

دراسات أدبية وإنسانية

مجلة فكرية محكمة يصدرها مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية
بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يبيع الأول 1430 / مارس 2009

العدد 5

دراسات أدبية وإنسانية

مجلة فكرية سداسية يصدرها مخبر البحث في الدراسات
الأدبية والإنسانية بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ربيع الثاني 1430 / أبريل 2009

العدد 5

ISSN 1112-4857

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط

الرئيس الشرعي

الدكتور بوخلخال عبد الله

أستاذ التعليم العالي

مدير المجلة

الدكتور عمراوي حميد

أستاذ التعليم العالي

رئيس التحرير

الدكتور فوغاني باديس

أستاذ محاضر

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور عمراوي حميد

الأستاذ الدكتور صاري أحمد

الأستاذ الدكتور إسماعيل سامعي

الأستاذ الدكتور سحنون محمود

الدكتور عمارة علاوة

الدكتور فوغاني باديس

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور دوب رايح

الأستاذ الدكتور غبوة يوسف

الأستاذ الدكتور لعكايشي عزيز

الأستاذ الدكتور لوحيشي ناصر

الأستاذ الدكتور يوسف وغليسي

الأستاذ الدكتور صالح خديش

الأستاذ الدكتور ناصر لوحيشي

توجه جميع المراسلات باسم مدير مختبر الدراسات الأدبية والإنسانية إلى العنوان الآتي:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة - الجزائر 25000

هاتف وفاكس: 031 92 21 98

البريد الإلكتروني: E.Mail - Labo_elethum @ yahoo. fr

تم التصنيف والطبع بمطبعة اقرأ - قسنطينة - الجزائر -

قواعد النشر:

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في هذه المجلة ما يأتي:

- 1- أن يكون الموضوع متميزا بالجدة العلمية؛ والأصالة.
- 2- أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية، والمادة المصدرية والمرجعية. وتقنيات الإعلام الآلي.
- 3- أن يتقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة. قرص مضغوط.
- 4- لا يزيد البحث على 5000 كلمة. ولا يعاد البحث إلى صاحبه.
- 5- أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة)
- 6- أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي، وفي ملف مستقل محفوظ في قرص مرن.
- 7- ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.
- 8- تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها ، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.
- 9- يرفق البحث المقدم إلى إدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية، وبتوقيع صاحبه.

فهرس العدد:

07	 تقديم مدير الجامعة
08	 كلمة مدير المجلة
09	 كلمة رئيس التحرير
الباب الأول: دراسات أدبية	
11	المُتَشَاكِل والمُخْتَلَف في جدلية التراث والتحديث -قراءة في نظرية التراث عند الشاعر العربي المعاصر-..... د. حبيب بوهرور
43	القصيد الحديثة مقارنة في التسمية والإيقاع (ديوان "مُهْمَل"، لعلاء عبد الهادي، أنموذجاً)..... د. عبد الله بن أحمد الفيفي
67	الرمز والعلامة والإشارة -المفاهيم والمجالات-..... د. محمد كعوان
91	علم الكتابة (grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر قراءة اصطلاحية..... د. يوسف وغليسي
103	المنجز العروضي الخليلي -حدوده، معالمه، وأبعاده-..... د.ناصر لوحيشي.
125	دلالة الانسجام في ديوان "الغيمة في يدي"..... د.محمد عبد الرضا شياح

- 147 المقامة البغدادية أزمة أخلاق أم أزمة اقتصاد؟
د.سهيل محمد خصاونة -د.محمد علي ابيان
- 167 اللغة العربية في عصر العولمة- واقعها وآفاقها المستقبلية-.....
أ.زهراء عاشور
- 213 شعرية الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي خطبة
الحجاج بن يوسف أنموذجا.....
أ. علي خفيف
- 233 الحجاج والمحاورة في قصة إبراهيم-عليه السلام- في القرآن
الكريم-دراسة في الوظيفة التداولية للخطاب-.....
د. خليفة بوجادي
- 267 في إشكالية المقاربة الشردية.....
عبد الغني بن الشيخ
- 291 الباب الثاني: دراسات تاريخية
الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية
الجزائرية.....
- 293 أ . د .إسماعيل سامعي
- 337 *L'organisation du peuplement rural dans le Maghreb
central médiéval*

Allaoua AMARA

تقديم مدير الجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد: فمن دواعي الغبطة والحبور أن تواصل مجلة دراسات أدبية وإنسانية الصادرة عن مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية بعد تراث بسيط إلى الظهور لتواصل مسيرتها تعزيزاً للبحث العلمي في الجامعة وتعظيماً للجهود المتكاثفة من أجل تعميق ثقافة البحث الأكاديمي الرصين.

وقد تضمن هذا العدد الخامس من المجلة مادة علمية دسمة، متنوعة تراوحت بين الدراسات الأدبية والتاريخية والمقاربات النقدية التي لامست الكثير من القضايا البحثية الجديرة بالبحث، أسهم بها باحثون جامعيون من جامعات عربية ووطنية.

وقد تم هذا بفضل الله وعنايته، وجهد المشرفين على إعداد هذا العدد، وكذا الباحثين الذين أسهموا في هذا العدد ببحوثهم القيمة، فلكل هؤلاء عظيم الشكر والتقدير.

والله ولي التوفيق والسداد

أ.د. عبد الله بوخلخال

كلمة مدير المجلة

تعود هذه المجلة من بعيد، بعد توقف دام ثلاث سنوات ونصف، وهو توقف ليس مشرفا نظرا لما يتطلبه تطور البحث العلمي، الهادف إلى إرساء تقاليد أكاديمية. والسبب في اعتقادي هو صعوبة هذه المرحلة التي تفتقر إلى الكفاءة الصادقة والقادرة، التي من واجبها أن تبذل باستمرار، وأن تقدر جهد من يحسن الإبداع.

ومهما يكن من أمر فالشكر لله أولا، والشكر لرئيس التحرير الدكتور باديس فوغالي، وإلى الزملاء أعضاء هيئة التحرير، والهيئة الاستشارية على ما بذلوه من جهد طيب لإنجاز هذا العدد الخامس، ولو بهذا المستوى.

مع التمنيات

الأستاذ الدكتور عميراوي حميده

2009/04/14

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

بمشيئة الله وعونه جاء العدد الخامس من مجلة مخبر البحث في الدراسات الأدبية و الإنسانية حافلا في طبعته الحالية ببحوث ذات قيمة علمية رصينة لتوفرها على المواصفات البحثية، والمنهجية أسهم بها باحثون أكاديميون من جامعات عربية ووطنية.

ففي الدراسة الموسومة بـ "المشاكل والمختلف في جدلية التراث والتحديث حاول د. حبيب بوهروم في ضوئها الكشف عن رؤية الموقف النقدي عند الشاعر العربي المعاصر إزاء التراكم التراثي المعرفي في قراءة واعية تمحورت حول جدلية الحضور والغياب.

وأما الدراسة المعنونة بـ "القصيدة الحديثة، مقاربة في التسمية والإيقاع، ديوان مهمل لعلاء عبد الهادي أنموذجا. فقد استعرض فيها الدكتور عبد الفيفي جذور القصيدة الحديثة متوقفا عند مختلف التسميات التي شابتها في منتصف القرن الماضي، دارسا بنيتها الإيقاعية، ليخلص إلى جملة من النتائج مستمدة من صميم معاشته النص الشعري في بعده التقليدي والحداثي.

كما عالج د/ محمد كعوان في بحثه "الرمز و العلامة والإشارة - المفاهيم والمجالات - الخلط المفاهيمي للمصطلحات المذكورة، مما شكل تداخلا في توظيفها الإجرائي في الحقلين السيميائي وتقاطعاتها الوظيفية، من جهته قارب د/ يوسف وغليسي تأصيل مفهوم جديد للنقد العربي من خلال مقارنته "علم الكتابة في الفكر التفكيكي العربي المعاصر - قراءة اصطلاحية .. إضافة إلي احتفاء هذا العدد ببحوث أخرى وهي:

- المنجز العروضي الخليلي حدوده ، ملاحمه، و أبعاده "
- دلالة الانسجام في " ديوان الغيمة في يدي "
- المقامة البغدادية أزمة أخلاق أم أزمة مجتمع؟
- اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية
- شعرية الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي.
- الحجاج والمحاورة في قصة - إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم
- دراسة في الوظيفة التداولية للخطاب -
- الرمز في الشعر الجزائري المعاصر
- في إشكالية المقاربة السردية.-

أما قسم الدراسات التاريخية فقد ضم بحثين هامين هما :
 . الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية
 الوطنية لـ أ.د. إسماعيل سامعي

L'organisation du peuplement rural dans le Maghreb -

central médiéval

Dr. Allaoua Amara.

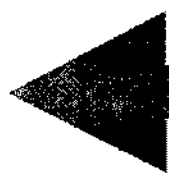
بهذه البحوث القيمة تكون أسرة المجلة، وعلى رأسها أ.د. أحميذة
 عميراوي مدير المخبر، ورئيس تحريرها د. باديس فوغالي وكل أعضاء هيئة
 التحرير والهيئة الاستشارية سخية في بذل الجهد والوقت لإرضاء
 لمشارب و اهتمامات القراء و الباحثين..

كما نأمل من الباحثين والمهتمين ألا يشحوا علينا بملحوظاتهم
 وإسهاماتهم، فبتنوع الإضافات البحثية و الحرص على تقديم الأجود
 تضمن المجلة استمرار تواصلها و ظهورها في الوقت المناسب.
 و شكرا لكل من كان له فضل في إعداد و إنجاز هذا العدد.

د/ باديس فوغالي

الباب الأول

دراسات أدبية



الْمُتَشَاكِل والمُخْتَلَف في جدلية التراث والتحديث -قراءة في نظرية التراث عند الشاعر العربي المعاصر-

د. حبيب بوهروور

المدرسة العليا للأساتذة-قسنطينة - الجزائر

برز الموقف النقدي عند الشاعر العربي المعاصر من التراث في قراءاته وفق جدلية الحضور والغياب؛ الحضور في الراهن من خلال توظيف مجموعات منتظمة من تقانة التناص مع الذاكرة التاريخية، ضمن سياقات الحاضر في شتى تفاعلاته من جهة، والغياب جراء قدرة بعض الشعراء على خلق نوع من الحواجز الوهمية، التي تحول دون قراءاتهم الإرادية لبنية التراث كفاعل سياقي.

لهذا أعتقد أن مقارنة إشكالية الموقف من التراث، يجب أن تنطلق أولا من ضبط علاقة القارئ (الشاعر) ذاته بالتراث أولا، ثم قراءته لهذا التراث بناء على ما يأتي :

- ✓ القراءة المادية للتراث على أساس أنه أثر .
- ✓ القراءة المفتوحة للتراث المرتبطة بسياقه الزمني والتاريخي والاجتماعي .

وقد فضّل الدكتور محمود أمين العالم-فيما سبق حين راجع التراث ضمن آلية الحضور التفاعلي في الراهن، لا ضمن الأثر الملموس ماديا لهذا التراث-و تساءل قائلا: "ما هو التراث؟ ولعلي أصدم الكثير من القراء عندما أجيب: بأنه لا يوجد تراث في ذاته، فالتراث هو قراءتنا له، فهو موقفنا منه، وهو توظيفنا له! لست أقصد من هذا أنني أنفي أو ألغي الحقيقة الذاتية للتراث - بغير شك - موجود، قائم متحقق بالفعل موضوعيا وماديا، في نص في فكر، في معرفة علمية، في ممارسة، في سلوك، في عمارة، في بناء، في نظام حكم، في أشكال تعبير قولية وحركية أو مادية... في خبرة إلى غير ذلك. والتراث موجود قائم يتحقق كذلك بالفعل زمنا في لحظة تاريخية اجتماعية معينة، وتتراكم هذه اللحظة الزمنية لتشكّل تاريخنا القومي التراثي العام. على أن هذا الوجود التراثي المتحقق ماديا وزمنا وتاريخيا يتنسب إلى الماضي، ولهذا فهو تراث أي أنه أثر، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمة أمامنا على نحو مادي أو معنوي، على أنه ليس فعلا أقوم به، بممارسته، بتحقيقه ابتداء، وإنما هو تحقيق سابق على وجودي، ولهذا فحقيقته في ذاتها مشروطة بمدى معرفتي بها، وطبيعة موقعي منها، وتوظيفي لها..."¹

من خلال النظرة السابقة لفلسفة التراث نظر الشعراء الرواد إليه، وشكّلوا مواقفهم ضمن فضاءات اجتماعية وسياقية وأيديولوجية عديدة ومتناقضة في الكثير من الأحيان، لأن الموقف من التراث، في تقديري، هو موقف من الحاضر لا موقف من الماضي، "فحسب موقعي من الحاضر

¹ العالم ، محمود أمين: مواقف نقدية من التراث ، دار الفرابي ، لبنان 2004 ، ص 10

مجلد معبر البند في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
 يكون موقفي من الماضي وليس العكس كما يقال أو يظن¹. فللشعراء
 الرواد مشارب أيديولوجية رسمتها الحركية الاجتماعية لما بعد الحرب
 العالمية الثانية خلال مراحل الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، فكان
 منهم الملتزم والملتزم، واليميني السلفي، واليساري الاشتراكي، والواقعي
 الانتقادي، والبورجوازي المتحرر، فلا غرابة إذا كان يتشكل الموقف من
 التراث ضمن فضاءات متنوعة تشترك كلها في عملية مراجعة عامة وشاملة
 للتراث، خاصة إذا تقمص الشاعر الناقد دور المتلقي أو القارئ (في عصر
 القارئ) في أثناء مراجعة المادة التراثية ليوظفها توظيفاً عصرياً يسكن حاضر
 القارئ ويصبح بعض أفنعه وأرديته .

وقد حدد الدكتور جابر عصفور قراءتين أساسيتين للتراث، يتشكل
 الموقف انطلاقاً منهما، القراءة الأولى هي القراءة الوصفية للتراث حيث
 يعزل التراث عن القارئ تماماً لكي يراجع الأثر مراجعة محايدة تماماً. أما
 القراءة الثانية فهي قراءته ضمن فاعلية ثقافية مع القارئ ذاته، الأمر الذي
 يضيف عليها صبغة أيديولوجية بحيث يسقط حضور العصر والقارئ معا
 على المقروء (التراث) وتاريخه². وهذا ما ظل يؤكد عليه الدكتور محمود
 أمين العالم في قوله "التراث لا يوجد في ذاته وإنما هو قراءتنا له، وموقفنا
 منه وتوظيفنا له"³.

¹. المرجع نفسه ص 11 .

². للمزيد ينظر: عصفور ، جابر: قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح ، الكويت ،
 1992 ، ص 84 . 91 .

³العالم ، محمود أمين : المرجع السابق، ص 12

وأفهم من هذا أن تشكيل الموقف من التراث يجب أن يؤسس على وفق منظور العصر وعلى أساس آلية الشعور بالعصر ذاته، وهذا ما نادى به الدكتور حسن حنفي في مشروعه الحضاري وقراءته للتراث حين طالب بضرورة إعلاء آلية الشعور، لأنه "أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعي".¹ فالتجديد، في تقديري، يجب أن ينطلق من إعلاء الواقع الثقافي وإعطاء الأولوية للمعاملات، والتجارب الأيديولوجية، وطرح البدائل وتشكيل النموذج المتغير ضمن سياق قراءة الأثر (الثابت) ورسم الموقف (المتغير).

وانطلاقاً من فلسفة قراءة وتشكيل الموقف من التراث، دخل الشعراء الرواد المعاصرين مجال التنظير، فقدّموا مواقفهم وأطلقوا العنان لمشاعرهم في صياغتها، فقد كانوا في مراحل تجريبية أولى، سُمح لهم فيها بقراءة الموروث الثقافي والإبداع العربي قراءة ذاتية وأيديولوجية تارة، وقراءة استشرافية تأسيسية تارة أخرى. خاصة حين ترتبط هذه القراءة ارتباطاً جديلاً بقضية الحداثة، فلا تطرح قضية التراث إلاّ وقضية الحداثة حاضرة ضمن نص الحديث، ويرجع ذلك، في تقديري، إلى العلاقة التكاملية التي تجعل من الحداثة خلال هذا الطرح (تراث وحداثة) محاولة تركيب بين التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة² في نظر بعضهم، وعند بعض

* وينظر أيضاً الصفحات 65 - 131 - 141 - 152 لتفصيل مشروعه الحضاري أكثر.

¹ اعزام، محمد: الحداثة الشعرية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق 1996، ص

آخر هي "التغاير، وهي الخروج من النمطية والرغبة الدائمة في خلق المغاير"¹.

يتضح هذا أكثر فأكثر كلما أراد الشاعر الناقد التنظير للعملية الإبداعية وإعلاء الموقف، لأن "في موقف الشاعر من التراث تتضح معالم الثورة، ومن ثم تتضح الحداثة.... فلما أخذ الشاعر يتساءل عن مدى ارتباطه بالتراث- ومن ثم بالماضي وبالتاريخ - أصبح على أبواب ثورة جديدة"²، لاعتقادي أن تحديد مفهومي التراث في ضوء علاقته بالحداثة هو جوهر العملية الإبداعية والتنظيرية معاً عند الشاعر المعاصر، فكل آليات تشكيل القصيدة المعاصرة من ثورة على الوزن والقافية ولغة نمطية وأساليب الخطابة والوصف الجاهز، لا يمكنها أن تتحقق إبداعياً إلا بعد أن يحدد الشاعر موقفه من الموروث أولاً وعلاقة هذا الأخير بها حسب الحداثة والتحديث لديه، "وما الخروج عن البحر إلى التفعيلة ونبد مقولة القاموس الشعري والثورة على القافية الموحدة والبحث عن مقاييس جديدة للشعر الحديث إلا ترجمة لمفهوم جديد للشعر من خلال فهم معين للتراث والحداثة أولاً، وفهم معين للعلاقة بينهما ثانياً"³.

فما هو مفهوم التراث عند الشعراء الرواد؟ وما هو موقفهم منه؟ وما هي علاقة التراث بالحداثة؟ وكيف تجسّد هذا في إبداعهم الشعري؟

1. المرجع نفسه : ص 39 .

2. عباس ، إحسان : اتجاهات الشعر العربي الحديث ، ص 109 .

3. علاق ، فاتح : مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ،

دمشق 2005 . ص 13

لم يستطع الشعراء الرواد - في حدود إطلاعي وبحثي - أن يصلوا إلى مفهوم واحد ودقيق للتراث، وإنما استطاعوا أن يحصلوا شبه إجماع على ضرورة ربط الموروث بالعملية الإبداعية عامة، والشعرية على وجه الخصوص، لا اعتقادي أن مراجعتنا للتراث هي مراجعة للحاضر، وأن فهمنا للحاضر يجب أن ينطلق نحو إعادة قراءة التراث في ضوء الحاضر لا العكس. "فالماضي عند معظم رواد الشعر العربي الحر ليس شيئاً منفصلاً عن الحاضر والمستقبل، إنه يحيي الحياة الجديدة والإنسان المعاصر، ينمو بنموه ويتطور بتطوره فهو ليس كتلة جامدة أو مجرد كتاب أو مخطوط أو أثر محدد، بل هو جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان ومن واقعه المعيش. والقديم لا يبقى جامداً بل يتطور عبر التاريخ والبيئات".¹

وقد جسّد هذا الموقف الشاعر صلاح عبد الصبور في أعماله الشعرية التي ضمت معظم تنظيراته للعملية الإبداعية من جهة، ولعلاقة هذه العملية بالموروث الشعري الفكري والحضاري، والعربي والإنساني من جهة أخرى.

يبدأ بناء الموقف عند عبد الصبور من ضرورة قراءة التراث الشعري قراءة منهجية وموضوعية متأنية، حتى تتمكن من غربلة الإيجابي من التراث، "فالشعر العربي القديم تراث هائل متناثر في بطون المجموعات والدواوين وكتب الأخبار والسير، وليس هناك من شك في أن ذلك الذي يجرّو على الخوض في هذه المجموعات والدواوين من عامة القراء سيضطدم بمتلاطم الموج وغريب الأنواء. ومن هنا كانت

¹. المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

الحاجة الماسة إلى إعادة عرض ذلك التراث وانتقاء ما يجد فيه القارئ المعاصر ما يألفه ويحبه، لأنه يخاطب الإنسان على اختلاف زمانه ومكانه...¹، وذلك شرط أن يقرأ هذا التراث قراءة موضوعية تعود إلى الماضي لفهم الحاضر في ضوء الماضي وليس العكس، كما فعل بعض الشعراء المعارضين لأنماط وأشكال وصيغ تراثية كثيرة، جعلتهم يعيدون إحياء التراث وبعثه في غير مبعثه ويلبسونه حلة لم تعد تليق بمقامه، وهذا ما فعله شوقي مثلاً حين راح يعارض الكثير من قصائد البحري وابن زيدون وغيرهما، متناسياً أن واقعه غير واقعهم ومتطلبات الصياغة الشعرية لم تعد مثل متطلباتهم في زمنهم الماضي.

من هنا عمل صلاح عبد الصبور على مقارنة ماهية التراث ضمن حركية الإبداع وعلاقة هذه الحركية بالشاعر المبدع ذاته حين اعتبر أن "التراث هو جذور الفنان الممتدة في الأرض، والفنان الذي لا يعرف تراثه يقف معلقاً بين الأرض والسماء. وقد تكون كلمة التراث سهلة المفهوم عند معلمي اللغة والأدب، فالتراث عندهم هو كل ما خطه الأقدمون وحفظته الصفحات المسودة، أما الشاعر فالتراث عنده هو ما يحبه من هذا الذي خطه الأقدمون وحفظته الصفحات، التراث عنده هو ما يجد فيه غذاء روحه ونبع إلهامه وما يتأثره، أو يتأثر به من النماذج. فهو

١. عبد الصبور ، صلاح: الأعمال الكاملة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ج 9 ،

المشاكل والمختلف في جدلية التراث والتحديث د. حبيب بوهور
مطالب بالاختيار دائما، مطالب بأن يجد له سلسلة من الأدباء والأجداد من
أسرة الشعر¹.

ولا يجب أن يفهم مما سبق أن صلاحا يدعو إلى تماهي الشاعر
مع تراث أسلافه بعدما يكون قد نهل من جيد الشعر، وقرأ أروع
النثر، وحفظ منهما الكثير، فهذا من شأنه أن يقوي الملكة اللغوية للشاعر
ويربطه بوقائع وتجارب شعرية تخلق أمامه مسارات جديدة لا تحاكي
ولا تعارض بالضرورة مسارات الأقدمين، لهذا يؤكد عبد الصبور على
إجبارية قراءة التراث قراءة راشدة من جهة، ومتبصرة وواعية من جهة
أخرى، لكثرة ما في التراث من تناقضات فكرية وحضارية من شأنها أن
تأثر على بناء الموقف النقدي عند الشاعر المعاصر من التراث. من
هنا "ينبغي إذن أن تتم العودة إلى تراثنا عودة متبصرة مستيقظة، وأن يلقي
هذا التراث في نفوسنا من الحضارة المعاصرة ويدمجا معا، ويتم
باندماجهما مزوجة ذوقية فنية يخرج من ثوبها الشاعر المعاصر، كما
خرجت حياتنا المعاصرة في مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية
من هذا الزواج التاريخي بين وراثتنا وتقاليدنا وبين حضارة العالم
المعاصر"².

ويحدّد صلاح عبد الصبور آليات مراجعة التراث على النحو
الآتي:

1. المصدر نفسه ، ص 152 .

2. م ن ، ص ص 153 - 154 .

■ ضرورة اعتبار التراث العربي الفني والإبداعي بنية تاريخية مفتوحة على حقبة وعصور تاريخية أخرى متلاحقة. لأن "تراث الأمة الفني حياة متصلة يأخذ غدها من حاضرها، ويمتد أمسها إلى يومها وهو المكون لوجدانها، والملون لنظرتها للحياة والكون والكائنات"¹، أثناء لحظة المخاض الإبداعي عند الشاعر المعاصر، خاصة عندما يحاول (الشاعر) أن يوفق بين قراءاته وتنظيراته وبين اللحظة الإبداعية الهاربة، لحظة صياغة الموقف والفكرة والنظرية فنيا.

■ القراءة اللغوية التعاقبية للموروث الشعري، ضمن ثنائية الثابت والمتحول في المادة والمدونة اللغوية العربية، لأن "عمر اللغة العربية كلغة تعبير أدبي عمر طويل يتجاوز أعمار كثير من اللغات الحية، فإن أوائل ما روى لنا من شعر عربي تمتد إلى مائة وخمسين سنة قبل الإسلام، وما زالت لغة نامية حية متطورة معبرة"². ولا يجب أن يفهم من هذا أن عبد الصبور يدعو إلى محاكاة اللغة القديمة أو تمجيدها، وإنما موقفه السابق هو الدلالة على عمق الموروث اللغوي العربي، بما احتوى من مؤهلات ومحمولات فكرية وحضارية وإنسانية خالدة، يمكننا أن نستغلها في صياغة المتن الشعري والإبداعي الحديث دون أن نقع في التمنيظ أن المحاكاة اللغوية، لأن "قاموس الشاعر الجاهلي

¹ م ن ، ص 181 .

² المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

يختلف عن قاموس خلفه الأموي أو العباسي أو المعاصر. وذلك مظهر صحي للتطور اللغوي"¹.

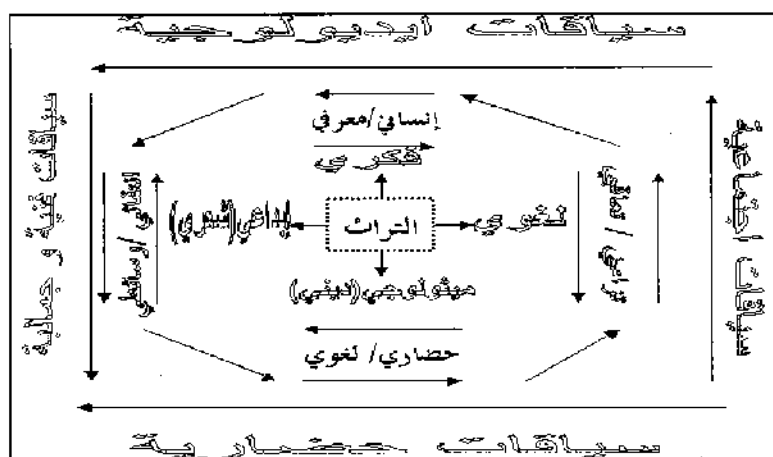
▪ تحسين المهارة اللغوية، وإتقان أساليب الكلام في قواميس الماضي العربي، وذلك حتى لا يحيد العائد إلى قراءة التراث عن هدفه الأسمى وهو فهم هذا التراث في ضوء الحاضر، أمام صعوبة لغته "ولاختفاء دلالاته وراء غموض لفظه أو وعورة بعض تراكيبه... نخطئ لو أردنا لقارننا المعاصر، أو طالبناء، أن يعود إلى مجموعات الشعر القديم كالمفضليات والأصمعيات أو إلى موسوعات الأدب وسير الشعراء كالأغاني والأمالى واليتيمة دون أن ننير له دربه ونلقي له في الطريق بعلامات الآمان"².

▪ حسن الانتقاء أثناء العودة لقراءة التراث، وذلك بالنسبة للقارئ المتلقي لهذا التراث في مراحل الأولى، ويفهم من هذا الموقف عند عبد الصبور ضرورة وضع المختارات العامة والخاصة أمام المتلقي العائد، أو الراغب في العودة إلى قراءة الموروث كبعد فني أو إبداعي خالد، وذلك حتى لا نصدمه كمتلق لا نعلم مستويات القبول والرفض لديه بناء على أسسه الجمالية والذوقية والفنية الخاصة. "فترائنا الشعري - ككل تراث إنساني - فيه الباذخ والوسط والداني إلى الأرض، وفيه الخالد الباقي على كل عصر وفيه ابن عصره الذي لا تسعفه أنفاسه على الحياة إلى أبعد من يومه القريب. وقد فطن سوانا

¹ - م ن ، ص ن .

² - م ن ، ص 182 .

من الأمم إلى الأمر فأعدوا المجموعات المختارة التي يلتقطون فيها الجواهر من القول وينضدونه ويبدعون في عرضه، مختارين لكل شاعر رائحته أو روائعه، وفي كل عصر مبدعه أو مبدعيه، فتكون تلك المجموعات هي سبيل الناشئ في لغة أمته¹. ويمكن جمع هذه الآليات الأربع في مراجعة التراث وقراءته عند عبد الصبور في هذا الشكل :



الحلقة (الدائرة) التراثية وفق منظور الشاعر صلاح عبد الصبور

ويعلن عبد الصبور خلاصة موقفه من التراث في موقف صريح واضح قائلا: "أنتم تعلمون أن الشعر العربي قديم العمر، وقديما قال الجاحظ إن عمر الشعر العربي يسبق الإسلام بحوالي قرنين من الزمان، فمعنى هذا أن

¹ م ن ، ص 182 .

الشعر الآن يجاوز ستة عشر قرناً، أو ألفاً وستمئة سنة، ومعنى هذا أيضاً أن تراثنا الشعري هو الذي يجعل شاعرنا المعاصر صاحب نظرة ومنهج في تذوق الشعر وفهمه. فالشاعر - في رأي - ينمو أساساً من التراث، والشاعر يحمل تراثه الشعري في باطنه، ومن هذا التراث الشعري يكون انطلاقه ويكون فهمه وتقديره لدور الشعر ...¹ ولا يفهم من هذا عند صلاح ضرورة تماهي الشاعر المعاصر في التراث، وإنما يفهم منه العكس تماماً، أي وجوب قراءة التراث قراءة تفاعلية وتزامنية معاً، من شأنها أن تخلق آفاقاً أمام القارئ، لا تقطع صلته مع ماضيه ولكنها في الوقت نفسه لا تجعله حبيس أطر وأنماط إبداعية لم تعد تصلح لعصره، "فهذا الموروث لم يكن ليتزعج الشاعر العربي من عروقه أو من جذوره، ولكنه كان جديراً بأن يثير حواراً بينه وبين الموروث الشعري القديم".²

ويذهب الدكتور الشاعر عبد الله حمادي بعيداً في قراءة التراث وربطه بالراهن الشعري، خاصة في كتابه "الشعرية العربية بين الإبداع والابتداء" وفي مجموع الحوارات المتناثرة في الصحف والجرائد والمجلات. إنه الشاعر، في تقديره الذي، قرأ التراث قراءة موضوعية بعدما غاص في كنوز التراث، وعندما جرب الكتابة انطلاقاً من آليات التراث ولكنه سرعان ما تجاوز هذا المنظور دون أن يغدر بالعهد الذي قطعه للتراث يقول: "...الذي لا يتحول هو الجماد هو الموات هو

¹ م ن ، ص 422 .

² م ن ص 427 .

مجلة مختبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
الانكسار إنني مازلت على العهد مع كل قناعاتي، أنا أديب مسكون
بهاجس التراث حتى النخاع"¹.

وقد بنى حمادي موقفه هذا من التراث انطلاقاً من علاقات مثاقفة
مع الآخر خاصة إذا علمنا أن الشاعر قد عاش ودرس فترة طويلة في
إسبانيا، بما تحمله هذه الأخيرة من إرث حضاري وثقافي عربي، خلّد
الموروث العربي والإسلامي لأزيد من ثمانية قرون. لقد راجع التراث
مراجعة بنى خلالها علاقة مع الآخر، ولم يقتصر على العودة المعارضة
فحسب، وإنما عاد وهو يحمل معه أسئلة من الحاضر يقرأها ويحاول
فهمها في ضوء الماضي، والعكس صحيح أيضاً، يقول: "بدأت أدرك قيمة
هذا التراث يوم وقفت وجهاً لوجه مع آداب أخرى ومكنتني اللحظة
الهاربة من معانقتها في لغتها الأصلية، فحصل لي ما يشبه المكاشفة بلغة
المتصوفة. آنذاك أدركت ما يحبّه تراثنا العربي الإسلامي من كنوز لم
يقدرها أديباء الثقافة حق قدرها، بل راح بعضهم يطالب بإعدامها حتى
يتسنى له ولوج الحداثة"². ويتضح مما سبق أن حمادي الشاعر لا ينظر
إلى التراث نظرة المنبر المقلد، وإنما يبحث في التراث عن أسباب
التجاوز إلى مراتب التحديث، وصولاً إلى صياغة آنية لمفهوم الحداثة.
وهذا عكس الدعوات القائلة بضرورة الإلغاء التام للعلاقة مع الموروث

¹ - حمادي ، عبد الله : حوار مع الشاعر أجراه معه نور الدين درويش ، ضمن كتاب
سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين ، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين
، الجزائر ط 1 ، 2002م ، ص 38 .

² - حمادي ، عبد الله : المرجع نفسه ، ص 38 - 39 .

المُتشاكل والمختلف في جدلية التراث والتحديث د. حبيب بوهروز
 كشرط أساس لبلوغ مراتب الحداثة عند الشاعر. من هنا فشرط الحداثة
 عند حمادي، هو البحث الموضوعي في التراث على أساس أنه لا يمكننا
 أن نطفئ جمرته فهي دائما تنتظر من ينفخ فيها، يقول: "لا حداثة حقيقية
 دون الخروج من رماد التراث، ففي التراث هناك خلل وميض جم كما
 يقول الشاعر قديما، يوشك أن يكون له ضرام إذا وجد من ينفخ فيه بروح
 تجمع بين طرفي نقيض، وتحسن سبر أغوار النور الكامن في كيان الثابت
 المسكون بالمتحول"¹.

وينادي حمادي بضرورة الانتماء عن قناعة وإرادة للشعرية
 العربية، وتجنب الانسياق وراء الأفكار والنظريات المستوردة والحلول
 فيها، لأن الشاعر العربي المعاصر لا يمكن أن يجد ذاته الشعرية إلا
 انطلاقاً من قراءة متأنية وواعية لمكونات شعرية العربية بما فيها الموروث
 في شتى مظهراته، ويسرد الشاعر الحادثة التي عجلت بعودته إلى الشعرية
 العربية قائلاً: "... حضرت يوماً في أول احتفال يقام بغرناطة للشاعر
 المقتول (لوركا) بعد ذهاب فرانكو، وكان لي الحظ في ذلك اليوم أنني كنت
 ضمن الشعراء الذين توالوا على منصة التأيين، وقد كنت آنئذ أنشد الشعر
 بغير لغة الغزاة، وكان ذلك بعد أن تمكنت من اللغة الإسبانية، فلما
 خلصت من قراءة قصيدتي اقترب مني الشاعر الكبير الصديق
 الباسكي (Blass de stero) ليقول لي أنت مثلنا !! ... كانت تلك اللحظة
 حاسمة في حياتي جعلتني أعيد النظر في كثير من قناعاتي الأدبية
 وجعلتني أتوقف عند القناعة الراسخة أن لا شعرية لنا إلا شعرينا، وأن

¹ م ن ، ص 39 .

الانسياق وراء الانفعالات المستوردة والجماليات المحمولة بأنفاس الآخرين ليست من شعرتنا في شيء إذا أردنا لها (شعرتنا) أن تكون ذات صفاء وتميز وإضافة...¹

إن عودة حمادي الشاعر والناقد إلى التراث هي عودة فيها من معالم الحداثة الكثير، لأنه في تقديري أراد بعودته تلك إلى قراءة ما كان يقال عنه ثابتاً قراءة مغايرة تماماً ينشد فيها التحول، وهذا ما جعله يقترح لوازم حداثة ومعاصرة للقصيدة العمودية، التي ظلّ ينادي ببعثها من جديد، وفق آليات بنوية وفكرية أو جزها فيما يأتي:

1. تفعيل اللاعقلانية اللغوية (Irracionausmo Veral)، فقد لاحظ حمادي الباحث والناقد والمنظر انعدام مستويات العدول اللغوي أو الانزياح في القسم الأكبر من المدونة الشعرية العربية لأن "اللغة في معظم نتاج العهد القديم الغربي والعربي على حد سواء، كانت تخضع من طرف المتلقي لميزان عقلاني منطقي لا يقبل الغموض أو الغلو بالمفهوم القديم، والعدول والانزياح أو اللاعقلانية بالمفهوم المعاصر".²

¹ - م ن ، ص 39 .

* يقصد بالعهد القديم الغربي كتابات هوميروس، وفرجيل، وهوراس وتشيكسبير، وروسو.

ينظر : حمادي عبد الله : الشعرية العربية بين الاتباع والابتداع ، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين ، الجزائر 2005 ، ص 110 .

² - حمادي ، عبد الله: المصدر نفسه، ص 111 .

2. إعلاء عامل الذاتية أو الفردية (Individualismo) في الإبداع الشعري كظاهرة صحيحة عند الشاعر، لأن كل حركات التجديد عبر الزمن انطلقت شرارتها الأولى من إعلاء الذات المبدعة وخروجها عن ثقافة الاحتذاء، لأن "العامل الفعال الذي له دور الريادة والأهمية القصوى لقياس مدى تطور الانفجارات الإبداعية يخضع إلى مدى تطور الذاتية، والتي مفادها مقدار الثقة التي أجدها في نفسي كإنسان".¹ ويربط عبد الله حمادي تفاعل الذاتية تفاعلا إيجابيا مع محيط الشاعر المبدع، لكون هذا الأخير لا يمكنه أن يكون أكثر ذاتية في الخلق والإبداع إلا وفق حركية اجتماعية تقوده نحو ذلك، يقول: "وهذا العامل الذي هو الذاتية يركز على دعائم اجتماعية وتاريخية ونفسانية، وبالإجمال فهو يتحرك بخلفية أو بظرف حضاري متكامل البناء على جميع الأصعدة، فاكْتِسَاب درجة أو مقدار ما من الذاتية مرده أساسا إلى تظافر العوامل المذكورة آنفا ولا يمكن فصله عنها أو فحصه خارج نطاقها... فالتعبير الفني في كل زمان ومكان يقاس بمقدار الأبعاد المتشعبة التي استطاعت العبارة الشعرية في صياغتها الفنية والجمالية وبكثافتها اللفظية والمعنوية من حيث المتانة والبنية، مع دقة اللاوعي الواعي، وثبات الرؤية والتجانس أو عدم التجانس في النوع والكم...".²
3. انعكاس عامل الذاتية على التعبير الشعري اللاعقلاني (Irrational): تعد هذه الآلية في تقديري من أهم آليات

¹ م ن ، ص 120 .

² م ن ، ص 121 .

تحديث الخطاب الشعري من منظور النقد المعاصر. وقد نادى بها شعراء الحداثة ونقادها عند الغرب ابتداء من شارل بودلير وأرثور رامبو، وملا ريميه وغيرهم، وظلوا يعملون على تعطيل الحواس كانعكاس شرطي مباشر لتفاعل عامل الذاتية لديهم؛ وهو الأمر الذي مكّنه من الثورة على النموذج ورفض الأطر التقليدية الكلاسيكية. من هنا كانت قراءة الشاعر عبد الله حمادي لهذه النقطة قراءة دقيقة وجادة وهادفة في الوقت نفسه لبلوغ مراتب التشكيل والإبداع وتحقيق الفرادة المنشودة، "فقد عودتنا العصور الشعرية الكلاسيكية على الترابط المنطقي في الصورة الشعرية بحيث لا نجد تناقضا بين المعادلة البلاغية المتمثلة في المشبه والمشبّه به، وهي ما نصطلح عليه بمعادلة أ=ب وحتى لو اقتضى الأمر وتطورت هذه العلاقات الفرعية فإننا نجد الصورة الشعرية تظل محافظة بحيث لا ينكسر فيها حاجز المنطقية"¹.

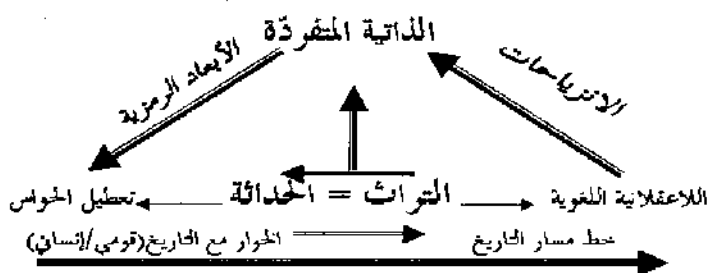
وخلاصة موقف حمادي من التراث أن القراءة الدقيقة له وفق الأطر والطروحات المذكورة سابقا من شأنها أن تقرّبه أكثر فأكثر من سياقات الحداثة الشعرية المنشودة، لأن هذه الأخيرة "ليست معادية للتراث كما يخطئ بعض، فمن خصوصياتها تمثّل التراث وليس اجتراره؛ إنها لا تلغي التراث لأنها تساؤل مستمر الوجه عن الواقع ودحض لهذا الواقع"² من هنا فقدت الحداثة عند حمادي المعيار الزمني لأنها ظلت تتخطى ذاتها مع

¹ م ن ، ص 129 .

² - حمادي عبد الله: ديوان البرزخ والسكين، دار هومة للطباعة والنشر

والتوزيع، الجزائر، ط 3، 2002، ص ص 09-10

المشاكل والمختلف في جدليته التراث والتحديث د. حبيب بوهور
كل ولادة، فالنص الشعري القديم عند حمادي يمكن أن يكون نصا
حدثيا بامتياز، شريطة أن تتوفر فيه القدرة على خلق الانزياحات اللغوية
كمطلب من مطالب تحديث النص الشعري، لأن النص "الحدثي" - سواء
أكان قديما أو معاصرا - هو بمثابة تجليات الكلام دون ارتباطه بمعيارية
الأشياء أو مواضع اللغة، فالنص الحدثي تحول إلى رفض قاطع
للمحاكاة.



* آليات التحديث الهرمي للنص الشعري من منظور حمادي *

أما نازك الملائكة، فهي الشاعرة التي جمعت بين نوعين من
النقد، نقد النقاد ونقد الشعراء، فهي تمارس النقد بصفة ناقدة متخصصة
كأستاذة جامعية يعرفها الدرس الأكاديمي، وتمارسه أيضا من موقع
إبداعي لأنها شاعرة ترى الشعر بعدا فنيا حرا لا يعرف الحدود ولا
القيود. لذلك فنازك الناقدة ومن خلال أعمالها النقدية وتنظيراتها له
تستبطن النص الشعري وتستنتقه وتعيش في أجوائه ناقدة وشاعرة
على حدّ سواء، بحثا عن أصول فنية أو تجسيذا لمقولة نقدية، أو
تحديدا لخصائص شعرية مشتركة.

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس

من هنا كانت مقارنة نازك الناقدة لقضية التراث مقارنة ضمن الإطار التشكيلي والتنظيري للشعر الجديد (الحر)، الذي عدت لاحقا رائدة له بامتياز. فقد ظهر موقفها من التراث موقفا ضمينا في إطار المقارنة الموضوعية بين أسس الشعرية القديمة ومعالم الشعرية الحديثة، وظهر ذلك جليا في مقدمة ديوانها "شظايا ورماد" وكتابها "قضايا الشعر المعاصر". لقد رفضت نازك الملائكة الخضوع الإرادي للموروث الأدبي عموما والشعري على وجه الخصوص، فنادت بإحداث القطيعة مع الأساليب التشكيلية والتعبيرية القديمة التي أضحت حسب رأيها قيودا تعيق حركية الإبداع كاملة. من هنا يمكن تحديد معالم الموقف النقدي حول التراث عند نازك في النقاط الآتية:

▪ مفارقة الواقع العيني في الوصف، واللجوء إلى اعتماد آلية الرمز بما تحمله هذه الأخيرة من قدرة على صياغة تفاعلية للعملية الشعرية بعيدا عن التنميط أو تقديس الموروث، لأن الواقع حسب رأيها يظهر "أن اللغة العربية لم تكتسب بعد قوة الإيحاء لأن كتابها وشعرائها لم يعتادوا استغلال القوى الكامنة وراء الألفاظ استغلالا تاما إلا حديثا، فقد بقيت الألفاظ طيلة قرون الفترة الراكدة (المظلمة) تستعمل بمعانيها الشائعة وحدها، وربما كان ذلك هو السبب في جنوح الجمهور العربي جنوحا شديدا إلى استنكار المدارس الشعرية التي تعتمد على القوة الإيحائية للألفاظ... على اعتبار أن هذه المدارس تحتمل اللغة أثقالا من الرموز والأحلام الباطنية، والخلجات الغامضة واتجاهات اللاشعور، ومثل ذلك

مما لا تنهض به إلا لغة بلغت قمة نضجها.¹ وتتفق هذه الدعوى مع دعوة الشاعر الناقد عبد الله حمادي سابقا حين نادى بإعلاء الذاتية واعتماد ما سماه باللاعقلانية اللغوية. والواضح أن هذا الموقف من اللغة كوسيلة تشكيل للإبداع الشعري، يرجع حسب رأي إلى قصور اللغة العربية في مراحل كثيرة من الشعرية العربية على تحقيق غاية الشاعر المبدع في نقل أحاسيسه وتخليد رؤاه بعيدا عن الاحتذاء بالسلف شكلا ومضمونا. لهذا كان الشاعر الناقد هو أقرب إلى إدراك هذه المعضلة من زميله الناقد المحترف والأكاديمي، كون هذا الأخير لا يمارس العملية الإبداعية وإنما يراجعها فقط.

