطابعها العام:

لقد استفاد كاكي 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 وتقاليد، وهي مسرحية "ديوان القراقوز" حيث يقول كاكي 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

الايطالي 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 الفينيقي بنقل هذه الحكاية العربية إلى التربة المحلية، ووضعها في الشكل الدرامي المطلوب حسب الحاجة، ونحن بدورنا أخذنا منه مرة أخرى ووضعناها في قالب درامي⁽⁷⁾ لقد حاول كاكي من خلال عملية الاقتباس التي قام بها، إعادة هيكلة هذا النص وفق رؤيته الإبداعية وخياله الفياض.

تدور أحداث هذه المسرحية حول نانات زينة العوينات زوجة الملك القراط الذي ذهب إلى الحرب وتركها حامل لمدة ثمانية عشرة سنة، وأثناء هذه الفترة تلد نانات زينة العوينات توأمين هما السعدي والسعدية، لكن السوطة الماكرة والدة القراط تدبر مكيدة لزوجة ابنها كي تتخلص منها، فتوهم سكان القصر بأن الملكة قد ولدت جروين، فأمرت السوطة بوضع الطفلين في صندوق ورميهما في النهر، أما فيما يخص نانات زينة العوينات فقد دفنتها وهي حية في القبر، وأثناء ذلك يتدخل الطائر الأخضر فينقذ الطفلين السعدي والسعدية ويرعى الملكة زوجة القراط في القبر، وفي الأخير يجمعهما القدر بولديهما وتموت السوطة الشريرة. ويتحقق التغريب في المسرحية بعدة وسائل منها التاريخية.

ويوظف الراوي -مفهوم الحائط الرابع- ويؤكد للجمهور أن ما يراه مسرحية وليس واقعا، 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: نبادو كما مضاري

الممثل رقم 12: بشيء حكمت

الممثل رقم 13: يفيديو 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 كاكي فكرتي الخير والشر لبعض السلوكات 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 بريغلة وسروال بلا قاع في وصف السوطة:

"بريغلة: وأنت يا ملكة السوطة، يا الصفة المسخوطة، في باطل فنييت شبابك

راي نشوف التاج رايب من راسك" (9)

وهكذا تستمر شخصية بريغلة 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 نتخذوها فال للملكة، السوطة انسخت، نريخو من الهموم مللي القراط ولدها راح يحارب هذه ثمانية عشرة سنة، هذه السوطة كي الستوتة راهي غابنتنا، السوطة المسخوطة راهي رايحة تموت" (10)

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

ولعبت شخصية قدور في المسرحية دور الراوي الذي يروي لنا الأحداث، ويقوم بالتدخل لتذكير أفراد فرقة القراقوز بسير أحداث المسرحية، بالإضافة إلى وصفه الأفعال التي قامت بها السوطة، وقد استطاعت المسرحية بواسطة اعتمادها الكبير على الراوي، أن تجعل الجمهور منفصلا عن الأحداث لئلا ينحرف معها عاطفيا، ولكي يلاحظ الأحداث ويحكم عليها.

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

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

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

من خلال ذكر المكان "مونتروند" تتجلى أهمية الاقتباس لدى كاكي على لسان بريغلة، إلا أنه إذا أردنا النظر في شكل المسرحية وطابعها العام، نجد مكان الأحداث بالنسبة للقارئ هو عبارة عن رواية ترويه بعض الشخصيات في معظم الأحيان، لهذا نجد بعددين 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 بريغلة وسروال بلا قاع في اللوحة الأولى.

وتقدم لنا المسرحية دوما حوادث متناقضة لكي تلفت انتباه المشاهد إلى الإمكانات المختلفة، ولكي توحى بإمكانية التغيير، ففي اللوحة الأولى يقص لنا بريغلة عن تواجد نينات زينة العوينات حية في قبرها، بعد أن دفنتها الملكة السوطة حية.

"بريغلة: راني نشوف في نينات زينة العوينات، الطائر الأخضر يقود فيها، وما زالت في قبرها حية وأولادها ما زالوا حين راه رايح يصري ما يصري، خلوطة تشكشوكة قدام ما تكمل الرواية"⁽¹²⁾

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

الملاحظ أن كاكي استخدم في مسرحية "ديوان القراقوز" فنية تزامن الماضي - حاضر، حيث تتمثل هذه الفنية في وضع الكاتب لمنطق يجمع فيه بين الماضي والحاضر، بشكل يبدون فيه مندمجين اندماجا"⁽¹³⁾

وهنا جمع بين الماضي الذي تمثله الحكاية المقتبسة بشخصها وأحداثها، كل من السعدي والسعدية والطائر الأخضر، والزمن الحاضر الذي يتحقق عبر الدلالات والمواقف التي تحملها كل من شخصية السوطة وننات زينة العوينات والقراط، فأحداث المسرحية وقعت في الماضي، لكم مضامين هذه المسرحية تمثلت في قضايا ومواقف معاصرة لواقعها، عايشها الكاتب بحيث كانت شائعة في مجتمعه، أما بالنسبة للعامة والتي استعملها كاكي فلا يمكن بتميز ما هو ماض مما هو حاضر، لأن العامة تتميز بالتطور السريع وظهور بعض المفردات واختفائها بسرعة، بالإضافة إلى أن العامة 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 تقول الثلث الخال" (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 تربيتهم لهما، فاكشفنا من خلال الشجار بين قليل الدين والشينة أنهما ليسا أبويهما، وهذا ما جاء على لسان كل من الشينة والسعدي والسعدية.

"السعدي: نردولك خيرك

الشينة: ما كان تردولي 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 عفظوا اذهبوا من هنا كون كنت عارفة نوصل لهذا النهار كون خليت الواد اداكم" (15)

وهكذا يخرج السعدي والسعدية من البيت تائهين، ضالين الطريق يتجولان في الشوارع حتى يلتقيان بالري الذي يكشف لهما عن حقيقة أمرهما بأنهما ابنا ملك، ولا بد لهما أن يبحثا عن الطائر الأخضر لكي يدلّهما عن حقيقة أمرهما، مقابل أن يجعلوا له أنفا.

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

(.....)

السعدية: نردولك نيفك

السعدي: غير قول لنا شكون والدينا

الري: انتوما يا وليداتي 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، بنى كاكي أحداث المسرحية حيث يتحقق حلم السعدي والسعدية أثناء رميها للحجرة أمام القصر، فيتمثل أمامهما قصر يشبه قصر السلطان، فيصبحان من طبقة الملوك.

لقد كان الغرض من توظيف كاكي لحكاية ألف ليلة وليلة في هذه المسرحية، هو جزأها 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 كاكي ومنطق عقله يحركان الفعل الدرامي عن طريق سرد الحوادث، أما الشخصيات فكانت مشاركتها في رسم الفعل وتكثيف الأحداث.

وفيما يخص الشخصيات فإن السوطة وبريغلة 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

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

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

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

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

ويمكننا أيضا أن نشير إلى شخصية السعدي والسعدية بطلا هذه القصة اللذان أبقا عليهما كما وردا في قصة ألف ليلة وليلة، وهنا تتجلى عملية الاقتباس، فهما رمزا الضحية 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 وتعرفهما على الطائر الأخضر الذي أصبح حلم السعدية 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 يتبن لنا طباعهما ومكانتهما الاجتماعية، كما يجلان جانبنا من الطمع والخداع.

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

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

كما نلمس أيضا في قليل الدين الجانب الايماني بطلبه من السعدي بعدم الاستعجال للذهاب إلى جنان المسخوطين حتى يتوضأ ويصلي صلاة الظهر من خلال الحوار التالي:

قليل الدين: سيدي ما تتقلقش نفطروا، نتوضوا ونصلوا صلاة الظهر انتوكلوا على الله.

السعدي: نهاراش توضيت وصليت في دنيته

قليل الدين: اليوم أكثر من اللازم أسيدي رانا رايحين نقابلوا الموت، واللي يموت شعبان خير من اللي يموت جيعان" (19)

بالإضافة إلى الحالة النفسية المزرية لنوات زينة العوينات وما عانته من وحدة وغربة داخل القبر لمدة ثمانية عشرة سنة، فهي أيضا رمز للصبر والتضحية.

"لقد وعى كاكي من خلال هذه المسرحية، أن شخصياته لزموا 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 لكاكي، وتوظيف جملة من الحكم والأمثال الشعبية على لسان شخصيات القوال، الراوي، المداح." (20)

أما جماعة ديوان القراقوز التي لعبت دورا فعالا في وصف أحداث المسرحية والتعليق عليها، والكشف عن الشخصيات وأبطال المسرحية، من هنا يتضح لنا دور الكورس الفعال في أعمال كاكي المسرحية، فقد طغى على حواراتها الطابع الغنائي النابع من التراث الشعبي الجزائري، فكان الغرض من توظيفها هي الاحتفالية لتحقيق الاندماج بين الممثلين والمتلقي، كما نجد أيضا استخدام للراوي والممثل في "قدور" الذي يؤدي دور الراوي في سرد أحداث المسرحية بتدخلاته بين الحين والآخر لتذكير 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: يجيئوا معاهم الطائر الأخضر وفي ذيك العشية التمثال ترجع امرأة أو تهدر... الطائر الأخضر يوري لهم قبر نوات زينة العوينات تولى 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 المتلقي، فهي بقدر ما تمنعه تلزمه التفكير والتأمل في معانيها ودلالاتها.

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

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

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

ويتوضح في هذه المسرحية بعض الخصائص الأخرى للدراما الملحمية، فهي لا تثير عواطف الجمهور ولا تعرض أمامه صراعا، وإنما هي بدلا من ذلك تناقش موضوعية مشكلات المجتمع الجزائري وما يعانيه من انحلال خلقي.

نستخلص من هذه المسرحية "ديوان القراقوز" فكرة واحد، وهي أن كاكي طرح عدة أفكار أراد من خلالها تصوير معاناة المجتمع الجزائري، فأخذ الجزارة عنده أسلوبا تمثل في أخذ المسرحية الأصل لبنة يستطيع من خلالها بناء أفكاره بصورة فنية يعكس فيها نظام اجتماعي تقليدي.

حين أراد كاكي تأصيل المسرح، لجأ إلى التقليد وهو يحاول أن يتخلص من التقليد وكل ما فعله أنه استفاد من مناهج ثارت وتمردت على تقليدية المسرح كالبريختية، وذلك لأن قواعد المسرح مختلفة في نصوص ينحو كل واحد منها نحو خاصا بصاحبه، فأستطاع بعد صياغة الحكايات أن يلمس أدق أوتار العواطف المكنونة، ويحول الفن المسرحي إلى حكاية محلية محبوبة، قريبة من العقل والقلب، مما يجعل المسرح شيئا أصيلا وأساسيا في الحياة، وتجلى عنده بناء المسرح الجزائري الباحث عن هويته الجزائرية، وبهذا كان كاكي فارس التمرد على تقليد المسرح الأجنبي، فكان يأخذ ما يناسب موضوعاته وجمهوره وقضايا عصره وأهدافه الفكرية، وتلك هي محاولات كاكي 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 الرحمان كاكي - رسالة ما جستير - جامعة السانبا وهران - 1996 - ص: 82
- 3- مخلوف بوكروح - ملامح عن المسرح الجزائري - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - مركب الطباعة - الرغبة الجزائر - 1982 - ص: 40
- 4- بوعلام مباركي - 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 الرحمان كاكي - ص: 85
- 7- بوعلام مباركي - توظيف التراث الشعبي في المسرح الجزائري - م س - ص: 57
- 8- ولد عبد الرحمان كاكي - 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 الرحمان كاكي - مسرحية ديوان القراقوز - المسرح الجهوي بوهران - دت - دط - ص: 14 - ولد عبد الرحمان كاكي - مسرحية ديوان القراقوز - م س - ص: 08
- 15- م ن - ص: 16
- 16- م ن - ص: 19
- 17- م ن - ص: 31
- 18- م ن - ص: 23

19- م ن - ص : 44

-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

21- ولد عبد الرحمان كاكي - مسرحية ديوان القراقوز - م س - ص : 58

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ولد عبد الرحمان كاكي - مسرحية ديوان القراقوز - المسرح الجهوي بوهران - دت - دط -
- 2- بوعلام مباركي - توظيف التراث الشعبي في المسرح الجزائري - رسالة ما جستير - جامعة وهران 2001-
- 3- طيب مناد - أثر المسرح الملحمي على أعمال ولد عبد الرحمان كاكي - رسالة ما جستير - جامعة السانبا وهران - 1996
- 4- ولد عبد الرحمان كاكي - مسرحية ديوان القراقوز - المسرح الجهوي بوهران - دت - دط -
- مخلوف بوكروح - ملامح عن المسرح الجزائري - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - مركب الطباعة - الرغبة الجزائر 1982
- 5- مخلوف بوكروح - المسرح والجمهور - مطابع 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-

دور وسائل التواصل الاجتماعي في الأداء العفوي للعربية، والحد من اللغة الرقمية

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 للعربية، والحد من اللغة الرقمية. وقد قسمنا هذه الورقة إلى ثلاثة عناصر رئيسة؛ أولها: مظاهر الأداء اللغوي للعربية في التواصل اليومي، وثانيها: الأداء اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي، بين سلامة العربية والغزو الرقمي؛ الفيسبوك نموذجاً، وثالثها: سبل تحقيق الأداء العفوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية، لنخلص إلى مقترحات عملية؛ أهمها: إنشاء حسابات تواصلية رسمية، وتفعيل البعد التداولي للمصطلحات العربية الوظيفية، وعدم الغلو في التصويب اللغوي.

الكلمات المفتاحية: وسائل التواصل الاجتماعي؛ الأداء العفوي للعربية؛ اللغة الرقمية؛ المصطلحات العربية الوظيفية؛ عدم الغلو في التصويب 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 linguistic 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 titled 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 تتكوّن لديه بشكل مثالي إلا إذا انغمس في البيئة الأصلية للغة التي يتكلّمها، أين يتلقى الأداء الأمثل للغة من أصحابها، وما إرسال العرب القدامى أولادهم إلى البادية، كي يكتسبوا فصاحة اللغة من أفواه مستعمليها، إلا شاهدٌ عدل على ما نقول. ويُصطلح على هذا الأمر في الدرس اللساني التطبيقي بالانغماس اللغوي، الذي يُقصد بموضع المتعلّم في حالة لغوية عامّة، لا تستعمل إلا اللغة المراد ترسيخها في الاستعمال بصورة عفوية وصحيحة.

على أنّ الواقع اللغوي في الأقطار العربية اليوم، تعثره بعض الظواهر اللغوية الطارئة والمهيمنة عليه؛ منها الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتداخل 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 هويّة لها، أفرزتها طبيعة هذا العالم المفتوح الذي تحكمه التقنية بمختلف أشكالها، وتسوده الثقافات بشتيّ 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 "الفيسبوك"، يجد أنّها متجادبة بين جهتين اثنتين؛ 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 اجتهدية حيال واقع اللغة العربية في العالم الرقمي بعامة، وفي وسائل التواصل الاجتماعي بخاصة.

من هذا المنطلق، آثرنا أن يكون عنوان هذه الورقة البحثية "دور وسائل التواصل الاجتماعي في الأداء العفوي للعربية، والحد من اللغة الرقمية"، محاولين الإجابة على إشكال رئيس مفاده: ما سُبُل تحقيق الأداء العفوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية؟

وقد قسّمنا هذه الورقة إلى ثلاثة عناصر رئيسة؛ أولها: مظاهر الأداء اللغوي للعربية في التواصل اليومي. وثانيها: الأداء اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي، بين سلامة العربية والغزو الرقمي، الفيسبوك نموذجاً. وثالثها: سُبُل تحقيق الأداء العفوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية.

وهدفنا من هذه الورقة التعرّف على خصائص استعمال اللغة العربية في مواقع التواصل الاجتماعي، ورصد الأساليب التعبيرية الجديدة التي فرضها العالم الرقمي بغزوه وهيمنته، واقتراح سُبُل تحقيق الأداء العفوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية.

وقد استرشدنا في هذه الورقة بالمنهج الوصفي التحليلي، الذي ساعدنا في وصف أشكال الاستعمال اللغوي للعربية في مواقع التواصل الاجتماعي، ثم في تحليلها من المنظور اللغوي الدلالي، من خلال معاينتنا لنماذج تواصلية جرت بين فئات شَبّانية مختلفة، حتى تكون المعالجة ميدانية أكثر منها نظرية.

1- مظاهر الأداء اللغوي للعربية في التواصل اليومي

من المعروف أنّ استعمال اللغة العربية في التواصل اليومي، وتحديدًا في الأقطار العربية، تعثره بعض الظواهر اللغوية الطارئة والمهيمنة عليه؛ منها الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتداخل اللغوي. وسنتحدث 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 الاصطلاحي بين الازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية؛ فبعضهم يقصد بالازدواجية اللغوية استعمال العامية مع الفصحى، ويقصد بالثنائية اللغوية استعمال لغتين من نظامين لغويين مختلفين كالعربية والفرنسية، وبعضهم الآخر يرى العكس.

على أننا نميل إلى الرأي الأول؛ كون مصطلح ازدواجية مشتق من كلمة "زوج" التي تدل على التجانس والاقتران، وينسحب هذان المعنيان على العامية مع الفصحى، في تجانسهما واقترانهما. وقد ذكر باحثون أنّ أصل كلمة "ازدواجية" ترجمة للمصطلح الإنجليزي (Diglossia). ويُعتقد أنّ أول من تحدّث عن هذه الظاهرة هو اللغوي الألماني كارل كرمباخر (Krubacher) 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 أن العالم الفرنسي وليم مارسيه (William Marçais) أول من نحت الاصطلاح بالفرنسية (La diglossie) وعرّفه في مقالة تخصّ ازدواجية في العربية عام 1930 بقوله: "هي التنافس بين لغة أدبية مكتوبة ولغة عامية شائعة للحديث". ثم قدّم اللغوي الأمريكي شارلز فيرجسون (Ferguson) هذا الاصطلاح إلى الإنجليزية سنة 1959، إذ بحث أربع حالات لغوية تتميز بهذه الظاهرة، وهي: العربية واليونانية والألمانية السويسرية، واللغة المهجنة في هايتي. وعرّف ازدواجية اللغوية بقوله: "حالة لغوية ثابتة نسبياً، يوجد فيها فضلاً عن اللهجات الأساسية (التي ربما تضم نمطاً أو أنماطاً مختلفة باختلاف الأقاليم) نمط آخر في اللغة مختلف عالي التصنيف (يقصد الفصحى)" على أنّ كاي (Kaye) انتقد هذا التعريف سنة 1972، ووصفه بأنه "انطباعي"، ونظر إلى وضع ازدواجية كوضع لا يميل إلى الاستقرار والثبات بل متغير. نظراً لوجود تفاعل مستمر بين نظامين لغويين؛ عامية وفصحى.⁽¹⁾

ولا مندوحة لنا عن القول؛ من أنّ ازدواجية اللغوية في الوطن العربي لا تخرج عن هذا التوصيف؛ إذ إنّها تضمّ مستويين لغويين، أحدهما مستوى العربية الفصيحة الذي يُستخدم في الرسميات والكتابة العلمية والأدبية، والآخر مستوى العامية، الذي يستعمل في التواصل اليومي بين أفراد المجتمع.

وتجدر الإشارة في هذا المنأط، إلى أنّ ظاهرة ازدواجية اللغوية ليست وليدة اليوم، وإنما قديمة أشار إليها ابن خلدون منذ القرن الثامن الهجري، في حديثه عن اللسان المضري (العربية الفصحى) المغاير للغة أهل الحضر والأمصار (لغة التخاطب في عصره، أو العامية في عصرنا)، وذلك حينما قال: "اعلم أنّ ملكة اللسان المضري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت ولغة أهل الجليل كلّهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها".⁽²⁾ ومن مظاهر تلك المغايرة -أي مغايرة العامية للفصحى- افتقار العامية إلى الحركات الإعرابية التي هي سمة من سمات العربية الفصحى، والانحراف الصوتي والصرفي والدلالي (أحياناً) أثناء أداء الألفاظ العربية في العامية، وتسرب ألفاظ دخيلة إلى العامية.

ب- الثنائية اللغوية

أورد معجم اللغة العربية المعاصرة تعريفاً للثنائية اللغوية (bilinguisme) بقوله: "الثنائية اللغوية تعبير يُقصد به الكتابة بلغة والتكلم بلغة أخرى. مصطلح يُطلق على استعمال لغتين أو تعايشهما جنباً إلى جنب في مجتمع معين مثل بعض دول إفريقيا التي تتكلم السواحلية والإنجليزية، أو السواحلية والفرنسية. مصطلح يُطلق على ظاهرة الازدواج اللغوي أي الفصحى والعامية".⁽³⁾

وعليه؛ فإنّ الثنائية اللغوية يُقصد بها -عموماً- استعمال لغتين من نظامين لغويين مختلفين لدى الجماعة اللغوية أو عند الأشخاص الذي يجيدون لغتين بنفس الكفاءة، كاستعمال العربية والفرنسية في الجزائر؛ سواء في الاستعمال الرسمي أو الشخصي.

على أنّه مهما بلغ ثنائي اللغة من الكفاءة والمراس في الحديث أو الكتابة بلغتين مختلفتين، فإنه ستطغى إحداها على الأخرى بشكل أو بآخر، وفي هذا السياق تحدّث الجاحظ قديماً عن هذا المعنى: "ومتى وجدناه (الترجمان) أيضاً قد تكلم بلسانين، علمنا أنّه 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، وإنّما له قوّة واحدة، فإن تكلم بلغة واحدة استفرغت تلك القوّة عليهما".⁽⁴⁾

بيد أنّ 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 الأمّ؛ إنّ في الكتابات الرسمية، وإن في التخاطب بين أفراد المجتمع.

ج- التداخل اللغوي

نعني به تأثير لغة أو لهجة على أخرى، بفعل التقارب أو الاتصال المتبادل بينهما، كتأثير الفصحى على العامية أو العكس، أو تأثير لغة على أخرى أو العكس. وقد يحوّل التداخل اللغوي اللغة العامية إلى لغة هجينة؛ أي: لغة غير مستقرة وغير خاضعة لنظام لغوي خاص، وإنّما هي خليط من الألفاظ والتعابير الآتية من لغات أو لهجات أخرى.

ولظهور اللغة المهجنة في التواصل اليومي في الأقطار العربية أسباب مختلفة؛ بعضها نفسي يتمثل في أنّ بعض الناس يزعم أنّ المتحدث هو من يدرج مصطلحات أجنبية (فرنسية، إنجليزية...) في العامية، ويدخل في هذا الزعم 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 تاريخي، يتمثل في احتكاك لغة الغالب بلغة المغلوب بما ينعكس سلباً على لغة التخاطب اليومي...⁽⁵⁾ وسنوضح أكثر مظاهر تحوّل هذه اللغة المهجنة إلى "لغة موازية" اكتسحت التواصل الرقمي، بما في ذلك وسائل التواصل الاجتماعي.

2- الأداء اللغوي في وسائل التواصل الاجتماعي، بين سلامة العربية والغزو الرقمي، الفيسبوك

نموذجاً

لقد شهد مطلع القرن الواحد والعشرين "ثورة الاتصالات الرقمية"، التي أنتجت وسائل التواصل الاجتماعي، مثل: "فيسبوك" (facebook)، و"تويتر" (twitter)، و"واتس أب" (whatsapp)، و"لينكد إن" (linkedin)، و"أنستغرام" (instagram)، و"فاير" (viber)، و"سكايب" (Skybe)... ويشير مصطلح وسائل التواصل الاجتماعي إلى "استخدام تكنولوجيات الإنترنت والحمول لتحويل الاتصالات إلى حوار تفاعلي".⁽⁶⁾

ومن خلال تتبعنا للأداء اللغوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، وبخاصة في شبكة "الفيسبوك"، وجدنا أنّ هذا الأداء متجاذب بين جهتين اثنتين؛ سلامة العربية من جهة، والغزو الرقمي من جهة ثانية. ولاستبانة خصائص استعمال اللغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي بعامة، وفي شبكة "الفيسبوك" بخاصة، عايّنا حوارات "فيسبوكية" تدّ 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 الحادة (المواضيع الدينية مثلاً). وأما المستوى المتوسط من العربية فيظهر عند متوسطي الثقافة. وأما

المستوى العامي منها فيُستعمل عند عموم الناس. ونسجل ههنا أنه لا تخلو كتابات محدودية الثقافة من أخطاء لغوية عندما يحاولون الكتابة بالمستوى الفصيح، أو المتوسط من العربية، كالأخطاء في كتابة الهمزة (مثل "للأزمة" أي: "للأزمة")، وفي الحركات الإعرابية الفرعية مثل: الواو والألف والياء، وثبوت النون وما إلى ذلك.

ب-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 مواقع التواصل الاجتماعي، لاسيما عند فئة الشباب، ويعدّ حضور اللهجات في هذه المواقع انعكاسا طبعيا للتواصل اليومي المحكي الذي يحدث في البيئات العربية المختلفة.

بيد أنّ الازدواجية اللغوية قد انتقلت في التواصل الإلكتروني من اللغة المنطوقة أو المحكية في التواصل اليومي إلى نصوص مكتوبة. كما أنّ 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 أحيانا في اللغة الهجينة!

ج-الثنائية اللغوية: لقد ألحنا إلى أنه يُقصد بها مزاحمة لغة أخرى للغة الأمّ في الاستخدام. وقد أخذت الثنائية اللغوية عند الشباب في مواقع التواصل الاجتماعي شكلين اثنين؛ الأول يتمثل في استعمال اللغات الأجنبية -وبخاصة الإنجليزية في المشرق العربي، والفرنسية في المغرب العربي- استعمالا كليا أو جزئيا (كاستخدام مفردات، أو تعابير، أو أمثال أجنبية إلى جانب العربية)، والثاني يتجلى في استخدام الأبجدية اللاتينية في كتابة الحرف العربي أو الكتابة بما يسمى "عربيتي"، ككتابة كلمة المستقبل بـ (Imosta9bal). ومردّ استخدام الثنائية اللغوية في وسائل التواصل الاجتماعي إلى نوع التكوين الأكاديمي الذي تلقاه المتواصل من جهة، وإلى افتقار لوحة المفاتيح للحرف العربي في بعض الحواسيب من جهة أخرى.

هذا، ويشكّل انتقال الثنائية اللغوية -والازدواجية اللغوية أيضا- من اللغة المنطوقة المستعملة في الواقع اليومي إلى اللغة المكتوبة المستعملة في وسائل التواصل الاجتماعي، ظاهرة ملفتة للانتباه في التواصل الرقمي، ينبغي دراستها ومعالجتها قدر الإمكان.

نقول هذا الكلام على الرغم من أنّ شريحة عريضة من رواد مواقع 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 فلك مواقع التواصل الاجتماعي من الضبط اللساني والتقني ومن الضوابط المنظمة لبناء المعنى بمختلف الوسائط الإعلامية، ليظل الفعل الإعلامي بشكل عام فعلا عاميا، دارجا، "شعبيا"، يقدر عليه كل من يكتسب الحد الأدنى من الثقافة الرقمية".⁽⁷⁾

د- الاشتقاق اللغوي: يلجأ الشباب العربي في بعض الأحيان إلى الاشتقاق من المصطلحات الخاصة بشبكة التواصل الاجتماعي المعربة أو الدخيلة، ما يُشتق من اللفظ العربي، مثل كلمة: "فيسبوك" التي اشتقوا منها المصدر "فَسْبَكَة"، والماضي "فَسَبَكْ"، والمضارع "يُفَسِّبِكُ"، واسم الفاعل "مُفَسِّبِكٌ"... وهنا يظهر مدى تأثير الشائكة على الجانب المفرداتي للغة العربية من جهة، كما يظهر مدى مرونة اللغة العربية في استيعابها لمصطلحات مستحدثة من خلال ظاهرة الاشتقاق المتأصلة فيها.

هـ- اكتساب المفردات معاني جديدة: اكتسب بعض مفردات اللغة العربية خصوصيات في ميدان التواصل الاجتماعي، ولعلّ مرد ذلك إلى أن طبيعة التواصل في هذا الميدان اقترنت بالظروف الطارئة والمتجددة، التي أصبح بمقدور البشر معرفتها بيسر وسهولة، ومثل هذا الأمر قد يصبح محفزاً، تحت تأثير البعد التداولي للغة، لتوليد سياقات استخدام جديدة لمفردات اللغة؛ فقد أظهرت دراسة بعض الباحثين تواتر عدد من المفردات العربية وانتشارها على نحو فيه خصوصية، منها مفردات اكتسبت معاني جديدة مثل: الرابط، الشبكة، الجوال، الموقع، الشاحن... ومنها مفردات جديدة لم تكن موجودة في اللغة العربية في معناها أو صورتها الصرفية، مثل: الأخونة، السلمية، شيطنة، 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 تُعرض عليهم؛ فالصورة أحيانا تكون حمالة أوجه، شأنها في ذلك شأن الكلام، فتحتاج عندئذ إلى مفاتيح توضيحية تزيل عنها غمطها.

ز- التجانس بين الشكل التعبيري ومضمون الرسالة: كثيرا ما يحدث التجانس بين الشكل التعبيري ومضمون الرسالة؛ فإذا كان مضمون الرسالة جديا كان الشكل التعبيري للغة أكثر تقيّدا بقواعد اللغة، بالإضافة إلى انتقاء الألفاظ والتعابير المناسبة للمضمون، وإذا كان الموضوع ترفيهيا كان الشكل التعبيري للغة متحررا أكثر من تلك القواعد.

ح-نقل الملامح الصوتية غير اللفظية: تتمتع اللغة المنطوقة ببعض الملامح الصوتية غير اللفظية المصاحبة لها أثناء الكلام، التي تعبّر عن التعجب، أو الاستفهام، أو السخرية... ويتم نقل تلك الملامح الصوتية كتابةً أثناء التواصل في شبكة "الفيسبوك"، مثل: التعبير عن الضحك (ههههههه، كيخ كيخ) أو التعجب (با با با)...

ي-كثيرا ما يتمّ دعم استعمال اللغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي بأشكال الاتصال غير اللفظي، التي هي شبيهة بما يتواصل به الناس في واقع حياتهم، كلغة الجسد، وما تضمّه من تعبيرات وجهية، وإشارات يدوية، وهيئات وأوضاع جسدية، وكالأدوات الاصطناعية الدالة على الاتصال السمعي البصري كسماعة الهاتف والمذياع والشاشة، هذا بالإضافة إلى وجود علامات طبيعية دالة على الطقس والفلك كالغيوم والشمس والقمر، وأخرى دالة على الحيوان والطيور...

3-سبل تحقيق الأداء العفوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية

عرفنا في العنصر السابق أنّ الأداء اللغوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي بعامّة، وفي شبكة الفيسبوك بخاصّة، يتأرجح بين سلامة العربية والغزو الرقمي. ولتحقيق الأداء العفوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد 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:

إنّ 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 تثقيفهم وتعوديهم على التواصل الفعّال بلغة عربية عفوية وصحيحة. وبولوجنا في "الفضاء الأزرق" وجدنا صفحات "فيسبوكية" تهدف إلى التمكين من استخدام لغة عربية صحيحة في جميع وسائل التّقانة الحديثة، منها: "اللغة العربية الفصحى"، و"قواعد اللغة العربية"، و"اللغة العربية: فوائد وخواطر"، و"كنوز 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 الفصحى؛ لغة التواصل المتعدّد على التّقانة الحديثة (الفيديو)" : تضم هذه الصفحة حوالي 68557 عضواً، وقد رسمت لنفسها خطأ، من أهم خصائصه:

- المحافظة على اللغة العربية الفصحى.

- نشر اللغة العربية الفصحى على جميع وسائل التّقانة الحديثة.

- التذوّق الأدبي الرفيع.

- إغناء الذائقة النقدية الأسلوبية.

- محاربة استعمال العاميات العربية الدارجة على التّقانة الحديثة، ولا سيما في المجموعة.

- تعزيز التحوارات الشائبة أو المجموعة داخل الصفحة بين الأعضاء باللغة العربية الفصحى.

- تقديم صورة بعية للخطاب التواصلي التقنيّ لمستعمل اللغة العربية الفصحى على التّقانة الحديثة.

- بناء جسور الحوار الثقافي اللغويّ على أسس متينة من الفصاحة واحترام الآخر.

- غرس الشائبات اللغوية القائمة على استثمار كل الإمكانيات اللغوية للغة العربية الفصحى 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

"فيسبوكية" في شكل "قلّ، ولا تقلّ"، عسى هذا العمل أن يكون مشروعاً لمعجم تعريب مصطلحات

الشبكات الاجتماعية:

قُلْ	ولا تقل
حساب	أكونت
إعجاب	لايك
تعليق	كومنت
منشور	بوست
مشاركة	شير
رسالة	ماسيدج
صفحة	بيدج
مجموعة	جروب
صفحة شخصية	بروفایل
حظر	بلوك
وسم	هاشتاج
نكز	بوك
إشعار	نوتيفيكيشن
رابط	لاينك
مناسبة	إيفنت
يوميّات	تايم لاين
دردشة	شات

■ صفحة "حملة الحفاظ على اللغة العربية": تبذل هذه الصفحة جهودا ملحوظة في أنها:

- تقوم بالتصويبات اللغوية.

- تعليم الخطوط العربية (خط الثُلث، النسخ...).

- عرض فيديوهات تحوي أغاني باللغة العربية الفصحى.

- عرض معاني أسماء الأعلام تحت باب: اسم ومعنى (مثلا: تيم: اسم علم مذكر عربي، وهو مصدر للفعل: تامه الحب: ذلله. وهو أيضا اسم مفعول بمعنى: المستعبد؛ تيم الله: عبد الله).

- مسابقة الإعراب الأسبوعية.

- عرض قصائد شعرية هادفة.

ب- تفعيل البعد التداولي للمصطلحات العربية الوظيفية

لقد أنتجت شبكات التواصل الاجتماعي اليوم، في ظلّ البعد التداولي للغة، مصطلحات تقنية وظيفية، منها ما هو معرّب، ومنها ما هو مولّد، ومنها ما هو مستحدث، من شأنها أن تساعد على التمكين العفوي للغة العربية، وأن تكون ذخيرة للشباب العربي في كتابة النصوص الإلكترونية، بغية الحد من اللغة الرقمية المبتدلة.

فمن المصطلحات المعربة نجد مصطلح "فيسبوك"، الذي يمكن أن نشق منه المصدر "فَسْبَكَة"، والماضي "فَسَبَكَ"، والمضارع "يُفَسِّبِكُ"، واسم الفاعل "مُفَسِّبِكٌ"... ومن المصطلحات المولدة؛ أي: المفردات التي اكتسبت معاني جديدة، نجد مصطلحات: الرابط، والشبكة، والجوال، والموقع، والشّاحن، والمدوّنة، والتغريدة... ومن المصطلحات المستحدثة؛ معني ومبني، نلفي مصطلح: الأخونة، والسّلمية، وشيّطنة...

ولا شك في أنّ استعمال المصطلحات العربية الوظيفية في شبكات التواصل الاجتماعي، يحتاج إلى ثقة في النفس، وقناعة راسخة بأنّ هذه المصطلحات وغيرها تفي بالغرض، وتبلغ المقصود. وإذا كان ذلك كذلك، صار استعمالنا لتلك المصطلحات -فضلا عن التراكيب- في العالم الرقمي أكثر عفوية وتلقائية.

ج- عدم الغلو في التصويب اللغوي

لا شك في أنّ التصويب اللغوي من الوسائل التي تحافظ على الاستعمال الصحيح للغة العربية، والتي تحدّد-قدر الإمكان- من انتشار اللحن على ألسنة مستعملي هذه اللغة. بيد أنّ التصويب اللغوي تحوّل عند بعض من يمارسه اليوم إلى هواية تخضع للمزاج والذوق الشخصي أكثر ممّا تخضع للدليل اللغوي، الذي يؤخذ من السّماع أو القياس أو الإجماع... كما أنّ التصويب اللغوي قد اكتسب عند بعضهم صفة الغلو في الإنكار على مستعمل العربية، وتخطّته في استعماله للفظة أو تركيب يُعدّ من المسائل الخلافية أو التي فيها سعة في التعبير، ككتابة الحروف بعضها عن بعض (مثل: شكرتُ المحسنَ على إحسانه، وشكرته لإحسانه)، وما إلى ذلك. وبهذا الصنيع يضع غلاة التصويب اللغوي⁽⁹⁾ في متابعاتهم التقويمية مقولة "قلّ، ولا تَقُلْ" في غير محلّها!

وقد انتقل هذا الغلو في التصويب اللغوي من العالم الأرضي إلى العالم الافتراضي، وبخاصة في وسائل التواصل الاجتماعي؛ فلا يني غلاة التصويب اللغوي عن عملية التّخطيط اللغوية للاستعمالات اللغوية المختلفة فيها في هذه الوسائل. وقد يترتب على تلك التخطيط تضيق على مستعمل العربية في التعبير والتواصل؛ سواء كان ناطقا بالعربية أو غير ناطق بها، وقد يوقعه هذا التضيق في الحرج الاجتماعي، بل يكون هذا التضيق مدعاة للتّفور من التصويبات اللغوية! الأمر الذي قد ينعكس سلبا على تعميم استعمال العربية في الشبكات الاجتماعية بخاصة.

ومن ناحية أخرى، فإننا نجد -أحيانا- في التصويب اللغوي غير القائم على الدليل ما ينعكس سلبا على المصوّب اللغوي نفسه، بحيث يقع في الحرج هو أيضا؛ فقد يحكم هذا المصوّب على الكلمة لأوّل وهلة على أنّها خطأ لغوي، لكن بعد تحقيقه أو تنبيهه يتبيّن له أنّ الأمر خلاف ما يظنّ؛ فمثلا قد يكون للكلمة أكثر من وجه نطقي وكتابي، مثل: "الصّفّر"، والسّفّر، والزّفّر (تُنطّق بالإشمام)،⁽¹⁰⁾ كما يكون للكلمة أكثر من وجه إعرابي، كإعراب كلمة "أفضل" في المثال: "ما أحّد أفضل من الشهيد"؛ إذ يجوز إعرابها خبر المبتدأ "أحد" مرفوع، ويجوز إعرابها خبر "ما" الحجازية منصوب. لذلك ينبغي قبل الإقدام على التصويب اللغوي التّثبت من أنّ للكلمة وجه واحد، وأنّ ما عداه هو خلاف الصواب؛ سواء كان ذلك من الناحية الصوتية أو الصرفية أو النحوية أو الدلالية أو الإملائية.⁽¹¹⁾

وقد اصطلح الدكتور نعمة رحيم العزاوي على ما نتحدث عنه في هذا المقام بفوضى التصويب اللغوي؛ حيث اتسمت الكتب فيه بالفوضى والاضطراب، إذ يجد الناظر فيها الاستعمال مقبولا عند فريق من اللغويين، ومرفوضا أو موصوما بالخطأ عند فريق آخر. والسبب أن الذين تصدّوا للتصويب لم يتفقوا على واحد من القضايا الآتية: السماع (مثلا: اختلفوا في الحماس والحماسة)، والقياس (اختلفوا في جمع زهر: زهور أم أزهار)، والتطور الدلالي (كرفض بعضهم استعمال: "حرّر فلان الصحيفة"؛ ورأى صوابه: "كتبها")، والمعرّب والدّخيل (كرفض بعضهم كلمة "أرستقراطيين"، ورأى إبدالها بـ "مترفين"). (12)

ولابأس أن نستأنس في شأن المبالغة في التصويب اللغوي بما قاله أمين الريحاني (ت1940م) الذي قرأ "كتاب المنذر في عشرات الأقلام ومفردات اللغة العربية"؛ حيث بعث برسالة إلى مؤلف الكتاب إبراهيم المنذر (ت1950م) يقول له فيها: "أشكر لك هديتك (كتاب المنذر) فقد قرأته وانتفعت ببعض ما أصلحته من أغلاطنا اللغوية، ولكن أخشى أن يقوم لغوي آخر -وما أكثرهم هذه الأيام!- ليصلح أغلاطك، وكذلك إلى ما لا نهاية له". (13)

من هنا، يتبيّن أنّ عدم الغلو في التصويب اللغوي في الاستعمالات التي تُعدّ من المسائل الخلافية أو التي فيها سعة في التعبير، في وسائل التواصل الاجتماعي، من شأنه أن يتيح لمستعملي العربية -سواء كانت بالنسبة إليهم لغة أولى أو ثانية- خيارات في التعبير والتواصل، دون أن يخلّوا بقواعد اللغة بطبيعة الحال، ومن شأن عدم الغلو هذا -أيضا- تمكين مستعملي العربية من أن يتواصلوا بها بصورة عفوية وصحيحة؛ إنّ في جانبها النطقي، وإنّ في جانبها الكتابي، طمعا في أن تصير العربية لديهم سليقة لا عوج فيها، كما كان الحال عند العرب الأوائل، أو كما هو الحال عند الغربيين اليوم في تواصلهم بلغاتهم بشكل عفوي وصحيح إلى حد كبير.

خاتمة:

لقد تبين من خلال هذه الورقة البحثية أنّ استعمال اللغة العربية في التواصل اليومي تعثره بعض الظواهر اللغوية الطارئة والمهيمنة عليه، كالأزدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتداخل اللغوي وذلك لأسباب مختلفة.

وقد رأينا مدى انعكاس هذه الظواهر اللغوية -فضلا عن ظهور أساليب تعبيرية جديدة فرضها العالم الرقمي بغزوه وهيمنته- على وسائل التواصل الاجتماعي، الأمر الذي جعل الأداء اللغوي في وسائل التواصل

الاجتماعي، لاسيما في شبكة الفيسبوك، يتأرجح بين سلامة العربية والغزو الرقمي، مما أسفر عن لغة رقمية هجينة، لا هوية لها.

لنصل -بعدئذ- إلى مقترحات عملية، من شأنها أن تسهم في تحقيق الأداء العفوي للعربية في وسائل التواصل الاجتماعي، والحد من اللغة الرقمية؛ منها إنشاء حسابات تواصلية رسمية، وتفعيل البعد التداولي للمصطلحات العربية الوظيفية، وعدم الغلو في التصويب اللغوي.

ومن التوصيات التي يمكن أن نخرج بها من هذه الورقة ما يلي:

أ- العمل على تفعيل المقترحات العملية، الهادفة إلى ترسيخ الأداء العفوي للعربية 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 بخاصة.

ج- خلق حوافز 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 راجي الزغول: ازدواجية اللغة، نظرة في حاضر العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية، مجلة المورد، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، المجلد 14، ع2، 1985م، ص18 وما بعدها، ينظر أيضاً: لويس جان كالفي: السياسات اللغوية، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م، ص32 وما بعدها
- 2- ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م، ص347
- 3- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، 333/1
- 4- الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب، بيروت، ط3، 1388هـ/1969م، 76/1
- 5- يرى ابن خلدون "أنّ المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونخلته و سائر أحواله و عوائده، و السبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها". ابن خلدون: المقدمة، ص101
- 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 بيئة إعلامية متغيرة، دروس من العالم العربي، معهد الصحافة وعلوم الإخبار، تنسيق: معز بن مسعود، تونس، 2015م، ص122
- 8- محمد زكي خضر وآخرون: رصد واقع اللغة العربية في ميدان التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت والهاتف المحمول، دراسة علمية ميدانية تحليلية، مجمع اللغة العربية الأردني، أيلول 2014م، ص210 - 211
- 9- بحسب (هافينغتون بوست) نقلا عن دراسة نُشرت على (Plose One)، فإنّ باحثين أقاموا تجربة على 80 شخصاً من خلفيات متنوعة؛ لمحاولة الكشف عن الأشياء المشتركة بين الأشخاص المتألمين إلى تصحيح الأخطاء اللغوية دائماً؛ وتوصل الباحثون إلى أنّ الذين يميلون إلى هذا السلوك، وينزعجون من رؤية الأخطاء اللغوية أمامهم، يغلب عليهم الانطواء. وبحسب (دنيس براون)، أستاذ اللغة الإنجليزية واللغويات في جامعة (إلينوي) بالولايات المتحدة، فإنّ عادة تصحيح الأخطاء اللغوية بشكل مبالغ فيه تعد اضطراباً نفسياً وليس عادة مزعجة فحسب، ويقول (براون) في مدوّنته: إنّ هذا الاضطراب النفسي هو أحد أنواع الوسواس القهري، ويسميه الباحثون (Grammatical Pedantry Syndrome) أو "متلازمة التحذلق النحوي". كما ذهب (أدريان فورنهام)، أستاذ علم النفس بكلية لندن الجامعية، في مقال له على موقع (Psychology Today) إلى أنّ أولئك المصابين بهذا السلوك، يتصفون بأنهم بطيئون، ويحبّون دائماً أن يروا آراءهم صحيحة في كلّ الأمور، بالإضافة إلى انخفاض ذكائهم العاطفي وإبداعهم المنعدم. أنظر: موقع صحيفة الغد الأردنية، <http://www.alghad.com/articles>، تاريخ النشر: 2017/10/5، تاريخ الاطلاع: 2018/10/19

- 10- من الطرائف التي رُويت عن الأصمعي هذا الشأن أنه قال: "اختلف رجلان، فقال أحدهما: الصقر، وقال الآخر: السقر، فتراضيا بأول وراد يرد عليهما، 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)، 217/3
- 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: فصول في اللغة والنقد، المكتبة العصرية بغداد، ط1، 1425هـ/2004م، ص62 وما بعدها
- 13- رسائل أمين الريحاني، ص241، نقلا عن: عصام السبع: عوّد الريحاني على العربية، المثوية الأولى، دار الجديد، 1998، ص9

قائمة المراجع:

- 1- ابن جني: الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (دس)
- 2- ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م
- 3- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م
- 4- الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب، بيروت، ط3، 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: عوّد الريحاني على العربية، المثوية الأولى، دار الجديد، 1998م
- 7- لويس جان كالفي: السياسات اللغوية، ترجمة محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 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، ع2، 1985م
- 9- محمد زكي خضر، وآخرون: رصد واقع اللغة العربية في ميدان التواصل الاجتماعي على شبكة الإنترنت والهاتف المحمول، دراسة علمية ميدانية تحليلية، مجمع اللغة العربية الأردني، أيلول 2014م
- 10- نعمة رحيم العزاوي: فصول في اللغة والنقد، المكتبة العصرية بغداد، ط1، 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

المواقع الإلكترونية:

- 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: 2017/10/5، تاريخ الاطلاع: 2018/10/19

وهم التفكيك ومتاهة التأويل في الفكر العربي الحديث

The dislocation delusion and haughtiness interpretation in the modern Arabic thought

د. معازيز بوبكر (جامعة تيارت/ الجزائر)

ملخص:

إنّ قراءة التراث وأطروحاته تواجه ضغوطات معرفية غريبة، وخطاب جدلي سفسطائي، في حين أن هذه القراءة وهذا الاستنتاج يقدم نفسه على أنّه خطاب برهاني يريد بناء الذات العربية وفقا لتحديث العقل العربي انطلاقا من قراءة تراثه وتصفيته من المعطيات المخجلة العالقة به والمجافية للصواب... وقد وقع في الخلط والتسرع والوهم في أغلب المشاريع الفكرية المناهضة للتراث بالصورة المألوفة، وهي - طبعا - تُقدم نفسها على أنّها البديل الذي يُوطن دعائم المحاوراة المتعقّلة 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 rhetorical 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 it was hard to get rid of the advance and the passage to the cosmic cracked.

Key words : Thought- heritage- transcendence – text – modernism – postmodernism – disassembly – illusion.

ما يُشبه التقديم:

هل يمكن الحديث عن فكر عربي حديث بمعزل عن الفكر الغربي؟، وهل يتلاقح هذا الفكر مع نظيره الغربي أم يتقاطع ويتداير؟ 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 الكلي نحو الغرب دون سواه، ورفض كل البيئات المغايرة وتحريف الكثير من مضامينه ومعانيه. واغتراب ثاني عن ثقافته المحلية التي ترفض خصوصياتها الدينية والتاريخية قبول أي مصطلح ملتبس وغامض.

إنّ الأزمة تكمن في محاولة تمرير هذا الفكر بتجريب مختلف الوسائل والأساليب. هل أفدنا من الحداثة ومقولاتها المركزية؟ وما علاقة تلك المناهج والتيارات التي يتعلق بها مفكرينا باليهودية...؟ وهل يمكن الحديث عن فكر عربي صميم يستطيع أن يضمن ارتفاق بالفكر الغربي، ويقمع كل فكر متطرف من قبل التفكيرية 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 ومحمد أركون والجابري وبنعبد العالي وأدونيس وإدوارد سعيد، ومن حذا حذوهم لديهم هذا الانبهار بالحداثة الغربية ولكنهم يرفضون التحيز ويطمحون ليكون للفكر العربي موقع قدم في خارطة القوى الفكرية المؤثرة، كما أنّ نقد العقل العربي بوضعه الزاكن يدشن لديهم حقبة جديدة تصبح البداية وليست النهاية.

القسم الأول: الفكر العربي الحديث ومُحاولة 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 ارتباطات المعاني الفكرية، وعن تلك القضايا الآنية التي تهيم على عقول المفكرين، ولكننا نقر - في كثير من الأحيان - بالعجز بسبب كونها تحتاج لإجراءات مقنعة للتحليل والممارسة، فانكفاء الإنسان على الماضي قد يكون مدخلاً للانزيمية والاغتراب عن ما يجري في العالم المحيط، لذلك ينبغي التحديث والتجديد لكلّ المقولات الفكرية والخطابات المختلفة التي من شأنها أن تدفعنا للدخول إلى المستقبل بذراعين مفتوحتين كما يرى إدوارد سعيد. ولذلك فغايتي من هذه الكلمة مناقشة هذه القضايا التي تشغل 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 مدنس تهدر الوقت في استنطاقها وتمثلها.

- أولاً: الفكر ودلالة المفهوم

يطلق الفكر في اللغة على عدة معان، منها إعمال الخاطر في الشيء، ومنه إطلاق التأمل على التفكير كما عبر عنه الجواهري، فقال "التفكير التأمل"⁽¹⁾، وهذه العبارة وحدها تتكون من (القصد الإرادي)، (العملية الذهنية)، (موضوع الفكر)، و(الربط بين القصد والعملية الذهنية)⁽²⁾

إنّ النظر والتأمل هو عملية عبور ذهنية تُمكن الإنسان من الدخول إلى عالم الأشياء والموضوعات، وتجعله في حوارية دائمة معها من أجل صناعة أجوبة عن حياتها وعن علاقاتها بحياته، ويتوسل الإنسان بخبرات متعددة لدراستها وتفكيكها، لأنّ مسألة العبور هذه تقتضي وعياً قادراً على مساورة إفرازاتها المختلفة، وقد حث القرآن الكريم على هذه العملية حثاً في قول الله تعالى (إنّ في ذلك لآيةً لقوم يتفكّرون)، سورة النحل الآية 11، ومن هنا نرى أن التفكير والتدبر 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 نتميّز 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 يُرغب في "هدر الثروة العقلية"⁽⁴⁾ التي تنتهي بالاغتراب الثقافي للذات العربية.

وإنّ تحديد المفهوم "يكتسي أهمية أساسية ودلالة رمزية تتمثل في إدارة الانفتاح على كل المظاهر التي تمس الحياة وخاصة المستجدات العلمية والمعرفية. وبهذا فالفكر هو عملية ذهنية لإنتاج المعرفة بالواقع المعيش في تجلياته المختلفة هو نفسه ثمرة. ولهذا فالفكر 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 نسقاً فلسفياً أو معرفة نظرية، ولهذا فالفكر كفر غير مستقل عن واقعه المعيش بمستوى أو بآخر وغير سابق عليه في الوقت نفسه"⁽⁵⁾

وعموماً فإنّ المفهوم ليس بسيطاً ولا أحادي المكون، وكثير من المهتمين يفرق بين المفهوم والمصطلح، فهو "مغاير بطبيعته وخصائصه، وهو شيء آخر يختلف عن الاسم ويختلف عن المصطلح"⁽⁶⁾، وهو شديد الصلة بتاريخه ومرتبطة 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: وحتى المفهوم الأول، الذي تبدأ به فلسفة ما فإنه يتوفر على مكونات كثيرة، مادام ليس بديهياً 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 ومختلفة في آن، فقد يتحيز لتراثه، وقد يختلف في الحكم عليه والانتصار له، كما أنه ملحاح على التّبعية للفكر الغربي ومتهافت على مفاهيمه، وهو أمر دفع أغلب مفكرين يعتقدون أن الفكر الغربي كوني ومطلق، ومتعالي، وهو ما يعني أنه ينبغي استيعاب مقولاته ومناهجه استيعاباً جيداً، ومحاولة تأصيله بالبحث له عن أشباه ونظائر في التراث الفكري الغربي، مع تجاهل 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 قضت 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، إلّا أنها استطاعت أن تؤسس (نظماً) معرفية وأخلاقية ستند إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية..."⁽⁸⁾.

- ثانياً: الفكر العربي في مواجهة المُغلق والمُسبِق

الفكر العربي الحديث هو كل ما يصدر من علم ومعرفة تستند على أصول ومرجعيات معرفية لا تتناول على التراث بما يحويه من علوم فقهية وعلم التوحيد وفلسفة وعلم الكلام وعلوم القرآن وعلم المقاصد، وجملة العلوم الحياتية والمفاهيم الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والثقافية والنفسية، وهو لا يختلف عن الخطاب الإسلامي في هذا الشأن. وإذا فنحن أمام ماضٍ "لا يمكن إلّا أن يصبح حاضراً ولكنه لن يكون كذلك إذا غدا حضوره ثقيلًا جائئاً مكبلاً لكل حركة، قاضياً على الزمان. إنّ الحضور لا يكون كذلك إلّا إذا تخلله الزمان، ولن يتخلله الزمان إلّا إذا غدا حركة، ولن يكون حركة إلّا إذا كان انفصالا وفراغات وقطيعة"⁽⁹⁾، لذلك فالفكر الحديث ينبغي أن يواجه التراث مواجهة إفادة وتجاوز، فالفكر يقدم نفسه على أنه ضد الراهن

ومقاوم للماضي الجاثم، ومقاومة للتقليد التافه الذي يُكلس التراث ويحنطه ويسجنه داخل قوالب جاهزة بفعل تأويلات نهائية منغلقة على نفسها.

ومن الأسئلة التي تلح علينا، وقد ظفرت بإجابات متفاوتة إيجازاً وإطناباً، وضوحاً وغموضاً، ولا زالت الحيرة تكتنفه هو هل يوجد فكر عربي يعول عليه، ويستطيع أن يشتغل على التناقضات التي يعيشها الانسان العربي وعن علاقته بالأطراف الفكرية الأخرى، وهل ثمة تعارض أم تعالق 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 الأطراف الفكرية الغربية، ولذلك نجمت صعوبة تحديده وتعليل مقولاته وتبريراته، لأنّ الصورة الرَّاهنة للفكر العربي صورة مغربة ولكنها غامضة تستدعي من القارئ للفكر العربي الحديث أن يتسلح بوعي معرفي كبير عن معالمها ومشاهدها ولحظاتها القوية. إذ لا يتعلق الأمر بشخص بعينه ولكن بمنظومة كاملة حيث إنّ المعركة ليست "متخيلة أو مفترضة، بل معركة حقيقية على مستوى الفعل كما على مستوى العقل"⁽¹⁰⁾. وإننا لنعتقد بأنّ هذا الصراع وهذا الخلط هو الذي يعم فكرة وجود فكر عربي يحاول أن يجيب عن مقتضيات الحياة العلمية ومقومات الانسان، وفي الوقت نفسه يزيل فكرة الصراع التي نتعمّم بها في ثقافتنا العربية اليوم وقبل اليوم، ويصل بفكرنا إلى نوع من الاحترافية، وإني ألاحظ أن ثمة كثير من رجال الفكر عندنا حاول مشكوراً الانتقال بالفكر إلى هذه الاحترافية بدءاً بمحمد 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 إنّ ليعمّ الدنيا بأسرها في تحوّلها الزّاهن. إنّهُ تحول يسير في خط واحد، ولا مجال فيه للاختيار والتردد، إذ هو - دائماً وفي جميع الحالات- انتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة العلم المؤدي إلى العمل، وإنما هو عمل محدد الخصائص، إذا أريد للأمة أن تكون معاصرة، وذلك أن يكون عملاً في دنيا الصناعة بمعناها الآلي الحديث لا بصورتها اليدوية القديمة"⁽¹¹⁾. وإذن بناء الإنسان وعصرنته لا يتم إلاّ بهذا الانتقال المعرفي الذي نتجاوز به تلك الإشكالية وذلك التقليد الذي وقعنا فيه طيلة استحضارنا لتاريخنا المجيد. ويقتضي منا أنّ نعلم أن الفكر العربي القديم كان يعتمد ثلاثة أطراف هي (اللاعقلاني)، و(العقلاني)، و(السلوك)⁽¹²⁾... ولذلك فضرورة أن "تستيقظ المعرفة العربية المعاصرة من سباتها وتتخلّص من كل ما أبقاها أسيرة لميراث نزعة إنسانية لم يعد بمقدورها أن تواجه فتوحات المعرفة المعاصرة"⁽¹³⁾، وربما هذا ما يتصدّر الفكر العربي الحديث في أعمال أدونيس

ومحمد أركون، وعلي حرب، والجايري وطه ع الرحمن، ونصر حامد، ومحمد بنيس وغيرهم ممن تناول التراث العربي وحاول الخروج به من دائرة الأيديولوجيا الضيقة إلى دائرة الكونية.

وفي الحق إنَّ العقل المنبثق 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 وتمنحه صفة التعالي على الواقع والتاريخ. إنَّه عقل إشكالي، تقوده فاعلية الانفتاح على التاريخ ومعطيات الواقع المعقد إلى تدمير كل ما يجده في طريقه من سياجات دوغمائية تمارس طرحاً استبدادياً للحقيقة وهيمنة رمزية باسمها⁽¹⁴⁾. من هنا، فهو "عقل يحترم تعقد الواقع ويتبناه كما يعبر أركون"⁽¹⁵⁾. ولذلك نتساءل مطمئنين عن الصُّورة التُمودجية التي يمكن أن يكون عليها الفكر العربي، وهل المفكر هو المثقف؟، خاصة إذا علمنا أنَّ "المثقف هنا هو ذلك الرجل الذي يتحلَّى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرّي، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط (الفلاسفة الكلاسيكيون كانوا يقولون باسم القوة العاقلة أو العقل)"⁽¹⁶⁾. والقيمة إذن هي أن:

1- العالم أو المثقف يغطي حقلاً من الكفاءات (العلوم الدينية أو التقليدية/والعلوم الدينية والعلوم العقلية الدخيلة)، التوحيد، الجاحظ، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وهؤلاء مارسوا البحث الفلسفي الذي يقوم على هضم الدين وتمثله، ولذلك فمجال الفكر في القديم كان يتشكل ويتوسع بتوسع 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، العلوم 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 1820-1952)، و(المثقف الثوري 1952-1979)، وقد حصل نوع من التنافس والشك والإقصاء فيم بينها، وبين التيارات الأخرى المعادية لها وخاصة الدينية.

3- وإذن المثقف العربي المعاصر ينبغي عليه "الانخراط في إستراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل فتح العقلية المغلقة وتحريرها، وربما قاداته هذه الإستراتيجية إلى تركيز الجهود على الفعاليات الأربع: (نقد الخطاب)، التأريخ النقدي للفكر العربي الإسلامي)، (البحث الأنثروبولوجي)، و(إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي)"⁽¹⁷⁾، وهو نفس المسلك الذي نفذ إليه المفكر الغربي في العصور الحديثة، لتأسيس الكيانات الثقافية الكبرى التي يعوّل 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 يتَمَلَّل فيها الفكر العربي الحديث؟.

هناك "إجماع كبير على أنّ العقل الحديث يتميّز عن كل تجلياته وممارساته السابقة بكونه اكتسب القدرات الفكرية والعلمية للخروج من الانغلاق الذي طالما استدرجته إليه انحرافات الأسطورية التاريخية والأسطورية الإيديولوجية في صدامه بالواقع. هذا ويقال إنّ الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب تكمن في قدرته على الخروج من الأزمات ليتقدم كثيراً حتى يواجه عائقاً جديداً"⁽¹⁸⁾، هذا لا يعني أننا نؤيّد الممارسات التي يركن إليها العقل الغربي، ولكننا نؤكد أنّ العقل بصفة عامة، أصبح يتميز بكونه يحاول التخلص من الإنغلاقات التي وقع فيها من جزاء التسرع والتعصب لثوابته، وهو هنا يريد أن يفتح ويؤكد وجود آخر عبر منافذ العقيدة خاصة.

ونبذ الأدوار الاستلابية 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 يبنى ويتشكّل إلاّ لكي ينهدم وينهار، فالمعنى يتشكّل عن طريق تدمير المعنى، أو على أنقاضه. ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائماً لكي يحلّ محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعاً، وهكذا دواليك... ويمكننا تقليد جوليا كريستيفا هنا ونقول: التّوليد الهدّام للإنسان: أي الذي يلغي إنساناً قديماً وتقديساً قديماً"⁽¹⁹⁾ لكي يُحلّ محله إنسان جديد. هناك دائماً إنسان جديد ينهض على أنقاض الإنسان القديم"⁽²⁰⁾.

ولذلك فالتّخلص من هذه التّوترات والاختلاجات التي تعاني منها الشخصية العربية الإسلامية يمر من هذه الزاوية شريطة أن نحتكم لصوت العقل والمنطق ونبعد عن التّهريج الذي يُهيمن على الكثير من المركزيات الفكرية العربية وغير العربية، وفي الحق فإنّ الاختلاف هو "الأصل"، ولكنه أصل يتعذر معرفته وإدراكه كما يرى دريدا⁽²¹⁾.

القسم الثاني: الشواغل المركزية في الفكر العربي ووهم التفكير

لا شك أننا سنجد أنفسنا مرغمين على الإشارة إلى فترة الموحدين التي عرف فيها التفكير العربي نوعاً من الحركة المحمودة، والتي كان لها دور فاعل في ترقية الإنسان العربي، بعدما كانت حالة "العالم الإسلامي في الوقت الذي قامت فيه دولة الموحدين لا تبعث على الاطمئنان، فالدولة العباسية بالعراق ودولة الفاطميين بمصر بلغتا إلى دور الهرم المزمّن الذي لا قيام بعده، ودولة المرابطين بالمغرب كانت كافتة مجسمة في نظر المهدي بن تومرت مؤسس دولة الموحدين، وإن كان لم يشايه 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 الطرطوشي بمصر، وفي المغرب حيث قرأ على ابن أحمد بن بقرطبة من الأندلس، وعان حضارة هذه البلاد التي ساح فيها، وتشبّع بأفكار أهلها عامة، وبخاصة أساتذته، وبصفة أخص الغزالي"⁽²²⁾، وقد آمن هذا الرجل والمؤسسين من بعده، بأنه ينبغي أن تُعالج مظاهر التخلف والانحطاط التي عليها العالم الإسلامي، بتأسيس خلافة إسلامية عامة تضم هذا العالم و بزعمارة الدولة الموحدية، وقد عمل هؤلاء على أن تكون حضارتهم مطبوعة بطابع العظمة والدين والتجديد في معظم مظاهرها. وقد اجتهد هؤلاء في التفرد والتّميز، وقد حاولوا نشر حضارة تقوم على (العظمة)، و(الدين)، و(التجديد)، وقد ساعدتهم في ذلك أن البلاد المغاربية لم تكن قاحلة من المعارف، ولكنهم وجدوها بلغت شأواً عظيماً في المعارف وفي تعظيم حدود الله وشعائره.

وقد كان "فضل الموحدين على المعارف عظيماً، فإنهم حافظوا على ما اختاروه منها إلى حد كبير وشجعوها، كما شجعوا كثيراً من العلوم التي تكن رائجة أو كان محظوراً رواجها في العهد المرابطي، وطبعوا كل ذلك بطابعهم الثلاثي الخاص، وإنّ تشجيعهم للمعارف التي كانت شائعة في عهدهم بلغ مبلغاً عظيماً، وكان تشجيعاً مادياً وأدياً وتفنوناً فيه ما شاءت لهم همهم الكبيرة أن يتفننوا"⁽²³⁾، وشاعت عندهم تقاليد في السياسة والأخلاق والاجتماع والتربية والجهاد، وازدهرت لديهم المعارف المختلفة، وحرصوا على تطويرها بدءاً بعلوم اللسان والتاريخ والفلسفة والمنطق، والتنجيم، والأدب والإدارة، وسائر الفنون الأخرى التي تُمكن للإنسان وتُثبت لديه الشعور وقناعة بضرورة إعمار الأرض، والإطمئنان إلى معاشه وقبوله لأصناف التفكير الذي يقوده ويُؤسس له مسارات حياته...

ولا شك أنّ 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 وتصطبغ

بصبغة مخالفة له وخاصة في الجانب العقائدي، وقد كان في هذا الشأن يلح على الإسلام ويؤكد سيادته وسطوته، وقد كانوا "يريدون أن تكون هذه الحضارة لا شرقية ولا أندلسية محضة، ولكنّها حضارة قائمة بنفسها، آخذة من هذه وتلك وغيرها، وإن طغت 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 رافع من أجل الإنسان بطريقة منتظمة، وبالتّماذج الفكرية التي يسترشد بها على تفرد هذا العصر في عثوره على مفتاح تقدمه في مجالات الحياة المختلفة، وقد نحا هذا العهد في "تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف"⁽²⁵⁾، وتوسل بأدوات ذكية في قراءته وتحليله.

- أولاً: التراث⁽²⁶⁾ في مواجهة المركزية الغربية:

فإنّ العصر الحديث قد اجتهد في تقريب كثير من القضايا، ورافع عن الهوية الذي استبعدتها 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 الفلسفي الاستمولوجي، 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، ولكنّه ارتكز على المقولات والمصطلحات والمفاهيم التي قدمتها المركزية الغربية - الثقافية والتقنية -، وهو أمر يُصنّف على أنّه مُنعطف غير متجانس ومتوحش في آن، لأنّه يستنجد بعقلية غربية في أدواتها وإجراءاتها من أجل تصميم أجوبة لحياته المغايرة، وفي أحسن أحوال هذا الاستقدام كان "الخلط والمزج وعدم التفريق بين العقل والفكر"⁽²⁸⁾ والموضوعات الفلسفية، والبُنى الأيديولوجية وتأسيسها المعرفي واتجاهات خطابها السياسي"⁽²⁹⁾ مهيمنا، الأمر الذي أوقعنا في متاهات الاستنتاج والتّمثل.