■ خلق توازن موضوعي بين ثنائية المضمون والشكل: وقد ظهر هذا الموقف جليا في كتابها "قضايا الشعر المعاصر" حين نادى نازك الملائكة بضرورة إثارة المضمون وفق آلية شكلية تتفق بالضرورة مع روح المضمون ولا تكون معيقا أمامه، لأن متطلبات الشعرية الحديث تتجه حتما نحو مقارنة المضمون في الشكل "فالشكل والمضمون يعتبران في أبحاث الفلسفة الحديثة وجهين لجوهر واحد لا يمكن فصل جزئية إلاّ بتهديمه أولا. والنقد العربي المعاصر جدير بأن يلتفت إلى هذه الوحدة الوثيقة، وينبه إلى ما في الفصل بين وجهيهما من خطر".²

أما موقف الشاعر عبد الوهاب البياتي من التراث فهو موقف مرتبط كثيرا بالحنس الأيديولوجي عند هذا الشاعر، الذي كثيرا ما صاغ

¹. الملائكة ، نازك : الديوان ، ج 2 ، ص ص 20 - 21 .

². الملائكة ، نازك : قضايا الشعر المعاصر ، ص ص 62 - 63 .

مواقفه انطلاقاً من ارتباطات فكرية وسياسية معينة، لهذا نجده في البداية لا يتنكر للتراث، ولا يرفضه بل إن التراث عنده هو الرابطة الضرورية لبلوغ مراتب الحداثة. فهو يعلن قائلاً "إن التراث هو ما كان ويكون وسيكون"¹. إنه التجدد المستقر ضمن واقع اجتماعي يستطيع أن يشكل التراث ويتعامل معه، وفق المنظور الاجتماعي للتراث من جهة، ووفق متطلبات حركة المجتمع من جهة أخرى. لأنه "عجينة لدنة قابلة للتشكل والتعيين ولكن ليس بشكل نهائي"². لأن التراث لا يمكن أن يحضر في ثقافة معينة أو حضارة ما، وإنما تشكل التراث ينبع فينا ويتعدانا لملازمة آفاق تراثية إنسانية أسمى". والتراث بهذا المعنى غير محدّد في ثقافة أو عادات معينة أو منجزات حضارية بعينها، إنما هو عامّ وكلّ متكامل لا ينفصل بعضه عن بعض إنه كل ما يتركه الأول للآخر مادياً ومعنوياً. وهذه نظرة شاملة للتراث باعتباره الماضي المؤثر في الحاضر والمستقبل.³

والواضح أن عبد الوهاب البياتي ينظر إلى التراث كبنية إنسانية مغلقة على ذاتها لا يمكن تجزئتها، بل يجب أخذها والتعامل معها ككتلة واحدة، وأعتقد أن الأيديولوجية الاشتراكية والماركسية للبياتي في فترة شبابه هي التي جعلته يتخذ هذا الموقف الذي بدا جلياً في أشعاره خلال مراحل الأولى، "لأن الواقع عنده أوسع من حيث أنه يشمل القديم والجديد

¹. البياتي عبد الوهاب : الشعر العربي، والتراث، مجلة فصول، مج 1، عدد 4، جويلية 1981، ص 19.

². المرجع نفسه والصفحة نفسها.

³. علاق، فاتح : مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، ص 14.

المُتشاكل والمُختلف في جدلية التراث والحديث د. حبيب بوهورر
 معاً. فهو ينتظم التراث والمعاصرة معاً في تفاعلهما المستمر، وهو يرى أن
 في التراث جوانب سلبية تعرقل حركة الواقع من جهة، ويقبل من الآخر
 الأجنبي ما يمكن أن يوجه الحاضر إلى آفاق أرحب وأعمق من جهة ثانية¹.
 وترجع هذه الرغبة في الانفتاح على الآخر، في تقديره إلى الفلسفة
 الأيديولوجية التي ظلّ يؤمن بها الشاعر منذ الخمسينيات حتى بداية
 التسعينيات إنها النظرة الاشتراكية التي تُلزم المبدع باحتضان قضايا الآخر
 والتفاعل معها ضمن نظرية الالتزام التي آمن بها الكثير من الشعراء الرواد.
 فقد جسد هؤلاء مقولة "إن الواجب أعظم مغريات الشاعر وأسوأها"
 عندما تقمّصوا في أشعارهم وخطاباتهم دور الشاعر المنظر والقائد
 والسياسي، على غرار أسلافهم من الاشتراكيين الأوائل في أوروبا².

لهذا فإن الواقع المادي عند البياتي هو معيار التعامل مع
 التراث، وفهم التراث لا يكون إلا ضمن هذه الجدلية أي جدلية الواقع
 والتراث، وإن الأول هو الذي يختار بإرادة واقعية مؤدجلة نماذج التراث
 الصالحة للتفاعل ضمن حركية المجتمع الاشتراكي، وبناء على هذا يمكن
 للشاعر أن يؤسس رؤياً ويعبر عن موقف صريح وواضح من التراث، ومن
 هذه الرؤية الجديدة بيدع شعره الجديد، فالإبداع تواصل مع التراث وانقطاع
 عنه معاً، ارتباط به وثورة على الفاسد منه، حتى لا يكون نسخة عنه وتقليداً

¹ المرجع نفسه ، والصفحة نفسها .

* المقولة لمالكوم كولبي ، نقلاً عن ساعي ، أحمد بسام ، حركة الشعر الحديث من
 خلال أعلامه ، ص 382 .

² ينظر : بوهورر ، حبيب : الواقع والمتخيل في شعر نزار قباني ، ص 37 .

مجلد مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد ١٨
له، والجديد ليس هدمًا للقديم بل إنه إعادة قراءة لهذا القديم في ضوء
التجربة الحديثة^١.

ويتضح مما سبق أن البياتي قد سار مع شعراء الحداثة الذين لم
يقطعوا صلتهم بالتراث معنويًا وإنما أحدثوا القطيعة الشكلية والرؤيوية
فقط، وحتى إحداث القطيعة بهذا الشكل فهي في الحقيقة إعادة انتشار
وضبط للمواقع أمام موجة الهجوم الكبيرة التي واجهها هؤلاء الشعراء بعد
الحرب العالمية الثانية، ومنهم حتى من آمن بضرورة قراءة التراث من
منظور متحرر بحيث يكون الواقع هو الرابط الوحيد الذي يربطه بالتراث.
ويلخص الدكتور نبيل فرج في كتابه "مملكة الشعر" هذه القراءة
للتراث نقلاً عن البياتي في النقاط الآتية:

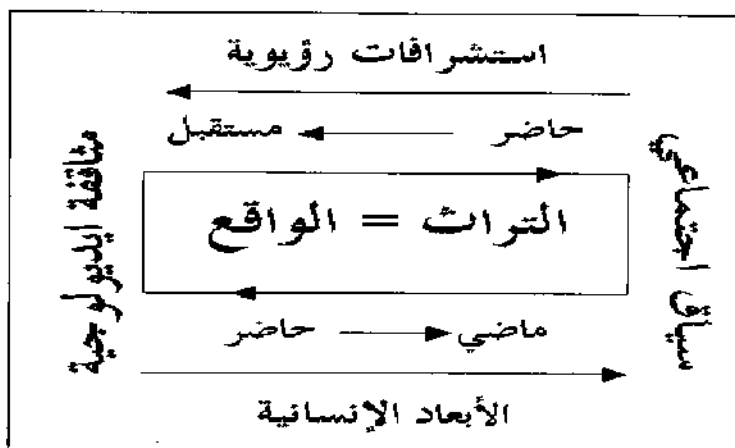
- ضرورة تقدير التراث في إطاره الخاص، من حيث هو كيان
مستقل تربطنا به وشائج تاريخية.
- إعادة النظر إلى التراث في ضوء المعرفة العصرية لتقدير ما فيه
من قيم ذاتية باقية وروحية إنسانية.
- توطيد الرابطة بين الحاضر والتراث عن طريق استلهام مواقفه
الروحية والإنسانية في إبداعنا المعاصر.
- خلق نوع من التوازن التاريخي بين الجذور الضاربة في أعماق
الماضي والفروع الناهضة على سطح الحاضر...^٢

^١. ينظر: علاق، فاتح: مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، ص ١٨.

^٢. فرج، نبيل: مملكة الشعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨، ص

المفشاكل والمختلفة في جدلية التراث والتحديث د. حبيب بوقروور

ويمكن بعد هذا أن نشكل موقف البياتي من التراث في هذا الشكل :



التراث وحركة الواقع

أما الشاعر الناقد محمد بنيس فقد قرأ التراث قراءة أكاديمية أقرب إلى الموضوعية، فابتعد عن التنظير الذاتي وذهب إلى مساءلة الشعرية العربية في أجزاء من كتابه "الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها"، خاصة في الجزء الرابع منه المخصص لمساءلة الحداثة. وهنا وجد بنيس نفسه أمام الجدلية الكلاسيكية الأساسية التي يقف عندها كل ناقد أو باحث أو أكاديمي، وهي جدلية التراث والحداثة، فقد "اقتحم الشعر العربي مشروع حديثه في هذا العصر منذ ما يقارب القرن، وصاحب الاقتحام متاع معرفي

مجلد معبر البحث في الدراسات الادبية والإنسانية العدد الثامن
 منشبك برؤيات وممارسات نظيرية ونصية لها أمكتها المتعددة، كما لها
 استراتيجيتها وبرامجها، متفاعلة مع الخارج النصي ومنفعلة به في آن¹
 إن قراءة بنيس للتراث هي قراءة للتقليدية، ومساءلة للتراث هي
 مساءلة للتقليدية أيضا، وهذا معناه أن بنيس ينأى في قراءاته عن التنظير
 المحض المعتمد على الذاتية، ويغوص في مراجعة شاملة ودقيقة للتراث
 وفق مصطلح التقليدية الذي يختلف إجرائيا عن المفهوم التراكمي
 للتراث؛ لأن التقليدية، في تقديره، لا تنفي التراث وإنما تحاكي أجزاء من
 التراث ضمن الراهن الإبداعي الذي أضحي يرفض الكثير من قيود هذا
 التراث. إننا "لا نأسف على شيء إذا نحن قلنا إن سؤال الشعر هو سؤال
 الثقافة العربية الحديثة بامتياز، ولا نتهيب إذا نحن أقصينا هذا الحقل أو ذاك
 في المعرفة أو خارجها"².

ويركز بنيس في قراءته للتقليدية على جهة المساءلة، التي قصد بها
 مجموع التقاليد والمفاهيم النقدية التي رسخت عبر الزمن في الشعرية
 العربية وظلت تلازم الشعرية المعاصرة في الكثير من مظهراتها، وهي
 جميعها تتشخص في المعرفة التي توجه القراءة وتضبطها. هذا المفهوم
 مازال فاعلا في رهن النقد العربي وهو لم يعد يقبل به حتى بعض نقادنا
 التقليديين.³

¹ - بنيس، محمد: الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها، ج 4، مساءلة الحداثة
 ص 135.

² - المصدر نفسه، ص 136.

³ - المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وهنا يعرض أمامنا الشاعر مصطلح "الإبدال" الذي قصد به في الكثير من المراجعات النقدية للتراث، سلطة التغيير ورفض الثبات في مقارنة آليات النص الشعري بحيث جعل هذا المصطلح أولوية من أولويات المسألة، خاصة عندما تصاحب عملية الإبدال-التجاوز عملية إبداع ميزتها الفرادة والعممة النابعة من ذاتية المبدع الذي تجاوز قيود التقليدية يقول: "تعرض النص وتنظيراته المتعاقبة في الشعر العربي الحديث لإبدالات منذ التقليدية إلى الشعر المعاصر، بين كل إبدال وآخر عممة لا نستطيع إضاءتها، وتنكتب هذه الإبدالات في تقاطع مع تأويلات مفاهيم الحداثة في شعرنا العربي، وهي التقدم والحقيقة والنبوة والخيال من خلال انفصالات في الممارستين النصية والتنظيرية، عبر جميع نماذج الممارسة الشعرية."¹

ويحدّد بنيس بداية الانفصال عن التقليدية إجرائيا وتشكّل الموقف النقدي عند الشاعر العربي الحديث والمعاصر، انطلاقاً من جملة الإبدالات المضمونية ثم الشكلية في القرن العشرين، حيث ظهر مستويان أساسيان من مستويات التخطيط للموقف عند الشاعر هما: مستوى الهدم، ومستوى البناء بدون بلوغ الشاعر هاذين المستويين لا يمكنه أن يحقق غاية الإبدال، لأنّ "إعادة بناء سلسلة الانفصالات يُبرز خطين متعارضين هما البداية والهدم، يلازمان إبدالات البناءات الشعرية وتنظيراتها في الوقت الذي يتجاوبان فيه مع الأوضاع الاجتماعية-التاريخية للعالم العربي الحديث، وهو يتقل بين قطبي الهزيمة وإعادة بناء الذات كما يتجاوبان مع

الابدالات المعرفية- الشعرية خارج العالم العربي، وخاصة في أوروبا حيث يكون البحث عن السؤال وجوابه.¹

ويضبط بنيس آلية الإبدال الأساسية في ضرورة إعلاء الذاتية أيضا- شأنه في هذا شأن من سبقه من الشعراء المنظرين- ولكنه لم يستعمل مصطلح الذاتية، ولا مصطلح اللاعقلانية أو حتى مصطلح تعطيل الحواس، وإنما نادى بوجود الانتقال من مستوى الاحتذاء المتجسد في الكلام داخل بنية التقليدية، إلى مستوى الكتابة بناء على مستوى الفردية أو الذاتية لأن "أول ما نقصده هو إبدال بنية الشعر العربي بالانتقال من الكلام إلى الكتابة، ومن التشبيه إلى الاستعارة. هذه القطيعة المعتمدة هي الأخرى على البداية والهدم، تعثر على مرجعيتها في الإبداع المعرفي العلمي الذي كان يسود العصر العباسي الأول."²

إن بنيس لا يرفض في التقليدية إلا مستويات الاحتذاء الساذجة التي تعلي الكلام في النظم وفق أطره اللغوية المتداولة. والدليل على ذلك أنه ظل منبها بأنماط الصياغة والتعبير والكتابة عند العديد من التقليديين، بالمفهوم الزمني للكلمة. خاصة أثناء مرحلة تفاعل الروافد الأجنبية الوافدة علي الثقافة والفكر والإبداع في مرحلة العصر العباسي الأول. ويتطرق بنيس في هذه القضية إلى سلطة الفكر الثقافي في أوروبا على مجموع الروابط التقليدية، وقدرة هذا الفكر على إحداث شرح كبير فيها مكته من بلوغ مراتب التحديث وإبداع أطر رؤيوية احتوت مجهود هذا

¹ م ن ص 138 .

² المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

المشاكل والمختلف في جدلية التراث والتحديث د. حبيب بوهور
الفكر الإبداعي يقول: "في أوروبا الحديثة تمكنا الانفصالات النصية
وإبدالات ممارساتها من رؤية أسبقية المعرفي وتفاعله مع الاجتماعي-
التاريخي"¹.

ويعلل بنيس هذا الموقف ويدعمه من خلال التجربة الفكرية
والأدبية لليابان، "فتحديث الشعر الياباني بذخه القديم يتجاوب مع ما
يعرف في التاريخ الياباني بإصلاحات "ميجي" الذي أدخل اليابان إلى
العصر الحديث، عبر الانفتاح على المعارف الأوروبية المعاصرة له، ويتبنى
نموذجها في الحقول العديدة، العلمية والفلسفية والفنية والأدبية، وهكذا
كانت بداية الإبدال... وتجلت التداخلات النصية مع الشعر الرمزي الفرنسي
على الخصوص، ولكن نتائج الحرب العالمية الأولى وزلزال طوكيو 1923م
كانا مؤثرين على موقف الشعر الياباني من التحديث بنموذجيه الغربي حيث
فعلت هذه الكوارث الاتصال والتفاعل مع الحركات الشعرية التدميرية في
الغرب، خاصة السورالية والواقعية الاشتراكية، وأفضت الحرب العالمية
الثانية بعد ذلك، وكوارثها على اليابان، إلى مساءلة العلاقة بالنموذج
الشعري الغربي، ثم التخلي عنه في بناء نص شعري ياباني حديث"².
ويحدّد محمد بنيس في معرض ضبط أولويات المسألة، قوانين
الارتقاء من التقليدية إلى التحديث (الحداثة)، ومن اللاموقف إلى الموقف
فيما يأتي:

¹ م ن ، ص 139 .

² بنيس ، محمد: مساءلة الحداثة ، مجلة الكرمال ، ع 12 ، نيقوسيا . قبرص 1984 ،
ص 18-19 .

1. تفعيل القراءة للحدث السياسي، وهذا من شأنه أن يشرك الشاعر في مقارنة الواقع بعيدا عن سلطة النموذج من جهة ومخلفات التقليدية من جهة أخرى لأن المشاركة في تفعيل الرؤيا تجاه الحدث السياسي هو وحده القادر على نقل الشاعر من مستوى الملاحظة والتدوين والتأثر، إلى مستوى المشاركة والتنظير والإبدال¹.

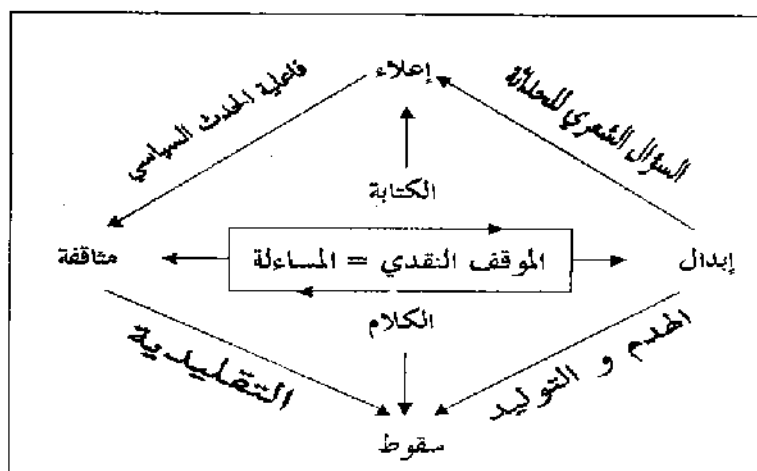
2. الارتباط المباشر والضروري بالتجربة النقدية والإبداعية الغربية، ويرجع ذلك حسب بنيس إلى "أهمية العودة باستمرار في العصر الحديث إلى الغرب لاستلام الجواب عن السؤال الشعري للحدث، وقد كانت هذه العودة تبحث عن النموذج في نجاح الغرب من ناحية، والممارسة النصية الهادمة في الغرب أيضا. وعن طريق العودة إلى الغرب تتحدد البرامج والاستراتيجيات الشعرية للحدث العربية"².

3. الابتعاد أثناء عملية الإبدال عن التقيد بالمبدل على أساس أنه نمط، وإلا كان ذلك احتذاء من نوع جديد، فكل تنظيم لابد أن يتجاوز ذاته ضمن آلية تحديثية مستمرة لا تؤمن بالثابت، ولا تقف عند الأنموذج إلا لتجاوزه وتبدله. حيث "يرافق خطأ البداية والهدم مع وضع التنظيرات والممارسات النصية موضع الإلغاء، وبه يتم رجُّ شجرة النسب وإعادة بناء السلالات الشعرية، بحثا عن أصول أخرى لحقيقة أخرى تقود إلى التقدم بواسطة لغة نبوية حديثة لا تفارق الخيال أو التخيل"³.

¹. بنيس، محمد: الشعر العربي الحديث، ج 4 ص 139.

². المصدر نفسه، ص 140

³. المصدر نفسه و الصفحة نفسها.



* نظرية الإبدال والتقليدية عند بنيس *

كانت هذه مواقف وتنظيرات بعض الشعراء الرواد المعاصرين من قضية التراث والتحديث، حيث نظر إليها كل حسب مستويات القدرة على التنظير لديه، فكان من رسم الأفق والرؤى والقوانين مثل عبد الله حمادي، ومحمد بنيس، ونازك الملائكة، واكتفى آخرون بإعلاء الموقف ضمن فضاء من التشكيل، اختلف من شاعر إلى آخر. فقد انتقل مثلا الشاعر عبد الله حمادي والشاعرة نازك الملائكة، والشاعر صلاح عبد الصبور (هؤلاء الشعراء على سبيل المثال لا الحصر) إلى العمل على تحويل الموقف التنظيري إلى موقف شعري في الكثير من قصائدهم، من خلال توظيف التراث (التقليدية) بطرق وتقانات وأساليب متعددة ومبتكرة توسع خلالها التراث العربي وأضحى عند الشاعر الناقد والمُنظر تراثا إنسانيا على مستوى التشكيل الشعري بامتياز.

القصيدة الحديثة

مقاربة في التسمية والإيقاع

(ديوان "مُهْمَل"، لعلاء عبد الهادي، أمودجاً)

د. عبد الله بن أحمد الفيفي

جامعة الرياض . المملكة العربية السعودية

مهاده نظري:

ظهرت قصيدة النثر في فرنسا وليدة ظروف القرن الثامن عشر، وردة فعل على شغره المتحجر المتصنع. ومع أن الرمزيين كانوا يرون في قصيدة النثر شكلاً انتقالياً، مقدراً له أن يختفي بميلاد الشعر الحر، إلا أنها قد استأنفت تناميتها في سياق المدينة الأوربية الحديثة، ووثبات المدارس الفنية المختلفة، وتطّلع الإنسان إلى الانعتاق "الميتافيزيقي" من مصيره الكارثي.¹ ولا مشاحة في المصطلح، الذي يزواج بين جنس الشعر: "قصيدة"، والنثر: "النثر". والتجريب حق مشروع، تكفله حرية الإبداع في مختلف الفنون والآداب. إلا أن المشاحة كانت تنشأ حينما يُتطلق من وراء المصطلح إلى خطاب فضالي، إيديولوجي، لإلغاء جنس الشعر، كما

¹ انظر: برنار، سوزان، قصيدة النثر، 16، 24-25، 270، 285.

القصيدة الحديثة مقاربت في السمبوت والإفجاع (ديوان "مأهل"، لعلاء عبد الهادي، أمّونينا) ... و. عبدالله بن أحمد الفبي
ترسخ عبر العصور، ومن هناك القطيعة مع المنجز التراثي، لإقامة ما
يسمى "قصيدة النثر"، بوصفها خياراً يجب ما قبله، وهو ما يقع فيه بعض
أرباب هذا التيار. هذا على الرغم من فكرة التعايش الأجناسي التي
تنطوي عليها رؤية (سوزان برنان)¹ العلميّة إلى مسألة قصيدة النثر وقصيدة
الشعر. وهي تخلص - في آخر سطرٍ من كتابها - إلى أن قصيدة النثر
ليست بتجديد للشكل الشعري، بمقدار ما هي ثورة احتجاج ونضال
فكريّة للإنسان ضدّ مصيره.² وقد ناقشتُ مطوّلاً المخاطر المحدقة
بتجربة قصيدة النثر، محاولة ضبط الأصول، و"التقعيد" لما يمكن أن
يسمى "قصيدة نثر".

وتراهن قصيدة النثر - في الأساس - على أنها ستستمدّ موسيقاها
الشعرية من أسرار اللغة، وإيقاعاتها، ونبرها، وإيقاعاتها الداخلية، الدلالية
والذهنية. غير أن المعضلة في معظم نماذج هذا النوع من النصوص أن
معتنيها ضعيفو الموهبة واهو العلم بالعريّة، فترى النصّ يلوب على
سراب شعرية، يمكن للقارئ أن يجدها كامنة في النثر، ما دام متّصفاً
بدرجة من الشاعرية والتأمل. في حين أن الجنس الفني يبقى - في
مختلف الفنون - بناءً معيّنًا، وشكلاً مائزًا، يشترك في التفاعل به المنشئ
والمتلقي.

إن مصطلح قصيدة النثر، كما تمخّضت عنه التجارب العريّة إلى
الآن، إشارة ملتبسة إلى ما كان يسمى قديمًا بالأقاويل الشعرية، أو

¹ انظر مثلاً: 277-278.

² انظر: م. ن.، 288.

الإشراقات الصوفية، أما الشكل المدعى لقصيدة الشر فليس بالجديد على الشر العربي¹. و(برنار)²، نفسها، تؤكد على أن قصيدة الشر: "نثر"، لا "شعر"، وأنها "تستجيب لحاجات أخرى غير الشعر". ولقد سمى (جورجي زيدان، -1914) ما نشره (أمين الريحاني، -1940) في ديوانه "هتاف الأودية"، سنة 1905، من تلك الكتابة المجردة من الوزن والقافية: شعراً مثوراً. والريحاني كاتب خطيب أكثر منه شاعر، عاش في الولايات المتحدة الأمريكية منذ الحادية عشرة من عمره، ثم تعلم قواعد العربية على كبر³. كما تحدث الريحاني نفسه عن هذا الشكل الكتابي باسم "الشعر الثري"، وشبهه بشعر الأمريكي (والث وإيمان)، في ديوان "أوراق العشب Grass leaves". ثم خلف من بعده خلف ارتضوه شعراً، كأدونيس، وجبرا إبراهيم جبرا، وشوقي أبي شقرا، ومحمد الماغوط، ويوسف الخال. وسمّاه بعضهم: "قصيدة الأدب"، أو "قصيدة التجاوز والتخطي". ولعل نازك الملائكة هي من اقترحت اسم "قصيدة الشر"، قليلاً من شأنه الشعري⁴. ثم كانت لمجلة "شعر" اللبنانية الريادة في تبني قصيدة النثر ونشر نتاجاتها المبكرة.

وإلى مصطلح (قصيدة الشر) ودعاواه، تأتي مشكلة "الشكل الفني" وفوضاه. ومفهوم الإبداع قائم في جوهره على ابتكار نظام، إن في الشعر أو في النثر، ومن ثم تناسل أنظمة أخرى. ليس حتماً أن يكون نظام

¹ انظر: الفيفي، عبدالله، حداثة النص الشعري، 126.

² انظر مثلاً: 283-285.

³ انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، 2: 18-19.

⁴ انظر مثلاً: خليل، إبراهيم، مقدمة ديوان: (هدى، نادر، "كذلك")، 15.

الفصيدة الحديثة مغاربة في التسمية والإيجاع (ديوان "مقلد"، لعلاء عبد الهادي، أموزجا) ... و. عبدالله بن أحمد الفبي
الخليل أو نظام التفعيلة، لكنه في النهاية نظام ما. ولهذا لا يكون تمرّد
على قانون دون استبداله بآخر، ولا على نظام إلا من خلال البحث عن
نظام ومنهاج جديد، "وهل تكون قصائد لو لم يكن الأمر كذلك؟" - كما
تساءل (سوزان برنار)¹ نفسها، ربة التنظير لقصيدة النثر - إذ تقول أيضًا:

من المؤكّد أن قصيدة النثر تحتوي
على مبدأ فوضويّ وهدام؛ لأنها ولدت من
تمرّد على قوانين علم العروض، وأحيانًا
على القوانين المعتادة للغة، بيد أن أيّ تمرّد
على القوانين القائمة سرعان ما يجد نفسه
مكرهًا على تعويض هذه القوانين بأخرى،
لئلا يصل إلى اللا عضويّ واللا شكل، إذا
ما أراد عمل نتاج ناجح.

إذ إن مطلب الوصول إلى خلق
"شكل"، أي بعبارة أخرى تفسير وتنظيم
العالم الغامض الذي يحمله الشاعر في
نفسه هو شيء خاصّ باليُسْغَر. ولن يكون
بمستطاع الشاعر عدم استخدام اللغة وعدم
إعطائها قوانين، وإن كان ذلك لمجرد تفسير
التمرّد والفوضى.

ويمكن أن نضيف إلى بيان برنار هذا: إن كل تمرد يحتاج إلى تمرد، وكل ثورة تُضطر بعد حين إلى ثورة، وإلا أصابها العي فالهلاك. وليس التمرد ولا الثورة باتجاه مضاد للماضي، هكذا ضربة لازب، وإلا كانت تلك حركة عقديّة مغرصة، بل إن البحث الصادق عن الأجل والأكمل، حيثما وُجد، لا يستنكف من الثورة على حاضره بماضيه، إذا لزم الأمر.

لقد سخرنا- نحن العرب المُحدثين، على سبيل الجهالة- من قُدامي النقاد العرب، لما قالوا: إن الشعر هو: "الكلام الموزون المقفى الذي له معنى"، وسفّهنا رأيهم، وتندّرنا عليهم- بنزوع أيديولوجي نحو التخفّف من عبء الأوزان والقوافي على كواهلنا، ثم من بعدها من موسيقى الشعر جملةً وتفصيلاً- وإن بفهم قاصر، ومؤدّج، ومشوّء لحقيقة ما قاله أولئك وعنوّه. على حين لو تأملنا لرأينا تلك المقولة صحيحة- في تعريف الشعر القديم على الأقل- شاء مزاجنا الحديث أم أبى، ولكن لا كما تأولناها لنصم قائلها بالحقم التقدي، بل بالنظر إلى أنهم حين قالوا ذلك كانوا يركّزون على أخصّ مميّزات الشعر العربي في زمنهم: الوزن والتقفية؛ من حيث إن الخصائص الأسلوبية الأخرى كلها مشتركة بين الشعر والنثر، لا يختلفان فيها إلا كمّيّاً؛ بما أن الشعر يكتفّ عناصرها، من: صوتيات، وضوّر، وتقديم وتأخير، وغيرها. إذ إن جميع تلك العناصر داخلة في النثر الأدبي، بكثافة أخفّ وتركيز أقل. أمّا ما يتفرّد به النص الشعري، بوصفه جنساً أدبيّاً، فالوزن والقافية والموسيقى اللغوية. تلك هي العلامة الفارقة التي التفت إليها التعريف القديم لجنس الشعر، تماماً كما كان يلتفت قديماً في معلومات حفاظ النفوس والهويات

القصيدة الحديثة مقاربة في التسمية والإبداع (ديوان "فلنقل"، لعلاء عبد القادي، أمهوزجا...) وعبدالله بن أحمد القبيعي الشخصية إلى تحديد ما يسمى: "العلامة الفارقة"، أو ما أصبح مأخوذاً به اليوم من تحديد الشخص عن طريق البصمة، سواء كانت للإبهام أو للعين. فالموسيقى كانت بصمة القصيدة القديمة. ومن يريد أن يعرف شيئاً تعريفاً فارقاً، فارقاً له عن غيره، سيعمد إلى تعيين أخص خصائصه التي لا يشاركه فيها غيره. أمّا لو قال، مثلاً: "الشعر: الكلام الموزون، المقفى، الذي له معنى، وفيه أخيلة، وتصوير، وعواطف إنسانية.." إلى آخر ما هنالك، فما قاله سيدخل فيه كثير من الشر الفني، باستثناء العنصرين الأولين. وتلكم هي العلامة الفارقة التي لا يحصل بها النقد الحديث كثيراً، بل يسقطها الشعر الحديث أو يعيث فيها، أو قد يتخلى عنها، كما في قصيدة النثر، ثم يصّر مع ذلك على إلصاق ما يفعل بجنس الشعر، ليمسح الشعر نثراً، والنثر شعراً! ملقياً إلى جانب ذلك بمقولة أسلوبية ذاهبة إلى: أن "لبحور الشعر وأوزانه، أثراً في الأداء، وفي قوة الأسلوب"¹ غرض البحر الميت! وحينما يتقرر هذا فلا يعني وقوفنا ضد قصيدة النثر بالمطلق، ولكن ضد تسمية الأشياء بغير أسمائها.

وعليه يمكن القول: إن مصطلح (قصيدة نثر) ليس سوى مجاز اصطلاحي يشار به إلى نثر جميل، قد يبرز الشعر تعبيراً، أو فلنقل: هو نثر شعري، أو شاعري، يظل في دائرة النثر الكبرى، بأجناسه غير المحدودة. وهذا عين ما ذكره جان كوهين²، إذ قال: "إنه يمكن للشعر أن يستغني عن النظم، ولكن لماذا يستغني عنه؟ إن الفن الكامل هو الذي

¹ الشايب، أحمد، الأسلوب: دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية، 82.

² بنية اللغة الشعرية، 52.

يستغل كل أدواته. والقصيدة النثرية بإهمالها للمقومات الصوتية للغة تبدو، دائماً، كما لو كانت شعراً أثراً¹.

إن قصيدة النثر بإمكانها إذن أن تكون جنساً أدبياً، قائماً بذاته، له رصيده من الماضي ومغامراته المهمة في الحاضر والمستقبل. ولو أنها استوت على سوقها، لصار من حقها الوجود المختلف خارج دائرة الشَّعر، أصلاً. وعندئذ، فإن حاضنها الأولى بها، والطبعي لاستيعاب نوعها المتفلسف، هو: محيط النثر، لا الشعر. فإذا كان المحدثون قد أخذوا على النقاد القدماء - مبشرين مقولاتهم - خسر قضية الشَّعر في الإيقاع، فإن من البدائية المعرفية كذلك إلصاق كل نصٍّ تخيليٍّ، خارقٍ لأعراف اللغة الاعتيادية، بالشَّعر، وكأن كل جميل لا ينبغي أن يكون إلا شِعْراً! وفي هذا احتقار للنثر، مع أن النثر قد يكون أعظم من الشَّعر!

بل لِمَ تقييد قصيدة النثر بالشعر أو بالنثر، كما تساءلنا في مقاربة سابقة لهذا الموضوع؟² ألا يمكن أن يوجد نصٌّ عابر للشَّعر والنثر؟ بلى، وفي نموذج هذه الدراسة محاولة نراها تسير في هذا الاتجاه.

إن في ضيق الأفق هذا - الذي تؤخذ به النصوص بين حُدُبي الشَّعر والنثر - لجناية على النص، وتقييد لمشاريعه عمّا تطمح إليه من اعتناقات وثورات! وما نموذج هذه الدراسة إلا برهان على جناية ذلك التقييد المعيق لحركة الإبداع بقسرها على ولوج قالبين خرسانيين موروثن، أحدهما اسمه: شعر، والآخر اسمه: نثر، ولا ثالث لهما. فليس ديوان "مَهْمَل" للمبدع المصري علاء عبدالهادي، 2007، بخاضع لتصنيف

¹ انظر: الفيفي، عبدالله، 139.

القصيدة الحديثة مقاربة في التسمية والإيقاع (ديوان "مُهْمَل"، لعلاء عبد الهادي: أمّونجا) ... وعبدالله بن أحمد الفخري الشعر والنثر، بل هو نص طويل متفكّلت الحدود عن التصنيف. إنه اشتغال على المُهْمَل، شعراً ونثراً. بيد أن هذه المقاربة ستكتفي بالوقوف هاهنا على البنية الإيقاعية في ذلك العمل.

الإيقاع في تجربة علاء عبد الهادي:

كُنّا قد رصدنا في بحث سابق التباسات إيقاعية شعرية حديثة، أفرزت أشكالاً مختلفة، سُمّي منها في القرن الماضي (شعر التفعيلة)، وكشفنا في تلك الدراسة ما أسميناه (شعر التفعيلات)، قاصدين به: أن لا يتقيد الشاعر بتفعيلة واحدة في القصيدة، بل ينداح في مرسقي الشعر العربي، ليتدع أشكالاً مختلفة تملئها عليه التجربة. وهذه الظاهرة فاشية في القصيدة الحديثة¹. واليوم نلقتُ إلى شكل جديد، تدلنا عليه نصوص حديثة كبعض نصوص ديوان "مُهْمَل..." لعلاء عبد الهادي، يتمثل في نصوص إيقاعية لكنها غير منضبطة على أطراد التفعيلة، لتكون قصائد تفعيلية، كما أنها قد تحتفي بالتقفية. ومن ثَمَّ فهي لون جديد، يقع بين بيتين، أي بين قصيدة النثر وقصيدة التفعيلة. ويمكن أن نقترح لها مصطلحاً - على طريقة العرب في النُحْت - مكوناً من: (قصيدة النثر) و(التفعيلة)، هو: (قصيدة التثريلة)، تجنباً لاتخاذ صيغة مركبة: (قصيدة النثر تفعيلة). ونعني بقصيدة التثريلة إذن: ذلك النص الذي تمتزج فيه قصيدة النثر بقصيدة التفعيلة، ليتولد بينهما، وقد غدا شكلاً ثالثاً.

على أن مجموعة علاء عبد الهادي "مُهْمَل" تجمع الأشكال الإيقاعية، القديمة والحديثة، ففيها: القصيدة البيتية، والبنية التفعيلية،

¹ انظر: م.ن.، 145 - 000.

والشعرية، والتثنية، والنثر الخالص. إنها إعصار من الإيقاعات والنصوص، تنشق دلالتها منذ عنوان المجموعة "مُهْمَلٌ.. تَسْتَدِلُّونَ عَلَيْهِ بِظِلِّ". وهو عنوان نجده في عمل سابق لعبد الهادي بعنوان "شجن"، حيث يأتي "الإهداء هناك إلى: "مُهْمَلٌ تَسْتَدِلُّونَ عَلَيْهِ بِظِلِّ"، لينحرف هاهنا الاستدلال من المخاطبة إلى المخاطبين. و"شجن" كان معجماً بصورة إنسانية عابرة بسيطة، يغتر الناظر دلالاتها العميقة من خلال نصوصه التي انصبت هناك في قصائد نثر، أو بالأحرى تتبادل الصورة والنص الحوار، كأنهما قد ولدا معاً في خلد التلقي. ليأتي ديوانه العتيد امتداداً بنوياً لذلك الديوان الصادر قبل أكثر من ثلاث سنوات، في طبعته الأولى (2003)، كما يُعدّان معاً امتدادين لمغامرات تجريبية عبر مجموعات سابقة: "الرغام: أورد عاهرة تصطفيني"، (2000)؛ "معجم الغين"، (2002)؛ "النشيدة"، (2005)؛ وغيرها.

وهاجس اختراق القوانين الشعرية، والقوالب الأجنبية، ملازم لعبد الهادي في كل تلك النصوص، إذ يستحيل الديوان نديه إلى أحراش نصوصية، شعرية نثرية- وفق التصنيف التقليدي لهذين الكيانين- تتقاطع وتتناكح وتتوالد. ومن ثم تخرج كل مجموعة في شكل مؤلف، بالغ التركيب، لم تعد القصائد فيه إضمامة من النصوص، بل هي اشتغال على مصنّف ميوّب، تحت عنّونات، وفي شبكة من الإشارات، ليس من المبالغة القول إنها تنتظم مشروعه التجريبي كله، وكلها حرية بدراسة مستفيضة مستقلة.

¹ (2004)، شجن، (القاهرة: مركز الحضارة العربية)، صفحة الإهداء.

الفصيدة الحديثة مقاربت في التسمية والإيقاع (ديوان مَلْفَلْ، لعلاء عبدالهادي، أمويكنا...) .. وعبدالله بن أحمد الفيفي

وفي المؤدى فإن البحث عن "المُهمل" يبقى المحرّك وراء أعمال هذا الشاعر، لا برغبة الأطراف أو الإدهاش فحسب، ولكن أيضًا بحضر وراء المتروك مما يمكن أن يثمر حدائق غُلْبًا من خلال غابات شتى من شظايا النصوص، تبدى في المجموعة الأخيرة ماثلة في سمات، مثل: تعدّد الإشارات اللغوية (عربية وغير عربية)، الشكل: النثر في بنائه السردى، والشعر في بنائه النهري، والإيقاع في أنماطه المختلفة. ليس هذا لأن "الأسلوب هو الرجل"، والرجل هنا متشعب كديوانه، ولكن لأنه أيضًا مهموم بالاكشاف الأجناسي والكشف النوعي، استكمالاً أبداعياً لمشروع نقدي، منذ عمله بعنوان "النوع النووي: نحو بديل لنظرية الجنس الأدبي" - بحث بالإنجليزية. وتلكم رحلة تأسيسية لا تنشغل في هذا الطور بالتمذهب، أو التبشير باتجاه معين، بمقدار ما تسعى إلى مدّ الآفاق الكتابية إلى أمدائها، بلا حدود ولا قيود، بين قارتي الشعر والنثر القديمتين، عبر ما يُطلق عليه "السرد الشعري"، حين يقول: "أصبح العمل الشعري ككلّ في الكتابات الجديدة خاضعاً لرؤية إبداعية تتجاوز مفهوم التجميع المنفصل لمجموعة من القصائد المكتوبة في مناسبات متعدّدة وفي أحوال وموضوعات مختلفة، أصبح أكثر قرباً من أشكال التركيب أو التصميم الجمالي - المعروفة في الرواية أو الدراما المسرحية - من مفتحه إلى نهايته، أنا أنظرُ لهذا الأسلوب باسم (السرد الشعري).. فقرأ النص الشعري الآن يظهر على مستوى النص كله".¹ وهو محقّ هاهنا، لولا أنه

¹ من حوار أجراه معه سمير درويش في (صحيفة "العرب" اللندنية، "عرب أون لاين"، 2005/7/5).

مجلة مكتب البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
يظلّ مستمسكًا بعروة الشعر، فيما نراه مطلقاً على نصوصية حرية بأن تنعتق
جذرياً عن ثنائية (شعر - نثر). وهو انعتاق عتيق في التراث العربي، ضيعة
أمله، واستلهمه غيرهم، كما تدلنا شهادة (أراغون)¹، الإبداعية والتاريخية
معاً، إذ قال مدافعاً عن نصه الشهير "مجنون إلسا"، المتعلق شعريته بشريته:

"أكتب نوعاً من قصيدة، تلتقي فيه،
تعتاق، وتمتزج، ثم تُخصب أفكاراً خفية،
وموسيقى داخلية، حملتها في طول حياتي،
وكانت جميعاً تهيب بي أن أدعها تفتح...
أما اللائمون على أنني مزجتُ النثر بالشعر،
وأشكالاً هجينة في اللغة، ليست هذه ولا
تلك من بديع الكلمة، فهل أعلمهم أن
الشعر العربي هو في الغالب توضيح لنص
نثري، أو رسالة في الشعر، تُورد فيها الأمثلة
والأشعار؟ وأن الفرنسية مثل العربية قادرة
على أن تستجيب لكلّ الحالات الوسط التي
يتميز بها بيت الشعر العامي، ومنها النثر
المُحكّم بالمعنى الذي يُراد في الحديث عن
الموسيقى، ومثله السجع العربي الذي أتى
به القرآن². إلى الذين يقرؤون "مجنون

¹ مجنون إلسا، 14 - 15.

² يسمي المسلمون ما في القرآن الكريم: "فواصل"، تنزيهاً له من التشبيه بـ "سجع الكهان".

الفصيدة الحديثة مقاربت في التسمية والإقطاع (ديوان "المُهْمَل"، لعلاء عبدالهادي، أنشوبنا)... د. عبدالله بن أحمد الفقي

إلسا" فيتمسكون بالحرف، أقول: اذهبوا مع

أبي عبدالله كي تُصغوا في الليل إلى تلميذ

ابن رُشد...."

وهناك تجارب عربية حديثة من هذا النوع- تحدثت الدارس عن بعضها في غير هذا السياق- فأسمى بعض إنجازاتها: (الاستعارة- الديوان)- بعد مرحلة (الاستعارة- القصيدة)- أي أن يكون الديوان كله استعارة واحدة ممتدة، وذلك كتجارب الشاعر السعودي علي الدميني، منذ مجموعته الأولى، "رياح المواقع"، 1987، التي أبدى فيها جرأة لافتة في التجريب، والإفادة من الأجناس الأدبية والفنية الأخرى، كما فعل كذلك على نحو أكثر نُجعة نحو الشرقي إنجازته السردية الإشكالية الملبس، (1998)، بعنوان: "الغيمة الرصاصية"¹. وهذا الأخير ممّا أسّميه (القصيدة- الرواية)².

وفي البنية الإيقاعية- تحديداً- يقف القارئ لدى علاء عبدالهادي في "المُهْمَل" على ضروب متباينة من الأبنية الإيقاعية. يمكن ترتيبها

¹ انظر: الفقي، عبدالله، 97.

² للباحث دراسة منشورة عن هذا النوع تدور حول نصّ "سقف الكفاية"، للشاعر الروائي السعودي محمّد حسن علوان، المنشور 2002، ودراسة أخرى حول نصّ "الحزام"، للشاعر الروائي السعودي أحمد أبي دهمان، المنشور 2001، عنوانها "القصيدة- الرواية: تداخل الأجناس في بلاغيات النصّ المعاصر"، (الحزام) لأبي دهمان: نموذجاً)، شارك بها في المؤتمر الدولي الرابع للنقد الأدبي، البلاغة والدراسات البلاغية الجمعية المصرية للنقد الأدبي، القاهرة 1-5 نوفمبر 2006، وجار نشرها.

حسب وجودها التاريخي الشعري، بدءاً بالبناء الإيقاعي العربي، من خلال قصيدته البيئية بعنوان "تجريد الأغاني":

لَا تَغْتَبِ الْقَلْبَ فِي عِشْقِي بُلَيْتَ بِهِ

أَوْ تَأْسَفَنَّ لِحُبِّ بَعْدَ مَا ذَهَبَا

وهي قصيدة من البحر البسيط. غير أنها ستفجأ الأذن العربية بالتنشيز، حين ينكسر البحر في ستة مفاصل منها:

وَأَزِمِ الشَّقَاءَ عَلَى قَدَمِ الْوَصَالِ وَكُنْ

مِثْلَ الْهَوَاءِ خَفِيفًا، طَلَّ أَوْ شَغَبَا

هَلْ كُنْتُ أَبْحَثُ عَنْ حُضْنِ الْوَدِّ بِهِ

فِي مُقْلَتَيْهَا، كَيْمَا أَتْرُكَ الْهَرَبَا

يَوْمَ الْإِقَاءِ وَكَانَ الْبَدْرُ مُخَشِشًا

فِي حَضْرَةِ التَّجْوَى يَخِينَا وَلَا عَجَبَا

أَنَا الْمَشَاءُ قَدْ أَغْرَثَنِي فُضْطَهَا

وَالْعَاجُ فِي السَّاقَيْنِ، وَالنَّهْدُ جِينٌ قَوَّيَا

فَوَقَفْتُ أَدْعُو حَتَّى سَالَ رَوْنُقُهَا

سَيْلَ الْعَذَابِ جَمِيلًا شَبَّ وَانْتَضَبَا

أما نصوص التفعيلة في "مهمل"، فتبرز في مقاطع، كتلك اللازمة المترددة حول "الظل":

هُوَ الظِّلُّ يَغْرِفُ..

كَيْفَ يَنَادِي رُؤَاهُ...

أو في نصوص مستقلة، كنص "الأغاني":

القصيدة الحديثة مقاربة في النسمب والإيقاع (ديوان "مُهل"، لعلاه عبدالهادي، أنطونيّا) .. وعبدالله بن أحمد الفهري

وَفِي مَوْعِدِ رُبَّتِهِ الْمَطَارَاتِ،

قَبْلَ النَّدَاءِ الْأَخِيرِ،

وَعِنْدَ الْوَدَاعِ .. تَدَاعَتْ:

(أَنَاشِدُكَ اللَّهُ قِفْ [وَهْلَةً].. أَقْبَلْ مَا لَدَيْ .. وَقَطْلْ مَا لَدَيْكَ

وَبِاللَّهِ إِنْ أَعَوَزَتْكَ الدُّمُوعُ .. فَـ خُذْ مُقْلَتِي .. وَدَعْ مُقْلَتَيْكَ)

وهو نصٌ تفعيلي خالص.

إلا أن ما يعني الدارس هاهنا- على وجه الخصوص - هو ذلك الضرب المختلف من الإيقاع، في النصوص التي يُطلق عليها: القصائد الثَّرِيَّة (النثر-تفصيلية)، والتي تتجاوز في نص كـ "الغريب"، دون امتزاج، في حين تمتاز في نصوص أخرى، كـ "فلسفة الجمال"، "الوجود والعدم"، "نهاية اليوتوبيا"، و"الأيدولوجية الانقلابية". وعندئذ يتعانق الإيقاع التفعيلي بالنثر، ليتخلق بينهما مخلوق ثالث، نطلق عليه: (قصيدة الثَّرِيَّة). والظاهرة في الشعر العربي أوسع من تجربة واحدة، وإن لم تحظ بالرصد والتسمية من قَبْل. وبلمحة سريعة يمكن أن نشير إلى بعض شعراء من الوطن العربي كتبوا القصيدة الثَّرِيَّة، كعبدالرحمن مرashedة، (من الأردن)، في بعض نصوص مجموعته "كتاب الأشياء والصمت"، حين يقول، مثلاً:

كَلِمُ الشَّاعِرِ تَرْتِيلٌ وَنَزْفٌ

نِصْفٌ مَقْتُولُ الْجَفَوْنِ وَنِصْفٌ

يَقْرَأُ اللَّحْظَةَ

يرنو... ويزف¹

فمن السهل هنا أن نقول إن هذا نصّ تفعيليّ أخطأ الشاعر في سطره الثاني، وكان بإمكانه أن يقول: "يُضَفُ مقتول الجفون ثم يُضَفُ"، مثلاً، لتستقيم التفعيلة. غير أن صاحب النصّ يلجّ بنصّه حافةً أخرى، غير قصيدة التفعيلة أو قصيدة النثر، هي حافة قصيدة الشّرْيلة. ولاسيما أنه أكاديمي متخصص، وما كانت لتفوته كلمة ترمّم تفعيلة (فاعلاتن)، لو أراد. أو قوله:

سَكْرَة

رشفة الشّعر من كاسها

سبحان شاعرنا من أسكره²

فهل هذا نصّ تفعيليّ أم قصيدة نثر؟ لن تسعفنا التصنيفات المطروحة في تصنيفه؛ لأن سطره الأولين على تفعيلة (فاعلن)، والسطر الأخير ناشز. ومن لم يقف على نصوص المرأشدة قد يلجّ في تصحيح خطئه هاهنا، ليقسر النص على ولوج سَم (فاعلن)، كي يكون نصّاً تفعيليّاً. وكذا نجد في بعض نصوص نادر هُدى (من الأردن)، كقوله من قصيدته "أنيسة"³.

يا عذابي الأصيل

اتخذ

¹ مرأشدة، عبدالرحيم، كتاب الأشياء والصمت، 26.

² م.ن.

³ كذلك، 81. وانظر ملاحظة ذلك من قبل: خليل، إبراهيم، مقدمته لمجموعة

"كذلك"، 26-27.

القصيدة الحديثة مقارنت في النعصب والإيقاع (ديوان "مُهلَم"، لعلاء عبيد القادري، أُنشِئت في ... د. عبدالله بن أحمد الفبي

إنني محض طيف

والرؤى

أدمعي النازفة

للملاك الجميل

الملاك الذي لم يغب لحظة

وأنا أحتضر

وكذا نجد لدى الشاعرة السعودية منال العوييل¹، في مثل قولها

من نص بعنوان "أما بعدك":

كَلَّمَا أَوْثَقْتُ يَأْسِي ..

صَبَوْتُ إِلَيْكَ ..

"خُنْتُ نَفْسِي !"

كَلَّمَا أَوْ	ثَقْتُ يَأْسِي ..	فاعلاتن	فاعلاتن
صَبَوْتُ	إِلَيْكَ ..	فعولن	فعولن
"خُنْتُ نَفْسِي !"		فاعلاتن	

أو قولها:

إِنْتَهَى !

أَفْضَرُ مِنْ خَبْلِ الْكَذِبِ ..

كَانَ هَذَا "الْهَوَى"

إِنْتَهَى !		فاعلن	

¹ للشاعرة ديوان تحت الطبع بعنوان "كذب العشاق ولو صدقوا". وللدارس قراءة ستظهر مستقلة في تجربة منال العوييل.

أَقْصُرْ مِنْ	حَبْلِ الْكَذِبِ ..	مستعلن	مستفعلن
كَانَ هَا	ذَا " الْهَوَى	فاعِلن	فاعِلن

وبعيداً عن التحليلات الإيقاعية واحتمالاتها التركيبية، فلعلّه قد اتضح جلياً مدى حضور التفعيلة في بعض ما يسمى قصيدة نثر. وهذا إذن ما نطلق عليه: (قصيدة النثرية)¹.

وكذا يتبدى من ملامح هذا النمط الاحتفاظ أحياناً بالتقفية، إلا أن ذلك قد يظهر في قصيدة النثر الخالصة، كما في جل نصوص مجموعة "كذلك"، لنادر هدى، على سبيل المثال، تلك الخاصية التي وقف عليها يوسف بكّار، في تقديمه لتلك المجموعة². غير أن ما نسميه قصيدة النثرية لا بُد أن يتوافر على قدر من الإيقاع التفعيلي، لا على التقفية فقط. وهو ما يميزه عن قصيدة التفعيلة والنثر مغا. فقصيدة النثر تتجلى في صفاتها النثري الخالص لدى أنسي الحاج، على سبيل المثال، في مثل قوله من نص بعنوان "نجوم الصباح"³:

أصابع يديك هي نجوم الصباح في أغرب المدن، تلك التي أبوابها
مرصعة بنيامين الكبت الخافض العيون إلى ملكوت الحرية.

فليكن بيتنا وسيطاً ستار الكلفة، ملاك الخطايا الرزين
فهل هذا كذاك؟
كلاً!

¹ للباحث تتبع مستقل للظاهرة في بحث بعنوان: "قصيدة النثرية: قراءة في قصيدة (النثر-تفعيلة)".

² انظر: هدى، نادر، كذلك، 15.

³ الحاج، أنسي، الوليمة، 79.

القصيدة الحديثة مغايرة في النعيم والإيقاع (ديوان "مقلد"، لعلاء عبد الهادي، أنموذجاً) ... وعبد الله بن أحمد الفبي
نص الحاج هو قصيدة النثر الخالص، في حين أن النصوص الأخرى
ذات الجرس، بل ذات التفعيلة أحياناً، من حقها أن تُفرد بتصنيف مستقل،
وليكن (قصيدة التثنية)، كما تقترح هذه القراءة.

وليس من غاية الباحث هاهنا الاستقراء والاستقصاء، بمقدار ما يهدف
في هذه الخطوة إلى إلقاء الضوء على هذا الكشف الأجناسي من خلال تجربة
محددة. ولتأخذ عليها مثلاً شاهداً من قصيدة علاء عبد الهادي "الوجود
والعدم"، حيث نقرأ:

كُلُّ شَيْءٍ / إِثْقِيلٌ / هُنَا
مَائِدَةٌ / مَخْفُورَةٌ / فِي خَشَبٍ،
إِنْسَانٌ / مَخْأُورٌ / فِي جَسَدٍ،
وَمَكَانٌ / مَخْأُورٌ / فِي مَسَاعَةٍ / مَكْأُوتَةٌ،
الزَّمَانُ / قَارِعٌ،
وَدُمُهُ خَفِيفٌ .. مِثْلُ عَذَائٍ "تَاكِي" تَعَامًا .. فَأَسْأَلُ:
(وَأَنَا أَنْتَظِرُ .. مَنْ سَيَظْهَرُ لِي / .. بَعْتُهُ /،
كَيْمَا يَفْتَحَ لِي الْبَابَ،
لَأَذْفَعَ جَسَابِي .. وَأَزْخَلَ
مَاذَا أَشْتَرِي .. بِكُلِّ هَذَا الشَّهيقِ؟

فهل هذه قصيدة نثر أم تفعيلة؟

لا هذه ولا تلك، بل هي قصيدة (تثنية). انتظم صدرها وبعض عجزها
حسب الجدول الآتي: جدول :

كُلُّ شَيْءٍ	وَ تَقِيهِ	لَنْ هُنَا			فاعلن	فاعلن	فاعلن			
عَائِدَةً	مُخْفِرَةً	فِي حَشَبٍ			مستعلن	مستعلن	فاعلن			
إِنَّمَا	نَمْخُ	فُورٍ	فِي جَسَدٍ		فاعل	فاعل	فاعل			فاعلن
وَمَكَأَ	نَمْخُ	فُورٍ	فِي عِيٍّ مَكٍّ	تَقَّةٌ	فعلن	فاعل	فاعل	فعلولن	فاعل	فاعل
الزَّيْمَا	نُ فَارَغَ				فاعلن	مُتَّفَعِلُن				
مَنْ سَيَقْظُ	هَزَلِي	بَعْتَةً			فاعلن	فعلن	فاعلن			

الفصيدة الحديثة مقاربة في التسمية والإيقاع (ديوان "مُثَقِّل"، لعلاء عبدالقادي، أمّوزيكا)... د. عبدالله بن أحمد الفخري

ويلحظ هاهنا خليط من الوحدات النغمية، على النحو التالي:

1. يتألف السطر الأول من وحدات نغمية مكونة كل واحدة من سبب خفيف ووتد مجموع: (فاعلن).
 2. في السطر الثاني يتحول الإيقاع إلى وحدتين، مكونة كل منهما من سببين خفيفين ووتد مجموع: (مستفعلن)، يلحق أولاهما الطي: (مستعلن)، ليختم السطر بوحدة نغمية كذلك التي سادت السطر الأول: (فاعلن). وكأنما ثقل الإيقاع هنا مصائب لثقل المائدة المعبر عنها في هذا السطر: "مائدة محفورة من خشب".
 3. ثم تتردد منذ السطر الثالث الوحدة الأولى المكونة من سبب خفيف ووتد مجموع: (فاعلن)، بتشكيلاتها المختلفة: (فاعلن)، (فعلُن)، (فاعل)، (فاعل). أو مقلوبها، المكوّن من وتد مجموع وسبب واحد خفيف: (فعولن).
 4. تعود نغمة الوحدة النغمية الموجودة في السطر الثاني (مستفعلن) في السطر الخامس، مرة واحدة، مخبونة في: (مُتَفَعِّلُن).
- قد يقال إن التنعيم مصاحب للكلام العربي، شعره ونثره. وهذا صحيح، غير أن هذا التركيب لم يكن ليقع بمحض المصادفة. نعم، قد لا تكون هناك مقصدية واعية، غير أن الشاعر، وهو يكتب قصيدة نثر، ما ينفك متلبّساً بالإيقاع، ليس لأنه وريث لغة موسيقية، ولا لأن الذاكرة الشعرية العربية تحاصره بأصداء إيقاعية بالضرورة، ولكن إلى ذلك لأن الشاعر نفسه يعاقر هذه البنى الإيقاعية على اختلافها، بلا تحجّر في قديم، ولا اعتناق مطلق لجديد، فإذا تلك الأشكال تتجاور في نصوصه وتتوالج وتتناسل.

فيصَحَّ أن يُعدَّ نصُّ بتلك الكثافة الموسيقية من (قصيدة النثر)، لا لشيء إلا لأنه لم يلتزم بالقوالب المألوفة في الشعر الموزون المقفى أو في شعر التفعيلة؟

كلّا، ليس هذا شعر نثر، بل هو شعْرٌ منغمٌّ، يبتكر تشكيلاته الوزنيّة، على طريق الأندلسيين حين ابتكروا بحور الموشحات اللانهائية، وفق ضروب من الغناء، أعيا ضبطها (ابن سناء الملّك المصري) - 608هـ = 1212م)، في كتابه "دار الطراز"، فاعتذر بأن الغناء بخر حُرٌّ لا ساحل له.

وها هي تي قصيدة الثَّريّة، اتجاهاً فنيّاً غير معلن، نسمّيها لمنحها شهادة الميلاد. ولو تكاثف نتاجها فأصبح لها رصيدها الواسع من التجارب والاستجابات، لأمكن التنبؤ بأن تنتهي إلى فتح بدائل إيقاعيّة، عن عروض الخليل وشعر التفعيلة معاً، لا بنبد الموسيقى الشعريّة العربيّة، ولكن بالدوران في فلكها، بروح عربيّة تستعيد البكارة.

وهكذا فنحن بإزاء خروج عن العروض الخليلي وشعر التفعيلة وقصيدة النثر جميعاً، إلى (شعر الثَّريّة)، من قلب العروض الخليلي وشعر التفعيلة وقصيدة النثر. وإذا كانت نازك الملائكة قد تراجعت عن تسمية ما أنجزته أولاً بـ "الشعر الحرّ"، فاختارت له اسماً أدق هو: "شعر التفعيلة"، فكم بالحرّي أن نتراجع نحن اليوم عن وهم أن ما ينجزه أمثال علاء عبد الهادي، في النصوص المشار إليها، هو محض "قصيدة نثر"، لنختار له اسماً أدق هو: "شعر الثَّريّة".

ولا غرابة أن تبقى التفعيلة حاضرة في شعر الشاعر العربي، أو يبقى الاحتفاء لديه بالجزس الموسيقي؛ فهو ابن بيئة شفاهيّة سماعيّة

القصيدية الحديثة مغايرة في التسمية والإبداع (ديوان "مُكَمَّل"، لعلاء عبدالهادي، أنشودنا...) د. عبدالله بن أحمد الفهي غنائية، وما زالت حية أصداً تراثها الشفاهي السماعي الغنائي في موروثه الشعبي ومحيطه الاجتماعي العام. كما أن الذاكرة الثقافية والتعليمية مكتنزة بالغنائية، والشعر العربي مرتبط بالغناء في الوجدان العربي، إذ ما أن يواجه الذهن العربي القصيدة- أيًا كان شكلها- حتى يلجج جواً من النغم والتنغيم المتخيل. لأجل هذا فإن الشاعر العربي- حتى ووعيه صفر من علم العروض، معتمداً على حسه الفطري- ينقاد إلى صنّع كلام ذي طابع تنغمي، دون وعي؛ لأن ذاكرته الشعرية الجمعية وحضور الشعر في مخيلته مقترنان بلغة ما موسيقية، فإذا هو يراود الهرب من فتح التفعيلة إلى النثر ليقع فيه. وبالرغم من أن هذه الدراسة لم تخطُ إلى إجراء استقراء شامل لقوارق هذه الظاهرة الفنية بين أقطار الوطن العربي، إلا أن النماذج التي وقفنا عليها هنا لشعراء من السعودية والأردن ومصر، تنبئ عن أثر البيئة، إلى جانب عوامل أخرى. ذلك أن البيئات الثلاث هي بيئات ثقافية. ما انفكت تعيش أجواء الشعر العربي الأولى، بكامل زخمها الإيقاعي. ومن ثم فلا غرابة أن تظهر موسيقى الشعر حتى في ما يظنه منشؤه قصائد خالصة لوجه النثر. كيف لا، والنثر نفسه في هذه البيئات لا يخلو من ملامح شعرية نغمية، بتأثير البيئة الشعرية والثقافة الشعرية، ويظل الإنسان ابن بيئته.

على أن الفارق بين وعي لدى الذوات الشاعرة المختلفة يرسم أمامنا ثلاثة مسارات لقصيدية النثر والنثرية:

أ. شاعر يكتب قصيدة النثر عن وعي بالمستويات الفنية، والحد الفاصل بين التفعيلي والنثري، وهو مسمتسك بالخلاص من البنية

الإيقاعية الشعرية بحذافيرها، وهذا ما يفعله أنسي الحاج، كما رأينا من قبل.

ب. شاعر يكتب قصيدة نثر على سجيته، بلا وعي بتلك المستويات، أو بوعي مرتبك، فيقع بين الحدين: النثر والتفعيلة، وقد يكون الناتج: قصيدة نثرية. ومعظم شعراء الشباب من هذا القبيل.

ت. شاعر يكتب قصيدة النثر عن وعي بالمستويات الفنية، والحد الفاصل بين التفعيلي والنثري، لكنه يعاشر تلك الأشكال جميعها بلا تحفظ، طليقاً غير مرتهن بأيديولوجيا فنية، باحثاً عن الاختلاف الفني بلا تقولب، وهذا ما يفعله علاء عبدالهادي.

فأي هذه الأصناف الثلاثة من الوعي أخصب في المحصلة، وأكثر وعداً بالآتي؟

لا شك أن منبثق الإبداع الشعري الحقيقي يكمن في حالة من اللاوعي، واللاعلم الفقهي. وهو ما أنتج في الأساس عروض الشعر العربي، عبر التجربة الإنسانية وإملاءات البيئة. ولو تخلّصت الذاكرة من قيود الماضي، وتخلّصت من مكبتات التمدّج والتصنع الراهن، لألهمت السجايأ أصحابها بحوزاً جديدة، بحيث يكون الشعر مكتنزاً بالموسيقى، ولكن في غير نظام تقليدي. إلا أنه حينما يزْدَف ذلك جسّ نقدي، لا يستسلم لعامل الطبع وحده، ينشأ التأسيس الفني والمعرفي لتيار جديد، وذلك ما نستشرفه في تجربة علاء عبدالهادي بعامة، وفيما ندعوه لديه قصائد النثرية بخاصة.

الرمز والعلامة والإشارة

- المفاهيم والمجالات -

د. محمد كعوان

المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة - الجزائر.

تعالج هذه الدراسة الخلط المفاهيمي بين المصطلحات السيميائية - الرمز والعلامة والإشارة - فالتداخل بين هذه المصطلحات في الدراسات اللسانية والسيميائية وحتى النقدية جعل الباحثين في هذه الحقول المعرفية يقعون في إشكالات جمة يصعب معها رسم حدود متباعدة بين هذه المصطلحات ، إضافة وإلى كون بعض الدارسين يوظفون هذه المصطلحات أحيانا من باب الترادف ، فيعبر عن الرمز بالعلامة والإشارة أيضا، والعكس صحيح ، وسنحاول جاهدين هنا تقديم حدود موضوعية لاشتغال هذه المصطلحات في الحقلين اللساني والسيميائي موضحين بذلك أهم العلاقات التي تحكمها.

تعرف اللسانيات بكونها ذلك العلم الذي يعني باللغة مكتوبة كانت أو منطوقة قديمة أو حديثة، وذلك لأجل دراستها والبحث عن قانون عام

يجمعها، وقد أدت هذه الدراسات إلى تطور حقول لسانية كثيرة، همها الوحيد: هو البحث عن القوانين والأنظمة التي تساعدنا على فهم اللغة وتطورها.

وغرضنا هنا ليس إعطاء مفهوم للسانيات أو لفرع من فروعها، بقدر محاولتنا الإفادة من أهم الآراء التي تخص العلامات اللغوية باعتبارها رموزا إشارية، وما يجعلها على اختلاف مع الرموز الأدبية والفنية ، والتي نحن بصدد دراستها، وقد عرضنا على هذا الحقل محاولين بذلك استثمار ما توصلت إليه العلوم اللسانية من طروحات قد تفيدنا في بحثنا عن أنظمة اشتغال الرمز الأدبي ، ومدى تقاطعه وانزياحه عن الوظيفة التواصلية ، التي هي الوظيفة الأساسية للغة، كما أننا أثناء إيرادنا لأهم الآراء التي تخص العلامات اللغوية والرموز اعتبرنا أن السيميائية - علم العلامات، علم الرموز- هي فرع من علم اللغة العام، وبذلك نكون قد تبيننا رأي سوسير: والذي هو بخلاف رأي رولان بارت، ولذلك فسنعرض بعض الآراء دون إشارة إلى الحقل الذي تنتمي إليه.

ومادامت اللسانيات بكل فروعها هي علوم تتقصى الدقة والمنهجية العلمية وتنأى عن التعابير الأدبية، فإننا سنحاول جاهدين الوقوف عند أهم الآراء التي تناولت العلامة اللغوية باعتبارها إشارة لسانية أو رمزا.

يرى ساندرس بيرس أن العلامة حسية أو غير حسية تنقسم إلى دوال ومداليل، والبنية الدلالية العلاماتية تحتوي على أربعة عناصر هي:

1- العلامة بوصفها ممثلا ينوب أو يحل محل شيء آخر.

- 2- المادة المشار إليها أو الموضوع.
- 3- المحلل، أي الشخص الذي يدرك ويعي الإشارة.
- 4- الطريقة المحددة التي تكتمل بها العملية الإشارية (وهي التي يسميها بيرس: الأرضية أو الأساس)¹

كما حاول بيرس تصنيف العلامات وذلك بغية الوصول إلى وضع نظرية طبيعية تشمل جل العلامات الموجودة في الواقع، حيث ميز بين ثلاثة أنواع من العلامات: الرمز بالمعنى العام، والعلامة المشهدية أو الأيقونة، والدليل أو القرينة، كما أنه يعرف كلا منها استناداً إلى مفهوم المفسر، أي الأثر الذي تحدثه في السامع، فالرمز لدى بيرس هو "المعادل الحقيقي للعلامة عند سوسير، إذ يرى بيرس أن علاقة الرمز بمدلوله هي علاقة اعتباطية عرفية فقط"²، إضافة إلى أن بيرس يعتبر الرمز بالمعنى العام (Symbole) "إشارة (Signe) أو علامة اصطلاح عليها، ويقوم على الطابع التحكمي بين الدال والمدلول، ونذلك هو يقابله بالإيقونة أو العلامة المشهدية، والتي هي علامة غير تحكمية الاصطلاح"³. فالعلاقة في العلامة الإيقونية (Icon)، أو ما اصطلاح عليه البعض بالعلامة المشهدية، أو المثل هي علاقة مشابهة، كما هو الحال في الخرائط والصور الفوتوغرافية، أما بالنسبة للدليل (Indice) والذي لد

¹ - سعد البازغي، ميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، اندار البيضاء، ط2، 2000، ص 108.

² - دليل الناقد الأدبي، ص 109.

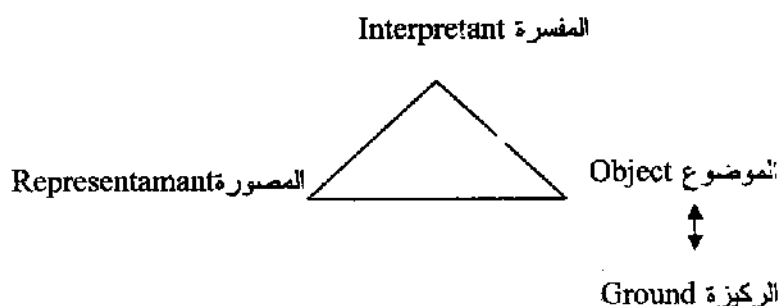
³ - عدنان بن زويل: اللغة والأسلوب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1980، سورية، ص 125.

بدائل مصطلحية أخرى كالقرينة فإن العلاقة التي تحكمه هي علاقة سبب بنتيجة، كما في علاقة الدخان بالنار، أو سماع صوت من وراء جدار للدلالة على حياة صاحبه، أما الرمز باعتباره علامة فتتحكم في طرفيه علاقة عشوائية عرفية، كما هي حال العلامة لدى سوسير.

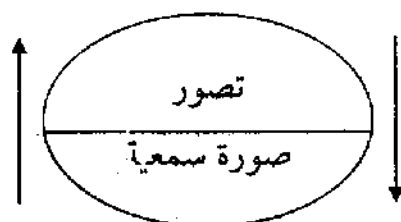
إن الرمز لدى بيرس هو عبارة عن إشارة، وحاله كحال القرينة والإيقونة، إلا أنه يفقد خاصية الإشارة إذا لم يكن هناك مفسر، أما بالنسبة للقرينة فهي تفقد الطابع الذي يجعلها إشارة إذا لم يكن موضوعها موجودا، في حين لا تفقد هذه الميزة حتى إذا لم يوجد مفسر.

وقد تناول بيرس الإشارات اللغوية بالتعريف، حيث يقول: "العلامة أو المصورة (Representament) هي شيء ما ينوب لشخص ما عن شيء ما بصفة ما، أي أنها تخلق في عقل ذلك الشخص علامة معادلة، أو ربما علامة أكثر تطورا وهذه العلامة التي تخلقها أسميها مفسرة (Interprétant) للعلامة الأولى، إن العلامة تنوب عن شيء ما، وهذا موضوعها (Object) وهي لا تنوب عن هذا الموضوع من كل الوجهات، بل بالرجوع إلى نوع من الفكرة التي سميتها سابقا ركيزة (Ground) المصورة"¹ ويمكن التمثيل لما ذهب إليه بيرس بالشكل التالي:

¹ - حسن ناظم : مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمفاهيم ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 1994 ، ص 62.



في حين يرى سوسير أن العلامة اللسانية " لا تربط شيئا باسم، بل نصورا بصورة سمعية، وهذه الأخيرة ليست الصوت المادي الذي هو شيء فيزيائي صرف، بل هي الدافع النفسي لهذا الصوت " ¹ ، ويمكن التمثيل لهذه العلاقة الاعتبارية بوجوهي العملة الواحدة والتي لا يمكن فصل أحد وجهيها عن الآخر لأن ذلك سيؤدي حتما إلى تفريغ العلامة من محتواها وتجريدها من قيمتها ووظيفتها باعتبارها علامة دالة ويمثل سوسير لهذه العلاقة بهذا الشكل:



¹ - فردينان دي سوسير: محاضرات في الأنثنية العامة، ترجمة يوسف غازي، مجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1986، ص 83.

وقد استعار سوسير مصطلح الدال (Signifiant) ليعبر به عن الصورة السمعية والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالصورة الذهنية هذه الأخيرة أطلق عليها مصطلح المدلول (Signifié).

والجدير بالذكر أن سوسير لم يستخدم كلمة الرمز اللغوي " لأن الأمر يتضمن علاقة بين داله ومدلوله من وجهة نظر سوسير، ولهذا فهو لا يعد العلاقة في الرمز اللغوي علاقة اعتباطية أو تعسفية، وإنما هي علاقة سببية¹. وقد استخدم سوسير كلمة رمز لتعيين العلامة الألسنية، والتي يسميها بالدال، كما أنه يشير إلى طبيعة العلاقة في الرمز والتي تختلف عن العلاقة في العلامة اللسانية، يقول: " إن للرمز صفة ليست هي بشكل عام اعتباطية أبداً، وهذا الرمز ليس بفارغ أيضاً، إذ أن هناك بعضاً من ملامح الرابط الطبيعي بين الدال والمدلول، ولا يمكن تبديل الميزان، وهو رمز العدالة بأي شيء آخر كالعربة مثلاً"² ومن ثم فهو يستعمل مصطلح علامة أو إشارة.

وقد سجل علماء اللغة تردد سوسير أثناء بحثه عن تسمية للوحدة اللسانية حيث استبعد كلمة رمز، وتبنى كلمة علامة، وذلك لأنه كان يدرك جيداً أن الرمز ليس فارغاً فهو يشير " إلى بقايا تحليلية تجعل من إحالة الدال على المدلول إحالة محكومة بمبدأ التعليل، في حين أن اللسان في جوهره ظاهرة اعتباطية " غير أن هذه الاعتباطية نسبية.

¹ - حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم، الهامش، ص 76.

² - محاضرات في الألسنية العامة، ص 90، 91.

كما أن الرمز لا يمكن استبداله ونشر معطياته، فما اتفق عليه الناس باعتباره رمزا لشيء، كالميزان رمز العدالة، لا يمكن استبداله بأي شيء آخر¹.

والرمز بحسب سوسير بخلاف العلامة، فإذا كانت العلامة بإمكانها اكتساب دلالات متنوعة من خلال ورودها في سياقات متعددة فإن الرمز بدوره يشمل ويشير إلى سياقات ثقافية مبنية، وهذه الأخيرة كفيلة بخلق الرمز، أو نفي هذه الميزة عنه.

فالعلامات تشير إلى شيء، أو إلى صورة ذهنية موجودة سلفا، في حين يستمد الرمز دلالاته من ظلال العلامة.

فكما أن الغروب يشير إلى انقضاء النهار، فهو يشير أيضا انطلاقا من دلالاته هذه إلى دلالة أخرى وهي الفناء، فالحياة شبيهة بالنهار والذي هو مصدر الحركة، وبزوغ نور الفجر يشير إلى الولادة، وقد وظف الرومانسيون هذه الدلالات الرمزية لمظاهر الطبيعة في نصوصهم الشعرية، واستثمروا مواطن الإيحاء فيها حتى غدت الطبيعة لديهم بكل مظاهرها رموزا لما تخفيه الذات الإنسانية من مشاعر مرهفة، وتعلق بالأمل، وحنين إلى الانطلاق.

¹ - إن مبدأ التعليل الذي نحتكم إليه في مقارنتنا للرمز يبقى نسبيا، وذلك نظرا لتخصوع الرمز للثقافة المحلية، وهذا سبب في تعدد الرموز الخاصة بمفهوم واحد، فإذا كان اللون الأبيض رمزا للسلام، فإننا نشير إلى السلام بغصن الزيتون أيضا، وربما يكمن الرمز في الحمامة البيضاء في لونها فقط، في حين هناك من يرى في الحمامة باعتبارها كائنا هالما، ووديعا رمزا.

ولا نملك نحن القول بابتكار الرومنسيين لهذه الرؤية الوجودية ، لأن ذلك يرتبط بطقوس موعلة في القدم، ومن تلك الدلالات القديمة لمظاهر الطبيعة استمدت كثير من الرموز كينوتها، فالنور يشير إلى المعرفة والبياض إلى النقاء، والحمامة البيضاء إلى السلام، فالرمز من هذه الزاوية شيء محسوس له وجود في ذاته بعيدا عن أية دلالة، ومن جهة أخرى فهو مرتبط بالثقافة، أي بالمفاهيم والطقوس التي تعارف الناس عليها ، عن طريق الاتفاق والتواضع، وهذه أشياء مرتبطة بالحالات النفسية التي تنتاب الكائن البشري.

والرمز يحيل على موضوعه استنادا إلى قانون، وهذا ما ذهب إليه بيرس أيضا ، فهو ينحدر من طبيعة عامة ومجردة " إنه ينتمي إلى مقولة الثانية، والثالثة في تصور [بيرس] هي مقولة الفكر والضرورة والقانون الذي يحكم الوقائع استقبالا، ومن خلال وضعه هذا فإنه لا يستند إلى حدث ولا إلى نوعيات ، أو أحاسيس لكي يوجد، بل يكفي بالإشارة إلى القانون والضرورة التي بموجبها يحيل شيئا ما على شيء آخر"¹.

ومن هنا أقر بيرس بأن العلاقة القائمة بين الماثول الرمزي (الإيقونة الرمزية) وموضوعها لا يستند إلى التشابه ولا إلى التجاور، بل إلى العرف الاجتماعي الذي هو قاعدة وقانون في الآن نفسه.

¹ - سعيد بنكراد : الرمز - المجالات والدلالات - ، شبكة الأنترنت ، موقع : www.Saidbengrad.Free.fr

ولهذا يعتمد الكائن البشري إلى اختيار رموزه استنادا إلى قاعدة عرفية، بعيدة كل البعد عن المنطق والاستدلال العقلي، فالإنسان يعتمد إلى الرمز من أجل التعبير عن مجموعة من القيم بطريقة الإيحاء والتمثيل، فهو أداة حاسمة في تنظيم التجربة الإنسانية، وذلك لأجل جعلها تجربة عامة ومشتركة بين جميع الأمم.

يعتقد ياكسون أن نظرية اعتباطية الدليل اللساني " ليست لسوسير، بل نجدها عند اليونان ولاسيما أفلاطون وديموقريطس ومن بعدهما الرواقيون الذين رأوا أن الاتفاق أو الصدفة أنتجا أسماء الأشياء " أما كلود ليفي شتراوس فقد فحص مبدأ الاعتباطية وقرر " أن الرمز اللغوي إذا كان اعتباطيا مسبقا فإنه لا يظل كذلك مؤخرا... ومن هنا فإن الخاصية التعسفية للرمز اللغوي تعتبر مؤقتة، إذ أنه طالما خلق الرمز فإن ما يستثيره يصبح شيئا محددا دقيقا للبنية الطبيعية للذهن من ناحية، ولعلاقته بمجموعة الرموز الأخرى، أي علم اللغة الذي يكون نظاما متماسكا من ناحية أخرى ²

وقد نبه سوسير إلى خضوع الدليل للاعتباط النسبي والاعتباط المطلق باعتبار وجود كلمات في اللغة توحى بمعناها، وهي المعبر عنها في نظرية المحاكاة بكلمات المحاكاة للأصوات الموجودة في الطبيعة، ولكن حضورها في المعجم قليل جدا.

¹ - حسن ناظم: مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم، ص 56.

² - مفاهيم الشعرية، ص 57.

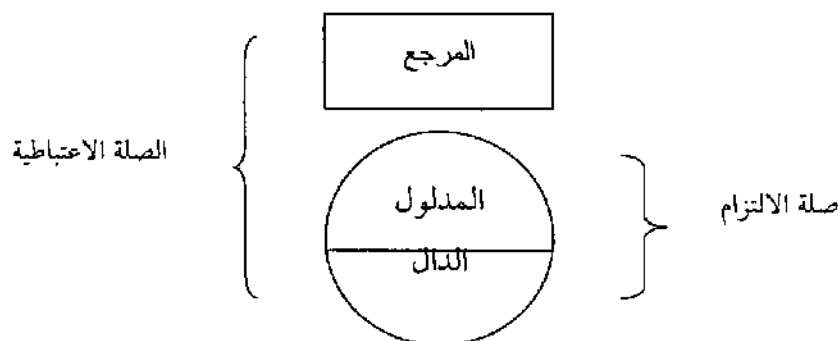
في حين يرى كل من ريتشاردز وأوقدن (Richards et Ogden) في كتابهما: "معنى المعنى" (The Meaning of meaning) الصادر سنة 1923، أن الرمز مرادف للكلمة والاسم، وقد أشارا إلى ذلك في مثلثهما الشهير، حيث جاءت هذه المصطلحات في ركن واحد (Symbol- word- Name) كما اعتبرا أيضا العلاقة بين الرمز وما يشير إليه علاقة سببية، وهي العلاقة نفسها التي تحكم المدلول بالشيء الخارجي، أو المشار إليه¹، والكلمات بالنسبة لهما ما هي سوى رموز تؤدّي بها ما في أنفسنا، بل هي "رموز ناقصة لا يستطيع الإنسان أن يضبط مدلولاتها أو يحددها، إلا ما اتصل منها بالأعلام وأسماء الأماكن، أما ما يتصل منها بالمعنويات والعواطف فإنه غير مضبوط ولا محدود... وما يزال الكتاب يبحث بحثا واسعا طريفا في صعوبة اللغة وصعوبة التعبير بها وتكشف الألفاظ من تحوير في استعمالاتها المختلفة عند الأدباء... ومن أجل ذلك كانوا يحرفون في مدلولاتها تحريفا واسعا حتى يستطيعوا أن يعبروا عن المعاني التي تختلج في نفوسهم، وهي معان أوسع من تلك الأدوات اللغوية التي اصطلاحنا عليها"².

أما إميل بنفنيست (E. Benvenist) فيرى في مقال له بعنوان "طبيعة الرمز اللغوي" وذلك سنة 1930 بأن "العلاقة بين الدال والمدلول ضرورية لتكوين الرمز فبنفنيست ينكر العلاقة الاعتبارية بين الدال

¹ - أنظر: أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1992، ص 54، 56.

² - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، ط12، ص 242.

مجلد معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
 والمدلول، إذ لا يقع الاعتبار بينهما، بل بين الرمز (العلامة) بحديه: الدال
 والمدلول من جهة، وما يشير عليه من أشياء وأفكار من جهة أخرى"،
 وقد أوضح إيلوار (R.Eluerd) ما قصده بنفيسيت في الشكل التالي¹:



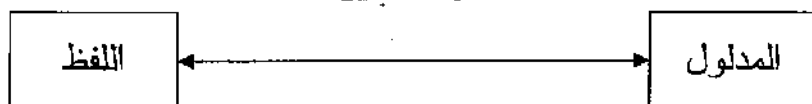
وهذا الشكل يعبر عن اعتبارية العلامة اللسانية، كما أن الكلمة لا ترمز
 إلى الشيء ولا تصوره، فهي ليست مطابقة له، فاللغة بحسب ما ذهب إليه
 إيلوار في تعليقه على رأي بنفيسيت لا تطابق العالم الخارجي، هذا الأخير
 الذي أشار إليه بمصطلح المرجع، حيث يرتبط بالعلامة اللسانية برابط
 عشوائي متواضع عليه.

وقد أشار إلى هذه القضية جاكبسون وذلك حينما جعل الدال مميزاً
 للمدلول، إذ اعتبر العلاقة بينهما ضرورية، وهو الشيء نفسه الذي ذهب
 إليه بنفيسيت.

¹ - أنظر: أحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر
 المعاصر، بيروت، لبنان، ط1 1996، ص 289، 290.

أما ستيفان أولمان (S.Ullman) فقد اختار مصطلح " اللفظ بدلا من رمز أو دال، ومدلول بدلا من فكرة أو ارتباط ذهني، واللفظ عنده هو الصيغة الخارجية للكلمة، في حين أن المدلول هو الفكرة التي يستدعيها اللفظ " ¹، وللإشارة فإن أولمان اعتمد على مثلث ريشاردز وأوقدن في تعريفه للمعنى إلا أنه خالفهما فيما ذهب إليه، فقد أشار إلى العلاقة المتبادلة بين اللفظ ومدلوله، باعتبار أن كل واحد منهما يستدعي الآخر، كما أنه أهمل الجانب الثالث من المثلث وهو المرجع، وذهب إلى القول بصدد ذلك: بأن دارس اللغة لا تهتمه الأشياء بقدر ما تهتمه الكلمات ²، ويمكن التمثيل لرأي أولمان بهذا الشكل:

علاقة متبادلة



ومن خلال تعدد المصطلحات التي وردت بخصوص الدال والمدلول والمرجع والموجودات الخارجية، وكذلك العلاقات التي تحكم طرفي العلامة اللسانية، أو أطراف العلامة اللسانية باعتبار مثلث ريشاردز، وكذا ثلاثية بيرس وبنفنيست، فإننا يمكن أن نعتبر المصورة والرمز عند بيرس وريشاردز على الترتيب بمثابة الدال عند سوسير واللفظ عند أولمان، أما المفسرة والفكرة فلهما المعنى نفسه لدى كل من بيرس وريشاردز، أما

¹ - أنظر ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ط2، 1969، ص64.

² - أنظر: مبادئ اللسانيات، ص 290، 291.

مجلة معبر المحدث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
بنفيسست فقد جعل المرجع مقابلا للرمز، في حين نجد أولمان يساير
سوسير في تسمية الركن الثاني من العلامة اللغوية بالمدلول، أما الركن
الثالث من العلامة لدى بييرس فهو الموضوع، في حين يسميه ريشاردز
بالمشار إليه.

أما بخصوص العلاقات التي تحكم تلك الأطراف المشكلة للعلامة
اللسانية فهي مختلفة، وذلك راجع للتصور الخاص بالعملية التواصلية
والتي تختلف من عالم لآخر.

إن مصطلح رمز قد ورد لدى علماء اللغة نظيرا للكلمة أو العلامة
اللغوية والإشارة أو الدليل أيضا، رغم أن هذه المصطلحات متباينة في
مفاهيمها، ولعل من بين الأسباب التي أدت إلى هذا الخلط المصطلحي
الاعتقاد الذي مفاده أن ما أشار إليه كل من بييرس وسوسير بخصوص
العلامة اللسانية هو نفسه، فإذا كان سوسير يفرق بين الإشارة والرمز فلأنه
كان شديد الحرص على كون اللغة نظام من الإشارات الدالة، أما بييرس
فيرى بأن اللغة نظام من الرموز.

أما في الحقل العربي فقد ترجمت تلك المصطلحات، وقد بدأ الخلط
واضحا بخصوصها، حيث يذكر شرشار عبد القادر في مقال له بعنوان: "
اضطراب المصطلح في الدراسات الأدبية والنقدية " أن السبب يكمن في
تعدد المقابلات العربية للمصطلح الأجنبي الواحد، كما يشير إلى
الاختلافات الحاصلة في ترجمة هذه المصطلحات في قوله: " Signifié
Signifiant، Symbole، Signe " فالمصطلح الأول والثاني من الأسرة
الاشتقاقية نفسها، لكن سوسير عندما تحدث عن " Signe " بين أنه يختلف

جذريا عن " Symbole " فالأول اعتباطي والثاني ليس كذلك لوجود نوع من العلاقة بين الدال والمدلول، في حين أن لا علاقة في الأول، فالاضطراب أن تكون ترجمة (Symbole) بالرمز، وأن تترجم (Signe) بدليل، مما يشكل عائقا في الفهم، لأن ترجمة اللفظ بالمادة المعجمية نفسها التي اشتق منها أفضل وأصوب ¹.