ولذلك فإنّ التّحدي 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 (النّص)⁽³⁰⁾ والعُكوف على الثقافة والفكر يحميها من الضّيعاع ويحافظ عليهما التشتت"⁽³¹⁾، فإنّها اليوم تواجه أعداء من الداخل (التيار الرجعي)، وأعداء من الخارج يتربص بوجودنا.

ولعل الفلسفة العربية الحديثة قد اتكأت على (التراث)، ولكنّها 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 أبوزيد)، و(عبد الوهاب المسيري)، في النظر إلى التراث، وفي الدّعوة إلى "تجديد الخطاب الفكري العربي، وهي مشاريع تسعى سعيًا جاداً وأصيلاً إلى بناء مقومات وشرائط الإبداع والتجديد عن طريق التحرر من براثن التقليد وجاذبية الحداثة. وهذا لا يتحصل إلى متى التزم المتفلسف العربي بقواعد ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي"⁽³³⁾، لأنه في إمكان الفلسفة العربية خرق حجاب التقليد، وتخطي 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 واختياره 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 إغالا في هذا التّحطيم الذاتي دون أن تدرك بأنّ خيار المصالحة الداخلي، وخيار الاستيعاب لمكونات العقل العربي هي مفتاح السر في مشروعها ذاك، وهكذا راهنت النهضة العربية على تقدمها الحالم على حساب التعددية والحرية وتداول المعرفة والسلطة، سواء في القطر الواحد أو مجمل أقطار الوطن العربي"⁽³⁴⁾. ومن أوهام النهضة:

- 1- الوحدة، الهوية، الأمن الثقافي.
- 2- الهوية مهددة في وجود تواصل غير متكافئ مع الآخر.
- 3- الهوية والخصوصية هي الانفتاح وليست التقوقع على الموروث (الإقامة في الماضي) جلب لنا أعداء كثر دخلنا معهم في صراع وليس في حوار.
- 4- الخصوصية والهوية هي امتلاك لقيم حضارية مع تطوير وتأويل للتراث.
- 5- غياب الاستشراف أو أن عنصر المستقبل غائب في المشروع العربي.
- 6- الحلم بالماضي والطموح إلى استرجاعه.

وإضافة إلى ذلك فإنّ 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 والتغاير.
- 3 - مفهوم الأيديولوجيا، وما يرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة الموضوعية والحقيقة والواقع والاشعور والخيال⁽³⁵⁾.

ولذلك فعلاقتنا بتراثنا الفلسفي⁽³⁶⁾، أو غيره علاقة تتجه نحو الإيحاء والتعقيد، فإذا توجهنا للتراث، ينبغي أن نتساءل حوله، وعن القيمة من استنطاقه، وقبل هذا ينبغي أن نحدد الماهية أو المقصود من التراث، وهذا لم يحصل في التفكير الحديث، فنجم ذلك الخلط أو قل التفكير من أجل التفكير، فالفكر العربي الحديث في هذه النقطة بالذات يبحث عن سلف له يتكى عليه ليثبت حضوره، يبحث عن ابن رشد وعن إخوان الصفا والمعتزلة والفارابي، والجاحظ ولكنّه - في الحقيقة - يُشرح الجثث الهامدة كما يقال، أو يقبل الأموات ظناً منه أنه يتصالح معهم ويحظى بكراماتهم، وحين نتجه للفكر الغربي عموماً والفكر الفلسفي خصوصاً، ينبغي النظر في قضية (الأثر والتأثير)، المنبثقة بعمق في الثقافة العربية والغربية، وهل الحوار بين الثقافتين حوار متكافئ أم تابع ومترجم لا يقوى على الإبداع والتمايز⁽³⁷⁾، من هذه الاتكآت الغامضة، وهذا الاجترار المتكرر يبدو أن الفكر العربي الحديث يُنجز لعبة معرفية أقل جاذبية وأقل تأثيراً.

ولتأكيد هذا المذهب نرى أن التعامل مع القضايا الشواغل في الفكر العربي الحديث ينصبّ على معاناة بسيطة لا تعاطف ولا صراحة ولا مواجهة ولا نفاذ، إنّ هذا الفكر ينصبّ على أشياء مألوفة مراوغة وتُطعم الواقع ببعض البوح والسكوت والجدل، حركة إبداعية معتمة لأنها "أجوبة لا تسمو إلى عمق السؤال ولا تستقرئ منه مشروعها، فهي تتردى في سذاجة الكيان المنحط وتتلون بانحطاطه العقلي"⁽³⁸⁾، المشروع الفكري العربي الحديث يعيش حالة من التنكر لكل ما مضى، لأنّ الأشياء التي مجوزتنا الآن لا يمكنها أن تخلق جواباً لأوضاعنا الراهنة⁽³⁹⁾، والمنفلت من بين أيدينا هو ما تستهدفه تطلعاتنا، وليس من المفيد أن نرسم خطاطات في خيالنا ونسقطها على واقعنا المهدور. إذن على الفكر الحديث وهو يقرأ هذه القضايا: التراث، العلمانية، الحداثة، ما بعد الحداثة، تداخل الحضارة وصراعها، الديمقراطية، الإرهاب، اليهودية والصهيونية، الجسد والمرأة

والجنس، والحرية، والحركات الإسلامية...)، لا يؤثّر أطروحته بأننا كائنات قُدّر لها ألاّ تنهض إلاّ بالتنكر لكل قيمها الاجتماعية والأخلاقية والدينية وأنّ ما يجوزها لا يصلح للنهضة وتجاوز الركود الذي نعيشه.

القسم الثالث: مصائر المشاريع الفكرية العربية في زمن التّحولات وانهيار المتعاليات

لا ننكر أننا في زمن التّحولات الكبرى⁽⁴⁰⁾، وانهيار القيم، ولا ننكر أنّ هذا الزمن يكتنز إشارات عبثية ويركض لإعادة التّظر في كل المسلّمات بدءاً بالجدور، و"بغية تأطير المزج، والكشف عن دلالاته يتعين الجواب عن الأسئلة: من يتكلم؟ إلى من؟ أين؟ متى؟ علام؟ ولم يتكلم؟ وهي تختزل بالمثلث (أنا، هنا، الآن)"⁽⁴¹⁾ ولا أختلف عن الأمم التي سبقتني إلاّ في كوني أطمح في أن أملك عقلاً إشكالياً. إنّ المنطق المتحكم في هذا العصر منطق غريب يمزج بين الحلم والواقع، ويخلق الواقع الذي يُواجه به الأشياء "نحن إذن أمام ماض لا يمكنه إلاّ أن يصبح حاضراً ولكنه لن يكون كذلك إذا غدا حضوره ثقيلًا جائئاً مكبلاً لكل حركة، قاضياً على الزمان. إنّ الحضور لا يكون إلاّ إذا تخلّله الزمان، ولن يتخلّله الزمان إلاّ إذا غدا حركة، ولن يكون حركة إلاّ إذا كان انفصالاً وفراغات وقطيعة. هذا هو الشكل الممكن للتملك الفعلي للتراث، وهو لا يعني إطلاقاً إهمالاً أو عدم اكتراث، لكنه يعني كذلك ذوباناً في الماضي وإثماً 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 مجابهة هذه المعرفة الجديدة التي تنكب على قراءات مخالفة ولكنها مخيفة أيضاً، بكونها متعالية بكلّ ما تقتضيه هذه الكلمة من إقصاء لأطراف أخرى. ومن هنا فإننا نريد للثقافة العربية أن تبني طابعاً جديداً على تقاليد الثقافة، مبقية على الأساس ومضيفة إليه وجهة نظرها، وهو أمر ألح عليه التفكير العربي الحديث لدى أدونيس، محمد أركون، علي حرب، حسن حنفي، طه حسين، محمد بنيس، زكي نجيب محمود، إدوارد سعيد، وغيرهم ممن اشتغل على فكرة الثبات والتّحول، و"الوقفه الصّحيحة إذن هي أن ما بقيت ظروفه على حالها تبقى مبادئه مثلاً علياً للحاضر كما كانت للماضي، وما تغيرت ظروفه تتغير مبادئه، فالموروث عن الأسلاف هو لنا بمثابة نقاط ابتداء، نبقي بعضها ونحذف بعضها بحسب ما تقتضيه حياتنا العصرية"⁽⁴³⁾، وبهذا نادى أغلب أطروحات الفكر العربي الحديث.

ولأنّ الأمة العربية قد مرت بمراحل انكسار كثيرة وعديدة، ولا زالت 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 وقادر 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 المتعارف عليها في مختلف ثقافة العالم، أم تظل في حالة الغيبوبة التي تعيشها منذ عقود؟.

فالفكر العربي أمام رهانات كثيرة أتينا على ذكرها سابقاً وهي الحداثة وما بعد الحداثة، فلم تعد "مسألة الحداثة تقتصر على كونها قضية. إنها تتجاوز ذلك لتصبح إشكالية على المستويات كافة: رؤية وإبداعاً وتلقياً، وعلى مستويات الاستجابة رفضاً أو قبولاً، وذلك أنّ الحداثة كمفهوم قد انفصلت تماماً عن مفهوم التجديد أو المعاصرة، وهو انفصال يتفق عليه كل المتحاذلين حول الحداثة، لأنّ الجميع يرضون بالتّجديد، ويقبلون بالمعاصرة، لكنّهم يختلفون حول الحداثة. من هنا تتميز الحداثة، وإن لم تتحدّد"⁽⁴⁵⁾، ولذلك فقد هرول بعض مفكري العربية نحوها وحشر مقولاتها للتداول، وبمهم بعضهم الآخر نحو التراث يريد أن يُخرج منه الطريقة المثلى، فظهرت أسماء بحجوم مختلفة وعلى كلّ الأصعدة، ولقد انكشفت الحداثة أمامهم، فألقوا عليها كل المموم الفكرية. وفي الحق فإننا "نعيش بالفعل زمناً يُوصف عن حق بأنه زمن العولمة الثقافية، وهي عولمة باسطة نفوذها بالتدرج على سائر المجتمعات البشرية بدون استثناء يُذكر، 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 ومضامينها على كل الثقافات البشرية، وتقدم نفسها على أنّها ثقافة عالمية وكونية ينبغي الخضوع إليها والاعتراف بمقولاتها ومقدّرتها على احتواء العالم.

ولقد تنبّه العلماء بأنّ هذه الثقافة التي تقدم نفسها على أنّها النموذج المثالي ينجر عنها التبعية والاغتراب والاحتقار للشُعوب المغلوب على أمرها، وهذا أمر قد تنبّه له ابن خلدون في الفصل الثالث والعشرين من المقدمة "إنّ المغلوب مولع أبداً بالإقتداء بالغالب، في شعاره وزيّه ونخلته وسائر أحواله وعوائده... لذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه... 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 لله"⁽⁴⁷⁾، وعموماً نريد أن نؤكد على أنّ "الخطاب العربي المعاصر عن المثاقفة والهوية الثقافية إلّا الناشز فيه، يعتبر المثاقفة ظاهرة تاريخية وموضوعية ويؤمن بضرورة المثاقفة الإيجابية والمتكافئة"⁽⁴⁸⁾. كما يرى في الهوية الثقافية مشروعاً وجودياً قابلاً للتّجدّد باستمرار. وهو لا ينتقد ثقافة العولمة

بل يعترض عليها في معاييرها البرجماتية لتأويل تلك المبادئ، وفي جوانبها العدوانية والاحتقار للهويات الثقافية الوطنية للشعوب، كذلك في مظاهرها الاستغلالية والتهميشية للمجتمعات النامية والحوالة لها إلى أذنان وتوابع⁽⁴⁹⁾، والاعتراض هنا يدخل ضمن قناعة لا تقدم ولا تُغير 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 الارتفاق، ويحاول هذا التفكير إحداث علاقة بين المعاني ومواجهة بينها وبين الواقع والتراث، وهو أمر لاف في التفكير العربي وهو غير معيب في ظل هيمنة المركزية الغربية، وتكاد معظم المشاريع العربية تنحو هذا النحو ويمكننا أن نتلفظ بهذا حيث يجب الفهم لكي يكون الاعتقاد، ولكن يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم. وليست هذه الدائرة حلقة مفرغة، وهي أقل دائرة ميتة، إنها دائرة حية ومحفزة. يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم: إنّ المؤول لن يقترب أبداً مما يقوله نصه إذا لم ينجي في هالة 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 العالي، محمد أركون، علي حرب وعبد الوهاب المسيري ونصر حامد أبو زيد، محمد شوقي الزين، أحمد الدلباني، محمد بنيس، إدوارد سعيد، وأدونيس... وستحدث عن بعض القضايا التي تجرّ هؤلاء في إثارتها، في ظل هيمنة المركزية الغربية، وهل استطاعوا أن يحسنوا صنعاً للأمة العربية، وهل تُقيم الأمة لهم اليوم وزناً أم نفذ كل الفكر وتسلسل لنا الوهن ولم نعد في حاجة لمن يفكر ويجتهد ويصلح الأحوال؟.

يرى عبد الوهاب المسيري أنّ "الحداثة تخص تحسن البشرية التي قد أصبحت من خلال فلسفات الذات واعية بنفسها وبماضيها وبمسيرها، وقد أصبحت الحداثة المحور الذي سنقرأ به الماضي وسنفهم الحاضر، ونستشرف المستقبل ونشرع 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 أنّ للبشرية تطوراً مرحلياً يصيب تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانعتاقها سوف يكونان نتيجة لاستعمال العقل من حيث إنّ إقرار

للشك المنطقي ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيم" (51). وعلى ضوء هذه المحورية التي قال بها المسيري تحرك الفكر العربي، ناقدا لتراثه، ولواقعه، ومستشرفا مستقبله، يتصدر 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) لغوستاف باشلار، فالأول كان فتحا في "الثورة العقلية" والثاني ففتح أفقا جديداً في مجال البحث في أصول المعرفة العلمية وأسسها، أي ما أصطلح على تسميته بـ "الأبستمولوجيا" (دراسة الشروط الضرورية لإنتاج المعرفة ونقدها...) (52). والجابري لا ينساق لتقليد الصياغات السابقة، وإنما يركز 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 البياني (علوم النحو والبلاغة والفقه والكلام، والنظام العرفاني، وهو (الكيمياء والتنجيم، والتصوف والتشيع والإسماعيلية، وأخير النظام البرهاني، وهو (المنطق والفلسفة والرياضيات والطبيعات)، ويدعو هذه الأنظمة بـ (المعقول الديني العربي)، و(اللامعقول العقلي)، و(المعقول العقلي) (53). وإن "استئناف النظر إنما هو في الحقيقة استئناف البدء ومساءلة الأسس واستعادة الأصول، أي تأويلها. ولا شك أن الجابري قام بتشريح ممتاز للعلوم العربية كالنحو والبلاغة والفقه والكلام، وكشف بجلاء عن الآلية التي استخدمها العقل في إنتاج مواد 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 يتعذر على من رام قراءة الثقافة العربية القديمة، أن ينطلق من قوانين يصنعها هو لممارسة سلطة بعينها على هذه الثقافة المبهمة 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، نبداً 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- نزع هذه الأجزاء خارج بيئتها مع أنها نشأت كرد عل على مذاهب أخرى.
- 3- قراءة التراث الإسلامي من منظور الجزء الدخيل، مما يطمس خصوصية الجزء المقروء.

4- ابتسار الكل، تراث الأنا، ورده إلى جزء مشابه في تراث الآخر حتى يحدث التلقيح والتشابه.

ولذلك فإن التراث العربي كلّ لا يتجزأ، ويمتاز بالشمولية والتداخل، وفهمه في سياقاته المختلفة (الاجتماعية والتاريخية)، يتطلب وعياً كبيراً بهذه الظروف، ولا يمكن أن نستحضر النموذج الأجنبي في تطويره وتحليله، وربما هذا الخلط هو الذي وقع فيه جل مفكرينا، ومن هنا وقع التفكير في متاهات كبيرة، ووهم على مستوى التفكير والتأويل.

وقد نحا هذا المنحى في تفكير التراث أدونيس في قراءته المستفيضة حول الثابت والمتحول في الفكر العربي، واستقدم الأدوات الغربية، وتخيّر بواسطتها النماذج الشاذة، والذي يريد قياس وفرة الآراء التي قال بها أدونيس اتجاه الموروث وكامل مواده، وقدرة احتكامه للنموذج الغربي يراجع ما كتب⁽⁵⁷⁾ في دراساته المتعددة والمثيرة للجدل، فهو يثير المخاوف حول المواد التراثية (السياسية والاجتماعية والتاريخية والدينية)، ويقدم أطروحات سوداء توهم بالموضوعية، وتؤكد أن الإنسان العربي - اليوم - يمر بنقلة حضارية جريئة إذا انقطع عن موروته 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.

يُرَافَع من أجل الحداثة وجميع إفرازاتها، وعن العولمة والعلمانية وعن المشاعية والتخنت، ولا يمكننا إنكار تأثيرها في كل ما يُصدر شعراً ونثراً، 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 إطلاقاً، سوى التدرج في مجموعة أخطاء عبثية"⁽⁵⁸⁾، وهو كما قيل مثير للدهشة، ومثير للأسى، في منطق كتاباته ومنطق تفكيره...

ويشترك أدونيس والجابري مع محمد أركون في المناادة بدمج الإسلام مع باقي المفاهيم الغربية، أو ما يطلق عليه (علمنة الإسلام)، وهؤلاء كرسوا وجهة النظر الغربية في فهم الإسلام وأطروحاته، يقول محمد أركون "حظيت فترة القرن الثالث والرابع الهجريين باهتمام غربي كبير، ثم انحسر هذا الاهتمام وعاد مرة أخرى لينشغل بالسنوات الثلاثين الأخيرة من مسار الإسلام وتاريخه أو ما يسمى: بظاهرة الأصولية الإسلامية. ولم تحتم 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 الأوروبية أم من الجهة الإسلامية، والمقصود بالجهة الإسلامية هنا العربية والتركية فالإيرانية. وضمن منظور الرؤية التاريخية وفترااتها، ينبغي أن تتموضع ظاهرة

الهيمنة أو الغلبة المتزايدة للغرب وظاهرة التدهور المتزايد للمجتمعات العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال... وفي الضفة المقابلة لأوروبا، نجد أنظمة عسكرية سيطرت على الحكم وحجبت الفضاء الكلاسيكي للإسلام والقائم على الحوار والاستيعاب.

وقدمت خليطاً من أفكار الحداثة 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 الحقيقية⁽⁵⁹⁾، ونظام المعنى في الفكر العربي الحديث الذي يقول به أحمد الدلباني ليس "منفتحاً ولا تعديداً"⁽⁶⁰⁾، وهو من "منظور نقدي تفكيكي لم يتخلص 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 بمساءلته من أجل نقد العقل الإسلامي بما هو جملة من الآليات المعرفية، ولكنه استحضر لهذه المسألة 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. والحفر على مكان القوة والضعف فيه، وكشف الهوامش التي تساعد على تأويل طقوس الماضي المعاد إنتاجه. ولكن محمد أركون يرى أن الخطاب الإسلامي الراهن خطاب جماعي اجتماعي وليس ظاهرة لأنه يعيش اغتراب مزدوج، عن العالم وعن تراث، 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 العالي، حسين مروة، وهناك بعض الاستثناءات مثل: عبد الوهاب المسيري، إدوارد سعيد، وطه عبد الرحمن، ونصر حامد أبوزيد الذي تعامل مع التراث بطرائق انبثقت من قناعات تفضي إلى إعادة قراءة التراث وخاصة قراءة علوم القرآن التقليدية قراءة نقدية تحليلية، وهولا يحمل الإخفاقات للنص، وإنما يرى أن اختزال التراث في الإسلام، أدى إلى اعتباره هوية يمثل التحلي عنها وقوعاً في العدمية وتعرضاً للضياع. وهو المعبر عن عراقتنا وأصالتنا في تاريخ الوجود الإنساني، في حين أصبح التقدم مرتكناً باستيعاب ما أنجزه العقل البشري في مجالات المعرفة العلمية، الأمر الذي يعني التعلم من الآخر الذي تعرفنا عليه أول ما تعرفنا معتدياً غازياً محتلاً لأراضينا مستغلاً 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 والجمود، بل فيه نماذج راقية يمكنها أن تنتهي بنا إلى التقدم والخلاص.

واختزال التراث في الإسلام أوحى إلينا بأن الحضارة الحديثة هي للآخر المتفوق والمعتدي والمتقدم والمعلم كذلك. لذلك ينبغي تحرير الإرادة البشرية من الأوهام التي علق بها ليتجاوز محنة الضعف والانكسار. وهو لا يريد العودة المربعة كما قال علي حرب، وإنما يريد عقلانية وقناعات تنتهي بنا إلى احترام خصوصياتنا واحترام إنجازات الآخر الذي لا يمكن أن نتواطأ معه من أجل تخريب ذواتنا وتراثنا الذي هو أوسع وأشمل، وعلينا أن لا نكون ضحايا أفكارنا، كما تتجسم في أشكال الوعي وأنماط التفكير ونماذج الرؤية وقواعد المعاملة: الأحادية الفكرية، النرجسية الثقافية، الطوباوية الأيديولوجية، الخوف من التغيرات، استدعاء الآخر والعالم، التهرب من حمل المسؤولية والإحساس بالمظلومية، فضلاً عن أخطر الآفات والأمراض، كما يتمثل ذلك في عبادة الأصول وتقديس النصوص وإرادة التآله، أي كل ما يصنع الهزائم والكوارث⁽⁶⁴⁾. وما يهمنا-لتسهيل العبور- في كل ما سبق هو (الوعي) بأن المنطقة العربية واقعة تحت المظلة الغربية، وأن الخطاب العربي الحديث ظاهره مقاوم وباطنه - للأسف - بذخيرة ضعيفة لا يمكنها أن تنهض بها وتحقق وجودها، ولذلك قلنا بالوهم اللامحدود على مستوى القراءة والتحليل، وقلنا بالمتاهة والتلاشي في التأويل والاعتقاد في نتائج هذا التأويل.

خاتمة:

تجديد الفكر العربي الحديث (رؤية استشرافية):

الفكر العربي الحديث إذن مشغول إلى حد الهوس، بإعادة القراءة، وإعادة تفكيك الثقافة العربية بدءاً بالجدور، فإنه يؤمن بأنّ الأجوبة 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 فالفكر اليوم يتساءل عن حل يتيح التخلص من هذا المأزق الحرج الذي يعيشه الإنسان بعامته والإنسان العربي خاصة. وهو يبحث عن قيم جديدة تجعل هذا الكائن يقوم بترميم شبكات التواصل مع أبناء جلدته، وبدون توهم ينبغي أن نؤمن بحقيقة القيم كما يقال، ونؤمن بها برغم أن الهوة مؤلمة وقد تغرقنا في آلام أكيدة.

ولعلّ هذه الاعتبارات هي التي تكون مداخلاً لضرورة تجديد الفكر العربي، وذلك بتقويم اعوجاج التراث من جهة، واعوجاج الحداثة من جهة ثانية، كما يقتضي هذا التقويم إعادة النظر في المتلقي أو القارئ

لهذه الحُزم الفكرية الوافدة من تراثنا ومن غيره وخاصة تلك المتعالية التي قدّمت نفسها على أنها البديل الذي يُعوّل عليه في قيادة الانسان إلى الحياة الكريمة.

ليس خفياً أنّ مجابهة هذا التعالي يكون بتقديم الفكر العربي بمنطق العقل الذي هو المعرفة والعلم، والفهم والتّعلّل، والاعتقاد، والتفكير مع العمل كما يرى طه عبد الرحمن، وبذلك نتوجه نحو الأخلاق كآلية للخروج من المزالق التي أوقعتنا فيها العولمة، والتّسرع المستمر في فهم مقولاتها.

إنّ القيام بعملية الهدم أو بالأحرى التّقويم، ينبغي أن يُرافقه فعل البناء الذي نتطلع فيه إلى تكوين كيان جديد بخلاف القيم الغربية التي هي قيم خاصة وليست قيم كونية كما يتوهم بعض المغرر بهم اليوم. لأنّ الإسلام الذي نحيا به وفيه وله. لا يفصل بين الدّين والحياة، وبين الدّنيا والآخرة، وبين الروح والجسد... فهو لا يريد تمزيق "الجبهة الفكرية" بين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والدين، ويؤكد "وحدة النفس الإنسانية"، ولا يكثر هذا الإسلام بالطعن والإحالة إلى قلة حيلته، ومحاولة طمس وإتلاف معانيه، لأنه يدرك أن 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 نؤكد مع أدونيس أنّ هوية الفرد في البلاد العربية تولد معه، وهي سؤالنا وبجنا في كونها لا تكتمل، إلّا بهذا التّواصل والاستمرار مع منجزاتها التراثية، وقدرتها على التّفاعل مع غيرها، ومن هنا كان الصّراع الثقافي وكان التّداخل، ورحمة نقول امتزاج الثقافات وحوار الحضارات، وعلى هذا المستوى تتخطى الهوية الاعتقاد وتتنعش مع العناصر الأخرى وخاصة اللغة لأنها مشحونة بالفكر التي تكون سببا في وجوده.

ومن هنا أرى ضرورة النّظر بعين الجد إلى الأطروحات التي يقدمها الفكر حول اللغة وحول الجسد القائم على فكرة الزوجية، واحترام الجسد وعدم احتقاره، من خلال تأويل النصّ الجسماني، والنّظر إليه على أنّه عنصر مهم في هذا الوجود، لذلك فالعناية به لا يتعارض مع الدين، وقد يخلصه من البؤس الذي أوقعته فيه التّجاوزات الإباحية التي فرضها الإلحاد. وضمن هذا المنظور يمكن للفكر العربي أن يجدد نفسه مع الإبقاء على الثوابت الدينية والتاريخية والأخلاقية، ليتدخل في توجيه حياة الناس، والقضاء على التّراث المجردة الفارغة التي تحمل بذرة فنائها...

وعلى أساس ما قدمناه من إشكالات، وعلى ضوءها، يمكن القول، إنّ الفكر العربي يزداد تأزماً واختناقاً وتخلفاً، ما لم تتضح العلاقة بين هذا الفكر والتراث العربي الإسلامي، والتراث الإنساني بعامة، 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 التلاحق المفيد سيصبح نافعا وملائما لواقعنا المأزوم والمهموم فعلاً.

وفيما يبدو فإنّ الفكر العربي الحديث يعاني نوعاً من الفوضى البغيضة ناجمة عن حياد المجتمع عن قيمه، وهو خلاصة رمزية تتهدي بها على ما لا يمكن أن يكون مقبولا في المجتمع، فكل المواضيع المستهدفة تدل على الفوضى، والانحطاط والجمود، وسيكون الإنقاذ كما أسلفنا هو العودة بالذات إلى "الإيمان بالنظام والمدنية الحديثة والاجتهاد". كما أن عملية التحديث المنشودة ينبغي أن تمر ب (التحليل العلمي للواقع والتراث)، و(تعريب التيارات الفكرية الغربية ومعرفة العدو)، و(تدارك التأخر التاريخي لدى المثقف العربي)، وأخيراً (تحديث الذهنية).

قائمة الهوامش:

- 1- ابن منظور لسان العرب، مادة فكر.
- 2- للتوسع ينظر محسن بن زاكور: مقارنة منهجية لبعض القضايا الآنية للفكر الإسلامي المعاصر، (ط1)، 2008، ص11
- 3- محسن بن زاكور، ص16
- 4- (المدر العقلي، بأنه اعتقاد الإنسان، سواء امتلك عقلا فلسفيا أو عقلا لاهوتيا/ فقهيا، أنه قد استطاع بناء ثقافة أو أنه قد بُنيت له ثقافة ستعيش مدى الدهر، دون أن تخضع للنقد والتطوير، وهو أحد العناصر المكونة للاغتراب الثقافي، غير أن المدر يمكن أن يوجد بدون اغتراب... للتوسع ينظر حازم خيرى: مقالات في الفكر الأنسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط1)، 2010، ص150، وص53
- 5- عبد الغني السلماني: الخطاب الثقافي في زمن التحولات (قراءة في المنجز الفكري والنقدي)، عالم الكتب الحديث، الأردن، (ط1)، 2016، ص35
- 6- علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر، (ط1)، 2013، ص88 وما بعدها
- 7- علي صديقي: المرجع السابق، ص89
- 8- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، (ط1)، 2012، ص18، وللاستزادة ينظر علي صديقي مطارحات نقدية في الأدب والفكر، ص110 وما بعدها .
- 9- عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن، دار توبقال للنشر، (ط1)، 2005، ص9
- 10- عبد النبي الحري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرُّشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ط1)، 2014، ص27
- 11- زكي نجيب محمود: تحديد الفكر العربي، دار الشروق، (د ط)، 2004، ص234
- 12- كانت هناك ثلاثة أطياف في الحياة الفكرية عند الأقدمين، طرف منها لاعقلاني يعتمد على الغوص إلى الحقيقة الروحانية مهتديا بإلهام أو بحس مباشر، وطرف ثان عقلاني يستخدم طرائق المنطق النظري في حجاجه، وغالبا ما يتأثر بثقافة اليونان، وطرف ثالث لا يتخذ موقعه في مجال "الفكر" بقدر ما يتخذ في مجال السلوك سلوكا يتفق مع شريعة الدين . ينظر المرجع السابق، ص145، 144.
- 13- أحمد دلباني: سفر الخروج اختراق السبات الأيديولوجي في الثقافة العربية، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، (ط1)، 2010، ص7
- 14- أحمد دلباني: المرجع السابق، ص78
- 15- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر هاشم صالح، دار الساقى، (ط1)، 2002، ص15
- 16- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقده واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقى، (ط6)، 2012، ص11
- 17- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص25
- 18- محمد أركون: الأنسنة في الإسلام مدخل تاريخي نقدي، تر محمود عزب، دار الطليعة-بيروت، (ط1)، 2006، ص163

19- مثال (عبارة نيتشه الشهيرة "موت الله" لا تعني أن الله يموت بالمعنى الحرفي للكلمة، أو أنه يموت في المطلق وإنما تعني أن هناك نمطا محددًا من التقديس (هو نمط القرون الوسطى) قد مات وانهار. لقد قضت عليه الحضارة الصناعية والتقدم العلمي والتكنولوجي الذي بلغ أوجّه في عصر نيتشه (أواخر القرن التاسع عشر)، واكتسح وجه أوربا كلها. إذن فنيتشه لم يخترع شيئاً، فقط اكتفى بملاحظة ما يحدث حوله كما يلاحظ العالم بكل برود وموضوعية 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 يتفكك وينهار لكي يحل محله تقديس آخر جديد: تقديس العلم و آلهة العلم والسيطرة على الطبيعة والكون والأشياء...؟

20- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 261

21- ينظر علي صديقي: مطارحات 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 الحري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، 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 الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، منذ البداية، إنّ المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب 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 شحناته الوجدانية ومضامينه الأيديولوجية، إلى أية لغة أخرى معاصرة...) للتوسع ينظر ع العروي. 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 سيروية إدراكية وعبوية تفسيرية متفاعلة موضوعياً مع ساحتين، ساحة الانطلاق (العقل)، وساحة الشغل (العنصر المحيط المناقش). أما النسق الثاني فهو الفكر التجريبي، باعتباره سيروية ميدانية وقائية يقرأ التجربة معزولة عنه تماماً، ويعيد إنتاجها حسب مقولاته وأدواته، متفاعلاً معها ودافعاً بصيرورة عناصرها، ومدى معياريتها، نحو منظومة العقل... ويصبح العقل إذن، وعبر أنساق الفكر المذكورة، منظومة و"أداة" منهجية ناقدة لذاتها. لأن الفكر لا يربط بعلاقة سلبية مع العقل، أي أنه يشتغل على عناصر الموضوع حسب المعايير من منظومة العقل، بل وعبر حركتيه المستمرة والدائمة يشتغل على نقد العقل نفسه في قدرته على استقبال ومواءمة العناصر المدروسة في صيرورتها، وإعادة إنتاجها بما يتواءم مع السببية، التي تتمثل بارتكازها 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، ج2 الزمان والمكان في العقل العربي حتى الألف الثاني قبل الميلاد، دار الفرق للطباعة والنشر، سوريا، (ط1)، 2010، ص20

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 أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز (النص) فيه. وليس معنى ذلك أنّ النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإنّ النصّ أياً كان لا يُنشئ حضارة ولا يقيم علومها وثقافتها. إنّ الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النصّ من جهة أخرى...) ينظر نصر حامد أبو زيد ص 9 وما بعد.

31- نصر حامد أبوزيد: مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، (ط8)، 2011، ص12

32- يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ط1)، 2012، ص12

33- يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، ص21

34- إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، (ط1)، 2009، ص70

35- بوسلهم الكط: هل هناك فكر فلسفي مغربي معاصر...؟ مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 17 مارس 1999، ص28

36- (وكما أنه لا وجود لمجتمع إنساني بدون تراث، فإنّ الإنسان الفكر والمبدع والعامل هو شرط ضروري وأساسي لهذا التراث. فبواسطة الفكر والعمل يستطيع الإنسان أن ينتج بوعي، كل ما بإمكانه أن ينتجه في جميع المجالات 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 على الخصوص بعيداً عن الاجترار وعن التبعية العمياء...).

37- للتوسع في هذه القضايا، ينظر عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، وينظر كذلك عبد السلام ياسين: محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى. ومحمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر.

38- إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، ص50

39- (من هن تبدو النهضة العربية بدون مستقبل، لأنها لم تقدم سوى الاستعارات ولم تمتلك ما هو أصيل ومبتكر. 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 بفصلها عن التجربة الأوروبية. العطاء الثاني يتناول التجديد في التفكير الديني على ضوء معطيات الحداثة. العطاء الثالث يتلخص بالعروبة المتحررة

من نظرية القومية والمتجالية خصوصا في مجالي الثقافة واللغة...) للتوسع ينظر (نقد النهضة) خالد زيادة: مجلة دراسات عربية، العدد الثامن، يونيو 1983.

40- لقد اختفت أو انسحبت (مفاهيم كالإيديولوجية، الصراع الطبقي، الوعي الطبقي، القومية، الامبريالية العالمية، حركة التحرير الشعبية، حق الشعوب في تقرير المصير، وأن هذه المفاهيم كانت توجه نظاما فكريا معينا، وهو النظام الذي ساد القرن العشرين كله تقريبا... وفي مقابل هذه المفاهيم ظهرت، في العقدين الأخيرين مفاهيم أخرى متزامنة، أو متتابعة في ظرف سنتين أو ثلاث، مفاهيم تؤسس لنظام فكري مختلف تماما، لعل أهمها وأكثرها اليوم انتشارا وشيوعا، المفاهيم التالية: النظام العالمي الجديد، نهاية التاريخ، صداما لحضارات، الهويات، العولمة، والعلمانية، وحوار الحضارات...)، للتوسع 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 الصَّبَح: تفديس المهندس في الشعر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء، المغرب، (ط1)، 2017، ص 148

42- عبد السلام بنعبد العالي: ضد الراهن، ص 10

43- زكي نجيب محمود، تحديد الفكر العربي، ص 199، وللتوسع ينظر سعيد بنسعيد العلوي: الأيديولوجيا والحداثة قراءات في الفكر العربي المعاصر، ص 51 وما بعدها... وينظر علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، ص 27 وما بعدها وخاصة القسم الأول والثاني من هذا الكتاب...

44- سبف محمد المري: أدوات الثقافة العربية والغياب عن الوعي، مجلة دبي الثقافية، العدد 69، فبراير 2011، ص 9

45- عبد الله الغدامي: تشريح النص، المركز الثقافي العربي، (ط2)، 2006، ص 9

46- عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية، مجلة أيس، العدد 02 السداسي 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 المثاقفة التي وقعت نتيجة الاتصال بين الثقافات المختلفة كالتأثير والتأثر والاستيراد والرفض والتمثل 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 المركزية الغربية..)، (الاستجابة السريعة من طرف الثقافات المستقبلية... للاستزادة ينظر عبد الغني السلماني، الخطاب الثقافي في زمن التحولات، ص 39 وما بعدها.

49- عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثاقفة و الهوية الثقافية، مجلة أيس، العدد 02 السداسي الأول 2007، ص 19

50- بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، تر منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، (ط1)، 2005، ص 351

51- عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، 209

- 52- للتوسع ينظر علي حرب: مداخلات، دار الحداثة، بيروت، (ط1)، 1985، ص7 وما بعدها
- 53- للتوسع ينظر علي حرب: مداخلات، وينظر طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية عبد النبي الحري، 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، ص55
- 56- علي صديقي: مطارحات نقدية في الأدب والفكر، ص106
- 57- للتوسع 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، سورية، دمشق، (ط1)، 2006، ص279
- 59- محمد أركون: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترهاشم صالح، دار الساقى، لندن وبيروت، من خلال محسن بن زاكور: مقارنة منهجية لبعض القضايا الآنية للفكر الإسلامي المعاصر، ص35
- 60- أحمد دلباني، سفر الخروج، ص18
- 61- أحمد دلباني: سفر الخروج، ص19
- 62- المرجع السابق، ص63، 64
- 63- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، (ط5)، 2006، ص13
- 64- علي حرب: تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، (ط1)، 2008، ص127
- المصادر والمراجع:
- 1- ابن منظور لسان العرب، مادة فكر.
- 2- محسن بن زاكور: مقارنة منهجية لبعض القضايا الآنية للفكر الإسلامي المعاصر، (ط1)، 2008.
- 3- حازم خيرى: مقالات في الفكر الأنسي، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، (ط1)، 2010
- 4- الغني السلمياني: الخطاب الثقافي في زمن التحولات (قراءة في المنجز الفكري والنقدي)، 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 العالي: ضد الراهن، دار توبقال للنشر، (ط1)، 2005.

- 8- عبد النبي الحري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (ط1)، 2014.
- 9- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، (د ط)، 2004.
- 10- أحمد دلباني: سفر الخروج اختراق السببات الأيديولوجي في الثقافة العربية، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، (ط1)، 2010.
- 11- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقده واجتهاده، تر هاشم صالح، دار الساقي، (ط6)، 2012.
- 12- محمد أركون: الأنسنة في الإسلام مدخل تاريخي نقدي، تر محمود عزب، دار الطليعة-بيروت، (ط1)، 2006.
- 13- محمد المنوني: حضارة الموحدين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، (ط1)، 1989.
- 14- ع النبي الحري: طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية.
- 15- ع العروي. ع كيليطو، ع الفاسي، م، ع الجابري: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، (ط1)، 1986.
- 16- سعد البازعي: شرفات للرؤية حول العولمة والهوية والتفاعل الثقافي، المركز الثقافي العربي، (ط1)، 2005.
- 17- جمال الدين الخضور: عودة التاريخ في التأسيس للميثولوجيا العربية، ج2 الزمان والمكان في العقل العربي حتى الألف الثاني قبل الميلاد، دار الفرقد للطباعة والنشر، سوريا، (ط1)، 2010.
- 18- نصر حامد أبوزيد: مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، (ط8)، 2011.
- 19- يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في 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- بوسلهام الكط: هل هناك فكر فلسفي 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 الصّبح: تقديس المبدع في الشعر العربي المعاصر، المركز الثقافي للكتاب الدار البيضاء، المغرب، (ط1)، 2017، ص148.
- 24- علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، (ط).
- 25- سيف محمد المري: أدوات الثقافة العربية والغياب عن الوعي، مجلة دبي الثقافية، العدد 69، فبراير 2011.
- 26- الله الغدامي: تشريح النص، المركز الثقافي العربي، (ط2)، 2006.
- 27- عبد الرزاق الداوي: في الخطاب عن المثاقفة والهوية الثقافية، مجلة أيس، العدد 02 السداسي الأول 2007.
- 28- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار البيان، بيروت. (دط)، (دت).
- 29- عبد الغني السلماني، الخطاب الثقافي في زمن التحولات قراءة في المنجز الفكري والنقدي، عالم الكتب الحديث، الأردن، (ط1)، 2016.

- 30- بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، تر منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، (ط1)، 2005.
- 31- عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي: 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 حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (ط1)، 2000.
- 34- كا فكا في النقد العربي (البداية)، 1994-2005، دار الحصاد للنشر، سورية ،دمشق، (ط1)، 2006.
- 35- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، (ط5)، 2006.
- 36- علي حرب: تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، (ط1)، 2008.

ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان

The Phenomenon of Estrangement in Ali Kanaan's poetry

أ. إياد نيسي، د. عبير بدر عبد الستار (جامعة خليج فارس في بوشهر/الإيران،

جامعة المستنصرية بغداد/العراق)

ملخص:

إنَّ تجلّيات الحزن والقلق والضياء، هي مظاهر شتى للشعور الاغترابي لدى الإنسان منذ أقدم العصور إلى يومنا هذا. يعتبر الشعور بالغربة من أهم القضايا العريقة في الأدب، لأنه يرتبط بالإنسان نتيجة دوافع اجتماعية ونفسية وفكرية، ومن هذا المنطلق فإنَّ لظاهرة الاغتراب والشعور بالوحدة مكانة مرموقة في الشعر العربي لا يقابلها أي شيء آخر. وقد نتج هذا اللون من الشعر ردة فعل على التدهور في الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات البشرية. تبحث هذه الدراسة عن ظاهرة الاغتراب بوصفها سمة بارزة في أشعار علي كنعان، وقد رصدت تأثيرات هذه الظاهرة على نتاجه الإبداعي الشعري. نحن في هذه الدراسة اعتمدنا في خطتها على المنهج الوصفي التحليلي مُراعين فيها استقصاء الأنواع المختلفة من الاغتراب، ومن ثمَّ تطبيقها على نماذج شعريّة لعلي كنعان كأديبٍ شهيرٍ في الشعر السوري المعاصر. وهذه الظاهرة الاغترابية في شعر علي كنعان تكشف عن أبعاد خباياه الذهنية والروحية باعتباره أديباً من أكبر الأدباء الناجحين في زمننا 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 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:

الغربة 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 بالغربة عن الأحبة والأمكنة التي هجروها، والحنين لها. سلك العديد من الشعراء العرب الذين عانوا تجربة الغربة والشعور بالوحدة والحنين هذا المسلك على مرّ العصور الأدبية، وظلت تلازمهم في ترحالهم.

إنّ 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 شاع الاغتراب في فكره وشعره، كما تبين للباحث جلياً بعد إلقاء نظرة شاملة وكاملة في إنتاجه الإبداعي، وفي تصرّحاته التي أدلى بها هناك وهناك.

• يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن هذه الأسئلة:

أولاً: ما هو الدافع الأساسي الذي حثّ الشاعر علي كنعان على أن يخصص بعض أغراض شعره للاغتراب؟

ثانياً: ما هي المظاهر والملاحم الاغترابية في شعر الشاعر السوري علي كنعان؟

ثالثاً: ما هي السمات الرئيسية التي يتّسم بها الاغتراب عند الشاعر علي كنعان؟

• أسبقية البحث:

إنّ ظاهرة الاغتراب نالت عناية واسعة في الأدب العربي وقد أفردت لهذا الموضوع دراسات أكاديمية قيمة نالت قصب السبق، لذا بالرغم من دراسة هذه ظاهرة في عدّة كُتُب أو رسالات وأطاريح جامعية ولكن لم يختص مقال بدراسة ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان، وهو من أعلام الشعراء السوريين المعاصرين، بحيثلم يتطرق الباحثون لدراساتها بالقدر الذي يناسب حجم معاناة الشاعر. يُعدّ 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 تفتح لنا باباً جديداً للولوج إلى هذا اللون من الأدب، ومما لا غبار عليه فإنّ هذا البحث يُعدُّ وسيلة من الوسائل المعينة للمتطلعين والباحثين عن معرفة الاغتراب ومظاهره في شعر علي كنعان.

• أسباب اختيار الموضوع:

1. غربة الشاعر السوري علي كنعان وسفره وتنقله لم يدرس بصورة دراسة مستقلة.
2. تأثير الغربة على الشاعر وعلى شعره.

• الصعاب التي واجهت الباحث في أثناء البحث:

1. الاعتماد على مصدر واحد وهو أعماله الشعرية.
2. كما أشرتُ سالفاً لم يتطرق أحدٌ من الباحثين من قبل إلى دراسة هذا الموضوع بصورة موسعة وشاملة، ممّا صَعَّبَ مُهِمَّةَ الباحث.

2. مفهوم الغربة وأنواعها

إنَّ الاغتراب اصطلاحاً هو ترجمة للكلمة الانجليزية «Alientation»، وإن اقترح بعض المترجمين تعابير أخرى كـ«الاغتيار» و«الاستلاب» و«الألنية». ولها أصل لاتيني مستمدة من الفعل «Alienare» الذي يعني نقل ملكية شيء ما إلى آخر، وهذا الفعل هو الآخر مستمد من «Alienus» أي الانتماء إلى شخص آخر، وهذه الكلمة مستمدة في النهاية من لفظ «Alius» الذي يدلّ على الآخر.⁽¹⁾

فالاغتراب هو نمط من التجربة يعيش الإنسان المغترب من خلال الظاهرة المرضية كشيء غريب، والاغتراب يشكل تنافراً بين الطبيعة الجوهرية للشخص المغترب ووضعه وسلوكه الفعلي.⁽²⁾

الغربة هي ظاهرة نفسية واجتماعية عرفها الإنسان منذ أقدم العصور، وظلّت تلازمه في حله وتراحاله، فهي ترتبط بالإنسان نتيجة دوافع اجتماعية ونفسية وفكرية وبوجود هذه الدوافع يولد لنا أشكال الغربة من النفي، والتهجير، والنوى، والتنحي عن الإنسان، والإقصاء، والإبتعاد عن الوطن والأهل.

إذا بحثنا عن كلمة «غربة» أو «الاغتراب» في المعاجم اللغوية نجدها من الفعل «غرب»، ويشير إليها ابن منظور في مادة «غرب» بمعنى «النزوح عن الوطن والاغتراب».⁽³⁾

نظراً لتعدد معاني ودلالات الاغتراب، حاول الباحثون وضع بعض الدلالات لهذا المفهوم نستخلصها فيما يلي:⁽⁴⁾

1. العجز (Powerlessness): إنَّ الفرد يشعر بأنَّ مصيره ليس تحت سيطرته وإنما يتقرَّر بواسطة عوامل خارجية كالقدر، أو الحظَّ، أو نظام المؤسسات المتبعة في المجتمع الذي يعيش فيه ذلك الفرد.
2. فقدان العبثية (Meaninglessness): هو إحساس الفرد بالضعف في الإدراك أو فقدان الهدف 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 انحراف واسع وعدم الثقة والتنافر الفردي غير المحدد وما أشبه ذلك.
4. التنافر الثقافي (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): ويُعدُّ الاغتراب الذاتي من أصعب الأنواع السابقة وفيه يشعر الفرد بأنَّه خارج عن سيطرة نفسه أو أنَّه بعيدٌ كلَّ البعد عن ذاته.
- فتائج 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 كنعان وحياته الشعرية:

الشاعر علي كنعان من مواليد «1355هـ/ 1936م» في قرية «الهزة» التابعة لمحافظة حمص-سورية. ونشأ في أسرة فقيرة، ثم حفظ في صباه شطراً من القرآن الكريم، كما استظهر عدداً من الأشعار، وراح يلقي بعضها أمام الضيوف في الأسفار. وفي عام «1953م» شرع ينظم المقطعات مقلداً فحول الشعر القديم أو أعلام الشعر الحديث. ظهرت باكورة شعره عام «1959م» في مجلة «الآداب». وهو شاعر مرهف الحس عانى في صباه مرارة البؤس والحرمان واستشعر الظلم الاجتماعي. درس الأدب الإنكليزي في جامعة دمشق، وتخرج عام «1965م»، وعمل أيضاً في الصحافة الثقافية «1964م - 1967م» ثم مراقباً للنصوص في الإذاعة. أمضى ثلاث سنوات مدرساً للأدب العربي في جامعة طوكيو باليابان. عمل في صحيفتي الثورة والتشرين، رئيساً للقسم الثقافي. له مسرحية شعرية بعنوان «السيل» وتسع مجموعات شعرية منشورة هي: «درب الواحة» و«أنهار من

زيد» و«أعراسُ الهنودِ الحمر» و«مرايا لآخر الممالك» و«أسئلة للرياح» و«أطيافٌ من لياليها» و«نخلة اسمها فاطمة» و«برزخ للحنون» و«أبجدية الينابيع»⁽⁶⁾.

يقيم الشاعر السوري علي كنعان في أبو ظبي منذ تسع سنوات، ويسهم في تحرير مشروع ارتياد الآفاق الخاص بآثار الرحالة العرب والمسلمين. له عدة ترجمات كان آخرها: 1. يوم سادت الصين البحار «أسطول الكنز في عهد المينغ»، 2. فن الحب وقصائد حب للشاعر الروماني أوفيد، صدر في مجلد واحد بعنوان: «قيثارة حب»، منشورات المجمع الثقافي في أبو ظبي.

4. ظاهرة الاغتراب في شعر علي كنعان:

4-1. الغربة المكانية:

أول ما يبدو لنا في تضاعيف أشعار علي كنعان من الاغتراب هو الاغتراب المكاني، ما نقصده بالاغتراب المكاني في الأدب هو الإحساس بالشعور الذي يتتاب الشاعر عندما ينتقل من مكان إلى مكان آخر وينزع عن مسقط رأسه، وذلك لإنجاز طموحاته وتحقيق آماله، لذا يمكن أن يعيش الإنسان بشكل عام والأديب بشكل خاص بين أبناء شعب آخر ويراودهم ويعاملهم، لكنه يبقى بينهم منعزلاً وغريباً، لأنَّ الشاعر المغترب لا يرى منهم سوى الآلام والخزي وحالة من الكبت والمخاصمة ويصاب بخيبة الآمال، واصفاً الناس كالأشخاص الذين جرعه 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 يولّد «إحساس الفرار من البيئة عند الإنسان، فيختار لنفسه بيئة أخرى يحيا فيها بروحه، ويخلق في أجوائها بخياله، ويجد فيما يتصوره من فسيح رحابها متنفساً له، وعوضاً عما ضاق في بيئته التي يحيا بها، والتي لم يعد له قبل باحتمالها»⁽⁷⁾.

تُعَدُّ نزعة الحنين إلى الوطن عنصراً أساسياً في شعر علي كنعان، فالشاعر يصور أرض الوطن ويتمنى في مهجره الرجوع إليها بحيث ينادي أرض وطنه بشكل عام ووادي بردي بشكل خاص، لأنها تحمل بين دفتيها كثيراً من ذكرياته الجميلة التي تساور كيانه، وكأنَّه يخاطبها وهي ماثلة أمامه. تدل هذه الأبيات على مشاعر الشاعر المرهفة والتي هي متأججة بالعواطف المحتدمة، مما يبرز قدرة الشاعر على التعبير عن هواجس نفسه وانفعالاتها وهومها، فهذا الحنين للوطن من جانب، وكثرة الشكوى والتضجر من جانب آخر ساعد الشاعر على أن يعطينا صورة جلية لذاته، فكأنَّ روحه هي التي تتحدث عن مرارة البعد وتوحّده بالمكان، وذلك من خلال مزج الذات بالموضوع، لذا اشتدَّ في هذه الأبيات شعور الشاعر بألم الغربة حتى ضاق صدره وطفح

كيله، فحاول الشاعر علي كنعان التنفيس عن لوعة الفراق وآلامه وهمومه بأسلوب الإستفهام الذي يصور أماني الشاعر وآماله في زيارته لمسقط رأسه فيسأل وادي بردى ليعبر عن حنينه إلى أرض وطنه الحبيب قائلاً: متى تنتهي أيام الغربة لكي أعانقك؟ أو متى تلمس يداي حفتي من تراب بلادي حتى ينتعش كياني من استنشاق لريحتها الطيب؟

«يسست زوادة المنفى.../فهل أنتظر الغيم الذي تأتي به/ ربح الشمال؟ / بردى.../ يا بردى.../ يا برداه!/ متى... متى.../ تحضن روعي في حناياك/ وتخفي سكرات لوعي/ في عاصف من الجنون/ أو حفتي تراب؟».(8)

يعبر الشاعر في الأبيات التالية عن مدى توقه وشوقه وحنينه لوطنه متلهفاً بحيث أحس في منفاه بالغربة المريعة فامتأ قلبه شوقاً إلى بلاده، وأهله وأصحابه، مما زاد حنينه للعودة إليها، لذا يحنّ الشاعر علي كنعان إلى بلده وأيام صباه التي قضاها مع أحبائه وخلّانه رفاقه، واصفاً ما مدى تفانيه في حبّ مسقط رأسه وعطشه لزيارة وطنه مرة أخرى. ثمّ يتمي الشاعر الخلاص من هذه الغربة، فيخاطب بعض الأماكن الموجودة في دمشق ومشاهدها الأخاذة التي صارت بعيدة عنه ويحنّ إليها بلهفة حنين الإبل إلى مأواه، ولكن في الوقت نفسه الشاعر يعلم أيضاً أنّ كلّ هذه المحاولات لا طائل تحتها، لأنّه قد فات الأوان ولم يبق من هذه الذكريات الجميلة التي تبدّت في مخيلته وعاشها في دمشق سوى صوراً من أيامه الماضية.

«بردى أغنية في البال/ وادي بردى، كيوان، ساروجا/ مقاهي قاسيون/ ... باب توما، ساحة المرجة، باب الجابية/ تشعل الذكرى تباريح الغروب/ لم يعد فردوسك الشامي/ إلا صوراً أو خطرات من رماد/ تنهادي في ليا ليهنّ أطياف الأحبة/ وينام القمر الوردي في قاع الغياب».(9)

ومما يتبيّن من هذه الأبيات هو أنّها تتمحور حول ما عاناه الشاعر من الحزن ولوعة الفراق والوحدة وسلوك المواطنين السيء، و من هذا المنطلق اختلط 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:

«لم أنم... كنت وحيداً/ والسكون العنكبوتي يغشي عالمي/ ناسجاً حولي تابوتاً جليداً/ «من أنا؟» غمغم شيء خلف حسي/... إنني أحيا كفأراً جائع في مصيدة/ سمّها - إن شئت - غرفة!».(10)

كما أسلفنا قد شغل الإبتعاد عن الوطن حيزاً واسعاً في شعر علي كنعان، فالشاعر السوري لا يزال يتذكر بلدته واصفاً أيامه الحلوة التي قضاها فيها بحيث صار اغترابه المكاني قضية مصيرية تركت بصمات واضحة على

نفسه وشعره، لأنّه بثّ في كوامنه ألم الفراق والوحدة. قد عبّر هنا عمّا 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 التنفيس عما عاناه في المنفى من البطش والنفاق والغش:

«الياسمين في دمشق يرفض الرياء/ الياسمين في دمشق... ما له وجهان/ فعندما يحب.../ يطل من أسيجة الدور بلا وجل/ وينشر الأريج/ على ضيوف الشارع المحروم». (11)

يتضح لنا من خلال هذه الأبيات أنّ الشاعر قضى رداً من الزمن في الصراع المحتدم والمزير مع الحياة، مما أدى إلى ظهور لون من ألوان «الأنا» الذي يقابل «الآخر» في نسيج أشعاره، فلا بد أن يحسّ بالغربة ويشتدّ حنينه 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 المحريات برمّتها إلى ظهور حالة انفصال في نفس الشاعر عن أبناء المجتمع الذي لاقى منهم المصائب والويلات والإيذاء، لذا زيارة الوطن وضّمّ حفنة من تراب البلد هو الأمل الوحيد الذي ملأ كيان الشاعر بحيث كانت النغمة الوحيدة التي تعزفها قيثارة نفسه المجرّحة من لوعة الفراق هي نغمة الحنين إلى أرض الوطن:

«ومثلما نطيرُ في مواسم الطفولة/ على بساط الغيم أو أرجوحة الضياء/ من أرجوان أفقٍ مشتعلٍ في أول المدى/ إلى رماد أفقٍ معتكّرٍ في آخر المدى/ نوّد لو تشيّلنا تحت خوافيها.../ نرسمُ في ترحالنا ألف مدارٍ ومدارٍ». (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 حنينه لا يزال موصولاً بوطنه الذي تركه، وأحبائه الذين فصل عنهم، واصفاً هروبه من حاضرٍ قاس عزله من بلده الحبيب وأهله؛ فلم يجد الشاعر مخرجاً ومنفساً للأشجان المنطوية والآلام المكبوتة والمشاعر الدفينة غير الشعر:

«لهات الرياح يخطفني إلى أرض الطفولة/ ثديّ أُمّي ناشف... طار الندى،/ يست حليماتُ الندى قبل انحسار الغيم... وأبي يحدق في سماء تشتهي موتي/ يُخوّضُ في رماد كاد يبلعه». (13)

الحنين إلى الوطن من الفنون البارزة عند الشاعر السوري علي كنعان. ومن مميزات شعره في هذا القسم هو أنّ الشاعر عبّر عما يدور في سويداء قلبه من خلال لسان حال شخص آخر. ومن هذا المنطلق يشير الشاعر المغترب إلى ما انتابه من الوحدة والوحشة والسقم والحزن، بحيث تغلبت فيه روح العاطفة الوطنية واصفاً نفسه

من لوعة الفراق كالميت الذي هو داخل تابوت، و ذلك من خلال استخدامه لبعض العبارات التي توحى هذا المعنى كـ«المقبرة» و«السهوب المقفرة أو الجلفة»، لذا الشاعر يحاول أن ينجو بنفسه حتى يأمن من الأذى ويستريح باله، ولكن في الوقت نفسه لا طائل تحت مساعيه:

«يقبل الليل ويسترخي/ غراباً هراً في مقبرة/ لم يكن سرُّك معتاداً/ على جوِّ السهوبِ المقفرة/ فاعتكفُ داخلَ تابوتِ هلاميٍّ/ من الشعرِ/ أو أهربُ عبر أبواب السماء/ علَّ أطيافاً من الشامِ توافيكِ.../ تردُّ الروحُ/ أو تحنو على القلبِ الكليم».(14)

ومما لا غبار عليه أن حب الوطن يعتبر من النقاط الهامة 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 المغترية، فهو يختار من مظاهرها ما يعزز اليأس واغترابه عن الوطن في نفسه، ليحيا في وطنه بروحه، ويخلق في أجوائها بخياله. ففي هذه الأبيات يصوّر الشاعر حزنه ووحدته ومأساته من خلال تصوير حقول الشاي في هذا المنتجع السياحي التي تذكّره بشذى رائحة هذه النباتات المعطّرة في بادية الشام، وذلك ليجد فيما يتصوره من فسيح رحابها متنفساً له، ولكن سرعان ما تنقله هذه الصور التي ينتزعها الشاعر من جمال الطبيعة والحياة إلى عالم الكآبة والاغتراب، واصفاً الذكرى وحدها نصيبه من هذه الطبيعة الخالدة:

«يرمح الدربُ إلى «إيزو»⁽¹⁵⁾/ على زيقِ الخليج/ وحقولِ الشَّاي/ تستدعي أريجَ الشَّيحِ/ في بادية الشام/ هل الذكرى ضناك الأبدي؟».(16)

وكما أسلفنا يُعدُّ المكان من أهم المكونات الفكرية والنفسية لدى الشاعر، لذا قد عبّر الشاعر علي كنعان عمّا فعل به الدهر من مرارة البعد والنوى، فيزداد الشاعر في قلقه واضطرابه وتوقه إلى وطنه الحبيب لأنّه يجد 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 للتعبير المشحونة بالصور الحيّة دون أي زيادة وحشو:

«كيف أبني من هشيم الروح/ من أوشالٍ أيّامي لنا.../ أو للوعولِ الشاردة/ وطناً أو خيمةً وحدي/ ولا من صاحبٍ أو سندٍ/ إلا مراراتٍ شجوني؟».(17)

ومما يجدر بالذكر أن أشعار علي كنعان الوطنية تحمل بين طياتها أروع وأجود ما نظم في حياته الشعرية، فإذا أمعنا النظر في هذه الأشعار الاغترابية نجد بأنّ الشاعر تتغير أحواله وينفذ صبره، واصفاً نفسه نهرًا هزياً

مهترئاً بعدما كان كاللجّة اقتداراً في عنفوان شبابه، فالشاعر من خلال استخدامه لبعض العبارات كـ «نهرٌ يتيّم» و«جرّتي» أراد أن يعبر عما ساوره في الشيخوخة من ضعف وآلام وحسرة ولوعة الفراق وحنين وشوق إلى أرض وطنه الحبيب، لذا الشاعر بالرغم من محاولته لإخفاء لوعة الفراق وشوقه لم يقدر على ذلك، فنرى أنّ الشاعر علي كنعان يستخدم الألفاظ والمعاني التي تدل على عمق حنينه:

«يا حرّية البحر العظيم/ فأنا نهرٌ يتيّم/ كان قلبي موجةً في بردى/ يوماً/ وروحي جُبلت من ياسمين الشام/ لكنّ رياح الليل/ شدّنتني بعيداً عنك/ جرّتي إلى قاع الجحيم». (18)

4-2. الغربة الزمانية:

«يشعر المرء في هذا النوع من الاغتراب بأنّ الزمان تغيّرت ملامحه عليه، ولم يعد يعيش في الزمان المثالي الذي ألفه واعتاد عليه. ذلك لأنّ كثيراً من الأعراف والتقاليد قد تغيّرت وطواها النسيان، فلمّا كان العهد السابق حافلاً بالخيرات حسب وجهة نظره، يتذكّر ذلك الماضي بشيء من الحسرة والألم». (19)

يُعدّ 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 مرّفته تعاقب الأحزان والإحباطات والإخفاقات، وجرحته الأيام وتناساه الأصدقاء والأحباب، لذا ليس فيهم فاضل ولا كريم لأنهم يتمتعون بعيشة راضية ولكنه يكابد الآلام في حياته، فتوجع الشاعر منهم توجعاً مضاً، ومع ذلك يتمنى أن يستعيد ماضيه المفعم بالنشاط والحياة:

«أمس انتصرت علي الحياة/ حتى الهواء حبسته طيّ القوارير الحديد/ واليوم ينتفض الربيع الطفل/ من تحت الجليد/ الويل لي!/ عادوا وهم يتنفسون/ فالخزي، ربح الخزي تجلّديني/ تعرّيني .. وهم يتنفسون». (20)

يشير الشاعر في هذه الأبيات إلى حياته الحزينة الكئيبة، بحيث قد حرّمه الحزن وقسوة الحرمان من أن يتمتع بروعة الحياة وجمالها؛ وعلى الرغم من الآثار السلبية التي يتركها الحزن في نفسية الإنسان إلّا أنّ دواهي الدهر فقد أفقدته الإحساس بالحزن والملمات، فعمره يمرّ سنة بعد سنة من غير أن يعانق الفرح والسعادة، لذا مهما حاول الشاعر أن يفلت من إسار روحه الكئيبة والقلقة والأحزان الكامنة في نفسه إلّا أنّ محاولته تبوء بالفشل؛ ومن هذا المنطلق فإنّ الشاعر لم يحسب لهذا الزمن حساباً، ولم يعد يهتم به أو يخافه؛ وكأنّه أصبح يعيش خارج زمنه:

«تملاً الدنيا أراجيحٍ وطيبٍ/ فتعلّقت بغصنٍ أيّ غصن!/ وعبرت الباب في ثوبٍ قشيبٍ/ ناسياً قسوةَ
حرمانِي وسجني». (21)

إنَّ أزهى صور التوق إلى الماضي ما انطوى على عالم طفولة الشاعر، وذلك لما تحمل أيام طفولته من وداعة
ونعم ورغد، ولكونها بعيدةً عن مشاكل وملامات الحياة الشاقة، فيتذكّر الشاعر في هذه الأبيات عالم طفولته
البهيج والحافل بأنواع الخير والبركة، محاولاً التمسك بأجزاء الذكريات واستحضارها بديلاً عن اللحظة المعاصرة:
«ها هنا فتحت عيني على صدرٍ رحيم/ في دمي يسكب، في روحي، رضاه وخنوّه/ وهنا أختي تناغيني،
وليلي تشنّي/ وأبي ينحر للضيف/ ويسقي صحبه السّمّارَ قهوة/ وبما أهوى ربّاي يتغنّى». (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 ونوائب الأيام، ويندب سوء حظه وحاله، مشيراً إلى هذه القضية
بذمه يوم الفراق لأنّه أدى إلى تفاقم حالته المأساوية. أضفى الشاعر علي كنعان على هذه الأبيات جواً من
الحزن والألم، يزاوج فيه بين التحسر على أيامه الماضية والتلّهُف عليها، وبين مرارة الإخفاق في الحاضر التي
حالت دون وصوله إلى أحلامه الكبيرة ومبتغاه، مما أدت هذه الأحداث برمتها إلى تفاقم المأساة وتبدد الآمال
في باطن الشاعر.