ومن ثم فالاختلاف في ترجمة المصطلح الغربي أصبح سنة لدى الدارسين العرب المعاصرين، بل إن مجرد تعدد المصطلح يعد زينة ومفخرة لديهم، فخلق بديل اصطلاحي جديد، أو محاولة خلط بعض المفاهيم المتعارف عليها والمتفق بشأنها، يعد تجاوزا وتجديدا في هذا الحقل، ولكن المتفق بشأنه أن الرمز بخلاف الإشارة، هذا في العرف اللغوي، والشأن نفسه ويزيد في العرف الاصطلاحي، إذ لا وجود للتطابق التام بين المصطلحين، خاصة إذا ما كان الرمز بمفهومه الفني والأدبي الخالص.

والجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى أن اللسانيين قد اقترحوا في حالات كثيرة أثناء مقاربتهم للرمز اللغوي من مفهوم الرمز الأدبي، وذلك راجع إلى الخلط المفهومي والإجرائي الذي انطلقوا منه، فستيفان أولمان على سبيل الحصر يعتبر الرمز وسيلة للاتصال والتفاهم بين الناس، أي أنه يقر بالوظيفة التواصلية للغة باعتبارها نظاما من العلامات الدالة.

¹ - شرشار (عبد القادر): اضطراب المصطلح في الدراسات الأدبية والنقدية، مجلة الموقف الأدبي، (شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، سوريا) ع 377، أيلول 2002، ص 70.

إلا أنه يشير في أحيان أخرى إلى مفاهيم جديدة للرمز حينما يعتبره شيئاً ينوب عن شيء آخر في الدلالة عليه، وذلك في قوله: "ومن الممكن أن تثير هذه الرموز خليطاً من إحساسات شتى... ومن وجهة نظر أخرى أن الرموز إما طبيعية أو تقليدية عرفية، فالرموز الطبيعية لها نوع من الصلة الذاتية بالشيء الذي ترمز إليه، ومن ذلك أن بعض الحركات الجسمية تعد وصفاً للحالات العقلية التي تعكسها... وكذلك يعد الصليب رمزاً طبيعياً للمسيحية ولكن هذا ليس راجعاً إلى أي مغزى تشبيهي، أو هو لم يكن في الأصل كذلك، وإنما سببه المغزى الذي تركه صلب المسيح عن طريق إحياءاته التاريخية..."¹.

فالإحياء ليس سمة للعلامة اللغوية، وإنما هو سمة للرمز الأدبي، ونحن نرى بأن أولمان هو من بين أكثر اللسانيين إثراء لحقل اللسانيات والدلالة، وفهما لطبيعة الرمز الإيحائية، فهو يشير في أكثر من موضع في كتابه: "دور الكلمة في اللغة"، إلى دور الاستعمال المجازي في تعدد دلالات الرمز، حيث يرى: بأن "شحنة المعنى التي تحملها بعض الكلمات شحنة تدعو إلى الدهشة حقاً"² لأنها معاني إيحائية وليست معجمية، كما يضيف أيضاً إلى أن هناك مصادر مألوفة من المصادر التي تثير في النفس إحساسات خاصة بما تمدنا به من "ألوان أو ظلال معنوية إضافية"، ويتمثل هذا المصدر في قوة الكلمات على الاستدعاء، فالملاحظ أن وقوع الكلمات في نماذج معينة من السياقات يكسبها جداً

¹ - ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص 27.

² - دور الكلمة في اللغة، ص 117.

خاصا ويحيطها بملايسات تعين في الحال على استظهار البيئة التي تنتمي إليها هذه الكلمات ¹ فالظلال المعنوية والأحاسيس التي تثيرها بعض الكلمات فينا أصلها الإيحاء الرمزي، هذا الأخير يسيطر على جزء كبير من لغتنا اليومية، حيث تغدو لغة مجازية وظيفتها الاقتصاد في التعبير، والإيجاز من خلال التلميح فقط.

- الرمز والإشارة:

إن تداخل مفهومي الرمز والإشارة أدى بالدارسين إلى الخلط بين المصطلحين وإذا كان حقل اللسانيات أقرب إلى فرضيات العلم ، فإنه لم ينبج هو أيضا من هذا التعميم المفهومي، فقد كان تعامل النقاد واللغويين مع مصطلح الرمز تعاملًا سطحيًا، إذ ناب عن مصطلح الإشارة في معظم بحوثهم، وقد برر صلاح فضل توظيفه للرمز نيابة عن الإشارة بقوله: " يكفي الآن أن نشير إلى أننا عندما نطلق كلمة الرمز على العلامة اللغوية، فإن هذا من قبيل تبسيط الأشياء، قبل أن نعمد إلى التصنيفات والتفريعات ² وهذا مسوغ مرفوض في الأعراف العلمية، لأن لكل مصطلح مجالا دلاليا مقيدا يجب أن يلتزمه ولا يحيد عنه ، فهو يدخل ضمن دائرة العلوم اللغوية، التي تشير إلى الأشياء بمصطلحات محددة ودقيقة، بعيدا عن المعاني الأساسية (المعجمية).

¹ - دور الكلمة في اللغة ، ص 94.

² - صلاح فضل: نظرية البنائية في النقد الأدبي، مهرجان القراءة للجميع، مصر،

2003، ص 29.

فإذا كانت العلاقة الكائنة بين الرمز - باعتباره إشارة لغوية - ومدلوله علاقة اعتباطية أو تعسفية، فإنه في حال الاصطلاح على خلاف ذلك، لأن المجتمع هو الذي ربط بين الطرفين لوجود علاقة ما بينهما، وهذه العلاقة قد يكون الإيحاء سببا في وجودها، وقد تكون مبررة أيضا.

يرى إرنست كاسيرر أنه ثمة فرق بين الرمز والإشارة، إذ يعتبر الإشارة جزءا من عالم الوجود المادي، في حين يعتبر الرمز جزءا من عالم المعنى الإنساني " والإشارة مرتبطة بالشيء الذي تشير إليه على نحو ثابت، وكل إشارة واحدة ملموسة تشير إلى شيء واحد معين، أما الرمز فعام الانطباق، أي يوحي بأكثر من شيء واحد، وهو متحرك ومتنقل ومتنوع ¹ .

إن هذا الرأي يبين مدى تباين اختلاف طبعي الرمز والإشارة، فالإشارة تنحصر في إطار محدود لا يتغير، إذ يعبر بها الفهم دون أن يلحظها باعتبارها خالية من المعنى وآلية، في حين يفتح الرمز على فاعلية التغير والتجدد والشمول فقد تعدد مدلولات الرمز بتعدد السياقات التي يرد فيها، وبالتالي فهو أوسع من الإشارة في التعبير والإيحاء، لذلك جعله الشعراء قناعا يختفون وراء إيهاهم وتعدد مدلولاته.

كما أن الرمز يتميز بصلاحيته للاستعمال إذ تلعب العوامل النفسية وسياق الموقف دورا هاما في تحديد دلالاته، إضافة إلى كونه يشمل كل أنواع المجاز المرسل والتشبيه والاستعارة والكنائية، أما الإشارة فليس فيها

¹ - أمية حمدان حمدان: الرمزية والرومانتيكية في الشعر اللبناني، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1981، ص 25/26.

سوى دلالة واحدة لا تقبل التوزيع ، ولا يمكن أن تختلف من شخص لآخر مادام المجتمع قد تواضع عليها¹.

كما ذهب فرويد في شرحه لطبيعة الرمز إلى حد التفريق بينه وبين الإشارة وذلك أن الإشارة " تعبير عن شيء معروف ومعالمه محددة بوضوح، فالملابس الخاصة بموظفي القطارات إشارة وليست رمزا، إذ الرمز أفضل طريقة للإفضاء بما لا يمكن التعبير عنه، وهو معين لا ينضب للغموض والإيحاء، ومصدر خصب من مصادر التأويل"² ، لأنه يرتبط ارتباطا وثيقا بالعقل الإنساني، فهو أداة ذهنية ، أو مظهر لفعالية العقل البشري، في حين الإشارات مجرد أداة أو وسيلة لخدمة الفعل، حيث تختلف الإشارات عن الرموز اختلافا جذريا لكون الإشارة تفهم متى استخدمت للدلالة على موضوع محدد، أما الرمز " فإنه يفهم متى جعلنا نتصور الفكرة التي يقدمها"³.

ونظرا لكون التصورات متفاوتة ومتباينة من شخص لآخر، فإن جمالية الرمز تكمن في مدى الاختلاف الذي يحدثه في عقول السامعين.

وقد ذهبت أميرة حلمي إلى القول بأن الرموز غير الفنية أو الإشارات على حد اصطلاحها هي لغة اتفاقية شأنها شأن الأعداد والأسماء، في حين تتميز الرموز الفنية " بأنها لا يمكن أن تستبدل بغيرها ويبقى المعنى

¹ - ينظر: مجدي وهبة وكامل المهندس : معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. مكتبة لبنان ، بيروت لبنان ، ط2 ، 1984 ، ص181.

² - معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، ص 261.

³ - الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، ص 160.

والتعبير، ذلك أن العمل الفني وحدة عضوية تستمد من علاقة الرمز بمدلوله، علاقة عضوية لا تفرض عليه من الخارج، أو بالادسطناع وإلا تحول الرمز الفني الأصيل أو العمل الفني كله على العموم إلى إشارات مصطنعة تضعف من العمل الفني ومن أصالته¹ فالإشارات بدلايتها الوضعية المتعارف عليها تحيل على عالم الوجود المادي، أما الرمز فمرتبط بعالم المعنى الإنساني، لذلك لا يمكن أن يستبدل، لأن إحلال لفظ آخر محله يؤدي بالضرورة إلى تغير وظيفته الدلالية، فالرمز دال بطبعه، فهو ذو سمة وقيمة وظيفيتين، كما أن الرمز الفني لا يشير إلى شيء خارجة وذلك على العكس من غيره من الرموز " فالوجدان الذي يعبر عنه العمل الفني لا ينفصل عنه إذ أنه باطن في صميمه، وليس خارجا عنه"². إن ما ذهب إليه كاسيرر في تفرقة بين الرمز والإشارة هو القاعدة التي استلهمها كثير من الفلاسفة الغربيين، وعلى رأسهم سوزان لانجر.

أما في الحقل البلاغي العربي فقد كثر الحديث عن علاقة الرمز بالإشارة، ولعل ما قاله المصري عن الرمز والإيحاء يشفي تساؤلنا، إذ يقول عن الرمز: " فحواه أن يريد المتكلم إخفاء أمر ما في كلامه مع إرادته إفهام المخاطب ما أخفاه ، فيرمز له في ضمنه رمزا يهتدي به إلى طريق استخراج ما أخفاه من كلامه ، والفرق بينه وبين الوحي والإشارة أن المتكلم في باب الوحي والإشارة لا يودع كلامه شيئا يستدل عنه على ما أخفاه ، لا بطريق الرمز ولا غيره بل يوحى مراده وحبا خفيا لا يكاد يعرفه

¹ - أميرة حلمي: مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية، 1972، ص 48/50.

² الفن والمعرفة الجميلة عند كاسيرر، ص 211.

إلا أحذق الناس، فخفاء الوحي والإشارة أخفى من خفاء الرمز والإيحاء، والفرق بينه وبين الإلغاز أن الإلغاز لا بد فيه ما يدل على المعنى فيه بذكر بعض أوصافه المشتركة بينه وبين غيره وأسمائه فهو أظهر من باب الرمز¹.

وهذا الكلام يتعارض تماما مع المفاهيم المعاصرة للرمز، فإذا كانت الإشارة أخفى من الرمز في الدلالة، فمعنى ذلك أن الإشارة بحسب فهم (المصري) لها ليست هي نفسها الإشارة بمفهومها الاصطلاحي المتداول اليوم في حقل اللسانيات والأدب، فالإشارة انطلاقاً من معناها اللغوي تشير أي تدل وتوحي، وهي بعكس الإلغاز والرمز، لأن الدلالة فيهما متضمنة عن طريق الإيحاء.

ومن الحالات التي ورد فيها مفهوم الرمز مرادفاً لمفهوم الإشارة ما جاء في القرآن الكريم في سورة آل عمران: " قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا " [41/3] .

وهذا المعنى تكرر بطريقة مباشرة في القرآن في قوله تعالى: في سورة مريم: " فأشارت إليه " [29/19].

أي أومأت إليه، فالإشارة لا تحتل معنى الرمز هنا من الناحية الاصطلاحية، إلا أنها توافقه من الناحية المعجمية.

1 - المصري (بن أبي الأصعب) : بديع القرآن ، تح : حفي محمد شرف ، بغداد ، 1977 ، ص 321

وإن عدنا إلى نقدنا العربي القديم فإننا نلافي تداخلا كبيرا بين المفهومين، والسبب في ذلك يعود إلى الترادف الحاصل بين اللفظين في المعاجم العربية القديمة.

فقدامة بن جعفر كغيره من العرب المتقدمين يخلط بين المفهومين حيث يسقط ما للرمز من خصوصيات على الإشارة لتحل محله في الدلالة، يقول الإشارة " أن يكون اللفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بإيماء إليها، أو سمة تدل عليها، كما قال بعضهم وقد وصف البلاغة، فقال: هي سمة دالة"¹.

أما ابن رشيق صاحب العمدة، فقد ربط مفهوم الإشارة بالإيجاز في قوله: "وهي في كل نوع من الكلام سمة دالة، واختصار، وتلويح، يعرف مجملا، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه"².

كما أنه ذكر للإشارة أنواعا من بينها: (الرمز) ، والسرف في ذلك أن ابن رشيق "لا يرى الرمز مرادفا للإشارة الحسية، كما هو الغالب على ما ورد في المعجمات، وإنما يرى أن أصله الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم، وأنه استعمل حتى صار الإشارة ، أو نوعا منها، وهو الإشارة بالشفيتين، خاصة على رأي القراء، ومن أجل ذلك جعل الرمز الأدبي نوعا من أنواع الإشارة الأدبية، لا مرادفا لها، ملاحظا جانب الخفاء والغموض في ذلك النوع"³.

¹ - قدامة بن جعفر : نقد الشعر، تح : كمال مصطفى ، القاهرة ، 1963 ، ص 90.

² - ابن رشيق القيرواني : العمدة في محاسن الشعر و آدابه ونقده ، ج 1، ص 206.

³ - درويش الجندى، مرجع سابق ، ص 46.

أما الجاحظ فيرى بأن الرمز أو الإشارة هما طريقتان من طرق الدلالة ،
لأنهما إن صحبا الكلام فإنهما يفصحان ويبينان ما يريد المتكلم ، لأن
حسن الإشارة باليد ، أو الرأس ، من تمام حسن البيان¹ ، كما يعتبر
الجاحظ أول من أطنب في الكلام عن الإشارة من أدباء العرب ، وتمتاز
دلالة الإشارة بما يأتي:

1- إنها سريعة قصيرة

2- إنها غير مباشرة لا تفصح عن المراد إفصاحا مباشرا لأن
الإفصاح المباشر عادة لا يكون إلا بطريق الدلالة اللفظية بحسب ما تدل
عليه الألفاظ من معانيها اللغوية الوضعية

3- إنها خفية ، وتلك الخاصية الأخيرة نتيجة للخاصيتين السابقتين
فهي لسرعتها وقصرها لا يفهمها إلا من يفطن إليها ، ويكون ذهنه مهيا لها ،
هذا والدلالة غير المباشرة بطبيعتها أقل وضوحا من الدلالة المباشرة² .
وقد وظف الجاحظ مصطلحي الإشارة والرمز توظيفا لغويا ، حيث
اعتبرهما مترادفين ، فوظيفتهما دلالية بحتة ، والمغزى منهما الفصاحة
والبيان ، فإن كانا متلازمين مع الكلام ، أدى ذلك إلى حسن البيان .

كما أشار أيضا كل من كامل المهندس ومجدي وهبة إلى الاختلاف
الاصطلاحي الذي يميز الرمز عن الإشارة فالرمز يتميز بصلاحيته

¹ - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : البيان والتبيين ، تح : عبد السلام محمد
هارون ، القاهرة ، 1948 ، ج1 ، ص 70 .

² - درويش الجندى : الرمزية في الأدب العربي ، ص 41 .

للاستعمال، حيث تلعب العوامل النفسية دورا في تحديد دلالاته، إضافة إلى سياق الموقف الذي يؤثر هو الآخر في إكساب الرمز دلالة تستجيب لحاجة الرامز الدلالية " فهو يشمل كل أنواع المجاز المرسل والتشبيه والاستعارة بما فيه من علاقات دلالية معقدة بين الأشياء بعضها ببعض "

أما الفرق بين الإشارة والرمز فيمكن في أن " الإشارة ليس فيها سوى دلالة واحدة لا تقبل التوزيع ولا يمكن أن تختلف من شخص لآخر مادام المجتمع قد تواضع على دلالتها "² غير أن الرمز والإشارة متلازمان في أغلب الأحيان، حيث يمكن الحصول على إشارة رمزية أو رمز إشاري، وقد أشار بييرس إلى هذه العلاقات حينما تطرق للعلامات باعتبارها أنظمة سيميائية.

واللغات القديمة التي اندثرت يمكن اعتبارها إشارات اصطلاحية كما هو الحال في اللغة الهيروغليفية أو المسمارية، حيث يمكن تجميعها وتفكيكها، ومن ثم فك شفراتها، انطلاقا من معرفة جوانب الاصطلاح فيها.

ويمكننا أن نظيف في ختام هذا البحث إلى أن مفاهيم هذه المصطلحات قد تتغير بتغير الحقل المعرفي الذي تثار فيه، فقد اكتسب

¹ - W.Y. Tindalle.: the literary symbol . نقلا عن محمد فتوح أحمد :

الرمز في القصيدة الحديثة ، مقال بمجلة علامات في النقد ، ج 34 ، مج 9 ، ديسمبر 1999 ، ص 181.

² - نفسه ، ص 181.

الرمز والعلامات والإشارة لمفاهيم والمجالات..... د. محمد كعوان

الرمز مفاهيم عديدة في حقول معرفية متباينة كالبلغة وعلم النفس والرياضيات والتنجيم واللسانيات .. بل إن التصوف قد أثار قضية هي غاية في الأهمية وتعلق بالإشارة والعبارة والرمز، وعلاقة كل ذلك بتلقي المعارف الربانية ، وهذا شأن يحتاج إلى دراسة مستقلة أخرى.

علم الكتابة (grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر قراءة اصطلاحية

د. يوسف وجليسي

جامعة قسنطينة-الجزائر.

تتلازم القراءة والكتابة، في الدرس التفكيكي المعاصر، تلازما عضويا كبيرا؛ فلا وجود لهذه بغير تلك . لعل ذلك أن يكون أجلي وأوضح في كتاب رولان بارت (لذة النص : le plaisir du texte) الذي ينضجُ عشقا صوفيا للنص، يتراوح بين لذة الكتابة ومتعة القراءة.

فقد عرف بارت الكتابة (écriture) على أنها "علمُ مُتعة اللغة"¹، ثم راح يخوض في لذة النص ونص اللذة، متقللا بين اللذة (plaisir) والمتعة (jouissance)، معربا عن ضيق حاد يساوره إزاء لغته الفرنسية التي تعوزها كلمة تزيع الالتباس بين المفهومين²، ومتجاوزا ذلك إلى هذه الاستفهامات

¹ - Roland Barthes: le plaisir du texte, p. 14.

² - Ibid., p. 33.

علم الكتابة (grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر قراءة اصطلاحية... د. يوسف وغليسي
التقريرية:

"أليست اللذة إلا متعة محدودة؟ أليست المتعة إلا لذة
قصوى؟"¹

وإذا كان بارت قد هام بالقراءة العاشقة هذا الهيام، فإن جاك دريدا
قد فعل بالكتابة أضعاف ذلك؛ إذ أحلها محل السيميولوجيا، وعَدَّ
اللسانيات جزء منها (محاكيا صنيع دوسوسير حين بشر بميلاد
السيميولوجيا). فقد وقف مؤلفاته، وخاصة (de la grammatologie)، على
ترسيخ مفهوم الكتابة، والثورة على مفاهيم الكلام والصوت، داعيا إلى
إقامة مكتوب الغياب على أنقاض منطوق الحضور، من خلال الدعوة إلى
كتابة خالصة (une pure écriture)، تقتل الكلام (parole)، وتخلُّ محله،
لأن "موت الكلام هو أفق اللغة وأصلها"² على حد تعبيره.

كما امتدح كثيرا - على مدى صفحات عريضة من كتابه هذا -
لغة الرياضيات، لغة الجبر والهندسة، أو هذه "اللغة الميتة" (langue
morte)³ كما يقول، لأنها لغة عالمية لا صلة لها بماهية الكلام، ولا
حاجة لها بحضور المتكلم.

إننا "قد نعترض أحيانا على اعتبار الكلام لباسا للفكر (...)" لكن

¹ - Ibid., p. 35.

² - J. Derrida: De La Grammatologie, p. 444.

³ - Ibid., p. 444.

هل كنا نشك في أن الكتابة قد كانت لباساً للكلام؟¹.

جعل دريدا من الكتابة موضوعاً لعلم جديد يتناول "معالجة الحروف، الأبجدية، التقطيع، القراءة والكتابة"²، ابتغاء "خلخلة كل ما يلحق مفهوم وقواعد العلمية باللاهوت الأنطولوجي وبالمركزية العقلية والصوتية"³. أطلق على هذا العلم مصطلح (grammatologie) الذي جعل منه عنواناً لكتابه، وقد اختلفت ترجماته إلى العربية بين :

- (النحوية)، لدى عبد الله الغدامي⁴، وميجان الرويلي وسعد البازعي⁵.
- (علم النحو)، لدى خميسي بوغرامة⁶.
- (علمانية النحو)، و(علم النحو)، لدى عبد الملك مرناض⁷ قبل أن يرسو على (علم الكتابة) لاحقاً
- (دراسة المخطوط)، لدى بسام بركة⁸.
- (القلمية)، لدى التهامي الراجي الهاشمي¹.

¹ - Ibid., p. 52.

² - Lexique sémiotique, p. 68.

³ - جاك دريدا : مواقع، ص 36.

⁴ - الخطيئة والتكفير، ص 52.

⁵ - دليل الناقد الأدبي، ص 157.

⁶ - دليل تمهيدي ...، ص 47، 53.

⁷ - أ - ي، ص 22، 25.

⁸ - معجم اللسانية، ص 94.

علم الكتابات (grammatologic) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر قراءة اصطلاحية..... د. يوسف وعليسي
- (النحو - لوجيا)، لدى سعيد علوش².

- (الغراماتولوجيا)، لدى كل من : هاشم صالح³، وكاظم جهاد⁴،
وسليمان عشارتي⁵، وبسام قطوس⁶، وعبد الله إبراهيم⁷.
- (الكتابة)، لدى فاضل ثامر⁸.
- (دراسة الكتابة)، لدى جابر عصفور⁹ الذي يصطنعه أيضا إلى
جانب (علم الكتابة الجراماتولوجا) في موقف آخر¹⁰.
- أما (الكتابة) فأهلها كثيرون¹¹.

إن المصطلح الأجنبي (grammatologie) مصنَّزٌ بالكلمة الإغريقية

-
- 1 - معجم الدلائلية ، اللسان العربي ، عدد 24 ، 1985 ، ص 170 .
 - 2 - معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص 120.
 - 3 - الفكر العربي المعاصر، عدد 54-55، جويلية - أوت 1988، ص 101.
 - 4 - الكتابة والاختلاف، ص 34.
 - 5 - تجليات الحداثة، ع 02، يونيو 1993، ص 108.
 - 6 - استراتيجيات القراءة ، ص 28 .
 - 7 - معرفة الآخر، ص 131.
 - 8 - اللغة الثانية، ص 47.
 - 9 - عصر البنيوية : 273، النظرية الأدبية المعاصرة : 135.
 - 10 - مجلة (العربي) ، ع 448، مارس 1996، ص 79.
 - 11 - منهم : عبد الملك مرتاض (النص والنص الغائب : 15، في نظرية النقد : 91،
...، وحسين خمري (نظرية النص في النقد المعاصر : 46)، ومحمد عصفور
(البنيوية وما بعدها: 211) ،

مجلد مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الكامل
 (gramma) التي تدل في الأصل على "الحرف" (lettre)¹، وقد تناقلتها
 اللغات اللاتينية، ومنها الفرنسية التي دخلتها في نهايات القرن 18م
 بالشكل (gramme)، وصارت من لواحق كثير من كلماتها (برقية :
 télégramme، كتابة مشفرة : cryptogramme، ...)، وكل كلمة تدخل في
 بنائها هذه اللاحقة الإغريقية، إنما تتضمن معنى "الكتابة : (un écrit)"²،
 وحين نضيف إليها اللاحقة "logie" الدالة على معنى "العلم : (science))"،
 تصبح الدلالة الحرفية لكلمة (grammatologie) هي (علم الكتابة).

وبالعودة إلى جاك دريدا، نلاحظ أنه قد وقف كتابه الموسوم بهذا
 المصطلح على موضوع الكتابة، ولم يهتم أصلاً بموضوع النحو
 (grammaire)، الذي يبدو أنه أوحى إلى البعض بترجمة (النحوية)؛ وفي
 الكتاب إشارتان قاطعتان تدلان على الكتابة وعلمها؛ إحداهما تتعلق
 بالمصطلح حين أورده - في القسم الأول من الكتاب - مرادفاً لعبارة
 (علم الكتابة)، نقلها بلغتها الأصلية : la - la science de l'écriture
 "... donne - grammatologie"، ثم أشار في هامش الصفحة إلى أن
 (الغراماتولوجيا) تُعنى بدراسة "الحروف، والأبجدية، والتقطيع اللفظي،
 والقراءة، والكتابة"³.

وأما الإشارة الثانية فتكمن في إحالته على المرجع الإنجليزي
 الذي يقدم المصطلح بمعنى دراسة الكتابة : "لم تستعمل هذه الكلمة

¹ - Dictionnaire Etymologique..., p. 273 (Greffé).

² - Grammaire Française, p. 10.

³ - De la grammatologie, p. 13.

علم الكنايات (grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر قراءة اصطلاحية..... د. يوسف وغلبسي
حتى أيامنا هذه - فيما نعلم - للدلالة على مشروع علمي معاصر، إلا من
قبل (I.J. Gelb) في كتابه :

(A Study Of Writing - The Foundations of Grammatology)

سنة 1952. ولكن العنوان الجانبي سقط حين أعيد طبعه سنة 1963...¹.

كل الطرق إذن تؤدي إلى (علم الكتابة) مقابلاً للمصطلح
الأجنبي، برغم الإصرار الكبير على (النحوية) لدى صاحبي (دليل الناقد
الأدبي) اللذين ينتصران للنحوية بأدلة تراثية، نحيل عليها²، دون أن
نوافقهما عليها³.

يقول كاظم جهاد عن ترجمة هذه الكلمة :

"يترجمها البعض إلى العربية، خطأً، بالنحوية (من النحو)، منقادين
إلى ذلك بال (غراما) في الكلمة، ناسين أن (الغرامير : علم النحو) إنما
سمي كذلك لعنايته بقواعد اللغة. المقابل الأمثل للغراماتولوجيا في
العربية (لكن هل يجب البحث هنا عن مقابل؟) سيتمثل في التعبير : علم
الكتابة"³.

ويقول جابر عصفور - في انتقاد صريح لنحوية الرويلي والبارعي
- إنهما "يترجمانه بكلمة (النحوية) ، وقوعاً في المعنى الذي قد يخطر
على الذهن لأول مرة، حين يسمع المرء عن كتاب عنوانه Of

¹ - Ibid.

² - دليل الناقد الأدبي، ص ص 168 - 172.

³ - الكتابة والاختلاف، مقدمة المترجم، ص 34.

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس

grammarology ، فيتوهم توهما ساذجا أن الكتاب يرتبط بعلم النحو، قياسا على الأجرومية أو كلمة (grammar) التي تعني النحو وقواعد اللغة، ولكن ذلك في حالة السماع الذي يقترن بعدم قراءة الأصل، أو القراءة الجادة عنه. أما إذا اطلع المرء على الكتاب في نصه الفرنسي الأصلي (...) فإنه يدرك أن عنوان الكتاب لا بد أن يقاس على الكلمة اليونانية الدالة على (الحرف) أو (النقش)، وإلى فكرة ديريدا عن التراتب القمعي القديم الذي جعل الأولوية للصوت المسموع وليس الحرف المكتوب. والواقع أن (الغراماتولوجيا) مصطلح صاغه، أو سكه، جاك ديريدا كاسم دال على (علم الحروف أو الكتابة) واشتقه من كلمة اللوجوس (logos) اليونانية الدالة على العلم، وكلمة الجرام (gramme) الدالة على الحرف، مشيرا به إلى علم جديد يقضي على مركزية العلة، كما يقضي على التعارض الميتافيزيقي بين الكلام والكتابة، والتفضيل الأولي للكلام أو الصوت على الكلمة المكتوبة¹.

هذا إذن تأكيد لأفضلية (علم الكتابة) على (الكتابة) وحتى (دراسة الكتابة) بلغة (النحوية) و(علم النحو) و(علمانية النحو) و(النحولوجيا). وأما (القلمية) و(دراسة الخطوط) فإن الحظ التداولي لكل منهما لا يتجاوز صاحبه الذي ابتدعه!.

فليكن (علم الكتابة) المصطلح المفضل، لاسيما وقد دعونا الباحثين العرب (عام 1995) إلى نفخ أيديهم من هذا المصطلح للتفرغ

¹ - مجلة (العربي)، مارس 1996، ص 79.

² - أنظر رسالتنا: إشكاليات المنهج والمصطلح في تجربة عبد الملك مرتاض

علم الكتابة (grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر قراءة اصطلاحية..... د. يوسف وعليسي
إلى مصطلحين مماثلين أوردهما جاك دريدا في الكتاب ذاته، هما :
(la graphématique) و (la grammatographie) اللذان "ينبغي أن
ينقطعا عن الظهور بمظهر العلم، لأن هدفهما يستوجب الاختصار على
التحديق إلى منظر المعرفة الغراماطولوجية (savoir grammatologique)"¹.
هذا، وقد رأى بعض الدارسين أن اعتداد دريدا الشديد بالكتابة،
في بعدها التدويني، إنما يرتد إلى "ألواح موسى" في الثقافة اليهودية، وأن
"إعادة الاعتبار للغرافية يخفي واقعا انجذابيا نحو بعث الحضارة الكتابية،
باعتبارها حضارة الحرف والألواح المكتوبة..."² على تعبير سليمان
عشراتي في دراسته التأصيلية القيمة (التفكيكية وجذور الوعي التنظيري
عند جاك دريدا).

غير أن الكتابة - زيادة على دلالتها التدوينية الخطية - اكتسبت
دلالة نقدية أخرى، تتعلق بالنص الإبداعي الذي لا ينتمي إلى جنس معين
، وإنما تتنوع الأجناس فيه وتتجانس الأنواع ، إضافة إلى دلالة أخرى في
التصور التفكيكي، لدى رولان بارت خصوصا في تمييزه بين³ :
1. نص القراءة أو النص المقروء (readerly text, texte lisible)؛ أي النص
المغلق الميت الذي لا يقبل إلا قراءة أحادية استهلاكية.

النقدية، ص 275.

¹ - De la grammatologie, p. 109.

² - تجليات الحداثة، عدد 02، 1993، ص 113.

³ - انظر اعتراضا النسبي على ترجمة هذين المفهومين، في مقدماتنا للترجمة العربية
لكتاب : النقد والنظرية الأدبية منذ 1890، ص 06.

2. ونص الكتابة أو النص المكتوب (writerly text, texte scriptible)؛ أي نص

التعددية القرائية، المفتوح، المتغير، المتجدد باستمرار، الذي يتيح للقارئ أن يعيد كتابته بشكل تأويلي متغير بتغير القارئ أو طقوس القراءة.

ولن نبرح بارت حتى نشير، ثانية، إلى تمييزه بين مفهومين مختلفين للكتابة¹ أحدهما يطلق عليه المصطلح الشائع المعروف لدى الجمهور اللغوي الفرنسي (Ecriture)، أما الثاني فيولد له كلمة لا عهد للفرنسية بها هي (écriture). ينصرف المفهوم الأول إلى الكتابة الإبداعية بمواصفاتها الإنشائية والتعبيرية، بينما ينصرف الثاني إلى أساليب كتابية أخرى (علمية، سوسولوجية...) تتخذ من اللغة وسيلة لتقرير غاية ما.

يسمي بارت من يضطلع بالمهمة الأولى (Ecrivain)، أما من يقوم بالمهمة الثانية فيطلق عليه تسمية جديدة لا سابق للقواميس الفرنسية بها هي (écrivain).

وقد استعصى على كثير من العرب المعاصرين أن ينقلوا كلمتي بارت الجديدتين (écrivain) و (écriture) إلى العربية²، بينما انفرد عبد الملك مرتاض بنقلهما إلى (الكتوب) و (الكتيبة)³، تمييزاً لهما عن

¹ درس السيميولوجيا، ص 49.

² - يترجم سعيد علوش (écrivain) بـ "المكتتب" (معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة : 107)، أما الـ (écriture) فيترجمها بعضهم بـ "الكتابة التدوينية" (فؤاد صفا والحسين سبحان في ترجمتهما لذة النص، ص 55)، و أما عبد السلام بنعبد العالي فلم يجد لها مقابلاً لذلك اكتفى برسمها الفرنسي (درس السيميولوجيا، ص 49 - 50)،

³ - في نظرية النقد : 206، نظرية القراءة : 16،

علم الكتابات (grammatologie) في الفكر التفكيكي العربي المعاصر قراءة اصطلاحية..... د. يوسف وعليسي
(الكاتب) و(الكتابة). وهو صنيع مقبول، في غياب المصطلح المفضل،
لأنه يحاكي اللغة النقدية العربية القديمة التي كانت تميز (الشعور) عن
(الشاعر).

مع أننا قد نؤاخذ مرتاضا بما فعل؛ على أساس أن نسبة الكتب
إلى الكاتب (و الشعور إلى الشاعر) هي نسبة الرديء إلى الجيد داخل
النمط الكتابي الواحد، أما الوضع لدى بارت فمختلف قليلا، لأنه متعلق
بنسبة نمط كتابي آخر (علمي مثلا) إلى نمط كتابي آخر (أدبي)، قد يكونان جيدين معا (كل
في طبقته).

وفي سياق موضوع الكتابة دائما، نشير إلى أن جاك دريدا كان
يصطنع مصطلح (Archi - écriture) للتعبير عن "الكتابة الأصلية أو الأولية
التي تشكل شرط الكلام والكتابة بالمعنى الضيق"¹، وقد تضارب
المرجمون في نقل هذا المصطلح إلى العربية.²

مع الإشارة أخيرا إلى أن التراث العربي قد خصّ موضوع الكتابة
بمباحث ومصنفات (ككتاب الصناعتين - الكتابة والشعر - للعسكري،

¹ - البنيوية وما بعدها، ص 226.

² - نقل المصطلح إلى :

- الكتابة الجامعة (فريد الزاهي، حوارات، ص 13).
- الكتابة البدائية (عبد المقصود عبد الكريم، نظرية الأدب المعاصر، ص 80).
- الكتابة الأصلية (كاظم جهاد، الكتابة والاختلاف، ص 34).
- الكتابة الأصلية أو الأولية (محمد عصفور، البنيوية وما بعدها، ص 226).
- الكتابة البدئية (عبد الله إبراهيم، معرفة الآخر، ص 121).
- الكتابة العليا (أسامة الحاج، التفكيكية، ص 59).

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس

وكتاب الخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر، وكتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي، ...) وإن كان مفهومها القديم¹ بعيدا عن مفهومها التفكيكي المعاصر، إذ كانت تنصرف خصوصا إلى الكتابة الديوانية؛ قال أبو هلال العسكري: "أما الكتابة فعليها مدار السلطان"². فليس في المقارنة بين هذين المفهومين المتباعين كبير غناء، كما يريد بعض الدارسين أن يُعتوا أنفسهم!...

1 - يراجع، أحمد مطلوب : معجم مصطلحات النقد العربي القديم، ص 329 - 331.

2 - أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين، ص 136.

المنجز العروضي الخليلي - حدوده، معالنه، وأبعاده -

د.ناصر لوحيشي.

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية - قسنطينة - الجزائر -

يعدّ الشعر - بعامة - أحد الأساليب الإبداعية، وأهمّ الفنون القولية، لأن مادته هي الأصوات اللغوية التي إذا اتحدت في صورة ما، وفي انتظام معين، نتج من ذلك جزس خفيّ يعضد الدلالة، ويقوّي الأثر. ولذا كان الشعر موسيقاً ومضموناً ذا طبيعة خاصّة⁽¹⁾.

ولعلّ ذلك هو الذي حمل القدماء وكثيراً من المحدثين على اشتراط الوزن في القول الشعري، فجعلوا الوزن من أعظم أركانه وأولها به خصوصيّة⁽²⁾.

(1) يراجع: حسين نصار، القافية في العروض والأدب، ط1 (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ج.م.ع، 1422هـ/2002م). ص 33.

(2) يراجع: أبو علي الحسين بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ت: عبد الحميد هداوي، ج1، ط1 (المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م) ص 121. وكذلك: محمد بوزواوي، تاريخ العروض من التأسيس إلى

المفرد العروضي الكليلي - حدوده، معالط، وإبعاده..... د. ناصر لوحيشي.

ويبدو أن تعريف ابن خلدون للشعر كان تلخيصًا للتعريفات السابقة: فهو يرى أن الشعر؛ "هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفضل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به"⁽¹⁾.

والظاهر أن الشعر في لسان العرب يختص وينماز بصفات كان ابن خلدون قد اختصرها في عبارة: "غريب النزعة، عزيز المنحى" ثم قال: "هو كلام مفضل قطعًا قطعًا، متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة. وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتًا، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويًا وقافية، ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة"⁽²⁾.

لذلك ألفينا العروضيين والنقاد يضعون موسيقى الشعر في المحل الأسمى، ويعدون ذلك من أهم عناصر التشكيل الفني في النص الشعري، فليس الشعر عند أكثرهم إلا كلامًا منعما موقعا، تنفعل لموسيقاه النفس

الاستدراك، دراسة في نشأة علم العروض وتطوره (دار هومة، الجزائر، 2002 م) ص 12.

(1) عبد الرحمن المغربي، تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، م 1، ج 2 (دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان) ص 1104.

(2) م. ن، ص 1097-1098.

كان ذلك من أبرز السمات والخصائص التي تميّز بها الشعر من غيره، فحين تتأزر تلك الموسيقى مع العناصر الأخرى في التشكيل الشعري، فإن التعبير يبلغ مقصده ومرماه، وينتهي إلى وجدان المتلقّي، فيملك الحواس كلّها، ولعلّ هذه القيمة الفنيّة هي التي أعانت على حفظ الشعر وتناقله، وكشف الجوانب الجمالية فيه، وتعميق رؤية الإنسان إلى الكون والحياة⁽²⁾.

وإذ كانت أواخر القرن الأوّل الهجري، وبداية القرن الثاني هي المرحلة الأولى في التدوين والتقنين في مختلف العلوم والمعارف، وبخاصة علوم الدين واللغة، فإن الشعر - بدءاً من ذلك - قد حاز سهماً من اهتمام العلماء الأوائل، ولا غرو في ذلك، لأنّه الفنّ الشريف عند العرب وديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، والأصل الذي يعدلون إليه في كثير من المواقف والأحوال، والوعاء الفنّي الجميل لفكرهم وحضارتهم. لذلك نجد جِلَّةً من العلماء يولون الشعر اهتماماً

(1) يراجع : إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، ط 3 (مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، مصر، 1965 م) ص 17. وكذلك : سيد البحراوي، موسيقى الشعر عند شعراء أبوللو، ط 2 (دار المعارف، القاهرة، ج.م.ع 1991 م) ص 03.

(2) يراجع : شعبان صلاح، موسيقى الشعر بين الاتباع والابتداع، ط 3 (دار الثقافة العربية، القاهرة، ج.م.ع 1418 هـ/ 1998 م)، ص 09، وكذلك : محمد حماسة عبد اللطيف، البناء العروضي للقصيد العربية (مكتبة الزهراء، عابدين، ج.م.ع) ص 07.

عجيباً، يكاد يساوي اهتمامهم بالدراسات القرآنية⁽¹⁾.

ولما كان الشعر ديوان العرب وترجمان الأدب، فقد كان علم العروض ينزل منزلة الأساس من البناء المرصوص، والأصل لكلّ متشعبات الفروع، إذ به يعرف المستعمل والمهمّل والتأمّ والمشطور والمنهوك، وبه يجبر الخلل ويقام الوزن. ومنفعته ليست باليسيرة، إذ ليس العروض هذياناً، وليس يُنكر فضله إلا المعادي المكابر⁽²⁾.

فالعروض إذاً ملكةٌ تعين على التذوق الشعري، وعلى إدراك ضوابط اللغة، لتؤكد لنا صحة الشواهد، ونتحقّق من العزو والنسبة. فلقد تعهّد علماء اللّغة العربية العروض شرحاً وبسطاً واختصاراً ونظماً وتنبهوا على خطورته وخفائاه⁽³⁾.

ولقد ظلّ الخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو العالم اللّغوي العارف بالنغم والرياضة مشغولاً بحماية اللغة والشعر، وكان الدافع إلى ذلك

⁽¹⁾ يراجع : صلاح يوسف عبد القادر، في العروض والإيقاع الشعري، دراسة تحليلية تطبيقية، ط1 (شركة الأيام، دار الملكية، الجزائر، 1996-1997 م) ص 21، وكذلك ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ج2، ص 1098.

⁽²⁾ يراجع : المحلي : محمد بن علي، شفاء الغليل في علم الخليل، ت : شعبان صلاح، ط1 (دار الجيل، بيروت، لبنان 1411 هـ/ 1991 م) ص 46، وكذلك : محمد العروضي : أبو الحسن أحمد بن محمد، الجامع في العروض والقوافي، ت : زهير غازي زاهد، هلال ناجي، ط I (دار الجيل، بيروت، لبنان، 1416 هـ/ 1996 م) ص 35.

⁽³⁾ يراجع : أحمد محمد الشيخ، دراسات في علم العروض والقافية، ط1 (المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، الجماهيرية الليبية، 1934 و.ر/ 1985 م) ص 09، وكذلك محمد حماسة عبد اللّطيف، البناء العروضي للقصيد العربية، ص 03.

مجلت معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد ١٦٨
صون كلام الله، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم من اللحن والفساد.
فقد سارع الخليل وتلاميذه إلى وضع الأسس والقواعد التي تحفظ
للعربية بناءها، وللشعر العربي خصوصيته وتمييزه. فكان علم العروض
علمًا مكتمل القواعد، ثابت الأساس ركنًا^(١)، أو يكاد يكون كذلك.
والذي لا خلاف فيه، تميز الخليل بن أحمد، بسعة اطلاعه، ودقة
ملاحظته، وثقوب فطنته، وبداهته وحذقه في مسائل المقارنة والمقايسة
والاستدلال والاستنباط^(٢)، وذلك الذي مكّنه من وضع أسس العروض
وقواعده.

ولقد أجمع كتاب التراجم والسير والأعلام والطبقات^(٣) على ذلك،

^(١) يراجع: الأخفش (أبو الحسن سعيد بن مسعدة)، كتاب العروض، تحقيق ودراسة:
سيد البحراوي، ط ١ (دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٩٨م) ص
١٨ (المقدمة). وكذلك: شكري محمد عياد، موسيقى الشعر العربي - مشروع
دراسة علمية، ط ١ (دار المعرفة، القاهرة، ج.م.ع ١٩٦٨ م) ص ٢٥.

^(٢) يراجع: مهدي المخزومي، عبقرى من البصرة، ط ٢ (دار الرائد العربي، بيروت،
لبنان، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م) ص ٩٤.

^(٣) يراجع: ابن النديم (محمد بن إسحاق أبو الفرج) الفهرست، ت: الشيخ إبراهيم
رمضان، ط ١ (دار المعرفة بيروت، لبنان، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤ م) ص ٦٥، ٦٦.
ويراجع: القفطي (الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف)، إنباه الرواة
على أنباه النحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ط ١ (دار الفكر العربي،
القاهرة، مصر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م) ص
٣٧٧، ٣٨١. ويراجع ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي
بكر)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، (دار صادر، بيروت،
د. ت. د. ط) ص ٢٤٥، ٢٤٦. ويراجع: أبو الطيب اللغوي، كتاب مراتب

المفكر العروضي الخليلي: حدوده، معاملته، وأبعاده..... د. ناصر لوحيشي.