«عرسنا... ماذا عن العرس الجميل/ كلُّ أيامي سالت معها عرساً طويلاً/ غير يومٍ/ لا رعاك الله، يا يومَ
الرحيل/ وغزتنا من وراء الغيم، من خلف الأفق/ بومةٌ تنعى علينا أن نعيش/ في البراري كالوحوش». (23)

يتبيّن لنا من خلال إمعان النظر في ثنايا هذه الأبيات أن الشاعر علي كنعان لم يبق أمام مرور الزمن
والصراع المحتدم بين الإنسان والدهر مكتوف الأيدي، بل انتفض على واقعه المأساوي لأنّه 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، والوني، والفتور والويلات، بحيث ازدادت غربة الشاعر عندما يحسّ بدنوّ أجل أبناء
جنسه بسبب ضنك العيش وواقعهم المأساوي الأليم والخطر الذي لم يستطيعوا التخلص منه:

«وشفافهم زرقٌ مشققةٌ كبالية النعال/ وعيونهم -عرثى كأفراخ الدجاج/ بين المزابل والغلال- /فوق
الرصيف وعبر أبواب الزجاج/ طولَ النهار.. /مدَّ النهار وليس من قوتٍ/ ولا داعٍ، ولا حتى ظلال!». (24)

يرى الشاعر أنّ هذا العصر الجائر عدوه اللدود الذي يريد شقاء وطنه والإيقاع به، بحيث لا يرغب أبداً
بالمسألة، فأشار الشاعر علي كنعان إلى نوائب الدهر وصروفه ودواهيهِ المفجعة التي أذاق شعبه الحن وأحلّ به

الملامات والمصائب، فيصف الشاعر زمانه الذي أرى وطنه المكارة، وفي الوقت نفسه يتمادى في العداء والخصام:

«فخشيتُ أن الأرض قد تنزلزل/ أو أنَّ سقف بلادنا يتفتتُ!/ أمَّ تخَلَّتْ عن بنيها الجائعين/ إذ لم تجد في بيتها ما تأكل/ وأبَّ تقوَّس ظهره تحت السنين/ كالهيكل العظمي، روح يحتويها هيكل/ وصبية سمراء... يجهد قلبها القلق البريء/ كحمامة زغباء تنبش في جيوب القطب/ عن عشٍّ دفيء». (25)

شكا الشاعر علي كنعان من زمانه الحاضر الذي تكبد منه بشتى أنواع الملامات والمصائب، لذا تبرم من هذا الزمان المرير وصب كؤوس غضبه على هذا الدهر اللئيم، بحيث وجه إليه أصابع الاتهام ورماه بسهام الشتم والسب؛ ومما يسترعي الانتباه هو أنَّ التضجّر من الدهر لا يقتصر على هذا الشاعر، بل نجد المغزى نفسه لدى الأغلبية الساحقة من الشعراء:

«ألعنُ هذا العصر/ ألعنُ نفسي مثلما ألعنُ هذا العصر/ لأنني ولدْتُ فيه/ كالشاهد الجبان.../ لم أستطعُ تبديل شيء فيه/ يا وطنَ الإنسان والحضارة/ بكلِّ ما في القلب من غيوم/ وكلِّ ما في الجوِّ من رياح/ يا وطني... أبكيك». (26)

تعاقب الإخفاقات والإحباطات وتوالي الحن والأزمات نتيجة المرارة والحياة أدت بالشاعر إلى تغير رؤيته للزمان، بحيث شكلت في نفس الشاعر بؤرة اغتراب حادة تتدفق في إبداعه الشعري نغماً حزيناً، فالشاعر يشير في هذه الأبيات إلى انفصاله عن الزمان، لذا استوت عنده الحياة والموت، والفرح والترح، فأنشد الشاعر علي كنعان في هذا المضمار وهو يتمزق من الداخل قائلاً:

«لا خوفَ بعد اليوم يا زماننا الأجرّب/ لا خوفَ من جوعٍ ولا فقرٍ ولا مرضٍ/ فأمنّا الحنونُ أمريكا/ ودون أيِّ مَنَّةٍ ولا غرضٍ/ تسدّ ما نحتاجه بالعملِ الصعبة/ وإن يكن معتصراً/ من دمنا وغدنا الأصعب». (27)

إنَّ الشاعر علي كنعان في هذه الحقبة الزمنية التي قضاها في البلاد المغتربة مرَّ بظروف قاسية ومريرة تختلف عما قضاها في وطنه، فهناك تطمئن روحه القلقة والمضطربة المشبعة بالاغتراب، ففي تلك العزلة الطويلة ظلَّ يتذكر أيامه السعيدة والجميلة التي قضاها مع أحبائه وأصدقائه وأسرته. عالم الطفولة هو عالم محبب إلى هذا الشاعر المغترب وذلك لأن لم تسود صفحته الأحزان والآلام؛ فكان لهذا الواقع المؤلم أثر بالغ في شعر علي كنعان بحيث أثقلت الأحزان كاهله وأخذ الاغتراب بخناق، فراه يسترجع الأيام المنصرمة التي هي مليئة بالصور المضيفة والمشرقة المقترنة بالطهر والصفاء، والذكريات العذبة التي يعجز الزمن الحاضر المشحون بالصور العابسة من أن يحوها من ذاكرته لأنها نيرة صادقة من عالم الطفولة البهيج:

«رسالة حروفها مقطوفة من كوكب الطفولة/ كل نعيم خلفها جارٍ بلا حدود/ وكل من يقوى على الولوج في أسرارها/ مفقود/ لا ترحلي عن شاطئ الأحلام/ يا سفينة الخلود/ ولتحضني بدفئك الكوني/ قلبي من برودة الأيام». (28)

ومما يجدر ذكره هو أن الأحاسيس القائمة الكامنة في نفس الشاعر سرعان ما تغمره عندما ينقطع عنه تيار الذكريات السعيدة والجو الرائق الذي يجلب المتعة، لذا يستقبله الواقع الكالح بوجه عبوس وكرهه، وهكذا تقتزن 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 يصح القصْد إلى المستحيل؟! ومن البارز أن بالإضافة إلى ما في هذه الأبيات من النزوع إلى الأيام الماضية والتمسك بها فإننا نلمس ويشكل جلي فيها شعوراً مريراً بالحزن والأسى من واقعه المؤلم واحساساً بالغربة الزمنية، فالشاعر يصوّر لنا في شعره حياته التي لم يتبقى منها سوى الذكريات السعيدة التي قضاها مع أحبائه بحيث يمزج الشاعر علي كنعان بين ذكرياته وهلعه من حركة الزمن. فيشير الشاعر في هذه الأبيات وبصورة مباشرة إلى الفناء وبالتحديد الموت، ويتحدث عن احساسه الحاد بحركة الزمن القاسي التي ستمضي به كما مضت بذكرياته الحلوة وأصدقائه وخلائه السابقين، وتنتهي به إلى الموت والفناء:

«دار أُمي وأبي يغمرها النسيان/ في بادية الشيخ/ ويطويها زمانٌ يتباهى بالفساد/ كيف تحتال على الموت/ وتغشاني؟/ ولا عنوان للمنفى/ سوى ذاكرة الرمل/ وموَالِ الحصاد». (29)

وبذلك فإنَّ الغربة الزمانية عند علي كنعان تتمثل في توقه وتشوقه للأيام الماضية على وجه التخوف من الأيام الآتية وحركة الزمن تارة، وعلى وجه الشكوى من أخلاق معاصريه من أبناء جلدته، وما آلت إليه أخلاقهم، وسلوكهم، وعاداتهم تارة أخرى.

4-3. الغربة العاطفية:

الإغتراب العاطفي الذي يُراود الشاعر علي كنعان هو أكثر جلاءً ووضوحاً في الأبيات التالية؛ حيث تجري على لسانه كلمات ملؤها الآهات، والزفرات والاضطرابات، إذ إنه لا يجد من أحبائه سوى الفراق، بعد أن كان يرجو منهم الوصال؛ فقد كان لهذه المجريات برمتها أثرها المؤلم في نفس الشاعر، الأمر الذي جعل الشاعر يتمنى العودة إليهم:

«آه... ما زلت هنا سهراناً وحدي أتململ/ورفوف الكتب البلهاء مثلي تتململ/وعيون الليل حولي تتململ/فتذكرت أبي، أمي، وبعض الأصدقاء/مات في أعينهم وجهي وما ماتوا لديّ/نارهم تنبش أيامي وتجتاح دمي دون انطفاء». (30)

عبّر الشاعر أيضاً عما يجيش في ضميره من الإحساس بالخيبة العاطفية في الحب. فينفطر قلب الشاعر حزناً وألماً من حبيبته، وذلك لأنها ليست على طورٍ ثابتٍ فلا تستقرّ على حالةٍ واحدةٍ، بل هي تُري المحبّ في كلّ لحظة حالةً جديدة؛ لذا ترغب تارةً في الوصال وتبادر إلى القطيعة زمناً آخر. والمحبّ المسكين يتحمّل في كلّ هذه الأطوار الغريبة الأعباء الثقيلة التي لا تطاق من جانب الحبيبة؛ فهذا التصرف القاسي الذي تُبديه الحبيبة يملأ قلب الشاعر حزناً وكمداً ويجعله حيرة من أمره:

«يا دروب السهد لن أنسى لياليك الحزينة/وأنا من حرّ أضلاعي ومن زغب المنى أبني السفينة/ وهي تلهو، قطّة بيضاء، من دارٍ لدار/... خلّها يا نوح للأموج فالشيطان ملأى بالمحار/ وبلا وعدٍ بلقيا أو سكينّة». (31)

يرى الشاعر علي كنعان الأمّ مشحونة بالرقّة والعدوبة الرومانسية، فالأمّ وحدها تعطي ولدها نوراً يهتدي به في طرق الحياة الشائكة والوعرة؛ فأنشد الشاعر قائلاً:

«فما أنا إلا كما أنت يا صاحبي/ أشتهي أن أنام طويلاً على صدر أمي/ بلا مقرئ أو بخور/ أتمنحني كرفاق الصبا/ فسحة في جوارك؟/ أتأذن لي بالعبور؟!». (32)

يُظهر الشاعر علي كنعان حزنه المكنون في قلبه حين طرؤ التوق والحنين إلى الأهل والأصدقاء، بحيث ينقاد الشاعر لعاطفته وذلك لما توالى على الشاعر من ملمات رقت نفسه إلى أبعد حدٍّ واتّقدت. ومما يسترعي الانتباه هو تجلي الأمل والخيبة كعنصرين مختلفين في قصائده، ويعتبر من خصائص شعره العاطفي، وله عدة أبيات في هذا الباب، منها:

«تبدأ الغربة/من سوسنة في أرجوان القلب/تنشق إلى نصفين:/نصف يحضن الذكرى بإشفاقٍ/ ويرجو لك ألا تفقد الرؤيا/ ونصف يتهاوى/ في شعاب الليل/ آلاف الشظايا». (33)

الغربة العاطفية التي يعيشها الشاعر واضحة كلّ الوضوح في هذه الأبيات. يؤكد الشاعر علي كنعان هنا على معاناته وعذابه بعد فراقه عن محبوبته التي أحسّ بالغربة والوحدة بعدها، لذا يتخيل نفسه منفرداً كطائر في وادٍ غريب، لا صاحب فيه ولا أنيس وهو محاطٌ بالأشجان والأحزان، فنسمع زفرات الشاعر الذي يشكو من

صدمة روحية تنتابه إثر فراق الحبيبة. بعثت هذه الغربة في نفس الشاعر حالة من الكآبة والحزن إلى درجة يشعر بأن آماله قد خابت برمتها، وأنّ التمني في الحب ليس سوى خدعة وغرور:

«يا ريحانة العنبر/لا تتركيني طائراً مستوحشاً/تلوّكه مجاهلُ الغربة والحرمان/... لا تنفري من عاشقٍ/ طارت به لواعج الحنين/... هاتي يدَ القلبِ اشبكها في يدي/ميعادنا المكتوب في سرائر القهوة/... رشّي دمي على فراش الليل/حتى يشعل التّنوّز في الأوصال/ولا رجاءً بالوصال/ولا قرار يُرتجى في غابة السكارى/ لا أهل، لا أصحاب، لا أمان/لا حبّ، لا مأوى... ولا سكينه». (34)

هذه الحنية العاطفية في حياة الشاعر تنعكس في شعره بوضوح، فالشاعر أحبّ حبيبته حباً صادقاً، ووقعت محبّتها في قلبه، بحيث بقي حبّها في مخيلته ولم يفارقها، فالشاعر عندما كان في المنفى عاش فترة من حياة العذاب والحيرة والحرمان، لأنّ محبّتها نُقشت في قرارة نفسه وعانقت نياط قلبه:

«أبعدِ الخمره، يا ساقٍ/ودع لي فارغاً هذا القدح/علني أودع فيه من شجونٍ ما طفح/ صخرة تغفو على قلبي/ وخفّاش هوى ينهش من لحمي/وعيناها بحارّ من فرح/ لم تكن يا صاحبي بين طيور الليل/ إلا شبحاً». (35)

الشاعر علي كنعان يعطينا أيضاً صورة جليّة عن الواقع المؤلم الذي عاشه في المنفى بعيداً عن حبيبته وقد اشتدّت عليه وطأة الوحدة، ومن هذا المنطلق حرمه لذة الحياة والتمتع بجمالها، وجعله وحيداً كثيباً حزيناً يقبع داخل جدران المنزل بحيث لا يمكن أن يحرّر نفسه، كما يقبع السجين في زنزانه الرهيبة، ويقول الشاعر مصوراً قسوة لوعة هذا الفراق وأثره:

«أيّ عيدٍ موحش الساعات/يغشاني بعيداً عنك/ يا خمرٍ انخطافي وجنوني/ أتشهى لوثه المحموم في إعصارك الغالي/ ولكنّ/ دونه تنهض أسوار المنافي والسجون». (36)

يعبّر الشاعر أيضاً في الأبيات التالية عن مدى حنينه لحبيبته وآلام الغربة المفجعة التي أتقدت حشاه وأثرت في نفسه تأثيراً بالغاً، حتى البكاء لم يعد يجديه نفعاً، فيصف الشاعر علي كنعان ملامح وجهه عند الضحك بأنّها تدلّ على هواجس نفسه وخلجات روحه الحزينة. أشار الشاعر بألفاظ رقيقة سهلة وأساليب إنشائية لاسيما أسلوب الإستفهام إلى عمق حزنه المبرح وآلامه الدفينة. وقد بلغ الشعور الإغترابي لدى الشاعر درجة تمثّل فيها الموت بحيث لم ير في الحياة بصيصاً من نور الأمل؛ وهذا الظلام الذي خيّم على حياة الشاعر هو ناجم من نفسه الكثيبة التي تزاхمت فيها الأحران والأشجان، فأنشد الشاعر بتوجع كبير قائلاً:

«أهي على ضفاف بردى أم دجلة؟/ أرثي لمن لا يدركون ما وراء ضحكي/ أبكي لأنني لم أمت/ كما يموت شجر الزيتون في غرة أو جنين/ أبكي من الحظّ وما له من كيمياء». (37)

4-4. الغربة الروحية:

حينما نذكر الاغتراب الروحي نقصد به «تلك الحالة التي يشعر به الفرد بانفصاله من ظرف إنسانيّ مثاليّ، فيتطلع إلى الانعتاق من العالم المحيط به إلى عالم من صنع نفسه». (38)

الشاعر علي كنعان يشعر بأنّه غريب في هذا الكون، بحيث لا يجد ما يشفي به غليله الروحي وما يتجاوب مع ما يحول في ذهنه من أمنيات وآمال، وقد كان لهذه الأحداث أثر بارز في نفسه، إذ أحسّ بمرارة البُعد، ولوعة الفراق وأوجاع العزلة، فأدى به الأمر إلى أن يشعر بالغربة الروحية العميقة وقمة التيه والضياع التي نراها بشكلٍ جلي في الأبيات التالية:

«وارتمت عيني على الحائط صدفة/ فاعترتني رعشة باردة حيرى/ كموسيقى جنازة/ وكأُمّ فقدت كلّ بنيتها/ كدت أبكي». (39)

الشعور الذي يتولّد من حالة الغربة الروحية هو الخوف والهلع من الوقوع في التيه والضلال في هذا العالم الرّحيب؛ كما أنّ الشاعر علي كنعان يتخيل نفسه شخصاً تائهاً لا يعلم مصيره، فلا يكاد يرى أمامه مكاناً مطمئناً آمناً يلوذ به:

«لا درب لي/ لا سقف يفرش ظله حولي/ وكابوس الهجير/ كرماد منفضة الخريف/ من أين؟... لا أدري/ ولا أين المصير!». (40)

يعبّر الشاعر في هذه الأبيات عن غربته الروحية في أجمل تعبير، آخذاً بنظر الاعتبار أنّ غربته ليست غربةً عاديةً يعيشها أي إنسان غريب يسكن خارج وطنه بعيداً عن أحبابه وأقاربه، فحقّق الشاعر في الأبيات التالية عن مكانة الجسم واستهتر به؛ ومن هذا المنطلق يصرّح الشاعر علي كنعان هنا عن خبايا 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:

«ويصيح بي من حبسه الذهبيّ تمساحٌ بليد:/ «ماذا تريد؟»/- أنا؟ ما أنا حتى أريد؟!/ يا سيّدي، لا شيء... لا أدري/ أفتش عن صديق/ حيّ... وأين الحيّ؟!/ أبحث عن طريق/ عن منفذٍ لأفّر من هذا الحريق». (41)

ومما يجدر بالذكر هو أنَّ الشاعر علي كنعان يتفوّه بكلماتٍ تعكس نظرتَه السلبية تجاه العالم، وهي أنّه لم يكن من هذه الدنيا ولم يربح فيها سوى الظلم والبؤس، وذلك لما رُزئ به في حياته من أهوال ومحن؛ والمعنى الذي نستنبطه من الشعر التالي هو أنَّ الشاعر علي كنعان آنس بحقيقة روحه منه إلى هذا العالم الحسّي: «مغلّقة كوى بيتي/ فما بي حاجة للنور.../ هنيهاتٍ... وأبحر كالصدي عن شاطئ الزمن/ ولا من مرفأ، لا شيء يربطها هنا سفني/ ... سيول العتمة الصفراء تبلعني/ وتغرق بالسواد المرّ يومي، بالأسى الضاري/ وتغرق بالثلوج غدي/ ولا شمس تحرّني». (42)

ويستمر الشاعر علي كنعان في طرح الهموم النفسية مكرراً في لقطة أخرى من أشعاره نظرتَه السلبية عن العالم وانزواؤه عن غوغاء الحياة وضوضاء المجتمع انزواءً روحياً يحكي عن الغربة النفسيّة لدى الشاعر، وذلك لما مُني به من حرقة التغرّب ولوعة 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 يتألم نفسياً إزاء غرته، وتتداخل لديه انفعالات القلق، والإضطراب، والإحباط، والحيرة، وشدة التوق والحنين إلى الأهل والأحبة، وهي أحاسيس تبدو متداخلة ومعقدة يحاول الشاعر من خلالها وصف ما ذاقه من ذلّ وأوعاج الغربة، ومرارة البُعد، وانكسار النفس ووحشة الروح: «وجع في لبّ كُمثرى دمي/ وشظايا من زجاج في جفوني/ بومة تنقر في رأسي/ خفافيش تنوش القلب/ غيم يخطف الروح/ إلى تيه الظنون/ وقطيع من ذئاب الليل/ ينقض على واحة أحلامي/ ويغتال بحيرات سكوني». (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 والحسرة والفراق أو بالتشاؤم والقنوط وما ينطوي عليه من سخط أو ثورة أو نقمة وتمرد. (45)

عبّر الشاعر علي كنعان في أصدق صورة عن تشوّق أبناء جلدته إلى بناء عالم نموذجي، وذلك لأنّ 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 أنّهم يشعرون بتحطمهم وانسحاقهم وانخزامهم داخلياً إلا أنّهم يتحدثون هذا الواقع المؤلم ويحاولون أن يتجاوزوه:

«ويزحفُ النهارُ في تشاؤبٍ بليدٍ / على أناسٍ من رخامٍ / يرقبون بعثك المجيد / سماءهم حالت إلى دخانٍ / وأرضهم رماد». (46)

تظهر بين الحين والآخر زفرات الشاعر وهو يشكو ويتذمر 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 كنعان عن شعوره بالإحباط، والإنعزال، وواقع حياته المرير وتحطم آماله المنشودة:

«غريباً كنتُ في أهلي وأحبابي / بلا جذرٍ، بلا ثمرٍ، تغوصُ عرائشي في تربة الزمن / وألفُ غمامةٍ موبوءةٍ أدهى من الكفن / فيا لهفي... / أنسى كم تقاسي قريتي السمحاء من شظفٍ / وكم قاست من المحن؟! / أنساها؟». (47)

الاغتراب الاجتماعي جعل الشاعر علي كنعان ألا يحسَّ بالقرابة مع المجتمع والتعاطف معه، فتحدث الشاعر عن الذين يشاهدهم حوله بأنهم لا يدركون ولا يفهمون معنى الوجود، وهم كالأموات والحثث الهامدة التي لا روح لها ولا حياة بحيث فقدوا العواطف الإنسانية وروح الحياة، فصبَّ الشاعر غضبه على أبناء جلدته الذين ليسوا بمستوى وعيه وتطلعاته منشداً:

«في رأس شمرا لا تراث / لمن تلوثَ بالجراح أو العرق / ... في (رأسشمرا) (48) لا فصول: / الزرع ينبت في الهواء / فلا ثمار ولا جذور ولا ورق / في رأس شمرا يستوي الأحياء والموتى / ويختلطُ الشروق مع الغسق!». (49)

حينما نمنع النظر في الأبيات التالية نجد الغربة الاجتماعية تحمل بين طياتها على السخط، والضجر، والتبرم، والغضب والتمرد الذي تجذّر في كيان الشاعر من جراء اصطدام وعدم توافق مبادئه مع مبادئ الآخرين، ونشأ هذا النوع من الاغتراب إثر عوامل عدّة، منها: الانحطاط الخُلقي، والظلم والتعسف الاجتماعي الذي انتاب المجتمع، فأنشد الشاعر علي كنعان في هذا الحقل قائلاً:

«... موحشٌ ليلكم المحروم من سحر المدينة / لا أرى فيه سوى حفنةٍ أشباحٍ حزينة / ورمالٍ ونباحٍ مختنقٍ / وصبايا كالرخام المحترق / وبيوتٍ من عصيّ وخرق!». (50)

يُعدُّ التدهور في الظروف الاجتماعية من أهم الأسباب التي أدت إلى انطواء الشاعر على نفسه، ومن ثمَّ 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 بأن أحلامه

وأمانيه ليست سوى أصداء عميقة من الشعور بالغربة بين أبناء جنسه، فأنكرهم واتخذهم أموات. ومن هذا المنطلق تجلت أصداء تمرد الشاعر على الواقع الحالي 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 والكائنة في عقول أبناء وطنه بالصخرة الصماء التي تربض على عقولهم، وتحول بينهم وبين الحرية والانفتاح الفكري، بحيث حولت حياتهم إلى جحيم لا يطاق:

«قبيلةً متخنةٌ بدائها الخفيّ/ريح السموم حوّلت واحاتها/إلى ملاءٍ وتكايا وحصون/... وأهلها داخوا مع العصر الذي/ تحكمه طاحون/يلهو بهم تهافت الموتى/... فلست تدري أيّهم ميتٌ/وأيّ حيٍّ؟/قبيلةٌ تبحثُ عن خلاصها.../لكنها تناسّت الفعل الذي/ يحوّل الزيتَ إلى ضياء/ فلم تجد في رأسها الصخريّ/من بارقٍ ترجوه/إلا سحب الأفيون!». (51)

يتبيّن لنا في ثنايا هذه الأبيات أنّ الإحباط الاجتماعي من أهم الأسباب التي ساقطت الشاعر نحو الانعزال الاجتماعي، لذا ظهر هنا أصداء هذا الموقف النفسي للشاعر بشكلٍ جلي، حيث نشاهد نمطاً من الصراع المرير بين ذاته والبيئة المحيطة به، فالشعور بالاغتراب الاجتماعي يؤرق الشاعر ويلهب مشاعره وأحاسيسه الدفينة، فجاء شعره شحنات نفسية دافقة بالمرارة والألم ممزوجة بالغربة والحزن ازاء الفوضى في البيئة الاجتماعية. من الملاحظ في هذه الأبيات أنّ الشاعر يأمل العثور على صديقٍ يتحلى بخالص الإحساس، ورقة القلب وفيضان الشعور؛ ولكن من صبغة الحزن واليأس التي أضفاها الشاعر على كلماته أنّه يرى أنّ معظم الناس يفقدون الصلاحية للصدقة والإحاء:

«عشتُ دهرًا وأنا أبحث عن عينيّن/أحكي لهما بعض شجونِ الروح/لكنّ الملايين هنا دون عيون!». (52)

الاغتراب الاجتماعي والعاطفة الإنسانية المتناعة خلقت في كيان الشاعر نوعاً من الإثارة النفسية، مما أعانته على تصوير مشاعر أبناء جنسه النفسية والروحية التي اكتظت بالإضطراب والخوف والضغط الروحي الذي قد حوّل حياتهم إلى جحيم لا يطاق. بناءً على هذا، وجد الشاعر في التفاوت الطبقي الهائل بين فئات الشعب المختلفة واستغلال الأفراد للشعب معياراً لمأساة المجتمع، بحيث لم يجدوا أداةً لتضميد ألم الحزن والإحباط لديهم سوى الموت والانسلاخ من الحياة كي يبلغ الاغتراب فيهم ذروته فيبقى الصوت الأقوى للفردية، لكي ينجوا بنفسهم من مأزق هذا الانتماء القيمي:

«جثة في شارع البحر.../أكانت غربة الملح هي العلة/أم حُمى رباح الهند/أم شمسُ المدار؟/... تسم الغربة أطلالَ محيَّاهُ/بألوانٍ من القهر العميق/جلده المدبوغ بالرمضاء/رقٌّ جاهزٌ للنسخ/لم ينقش سوى الموت عليه أحرفه». (53)

الاغتراب الاجتماعي جعل الشاعر على أن يتخذ موقفاً من عادات المجتمع وتقاليده التي حدثت من حرّيته، فالشاعر علي كنعان يعتقد بأن لا همّ لهذه القيم الاجتماعية البالية اللقيمة التي حرّمته لذة الحياة والتمتع بجمالها إلا التلذذ بتعذيب الضحية. تعاطف شعور علي كنعان بالعزلة والضياع عندما أجبرته الغربة الخضوع لمنظومة القيم الاجتماعية البائدة، لذا وصف الشاعر رؤيته للعادات والتقاليد التي حرّمته من أبسط حقوقه، حقّه في الحب والتمتع بالحياة؛ ومن هذا المنطلق يشبّه الشاعر أيضاً غربه الاجتماعية وحرمانه من حقوقه بغربة اللغة العربية في المنفى وبواكير انهيارها، وما تعانيه من ازدياد وتهميش.

«وإليكم أشلاء جثتي، يا أصحاب/ أتركها عاريةً لتستروها قبل أن تتفسّخ/ مثلما تفسّخت أبجدية بني قحطان». (54)

الشاعر يرى نفسه غريباً في مجتمعه الذي ليس على مستوى المسؤولية، بحيث يعجّ شتى أنواع مظاهر الفساد به وتسيطر على مجتمعه قوى النفاق، والتخلف واللاإرادة. المجتمع الذي قلب الأمور رأساً على عقب، فالسيادة للأوغاد، والنفي والتشريد للنخبة من أبنائه. ومما يسترعي الانتباه أنّ الشاعر يرى المجتمع قد جاوز الحدّ في ذلّته وتحملّه للإتهان، حتى يصل الأمر بالشاعر إلى أن يرى كلّ شيء في المجتمع لا ينفع أن يكون سليماً سوى حليب الأمّهات:

«هات حدث عن فساد الملح/ كلّ شيءٍ فاسدٍ إلا حليب الأمّهات/ ألا ترى كم يعشقون اللعب المهرّبة!/في جوّ سرطانيّ موبوء». (55)

4-6. الغربة السياسية:

ويستمرّ الشاعر علي كنعان في بيان غربه 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 وجلّاوزتهم من أعمال تعسفية بحق أبناء شعبهم 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، وأمله وإن شحوا كرام. فهل يمكن للشاعر أن ينسلخ عن الوطن

وهوئته؟!؛ صحيح أنه يشعر بالاغتراب في الوطن، وصحيح أن الوطن جرعه الغصص والمرارات إلا أنه منه وفيه، وليس له غيره. لذا لم يتراجع الشاعر قيد أنملة عن مواصلة طريقه في الدفاع عن البلد، بحيث لديه الاستعداد أن يضحي بالغالي والنفيس من أجل تحرير أرض وطنه من براثن الظلم والاضطهاد.

«معدرة إن كانت كلماتي/ كجذوع شجيرات هرمة/ في عصر يرفض أكل الخبز البائت/ أرضي لم تنبت من سنوات/ غير الصخر/ والمطر الأخضر صار رصاصاً/ ماذا لو أصنع من هذا الصخر/ فؤوساً وحراباً؟!». (56)

الشعور بالاغتراب السياسي لدى الشاعر علي كنعان متجذر في وعيه الفكري السياسي الذي لا يستطيع أن يتحمل أي نوع من الظلم والجور. الشاعر بدل من أن يخاطب الساسة والحكام الظالمين يتوجه إلى أبناء جلدته ويدعوهم إلى الإقدام والانتفاضة، لأن الشعب إذا وقف مكتوف الأيدي فهذا لا يجدي نفعاً ولا طائل تحته، لذا أنهم لو رفضوا الظلم لرفع الظلم عنهم. صار الإنسان أقل كرامة وشأناً بحيث حُرِم من أتفه أسباب العيش حيث انقلبت الأمور واضطربت الأحوال واكفهرت آفاق البلاد كلها، فليس أمامهم سوى خياران، إما أن يثور الشعب بوجه الطغاة ويُحطّم القيود ويفوز بالحرية وكرامة العيش، وإما أن يظلّ مقيّداً بالقيود مسلوب الإرادة صاغراً:

«صار السكوت قرص سم في العجين/ صار السكوت دملاً محتقناً بالوحل والسخام/ ... صار السكوت جيفة/ تنقل وجه الأرض بالديدان/ ... يا مستسلماً للقمل والذباب والغبار/ يا خارجياً مثقلاً بالخوف والسكوت والهوان/ إن شئت أن يبقَى/ في دمك الباقي على الحقب/ شيء من الإنسان/ فلتشرع اليدين واللسان/ كالفأس... أو كالنار/ في عالم يئن من فداحة الظلام/ والديدان». (57)

يدعو الشاعر علي كنعان الشباب إلى رفض الظلم والانتفاضة، مندداً بالظلم والقمع الذي يذوقه الشعب يومياً ويمارس بحق الأبرياء، فالشاعر يشكو تنكّر الزمان للمعايير الإنسانية والأخلاقية بحيث يحظى الأوغاد والمجرمون بالسيادة والحرية، و صار كلّ دنيء ووضع صاحب الرأي والقرار في المجتمع، ويحظى النخبة و الأناس الطيبون من أبناء الشعب بالتشريد، والنفي والقتل.

«... فلتضرموا الحرائق الحمراء يا أطفال/ ولتشرعوا الفؤوس يا رجال/ ثورة شعب غاضب/ مقتلع من تربة الوطن/ وليس في لفته أو دمه/ هبأة من صدى النسيان،/ ثورة عمال بلا ضمان/ ثورة فلاحين جائعين/ ثورة طلاب بلا حرية/ .. لتشرعوا الفؤوس عاليا/ ولتقلعوا جذور هذا الورم الخبيث». (58)

لقد صوّر الشاعر في الأبيات التالية حال بلده وما أصابه من النكبات والفتن والويلات، بحيث خيم الإستبداد والإختناق على موطنه. فقد شبّ الشاعر علي كنعان ثائراً وشنّ هجمات عنيفة على الأنظمة المستكبرة والحكام الظالمين وقادة الطغاة، داعياً الناس الأبرياء بشكلٍ عام وأبناء شعبه المضطهد بشكلٍ خاص إلى الثورة وتقرير المصير، ويطالب الجناة والمجرمين بعيشة ناعمة مرهفة، لأنّ الإنسان في مجتمعه ليس أقلّ كرامةً وشأناً من باقي البشر، فصالّ الشاعر صولة حر، مطالباً تحرير بلاده من أيدي المتمردين. الشاعر علي كنعان بذل جهوداً كثيرة في سبيل تنبيه الشعب المضطهد لتحريرهم من برائن الظلم والجور بحيث نراه يكشف عما فعلت الحروب بالناس الأبرياء في إشاعة المثل الذميمة، وهتك الحرمات والنواميس، واتخذ الشاعر هذا ذريعة لإيقاظ الشعب عن نومهم الطويل وتعرفهم على حقوقهم الضائعة:

«ومن جوف أحجية العسف والقهر والجوع/ أصرخ... أصرخ... أصرخ.../ حتى تجفّ عروق الهواء/ وتختنق الأرض غرقى برائحة الكلمات القتيلة:/ اتركوا لي بلادي/ اتركوا لي مدينةً حي/ واتركوا أحرف اسمي، ملامح وجهي/ ... اتركوا لي هواء نظيفاً من الرعب، ريان بالعافية/ لأحيا كباقي البشر/ لست وحشاً.. /ولا جملاً لبداءة هذا الزمان/ وأنا لست برميل زيت.. /ولا بائعاً في المزاد/ كرهت الحروب التي لا تصون البيت/ ولا تستردّ الأمان/ ولكنّ تزيد الضواري وسائل عنفٍ ونهبٍ/ والمساكين بؤساً وطول هوان». (59)

إذا أمعنا النظر يتضح لنا من خلال هذه الأبيات أنّ انتشار الغدر، والخيانة والخصائل الذميمة من قبل الحكام الظالمين وجلالوزتهم أدى إلى شعور علي كنعان بالغربة السياسية بحيث تجشّم العناء وتحمل وعناء السفر. وما لا شك فيه أنّ هذه الظروف المتدهورة دفعت الشاعر علي كنعان نحو الغربة عن وطنه والتشرد من بلدٍ إلى بلد آخر، لذا يجد الشاعر الأمن والاستقرار في الهروب إلى البلدان النائية الأخرى:

«هارباً من دبق العيش البهيمي/ ومن قيء التكايا/ وخفافيش القبور/ حاملاً ملء حنين الروح/ أشجان المنافي/ والتياعات العصور/ مدنفاً ألقى بأوجاعي وأحلامي.../ على أكتاف صور». (60)

5. توظيف أسلوب «التكرار» في ألفاظ تنم عن الاغتراب في شعر علي كنعان:

ومما يجدر ذكره في هذا المقال هو توظيف الشاعر علي كنعان للأسلوب التكرار في كثير من الأحيان كآلية من آليات التعبير عن مظاهر اغترابه. فقد استخدم علي كنعان هذا النمط البياني ليتغنى بمشاعره وأحاسيسه الاغترابية، ففي الأبيات التالية مثلاً، يكرّر الشاعر جملة «كانت هنا» ثلاث مرّات، تعبيراً منه عن لوعة الفراق وحالة اغترابه المريعة:

«كانت هنا/كانت هنا/ لعلها، حقيقةً، كانت هنا/إن لم تكن طيفاً مضى/منسرباً عبر شروخ
الذاكرة/لكنما أنفاسها.../يا سحباً من ياسمين،/لم تنزل هنا/ولا يزال موسمُ الدفءِ هنا/ولا تزال
الرائحة/فكيف لا أراها؟» (61)

قد ينفذ صبر الإنسان في البلاد المغتربة وتسود نفسه اليأس بسبب ما تكابده من معاناة وأعباء تثقل
كاهله، فها هو علي كنعان يتحدث عن أرض الوطن متمنياً العودة إليها والخلاص من اغترابه المضني. ولذا
يكثّر الشاعر مفردة «بردى» في هذه الأبيات ليؤكد على مدى توفقه وشوقه وحنينه لوطنه متلهفاً بحيث أحسّ
في منفاه بالغربة المريعة فامتلاً قلبه شوقاً إلى بلاده، وأهله وأصحابه، مما زاد حنينه للعودة إليها، وإلى حياته
المشرقة الزاهرة وأيام صباه التي قضاها مع أحبائه وخلائه. وأضاف على ذلك استعمال الشاعر لأسلوب النداء
بصورة مكررة في هذه الأبيات مستخدماً «يا» أداة النداء للبعد لأنّ المنادى بعيد المرتبة حقيقة، فالشاعر يؤكد
على أهمية وطنه من خلال هذه النداءات المتكررة، وهذا التكرار ينبض بإحساس الشاعر وعواطفه عن وطنه.
وبيث شكواه المريعة في الأبيات التالية كأنّه ما ابتلي نفسه في حياته أقسى من تجربة الغربة، فيقول الشاعر
منشداً:

«يسست زوادة المنفى.../فهل أنتظر الغيم الذي تأتي به/ريح الشمال؟/بردى يا بردى.../يا
برداه!/متى... متى.../تحضنُ روعي في حناياك/وتخفي سكرات لوعتي/في عاصفٍ من الجنون/أو
حفتني تراب؟» (62)

كما يتضح لنا من خلال هذه الأبيات أيضاً أنّ تكرار جملة "وحدي" تدلّ على الحزن والغربة لدى
الشاعر، وتعبّر عن رغبة الشاعر إلى التألف والتواصل مع أهله وخلائه. فالتكرار هنا يدلّ على شعور علي
كنعان بالوحدة والعزلة الذي يعيشه من جراء فقدانه للأحباب والأصحاب؛ فالتكرار في هذه الأبيات أسلوب
تعبيري جميل يدل على حنين الشاعر وتشوّقه لما تأنسه نفسه وأحاسيسه المؤلمة:

«وحدي وأنت بعيدة/وحدي/ أعرفت مثلي ما تخبي/ من ليالٍ لا تطاق/مرارة البعد؟/ناي من
الأشجان/تأكل صدره/سحب من الوجد/ليلي يضنّ بلمسة/من نعمة السلوى/وتلوكني دوامة
السهد» (63).

خاتمة:

الخصائص التي اتضحت من خلال دراستنا على ما تقدّم لمظاهر الاغترابي شعر علي كنعان هي كالتالي:

1. صَوَّرَ لنا الشاعر جوانب من أحداث حياته في البلاد المغتربة بحذافيرها، ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها من هذه الدراسة: بيان الحن الشاقة والمصائب الجسيمة التي جرت عليه، فتجاوز الشاعر في شعره من ذكر المأساة والحن الشاقة والنكبات والمصائب الجسيمة إلى رفض جور واضطهاد الجبابرة وأعمالهم التعسفية، والمطالبة بالثورة على قادة الطغاة والهيمنة.
2. قد نَوَّعَ الشاعر علي كنعان في استخدام ظاهرة التكرار بأشكال متنوعة لبيان أحاسيسه الملهبة بالحزن والغربة وعواطفه المتأججة، مما زاد أسلوبه البياني في الشعر جمالاً.
3. إذا عرضنا مُفردات قصائد الشاعر علي كنعان على المعجم لا يمكن لنا أن نجد حتى ولو خطأ واحداً، وهذا إذا دلَّ على شيء فإنه يدلُّ على أنَّه كان شاعراً مجيداً باللغة العربية الفصحى غاية الإجادة بحيث أنَّه يتعاطى مع الألفاظ ببراعة مما يزيد إعجاب ذواق الشعر العربي الفصيح بذلك.
4. كانت جميع أشعار علي كنعان مرآة لخلجات نفسه ومقومات فكره، واصفاً حُبَّه لبناء عالم نموذجي، لذا سارَ الشاعر على خُطى القدماء في فن الاغتراب.
5. أضاف الشاعر في شعره طابع الابتكار وروعة الجمال، فأخذت أشعاره بمجامع القلوب، وذلك من خلال خلقه ببراعة للصور الشعرية الرائعة التي تواكب التطورات الاجتماعية والسياسية، ومزجها بالطابع اليومي الذي ألبَسَ الموضوعَ ثوباً جديداً، وجعل لشعره مكانة متميزة متفوقة.
6. حاول الشاعر من خلال تعبيره عن مشاعره المرهفة الرقيقة إيصال صورة موجزة إلى المتلقي بشكلٍ أو بآخر عن الاغتراب ومظاهره، متخذاً هذا الشيء حافزاً لإثارة أحاسيس القلوب.
7. كان الشاعر يمزج عواطفه الصادقة التي تتدفق ينباعها من داخله بألفاظه السهلة البسيطة التي تحمل معاني كبيرة وأغراضه السامية، فكان شعره يتميز بالدقة في التعبير وبلاغته، وفصاحة وروعة البيان وقوّته، وجزالة الأسلوب ورسائنه ونصاعته، وحسن الصياغة والدياجعة، والوضوح في الألفاظ، والبراعة في التصوير، ليتخذ الشعر وسيلةً للوصول إلى أهدافه العالية، ألا وهي بيان مظاهر الاغتراب.

قائمة الهوامش:

- (1). يحيى عبدالله، الاغتراب؛ دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005م: 21.
- (2). مها رويحي ابراهيم الخليلي، الحنين والغربة في الشعر الاندلسي (رسالة)، فلسطين: نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2007م: 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، 2005م: 5.
- (5). حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م: 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، الرومانتيكية، بيروت، دار العودة، 1986م: 87.
- (8). علي كنعان، الأعمال الشعرية، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2010م: 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). «إيزو»: منتجع سياحي في شبه الجزيرة الممتدة إلى الجنوب من طوكيو، ولها وقعها المحجب في الأدب الياباني.
- (16). كنعان، م.س: 553-554.
- (17). م.ن: 572.

(18). م.ن: 579.

(19). جعفر دلشاد، وآخرون، «الغربة في الشعر العربي؛ الشاعر العراقي المهاجر نموذجاً»، مجلة العلوم الإنسانية

الدولية، جامعة تربيت مدرّس، العدد 15، السنة الخامسة، 2008م: 70.

(20). كنعان، م.س: 40-41.

(21). م.ن: 49.

(22). م.ن: 60.

(23). م.ن: 61.

(24). م.ن: 84.

(25). م.ن: 85.

(26). م.ن: 168.

(27). م.ن: 428.

(28). م.ن: 614.

(29). م.ن: 619.

(30). م.ن: 53.

(31). م.ن: 163.

(32). م.ن: 463-464.

(33). م.ن: 537.

(34). م.ن: 568-569.

(35). م.ن: 570.

(36). م.ن: 572.

(37). م.ن: 722.

(38). جعفر محمد راضي، الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر؛ مرحلة الرواد، دمشق، اتحاد الكتاب العرب،

1999م: 45.

(39). كنعان، م.س: 48.

(40). م.ن: 54.

- (41). م.ن: 55.
- (42). م.ن: 136.
- (43). م.ن: 432.
- (44). م.ن: 572-573.
- (45). سميرة سلامي، الاغتراب في الشعر العباسي القرن الرابع الهجري، ط1، دمشق، دار الينايع، 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 مقطعية.
- (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.

قائمة المصادر والمراجع:

أ. الكتب

1. ابن منظور، محمد بن مكرم (1988م/1416هـ.ق)، لسان العرب، ج10، ط1، دار صادر، بيروت.
2. بركات، حلیم (2006م)، الاغتراب في الثقافة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
3. راضي، جعفر محمد (1999م)، الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر؛ مرحلة الرّواد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
4. سلامي، سميرة (2000م)، الاغتراب في الشعر العباسي القرن الرابع الهجري، ط1، دار الينابيع، دمشق.
5. عايش، قيصر عبد الفتاح (2003م/1424هـ.ق)، معجم الأدباء من العصر الجاهلي حتى سنة 2002م، ج4، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
6. عبدالله، يحيى (2005م)، الاغتراب؛ دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
7. غنيمي هلال، محمد (1986م)، الرومانتيكية، دار العودة، بيروت.
8. كنعان، علي (2010م)، الأعمال الشعرية، ج1 و2، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

ب. الرسائل الجامعية

1. روجي 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 تربيت مدرس، العدد 15، السنة الخامسة، 2008م.

صفات الحاكم في نهج البلاغة (الخطبة الأربعون نموذجاً)

The characters of the ruler according to Nahaj al-balagha: A case study of sermon 40

أ. خديجة حسن علي القصير (جامعة الكفيل / العراق)

ملخص:

أشرت في بحثي هذا الى إن نشأت الحكومات وتطورها من الجوانب المهمة التي كثر الحديث فيها في مختلف الأوساط العملية على المستوى النظري دون إن يتسرب الشكل اليها على المستوى العملي قط فقد شهدت البشرية طيلة التاريخ قيام الحكومة سواء كانت قبيلة يتزعمها رئيس القبيلة أو هذه الحكومات الطبيعية التي يترأسها الملك والسلطان والحاكم حتى تجلت اليوم بهذا الشكل الجماهيري فأصبح يقودها رئيس جمهورية ولا يحتاج قيامها الى دليل، فالجتماع مهما كان حجمه إنما يحتاج الى الأمن والاستقرار ورعاية الحقوق والحيلولة دون نشوب النزاعات والخلافات ولا تتيسر مثل هذه الأمور الا في ظل الحكومة ووجود 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 بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۖ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ۗ وَاللَّهُ يَعْصِيكَ مِنَ النَّاسِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ" (سورة المائدة، الآية: 67). فالحكم والاجتماع طرف إن متلازم إن وإن دور الاجتماع موضوع السلطة هو إن يجعل حقيقة تمارس من قبل الحاكم لذلك نجده عليه السلام قد أكد على الشروط الواجب توفرها لمن يتولى الإمامة بقوله: "ثلاثة من كن فيه من الأئمة صلح إن يكون إماماً اضطلع بأمانته: إذ عدل في حكمه ولم يحتجب دون رعيته، وأقام كتاب الله تعالى في القريب والبعيد".

تناولت في هذا البحث أهمية الحكم ووجود الحاكم والصفات التي لابد من توفرها في الحاكم وذلك بموجب ما أورده عليه السلام في خطبة في نهج البلاغة وتحديد الخطبة الأربعون يشمل البحث على ثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول: تعريفاً للحكم والحاكم وآراء العلماء والفلاسفة 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- الحاكم- الحكم- الحكومة- صفات الحاكم- 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 to be 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, aThe 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 tha words.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى أهل بيته أجمعين ومن اهتدى بهداه إلى 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 ويضمن فيها القوي والضعيف حقه ويتساوى فيها الأفراد فيما بينهم بالحقوق والواجبات وبهذا 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 متوحشاً بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني فإذا اعتبر الدولة بحسب رأي أرسطو حاجة طبيعية تقتضيها الفطرة الإنسانية بحيث يعد الخارج على الدولة ونظامها وتديرها إما متوحشاً ساقطاً أو موجوداً يفوق النوع الإنساني ويخلو 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 مدني بالطبع، ثم ينتهي إلى إثبات ضرورة إيجاد الحكومة والدولة .

تناولنا في هذا البحث أهمية الحكم ووجود الحاكم والصفات التي لابد من توفرها في الحاكم وذلك بموجب ما أورده عليه السلام في خطبة في نهج البلاغة وتحديد الخطبة الأربعون، يشمل البحث على مبحثين تناول المبحث الأول: تعريف الحكم والحاكم وآراء العلماء والفلاسفة في الحكم وضرورة وجود الحكومات، والمبحث الثاني: فتمثل في ذكر الخطبة الأربعون من نهج البلاغة للإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام وبيان الصفات الواجب توفرها في الحاكم.

المبحث الأول: ضرورات وجود الحكومات ونشأتها

أولاً: التعريف بالحاكم ونشأت الحكومات

اشتقت كلمة الحاكم في اللغة من الفعل حكم وبذلك إذا أردنا تعريف كلمة الحاكم فلا بد لنا من تعريف كلمة الحكم لأنهما تعطيان نفس المعنى فقد ورد في مختار الصحاح⁽¹⁾ حكم بمعنى القضاء وقد حكم بينهم يحكم بالضم حُكماً وحكم له وحكم عليه، والحُكْمُ أيضاً الحكمة من العلم والحكيم العالم وصاحب الحكمة والحكيم أيضاً المتقن للأمور وقد حُكِمَ من باب ظُرف أي صار حكيماً وأحكمه فاستحكم أي صار مُحْكماً والحُكْمُ بفتحين الحاكم وحكمه في ماله تحكماً إذا جعل إليه الحكم فيه فاحتكم عليه في ذلك واحتكموا إلى الحاكم وتحاكموا بمعنى، و المِحَاكَمَةُ المخاصمة إلى الحاكم وفي الحديث: "إن الجنة للمحكمين"⁽²⁾، وهم قوم من أصحاب الأخدود حُكِمُوا وخيروا بين القتل والكفر فاختاروا الثبات على الإسلام مع القتل ويؤيده في ذلك صاحب كتاب المعجم الوسيط⁽³⁾. والحاكم على وزن فاعل مشتق من مادة حكم وكل معاني مادة حكم لو تدبرناها لرأيناها مأخوذة من ربط شيء بشيء بحيث تسد الفجوات وتلأ الفراغات بلا خلل سواء قلنا إن الحكم هو: "الصرف والمنع للإصلاح ومنه حكمة الفرس ومنه الحكيم والإحكام والإتقان أيضاً"، أو قلنا إن الحكم هو: "الفصل والبت والقطع على الإطلاق وآيات محكمات معناه أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال"⁽⁴⁾.

والحاكم مُنْفَذُ الحُكْمِ والجمع حُكَّامٌ وهو الحُكْمُ وحاكمه إلى الحُكْمِ دعاه، وفي الحديث وبك حاكمت أي رَفَعْتُ الحُكْمَ إليك ولا حُكْمَ إلا لك وقيل بك خاصمت في طلب الحُكْمِ وإبطال من نازعني في الدين، واحتكم فلان في مال فلان إذا جاز فيه حُكْمُهُ والمِحَاكَمَةُ المخاصمة إلى الحاكم واحتكموا إلى الحاكم وتحاكموا بمعنى وقولهم في المثل في بيته يُؤْتَى الحُكْمُ الحُكْمُ بالتحريك الحاكم وإنشد ابن بري:

أَقَادَتْ بَنُو مَرْوَانَ قَيْسًا دِمَاءَنَا وفي الله إن لم يَحْكُمُوا حَكْمَ عَدْلٍ

والْحَكْمَةُ القضاة والحَكَمَةُ المستهزئون ويقال حَكَّمْتُ فلاناً أي أطلقت يده فيما شاء وحاكمتنا فلانا إلى الله أي دعونا إلى حُكْمِ الله والمِحْكَمُ الشاري والمِحْكَمُ الذي يُحْكَمُ في نفسه، قال الجوهري والخوارج يُسَمَّوْنَ المِحْكَمَةَ لإنكارهم أمر الحكَمَيْنِ وقولهم لا حُكْمَ إلا الله قال ابن سيده وتحكيم الحُرُورِيَّةِ قولهم لا حُكْمَ إلا الله ولا حَكْمَ إلا الله وكأن هذا على السَّلْبِ لأنهم ينفون الحُكْمَ قال فكاني وما أُرِيْتُ منها قَعْدِيٌّ يُزَيِّنُ التَّحْكِيمَا⁽⁵⁾، والحُكْمُ

بالشيء: إن تقضي بانه كذا، أو ليس بكذا، سواء ألزمت ذلك غيره أو لم تلزمه، قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا"⁽⁶⁾، وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعَمَّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ ۚ عَنِ اللَّهِ عَمَّا سَلَفَ ۚ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ"⁽⁷⁾، ويقال: حاكم وحكام لمن يحكم بين الناس، قال الله تعالى: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ"⁽⁸⁾، والحكم: المتخصص بذلك، فهو أبلغ⁽⁹⁾ قال الله تعالى: "أَفَعَيِّرَ اللَّهُ أَتْبَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ۚ وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ"⁽¹⁰⁾، وقال عز وجل: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا"⁽¹¹⁾، ومن الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة الحكم قوله تعالى في سورة الأنعام: "قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ"⁽¹²⁾ وفي السورة نفسها في قوله تعالى: "ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ"⁽¹³⁾ وفي سورة الكهف في قوله تعالى: "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصَرَ بِهِ وَاسْمِعَ مَا هُمْ مِّنْ دُونِهِ مِّنْ وَّيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا"⁽¹⁴⁾، وفي قوله سبحانه وتعالى في سورة الكهف: "وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ"⁽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 لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ فَاحِكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ"⁽¹⁶⁾، وقال تعالى: "وَإِنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ إِنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصَيِّبَهُمْ بِبَعْضِ دُثُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ"⁽¹⁷⁾، وقال تعالى "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا

يَوْمَ الْحِسَابِ" (18)، الى غير ذلك من الآيات التي استعمل فيها لفظ الحكم بمعنى القضاء (19)، فمادة الحكم تدل على نوع من الإتقان يتلائم به أجزاء الشيء وينسب به خلله وفرجه ولا يتجزأ الى الأجزاء ولا يتلاشى الى الأبعاض حتى يضعف أثره ويكسر سوره الى ذلك يرجع المعنى بين تفاريق مشتقاته كالأحكام والتحكيم والحكمة والحكومة وغير ذلك (20).

أما اصطلاحاً: فقد أورد الجرجاني في كتابه (21) بأن الحكم إسناد امر الى آخر إيجاباً او سلباً فيخرج بهذا ما ليس بحكم كالنسبة التقييدية 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 الحاكم يتبين إنه لا حاكم إلا الله ولا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه ولا حكم غيره... وأما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكه ولا مالك إلا الخالق فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي صل الله عليه واله وسلم والسلطان والسيد والأب والزوج 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 الواجب 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 بشريعته ومنهجه من جانب آخر، وفي النظام الإسلامي لا يشارك الله سبحانه أحد لا في مشيئته وقدره، ولا في منهجه وشريعته... وإلا فهو الشرك أو الكفر، وبناء على هذه القاعدة لا يمكن إن يقوم البشر بوضع أنظمة الحكم وشرائعه وقوانينه من عند انفسهم 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 الحاكم في الفقه الإسلامي هو الله سبحانه وتعالى، إذ إن هذه الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي 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 المسلمون... فإن الإجماع قد إنعقد على إن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى، وإنه لا

شرع إلا من الله وقد صرح بذلك القرآن الكريم فقال تعالى: [إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ] ⁽²⁶⁾ وَقَالَ تعالى: [وَإِنْ أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ بِمَا 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 فتتخذ 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 بعض 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 الى الحكام ومنهم من يرى إن هذه الهيئة هي الأمة بماضيها وحاضرها ومستقبلها وهي تفوض السلطة بواسطة الجيل الحاضر، غير إن بعضا ثالثا 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 الهي فهم فريقان: الأول يعتقد إن الله لا يرضى بإن يبقى الناس هملا لما في ذلك من ضرر ناجم عن الفوضى و التناحر 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 صل الله عليه واله وسلم بالايصاء لأمر المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام ⁽³⁰⁾. وبهذا نلاحظ الاختلافات حول الحاكم فقبل الاسلام كان يعتبر إلهها أو وكيلها عن الإله فكأن لهذا السبب مطلق الصلاحية يفعل برعيته ما يشاء دون أية حدود فعلية أو قيود، ففي مصر القديمة كان الملوك يعتبرون أبان حياتهم ألهة فهم يتحدرون بالولادة المباشرة والشرعية من الإلهة القدماء الذين سادوا على مصر منذ عصر الأسر الإلهية فالملك بمجرد تكونه في رحم أمه كان إلهها وكانت تصحب ولادته احتفالات تتضمن التشريف الموجه الى إلهه وكان يبقى إلهها طيلة حياته ويستمر بعد موته ⁽³¹⁾. اما في بلاد الرافدين فإن الملك كان يمثل الله في المدينة وهو حبره أو وكيلة ووسيطه لدى الناس إنه الوسيط بين الإنسان والإله اما اختياره فكأن اختيارا إلهيا وكان عند تنصيبه يرتدي الثياب الكهنوتية ويطوف الشوارع في موكب مهيب ممسكا بصورة الإله مردوخ ⁽³²⁾، وفي بلاد الصين كان الإمبراطور يحكم وفقا لما يسمونه الحق الإلهي بتفويض من السماء وهو ابن السماء وهو الكاهن الأعلى ولهذا فإن مملكته كانت تسمى تيان شان أي المملكة التي تحكمها السماء على إن هذه المعتقدات وإن خفت حدثها فيما بعد أو جرى

تحويلها فإنها بقيت تعطي الحكام صلاحيات الإله الذي بيده الحياة والموت والإعطاء والحرمان ومصادرة الأرزاق والحريات كلما أراد وباختصار فقد كان الحاكم قبل الإسلام مطلق الصلاحية يفعل ما يريد دون أي قيد أو رادع اللهم الا موازين القوى التي كانت تدفع بمعارضين له الى إن يتحركوا ضده اذا تمكنوا من ذلك ولقد استمر الوضع أيضاً بعد الإسلام على هذا النحو الا في بلاد الإسلام وفي زمن محدود فلقد بقي الحاكم يتصرف على إنه المالك لأنفس الناس ولأموالهم وحرياتهم يتصرف بما كلما رأى ذلك ضروريا ولكن الأديان السماوية اعتبرت إن الحق المطلق في هذه المجالات يملكه الله وحده، اما البشر فلا يمكنهم ذلك لأن من يدعي ذلك يدعي الألوهية وهذا حرام⁽³³⁾.

لم يعارض مسألة قيام السلطة الا شذاذ من الناس عبر التاريخ هم الفوضويون (حسب التسمية الحديثة)، وقد عرف التاريخ الاسلامي منهم الخوارج الذين رفضوا وجود الإمامة جملة ولكن العلماء المسلمين ردوا بأن الإمامة واجبة بالعقل او النقل واتفقوا على ضرورتها، وكان الامام علي عليه السلام من اوائل من ارسوا هذا المبدأ في نقاشه مع الخوارج حيث رد على شعارهم "لا حكم الا لله " و "لا امارة الا لله" وقد صاغ علي عليه السلام المبدأ بقوله: "نعم لا حكم الا لله ولكن هؤلاء يقولون" لا امة الا لله" وإنه لا بد للناس من امير بر او فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقا تل به العدو ويامن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر ويستراح من فاجر" وهذا تأكيد للحديث الشريف الذي يحث الناس على الائتمام بإمام والا كانوا جاهليين⁽³⁴⁾ حيث يقول صل الله عليه واله وسلم: "من مات وليس له امام مات ميتة جاهلية"⁽³⁵⁾.

ثانيا: ضرورة تشكيل الحكومة

إن أي مجتمع بشري يحتاج الى ضوابط تنظم حياته الخاصة والعامة وهذا التجمع الذي نستطيع إن نقول بانه حتمي ولا بد منه لمواجهة التحديات الطبيعية من اجل البقاء والمحافظة على النوع على اقل تقدير لذا فإن الاجتماع الإنساني هو عمران العالم ضروري أي لا بد من الاجتماع الذي هو المدنية عندهم ليحفظ به وجوده وبقاء نوعه اذ لا يمكنه إنفراده بتحصيل اسباب معاشه واعداد ما يدفع به نفسه من دون معين من ابناء جنسه فيضطر به الى اجتماع يتكفل له ذلك، فاصبح بمقتضى هذا الاجتماع البشري إن يكون هناك راع او حاكم او ملك للحاجة الماسة لتنظيم الحياة⁽³⁶⁾، ويؤكد المؤرخون على ضرورة الحكم وحتميته ومنهم ابن خلدون حيث اورد: " إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم 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 و يمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى المرح وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى إنقطاع النوع وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم⁽³⁷⁾، وبهذا فإن وجود الدولة في الحياة البشرية ليس امراً تقتضيه الحياة المعاصرة التي اشتدت فيها الحاجة الى الحكومة، بل هي حاجة طبيعية ضرورية للإنسان الاجتماعي عبر القرون فإذا الدولة حاجة طبيعية تقتضيها الفطرة الإنسانية بحيث يعد الخارج على الدولة ونظامها وتديرها أما متوحشا او يفوق الموجود الإنساني فلولا الحكومة لإنهارت الحياة وإنفصمت عقد الاجتماع وعادت الفوضى الى المجتمع الإنساني⁽³⁸⁾، فالحكومة هي حتمية وضرورة لا بد منها وقد اكد على ذلك القرآن الكريم وحتى السنة النبوية المطهرة قال الرسول محمد صل الله عليه واله وسلم: "من مات وليس عليه امام 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: "إن قال قائل: فلم وجب عليهم معرفة الرسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطاعة؟ قيل له: لأنه لما لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملون به مصالحهم وكان الصانع متعالياً عن إن يرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بد لهم من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويوقفهم على ما يكون به احراز 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 مجيء الرسول منفعة ولا سد حاجة، ولكان إتيانه عبثاً بغير منفعة ولا صلاح وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كل شيء، فإن قال قائل: فلم جعل أولي الأمر وأمر بطاعتهم؟ قبل: لعل كثيرة. منها إن الخلق لما وقفوا على حد محدود، وأمروا إن يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلا بأن يجعل فيه أمينا يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم، لأنه إن لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيماً يمنعهم من الفساد وقيم فيهم الحدود والأحكام⁽³⁹⁾، والدولة لا تنشأ في فراغ وإنما تقوم لتباشر حقها في السيادة وما تفرضه لها السيادة من ممارسة السلطة على جميع الهيئات والأفراد الخاضعين لها وهي بهذا المعنى إرادة تعلو بحكم القانون على كل إرادة أخرى ملزمة لكل الأفراد القاطنين في أرضها لذلك تصف الدولة بأنها نظام قانوني ومع هذا فإن الأصل في قيام الدولة الحديثة هو العمل على إشباع مطالب

الجموع وحمائمه 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 أصيلة في الجماعة السياسية لأنها ممارسة السلطة ولا نتصور 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:

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيط والفضول⁽⁴¹⁾.

ومع ذلك فالدولة هي وسيلة وليست غاية في ذاتها وحين تقوم تتحدد بالتالي الغاية التي تقوم لها أو الهدف من قيامها وتتحدد تلك الغاية أو ذلك الهدف في الفكر الذي يحكم عقول من أقاموها، ومعنى أكثر تحديداً ما يحكم أصحابها من مثل ومعتقدات وعلاقات إنسانية أو اجتماعية تتحول إلى قوانين ونظم هي ما يعبر عنها أحياناً أو 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 أشار إلى ذلك إشارات واضحة في بعض الآيات القرآنية الكريمة ليهيئ أفكار المسلمين وسلوكهم إلى مفهوم الحكم وليسيروا على نهجه، وجاء على لسان نبي الله يعقوب عليه السلام لأولاده: "وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ"⁽⁴³⁾، ثم في موضع آخر من القرآن الكريم أشار إلى وجوب الحكم بما أنزل الله تعالى في قوله تعالى: "كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا إِنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"⁽⁴⁴⁾، ولم يجعل الله تعالى نوع الحكم مطلقاً للبشر بل وضعه في مساحة محدده مؤكداً فيها في الأغلب على العدل غالباً فيأمر جل شأنه عباده بذلك قائلا: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا"⁽⁴⁵⁾.

وإن المتتبع لتأسيس الحكومة الإسلامية يجد بوادرها في عهد الرسول الأعظم محمد صل الله عليه واله وسلم حيث وضع لبناتها 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 وتبلورت 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 الامارة: "وإنه لابد للناس من أمير بر أو فاجر..." فلا بد 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 يرفع شؤونهم ويصلح أحوالهم وإلا دبت الفوضى وسوء كإن هذا الأمير برا أم فاجر فإنه ضروري الوجود ولا بد من حضوره، أما إذا كان برا فيعمل المؤمن بتكاليفه المفروضة عليه وتعميم شعائره المطلوبة منه ويؤدي واجباته كاملة غير منقوصة بحرية وإرادة وأما في أمرة الفاجر فيتمتع بها الكافر حيث تباح له المحرمات ولا يمنعه عن ممارستها مانع⁽⁴⁷⁾. وبديهي إن ضرورة تنفيذ الأحكام لم تكن خاصة بعصر الرسول محمد صل الله عليه واله وسلم بل الضرورة مستمرة لأن الإسلام لا يحد بزمان أو مكان لأنه خالد فيلزم تطبيقه وتنفيذه والتقييد به إلى الأبد وإذا كان حلال محمد حلالاً إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة فلا يجوز إن تعطل حدوده وتهمل تعاليمه ويترك القصاص أو تتوقف جباية الضرائب المالية أو يترك الدفاع عن أمة المسلمين وأراضيهم فقد أثبت 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 الحاكم 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 نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَلَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: لَا إِمْرَةَ، فَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْقِيَاءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ"⁽⁴⁹⁾ حين اعترض عليه الخوارج بقبول التحكيم وانتخاب ممثلين 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

بها على الإمام وبالطبع فإن هنالك مغالطة كبرى وقعوا فيها ولم يدركوا حقيقة الأمر فلما سمع الإمام عليه السلام هذا الشعر رد بهذه الخطبة والتي كشف النقاب عن مغالطتهم في هذا الشعر وإن القول لا حكم الا 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: "ويلبغ الله فيها الأجل"

رابعاً: "ويجمع به الفيء"

خامساً: "ويقاتل به العدو"

سادساً: "وتام نبه السبل"

سابعاً: "ويؤخذ به للضعيف من القوي" ثم تفضي هذه الوظائف السبع الى هذه النتيجة النهائية المترتبة على الحكومة "حتى يستريح بر ويستراح من فاجر"⁽⁵¹⁾.

اذن فالحاجة الى وجود الحاكم 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 المعنيين بهذا الامر ذكر المسلمات البديهية والامام علي عليه السلام لم يكن بمعزل عن هذا المعتكف الفكري فقد صور هذه القاعدة بكلمات تفيض من بين جوانبها الاشارة الى بديهيته فقال "وانه لابد للناس من امير بر او فاجر..."⁽⁵²⁾.

والإمام هنا يلفت إنظارنا 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، اما الإمارة التي تعني القيادة والزعامة والإشراف فهي مما اعطي لعباد الله وهي من الأمور التي لا يستغني عنها أي

المجتمع فاذا كان المجتمع صالحا تقبل الإمارة والزعامة بشكل صحيح ومرغوب فيه، اما اذا فقد صلاحية التشخيص فسيمهد السبيل لتسلط المعتدين والفاستدين اما الذي لا شك في ضرورته من وجهة نظر الإمام علي عليه السلام فهو الحاجة الى اصل الإمارة والزعامة اذ لا يمكن لأي مجتمع البقاء دون قيم او مشرف سواء كان هذا القيم او المشرف قانونيا أو غير قانوني⁽⁵³⁾.