وذهبوا في بعض المواضع مذاهب فيها بعض المغالاة والمبالغة، ممّا لا يقبله العقل والمنطق.

ولعل ذلك يخفي شدة إعجابهم بهذا العلم الفذّ والعقل النفاذ. قال عنه مهدي المخزومي: "شبّ الخليل فشبّ معه ذهن ذكيّ، وفطرة نادرة، وعقل مستوعب فاحص، فاستخدم كل هذه الأدوات كأحسن ما يكون الاستخدام، فتفجّر عقله نبوغاً وعبقريّة، وتدفّقت نفسه زهداً وورعاً، وخلقاً سمحاً، وتواضعاً جمّاً"⁽¹⁾.

ومن ثمّ فإنّ المنجز المعرفي الخليلي لا يمكن إلّا أن يكون إنجازاً ذاتياً فردياً كما يقول صلاح يوسف عبد القادر⁽²⁾، على الرغم من أنّ بعضهم يرى أنّ الخليل كان مسبوقاً إلى العروض، وأنّ العرب كانت على علم ببعض أجزائه.

وقد استدلوا على ذلك بنص لابن فارس، ومفاده: "فإن قال قائل فقد تواترت الروايات بأن أبا الأسود أول من وضع العربية، وأن الخليل

النحويين، ت: محمد زينهم محمد عزب (دار الآفاق العربية، القاهرة، ج.م.ع. 1423هـ/2003م) ص 46-53. ويراجع كذلك: الذهبي (الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)، سير أعلام النبلاء، ج 7، ط 1، ت: شعيب الأرنؤوط، علي أبو زيد، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1401 هـ/1981م) ص 429-431. ويراجع: ياقوت الحموي (شهاب الدين عبد الله الرومي البغدادي)، معجم الأدباء، المعروف بـ (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ط 1 (دار الكتب العلمية، بيروت: لبنان، 1411 هـ/1991م) ص 300-303.

⁽¹⁾ عبقرى من البصرة، ص 30.

⁽²⁾ يراجع: في العروض والإيقاع الشعري، ص 23.

أول من تكلم في العروض ، قيل له ؛نحن لا ننكر ذلك، بل نقول إن هذين العلمين قد كانا قديما وأت عليهما الأيام في أيدي الناس، ثم جددهما هذان الإمامان، وقد تقدم دليلنا في معنى الإعراب. وأما العروض فمن الدليل على أنه كان متعارفا معلوما، اتفاق أهل العلم على أن المشركين لما سمعوا القرآن قالوا أو من قال منهم : إنه شعر فقال الوليد بن المغيرة منكرا عليهم : لقد عرضت ما يقرؤه محمد على أقرأ الشعر، هزجه ورجزه، وكذا وكذا، فلم أره يشبه شيء من ذلك ؟ " (1)

فعلي يونس⁽²⁾ يرى أن قصّة النابغة الذبياني حين أقوى ولم يدرك الإقواء إلا بعد زمن ما، دليل على أن العروض كان معروفاً في العصر الجاهلي، وأن الجاحظ يحدثنا عن معرفة العرب لبعض جوانب ذلك العلم.

غير أننا لا نرى رأيه هذا، فأما قصّة إقواء النابغة، فواجبة المراجعة والتثبت والنظر، وأما رأي الجاحظ فليس فيه إشارة إلى أن الجاهليين كانوا على علم ببعض جوانب العروض.

وها نحن نقل النص كما هو، قال الجاحظ : "وكما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقاباً، لم تكن العرب تتعارف

(1) أبو الحسن أحمد بن زكرياء الرازي اللغوي؛ الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها، وسنن العرب في كلامها، تحقيق د. عمر فاروق الطباع، ط 1 (مكتبة المعارف بيروت، لبنان، 1414هـ 1993م) ص 41-42.

(2) يراجع : النقد الأدبي وقضايا الشكل الموسيقي في الشعر الجديد (دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1985م) ص 199.

الجنز العروضي الخليلي-حدوده، معالمة، وإبعاد-..... د. ناصر لوديشي.
تلك الأعاريض بتلك الألقاب، وتلك الأوزان بتلك الأسماء، كما ذكر
الطويل والبسيط والمديد والوافر والكامل وأشباه ذلك، وكما ذكر الأوتاد
والأسباب والخرم والزحاف^(١).

يقول الجاحظ : "لم تكن العرب تتعارف الأعاريض..." وهذا تؤكد
صراح، ودليل على أنّ الخليل هو المؤسس الواضع، على الرغم من أنه
ذكر بعيد ذلك أن العرب تذكر في أشعارها السناد والإقواء والإكفاء.
ويبدو لنا أن العرب تعرف لذلك الدلالة اللغوية (المعجمية) دون
الاصطلاح، ثم إن السناد والإقواء والإكفاء ممّا يختص به علم القافية وهو
علم مستقل عن العروض، وإن كانا متكاملين متداخلين أحياناً.

وإذا كان من المتقدمين من حاول أن ينقض عروض الخليل ويبطل
نظام الدوائر مثل بُزْرُخ^(٢) العروضي، وأبي الحسن علي بن هارون بن
المنجم الذي ألف كتاباً في الرد على الخليل، فإن أكثر المتقدمين حاول
أن ينصف الرجل ويذكر فضله وتصدّره^(٢)، ومن هؤلاء الزجاج، وتلميذه
العروضي (أبو الحسن) الذي اعترف بفضل الخليل ونباهته فقال : "فما
أحسبك تحشر الخليل في الرواية، ولا تتقدّمه في الدراية، إذ كان هذا
الرجل قد أظهر من علمه وبراعته، ما قد بان به فضله عند العامة والخاصة

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ت : درويش جويدي، ج 1 (المكتبة
العصرية، بيروت، لبنان، 1423هـ/2003 م) ص 92.

(٢) هو بزرج : وليس بزرج كما أورده المحقق... ويقال إنه كان كذاباً لا يؤتمن.
(٢) يراجع : العروضي، الجامع في العروض والقوافي، ص 7 (الرأي للمحقق).

مجلة مكر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
من أهل العلم والنباهة والفضل والرياسة⁽¹⁾.

وإذا كان بعض المحدثين المعاصرين يعتقد . بحسن نية أو بخلافها .
أن العروض العربي لا يزال بحاجة إلى دراسات مترتبة ثابتة، تقوم على
العرض والتحليل والنظر فيما أنتجه القدماء⁽²⁾، وذلك من أجل وضع
قواعد جديدة وتعديل أخرى، فإن هناك فريقاً يتخذ من ذلك ذريعة
ومسوغة لاتهام الخليل وتقويض نظريته، ونعتها بما لا يليق بالباحث
المنصف الأمين.

فكمال أبو ديب يصف عمل الخليل بالمعقد المعوق لكونه يخفي
النوى الإيقاعية المؤسسة بتركيزه على التفعيلات الوزنية الكبيرة التي تضلّ
الباحث.

وعلى الرغم من اعترافه بعبقرية الخليل وريادته، إلا أنه يؤخذ
الخليل بإضاعة "أرايسك" التشابك والكثافة والانعقاد، وبتقييد الإبداع
وقصره⁽³⁾.

والتراث . في نظر كمال أبو ديب . يعلمنا الإخلاص لذواتنا،

(1) م. ن، ص 60.

(2) يراجع : صفاء خلوصي: فن التقطيع الشعري والقافية، ط 5 (مكتبة المثنى، بغداد،
العراق، 1397 هـ/ 1977 م) ص 445.

(3) يراجع : في البنية الإيقاعية للشعر العربي، نحو بديل جذري لعروض الخليل
ومقدمة في علم الإيقاع المقارن، ط 2 (دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، كانون
الأول (ديسمبر) 1981 م) ص 8، 512، 513.

المهندس العروضي الخليلي - حدوده، معالته، وإبعاده..... د. ناصر لوحيشي.
ولفكرنا، فلماذا نصرّ على خيانتته بالإخلاص له ولفكره⁽¹⁾؟

وهذه النظرة نجدّها عند بعض من كتبوا عن العروض وموسيقى الشعر، فمحجوب موسى⁽²⁾ يرى أن علم العروض من أيسر علوم العربية، ولكنّه نكب بالعروض المعقّد، فهو كالنبع الصافي الذي تغطّيه طبقة كثيفة من الشوائب، وإنّ موقفنا - برأيه - لتكتفّه قدسيّة مبالغ فيها.

والعروض الخليلي قاصر - في نظر مدحت الجيار - عن احتواء ما يحمله الشعر من نغم لغوي وشعري، لأنّه يقف عند مجرّد التقسيم المعتاد إلى حركة وسكون، مغفلاً قيمة الصّوت المفرد في مساحته الصّوتية ومدّته الزمنية، متغافلاً عن طرق الإنشاد⁽³⁾.

ومن الذين يشاطرون الجيّار هذا الرأى؛ محمد توفيق أبو علي⁽⁴⁾، حيث يرى أنّ العروضيين لم يدركوا مسألة التوازن الإيقاعية، فزرعوا بذلك شرخاً كبيراً بين الواقع الإيقاعي، والمعيّار الافتراضي، ومن ثمّ وقع العروض الخليلي في مغالطات كبرى.

ومن الذين رأوا أن هناك تعسّفاً في الافتراض، وفساداً في التأويل،

(1) م. ن، ص 524.

(2) يراجع : مشكلات عروضية وحلولها، ط 1 (مكتبة مدبولي، القاهرة، ج. م. ع، 1998 م) ص 07.

(3) يراجع : موسيقى الشعر العربي، قضايا ومشكلات، ط 3 (دار المعارف، القاهرة، ج. م. ع، 1995 م)

ص 14.

(4) علم العروض ومحاولات التجديد، ط 1 (دار النفائس، بيروت، لبنان، 1408 هـ/ 1988 م) ص 26، 27.

في الدرس العروضي، حسين أبو النجا، إذ يرى أن الباحث أو العروضي المعاصر يقف أمام جملة من التعقيدات التي أوجدها التعسف في الافتراض وفي التأويل، والتي عمقها اختلاف العروضيين، مما جعل الرؤية غائمة والمدخل إلى العروض صعباً عويصاً، حيث يتلاشى الوضوح، ويشتد التعقيد والارتباك⁽¹⁾.

ويظهر لنا أن في تلك الآراء والاتهامات كثيراً من التعسف والشطط، إذ لا يستند أغلبها إلى المنهج العلمي الموضوعي. فالذي ينبغي - بدءاً - هو أن نفرق بين المعرفة العروضية الخيلية، وبين طرائق إيصال تلك المعرفة وتعليمها، أو ما سماه أحمد كشك⁽²⁾؛ الاعتبارين التعليمي والعلمي في الدرس العروضي. أضف إلى ذلك أن جملة من الأحكام التي أطلقها كمال أبو ديب وغيره، كانت مبنية على أساس رخي، إذ إن هناك آياتاً كثيرة مصحفة محرّفة في "العقد الفريد"؛ لابن عبد ربّه كان أبو ديب قد اعتمدها، كما أن هناك أخطاء كثيرة لم يصوبها المحققون في الطبعات - التي اطلعنا عليها - والتي ربّما يدركها المبتدئ بله الباحث المتخصص.

ثم إن تقسيم كمال أبو ديب كان غريباً، فلم تكن فرضيته صحيحة، ذلك أنه كان منفعلاً متحمساً - كما قال عنه مصطفى حركات -⁽³⁾ وربما

⁽¹⁾ تراجع: في أصول العروض، نشر خاص (البلدية، الجزائر، 1998 م) ص 09-11.

⁽²⁾ تراجع: الزحاف والعلّة، رؤية في التجريد والأصوات والإيقاع (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ج. م. ع، 1995 م) ص 10.

⁽³⁾ تراجع: مصطفى حركات، نظرية الوزن - الشعر العربي وعروضه (دار الآفاق، الجزائر 2005 م) ص 317، 319.

المنهج العروضي الخليلي حدوده، معاملته، وأبعاده..... د. ناصر لوحيشي.

عاد إلى المنطلق الخليلي بصيغة أخرى وأسماء سماها هو.

وأما محجوب موسى، فربما استخفته فورة الحماسة، واستبد به الشطط والتكلف - كما قال الباحث حسين بركات - ، فانبعث معهما الأحكام، محاولاً أن ينفي ثابته، أو يهدم قائمه أو يجحد واقعاً، ولم يرو، أو يترث، فكان صوته من الأصوات العجلة التي تفعل هذا مستتره بستر التيسير والتجديد⁽¹⁾

ثم إن من الباحثين من ينسى أن الخليل بن أحمد الفراهيدي هو صاحب أول معجم في العربية يرتب ترتيباً صوتياً، وهو العارف بمدارج الأصوات ومخارجها ومواقعها، مما أكدته البحث العلمي اليوم. ومعرفة الخليل بالإيقاع والنغم لا ينكرها إلا جاحدٌ مكابر باتفاق أهل العلم وأصحاب التراجم والطبقات؛ وهل هناك فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع؟! فكيف إذن نتهمه بأنه غفل عن أمور عروضية إيقاعية صوتية، أو لغوية تركيبية، وتراثنا العربي كان مبنياً على أذن مرهفة مميّزة، ولغة قويمة، وفكر صافٍ يستند أساساً إلى المحكم السمعي، والذائقة العربية المتميّزة⁽²⁾.

فلقد كان الخليل يتبع مسالك الرصد والاستقراء، مستنداً في كل

⁽¹⁾ يراجع: بحثه، العروض... المشكلة والحل، - عرض و نقد- مجلة الدراسات اللغوية - المجلد السابع - ع4، شوال، ذو الحجة 1426 هـ / نوفمبر: ديسمبر 2005م الرياض المملكة العربية السعودية ص195.

⁽²⁾ يراجع: محمد طارق الكاتب، موازين الشعر العربي باستعمال الأرقام الثنائية، ط1 (مطبعة مصلحة الموائع العراقية، البصرة، العراق، 1391 هـ/ 1971م) ص 20.

مجلة مكيه البحث في الدراسات الادبية والإنسانية العدد الخامس

ذلك إلى السماع والنقل والرواية⁽¹⁾ ، فلم يكن مدونا ساذجا لطواهر خاصة بوزن الشعر، وإنما كان منظرا بل هو أكبر منظر عرفه التاريخ في ميدان العروض⁽²⁾

ولذلك فإن الإضافات التي طرأت على العروض العربي، لم تمس الجوهر، ولم تقدم أي بديل جذري، ولقد كشف هذا قول إبراهيم السامرائي: "جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي نابغة العرب فوضع بما رزق من ذكاء في الذهن وصفاء في النفس "علم العروض"، ولم يستطع من خلفه من العلماء، أن يزيدوا على ما أصل من أصول هذا الفن الذي أحكمه... لقد صار لنا مما أبدعه الخليل بن أحمد مادة كاملة في موضوع جديد يشمل على أصوله وفروعه ومصطلحاته الدقيقة"⁽³⁾.

وهو الذي له في كل معرفة سهم ومجال (في النحو والتصريف . والشكل والنقط . والمعجمية . والنغم والإيقاع . والحساب والفقہ والفرائض...).

إن الخليل بن أحمد الفراهيدي هو مؤسس ذلك النظام العروضي، وقد استطاع أن يحدد معالمه تحديدا هندسيا وإيقاعيا، من خلال معطيات شعرية أساسها الاستقراء⁽⁴⁾ والمقايسة والموازنة والسماع، ولا ريب في أنه كان مدركا . الإدراك كله . ما يحيط بذلك النظام من أمور جزئية بسيطة،

(1) تراجع : حسين بركات، العروض... المشكلة والحل، مجلة الدراسات اللغوية، ص 212، ص 231.

(2) تراجع : مصطفى حركات، نظرية الوزن ، ص 308.

(3) محمد طارق الكاتب، موازين الشعر العربي، ص 15.

(4) تراجع: أحمد كشك، الزحاف والعلّة، رؤية في التجريد والأصوات والإيقاع، ص 9.

المبنى العروضي الخليلي حدوده، معالته، وأبعاده..... د. ناصر لوحيشي.

وربما سكت عن أمور رفقا بنا ورحمة.

إن الأسس التي أقام عليها الخليل نظريته العروضية، أسس دقيقة ثابتة تتسق أجزاءها وأبعاضها بشكل لافت مشير ومن هذه الأسس:

1- الاستقراء اللغوي الشامل، وإدراكه طبيعة اللغة والأسس التي تقوم عليها في أصواتها ومقاطعها وأوزان صيغها كما يقول : د. زهير غازي زاهد⁽¹⁾

2- القياس وأبعاده اللغوية والغوية.

3- التعليل والتسويغ بالاستناد إلى المقايسة والاستقراء وإلى البناء أو الواقع الشعري والاستعمال.

4- التحليل الرياضي المنطقي لظواهر العروض والإيقاع المختلفة، ومن ذلك:

أ- المقاطع الوزنية ولا سيما ظاهرة الوتد.

ب- نظام الدوائر

ج- الزحافات والعلل ، أو التبتلات الإيقاعية.

دقة عروض الخليل:

كل شيء في النظام الخليلي مرتب ترتيباً دقيقاً، ومن أوجه الإعجاز والإعجاب ذلك التوافق الفريد المؤسس للافت.

1. الترتيب الصعدي في النظام العروضي الخليلي:

الاهتزاز (الصوت) ← المتحرك والساكن ← الأسباب والأوتاد ←
الفواصل ← التفعيلات ← الوزن ← الشطر (القسم) ← البيت ←

⁽¹⁾ يراجع : لغة الشعر وعروضه

مجلد مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
القطعة ← القصيدة ... إلى غير ذلك.

2. مبدأ الاتساق والتوافق بين النظامين اللغوي والعروضي:

* مبدأ الثلاثي : (العروض - المعجم) :

أ - التفعيلات التي تبدئ بالوتد المجموع ثلاث 3 [فعولن - مفاعيلن - مفاعلتن].

ب - التفعيلات السباعية التي تبدئ بالوتد ثلاث 3 [مفاعيلن - مفاعلتن - فاع لاتن].

ج - الوتد المفروق يتكون من ثلاثة 3 أحرف (فهو مسكن بين محركين) ، /0/.

د - التفعيلات التي تشتمل على الوتد المفروق ثلاث 3 [فاع لاتن - مستفع لن - مفعولات].

هـ - كل تفعيلة من هذه التفعيلات الثلاث 3 نجدها في ثلاثة 3 أبجر:

1- فاع لاتن ← المنسرد - المضارع - المطرّد .

2- مستفع لن ← المتمد - الخفيف - المجتث .

3- مفعولات ← السريع - المنسرح - المقتضب .

و - التفعيلة السباعية هي ثلاثة 3 مقاطع [مقطع ثلاثي 3 - ومقطعان ثنائيان - أي وتد وسببان].

ز - ضوابط الإيقاع الخليلي في الأوزان ثلاثة 3 [المعاقبة - المراقبة - المكانفة].

* مبدأ 2-3 : ويسمى الأستاذ مصطفى حركات ⁽¹⁾ مبدأ الاقتصاد

⁽¹⁾ يراجع : نظرية الوزن ، ص 325 .

التفعيلة الخماسية :

فعولن : (3) (2)

فاعلن : (2) (3)

التفعيلات السباعية :

مفاعيلن : (3) (2) (2)

مفاعلتن : (3) (2) (2)

فاع لاتن : (3) (2) (2)

متفاعلن : (2) (2) (3)

مستفعلن : (2) (2) (3)

مفعولات : (2) (2) (3)

فاعلاتن : (2) (3) (2)

مستفع لن : (2) (3) (2)

* ظاهرة الوجد : يحافظ الوجد في العروض الخليلي على موقعه ومرتبه، (هناك ثلاث 3 مراتب) في كل البحور : أمثلة :

بحر الطويل : المرتبة الأولى (الابتداء) فعولن - مفاعيلن ...

بحر المديد : المرتبة الثانية (التوسط) فاعلاتن - فاعلن ...

بحر البسيط : المرتبة الأخيرة (التطرف) مستفعلن - فاعلن ...

بحر الخفيف : المرتبة الثانية (التوسط) فاعلاتن - مستفع لن ...

قاعدة لا يتجاوز في الشعر ووجدان ، ولا يتجاوز أكثر من سبعين .

* نظام الدوائر :

يمثل نظام الدوائر المنطلق النظري الذي انطلق منه الخليل بن أحمد

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس

- عليه رحمة الله - لحصر الأوزان ، وكشف المستعمل والمهمل مثلما كان شأنه في حصر لغة العربية وذلك في معجمه "العين" ، حيث اعتمد مبدأ التبديل ، والقلب والاحتمال.

ولا شك في أن الدوائر العروضية بإحكام نظامها ودقته تعدّ ملمحاً ودليلاً على ألمعية الخليل وذكائه،⁽¹⁾ وليست الدوائر العروضية عبثاً أو لغواً كما يظنّ بعض المستشرقين وأتباعهم.

فأوزان الشعر العربي لم تنشأ متناثرة منعزلة بل إنها نشأت متألّفة منسجمة، وهي تسبح في فلك إيقاعي واحد، وفي بنية كبرى، ومن عناصر هذه البنية الدائرة العروضية التي تمثل أصناف التكافؤ وفق العلاقة الدورانية بين سلسلة من الرموز⁽²⁾ كما يرى مصطفى حركات.

وهذا الذي جعل الفرنسي "جاك روبو" "Jaque Roubaud" يفضل اختيارات الخليل على كل الاختيارات ، ويعجب بتقنين الخليل للغة العربية (تركيباً ووزناً)، انطلاقاً من السواكن والمتحركات⁽³⁾

واللافت أن الدائرة الخليلية لم تستند إلى التجريد والتنظير فحسب ، بل إنها راعت البناء أو الاستعمال والواقع الشعري ويظهر ذلك في :

• تقديم المركّب على البسيط ، ومثال ذلك: (الدائرة الأولى 1) دائرة المختلف، حيث يتقدم الطويل وهو ذو تفعيلتين أصليتين (فعولن

⁽¹⁾ يراجع : حسين بركات ، العروض ... المشكلة، والحل ص 235 وكذلك عبد الحميد الراضي ، شرح تحفة الخليل ، (مطبعة العاني، بغداد 1388هـ 1968م) ص 38 ، 39 .

⁽²⁾ يراجع : نظرية الوزن ، ص 10 - 17 .

⁽³⁾ م.ن. ص 11 ، 12 .

- (ومفاعيلن) وهو الوزن الذي كان شائعاً في الشعر العربي القديم.

• مسألة البحور المجزوءة، (المديد - الهزج - المضارع - المقتضب - المجثث).

• تبتدئ الدوائر العروضية بالوتد إلا الدائرة الرابعة (المشبه، السريع). والعلة في ذلك، أن السريع أشيع من المضارع (الذي تبتدئ تفعيلته بالوتد)، وأن المضارع بحر مجزوء وجوبا، وأن (مفاعيلن) لا ترد بحسب الواقع الشعري سالمة، بل لا بد من المراقبة [زحاف أحد السبين وسلامة الآخر].

* نظام الزحافات والعلل (التبتلات الإيقاعية): إن القواعد الإيقاعية

- عموماً - ليست قواعد خرافية⁽¹⁾ وهمية وإنما هي جملة وفطرة، فطر الإنسان على تحسسها وإدراكها، ولا شك في أن إدراك تلك القواعد هو مما يتفاوت الناس فيه، غير أن هناك ملامح عامة يدركها عامة الناس بالسليقة والذوق، وخفايا أخرى لا يدركها إلا الخاصة.

لذلك قسم الخليل بن أحمد - رحمه الله - تلك التبتلات الإيقاعية، وميّز بينها وفق بعض القوانين التي تتحد مع النظام العروضي جملةً (نظريةً واقعةً).

فقد جعلها " وهو يحدد العلاقة بين الوحدات المختلفة وسيلةً لتمييز إيقاع بحر عن آخر، لا وسيلةً لخلط إيقاع هذا بذاك وإدماجه فيه " (2).

⁽¹⁾ تراجع: م، ن، ص 21.

⁽²⁾ محمد العلمي، العروض والقافية: دراسة في التأسيس والاستدراك: ط 1 (دار المعارف القاهرة ج.م.ع 1984م) ص 163.

والزحافات ليست أويئة - كما كان يرى ميخائيل نعيمة - وليست عبثا على العروض ثقيلًا، كما يرى بعض الباحثين والدارسين، وإنما هي تنويعات، أو كما أسميناها "تبتلات إيقاعية"، تغني الشعر العربي وتثريه، حيث إنَّ متأقلمها يدرك تلك القوانين الدقيقة التي تحكمها، ويظهر ذلك من خلال :

▪ ضبط المفاهيم والأسس التي بنيت عليها:

أ- الزحاف يصيب ثواني الأسباب.

ب- العلة تصيب الأسباب والأوتاد.

ج- لا يلتزم الزحاف غالبًا.

د- العلة تلتزم غالبًا ولا سيما في النهايات (الأضرب).

هـ- تقسيم الزحافات والعلل وترتيبها، وفق الذائقة الخيلية

التي لم تخرج عن الأسس العلمية الإيقاعية التي أثبتتها دارسو

الموسيقى والإيقاع الآن، فكان منها: السائغ، والحسن، والصالح،

والمقبول، والثقل، والقبيح ...

بل إنَّ بعض الزحاف يكون أفضل من السلامة والتمام، كالخبث، في

الخفيف والطبي في المنسرح، وهذا ما يؤكد استناد النظرية الخيلية إلى

الواقع الشعري، ولذلك يرى ابن واصل الحموي،⁽¹⁾ أن "بعضها إذا لم

يزاحف نبا انطع السليم عن قبوله، وإذا زوحف قبله واستحلاه".

و- تحديد الضوابط التي تحكم نظام الزحافات والعلل (التبتلات

الإيقاعية) كالمعاقبة والمراقبة والمكانفة، استنادا إلى البناء أو الاستعمال

⁽¹⁾ الدر النضيد في شرح القصيد، ص 68 . 69 ، نقلا عن : حسين بركات، العروض..

المشكلة والحل ص 208.

المنهج العروضي أكليلي حدوده، معالته، وإبعاده..... د. ناصر لومحيشي.
والواقع الشعري.

ولقد أنصف أحمد كشك - برأينا - الخليل بن أحمد الفراهيدي، حين نظر إلى العروض العربي نظرة كلية شاملة (غير تجزئية)، فقال في كتاب آخر: "تبدو براعة الفكر الإنساني في نتاج من أخذوا على عاتقهم، أن تكون رؤيتهم رؤية تسير تجاه الشمول، وتتنزع إلى الوعي بكل أطراف موضوعاتهم ونظرياتهم، والخليل بن أحمد - الذي يحقّ للحضارة العربية أن تجعله مفخرة لها، ومصدقاً على نضوجها ووعيتها - رائد من رواد الفكر الإنساني الذي وعى في نتاجه طاقة الشمول، ومصدق ذلك أن رؤيته لنظام الإيقاع الشعري تجمع بين جانب المثال وجانب الواقع، أي تجمع بين النظام والاستعمال، في صورة تنبئ عن نفاذ بصيرة تؤكد الإحساس بما هو موجود، والتطلع إلى ما يمكن وجوده، وفي سبيل هذا الجمع، لم يك نظام الخليل في رصد إيقاع الشعر وتفسيره معتمداً على منظور واحدٍ فحسب، بل بان حدّ العروض عنده منوطاً بفهم يأخذ من الرياضة تجريدها، ومن اللغة واقعها، ومن الموسيقى فنّها" (١).

أفهل نقول بعد هذا؛ إنّ الخليل قد غفل عن أشياء كثيرة في العروض والإيقاع الشعري، وهو الذي ترك المجال واسعاً فسيحاً لمن أراد أن يمدّ الشعر العربي بإيقاعات وأنغام أخرى، يسيغها الذوق ولا ينبو عنها، ولعلّ ذلك قد جلب له عتاب قوم ولومهم، وكان ابن عبد ربّه قد

(١) محاولات للتجديد في إيقاع الشعر، ط ١ (مطبعة المدينة، القاهرة: ج.م.ع، 1405 هـ/ 1985 م) ص 7. ويراجع كذلك: خلفان بن ناصر الجابري، رؤية خاصة حول الدوائر العروضية، مجلة نزوى، ع 31 (مؤسسة عُمان، مسقط، سلطنة عُمان، ربيع الثاني، 1423 هـ/ يوليو 2002 م) ص 105، 106.

أخذه بذلك وعاتبه في اختصار الفرش⁽¹⁾ فقال:

ولا نقول غير ما قد قالوا	وإنه لو جاز في الأبيات	وقد أجاز ذلك الخليل
لأنه ناقض في معناه	وقد يزل العالم التحرير	وليس للخليل من نظير
لكنه فيه نسيج وحده	لأنه من قولنا محال	خلافها لجاز في اللغات
ولا أقول فيه ما يقول	والسيف قد يتبو وفيه ماه	والحبر قد يخونه التحبير
في كل ما يأتي من الأمور	ما مثله من قبله وبعده	

وكذلك الزجاج⁽²⁾ في كتابه "العروض" المحقق أخيراً.

وهل يمكن أن نقول بعد هذا كله، إن زوايا كثيرة في النظام العروضي ما تزال مجهولة خفية، وهل أخطأت "جوليا كريستينا" حين ذكرت الخليل بن أحمد في كتابها "اللغة ذلك المجهول" فقالت: "لم يكن الخليل بن أحمد الفراهيدي عالم أصوات وعلامة فحسب، بل كان أيضاً عالماً منظرًا بارعاً في الإيقاع الموسيقي". ؟

(1) يراجع: ابن عبد ربّه (أبو عمر أحمد بن محمد الأندلسي) العقد الفريد، شرحه وضبطه أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، ج5، ط3 (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1403 هـ / 1983 م) ص 441، 442.

(2) يراجع: الزجاج، كتاب العروض، ت: سليمان أبو ستة؛

دلالة الانسجام في ديوان "الغيمة في يدي"

د. محمد عبد الرضا شياح
جامعة الجبل الغربي - ليبيا

يتقاسم قراءة النص الشعري مفهومان رئيسان ينبثقان من بناء النص ذاته هما الاتساق والانسجام. إذ ((يقصد بالاتساق ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص/خطاب ما، ويهتم به بالوسائل اللغوية "الشكلية" التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته)).⁽¹⁾ لكن الأمر ليس كذلك دائماً، ففي بعض الأحيان يجد المتلقي نفسه أمام إنجاز لغوي، مكتوباً كان أم ملفوظاً، لا تراعى فيه الشروط المؤدية إلى الاتساق، وتمثل هذا الإنجاز كثير من الرسائل اللغوية ومن بينها الشعر الحديث الذي مارس أسلوباً تمرد فيه على نماذج الخطاب التواصلية متجسداً في لغة تنعم بلذة المراوغة والانزياح. و((حين يحدث

¹ - محمد خطابي - لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط. 1، 1991 ص: 5.

دلالة الانسجام في ديوان "الغيمة في يدي"..... د. محمد عبدالمرضا شجاع

هذا فإنَّ الاهتمام يتغير من اتساق النَّصِّ/الخطاب إلى انسجامه^(١) من هنا ينبغي ((على المتلقي، في هذه الحالة، أن يعيد بناء انسجام النَّصِّ...))^(٢)

تجسّد هذه الرّؤى في ديوان ((الغيمة في يدي))^(٣) للشاعر الليبي محي الدين المحجوب من زاويتين اثنتين، تتمثل الأولى في نقاط الحذف المبتوثة في قصائد الديوان وعلى مساحات ملحوظة بين أبياته^(٤)، وهي ما يمكن أن يُطلق عليها الفراغ المملوء أي الفراغ الذي تملؤه عين المتلقي... أو هو ما وصفه يوري لوتمان بـ((الغياب المثقل بالمعنى أو الفاعلية بالسلب، ويصبح بالتالي جزءاً عضوياً من النَّصِّ المكتوب))^(٥). وتتمثل الثانية في دلالة التّصوص المودعة بعناية في ظلال الكلمات، وأن قراءتها تتطلّب تجميعاً أولياً للعناصر البانية للنّص، ولعلّ قصيدة ((مثل

^١ - المرجع السابق، الصّفحة ذاتها.

^٢ - المرجع السابق، الصّفحة ذاتها.

^٣ - محي الدين المحجوب - الغيمة في يدي (شعر)، منشورات مجلة المؤتمر، طرابلس (الغرب)، ط. 1، 2002.

^٤ - انظر المصدر السابق، الصّفحات: 9-10-14-15-16-18-19-20-21-28-30-31-40-42-43-47-49-51-52-53-54-58-64-65-68-69-70-71-74-75-76-79-82-83-91-95-100-101-106-112.

^٥ - انظر صبري حافظ - التّناص وإشارات العمل الأدبي، عيون المقالات، العدد الثاني، 1986، ص: 89.

قاطرة معاصرة))^(١) تقودنا إلى الرحيل في فضاءات قصائد هذا الديوان؛
إذ يهمس الشاعر:

تجري الشنين

مثل قاطرة معاصرة

تهرم الأمسيات

وتذبل الأغاني في حدائق اليأس

تكبر أوجاعنا

المخبوءة عن أقرب الأصدقاء.

يتكوّن هذا المقطع من بنيتين اثنتين – كما هو حال القصيدة كلها –
البنية الأولى سطحية والبنية الثانية عميقة، تبوح الأولى بالدلالة الظاهرة
للنص وهي سرعة مرور الزمن دون أن يتمكن المرء من ملامسة تخوم
أحلامه. في حين توحى الثانية بالوجع الشعري الذي جسّد خطاباً قائماً
على عدم الاتساق بين الملفوظات مما يوحى باضطراب نفسي ناجم عن
شروخ الدّاخل والتموجات العميقة التي تتقاذف الإنسان من ضفة إلى
أخرى، وكأنّه جسر لم تُحكم أركانه وهو معلق بين شاطئين بعيدين، وأنّ
الآنية التي أومأت إليها الكلمات تشي بآلية العصر الجارفة، وعليه يكون
السباق ضد الزمن مطلباً يستحق الإنصات. وهو ما يجعل المتلقي يقترب
أكثر إلى جغرافية الدّاخل كلما تقدم نحو أعماق القصيدة التي يقول
مقطعها الثاني:

أطفالنا...

١- محي الذين المحجوب – الغيمة في يدي، م.س، ص ص: 18-19.

نطقنا المختيرة

يفقدون إلينا شيوخاً.

تفيد نقاط الحذف بحالة التأوه حيث لا يمكنني أنا شخصياً كوني قارئاً إلا أن أضع في هذا الفراغ لفظة (آه) الدالة على الوجد الإنساني، والتي توحي بأشباح الزمن وهي تجتاح العالم بأسره، فتتحكم في حركة الوجود والموجودات، فإذا كانت البنية السطحية تعبر عن زمن (الشيوخوخة) وهو غير الزمن الذي يجب أن يكون عليه الأطفال، فإن البنية العميقة تلمح إلى الحكمة التي يتمتع بها الأطفال لما خبروه من هول الزمن وإن كانوا أجنة في الأرحام، لأن معاناة الآباء ذات آثار نفسية سلبية على الأبناء.

هكذا يتنامى الفعل الدرامي للقصيدة فيتعاظم الإحساس بحدة الزمن إلى أن يتحول اللامرئي إلى معنى المرئي، ويصبح اللاشعور في صورة الشعور، هذا ما نقرؤه في المقطع الثالث والآخر من القصيدة:

تصير لسلاحف الأيام

أجنة

ونحن طيعون وفارغون

خالية أرواحنا

نفسح المجال للعفن

نسوق إلى ديدان الأرض

جثثاً طازجة..

لا يشوبها الوهن.

لم يزل الشاعر يكتف إحساسه بسطوة الزمن وسرعة دوران عجلته التي لا تأبه بالناس الذين يقفون فاغري الأفواه وهم يساقون إلغير غاياتهم. إن الفورة الشعرية دفعت بالشاعر إلى البوح وإفراغ ما انصهر في بوتقة الدآخل، وهذا عيب من عيوب المكاشفة الشعرية في لحظة تجلي الذات، إلا أن سلطة الوعي الشعري استفاقت قبل بلوغ محطتها النهائية بعثبات، لتترك للآوعي حضوره في خلق حوار داخلي عملت على هندسة مساراته نقاط الحذف، لتستقدم المتلقي من أجل المساهمة في إنتاج النص، ومن ثم انتشال القصيدة من برائن التقريرية التي كادت أن تسقط فيها.

يقدم المقطع الأخير وعياً بانكسارات الزمن وبالأزمات النفسية التي تجتاح الإنسان المعاصر الذي تتجاذبه قوى متعددة الرؤوس تطل عليه بها من منافذ مختلفة، لعل أهمها ما تلوح به المادية بخطوط تعدد ألوانها. وإذا كان ذاك هو ما يوحى به المقطع الأخير، فإن هذا المقطع يشكل القاعدة التي تستند عليها القصيدة برمتها، وهو في الآن ذاته الجسم الضيق الذي تنعكس عليه سلطة العنوان وفي النتيجة يضيء مكونات القصيدة كلها.

حاول الشاعر قراءة الزمن قراءة غير مباشرة، لأن قراءة الزمن في النشاط الإبداعي ((لا يمكن أن تكون مباشرة وحسبة، وإلا فقد تحكم

على نفسها ألا تكون سوى معرفة سطحية وناقصة))⁽¹⁾ لأن معرفة الزمان تتطلب التنقيب هناك في كهوف اللاوعي، حيث ((إذا تكلمنا على معرفة الزمان، فلا بد من الوصول إلى تقديم طرائق للمدافعة عن الذات في مواجهة الزمان، وطرائق لاستخدامه))⁽²⁾ والذات الشعرية ومن ثم الذات الإنسانية (مندمغة) بتفاصيل هذه المواجهة.

إن الزمن في قصيدة المحجوب هو كشفرة قاطعة ((ويكون القطع بالغ السرعة بحيث لا يكون مؤلماً؛ لكننا القلب يدركه في الأعماق، ويشعر أنه مغلوب ومنقوص؛ والحال من يفكر بالموت حقاً))⁽³⁾

لقد ألقى الشاعر على كاهل المتلقي قسطاً كبيراً من بناء النص وإنتاج دلالاته، حيث يسهم المتلقي مساهمة تفاعلية في تحقيق الدور البنائي للعلاقات الغيائية، أي في ملء الفراغات التي تركها منتج النص الأول - الشاعر - سواء عن قصد أو عن غير قصد. لذا فإن ((النص الجدير بالقراءة يشكل، في حقيقته وبنيته، حقلاً منهجياً يتيسر للقارئ الجدير بالقراءة أن يمتحن طريقته في المعالجة؛ أو حيزاً نظرياً يمكنه من البرهنة على قضية من القضايا؛ أو فضاء دلاليًا يسمح له باجتراح معنى، أو

¹ - غاستون باشلار - جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط. 2، 1988، ص: 45.

² - المرجع السابق، ص: 46.

³ - المرجع السابق، ص: 48.

انبجاس فكرة)).⁽¹⁾ هكذا تكون علاقة القارئ بالنص علاقة تفاعل ديدنها التشكيل والبناء. الأمر الذي نزمع متابعته في نص آخر من نصوص الديوان ونعني قصيدة ((ظل الشاعر))⁽²⁾

يتمتع العنوان في النصوص الإبداعية بسلطة تجبر المتلقي على الوقوف عندها، لأن العنوان من العناصر (الخارج النصية) التي تتفاعل مع عناصر أخرى سواء أكانت نصية أم خارج نصية فتسهم في بناء النص وإنتاج دلالاته. إذ يتشكل النص الإبداعي والشعري على وجه الدقة من عناصر نصية وأخرى خارج نصية، وأن التفاعل بين هذه العناصر يجد مكانه في انسجام النص الذي يخضع لعمليتي الترابط والتداعي ((فالشاعر أو الكاتب حين يذكر كلمة محورية فإنه سيجد نفسه ملزماً أو مخيراً بعض التخيير للإتيان بكلمات أخرى تنتمي إلى الحقل نفسه، سواء عن طريق الترابط، أي كلمة تدعو كلمة بكيفية تكاد تكون ضرورية، أو التداعي، وذلك حينما ينساق الوهم ليعقد الصلة بين أشياء أو كلمات لا رابط بينهما ظاهرياً))⁽³⁾

الكلمة المحورية هي الكلمة التي تُبنى عليها قصيدة الشاعر أو الكاتب، وهي التي تكون قوام النص في بناء موضوعه، إذ لا بد من قضية

¹ - علي حرب- النص والحقيقة: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط. 2، 1995 ص: 6.

² - محي الدين المحجوب- الغيمة في يدي، م. س، ص- ص: 6-9.

³ - محمد مفتاح- دينامية النص، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1987، ص: 113.

أساسية يتأسس النّص بموجبها. القضية التي تحملها (الكلمة- المحور) بين جوانبها، وهي تستدعي كلمات محايدة أو مجاورة لها في المعنى لتعزز هذه المهمة لديها. أو هي الثّيمة (Theme) التي ((تعني في العمل الأدبي، الفكرة المترددة باستمرار بما يشبه اللّأزمة، أو الفكرة الأساسية "أطروحة، صورة وسواسية" أو الشّكل الجوهرى "شكل مبين"، وفي الفقرة، تكون الثّيمة هي الموضوع المعالج من خلال إرجاعات لعالم مشترك في الخطاب الأدبي)).⁽¹⁾ وعبر السّلطة المركزية/المحورية وبواسطة الإرجاعات تتحقّق فاعلية التّداعي والترابط بين الكلمات المشيّدة لصرح النّص الذي لا تكتسب دلالاته مآل وجودها إلا بالانسجام.

يشتمل عنوان قصيدة (ظلّ الشاعر) للشاعر محي الدّين المحجوب على آليات عناصر الانسجام نظراً لما يختزن (العنوان) من حمولة تناضية تتعدد بتعدد القراءات بل بتعدد القراء، إذ تتجلى هذه الحمولة في المكنون التراثي للفظ ظلّ،⁽¹⁾ بالإضافة إلى كلمة شاعر التي شغلت الباحثين أزمنة طويلة، حيث ظلّت مساءلة الذات الكاتبة عن زمن الاحتفال بالكلمات تعيش حالة الالتباس الأكيد، وظلّ، كذلك، فعل الإجابة معروضاً للغزو بما هو نظري وبما هو إجرائي، لأنّ اللحظة، التي

¹ - انظر برنارد دوبريز- قاموس الطّرائق الأدبية (gradus)، سلسلة (10/18)، 1980. أوردها محمد براءة في رولان بارت- الدّرجة الصّفر للكتابة، ترجمة: محمد براءة، الشّركة المغربية للنّاشرين المتحدّين، الرّباط، ط. 3، 1985، ص: 34. الهامش (1).

يتقدم فيها نور الانكشاف نحو أرخبيل البوح، تحمل في شقوقها الأسئلة المولدة لأسئلة أخرى متناصلة منذ زمن بعيد، والتي حاول الفلاسفة والمفكرون والنقاد تفعيل قبس الإفصاح عنها بالكشف عن مخابرة الفعل الإبداعي المتعلق بالشعر وبالذات الشاعرة، لكنه لم يتسن لهم ذلك.

من هنا نحاول الاقتراب من ماهية العنوان وآليات اشتغاله، إذ جاء في لسان العرب ((الظِّل: نقيض الضَّح... قال رؤية: كل موضع يكون فيه الشمس فتزول عنه فهو ظِلٌّ وفيه، وقيل الفياء بالعشي والظل بالغداة، فالظِّل ما كان قبل الشمس، والفياء مافاء بعد))⁽²⁾ وجاء في قوله تعالى: ((أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا))⁽³⁾ ونقرأ في التفسير: (كيف مَدَّ رَبُّكَ الظِّل) يعني من وقت طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وجعله ممدوداً لأنه لا شمس معه كما قيل في ظل الجنة ممدوداً إذا لم تكن معه شمس... وقيل مَدَّ الظِّل من وقت غروب الشمس إلى وقت طلوعها، فيكون الظِّل بالليل لأنه ظل

¹ - انظر فاطمة بنت عبد الوهيبي- الظِّل في الميثولوجيا والمدونة التراثية والدينية والصوفية، التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 95، السنة الرابعة والعشرون، أيلول 2004- رجب 1425.

² - (ابن منظور الأفرقي- لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت)، مادة (ظلل).

³ - الفرقان، الآية: 45.

دلالة الانسجام في ديوان "الغيمع في يدك" د. محمد عبدالمرضا شجاع
الأرض. (ولو شاء لجعله ساكناً) أي مقيماً دائماً لا يزول ولا تنسخه
الشمس. (1)

كما أنَّ الميثولوجيا قد أولت عنايتها لأمر قريب جداً من الظلّ أو
هو ذاته؛ ونعني به الهامة التي هي ((رأس كلّ شيء من الرّوحانيين...
ذوي الأجسام القائمة بما جعل الله فيها من الأرواح... وإنّ العرب كانت
تقول إنّ عظام الموتى، وقيل أرواحهم، تصير هامة فتطير، وقيل كانوا
يسمّون ذلك الطائر الذي يخرج من هامة الميت الصّدى...)) (2) إذن
ارتبط هذا اللفظ بالميت، فإذا مات الإنسان صار ظلّه، وإذا قُتل باتت
روحه هامة (ظلاً) مرفرفة فوق قبره مطالبة بالثّار تصيح اسقوني...

هذه ومضات لبرق كثيف من الحمولة الدّلالية للظلّ، ولعلّ لفظ
الشّاعر يرافق الظلّ في هذا البذخ الدّلالي فيكون "ظلاً اختفى في الظلّ".
بتعبير الشّاعر الفرنسي بول إيلوار، فيخلق هذا التّداخل حالة من التّفاعل
بين عناصر حاضرة وأخرى غائبة تشترك جميعاً في بناء النّص وإنتاج
دلالته عبر آليّة التّداعي والتّرابط التي اتّقن الشّاعر محي الدّين المحجوب
رسم مساراتها.

إنّ العلاقة بين التّداعي والتّرابط هي ((علاقة جدليّة، إذ لا يخلو
عمل إنسانيّ منها، وكلّ ما هنالك أنّ أحدهما يهيمن على الآخر بحسب

1- أمين الدّين أبو علي الفضل بن حسن الطّبرسي- مجمع البيان في تفسير القرآن،
المجلد الثّاني، بيروت، دار إحياء الثّراث العربي، 1379 هـ ص: 171.

2- ابن منظور الأفرقي- لسان العرب، م.س، مادة (هوم).

مقصدية المتكلم وهيئة المخاطب ونوعية الخطاب...) ⁽¹⁾ حيث ((إنَّ الشعب والتنظيم شرطان في وجود الظواهر الإنسانية وفي إعطائها معناها ودلالاتها. ومن جملة الظواهر الإنسانية النصوص اللغوية التي هي صيرورة منظمة)) ⁽²⁾ فالنص وإن حقق انسجامه فهو ((لا يمتظهر في شاكلة واحدة، وإنما في كفيات مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة قصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص، وجنس النص)) ⁽³⁾ الأمر الذي يبدو متعلقاً ((بالكشف وليس بالاختيار والتركيب...)) ⁽⁴⁾ هذا ما سنحاول متابعته من خلال قراءة القصيدة والوقوف عند نقاط تفاعلاتها. يقول المحجوب:

بأي ماء

أظهر من ظلي؟

لا الماء مقدس، هنا، وإن طلب للتطهير، ولا الظل مدنس، وإن أريد التطهر منه، إذ إنَّ التنافر الظاهر بين هذين العنصرين يضمن علاقة خفية تتمثل في جدلية الموت والحياة، وحل لغز هذه المعادلة يكمن في ماهية الظل نفسه، حيث يحمل إشكالاته الدلالية في كثرة اشتغاله على الدوال

¹ - محمد مفتاح- دينامية النص، م.س، ص: 113.

² - محمد مفتاح- مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1990، ص: 89.

³ - المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

⁴ - أحمد الطريسي أعراب- الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء- الدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ت)، ص: 66.

دلالة الانتماء في ديوان "القبعة في يدي" د. محمد عبدالرضا ضباع

المتفلتة على الإحاطة كما أومأت، بيد أنني أزعج أن المقطع الشعري ينطوي على صرخة احتجاج على عدم التوازن القائم بين الموت والحياة، إذ يمثل الظل هنا الحياة، لكنها الحياة غير المرغوب فيها، كونها سبب جروح الدّاخل الإنساني، وهي شبيهة بالموت، لذلك يرغب الشاعر بالتخلص من هاته الحالة وذلك بالبحث عن ماء للتطهر من أدرانها، لكنّ اللافت أنّ الماء مجهول، الأمر الذي يفصح عنه علامتا الاستفهام والتعجب اللتان تحملان إشكالية الإفصاح بين يدي المتلقي الذي يظلّ ناصتاً لآت من الكلمات الشعرية لعلّها تحمل جذوة الإفصاح. إذ يقول الشاعر:

ما كنت أعلم

قبل الآن

أن ظلي أعمى

يمارينني ظلي.

يحمل هذا المقطع هاجس الأعماق الباحث عن كوامن الوجود الشعري الذي لا يبرح فضاء الظلّ الدلالي حيث تخبرنا القراءة المعجمية عنه؛ بأنّه ظلّ الليل المتكئ على عكازة الزّمن كون الظلّ لا يكون إلا ليلاً، فـ(ظلّ الليل سواده، يقال أنا في ظلّ الليل)⁽¹⁾ وبذلك تنعدم الرؤية لاسيما إذا كان الكلام منعقداً بدواخل الدّات التي يكون الحديث عنها ومعها ذا شجون، إذ تنعدم الرؤية كلّما توغلنا هناك إلى أعماق النّفس الإنسانية، الشّيء الذي أوصل سيغموند فرويد ومن سار على سبيله إلى

¹ - ابن منظور الأفرقي - لسان العرب، م.س، مادة (ظل).

مشارف التيه. وقد نلاحظ ذلك جلياً من خلال حركة الظل المائجة التي جسدتها الجملة الشعرية الأخيرة المسبوقة بفيض دلالي حققه البياض المتروك بينها وبين ما سبقها من أبيات في المقطع ذاته، ويدل هذا البياض على الضمت الفني الذي أناط الشاعر دلالة بالمتلقي، ليقرؤه، في نظري، وما ينسجم وحالته النفسية.

من هنا يطوح الشراء الدلالي لوميض الظل الشعري بكل قراءة أحادية، كون الشاعر جعل نصه مترعاً بالمكونات النصية الآتية من أماكن ترفل بغزارة العمق وشساعة الأفق، وهو ما نقرؤه في قول الشاعر:

في صباح مشمين

بalfاتنات

وأنا أمشي إليه

حييت ظلي.

حين أتعب

ويسري بقدمي الوهن

أتكئ على

ظل الطريق.

ينطلق الشاعر في هذين المقطعين من خلفية نصية شكلت النص الغائب حيث ((يكتسب النص الغائب، عبر كل من التداخل النصي

وهجرة النص، أهمية متفردة في الشعر العربي الحديث)).⁽¹⁾ إذ يعني التداخل النصي بأنه الكيفية التي تتفاعل فيها عناصر النص الغائب مع النص الجديد، في حين تكون هجرة النص انتقال عناصر النص الغائب إلى النص الجديد وفق استراتيجية تعترف بسلطة النص السابق بوصفه الوحيد القادر على الهجرة والمساهمة في بناء وإنتاج النصوص، والنص الغائب هنا يتمثل في الأبعاد البنائية والدلالية لقوله تعالى: ((وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ، وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ، قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ. فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ))⁽²⁾

يرتبط كل نص في شبكة من العلاقات بنصوص أخرى، ويرى ترفيطان تودوروف أن ((من بين اللوائح التي يمكن وضعها لدى دراستنا نصاً من النصوص هو حضور الإحالة على نص سابق أو غيابها، فهذا النوع من لوائح الكلام يساعدنا على ضبط القراءة، ويجنبنا مغبة إهمال العمليات المعقدة التي تكمن وراء نسيج النص))⁽³⁾ والحالة هاته تتمثل في إحالة نص الشاعر محي الدين المعجوب الذي لم يقرأ النص القرآني قراءة سكونية، بل قامت قراءته على الحركية والحوار ليفعل رؤياه الشعرية في

¹ - محمد بنيس - الشعر العربي الحديث: بنياته وإبدالاتها، ج. 3، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، ط. 1، 1990، ص: 179.

² - القصص، الآيتان: 23-24.

³ - انظر محمد بنيس - ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، دار التنوير، بيروت، ط. 2، 1985، ص: 252.

ظلّ دلالة النصّ الغائب، ليقدم نصّاً مضاعفاً بوعي إبداعي تُتلمس خطاه عن طريق معانقة دلالات الخلفية النصّية الساكنة أعماق اللاوعي، وهي تحرك بإشعاعاتها وجدان المتلقي وتلهب مشاعره، ثم تدفعه للتحديق في مرآة الواقع المعيش. لكنّ استبصار الواقع لا يعني بشكل من الأشكال تلمس الحلول النهائية للأزمات الإنسانية، الأمر الذي نعاينه عن كثب كلما تقدّمنا في قراءة النصّ:

عند تقاطع الطريق

ارتاب ظلي.

يظلّ هذا التوجس ملازماً للذات الكاتبة وهي تعيش حالة تناوس مع الذات الإنسانية، فتعرب عن آمالها وآلامها معاً في الكلمات وبالكلمات خفاءً وتكتماً أحياناً، وبالومض والإيماء أحياناً أخرى، وبهذا تفتح الذات الكاتبة على آفاق جديدة:

تستظلّ الوردية

بعطرها.

لا تكف الذات الكاتبة عن السباحة في فضاء الوجود والموجودات، لتعيش معاناتها من الداخل، وإن تبدو وكأنّها تجسّ نبض العتبات الخارجية، حيث الانتقال من المرثي (المكان) كما لاحظنا في المقاطع السابقة، إلى اللامرثي (عطر الوردية) في هذا المقطع، إذ يشكّل العطر حالة انتقال فعلية إلى اللامكان، ولكنّه لا مكان له ظلّه الذي يُستظل به كما هو حال الوردية التي تعبر عن آمال ورغبات يطاردها الإنسان وكأنّه يراها، لكنّه لم يتمكن من القبض عليها، إذ إنّ التور حجاب مثلما يرى ابن عربي الذي يقول: ((الظلال محجوبة أبداً عن موجداتها وظهورها عند طلوع

دلالة الانسجام في ديوان "الغبطة في بدي" د. محمد عبدالرضا خطاب

الأنوار على مَنْ تولدت عنه. وهي تطلع أبداً من خلف حجاب أسبابها⁽¹⁾ إذ كانت الوردة سابقة على عطرها لأنها السبب في وجوده، حيث السبب يسبق المسبب، وهكذا هي حال الإنسان وما يحيط به من آلام وآمال قد يلجأ إليها مستظلاً بها، لعله يعثر على مبتغاه هناك. يقول المحجوب:

تفتن حبات التراب

بانعكاس ظلي

عليها.

هذه حالة العودة إلى أحضان الأم الدافئة حين يلجأ الإنسان إليها متسربلاً بظواهر التحول التي ترسم كظلّ على أديم الأرض، فتكون حالة نشوة تعيشها ذرات التراب وهي تقرأ أبجدية الإنسان المرسومة على منابته الأولى. إنها صورة اللذة والألم التي تجعل الشاعر يبحر في الكتابة بطرائق تتجدد معها اللغة الشعرية في كتابة وصية ترافق صاحبها كظلّ لا يطارده ضوء الشمس:

أوصيت ظلي

إذا شئت إلى المقبرة

أن ينشر فوق جنازتي

ظلاله.

¹ - محي الدين بن عربي - العبادلة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط. 1، 1969، ص: 79.

يشي هذا المقطع بحالة القلق البشري المتجلي في فعل السقوط. فحين يرقب الإنسان الأفق البعيد يحس بدوران الأرض، وكأن كل شيء يعود إلى أصله، حالة لامتناهية من تلازم الحركة الجدلية للنور والظلمة، وبما أن الظل مرتبط بالظلمة ((فالسقوط يبدو كأنه الجوهر المعاش لكل دينامية الظلمات))⁽¹⁾ فمن منا لا يخشى السقوط في ذاك القاع المظلم؟ وكيف تتحول أطرافنا إلى ذرات متطايرة؟ هي حالة مقلقة حقاً تلك التي تتعلق بوجود الإنسان، وبدوافع الخوف عنده فيتكون هاجس السقوط الذي ((يرتبط بسرعة الحركة، بالعجلة وبالظلمة أيضاً، مما يجعله يمثل التجربة المؤلمة الرئيسة ويشكل في الإدراك الأساسي الدينامي لكل تصور للحركة وللزمن))⁽²⁾ لذلك يتشبث الإنسان بحبل الأمان وإن كان واهياً، فلا بأس أن يتشبث الإنسان بظله من أجل تبديد قلقه، ألم يقل المثل الصيني: " الغريق يتمسك بأفعى "؟! أو لم نخبرنا الميثولوجيا عن الظل (الهامة) الذي يظل مرفرفاً فوق جثة صاحبه يطلب له السقيا. هكذا يقول الشاعر:

عندما أموت

لن تبقى امرأتي

أرملة وحيدة

سيبدد

¹ - جيلبير دوران- الانثروبولوجيا: رموزها أساطيرها أنساقها، ترجمة: مصباح الضمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. 2، 1993، ص: 86.

² - المرجع السابق، ص: 87.

ماء وحشتها

ظلي.

توحي هذه الصورة بحالة الافتتان الشعري بالتراث، وكأنها تبوح بأسرار الكتابة الشعرية التي ترفض الفناء والتلاشي لتواصل الرحلة ولو في ألم أملاً في الخلاص من الخوف، لكنها لا تشبه حالة أورفيوس الذي لا يستطيع أن ينقذ ما يحب إلا بالتخلي عنه، لأنه تلفت قليلاً نحو مصدر الحب، بيد أن محي الذين المحجوب لم يتخل عمن يحب للحفاظ عليه على الرغم من أن قلبه يتلفت، فسعى لتكون الظلمة ضياء حتى وإن كانت على سبيل المجاز، لأن الشمس تعاقب ظلها، وعليه يستمر الشاعر قائلاً:

إلى مقبرة الضوء.

أشتيع

جثمان ظلي.

يحاول الشاعر هنا أن يثأر من الفناء، فيوهم المتلقي بالبحث عن النور الذي يطرد الغبش، وكأنه شيء مستتر لا يدرك إلا بالإصغاء وخفقان القلب، حيث يقول الشاعر:

في انكسار الضمت

بقبري الرطب

أسمعه مفجوعاً.

إنها المواجهة بين الإنسان وذاك المجهول الذي يقف وراء كل القلق الوجودي، فيسعى الشاعر عبر الحدث الشعري الانتصار عليه، وكأنه انشغال بلحظة المواجهة التي يسبق فيها الجسد زمنه. إنه شرط أصيل

مجلة مختبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الثامن
لقراءة البدء، الحياة، الصراع... وفي كل هذا يفعل الشاعر لغته ليكتب بلغة
بعيدة عن الترهل والدُّبُول، فيقول:
غداً...

هل يفضل عني
ظلي؟

لم يهمل الشاعر قارئه وينشغل بلذة الكتابة الشعرية والإنصات
إليها، بل جعله شريكاً له في بناء النص وإنتاج دلالاته، وذلك من خلال
ثلاثة عناصر شعرية تركها مصاحبة للمقطع الأخير، بالإضافة إلى العناصر
الأخرى التي تم الوقوف عندها في القصيدة كلها، وهي:

1- البياض المتروك بين المقطع الأخير والمقطع السابق له، وهذا ما
يسمى بالكتابة والصمت الفني، إذ تُناط مهمة قراءته بالمتلقي. فالصمت
في الكتابة الشعرية ((زمن شعري ستجانب يحصر بين طبقتين الكلمة
ويفجرها لا بصفتها مزقة لكتابة مرموزة بقدر ما هي ضوء وفراغ. وفعل
وحرية))⁽¹⁾.

2- نقاط الحذف وهي التي سُميت بالفراغ المملوء الذي يقع ملؤه على
عائق المتلقي.

3- علامة الاستفهام لسؤال تظل إجابته من مسؤولية المتلقي ذاته. إذ إن
مهمة القارئ تكون في ((قراءة ما لم يُقرأ من قبل))⁽²⁾.

¹ - رولان بارت- الدرجة الصفر للكتابة، م.س، ص: 91.

² علي حرب- النص والحقيقة: نقد الحقيقة، م.س، ص: 6.

دلالة الانسجام في ديوان "الغبطة في بدي"..... د. محمد عبدالرضا شجاع
وبذلك يكون الشاعر قد فتح الدائرة لإعادة قراءة انسجام النص الذي
يكون المتلقي أحد الأطراف المساهمة في تشييده.

إن العلاقة الوثيقة بين العناصر البانية للنص والمساهمة في إنتاج
دلالته هي علاقة تفاعلية ((إذا كان أي خطاب، أو نص، كيفما كان نوعه
يأخذ هذه الصورة: "الكاتب ← النص ← القارئ" فإن هذه الصورة لا
تقدم لنا القارئ أو المتلقي إلا في صلتها الوثيقة بالنص، ولكنها لا تبين لنا
ذلك إلا بشكل ضمني، استدلال، تحوله إلى مؤول))⁽¹⁾ لأن المتلقي ((
ليس سوى عنصر، أو مكون، من عناصر أو مكونات النص الأدبي))⁽²⁾
يسهم بالتفاعل مع العناصر الأخرى في إنتاج النص.

في الانسجام وحده يتحقق العبور الكلّي لقراءة تمارس فعل
الرجات على العلاقات المحتجبة خلف حضورها المغيب في دهايز
الكتابة التي تختار الإبداع شرطاً لوجودها، حيث استنطاق النص يفصح
عن تفاعل النصي بـ(الخارج النصي) الذي يكون فيه النص نفسه ميداناً
للبحث وحقلاً لإنتاج المعرفة ((ولهذا فشرط القراءة وعدة وجودها أن
تختلف عن النص الذي تقرأه، وأن تكتشف فيه مالا يكشفه بذاته أو ما لم
ينكشف فيه من قبل))⁽³⁾ لأنه يكف أن يكون كياناً لغوياً محايداً، بل يصبح

¹ - سعيد يقطين - تلقي الأحلام وتأويلها في الثقافة العربية، منشورات كلية الآداب
والعلوم الإنسانية بالزباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 36، ص: 142.

² - المرجع السابق، ص: 141.

³ - علي حرب - النص والحقيقة: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار
البيضاء، ط. 2، 1995، ص: 20.

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
النص خطاباً ثقافياً وسياسياً واجتماعياً أو إيديولوجياً، علاوة على حقيقته اللغوية التي منحت هذه المكانة الحركية المنذورة بالتداخلات والتفاعلات التي تخلق فضاء لتناسل الكلمات والمواقف الشعرية. هذه هي استراتيجية انسجام النص التي ((تقوم على جملة من الألاعيب والإجراءات يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل والنسخ))⁽¹⁾ عندها يكون الاتساق عتبة الوصول إلى الانسجام لأن النص لا يعثر على قيمته الإبداعية في تجانسه وفي مصالحته مع الآخر/القارئ، وإنما يكون ذا قيمة متعددة الرؤوس في تباينه واختلافه.

سمة النص، إذن، التلميح لا التصريح، الحجب لا الانكشاف، ((من هنا يقوم التعامل مع النص على كشف المحجوب ... فما يحجبه القول ويشكل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بدايته المحتجبة هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة))⁽²⁾ إذ تكون فيها مهمة القارئ استنتاج المكبوت بمعاينة لا شعور النص الذي قال فيه الكاتب أشياء وسكت فيه عن أشياء أخرى.

لذلك يكون حضور القارئ في تحقيق انسجام النص ضرورة ملحة، فهو ((الذي يمكن أن يستحضر الغائب من الضيافة أو الدلالة، وهذا الغائب ليس هامشياً-كما يظن بعضهم- وإنما دوره الأساسي في إنتاج

¹ - المرجع السابق، ص: 18.

² - المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

النَّصُّ⁽¹⁾ وهي الإشكالية المحورية التي تنوجد في تفاعل العلاقات الحضورية والغيبية في بناء النَّصِّ وإنتاج دلالاته التي لا تتحقق بعيداً عن نور المتلقي الذي يحطِّم صلبان العتمة بوعي لا يكف عن الحركة والسؤال الهادفين لمعانقة الواقع للمتوقع والمعلوم للمجهول والظاهر للباطن أو المتجلي للخفي عبر خطوات تسافر أبداً نحو مشارف الوعي الشعري حيث تعثر الشعرية على جوابها المرتهن في أفق القراءة.

تفضي هذه القراءة إلى أنَّ الانسجام أكثر عمقاً وأدق خصوصية من الاتساق الذي قد يكتفي، بشكل من الأشكال، بجهود الكاتب في منح العناصر الحضورية خصيصتها المكانية في بناء النَّصِّ، في حين يتطلب الانسجام حضور المتلقي الذي ينقَّب في طبيعة العلاقات الخفية التي تشكِّل النَّصِّ وتفعِّله.

¹ - محمد عبدالمطلب - أدوات الخطاب الشعري المعاصر، مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، دورة الشَّابِّي، الدَّورة الرَّابِعة، 10-12/10/1994، ص: 32.

المقامة البغدادية

أزمة أخلاق أم أزمة اقتصاد؟

د.سهيل محمد خصاونة

د.محمد علي ابريان

جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية - الأردن.

مقدمة:

إن الإشكالية الحقيقية التي تتضمنها المقامة البغدادية، تكمن في إصدار الأحكام الخلقية على شخصياتها الثلاث التي صنعت مواقفها، وسيرت أحداثها.

ولعل منبع الإشكالية متأت من قدرة بعض المواقف على التأثير النفسي العارم على القارئ أكثر من بعضها الآخر؛ وذلك بسبب ارتفاع درجة حرارته العاطفية غير العادي؛ مما يؤدي إلى طغيانه على الجانب العقلي جزئياً أو كلياً.

لا يملك الدارس للمقامة البغدادية إلا أن يتعاطف مع دموع السوادي في نهاية المقامة، وقد وقف أمام صاحب المطعم، يكيل له الصفعات واللكمات، مجبراً إياه على فك صرة نقوده بأسنانه؛ ليدفع الثمن الباهض للأكل الذي أكله بحيلة خبيثة، أجراها عليه عيسى بن هشام.

المقامة البغدادية ازمع اخلاق ام ازمع اقتصاد ؟ د. سهيل محمد خصاونة / لا. محمد علي انطوان
والحق أن هذا الشعور يتغير تماماً إذا ما أمعنا في التفاصيل،
وراجعنا المواقف، ووقفنا عند دقائق كل موقف، فكل شخصية من
شخصيات المقامة البغدادية التي صنعت المشهد الخلقي العام في
المقامة، لها ما يبرر سلوكها؛ مما يدفع بالتالي إلى إصدار حكم خلقي
آخر، قائم على الهدوء والاستيعاب، وتحكيم العقل، وهو ما يعمل هذا
البحث على بيانه وتوضيحه.

بين الاقتصاد والأخلاق :

العلاقة بين الوضع الاقتصادي وأخلاق الفرد علاقة متينة في
الأغلب الأعم، والشعور بالاكتماء وعدم الحاجة ، مدعاة للسعادة، يقول
أرسطو: إن السعادة لها شروط، منها ما هو موجود في البدن، مثل الصحة
والعافية، وسلامة الفكر، وجودة الرأي، ومنها ما هو خارج عن البدن، مثل
المال والثروة، والجاه، والنجاح، والتوفيق في الأمور¹.

لكن الفرق بين من يملك الثروة، وبين من لا يملكها، كالفرق بين
الحر والعبد. فالملك أو التملك جزء مكمل لحق الحرية؛ وذلك لأن
الإنسان عندما يملك الوسائل، تكون له حرية التصرف في حق نفسه،
كيفما شاء، وحيثما أراد².

؟ أما جون ديوي: فقد ذهب إلى ربط الأخلاق بالمجتمع؛ ونفى أن
تكون الأخلاق نابعة من الذات، أو النفس، والضمير، أو العقل، وتساءل :
كيف تنمو الشجرة، دون اتصالها بترية الأرض، وضوء الشمس؟.

¹ القيم الأخلاقية، سامية عبد الرحمن عبد السلام، النهضة المصرية، ط1،
1992، ص69، 70.

² الأخلاق، أحمد أمين، النهضة المصرية، ط10، 1985، ص156.

مجلت معتبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
ومن هنا، ربط "ديوي"، بين الأخلاق والحضارة، ورأى أن فهمنا
للمشكلة الخلقية الحالية، مرتبط بإدراكنا للحضارة الراهنة، وما تقوم عليه
من أنظمة اقتصادية، واجتماعية وثقافية³.

وربما ولهذه الأسباب، وثق الإسلام علاقة الفرد مع الجماعة،
وأصر على ذلك، وأكدها وجمع بين حق الفرد، وحق الجماعة، ورفض
الملكية المطلقة، ووضع قيودا على طرق التملك والتوزيع، ونوع في تلك
القيود والضوابط، فجعل بعضها خلقيا قائما على خشية الله، وبعضها
قانونيا تنفذه السلطة الخارجية⁴.

ولعل ابن مسكويه، أدرك أكثر من غيره، حكمة الإسلام في
التركيز على العلاقات الاجتماعية، التي تولد المحبة والتعاطف بين
الناس، وذلك من خلال إعلاء الإسلام شأن صلاة الجماعة، وصلاة
الجمع، والأعياد والحج، فهي كلها، اجتماعات تولد المحبة⁵.

والحق أن معظم العبادات الإسلامية، تقود بالتالي إلى غاية خلقية
تجمع القلوب، وتوثق المشاعر، ولكن علينا تذكر أن سوء توزيع الثروة
هو الذي يخلق الطبقية في المجتمعات بالإضافة إلى تعطيل فرض الزكاة،
الأمر الذي يؤدي إلى تفاقم الأمر، وانحلال عقد الأخلاق، وهذا هو عين
ما كان يفتك بجسم المجتمع العباسي، ويسري في أوصاله، ويعيث به
خرابا وتدميرا.

³ القيم الأخلاقية. سامية عبد الرحمن عبد السلام. ص 115.

⁴ المرجع نفسه، ص 40.

⁵ المرجع نفسه، ص 71.

الحالة الاقتصادية العامة في مجتمع المقامة:

قد يستعين الأدب بالتاريخ شاهداً ودليلاً، وقد يستعين الأدب بالأدب فيكون الأمر أكد وأوثق، وليس كمثـل استدعاء قصيدة أبي العتاهية التي رفعها للخليفة المهدي، شارحاً له الأوضاع الاقتصادية الصعبة التي يحياها مجتمعه، من مثل ارتفاع الأسعار، وقلة المكاسب، والعري، وشدة الحاجة، وعظم المصائب، فحالة الجوع والجياـع، والأرامل والأطفال، هي شواهد حية، واختصار يغني عن التطويل يقول:

م نـصائحـا متواليه	من مبلغ عن الإما
أسعار الرعيـة عاليه	أنـي أرى الأسـعار
وأرى الضرورة فاشية	وأرى المكاسب نـزرة
نحبة تمر وغاديه	وأرى غـموم الـدمر را
مل في البيوت الخاليه	وأرى اليتـامى والأرا
يسمو إليك وراجيه	من بين راج لم يزل
ضـعاف عاليه	يشكون نـجهدة بأصوات
مما لقـوه العافيـه	يرجون رفـدك كي يروا
للعيـون الباكيـه	من يرتجى للناس غيرك
تمسي وتصبح طاويـه	من مصيـبات جـوع
ب مـلمة هي ماهيـه	من يرتجي لدفاع كـرب
ت وللجـسوم العاريـه ⁶	من للبطـون الجائعا

⁶ شرح ديوان أبي العتاهية، دار الكتب العلمية. بيروت ط 1 1985. ص 257-259.

مجلة مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الثامن

وتزداد الصورة وضوحا عندما يغشى هذا الجو الاقتصادي المزري،
والعدم المحرق، بخل مطبق، وصفه أبو العتاهية نفسه في مكان آخر حيث
قال:

اطرح بطرفك حيث شئت فلن ترى إلا بخيلا

فقبل له: بخلت الناس جميعا. فقال: كذبوني بواحد.

ويؤيد الشاعر "بيغا" أبا العتاهية في إثبات معناه السابق، حين عزم
البخل على الأشياء جميعا، حتى شمل الريح حيث يقول:

وشاع البخل في الأشياء حتى يكاد يشح بالريح الهبوب⁷

لقد كانت الصراعات المذهبية، والتكتلات القومية، والتمزقات
السياسية، علاوة على الخلل الاقتصادي، عوامل متضافرة تعصف
بمجتمعات بغداد والقاهرة والشام، وتفتك بكياناتها، وتؤسس في النفوس
غلا وحقدا، ما لبث أن تطوروا إلى ثورات عمياء، أحرقت الأخضر
واليابس، وقد اختصرت أعراية تحليل الأسباب التي أدت إلى كل هذه
الأحوال بقولها: يا قوم: تعثر بنا الدهر، إذ قل منا الشكر، وفارقنا الغنى،
وحالفنا الفقر⁸.

أثر الوضع الاقتصادي على أخلاق شخصيات المقامة:

رسم بديع الزمان الهمذاني بوعي ملفت وانتباه نافذ، وتحليل
مبدع لاذع، ملامح هذه القضية الفلسفية الاجتماعية عبر شخصيات

⁷ المرجع نفسه، ص 257-259.

⁸ زهر الأداب وثمر الألباب. الحصري القيرواني، شرح زكي مبارك دار الجيل،

بيروت، ط4، ج4، ص 1131.

المقامات البغدادية ازمة اخلاق ام ازمة اقتصاد؟ د. سفيان محمد خصاونة لا. محمد علي البناين
المقامة البغدادية الثلاث: عيسى بن هشام، والسوادي، والشواء. حيث
مكن بعضها من الحديث بصراحة، وترك لنا حرية الاستنتاج والربط عند
بعضها الآخر وهو ما سنبيته تالياً، بالوقوف مع كل شخصية من شخصيات
المقامة الثلاث السابقة.

عيسى بن هشام:

- حالته الاقتصادية

لخص عيسى بن هشام بإيجاز وبلاغة ومن بداية المقامة، مظاهر
سوء حالته الاقتصادية البادية عليه، وانعكاسات تلك الحالة على أخلاقه
وسلوكه، وذلك حين قال:

"اشتيت الازاد وأنا ببغداد، وليس معي عقد على نقد، فخرجت
أنتهز محاله، حتى أحلني الكرخ، فإذا أنا بسوادي يسوق بالجهد حماره،
ويطرف بالعقد إزاره، فقلت: ظفرنا والله بصيد..."⁹

فيعسى بن هشام، يشكو من أمرين يتعلقان بوضعه الاقتصادي هما:
- الفقر الشديد: وذلك من خلال قوله: "ليس معي عقد على نقد"
فصرة نقوده خاوية لا شيء فيها...

- الجوع الخارق: فلقد انتهى الأزد، بكل ما تؤديه كلمة اشتها
من معنى.

- سلوكه الأخلاقي: كانت النتيجة طبيعية مبررة ومنسجمة مع
التوقع العام، بل بدت كأنها أطراف معادلة رياضية، أو كيميائية، فالفقر

⁹ مقامات بديع الزمان الهمذاني. شرح محمد عبده، دار المشرق. بيروت ط8، 1985،
ص 59.

والجوع، يؤديان إلى السرقة والاحتيال غالباً، وهكذا، فقد جرب عيسى بن هشام كلا الطريقتين:

أولاً: السرقة:

فقد خرج يتتهز غفلة أصحاب محال الأزاد، حيث قال: فخرجت أتتهز محاله، حتى احلني الكرخ، لكنه لم يستطيع الحصول على حاجته، وذلك لأن مراقبة أصحاب المحال لمحالهم في مثل هذه الظروف الاقتصادية السيئة تزداد، لكثرة اللصوص، وبقي يحاول، حتى وصل إلى الكرخ لكن دون فائدة.

ثانياً: الاحتيال:

لاح لعيسى بن هشام حل آخر غير السرقة، لكنه في معناها، وهو الاحتيال فقد ظهر له رجل قادم من سواد العراق، رأى فيه من أول نظرة، أنه الحل المثالي لمشكلته، وقد أقسم على ذلك حيث قال بعد أن شاهده: ظفرنا والله بصيد.. ولذلك شرع عيسى بن هشام بالحاح في تطبيق فنون احتياله على هذا السوادي .

السوادي:

حالته الاقتصادية

من التغيرات الأساسية التي طرأت على تركيبة المجتمع العباسي، تقلص الأساس القبلي، ونشوء علاقات جديدة، بفضل نشوء الاقتصاد الزراعي، الذي أخذ شكلاً إقطاعياً، حيث كانت منطقته تمتد من بغداد إلى البصرة وهي التي قدم منها السوادي واليه ينسب، وهي منطقة خير عادت بالخير الوفير على بيت مال الدولة، لكن لم يحسن استخدامها، وصرفت في وجوه البذخ والترف والنهول.

المقامات البغدادية ازمة اخلاق ام ازمة اقتصاد؟ د. سهيل محمد عساونة / لا. محمد علي ابيان
إذا فهو قادم من منطقة زراعية خصبة الموارد غنية، ويدوا أن
حماره الذي كان يسوقه بجهد، كان محملاً بمنتجات تسويقية، هي التي
جعلت عيسى بن هشام يطمع في إجراء حيلته عليه باطمئنان "وضمير"،
لتأكده من امتلاك هذا الرجل للمال بصورة ما.

سلوكه الخلقي

الطمع:

كان الطمع هو النصفة التي أودت بالسوادي، وأباحت لعيسى بن
هشام إجراء حيله القاسية عليه، وكانت هي منشأ الإدانة له، ومرتكزها
الأساسي. ولم يشأ عيسى بن هشام أن يغفر له، أو أن يسامحه، أو أن
يخفف الحيلة عليه، أو أن يحسب الطمع صفة عادية في الإنسان عموماً
لا تتأثر بغنى أو فقر، بل عاقبه عليها عقاباً عسيراً حيث أدانته علناً بعد أن
أغراه بالمشوي بقوله: فاستفزته حمة القرم، وعطفته عاطفة اللقم، وطمع
ولم يعلم أنه وقع¹⁰. ولعل عيسى بن هشام أراد أن يعلمه درساً في
القناعة، لأنه يملك المال ولا يقنع بما عنده، فقسا عليه، وأوقعه بين برائن
من هو أقسى منه.

الشواء

حالته الاقتصادية

يبدو الشواء أيضاً في وضع اقتصادي مريح، فهو يملك مطعماً
راقياً، يبيع أكثر من صنف، فهو مطعم شامل -إن صح التعبير- فيه يبيع

¹⁰ تراثنا كيف نعرفه، حسين مروة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1985،

اللحوم المشوية في جانب، ويبيع الحلويات في جانب آخر، وهذا دليل رخاء اقتصادي، سواء أكان مالكا للمطعم أم عاملا فيه.

سلوكه الخلقي

الظلم والقسوة

ظهر الشواء عنيقا شديدا لانفعال، حتى الأشياء التي كان يبيعها ظهرت كذلك، فالجوزابات تتصبب عرقا، وتتسائل مرقا. بل إن تعامله مع قطعة المشوي كان مخيفا فحين هوى بساطوره على زبدة تنوره، جعلها كالكحل سحقا، وكالطحن دقا¹¹. وكل هذا الذي يجري أمام السوادي كان موحيا، لكنه لم يستفد منه شيئا، ووقع في الفخ، وذاق عاقبة طمعه.

إصدار الحكم الخلقي:

إن الإشكالية الكبرى التي تواجه المعنيين في مسألة الأخلاق هي إصدار الأحكام، فهل يكون إصدار الحكم بناء على النية، أم على النتيجة النهائية للعمل؟

أصحاب الرأي الأول، يرون أن الاعتماد على النية أعديل وأوثق، بينما يرى أصحاب الرأي الثاني، أن العمل محكوم بنتيجته النهائية، فما أنتج من الأعمال شرا، كان فاعله شريرا، وما أنتج من الأعمال خيرا، ففاعله خير¹².

والحق أن إصدار الأحكام الخلقية إشكالية تستحق المواجهة والتوقف عندها، لأنها من صميم النقد، وأخص اهتماماته، فلا بد من

¹¹ مقامات بديع الزمان الهمداني، ص 60.

¹² المرجع نفسه، ص 61.

المقامات البغدادية ازمت اخلاق ام ازمت اقتصاد؟ د. سهيل محمد عطاوند / لا محمد علي البنيان
مواجهة النص ودراسته واستيعابه، ولا بد من إطالة النظر والتأمل في
الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل، حسنا كان الفعل أم قبيحا، لأن
الفعل هو الذي يكشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه،
وذلك لأن الصفة الذاتية في الفعل، ليست عدمية. فالفعل لا يحسن
بمجرد خلوه من وجوه القبح، ولا يقبح لمجرد خلوه من وجوه الحسن،
وإنما يحسن لصفة زائدة مثبتة فيه، يفارق الفعل الحسن غيره من فعل
قبيح وقد يتغاير الفعل لتغاير الوقت والمكان والإنسان، فيحسن ما كان
قبيحا، ويقبح ما كان حسنا¹³.

لذلك لا بد عند إصدار الحكم من النظر في جوانب النص، أو
الموقف - والنص موقف - ولكل موقف وجهان، ظاهر وباطن، وهو ما
سنبينه تاليا على مواقف شخصيات المقامة البغدادية التي نحن بصددھا:
البعد الظاهري لموقف عيسى بن هشام الأخلاقي في تعامله مع
السوادي.

يحتفظ من يقرأ المقامة البغدادية دون التدقيق في ما بين السطور
بصورة ظاهرية سيئة لعيسى بن هشام، تتغلب آتيا على المشاعر، فيبدو
المحتال العنيد الذي لا يرحم، والمثابر على إجراء حيلته دون رحمة حتى
النجاح، فلقد احتال على السوادي بإصرار وعناد، واستخدم بدهاء وبراعة
ودقة مهارته لإيقاعه في الشرك، وعندما فشل في إقناع السوادي بمعرفته
لشخصية له، في أول مواجهته إياه، وذلك حين صحح له السوادي الكنية

¹³ في الأخلاق الإسلامية والإنسانية، على معبد فرغلي، دار الطباعة المحمدية، ط1،
1985، ص50-51.

مجلة مجمع البحث في الدراسات الادبية والإنسانية العدد الخامس

التي ناداه بها بقوله: لست بأبي زيد، ولكني أبو عبيد، أنعطف بخفة ورشاقة إلى الاعتذار وتصحيح الموقف ناسبا ما حصل إلى النسيان وفعل الشيطان مدعيا أنه يعرف والده قائلا: نعم لعن الله الشيطان، وأبعد النسيان، أنسانيك طول العهد، واتصال البعد، فكيف حال أليك؟¹⁴.

فمعرفة الوالد هو المخرج الذي أنقذ به عيسى بن هشام نفسه من ورطة ادعائه معرفته الشخصية للسوادي ، وحين لم يستطع الصمود أمام الحاضر، عمد إلى الغائب؛ لأن الغائب أضعف من الحاضر، وقد نجح في استغلاله، وبدأت خيوط النجاح تلوح له في هذه المحاولة.

فقد أجابه السوادي عند استفساره عن حالة الوالد مخبرا إياه بموته، وعندها صرخ عيسى بن هشام مستعظما ما حل بصديقه المزعوم من موت قائلا: لا حول ولا قوة إلا بالله، إنا لله وإنا إليه راجعون¹⁵، وبحركة تصعيدية مسرحية ذكية ومحسوبة، مد يده إلى ثيابه يريد تمزيقها حزنا على الصديق الميت دون علمه، و نجح عيسى بن هشام عند هذه النقطة في إجراء الحيلة، وتأكد من نجاحه عندما هجم السوادي عليه بسذاجة واضحة يريد منعه من تمزيق ملابسه، فامتنع استجابة له، وما أسرع ما امتنع وهذا وعاد إلى استئناف إجراء حيلته المسرحية عليه قائلا: هلم إلى البيت نصب غداء أو إلى السوق نشر شواء، وقبل أن يجيبه أغراه قائلا: والسوق أقرب، وطعامه أطيب . فتحلب فم السوادي للشواء والسوق والدعوة المجانية؛ ووقع في الفخ. يقول عيسى بن هشام معلنا

¹⁴ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، أحمد محمود صبحي، دار المعارف، مصر،

ط2، بدون تاريخ، ص 136.

¹⁵ مقامات بديع الزمان الهمذاني، ص 59.

المقامات البغدادية ازمة اخلاق ام ازمة اقتصاد؟ د. سهيل محمد عصاونه / د. محمد علي ابنيان
إدانت له على رؤوس الأشهاد: فقد استفزته حمة القرم، وعطفته عاطفة
اللقم، وطمع ولم يعلم أنه وقع..¹⁶.

هذا هو مجمل تفصيلات الموقف الخلفي في جانبه الظاهري،
لما حدث بين عيسى بن هشام، والسوادي، وهو في مجمله موقف ندين
فيه عيسى بن هشام بدون تردد، اعتمادا منا على ظاهر ما يجري أمامنا.
البعد الداخلي لموقف عيسى بن هشام الأخلاقي في علاقته مع
السوادي

لا يمارس عيسى بن هشام الحيلة على الناس ترفا، أو إظهارا
لبراعة، إنما يمارسها نتيجة لواقع اقتصادي اجتماعي سيئ يحيط به، وحلا
لوضع معيشي يعانيه، وهو في سبيل بيان ذلك، لا يحيلنا على معلومات
خارجية حوتها بطون كتب التاريخ، بل هو يصرح بذلك علانية، ومن
مطلع مقامته، بل من أول كلمة فيها حيث قال: "اشتيت الأزاد، وأنا
ببغداد، وليس معي عقد على نقد، فخرجت انتهز محالة.

فهذا العبارات التي يطلقها عيسى بن هشام، هي تلخيص مكثف
وسريع لمجموعة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي يحياها التي
دفعته للحيلة وهي مشكلات حادة الأثر والتأثير، فاشتتاء الأزاد (أي التمر)
في العراق بلد التمر، وضع غير طبيعي بالتاكيد، وهو جوع حارق ملغز
حين وصف رغبته له بأنها واصله درجة الاشتتاء، ولعل اشتتاءه الأزاد
هذا وهو في العاصمة بغداد، قد عمق من حدة المشكلة، وزادها تفاقمًا،
فإذا كان الأمر في العاصمة هكذا، فكيف بغيرها... ؟

¹⁶ المرجع نفسه، ص 60.

أما السبب وراء هذا الجوع الشديد الذي يعيشه عيسى بن هشام، فقد بين سببه بقوله: وليس معي عقد على نقد، فالفقر هو المبعث والأساس، والفقر علة العلل، وأساس البلاء وجوهره.

هاتان مشكلتان كبيرتان يعاني منهما عيسى بن هشام، يقدمهما للقارئ بوضوح وبروز ملفت، ويعلل من خلالهما خروجه لانتهاز محال الأزد، ومحاولة السرقة أو الاحتيال والسرقة، والحيلة على الآخرين هي نتيجة طبيعية جداً؛ لكل جائع فقير، لا يجد قوت يومه. ولعل إدراك عيسى بن هشام أن السوادى سيشركه الأكل ولن ينفرد وحده به قد خفف من تأنيب ضميره له.

هذه هي الأسباب، والتأنيب، يقدمها عيسى بن هشام دفاعاً عن نفسه، وتبريراً لما فعله بالسوادى، وهي أمور لا تظهر بسهولة، بل نحتاج إلى تأني وفهم وتبصر وإدراك لما بين السطور.

كذلك لم يكتف عيسى بن هشام بالاعتماد على سوء الأحوال التي يعيشها، لتسويغ احتياله على الآخرين وإن كان الأمر مقنعاً أو يكاد؛ بل ساق أكثر من دليل، وبين أكثر من حجة، وأبرز غير إشارة تؤكد أن هذا السوادى يستحق كل ما جرى له، وأن الذى يحدث للناس في الغالب يكون بما كسبته أيديهم.