وبالنسبة للأوصاف التي يجدها الامام علي عليه السلام من الضروريات التي لا بد ان تتوفر في الحاكم والتي حددها في العديد من الخطب له في نهج البلاغة وهنا سوف اقتصر على إحدى خطبه لبيان ذلك الا وهي الخطبة الاربعون والتي جاء فيها ما نصه: "أَيَّتْهَا النُّفُوسُ الْمُخْتَلِفَةُ وَالْقُلُوبُ الْمُشْتَتَّةُ الشَّاهِدَةُ أَبْدَانَهُمْ وَالْعَائِيَةُ عَنْهُمْ عُقُوبَتُهُمْ أَطَأَرُكُمْ عَلَى الْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَنْفِرُونَ عَنْهُ نُفُورَ الْمِعْزَى مِنْ وَعْوَةِ الْأَسَدِ هَيْهَاتَ إِنْ أَطْلَعَ بِكُمْ سَرَارَ الْعَدْلِ أَوْ أَقِيمَ اغْوَجَاجَ الْحَقِّ اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ إِنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَسَّسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ وَلَكِنْ لِنَرِدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ الْمُعْطَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَنَابَ وَسَمِعَ وَأَجَابَ لَمْ يَسْبِقْنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالصَّلَاةِ وَقَدْ عَلِمْتُمْ إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْفُرُوجِ وَالْدَّمَاءِ وَالْمَعَانِمِ وَالْأَحْكَامِ وَإِمَامَةَ الْمُسْلِمِينَ الْبَخِيلِ فَتَكُونَ فِي أَمْوَالِهِمْ نَهْمَتُهُ وَلَا الْجَاهِلِ فَيُضِلَّهُمْ بِجَهْلِهِ وَلَا الْجَانِي فَيَقْطَعَهُمْ بِجَفَائِهِ وَلَا الْخَائِفِ لِلدُّوْلِ فَيَتَّخِذَ قَوْمًا دُونَ قَوْمِهِ وَلَا الْمُرْتَشِي فِي الْحُكْمِ فَيَذْهَبَ بِالْحَقُوقِ وَيَقِفَ بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ وَلَا الْمُعْطَلِّ لِلْسُّنَةِ فَيُهْلِكَ الْأُمَّةَ"⁽⁵⁴⁾ أي لا يكون بخيلا فيجعل خزينة المجتمع ما يسد به نهمه ويشبع به طعمه الأمر وإن لا يكون جاهلا غير محيط بقرارات دستور مجتمعه او غير قادر على الاستنباط وغير ملم ببعض المقررات القانونية في غير بلده مما يجعله منفذا لما تمليه عليه أهواؤه واجتهاداته الخارجية والتي تتنافى وما تحدده الشريعة، وإن لا يكون حافيا خشن الطباع سيء الأخلاق مما يجعل الناس أكثر نفورا منه مما يقتضيه ذلك الاحتجاب عن شعبه وعدم تفقده له مما يؤدي الى تعطيل القانون وتنفيذه وإن لا يكون حائفا للدول أي ظالما فيسير على طريق شائك يتباين ومقررات دستوره فيجد المجرمون طريقا لتسلم المناصب المهمة في الدولة وإن لا يكون نهما في جمع الاموال حيث لا يلاحظ وقتها صحة طريق الجمع او سقمه فتضيع لذلك حقوق من لا يستطيع اشباع نهمه فيرشوه كي يظهر حقه مما يؤدي الى إنعدام التوازن الاجتماعي بين الافراد، وإن لا يكون معطلا للسنة ويراد بها تعطيل شعائر الدين الإسلامي وطقوسه الدينية، وإن يكون اول من يحدد سلوكه بما خططه الدستور لذلك وذلك على درجتين في سيرته ومعاملاته للآخرين وفي الدرجة الثانية يكون تحديدة بلسانه واقواله⁽⁵⁵⁾.

وقد إنتقل الفقهاء والمفكرون العرب والمسلمون الى وضع الصفات والمهارات التي يجب إن يتمتع بها الحاكم المسلم ومتى ما توفرت تلك الصفات يكون مؤهلاً لإدارة السلطة او الحكم وتدير شؤون الامة ويشير احد الفقهاء الى إنه: "لا يستحق احد اسم الرئاسة حتى يكون فيه ثلاثة اشياء هي: العقل والعلم والمنطق ثم يتعري عن ستة اشياء: عن الحدة والعجلة والحسد والهوى والكذب وترك المشاورة ثم ليلزم في سياسته على دائم الاوقات ثلاثة اشياء: الرفق في الامور والصبر على الاشياء وطول الصمت فمن تعري 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 اخر على علم الحاكم 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 بطلانه..." (56). ومن الشروط الواجب توفرها في الحاكم "العدالة" وهي شرط بديهي متفق عليه في كل الولايات الدينية فضلاً عن منصب الخلافة والعدالة تعني في جملتها الأخلاق الفاضلة والعدل هو من تقبل شهادته تحملاً واداء وقد جعل الله سبحانه وتعالى العدالة شرطاً في أصغر الولايات والاحكام كحضانة الصغير والحكم في جزاء 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 وسنته الرشد وكلامه الفصل وحكمه العدل" (58).

ويؤكد الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام على عدل الحاكم وذلك من خلال الكتاب الذي كتبه الى الأشتر النخعي لما ولاه على مصر و أعمالها حين اضطرب أمر أميرها محمد بن أبي بكر فقال له "وإن أفضل قوة عين الولاية استقامة العدل في البلاد وظهور مودة الرعية وإنه لا تظهر مودتهم إلا بسلامة صدورهم، ولا تصح نصيحتهم إلا بحيطتهم على ولاية الأمور وقلة استئثار دولهم ، وترك استبطاء إنقطاع مدتهم، فافسح في آملهم وواصل في حسن الثناء عليهم وتعدد ما أبلى ذوو البلاء منهم، فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهمز الشجاع، تحرض الناكل، إن شاء الله. ثم اعرف لكل امرئ منهم ما أبلى، ولا تضيفن بلاء امرئ إلى غيره، ولا تقصرن به دون غاية بلائه، ولا يدعونك شرف امرئ إلى إن تعظم من بلائه ما كإن صغيراً، ولا ضعة امرئ إلى إن تستصغر من بلائه ما كإن عظيماً. واردد إلى الله ورسوله ما يضلحك من الخطوب ويشتهه عليك من الأمور، فقد قال الله تعالى لقوم أحب إرشادهم: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) فالرد إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول: الأخذ بسنته

الجامعة غير المفارقة. ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفياء إلى الحق إذا عرفة، لا تشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات وأخذهم ...⁽⁵⁹⁾، وقال 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 أيضاً عليه السلام: "لا ينبغي إن يكون الوالي البخيل فتكون في أموالهم نهمته ولا الجاهل فيفضلهم بجهله. ولا الجاني، فيقطعهم بجفائه ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاط"⁽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 الوثقى والحكم هو ضرورة اجتماعية فالإنسان مدني بالطبع أي لا غنى له عن الاجتماع ببني جنسه والناس مختلفو المشارب والمذاهب والقوى والرغبات فما لم يكن لهم وازع يزعهم وسلطان يحكمهم أكل قلوبهم ضعيفهم وسادت الفوضى بينهم وقد أكد الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام على أهمية الحكومة و أشار إلى ذلك في مواضع مهمة من نهج البلاغة موضحاً أبعاد الحكومة حيث نجد عشرات الجمل في نهج البلاغة تؤكد على هذا الأمر ومنها ما ورد في بداية عهده لمالك الأشتر حيث يقول: "جباية خراجها وجهاد عدوها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها" فهذا معنى الحكومة وإذا عُيّن مالك الأشتر كوالٍ وحاكم على مصر، فليس لأجل إن يحصل على سلطة وموقعية 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 نشأ بين المسلمين بعد معركة صفين والذي كإن ينفي ضرورة الحكومة وهو في باطنه يريد الهيمنة 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 الاثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ط4 ، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع - قم - إيران ، 1364 ، ج 1 ، ص420.
- (3) مجمع اللغة العربية (مصطفى ، إبراهيم ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر ، محمد النجار) ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة، القاهرة ، بلا ت ، 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 علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإنصاري الرويفعي الإفريقي (ت : 711هـ)، لسان 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.

(16) سورة المائدة، الآية: 48

(17) سورة المائدة، الآية: 49

(18) سورة ص، الآية: 26

(19) القرشي، باقر شريف، نظام الحكم والادارة في الاسلام، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، 1966، ص 167 – 168.

(20) الإنصاري، محمد حسين، الامامة والحكومة في الاسلام، تقديم: 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، ط2، مطبعة باقري، 1997، ص 13.

(23) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505 هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، 1993، ج 1، ص 81 – 83.

(24) قطب، سيّد: العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط 13، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص 104.

(25) الشيخ محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، بلا ت، ص 63.

(26) الإنعام / 57.

(27) المائدة / 49.

(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 الغفاري، ط4، دار الكتب الإسلامية - طهران، 1362، ج6، ص146.
- (36) عدوة، علي سعد تومين، 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(808 هـ)، تاريخ ابن خلدون، ط4، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج1، ص188.
- (38) السبحاني، جعفر، نظام الحكم في الاسلام، الناشر: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، - مطبعة اعتماد، قم، 1424 هـ، ص 7.
- (39) بحر العلوم، السيد محمد، بلغة الفقيه، تحقيق: تحقيق وتعليق: السيد حسين ابن السيد محمد تقي آل بحر العلوم، ج4، منشورات مكتبة الصادق - طهران، 1984، ج3، ص 219.
- (40) النجار، حسين فوزي، الاسلام والسياسة بحث في اصول النظرية السياسية ونظام الحكم في الاسلام، مطبوعات الشعب، لام، 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، ط2، دار الرسول الاكرم صل الله عليه واله وسلم دار المحجة البيضاء، بيروت، 2007، ص 312.

(48) الخميني ، روح الله ، الحكومة الإسلامية ، ط3 ، دروس فقهية القاها سماحته على طلاب علوم الدين في النجف الاشرف تحت عنوان ولاية الفقيه ، بلا ت ، 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 وهبي ، دار العلوم ، بيروت ، 2008 ، ص 80 - 81 .

(50) الشيرازي ، ناصر مكارم ، نفحات الولاية ، اعداد : عبد الرحيم الحمراي ، مدرسة الامام علي ابن ابي طالب عليه السلام ، قم ، 1384 ، ج2 ، 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 ، ج1 ، ص 485 .

(52) ال سيف ، عبد علي ، المجتمع وجهاز الحكم عند الامام علي (عليه السلام) ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ، منشورات دار التربية ، بغداد - شارع المتنبي ، 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) ال 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 دكتوراة 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 - بيروت - لبنان ، 2002 ، ج4 ، ص 216 .

(59) الشيخ المنتظري ، محمد حسين (ت : 1431 هـ) ، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، المطبعة : القدس ، الناشر : دار الفكر ، قم - إيران ، 1411 ، ج4 ، ص 313 .

(60) الشيخ الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت : 381 هـ) ، الأمالي ، تحقيق : قسم الدراسات الإسلامية ، مؤسسة البعثة - قم ، 1417 ، ص 532 .

(61) جرداق، جورج، روائع نهج البلاغة، تحقيق: إعداد وترتيب: جورج جرداق، ط2، مطبعة باقري، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997، ص 184.

(62) جرداق، روائع نهج البلاغة، ص 164.

قائمة المصادر الأصلية:

- 1- القرآن الكريم
- 2- ابن الاثير، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ط4، مؤسسة إسماعيليين للطباعة والنشر والتوزيع - قم - إيران، 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 الرويفعي الإفريقي (ت: 711 هـ)، لسبب 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- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت: 666 هـ)، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، ط5، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، 1999، ج 1.

المراجع الثانوية:

- 1- 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.
- 2- الإنصاري، محمد حسين، الامامة والحكومة في الاسلام، تقديم: مرتضى الرضوي، مكتبة النجاح، طهران، 1998.
- 3- ال سيف، عبد علي، المجتمع وجهاز الحكم عند الامام علي عليه السلام، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، منشورات دار التربية، بغداد - شارع المتنبي، 1969.
- 4- بحر العلوم، السيد محمد، بلغة الفقيه، تحقيق وتعليق: السيد حسين ابن السيد محمد تقي آل بحر العلوم، ج4، منشورات مكتبة الصادق، طهران، 1984، ج 3.
- 5- جرداق، جورج، روائع نهج البلاغة، إعداد وترتيب: جورج جرداق، ط2، مطبعة باقري، الناشر: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1997.

- 6- الحميني، روح الله، الحكومة الإسلامية، ط3، دروس فقهية ألقاها سماحته على طلاب علوم الدين في النجف الاشرف تحت عنوان ولاية الفقيه، بلا ت .
- 7- رهبر، محمد تقي، 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)، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، 1417.
- 10- الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب (ت: 329هـ)، الكافي، تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط4، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1362، ج6.
- 11- الشيخ المنتظري، محمد حسين (ت: 1431هـ)، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، المطبعة: القدس، الناشر: دار الفكر، قم - إيران، 1411، ج4.
- 12- الشيخ محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، بلا ت.
- 13- الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات الولاية، اعداد: عبد الرحيم الحمراي، مدرسة الامام علي ابن ابي طالب عليه السلام، قم، 1384، ج2 .
- 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 تومان، اسس بناء الدولة الإسلامية في فكر الامام علي عليه السلام، العتبة العلوية المقدسة، النجف الاشرف، 2011 .
- 17- العزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، 1993، ج1 .
- 18- قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط13، دار الشروق، القاهرة، 1993 .
- 19- القرشي، باقر شريف، نظام الحكم والادارة في الاسلام، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، 1966.
- 20- الكفوي، القاضي ايوب بن موسى الحنفي، الكليات في اللغة، ط2، بلامط، بلام، 1992.
- 21- مجمع اللغة العربية (مصطفى، إبراهيم، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، بلا ت، ج1.
- 22- المراكبي، جمال احمد السيد جاد، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، رسالة دكتوراة منشورة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1414 هـ.
- 23- مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة، وثق أصوله وحققه وعلق عليه: سامي الغريزي، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، مطبعة ستار، ايران، 2005، ج1.

- 24- الموسوي، عباس علي، شرح نهج البلاغة، ط2، دار الرسول الاكرم صل الله عليه واله وسلم دار المحجة 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، ج4.
- 27- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج4، بلامط، 1961.

تأثير الدراما على ثقافة المجتمع والجمهور مسلسل " عائلة الحاج متولي " نموذجاً

Drama Effect on the culture of society and the audience

A series of "The Family of Hajj Metwally" as a model

أ.أسامة الرشيدي (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 "نظرية التلقي" (ستيوارت هول) كما ترصد التأثير الكبير للعمل على الوعي الجمعي للجمهور والمشهد الإعلامي والفني في الوطن العربي، انطلاقاً من نظرية الغرس الثقافي (جورج غرينر)، كما تتناول كيفية تفاعل الجمهور مع المحتوى في إطار "التفاعل شبه الاجتماعي" مع الشخصيات (سونيا ليفنغستون).

الكلمات المفتاحية: الدراما- عائلة الحاج متولي- المجتمع- الغرس الثقافي- 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 دورا كبيرا في جذب المشاهدين في الوطن العربي، كما لعبت دورا لا يستهان به في تشكيل وعيهم، فقد كانت هي التسلية الرئيسية للمشاهدين طوال عقود، لم يمتلك خلالها 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 محورا لأحداث 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⁾. نظرا لأن أفراد الأسرة غالبا 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 يتابع قطاع من الجمهور التلفزيون طوال العام لكنه يقرر المتابعة في هذا الشهر لمشاهدة المسلسلات الجديدة، كما أن هذه المسلسلات يعاد عرضها بعد ذلك خلال الشهور اللاحقة وحتى رمضان الذي يليه، نظرا 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 الباقية 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 نجاحا كبيرا مؤخرا رغم أنها عرضت بعد رمضان.

وعلى الرغم من وجود العديد من الدراسات والأبحاث التي تحلل تأثير الدراما على الجمهور والمجتمع وحتى السياسة ومجالات 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 تحليل 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 الأخيرة بنهايات حاسمة، سواء كانت نهايات حزينة في حالات قليلة أو سعيدة في الأغلب الأعم، فالنهايات المفتوحة تعتبر نادرة في الأعمال الدرامية العربية، ويحشد 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 أحداثه، 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 لقضية "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 وممتد، مع رغبة من كل واحدة منهن 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 تمس 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 وتفاعله مع العمل

يقسم Stuart Hall في مقالته عن التشفير وفك التشفير⁽²⁾، القراءة التي يتبناها الجمهور عند استقباله الرسالة الإعلامية إلى 3 أنواع: القراءة المفضلة Preferred reading - القراءة المعارضة Oppositional reading - القراءة المفاوضة Negotiated reading.

كان طبيعياً أن يرحب الرجال في المجتمع المصري بالمسلسل، خاصة المتزوجين منهم، وأن تنتمي قراءتهم له إلى النوع الأول، وأن يتصوروا أنفسهم مكان البطل ويتماهاوا معه ومع تصرفاته، خاصة أنه يعتبر من الشخصيات التقليدية الشعبية. فالرجال يعتبرون الزواج من أكثر من امرأة دليل قوة وفحولة، وكذلك دليل قدرة مادية، نظراً لأنه يرتبط بالإنفاق على أكثر من بيت، بما يتطلبه ذلك من توفير بيت لكل زوجة وتجهيزه والإنفاق عليهما وعلى أولادهما، فما بالنا برجل تزوج خلال أحداث المسلسل 5 مرات، واحدة منهن توفيت والأربعة الباقين جمع بينهم بعد ذلك.

كانت المنطقة العربية في ذلك الوقت تعاني من أزمات شتى، ما بين عجز سياسي وإفلاس اقتصادي وبؤادر 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 تصور 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 يوميا 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 قريبا لتمكين كل زوجة من قضاء يومها معه، في أجواء تشبه ما يحدث بين الملوك والجواري 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 إشباعاتهم من خلال العمل، وهو الصعود الاجتماعي والاقتصادي السريع الذي حققه البطل بزواجه الأول من سيدة غنية لا أهل لها، وحصوله على أملاكها بعد وفاتها، وهو ما مكنه من الزواج من أي امرأة يريد نظرا للمال الوفير الذي تحقق له. وفي مصر على وجه الخصوص، يعتبر العامل الاقتصادي هو الأهم، نظرا 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 يحدو حدو 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 جميعا 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، نظرا لارتفاع مستوى المعيشة في تلك البلدان والقدرة الاقتصادية العالية لدة مواطنيها، وكذلك ارتباط الأمر بالثقافة السائدة في تلك المجتمعات التي تعتبر الزواج من أكثر من امرأة أمرا عاديا، ورغم ذلك كان المسلسل "لا يخلو منه حديث في المجالس في السعودية".⁽³⁾

كانت شخصية متولي تبدو أكثر الشخصيات بعدا عن الواقع وقربا إلى الفانتازيا الخيالية، رغم أنها الشخصية الرئيسية للعمل، نظرا لامتلاكه جميع الصفات الإيجابية من قوة وسيطرة ومكر ودهاء، وفي نفس الوقت التقوى والورع (لا تخفى طبعا 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 الباقي فليدهم جوانب ضعف عديدة، لكن هذه الجوانب تجعلهم أكثر "واقعية" لكن رغم هذا مال الرجال إلى شخصية متولي الفانتازية أكثر هربا 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 واتهمته 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 تزوج عليها الحاجة متولي 3 مرات، فهي التي كان ينبغي أن تعارض رغبات زوجها منذ البداية وأن تقوم بإفشال أي محاولات له للزواج من سيدات أخريات، لكنها ولطيفة قلبها وافقت، بل وكانت تقوم في أحيان كثيرة بالتوسط بين الزوجتين الأخيرتين لحل المشكلات والشجارات التي تندلع بينهما طوال الحلقات، ولذلك كان تعاطف السيدات مع الزوجة الأولى ممتزجا باستنكار طبيعتها الزائدة عن الحد، رغم أنها كانت تتمتع بمكانة استثنائية لدى الحاج متولي نظرا لشخصيتها تلك.

القراءة المفاوضة *Negotiated reading* يمكن أن تكون من نصيب الشباب، الذين مثلهم في أحداث المسلسل "سعيد" النجل الأكبر للحاج متولي، فقد تحدى سعيد أوامر والده بترك الدراسة ليعمل معه في المتاجر التي يمتلكها، وذهب للدراسة في الجامعة سرا دون علم والده، وهو ما يتوافق مع رغبة الشباب في تحدي السلطة الأبوية، وكذلك نظرة الاحترام الكبيرة إلى التعليم في المجتمع المصري، الذي لا يزال يعتبر إحدى وسائل الارتقاء الاجتماعي. لكن السلطة الأبوية عادت بقوة عندما منع الحاج متولي ابنه من الزواج من الفتاة التي أحبها في الجامعة، نظرا لأن الأب كان يريد الزواج منها، وعندما علم بأنها تحب ابنه لم ير لائقا أن تصبح زوجة ابنه سيدة كان يشتهيها ويريد الزواج منها، ولذلك اندلع صراع عنيف بين الأب وابنه، نتج عنه انتصار الأب واستسلام الابن، بل وزواجه من ابنة الزوجة الثانية التي كانت قد أنجبتها قبل زواجها 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 تجارته الخاصة وتساعدت مكانته الاجتماعية من مجرد ابن السيد الغني إلى رجل أعمال له تجارته انطلاقاً من أموال والده وهو مازال في العشرينيات 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 تجارتهم أو أعمالهم إن كانت لديهم واحدة، وقد فعل متولي ذلك، فلم يكتف بالنجاح في تجارته 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، ليشترط عليه والده أن يشارك معه "متولي سعيد" في المتجر، ويظن الابن في البداية أن والده يقصد نفسه، لكن يتضح أنه يقصد حفيده الذي يحمل نفس الاسم. في ترجمة للفكرة الأبوية 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 (الاقتداء-التفاعل-الحب-الكراهية... إلخ) وهو ما يخلق تفسيرات متباينة 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 المتباينة 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 حبا فيه بل طمعا 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 حضر جميعاً اجتماع بمن متولي وأخبرهن - 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 بالحجز على ممتلكاته. ولذلك اجتمع بمن ليطلب منهن مساعدته للخروج من الأزمة، عبر بيع مجوهراتهن وإمداده بأي مبالغ أخرى لديهن في حسابات البنوك.

ولهذا الطلب مغزى وهدف سنعرفه عندما نعود إلى المشهد الأول من الحلقة، الذي دار بين والد ووالدة الزوجة الرابعة، ففي هذا المشهد يقول الأب للأُم إن ابنتهما لم تستطع أن تحصل من الحاج متولي سوى على مجوهرات تتجاوز قيمتها المليون جنيه، من ثروة يبلغ مجموعها نصف مليار جنيه، أما فيما عدا ذلك فإن متولي لم يكتب لها شيئاً، حتى السيارة التي اشتراها لها كتبها باسمه، وهو أسلوب متولي الذي يتبعه في تعامله مع زوجاته، فهو يرى أنه لا أحد في بيوته يجب أن يمتلك شيئاً إلا هو، ولذلك فإن كل الممتلكات التي اشتراها لزوجاته مكتوبة باسمه هو فقط، ولذلك كانت مطالبته لزوجاته ببيع مجوهراتهن لمحاولة حل المشكلة، لأن هذه هي الممتلكات الوحيدة التي تمتلكها الزوجة الرابعة. أما الزوجتين الأولى والثانية فكانتا تمتلكان أموالاً قبل الزواج من متولي، وكذلك الزوجة الثالثة التي كانت تدير مكتباً للحسابات.

سارعت الزوجات الثلاث (أمينة ونعمة الله ومديحة) بالإعلان عن مساندتهن للحاج متولي في أزمتته، وبيع كل ما يمتلكن لمساندته، وأبدین استعدادهن لبيع كافة الشقق التي يعيشون فيها والاكتفاء بالعيش جميعاً في شقة واحدة، وكذلك بيع جميع السيارات التي لديهن - والتي في الأصل ملكاً لمتولي - 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 لتقديمها 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 بالرجال 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، والبالغ قيمته 100 ألف جنيه، لكن متولي يرفض أن يطلق ألفت إلا إذا تم التنازل عن المبلغ، وهنا لم يجد والد ألفت سوى الموافقة. مكثفياً بالمجوهرات التي حصلت عليها ابنته -رغم معارضة الابنة ووالدها، فقد تصور الأبأنه بذلك حقق مكسباً كبيراً عبر الاحتفاظ بالمجوهرات، وهنا لم تجد ألفت وأسرقتها سوى الاستسلام -وإلا 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 وأسرقتها 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 أزمتة المالية، إلا أن الزوجات الثلاث لم تستطعن إخفاء فرحتهن الكبيرة بقيام الحاجة متولي بطلاق الزوجة الرابعة، لدرجة أن واحدة منهن (نعمة الله) أطلقت "زغرودة" وهو صوت يعبر عن أقصى درجات الفرحة ولا يطلق إلا في حفلات الزفاف والمناسبات السعيدة.

بعدها مباشرة 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 استحققت عليه أن تخرج من جنة متولي.

لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، فقد وجهت الزوجة الثانية (نعمة 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 ألماظ 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 الجواهرات التي حصلت عليها "فالصو" أيضاً، وكأنه يقول إن الزوجة "الفالصو" لا تستحق سوى مجوهرات "فالصو" أيضاً، وأن هذه مكانتها الحقيقية.

هنا نجد سبباً إضافياً لإعجاب الرجال بالحاج متولي، وهو ذكائه الشديد الذي مكّنه من خداع الجميع، وجعل الجميع يعجزون عن خداعه أو الحصول منه على ما يريدون. فانتصارات متولي على أعدائه كاملة لا تشوبها 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 مشاعرهما، وما إذا كانت قد فكرت في أي لحظة من اللحظات في طلب الطلاق أو رفض مساعدته، لتستعرض كل واحدة منهن حقيقة مشاعرهما تجاه متولي وكيف تحبه.

أراد متولي اختبار الزوجة الرابعة ظاهرياً، لكنه أراد كذلك اختبار زوجاته الأخريات، وهنا لم يجد أفضل من الاختبار المادي عبر ادعاء الفقر، وهنا هو لا يختبرهم فقط، بل يختبر نفسه أيضاً، فقد كانت مقدرة المادية السبب الرئيسي لنجاحاته المتعددة التي جعلته لا يحسب حساباً لأي أعباء محتملة، وبالتأكيد لم يكن ليفعل ذلك لو كان فقيراً أو متوسط الحال، لكنه لا يريد أن يستسلم لهذا التفسير، بل يريد أن يؤكد لنفسه أن زوجاته قد اخترن له لذاته 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 مجوهراتهن 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

تجاوز نجاح المسلسل التوقعات، وتجاوز استقبال الجمهور له "نظرية التلقي" لستيوارت هول ليمتد إلى قيامه بغرس قيم اجتماعية وثقافية لم يكن مألوفاً رؤيتها على الشاشة، رغم أنها متاحة نظرياً في الدين الإسلامي وفي مخيلة 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 كوميدى خفيف، وهو نمط ثقافى مختلف بل ومناقض للصورة السلبية التي عكستها أعمال أخرى عن الموضوع وتناولته 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 تساهم في عملية "التعرض التراكمي" الذي يعد أحد الشروط الرئيسية لتغيير الأنماط الثقافية ويظهر أثرها في وعي الجمهور وسلوكه وفقاً لنظرية الغرس الثقافي.⁽⁵⁾ ويمكن قياس ذلك عبر عدد من المؤشرات، مثل تأكيد أحد المأذونين 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 لموقع "إسلام أون لاين" مخاطبة عمال الجمارك في المطارات المصرية لبعضهم بلغة مختلفة "عند البحث عن حبوب الفياجرا المهيرة في حقائب الركاب؛ حيث يكفي أن يقول أحدهم للآخر: "الحاج متولي" ليعرف زميله أن الراكب مشتبته في تهريبه حبوب الفياجرا".⁽⁷⁾ وقد زاد من تأثير العمل تفاقم مشكلة "العنوسة" التي تعاني منها آلاف 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 لمالها 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 يغنهم 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 روايات 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 مقحماً على الحلقة وأجواء العمل بأكمله، يبدي الحاجة متولي ندمه لابنه على قيامه بالزواج من أكثر من امرأة، وينصحه بالاكْتفاء 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 "وفوق طاقة أي بشر"، وأن امرأة واحدة فقط قد تساوي مائة زوجة. بل إن الرجل قد لا يقدر على واحدة أصلاً حتى يتزوج من أخريات.

في تلك الفترة كانت "سوزان مبارك" زوجة الرئيس المخلوع حسني مبارك نشطة في مجال رعاية حقوق المرأة، وأنشأت لذلك الغرض "المجلس القومي للمرأة" وقامت بتولي 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 إقحامه 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 وضعت أمامه عدة خيارات: إنهاء المسلسل كأنه حلم مر به الحاج متولي أو إدخال تعديلات على آراء بطل العمل.⁽⁸⁾ وقال منتج المسلسل إن "جهات متعددة" لم يسمحوا 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

نفهم حرصوا على تصوير المسلسل باعتباره قصة خيالية مسلية وكوميديّة "للتخفيف عن مشكلاتهم وهمومهم" وفقاً لتصريح رئيس التلفزيون المصري في ذلك الوقت،⁽⁹⁾ وهي طريقة أخرى لتحقيق نفس الهدف 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 تنل 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 الجمعي 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، كناية عن الرجل الذي يتزوج أكثر من مرة.⁽¹⁵⁾ وعلى مستوى الدراما، استلهمت 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 وقامت ببطولته "غادة عبد الرازق" التي قامت بدور الزوجة الثانية، ويدور حول زواج سيدة من 5 رجال، فهو إذن يدور حول نفس الفكرة ولكن بطريقة معكوسة. وأصبحت تيمة "تعدد الزوجات" موجودة بكثرة في المسلسلات الرمضانية، فوجدنا مسلسلات مثل "مزاج الخير" و "أمراض

نسا" و"كيد النسا" و"9 جامعة الدول العربية" و"فرح ليلي" و"القاصرات". وفي الكويت هناك مسلسل بعنوان "حريم أبوي" يحكي قصة 4 زوجات كويتيات يعشن مع الزوج في المنزل نفسه، إلى جانب الجد ونجمله.

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 ناقشها المسلسل بصورة مختلفة عما سبقه، إذ تناول المسلسل الظاهرة من منظور إيجابي وداخل إطار كوميدي، وامتد تأثير المسلسل إلى حد استدعى تدخلاً من السلطة السياسية التي رأت أنه يناقض 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 الهوامش:

- 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" يدغدغ 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 interpretation Pergamon Press, Oxford, 1990 pp. 165-195.
- 5- محمد البشر، "نظريات التأثير الإعلامي"، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، 2014، ص 120.
- 6- "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#.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"، الراي الكويتية، 8 نوفمبر/ تشرين الثاني 2011.
<http://www.alraimedia.com/ar/article/arts/2011/11/08/293937/nr/nc>
وأيضاً "مصطفى محرم: 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 تشترك في أدوار أخرى ناجحة بعد ذلك.

<http://goo.gl/0ytJiV>

وبعد وفاة الفنان نور الشريف نشر موقع "مصر العربية" تصريحات على لسان الفنانات اللاتي ظهرن في دور زوجات الحاج متولي تنعي نور الشريف بعنوان "حريم الحاج متولي: وداعاً أيها الأستاذ"، مصر العربية، 11 أغسطس/ آب 2015.

<http://goo.gl/MB9jiR>

14- على سبيل المثال لم تجد صحيفة الشرق الأوسط اللندنية وصفاً 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 الملك "سوازيلاند" بأنه "ينافس الحاج متولي" نظراً لزوجته من 14 امرأة. أنظر "الملك مسواقي 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>

يُجد هذا الوصف مثلاً عند الحديث عن الرجل المزوج 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 لمسلسل 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 لمسلسل الحاج متولي"، الشرق، 12 أغسطس/ آب 2012.

<http://www.alsharq.net.sa/2012/08/12/439299>

تامر وجيه، "موجز تاريخ المسلسل العربي"، إضاءات، 25 يونيو/ حزيران 2015.

<http://ida2at.com/brief-history-of-arabic-serial>

"الحاج متولي غير رأي 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: وداعاً أيها الأستاذ"، مصر العربية، 11 أغسطس/ آب 2015.

<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 الليثي 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/youn7/485268>

"الملك مسواقي 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>

"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"، الراي الكويتية، 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.

Language and Political Dominance Between Discourse and Power structures

(Trump tweets on Twitter as model)

أ. محمد يطاوي (بجامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال/ المغرب)

ملخص:

تتعبق هذه الورقة تدخلات الرئيس الأمريكي دونالد ترامب في المشهد السياسي الإيراني عبر وسائل التواصل الاجتماعي. وتنتقي بعضاً من تغريداته على تويتر خلال الفترة الممتدة بين أواخر دجنبر 2017 وبداية يناير 2018 التي شهدت فيها إيران احتجاجات شعبية مطالبة بتحسين الأوضاع الاجتماعية. كما تسعى إلى الكشف عن حقيقة تأثيراتها على الجزء المحتج من الشعب الإيراني، وبيان العلاقة بين لغة الخطاب وما أنتجه استعمالها من هيمنة سياسية. ولهذا الغرض اعتمدنا إحدى مقاربات نظرية التحليل النقدي 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 بموقع التويتر التي تزامنت مع احتجاجات الشعب الإيراني أواخر دجنبر 2017 وبداية يناير 2018، جدلا كبيرا في الأوساط الإعلامية والسياسية؛ فقد لقيت اهتماما بالغاً من لدن المنابر الإعلامية والمحللين السياسيين والدارسين الاستراتيجيين. إذ وُصفت بأنها إدانة لتعاطي النظام الإيراني مع شعبه، كما نُعتت بأنها تدخل مُحَرَّضٌ للجماهير المحتجة. والحق أن متغيرات الشارع الإيراني خلال هذه الفترة أبانت عن إفلاح هذه التغريدات في إحداث نوع من التأثير على المشهد السياسي الإيراني، سواء بالنسبة للمحتجين أو الإدارة الإيرانية. لذلك، فإنها تقدم نفسها مادة خطابية ملائمة للتحليل النقدي، وترشح نفسها لتكون متنا للدراسة العلمية المتوسلة بآليات تحليل الخطاب الأكثر حداثة.

وتخوض هذه الورقة في تحليل تغريدات ترامب تلك بهدف إظهار قدرة اللغة على فرض السُّلْطِ 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 المخاتلين قصداً. ونقصد بالهيمنة المتحدث عنها في هذا المقام، إخضاع البنى الذهنية للفئات المستهدفة - بوصفها نماذج إدراكية - إلى المخططات الخطابية لصناع الخطاب، والتي تستند بالأساس إلى ما يتهيأ من الوسائل والطاقات اللغوية القادرة على حجب النيات الفعلية وتحويلها إلى أهداف متوارية خلف الكلمات والجمل.

وعليه، فإن موضوع هذه الورقة هو الكشف عن قدرة اللغة على تحقيق هيمنة صناع الخطاب السياسيين القادرين على تكييفه ببناء المختلفة والمتعلقة لممارسة السلطة السياسية عبر اللغة بُغية التحكم في

القناعات، بتعديلها أو استبدالها أو إسقاطها؛ وخصوصا في مواقع التواصل الاجتماعي. ونتخذ متنا لهذه الدراسة تغريدات ترامب المذكورة تحديدا- بوصفها أجزاء متعاقبة زمنيا شكلت كلا متكاملًا- بهدف البحث عن المسالك الخفية التي حولت لصاحبها التأثير في الشعب والنظام الإيرانيين.

نعتمد لتحقيق هدف الدراسة إطارا نظريا هو الأحدث في تحليل الخطاب، وهو نظرية التحليل النقدي للخطاب (C.D.A)⁽¹⁾ التي تعددت مناهجها لتستقر في ستة⁽²⁾؛ غير أن طبيعة الموضوع تنتقي من بين هذه المناهج واحدا تفرضه طبيعة الموضوع والمتن المدروس، وهو المقاربة السوسيو- معرفية للخطاب التي ظهرت مع اللساني الهولندي توين فان دياك (Teun Van Dijk)⁽³⁾. مما يفرض اعتماد منهج قائم على الوصف والتحليل المفضيين إلى نتائج تربط بين اللغوي والاجتماعي والمعرفي والسياسي.

لذا، فإن البحث ينطلق من طرح إشكال مركزي: كيف استطاعت اللغة أن تحقق الهيمنة السياسية بالممارسة الخطابية؟ إلا أن معالجته تقتضي طرح إشكالات فرعية أخرى: ما هي بنى الخطاب المدروس وبنى 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 -استنادا إلى طبيعة العلاقة بين صاحب الخطاب والنظام الإيراني- بناء فرضية أولية قد تعبد الطريق أمام تحليل علمي دقيق. لذلك، نتوقع أن يكون الاستعمال اللغوي (ألفاظا وتركيبا وبلاغة وسياقا وحجاجا) قد أفدّر الخطاب على التحكم في النماذج الإدراكية الإيرانية المحتجة، ومن الممكن أن يتحقق مطلب الهيمنة السياسية على المحتجين باستثمار وساطة الإدراك الاجتماعي المشترك لدى حشد الجماهير المتظاهرة.

وتتوزع عناصر هذه الورقة في أربعة محاور: الإطار النظري، والمتن المدروس، ثم بنى الخطاب وبنى السلطة، فالهيمنة باللغة في دائرة الخطاب. نعرف في المحور الأول بنظرية التحليل النقدي 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 خطابا واحدا وإن كانت تغريدات متفرقة زمنيا. أما في الثالث، فنقف مع البنى التي يتألف منها الخطاب المدروس، ثم البنى التي تشكل مجتمعة السلطة على صعيد الممارسة الخطابية. وأخيرا في المحور الرابع، نشتغل على تحليل الممارستين: اللسانية والاجتماعية، قصد بيان علاقة الاختيارات اللسانية بالسلطة التي مورست على المحتجين في الخطاب، ثم نمط الاستجابة الذي ظهر في ساحة الاحتجاجات. إضافة إلى خاتمة ولائحة للهوامش وأخرى للمراجع المعتمدة في التوثيق.

أولاً: الإطار النظري

1. التحليل النقدي للخطاب:

يُعنى التحليل النقدي للخطاب (C.D.A) أو (دراسات الخطاب النقدية)⁽⁴⁾ بدراسة لغة الخطاب في علاقتها بالممارسات الاجتماعية، محاولاً الكشف عن أطماع السلط والهيمنة بالتوظيفات اللسانية الموارية. إنه مدخل من مداخل الدراسات البينية، وتخصص لساني انفتح 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 فاوُلر⁽⁵⁾ (Fowler) وزملائه (اللغة والتحكم: 1979)⁽⁶⁾، ثم النحو الوظيفي النسقي مع هاليداي (Halliday)⁽⁷⁾. فمعهما بدأت أولى دراسات الخطاب النقدية تنكب 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 التسعينات -خصوصاً مع نورمان فيركلف (Norman Fairclough) وفان دايك (VanDijk) وروث فوداك (Ruth Wodak) وريزغل (Reisigl) وفان لوفين (VanLeeven) - شعاراً حاسماً يتلخص في أن اللغة يجب أن تدرس في العصر الراهن وفق منظور يتجاوز المقاربة الوصفية لبنيتها⁽⁸⁾، فغدت الدراسات اللغوية مشاريع وإسهامات معرفية مريحة إنسانياً واجتماعياً واقتصادياً، وعلى الأقل فاضحة لخطابات التحكم؛ لأنهم قدموا أبحاثاً غُيّت بمواضيع اجتماعية حرجة، شكل فيها الخطاب الأداة المسخرة للتقويض والتطويع وإعادة صياغة الوعي المشترك بمقاسات مناسبة لأهداف صنّاع الخطاب. ومن أبرز المواضيع المقارنة داخل إطار التحليل النقدي للخطاب، نستعرض: العولمة، والرأسمالية المتوحشة، والتعقيم الإعلامي، والمخاطلة السياسية، وتسويق الأيديولوجيا عبر البرامج والمقررات الدراسية، والمغالطات القانونية، والعنصرية، وخطابات الصراعات العرقية واللاهوتية...؛ وغيرها من القضايا ذات الصلة باستهداف القناعات.

إذا كانت المواضيع التي يقارنها التحليل النقدي للخطاب وثيقة الصلة بالسعي وراء الهيمنة على المخاطب (الفرد والجماعة)، فإنها أسهمت إلى حد كبير في التقاء 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 بمناهج التحليل النقدي للخطاب⁽⁹⁾: المقاربة العلائقية الجدلية (نورمان فيركلف)، المقاربة التاريخية للخطاب (فوداك وريزيغل)، المقاربة السوسيو- معرفية (فان دايك)، مقاربة الفاعل الاجتماعي (فان لوفين)، لسانيات المدونات (بايكر: Baker وبارتينغتون: Partington وماكينري: Mcenry وويلسن: 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 للاختيارات اللغوية داخل نطاق النص والخطاب- أن يكون المحلل ملما بالحقل المعرفي الذي يحتضن موضوع دراسته، وأن يفتح على أجهزة مفهومية من خارج حقل لسانيات الخطاب والنحو الوظيفي النسقي واللسانيات النقدية، ناهيك عن تخصصه اللساني الحض. وعلينا 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: تفكيك بني النص الجزئية قبل تفاعله، نحويًا ومعجميًا وبلاغيًا وحتى سيميائيًا...
- تحليل الممارسة الخطابية: رصد الأدوار والمواقع وعلاقات الأطراف، ثم طرق أدائهم صوتيًا وتداوليًا...
- تحليل الممارسة الاجتماعية: فضح السلط المفروضة قصداً من وراء الاختيارات اللغوية والخطابية والتداولية، أي علاقات البنى الجزئية للمستويات الثلاث بالبنى الكلية للخطاب...؛ وهذه المرحلة هي المعنية بالتفسير الاجتماعي في جميع المقاربات...

2. المقاربة المعرفية الاجتماعية:

قدم فان دايك في مؤلفه (الخطاب والسلطة)⁽¹⁴⁾ نموذجاً ثلاثي الأبعاد 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، سواء كان ممتداً أم

محدودا في أبسط التحليلات. فالإدراك الاجتماعي المشترك بين أفراد جماعة بشرية واحدة، هو الوسيط الذي يقوي فرضية الهيمنة كما يقول: "يتوسط الإدراك الشخصي والاجتماعي دائما بين المجتمع أو الأوضاع الاجتماعية والخطاب..."⁽¹⁶⁾

لا تُتصور -إذن- علاقات مؤثرة اجتماعيا وسلطويا انطلاقا من تفاعل البنى الخطابية والبنى الاجتماعية فحسب؛ لأن ممارسة السلطة الاجتماعية من طريق لغة الخطاب لا تتحقق إلا من خلال ما يسميه: "عملية الإدراك الاجتماعي المعقدة، التي تشمل -على سبيل المثال- نماذج عقلية أو غيرها من التمثيلات الإدراكية للمشاركين"⁽¹⁷⁾. فتكون العلاقة الجدلية بين بنى النص وبنى الخطاب وبنى المجتمع، رهينة بدور الوساطة الذي تؤديه العمليات الإدراكية المفروضة على البنى الذهنية، سواء عند بناء الخطاب وطرحه في سياق التفاعل (بالنسبة لمنشئه)، أو أثناء تلقيه (بالنسبة للمستهدفين)، أو في قادم تأثيراته (بالنسبة للكل).

يستهدف الخطاب حسب فان دايك، بُنْيَانِ النصية والتفاعلية، تقويض المخاطب وفرض سلطة صانعه، أو الجهة التي تعلوه أيديولوجيا من خلال تشييد نمط من الإدراكات التي تتوخى تعديل تمثيلاتهم الإدراكية السابقة، أو هدمها وبناء بدائل جديدة عن طريق تعميم الأيديولوجيا في السياقين: المعرفي والاجتماعي للغة أو الفئات المستهدفة. فتغدو إعادة صياغة الإدراك الاجتماعي أول مظهر للممارسة السلطوية التي تسعى إلى الهيمنة الاجتماعية. لذلك فهو يدعو إلى تحليل الخطاب وفق رؤية متعددة التخصصات تشمل ثلاثة أبعاد هي الخطاب، والمجتمع، والإدراك؛⁽¹⁸⁾ مع إشارته إلى أهمية استدعاء بُعْدِي التاريخ والثقافة.

بناء على نموذج فان دايك، سنحاول أن نبين الروابط والصلات بين بنى الخطاب وبنى السلطة، ودور عملية إعادة صياغة الإدراك الاجتماعي المستندة أساسا إلى اختيارات اللغة وإمكاناتها؛ خصوصا أن الفاعلين الاجتماعيين المنخرطين في الممارسات الخطابية الاجتماعية التي نتخذها متنا للتحليل، يتلقون الفحوى بخبرات سابقة (قد تكون متفقة أو مخالفة) فيشركون أذهانهم مكرهين في عمليات عقلية عميقة ومعقدة مثل الرقابة والمقاومة والتأويل والتمثيل، كل ذلك عبر التفاعل الآني عبر التويتر. فكيف تتجسد الهيمنة عبر لغة الخطاب؟ وكيف تستتر السلطة خلف الاختيارات اللسانية؟

ثانيا: المتن المدروس

نتخذ متنا لدراسة العلاقة بين بني الخطاب وبني السلطة، ودور وسيط اللغة في نسج تلك العلاقة وبسط هيمنة الخطاب، أربع تغريدات للرئيس الأمريكي (ترامب) على موقع تويتر؛ وهي التي نقلت موقفه من مظاهرات الشعب الإيراني بين أواخر دجنبر 2017 وبداية يناير 2018، احتجاجا 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 الكبرى، 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 لمواطنين 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 مقموعا لعدة سنوات. فهم جوعى للطعام والحرية. بجانب حقوق الإنسان التي تسرق. حان وقت التغيير."

قد تظهر هذه المقاطع الأربعة منفصلة عن بعضها البعض زمانا ومكانا، ولكنها تشكل كلا واحدا بالنسبة إلى البحث؛ والدليل على ذلك هو أنها صادرة عن طرف واحد بصدد موضوع واحد وحدث واحد. والأهم من ذلك أن كل تغريدة تأتي إما مكملة أو مدعمة ومعززة للتي سبقتها، حتى شكلت جميعها خطابا واحدا يلح على ممارسة سلطة معينة على أطراف محددين.

ثالثا: بني الخطاب وبني السلطة

السلطة التي نتحدث عنها في هذه الورقة ليست سلطة سياسي أو الحاكم، وإنما سلطة اللغة التي قد تتأتى للإعلامي والسياسي والفقيه وغيرهم، وهي سلطة جميع السلط. واللغة المقصودة هنا ليست بالمفهوم الذي ظل ثابتا مستقرا في حقبة من تاريخ اللسانيات الحديثة -من سوسير إلى تشومسكي- حيث فُهمت أنها

ملكة مجردة يتساوى فيها جميع البشر؛ بل اللغة بمفهومها الواسع: التفاعل والاستعمال القاصد خطاباً أو خطابةً، أي الممارسة الخطابية التي تتحكم فيها الأبنية الاجتماعية⁽¹⁹⁾. وقد ثبت في علوم عديدة كعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي، والأنثروبولوجيا، أن للغة علاقات في اتجاهات وأبعاد تتجاوز النظر إليها بوصفها مادة أولية يقتطع منها كل لسان حسب حاجاته وانتماؤه؛ هي علاقات أكبر من أن تُصورن أو تُصاغ بعدة من الأدوات المنطقية أو الرياضية، علاقات تتوزع أطرافها بين الفرد والجماعة والتاريخ والمعرفة والثقافة، مشكلةً دائرة مركزها الخطاب ومحيطها تحققات أهداف المستعملين المسخرين لإمكاناتها. فاللغة هي المحقق لمقصودات السلطة، وبها تفرض الهيمنة بدءاً من الخطاب ووصولاً إلى الممارسة الاجتماعية. فما هي بنى الخطاب؟ وما هي بنى السلطة؟

1. بنى الخطاب:

نحاول في هذا المحور الثالث أن نقارب بنى الخطاب وبنى السلطة وتحليلات العلاقة بينهما، ثم طبيعة البنى وما أمكن القبض عليه من عناصرها. فأما البنى بالجمع فلأن الكيانين معا ليسا خالصين أو محددين بمستويات من نمط واحد، فالخطاب -إن شئنا- تشكيلة من البنى المتراصّة 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 اصطفااف البنى في مستويات عميقة، وحتى محلله إن لم تنهياً له حزمة الوسائل الكفيلة بالوصف والتحليل والتفسير، عاجز عن الفصل هو كذلك.

الاصطفااف المقصود هنا، هو التواشج بين عدد غير معلن من البنى الموظفة والمستدعاة من قبل منشئ الخطاب؛ فزيادة على بنية اللغة الطبيعية (المستويات اللسانية) وبنية النص وشبكة علاقاتها 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 يلغي فرضية براءة تصريحات الرئيس الأمريكي إبان احتجاجات ديسمبر/يناير بإيران، وأن يقر بإضماره للنية الفعلية دون عناء. وعلينا ألا نقصي مسلمة الأسلوب الوصفي في منظوقه الخطابي، والمعزز بالتوجيه والتوكيد والشفقة وادعاء التضامن. ومع ذلك، فعلى الأقل في المشرق العربي ومعه إيران بالذات، سنجد 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 وصفيا) أو بنية النص (وفقا لعلم اللغة النصي) لن توصل كل تحليل إلى الحكم بزيف الخطاب أو إلى أي حكم. (20) لذا، ففضح الخطاب في هذا المثال يستوجب الوعي ببنى أخرى تشكل مع البنيتين السابقتين ما يمكن أن نسميه بدائرة الخطاب؛ وهي التي تضم بنية السياق التاريخي، وبنية الإدراك الاجتماعي المشترك والموسع، ثم بنية الثقافة الأصلية للخطاب، فبنية الثقافة المستقبلية. 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 المتلقي العامي، أم بفعل عمليات التحليل التي يقوم بها اللغويون المتخصصون.

في التفسير البسيط بل العامي، لا نستطيع أن ننفي يُسر تشخيص المثال؛ ولكن ما يهمنا هو الكشف عما يَسْرُه، وهو منطلق الجواب عن مسألة (بنى الخطاب بدلا من بنية الخطاب). فبنية الإدراك الاجتماعي تنطق 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 منافسا مسلحا شرسا للولايات الأمريكية المتحدة في المنطقة، وهذه مسلمة مترسخة تاريخيا في الخبرة المعرفية لمستهلكي الخطاب منذ عقود. وأما البنية الثقافية، فلعل الآخذ بحكم الزيف أعلاه لا يتقبل أن يشفق قائد كيان رأسمالي متوحش على شعب تائر في الشرق الأوسط الذي يبقى المشروع الاستراتيجي المقدم بالنسبة إليه؛ لأن من مواطن الضعف التي يستهدفها هذا الكيان في هجوماته على إيران نتذكر وصف الذات الإيرانية بالتطرف الديني والإرهاب على أقل تقدير. فيُفرض سؤال على النماذج العقلية المستقبلية للموقف، سؤال ينشأ من خضم تفاعل هذه البنى: كيف يتضامن هذا الرئيس مع احتجاجات الشعب المتطرف ويشفق على أوضاعه الاجتماعية؟

نكون، بناء على ما سبق، أمام اصطفاى بنى: 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 التواق 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 وبنائها. وهو الأمر الذي يستدعي -بالنسبة لحلل الخطاب نقدياً- إنجاز على مهل

وكتب، وبدقة فائقة في التحري. لكن، هل نعتبر دور اللغة هنا ضعيفا في الإنتاج والتفسير؟ وبالنسبة للمخاطب، كيف استطاع أن يكتشف كل هذه الحقائق في خطابه؟ وهذه أسئلة نجيب عنها في المحور الرابع.

2. بني السلطة:

لا يمكن الحديث عن السلطة دون استحضار دائرة الخطاب، فالسلطة موضوع التحليل النقدي للخطاب هي السلطة باللغة التي تمهد للهيمنة على النماذج الإدراكية الاجتماعية في السياسة والإعلام والمدرسة والأسرة وغير ذلك؛ واللغة لا تفرض سلطتها إلا في فضاء الخطاب. وبالنسبة إلى بني السلطة بالجمع، فلأن مواردها هي كذلك عديدة، وتحتاج إلى "دعامات"، ونستهلها ببنية الدعامات الرمزية في المقام الأول، ويسمّيها فان دايك بـ "النخب الرمزية" (21). هنا لا بد وأن نستعير منه شرحا مبسّطا لدور هذا المفهوم، إذ قاربه من منظور ملائم لمتن هذه الدراسة. يقول فان دايك: "لا تقتصر سلطة النخب... على صيغ التعبير فحسب، بل تمتد -أيضا- 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 يُصوّر للجمهور..." (22). إذن، فالنخب الرمزية واحدة من بني ما نسميه بدائرة السلطة -في مقابل دائرة الخطاب- التي تحتاج إلى مثل هذه الرموز لتعزيز سيطرتها على حيثيات الخطاب في الاتجاه الذي سيحقق الهيمنة على بنية الإدراك الجمعي عند تفاعل الخطاب.

إن مكانة الذات الرمزية في المعرفة الاجتماعية المشتركة -مستقلة- تفرض على المشتركين قدرا من السلطة؛ فالمكانة الاعتبارية لرئيس الحزب مثلا، أو مدير المؤسسة التعليمية، أو الداعية، أو الفنان المرموق، أو الرياضي صاحب الأرقام القياسية، في مجتمع محدود أو مجتمعات متجاورة مكانيا أو إعلاميا، تجعله ذا كلمة حاسمة ومحفزة للبنية الإدراكية التي تُعد المفتاح الرئيس لتمرير الأيديولوجيا. لذلك فرمزية هذه النماذج تمثل إحدى البنى المشكّلة لدائرة السلطة. ولا نحصر بنية الرمز الاجتماعي في خانة الأفراد أو الذات المؤثرة، وإنما نوسع مفهوم الرمز الاجتماعي عند فان دايك ليشمل الموضوع إلى جانب الذات؛ فقد يكون الرمز المؤثر مكانا، أو ذكرى تاريخية، أو طقسا مؤصّلا له في المخيال الجمعي؛ والأهم أن كل ما تلتف حوله النماذج الإدراكية فهو عنصر من عناصر الدعامات الرمزية للسلطة.

في خطاب رئيس الولايات المتحدة الأمريكية (التغريدات)، نميز في بيئة الدعامة الرمزية بين ثلاثة أصناف من الرموز المنتخبة: (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 والمستهدف الأول للبنية الإدراكية للجماهير المحتجة بإيران؛ مما يؤكد أن معطى الذات الرمزية حاسم في السيطرة على الخطاب، خصوصا أنه وصف إدارته بجدوى قراراتها وسياستها مع إيران من طريق الإحالة البعيدة عند وصفه لسابقه بالبشاعة (الاتفاق البشع الذي أبرمته معها إدارة الرئيس أوباما). أضف إلى ذلك أنه اختار أن يصرح بموقفه عبر وسيلة تواصلية اجتماعية، مما سيسهم في نشر كلمته على نطاق شعبي واسع ولزمن ممتد. دليل ذلك هو أنه جرب أن يثير ذاتا رمزية أخرى هي "العالم" بقوله في ثلاث مناسبات: "العالم بأكمله/العالم يراقب/العالم يراقب". ومنه يتقوى خطابه بذاته وذات العالم الرمزية. وتخصر في خطابه ذات رمزية ثالثة، يمثلها الشعب الإيراني الذي يعتبر المستهدف الأصلي بالأيديولوجيا والتصرف في الإدراك الاجتماعي، وقد حضر ما يدل عليها في الخطاب ثماني مرات بصيغ تعبيرية مختلفة (الشعب الإيراني/يريد [هو]/الشعب/الشعب الإيراني/خياره/مواطنين إيرانيين/فاض بهم/شعبها). إذن فسلطة الخطاب تقوت 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 مواضيع: القضاء على الإرهاب، ومصادقية 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 أسند إلى قادة إيران جريمة دولية؛ وإن كان الشعب بعيدا عن اتهام النظام الحاكم بمثل هذه التهم، على الأقل قبل نشر التغريدات. في الآن نفسه يثير الخطاب موضوعا آخر هو براءة الشعب الإيراني معززا إياها بكثرة التقارير التي تفيد سلمية احتجاجاته. لي طرح موضوعا ثالثا هو موضوع الرغبة لدى الإيرانيين في نظره (حرية التعبير وحقوق الإنسان). هكذا عقد هذا المنطوق الوجيز تقابلا من نوع خاص وحاول أن يفرضه على المعرفة الاجتماعية الدولية والإيرانية: (نظام سياسي قمعي وإرهابي ≠ شعب مسالم وبريء)، ليتمثل الطرف الأول طامعا في السيطرة الخارجية وغير آبه بحقوق الشعب، ولكي يعي الطرف الثاني بأن مطمع الطرف الأول أهم لديه من حق المواطنين في العيش الكريم. وهذا مدد آخر لتقوية السيطرة على الخطاب وبعده الجمهور.

بالنسبة للصنف الثالث، فيمثله حدث محال إليه في الخطاب بسوء التدبير، وهو ما كناه صاحب الخطاب بالاتفاق البشع. السؤال المطروح هنا هو: ما علاقة اتفاق نووي مع الإدارة الأمريكية بمطالب الشعب؟ والإجابة

عنه هو أن الخطاب يرسم -ليس للمحتجين فقط- بل للشعب الإيراني قاطبة والعالم المراقب بأكمله، صورة نظام سياسي يستثمر الثروات الموصوفة بالتبديد في قضايا خارجية وفي التسلح النووي، ولكن مواطنيه (جوعى ومحرومين من حقوقهم في التعبير والحرية والعيش الكريم). ولعل هذه الصورة هي ما يرفع من أسهم دائرة السلطة التي ستتجسد في الخطاب وتنقل إلى البنية الإدراكية المستهدفة. إذن، تكون بنية الدعامة الرمزية قد أسست على ذوات رمزية مؤثرة ومواضيع متقابلة وحدث يؤجج الإحساس بالاستغلال والتفريط في أبناء إيران.

نتقل إلى دعامة أخرى تفرض نفسها بنية داخل دائرة السلطة، وهي **المرجع الأيديولوجي**. فكل خطاب موجّه لمسعى الهيمنة يتأطر بخلفية أيديولوجية (ideologic background)، لذلك لا تقوم سلطة إلا إذا كانت من منطلق أيديولوجي هو المستهدف للبنية الإدراكية الاجتماعية داخل التفاعل الخطابى، مع ضرورة تكييفه حسب مصالح الطامع في الهيمنة، مع مراعاة المصالح المشتركة والإعلاء من قيمتها، وخصوصا هدم ما في البنية المعرفية للمشاركين من الإدراكات المعارضة، ثم نقل استهدافاتهم لحاجات أولى إلى أغراض جديدة لم تكن في اعتباراتهم كالحرية بدل تحسين الظروف الاجتماعية، أو إسقاط الحكومة بدل الرفع من قيمة الأجور. ومن المنطقي أن تتقاسم بنى السلطة المرجع الأيديولوجي أو "تتوافق" على إقامته وإقراره وعيا جديدا لدى الفئة المستهدفة؛ لذلك فالمرجع الأيديولوجي يشكل الخيط 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 مقصده الخفي هو القضاء على المنافس الأخطر بالشرق الأوسط، ورغبته 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 تعميته بالتركيز على ما يحبزه الشعب الإيراني، وهو حرية التعبير وحقوق الإنسان ووقف تبديد الثروة من أجل أغراض خارجية. ولا ننسى أنه قد اقتبس من شعارات المحتجين ما يوحي إليهم بمشاركته لخيارهم (حان وقت التغيير/يريد التغيير/مظاهرات سلمية/فاض بهم الكيل...).

أما ما يركي فرضية المرجع الأيديولوجي في خطاب الرئيس الأمريكي، فهو ما سعى من خلاله إلى تأجيج الصراع بشهادة خطية معمرة وممتدة مكانا وزمانا عبر واحد من أهم المواقع الاجتماعية، وهو ما نلمسه في تعابير من قبيل (الأنظمة القمعية لا يمكنها أن تستمر/وسيأتي اليوم الذي يتخذ فيه الشعب الإيراني خياره).

نلاحظ أن منطوق 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. وبالنتيجة، إسقاط النظام الإيراني. فتكون القوة الجديدة التي ضُخت في دائرة السلطة هي أن المرجع الأيديولوجي أعلن مواجهة مباشرة بين شعب جائع -على حد تعبيره- ونظام سياسي قمعي يبدد الثروة، وغرضه أن يفرضها واقعا حتميا على النماذج الإدراكية المحتجة؛ بمعنى ألا حرية ولا حقوق إنسان ولا إصلاح إلا بالقضاء على النظام نهائيا.

نُعرِّج على دعامة أخرى من دعامات دائرة الخطاب، وإن كانت مجردة فإنها تُنزل واقعيًا 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، وثانيه هو "التراتبية". إن الهيمنة تقتضي شرط السيطرة على الخطاب، وهي لا تنهيا 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 والأساتذة والطلبة في الكلية مثلا، أو بين المالك ورؤساء الأقسام والعمال في المصنع، أو بين المدرس والمتعلمين في المدرسة، يخضع لإحدى قوى دائرة السلطة؛ ليست السلطة الرمزية، 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 وتغييراته ونبرة الصوت فيه، وبالعكس، لا يجد الموقع والذات الضعيفان سبيلا إلا الخضوع لسلطة الأقوى، وقد سبق لفان دياك أن اختصر هذه العلاقة بالمبدأ الآتي: (الضعفاء لا يقولون شيئا في الخطاب)⁽²³⁾؛ ومعنى ذلك أن الحسم داخل دائرة الخطاب محفوظ للموقع والذات القويين مؤسسيا.

في خطاب الرئيس الأمريكي (التغريدات)، 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 ونصب، فإذا وصفت السابقة بشاعة القرارات (الاتفاق البشع)، فإن قرارات الحالية وُصفت بالحكمة والجدوى؛ وهو وصف غير مصرح به، ولكن صوت الرئيس الحالي وهو يكتشف بشاعة سابقه يؤكد أن المؤسسة الأمريكية الراهنة تزعم

أن لها القدرة على التمييز بين القرارات البشعة ونقيضتها الحكيمة. أما المؤسسة العسكرية، فقد وصفت بالمخيفة لمؤسسة النظام الإيراني، وبعدها يأتي الطرف المخيف الثاني في سلم المؤسسات المخيفة 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 الإيهام بالقوة في إدراكات الشعب الإيراني. ومن جهة ثالثة، وُصفت مؤسسة النظام الإيراني بالقمع، والفساد، وسرقة حقوق الإنسان، وتمويل الإرهاب، وتبديد الثروات، والفشل، والبشاعة، وتجويع المواطنين. فتكون علاقتها بالقوة العسكرية الأمريكية والشعب الإيراني المخيف علاقة الأقوياء 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 الخطوة والسيطرة على دائرة الخطاب، ومن المرشح أن تسيطر -بالخصوص- على الإدراك الاجتماعي وتحول أهدافه من مجرد مطالبة بتحسين الظروف الاجتماعية والاقتصادية إلى الارتفاع بإسقاط رموز النظام الإيراني. فكيف تجسدت "هيمنة" بني دائرة 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 بني الخطاب، ابتداءً من مسلك فضح حقيقته ما بين التفاعل الخطابي وعدم استجابة الجمهور المقصود (الجماهير الإيرانية المحتجة) في الممارسة الاجتماعية. بيد أن إظهار قدرة اللغة على إضمار المفضوح تستحق أن نربط استجابة مستهلكي الخطاب، أو إفلاتهم من مطب الهيمنة غير المصرح بها، بالاختيارات اللغوية. وصحيح أن مدخل التصرف في بنية الإدراك الاجتماعي يبقى المنفذ الملائم لفرض الهيمنة، لكنه منفذ لا يُوجَل إلا بطاقات اللغة وتفصيل اختياراتها الدقيقة والقادرة على بناء كناية كبرى بمحورين دلاليين: عنوان الأول هو الشفقة والتضامن والمصادقة على شرعية الاحتجاجات، وعنوان الثاني هو الهيمنة على البنية الإدراكية للنماذج المنتفضة، وخصوصاً بتثبيت الإدراك القائم (ضرورة الاستمرار في الثورة والرفع من وثيرتها وعدم الرجوع إلى الوراء)؛ لأنه خادماً لمصلحة صاحب الخطاب.

ولعل فقرات العنصر الثاني من المحور نفسه قد وضحت للقارئ بني دائرة السلطة، أي الدعامة الرمزية والمرجع الأيديولوجي ثم الدعامة المؤسسية؛ وذلك من باب الهيمنة على الإدراك الاجتماعي للفئة المستهدفة، باستحضار القوة الرمزية (الشعب)، ومحاوله تعميم الأيديولوجيا المضمرة (أمريكا الحامية)، ثم فرض معطى التراتبية (القوة العسكرية الأمريكية الكبرى < الشعب الإيراني الضعيف > النظام الإيراني)، فالتذكير بالمواقع والذوات الرمزية القوية (الرئيس الأمريكي، الإدارة الأمريكية، الشعب الإيراني المخيف). أما في هذا المحور الرابع، فهدفنا هو أن نحلل الممارسة النصية والخطابية، ونبين قدرة التوظيف اللغوي على جعل بني الخطاب تجلياً لبني السلطة بدعائمتها، 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 نلقي الضوء على تشكيل الكناية الكبرى المذكورة أعلاه. وهنا نورد تصريحاً لفان دايك يشدد فيه على ضرورة التركيز: "على أنظمة النص والحديث وبنائها التي قد تعتمد على الأوضاع الاجتماعية للاستخدام اللغوي وثيق الصلة، أو تغييرها، أو التي قد تضاف إلى عواقب اجتماعية معينة للخطاب، كالتأثير في المعتقدات الاجتماعية وأفعال المتلقين لها"⁽²⁴⁾. بمعنى أن الاختيار اللغوي لا يكون اعتباطاً أو تذوقاً، والحق أنه تمليه مآرب الممارسات والأوضاع الاجتماعية، وشروط إقامة عملية إعادة صياغة الإدراك الاجتماعي⁽²⁵⁾. ونوضح الآن خدمة بني الخطاب لبني السلطة بالنظر في المستويات أدناه:

1.2. المستوى المعجمي: نلفي أن الألفاظ المنتقاة في منطوق رئيس الولايات المتحدة الأمريكية تتوزع في خانات دلالية تختص كل منها بمؤسسة أو اثنتين من بني الدعامة المؤسسية أعلاه؛ وهي كالآتي:

الشكل رقم (1): توزيع ألفاظ الرئيس الأمريكي على المؤسسات الرسمية والرمزية ودلالاتها

العظمة	الضعف	الفضيلة	الظلم
الرئيس الأمريكي	القوة/ يخيف/ يراقب / - حقوق/ حرية/ التغيير/	-	-
الشعب الإيراني	يخيف/ العظيم/ مقموعا/ جوعى الطيب / - التغيير/ يتخذ/ يريد/ / طمح بهم سلمية/ الكيل/	-	-
العالم	يدرك/	-	يراقب/
النظام الإيراني	-	خائف/ تفشل/ - تسرق/ القمع/ القمعية/ مجرم/	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 الإيراني والعالم؛ ولعل ذلك ما أكدته المعجم كما يلي:

- نجد في خانة العظمة كلا من الرئيس وإدارته، ثم الشعب الإيراني، فالعالم. فالأول لا يقاوم، وليس بضعيف 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 لأمرين، أحدهما هو الاعتراف والاستمالة، والآخر هو التشجيع والإشعار بالقدرة على الفعل. أما الثالث، فعظيم لأنه يساند دعاة التغيير والحرية، وأنه مستعد للتدخل من أجل الإنسانية في شخص الرئيس الأمريكي الذي يعطيه هو الآخر الشرعية على مساندة المحتجين.
- يشترك الشعب الإيراني والنظام الإيراني في خانة الضعف، فالشعب ضعيف لأنه يزرع تحت وطأة الاستبداد والظلم، والثاني أضعف أمام أمرين: القوة العسكرية الأمريكية وإرادة الشعب الإيراني.

- 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 عموديا: رئيس الإدارة الأمريكية عظيم، والشعب الإيراني عظيم وضعيف وفاضل، والعالم عظيم وفاضل، والنظام الإيراني ضعيف وظالم.

2.2. المستوى التركيبي:

تظهر مرة أخرى بني السلطة طاغية بالاختيار اللغوي بوساطة تراكيب مقصودة، ونستهلها بشائبة التعدية واللزوم؛ فالملحوظ أن الجمل التي كانت فيها الأفعال متعدية ارتبطت إما بقدرة مؤسسة الشعب على الفعل (مجاهمة النظام)، وإما بفعل الاستبداد الذي يمارسه قادة إيران في حق الشعب، أو بالفعل الذي يؤكد قرب السقوط. في حين أن الجمل التي كانت فيها الأفعال لازمة عادت على النظام الإيراني عند نعتة بالفشل مثلا. لننظر في الجدول أسفله:

الشكل (2): علاقة الأفعال اللازمة والمتعدية بأوصاف المؤسسات الرسمية والرمزية

اللزوم	التعدية
الشعب الإيراني	. الشعب الإيراني الطيب يريد التغيير - . سيتخذ فيه الشعب الإيراني خياره . ما يخيف قادة إيران هو الشعب
النظام الإيراني	. إيران تفشل على كل المستويات . الأنظمة القمعية لا يمكنها أن تستمر إلى الأبد . تبديده ثروات البلاد في تمويل الإرهاب
الإدارة الأمريكية	- الاتفاق البشع الذي أبرمته معها إدارة الرئيس أوباما
العالم	. العالم يراقب . العالم بأكمله يدرك أن الشعب الإيراني الطيب يريد التغيير

الناظر في الشكل (2) ينتبه إلى أن مؤسسة الشعب الإيراني الرمزية لم تسند إليها أفعال لازمة، وإلا فسلطتها - إدراكا - ستكون محدودة، وهذا ما يريد صاحب الخطاب أن يغيّره 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 متعدٍ والغرض من ذلك هو تأكيد حيادها وبراءتها مما يقع أو سيقع في إيران. ولكن سابقتها أسند إليها فعل متعدٍ واحد، وهو إبرام الاتفاق البشع؛ وأكد 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 أسند إلى مؤسسة العالم الرمزية، ففعل أول كان لازما (يراقب) في مناسبتين، وثانٍ كان متعديا (يدرك). فأما الأول فلازم لأن الرئيس الأمريكي يلوح بالتحذير ويُشهد العالم على ما يقع، وأما الثاني فمتعدٍ لأنه يريد أن يعمم سمة جديدة للشعب الإيراني في البنى الإدراكية لجميع المجتمعات على الصعيد الدولي؛ وهي أن الشعب الإيراني شعب صالح (طيب)، على الأقل في هذه المرحلة، وبالتالي كسب ثقته واطمئنانه للدعم.

نشير من جهة أخرى إلى أن الأفعال التي أسندت إلى مؤسسة الشعب الإيراني كلها جاءت متعددة، وهي صنفان: الأول فعل متعدٍ يستهدف تخفيز هذه المؤسسة الرمزية، والثاني يغير موازين القوى في الإدراك فقط لا الواقع. فبالنسبة للصنف الأول، يمثلته إعلان (يتخذ/يريد)؛ فالخيار الذي سيستخدمه الشعب هو في الأصل مطمح 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 التعددية في هذا المقام انعكاس لسلطة المؤسسة الشعبية الرمزية كما يريد أن يصنعها الرئيس الأمريكي إدراكيا اجتماعيا. يتواصل ظهور هيمنة بني السلطة في دائرة الخطاب من خلال اختيار تركيبي آخر، وهو المرتبط بالمركبات الوصفية (النعوت). ونفسر ذلك من خلال الجدول الآتي:

الشكل (3): النعوت المسندة للمؤسسات الرسمية والرمزية المكونة لدائرة السلطة:

بنى السلطة	المركبات الوصفية
الشعب الإيراني	الشعب الإيراني الطيب / أكثر ما يخيف / الشعب الإيراني العظيم / جوعى للطعام والحرية
القوة العسكرية الأمريكية	القوة العسكرية الكبرى
النظام الإيراني	الأنظمة القمعية
الإدارة الأمريكية	-
العالم	-

أكثر ما وُصف من بين بني السلطة في الخطاب المدروس هو الشعب الإيراني بوصفه مؤسسة رمزية، وأوصافه توزعت بين الانكماش تحت وطأة الاستضعاف والاستغلال، ثم التحسيس بالقيمة التي يستحقها. أما وصف القوة العسكرية الأمريكية، فهو من تبويء الشعب المحتج 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 لمنشئ الخطاب وللعالم، كان في حد ذاته وصفا

إيجابيا؛ لأنه يوحي بأن ذات المخاطب ومؤسسة العالم الرمزية يقفان بنفس المسافة في تعاملهما مع الطرفين المتصارعين، فهما يراقبان وينتظران انتصار الحق كما ينطق النص.

3.2. المستوى البلاغي:

تمتد تمثيلات بني دائرة السلطة على مستوى الصورة كذلك، فقد رسمت طاقات اللغة المجازية والكنائية معالم المرجع الأيديولوجي الذي يود صاحب الخطاب أن يثبه على مستوى البنية الإدراكية لجميع متلقي 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 يراقب). ففي التركيب الأول، أُسند فعل استحالة الاستمرار إلى مجموع غير محدد مما يوصف بالقمع حسب الخطاب، ولكن المعنى بالوصف في الموضوع هو قادة إيران بالتحديد؛ فكانت الإشارة إليهم فرصة لتسويق الأيديولوجيا إلى غيرهم من المنافسين في المنطقة. أما في التركيب الثاني، فالיום المنتظر زمن مجرد لا يقوم بأي فعل وجوديا، غير أنه أُسند إليه لجعل هذه اللحظة حتمية، ولإقرارها واقعا منتظرا في بنية الشعب الإدراكية. وفي التركيب الثالث، ليس من المنطقي أن يراقب العالم وفقا لطبيعته الفزيائية والمادية، ولكنه قام بفعل المراقبة هنا للتضييق على النظام الإيراني ووضعه تحت مجهر المنظمات الدولية والحكومات والشعوب؛ أي توسيع دائرة المراقبة.

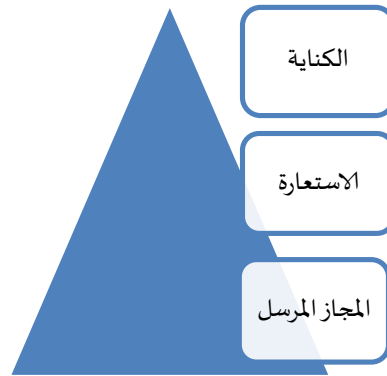
ب- **الاستعارة:** في الخطاب استعارتان اثنتان: (جوعى للطعام والحرية/حقوق الإنسان تُسرق). نسجل أن الاستعارة في الجملة الأولى تجاوزت مع الحقيقة، فالجوع للطعام معنى حقيقي، أما الجوع للحرية فمعنى استعاري. وهنا يلخص الخطاب -عبر الاستعارة- العنوان الأبرز للاحتجاجات كما تردد في الساحة: الشعب الإيراني جائع اقتصاديا ومستعبد حقوقيا. أما الجملة الثانية، فصورة عنيفة ومُدينة إلى حد أقصى، بل إن السلطة فيها كانت أقوى؛ ذلك لأن ما يحتاج من أجله الشعب -حسب صاحب الخطاب- متاح داخل التراب الإيراني (الثروة)، لكن النظام قصد سرقة. إن الاستعارتين معا تكثفان غرض أيديولوجية الخطاب وتضخان فيه طاقة حجاجية وفق علاقة منطقية خطيرة (النتيجة 1: الجوع/المقدمة 1: سرقة الحقوق). وتترتب عليها علاقة منطقية أخرى مرشحة للانفجار، وتتحول فيها النتيجة الأولى إلى مقدمة ثانية (المقدمة 2: الجوع/النتيجة 2: الانفجار)؛ ولعل النتيجة (2) هي ما يسعى إليه المرجع الأيديولوجي في نهاية المطاف.

ج- الكناية: يلتمس صاحب الخطاب للفئات المحتجة العذر في كل ما صدر منها، ويعطيها المصادقية، كما يود أن يضفي الشرعية على كل أفعالها في هذه الكناية (طفح بهم الكيل من فساد النظام). ففيها معنى أول غير مقصود هو (أن ما يكال في المكيال قد زاد عن حده)، ولكنها تذهب إلى معنى تالٍ له وردفه هو (فاق الظلم والاستبداد والسرقة والاستعباد قدرة التحمل عند الشعب الإيراني)؛ هنا نقر بأن الصورة قد رفعت أسهم سلطة مؤسسة النظام الإيراني في الخطاب، ولكن من جهة الظلم والاستغلال، وقَوَّت كذلك سلطة مؤسسة الشعب الرمزية في الخطاب، ولكن من جهة الحق في الاحتجاج.

4.2. النسق الحجاجي:

انطلاقاً من الصور البلاغية أعلاه، نرسم مجسماً توضيحياً لانخراط التصوير في الخيار الحجاجي الذي نؤكد أنه حجاج مجرد ومتوارٍ إلى أقصى حد؛ فقد انخرطت أنواع الصور البلاغية الثلاثة في بناء هرمية حجاجية جاء فيها المجاز المرسل قاعدةً، والاستعارة محورا، والكناية قمةً:

الشكل (4): بناء النسق الحجاجي بالأساليب التصويرية في الخطاب



فالمجاز قاعدة لأنه صوّر سلطة ثلاث دعامات من بين بني دائرة السلطة، وهي: المرجع الأيديولوجي (عدم استمرار النظام الإيراني القومي)، والشعب (الذي سيأتي يومٌ يُسقط فيه النظام)، والعالم (الذي يدين النظام ويدعم الشعب). أما الاستعارة فمحور لأنها صورت غلبة الاحتجاج من أجل تجاوز مرحلة الجوع للحرية والطعام على استمرار سرقة الحقوق، وهذه هي بؤرة الصراع بين الشعب والنظام. في حين أن الكناية قمة لأن صاحب الخطاب يود أن يجعلها طافية في السطح بلاغياً؛ لأن أول ما يجب أن يعلم المنتظم الدولي -بالنسبة

لصاحب الخطاب المدروس- هو أن الإنسانية في إيران ترزح تحت القهر والتجويع إلى الحد الذي يستحق فيه النظام السقوط النهائي.

هكذا، يظهر التحليل اللساني قدرة اللغة على فرض السلط خطابيا بوساطة دعامات بني السلطة؛ فقد اتضح أن لكل بنية من بناها ما يمثلها ويجسدها في دائرة الخطاب بالاختيارات المعجمية، أو التركيبية، أو البلاغية الأسلوبية والحجاجية. ولو أن الخطاب كان حديثا في مناظرة، أو خطابة، لتجلت مظاهر دائرة السلطة في دائرة الخطاب تداوليا (استعمالا وأداءً جسديا) كذلك.

3. تحليل الممارسة الاجتماعية

1.3. السياق: النموذج الإدراكي الجديد

يعتقد رواد التحليل النقدي للخطاب ومنظروه الأوائل، خاصة فان دايك، أن السياق ليس مجرد مقام يحتضن الأحداث الخطابية والممارسات الاجتماعية التي تفرضها اللغة، وإنما هو الوعاء الحامل للوعي الجمعي القديم والجديد، إذ يقول: "قمنا بصوغ مفهوم السياق من حيث كونه يمثل نوعا معينا من تمثيلات الذاكرة للمشاركين، أي النماذج العقلية للمشاركين"⁽²⁶⁾؛ أي إن لغة الخطاب - وخصوصا الخطاب السياسي - تستهدف السياق بوصفه فرصة ذهبية للتصرف في البنية الإدراكية الجمعية بدمها، 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 التغريدات في المناسبات الأربعة أعلاه، تدخلات مستعجلة لم تشأ أن تفوت فرصة التصرف في السياق الطارئ إبان احتجاجات الشعب الإيراني؛ ونفسر هذا الطرح باستهداف صاحب هذه التدخلات للعناصر السياقية الذاتية والموضوعية.

فبالنسبة إلى العناصر الذاتية، اتجه منشئ الخطاب إلى البنية المعرفية للمحتجين لإثراء مكتسباتها الإدراكية الجديدة وإقرارها، ثم تعميمها، فتطعيمها بما يفرض عليها مشيئة مرجعه الأيديولوجي وهيمنته؛ فبوصف المحتجين طرفا حاسما من بين أطراف السياق، فقد حاول أن يقوي 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 حضورا في سياق الاحتجاجات: العالم. ولعله

يتوخى بهذا الاستهداف المباشر ترسيخ الإدراكات المستحدثة في البنية المعرفية للشعب الإيراني قاطبة، وليس فئة المحتجين فقط، مستغلا 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 توخى توجيه القارئ إلى إعادة النظر في موقفه من النظام الإيراني بوصفه إيرانَ بالفضاء القومي والظالم. ثم نعتها بفضاء الطيوبة والمبادرة الشجاعة بالنظر إلى موقفه من الشعب المحتج. ليلخص السياق -فقط من جهة عنصر المكان- هدف الهيمنة الخطائية لدى المرجع الأيديولوجي للخطاب في علاقة جدلية بين سياسة قمعية إرهابية وشعب مقموع وطيب وشجاع. أما بالنظر إلى عنصر الحدث، فقد منحه المرجع الأيديولوجي للتغريدات موضوع الدراسة، مصداقية وشرعية؛ إذ وصفت الاحتجاجات بالسلمية (مظاهرات سلمية) بناء على ما سمي بالعديد من التقارير، كما أن ما صدر عن الجمهور المحتج نُعت 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 حاضن للعناصر والأفعال والممارسات، وإنما بات نطاقا يسمح بتكييف البنية المعرفية للأطراف المستهدفة بالهيمنة، بل إنه أضحى نموذجا إدراكيا جديدا 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 أطماع الرئيس الأمريكي من خلال تحليل الممارسة اللسانية (النصية والخطائية) في محاولة استغلال السياق الاجتماعي-السياسي الطارئ بهدف التأثير على الجمهور، فاستُهدف بمحاولة جادة لتغيير ملامح عناصره، وأختيرت لمتن الخطاب ألفاظ وتراكيب ونعوت وصور بلاغية ركزت على إذكاء الوعي الجديد لدى النماذج الإدراكية المحتجة وترسيخه وعيا مشتركا مرشحا للتعميم، ثم دفعه نحو التهيج والاستفحال. والحق أن خطاب التغريدات الأربعة قد قوى حضور صاحبه على صعيد دائرة السلطة بدعاماتها الثلاث: الرمزية والأيديولوجية والمؤسسية. فكانت اللغة والقدرة على توظيفها الموارد الوسيطَ الفعلي والاجتماعي للهيمنة على البنية المعرفية للأفراد والجماعة. إلا أن ما راج في الساحة عقب نشر التغريدات يفرض على البحث طرح

السؤالين الآتيين: هل نجح الرئيس الأمريكي في تسخير لغة خطابه ببناءه في فرض هيمنة بني دائرة السلطة؟ وفي حالة الفشل، ما الذي قوض سلطة خطابه؟

مرت استجابة النماذج الإدراكية وقابليتها للخضوع إلى ما ارتأت دائرتا 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 المدرّس أن ينقل الإدراك الجمعي لدى الجمهور المحتج من المطالبة بتحسين الظروف الاجتماعية، إلى رفع شعارات تصعيدية وُجّهت إلى النظام الحاكم، من قبيل (الموت لروحاني/ الموت للديكتاتور/ الموت لخامنئي/ انسحبوا من سوريا وفكروا بنا/ حولتم الإسلام إلى سلّم فأذلتم الشعب/ لا سوريا لا لبنان حياتي فدا إيران/ عذرا 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 الشائرة اعتقالات كثيرة⁽²⁷⁾. ومن النتائج الميدانية لتأثير خطاب الرئيس الأمريكي نذكر انخراط 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 المناادة بإسقاط النظام الإيراني من خلال تغيير نظرهم إلى قادة إيران من مسؤولين سياسيين إلى قادة إرهابيين لا يبالون بمصالح الشعب ومصيره؛ ذلك ما تهيأ له بالاختيارات اللغوية المقصودة على مستوى المعجم والتركيب والصور البلاغية والنسق الحجاجي، إذ صورت لغة الخطاب الإدارة الإيرانية مؤسسة إرهابية ومستبدة تستغل ثروات البلاد لصالح مآرب خارجية والصراع الاستراتيجي مع الولايات المتحدة الأمريكية والمنافسين الاستراتيجيين في المشرق العربي.

ما يعزز هذا الاستنتاج هو أن الخطاب المدرّس تصرف في التكوين الذهني للجمهور وعدّل التراكم التاريخي للوعي المحلي بإقرار مبدأ جديد هو التخلي عن المواطنين الإيرانيين لصالح القضايا الخارجية. ولذا فالشعارات والكلمات والمسيرات والتحركات جسدت هذه النقلة المفصلية في البنية الإدراكية للفئات الشعبية.

ومن ثمة فالجمهور بات مستجيباً 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 مسبقة تنادي بسقوط روحاني وخامنئي، وبل تعتذر من (الإمام عليّ) على قرار الثورة على الدين الشعبي الموروث⁽²⁸⁾.

بالنسبة إلى المرحلة الثانية من استجابة النماذج الإدراكية، الحق أن وتيرة الاحتجاجات أخذت تتناقص إلى حدود نهاية شهر يناير؛ مما يظهر أن هيمنة خطاب الرئيس الأمريكي طفقت تزول، وأن مفعولها أخذ يختفي. والسؤال هنا هو: ما السبب الذي جعل مفعولها يزول بهذه السرعة؟ أمام تصاعد الاحتجاجات وبروز وعي اجتماعي جديد لدى النماذج الإدراكية الإيرانية، والمتمثل في المناداة بسقوط قادة إيران، تدخلت المؤسسة السياسية في شخص الرئيس روحاني للحد من المد الجماهيري المتسارع؛ فقد عكست خطبته السياسية تخوفاً 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 - استشهاده لخطورة ما راج من التغريدات موضوع الدراسة؛ إذ سعى إلى هدم فكرة محورية أثبت هذا البحث أنها أساس رهان الخطاب الأمريكي: الإدارة الإيرانية ضد الشعب الإيراني. غير أن محاولة روحاني لم تفلق 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 2018/01/09 خطبة حاول من خلالها إخماد فتيل الاحتجاجات والاستدراك على ثغرات خطبة روحاني، وفيها حاول بدوره إسقاط ما أفلحت تغريدات الرئيس الأمريكي في ترسيخه من مسلمات جديدة في البنية الإدراكية للمحتجين 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 وليدة هذا الشعب، وملكٌ لهذا الشعب، وقد ظهرت إلى الوجود بواسطة هذا الشعب، وهي تستند وتعتمد على هذا الشعب، فلماذا تخاف؟.. يقول «إنَّ الدولة الإيرانية تخشى القوة الأمريكية». حسنٌ، إذا كنا نخشاكم فكيف طردناكم... يقول «إنَّ الشعب الإيراني جائع

ويحتاج للغذاء» والحال أن 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 دعائم دائرة السلطة كما فصلنا القول فيها أعلاه؛ فإذا كانت التغريدات الأربعة قد وضعت الإدارة الإيرانية في الموقع الأضعف بين موازين القوى في المعادلة الخطابية (القوة العسكرية الأمريكية/الشعب الإيراني/النظام الإيراني)، فإن خامنئي حاول إخراج الشعب الإيراني من هذه الحسابات المفروضة عليه بعدّه أصلاً للنظام الإيراني، ثم رجح كفة القوة العسكرية الإيرانية على نظيرتها الأمريكية. وإذا كانت التغريدات قد سوقت فكرة أن النظام الإيراني يقدم خدمة القضايا الخارجية على مصالح الشعب بدعوى أنه يكابد الجوع والتفكير والاستبداد، فإن خامنئي هاجم هذه الفكرة بالتذكير بمظاهر الفقر والبطالة التي تعانيه نسبة مهمة من المواطنين الأمريكيين. ومنه يظهر أن الخطبة الدينية كانت أبلغ في صراعها مع بلاغة خطاب الرئيس الأمريكي، لأنها تهاجمه من مواطن الضعف التي استثمرها عند تغييره لملامح السياق الاجتماعي-السياسي الذي عاشه الشعب الإيراني، ويمكن تلخيصها في نسج علاقة صراع داخلي بين الشعب والنظام الحاكم سياسياً ودينياً.

والحق أن الخطبة الدينية لخامنئي لم تكتفِ بإسقاط دعائم دائرة السلطة وفضح بني دائرة الخطاب، وإنما تجاوزتها إلى ممارسة سلطة أخرى من نوع آخر على النماذج الإدراكية عينها (الجمهور المحتج)؛ ونوجزها في السلطة الدينية المعتمدة على مكانة العقيدة الشيعية وقديسية الثورة. فتكون كل تلك المسلمات التي رسخها خطاب الرئيس الأمريكي قد أُخذت عقدياً استناداً إلى رمزية ولاية الفقيه، واستغلال الدين الشعبي الذي أثبت قدرته على الظفر بصراع لغوي على سلطة الخطاب بين أربع بلاغات: بلاغة تغريدات ترامب، وبلاغة الجمهور المحتج، ثم بلاغة الخطبة السياسية، وبلاغة الخطبة الدينية. هكذا نستطيع أن نقول إن خطاب الرئيس الأمريكي قد أفلح في السيطرة بخطابه على القناعات والإدراكات الجمعية للجمهور المحتج سياسياً، ولكنه فشل في مواجهة السلطة الدينية، أو لنقل بلاغة الخطاب الديني.

خاتمة:

يسعفنا تحليل الممارستين اللسانية والاجتماعية في أن 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 كفيلاً بممارسة السلطة السياسية وفرض الهيمنة على النماذج الإدراكية

المستهدفة بوصفها جمهوراً. ولعل ذلك بارز من خلال تشييد منشئ التغريدات موضوع التحليل لكناية كبرى تُضمّر أطماع مرجعه الأيديولوجي، فالمتلقي المستهلك لها يعي ابتداءً براءة الخطاب وانخراطه في إدانة النظام الإيراني بكل ديمقراطية، لكن استجابة الجمهور على أرض الواقع كانت نتيجة حتمية لكل ما بُذل من جهد على صعيد الممارسة اللغوية ساعة صناعة الخطاب، إذ تحولت المطالب الاجتماعية الضرورية إلى مطالب ثورية تستهدف الإطاحة بقيادة إيران بجرأة غير مسبقة منذ الثورة على الشاه. وأنطقُ دليل على ذلك هو تطور الأحداث في شوارع إيران وتزايد عدد المحتجين واتساع رقعة الاحتجاجات لتشمل مدناً عديدة إضافة إلى إضرام النار في بعض مقرات الشرطة.

إن الخلاصة الأبرز التي نثير الانتباه إليها هي أن صناعة الخطاب السياسي لا تعول على المواقف السياسية والعلاقات الدبلوماسية والاستراتيجية والتهديدات واللعب بالأوراق المربحة فقط كما هو معلوم، وإنما تحتاج إلى دراية بطرق هيكلية الأنسجة النصية لغوية، والقدرة على إعادة صياغة السياق، ثم التوغل في البنية الإدراكية للمتلقي المقصود، فسبل دعمها بين دائرة السلطة التي نوجزها في رمزية الذوات والموضوعات والأحداث، ثم ضمان ترويج المرجع الأيديولوجي لغويًا خطائياً، فالمكانة الاعتبارية للمؤسسات الرسمية والرمزية. هكذا، ننتهي إلى أن اللغة الطبيعية وسيلة لتحقيق الهيمنة السياسية وغيرها، إذا استطاع مستعملها أن يبني جسوراً متينة بين بني دائرة الخطاب وبني دائرة السلطة.

1-إيجازٌ ل: 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-Teun A., Critical Discourse Analysis, in Handbook of Discourse Analysis, Blackwell Publishers,Ltd 2001.

4-فان دايك توين، الخطاب والسلطة، ترجمة غيداء العلي، مراجعة وتقديم عماد عبد اللطيف، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص31.

يَعْدِلُ 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: "فعلى 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 Quastoff (ed), Sprachstruktur-sozialstruktur: Zure Linguistischen Theorienbildung, 3-42. Vol 10 of the collected Works, 2007, p53.

8- يطاوي، محمد، المرجعية اللسانية في التحليل النقدي للخطاب (في الأصول ونقد المناهج)، مجلة سياقات اللغة والدراسات اللسانية، المجلد الثالث، العدد الأول، أبريل 2018، ص 356.

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 اللسانية، 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 عناني، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.

13- المرجع نفسه، ص 44.

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، ص 37.

18- المرجع نفسه، ص 23.

19- فيركلف نورمان، اللغة والسلطة، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2016، ص 35.

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- أنظر: مركز الروابط للدراسات الاستراتيجية والسياسية:
<http://rawabetcenter.com/archives/58879/amp>

وأنظر أيضا: <http://www.bbc.com/arabic/middleeast-42544838>

28- يرى غوستاف لوبون 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 لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، بيروت، 1991، ص 82.

29- للاطلاع على خطاب روحاني يُنظر مايلي:

- التلفزيون الإيراني الرسمي بتاريخ 31 دجنبر 2018 على الساعة العاشرة مساء بتوقيت مكة المكرمة

- قناة الجزيرة مباشر بتاريخ 31 دجنبر 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 تحلل خطبة روحاني ومسار تأثيراتها السلبية على الشارع الإيراني في موضع آخر.

31- أنظر: الموقع المسمى بـ(الموقع الرسمي لقائد الثورة الإيرانية): <http://arabic.khamenei.ir/news/2485>

مراجع باللغة العربية

1. لوبون، غوستاف، 1991: سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقى، 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 عناني، ط1، القاهرة، المركز القومي للترجمة.

4. يطوي، محمد، 2018: المرجعية اللسانية في التحليل النقدي للخطاب (في الأصول ونقد المناهج)، مجلة سياقات اللغة والدراسات البيئية، 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 Quastoff (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 دجنبر 2018 على الساعة العاشرة مساءً بتوقيت مكة المكرمة

4. قناة الجزيرة مباشر بتاريخ 31 دجنبر 2018 على الساعة العاشرة مساء بتوقيت مكة المكرمة

5. موقع قناة الجزيرة الإخبارية: <http://www.aljazeera.net/news/international>

6. موقع اليوتيوب: <https://www.youtube.com/watch?v=tREgARx27S4&t=133s>

7. الموقع المسمى بـ (الموقع الرسمي لقائد الثورة الإيرانية): <http://arabic.khamenei.ir/news/2485>

The koranic 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 تقريب 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. وبما أن القرآن واحد لم تتغير فيه كلمة واحدة منذ نزل، 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 وحقيقتها ومجازها- ومعرفة فنون أخرى خارج نصية مثل: أسباب النزول، والمكي والمدني، والأعراف والتقاليد الجاهلية، ومعرفة السياق الموضوعاتي، والاطرادات الأسلوبية، والجمع بين الآليات حين لا يمكن لآلية واحدة أن تفي بالغرض.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الدلالة، التأويل، اللغة، المجاز، 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، قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، وكانت أبحاثهم جميعاً تنصب على محاولة فهم الدلالة القرآنية. وقد لاحظ بعضهم أن تفسير القرآن تتعاوره 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⁾. ولكل - بطبيعة الحال - آلياته في التحليل، ومرجعياته الفكرية ومنظومته الثقافية. وتساؤلنا في هذا كله هو: من أين تنبع الدلالة في آيات القرآن الكريم؟ ومن الذي يحدد هذه الدلالة؟ وإلى أي مدى يفتح النص القرآني على القراءات المتنوعة والمختلفة المتباينة؟ وهل يجب أن نوفق بين قراءات القدامى وقراءات المحدثين في نظرهم 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 المتجددة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا العرض الذي يروم تحديد الآليات ذات النجاعة الكافية للاقترب 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 أيتها أكثر قدرة على فك شفرة الدلالة القرآنية، دون إفراط ولا تفريط.

قراءة النص القرآني وتفسيره:

فضّلنا أن نسمي هذا العرض بقراءة القرآن وتفسيره، وهما مصطلحان ينتميان إلى عصرين مختلفين؛ الأول مصطلح حديث يتواتر في الدراسات النقدية عموماً، والثاني مصطلح أصولي يتواتر عند علماء المسلمين قديماً وحديثاً. ذلك أنّ الهدف والمنهج يختلفان فيهما، فإذا كان التفسير «علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمتات لذلك»⁽⁴⁾. فإنّ القراءة في الاصطلاح المعاصر فهي «قراءة للبنى العميقة في النص، ومحاولة لتسوية

جمالياته، وإسهام في فك شفراته ورموزه»⁽⁵⁾. والقراءة كذلك «حوار مفتوح مع النص... وتمتد 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 استعاضوا عنه بمصطلح التفسير الذي شق طريقه بلا منازع حتى عصرنا هذا. أما في الدراسات النقدية المعاصرة، وفي نظرية القراءة على وجه التحديد، فإن لمصطلح "التأويل" مكانه الأساسي في قراءة النصوص المختلفة.

إن نقطة الافتراق بين القراءة التقليدية والقراءة المعاصرة للنصوص، هي قضية انفتاح 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 المعنوية، والمسكوت عنه، ولانهائية المعنى، وأنواع القارئ، وموت المؤلف... إلخ.

ونبدأ حديثنا وقراءتنا الخطاب القرآني برأي طريف للزركشي، إذ يرى أن كل مَنْ كَتَبَ مِنَ الْبَشَرِ كتاباً، إنما كتبه ليُقرأ ويُفهم بذاته، لا ليُشرحه غيرُ كاتبه. وإنما يحتاج الناس إلى الشرح والتفسير لأسباب ثلاثة هي:

- قوة المؤلف العلمية وغزارة علمه، بحيث يعسر على القارئ فهم المراد بدقة، لاسيما إن كان اللفظ وجيزاً. ومن ثمَّ كان شرح المؤلف لكلامه أفضل من شروح غيره من الدارسين.

- بيان المحذوف من الكلام، لكونه معلوماً عند المؤلف، أو لأنه من علم آخر، فيأتي الشارح لتوضيحه، وإعادة تذكيره إلى الظهور.

- احتمال اللفظ لمعان كثيرة، فيرجح الشارح أحدها على الآخر، بناء على معرفته للموضوع. وهنا تختلف شروحات الدارسين، كما تختلف فهمهم للنصوص⁽⁷⁾.

إن هذا الملحظ، يدل دلالة كافية على تفتن 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 أنّ القدامى تتطرد عندهم آليات متداولة بين المفسرين، وعلماء الأصول، وغيرهم في البحث عن الدلالة القرآنية، مثل مصطلحات العام والخاص، والمطلق والمقتد، والمفهوم والمنطوق، والدلالة القطعية، والدلالة الظنية، والتفسير، والتأويل، والحقيقة والمجاز، وغيرها. وكان مبحث المجاز من المباحث التي كثر الجدل حولها، ولا يزال، بين المثبتين له في اللغة والقرآن وبين النافين 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 أن البحث عن دلالات الآيات يبدأ من القرآن نفسه؛ فما أُجمل في موضع فُصّل في موضع آخر، على اعتبار أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، ثم ينظر في تفسير النبي عليه الصلاة والسلام، وبعده في تفسير الصحابة، ثم معرفة علوم اللغة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ وصحة الاعتقاد والمقصد...⁽⁸⁾. وكانت نظرهم إلى النص القرآني تنصب حول البحث عن معانيه المودعة في ألفاظه، والكشف عن الدلالات المتوخاة 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 والمنسوخ»⁽⁹⁾. أو قولهم: «التفسير علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب»⁽¹⁰⁾. ومن ثمّ فهم يرون المعاني مودعة في الألفاظ، ويرون مهمة العالم هي البحث عن هذه المعاني، واستخراجها، وتبليغها للمتلقي.

ويرى العلماء — بناء على هذا — أن استخراج المعنى من آيات القرآن ليس بالأمر الهين، وأنه لا يحق الكلام في القرآن إلا لمن امتلك الغدة لهذا العمل الجليل، ومن كان كذلك فلا ضير إن 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 مجانبة الصواب، وعدم الوقوف على المعنى النهائي لمدلولات الآيات. وقد وصف الله بعض الناس بأنهم علماء، وبأنهم راسخون في العلم، ولكنه لم يصفهم بأنهم محيطون بالعلم أبداً، بل ذكرهم بعكس ذلك فقال: {ولا يحيطون بشيء من علمه} (البقرة: 255). وقال: {وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً} (الطلاق: 12).

ولذلك نجد العلماء يُحذرون 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 لأنّ القرآن الكريم كلام الله الموجه إلى العباد كافة، يأمرهم وينهاهم، يعلمهم ويخبرهم، ينبّههم ويحذّرهم. فإذا تصدى لتفسير القرآن من لا

غُدَّة له كان حريّ به أن يقع في الخطأ، والزلل، وسوء الفهم، ومن ثمّ، يُخرج الآيات إلى دلالات غير مقصودة. وقد قال الله تعالى في هذا الشأن: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} (الإسراء: 36). يقول الزركشي: «إن القرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين في زمن أفصح العرب، وكانوا يعرفون ظواهره وأحكامه، أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر من سؤالهم النبي (ص) في الأكثر»⁽¹²⁾. ويضيف في موضع آخر: «ومعلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة، وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض، لبلاغته ولطف معانيه، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعوّل في تفسيره عليه... من معرفة مفردات ألفاظه، ومركباتها، وسياقها، وظاهره، وباطنه، وغير ذلك»⁽¹³⁾.

يتبيّن من كلام الزركشي، أن المعاني التي تُستنبط من آيات القرآن إنما تؤخذ من الألفاظ المفردة، ومن الجمل والتراكيب، ومن السياق العام للآيات، ومن كل ما يساعد على تقريب المعنى، وإظهار الدلالة.

وعلى منوال هذا الرأي، يقول باحث معاصر عن آليات البحث في الدلالة القرآنية بضرورة «مراجعة المواطن القرآنية التي وردت فيها المفردة التي يراد تفسيرها واستعمالاتها ومعانيها ودلالاتها»⁽¹⁴⁾. ويرد في الصفحة نفسها قائلاً: «هناك خصوصيات في الاستعمال القرآني، كاستعمال الريح للشر، والرياح للخير، والغيث للخير، والمطر للشر، والعيون لعيون الماء، والصوم للصمت، والصيام للعبادة المعروفة»⁽¹⁵⁾. وقال غيره: «ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن [الجوع] إلا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع، والعجز الظاهر؟ والناس لا يذكرون [السغب]، ويذكرون الجوع في حالة القدرة والسلامة»⁽¹⁶⁾. ومنه، أيضاً، أن لفظ "آية" -نكرة- قد ورد في القرآن أربعاً وثمانين مرة، كلها بمعنى "الآية الكونية"، أو "الآية المادية"، كما هو شأن "آية" صالح، و"آية" إبراهيم، و"آية" موسى، و"آية" عيسى عليهم السلام... وليس بمعنى الآية القرآنية النصية اللغوية. ولذلك رفض بعض العلماء مسألة النسخ انطلاقاً من مفهوم هذه الآية، وردوا على القائلين بهذا بأن مفهوم الآية، هنا، ليس النص القرآني.

ويقول باحث آخر: «ويمكن القول إن كلاً من علم الدلالة والبيان يهدف إلى معرفة المراد من النص القرآني، ولا يمكن فهم النص بعيداً عن علم الدلالة سواء كان النص قطعياً أم ظنياً في دلالاته، كما أنه يستحيل التوفيق بين النصوص المتعددة في الموضوع الواحد دون تطبيق قواعد علم البيان - كما يسميه الأصوليون - التي

يجب أن تسبق بإجراء قواعد علم الدلالة»⁽¹⁷⁾. لأنّ علم الدلالة ينظر إلى المعنى من جوانب عدة، لكي يتأكد من دلالاته الدقيقة، غير البعيدة عن معاني ألفاظ المعجم المتعارف عليها عند الجماعة اللغوية.

1 — إشكالية البحث عن المعنى: بذل القدامى والمحدثون على اختلاف مشاربهم جهوداً جبارة 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 عدة علوم فيها. يقول باحث معاصر في ذلك: «إن اللغة تنتج المعنى بالقدر ذاته الذي ينتج 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 المجدي النظر إلى المعنى وكأنه شيء مخزون في الذهن»⁽¹⁸⁾. وأصبح للبحث عن المعنى آليات جديدة، ونظريات متنوعة، 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 فقليل عنها إنها خيانة مبدعة للنص.⁽¹⁹⁾ يقول محمد أركون في هذا الشأن: «وأعوص تلك المشاكل لا عند المسلمين فقط ولكن عند أهل الكتاب بصفة عامة، مشكلة التفسير والتأويل للنصوص المنزلة وما يترتب عليها من طرق الاستنباط 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 زمن الغزالي وابن رشد»⁽²⁰⁾.

ويقول باحث آخر: «فليس سراً أن لغة الخطاب العربي السائد قد انشطرت لغتين... لغة صارت خاصة بالحدثيين ومن هم في حكمهم... وأخرى اقتصرت على التراثيين والدينيين ومن هم في حكمهم... ولم يعد من السهل فهم أولئك اللغة هؤلاء... ولم تعد ثمة مرجعية مشتركة لا في المفردات والمصطلحات... ولا في المفهومات وطبيعة الإشارات الفكرية... وصارت لكل "معسكر" منابر وكتبه ومراجعته وندواته التي نادراً ما يشترك فيها أو يفهمها أو يتذوقها أفراد "المعسكر" الآخر»⁽²¹⁾. ويقول آخر داعياً الباحثين إلى ما أسماه "بالتوبة المصطلحية": «إن الغفلة عن هذه الحقيقة أحدثت أضراراً بالغة، من أخطارها: عدم الالتزام بمصطلحات القرآن في عدد من علوم الدين، واستعمال ألفاظ أخرى بدلا منها، لا بد أن تحمل - بحكم طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول والمصطلح والمفهوم - قدرًا من التشويه أو التشويه، في فهم الدين وتبليغ الدين. لقد

آن الألوان لتوبة مصطلحية نصوح يرد 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 الحد من التنافر 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 تتنوع 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، اتّحدت آراؤنا، وتشابحت تفسيراتنا، وتقاربت أفكارنا، حتى وإن حدث بعض الاختلاف في الجزئيات التي لا تفسد للود قضية. ونعتقد أن هذا هو سرّ تشابه جلّ 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، نوّد أن نعرض لمجموعة من الآليات التي نراها قادرة على فك شبكة الدلالة القرآنية، ومساعدة على الاقتراب من المفاهيم التي تقصدها الآيات، انطلاقاً من المبدأ الأساسي للخطاب القرآني، وهو هداية الناس إلى الحق والصواب والفلاح في هذه الدنيا التي تؤدي إلى الفلاح في الآخرة.

وبداية نذكر آليات القدامى المتفق عليها؛ ومن جملتها - كما أوردها الزركشي - معرفة مفردات ألفاظ القرآن، ومركباتها وسياقه، وظاهره، وباطنه، وغيرها. وكذا معرفة اللغة، والنحو والبيان، وأسباب النزول... إلخ. ومن جملة ما اعتمده الدارسون في ذلك دلالة الكلمة المعجمية، ودلالة الجملة، ودلالة السياق. وكان بعض المفسرين القدامى يكتفون بشرح معاني بعض المفردات. وهو ما يدعى عندهم بالغريب.

آليات استنباط الدلالة القرآنية:

هناك آليات متنوعة، لا غنى للدارس عنها، للكشف عن مدلولات الآيات القرآنية، ولا يضيرها قِدْمُها، ولا ينقص من فعاليتها في استكناه المعاني المقصودة من الخطاب القرآني، وبخاصة إذا عرفنا أن جلّ هذا

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 بِجَائِزٍ أَنْ يُضَافَ إِلَى الْقُرْآنِ مَا لَا يَفْتَضِيهِ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يُنْكَرَ مِنْهُ مَا يَفْتَضِيهِ، وَيَجِبُ الْاِقْتِصَارُ فِي الِاسْتِعَانَةِ عَلَى فَهْمِهِ عَلَى كُلِّ مَا يُضَافُ عِلْمُهُ إِلَى الْعَرَبِ خَاصَّةً، فِيهِ يُوصَلُ إِلَى عِلْمِ مَا أُودِعَ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَمَنْ طَلَبَهُ بغيره مَا هُوَ أَدَاةٌ لَهُ، ضَلَّ عَنْ فَهْمِهِ، وَقَوْلٌ 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 مخاطباتها»⁽²⁵⁾. وهناك آليات حديثة يستعان بها في استنباط الدلالة القرآنية؛ كالإحصاء، ومعطيات علم اللغة الحديث، وعلم الدلالة... 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 انتحاء سمت كلام العرب، لتبيين شأن هذه الآلية في فهم المراد من الآية القرآنية. ولنأخذ -على سبيل المثال -قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ 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﴾ (التوبة: 129). والسؤال هو: هل يفهم من الشرط الوارد في هذه الآيات انتفاء الجزاء إذا غاب الشرط؟ وبأسلوب آخر: هل مطلوب من المتلقي (الحاج) أن يصطاد بعد التحلل؟ وهل يجب على جماعة المصلين 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"صَبَّار" 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 الأخريان اسماً من أسمائه تعالى، إنما وردتا صفات للمؤمنين، كما في مثل قوله عز وجل:

﴿وَدَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (إبراهيم:5). وقوله جل وعلا: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (لقمان:31). وقوله: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرْفَأْنَاهُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ:19). وقوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (الشورى:33). وهذه هي كل المواضع التي وردت فيها لفظة "صَبَّار"، ولم ترد إلا مقترنة بلفظة "شكور".

إنَّ من الصيغ الصرفية ما يشرح المقصود، ويرفع اللبس عن المعنى، وبدون معرفة ذلك يؤدي إلى الزلل والغلط والوهم. من ذلك لفظة (فَرِحِينَ) الواردة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ (القصص:76)، فهل يقصد منها مجرد الفرح؟ وأن الإنسان لا يحق له أن يفرح؟ أم أن للكلمة معنى خاصاً في هذه الآية؟ لقد ذكر المفسرون أن معنى الفرح هنا هو الفرح بكثرة المال بطراً وازدهاء⁽²⁷⁾. وهذه اللفظة تختلف عن مثيلتها الواردة في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (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 تتطلبه الجملة. ثم إن السياق، بعد هذا وذاك، يختلف في الآيتين، ففي الآية الأولى سياق ظلم قارون لقومه، وفي الثانية سياق وصف حال الشهداء في سبيل الله. ويعضد قولنا هذا، ورود كلمة (فرحون) ثلاث مرات في القرآن في سياقات متشابهة الدلالة، وفي كل مرة وقعت موقع الخبر، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرًا مِنْ قَبْلُ وَيَتَوَلَّوْا وَهُمْ فَرِحُونَ﴾ (التوبة: 50)، وقوله ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (المؤمنون: 52-53)، وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم: 31-32).

2 - معرفة الدلالة المعجمية: وذلك باعتبار اللفظة اللبنة الأولى التي تتكوّن 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، غملة، كلب، هدهد، بقرة، فيل، ثعبان⁽²⁸⁾... إلخ، فلم يعرف عن المفسرين من قال بغير المعاني الحقيقية لهذه الكلمات، وليس في سياقات القرآن ما يفيد غير ذلك، إلا ما

عُرف عن بعض الدارسين القدامى - كعُلاة الشيعة - الذين فسروا كلمة "بقرة" بأنها "عائشة"، وفسروا كلمتي "اللؤلؤ والمرجان" بأتهما "الحسن والحسين" وغير ذلك من هذه التخريجات البعيدة عن صلب الدلالة اللغوية⁽²⁹⁾. أو ما قاله بعض المتصوفة من أن معنى "فرعون" هو "القلب". وما رأيناه عند بعض المعاصرين الذين حاولوا تفسير القرآن تفسيراً (موضوعياً)، لا أسطورياً كما يقولون، ففسروا "الهدهد" بأنه لقب لقائد فرقة عسكرية في جيش سليمان عليه السلام، وليس الطائر المعروف عند الناس وعند علماء الحيوان. أو هو «إنسان كان يسمى الهدهد ويتولى رئاسة الشرطة السرية في حكومة سليمان عليه السلام»⁽³⁰⁾. وكذلك الأمر في دلالة كلمة "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 كناية عن المرأة. لكن الألوسي -وبعد أن ذكر هذا التخريج لبعض المفسرين- قال بأنّ الصواب أن تكون النعجة هذا الحيوان المعروف. وقال الشعراوي في تفسيره: «كلمة نعجة تطلق في اللغة على ثلاثة إطلاقات: أنثى الضأن، أو الشاة الجبلية، أو البقرة الوحشية»⁽³²⁾.

وقد فطن ابن فارس إلى بعض المفردات التي ترد في القرآن بمعنى مطّرد حيثما وردت، إلا أنها تخرج في مرة واحدة -ونادراً مرتين- إلى معنى مخالف في سياق واحد فقط. فأحصى أربعاً وثلاثين مفردة؛ رتبها بحسب ترتيبها في المصحف. غير أنّ الناظر في هذا العمل يجد أنّ 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 مِّن رَّبِّكُمْ} (البقرة: 248). فقال: «فإنه يعني شيئاً كرأس الهرة، لها جناحان، كانت في التابوت»⁽³³⁾. أما ابن عاشور فيقول: «وَالسَّكِينَةُ فَعِيلَةٌ بِمَعْنَى الْإِطْمِئْنَانِ وَالْهُدُوءِ، وَذَلِكَ أَنَّ مِنْ بَرَكَةِ التَّابُوتِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمْ فِي حَرْبٍ أَوْ سَلَمٍ كَانَتْ نُفُوسُهُمْ وَاثِقَةً بِحُسْنِ الْمُتَقَلُّبِ، وَفِيهِ أَيْضًا كُتِبَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهِيَ مِمَّا تَسْكُنُ لِزُؤَيْيَتِهَا نُفُوسَ الْأُمَّةِ وَتَطْمَئِنُّ لِأَحْكَامِهَا»⁽³⁴⁾.

وقد ذهب أحد الباحثين المعاصرين في كتابه "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، هذا المذهب المخالف في تخريج 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"

أشياء محدثة مستجدة من مصنوعات وغيرها، بمعنى النسيئة؛ أي الزيادة والتحسين في الأشياء وتطويرها⁽³⁷⁾.
ولسنا ندري كيف ساغ لهذا الباحث أن يُخرج اللفظ من معناه اللغوي الوضعي المتعارف عليه عند الجماعة اللغوية، إلى هذه المعاني المبتكرة على غير قياس؛ لا من سياق ولا من مجاز ولا من غيرهما؟ والقرآن 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 قديم، 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- محتاج إلى رافد يُعينه على ذلك؛ وهو رافد "عموم اللفظ"، الذي يقول أحدهم فيه: «تعميم اللفظ على عمومه الأعم دون تقييده بسياق الآية. إن هذه المسألة من المسائل المهمة... وهي مما يدخل ضمن موضوع الاستنباط؛ لأن فيها العبور عما سيق اللفظ أو الجملة فيه إلى معان تدخل فيهما بتجريدتهما 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...»⁽³⁹⁾. ويوضح الباحث نتيجة هذا المنهج في التفسير، والتي تتمثل في إدخال أمور ومعانٍ ليس في حكم الآية، والاستشهاد بالآية على ما لم تنزل فيه، وتنزيل الآية على واقعة حدثت بعد نزول القرآن⁽⁴⁰⁾. وفي كل ذلك نوع من التجني على الدلالات القرآنية، وتحميل 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 منزّه عن ذلك كلّهُ. ولست أدري إن كان هؤلاء يقرّون 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 مسلماً بها عند كثير من الباحثين؛ قديماً وحديثاً، ولا تحتاج إلى كبير عناء لنثبت صحتها؛ إذ طالما كانت الحقيقة تسير جنباً إلى جنب مع المجاز في كل اللغات. والخطاب

القرآني مليء بالأساليب المجازية التي يفهمها العربي القديم، ونفهمها نحن الآن، ويفهمها غيرنا بعدنا 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 ويجلي 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 عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِنْ سَجِيلٍ مَنْضُودٍ﴾. وفي موضع آخر قال عز من قائل: ﴿لَنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِنْ طِينٍ﴾، والآيتان 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 مواضع 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 ثمّ يمكن أن ننظر إليه من زاويتين: أولاهما توالي العناصر التي يتحقق بها السياق الكلامي، وفي هذه الحالة نسمي السياق "سياق النص". والثانية توالي عناصر الأحداث التي هي الموقف الذي جرى فيه الكلام، وعندئذ نسمي 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 والمجاز، أو ما شابههما.

فإذا أُريدَ تفسير هذه الآية ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان: 49)، وجب العودة إلى السياق السابق لهذه الآية، وإلى ما بعدها، لمعرفة أنّ عبارة ﴿الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ قد وردت في مقام التوبيخ والتعنيف، لا في مقام التكريم والتشريف. ويدل على ذلك الآيتان السابقتان لها مباشرة وهما ﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ ثُمَّ صُبُّوا 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

رقاب، فتدل اطراداً على معنيين اثنين هما: تحرير العبيد، والضرب بالسلاح في المعارك. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقْبَةُ فَكٌ رَقَبَةٌ﴾ (البلد: 12 - 13). وقوله أيضاً: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (المجادلة: 03). وقوله: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ (البقرة: 177). وعبارة ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ تعني تحرير العبيد من الرق والأسر. وقوله أيضاً: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ (محمد: 04). أي فاقتلوه، بدلالة المصدر "فضرب". ولذلك لا يتضح المعنى بجلاء إلا من خلال النص الكامل، لا من بعضه، وهذا ما تحاول لسانيات النص تقديمه بديلاً عن لسانيات الجملة.

والدلالة السياقية لا تكون إلا منسجمة ومتسقة مع دلالة الألفاظ المفردة؛ أي لا يخرج اللفظ عن دلالاته الوضعية دون رابط بين دلالاته المعجمية ودلالاته السياقية الجديدة، إنما تنطلق الدلالة السياقية من المعنى المعجمي للفظ أولاً، ثم ينظر إلى الخيط الذي يجمع بين الدالتين. وللسياق اعتبارات كثيرة ومتنوعة، 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 المحيط بالجملة»⁽⁴⁵⁾. وذلك أنّ السياق أحياناً يستعمل في دلالة أوسع من السياق اللغوي، فيتعدى إلى المقام بمختلف أحواله. كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ 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 دلالاته 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 آتِيكَ بِهِ﴾ في قوله تعالى: ﴿قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾، أو قوله كذلك: ﴿قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾.

ب - معرفة الدلالة العرفية: ونقصد بها تلك الدلالة الاجتماعية أو الدينية التي كان يتعارف بها أصحاب اللغة في الجاهلية ويفهمونها على أساسها، لأنها متصلة بحياتهم اليومية مباشرة⁽⁴⁷⁾ مثل كلمات: البحيرة والوصيلة والسائبة والحام، في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَثُرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: 103)⁽⁴⁸⁾. أو كلمات: ود وسواع ونسر ويعوق ويعوث وبعل، في قوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ (نوح: 23). وفي ذلك يقول تمام حسان: «حين نقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ

إِنْ أَرَدَنْ تَحْصُنَا لَتَبْتَغُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (النور: 33) نحتاج إلى معرفة عادات بعض السادة من العرب لئلا نظن أن المقصود بالفتيات بناتهم من أصلاهم. فلقد كان مما يستسيغه بعض السادة كعبد الله بن أبي أن يُكره جواريه على التكسب بالبغاء ليحصل هو على هذا الكسب، وعلى ما يكون نتيجة للزنى من ولد. وكانت له جارتان يرغمهما على ذلك، فشكته 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: «وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم وإنما خصصتها بالذكر لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو فهي يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سؤفها، لأن القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار... فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت إليه الآيات من دقائق المعاني، فنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقْضَتْ عَهْدَهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾، وقوله: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب» (50).

ج - معرفة أسباب النزول: بحيث لا يمكن الوصول إلى معنى الآية إلا بالوقوف على سبب النزول، ومهما حاولنا إيجاد المعنى المقصود والمفهوم عن طريق الدلالة المعجمية وحدها، أو دلالة السياق، أو غيرها، فإننا واحدون أنفسنا عاجزين عن إدراك المقصود إلا إذا استخدمنا آلية سبب النزول، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (البقرة: 189). فما المقصود بعبارة ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا 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 ببيوتهم؟ 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 شقا يدخل منه إذا لزم الأمر (51). وكيف نفهم مدلول هذه الآية أيضاً؟ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (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. منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ

منه ﴿[آل عمران: 85] الآية. وقال غيره: ليست بمنسوخة. وهي فيمن ثبت على إيمانه من المؤمنين بالنبي عليه السلام﴾ (52).

د - معرفة السياق الموضوعاتي: وهو ما عناه بعض المعاصرين المشتغلين بحقل الدعوة عموماً كالشيخ الغزالي رحمه الله، ودعا إليه وسماه "التفسير الموضوعي"؛ ويقصد به أن يفسر القرآن بحسب الموضوعات المعالجة فيه، أي أن تجمع كل الآيات التي تخص موضوعاً معيّناً، ثم يستنبط منها المعنى الكلي الشامل لهذه الآيات، ويُعرف الخيط الذي يربطها جميعاً، أو «يتناول السورة كلها يحاول رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيداً لآخرها، وآخرها تصديقاً لأولها» (53). وإلى مثل هذا المعنى ذهب أحد المعاصرين أيضاً (54)، وذلك حتى لا تتشعب التفاسير، وتضرب 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 لذريته أيضاً. ونجد الصورة نفسها عما هو معروف في القصص المكرر عن بني إسرائيل، مثلاً، وعن محاربتهم لأنبياء الله، وكثرة جدالهم واختلافهم عليهم، بل ومحاولة قتلهم أحياناً. فأين نجد أن إبليس كان حيادياً إزاء آدم، وإزاء أكله من الشجرة؟ وما هي الآية التي تقول إن بني إسرائيل كانوا يحترمون أنبياءهم ويتبعونهم؟ وأين هي الآية التي تبين أن اليهود كانوا يحفظون العهود والمواثيق؟

إننا نقول هذا الكلام، لأن هناك من قال بمثل هذه التخریجات 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 البنیان، والمعروف في كل القرآن الكريم أن لفظ "بنون" أو "بنين"، إنما ورد في موضوعين اثنين هما؛ الحقل الاجتماعي والحقل العقائدي، وقد ورد هذا اللفظ في سياقات تدل دلالة قاطعة على أنه جمع "ابن" لا غير. وكذلك الأمر إذا نظرنا إلى الكلمات التي عطف عليها، كما في هذه الآيات: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (الكهف: 46)، و﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ﴾ (الصافات: 149)، ﴿أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ﴾ (الطور: 39)، ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ (الشعراء: 88)، ﴿أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ (الزخرف: 16)، ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ (الصافات: 153)، ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا﴾ (الإسراء: 40)، ﴿وَاللَّهُ

جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً ﴿النحل: 72﴾، ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ﴾ (الأنعام: 100) إلخ... فما الذي يجعل البنين - بعد هذا - بمعنى البنيان؟ والقرآن نفسه استخدم لفظ "البنيان" ولفظ "بناء" لما دعت الحاجة إلى دلالة البنيات والبيوت والديار والمسكن إلخ... وقد ورد لفظ "البنيان" ثلاث مرات، وورد لفظ "البناء" مرتين، ولم يرد إلا نكرة، وذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ (البقرة: 22). وفي قوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ (غافر: 64). أما لفظ "البنيان" فورد في قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (التوبة: 110)، و﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾ (النحل: 26)، و﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ﴾ (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 كيفما 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 لله تعالى أن يفعل عكس ذلك أبداً، ولهذا وبخ ونعى على الذين افتروا عليه سبحانه، وردّ عليهم بقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 28). فكان الله يتبهم 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 صفاته، «هذا إلى أنّ 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 التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: 222)، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (الحج: 38)، وقوله 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﴾ (البينة: 6 - 7)، وقوله كذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل: 90). ونلاحظ أن هذه الآيات قد سبقت بأداة توكيد في أسلوب خبري طلبي كما يقول البلاغيون، مما يعني أن دلالاتها من باب التأكيد على حقائق واقعية صادقة، فهي كالقانون الثابت، وكالقاعدة المطردة، كما في آيات أخر من مثل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

الإسلام﴾ (آل عمران: 19)، و﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ (العصر: 2)، و﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ (الذاريات: 6) وغيرها. ومن ثم يسهل فهم الآيات التي يستشكل مدلولها بردها إلى هذا المبدأ، وقد وضع القدماء مبدأ "رد المتشابه إلى المحكم" إذا استشكل عليهم الأمر في فهم آية من الآيات المتشابهة.

و - معرفة الاطرادات الأسلوبية: أو عادات القرآن في كلامه - كما يسميها ابن عاشور - أي أن القرآن الكريم يستخدم ألفاظاً مرات عديدة في سور شتى، وتكون دلالاتها واحدة في كل مرة، ومن ثم يستطيع الباحث والقارئ والمؤول أن يقطعوا بثبات دلالاتها، 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 يسوّغه السياق اللغوي، فتخرج اللفظة عن معناها المطرد إلى معنى خاص استثنائي، مثلما فعل ابن فارس في كتابه "أفراد كلمات القرآن العزيز" حيث عدّ أربعاً وثلاثين كلمة وردت بمعنى واحد حيث وقعت في القرآن، ما عدا موضعاً واحداً جاءت فيه تلك الكلمات بمعنى مخالف؛ من ذلك أن لفظة "البروج" تعني الأبراج السماوية حيثما وردت في القرآن، إلا في قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ (النساء: 78) فهي القصور⁽⁵⁷⁾. وأنّ لفظة "الصلوات" تعني الدعاء أو الصلاة المفروضة حيثما وقعت في القرآن، عدا تلك الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ﴾ (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 (يَطْهَرُ) و(يُطَهَّرُ)، و(يَذْكُرُ) و(يَتَذَكَّرُ)، والذكر والحذف مثل: (تَذْكُرُونَ) و(تَتَذَكَّرُونَ)، و(يسطع) و(يسطع). وتغيير الصيغة نحو: مغفرة وغفران، وعدوان وعداوة، ونخل ونخيل. والإدغام والفك نحو: (من يرتدّ) و(من يرتدد)، و(يشاقق) و(يشاقق) إلخ... إذ لا يخلو ذلك من فائدة ومعنى⁽⁵⁸⁾.

هذا، في الألفاظ المفردة، ولا يختلف الأمر كذلك في التراكيب والأساليب، إذ يتكرر في القرآن أسلوب {يا أيها الذين آمنوا}، وأسلوب {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا}، ويأتي بعد الأسلوب الأول أمر أو نهي، أما الثاني فيأتي

بعده وصف للمؤمنين، ووعدهم بالنعيم. أما إذا كان الأسلوب {إن الذين كفروا}، و{الذين كفروا}، فيأتي بعدهما وعيد للكافرين، وتقريع لهم، ووصف لأعمالهم المشينة. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً تفوق الحصر، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: 39)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ (المائدة: 52)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: 7)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التحریم: 07)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ (البينة: 6).

ز - الاستعانة بعلم الإحصاء: لقد بات الإحصاء من الآليات التي دخلت كل مجالات الحياة، وكل العلوم والمعارف، وبه يتم تحديد الموضوعات أكثر، والمجالات المعرفية، وراح الباحثون والنقاد يحصون مفردات الدواوين الشعرية، ويصنفونها ضمن حقول دلالية خاصة، ليقتربوا أكثر من المضامين الشعرية المحددة لنسق شعري ما، في عصر ما، أو لشاعر معين. وكان القرآن الكريم أول الموضوعات التي بدئ فيها التصنيف الإحصائي، ولا يزال، من مثل مفردات القرآن، وغريب القرآن، وأفراد كلمات القرآن، وكلمات قرآنية لا نستعملها... إلخ. و«وسوف 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 بُعدت عنه في فترة من الفترات»⁽⁵⁹⁾.

أما ألفاظ القرآن الكريم، فإحصاؤها يحمل الباحث على التأكد من أطراد دلالتها، ومن ثمَّ يكون لديه حجة ودليل على صرف اللفظ عن دلالاته الوضعية، أو إبقائه عليها. ومثالنا في ذلك قضية النسخ في القرآن التي ينكرها بعض الدارسين؛ قديماً وحديثاً، والذين انتصروا لعدم ورود النسخ في القرآن، اعتمدوا الإحصاء، فأروا 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 نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آية: 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 وغمزاتهم في رفض تحويل القبلة⁽⁶⁰⁾. فالنسخ، هنا، نسخ شريعة أهل الكتاب السابقة بالشرعية الإسلامية الجديدة. وإن كان للشيخ محمد عبده والشيخ محمد الغزالي رحمهما

الله رأياً مخالفاً لهذا التفسير، فهما يُقرآن 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 أن مفسر القرآن لا يسير سيراً أحادياً، متخذاً آلية واحدة 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، لأنه لا يناقض بعضه بعضاً، بل يشرحه ويبينه، لاسيما إذا اختلفت القراءات القرآنية المعروفة. فالذين أكدوا -على سبيل المثال -إمكانية رؤية الله تعالى يوم القيامة اعتمدوا القراءة الثانية من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ (الإنسان: 20)، حيث وردت لفظة "مُلْكًا" في رواية أخرى بصورة "مَلِكًا"، ومن ثَمَّ دلت على ذات الله تعالى، وعلى إمكان رؤيته يوم القيامة.

ومن آليات البحث في دلالات الخطاب القرآني أيضاً، آلية المناسبة بين الآيات، وهي الآلية التي تشرح السياق بوصفه كلاً متكاملًا، غير مجزوء، ولا مقطوع بعضه عن بعض. فلا بد من النظر إلى السياق العام، وإلى شكل المناسبة بين الآيات المكوّنة له، وإلى الموضوع المتحدث عنه، وهو ما يطلق عليه في لسانيات النص بالاتساق والانسجام. فرى، مثلاً، كيف ذهب محمد عبده في تفسيره آية النسخ التي اعتمدها كثير من العلماء، مخالفاً الرأي المتعارف عليه منذ قرون، حيث يقول: «ولقد كان من اليهود من يشك في رسالته عليه السلام بزعمهم أن النبوة محتكرة لشعب إسرائيل... فردّ الله تعالى عليهم في مواضع... منها هذه الآيات... كأنه يقول: إنّ قدرة الله ليست محدودة، ولا مقيّدة بنوع مخصوص من الآيات، بل الله قادر على أن يأتي بخير من الآيات التي أعطاها موسى، ومثلها»⁽⁶²⁾. وذلك حين قال اليهود: لولا أوتي محمد مثل ما أوتي موسى من الآيات. وقد وافق الشيخ محمد الغزالي على هذا التحليل، ثم ذكر سبب ذلك بكون التعقيب الذي ورد في آخر الآية وهو: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ يتناسب وينسجم مع ذلك المفهوم، ولو كان الأمر شرعياً لقال: إن الله عليم حكيم، حيث فيه تبديل حكم بآخر، ولكن الوضع غير ذلك، لهذا عقب بذكر قدرة الله لا حكمته⁽⁶³⁾.

وبالجملة، فإن القرآن الكريم -باعتباره نصاً فريداً معجزاً- تتعاون في تفسير مراد آياته ومقاصدها أمور نصية لغوية، تنبغ من النص نفسه، وأمور خارج نصية، غير لغوية. فالأمر الأول متاح إلى حد كبير لكل من له

مقدرة، ودراية باللغة العربية، وطريقة اشتغالها، أما الأمر الثاني فيقتصر على الذين لهم معرفة واسعة بالتاريخ والاجتماع والوقائع المختلفة. وفي كلتا الحالين لا محيد عن معرفة الأسس الكبرى التي تنطوي عليها نصوص القرآن الكريم بصورة عامة، لكي نقترّب من الدلالات المقبولة والصحيحة، فلا يفسّر القرآن بما لا يقبله نسق خطابه، أو تحمّل الآيات فوق طاقتها؛ من معانٍ تخالف الخط العام الذي يرسمه القرآن نفسه في خطابه للناس.

- 1 - الفيلولوجيا علم تاريخي يهدف إلى معرفة الحضارات الغابرة بواسطة دراسة ما تخلف 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 الرحمان، 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 النقدي، دار الكندي للنشر والتوزيع، د.ط، 1998، ص 11.
- 6 - المرجع نفسه، ص 13.
- 7 - ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، 2006، فصل علم التفسير، ص 22.
- 8 — يراجع: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ط، ج2، ص 175. 177
- 9 . ينظر الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 174.
- 10 . ينظر المرجع نفسه، ج2، ص 174.
- 11 — عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار السلام للطباعة 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، ج1، 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، ص12.
- 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 الأنصاري، رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دار الشروق، ص 7.
- 22 - الشاهد محمد البوشيخي، نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعروفة، 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، الموافقات، تح: 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 م) 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 التأويلات.
- 32 - تفسير الشعراوي، 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 المعاني، تح: علي عبد الباري 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 المحدث، الرياض 1425 هـ، ط 1، ص 30 - 31.
- 40 - ينظر: المرجع نفسه، ص 30.