فمن مجمل ما جرى بين عيسى بن هشام والسوادى، نتبين أن عيسى بن هشام لم يكن يريد الإيقاع بهذا السوادى تعسفاً؛ بل سعى لإدائته بطريقة قانونية ملفتة، ولذلك لم يشرع معه في إجراءات الحيلة وتفاصيلها، إلا بعد أن أعلن لنا صراحة، طمع هذا السوادى وبالخط العريض، وعلى الملأ، حيث قال بحقه، بعد أن وافق على الذهاب معه

المقامات البغدادية ازمة اخلاق ام ازمة اقتصاد؟ د. سهيل محمد عصاونه/لا. محمد علي ابيان
إلى السوق لأكل المشوي على حسابه : فاستفزته حمة القرم وعطفته
عاطفة اللقم (وطمع) ولم يعلم أنه وقع¹⁷. فهذا هو البعد الأخلاقي
للمقامة على مستوى الأفراد، إنه الطمع، والطمع كما يقال ضرٌّ وما نفع
خصوصاً أن السوادي يملك المال الذي لحظه عيسى بن هشام في أطراف
أزراره، عندما قابله للمرة الأولى ، ومع ذلك، بدأ عيسى بن هشام بإثبات
طمع هذا السوادي، عبر مجموعة إدانات ، والتي كانت تصك سمع
السوادي بوضوح، لكنه كان يتغافل عن ذلك عمداً، وهو ما اعترف به في
نهاية المقامة، بل عدّه السبب الرئيس الذي أوردته النهاية المذلة المخزية،
ولا شيء في الواقع يذل ويخزي الإنسان، أكثر من الطمع، وحبّ المال
إلى درجة العبادة. ولعل أهم الإثباتات التي قدمها عيسى بن هشام تأييداً
لصفة الطمع في هذا السوادي، فهي عودته لمخاطبته بأبي زيد وقبوله لهذه
الكنية، دون أن يصححها له كما فعل في المرة الأولى، وهو قبول ما كان
ليرضي به، لولا ضغط الطمع بالمشوي والحلوى الذي يشاهده في
المطعم الآن رأي العين مما أعماه واصمه ، وقد كرّر عيسى بن هشام
مخاطبته السوادي بهذه الكنية بوضوح، وعلى مسمع الكل ست مرات
قصداً وذلك عبر المواقف التالية :

عند دخولهما المطعم خاطب عيسى بن هشام صاحب المطعم
قائلاً افرز لأبي زيد من هذا الشواء ، ثم زن له من تلك الحلواء، واختر له
من تلك الأطباق، وانضد عليها أوراق الرقاق ورش عليه شيئاً من ماء

¹⁷ المرجع نفسه، ص 60.

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
السماق؛ ليأكله أبو زيد هنياً¹⁸. ثم عاد عيسى بن هشام وخاطب صاحب
الحلوى قائلاً : زن لأبي زيد من اللوزينج رطلين، وبعد أن سرد
مواصفات الحلوى هذه، عقب على ذلك بقوله : ليأكله أبو زيد هنياً وظل
أبو عبيد ساكناً. قابلاً بكنيته الجديدة .

بعد أكل المدعو (أبو زيد) المشوي والحلوى، وامتلأ البطن،
وغاب الدهن وتأكد عيسى بن هشام أن الأكل أخذ منه كل مأخذ عمد إلى
مخاطبته وجهاً لوجه، قائلاً له : ما أخرجنا يا أبا زيد إلى ماء يشعشع
بالثلج ليقمع هذه الصارة؛ ويفثأ هذه اللقم الحارة.. أجلس يا أبا زيد؛ حتى
نأتيك بسقاء، يأتيك بشربة ماء¹⁹.

وجلس أبو زيد ينتظر السقاء حاملاً الماء، ليطفئ فيه حرارة بطنه
العامر، لكنه طال انتظاره ، وفقد الأمل في عودة عيسى بن هشام الذي
استضافه، وبالع في إكرامه وكانت المفاجأة عندما هم بالخروج دون أن
يدفع الحساب فقد كان الشواء بانتظاره...

البعد الظاهري لموقف الشواء الخلقي في تعامله مع السّوادي :
كان موقف الشواء في الطريقة التي تعامل بها مع السّوادي موقفاً
بالع القسوة، مفرطاً في استعمال الغلظة، بحيث طغى على جو المقامة
عامة، وانسى أو كاد ينسى القراء التفصيلات الخاصة بموقف كل
شخصية، ففي اللحظة التي هم السّوادي فيها بمغادرة المطعم، دون دفع
الحساب، اعتلق الشواء بإزاره، وسأله عن ثمن ما أكل؟ وما أن أجابه أبو

¹⁸ المرجع نفسه، ص 60.

¹⁹ مقامات بديع الزمان الهمذاني، انظر، ص 60، 61.

المقامك البغدادية أزمع علاقم أزمع اقتصاد؟ د. سهيل محمد عصاونة / د. محمد علي البنيان
 زيد، بأنه قد أكل ما أكل ضيفاً، حتى بادره الشواء وبكل خشونة بلكمة،
 وثنى عليه بلطمة، واستأنف ضربه وصفعه، مستهزئاً به قائلاً له : ومتى
 دعوناك؟ ويأصرار عجيب، طلب منه أن يدفع الحساب البالغ عشرين،
 مخاطباً إيّاه بأفحش الألفاظ: زن يا أخا القحة عشرين²⁰، فيرضخ السواوي
 تحت هذا الضغط، مخرجاً صرة نقوده التي رآها عيسى بن هشام عند
 مقابلته السواوي أول مرة، فكانت الدليل على طمع السواوي فهو الذي
 أخفاها قصداً وكانت الدليل، الذي اعتمد عليه عيسى بن هشام، في حشر
 السواوي في هذا الموقف، لتأكده من أنه قادر على الخروج منه إذا ما
 أجبر على ذلك، فقد لجأ إليها السواوي في وقت الضيق وأمام إهانة
 الشواء أخرجها، وفك عقدها باكياً، ودفع الثمن مرتين: مادياً بدفع النقود،
 ومعنوياً بفقد الكرامة أمام الشواء وهي عقوبة يستحقها كل بخيل وما
 أكثرهم في ذلك الزمن.

البعد الداخلي لموقف الشواء الخلقي في تعامله مع السواوي :

تبدو صورة الشواء بعد القراءة الأولى العجلى، صورة عنيقة
 صارمة، فقد ظهر وحشاً كاسراً لا يرحم، لكننا لا بد أن نأخذ بعين الاعتبار
 مجموعة من العوامل دفعته للتصرف بهذه الدرجة من الحدة والإصرار.

أما أول ما فرض عليه مثل هذا التصرف، فهذه الكمية الكبيرة التي
 طلبها عيسى بن هشام بإسم أبي زيد و من أفخر أنواع اللحوم، وأجود
 أصناف الحلوى، وهي كمية لا يمكن التسامح بها، أو التساهل بحقها
 سواء أكان الشواء أجيراً عاملاً بالمطعم، أم مالكا له. وحتى لو فكر في أمر

²⁰ المرجع نفسه، ص 61.

التساهل والمسامحة، فإنه سيتراجع عن ذلك، لأنه سيفترض أن ذلك سيتكرر معه يومياً، فالفقراء، والطامعون، وأصحاب الاحتيال، موجودون بكثرة في مجتمع يعاني الأمرين، مع أنه يبدو من خلال تصرفه مع السوادي بسرعة ودقة، قد تعرض سابقاً لمثل هذه المواقف، فعرف من طول الخبرة، وتكرر الحوادث، كيفية التعامل مع هذا الصنف من الناس، فما أن أجابه السوادي بأنه أكل ما أكل ضيفاً، حتى بادره باللكم والضرب واللطم فعل الخير المتعود وهذه أمور إذا أخذناها بعين الاعتبار مجتمعة أو متفرقة، فإنها تعدّ أسباباً وجيهة في نظر الناجر، أو أصحاب المصالح عموماً، وذلك ليتمكنوا من مواصلة أعمالهم في خدمة الناس الآخرين.

البعد الظاهري لموقف السوادي في تعامله مع عيسى بن هشام :

يكاد ينفرد البعد الظاهري لموقف السوادي في تعامله مع عيسى بن هشام بالحكم العام للمقامة، حيث طغت اللكمات واللطمات والدموع على التفاصيل الأخرى، كما ظهر السوادي في بداية تعامله مع عيسى بن هشام، صادقاً مع نفسه صدقاً يشوبه بساطه، فقد اتضح صدقه عندما صحح كنيته لعيسى بن هشام حين ناداه لأول مرة بأبي زيد، قائلاً له أنه أبو عبيد، وليس كما يظن، أما بساطته فقد كشفتها المواقف التالية :

تصديقه السريع لاعتذار عيسى بن هشام عن مناداته بهذه الكنية مرجعاً سبب ذلك إلى الزمن والبعد.

كذلك صدقه عندما ادعى معرفة والده، وكانت العلامة الكبرى على بساطته، تصديقه حزن عيسى بن هشام المفتعل على والده، ومحاولته تمزيق ثيابه حزناً عليه، حين عمد إلى منعه، مناشداً إياه الله أن لا يفعل

المقامات البغدادية الزمت اخلاق ام الزمت اقتصاد؟ د. سهيل محمد خصاونة/لا. محمد علي ابنان
ذلك، فقد تأكد عيسى بن هشام عند هذه اللحظة أنه يتمتع بقدر لا يحسد
عليه من البساطة.

البعد الداخلي لموقف السوادي في تعامله مع عيسى بن هشام :
رغم كل مظاهر البساطة التي كانت تحيط بشخصية السوادي، إلا
أن الطمع الذي كان يختبئ بين جنبه ، استيقظ على رائحة الشواء
المجاني الموعود، وبجانبه أفخر أنواع الحلويات، فسأل لعابه، وحلم هذا
البخيل أن يطفئ لسعة جوعه على حساب صديق قديم مزعوم للوالد،
ودون أي تكلفة.

لقد طمع، وعرف أنه طمع، وسكت على مناداته بكنيته التي احتج
عليها في لحظة الصدق الأولى البعيدة عن اللحم المشوي والحلوى، ثم
سكت ست مرات، وكانت مقصودة، وكانت تطرق سمعه، فتنفذ من أذنه
الى أذنه، لكنه لم يدرك ذلك إلا بعد أن مثل أمام الشواء مهاناً باكياً، يفك
عقده بأسنانه ويعد ثمن ما أكله، عند ذلك، فضح طمعه هو نفسه، وعرف
مكمنه، فتساءل قائلاً : كم قلت لذاك القريد، أنا أبو عبيد، وهو يقول أنت
أبو زيد²¹. وكأنه باستخدامه كم التكريرية كان يزد همساً داخل نفسه في
كل مرة كان يسمع فيها مناداته بأبي زيد، قائلاً همساً، أنا أبو عبيد، لكنه
دفع الغرامة، غرامة الطمع مادياً ومعنوياً، فكانت باهظة وهو جزاء عدل
للطامعين.

والحق أن بخل السوادي له ما يبرره، فهو يخشى الفقر، ويحب كنز
المال لقابل الأيام، فقد تداول مجتمعهم مقولة مشهورة تنص على ان

²¹ المرجع انفسه، ص 62.

حبس المال أنفع للعيال. من بذل الوجوه في السؤال، فقد قلّ النوال، وكثر البخال²².

والخشية من فقدان المال، والوقوع في الفقر، هما السبب في ظهور البخل والبخلاء في المجتمع العباسي، خصوصاً في فئة التجار، وأصحاب العقارات وسرت إلى الشعراء والقراء والفقهاء، وراجت مقولة: المال المال .. وما سواه محال، بين الناس من مختلف الطبقات²³.

خاتمة:

قدمت المقامة البغدادية عرضاً حياً للعلاقة بين الوضع الاقتصادي والسلوك الخلقي للفرد.

أشخاص المقامة، شكلوا مثلثاً لصفات خلقية سيئة، نبتت في تربة الفقر والحاجة.

فعبسى بن هشام الفقير المعدم، صار محتالاً بارعاً، والسوادي الغني أمسى بخيلاً طماعاً، وتحول الشواء عنيداً قاسياً، ليس له قلب.

نستطيع باطمئنان، أن نجزم أن البعد الأخلاقي المحوري للمقامة قائم على، تشجيع الطمع، وفضح الطماعين وتعزيزهم، من أمثال السوادي، فليس بعد الطمع من نقيصة تورث الأحقاد والضغائن، وتؤدي إلى القطيعة بين الأفراد.

لقد نجح بديع الزمان الهمذاني في نقل حجم مقتته واحتقاره لتلك الصفة وأصحابها، ونجح في تقديم صورة العقوبة التي تستحقها، حين

²² المرجع نفسه، ص 62.

²³ زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري الفيرواني، ج 4 ص 1078.

المقامات البغدادية ازمة اخلاق ام ازمة اقتصاد؟ د. سعاد محمد عصاوي/لا. محمد علي ابنان
أوقع السوادي "رمز الطمع" بين سندان الاحتيال ممثلاً بـ عيسى بن هشام،
ومطرقة القسوة ممثلة بشخصية الشواء، فكان هذا هو الجزاء الأوفى.

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية -

أ.زهراء عاشور

جامعة العربي بن مهيدي-أم البواقي-الجزائر.

مقدمة:

اللغة هي قوام الأمة، وقوام كيانها التاريخي والثقافي والحضاري. هي العنصر الأساسي في التكوين القومي للشعوب، إذ ليست اللغة أداة للتخاطب فحسب، بل وعاء يحمل في طياته الفكر نفسه.

و لغة كل أمة هو لسان حالها الذي يعبر عن ألامها وآمالها، وبواسطتها تحفظ تراثها الفكري و الثقافي و العلمي والحضاري، كي ينقل من جيل إلى آخر. حيث تقاس حضارة أمة من الأمم بكم التراث العلمي والفني والأخلاقي المدون بلغتها.

كما تضطلع اللغة بدور رئيس في عمليتي التنمية الحضارية والتبادل الثقافي، لا لكونها أداة تواصل واتصال نعبر بها عن المفاهيم والأفكار والتصورات و القيم، و نحفظ بها التراث الفكري و الثقافي والعلمي فحسب، بل بوصفها أحد العناصر الجوهرية من العناصر المكونة للثقافة و الفكر؛ تتجاوز أهميتها من التعبير و الحفظ إلى التغيير أيضا.

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية أ. زهاء عاشور

ولا تقل أهمية اللغة في الدراسات التاريخية أيضا، فهي مفتاح معرفة الحوادث و الوقائع و الانجازات المدونة في الوثائق. حيث تعتبر اللغة الوسيلة التي اعتمدها الإنسان في تدوين الأخبار و الانجازات المختلفة. فالوثائق التي تعتبر الركيزة الأساسية في المعرفة التاريخية، سواء كانت هذه الوثائق مدونة على الجدران أم على أوراق أم على ألواح أم على جلود حيوانات و غيرها. تعتمد في أغلب الحالات بما تحتويه من معلومات و صور و مخططات وأشكال على اللغة و كيفية استعمالها في التعبير عن الحوادث و الحالات، فتحفظ المندثر و تدعم الباقي بالشاهد اللغوي.

و اللغة العربية هي جزء من الهوية العربية الإسلامية. حيث اكتسبت بفضل الإسلام بعدا دينيا تجلى في كل مظاهر الحياة الدينية عند العرب و عند غيرهم من الأقوام و الشعوب التي أسلمت، فأصبحت بذلك لغة التعبير عن الإرادة الإلهية و الفعل الإنساني. و إذا كانت اللغة العربية في ظل الحضارة الإسلامية قد عرفت ازدهارا كبيرا حيث وصلت إلى العالمية. إذ كانت الشعوب تتهافت عليها للترود بالعلوم و الفنون و أسباب الرقي . فإنها في الوقت الراهن تعيش تدهورا على مستويات كثيرة؛ لا سيما في ظل المتغيرات الدولية الجديدة أو ما أصطلح على تسميته "بعصر العولمة" الذي باتت فيه هويات الشعوب الثقافية، لاسيما الهوية اللغوية مهددة بالتراجع إن لم نقل بالزوال و الاندثار.

أولا: العولمة و الهوية الثقافية للشعوب .

تعتبر العولمة من إفرازات النظام العالمي الجديد. حيث ارتبطت به ارتباطا وثيقا، بل تعد قوام هذا النظام . والعولمة لها صلة وثيقة بتجديد

مجلة محبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
الغرب لنفسه، و بتجديد رؤيته للعالم و فهمه للآخر، و بالتالي العلاقة
معه. هذه العلاقة التي انقلبت من القهر المباشر أي الاستعمار و الصراع
الأيديولوجي في فترة الحرب الباردة و عهود ما بعد الاستقلال في الدول
المستعمرة إلى الاختراق في شتى صوره.

لذلك يرى الكثير أن العولمة كمفهوم متداول اليوم، كما يشير إلى
ذلك محمد محفوظ ، ينتمي إلى عالم الغلبة الحضارية الذي طرح هذا
المشروع كوسيلة لتعميم غلبته و مشروعه السياسي والاقتصادي
والحضاري . فاعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري، وتم اختزال
التجربة عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط. وكان تأكيد الفروقات
و التمايزات بين البشر هو مسوغ السيطرة و الهيمنة على مقدرات الشعوب
الأخرى و ثرواتها. إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي إلى الإنسان
الأبيض محتكر الحضارة ، و يلغي جانبا تاريخ الأمم و الشعوب و يجعل
لواء العولمة و الكونية و الترسانة الإعلامية و الثقافية و الأيديولوجية
الغربية ، تمارس التضليل في هذا المجال . إذ العولمة التي يتم المناداة
بها، ما هي إلا تأكيد لقواعد السيطرة و الهيمنة المعمول بها في عهود
الاستعمار المباشر¹.

و منه، فالعولمة صياغة جديدة لممارسات استعمارية قديمة . وهي تعبير
عن هم يساور الإمبراطوريات العظمى والحضارات المهيمنة بآلياتها
واقتصادياتها إمعانا في الإذلال و التهميش .

¹ - محمد محفوظ ، الإسلام . الغرب و حوار المستقبل . المركز الثقافي العربي ، الدار
البيضاء ، المغرب . ط. 1. سنة 1998م. ص 127.

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١ : د. هراء عاشور

و قد اختلف في تحديد مفهوم العولمة¹ في اتجاهات أربعة، وهي:
الاتجاه الأول: يراها حقيقة تاريخية.

الاتجاه الثاني: يراها مجموعة تجليات لظاهرة اقتصادية.

الاتجاه الثالث: يراها هيمنة للقيم الأمريكية.

الاتجاه الرابع: يراها ثورة تكنولوجية²

وعلى الرغم من الاختلاف في تحديد مفهوم العولمة، فإن الباحثين لا يختلفون في مدى تهديدها للهوية القومية والاستقلال الاقتصادي. بل تعبر العولمة عن تناقضات الفكر الرأسمالي المعاصر في فترة ما بعد الحداثة، وتمثل نمطا للهيمنة الغربية و نشر ثقافة اقتصاد السوق ، و ثقافة التسيؤ بتحويل كل القيم إلى سلع تباع و تشتري .

لقد جاءت العولمة بتحديات عديدة، فظهر معها الجدل الفكري حول التحدي الذي تفرضه على السيادة الثقافية للدولة القومية وخصوصيتها. ففي الوقت الذي تدعو فيه العولمة إلى تحرير رؤوس الأموال و السلع من الضوابط التي تحد من حركتها، فإنها تدعو إلى

¹- أول من أطلق مصطلح "العولمة" معرفيا هو عالم السوسيولوجيا الكندي ، مارشال ماك لوهان ، أستاذ الإعلاميات السوسيولوجية في جامعة تورنتو عندما صاغ في نهاية الستينات مفهوم القرية الكونية في كتابه : الحرب و السلام في القرية الكونية. إرجع إلى: Marshall, McLuhan, War and Peace in the Global Village. hill bookcompany. 1969. newyork. usa

²- إرجع إلى: محمد عابد الجابري ، مقال: العولمة والهوية الثقافية . مجلة "المستقبل العربي". بيروت . لبنان . عدد(228). فيفري 1998م. من الصفحة 14 إلى الصفحة 22.

إيجاد ثقافة بلا حدود خاصة بعد أن أسهمت التطورات التقنية في مجال المعلوماتية و علم الاتصال في تحقيق التزاوج بين التقنية و الثقافة .

ومنه تحولت الثقافة إلى سلعة يسهل تبادلها بين الدول و الشعوب .
لذا نجد الغرب على وجه العموم ، والولايات المتحدة الأمريكية على وجه الخصوص التي تملك أكبر إنتاج ثقافي و إعلامي في العالم، تسعى إلى توظيف ذلك من أجل نشر نموذجها في الحياة على حساب ثقافات الشعوب المختلفة التي دخلت في مأزق.

لذلك يعتقد برهان غليون أن مفعول العولمة على مختلف الثقافات ، بدأ يفرض خمسة توجهات يمكن مع الوقت أن تقلب المعالم الجيوثقافية للعالم :

1- الترابط بين الثقافة والاقتصاد من خلال تأثير الرأسمالية العالمية والقيم الاستهلاكية في القيم الثقافية لكل الشعوب، ما يؤدي إلى تنميط الثقافات و إفراغها من إشعاعها و حيويتها .

2- العلاقة الجديدة بين الثقافة والجيوسياسية من خلال تركيز الكثير من المحللين على حرب الثقافات كعامل حاسم في العلاقات الدولية .

3- العلاقة بين الثقافة و السياسة، فتشكل ثقافة عالمية تقلص من نفوذ الدول و دورها في التفاعل الدولي، ومن تحكمها في الولاءات الوطنية و السياسية .

4- العلاقة بين الثقافات و التي تتراوح في تفاعلها بين الهيمنة ، الإحباط والتهميش و الثقافات المحيطة تعيش أزمة حقيقية بفعل

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١. (إهداء عاشور

هيمنة الثقافات الرأسمالية العالمية، و تحكمها في منابع المعرفة والإنتاج الثقافي .

5- العلاقة بين الثقافة والمجتمع: إن اندماج طبقة من النخب العالمية في ثقافة عالمية يؤدي إلى اضطراب و فراغ المعنى داخل الثقافات الوطنية وداخل قطاعات شاسعة من المجتمعات الإنسانية¹.

إذن، ففي ظل العولمة : هل نحن أمام ظاهرة التوحيد الثقافي؟ يرى البعض أن العولمة تشكل تهديدا على التنوع الثقافي، إذ ستؤدي إلى ظاهرة التوحيد الثقافي -كما يسميها د/تركي الحمد²، أي إلى سيادة ثقافة عالمية واحدة تكون هي المرجع و المحور لكل الشعوب. لكن الحقيقة ، أن العولمة لن تؤدي إلى التوحيد الثقافي، و لا إلى الثقافة العالمية . لأن التجانس الثقافي يستحيل تحقيقه ، والوصول إلى ثقافة عالمية ضرب من المستحيل أيضا. وهذا ما يؤكد الغريبيون أنفسهم ، حيث يشير كلود ليفي شتراوس أن الوصول إلى ثقافة عالمية، و حضارة عالمية بالمعنى المطلق لا يمكن تحقيقه . "إن فكرة الحضارة العالمية يمكن

¹ - نقلا عن: د/محمد سعدني، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أئنة الحضارة وثقافة السلام. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت

لبنان. ط 1. يونيو 2006 م. ص 275 و 276

² - د/التركي الحمد، هوية بلاهوية - نحن و العولمة . ورقة مقدمة لمؤتمر القاهرة مصر. إبريل 1998 . بعنوان العولمة و قضايا الهوية الثقافية صحيفة "المدينة " السعودية . ملحق (الأربعاء) في 15 أبريل 1998 م.

تقبلها كنوع من مفهوم مجدد، أو خلاصة مصغرة لعملية شديدة التعقيد لا توجد و لا يمكن أن توجد حضارة عالمية بالمعنى المطلق ، طالما أن الحضارة تتضمن و تتكون في الواقع من تعايش ثقافات تعرض أقصى ما يمكن من التنوعات. والثقافة العالمية يمكن في الحقيقة ألا تمثل أكثر من تآلف عالمي النطاق من الثقافات كل منها يحتفظ بأصالتها¹ وهذا طبعاً ما لا يريده الغرب .

إن أخطر ما ستعانيه الثقافات في ظل العولمة هو التهميش. و بما أن اللغة مكون رئيس من مكونات الثقافة فإنها ستعاني بدورها من التهميش أمام لغة الطرف المهيمن. فرياح العولمة حملت في ثناياها إسقاط الحواجز اللغوية تمهيداً لفرض سيادة اللغة الانجليزية، لغة الدولة التي تفرقت

فحسب ، بل أيضاً ثقافات و لغات دول الشمال . جاء في الخطة الشاملة للثقافة العربية الصادرة عن المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم (ألكسو)، أنه ليست دول الجنوب فحسب، بل أيضاً ثقافات ولغات دول الشمال. جاء في الخطة الشاملة للثقافة العربية الصادرة عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو)، أنه ليست دول الجنوب وحدها التي ثقافتها مهددة . فالثقافات الأخرى جميعها تعاني من الوضع نفسه .

³ - التنوع الإنسان المبدع ، تقرير اللجنة المعنية بالثقافة العالمية و التنمية . تحرير

خافير دي كويلار . منشورات اليونسكو الطبعة العربية . القاهرة . مصر . مركز مطبوعات اليونسكو . سنة 1996م . ص 28.

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية ١. زهراء عاشور
وهذا يعني أن ثمة أزمة ثقافية عالمية تريد القضاء على التنوع الثقافي في
سبيل نمطية ثقافية واحدة¹.

و هذا ما تشير إليه بعض الدراسات الأوروبية، حيث تعاني الثقافات
الأوروبية نفسها من الحصار أمام الوافد الدخيل الأمريكي. أورد د/إلياس
فرح ما جاء في بعض هذه الدراسات، فعن أدوار غالييتو الذي يرى أن
العولمة ستقلب الأمور، إذ تحل الأسواق محل الشعوب و المستهلكين
محل المواطنين، و المشروعات الصناعية محل الأمم، و التجمعات محل
المدن، و المزاحمة التجارية محل العلاقة الإنسانية. ثم إن العولمة تصميم
قسري لنموذج معادي للتعددية و التنوع الثقافي، يلغي التمايز و
الشخصية الثقافية، و يروج عن طريق وسائل الإعلام لقيادة قوانين السوق
و قيم المجتمع الليبرالي الرأسمالي و لفرض ديكتاتورية الكلام الوحيد
و الصورة الوحيدة

و النمط الواحد من الحياة، و يحول الإنسان إلى مجرد مستهلك مستسلم
و مشاهد متلق، يتم تصنيفه و ترويضه جماعيا و على مستوى العدد.

أما عن إدكار بيزاتي، فقد أورد د/ إلياس فرح دعوته إلى رفض
العولمة - لنقف معا ضد العولمة، لأنها تتجاهل العلاقة بين الدولة و الأمة
و الأرض و الوطن و اللغة و الثقافة ... إذا قيل للفرنسيين إن بناء أوروبا
ينبغي أن يؤول إلى زوال الأمة الفرنسية، فإنهم لن يقبلوا لأنهم يتطلعون
إلى مستقبل يتحقق فيه التوازن و التكامل؛ بين ماهو سياسي و ما هو

¹ - الخطة الشاملة للثقافة العربية، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس -

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
ثقافي و محصن ضد العولمة التي تخلق وحدة زائفة تتجاهل التعددية
والتنوع¹.

ولعل هذا ما جعل دولة فرنسا تنشئ وزارة الفرنكفونية لحماية اللغة
الفرنسية، إضافة إلى تأسيس منظمة الفرنكفونية. حيث يشير أمينها العام
د/بطرس غالي بطرس ، أن هدف الفرنكفونية ليس حماية اللغة الفرنسية
فحسب. بل الدفاع عن التعددية الثقافية و اللغوية أيضا. فاللغات في رأيه
بمثابة التراث الإنساني ، و ثراء المجتمع الدولي قائم على تلك التعددية
فلو سيطرت لغة واحدة على المجتمع الدولي ، فإن ذلك سيؤدي إلى
إضعاف اللغات الأخرى ، و هذا خطأ كبير و خطير. و كما أن هناك
منظمات دولية أنشئت للدفاع عن البيئة و عن بعض الحيوانات و عن
بعض النباتات ، يجب أيضا الدفاع عن الحضارات و عن الثقافات ، عن
التعددية الثقافية و عن التعددية الحضارية²

إن بعد العولمة يفرض على اللغات الضعيفة الانقراض، خاصة أنه
من المتوقع أن يتقلص في ظلها عدد لا بأس به من اللغات حيث يشير د/
محمد نبيل نوفل ، أن عدة آلاف من اللغات يتوقع أن تختفي ، 90% منها
خلال القرن المقبل أي القرن الحادي و العشرين ميلادي.

-د/إلياس فرح ، مقال: الهوية و الخصوصية و العولمة. مجلة "أفاق عربية" عدد

¹ (7) و (8). سنة 1998 م. ص 28

² -د/بطرس غالي بطرس ، هدف الفرنكفونية الدفاع عن التعددية الثقافية. لقاء العدد
إعداد : سوسن حسين. مجلة "السياسة الدولية". عدد 133 سنة 1998 م. ص 154.

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية ١ (هراء عاشور
بحيث لا يبقى سوى ما يتراوح ما بين 250 إلى 600 لغة¹ . الأمر الذي
يجعل مسألة التعدد اللغوي تطرح بالحاح في ظل العولمة التي تسعى إلى
هيمنة لغة واحدة ، لغة الطرف الأقوى.

فلقد بات واضحاً أن العالم يواجه على جبهة اللغة موقفاً مصيرياً،
كما يشير إلى ذلك مدير منظمة اليونسكو ، - إما أن يتمسك بتعدد لغاته،
وما ينطوي عليه ذلك من صعوبة التواصل و إعاقة تبادل المعلومات و
المعارف، و - إما أن تتوحد لغات العالم في لغة قياسية واحدة الإنجليزية
في أغلب الظن . وساعتها تكون قد حلت بالبشرية الطامة الكبرى على حد
تعبير مدير منظمة اليونسكو في لقاء - دافوس -² .

و اللغة العربية كأية لغة تتأثر بالأحداث العالمية، و منه فهي تواجه
اليوم تحديات خطيرة فهل ستصمد لغة الضاد في ظل العولمة العابرة
للقوميات والألسنة عن طريق المعلوماتية
و التكنولوجيا العملاقة ؟.

ثانياً: واقع اللغة العربية في ظل تحديات العولمة

تواجه اللغة العربية في الوقت الراهن تحديات كبيرة تحديات
فرضتها تطورات العصر "عصر العولمة " من جهة . و تحديات فرضتها

¹ - د/محمد نبيل نوفل، رأي المستقبل: المجتمع و التعليم في القرن الحادي و
العشرين الميلادي . المجلة العربية للتربية . تونس المنظمة العربية للتربية و الثقافة
والعلوم . المجلد (14) عدد (1) . سنة 1997 م . ص 204 .

- إرجع إلى : تقرير التنمية الإنسانية العربية عام 2002 م . برنامج الأمم المتحدة
للتنمائي . الأردن . ص 74

قرون التراجع الحضاري التي مرت بها الأمة العربية والإسلامية في مسارها التاريخي في ظل الغزو الأجنبي من جهة ثانية.

فالتقدم المذهل والتطور المتسارع لوسائل الإعلام و الاتصال الذي عرفه عصر العولمة والأجيال المتعاقبة للحاسوب، و الدخول في عصر الشبكة العالمية للمعلومات "الانترنت" ، والترجمة الآلية وغيرها. أدى إلى حدوث ثورة معلوماتية و علمية كبرى التي أوجدت بدورها تحديات لغوية و علمية للغات. حيث أصبحت قضية علاقة اللغة بالمعلوماتية تشكل تحدياً أساسياً للغة العربية في هذا العصر. لا سيما أن قضية معالجة اللغات آلياً قضية شديدة التعقيد.

اللغة العربية في الوقت الراهن يتجاذبها طرفان :

- ضغوطات العولمة الإيديولوجية التي تسعى إلى إلغاء الحواجز اللغوية لصالح لغة الطرف المهيمن.
- ضغوطات العولمة التكنولوجية الساحقة، إذ تفتقر اللغة العربية إلى سياسة لغوية تقنية.

إضافة إلى حالة الضعف التي مرت بها اللغة العربية بسبب عوامل داخلية و خارجية كثيرة في عصر ما قبل "عصر العولمة". و لعل أهم أسبابها، مايلي:

أولاً: الازدواجية اللغوية :

وهي امتلاك فرد للغتين بحيث يتكلم بهما و يستعملهما، فيقال عنه مزدوج اللغة . لكن الازدواجية اللغوية التي يعرفها الوطن العربي ليست بهذا المعنى الدقيق، بل هي ازدواجية لغوية تحاصر فيها اللغة الأجنبية

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية ا. زهران عاشور
اللغة العربية وتزاحمها في عقر دارها . و غالبا ما تكون هذه اللغة الأجنبية
هي لغة المستعمر . مما أصبح الفرد العربي ، لاسيما المثقف العربي يعاني
تمزقا بين اللغة الأجنبية واللغة العربية "الأم".

و اللغة " الأم " كما يحددها كمال يوسف الحاج هي مطلق اللسان ،
شرط أن يتمكن الإنسان من أن يعبر فيه عن واعيته بطريقة لا واعية أي
بطريقة عفوية كلية خلاقية... على اللغة، إذن، أن تدنس بشكل عفوي في
لسانه الرطب¹

و يضيف كمال الحاج : يتعلم الطفل لغة الأم من المجتمع الذي
يحيط به ، يتعلمها بالمحاكاة و بالتلقائية و هو يحاكي الأم التي هي أول
وأكثر و أهم شخص يتعلق به الطفل و إليه يلتفت و من هنا تسمية اللغة
القومية باللغة الأم².

و الازدواجية اللغوية في الوطن العربي لا تنحصر في نطاق اللغة
الأجنبية فحسب بل تعداه إلى اللهجات المحلية . و منه تقسيم الازدواجية
اللغوية إلى نوعين :

أ- ازدواجية لغوية مكتسبة .

ب- ازدواجية لغوية موروثية .

- كمال يوسف الحاج ، في فلسفة اللغة .. دار النهار . بيروت . لبنان . سنة 1967

¹ م. ط 2 . ص 126

² - المرجع نفسه ، ص 141

أ-الازدواجية اللغوية المكتسبة :

هي سيادة اللغة الأجنبية و عدم إجادة اللغة العربية .وعادة ما تكون اللغة الأجنبية هي لغة المستعمر، حيث أسهم الاستعمار الغربي سواء أكان فرنسيا أم إنجليزيا أم هولنديا أم غيره، في طمس معالم اللغة العربية وذلك بمحاربة رموزها و رجالاتها و غلق مؤسساتها و تجزئتها و عزلها عن المصدر الرئيس لها: القرآن الكريم.

"فلقد نشط كرومر و كيتشنر و جوردن و دنلوب في مصر و السودان (مثلا) في محاربة اللغة العربية محاربة دؤوبة. و حرصوا على تفرغ جيل من المصريين و السودانيين لكي يقوموا بإتمام المهمة .و لويس ماسينيون -المستشرق الفرنسي الشهير - رغم إلمامه و إدراكه أهمية اللغة العربية ونصاعة أدبها و رفعة مضامينها الحضارية ، لم يكن في واقعه إلا مستشارا لحركة الاستعمار الفرنسي في الشمال الإفريقي (تونس ، المغرب،الجزائر)، و كان وراء معظم القرارات السياسية التي اتخذها الاستعمار الفرنسي ضد اللغة العربية ومدارسها هناك.

و عندما دخل الهولنديون أرخبيل اندونيسيا كان من أوائل خطواتهم ما أشار عليهم به المستشرق الهولندي هرجورنجه بضرورة منع تدريس اللغة العربية في المدارس و إغلاق الكتاتيب، و كانت عبارة عن دور لتحفيظ القرآن و دراسة علوم العربية . كما شنت فرنسا حربا ضارية ضد اللغة العربية في المغرب العربي - وهي أقطار كانت خاضعة للاستعمار الفرنسي - عن طريق إبعادها من جميع معاهد التعليم الحكومي و من الإدارة و التعامل الرسمي، وقد توجت فرنسا محاربتها

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية ١. زهاء عاشور
للغة العربية بإصدار قرار حكومي رسمي في 08 مارس 1938م تعتبر
اللغة العربية بمقتضاه لغة أجنبية في الجزائر"¹.

و كذلك التقرير الذي كتبه اللورد دوفرين عند بدء الاحتلال البريطاني
لمصر و هو يسجل الهدف الواضح حين أشار إلى أن تقدم الانجليز و
الوجود الانجليزي في مصر سيظل ضعيفا ما دامت العامة تتعلم اللغة
العربية الفصحى "لغة القران"².

و قد أدى إبعاد اللغة عن مواقعها الرئيسة في المجتمع العربي، عن
مجالات البحث و التعليم و الإدارة و المعاملات اليومية إلى تعطيلها
وبالتالي إلى جمودها . مما أدى إلى زيادة ضعفها .

لا سيما أن اللغة الأجنبية ظلت حتى بعد خروج الآلية العسكرية
الاستعمارية، هي اللغة الرئيسة في مراكز الحياة المختلفة في معظم البلاد
العربية و ظلت اللغة العربية في حالة تهميش .

و مما زاد في التضييق على اللغة العربية في عقر دارها ، تعالي
أصوات من أبناء الأمة العربية أنفسهم تنادي بقومية اللغة الأجنبية على
اللغة العربية بدعوى مختلفة منها :

¹ - عبد الله النفيسي ، البعد السياسي لقضية اللغة العربية . سلسلة كتب المستقبل
العربي (46) . بيروت . لبنان . ط 1 . أكتوبر 2005م . ص 59 و 60

- أنور الجندي ، معلمة الإسلام ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، سنة 1980م
² ، ص 507

1- تخلف اللغة العربية و عجزها عن مسايرة مستجدات العصر .
حيث يقول أنيس فريحه: "إن الفصحى لغة وقفت في مجراها عند نقطة معينة في الزمان و المكان ،وقفت في تطورها"¹

2- مرجعية ثقافة أكثرية النخبة المثقفة في العالم العربي ، هي الثقافة الغربية بلغتها الأجنبية .

3- اللغة الأجنبية ، لاسيما الإنجليزية و الفرنسية و الألمانية ، هي لغة العلم و التكنولوجيا حيث أصبحت تؤدي الدور الرئيس في نقل المعلومات وأساليب تنظيم المؤسسات و إدارتها ، و استعمال الآلات .

و دفاع هؤلاء عن اللغة الأجنبية، كما يري عبد العزيز العاشوري، هو في الواقع دفاع عن امتيازات نخبوية ثقافية أدركوها في ظروف معينة، ونشأت عنها بالضرورة امتيازات اجتماعية

و اقتصادية ، فهم في الواقع يدافعون عن امتيازاتهم و مصالحهم الخاصة التي اكتسبوها بسبب إلمامهم بهذه اللغة الأجنبية و الدور المهيمن الذي تلعبه، وهكذا ترتبط مصالحهم بمصالح الهيمنة اللغوية - الثقافية الأجنبية - ويستفيدون من مواقعهم التنفيذية في الإدارة و في المؤسسات التربوية،

- أنيس فريحه، في اللغة العربية و بعض مشكلاتها . دار النهار . بيروت . لبنان . سنة

¹ 1980م . ص 9

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية ١. (زهراء عاشور

ذلك من مكانة اللغة العربية التي زادها التمسك بالإسلام و الاعتزاز به
رفعة ، و ظلت لغة العبادة و العلم و القضاء . ولم يقع التصادم بين
اللهجات المحلية و اللغة العربية إلا في عهد الاستعمار الأوروبي الذي
خلق صراعا بينهما ، خاصة أن بعض المستشرقين إلى جانب بعض أفراد
الإدارة الاستعمارية اشتركوا في هذا الصراع ، متبنين وجهة النظر الداعية
إلى اعتماد اللهجات المحلية ضد اللغة العربية الفصحى ، منهم : وليام
ولكولس ، كلهم سييتا ، سيلدون ويلمور ، لويس ماسنيون ، يوهان فيك
وفرينباخ ... وغيرهم.

و قد أدى هذا الأمر إلى إثارة مساجلات لأكثر من قرن من الزمن
بين أبناء الأمة العربية أنفسهم. بين مؤيد لاستعمال اللهجات المحلية بدل
الفصحى الذين رأوا أن اللغة العربية هي لغة ميتة مآلها مآل اللغة اللاتينية
و اليونانية الكلاسيكية، منهم على سبيل المثال :سلامة موسى ، سعيد
عقل أمين الخوري شميل ، مارون غصن، قاسم أمين ، طه حسين ، أنيس
فريحه ... وغيرهم .

و بين أنصار استعمال الفصحى و إراثها منهم: مصطفى صادق الرافعي ،
عمر فروخ ، مازن المبارك ، لويس شيخو ، عباس محمود العقاد ، محمد
محمود شاكر ، عزت دروزة ، إبراهيم اليازجي و أمين فكري بك
... وغيرهم^١

^١ - أرجع إلى التفاصيل : أنور الجندي ، الفكر العربي المعاصر في معركتي التعريب
و التبعية الثقافية . مطبعة الرسالة القاهرة . مصر . سنة 1961م . - والمساجلات و الممارك
الأدبية في الفكر والتاريخ و الحضارة . دار المعرفة . القاهرة . مصر . سنة 1972م . و

و إذا تصفحنا التاريخ العربي منذ بداية عصر النهضة العربية ، لا نجد قضية عربية محلية أخذت من اهتمام المفكرين و الكتاب العرب أكثر مما أخذته قضية اللهجات المحلية¹ والفصحى. ويرجع ذلك إلى أهمية القضية وخطورتها في آن واحد، إذ انتصار اللهجات المحلية معناه خلق قطرية لغوية وما في ذلك من تشتت لغوي وانقسام العربية إلى لغات متعددة بتعدد الأقطار، ما يؤدي إلى تمزيق الأمة العربية أكثر فأكثر.

ولعل هذا ما جعل بعض المستشرقين وبعض الكتاب الغربيين خاصة اللغويين منهم يهتمون بدراسة اللهجات المحلية في العالم العربي. مثل: الأمازيغية في شمال إفريقيا والكردية في العراق ولهجات قبائل جنوب السودان وغيرها. بل وفتح أقسام تخصص لهذه اللهجات في الجامعات الغربية-أقسام دراسات الشرق الأوسط-. ومالاشك فيه أن لهذه الجهود دوافع عدائية استراتيجية.

ثانيا : ثنائية الفصحى / العامية .

في اللغة العربية كما في سائر اللغات الأخرى ، مستويات عدة في التعبير و الكتابة . إذ يصعب أن يوجد مستوى واحد لهما . وهذا راجع إلى تباين مستويات التعليم والتفكير بين الناس و إلى الفروق الاجتماعية بينهما، واختلاف البيئات. حيث أفرزت طبائع الحياة ، و اختلاف البيئات

إلى: نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العامية و أثرها في مصر. الدار القومية . القاهرة . مصر . سنة 1964 م.

¹ - نجد في بعض الدراسات الحديث عن اللهجات المحلية بمعنى اللهجات العامية

و هكذا بحثت هذه الفصائل لها عن لغة جديدة للتفاهم ، فأهملت حركات الإعراب و استبدلتها بالمواقع الثابتة للكلام . من أجل التعبير عن علاقات التركيب . كما أنها تخلت عن التفريق بين الأجناس النحوية ، و اكتفت ببعض القواعد القليلة مما أدى إلى ظهور ما أستخدم على تسميته " باللغة العربية المولدة " و التي شاعت في البلاد العربية منذ القرن الثالث هجري إلى يومنا هذا ، مع بعض الفروق . ولعل هذا ما يشير إليه المستشرق الألماني يوهان فوك بقوله " إن الأقرب إلى الصواب هو أن نلتصم ظاهرة إسقاط الإعراب في أن لهجات تلك الشعوب التي اتخذت بعد الفتح الإسلامي لغة السادة العرب لسانا لها ، كانت من النوع التحليلي الذي تنازل عن ظواهر تصرفه ، و ضوابط استعماله الكلية كثيرا أو قليلا . ومهما يكن من أمر ، فإننا نرى في مصادرها في ذلك الصدد إلى جانب التعبير الخاطئ في الأصوات العربية ، إهمال حالات الإعراب و تصريف الأفعال ، أمانة بارزة للغة العربية على لسان غير العرب من سكان الدولة جميعا " ¹.

و إذا جئنا نبحث في واقع العاميات العربية في الوقت الراهن ، نجد أنها أخذت أبعادا أخرى لاسيما مع الظاهرة الاستعمارية الحديثة ، حيث اكتسبت هذه العاميات مفردات جديدة من لغة المستعمر سواء في سياقها الاصطلاحي ، أو تم تحريفها فأصبحت بمكانة اللفظ العربي وتؤدي معناه . مثل بلدان المغرب العربي ، حيث درج الناس على حشو

¹ - يوهان فوك ، العربية . ترجمة : عبد الحليم النجار . دار الكتاب العربي . القاهرة

مصر . سنة 1951م . ص 105 .

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١٠٠ زهاء عاشور
لغتهم العامية بألفاظ فرنسية سواء بنطقها السليم أو محرفة. كما ظلت
العاميات العربية جميعها مشتركة في افتقارها إلى قواعد ثابتة مما جعلها
تختلف عن الفصحى في أمور ثلاثة هي :

1- من حيث التركيب :

تقوم العاميات على إسقاط الإعراب ، ما جعلها لغة تحليلية على عكس
الفصحى التي تقوم على أساس الإعراب ما جعلها لغة تركيبية .