- 41 - مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام ، ط2 1997، ص 25.
- 42 - عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1996، بيروت، ص 55.
- 43 - تمام حسان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007، ص 237.
- 44 - ينظر، تمام حسان، من روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 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 سمى حسان تمام هذه الآلية بالسياق الواقعي، وأدخل فيه العُرفي، والتاريخي، والجغرافي، والتداولي. ينظر كتابه: اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007، ص 248.
- 48 - البحيرة والوصيلة والسائبة والحام، 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، ط2، 1384هـ - 1964 م، ج1، ص 436.
- 52 - ينظر، الواحدي، أسباب النزول، تح: ماهر ياسين الفحل. دار الميمان للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 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 شحور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص 205، 292، 641.
- 56 - عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: أحمد عيسى المعصراني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط3، 2010، مجلد2، ص 623.
- 57 - ينظر: أحمد بن فارس، أفراد كلمات القرآن العزيز، تح: 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 البياني، جامعة الشارقة، 2002، ج1، ص 12-13.
- 59 - محمد الجواد، كلمات القرآن التي لا نستعملها، دراسة تطبيقية لنظرية العيّنات اللفظية، دار الشروق، ط2، 1997، ص 8.
- 60 - ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص 456.

61 - ينظر: محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار نهضة 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. أنجاة بشير (جامعة وهران 1 / الجزائر)

ملّخص:

شكّلت اللّسانيّات الحاسوبية منعرجاً حاسماً في تاريخ اللّسانيّات التقليديّة بكلّ توجّهاتها، ويرجع ذلك إلى تطوّر العلوم التكنولوجيّة والمعلوماتيّة ممّا يفرض استفادة اللّسانيّات من كلّ معطيات التكنولوجيا، كلّ ذلك له دور في تطوّر اللّسانيّات حيث اتخذت الترجمة والترجمة الآليّة كوسيلة رئيسة ترمي الوصول إليه وهو هدف اللّسانيّات الحاسوبية.

الكلمات المفتاحية: اللّسانيّات، الترجمة، الترجمة الآليّة، اللّسانيّات 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 الدّراسات اللّغويّة في السّنوات الأخيرة تقدّمات وتحوّلات عديدة مسّت كلّ جوانب الدّراسة اللّغويّة سواء من الجانب المعرفيّ أو المنهجيّ، وساعد في ذلك علم الترجمة بشكل كبير خاصّة في مجال "اللّسانيّات"؛ هذا العلم الذي اطلّع عليه العرب في بداية الأربعينيّات من القرن 20، ممّا أدّى إلى ظهور حركات ترجميّة حيّثية في الوطن العربيّ معبّدة بصعوبات في نقل معارفه إلى القارئ العربيّ، نظراً لامتلاك النّزير اليسير من مكوّنات الترجمة، واتّجهت جهود العلماء إلى اختراع وسيلة لتخزين المعلومات واستعملوا الحاسب الآلي واستنبطوا كذلك وسيلة للترجمة الآليّة.

أدّى التسارع الهائل في الدّرس اللّساني الغربي إلى ضرورة ترجمة اللّسانيات والعمل على اللّحاق بركب المعارف اللّسانية الغربيّة ونقلها إلى العربيّة، ولا يتأتى ذلك إلّا بامتلاك المترجم لأدوات الترجمة والتّمرس عليها، والمعرفة التّامة بمصطلحات الدّرس اللّساني الغربي حتّى يتمّ ترجمته وربطه بالمفهوم الدّقيق المراد التّعبير عنه، وهي عقبة من عقبات ترجمة اللّسانيات -مشكل المصطلح اللّساني-.

اللّسانيات كما هو معلوم علم من العلوم اللّغويّة التي غني بها اللّغويون سواء العامة منها أو التّطبيقية، وولجت إليها الدّراسات المتخصّصة رويدا رويدا لأهميتها الكبيرة في مجال العلم، حيث ارتبطت بميدان آخر كدراسة لغويّة وهي "الترجمة" لتقل لنا هذا الكنز المعرفيّ الذي غني به الكثير من اللّغويين وأسهموا إسهاماً كبيراً في التّهل منها ونقل معارف اللّسانيات التي أصبحت الترجمة جسراً وطريقاً ممهداً لهضم علومها باعتبار اللّسانيات مكمن تفجّر علم الترجمة، حيث صاحبت في ذلك مصطلحات الدّرس اللّساني الذي واجه فيما بعد مشكلة التّوحيد في الوطن العربي.

الإشكاليّة المطروحة هُنا: هي ما دور اللّسانيات الحاسوبية والترجمة في تطوّر اللّسانيات العربيّة في ظلّ ما تشهده الدّراسات اللّغويّة الغربيّة من تطوّر سريع في الدّرس اللّساني؟

1/ اللّسانيات والترجمة، قراءة في المصطلح:

شهد القرن التاسع عشر توسّعاً ونُضجاً في الدّراسات اللّغويّة في الغرب وامتدّت آثارها إلى يومنا هذا في علم يدعى "اللّسانيات Linguistique"، مستعينة بعلوم أخرى ساعد على انتشارها عنصر التّأثير والتّأثير ممهدة لنشأة علوم فرعيّة جديدة منبعها اللّسانيات، فهي تمثّل عامل تحديث لا تهديم، و"اللّسانيات ضرب جديد من ضروب الدّراسة اللّغويّة يعتمد مناهج ووسائل محدثة لا تقتصر على هذه اللّغة دون غيرها"⁽¹⁾.

من المعلوم أنّ اللّسانيات على صورتها الحاليّة ظهرت على يد اللّساني السويسري فرديناند ديوسوير الذي أخرج اللّسانيات من المعيارية إلى الوصفية والعلمية، وأصبحت اللّسانيات تُعرّف بأنّها: "علم يدرس اللّغة الإنسانيّة دراسة علميّة تقوم على الوصف ومعاينة الوقائع بعيداً عن النزعة التّعليميّة والأحكام المعيارية"⁽²⁾.

أطلق أبو نصر الفراءى (ت 339هـ) على العلوم اللّغويّة اسم "علم اللّسان" الذي يتفرّع إلى فرعين أولهما يتعلق بالألفاظ الدالة عند أمة ما، والثاني علم قوانين تلك الألفاظ⁽³⁾، ويذكر في موضع آخر: "إنّ علم اللّسان عند كلّ أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تركّب وقوانين تصحيح الكتابة وقوانين تصحيح القراءة..."⁽⁴⁾

تعرّفها حولة طالب الإبراهيمي: "الدراسة العلميّة والموضوعيّة للّسان البشري أي دراسة تلك الظاهرة العامة والمشاركة بين بني البشر والجديرة بالاهتمام والدراسة بغضّ النظر عن كلّ الاعتبارات الأخرى التي لا تعدّ من صلب اهتمام اللّسانيّين"⁽⁵⁾، وهو ما قدّمه سوسير في كتابه "محاضرات في الألسنيّة" حينما درس اللّغة لذاتها ومن أجل ذاتها واعتبرها موضوع اللّسانيات أي أنّ اللّغة في ذاتها جوهر الدّراسة اللّسانيّة.

* الترجمة:

حين يجري الحديث عن الترجمة ودورها في نقل علوم اللّسانيات وتطويرها، فإنّنا ننظر إلى الجانب التّطبيقيّ للّسانيات ألا وهو الترجمة التي أغنتها قديماً ولا تزال تُغنيها في أيامنا "وفي التّرجمات العربيّة غنى يتجاوز الحدود، ومتى تجاوز الشيء حدّه انقلب إلى ضده كما يقال، فالمرجمون يجرون وراء الجديد بسبب وبغير سبب. وقد يفعلون هذا جهلاً بما هو موجود، أو جهلاً بما ولّده الآخرون"⁽⁶⁾.

تكتسي الترجمة أهميّة كبرى -بدون منازع- في ظلّ ما تشهده العلوم من تسارع في خطى ركبها وتقدّمها، وما تشهده الأمة العربيّة من نهضة علميّة ونماء لغويّ خاصّة خلال القرن العشرين حيث أصبحت الدّراسات اللّغويّة وخاصّة المعجميّة منها والترجمة يسيران في طريق لاحقٍ ومتوازٍ لاحتياج اللّسانيّين العرب إلى ذلك، ولتشعّب العلوم وتداخلها من جهة، ولطالما ساد الرأي بأنّ الترجمة كعمليّة يمكن الاضطلاع بها بمساعدة اللّسانيات إلى حدّ كبير باعتبارها فرع من فروع اللّسانيات التّطبيقيّة كصناعة المعاجم، واللّسانيات الحاسوبية وتعليميّة اللّغة... وغيرها، ويمكن توصيف عمليّة الترجمة بصورة جزئيّة عن طريق النّماذج الألسنيّة؛ ذلك أنّها ركنت واستهدت إلى علم اتّسم بالعلميّة ودقّة المصطلحات.

تعريف الترجمة:

تقول كاترينا رايس في تعريفها للترجمة بأنّها "عمليّة تواصل ثنائيّة اللّغة وبتوسّط، تهدف عادة إلى إنتاج نص باللّغة الهدف يُكافئ وظيفيّاً نص لغة المصدر"⁽⁷⁾.

يفهم من قول كاترينا رايس دور المترجم في معرفته للغة المصدر ولغة الهدف بشكل ممتاز يمكنه من ممارسة عملية الترجمة بشكلٍ جيّدٍ وصحيحٍ ومزاوَلته بذلك النشاط الترجميّ، ومما لا شك فيه في كلّ عمليّة ترجميّة أنّنا نلمس نوعاً من التنازل على حساب اللغة المصدر أو اللغة الهدف حتّى تتمّ عمليّة الانتقال، وهو ما يعرف بمصطلح (Entropie الأنتروبيا)، وتعرفها جوهال رضوان بقولها: "أحد المشاكل التي تبرز أثناء البحث عن المعادل Equivalence هي الخسارة أو الأنتروبيا Entropie حيث تجد اللّغتان نفسيهما في حالة مواجهة خاضعتين لقوانين لفظيّة وتركيبية ولتقطيع للواقع غالباً ما يكون مختلفاً"⁽⁸⁾.

أقيمت حول الترجمة عدّة ملتقيات وأولها ما قام به متتدى العلاقات العربيّة والدّولية حول الترجمة وإشكالات المثاقفة سنة 2014 ونشر أعمال المؤتمر الأوّل له سنة 2015، ثمّ نظّم مؤتمراً ثانياً للترجمة وإشكالات المثاقفة (2) سنة 2015 لتتشر أعماله سنة 2016.

لقد ارتبطت الترجمة أيضاً عند بعض اللّغويّين منهم فورطونا إسرائيل بمصطلح التملّك Appropriation معتبراً كلّ ترجمة تملّكاً سواء كان جيّداً أو رديئاً⁽⁹⁾، وبقدر ما هو نتيجة لإكراه ما فهو من جهة أخرى تأكيد لحريّة حتّى يظلّ التّلاقي بين النصوص أمراً ضرورياً.

يعرّف وليد حمارة الترجمة من منظور لساني فهي عنده "نقل رسالة لسانيّة من لغة إلى أخرى"⁽¹⁰⁾، وهو ما يشترط مُعانة الحقول الدلاليّة في كلّ من اللّغتين لوضع المصطلح المناسب وفرز ما ليس له مقابل في اللغة الهدف.

ليس ثمة شكّ في أنّ الترجمة اليوم أهمّ عاملٍ للتّلاقح الثّقافيّ والعلميّ خاصّة في مجال الألسنيّة، يقول في ذلك اللّغويّ فرانتسر وزنتسفايخ (Franz Rosenzweig) قوله المشهور "إنّ الترجمة تماثل العمل كخادم لسيد"⁽¹¹⁾، حيث توخّى اللّغويّون الحذر في ترجمة المصطلحات اللّسانيّة وذلك بمعرفة أصولها وأبعادها وحولتها الدلاليّة خاصّة بعد الدّور الذي تقوم به الجامع اللّغويّة في الوطن العربيّ من جهود لتوحيد المصطلح اللّسانيّ الذي عايش ولا يزال يعايش فوضى مصطلحيّة رغم ظهور علم المصطلح والمصطلحيّة الحاسوبية (Terminotique)؛ وهو قران بين علمين يمكن من المعالجة الآليّة للمصطلح، مثلما ظهر مصطلح اللّسانيّات الحاسوبية وذلك بعد خروج اللّسانيّات من المعيارية إلى الوصفية ودخولها عالم التّكنولوجيا الحديثة، لتصبح للترجمة الآليّة دور في تطوير اللّسانيّات العربيّة خصوصاً، وتُسهم بذلك الثّورة المعلوماتيّة إضافة

إلى الألسنيّة أبرز إفرازات التّلاقح الذي تولّدت عنه المصطلحيّة الحاسوبية التي لها هي الأخرى دوراً في إنشاء بنوك إصطلاحية تضمّ الملايين من المصطلحات مصحوبةً بتعريفاتها وشواهدا وسياقاتها المعرفيّة.

2/ جهود اللّغويّين في ترجمة اللّسانيّات:

اتّجهت اللّسانيّات العربيّة ونحت نحواً يمزج المقولات النظريّة الغربيّة الحديثة بمقولات نظريّة النمو العربيّ، فكما يقال: "العلوم إذا اختلفت في المنهج تباينت في الهوية" (12)، وهو ما ينطبق على اللّسانيّات العربيّة وإن تلکأت خطاها على مدارج التعريب فهدفها الثّاني بعد ضبط النّص القرآني "ضبط التّحولات النّاجمة عن التّفاعل الأمميّ واللّسانيّ" (13)، الذي حقّق قصب السبق في التّنظير للّسانيّات.

تّهافت المترجمون الغرب والعرب على ترجمة اللّسانيّات منذ ظهور كتاب فرديناند دو سوسير « Cours de linguistique générale » والذي ترجم إلى أكثر من مصطلح فاق العشرين، منها: علم اللّغة، علم اللّسان، اللّغويّات، اللّسانيّات، الألسنيّة.... (14).

تطمح اللّسانيّات العربيّة إلى إثراء البحث اللّسانيّ العالمي وذلك بإنتاج معرفة لسانية عربيّة مترجمة كانت أو منتجة وإن كان المنجز العربي في مجال اللّسانيّات قليل إذا ما قورن بالمنجز الغربي "وقيام لسانيات عربيّة أو لسانيات العربيّة في المستوى العلميّ اللاّثق مرهون في بنائه التّطريّ والمنهجيّ بمدى قدرة الأبحاث اللّسانية العربيّة على التّعامل مع اللّغة العربيّة تعاملاً مباشراً. (15)

الدّرس اللّسانيّ العربيّ أحوج ما يكون إلى استيعاب التّشعّبات اللّسانية الغربيّة من خلال الانفتاح على مختلف التّصوّرات التي تعرضها المذاهب أو المدارس اللّسانية الغربيّة خاصّة في ظلّ ما تشهده من سرعة وتيرة في تناول جانب من جوانب اللّسانيّات ممّا جعلها بعيدة كلّ البعد عن اللّسانيّات العربيّة التي تأخرت في اللحاق بركب اللّسانيّات الغربيّة خاصّة بعد عولمة الدّراسات ورقمنتها، ممّا جعل الجانب التّطبيقيّ للفكر اللّسانيّ الغربيّ أكثر تطوّراً ونضجاً.

الأمر الذي يجعل من اللّسانيّات العربيّة كما قال عبد القادر الفاسي الفهري نوعاً من الخطاب اللّسانيّ الهزيل، باستثناء جهود واعدة أبرزهم البروفيسور عبد الرحمن الحاج صالح-رحمه الله-، الفاسي الفهري، مصطفى حركات، مصطفى غلفان... وغيرهم، غير أنّ هذه المجهودات القليلة لا تنفي ما قام به اللّسانيّون العرب حيث أضافوا للدّرس اللّسانيّ العربيّ وساهموا في تنمية وتطوير البحث اللّسانيّ العربيّ، وجاءت هذه الدّراسات

على نمطين الأوّل منها يتّصل بالتّراث، والثّاني منقول مباشرة عن الغرب إلى الدّرس اللّسانيّ العربيّ من خلال التّرجمة، كلّ ذلك دَعَم الدّرس اللّسانيّ العربيّ منذ زمن إبراهيم أنيس ومحمد كمال بشر، وعبد السلام المسدي وغيرهم كثير.

إلاّ أنّ ما قام به هؤلاء اللّغويّون لم يمنع من ظهور اجتهادات لسانيّة معاصرة قام بها كلّ من الفاسي الفهري، أحمد المتوكل ومصطفى غلفان زاجت بين العام والخاص من اللّسانيّات. ولقد ذكر مصطفى غلفان جملة ما قام به كلّ من الفاسي الفهري في إطار النّحو التّوليديّ، وأحمد المتوكل في إطار النّحو الوظيفيّ في كتابه اللّسانيّات العربيّة؛ إذ يذكر نقلاً عن قول أحمد المتوكل: "حاولنا في هذه المجموعة من الدّراسات أن نشارف هدفين اثنين: إغناء لسانيات اللّغة العربيّة بتقديم أوصاف وظيفيّة لظواهر نعدّها مركزيّة بالنسبة لدلاليّات وتركيبات وتداوليّات هذه اللّغة وتطعيم النّحو الوظيفيّ كلّما مسّت الحاجة إلى ذلك بمفاهيم يقتضيها الوصف الكافي لهذه الظاهرة أو تلك" (16).

أمّا عبد القادر الفاسي الفهري فكانت إسهاماته في الدّرس اللّسانيّ تهدف إلى "إبراز خصائص بنيّة الجُملة في اللّغة العربيّة من خلال محاولاته النّاجحة لتكييف فرضيّات النّحو التّوليديّ وبنّيّات اللّغة العربيّة" (17).

إذا ما أردنا التّحدث عن جهود الدكتور "مصطفى غلفان" الغني عن التعريف في السّاحة اللّغويّة وخاصّة اللّسانيّة، فإنّه من العسير - بالنسبة لي كباحثة مبتدئة - التّحدّث عنه والإمام بكلّ ما قدّمه من إضافات كثيرة للدّرس اللّسانيّ العربيّ تستدعي بذلك الإحاطة الشاملة والفحص الدّقيق لكلّ المادة العلميّة التي قدّمها للدّرس اللّسانيّ العربيّ، فكما ذكر في كتابه اللّسانيّات العربيّة فإنّ كلّ لسانيّ "قد يأخذ بأكثر من موقف دفعة واحدة، أو ينتقل من موقف إلى آخر خلال فترات حياته العلميّة. ونظراً للتّطوّرات التي عرفتها النّظريّات اللّسانيّة فقد عرف الخطاب اللّسانيّ بدوره اتّجاهات متعدّدة، الأمر الذي يجعل كلّ محاولة تستهدف ترتيب الكتابة اللّسانيّة وتصنيفها عمليّة محفوفة بكثيرٍ من الصّعوبات" (18).

يؤكد مصطفى غلفان في موضع آخر من كتابه "اللّسانيّات العربيّة" أنّ تلك الأبحاث اللّسانيّة العربيّة التي زاجت بين البُعد العام والخاص رغم قلّتها دليل كافٍ على تفنيد الرّأي القائل بضرورة البحث عن نظريّة أصيلة أو نظريّة خاصّة باللّغة العربيّة تنطلق من خصوصيّة العربيّة وتفردّها ضمن اللّغات الطّبيعيّة الأخرى. ويذكر في

نفس السّياق أنّه "بالإمكان قيام بحث لسانيّ عربيّ مُتقدّم جدّاً وفق أحدث النّظريات والنّماذج اللّسانية دون أن يتعلّق الأمر بتقليد النّماذج اللّسانية العربيّة تقليداً أعمى أو مسحٍ للغة العربيّة أو تشويهٍ لها كما يقول دعاة رفض كلّ تجديد في بحث اللغة العربيّة⁽¹⁹⁾".

يضيف بأنّ التحاليل اللّسانية الجديدة تفتح للدرس اللّسانيّ العربيّ آفاقاً واسعةً لطرح مقترحات غنيّة وبناءة وأكثر عمقاً وشُموليّةً للغة العربيّة يستمدّ آلياته النّظرية وأدواته المنهجية من اللّسانيات العامّة، وبالتالي السُّمو بالبحث في مجال اللّسانيات العربيّة يواكب التّطوّر الذي يشهده الدرس اللّسانيّ عامّة.

لمصطفى غلفان مؤلّفات كثيرة في مجال اللّسانيات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- اللّسانيات العربيّة الحديثة: دراسة نقدية تحليليّة في المصادر والأسس النّظرية والمنهجية. الصادر سنة 1998.

- اللّسانيات في الثقافة العربيّة الحديثة: حفريات في النّشأة والتّكوين، سنة 2006.

- اللّسانيات العامّة تاريخها، طبيعتها، موضوعها، مفاهيمها، عن دار الكتب الجديد المتحدّة سنة 2009.

- اللّسانيات التّوليدية من النّمودج ما قبل المعيار إلى نموذج البرنامج الأدنوي: مفاهيم وأمثلة، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

- اللّسانيات العربيّة أسئلة المنهج، عن دار ورد الأردنيّة، 2013.

إلى جانب عديد المداخلات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أيضاً: مداخلة في الندوة الدوليّة حول اللغة العربيّة والنّظريات اللّسانية الحديثة، فاس 22-23 نوفمبر 2008. وغيرها كثير.

كما كانت له أفكار لسانية ذات اتّجاه نقدي جاءت في كتابه "اللّسانيات العربيّة الحديثة"؛ فقد أتاح له الزّمن وسعة اطلاعه على الكتب، وتتّبعه الدّقيق للدراسات اللّسانية العربيّة على المزاوجة بين التّنظير والتّطبيق في مجال اللّسانيات واعتبارها مساهمة أوليّة لرصد بعض الجوانب التاريخيّة والنّظرية المتعلّقة باللّسانيات العربيّة، "وقبل أن يلج إلى استقصاء البحث اللّسانيّ العربيّ مهّد بطرح مجموعة من التّساؤلات المنهجية حول اللّسانيات العربيّة، وما يكتنفها من غموض ملحوظ وعمومية ساذجة. ومن الأسئلة المطروحة: هل هناك فعلاً لسانيات عربيّة، ما المقصود بها؟ وماهي سماتها المنهجية...؟ وقد تجلّى التّطبيق النّقدي عند

مصطفى غلفان في محاولته القيام بتصنيف للكتابات اللّسانية العربيّة منذ بدايتها الأولى إلى وقت كتابته للدراسة، وحاول أن يجعل تصنيفه مستوعباً لمختلف أطياف وتيارات هذه البحوث اللّسانية⁽²⁰⁾.

3/ اللّسانيّات والترجمة:

إذا ما رجعنا إلى رؤية عبد القادر الفاسي الفهري للمصطلح اللّسانيّ العربيّ؛ الذي يمثّل بؤرة اهتمام اللّسانيّ والمصطلحي خاصّة فإنّه يرى بأنّ المصطلح "يتّجه إلى خارج اللّغة العربيّة أي إلى الترجمة والتّعريب أكثر ممّا يتّجه إلى التّوليد من الدّاخل"⁽²¹⁾، وأرجع ذلك إلى الفوضى التي يعيشها المصطلح اللّسانيّ في الوطن العربيّ التّاج⁽²²⁾:

- تعدّد المقابلات العربيّة للمصطلح الأجنبي الواحد، اقتراح مقابلات غير واردة ولا تؤدّي المعنى، اختلاف مدلول المصطلح الواحد من مدرسة لسانيّة إلى أخرى، تداخل القطاعات المعرفيّة، تعدّد الألفاظ للمفهوم الواحد أو مفاهيم متشابهة.

نشأت اللّسانيّات العربيّة مرتبطة باللّسانيّات البنيويّة التي أترحت للتّفكير اللّسانيّ، وقد أذى التّسارع في ترجمة اللّسانيّات الغربيّة إلى وجود كم مصطلحيّ هائل نتج عنه صعوبة تلقّي اللّسانيّات وظهور "المصطلح اللّسانيّ المترجم" الذي يقصد به "المصطلح الذي دخل إلى الدّرس اللّسانيّ العربيّ عن طريق الترجمة باعتبارها نقلاً للمفاهيم المستجدة على ساحة اللّسانيّات خلال القرن العشرين"⁽²³⁾، فكما قال أحمد مختار عمر فإذا كانت مصطلحات العلوم تعاني من مشكلة التّعريب، فإنّ المصطلح اللّسانيّ وبدون منازع يعاني من مشكلة التّوحيد⁽²⁴⁾ وذلك راجع إلى الترجمة التي أصبحت توازي منزلة العلوم الأخرى من حيث الأهميّة.

إذا طرحنا تساؤلاً هنا عن علاقة المصطلح اللّسانيّ بالترجمة؟ فإنّنا سنقول مبدئياً أنّ جودة المصطلح اللّسانيّ واختياره يسهمان في جودة الترجمة وبالتالي فهم اللّسانيّات واللّحاق بالركب المعرفيّ، يقول عبد السلام المسدي: "مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفيّة وعنوان ما يميّز به كلّ واحد عما سواه وليس من مسلك يتوسّل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية"⁽²⁵⁾.

ساعدت الترجمة العرب على استيعاب المكوّنات الحضاريّة الأجنبيّة خاصّة اللّسانيّة منها وطبعوها بميسمهم 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 الحضاريّ العربيّ. ولا أحد ينكر أنّ النهضة العربيّة الحديثة قامت على ترجمة المكونات الثقافيّة والعلميّة والحضاريّة الغربيّة عن طريق الإرساليات والمثاقفة والتأثر والأقلمة والاستنبات" (26).

لا ضير أن نشير إلى أنّ الترجمة تواجهها بعض التّحدّيات باعتبارها قضية جوهريّة وأبرزها: ما تواجهه اليوم من استغلال للتكنولوجيا والإعلام الآلي لإنجاز ترجمات آليّة تبتعد كلّ البعد عن روح الترجمة على حدّ تعبير الأستاذ الطيّب بودريال-أستاذ بجامعة باتنة الجزائر-.

أمّا إذا عدنا إلى نظريّات الترجمة وتطوّرها فنجدها قد ارتبطت تاريخيّاً وتطوّرت بتطوّر علم اللّسانيّات واللّسانيّات التطبيقية وغيرها، ممّا أدّى إلى ظهور مواقف نظريّة وفلسفيّة تتعلّق بعلاقة دراسات ونظريّة الترجمة بالحقول اللّسانية على الخصوص ويرى فاسيلسكو تسيفيتس (2003) أنّ: "نظريّة الترجمة مرّت منذ نشأتها إلى يومنا هذا بثلاثة مراحل: المرحلة ما قبل اللّسانيّات التي ظلّت حتّى مطلع القرن العشرين، تميّزت بمقاربة لغويّة وفلسفيّة قام بها المترجمون لأجل تعميق معرفتهم بعملهم، وتلتها المرحلة اللّسانية ودامت حتّى السّتينيات من القرن الماضي وركّز فيها الدّارسون على التحليل العلميّ للظاهرة الترجميّة، لتأتي بعدها المرحلة ما بعد اللّسانية التي ابتدأت منذ سبعينيات القرن الماضي..." (27).

لا يفوتنا المقام أن نشير إلى أنّ للمجامع العربيّة جهوداً جبّارة في تنشيط حركة الترجمة وكذا التعريب في العصر الحديث منها مجمع اللغة العربيّة بدمشق والقاهرة والأردن، واتّحاد المجامع اللّغويّة، ومكتب تنسيق التعريب بالرباط، والمركز العربيّ للتعريب والترجمة بدمشق، ومعهد الخرطوم الدوليّ للغة العربيّة، وكذا المؤسسات التعليميّة والمعاهد، كلّها ساهمت بقدر كبير ووفير في تنشيط ورقيّ حركة الترجمة.

4/ اللّسانيّات الحاسوبية والترجمة الآليّة:

اللّسانيّات ليست وليدة الأفكار الحاسوبية بل هي فكرة سبقت التطوّرات التكنولوجيّة، ثمّ ما فتئت أصبحت أمراً ضروريّاً جزاء الاحتياجات الإلكترونيّة التي لحقت كلّ العلوم، ولا مجال لنفي أو تفنيد أنّ الدّراسة اللّغويّة أسبق من الدّراسات الآليّة، غير ما يلاحظ منذ القديم ارتباطها- الدّراسات اللّغويّة- بالرياضيات منذ زمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، إلّا أنّها لم تظهر للوجود بصفة نهائيّة حتّى ارتبطت السبرنيطيقا بالدّرس اللّسانيّ،

وبعد أربعينيات القرن التاسع عشر ظهرت المشاريع اللّسانية الآليّة بشكلٍ بارزٍ في أعمال هايس (D.G.Hays)، ثمّ إينجف (V.Yngve) إلى جانب المؤتمرات التي انعقدت والخاصّة بالترجمات الآليّة منذ أكتوبر 1956.

أ/ مصطلح اللّسانيّات الحاسوبية:

أفرزت طبيعة العلاقة بين اللّغة والحاسوب حقلاً علمياً مخصوصاً ينهض على دراستها وتحليلها يدعى "علم اللّسانيّات الحاسوبي" (28)؛ وكانت الغاية الأساسيّة من ذلك بناء نموذج لغويّ آليّ بإمكانه القيام بالعمليات نفسها التي يقوم عليها الدّهن البشريّ في تركيب اللّغة وفهمها وتحليلها.

اللّسانيّات الحاسوبية من المباحث التي عرفت تطوّراً في الآونة الأخيرة، و"ميدان تتلاقى فيه علوم الحاسوب وعلوم اللّسان" (29) منذ أن تكرّس العمل على ترقية استعمال اللّغة العربيّة وتطوير تدريسها بالاستعانة بالتكنولوجيا اللّغوية*، فمعالجة اللّغة حاسوبياً أصبحت اليوم أمراً لا غنى عنه ولا مفر منه، خاصّة وأنّ استثمار الدّراسة الحاسوبية والمعلوماتيّة يحقّق نتائج كبيرة للّغة العربيّة في مجالاتها المختلفة وخاصّة في مستواها المعجمي؛ حيث بدأ بالبروز بوصفه علماً مستقلاً وفرعاً من فروع علم اللّغة الحاسوبيّ يطلق عليه علم المعجم الحاسوبي (Machine Readable Dictionary)، وشهدت الصّناعة المعجميّة ظهور ما يسمى بالمعاجم الحاسوبية أو الآليّة، وبظهورها بدأت الصّناعة المعجميّة تتحوّل من صناعة تقليديّة ورقية إلى صناعة معجميّة آليّة أو إلكترونيّة.

نستحضر هنا تساؤلاً طرحه الأستاذ عبد الرحمان الحاج صالح-رحمه الله- في مجال الصّناعة المعجميّة؛ إذ يُورد أنّه: "منذ عشرات السنين كنت أتساءل باستمرار لماذا يقلّد العرب في عصرنا الغربيّين في كلّ شيء- بدون تمحيص غالباً- إلّا في ميدان واحد هو صناعة المعاجم ووضع المصطلحات؟" (30).

تحدّدت ملامح اللّسانيّات الحاسوبية المتمثّلة في تلاقي جهازين مفهومين حديثين نوعاً ما هما: اللّسانيّات في تطوّرها المتزايد، والعلوم المنطقيّة الرياضيّة في رؤيتها الصوريّة في أوّل مؤتمر دوليّ يقام بشأنها سنة 1965 وجاء فيه أنّ اللّسانيّات الحاسوبية: "علم جديد تتقاطع فيه اللّسانيّات مع جهاز صوريّ تفرزه العلوم المنطقيّة الرياضيّة ويخضع للقيود التي تفرضها الآلات المعدّة للمعالجة الآليّة للمعلومة، ويؤدّي البحث في هذا المجال إلى إنشاء نموذج خوارزمي" (31).

أصبحت اليوم معالجة اللّغة العربيّة تدرس ضمن اللّسانيّات الحاسوبية؛ هذا الحقل الذي تمتزج فيه اللّسانيّات بالمعلوماتية، وقد نحى عبد الرحمان الحاج صالح هذا المنحى في دلالة مصطلح اللّسانيّات الحاسوبية حيث يقول: "إنّ الدّراسات والبحوث العلميّة في اللّسانيّات الرتابة (الحاسوبية) ازدهرت في الوطن العربيّ في هذه الآونة الأخيرة، وتكاثر إلى حدّ ما الباحثون في هذا الميدان الذي تتلاقى فيه علوم الحاسوب وعلوم اللّسان، وهو ميدان علميّ وتطبيقيّ واسع جدّاً كما هو معروف إذ يشمل التطبيقات الكثيرة كالترجمة الآليّة، والإصلاح الآليّ للأخطاء المطبعية، وتعليم اللّغات بالحاسوب..(32).

يرجع السّبب في ذلك إلى أنّ اللّغة والحاسوب أصبحا صنوين لا يفترقان، وشهدت اللّسانيّات الحاسوبية العربيّة تطوّرات ملحوظة، ولا شكّ أنّ محاولات تطويع العربيّة للحاسوب أو تطويع الحاسوب للعربيّة قد فتحت آفاقاً جديدة للدرس اللّسانيّ العربيّ بعدما كانت الهيمنة أجنبية.

برز علم المعجم الحاسوبيّ كمجال له موضوعه ومجاله الخاص، وعقدت له مؤتمرات وندوات (33) عديدة، وقدمت في ذلك بحوث واجتهادات كثيرة عاجلت ماهيّة المعاجم الإلكترونيّة وكيفية بنائها ووظائفها، فصناعة المعاجم العربيّة تتطوّر باستمرار. وقد تمّ تحقيق منجزات مهمّة بفضل أكبر اللّغويّين والمعجميّين خاصّة في الوافد اللّسانيّ الحديث المتمثّل في اللّسانيّات الحاسوبية (34) حتّى قيض الله من عمّ فائدة استخدام الحاسوب على العلوم العربيّة.

ب/ مكوّنات اللّسانيّات الحاسوبية:

للّسانيّات الحاسوبية مكوّنان متكاملان: مكّون نظريّ يعنى بـ: "قضايا في اللّسانيّات النّظرية تتناول النّظريّات الصوريّة للمعرفة اللّغويّة التي يحتاج إليها الإنسان لتوليد اللّغة وفهمها" (35)، إلى جانب ذلك يعنى بإيجاد حلول للمشكلات اللّغويّة كالترجمة الآليّة من لغة إلى أخرى وذلك بالبحث عن كيفية عمل الدّماغ الإلكترونيّ كلّها (36)، أمّا المكوّن التطبيقيّ فيهتم "بالتّأثير العمليّ لنمذجة الاستعمال الإنسانيّ للّغة، وهو ما يهدف إلى إنتاج برامج ذات معرفة باللّغة والإنسانيّة، وهذه البرامج ممّا تشتدّ الحاجة إليها لتحسين التّفاعل بين الإنسان والآلة؛ إذ إنّ العقبة الأساسيّة في طريق هذا التّفاعل بين الإنسان والآلة؛ إذ إنّ العقبة الأساسيّة بين الإنسان والحاسوب إنّما هو عقبة التواصل" (37)؛ فكما أنّ اللّغة هي تجسيد

للنشاط الإنسانيّ الذهنيّ فكذلك الحاسوب اليوم يتّجه نحو محاكاة بعض وظائف الإنسان وقدراته الذهنيّة لذلك كان من المنطقيّ بل من الحتميّ أن تلتقي اللّغة والحاسوب.

كان من نتائج هذا التفاعل ظهور حملة من التّطبيقات اللّغويّة الحاسوبية ويتمثّل هدفها الأساسي في: "تقييس الدّماغ البشريّ لسانيّاً، وذلك في محاولة لاستكشاف القدرة المعجميّة عند الفرد العربيّ، وتقعيد إنتاجيّة هذا المستوى معلوماتيّاً بمساعدة الحاسوب"⁽³⁸⁾. لقد أصبحت اللّسانيّات الحاسوبية العربيّة تنمو وتتطوّر بتطوّر الاهتمام بحوسبة التّراث العربيّ، فهي تدور في محورين مهمّين: أولهما يُعنى بمجال المعجم وحوسبته ومقارنته باللّغات الأخرى، نتج عن ذلك قسمين:

أ/ معجم إفراديّ أو ما يعرف بالمعجم الحوسّب ويشتمل على معاني المفردات العربيّة باللّغة نفسها، إذ عمد أصحاب هذا النوع إلى تحويل المعاجم اللّغويّة قديمها وحديثها إلى نسخ إلكترونيّة لتسهيل قراءتها والاحتفاظ بها.

ب/ معجم ثنائيّ أو تركيبيّ يعتمد على نظام محوسّب يسعى إلى وضع مقابل للألفاظ العربيّة أو الوحدات المعجميّة باللّغات الأجنبية، ويعنى هذا النوع بمجالات تحفظ التّراث العربيّ ومصادره اللّغويّة، إضافة إلى حفظ المؤلّفات المعاصرة ونصوصها وإجراء عمليّة البحث والاسترجاع عليها⁽³⁹⁾.

تعدّ حوسبة المعجم - كفرع من فروع اللّسانيّات الحاسوبية - من أهمّ مجالات علم الحاسوب وأكثرها تلبيةً للمتطلّبات العلميّة والثّقافيّة خاصّة في الدول المتقدّمة في العالم المعاصر، فقد شكّلت نظريّة المعلوماتيّة ولاسيما الحوسبة تحدّيّاً معرفيّاً بالنسبة للّغة، فقد تنبّه اللّغويّون العرب إلى ضرورة العناية باللّغة العربيّة والتّنبّه إلى ما يحدق باللّغة من مخاطر فيما يفرضه العصر من تحدّيات، ورأوا أنّ تحديث اللّغة العربيّة يستدعي استخدام المعاجم الجديدة والمعاصرة وذلك بالاستفادة من مبتكرات الحضارة وعلومها التي تخطو خطوات سريعة ولاسيما في مجال تطوير المعاجم العامّة والخاصّة.

اللّغة في بنية التّموذج التّواصلّي التّقليديّ - قبل مرحلة تكنولوجيا المعلومات - كان لها وجود في ثلاثة مستويات: الوجود الذهنيّ، الوجود التّداوليّ من خلال النصّ المنطوق والمكتوب، فلم يكن للّغة قبل بزوغ الزّمن الرقميّ وزمن الحوسبة والمعالجة الآليّة للمعلومات وجود خارج هذين البعدين الكبيرين: البعد الذهنيّ، والبعد التّداوليّ الحسّي، لكن مع بزوغ زمن الحوسبة والمعالجة الآليّة وزمن الوعي بفنّ التّحكّم في الأنظمة المعقّدة والفائقة

التّعقيد حدث للغة بعدّ وجوديّ جديد، كان سبباً في ظهور قضيّة هندسة اللغة وحوسبة المعرفة بكلّ أصولها وتوابعها ولوازمها وتعيّقاتها التي تعرفها مجتمعات اليوم⁽⁴⁰⁾.

اللغة بذلك استأنفت في هذا الطّور الوجوديّ الجديد مرحلة جديدة من عمرها أساسه ومحركه أنّ العالم وجد نفسه أمام ضرورة غير مسبقة "تتمثّل في ضرورة استنساخ النّظام الفدّ والتّسيج المعرفيّ الإدراكيّ الفريد الذي يُؤسّس اللغة في ذهن المتكلّم بأدوات الدّكاء الطّبيعيّ؛ استنساخ وإعادة إنتاج صور صناعيّة منه تكون قادرة على التّعامل مع الفكر واللّغة والوعي والمشاعر إنتاجاً وتلقياً... على نحو يحاكي ما يصنعه الدّكاء الطّبيعي⁽⁴¹⁾.

بناءً على ذلك فحوسبة اللّغة لا تقتصر فقط على دراسة موضوع جديد فقط بل على الطريقة التي صنّفت عليها الدّراسة العلميّة ويقصد هنا أنّ حوسبة اللّغة بصفة عامّة لا تقتصر على موضوعات جديدة، بل إنّ جلّ الدّراسات التقليديّة نستطيع دراستها في ضوء اللّسانيّات الحاسوبية، وذلك من خلال برامج مشتملة على جانب نظريّ وآخر عمليّ تطبيقيّ يكلف به باحث يمتلك المعلومات التّطبيقيّة المتعلّقة بالحوسبة، فحينما يتمكّن اللّسانيّ الحاسوبيّ من تطويع الحاسوب لخدمة اللغة العربيّة حينها فقط تظهر جلياً ثمرات حوسبة اللغة وتذوّق ثمرة الاستفادة من اللّسانيّات الحاسوبية.

-إدراك الأسس العلميّة والمعرفيّة للموضوع أو المشروع المقترح وتوقع آفاقه المستقبلية، والمقصود من الإضافة ليس الإتيان بالجديد الذي يعدّ سبّقاً علمياً خالصاً، وإنّما قد تعني لمّ شتات المعارف الموجودة وإعادة تنظيمها وصياغتها صياغة جديدة أو تحديد ميادين تطبيق تعود بالفائدة والتّنفّع على الفرد والجماعة من ناحية من النّواحي⁽⁴²⁾.

يمكن أن نقول في مجمل حديثنا عن اللّسانيّات الحاسوبية بأنّها خلقت طفرة علميّة وفكريّة تواصلية عظيمة كان من ثمارها تسريع البحث العلميّ و الدّراسة الموضوعيّة المرتبطة بذاكرة الحاسب، ممّا يجعل من ضبط الظواهر العلميّة واللّغويّة و المقارنة أمراً ممكناً و متّاحاً، ولو أنّ المجال لا يزال مفتوحاً أمام تطوير هذا العلم لإنتاج حاسب لديه القدرة على تأديّة مهام تحاكي العقل البشريّ من حيث إنتاج اللغة وتقييس الدّماغ البشريّ لسانياً، وذلك في محاولة لاستكشاف القدرة المعجميّة عند الفرد العربيّ، وتعيد إنتاجيّة هذا المستوى معلوماتياً بمساعدة الحاسوب.

5/ الترجمة الآليّة من حيث المفهوم والنشأة:

نظراً للاهتمام المتزايد بمسألة الترجمة ودورها في نقل العلوم والمعارف كوسيلة للتواصل وتفاهم الأمم وتعاضدها علمياً تزامناً مع العصرنة والرقمنة التي لحقت كلّ جوانب العلم والمعرفة، فقد حاول اللّغويّون اللّحاق بالركب المعرفيّ الغربيّ الذي تسارعت خطاه نحو العلوم بوتيرة سريعة عجز عن اللّحاق بركبها اللّسانيّون العرب، فظهرت في سماء الدّراسات اللّغويّة واللّسانيّة باستعمال الآلة مواكبة للتطوّر التكنولوجيّ الذي يشهده العالم في شتى العلوم والمعرفة ما يسمى بالترجمة الآليّة « Machine translation ».

ظهرت الترجمة الآليّة "أول الأمر في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وأوّل نظام هو الآن موجود في هارفرد بوصفه قطعة من شاهد تاريخيّ لنقلة تاريخيّة مفاجئة ومهمّة في مجال البحث" (43). ولقد انتشرت التّطبيقات الآليّة وصاغت تكنولوجياً خاصّة سعت من خلالها إلى تطبيق اللّسانيّات والتّقنيّات الحاسوبية في صورة العديد من المنتجات لتشمل إلى جانب الفهرسة الآليّة والتّليخيص الترجمة الآليّة (44).

إذا قلنا الترجمة عامّة فإنّ ذلك يستدعي وجود المعاجم والمصطلحات كركيزة رئيسة لها تعتمد عليهما أثناء القيام بعملية الترجمة في أيّ مجال من مجالات العلوم، كما تكون الذّخيرة اللّغويّة والإحصاءات العمليّة عليها جزءاً مهمّاً من مرتكزات الترجمة الآليّة؛ ذلك أنّ حوسبة المعاجم إلى جانب ذخيرة لغويّة متعدّدة اللّغات من أهمّ خطوات تطوير الترجمة الآليّة.

أمّا عن واقع الترجمة الآليّة فهناك "الآن ما يقرب من 1000 برنامج ترجمة آليّة (خاصّة للّغات الأوروبيّة) في السّوق رغم أنّ نوعيّتها ليست جيّدة بشكل عام لكنّ الطلب عليها عال جدّاً. وقد زادت الأنترنت من الحاجة إلى الترجمة الآليّة وهي كذلك وسيلة سهلة لتسليم المادة المترجمة إلى من يحتاجها. وسيشهد المستقبل تكاملاً بين عمل المترجمين من البشر والترجمة الآليّة حيث تحتاج الترجمة الآليّة إلى مترجمين أكفّاء 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 اللّغويّ الحاسوبيّ والذي يساهم إسهاماً في تطوّر الترجمة الآليّة سواء في اللّسانيّات العربيّة أو حتّى في مجال حوسبة المعاجم؛ الذي يعدّ من رهانات تطوّر اللّغة العربيّة في مجال الصّناعة المعجميّة العربيّة، فقد "اقتحم العرب مجال الإحصاء اللّغويّ الحاسوبيّ منذ السّبعينيّات، وعقدت المؤتمرات والندوات العالميّة والعربيّة، كان من أهمّها المؤتمر الثّاني حول

اللّغويّات الحاسوبية العربيّة الذي عقد بالكويت عام 1989، وسبقه الملتقى الرّابع للّسانيّات العربيّة والإعلاميّة بتونس الذي ناقش بحثاً مثل: (46)

1-تدريس العربيّة لغير الناطقين بها بواسطة الكمبيوتر.

2-نظام اشتقاق الكلمة العربيّة بالحاسب.

3-المعالجة الآليّة للكلمات والنّص في الأعمال المصطلحيّة.

4-نظام اشتقاق الكلمة العربيّة بالحاسب.

5-المعالجة الآليّة لأوزان الشّعْر.

صفوة القول أنّ جهود اللّغويّين قديماً وحديثاً قد مهّدت الطّريق لظهور الاتجاهات اللّسانية الحديثة في اللّسانيّات العربيّة، ساعدت على ذلك في العصر الحديث التّرجمة والترجمة الآليّة التي تعدّ فرعاً من فروع اللّسانيّات الحاسوبية التي تتمثّل غايتها الأساسيّة في بناء نموذج لغويّ آليّ بإمكانه القيام بالعمليات نفسها التي يقوم عليها الدّهن البشريّ في تركيب اللّغة وفهمها وتحليلها.

قائمة الهوامش:

- 1- أحمد محمّد قدور، مبادئ اللّسانيّات، طبعة مزيدة منقحة، ط3، دار الفكر، دمشق، برامكة، 2008، ص 10.
- 2- أحمد محمّد قدور، "اللّسانيّات والمصطلح"، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، دمشق، المجلّد 81، ج4، ص 3.
- 3- ينظر أحمد مطلوب، بحوث مصطلحيّة، منشورات المجمع العلمي، مطبعة المجمع، 2006، ص 169.
- 4- المرجع نفسه، ص 170.
- 5- أحمد محمّد قدور، مبادئ اللّسانيّات، مرجع سابق، ص 09.
- 6- حسن حمزة، "الترجمة وتطوير العربيّة: الوجه والقفا دراسات مجلّة تبين، العدد 6، حريف 2013، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، نوفمبر، الدوحة، قطر، 2013، ص 10.
- 7- وليد حمارنة، الترجمة وإشكالات المثاقفة (2)، منتدى العلاقات العربيّة والدوليّة، ط 1، دار الكتب القطريّة، 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 السّلام المسدي، اللّسانيّات وأُسُسها المعرفيّة، أوت، الدّار التونسيّة للنّشر، تونس، 1986، ص 41.
- 13- هيثم سرحان، آفاق اللّسانيّات دراسات - مراجعات - شهادات تكريمًا للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة للنّشر، بيروت، لبنان، 2011، ص 09.
- 14- عبد السّلام المسدي، قاموس اللّسانيّات عربي-فرنسي، فرنسي-عربي، مع مقدّمة في علم المصطلح، الدّار العربيّة للكتاب، تونس، 1984، ص 56.
- 15- مصطفى غلفان، اللّسانيّات العربيّة، أسئلة المنهج، ط1، دار ورد الأردنيّة للنّشر والتّوزيع، 2013، ص 08.
- 16- المرجع نفسه، ص 34.
- 17- المرجع نفسه، ص 36.

- 18- مصطفى غلفان، اللّسانيّات العربيّة الحديثة دراسة نقدية تحليليّة في الأسس النّظرية والمنهجية، منشورات كلّية الآداب، عين الشّق، الدّار البيضاء، 1998، ص 86-87.
- 19- مصطفى غلفان، اللّسانيّات العربيّة أسئلة المنهج، مرجع سابق، ص 38.
- 20- مبروك بركات، نحو نقد عربيّ مؤسّس-جهود مصطفى غلفان نموذجاً-، مجلّة الذاكرة، ع 02، 2013، جامعة قاصدي مرباح- ورقلة- الجزائر.
- 21- أحمد مطلوب، بحوث مصطلحيّة، مرجع سابق، ص 177.
- 22- ينظر المرجع نفسه، ص 177-178.
- 23- يوسف مقران، المصطلح اللّسانيّ المترجم: مدخل نظريّ إلى المصطلحيّات، دار رسلان، دمشق، 2009، ص 151.
- 24- أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللّغة الحديث، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 1995، ص 23.
- 25- عبد السّلام المسدي، قاموس اللّسانيّات عربي-فرنسي، فرنسي-عربي، مرجع سابق، ص 11.
- 26- الطيّب بودريال، "الترجمة والأفق العالميّ الجديد"، المؤتمر الدوليّ المحكم الأول لقسم اللّغة الانجليزية وآدابها، الأدب واللّغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017. جامعة الطّفيلة التّقنيّة، الأردن، ص 100.
- 27- أنفال محمّد زباديّة، "دراسات في الترجمة"، المؤتمر الدوليّ المحكم الأول لقسم اللّغة الانجليزية وآدابها، الأدب واللّغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017. جامعة الطّفيلة التّقنيّة، الأردن، ص 135.
- 28- يستخدم هذا المصطلح عند العرب مقابلاً للمصطلح الفرنسيّ (linguistique Informatique)، والمصطلح الانجليزيّ (Computational Linguistique).
- 29- عبد الرحمان الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، موفم للنّشر 2007، ص 230-232.
- * يراجع المرجع نفسه، ص 265-289.
- 30- عبد الرحمان الحاج صالح، المعجم العربيّ والاستعمال الحقيقيّ للّغة العربيّة، المرجع نفسه، ص 139.
- * نسبة إلى محمّد بن موسى الخوارزمي (ق 8هـ) مؤسّس المنهج الرّياضيّ لحلّ المسائل.
- 31- رضا بابا أحمد، "اللّسانيّات الحاسوبية: مشكل المصطلح والترجمة"، جمعيّة الترجمة العربيّة وحوار الثقافات، عديدة، من الموقع الالكتروني: www.atida.org، ص 2.

- 32- عبد الرحمان الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيات العربيّة، مرجع سابق، ص 230.
- 33- دوكوريماسيري، "الحوسبة اللّغويّة ومشكلات تعليم اللّغة العربيّة"، مجلّة المدينة العالميّة لعلوم اللّغة، ماليزيا، المجلّد 1، العدد 66. 2010-2013.
- 34- إنّ البّحث في اللّسانيات الحاسوبية اتّخذ شكّله الرّسمي الأكاديمي عام 1954 في جامعة جورج تاون، وقد اتّخذ هذا العمل طابع الترجمة الآليّة من اللّغات الأخرى إلى اللّغة الانجليزية، ثمّ أخذت معالمة تتبلور وتتشكّل، ودعائمه تترسّخ بعقد المتلقيات والتّدوات وإصدار المجلّات. ينظر: مازن الوعر، دراسات لسانيّة تطبيقية، ط1، دار طلاس، دمشق، 1989، ص 325.
- 35- نهاد الموسى، العربيّة نحو توصيف جديد في ضوء اللّسانيات الحاسوبية، ط1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، 2000، ص 54.
- 36- مازن الوعر، دراسات لسانيّة تطبيقية، مرجع سابق، ص 317.
- 37- نهاد الموسى، العربيّة نحو توصيف جديد في ضوء اللّسانيات الحاسوبية، مرجع سابق، ص 13.
- 38- عمر محمّد أبو نّوّاس، "نحو معجم مفهرس للمصطلحات العربيّة الموحّدة في ضوء اللّسانيات الحاسوبية ومشروع الدّخيرة العربيّة"، مجلّة الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة، يونيو 2013، ع1، ص 08.
- 39- المرجع نفسه، ص 12.
- 40- أحمد حابس، "حوسبة المعجم العربيّ: ضرورة علميّة وثقافيّة (رؤيّة تحليليّة من خلال مشروع الدّخيرة العربيّة)"، مجلّة المجمع الجزائريّ للّغة العربيّة، العدد الرّابع، السّنة الثّانيّة، ديسمبر 2006، ص 67-68.
- 41- رشيد بومزيان، "حوسبة اللّغة العربيّة في زمن الأنترنت"، ندوة اللّغة العربيّة في عالم متغيّر، الدوحة، يوم 2014/12/20.
- 42- بشير ابرير، "الدّخيرة العربيّة مشروع علميّ حضاريّ"، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، العدد 4، السّنة الثّانيّة، ديسمبر 2006، ص 35-36.
- 43- عائدة حوشي، "رهانات الترجمة الآليّة في ظلّ اللّسانيات الحاسوبية، المؤتمر الدوليّ المحكم الأوّل لقسم اللّغة الانجليزية وآدابها، الأدب واللّغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017. جامعة الطّفيلة التّقنيّة، الأردن، ص 05.
- 44- سناء منعم، اللّسانيات الحاسوبية والترجمة الآليّة - بعض الثّوابت النّظريّة والإجرائيّة، منشورات مختبر العلوم المعرفيّة، ط1، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2001، ص 99.

45- محمد زكي خضر، "اللغة العربية والترجمة الآلية: المشاكل والحلول"، مؤتمر التعريب الحادي عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عمان، 12-16/10/2018، 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 مزيّدة ومنقّحة، 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 المجمع العلمي، مطبعة المجمع، 2006.
- 4/ سناء منعم، اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية - بعض الثوابت النظرية والإجرائية، منشورات مختبر العلوم المعرفية، ط1، عالم الكتب الحديثة، الأردن، 2001.
- 5/ عبد الرحمان 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/ مازن النور، دراسات لسانية تطبيقية، ط1، دار طلاس، دمشق، 1989.
- 9/ مصطفى غلفان، اللسانيات العربية دراسة نقدية تحليلية في الأسس النظرية والمنهجية، منشورات كلية الآداب، عين الشق الدار البيضاء، 1998.
- 10/ مصطفى غلفان، اللسانيات العربية، أسئلة المنهج، ط1، دار ورد الأردنية 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 تكريمًا للأستاذ الدكتور نهاد الموسى، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، لبنان، 2011.
- 13/ وليد حمارة، الترجمة واشكالها الثقافية (2)، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط1، دار الكتب القطرية، 2016.

14/ يوسف مقران، المصطلح اللساني المترجم: مدخل نظري إلى المصطلحات، دار رسلان، دمشق، 2009.

الدوريات والمجلات:

1/ أحمد حابس، "حوسبة المعجم العربي: ضرورة علمية وثقافية (رؤية تحليلية من خلال مشروع الذخيرة العربية)، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، العدد الرابع، السنة الثانية، ديسمبر، 2006.

2/ أحمد حمد قدور، ' اللسانيات والمصطلح"، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد 81، ج4.

3/ أنفال محمد زيايدة، "دراسات في الترجمة"، المؤتمر الدولي المحكم الأول لقسم اللغة الإنجليزية وآدابها، 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 حمزة، " الترجمة وتطوير العربية: الوجه والقفا دراسات مجلة تبين، العدد 6، خريف 2013، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، نوفمبر، الدوحة، قطر، 2013.

6/ دوكوريماسيري، " الحوسبة اللغوية ومشكلات تعليم اللغة العربية"، مجلّة 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، " للسانيات الحاسوبية: مشكل المصطلح والترجمة"، جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات، عديدة/ من الموقع الإلكتروني، www.atida.org.

9/ الطيب بودريالة، " الترجمة والأفق العالمي الجديد"، المؤتمر الدولي المحكم الأول لقسم اللغة الإنجليزية وآدابها، الأدب واللغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017، الأردن.

10/ عابدة حوشي، " رهانات الترجمة الآلية في ظل اللسانيات الحاسوبية"، المؤتمر الدولي المحكم الأول لقسم اللغة الإنجليزية وآدابها، الأدب واللغة والترجمة، من 2-4 آيار 2017، الأردن.

11/ عمر محمد أبو نواس، " نحو معجم مفرس للمصطلحات العربية الموحدة في ضوء اللسانيات الحاسوبية ومشروع الذخيرة العربية"، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ع1، يونيو، 2013.

12/ محمد زكي خضر، " 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 خميسستي 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. كرايس 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 المتلقي، وجعله يقتنع وينخرط فيما يرمي إليه الخطيب، خاصة إذ تعلق الأمر بالخطاب الديني، حيث أصبحت المساجد أماكن للتعبة، وهي مطالبة بإنتاج نوع معين من المؤمنين، المقتنعين بالمرجعية الوطنية، إذ يعتبر الإمام الوسيط بين تلك المرجعية، والمتلقي، 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 قادرا على التواصل معهم، أو التعبير عن واقعهم المعاش، وأصبح الخطاب المسجدي، غارقا في كثير من الروتين، أو لنقل نوع من الاجترار، دون القدرة على التحيين، فالخطاب المسجدي، فقد تأثيره لدى الجيل الثالث من حيث المبنى، والمعنى أيضا، طارحا مسألة البحث عن البديل، أو عن مرجعيات أخرى أكثر قدرة على تضمين المسجد بخطاب يعكس الدور الكبير الذي يلعبه كمؤسسة تربية 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 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 المترددين على مؤسسته، من أجل الاستماع إليه، والحصول على المعرفة الدينية، وتقوية علاقتهم بالسما. إذا فالإمام ومن خلال الدروس والخطب التي يقدمها داخل المسجد، فهو الموجه، والمكون، والمربي، 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، شكلا ومضمونا، هذه الصورة ربما يحملها كبار السن حول الإمام، أو الخطيب، لكن تعدد وتنوع جمهور المسجد، أدى إلى بداية ظهور نوع من المسائلة، للإمام، وطرح لأول مرة سؤال، هل كل ما يقدمه لنا الخطيب، هو صحيح؟ وهل هو حقا الطريق الوحيد للتواصل مع الله؟ وهل لله 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

يتمثل الشباب المثقف للخطاب المسجدي؟ 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 والمعرفي، الا واصبحنا اكثر ميلا للنقد والتمحيص والمسائلة، اذا ان المثقف هو شخص يميل الى الشك، وعدم الاستسلام للواقع، حتى مع تلك المؤسسات التي تحيطها هالة من التقديس، كالمساجد والخطاب المسجدي، 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 أصبح غير قادر على التواصل مع الخطيب وغير مقتنع بخطابه.

الفرضيات:

- المستوى الثقافي للشباب يجعله يفاضل بين المساجد من خلال نوعية الخطاب والخطيب.
- فشل الخطيب لغويا وعدم قدرته على تحيين خطابه يؤدي الى نفور المتلقي والتشكيك في قدراته.
- السرد اثناء خطبة الجمعة ادى الى صعوبة التواصل والتفاعل بين الخطيب والمتلقي المثقف.

تحديد المفاهيم:

من الضرورة بمكان وضع داخل هذه الدراسة تعريف للمصطلحات التي تحويها وذلك من أجل الوقوف على معانيها بدقة، إذ اقتضت الضرورة المعرفية وخاصة الفلسفية منها أن ولوج أية 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 المحرك الأساسي للمادة العلمية والمعرفية والفنية، بل والحامل لهذه المادة أيضا، إن هذه الخصوصية التي تميز المفهوم تجعلنا نتعامل معه بحرص شديد، فهو يملك حمولة فكرية وثقافية تجعل منه إنتاجا تاريخيا لا يتعالى على الزمان والمكان. بل هو يقوم داخل شبكة من العلاقات الفكرية ويتغذى عليها. والمفهوم هو أعلى درجة لتحصيل المعرفة النظرية والعلمية لإنجاح الإنسان في هذا الكون، لأن المفهوم منظم للحدس وللإحساس.(2)

أ- الشباب المثقف (إجرائيا):

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 اليومية 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 عليا ويصنفون من النخبة التي لها وزنها وأثرها في التغيير في المجتمع. ولا يكون هذا إلا بالتمحيص والتحليل والنقد.

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 المتلقي بواسطة قناة، مع الأخذ 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 المتلقي الفعالة بشأن اختيار مواضيع الخطب، واستشارة الخطيب وتقديم 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 تفكيكه إلى الخطاب والمسجد، وإن كانا متلازمين بحكم أنّ 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 يتخاطبان"، وإن كان يدلّ معنى الخطاب عند العرب أنّه

الكلام، ولكن من ناحية أخرى الخطابة لها مكانتها باعتبارها ارتبطت باللغة، وتغيير المواقف والتأثير في الآخرين، وقد استمدت مكانتها في العهد الجاهلي من سلطة القبيلة، إلا أنه مع مجيء الإسلام استمدت سلطة التأثير من نصوصه المقدسة سواء القرآن أو السنة، ولهذا تدلّ أيضاً على معنى ما قال ابن منظور: "الخطب: الشأن والأمر"⁽⁶⁾

مما يدل على أنّ الخطاب المسجدي هو "كلّ ما يقدمه المسجد من أعمال علمية تتم صياغتها لغوياً من خطبة الجمعة إلى درس الجمعة إلى الدروس المختلفة المتعلقة بالمناسبات وغيرها، مما يهدف إلى إحداث نوع من التأثير في رواد المسجد، ويُحدث نوعاً من التأثير في رواد المسجد ويُحدث نوعاً من التغيير في محيط المسجد"⁽⁷⁾، وذلك لأنّ المسجد هو أهم مؤسسة دينية في الإسلام تقوم بإنتاج هذا الخطاب العميق والمتعدد في المعاني الاجتماعية، والتي يقبلها المسلمون بسبب ارتكازها على النصوص الدينية (القرآن والسنة)، ولكن طريقة تناول الخطيب للمواضيع إمّا أن تبهر المصلين وإمّا أن تنفرهم 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.

ث- التدين: *religiosité*

يعرفه محمد عاطف غيث بأنه: "هو الاهتمام بالأنشطة الدينية والمشاركة فيها، إلا أنه من العسير وضع تعريف عام للتدين طالما أن الأديان المختلفة تؤكد على سلوك متباين وقيم متنوعة، ولهذا يمكن تعريفه إجرائياً في حدود درجة مشاركة الفرد في الطقوس الدينية أو على أنه يشير إلى مجموع السلوك والاتجاهات التي يحكم عليها باعتبارها دينية في جماعة أو مجتمع معين"⁽⁸⁾. ويعرفه **Glock** التدين بأنه الالتزام بتطبيق تعاليم الدين والتقيّد بأحكامه بحيث ينطوي التدين على فعل الممارسة الدينية ولقد حدده في أبعاد الخمس: بعد الاعتقاد، بعد الممارسة، بعد المعرفة، بعد التجربة وبعد الانتماء"⁽⁹⁾.

أما إجرائياً فالتدين هو المسلك أو التوجه الديني الذي يأخذ به الشباب ومنه المثقف الديني، أين تظهر له الفوارق بين تدين التقليدي -تدين الآباء- وتدين آخر لا يتوافق معه في العقيدة وبعض الأسانيد في التراث الديني، أين يسعى الشباب إلى إيجاد إثباتات من خلال الخطابات الدينية والمسجدية التي تتوافق وخياراته وتوجهاته التدينية المذهبية.

ج- الفشل: l'échec

إن الخطباء الذين يتحدثون عن مواضيعهم بلغة معرفتهم الخاصة وبلغة حاجاتهم دون أي اعتبار لمعرفة وحاجات جماهيرهم سيفشلون بشكل مؤكد تقريبا، 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، ويتغاضى 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 منحى آخر، في نجاح الخطاب المسجدي بالجزائر.

منهج الدراسة:

بما أن طبيعة الدراسة هي التي تحدد نوع المنهج في البحث، فقد استخدمنا **المنهج الكيفي**، وهذا بهدف محاولة الحصول على فهم متعمق للمعنى الذي يقدمه الباحثين في رؤيتهم إلى موضوع الخطاب المسجدي في المجتمع الجزائري.

مكان الدراسة: مدينة خميسيتي، ولاية تسمسيلت

زمن الدراسة: امتدت الدراسة بين 04/03/2017 إلى 04/04/2017

عينة الدراسة: اعتمدنا في هذه الدراسة العينة غير الاحتمالية، ويتكون مجتمع الدراسة من مجموعة الشباب (الذكور) المثقف (الجامعيين) من قاطني مدينة خميسيتي. والذين تتراوح أعمارهم من 22 سنة إلى 34 سنة. والذين يتوزعون بين مسجد الفتاح، مسجد الكوثر ومسجد بلال بن رباح.

1 -تدين الشباب المثقف وفكرة البحث المسجد المثل:

إن العديد من قصصنا المتداولة عن الدين والحياة العامة لا تعدو كونها محض أساطير لا تربطها بحياتنا السياسية أو تجربتنا اليومية إلا علاقة واهية⁽¹⁰⁾. إن هذه الصورة هي التي يحملها الشباب اليوم، عن نوعية الخطاب الذي يدور داخل المساجد، وهو خطاب يحاول أن يقول إن كل شيء على ما يرام، أو هو يقول أحيانا خلاف ذلك، لكن ليس بالطريقة التي يبحث عنها رواد المساجد من الشباب، خاصة أنهم 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 تؤدي في المسجد، ولذلك فإن كل أفراد العينة صرحوا بالتزامهم بصلاة الجمعة، كونها مؤشر من مؤشرات التدين، حيث أجاب احدهم، "نعم أنا متدين، وصلاة الجمعة لا

تفوتي"⁽¹¹⁾ لكن طبيعة التدين الذي اقترن من خلال إجابات المستجوبين، بالمحافظة على الصلاة، وغيرها من أركان الإسلام، بالإضافة إلى اجتناب المحرمات، يشير إلى أن الشباب المثقف، أو الواعي، 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 يتوافق مع خيارته، فكل أفراد العينة اجمعوا على أنهم ليس لديهم مسجد معين، بل في كثير من الأحيان يضطرون إلى تغيير المسجد بسبب نوع الخطاب السائد داخله، والذي أصبح مجرد أقوال غير معكوسة على الممارسات، وهنا نجد «بروندونر» يقول: في تعليقه حول الفصام الحاصل بين الشكل والمضمون: "كفى أقوالاً نريد 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 خلل ما داخل المساجد، وجعل هذا الشباب يتكتل على أساس نوع من الوعي، ويصدر موقف موحد ضد نوعية الخطاب المسجدي، أو الدخول في رحلة البحث عن المسجد المثالي، مسجد يرتقي خطابه إلى مستوى الواقع المعيش، إذ أن الوعي الجمعي وحسب «اميل دوركايم» هو المصدر الحقيقي للسلوك، وهو يتجاوز حسابات الفرد، إلى حسابات الجماعة.⁽¹³⁾

وهنا يمكن القول أن المسجد لم يعد مكان مقدس، لذاته فقط، كما أن الإمام أو الخطيب، لم يعد مصدر ثقة مطلقة نظراً لمكانته الدينية فقط، بل أصبح عليه أن يصنع شرعية لقداسته، من خلال مواءمة جمهوره وتقديم خطاب يتماشى مع انشغالاتهم، خاصة فئة الشباب، التي سرعان ما يحكمها الضجر والملل، خاصة عندما يتحول المسجد إلى مكان للتكرار، وإعادة نفس المواعظ، وب نفس الأسلوب، وعدم قدرة الخطيب على مسايرة جمهوره، خاصة أن مساجد اليوم تحتوي جمهور غير متجانس ومن مختلف الفئات العمرية، والاجتماعية، ولذلك فإن تكرار المعلومات يؤدي إلى الملل كما أن هوية المتلقين، يمكن أن تؤدي بهم إلى التردد على مسجد واحد، أو قد تؤدي بهم إلى الهروب والنفور منه⁽¹⁴⁾ إن الملل نتاج 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 التبجيل والتقدير، أصبحت لدى الجيل الثاني محل مساءلة، ونقد وتشكيك، حيث يرى ناصر جابي أن أي مجتمع ينتشر فيه التعليم سرعان ما تضطرب فيه علاقات السلطة داخل العائلة الواحدة، إذ يصبح الابن متحكماً في القراءة والأب أمياً.⁽¹⁵⁾

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 صف المعدمين، ضد كل أشكال التسلسل، 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 التسلسل.⁽¹⁶⁾

لكن مشكلة المساجد والتي أصبح الشباب في مدينة خميسي يتنقل بينها، بحثا عن نوع من الخطاب الذي يحترم عقل المتلقي، ويساعده على فهم الإسلام، بعيدا عن كل أشكال الأدلجة، أو التوجيه، هي مشكلة تكمن في عزز المساجد الثلاثة^(*) والتي تقع في خميسي مركز، عن لعب هذا الدور، حيث اجمع المبحثين على عدم استفادتهم من خطبة الجمعة، وهنا يمكن القول: أن الخطيب لم يعد قادرا على نقل المعلومات الدينية إلى المتلقي، خاصة أن دور العالم جد مهم في فهم الإسلام، وهذا ما أشار إليه «غيريتز» قائلا: " لا يمكن فهم الإسلام بدون علماء"⁽¹⁷⁾

وفي الأخير يمكن القول إن الشباب اليوم قد تصالح مع الدين، رغم مستواه الثقافي، لكنه لم يتصالح مع النمط الديني السائد داخل المساجد بصفة عامة، وهو يشعر أن الخطاب داخلها لم يعد يتلاءم مع نوعية تدينه من جهة، ومن جهة أخرى لا يتلاءم مع مستواه الثقافي 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 واقف جمهوره.

2- الإمام وثنائية الفشل اللغوي وروتين الموضوع

يقول فليب بونشييه: إنه من الأساسي مراعاة دراسة الأعمال اللغوية لتحليل شروط النجاح، وللظروف التي يسميها أوستين، حالات الإخفاق والفشل، وهو يقترح بعض حالات الإخفاق الأكثر انتشارا، ويذكر منها، عدم احترام موضوعة من الموضوعات الاجتماعية، وعدم الأهلية القانونية، وغياب المقصد، والخطأ في صياغة الملفوظ صياغة دقيقة، إجراء معدول من أصل وضعه⁽¹⁸⁾، أي أن الخطيب الناجح عليه أن لا يقع في هذه الهفوات، التي يمكن أن تؤثر على نوعية خطابه، وحجم التأثير المنتظر منه، خاصة إذا كان هذا الخطيب، إمام، يسعى إلى التبشير بفكرة معيارية، 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 أبدا إخضاعه للنقد،

أو التمهيد، لكن جزء آخر من هذا الجمهور، وهو من الشباب في أغلبه، لم يعد يتقبل أخطاء الإمام المتكررة، ولذلك قد كون حوله، صورة الإمام الفاشل لغويا، وغير المحين موضوعيا، وهذا ما أشر إليه أغلب المستجوبين، حيث اعتبروا الإمام القدوة، والموجه، والقائد، لكنه في نفس الوقت، أشاروا إلى غياب هذه المعاني في أئمة المساجد التي يتعاملون معها، حيث صرح أحدهم قائلا: "الأئمة في خمسيني لا لغة سليمة، ولا مواضيع تفرح، أحيانا اعتقد أنني استمع لشريط يعاد باستمرار وبنفس الأسلوب".⁽¹⁹⁾

وهنا تجدر الإشارة إلى نوعين من العوائق التي تقف بين الخطيب، والمتلقي 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 المتلقي، حجة كافية على ضعف التكوين لدى الإمام، إلا أن الشيخ أو الخطيب يبرر تلك الهفوات، بكونه يريد تمرير خاطبه لكل جمهوره حتى من غير المتعلمين، حيث يحاول المتكلم دائما استعمال لغة مجتمعه، الذي نشأ فيه دون تفكير في جملتها وتفصيلها⁽²⁰⁾، كما أن عدم سلامة اللغة، يعتبر دليل على ضعف مستوى الخطيب، وعدم تحكمه في اللغة العربية، التي تعتبر مهمة، بالنسبة للخطيب، خاصة أن نصف أفراد العينة، يريدون لغة سليمة، حتى وأن كان الموضوع بسيط، لأن المعرفة الدينية، التي يمنحها الإمام، تبقى مهمة على ضآلتها، بينما اللغة مهمة ويمكنها أن تحول موضوع بسيط، إلى موضوع ثري، أي قدرة اللغة على احتواء نقائص وهفوات المضمون، إذ أن البلاغة والأسلوب، والشرعية الألسنية، هي التي تؤسس الفوارق النوعية لأنماط الخطاب، وهي التي تحدد تأثيرها في عمليات الاتصال، سواء كانت هذا التأثيرات معرفية أو وجدانية.⁽²¹⁾

إن بحث الجمهور الشاب عن اللغة السليمة، هو في حقيقة الأمر، تلميح إلى مستواه العلمي، وأنهم ليسوا كبقية المستمعين للإمام، من كبار السن، حيث ينظرون إلى الإمام بعين التقديس، فمن جهة هم غير متعلمين، ومن جهة أخرى، الإمام شخص يحمل القرآن، وبذلك مصدر للبركة، ولا بد من التقرب منه، إلا أن الشاب المتدين، ومن خلال فكرة مساءلة الإمام، وفتح باب النقد على مصراعيه، وكسر تلك الهالة التي تحيط بالمسجد، وبالإمام، جعله أولا يعترض على لغته، وكأنه يريد القول أن اللغة الركيكة لا تليق بالمسجد، وهذا في حد ذاته بداية للطعن في مستوى الإمام، حيث صرح المستجوبين: أن مستوى الأئمة الضعيف، يكمن في طريقة تكوينهم، طارحين سؤال من أي جامعة تخرج هؤلاء الخطباء؟ وهو اعتراض آخر على نوعية الإمام، ونوعية مرجعيته الفكرية، خاصة أن أغلب الأئمة من خريجي الزوايا القرآنية، التي ربما لم تستطع أن تواكب التطورات التي يعرفها المجتمع، حيث انتقلنا من مجتمع الأمية، إلى مجتمع متعلم، ولذلك فالمتلقي الشاب، أصبح

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 النفور بين الخطيب والمخاطب، خاصة أن البلاغة الجديدة حسب كل من بيرلمان وتتيكا قد فرقت بين الحجاج الإقناعي، والحجاج الاقتناعي، الذي يهدف إلى إخضاع المتلقي واستسلامه، وهو النوع الذي تنتمي إليه خطبة الجمعة.⁽²²⁾

وهنا يمكن القول إنه على مستوى اللغة، يعاني الأئمة والخطباء، من عدم قدرتهم على استعمال لغة عربية سليمة، أو الحفاظ عليها طيلة الخطبة، بالإضافة إلى عدم قدرتهم على استعمال الصور البيانية والمحسنات البديعية، والأساليب اللغوية، التي تشد المتلقي، وتجعله ينتقل إلى عملية التواصل مع الإمام، والاقتناع بكل ما يقدمه، كما أن هذه الوضعية ستحيلنا إلى فشل من نوع آخر يعاني 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 استخدامهما، وفعاليتها في الحياة، إلا أن المصلحين قد أغفلوا هذه المهمة"⁽²³⁾، أي أن الخطباء والأئمة، والمربين داخل المساجد، عليهم أن يتجاوزوا فكرة التلقين، والتكرار المستمر، لبعض المواضيع، خاصة المناسبة، وبنفس الطريقة، حيث لا يكلف بعض الأئمة أنفسهم حتى تحيين الخطبة، وإدخال بعض التعديلات، وهذا ما أصبح محل سخرية من طرف الكثير^(*)، خاصة أنهم أصبحوا يبتعدون عن الواقع الاجتماعي، هذا النوع من الخطب التي يجذبها الشباب المثقف، حيث صرح أغلبهم بميلهم إلى الخطب ذات الصلة بالواقع، والتي أجمعوا على غيابها في المساجد، حيث صرح أحدهم قائلاً: "المساجد بعيدة عنا زماناً ومكاناً، لأن الخطباء يتكلمون في مواضيع قد تجاوزتها الأحداث، بينما يهتمون بالواقع المر، وفي كثير من الأحيان يتحولون إلى سياسيين، وهنا نبغي حتى الجمعة ونبطلها"⁽²⁴⁾، وهذا يحيلنا إلى إن الإمام غير مستقل في صياغة خطابه، وهو خاضع للجهة التي كونته، وهي تتحكم في مرجعياته الفكرية، وحدود ما يجب أن يتطرق إليه، خاصة المواضيع التي تحمل إشارات سياسية، أو فيها دعوة إلى تقبل الواقع، والتبرير للسياسات العامة، وهنا يبرز البعد الإيديولوجي للأئمة، ورجال الدين بصفة عامة، حيث أن تكوينهم يهدف إلى تمرير إيديولوجيات الدولة، والتي تتغير كل ما تغيرت الدولة.⁽²⁵⁾

إذا هذه الإكراهات الإيديولوجية التي يتلقها رجل الدين، أثناء إعداداته، تنعكس على خطابه، وبالتالي، ستؤثر على جمهوره، وتجعلهم 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 المؤدج، والشباب المتحرر، كما أن المساجد، تعتبر أحد مؤسسات التنشئة الاجتماعية، كونها تأخذ على عاتقها مهمة تربية، وبحكم تبعيتها للدولة، وعدم استقلاليتها مادياً، خاصة بعد قانون 1971 الخاص برجال السلك الديني الإسلامي، والذي اعتبر الإمام إطار له كامل حقوق الموظف في الدولة، من منح عائلية، وضمان اجتماعي، وترقية، وإجازات، وعطل وتقاعد، واستقرار في الوظيفة، واطمئنان إلى المستقبل⁽²⁶⁾، إن هذه الامتيازات، التي من جهة حافزة على كرامة رجل الدين، لكنها من جهة أخرى، أفقدته استقلاليتها، وجعلته يتحول من منصب روحي، إلى موظف عادي لدى الدولة، وهو خاضع بالدرجة الأولى للقانون، أكثر منه النصوص الشرعية، وهذا ما جعل الشباب المتدين، ينظر إلى الإمام نظرة دونية، ويعتبره غير قادر على التواصل معهم، أو نقل أي رسائل ذات فائدة إليهم، بل اعتبروه مجرد ناقل لما يؤمر بنقله، ولذلك هو يعجز عن تمريره، فأحياناً لا يكون حتى هو مقتنعاً به، بذلك أصبح الإمام طرفاً في عملية إعادة إنتاج نفس الظروف الاجتماعية، والسياسية، حيث أن كل مؤسسة تربية لها ثقافة الطبقات المهيمنة، وهوية التلقين الثقافي، والمذهبية، والإيديولوجية، وهوية السلطان البيداغوجي، والسلطة السياسية.⁽²⁷⁾

وهنا يمكن القول أن الوقوع في الروتين، وانحياز الخطبة من ناحية الموضوع، يعود بالدرجة الأولى، إلى تلك القوانين، التي تقيد حرية المسجد، والخطيب، ولذلك أصبحت الخطبة منسبانية، ومتوقع من طرف المتلقين، ولذلك فقدت أحد أهم خصائصها، وهو الإيجاد، أي تحضير الموضوع⁽²⁸⁾، وتحيينه في كل مرة، ومحاولة ربطه بالواقع، من أجل بعث الروح فيه، حيث أصبح الخطاب المسجدي، 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 كقوة متحركة، وديناميكية، 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.

2-2- خطاب الإمام المرهون بتكوينه:

يقول ناصر جابي: "إن مشكلة الخطاب المسجدي في الجزائر اليوم، تكمن في الأئمة الهواة، 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 الجزائري، خاصة خرجي الزوايا، لم يعد بمقدوره مجابهة التحولات، التي يعرفها المجتمع الجزائري، ومدام الخطيب أو الإمام، يتلقى تكوين معين ووقف منهجية معينة، فانه سيخاطب جمهوره من خلال ما تلقاه، وهذا يدفعنا إلى القول بان مشكلة الخطيب تكمن في مرجعيته الفكرية، وأننا نعاني أزمة تكوين إدارات دينية، قادرة على التواصل مع هذه الأجيال، التي لها مستوى تعليمي جيد، وفي نفس الوقت تعاني من البطالة، لكنها مضطرة إلى تلقي خطاب ديني، إما فاشل لغويا، 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، وها ما يجعل خطابهم يميل إلى النوع المصطنع حسب بيرلمان، حيث يتم التركيز على الشكل واللفظ، أما الخطاب الطبيعي فيركز على المضمون وهو مرتبط 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 الباحثين، حيث صرح أحدهم الإمام أحيانا 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 الإدارات الدينية، خاصة الخطباء، والأئمة، رغم عدم قدرتها على التواصل مع الجمهور الديني الذي أصبح يتنوع باستمرار، وينتج فئات جديدة، لم تعد تقبل برجل الدين المحلي أو التقليدي، الذي يقدم توجيهات في فقه الطهارة، والصلاة، وهم يبحثون عن خطاب من نوع آخر، أو عن رجل الدين الموسوعي، الذي يسألونه عن أي شيء فيجب، خاصة في القضايا الاجتماعية، لكن يبدو أن هذا النوع من الخطباء، لا محل له من الإعراب داخل المؤسسة الدينية الرسمية، خاصة بعد أحداث التسعينيات، حيث فشل التعليم الديني الحديث، ووجدت السلطة السياسية نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالمؤسسات التقليدية، خاصة الزوايا، كونها تمتلك خطاب قادر على كبح جماح الشباب المتمرد، هذا ما عبر عنه أحد شيوخ الزوايا في أول مؤتمر عقد لهم سنة 1991، حيث وصف استنجد السلطة بهم على أنه يشبه استنجد الناس برجال المطافئ في حالة الحريق.⁽³³⁾

إذا الخطيب اليوم، وبسبب طريقة تكوينه، وانعكاسها على مستواه اللغوي، وارتباطه من الناحية الموضوع، بالقوانين التي تنظم المساجد، خسر أهم خاصية في الخطاب المسجدي، وهي الفعل التواصل، والقدرة على تحقيق غايات نبيلة، لتعزيز الوثام والتضامن والاندماج البشري، وهذا حسب يروغنها ربرماس، 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 الخطيب الدين، ولا يمكن إنكار الجمهور المتقبل لها، وهو يشكل الأغلبية، من جمهور الإمام، إلا أن ما يمكن اعتباره بالمتلقي الجديد، أو الناشئ، لم يعد يقدر هذه الرسالة، وهو يبحث عن مواضيع جديدة، أو تكوين آخر لمؤطري المساجد، وهو متلقي شاب، ومتعلم، وأكثر ابتعاد عن الإسلام التقليدي، الذي لم يعد يجب عن انشغالاته وأسئلته⁽³⁶⁾.

وهنا يمكن العودة الى الفرق بين الدين كنص ثابت، وبين الدين الذي يخضع للتأويل والتفسير، وهو متوقف على نوعية الخطاب، ونوعية التوظيف، والطريقة المبتغاة منها، والجمهور المستهدف، حيث أن المساجد تتحكم 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 يثق في المحلي بصفة عامة، وهو في بحث دائم عن الفقيه المشرقي، وهذا ما انعكس على إجابات أفراد العينة، الذين صرحوا بتأثرهم ببعض 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 صرح احد الباحثين: "خمستي كانوا فيها زوج الشيخ سمير والشيخ عبد السميع، وملي راحو مبقى 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 المزاجية بين السلطة الروحية، والسلطة الزمانية، 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

جمهوره من الشباب، الذين أصبحت لهم الجرأة على الطعن في علم ومعرفة الإمام، حيث انه لم يعد يحتكر المعرفة، وأصبحت لغته، ومواضيعه 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 يجلبنا إلى طبيعة التكوين التي يخضع لها الخطيب، حيث يبقى مرهونا بنوع وحجم التكوين، ولذلك هو لم يعد متحكما في المسجد كما سبق، ولم يعد خطابه يحمل صورة المسلمات، 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 كاهون: الدين تهديد، 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 المتلقي للرسالة، إذا الدين يعتمد على الخطاب، ويعتمد على النص، وكيفية بنائه، وطريقة إلقائه، 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 جمعة بدونها، وهذا ما صرح به الكثير من المستجوبين أنهم يحافظون على سماع الخطبة، لعامل ديني فقط، أم هي كمضمون، فلم تعد تعني لهم شيء، حيث صرح احد أفراد العينة، "خطبة الجمعة اليوم تحولت إلى نص طارد، لم اعد أطيق طريقة الإمام، حتى أنني بعد خروجي من المسجد، لا أتذكر كلمة مما قاله:⁽⁴⁰⁾ إذا خطبة الجمعة اليوم والتي لا تتجاوز الخمسة عشر دقيقة، أصبحت مملة وغير مجدية بالنسبة لفئة من جمهور الإمام، الذي يبدو انه غير مهتم بهذه الفئة القليلة، كونه منشغل بالجمهور العام، من كبار السن، أو المتدينين التقليديين، الذي يقتنعون بخطبه وبمنطقه، ويعتبرونه مصدر المعرفة الدينية، إن الخطيب يوم الجمعة يحاول إسقاط نفس حجاج القرآن، عن طريق تجنب التعقيد، والتفكير الفلسفي، وهذا ما اعتبره ابن رشد استدلال خطابي، يركز على العامة، ويهمل الأقلية.⁽⁴¹⁾

إلا أن جمهوره من الشباب المثقف، هو في تنافر معه، بعد أن لم تعد الخطبة قادرة على خلق التفاعل والتواصل بين المرسل والمرسل 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 كحجة لإقناع المستمعين على ضرورة الاستقامة، لكنه لا يعطي أهمية للواقع، ولا للظروف الاجتماعية التي يمر بها جيل متعلم وبدون

عمل، وبدون مستقبل، لذلك لا يكف الخطباء، عن إصاق التهم بالشباب، وتحميلهم مسؤولية الانحراف، دون إشارة إلى أسباب انحرافهم، وهذا ما يعتبره الشباب، مجرد إسقاط لتوجهات سياسية لا علاقة لها بالنص الديني، ولذلك يمكن القول أن كل خطب الإمام يوم الجمعة، أصبحت تنتمي إلى السرد الاستذكاري (Anableps) والغرض منه إيراد وقائع سابقة تسهم في شرح وتعليل الموضوع المحدث أثناء السرد⁽⁴²⁾، لكن هذه الوقائع التي تحولت إلى أدلة وحجج، يستعملها الخطيب، لإدانة الحاضر، أو تبرير ما هو حاصل، تعتبر مبتورة من واقعها، وظروفها السوسيوولوجية التي وقعت فيها، إن إغفال الخطيب لهذه الجزئية، والتي تعتبر مهمة جدا بالنسبة للمتلقى الشاب، ساهمة في مسالة تعقيد عملية التواصل بينهما، وهذا ما اعتبره الباحثين 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، والقوة النص الذي يليه، لأن المتلقي، مقيد بحكم النص الديني، إذ هو غير قادر على الدخول في جدال مع الخطيب، أو الاعتراض عليه، حتى وإن لم يكن موافقا، على ما يقوله، وما يريد التبرير له، من خلال أسلوب السرد، ونقل الوقائع، وهنا لا بد للخطيب أن يتحكم في خطبته، حتى يستطيع إيصال تلك الرسائل القيمية والمعارية، والأخلاقية، وجعل جمهوره في حالة من الإنصات والإذعان، كون خطبة الجمعة، تنتمي إلى فئة الحجاج، الذي يهدف إلى جعل العقول تدعن وتسلم لما يطرح عليها من الأقوال، كما أن الخطيب مطالب بزيادة درجة الإذعان والاستسلام، لأن أنجع أنواع الحجاج، هو ما وفق في جعل حدة الإذعان ترتفع لدى السامعين، بشكل يعثهم على العمل المطلوب⁽⁴⁴⁾. غير أن الملاحظ، ومن خلال تصريحات المستجوبين فإن أسلوب الحجاج الذي يستعمله الإمام، لم يعد قادرا على التأثير فيهم، كونه لا يستند إلى الواقع، وهو غارق في خطب يعتبرها الشباب المثقف، غير متصلة بالواقع، ولذلك يعجز عن التفاعل معها، حيث صرح أحد أفراد العينة: "الإمام أحيانا يتحدث عن عيد المرأة، عيد الشجرة، يوم المحيطات... أشياء غريبة لست أدري ما الذي يريد أن يقوله بالضبط"⁽⁴⁵⁾ إن هذا الخطاب يكاد يكون منفصلا، حتى عن الإمام، هو سبب نفور الشباب من الخطبة، وجعل حتى الإمام يقرأ خطبته بطريقة ليس فيها أي نوع من الحماسة، أو التحريض، حتى الآيات والأحاديث تفقد تأثيرها بسبب القراءة الباهتة من الورقة، دون إحساس بالنص، أو التواجد فيه، فالخطيب يسعى إلى إفهام الجمهور لمجموعة من الرسائل، لكنه في كثير من الأحيان هو غير فاهم لها، وهذا عكس ما يهدف إليه البيان حسب الجاحظ، في كتابه البيان

والتيان إذ يقول: "البيان اسم جامع لكل شيء يكشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون ضمير، حتى يفضي السامع إلى الحقيقة، ويهجم على محموله 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 انفصاله عن الواقع، جعل خطابه لا ينجح في التأثير في جمهوره، خاصة فئة الشباب، التي تبحث عن منطق آخر، وعن أسلوب جديد، وعن خطيب جديد، بعيدا عن الخطيب الرسمي، الذي لا يمتلك هامشا من الحرية في بناء نصه، وتضمينه بواقعه، حتى ينجح في جلب المستمعين إليه، ومعرفة ما يريدون سماعه، حيث يقول ايكو: "أن يكون المرء نصا، يعني أن يضع حيز الفعل، إستراتيجية ناجزة، تأخذ في اعتبارها توقعات وحركات الآخر، أي المتلقي، وهذا شأن كل إستراتيجية"⁽⁴⁷⁾ فإمام غير قادر على بناء نصه، أو هو يبنى ما يتم التخطيط له جعله يقع في السرد، ونقل الراويات، والانفصال عن الواقع، وهذا ما أدى إلى بناء جدار أو حاجز سميك، من الناحية اللغوية، وحتى من جانب المضمون، بينه 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 تسلفت 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 المتقي، ولذلك هو لا يكف 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، والمتحمسين للمعرفة الدينية، لكن تكون جمهور من نوع آخر، متعلم، ويعني من ظروف اجتماعية سيئة، جعله يرفض في كثير من الأحيان استدلال الخطيب، ويعتبرها قد وردت في غير محلها، خاصة مع المستوى العلمي للخطيب المتدني، والذي أصبح مثار سخرية 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، وشروعه في الدعاء، قال: "اللهم انصر أبي جعفر المنصور على أعدائه" وهذا يشير إلى مدى اعتماد الخطباء على النقل

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 جمعة يجد فيها نفسه، وانشغالاته، هذه الثنائية التي أصبح الكثير من الخطباء، ذوي التكوين الديني التقليدي، يهتمونها لصالح خطب، ودروس تتناول مواضيع يعتبرها الشباب المثقف مواضيع مستهلكة، أو أحيانا تكون مواضيع جديدة، وذات أهمية، إلا أن مستوى الإمام العلمي واللغوي، يفقدها أهميتها، ولذلك فإن أغلب الشباب المثقف، والباحث عن المعرفة الدينية، يعاني حالة لا تواصل بينه وبين الخطيب، ولذلك هو يحضر الخطبة جسدياً إلا أنه غائب عقلياً وروحياً، بل يمكن القول أن المتلقي الشاب لخطبة يوم الجمعة، يضع عقله خارج المسجد، حتى لا يجبر على التفكير أو الاستماع لخطبة منتهية الصلاحية*).

خاتمة:

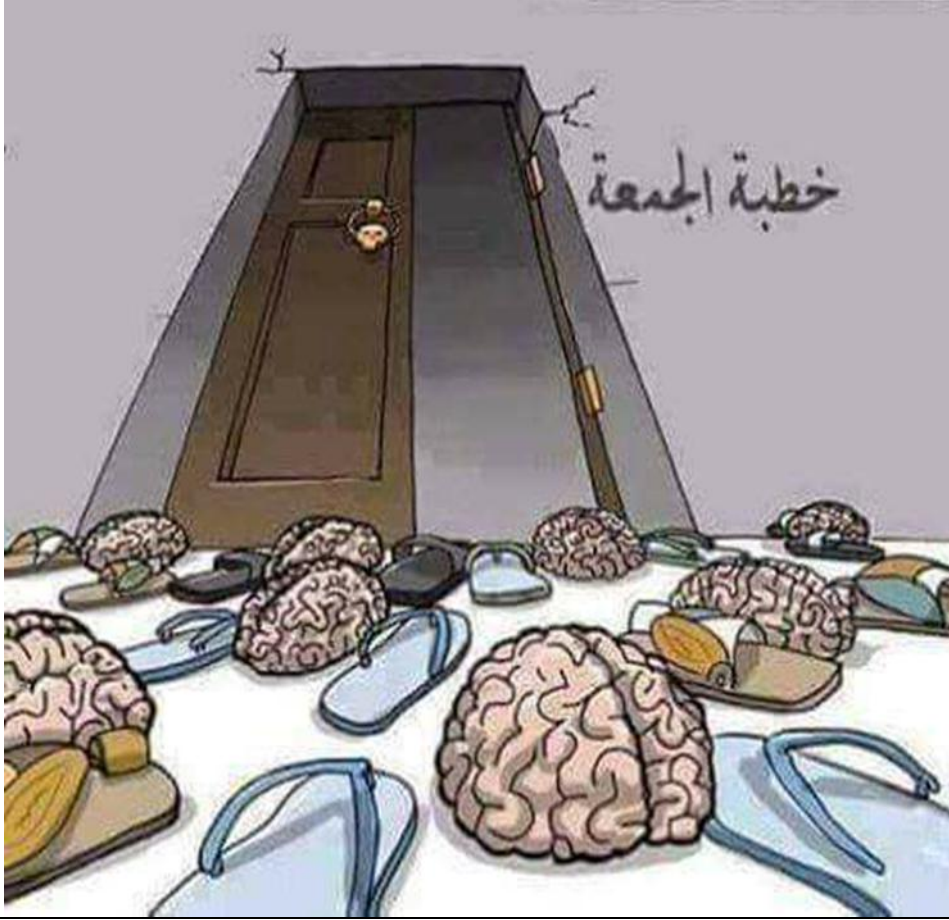
لقد تغير رواد المساجد، ولم يعد جمهور الخطيب ينتمي الى نوع واحد، من المتلقين المنبهرين والمستسلمين، لكل ما يقوله الخطيب، وهذا بحكم مستواه التعليمي والثقافي، ولعبد المسجد والخطيب، دور مصدر المعرفة الدينية الوحيد في المجتمع، فاليوم تعدد الجمهور وتعددت خصائصه ومتطلباته، وأصبح يبحث عن نوع جديد من الخطاب المسجدي، الحين والمواكب للتطورات السياسية والاجتماعية والثقافية الحاصلة في مجتمع، ولذلك هو غير قادر مع تقبل تلك النبرة الغارقة في التبسيط، والتكرار، مما حول الخطاب المسجدي الى خطاب مستهل أو منتهي الصلاحية، من وجهة نظر شاب مثقف، وذو مستوى تعليمي جيد، لكنه في نفس الوقت، يعيش ظروف اجتماعية صعبة، ونها يمكن القول: إن الخطاب المسجدي بحاجة الى التحيين، ومواكبة جمهوره الجديد، حيث يجب ان يستطيع الخطيب التواصل مع كل جمهوره، وليس فئة واحدة أصبح عددها في انحصار وتراجع، ايضاً من جهة اخرى، يجب تكون الأئمة وتزويدهم بقدر كافي من المعارف الدينية، حتى يستطيعوا الحفاظ على المرجعية الوطنية، كوننا في عصر اتاحت فيه المعرفة، والتبادل بين اتباع عدة مذاهب، مما ساهم في انتشار انماط تدين غريبة عن المجتمع وهويته ومرجعياته الوطنية، ولذلك فإن المستوى التعليمي والثقافي للشباب اليوم، ومن جمهور المساجد، يجب ان 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 والتثقيفية، لها دور كبير وواضح في حياة المجتمع المسلم.

الملاحق:

الملحق رقم: 01



الملحق رقم 02:

الرقم	الجنس	السن	المستوى العلمي	المستوى المعيشي	المهنة	الوسط الحضري
01	ذكر	24	ماستر	متوسط	بطل	المدينة
02	ذكر	23	جامعي	متوسط	عامل يومي	المدينة
03	ذكر	28	جامعي	متوسط	بطل	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	بطل	المدينة
09	ذكر	22	جامعي	فقير	بطل	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	ضعيف	بطل	المدينة
14	ذكر	30	جامعي	عادي	موظف	المدينة
15	ذكر	30	جامعي	متوسط	عامل يومي	المدينة
16	ذكر	31	جامعي	متوسط	موظف	المدينة
17	ذكر	30	مستر	ضعيف	بطل	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 والتغير الاجتماعي، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2012-2013، ص 02.
- 2- مفتاح محمد وآخرون، المفاهيم تكونها وصيورتها، ط1، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، 2000، ص 12.
- 3- سيفن جزنز، أنطونيو غرمشي، دار روتلدج، 2006 من موقع سيار الجميل. www.sayyaralijamil.com.
- 4- محمد عابد الجابري، التواصل نظريات و تطبيقات - الكتاب الثالث، سلسلة فكر ونقد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010، ص 38.
- 5- عبد القادر عبو، الوسائل الإعلامية في التواصل البيداغوجي، المجلة الأكاديمية، العدد 02، إصدار قسم التعليم للغات، كلية الآداب، جامعة الجزائر، 2001، ص ص 17-18.
- 6- ابن منظور جمال الدين (دت)، لسان العرب الجزء 15، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، ص 1194.
- 7- لعمرى مرزوق، " راهن الخطاب المسجدي والمرجعية الدينية الوطنية" ص ص 23-06، رسالة المسجد، السنة السادسة، العدد 01، محرم 1429هـ، جانفي 2008م، ص 12.
- 8- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية ، الازارطة، ص 287.
- 9- رمون كيني، 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 2017/03/10.
- 12 -A.Berrendonner , Entements des prayrnatique linguistique , Edition Minuit, paris, 1981, P 80.
- 13- بشير ناظر الجحيشي، دراسات في علم الاجتماع، ط1، دار نيبو للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، 2014، ص 26.

14- كمال بركات، دور الخطاب المسجدي في بناء الهوية الوطنية في الجزائر،

<http://www.mominoun.com>، يوم 2017/03/27، على الساعة 22:55.

15- ناصر جابي، مأزق الانتقال الديمقراطي في الجزائر ثلاثة أجيال وسيناريون، المركز العربي للباحث والدراسة

السياسات، قطر، 2012، ص 5.

16- عبد السلام حيدوري، فوكو وتقويض الانثروبولوجيا: نقد العقل السياسي، (07 - 38) انثروبولوجيا المجلة العربية

للدراستات 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 التطور الديني في المغرب واندونيسيا، ترجمة أبي بكر احمد

بقادر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1993، ص 15.

18- فليب بونشييه، التداولية من استين الى قوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007،

ص79.

19- مقابلة رقم 10 يوم 2017/03/11، على الساعة 10:30.

20- كمال قدراي، مبادئ لسانية في التراث النحوي العربي، كتاب الخصائص لابن جني - نموذجاً مقارنة تأصيلية

في ضوء المنهج النحوي الأوربي - (08 - 31) مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، العدد 16 السداسي

الثاني، 2012، ص 11.

21- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني لثقافة والفنون والأدب، الكويت، 1992، ص13.

22 -C. Perelman,O. Tyleca la Longmont, PUF, paris, 1958, p 07

23- العربي زروقي، التكوين الديني والبنية المعرفية للأئمة في الجزائر-المعهد الإسلامي لتكوين الإطارات الدينية

بغليزاناً نموذجاً، 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 جمعة حول غزوة بدر، سأل المصلين، 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- المقابلة رقم 08، يوم 2017/03/06، على الساعة 11:00.

- 25- العربي زروقي، مرجع سبق ذكره، ص 53.
- 26- المرجع نفسه، ص 46.
- 27- بيار بورديو، إعادة الإنتاج، ط1، ترجمة ماهر تريش، مركز الوحدة العربية، لبنان، 2007، ص 15.
- 28- حمادي صمود، أهم نظريات الحجاج، في التقاليد الغربية من ارسطو الى اليوم، ط1 المطبعة الرسمية التونسية، تونس، ص13.
- 29- ناصر جابي، مواطنة من دون استئذان، منشورات الشهاب، الجزائر، 2006، مقال، هل المساجد لله؟ 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 ملتقى أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، 1999، ص 45.
- 34- محمد الداوي، مقال الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، الاردن، بدون طبعة، 2010، ص 260.
- 35- محمود شامل حسن، مرجعيات الجماعات - المرجعيات واثرها في تقرير توجهات الافراد، ط1، 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 21/20، 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- فتيحة بوسنة، الاستراتيجيات الحجاجية في مقامات جلال الدين الرومي مقارنة تداولية، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، الجزائر، العدد الثالث، 2008، ص 44.

42- كاهنة دحمون، الحدث وتغير المسار السردي في رواية مراية متشظية لعبد الملك مرتاض - مقارنة تداولية

نصية، مجلة الخطاب، مرجع سبق ذكره، ص 73.

43- إبراهيم سعدي، القارئ وإنتاج النص قسم البرابرة نموذجاً، نفس المرجع، ص 314.

44- صولة عبد الله، تقديم منصف الحاج، البلاغة الجديدة ضمن كتاب اهم نظريات الحجاج، منشورات كلية الآداب،

تونس، بدون سنة، ص 299.

45- المقابلة رقم 20، يوم 2017/03/27، 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 إميليو غوثا غومث 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 بصفته متخصصين في هذا المجال، فيقدمون بذلك صورة عن الشرق للمتلقى الغربي وغالبا ما تتدخل الإيديولوجيات والأحكام الذاتية في تلك الدراسات، خاصة عندما يتعلق الأمر بالاستشراق الإسباني، وذلك نظرا للعامل التاريخي الذي جمع العرب والإسبان في عصر الأندلس فتعددت زوايا تلقي هذه الحقبة الزمنية بين الاستعمار والازدهار الحضاري، ولترجمة دور فعال في تجسيد تلك الرؤى ودعمها، حيث عرفت الترجمة نشاطا كبيرا في تلك الفترة لنقل ذلك الزخم الحضاري بأعمال المستشرقين الإسبان في شتى المجالات. وبحثنا يسلط الضوء على المجال الأدبي وبالتحديد الشعر. ونهدف من خلال هذا البحث إلى اكتشاف موقف المستشرق إميليو غوثا غومث 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 بالموروث الثقافي والأدبي للبلد، وأسمى لباس يظهر فيه الأدب هو الشعر، لكونه أرقى درجات التعبير وأجملها. بيد أنه ههنا تزداد مهمة الترجمة تعقيداً، نظراً للقيود التي يصاغ بها سواءً على المستوى الدلالي حيث نجده مشحوناً بالبلاغة والخيال، أو على مستوى تراكيبه البنيوية المسبوكة بدقة لتحدث جرساً موسيقياً مما يزيده سحرًا ورونقًا. ومن المترجمين من يرفع التحدي لترجمة هذا النوع من النصوص ومن بينهم المستشرق الإسباني إميليو غوثيا غومث وبالتحديد ترجمة الشعر الأندلسي الذي له خصوصية لكونه نُظم في إسبانيا حيث يقف شاهداً على ذلك العصر، فيصف لنا الشاعر فيه الأندلس بحداثتها 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 إميليو غوثيا غومث Emilio García Gómez يعكف على دراسته وترجمته، حيث سنرى دوره في التعريف بالشعر الأندلسي في الغرب من خلال أعماله. وسنتطرق لظاهرة الاستشراق وعلاقتها بالترجمة، ونسلط الضوء على خصائص الشعر الأندلسي. حيث سنعتمد على المنهج التحليلي النقدي لتحليل مواقف المستشرق ونقدتها والتي نلتمسها في كتبه ومن بينها كتاب "الشعر الأندلسي بحث في تطوره وخصائصه" أنموذجاً، ترجمه 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 لبحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الأنثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل.⁽¹⁾

الاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي 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 ونحلل الاستشراق بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق-والتعامل معه معناه التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدرسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوباً غربياً 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 يدعو دراسة اللغة العربية وشؤون العرب بالدراسات العربية ويدعو المستشرقين المتخصصين في العربية (المستعربين).⁽³⁾

إذ يقول نيكولاس روزرنيوت 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، لأنه يمثل 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 للمتلقي الغربي. لذلك علينا أن نكون على دراية بما يكتب عنا وبما يترجم من أعمالنا.

نبذة عن المستشرق إميليو غوثيا غومث Emilio García Gómez :

بعد أن توفي أنخل بالنثيا في أواخر سنة 1949، أصبح الأستاذ الدكتور إميليو غوثيا غومث عميد المستشرقين الإسبان، فهو عضو الأكاديمية الملكية الإسبانية Academia Española La Real وأستاذ الأدب العربي في جامعة مدريد. ورئيس تحرير صحيفة Al-Andalus أكبر وأوفى صحيفة 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 إسبينال أتيوس. تخرج في سنة 1922 فمنحه " مجلس تشجيع الدراسات " بمدريد " La Junta para Ampliacion de Estudios, Madrid " مكافأة دراسية كان الدوق دى ألبا 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 منهما قضاها في بيروت ودمشق. وقد تتلمذ خلال هذه الفترة على يد المرحوم زكي باشا شيخ العروبة وحضر ندواته الأدبية. وحضر دروسا 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 فأختره خوليان ريبيرا أستاذاً للأدب العربي آنذاك في جامعة مدريد، ومدرسا في كلية الآداب بنفس الجامعة في مادة تخصصه وهي اللغة العربية وآدابها. وفي سنة 1930 نشر أول بحث كبير له جعل موضوعه نصا لأسطورة الإسكندر مكتوبا بلغة المدجنين Los mudejares.

فنشر 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 تمنحها الأكاديمية الملكية الإسبانية كل عام لأحسن بحث علمي. وفي نفس السنة اختير أستاذاً للغة العربية في جامعة غرناطة، فأحيا الدراسات العربية في هذه الجامعة بعد طول ركود. وأنشأ في غرناطة فرعاً لمدرسة الدراسات العربية في مدريد وقد أصبح هذا الفرع مدرسة قائمة بذاتها الآن: " La Escuela de Estudios Arabes de

Granada " ولقد أنتدب للتدريس بجامعة باريس وتولوز وبوردو أكثر من مرة. وهو شاعر معروف في إسبانيا ويترجم الشعر العربي وينشره في المجلات الأدبية السائرة. وهو لا يكف عن دراسة هذا التراث وتحليله، وهو معنى منذ سنوات بوضع نظرية جديدة عن الموشحات الأندلسية. ومن آخر أعماله الترجمة البديعة التي نشرها لكتاب "طوق الحمامة" لابن حزم الأندلسي. مقدما لها بأوفى دراسة عن الطوق وصاحبه وممهداً لها بدراسة عن الطوق بقلم أعظم مفكري الإسبان المعاصرين الفيلسوف خوسيه أورتيغا إيغاست.

له العديد من المؤلفات حول التاريخ والأدب العربي قديماً وحديثاً، وترجم الكثير من النصوص العربية إلى الإسبانية منها تحقيق وترجمة لكتاب "رايات المبرزين" لابن سعيد المغربي، ورسالة الشقندي في فضل أهل الأندلس الواردة في كتاب نفح الطيب للمقري و"الأيام" لظه حسين (1954). كما ترجم شعر العديد من الشعراء الأندلسيين مثل ابن الرزاق وابن زمرك. وكتب بجهوداً مهمة حول قصر الحمراء في غرناطة مثل "قصائد عربية على جدران الحمراء" و"أضواء قديمة على قصر الحمراء". قام باحثون عرب بترجمة بعض كتبه مثل كتاب "شعراء الأندلس والمتني" 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 جاورها، ولما كان الشعر متأصلاً في العرب فقد عبر معهم البحر إلى البلد الجديد وانتشر فيه، وطغت عليه الصفة التقليدية العربية في البدء ثم بدء التأثير في المجتمع الإسباني والطبيعة الأندلسية الجميلة فتحوّلت الأندلس إلى جنة في الأرض. (5)

فتطورت معانيه فكان ظهور الموشح الجديد في الشعر العربي وكذلك ظهور الزجل 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 بنى 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 الزجل الذي هو نوع من الإنشاد العربي القريب إلى اللهجة العامية أو هو شعر سهل الألفاظ، يحسبه السامع أنه من اللهجة العامية لسهولة وتطويعه القريب في الغناء، وأبو بكر بن قزمان هو أول من أنشد وتغنّى به في القرن الخامس الهجري.⁽⁸⁾

الموشح والزجل الأندلسي:

لقد درس الدكتور محمد عباس الموشحات والزجل بالتفصيل وتأثيرها في شعر التروبادور في كتابه "الموشحات والأزجال الأندلسية وتأثيرها في شعر التروبادور". فيقول في هذا الصدد "نظم الشعراء الموشح على نظام المقطوعات الشعرية بصفة محكمة، وابتكر الوشاح أوزانا جديدة كما أدخل ألفاظا عامية وعجمية على القسم الأخير من الموشحة. وفي أواخر عصر الخلافة استحدث الشعراء الأندلسيون فنا آخر هو الزجل، الذي نظموا على منوال الموشحات لكن بلغة مجردة من الأعراب. وكل ذلك ظهر نتيجة اختلاط الأندلسيين وتسامحهم فيما بينهم. الأمر الذي أفضى إلى هذا التنوع الثقافي." (9) وكمثال على الموشح أشار إلى أبسطهم 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 نجل العيون

سمط: جزء من هل في الهوى من جناح

بيت

البيت. أو في ندسم وراح

رام النصيح صلاح

القفل: وكيف أرجو صلاحا بين الهوى والجون أغصان: أجزاء القفل.

أبكي العيون البواكي

تذكر أختي السماك

حتى حمام الأراك

القفل: بكى شجوني وناحا على فروع الغصون

ألقى إليها زمامه

صب يداري غرامه

ولا يطيق اكتتامه

القفل: غدى بشوق وراحا ما بيت الشقى الظنون

يا غائبا لا يغيب

أنت البعيد القريب

كم تشتكيك القلوب

القفل: أنختهن جراحا فترك سهام الجفون

يا راحلا لم يودع

رحلت بالأنس أجمع

والفجر يعطي ويمنع

الخرجة: مرت عيناك الملاحا سحرا فما ودعوني

ومن الأمثلة على الرجل الذي فيه ألفاظ عجمية أو أندلسية محلية قول ابن قرمان:

يا مطر نشلباطوا حسرتاه كم أنا مهموم

تن حزين تن بناط معنى القصيدة: ما أحزني وما أشقاني

ترا اليوم وشطاط ترى اليوم وطوله

لم نذق فيه غير لقيمة لم أذق فيه غير لقيمة⁽¹¹⁾

وفي زجل من أزجاله يصور لنا حوار مع رومية فأجابته قائلتا:

قالت: اشت كراي او نمار بمعنى: 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 يضمه لأدبهم لكونه قد نظم في بلادهم، بالإضافة إلى وجود بعض الألفاظ العجمية في آخر القصيدة. ومن بينهم المستشرق الإسباني إميليو غرثيا غومث Emilio García Gómez الذي يهتم بهذا الموضوع ويدعم هذه النظرية. فمعظم مؤلفاته تنصب في هذا الخصوص أو في ترجمة أعمال تنتمي إلى هذا العصر. حيث تطرق إلى هذا الجدل في ترجمته لكتاب "طوق الحمامة" لابن حزم الأندلسي كما أشار أن هناك علاقة بين الشعر الأندلسي وشعراء التروبادور قائلًا:

"...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 خليان ريبيرا، التي تؤكد وجود علاقة بين شعر القرون الوسطى الأندلسي وشعر أوائل التروبادور البروفنسيون." (ترجمتنا)

ويعتبر ابن حزم إسبانيًا ولا حظنا 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 جليا نظرتة للشعر الأندلسي والأدب العربي عامة. فيصفه بسلبية كبيرة وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

"ظل العرب منزوين في جزيرتهم مجهولين من الناس - كأهم 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 الصدا 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

من يقرأ المعلقة أو "كتاب الأغاني للأصفهاني أو أي مجموع من الأشعار الجاهليين لا يلبث الدهش أن يملك عليه نفسه. ولقد كانت صحراؤهم الواسعة بحرا..."⁽¹⁴⁾

"لابد أن ننبه من أول الأمر إلى أن الشعر الأندلسي عامة - فيما خلا بضع شواذ - فقير جدا من الناحية الذهنية التفكيرية." "ولم يكن الشعر الأندلسي مترعا بالأخيلة فحسب بل كان مثقلا بما حمل منها فوق ما يطيق. بل بلغ من حشد المعاني فيه أن استعصى معظمه على الحفظ والبقاء وكاد يعسر على الفهم الكامل."⁽¹⁵⁾

كما ركز على الجانب السلبي وينسبه إلى الأدب العربي بينما مر مرور الكرام على الشعر الجميل ويعتبر أولئك الشعراء إسبانياً ومنهم ابن حزم قائلًا "... شخصيتان عظيمتان من أظهر أعلام الثقافة الأندلسية هما أبو عامر ابن شهيد وأبو محمد ابن حزم... الذي عرف وطنه -إسبانيا- ..."⁽¹⁶⁾ وأحسن توافقه في هذه الناحية كتابه عن الحب المسمى "طوق الحمامة" ... وهو طاقة زهر أريجة من الأقاصيص ومقطعات الشعر والتحليل النفسي الخلقي للحب... فأما أولهما فمن فحول شعراء الإيبان... " يريد هنا أن ابن خفاجة يعد من فحول شعراء إسبانيا⁽¹⁷⁾. لكنه يصف شعرهم بأنه غير أصلي بل يقلدون غيرهم في قوله " ففي شعرهم تتجلى قلة الصدق أو بلفظ أصح: يغلب التقليد والجري على المؤلف المطروق بأكثر مما نجده في آداب غيرهم من الأمم..."⁽¹⁸⁾

كما ينتقد نظرهم 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 سببا في قلة فهم الناس للجانب النفسي من حياتها وخصائصها..."⁽¹⁹⁾ " التشبيه عندهم يهبط عادة 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 الموشح والزجل: "فقد قدمت إسبانيا للإسلام فيها الشعري الخاص بها وهو فن الأرجال والموشحات التي درسها "خليان ريبيرا Julian Ribera". وأما الإسلام فقد أعطى الأندلس الشعر القديم شعر القصائد الذي نشأ في الصحراء"⁽²¹⁾ ويصرح كذلك أنه قام بتغيير النصوص الأصلية في قوله "... جمعتها ونفحتها وزدت عليها ... وقد وجدت نفسي مضطرا في بعض الأحيان إلى حل التشبيهات وإيرادها في نشر

إسباني واضح. وما أبعد الترجمات عن الأصل رغم هذا الجهد كله! ... وبحسبي 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 تواليها في الأصل بل ترك في كثير من الأحوال بعض أبيات الأصل ولم يورد إلا والغاية التي رمى إليها من جمع هذا المجموع ... ولاحظت أن هناك خلافا بين نص الأبيات في "الرايات" ونصها في المرجع الذي أشار إليه" (23)

بينما عندما تصفحنا كتاب آخر للمستشرق الألماني أدولفو فيدريكو 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 جليا، حيث يبدي إعجابه بالأدب العربي عامة وبالشعر خاصة، كما يعترف بتمكن العرب في هذا المجال منذ عصر الجاهلية قائلا:

"...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، المليئة بالمغامرات الخطيرة والصدف... 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 للقواعد العروضية المعقدة والصارمة..." (ترجمتنا)

ويصرح أنه لم يتطور في عصر الأندلس كما يقول إميليو غوثيا غومث بل على العكس فقد الشعر فصاحته 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 تلاعب 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 قطعياً، أن "كوندي" الذي كانت له خلال مدة طويلة سلطة رئيسية في هذه القضية، قدم ترجمات لمؤرخين عرب، فقرات مشوهة ليوميات لاتينية، وعندما كان يصدد 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 تكن هناك أبداً. رغم كل ذلك، كتاب ذاك الإسباني يمثل مصدراً ومرجعاً لكل ما كتب عن عرب إسبانيا إلى يومنا هذا..." (ترجمتنا)

لكن نجد المترجم الإسباني للكتاب يدي 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, barbará 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)

"من يقرأ أني مترجمها وبدون أي تحذير، قد يفكر أنني أشاطر المؤلف آراءه، التي لا تناسب لي. فلست مثله شغوفاً بالعرب ومسيئاً للمستشرقين الإسبان... لا أجد لدى العرب أي شيء أصلي، وإن وجد فهو قليل، لا أقصد الشكل بل الذكاء، باستثناء شعر الجاهلية البربري وقبح المشاعر المكرر المثقل ومتحذلق الأسلوب، يخلو من أي شيء مثالي... أترجم إذا كتاب السيد "شاك" لأن شعر العرب وفنهم في إسبانيا ينتمي إلينا بشكل كبير، كان من الأجدر تسميته 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 خرجات الزجل بالرومانسية كما يذهب هؤلاء المستشرقون، وكل ما في الأمر أنه وجدت بعض الألفاظ في ثانيا أرجال ابن قزمان لا علاقة لها بالوزن والقافية وهي ألفاظ تعود الأندلسيون على استخدامها في حديثهم اليومي مع أفراد النصارى".⁽²⁸⁾ ويبرهن بالحجج التاريخية أن العرب هم الذين أحدثوا هذه الأنماط الشعرية وأشار أن أدباء العرب والمؤرخون يتفقون على أن الشعر العربي هو أول نظم عرف القافية في التاريخ⁽²⁹⁾ كما صرح به Javier Gomez Montero في قوله:

"Toda una operación colectiva de acomodación, por parte de estos poetas renacentistas, de transculturalidad, que incluyo 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 ثقاف 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)

وشعراء التروبادور هم اللذين 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 تذييل قصائدهم بقفل يسمى (finida) بمعنى الخرجة ... ولم يعرف الشعر الأوربي الخرجة قبل شعراء التروبادور الذين عاصروا أشهر الوشاحين والزجالين الأندلسيين"⁽³¹⁾

كما نجد مصطفى داودي في كتابه بعنوان " الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبية الحديثة " قد تطرق بالتفصيل إلى دور الترجمة في ذلك العصر مستدلا بالشواهد، ومنها قول روسكين جب " ولعل خير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب أوروبا أنها أثرت بثقافتها وفكرها العربي في شعر القرون الوسطى ونثرها، باعتبار أن الاحتكاك المباشر الذي حدث في الأندلس بين أهلها المسلمين والأوروبيين كان له أبلغ الأثر في نشوء ما يعرف بالأدب الأوروبي. بل إن الفترة الممتدة بين (1250-1400م) كان أثر الأدب العربي فيها كبيرا على الأدب الإسباني، حيث فتحت أبواب العلوم الشرقية وأقاصيصها على مصراعيها لتعترف منها إسبانيا ومن ورائها أوروبا على حد سواء، وفي ذلك قال البروفيسور (ماكياي Mackial) : "إن أوروبا مدينة بأدبها الروائي 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 -الغنائي 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 اكتسابا عن العرب. (33)

مظاهر تأثير الشعر الغربي بالشعر الأندلسي:

تطرق محمد عباسة كذلك إلى مظاهر تأثير الإسبان بالشعر الأندلسي قائلا "تأثر شعراء شمال إسبانيا المسيحي بالموشحات والأزجال الأندلسية وكان للأعاجم المسلمين الفضل في نقل خصائص الشعر العربي بلغتهم إلى الشمال ومنه إلى بقية أنحاء أوروبا... وأما "أغاني الحبيب" (Cantigas de amigo) التي اشتهروا بها فقد تأثروا فيها بموضوع "شكوى الفتاة" الذي يرد في خرجات الموشحات الأندلسية بالعربية والعجمية والعامية ومواضيع أخرى كالمقامات والتصوف والفروسية. " (34)

ومن تأثر أشعار التروبادور بالشعر العربي أننا نجد لها 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 لمن يحب مطيع"، وهو الموقف الذي سبق أن قام بإيراده وتحليله ابن حزم في كتابه طوق الحمامة، كما أن العرب يسلكون حيال المحب التقدير والاحترام ويخاطبون الأنتى بصفة المذكر كقولهم "سيدي ومولاي وحييي" والشعراء التروبادور يسلكون هذا الأسلوب، فكانوا

يقولون "mio cid" أو "Midons" بدلا من سيدتي "Ma donna". بالإضافة إلى الاشتراك بين الشعريين في الهيام والمدح والأساليب الشعرية. وقد وجدنا بأن ثلاثمائة وخمسة وثلاثين قطعة شعرية من الشعر الشعبي الأندلسي هي من أصل أربعمائة قطعة شعرية يتألف منها مجموع أناشيد الفونسو الحكيم. والذي كانت له واحدة من أعظم المجاميع 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⁽³⁶⁾ وإنجلترا⁽³⁷⁾ كما يذكر مصطفى داودي بالأدلة في كتابه بعنوان "الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبية الحديثة".

خاتمة:

خلال هذا البحث تعرفنا على الشعر الأندلسي وأهم خصائصه. كما تطرقنا إلى الجدل الذي أثاره المستشرقون فيما يتعلق بالموشح والزجل الذي أستخدمه شعراء ذلك العصر. رأينا كذلك أن الشعر العربي الأندلسي لقي صدئ كبيراً امتد إلى خارج إسبانيا فاجتاح 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 غوثيا غومث Gómez Emilio García بخصوص الأدب العربي عمومًا والشعر خاصة بصفته عميد المستشرقين الإسبان ويعكف على دراسة وترجمة الشعر الأندلسي لكن هذا لا يعني تعميم هذه الظاهرة على كل المستشرقين. كما نلاحظ أهمية قراءة ما يترجم من أعمالنا لأن الترجمة ليست دائما بدافع الإعجاب. قد تكون مدسوسة فيها نوايا أخرى في حالة خضوع المترجم إلى إيديولوجيته فيعمل على أن يكون تلقي العمل وفق ما يذهب إليه، فتتحول الترجمة من فن غايته التقريب بين الثقافات إلى علم يسخر كأداة 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، ص44.
- 2- المرجع نفسه، ص ص 45، 46.
- 3- سعدون الساموك، الاستشراق ومناهجه في الدراسات الإسلامية، دار المناهج للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2010، ص13.
- 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 أوفسيت الميناء المكتبة الوطنية، بغداد، 1985، ص313.
- 6- المرجع نفسه، ص317.
- 7- المرجع نفسه، ص318.
- 8- المرجع نفسه، ص322.
- 9- محمد عباس، الموشحات و الأزجال الأندلسية و أثرها في شعر التروبادور، دار أم الكتاب للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012، ص32.
- 10- المرجع نفسه، ص63.
- 11- المرجع نفسه، ص134.
- 12- المرجع نفسه، ص135.
- 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 Emilio Garcia Gomez، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956، ص18.
- 15- المرجع نفسه، ص ص 25، 26.

16- المرجع نفسه، ص ص 39، 40.

17- المرجع نفسه، صص 41، 59.

18- المرجع نفسه، ص 76.

19- المرجع نفسه، ص 87.

20- المرجع نفسه، ص 111.

21- المرجع نفسه، ص 26.

22- المرجع نفسه، ص 121، 122.

23- 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%AD>

25- المرجع نفسه، ص 86.

26- المرجع نفسه، ص 15.

27- المرجع نفسه، صص 6، 8.

28- محمد عباسة، مرجع سابق، ص 134.

29- 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.

31- محمد عباسة، مرجع سابق، ص 273.

32- مصطفى داودي، الترجمة في الأندلس و دورها في النهضة الأوروبية الحديثة، دار التنوير الطبعة الأولى ، الجزائر، 2012، ص 255.

33-المرجع نفسه، ص256.

34-محمد عباس، مرجع سابق، ص383.

35-مصطفى داودي، مرجع سابق، ص258.

36-مصطفى داودي، مرجع سابق، ص256.

37-المرجع نفسه، ص259، 260.

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 وخصائصه، 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 أوفسيت الميناء المكتبة الوطنية، بغداد، 1985.

-محمد عباس، الموشحات والأزجال الأندلسية وأثرها في شعر التروبادور، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الجزائر، 2012.

-مصطفى داودي، الترجمة في الأندلس ودورها في النهضة الأوروبية الحديثة، دار التنوير للطباعة 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%A1D>

-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 اللامفكر فيه والمفكر 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 ومتعددة مست العديد من القضايا والمسائل وحاول إن يجد لها إطارا معرفيا يحدد فيه مدخلاتها ومخرجاتها وفق السياق المعرفي العام الذي تكون فيه إذ لم يتحرج وهو يصف نفسه بالشيخ دون العمامة من جمود وتصلب وشعوذة وهو على اعتبار انه مثقف أو مفكر من نوع ما حاول على ضوء هذه المعطيات أن يعالج موضوع التصوف بطريقة فيها نوعا ما من الانتقائية والتوجيه التي تعكس إستراتيجية أو خيارات معرفية معينة يحدد فيها نوعا من التصوف ويزكي آخر بل يتمثله فكرا وممارسة ضمن رؤية يجعل فيها من التصوف احد مكونات مشروع النهضوي.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الصوفية، مالك بن نبي، الغزو الفرنسي، الحركة الإصلاحية، الفكرة الآفرو-أسيوية.

summary:

he 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 بالتصوف وله، إذ كان المخيال الأساسي الذي يحكم الجزائريين في كل شيء، يحكمون به ويحكمون 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 نوعا ما لأسباب داخلية وخارجية، وحمل آنذاك التصوف أو الصوفية وزر رجعية الجزائر المعرفية والعلمية وتراجعها ومهادنتها للاحتلال وهذا ما يركز عليه كثيرا مالك بن نبي وهو يكتب عن (المرابطة وهو غالبا ما يستعمل هذه المفردة التي برأيي ورطته نوعا ما وهو يصف حالة العفن التي عاشته تلك المرباطيات والتعفين المقصود وتواطؤ 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 بالتصوف قولاً وفعلاً جماعات وفرداً، وإن أردت تحديدا أكثر لتلك المفارقات 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 عما أسماه التصوف الحقيقي الذي لم يتوان في محاربة البدع والخرافات والجهل والأميات بكل قدراته الذهنية والعاطفية، ومن بينهم أبو حامد الغزالي ومحمد إقبال، وفي الحقيقة يمكننا تتبع الكثير من مواقف بن نبي الإيجابية من التصوف أو كما حبذ هو تسميته التصوف الحقيقي أو تحديد الصلة بالله في وسطه العائلي الذي كان فيه عمان أحدهما عيساوي والآخر رحماني وهما يتابعهما في صباه 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 تلمس في إحدى عباراته وهو يصف تلك الشخصية وما تتحلى به من كاريزمة عالية وكأنه وصف من مريد لشيخه، زيادة على ذلك تثمينه 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 بن قيم وبواطن التعاليم الصوفية الإسلامية وبين الموروث

الصوفي في الفلسفات والديانات الشرقية كالهندوسية والبوذية وغيرها مؤسساً لمقاربة جيوسياسية ذات مواد وأبعاد ثقافية محضة.

هذه التظاهرات الصوفية في حياة بن نبي تجعلنا نتساءل عن مصادر التصوف في حياته؟ وأي تصوف كان يريد داخل تصوره لعملية الاستئناف الحضاري للعالم الإسلامي؟ وما الأسباب والدوافع التي جعلته يقول بضرورة تضامن إفريقي آسيوي ركيزته التصوف؟

1- التصوف في الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي: ليس الغرض هنا تسليط الضوء على علاقات الطرق الصوفية بالمرحلة العثمانية وما سادها من تحالف وتآزر وصراع وتنافر طويلة 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 للتصوف الجزائري أقدم تعريفاً بسيطاً لأحد قامات التصوف الإسلامي يبرز الجانب الوظيفي والعملية لهذا النظام التربوي على غرار النعوت غير الموضوعية أو التهم التي ألصقت به كالقدورية والإكليروسية الاستفزازية والتجهيل عن طريق بث الخرافات والأساطير.

أ- تعريف الجنيّد للتصوف: يقول هو " تحرير الذهن من استبداد الأهواء والتجرد من العادات المزمّنة وترويض الحواس وتقوية قدرات العقل والارتفاع إلى معرفة الحقيقة وممارسة الفضيلة "⁽¹⁾، هكذا يتجلى التصوف كطريقة في تهذيب النفس وانتزاع جميع الشرور الصادرة منها أو المحيطة بها وكذلك كمنشط للعقل ومداركه في الانفتاح على قدراته في تطوير المعلوم وتقويض دائرة الجهول من أجل اكتشاف الحقيقة التي مصدرها الحق أي مصدرها الله، وهو مصدر كل فضيلة بما فيها فضيلة النهضة والحضارة.

وفي فضائل ومحاسن التصوف يعدد الأستاذ محمد الطيبي: " تكشف أدبيات التصوف وأخبار سير رجاله أنه ليس منهج هروب من الذات من خوف النفس اللوامة نحو مراتع النفس المطمئنة المبتعدة والمنعزلة عن إكراهات النفس الأمارة بالسوء المعروضة شهواتها في السوق، فمعاني الانعزال لا تعني القطيعة والانعزال... فمفهوم السياحة ودوره في التربية الصوفية ليس مجرد ترحال وإنما هي وضع حال يروي أفلام الكشف والمكاشفة ويرسخ معالم التجربة ويشحذ علاقات الاحتكاك والتبادل والأخذ والمشاهدة، فلن نجد متصوفاً أو واليا عاش بين ظهرائي قرابته أو عشيرته وإنما كانت دائماً تتنابه حواضر أو عشائر غريبة عنه تقدر علمه وورعه وتحتمي بسلطانه وقلما تجد في سير الأقطاب والصالحين من لم يحج حجاً ويطوف على وجه الأرض طوفات وكأنه

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 أوسطي له عاداته ومظاهره وتشكيلاته وتمثلاته ومؤسساته ونظمه وتنظيماته الخاصة.

ب- الزوايا 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.

- الفقرة الأولى: "... يورد الشيخ عبد الرحمن الجيلالي أرقاما إحصائية عن البنية البشرية للظاهرة الصوفية التي وصلت في عهد العثمانيين فقط إلى 23 طريقة تضم 295189 من المريدين والإخوان المؤطرين جيدا ونخب من الشيوخ والمقدمين ووكيل وعامل ولقد وصل تعداد مريدي الطريقة الرحمانية 156 ألف مريدا من بينهم 13 ألف امرأة، أما الزوايا فقد فاقت في الجزائر 250 زاوية و200 زاوية في المغرب الأقصى و60 زاوية في تونس"⁽³⁾.

- الفقرة 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 تقديم الأكل والشرب والمبيت لطالبيها أصبحت تقوم بدور التعليم والتجنيد وغرس روح التضامن الأخوي بين مريديها بما يقوي الجبهة الداخلية ضد هذا الآخر الغريب المعتدي بصورة فيها الكثير من العقلانية التقليدية والعاطفية والإملاءات الفقهية والعقائدية تحت مسمى الجهاد المقدس وهذا ما انتبعت له فرنسا من خلال لجأها العلمية ومكاتبها الإدارية وجنرالاتها العسكرية وجعل الكثير من مستشرقها ومبشرها يعيشون تحت وقع الصدمة فلم يهضموا سر هذه الممانعة والمقاومة والمغالبة الصوفية في ظرف سيئ بل أسوء ظرف مر به العالم الإسلامي ككل حيث استطاعت القوى الإمبريالية التفوق على أمرائه ومماليكه وخلفائه إما بالاستمالة والخديعة السياسية أو بقوة بطش الترسانة العسكرية، كما كان نَفْسُ الصوفية أو الطريقة أو كما يسميها البعض في كتاباتهم الإخوانية أو المرباطية طويل كان نَفْسُ الوحش الإمبريالي أطول، وإلى غاية بداية القرن العشرين ومع

انتهاء آخر مقاومة صوفية قادها الشيخ بوعمامة من على هضاب الجزائر أو أشاوس الطوارق في رمال الصحراء بالتوات والمقار، عرفت هذه الزوايا تراجعاً من عل خطوط الدفاع بسبب معطيات أملت القوى غير المتكافئة والمتوازنة بين الطرفين فبينما ألقت فرنسا بكل حملها الإيديولوجي وأجهزتها العصرية اكتفت تلك الرباطات بحمولاتها المعنوية كنور خافت يحفظ للأمة ما بقي لها من هويتها وشخصيتها لذلك قد نتفهم لائمة وعتب مالك بن نبي على هذه المنشآت التربوية والتعليمية بعد ما لاقته من نصب وضرر.

2- نقد مالك بن نبي للتصوف: يرى بن نبي في الصوفية مجالاً للشعوذة واستغلال الناس وإيهامهم بأمور تجعلهم يعيشون في حالة من السكر الدائم فهي أفيون المسلمين في القرن التاسع عشر والعشرين، ومرحلة الاستعمار الفرنسي عنده وقبلها سريان فالأزمة عنده بدأت منذ معركة صفين أين تخلى المسلمون على نموذجهم المؤسس وراحوا يتخبطون تارة في شبهات العقل وتارة أخرى في شهوات النفس والغريزة وفقدوا مرجعية الروح الأصلية الخالية من (شطحات المتصوفة) غير المفهومة المملوءة بالإيجاء المريب الذي زاد من حالة التوجس والتخبط والتي تنامت أكثر في مرحلة ما بعد الموحدين أين خرج المسلم وبصفة نهائية منطور الحضارة فهو إن افتتح عهد التصوف في القرن الثالث للهجرة* تضاعف أكثر في وأثناء مرحلة الانحطاط الحضاري أين وجد المسلم عزاءه في التصوف كعنصر معوض لحالة النقص والانتقاص التي عاشها، كما أنه رأى في ذلك عقاباً من الله نتيجة تهاونه وتقصيره فأدار ظهره لهذا الواقع وانبرى في خلواته طالبا التوبة والمغفرة منتظرا من القدر أن يغير نفسه بنفسه واستغلت فرنسا هذا الخطاب وراحت تجد لنفسها مسوغات دينية تعزز بها موقفها كقادر أو هبة أو نعمة بعثها الله لعباده لتخرجهم من جور وظلم وفساد الأتراك إلى سعة حضارة فرنسا الأنوار وباريس الأخوة والعدالة والمساواة، لذلك لا نستغرب عندما نجد مالك بن نبي يقول "... ففي المرحلة التي سبقت عهد استعمار الجزائر اكتفى الإنسان بمجرد الحياة الخاملة واختلق له لكي يغالط نفسه بالنسبة إلى وضعه البائس ضروباً من التعلات الصوفية الكاذبة لكي يقيمها مقام الدوافع المعللة ولقد تكلفت النزعة المرابطية بمدد بتلك التعلات مقابل ثمن منخفض أو مرتفع لتصرفه عن ماضيه وحاضره ومستقبله، ثم ضاعف الاستعمار من خطورة هذه الوضعية جاعلاً من الإنسان

*التصوف 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 كنزعة تأويلية موجودة في كل الديانات.

مجرد شيء من حملة أشيائه كما جعل من النزعة المرابطية جهازا للإرسال مضطلعا بإيصال توجيهاته للشعب بعد تحويلها إلى دوافع جديدة مطابقة لمراميه "(5)**".

في ظل هذه الصيرورة يدرج بن نبي التصوف وكل ما يرتبط به من مقولات وممارسات 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 (القتالة) والتي يقصد بها " الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافية بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصيل "(7)، فهو مات يوم انقطع عن الروافد والمصادر الحقيقية له وأضاع معالمه عندما دخل في سياق دغمائي ملغم بهالات القداسة التي أحاط المتصوفة أنفسهم بها وزعموا لأنفسهم كرامات لم يقدر عليها غيرهم وراحوا يبررون ويشرعنون لمواقف بطريقة أسطورية وخرافية منافية للواقع ويشرعون لأمر مخالفة لظاهر النصوص وباطنها مستعملين أساليب في الفهم والتفسير لم يسبقهم أحد إليها ليعلموا 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 الخاطئ فالواقع وما فيه من تحديات ورهانات يتطلب معالجات لها مدخلاتها ومخرجاتها 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.

يضرِب مالك بن نبي مثالا حيا على ذلك في البدايات الأولى للحركة الوطنية وكأنه يوثق لذلك من خلال قوله "وشعر الاستعمار فعلا بالخطر فأخرج من حقيقته رجلا 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 فبعد نشاطات العمل الإصلاحي 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 بالسيف وإقامة الحفلات الوثنية بالزوايا وبالقرب من الأضرحة والمزارات ملتجئين البركات والمعجزات وجنات النعيم، ليدخل المسلمون حقيقة في فردوسهم المنشود حقا عن طريق العمل الجاد المثمر المنظم الذي لا يؤمن بصنمية الأشخاص وتسليم الدراويش المنتظرين معجزات السماء أو أيادي المشائخ المباركة⁽⁹⁾.

3- مالك بن نبي المتصوف: بالرغم من القرب الكبير لمالك بن نبي من مدرسة الإصلاح الإسلامية الجزائرية المعروف عنها آنذاك خلافها الكبير مع الطريقة والزوايا إلا أن هذا لا ينفي عن الجمعية ولا على مالك بن نبي تأثرهما بالنزعة الأنطولوجية والروحانية الموجودة في التصوف ذلك لأنها تمنح كل باحث السكينة والطمأنينة النفسية والصفاء الذهني وهذا ما نلمسه في حياة بن نبي وكتاباته إذ نجده يتحدث عن نشأته وهو طفل يقول بالحرف الواحد "كان جدي من مؤيدي الشيخ بن مهانة أحد رواد جيل الإصلاح الجزائري في نهاية القرن الماضي وكان اندفاعه لتأييد الإصلاح يعادل ارتباطه بالطريقة العيساوية... وفي منزل جدي كانت شخصية غامضة لم أتعرف عليها جيدا هي شخصية محمد شقيق جدي... 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 امتزج 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 / الإصلاح في شخص مالك بن نبي ألف شخصية عرفت بحبها الكبير لمشيخة وطلبة الإصلاح في تبسة وقسنطينة وللتدليل على ذلك نسرد بعض الشواهد التي تجعل مالك بن نبي نفسه في موضع الشيخ مع المريد ، يقول "... ومن الغد في لقاء اتفقنا أو تأمرنا عليه، قدمت لخالدي نسخة من كتاب الفيلسوف الألماني أظنها نسخة من كتاب هكذا تكلم زرادشت^(*)، ورجعت هكذا نعمة تائهة ردها نيتشه إلى القطيع الإصلاحي الذي يرعاه الشيخ العربي التبسي..."⁽¹¹⁾ وفي موضع آخر يتحدث بن نبي وكأنه هو الشيخ الذي أنقذ أحد أتباعه بعد تشويش خطيبته اليهودية عليه، أين يلتقي بهم في جلسة أرادت حينها تلك المرأة أن تخرج مالك بسؤال عقائدي وتصغره أمام خطيبها المريد فيقول بن نبي بعد أن افسد على تلك المرأة حيلتها استطاع أن يحافظ على ذلك السر القوي الذي كان يجمعه كشيخ مع مريده⁽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 ومجئته وهو يتردد على مقر نشاطه وكأنها تذكرني بتلك العبارات الخالدة التي مجد فيها القساوسة والرهبان والعسكر سيرة الأمير عبد القادر وهم يشبهونه بعيسى عليه السلام.

عودا على ما ذكرت في ارتباط جمعية العلماء المسلمين بالتصوف في قليل أو كثير أدرج هذه العبارة لمالك بن نبي لما لها من أهمية وهي تضيء لنا بعض ملامح التصوف في كيان الجمعية وممن تعلق بها في تلك المرحلة من تاريخ الجزائر أين عاودت الحركة الوطنية مسيرتها بوجوه وشخصات أخرى لها خلفياتها الذهنية والتربوية المختلفة بحكم اختلاف المنشأ والتكوين وان تشابهت الأهداف والمقاصد واختلفت الطرق والوسائل بحكم اختلاف التجربة أيضا.

يقول مالك " فانه يتوجب علي إن أطمئنه أني لم اشوه التاريخ الشخصي لمؤسس الإصلاح الجزائري فهو بنفسه أوضح موقفه وبشكل جيد في رسالة تعود إلى سنة 1925 حيال الفكر الصوفي الحقيقي كفكر 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 وحمولة أو ذخيرة روحانية هائلة وقد خصه بكتاب كامل بعنوان الظاهرة القرآنية دافع فيه عن مزايدات المستشرقين ومن لف لفهم من العلمانيين أو العلمويين أو الحداثويين العرب مبرزاً هفواتهم 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 الغزالي كشخصية مدققة ومحققة جمعت بين علم الحقيقة والشريعة في تصورها لمشكلات المسلمين آنذاك والحلول الممكنة من خلال دروسه العميقة في علم النفس الاجتماعي التي تقاسمتها كتب كأيها الولد وإحياء علوم الدين و المنقذ من الضلال لابي حامد الغزالي أين شرح سبب عيش المسلم بدون دوافع او مبررات أو غايات وبعده وضعه لباتولوجيا ذلك العصر مشخصا لأهم الأمراض يعرض طريقة العلاج المناسبة⁽¹⁴⁾، ولعل إقرار بن نبي لأبي حامد الغزالي على انه فعلا حجة للإسلام نابع من اطلاعه وتعرفه على المكتبة الكبيرة التي خلفها كأصولي وصوفي ومتكلم ومنطقي وفيلسوف وان كان الفضل الكبير لتعرف مالك بن نبي على شخص أبي حامد الغزالي يعود إلى

صديقه المقرب في فرنسا حمودة بن الساعي وقد اقر هو ذلك ومما يزيد إيضاحا 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 معاداة بين الشرع 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 التفریط وميل هؤلاء إلى الإفراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط)"(15).

4- التصوف ومشروع النهضة الحضاري عند مالك بن نبي: قد عرف مالك بن نبي بمقارنته الثقافية للحضارة أين رأى إن سبب وجود الحضارات وعلة انبثاقها هو واحد ويقصد بذلك الدين فهو إن لم يكن سماوي فهو ارضي وما يجمع بينهما هو هالة التقديس تلك وكما أن البدايات عنده واحدة كذلك هي المنعرجات والنهايات وسبب انحناءات الأمم وسقطاتها مرده العقل ابتداء والغريزة انتهاء وهما مؤشران سلبيان على تأخر الروح وتحييدها من مراكز التفكير والتدبير والتسيير والنقد والمراجعة لذلك تفتقر الحضارة وتتراخى وتتهاوى وتموت لتفسح المجال أمام عصبية/ دينية أخرى كما قال بن خلدون وكما قال أيضا بن نبي بإقلاع أي مشروع حضاري عنده هو نتيجة تلاقي فكرة صحيحة مع ذات أصيلة سليمة من رواسب الإفلاس 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 والاحتكاك بثقافاتها وأفكارها وفنونها ومعتقداتها والتي زادت من إرباك الأمة الإسلامية وهذا ما دونه التاريخ في دفاتره حول طبائع الحكام والحكم في المشرق العربي الإسلامي والصراعات الفكرية المؤجلة والمسيبة آنذاك في عصر الأمويين والعباسيين مثلا أين قرب المأمون المعتزلة وسجن احمد بن حنبل، أين أعلى من شأن العقل كثيرا ولم يقتصر الأمر على العقل فقط عند بن نبي لذلك نجده يقول "... غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدريج على الصورة التي عرفناها عن عهد بني أمية إذ أخذت الروح تفقد نفوذها كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد... وبعبارة أخرى نلاحظ نقصا في الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية وان هذه الفكرة تتناقض دائما 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 بزغ الصنم) وبعد تصنيف الأشخاص دخلنا طور

العفن ونزلنا إلى آخر درك في قاع الأمم أين أصبحنا نقدر أو نعبد الأشياء بما فيها من تقنيات والآلات تكنولوجية في منتهى الإبداع والعملية والجمالية وانطبق علينا حال ما يسميه **اجبرون** التبعية الثقافية .

لنخلص من هذه التبعية يرى مالك بن نبي حلا واحدا وهو في العودة إلى **البراديغمات** المؤسسة للحضارة الإسلامية وعلى رأسها القرآن الذي فقد جاذبيته بسبب ضعف التفسير وغياب منطق فقه التنزيل على واقع يموج في تراكمات لغوية وثقافية وعلمية، غلبت فيه المادة الروح حين تجبرت العلمانية والإلحاد على الدين والتدين واللاهوتيات والماورائيات ومهما بلغ العقل من اكتشافات واختراعات يبقى انجازه خافت وباهت برأي بن نبي خاصة في المجتمعات المتخلفة يقول في هذا الصدد: "... فأينما توقف إشعاع الروح يخمّد إشعاع العقل إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان"⁽¹⁷⁾، ولعل قوة الإيمان وذلك الحماس الدائم المرافق لمالك بن نبي مرده ذلك الاهتمام والعناية الكبيرة بالقران 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 يعتمدها من الناحية العلمية"⁽¹⁸⁾، لا يعدوا الأمر تبجيلي عند بن نبي وأصولي في حبه للقران الكريم أو في دفاعه عنه عندما كان يشير إلى ألعيب الاستدمار الفرنسي في نشر كتب محرّفة ليزور الإسلام وليحصل في الأخير على مسلمين مزورين حسب قياسه فهو مؤمن وإلى حد بعيد بقوله تعالى (إننا نحن نزلنا الذكر وإن له لحافظون) 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 شرو دوائر الاثنية المركزية (الاستشراق تحديدا).

لذلك يقول بن نبي أن مشكلة القرآن الكريم ليست مشكلة تدوين وإنما هو يدعو إلى ملاحظة القدرة التي حدد بها النص القرآني كنص كامل ومتكامل وفق مقاربات نفسية وسوسيولوجية تراعي الظروف التاريخية للبيئة العربية والسيكولوجية لشخصية محمد، أي أن بن نبي يدعو إلى دراسة الوحي كظاهرة والقران كظاهرة وهو أول من دعا إلى ذلك -على قول محمد اركون- ونبوة محمد كظاهرة⁽²⁰⁾، بهذا الطرح يخرج بن نبي من شرنقة الدغمائية والارذوكسية التي وضع فيها عمدا إلى فضاء المعرفة وحفرياتنا وان لم يسلم أيضا من تهمة أسلمة المعرفة حتى وهو يستعمل الطرق والأساليب والمناهج الحديثة.

بعد محاولة استقراء بعض الملامح المعبرة عن صوفية مالك بن نبي واجتهاده في استنباط تماثلاته للتصوف في مشروعه النهضوي الحضاري من خلال تركيزه على **محورية الفكرة الدينية** في كل نصوصه ومركزية القرآن الكريم في نخضة الأمة العربية الإسلامية وسبل استئناف عملية الإقلاع الحضاري ولو من الناحية النظرية، سأسعى أيضا وفق منوال هذا المنطق لتبيين بعض الممارسات والمؤسسات الصوفية التي زكاها مالك بن نبي وكذلك تصوره للتصوف في بناء وتقوية الفكرة الآفرو-اسيوية وتعزيز ثقافة السلم والعيش المشترك.

5- التصوف نماذج عملية مرغوبة: أما إضافتي في الأخير مفردة مرغوبة في العنوان لأميز ما تحقق في نظر مالك وما لم يتحقق بعد، أما الذي أنجز فهو ذو طابع محلي وطني يتبع الطريقة الرحمانية التي فرح بن نبي لتناقصها وازمحلها بتبسة يوم بدأ الوهج الإصلاحية يتمدد ويتوسع وقد يكون لمالك أسبابه التي دفعته إلى رفض مثال تبسة وقبول مثال مسيلة وذاك ربما ما دفعه إلى قول التالي : " كما أنني اليوم لا أخون عواطفني اتجاه عمل تربوي إسلامي جميل كالذي تقوم بها زاوية الهامل مثلا في ظروف يجب على البلد فيها أن تجد معنى لقيمه الأخلاقية والروحية"(21).

من خلال قدا الاقتباس يتبين لنا أن العمل الإصلاحية هو المقياس الذي يضبط به مالك بن نبي مدى صلاحية وانحراف كل سلوك فلعل تلك القيم التي وجدها في زاوية الهامل الرحمانية البعيدة عن الرقصات والشطحات والابتزازات هي التي جعلته يمتدحها أو يثني عليها لا لشيء فقط إلا ليقوي نموذج المقاومة الثقافية والدفاع عن الهوية ضد إستراتيجية التدمير الشامل للشخصية الجزائرية.

أما الإستراتيجية الشاملة لمالك بن نبي لتصدير قيم التصوف عالميا أو على الأقل على محور طنجة-جاكرتا فهو يدرجها ضمن مشروع الفكرة الآفرو-اسيوية، إذ يقرر لنا الكثير من أوجه التشابه بين الإسلام والديانات الشرقية (البوذية، الكوشيشوسية، الطاوية...) وبين الشخصية العربية والإفريقية المسالمة التي لا تملك عبر التاريخ جموح الغزو ومغامرات الاحتلال، ليقول لمحو القوة محور واشنطن-موسكو انه ليس لنا أي رغبة من رغباتكم الامبريالية سواء بالصداية أو الاستيطان فنحن برأيه ننشد اللاعنف والعيش المشترك بحب وسلام وكأنه ينشد أبيات بن عربي:

قد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ○ إذا لم يكن دينه الى ديني دان

قد صار قلبي قابلا لكل صورة ○ فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثانٍ وكعبة طائفٍ ○ وألواح توراةٍ ومصحف قرآن

أدين بدين الحب اني توجهت ○ ركائبه فالحب ديني وإيماني

وهذا الموقف برأيه ليس وليد الساعة أو تتحكم فيه معطيات إقليمية من اجل مناورة أو تكتيك معين بل هو ممتد في أعماق التاريخ والشاهد عنده " إن لعدم العنف قصته وتاريخه أما قصته فتغوص في أعماقه الجائينية **jainisme****** التي صنعت مبادئها الجوهرية قبل التاريخ المسيحي بثمانية قرون على يد المشروع 23 لسالة تيرتانكرا **tirthankaras** المشهورة الذي نعى الفكرة الجائينية حتى عهد المهافيرا **mahiviras** الزعيم الأخير لتلك الديانة وهو المعاصر لجوتاما بوذا صاحب البوذية ... فالمبدأ الأولي في القانون الذي سنه هذا المشرع كان على وجه التحديد مبدأ (**ahimsa** الحمسا) الذي نعرفه في اللغة الحديثة بمبدأ اللاعنف⁽²²⁾، مهما تكن غايات مالك إلا انه أبان عن طابع إنساني يليق بالمتقنين والمفكرين ممن هم على مستوى رفيع، إضافة إلى الخصوصية الإسلامية ذات الطابع الرسالي، فتذوقه ومعرفته للإسلام هي التي جعلته يحمله معه أين ما حل وارتحل معرفا به الجميع من منطلق المقولة الصوفية (من ذاق عرف ومن عرف اغترف ومن اغترف أدمن) فحالة السلام الروحي التي كان يراها في شخص المهاتما غاندي صاحب الساتياغراها = (الطريق الى السلام) الذي كان يؤمن بقوة الحق بدل حق القوة لذلك اختار اللاعنف طريقه كما عرف عنه قراءاته المتعددة واليومية للكتب التوحيدية المنزلة كالقران 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 طرحه لحقوقه ومطالبه .

الديانات الشرقية عند بن نبي هي الديانات الأقرب إلى الإسلام بغض النظر إلى القوة الديمغرافية للمتدينين بها وهي الوحيدة التي يستطيع الإسلام أن يشاركها فكرة عدم الانحياز والعيش في سلام عالمي بعيدا عن العولمة قريبا من العالمية والثقاف الايجابي ولن يكون ذلك إلا إذا تم تحقيق الفكرة الآفرو-اسيوية في شعور وان كانت موجودة نوعا ما في لاشعور شعوب مؤتمر باندونغ بفعل القيم الاسلامية والهندوسية المانعة لكل تعصب أو تفوق نرجسي سببه عرق أو قوة عسكرية أو طموح جيوسياسي ضد مطاعم إمبراطورية⁽²³⁾.

خاتمة:

يبدو أن مالك بن نبي وهو يتعامل مع موضوع التصوف استخدم الكثير من المفاهيم والأساليب الصوفية والمقصودة هنا التخلية والتحلية وكأن التخلية تجسيد للامفكر فيه والتحلية للمفكر فيه، فهو يتعامل مع تاريخ التصوف الإسلامي أو بالأحرى التصوف في الإسلام وكأنه مع التصوف المعياري ضد الصوفية التاريخية التي تاهت في خطابات التدجيل والتورية والاستغلال والازنواء والجبرية وتبرير الضعف وإلقاء اللوم على الغير بدعوى يداك أوكتا وفوك نفخ.

لكن ما يثير الاستفهام والتعجب عدم تطرق مالك بن نبي لأهمية ودور الطريقة في الحفاظ على الجزائر من حروب الاسترداد الإسبانية وكذلك الثورات الشعبية التي كانت بطابع 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 لينهيه قرابة 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 يسمي التصوف 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 التصوف في العالم العربي والإسلامي فقط بل يجب أن تتمدد تلك الشبكة وتتظافر مع الشبكات الروحانية المجاورة والمحادة في الشرق وأقصى الشرق الآسيوي وفي الجنوب الإفريقي وذلك من أجل بناء قوة معنوية محايدة تسعى في نشر قيم السلم واللاعنف والعيش المشترك المنشود.

المنشود في فلسفة التصوف الشرقية والإسلامية من أجل بناء ممارس ثقافية وحيوية يمكن فهمها أكثر مع موجات حركات التحرر والحروب الباردة بين المعسكر السوفيياتي والمعسكر الأمريكي هذا كله يمكن إن ندرجه

تصور مالك بن نبي للتصوف اللامفكر فيه والمفكر فيه

فيما أسمىناه وفق منظور بن نبي بالتحلية 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: دارهوم، 2007، ص 110.
- 2- محمد الطيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي-دراسة في الذهنيات والبنىات والمآلات-، 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 264، 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 بانتمائه الصوفي للطريقة القادرية تحديدا وبأنه باني الدولة الجزائرية الحديثة والمدافع عن سيادتها.
- 6- بودقزام عمران، التحديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، الجزائر: دار الهدى، 2015، ص 210.
- 7- نفس المرجع ص 210.
- 8- مالك بن نبي، في مهب المعركة إرهابات الثورة، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013، ص 80.
- *** يبدو أن بن نبي تأثر كثيرا بالموقف الذي شاب تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وهو المعروف باقتراجه 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 لينتشيه، للاستاذ عبد الرزاق (استاذ الفلسفة بجامعة سطيف) دراسة مهمة يبين فيها صوفية لينتشيه من خلال هذا الكتاب أو لآخرى فلسفته الصوفية أو فلسفته المتصوفة أو كما يجب أن يسميها 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 الطيبي، 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 الاسلامي، ط 06، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2006، ص 31.

- 18- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص 187.
- 19- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ط09، 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.
- ****جاني (Jainism) كما تُعرف أيضا باسجائين دارما وهي إحدى الديانات الدارمية ذات الطابع الفلسفي، نشأت في الهند القديمة تبعاً لتعاليم ماهاويرا حوالى القرن السادس قبل الميلاد، يشكّل أتباع هذه الديانة حالياً أقلية تعرف بتقاليد الشرمانا القديمة أو ما يدعى بالزهد. للجانية تأثيرات عديدة على كامل الثقافة الهندية الدينية والأخلاقية والسياسية على امتداد أكثر ألفتين. تركز الجانية على الاستقلالية الروحية ومذهب المساواة لجميع أنواع الحياة مع التأكيد على اللاعنفو الضبط الذاتياً وما يسمونه "فراي"، vratae للوصول إلى مرحلة "كيفال جنان" وأحياناً "موكشا" أي تحقيق الطبيعة الأصلية للروح.
- 22- مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ط01، تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الوعي، 2013، ص 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، ط01، 1998، دار المغرب الإسلامي.
- 2- بودقزام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، الجزائر: دار الهدى، 2015.
- 3- كمال بوشامة، الجزائر أرض عقيدة وثقافة، تر: محمد المعراجي، الجزائر: دارهومة، 2007.
- 4- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013.
- 5- مالك بن نبي، في مهبط المعركة إرهابات الثورة، ط 01، الجزائر: دار الوعي، 2013.
- 6- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مستقوي 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، ط01، الجزائر: دار الوعي، 2013 .
- 9- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع " شبكة العلاقات الاجتماعية"، ط03، 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 القرآنية، ط09، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2009.
- 12- مالك بن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ط01، تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الوعي، 2013.

13- محمد الطيبي، الجزائر عشية الغزو الاحتلالي - دراسة في الذهنيات والبنىات والمآلات-، ط 01، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2009 .

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 أننا سنقتصر على الاستثناء بإلا لأنها الأصل. من أهم الإشكالات التي سنناقشها: كيف يصح أن نطلق الاستثناء على بنية سقط منها ركن أو ركنان؟ 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.

ونسند في مناقشتنا لمسائل الاستثناء بـ"إلا" إلى ركيزتين:

الأولى: معرفة حد الاستثناء. الثانية: معرفة أركان الاستثناء.

• تعريف الاستثناء.

الاستثناء لغة: قال ابن منظور: "استثنيت الشيء من الشيء حاشيته، والثنية ما استثنى... والثنوة (بكسر الثاء) الاستثناء، والثنيان بالضم الاسم من الاستثناء".⁽¹⁾

واصطلاحاً: قال المكودي: "هو الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها..."⁽²⁾ وزاد المرادي "تحقيقاً وتقديراً".⁽³⁾

• أركان الاستثناء.

أركان الاستثناء ثلاثة: المستثنى، والمستثنى منه، والأداة.

ويمكن أن نعرض هذه الإشكالات في ثلاث 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.

لنتأمل 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)، وفصلاً في البنية (2)، وسيارة في البنية

(3). إضافة إلى أداة الاستثناء، وهي: "إلا" في البنيات الثلاثة؛ فالجمل تامة: أي تامة الأركان. كما يظهر واضحاً أن هذه الجمل كلها موجبة، بحيث لم يسبقها نفي أو نهي أو استفهام. وقد ورد المستثنى منه منصوباً في البنيات الثلاثة.

ومن هنا يمكن أن نتساءل عن العامل الذي فرض النصب على المستثنى بإلا؟

يقول ابن مالك: "ما استثنت إلا مع تمام ينتصب." (4)

يرى الناظم أن العامل في النصب هو إلا؛ إذ هي التي استثنت؛ يقول ابن عقيل: والصحيح 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، عاملاً فيه ما قبله من الكلام، كما تعمل عشرون فيما بعدها إذا قلت عشرون درهماً" (6) يدل منطوق كلام سيبويه على أن العامل فيما بعد إلا هو ما قبلها.

وذكر محي الدين أن للنحاة 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 يعدي 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 محذوف، تدل عليه "إلا"، والتقدير أستثني زيدا.

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 إخوتك إلا زيدا، فكيف تقول: إن العامل قبل "إلا" هو الناصب لما

بعدها؟ سواء أ قلنا: 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 يلزمه.⁽⁷⁾

نقد كلام محيي الدين.

قال القرافي: "ويرد على أن "إلا" هي الناصبة أننا نقول: قام القوم غير زيد، فتنصب غير وما ثم "إلا"، ولأن الناصب من الحروف يدخل على المبتدأ والخبر".⁽⁸⁾
تختلف إلا عن الحروف النواصب مثل: (إن وأن وكأن)، فإذا كانت "إلا" لا تقبل أن يتصل بها ضمير، فإن (لعل وإن وكأن) تقبل ذلك، فنقول: "إنه" ولا نقول: "إلاه".
يُردّ على المذهب الرابع بالقول: "إن معنى الحروف لا يعمل...". قال ابن الدهان في شرح الإيضاح "لو جاز 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 البنى: (4. 5. 6). وجدنا أنها جمل تامة، حيث اشتملت جميعها على المستثنى (سمير، خالدا، أخوك)، والمستثنى منه (أحد، أحدا، أحد) والأداة "إلا".

وهذه البنيات ليست موجبة كما في البنيات (1.2.3). بل مصدرة بنهي: (البنية 4)، واستفهام: (البنية 5) ونفي: (البنية 6).

وإذا لاحظنا الحركات الإعرابية التي يحملها المستثنى في هذه البنيات، وجدناها تتأرجح بين النصب تارة، وبين الرفع تارة أخرى؛ فهي في البنية (5) منصوبة، وفي البنيتين (4) و (6) مرفوعة. ونلاحظ أن المستثنى منه في: (4) و (5) جرى على أصله؛ أي: تقدم على "إلا". خلافا لما في (6)، حيث تقدمت "إلا" عليه. فهناك حالتان:

أ. الحالة الأولى

تتضمن 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 سميراً 2- لا ينصرف أحدٌ إلا سميراً، كما يمكننا أن نختار بين الجر والنصب: 1- هل مررت بأحدٍ إلا سميراً 2- هل مررت بأحدٍ إلا سميراً. كما يمكننا أن نختار بين القولين التاليين: 1- ما عرفت أحداً، لا سميراً 2- ما عرفت أحداً إلا سميراً. يقول ابن مالك:

مَا اسْتَسْنَتْ إِلَّا، مَعَ تَمَامٍ يَنْتَصِبُ وَبَعْدَ نَفْيٍ، أَوْ كَنَفِيٍّ انْتَحَبَ

إِتْبَاعُ مَا اتَّصَلَ، وَانْصَبَ مَا انْقَطَعَ وَعَنْ تَمِيمٍ فِيهِ إِبْدَالٌ وَقَعَ. 11

فقلوه: انتخب، تصريح بأن الإتياع في غير الموجب المتصل هو المختار على النصب:

أي يجوز إعرابه بدلا، فيرفع أو يجر على البدلية. قال الشيخ مصطفى الغلايني: "والإتياع 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 المتبوع دونه" ⁽¹⁴⁾

ولما كان البدل من التوابع، أي أنه يتبع المتبوع في جميع العلامات الإعرابية: إن رفعا فرفعا، وإن جرا فجرا، وإن نصبا فنصباً؛ وأمكن أن نقول إذا رُفع ما بعد "إلا" وجُرَّ: إنه مرفوع أو مجرور على البدلية، فقد أمكن أيضا، من باب الترجيح، إذا نصب المستثنى أن نقول: إنه منصوب على البدلية، دون أن نجزم بذلك.

وحين ننت "إلا" في الاستثناء غير الموجب بأداة 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 تاما غير موجب، فإنه يترجح للإتياع."¹⁶ يقول السلطان المولى عبد الحفيظ في السبك العجيب في نظم مغني اللبيب:

والرفع بعدها بآية ورد بدل بعض يا أخي فليعتمد¹⁷

حقيقة إن بدل الجزء من الكل استثناء معنوي، لكن حين نقابل البدل بالاستثناء فكأننا خرجنا من الاستثناء إلى البدل، ولهذا نجد النحاة يدرسون بنيات من قبيل ما تقدم، أقصد التامة غير الموجبة في باب البدل والاستثناء.

وحين وصف النحاة المستثنى بدلا، لم يخرجوه من دائرة الاستثناء بالمعنى، وإن كانوا ينعنون المتقَّبَل في مات، والمعاني في أفعال الحالة فاعلا، لأنه يحمل سمة الرفع، فقد أُلْجِأَتْهم الرتبة واللزوم إلى ذلك: ففي بنية من قبيل:

- حَزَنَ الرجل: فالرجل فاعل، لأنه اسم جاء بعد الفعل، ولأن الفعل لازم، ولا يوجد توصيف نحوي 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 أحد.

بدا لنا واضحا أن هذا الكلام منفي بما، وأنه تام الأركان، غير أن المستثنى: "أخوك" تقدم على المستثنى منه "أحد"، جريا على غير العادة. كما يتبين من خلال البنية المذكورة أن المستثنى منه "أحد" أخذ علامة الرفع، لأنه اسم "ليس" قد جاء مؤخرا، كما أن "أخوك" مرفوع، علامة رفعه حرف الواو.

والسؤال ما العامل المؤثر في رفع المستثنى "أخوك"؟

هناك قولان:

الأول: جواز الإتيان

قال ابن مالك:

وَعَيَّرَ نَصَبٍ سَابِقٍ فِي النَّفْيِ قَدْ يَأْتِي، وَلَكِنْ نَصَبُهُ اخْتَرَّ إِنْ وَرَدَ

قال ابن عقيل: "إذا تقدم المستثنى على المستثنى منه، فإما أن يكون الكلام موجبا، أو غير موجب [.....] وإن كان غير موجب، فالمختار نصبه، فتقول: ما قام إلا زيدا القوم".¹⁸

وقد روي رفعه. قال سيبويه: وحدثنا يونس أن بعض العرب الموثوق بهم يقولون "مالي إلا أبوك أحد، فيجعلون أحدا بدلا¹⁹ ومنه قوله:

لأنهم يرجون منك شفاعا إذا لم يكن إلا النبيون شافع

[من الطويل]

قال مصطفى الغلاييني: "فالكوفيون والبغداديون يجيزون جعله معمولا للعامل السابق، وجعل المستثنى من المتأخر تابعا له في إعرابه²⁰

ويبدو لي أن هذا القول ضعيف من عدة وجوه:

أ- لم يسم يونس القوم الموثوق بعريتهم، فثقتهم بهم دليل على أنه خالطهم وعرفهم. وقد اعترض أبو حيان على ابن مالك لكونه اعتمد في كتبه بنقل لغة لحم 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 جره، أو نصبه، بل إنه تأكيد لقاعدة النصب. فكما لا تعرب الأسماء الخمسة بالحركات مع توفر الشاهد امتنع الإتيان مع توفر الشاهد، وإن كان قاصرا لأنه في الرفع فقط.

ج- إن جاز القول إنه بدل مرفوع، فهل يجوز القول إنه بدل منصوب؟ وهذا يجزنا إلى القول الثاني: الثاني: النصب لازم.

يقول ابن الحاجب: "وهو منصوب؛ أي: (المستثنى) إذا كان بعد إلا غير الصفة في كلام موجب، أو مقدما على المستثنى منه²²

فقوله منصوب؛ أي: أنه يلزم النصب.

ثانياً: إشكالات الاستثناء غير التام/ المفرغ²³

لنتأمل البنيات التالية:

7. ما نجح إلا خالد.

8. هل رأيت إلا الأسد.

إذا تأملنا صدر البنيتين: (7) و(8) سنرى أن الأولى منفية بما، وأن الثانية مسبقة باستفهام. ومن ثم، فهما غير موجبتين، ولكن، هل تتوفران على الأركان؟ فالمستثنى في البنية (7) هو خالد، وفي البنية (8)، هو الأسد، ولا وجود للمستثنى منه في البنيتين: أي أن الكلام فيهما غير تام، ويسمى الاستثناء المفرغ. قال عباس حسن: "الاستثناء المفرغ ما حذف من جملة المستثنى منه، والكلام غير موجب. فلا بد من الأمرين معا²⁴

وهكذا؛ تعرب الجملة الأولى على النحو التالي: "نجح": فعل، و"إلا": حرف استثناء ملغي، و"خالد": فاعل. وتعرب الجملة الثانية كالتالي:

هل: حرف استفهام. رأيت: فعل وفاعل. إلا: حرف استثناء ملغي.

يبدوا ظاهراً أن المستثنى لم يلزم النصب، وإنما أعرب حسب موقعه من الجملة، فهو فاعل في البنية (7) ومفعول به في البنية (8). يقول ابن الحاجب: "ويعرب على حسب العوامل، إذا كان مستثنى منه غير مذكور، وهو في غير الموجب²⁵

إن العامل فيما بعد "إلا"، كما يظهر، هو ما قبلها؛ لأنها في حكم العدم، وقد تفرغ ما قبلها للعمل فيما بعده²⁶

ملاحظة:

أ- معلوم أن الركن داخل في ماهية الشيء؛ فهو عنصر جوهري يوجد الشيء بوجوده وينعدم بانعدامه. فكيف يسمى النحاة مثل هذا النوع بالاستثناء، والاستثناء معدوم من ثلاثة أوجه:

الأول: أن المستثنى منه غير مذكور.

الثاني: أن الأداة ملغاة: أي إنها في حكم العدم؛ فهي زائدة. يقول المولى عبد الحفيظ:

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 مسبقة باسم، يجاب عليه: إن الجملة يمكن أن تؤول بمفرد. يقول إلياس ديب: "بما 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 المكوذي: "المتصل ما كان المستثنى بعض الأول".²⁸

لنرجع إلى البنيتين: (1) و(2).

1. حفظ القرآن إلا البقرة، فالبقرة بعض القرآن، إذن: الاستثناء في هذه البنية متصل.

2. قرأ الكتاب إلا فصلا: مادام الفصل بعض الكتاب، فإن هذه البنية، تنتمي إلى الاستثناء المتصل.

وحيث إن الكلام في البنيتين: (1 و 2). تام وموجب، فقد وجب النصب على الاستثناء كما تقدم.

قال ابن يعيش: "والمستثنى في إعرابه على خمسة أضرب: أحدها منصوب أبداً، وهو على ثلاثة أوجه: ما استثنى بإلا من كلام موجب....."²⁹ ولو كان تاماً غير موجب لجاز فيه الوجهان: النصب والتبعية، كما قلنا فيما تقدم.

2. الاستثناء المنقطع

أ. تعريف المنقطع: المنقطع: ما كان فيه المستثنى من غير جنس المستثنى منه.³⁰

لنتأمل البنية رقم، (3) دخل الأستاذ إلا سيارته.

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 تاماً موجباً، فحكمه النصب وجوباً، وأما إذا كان تاماً غير موجب، فقد جاز فيه الوجهان: النصب أو الإتيان.

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 الكريميتين:

9 - { لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى } - سورة الدخان الآية 56.10 - { وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً 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 معرّف باللام، واللام تفيد العموم؛ فيعم الموت جميع أفراد الموتة الأولى وغيرها؛ فهذا استثناء من الجنس نفسه، وهو منقطع وليس متصلاً؛ 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 قتلاً خطأ". ومعلوم أن القتل الخطأ من جنس القتل، كما أن القتل معرّف 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 المباينة في الجنس، والقتل الخطأ قتل؛ فهما من جنس واحد.³²

وإن بدت هذه الشواهد من ناحية، تضرب في القاعدة، وتدفع بالنحويين إلا البحث عن حد ثان، فإنها من ناحية أخرى، تثبت القاعدة.

خاتمة:

طرحنا في هذا البحث أهم إشكالات الاستثناء التي خاض فيها النحويون قديما وحديثا. وأهم الاستنتاجات التي يمكن أن نخرج بها انطلاقا من هذا البحث:

أعطى النحويون الاستثناء حدا، وحددوا له أركانا، أو عناصر جوهرية، تدخل في ماهيته، هي المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء. إلا أننا لم نجد 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، ويلحق بالقصر بعد تأويل ما قبل "إلا" بمفرد.

يقابل الاستثناء المفرغ أو الناقص الاستثناء التام، ويكون موجبا تارة وغير موجب تارة أخرى. ويلزم الاستثناء التام الموجب النصب. في حين يقبل غير الموجب جميع الحركات الإعرابية، فإن كان منصوبا فهو على الاستثناء وإن كان مرفوعا أو مجرورا فهو على البدلية. ومادام البدل من التوابع، فإنه كما جاز رفع ما بعد إلا وجره على البدلية، جاز أيضا 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 أيضا. لكن معنى الاستثناء في المنقطع مفقود في بنية من قبيل: خرج القوم إلا حمارا، حيث اختلف المستثنى والمستثنى منه في الجنس، إلا أن وجود بنيات تنتمي إلى الاستثناء المنقطع يتفق فيها المستثنى والمستثنى منه في الجنس يخرق 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 هندراوي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2005. ص 125.
- 3- المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك دار الفكر 2008 ج 669/2.
- 4- ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محي الدين عبد الحميد 177/2.
- 5- نفسه، المرجع السابق، ص 178
- 6- سيويوه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط 3/ 1988. 2/ 310.
- 7- محمد محي الدين عبد الحميد، منحة الجليل، بتحقيق شرح ابن عقيل 178/2.
- 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 الإنشائية في النحو العربي مكتبة الغانجي، ط5، 2001، ص 131.
- 14- ابن الحاجب، الكافية في علم النحو، تحقيق صالح عبد العظيم. مكتبة الآداب. ط بدون تاريخ. ص 31.
- 15- عبد الحميد الغرباوي، المعين في اللغة العربية، إدي سوفت للنشر ط2. 2006. ص 221.
- 16- ابن هشام، مغني اللبيب بما مشه حاشية الدسوقي دار السلام، ط\2. 2005. ص 157.
- 17- السبك العجيب على مغني اللبيب في نظم المغني اللبيب، للمولى عبد الحفيظ سلطان المغرب بما مش المغني اللبيب، دار السلام، ط2، 2005، ص 157.
- 18- ابن عقيل، المرجع السابق، ص ص 182. 183.
- 19- سيويوه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط 3، 1988. 2/ 337.
- 20- الغلايني، المرجع سابق ص 488.

- 21- السيوطي، الاقتراح في أصول النحو لجلال الدين السيوطي، تحقيق عبد الحكيم عطية. دار البيروني. ط 2 / 2006، ص 48.
- 22- ابن الحاجب، المرجع سابق ص 25.
- 23- سماه كل من الدكتور أحمد مختار ومصطفى النحاس ومحمد 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- عبده 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- القرائي، المرجع السابق، 295.
- 33- نفسه، ص (295 297).
- لائحة المصادر والمراجع.**
- القرآن الكريم.
- أحمد مختار ومصطفى النحاس ومحمد 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 / 2005.4؛
- ابن هشام، حاشية الدسوقي بهامش مغني اللبيب دار السلام، ط 2 \ 2005.
- ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ.
- ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع 2004.

- 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 الغلايني، جامع الدروس العربية للشيخ. دار ابن الهيثم ط\1. 2005.
- محمد محي الدين عبد الحميد، منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل، ط\2. دار الطلائع.
- سيبويه؛ 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 القراني الاستغناء في الاستثناء. تحقيق محمد عبد القادر عفا دار الكتب العلمية بيروت. ط\1 1986.
- عبد السلام هارون: الأساليب الإنشائية في النحو العربي. مكتبة الغانجي، ط5، 2001.
- عبد الحميد الغرباوي، المعين في اللغة العربية. إدي سوفت للنشر ط2. 2006.
- عبد الحفيظ سلطان المغرب، السبك العجيب على مغني اللبيب في نظم المغني اللبيب للمولى، بهامش مغني اللبيب دار السلام، ط\2. 2005.
- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، ط 3 بدون تاريخ.
- عبده الراجحي، التطبيق النحوي، دار النهضة العربية، ط 1، 2004.

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 وجبارة على مرّ الأجيال والعصور إلا أنّه من الجدير بالذكر أن نشير إلى أنّهم كانوا مهمّشين ومغمورين رغم ما قدّموه، وأنّ شهرتهم كانت قليلة بين علماء المشرق فمؤلفاتهم لم يكتب لها الذبوع والشهرة، ومن بين هؤلاء الشخصيات ابن معطي الزواوي الذي كان أوّل من نظم ألفية في النحو فقد كان السبّاق فيها حتى قبل ابن مالك بل هذا الأخير أفاد مما جاء به ابن معطي ورغم ذلك نجد الكثير من الطلبة والباحثين لا يعلمون بهذه الألفية، ومن هذا البحث أسعى إلى عرض آرائه النحوية والجديد 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 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 مقلّدين لأقوال غيرهم من المشاركة دائماً. بل كانوا يعارضونهم في كثير من المسائل وكان لهم بذلك جهوداً مشكورة ومساعد حميدة فاستحدثوا في النحو مذهبا رابعا إلى جانب مذاهب البصريين والكوفيين والبغداديين، ومن هؤلاء النحاة صاحب الألفية يحيى ابن معطي الزواوي التي أوصلته إلى فهم علوم النحو وإتقانها والتأليف فيها شعرا وهذا ما أثبتته المقري حين وازن بين

ألفية ابن مالك وألفية ابن معطٍ قائلًا: "ألفية ابن معطٍ أسلس وأعذب فقد تفوق من الناحية الأسلوبية على ابن مالك ويبدو ذلك واضحًا من خلال طريقة الصياغة للأحكام النحوية"⁽¹⁾

ورغم ذلك إلا أنّ هذه الألفية لم تلق الشهرة 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 أجب عن هذه التساؤلات اعتمدت في إنجاز هذا البحث على المنهج الوصفي الذي يتناسب مع الموضوع المطروح للدراسة.

1. نبذة عن حياة ابن معطٍ الزواوي: (564هـ / 628هـ / 1169-1231م)

يحيى 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، وعنايته الواضحة بالمنظومات التعليمية في النحو والبلاغة واللغة والقراءات إذ كان إمام النظم العلمي ومن أهمّها:

الدرة الألفية في علم اللغة انتهى 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 سيويه (نظم) - الجوهرة في كتاب الجمهرة - ديوان الخطب - 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 القسنطيني وإبراهيم بن أبي عبد العطار وتاج الدين الصرخدي⁽⁴⁾.

4. التعريف بألفية ابن معطي:

تعدّ الدرة الألفية في علم العربية، أول منظومة تعليمية جزائرية، ضمنها 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 بحرین هما، الرجز والسريع، لأن المعتاد أن ينظم الشعراء قصائدهم على تفعيلات بحر واحد وتحسب هذه لابن معطٍ الذي استطاع بقدراته الفنية التوفيق بين البحرین الرجز والسريع للتقارب الكبير بينهما في الإيقاع.

المبحث الأول: ما تفرد به ابن معطٍ

كان لهذا العلامة أحكام نحوية اختص بها دون غيره فلم نجد لها عند من قرأنا لهم قبله ولم يتبعه فيها من جاء بعده وسنتعرض لها بشيء من التفصيل وهي كالآتي:

1/ ما دام وتقديم خبرها عليها: وقد خص تقديم خبرها على اسمها دون غيرها من أخواتها فقال⁽⁵⁾:

ولا يجوز أن تقدم الخبر على اسم ما دام وجاز في الآخر

وقال في الفصول: "وأما ما دام فلا يجوز تقدم خبرها عليها ولا على اسمها⁽⁶⁾".

ورأيه هذا أدى إلى نقده من قبل النحاة، لأنه يخالف ما ورد من أشعار العرب. فقد جاء قول الشاعر⁽⁷⁾:

وأحسبها مادام للزيت عاصر وما طاف فوق الأرض حافٍ وناعر

فقوله "عاصر" اسم ما دام والجار والجرور "للزيت" خبرها تقدم على الاسم.

وقول الشاعر⁽⁸⁾:

لا طيب للعيش ما دامت منغصة لذاته يانكار الموت والهزم

وخرجها النحاة بتخریجات عديدة فقد ذكر ابن جمعة القواس: أنه ربما قد نقل ابن معطٍ هذا الرأي عن ابن الخشاب عن قوم، ويقول: وقد اعتذر له بأنها لزمّت طريقة واحدة هي الماضي، جرت مجرى الأمثال، والأمثال لا غير ولأن ما: معها مصدرية، وهي ما في خبرها صلتها، وكأنه يرى الترتيب كما تصرف هي في المصدر.

وقيل لم يرد خبرها مقدما صريحا في نظم ولا نشر. وقد أجيب عن البيت الأول: بأنه يجوز أن يكون خبرها محذوفا والتقدير: ما دام للزيت عاصر في الوجود وهذا أبلغ، وللزيت متعلق بعاصر والتقدير مادام إنسان عاصر الزيت مستقرا في الوجود.⁽⁹⁾

وبهذا كان لابن معطٍ وجهة محقة حيث عجز النحاة عن الإتيان بآية قرآنية. وأما الشواهد الشعرية فقد خرجت على شكل يوافق رأي ابن معطٍ⁽¹⁰⁾.

2/ المفعول له:

اشتراط 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 المجيء، وهذا

ما زاده ابن معطٍ.

هـ- أن يكون جوابا لـ : لم؟

و- أن يكون فعلا لفاعل الفعل المعلن، 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 أردتا

وإن ندبت من تنادي قلت

وفي المضاف يا عبيد اللاهات

جئت بيا فقلت يا سعيداه

فقد جاء ابن معطٍ بضرورة زيادة ألف لما في آخره ألف وهاء. فيقال في عبد الله عبد اللاها هو هذا ما

خالفه به ابن مالك وغيره من النحاة قال السيوطي: "إطلاق النحاة يقتضي جواز لحاق الألف لما في آخره

ألف وهاء وبه صرح بعض المغاربة وابن معطٍ في ألفيته، ومعه ابن مالك لاستثقال ألف وهاء بعد ألف

وهاء"⁽¹²⁾

4- المبني للمجهول: أجاد ابن معطٍ في هذا الباب فقال:

تقام هذه مع الترجيح

لنقد مفعول به صريح

ثم الزمان والمكان آخر.

فالأسبق المجرور والمصادر

تحدث 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 والمجرور نائباً عن الفاعل وهو أولى من غيره، ثم رتب ذلك حسب الأولوية كما يراها هو فقال وتفضيله للجار والمجرور لم يقيم على شاهد نحوي أو آية قرآنية وفي الإنابة خلاف طويل بين العلماء.⁽¹³⁾

5- ومن جموع التكسير التي جاء بها ابن معطٍ قوله:

كذا الأسود ثم مع فعالة فعولة بعولة جمالة

وهذان البناءان وفعولة وفعالة: هما فعول وفعال زيد عليهما تاء التأنيث لتأكيد الجمع، وقال ابن الخباز وقد ألحقوا بفعال وفعول التاء: قالوا: جمالة وذكارة وحجارة وبعولة وفعولة وصقوره وخؤولة وعمومة وفائدة التاء: توكيد التأنيث ومع هذا فإن زيادة التاء على وزن فعولة وفعالة هي من زيادات ابن معطٍ حتى أنه ظن البعض أنه جاء بوزنين جديدين⁽¹⁴⁾

6- حذف "ما" النافية في جواب القسم المنفي بلا: حيث قال:⁽¹⁵⁾

وإن أتى الجواب منفيًا بلا أو "ما" كتولي والسما ما فعلا

فإنه يجوز حذف الحرف إذ أمنوا الإلباس حال الحذف

كقوله تالله تفتأ حذف "لا" منه أي لا تفتأ المعنى عرف⁽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 شاذ ولا يجوز. وهو بهذا يخالف جمهور النحاة فقد قال في ألفيته:⁽¹⁹⁾

وشد قولهم زهير صخرا مرخصا كذا عقيم حقرا.

قال ابن جمعة تعليقا 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 السماع لأنه شاذ وهو الذي لا يقاس عليه. فزهير تصغير الترخيم لكل من أزهر، زاهر، مزهر.

وقال السيوطي: "من التصغير نوع يسمى تصغير الترخيم وذلك بحذف الزوائد مع إعطاء ما يليق به من فعيل وفعيل مثل: أزهر-زهير"⁽²⁰⁾

8- حذف حرف النداء مع لفظ الجلالة:

القياس ألا يحذف حرف النداء كونه نائباً عن الفعل. ولكن النحاة أجازوا حذفه اختصاراً. ولكن ابن معطٍ ب يمنع حذف أداة النداء مع لفظ الجلالة ومع الإشارة ومع النكرة المقصودة. وسبب هذا المنع عند ابن معطٍ هو ألا يلتبس بعض صور الخبر بالنداء لأنك لو قلت: الله ربي. وأنت تريد بالله ربي لأوهم أنه مبتدأ ورب خبره. وقيل امتنع حذف حرف النداء منه لأنهم عوضوا منه الميم.⁽²¹⁾ وقد أشار إلى هذه القضية كل من السيوطي وابن الأنباري⁽²²⁾.

9- علة البناء: قال ابن معطٍ إنها لعلتين شبه الحروف ووقوعه موقع الفعل ولذلك قال:⁽²³⁾

أعني في الاسم وهو أن يضارعا الحرف أو كان اسم فعل واقعا

كمن وإيه ونزال وهلم ولفظ غير المتمكن يعم

10- يضيف ابن معطٍ على الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين "جعلت". وهي ظننت مع حسبت خلت علمت مع جعلت مع زعمت.

فأصبحت ثمانية لا سبعة كما ذكرها غيره وتجري مجراه⁽²⁴⁾

11- شروط قلب الواو ياء:

اشتراط بن معطٍ لقلب الواو حيث قال:⁽²⁵⁾

والواو أن يسكن وقلبه انكسر فاقبله ياء نحو ميزان اشتهر

والشرطان هما: أن تكون الواو ساكنة وأن تسبق بكسرة.

يقول ابن جمعة: واعلم أن الواو تقلب ياء إذا سكنت وانكسر ما قبلها ولم تكن مدغمة سواء كانت الواو فاء أو عينا أو لاماً.

12- الأفعال الخمسة: ولم يذكر ابن معطٍ هذه الصيغ الخمسة بل ذكرها ثلاثاً فقال:⁽²⁶⁾

ثبوت نون يفعلونا وتفعلان مع تفعلينا

علامة لرفع المبين واجزمه وانصبه بحذف النون

فهي خمس قصداً ثلاثة لفظاً لأنه اعتبر يفعلان وتفعلان صيغة واحدة لقرينيهما وكذلك في الجمع يفعلون وتفعلون.

13- المضارع المتصل بنون النسوة معرب أو مبني:

أشار ابن معطٍ إلى بناء المضارع المتصل بنون النسوة فقال:

ونون يفعلن لأنثى جمعت بينى لها بالوقف كيف وقعت⁽²⁷⁾

يقول ابن جمعة إذا اتصل به نون جماعة الإناث بينى على السكون مطلقا في الأعرف فيكون حينئذ البناء عارضا له هذا الموضوع والبناء لأمرين:

*حملا له على الماضي.

*بينى تنبيهها على الأصل كالعود والحبكة

وأما السكون فلأنه الأصل في البناء ولأنه "فعلن" باتصال النون به وآخر الماضي يجب سكونه إذا اتصل به هذا الضمير لتوالي أربع حركات لازمة، ووجب سكون آخره حملا 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 كما منع الإعراب في الاسم المضاف إلى ياء المتكلم.

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 المتكلم، إذ الاسم ليس أصله البناء إنما أصله الإعراب فإذا كان أصله الإعراب فلا ينبغي أن ينتقل عن الأصل ما وجدنا السبيل إليه بوجه. 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/ إمّا حرف عطف:

اختلف النحاة في "إمّا" هل هي عاطفة أو لا فذهب ابن كيسان وابن عصفور وابن مالك ويونس وأبو علي الفارسي والجرجاني إلى أنها غير عاطفة لملازمتها حرف العطف -الواو- إذ لا يمكن الجمع بين حرفين⁽²⁹⁾.

وقد أيد ابن معطٍ في هذا الرأي أكثر النحاة كما قال ابن هشام:⁽³⁰⁾

وإما عاطفة عند أكثرهم. ويقول المبرد⁽³¹⁾، وأما "إمّا" فإنها تكون في موضع أو ومعروف أن "أو" هي حرف عطف فعرف أن "إمّا" عاطفة عنده.

2- إعراب الأسماء الستة:

اختلف النحاة في إعرابها فابن معطٍ يعتبر الألف والواو والياء حروف إعراب مقدر عليها لثقلها على الواو والياء ولتعذرهما على الألف وهو يتابع سيبويه⁽³²⁾ في رأيه ويشاركهما في هذا الأخفش في أحد قوليه.

3-حبذا مركبة أو مفردة:

يتفق كل من الأخفش وابن معطٍ والشارح وبعض المتقدمين على أن حب فعل، وذا: فاعلها وإنما جُعلا معا بمنزلة نعم في العمل.

4-صيغة ما أحسن زيدا التعجبية:

اتفق ابن معطٍ وسيبويه والخليل على أن "ما" نكرة مبهمّة غير موصولة ولا موصوفة. وهناك قضايا أخرى مثل: مراتب النداء-والقول في اسمية حبذا. وحبذا المركبة أو مفردة واسم لا النافية مبني أو معرب ولم أتطرق 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 اشتقاق الاسم فقد عرض رأي الكوفيين والبصريين ثم أشار إلى تأييده للبصريين فقال: (33)

واشتق الاسم من سما البصريون واشتقه من وسم الكوفيون

والمذهب المقدم الجلي دليله الأسماء والسمي

فقد ذهب البصريون إلى أن الاسم مشتق من السمو وهو العلو ووزنه إما فعل كعدل، وإما فعل فحذف لامه اعتباطاً وجيء بمزة الوصل توصلاً إلى النطق بالسكان ووزنه حيثئذ رافع 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 بزمان معين.

3.الترخيم:

قال ابن معطٍ (35):

ثم إذا زاد المنادى العلم على ثلاثة فقد يرخم

اشترط البصريون شروطاً منها:

- أن يكون علماً، أن يكون مفرداً، أن يكون زائداً على ثلاثة أحرف، أن يكون مستغاثاً به لأنه معرب في النداء، ألا يكون مندوباً (لأن المراد من الندبة مد الصوت ومن الترخيم حذفه وقطعه فتنفياً وقد أيدهم ابن معطٍ في شروط ثلاثة، وسكت عن اثنين).

4. لكنّ العاطفة:

اشتراط البصريون لحيء "لكنّ" عاطفة أن تكون مسبقة 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 الجلالة:

منع ابن معطٍ حذف أداة النداء مع لفظ الجلالة وأجاز حذفها إذا عوض عنها بميم وهذا ما يقول به البصريون اللهم⁽³⁷⁾

6. العطف على المضمّر:

قال ابن معطٍ:⁽³⁸⁾

والمضمّر المجرور إن عطفتا عليه جيء بما به جررتا

ومضى به وبالغلام وشد منه بك والأيام

أجمع البصريون على منع العطف على المضمّر المجرور إلا بإعادة الجار نحو: مرت بك وبزيد وقد ورد في القرآن الكريم ومنك ومن نوحفي قوله تعالى: ﴿لَا وَمِنْكَ وَمِنْ نوح﴾ سورة الأحزاب الآية 7 وهذا ما قصده ابن معطٍ أي جيء بالحرف الذي جررت به المعطوف عليه في المعطوف. وابن معطٍ في رأيه هذا مؤيد لرأي أبي القاسم الزجاجي أستاذ أستاذه.

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 ومما 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.

3/ سكران ومنعها من الصرف: منع ابن معطٍ صرف سكران لعلتين: الوصفية والألف والنون ولذلك يقول⁽³⁹⁾:

وزائدا الوصف كمثل سكران مقبلا سكرى كذا صرف عريان

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 المعارف فيقول:

أولهما الأعلام وهذا موافق رأي السيرافي وهو يعتبر من زعماء مدرسة البصرة⁽⁴⁰⁾

المبحث الرابع: ما تابع فيها بن 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 تقدم خبر ليس عليها بين مجوز بهذا التقدم ومانع ومن الذين أباحوا بجواز التقدم مثل: ليس نريد فهم: أبو علي الفارسي وابن برهان وغيرهم وقد احتجاجوا⁽⁴²⁾ بقوله تعالى: ﴿ألا يوم تأتيهم ليس مصروفا عنهم﴾ سورة هود الآية 08.

2/ القول في "مع":

كان لابن السراج وجهة نظر في "مع" فقد عدها اسما مستدلا على أن حركة آخرها مع تحرك ما قبلها. وقد علل الزجاج نصب معكم في قوله تعالى: ﴿إنا معكم إنما نحن مستهزؤون﴾ سورة البقرة الآية 14. على أنها كالظرف منصوب وأمثال ابن معطٍ لظرفيتها أيضا.

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 ومجرور.

وتقسيمه هذا مأخوذ.

المبحث الخامس: مصطلحات البصريين المستعملة في ألفية ابن معطٍ

ومن هذه المصطلحات: التمييز الذي يستعمله البصريون والكوفيون بدلها كلمة التفسير. ولفظة الجر التي يستعمل الكوفيون بدلها كلمة الخفض وغيرها كثير من المصطلحات البصرية: مثل الممنوع من الصرف، الظرف، العطف، الجار والجرور، النعت، البدل المتعدي واللازم، ضمير الفصل، البناء، الإعراب، ألقاب الإعراب⁽⁴³⁾.

خاتمة:

ترك ابن معطٍ تراثاً فكرياً قيماً ويكفيه فخراً أنه أول من اتخذ إطاراً متكاملًا في علم النحو في إطار منظوم عرف بالألفية ومن أهمّ النتائج المتوصل إليها:

- اعتماده على منهج المغاربة في الأخذ من المدارس الأخرى من البصرية والكوفية فقد أيد آراء البصريين إلى حدّ كبير باستعمال مصطلحاتهم النحويّة.
- 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 وابن جني والزجاجي ومنها تقدم خبر ليس عليها وفي أقسام الخبر ومواطن أخرى سبق ذكرها في البحث.
- أيد ابن معطٍ البصريين في إعراب الأسماء الستة وحبذا مركبة ومفردة وغيرها.
- أيد ابن معطٍ الكوفيين في بعض المصطلحات مثل مصطلح ما لم يستقم فاعله بدلا من المبني للمجهول والصفة بدلا من النعت وغيرها من المصطلحات.
- تفرد ابن معطٍ بأحكام لم ترد عند غيره من النحاة مثل مادام وتقدم خبرها عليها، وزيادة ألف لما آخره هاء في الندبة وغيرها من الأحكام.
- في نهاية هذا البحث ينبغي أن نشيد بمكانة هذا العالم الجليل وهذه الجهود الجبارة التي قام بها ابن معطٍ وأمثاله كثيرون ووجب علينا نحن الأساتذة والباحثون الدائمون أن ننقب على هذه الشخصيات ونفتح سيرتها وأهم ما قدمته في مجالات اللغة.

قائمة الهوامش:

- 1- المقرئ أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، د.ط، دار صادر، بيروت، 1968م، ج2/232.
- 2- نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، ط2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، 1400هـ، 1980م، ص168.
- 3- السيوطي جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت، دت، ج2/344.
- 4- عبد الحي بن أحمد بن عماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط، ط1، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م، ج5/411.
- 5- الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن المعطي، ت: علي موسى الشوملي، ط1، دار البصائر -، الجزائر، 2007، ج1 / 36.
- 6- يحيى بن معطي الزوازي، الفصول الخمسون، تح: محمود محمد الحناطي، د.ط، 1977، ص103.
- 7- القائل مزود بن ضرار شفيق الشماخ، ينظر المفضليات، ص98.
- القائل مجهول، ينظر السيوطي جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، د.ط، مطبعة السعادة، 1327هـ، ج1/177.
- 8- الشرح ابن القواس، ص861.
- 9- الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن المعطي، ج1 / 38.
- 10- المرجع نفسه، ج1 / 37.
- 11- السيوطي جلال الدين: همع الهوامع، ج/180.
- 12- ينظر: الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن معطي ج1/39.
- 13- المرجع نفسه ج1/39.
- 14- المرجع نفسه ج1/40.

- 15- السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان -د.ت، ج 2/ 57.
- 16- المرجع نفسه.
- 17- جمال الدين ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، د.ط، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ج 2/ 710.
- 18- الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن معطي، ج 1/ 40.
- 19- السيوطي جلال الدين، همع الهوامع، ج 2/ 191.
- 20- المرجع السابق 42/1.
- 21- الأشباه والنظائر، ج 2/ 102، والأنباري كمال الدين أبو البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين والبصريين والكوفيين، د-ط، دار الطلائع، القاهرة، مصر، د.ت، ج 1/ 341.
- 22- المرجع نفسه 42/1.
- 23- الأنباري أبو البركات، أسرار العربية، تحقيق: محمد بهجة-البيطار، د.ط، سوريا- دمشق-د.ت. ص 159.
- 24- الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفيته ابن معطي ج 1/ 43.
- 25- المرجع نفسه ج 1/ 43.
- 26- المرجع نفسه ج 1/ 43.
- 27- المرجع نفسه ج 1/ 413.
- 28- المبرد أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تح: حسن محمد، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت 3/ 28.
- 29- جمال الدين ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج 1/ 61.
- 30- المرجع السابق، ج 3/ 28.
- 31- همع الهوامع: 39/1.
- 32- عبد العزيز ابن جمعة الموصلي: شرح ألفية ابن معطي ج 1/ 53.
- 33- المرجع نفسه ج 1/ 53.
- 34- المرجع نفسه ج 1/ 54.

35- ينظر: الموصلي عبد العزيز بن جمعة ، شرح ألفية بن مالك ج 54/1.

36- المرجع نفسه ج 55/1.

37- المرجع نفسه ج 55/1.

38- المرجع نفسه، ج 57/1.

39- ينظر: الموصلي عبد العزيز بن جمعة، شرح ألفية ابن معطي ج 57/1.

40- المرجع نفسه، ج 58/1.

41- الأنباري كمال الدين أبو البركات ، الإنصاف ، ج 9/1.

42- الفصول، مج 81/1.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الأنباري كمال الدين أبو البركات

* الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين والبصريين والكوفيين، د- ط ، دار الطلائع ، ، القاهرة، مصر، د.ت ، ج 1.

* أسرار العربية، تحقيق: محمد بمجة-البيطار، د.ط، سوريا- دمشق- د.ت.

2- السيوطي جلال الدين :

* همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، د.ط، مطبعة السعادة ، 1327هـ ، ج 1

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل ، د.ط ، المكتبة العصرية ، بيروت، د.ت، 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 ، تح، محمود الأرناؤوط، ط 1، دار ابن كثير، بيروت

لبنان، 1406هـ/ 1986م، ج 5

4- الضبي أبو المفضل ، المفضليات، تح: محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف ، مصر، 1964.

5- المبرد أبو العباس محمد بن يزيد ، المقتضب، تح: حسن محمد، د.ط ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، د.ت ، ج 1

6- المعطي يحيى بن عبد النور، الفصول الخمسون، تح: محمود محمد الطناحي، د.ط، مطبعة عيسى البيلي، مج 1

7- المقرئ أحمد ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تح: إحسان عباس، د.ط ، دار صادر ، بيروت، 1968م، ج 2

8-الموصللي عبد العزيز بن جمعة ، شرح ألفية ابن المعطي ، ت: علي موسى الشوملي ، ط1، دار البصائر -،الجزائر ، 2007، ج1

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 ، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، د.ط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، مصر ، ج1