2- من حيث الأصوات :

يختلف التركيب الصوتي و مخارج الحروف في العاميات العربية ، إذ لكل
منها نبر خاص بها (l'accent) على خلاف الفصحى.

3- من حيث الدلالة :

يختلف مدلول الألفاظ في العاميات العربية، و هذا راجع إلى اختلاف
لهجات القبائل العربية و غير العربية التي دخلت الإسلام، إضافة إلى لغة
المستعمر على عكس الفصحى التي ظلت مثلاً أعلى للتفاهم بين جميع
الناطقين بها .

و قد أدى انتشار العاميات العربية إلى التضييق على العربية
الفصحى، لاسيما و أن العامية أصبحت ليست فقط لغة المعاملات اليومية
في المجتمعات العربية ، بل لغة أهل الثقافة و السياسة

و وسائل الاتصال في الواقع العربي . و مما زاد الأمر سوءا ، ظهور
الدعوات المنادية بإحلال العامية أو الدارجة محل الفصحى في الكتابة
التأليف، و من أبرز من نادى بذلك ، أنيس فريجه و اسكندر معلوف
والأب مارون غصن وغيرهم . حيث بدأ هؤلاء و عدد من مفكري العرب

في عصر النهضة العربية يستشعرون بصعوبة استعمال العربية الفصحى ، كما تشير إلى ذلك نفوسة زكريا سعيد¹

فلقد أرجح مثلاً أنيس فريحة السبب في ذلك إلى الفروق اللغوية بين العامية و الفصحى التي هي فروق أساسية جوهرية تبرر اعتماد العامية لغة قائمة بذاتها، سواء أكان ذلك في النظام الصوتي أو التركيبي أو النحوي أو في جانب المفردات . و سبب الخطأ في الزعم أن العامية

و الفصحى لغة واحدة راجع إلى سهولة الانتقال من العامية إلى الفصحى عند عامة المتأدبين الذين قضوا الشطر الأكبر من حياتهم في إتقان العربية و قواعدها و شواذها². و شجع الأب مارون غصن على استعمال العامية السورية حيث تنبأ بموت اللغة العربية الفصحى استناداً إلى تاريخ اليونانية و اللاتينية .

كما أخذت بعض الصحف العربية على عاتقها التبشير بالدعوة إلى العامية مثل صحيفة الأستاذ بمصر . حيث خصص صاحبها عبد الله النديم باباً كان ينشر فيه نصوصاً بالعامية ، و أيضاً مجلة الدبور³ في لبنان كانت تنشر قصصاً متسلسلة بالعامية اللبنانية ، مثل: قصة رسائل شمونة . و من المؤسسات التي كانت تعنى بنشر العامية

¹ - إرجع إلى التفاصيل: نفوسة زكريا سعيد، تاريخ الدعوة إلى العلمية وأثرها في

مصر. دار المعارف. القاهرة. مصر. سنة 1964 م

² - أنيس فريحة، نحو عربية ميسرة. دار الثقافة. بيروت. لبنان. سنة 1955 م. ص 117

³ - أسبوعية كاريكاتيرية، تأسست سنة 1923 م. يغلب على مقالاتها وتعليقاتها

الانتقادية العامية اللبنانية.

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١. (هراء عاشور

ولا تزال المركز الإقليمي لدول الخليج الذي أسس في قطر سنة 1984 م تحت اسم -مركز التراث الشعبي- .

و بداية الدعوة إلى العامية العربية ، لم تكن مع العرب أنفسهم. بل مع المستشرقين مثل : ولهلم سبيتا (Wilhelm spitta) في كتابه : قواعد العربية العامية في مصر. و سلدن ولمور (seldon wilmore) في كتابه : العربية المحكية في مصر. كما جاءت دعوة وليم ولكوكس (William wilcocks) إلى العامية العربية من خلال المحاضرة التي ألقاها في نادي الأزبكية بالقاهرة سنة 1893م . حيث اعتبر أن المدينة الحديثة تفرض لغة مرنة سهلة تستجيب لمتطلبات عصر التقدم العلمي و التكنولوجي. و هذه الصفات متوفرة في العامية ، فإذا وضعت قواعدها انتشر العلم بواسطتها على عكس الفصحى التي أدت إلى انتشار العامية في البلاد العربية. وتعقب نفوسة زكريا سعيد على محاضرة ولكوكس ، بأنه أغرى المصريين بالتمدن في محاضراته حيث حمل اللغة العربية سبب عدم و جود قوة الاختراع لديهم، و الحل هو نبذ هذه اللغة الصعبة الجامدة ، و اتخاذ العامية أداة للتعبير الأدبي اقتداء بالإنجليز الذين أفادوا كثيرا منذ هجرهم اللاتينية التي كانت لغة الكتابة و العلم .¹

كما حاول البعض الخروج من إشكال التضارب بين دعاة العامية و دعاة الفصحى ، بإيجاد لغة ثالثة ² ، كما سماها توفيق الحكيم ، أو لغة

4- نفوسة زكريا سعيد ، المرجع السابق ، ص 35

²- توفيق الحكيم ، مسرحية ، الصفقة . مكتب الآداب . القاهرة . مصر . سنة 1956م . ص 107 و 108 .

مجلد معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الثامن
متوسطة¹، كما دعا إليها سلامة موسى . حيث اعتبر العربية الفصحى
مسؤولة عن التخلف في مجتمعاتنا².

و مهما يكن فإن إيجاد لغة ثالثة أو متوسطة أو غيرها ، لن يعدم الصراع
بين العاميات العربية و اللغة العربية الفصحى ، خاصة أن هذا الصراع
تؤججه أطراف خارجية بهدف القضاء على الهوية اللغوية العربية التي هي
مقوم رئيس من مقومات الهوية الإسلامية . وسيبقى الجدل بين اللغة
العامية و اللغة العربية جدلاً عقيماً لأن لكل منها سماتها الخاصة ، لا سيما
أن العامية ابتعد مسارها عن ثوابت اللغة العربية الفصحى بسبب غوص
الأمة العربية في بحر الجهل والتخلف .

ثالثاً : عقم مناهج تدريس اللغة العربية.

إن دراسة ناقدة لطرائق تدريس اللغة العربية ومناهجها في البلاد
العربية يقف على الكثير من النقائص و الخلل . و يؤكد ذلك الحجم
الساعي الكبير المخصص لحصص اللغة العربية، في حين أن معظم
طلاب العلم لا يحسنون التحدث و الكتابة بلغة عربية سليمة . والمؤسف
أن ضعف المستوى اللغوي العربي سائد بين طلبة الآداب و اللغة العربية
أنفسهم .

و إذا كان هذا حال طلبة الآداب و اللغة العربية ، فما بالك بحال طلبة
العلوم و الطب و الهندسة كما يتساءل د/عبد الله عنان ، هؤلاء الذين

¹ - سلامة موسى ، البلاغة العصرية و اللغة العربية ، سلامة موسى للنشر و التوزيع .

القاهرة . مصر . ط3 . سنة 1964 م ص 44 و ما بعدها .

² - سلامة موسى ، المرجع نفسه ، ص 161 و 162 .

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية (زهراء عاشور

تقطع صلتهم باللغة العربية ، هذا إضافة إلى أن معظم طلبة كلية الآداب و
كلية العلوم سيصبحون مدرسين يفترض فيهم أن يكونوا متقنين للغة
العربية قادرين على التعبير فضلا عن الفهم¹ .

و إذا جئنا نجمع مواطن الخلل في تدريس اللغة العربية نجدها بين
الملقن والمنهج :

1- قصور في تبليغ المادة اللغوية و الأدبية، إذ لازلنا نعتمد على
طرق تقليدية في التلقين لا تتناسب مع معطيات الواقع المعاصر .

2- الخلل في المنهج فالمادة النحوية مثلا في مناهج التدريس -
كما يرى رياض قاسم تجمع أساسا بين الأصول المقررة و المسائل
الخلافية ، بلا فصل فيما بينهما . ثم لا أحد يدعى أن الشاذ في النحو قد
حسم الجدل الدائر حوله ، أو أنه قد تم تصنيفه بشكل كامل ، أو أن
الحدود بين أحكام اتفق عليها الجمهور ، و أخرى هي أقل فصاحة غير
متشابهة إلى حد التعقيد. كل هذه الأمور أخذت طريقها إلى الكتاب
المدرسي بشكل أو بآخر ، و في نسب متفاوت من كتاب لآخر ، حيث
نرى تمثيلا، أن المادة المقررة بالنسبة لمسألة المبتدأ و الخبر ، تعرض
المبتدأ المعرفة على أنه الأصل ثم يعددون للطالب الأحوال فإذا هي
تسع أو أكثر أو أقل و فق رغبة المؤلف ، و عندما يعرضون للمبتدأ
النكرة ، المخالف للأصل يذكرون ما يزيد عن عشرين حالة فينقلب

¹ - د/عبد الله عنان ، اللغة العربية و الإبداع الفكري الذاتي ، ورقة مقدمة لندوة ،

الإبداع الفكري الذاتي في العالم العربي، جامعة الكويت . الكويت . من 8 إلى 12
مارس 1981م . ص 17 .

الحكم رأسا على عقب ، و يبدو التناقض جليا ، فهاهي دائرة الشاذ¹ ،
تتسع على حساب الحكم الأصلي ؟ ! ثم ، من ينكر وجود ذلك الكم
الضخم من المصطلحات التي تسربت إلى النحو العربي من الفلسفة
والمنطق ! يضاف إلى ذلك التأويل و التعليل ، و ما يشوب الإعراب من
تفاصيل مرهقة يعجز عقل التلميذ عن إدراك كمها و نوعها و سببها.²

و لكثرة ما وضعت لعلم النحو من شروح و تعليقات و تعقيدات
صار علما قائما بذاته ، و لم يبق مجرد وسيلة لضبط استعمال اللغة ، حتى
أن بعض المصطلحات النحوية لم تعد تؤدي الغرض نفسه الذي وضعت
لأجله ، فمن جار و مجرور متعلقين بخبر محذوف و جوبا أو مجرور
لفظا مرفوع محلا ، إلى إسم شرط مبني على السكون في محل رفع
وغيرها . إضافة إلى استخدام الأمثلة نفسها التي كان الأولون يستخدمونها
أيام مدرسة الكوفة و البصرة ، مما يوحي للدارس أنه في غير العصر الذي
يعيش فيه .

¹ - نشرت مجلة "الرسالة" - القاهرة - مصر - ما بين ستي 1932 م و 1936 م .

مجموعة من الدراسات و المقالات لأدباء

و كتاب عرب هدفت إلى تخليص النحو العربي من الشذوذ و التعقيد و الاستثناء .

- رياض قاسم ، قومية الفصحى و المجتمع : تحديات الحاضر و المستقبل . سلسلة 1

كتب المستقبل العربي (46) ، المرجع السابق . ص 186 .

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية ١ (د. هاشم عاصم)

و لعل هذا ما جعل البعض يثور على النحو العربي، مثل الشيخ علي الطنطاوي^١ الذي تساءل: أي فائدة ترتجى من النحو ؟ إذا كانت قراءته خمسين سنة لا تعلم صاحبها كيف يقيم لسانه؟.

إن سبب التعقيد فيه أن النحاة صاروا سلطة، و اتخذوا النحو وسيلة إليها وإلى الغنى أو طريقا إلى المال ، فابتغوه تجارة ، وهولوا أمره حتى يعجز الناس عن فهمه إلا بهم فيأتوهم ، فيسألوهم، فيعطوهم ، فيغتنوا^٢ .
وبعدما أورد أمثلة و أدلة مستمدة من تاريخ الأدب عند العرب، رأى أن تعقيد النحو قد أوصل إلى إغراض الناطقين باللغة العربية عنه وعنهما، وكانت النتيجة ازدحام الكتابات العصرية بالأخطاء الشائعة و الركاقة والشذوذ.^٣

ثالثا : الآفاق المستقبلية للغة العربية .

ورد في الأثر الصيني أن إمبراطور الصين أستاذ الحكيم كونفيشوس حول السبيل الأنجع إلى إصلاح الإمبراطورية، فقال له : أبدأ باللغة^٤ . و هذا لما للغة من علاقة وثيقة بالهوية .

و يقول زكي نجيب محمود: " لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب ، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة تراجع بها اللغة

^١ - عاش ما بين 1908م/1999م.

^٢ - علي الطنطاوي ، مقال: آفة اللغة هذا النحو. مجلة" الرسالة" القاهرة. مصر. عدد(79) - يناير 1935م. ص 76.

^٣ - علي الطنطاوي ، المرجع السابق ، ص 76.

^٤ - نقلا عن : مصطفى سليمان .مقال : اللغة و الهوية .مجلة "الهوية" .الكويت .السنة (16) .ص 15.

و طرائق استخدامها لأن اللغة هي الفكر و محال أن يتغير هذا بغير ذلك".¹

إذا كانت اللغة العربية جزء من الهوية، فإن المحافظة عليها و تعميم استعمالها في شتى المجالات تصبح من الضرورة بمكان . بل يتوجب ذلك للتخلص من التبعية اللغوية و الثقافية الأجنبية التي أصبحت أداة لإبقاء الهيمنة الغربية .

ولكي تكون اللغة العربية مؤهلة للاعتماد عليها كأداة للتبليغ والتكوين و خلق الوعي الجماعي لا بد من تطويرها فتصبح بذلك لغة التعبير و أداة التعامل في مجالات التعليم و البحث والإدارة و المراسلات و غيرها. خاصة أن اللغة تحيا و تنمو و تتطور بالممارسة اليومية .

وما لا شك فيه أن العبء الأكبر يلقى على عاتق الباحثين والأكاديميين من ذوي الاختصاص و المهندسين في الإعلاميات الذين يتوجب عليهم مهمة البحث و الدراسة العلمية وذلك لتطوير اللغة العربية و تأهيلها لغويا وعلميا كي تكون قادرة على الدخول في عصر المعلومات ، و بالتالي اللحاق بركب الأمم المتقدمة في مجال التقنيات اللغوية . ثم تأتي مهمة المسؤولين لترجمة هذه الأبحاث و الدراسات العلمية إلى برامج، والإنفاق عليها لتطبيقها في مؤسسات التعليم في أطوارها المختلفة. خاصة أن "مسألة تعميم اللغة العربية واستخدامها في التدريس والبحث

¹ - زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي . دار الشروق . القاهرة . مصر . سنة

1971م . الفصل السابع .

اللغة العربية في عصر العولمة واقعها وآفاقها المستقبلية (زهراء عاشور
العلمي ليست قضية تتعلق باللغة من حيث كونها لغة، لكنها تتعلق بإرادة
سياسة تقررها الأمة في أعلى مستوياتها¹.

إضافة إلى أن تطور اللغة لا يتعلق باللغة في حد ذاتها ، فاللغة عندما
يكون وراءها مشروع حضاري واضح المعالم والأهداف ، تتقدم و ترتقي
و تكون لغة العلوم والتقنيات ، هكذا كانت اللغة العربية في ظل ازدهار
الحضارة الإسلامية ، حيث كان للمسلمين مشروع حضاري واضح
الأهداف متكامل المكونات، متملك لشروط الاقتدار والإمكان الحضاري
. فاللغة تتطور عندما يكون أهلها قائمين بذلك . و لعل اللغة العبرية في
العصر الحديث خير مثال على ذلك ، فاليهود أحيوا هذه اللغة من الموات
على الرغم من أنها لغة ضعيفة ، خاصة أنها لم تستخدم منذ قرون طويلة .
يقول الإسرائيلي إيرماي : " إن انبعاث إسرائيل وسرعة تطوير العلوم
والتكنولوجيا بها ، لا يمكن تحقيقها دون لغة مشتركة كأداة لتبادل الأفكار
الحديثة ، والمجتمع الصهيوني لا يهدف إلى إعادة بناء وإسكان هذا البلد
القديم- الجديد فحسب ، و إنما إلى بعث الحياة في العبرية القديمة التي
لم يتحدث بها منذ أكثر من ألفي سنة " و يضيف : " و هكذا فقد صارت
العبرية الوسيلة المشتركة للاتصال، و السلسلة المترابطة الحلقات، والأمل

¹ - د/عبد الكريم خليفة ، رئيس مجمع اللغة العربية في الأردن ، حوار معه ، جريدة
الرأي ، عمان .الأردن .بتاريخ 18/04/1981.

لدى الوافدين الجدد أو المولودين في إسرائيل ، من أجل خلق ثقافة الأمة اليهودية ¹.

كما جعلت اللغة العبرية لغة التعليم في الطب و الهندسة و العلوم في الجامعات. و هذا راجع إلى اهتمام إسرائيل بهذه اللغة ، و تعبئة مائتي خبير لا شغل لهم إلا تتبع ما يستجد من مصطلح لعبرته في الحين ، وإصدار مرسوم حكومي بإلزاميته في التدريس و التأليف و باقي أجهزة التعبير في الدولة ².

إن تطوير اللغة العربية يكون في اتجاهين ، وهما :

1- الجانب اللغوي البنيوي، أي التأهيل اللغوي للغة العربية ويكون ذلك بتطوير قواعدها . لاسيما فيما يلي :

أ- نظم الاشتقاق.

ب- النحت و التركيب المزجي.

ج- حقل الدراسات اللسانية و الدلالية.

¹ - نقلا عن : عثمان سعدي ، المسألة اللغوية في الصراع العربي الإسرائيلي . ورقة مقدمة للمؤتمر العلمي الذي نظمته كلية التربية بجامعة الكويت . بعنوان : الأبعاد التربوية للصراع العربي الإسرائيلي . مركز دراسات الوحدة العربية . سنة 1986م بيروت . لبنان . ص 177.

² - د/ عبد العزيز بن عبد الله : " إستراتيجية التعريب " . اللسان العربي . السنة (12) العدد (1) . سنة 1975 م . ص 6.

2- الجانب اللغوي التقني، أي تحديث وسائل تدريس اللغة

العربية، والاستفادة من التكنولوجيا والطرق العلمية الحديثة.

أولا : الجانب اللغوي البنوي.

لقد أصبح من الضرورة في عصر العولمة أن نبني قواعد اللغة العربية على دراسات علمية ولغوية و تربوية ، بعيدة عن العلل الكلامية والتراكيب الصعبة التي تجعل الطالب العربي يقضي معظم حياته العلمية يتعلم اللغة العربية ، ومع ذلك يبقى عاجزا في أغلب الأحيان عن التعبير عن نفسه كتابة أو شفاهة بلغة عربية سليمة ، والحال نفسه بين عامة المثقفين وفي وسائل الإعلام والاتصال المختلفة .

فوضع اللغة العربية في مجتمعاتنا العربية ، كما يشير إلى ذلك د/ مصطفى محسن ، يتطلب إعادة النظر في قواعدها وأساليب تدريسها ، وذلك من أجل تجديدها وتبسيطها وتحديثها شكلا

و مضمونا ، و جعلها مواكبة للمقتضيات العلمية و التربوية الراهنة، ولتكون لغة قادرة على أن تتجاوب مع اللحظة الحضارية ، و أن تشكل بالنسبة للأجيال الجديدة في مجتمعنا بشكل خاص أداة ميسرة و وظيفة للتعليم والتكوين الذاتي والتواصل الفكري والحضاري المنتج ، ومعلوم أن تحقيق هذه المطالب يقتضي سواء على المستوى القطري أو القومي ، بلورة سياسة لغوية مبنية على تخطيط تربوي ولساني عقلاني ديمقراطي ممنهج ، كما يقتضي على المستوى العلمي بحوثا علمية معمقة متعددة التخصصات فالمناهج والمقاربات متكاملة من حيث الغايات والتوجهات، مستهدفة للتطوير والتجديد والتحديث اللغوي و للتنمية التربوية والثقافية و الاجتماعية الشاملة المستديمة و التي تظل في نهاية

المطاف هي الهدف المحوري الموجه لأي إصلاح تربوي أو اجتماعي
حدائسي يصلح لأن يكون في مستوى الاستجابة لمطالب المرحلة
ورہاناتها المعرفية و الحضارية¹.

واللغة العربية ليست لغة عاجزة ، بل تملك من الخصائص الذاتية
ما تجعلها قادرة على التعبير عن دقائق الأفكار واستيعاب كل جديد في
الفكر الإنساني ، فلاشتقاق و الإبدال و الوضع
و التعريب (بمعناه اللغوي) و النقل و القلب و المجاز ، كلها قنوات ذاتية
تمدها بالأسباب للنمو

و الحياة ، و منذ أن أصبحت اللغة العربية لغة القرآن الكريم ، اكتسبت
خصوصية لا تشاركها فيها أية لغة أخرى، كما أصبحت خالدة بخلود
القرآن ، يقول تعالى : "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون " ².

كما وضع شاعر النيل حافظ إبراهيم أبياتا على لسان اللغة العربية:
رموني بعقم في الشباب و ليتني * عقلت فلم أجزع لقول عدائي
وسعت كتاب الله لفظا و غاية * وما ضقت عن أي به وعظمت
فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة * و تنسيق أسماء لمخترعات
أنا البحر في أحشائه الدر كامن * فهل سألوا الغواص عن صدفاتي ؟

¹ - د/ مصطفى محسن ، التربية و تحولات عصر العولمة مدخل للنقد و الاستشراف
المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء . المغرب . ط1 . سنة 2005م . ص 130 و 131.

² - سورة يوسف أية (2).

اللغة العربية في عصر العولمة واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١. (د. هاشم عاشر)

كما سنجل لنا التاريخ الإسلامي قدرة اللغة العربية الهائلة في لسانها وتطبيقاتها التي استوعبت أدق العلوم التقنية، وخير دليل على ذلك ما أنتجه العلماء المسلمون في ظل الحضارة العربية الإسلامية.

لم يخل التاريخ العربي من محاولات النهوض باللغة العربية ، حيث حاول الغيورون عليها رد الاعتبار لديها منذ القرن التاسع عشر الميلادي. لاسيما في المؤسسات التعليمية ، و ذلك عن طريق سياسة " التعريب " ، و تأسيس المجامع اللغوية العربية التي أخذت على عاتقها تنمية اللغة العربية -لغة الضاد- و إرساء سياسة لغوية قريمة .

والتساؤل الذي يطرح بهذا الصدد، هل حققت هذه الجهود أهدافها؟ وهل استطاعت أن تنمي اللغة العربية و تفعلها ؟

تعود جذور التعريب إلى القرن التاسع عشر الميلادي مع بداية حركات الوعي و النهضة في المنطقة العربية لكنها تداخلت في تلك الفترة في المساجلات حول علاقة العربية الفصحى باللهجات المحلية المختلفة . و بعد استقلال معظم البلدان العربية ، ظهرت فكرة التعريب مجدداً.

كما شهد النصف الأول من القرن العشرين الميلادي ، تأسيس الكثير من المجامع اللغوية ، مثل: المجمع العلمي العربي بدمشق سنة 1919م ، و مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1934م و المجمع العلمي العراقي ببغداد سنة 1947 م . وقد كانت أهداف هذه المجامع متقاربة من حيث العمل على أن تفي اللغة العربية بالتعبير عن متطلبات العصر في الأدب و العلوم و الفنون. و قد أنجزت هذه المجامع أعمالاً مهمة في المجالات الآتية :

1- الترجمة و التعريب.

2- وضع المعجمات.

3- تيسير اللغة العربية.

4- وضع المصطلحات العلمية والحضارية و الفنية و التقنية.

وقد كان للمجمع العلمي بدمشق دور كبير في وضع مصطلحات العلوم والفنون الحديثة التي تستخدمها كليتا الطب والحقوق اللتان بدأتا تدريس جميع المواد باللغة العربية منذ تأسيس المجمع العلمي العربي بدمشق.

لقد طرح التعريب عموما وتعريب التعليم الجامعي خصوصا منذ أوائل القرن العشرين الميلادي .حيث كان تعريب التعليم الجامعي محور الاهتمام في مجامع اللغة العربية المتعددة منذ مطلع الستينات من القرن الماضي.فعقدت من أجله المؤتمرات والندوات سواء على المستوى القطري أو على المستوى العربي.وقد خرجت هذه اللقاءات جميعها بتوصيات وقرارات وألفت المؤلفات حول التعريب وقضاياها المختلفة.

وقد كان أول مؤتمر للتعريب ما بين 3-7 أبريل 1961م بالرباط - المغرب .حيث دعا إلى عقده الملك المغربي في تلك الفترة الملك محمد الخامس.وقد كانت نتيجة هذا المؤتمر تشكيل ثلاث لجان:

1-لجنة الشؤون العامة.

2-لجنة أدوات التعريب.

3-لجنة المصطلحات والرموز والأرقام والكتابة.¹

- د/عبد الكريم خليفة: اللغة العربية على مدارج القرن 21م. دار الغرب

¹الإسلامي.بيروت، لبنان. ط1. سنة 2003م. ص93

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١. (دعاء عاشور

كما سجل لنا التاريخ الإسلامي قدرة اللغة العربية الهائلة في لسانها وتطبيقاتها التي استوعبت أدق العلوم التقنية، وخير دليل على ذلك ما أنتجه العلماء المسلمون في ظل الحضارة العربية الإسلامية.

لم يخل التاريخ العربي من محاولات النهوض باللغة العربية ، حيث حاول الغيورون عليها رد الاعتبار لديها منذ القرن التاسع عشر الميلادي. لاسيما في المؤسسات التعليمية ، وذلك عن طريق سياسة " التعريب " ، و تأسيس المجامع اللغوية العربية التي أخذت على عاتقها تنمية اللغة العربية -لغة الضاد- و إرساء سياسة لغوية قيّمة .

والتساؤل الذي يطرح بهذا الصدد، هل حققت هذه الجهود أهدافها؟ وهل استطاعت أن تنمي اللغة العربية و تفعلها ؟

تعود جذور التعريب إلى القرن التاسع عشر الميلادي مع بداية حركات الوعي و النهضة في المنطقة العربية لكنها تداخلت في تلك الفترة في المساجلات حول علاقة العربية الفصحى باللهجات المحلية المختلفة . و بعد استقلال معظم البلدان العربية ، ظهرت فكرة التعريب مجدداً.

كما شهد النصف الأول من القرن العشرين الميلادي ، تأسيس الكثير من المجامع اللغوية ،مثل:المجمع العلمي العربي بدمشق سنة 1919م ، و مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1934م و المجمع العلمي العراقي ببغداد سنة 1947 م .وقد كانت أهداف هذه المجامع متقاربة من حيث العمل على أن تفي اللغة العربية بالتعبير عن متطلبات العصر في الأدب و العلوم و الفنون. و قد أنجزت هذه المجامع أعمالاً مهمة في المجالات الآتية :

1- الترجمة و التعريب.

2- وضع المعجمات.

3- تيسير اللغة العربية.

4- وضع المصطلحات العلمية والحضارية و الفنية و التقنية.

وقد كان للمجمع العلمي بدمشق دور كبير في وضع مصطلحات العلوم والفنون الحديثة التي تستخدمها كليتا الطب والحقوق اللتان بدأتا تدريس جميع المواد باللغة العربية منذ تأسيس المجمع العلمي العربي بدمشق.

لقد طرح التعريب عموما وتعريب التعليم الجامعي خصوصا منذ أوائل القرن العشرين الميلادي .حيث كان تعريب التعليم الجامعي محور الاهتمام في مجامع اللغة العربية المتعددة منذ مطلع الستينات من القرن الماضي.فعقدت من أجله المؤتمرات والندوات سواء على المستوى القطري أو على المستوى العربي.وقد خرجت هذه اللقاءات جميعها بتوصيات وقرارات وألفت المؤلفات حول التعريب وقضاياها المختلفة.

وقد كان أول مؤتمر للتعريب ما بين 3-7 أبريل 1961م بالرباط - المغرب .حيث دعا إلى عقده الملك المغربي في تلك الفترة الملك محمد الخامس.وقد كانت نتيجة هذا المؤتمر تشكيل ثلاث لجان:

1-لجنة الشؤون العامة.

2-لجنة أدوات التعريب.

3-لجنة المصطلحات والرموز والأرقام والكتابة.¹

- د/عبد الكريم خليفة، اللغة العربية على مدارج القرن 21م. دار الغرب

¹الإسلامي، بيروت، لبنان. ط 1. سنة 2003م. ص 93

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية ١. (زهراء عاشور

كما كان من نتائج المؤتمر الأول للتعريب ، تكوين مكتب تنسيق التعريب بالرباط ، لمعالجة قضية توحيد المصطلحات في أوسع أبعادها القومية . فكان بالفعل أول مبادرة قانونية لغوية في الحياة العلمية و الثقافية العربية ¹ . ثم تلتها مؤتمرات أخرى ، المؤتمر الثاني للتعريب بالجزائر سنة 1973م ، و الثالث بطرابلس الغرب سنة 1977م ، والرابع في طنجة - المغرب - سنة 1981م ، والخامس في عمان الأردن سنة 1985م . حيث هدفت كل هذه المؤتمرات إلى محاولة وضع سياسة تعريبية للعرب عموما ، إضافة إلى الندوات المتخصصة ، مثل: ندوة الرباط من 18-20 فيفري 1981م تحت عنوان -ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية الجديدة- و ندوة عمان في سبتمبر سنة 1993م والتي دعت إلى تطوير منهجية وضع المصطلح العلمي العربي، وبحث سبل نشر المصطلح الموحد و إشاعته . وذلك من أجل مراجعة المبادئ التي أقرتها ندوة الرباط سابقا، و الأخذ بعين الاعتبار المستجدات التي طرأت على تطور العلوم و على المصطلح العلمي الدولي والعربي، إثر ظهور علم المصطلح أو المصطلحية و ما وراءه من نظريات و قوانين ، يمكن أن نستأنس بها، لتنزيل المصطلح العربي منزله من المعارف و العلوم المعاصرة وتطورها².

1-د/عبد الكريم خليفة ، المرجع نفسه ، ص 53..

2- إرجع إلالتفاصيل:د/محمد رشاد الحمزاوي،المصطلحية العربية المعاصرة:سبل تطويرها وتوحيدها.ورقة مقدمة إلى ندوة-تطوير منهجية وضع المصطلح العلمي العربي.عمان-الأردن6-9سبتمبر 1993 م.مجمع اللغة العربية الأردني.سنة1993 م.

و قد صدرت عن هذه الندوة توصيات عديدة، لعل أهمها:- اعتبار مكتب التنسيق بالرباط هو الجهة التي يقع على عاتقها العبء الأكبر لتجميع المصطلحات وإحصائها وتصنيفها وإعدادها للمراجعة والمناقشة ونشرها . وتتلخص مهام المكتب فيما يلي:

- 1- تجميع المصطلحات من مظانها المختلفة: من المجامع اللغوية والهيئات العلمية المتخصصة و من الأفراد و الكتب والمؤلفات ومصادرنا والمترجمات التي تصدر باللغة العربية... و غير ذلك .
 - 2- تنسيق هذه المصطلحات و تصنيفها و تخزينها في الحاسوب.
 - 3- يعهد المكتب بهذه المصطلحات إلى لجان متخصصة بمراجعتها وتعديلها وتوحيدها .
 - 4- توزع هذه المصطلحات على المجامع اللغوية والهيئات العلمية والجامعات لمناقشتها وإقرارها وإعادتها إليه .
 - 5- ينظم المكتب هذه المصطلحات في مجموعات و ينشرها في معاجم متخصصة .
 - 6- للمكتب وضع لجان متخصصة لوضع عمل أو إتمامه أو تدقيق مشروع معجم.
- و يجب دعم المكتب بالإمكانات المادية والبشرية والتكنولوجية لتمكينه من القيام بمهمته على خير وجه¹.

1-د/عبد الكريم خليفة ، المرجع السابق ، ص 57.

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١. زهراء عاشور

و قد كانت سوريا أول دولة عربية تبنت التعريب وطبقته منذ بداية العشرينات من القرن العشرين الميلادي ، ثم تلتها العراق و دول شمال إفريقيا ، لاسيما الجزائر وتونس والمغرب حيث جاء مثلا في الميثاق الجزائري -إن الخيار بين اللغة الوطنية و لغة أجنبية أمر غير وارد البتة ، و لا رجعة في ذلك ، و لا يمكن أن يجري النقاش حول التعريب بعد الآن ، إلا في ما يتعلق بالمحتوى و الوسائل و المناهج و المراحل¹ - و جاء في مقررات اللجنة المركزية لجهة التحرير الوطني سنة 1979م - الحزب الحاكم آنذاك- : " أن اللغة الوطنية العربية خيار لا رجعة فيه ،

و أن المجال الوحيد للحوار هو كيفية دمجها في حركة التنمية الشاملة ، والتطور الذي تشهده الجزائر، وجعلها أداة للثقافة والعلوم والتقنيات العصرية ، وعلى أن تعزيز اللغة الوطنية و تعميمها يتكاملان مع تشجيع اكتساب اللغات الأجنبية ، والاتصال المستمر مع مصادر العلوم والتقنيات الأكثر تقدما ، والمساهمة بطريقتنا الخاصة في الإبداع العلمي².

وعلى الرغم من هذه الجهود التي بذلت من أجل تحقيق التعريب، إلا أنها ظلت منحصرة في نطاق ضيق . حيث لا تزال معظم المعاهد والجامعات العربية بما فيها الأزهر الشريف إلى اليوم، تتخذ من اللغة الانجليزية و الفرنسية لغة للتدريس والبحث العلمي، لاسيما في

¹ - الميثاق الوطني الجزائري سنة 1976م ، ص 94.

² - جهة التحرير الوطني الجزائري -اللجنة المركزية ، مقررات اللجنة المركزية لجهة التحرير الوطنية 26-1979/12/30م ، الدورة الثانية -جهة التحرير الوطني الجزائري ، قسم النشر و التوثيق -الجزائر ، سنة 1980م ، ص 53.

المجالات العلمية هذا فضلا عن دوائر الإدارات في بعض الدول العربية التي لا تزال متأثرة بالحرف الأجنبي .

فما هي الأسباب التي أدت إلى هذا الإخفاق ؟

يمكن إرجاع تراجع حركة التعريب ، لاسيما تعريب التعليم الجامعي وبالتالي تراجع اللغة العربية إلى عدة أسباب ، أهمها :

1- عصر العولمة: و ما صاحبه من صراعات سياسية و فكرية و ثقافية ومعلوماتية أثرت في اللغة العربية باعتبارها لغة مرتبطة بالهوية الثقافية. فإذا كان النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي قد شهد حركة تعريب التعليم الجامعي ، فضلا عن الثانوي والأساسي ، ففي العقد الأخير من هذا القرن أي بداية عصر العولمة ، شهد ودة لغوية ، أي عودة التدريس باللغة الأجنبية ، خاصة مع "الخصوصية" التي تعتبر من ركائز الفكر العولمي . أسفرت عن ظهور مؤسسات تعليمية خاصة ولاءها للفكر و اللغة الأجنبية .

2- ربط الاهتمام باللغة العربية بالأصولية الإسلامية : ففي أعقاب إنعقاد مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة الذي جعل محور مؤتمره -تعريب التعليم الجامعي - ، نشرت جريدة التايمز اللندنية بتاريخ 22 جانفي 1992م . مقالا تحت عنوان : " الأكاديميون العرب يقاومون الضغط من أجل التعليم باللغة العربية وحدها " .

"Arab academics resist pressure for Arabic-only teaching."

اللغة العربية في عصر العولمة - واقعها وآفاقها المستقبلية..... ١ (زهراء عاشور

حيث اعتبر صاحب المقال التعريب تجاوبا لمطالب من

سماهم بالأصوليين الإسلاميين "islamic fundamentalists"

3- الإرادة السياسية للدول العربية لم تكن بشكل فعال، إذ غالباً ما تخرج قرارات اجتماعات الوزراء المسؤولين عن التعليم العالي في البلاد العربية غير ملزمة، إذا تعلق الأمر بتعريب هذا القطاع.

4- الافتقار إلى سياسة لغوية التي تحل اللغة العربية محل السيادة كلغة وطنية أو قومية، ولعل هذا يعتبر من أخطر قضايا لغة الضاد في عصرنا الحاضر .

5- إذا كانت عناصر التعريب هي :

أ- المصطلح العلمي.

ت- المصدر العلمي.

ث- عضو هيئة التدريس العلمي.

ج- الطالب الجامعي .

فإن التقصير في أي من هذه العناصر سيؤدي إلى الخلل : و لعل هذا ما حدث، فالتعريب لا ينجح إلا إذا تم التنسيق بين هذه العناصر الأربعة، إذ لا يغني أحدهما عن الآخر . كما أن التعريب كما يرى شحادة الخوري، ليس عملاً لغوياً أو علمياً أو ثقافياً فحسب، بل هو أبعد مدى فهو عمل يقع في سياق الإنسان العربي للتخلص من الجهل و التخلف اللذين أورثته إياهما عهدو الغربة التي نأت به عن حقيقته و موقعه .²

1-TIMES OF LONDON NEWS PAPER .DATE 22/01/1992.P2&3

² - شحادة الخوري / دراسات في الترجمة و المصطلح و التعريب ، دار الطليعة

دمشق.سوريا .ج(2).سنة 2001م . ص 167

مجلة مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد أكتامس
و تبقى إشكالية اللغة العربية مطروحة . كيف نفعلها في الوقت الراهن ،
خاصة بعد تراجع بعض لغات العالم الإسلامي . عن توظيف الحرف
العربي ؟

إن تيسير المادة اللغوية بتصنيف التراث اللغوي في شتى العلوم من
أهل الاختصاص ، و تبسط نحو اللغة العربية حسب مراحل التعليم
مع وضع ضوابط موضوعية لذلك .

و تحسين طرائق تدريس اللغة العربية سواء لأهلها أو لغير الناطقين بها ،
وفق الطرق الحديثة للتدريس ، يعتبر المدخل الرئيس لتطوير اللغة العربية .
وإذا كانت اللغة العربية توصف بأنها لغة أدبية ، فلا بد من الاهتمام بها
لتصبح لغة علمية ، و يكون ذلك بالتركيز على أمور رئيسة هي :

1- التعريب .

2- الترجمة .

3- المصطلحات .

4- توظيف الآليات العصرية .

يقول د/ صالح بلعيد : " كي تكون اللغة العربية لغة علمية يجب على
القائمين عليها أن يعملوا على استحداث مختلف أنماطها التعبيرية ، بحيث
تكون معبرة أدبيا في مواقع الأدب و معبرة علميا في مواضع العلم ، وهذا
الأخير يستدعي أن يعكس البعد عن العاطفة وعرض الصور الجمالية
و الأخيلة ، والنزول إلى مستوى وصف الأشياء لتعيين ماهيتها العلمية ،
ويستدعي في الحال النظر في :

• وجود منهج واضح لتعليم المشتغلين بعلوم اللغة .

- استعمال الأسلوب العلمي .
- إعداد مصطلحات علمية يقبلها العام و الخاص .
- وضع نحو ميسر .
- الحرص على تجنب الصور البلاغية ، فهي كثيرة في المتن العربي القديم و الحديث . و كل ما يتعلق بتجميل التعبير و إخفاء الحقيقة¹ .

ثانيا : الجانب اللغوي التقني .

لقد بات من الواجب في ظل العولمة أن توضع معالم إستراتيجية لغوية على مستوى البلاد العربية بحيث تكون اللغة العربية الفصحى هي اللغة التي يتعامل بها المواطن العربي مع التقنيات الحديثة، و أن معالجة اللغة العربية حاسوبيا هي نقطة الانطلاق الرئيسة للمدخل التقني لصياغة المعلومات .

لذلك يرى د/ عبد الكريم خليفة أن من أهم القضايا التي يجب أن توجه إليها البحوث ما يأتي :

1- التحليل الآلي للغة العربية على المستوى الصرفي والنحوي والدلالي .

2- الاستعانة بالحاسوب، لتعليم الصرف والتدقيق الإملائي، ومعالجة قضية الشكل في الكتابة العربية ، لكي يكون كل ما ينشر في الصحف والمجلات والدوريات والكتب المدرسية

¹ - د/ صالح بلعيد ، اللغة العربية العلمية ، دار هومة - الجزائر ، سنة 2003 م . ص

والمراجع والمصادر وغيرها. مشكولا شكلا تاما . فالشكل جزء من الحرف في الكلمة العربية سواء أكان ذلك من حيث النطق أو كان من حيث الإعراب و نظام الجملة .

و إن غياب الشكل من الكلمة العربية ، يعني غياب نصف الرموز التي نستعملها ، و لو تصورنا كما يقول الكاتب أن كل ما يكتب وينشر باللغة العربية ينشر مشكولا شكلا تاما فإن إتقان اللغة العربية و تعلمها يصبح سهلا ميسورا فاللغة تكتسب من خلال الممارسة .

3- دراسة القضايا اللغوية والتقنية التي تطرحها الترجمة الآلية من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية و من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية¹.

كما يطرح د/صالح بلعيد خطوات لتطوير اللغة العربية بجعلها تواكب تطورات العصر ، لاسيما التكنولوجية الحديثة :

1- استيعاب مفاهيم اللسانيات الآلية. والوصول إلى نتائج عملية يكون بفضل علماء اللغة العربية والمهندسين الذين يعملون على وضع منطقيات في هذا المجال .

2- مبدأ التقييس و التنميط .

3- حل مشكلة المصطلح².

¹ - د/عبد الكريم خليفة ، المرجع السابق ، ص 9 و 10

² - د/ صالح بلعيد ، المرجع السابق، ص 43

و إذا كانت الدراسات المعاصرة تقدر التدفق الإعلامي عبر شبكة الانترنت باللغة الإنجليزية % 88 و باللغة الألمانية 9% بالفرنسية 2% و يبقى لباقي اللغات 1. %

فإننا نطرح التساؤل : أين موقع اللغة العربية من هذه الشبكة ؟
إن الواقع التقني في عصر العولمة يقتضي معالجة اللغة العربية معالجة آلية، بحيث تكون في مستوى اللغات الأخرى الحاملة للرصيد العربي من خلال المعلوماتية و شبكة الاتصال و الترجمة الآلية و وجود المنطقيات . كما يقتضي دراسة واقع مؤسسات التعليم ، و مؤسسات البحث العلمي و مستوى دعم البحث، و ذلك للوقوف على التقنيات التي بها تحفظ اللغة العربية ، اقتداء بالأمم المتقدمة وما وصلت إليه من وسائل حديثة في المحافظة على لغاتها و منه لا بد من :

1- تفعيل دور المنظومة التربوية.

2- تفعيل المؤسسات الثقافية.

3- تفعيل توظيف التقنيات العصرية .

و إذا كانت مقولة إن معاجم مصطلحات الحاسوب ، تسمي قديمة إذا مضى على نشرها عام واحد ، تدل على طبيعة الثورة المعلوماتية للمقرن الحادي والعشرين الميلادي ، فإن هذا يستدعي ضرورة إقامة بنوك للمصطلحات العلمية العربية في مختلف الميادين العلمية ، يختص كل بنك للمصطلحات بميدان معين ، لتكون بذلك شبكة واحدة للمعلومات تلبي حاجات الجامعات والمعاهد و مراكز البحث العلمي و الباحثين .

كما تطرح إشكالية أخرى مرتبطة باللغة العربية في جوهرها، وهي إشكالية الخط العربي، إذ لا بد من تنميته و تطويره ليكون مسايرا للآلة، دون أن يخرج الخط العربي عن روحه و خصوصيته.

خاتمة:

إن إشكالية المحافظة على اللغة العربية كلغة علم و عمل و تواصل في ظل العولمة أصبحت تطرح بالحاح. لاسيما مع ارتباط اللغة بالهوية الثقافية ومنه يصبح تطوير اللغة العربية وتعريب التعليم العالي في البلاد العربية ضرورة حتمية وطنية و قومية يفرضها واجب التخلص من التبعية الفكرية والعلمية الأجنبية بهدف الانتقال من السلبية والهامشية إلى آفاق المشاركة المبدعة في بناء الحضارة العالمية.

و الاعتماد على اللغة العربية ، لا يعني الانعزال و التقوقع و هجر اللغات العالمية، بل لابد من تعلمها للتواصل مع الشعوب المختلفة، كما أن لهجاتنا المحلية هي جزء من تراثنا الشعبي الذي يتوجب علينا المحافظة عليه، والتساؤل الذي يطرح هو: كيف نحول لهجاتنا إلى عنصر إثراء في ثقافتنا ، لا رمزا وعاملا للفرقة و التمزق و التخلف ؟

شعرية الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي

خطبة الحجاج بن يوسف أنموذجا

أ. علي خفيف

جامعة باجي مختار - عنابة-الجزائر.

I- مفاهيم نظرية :

مقدمة :

الإقناع نشاط لساني مشحون بأنشطة فكرية، تنتج عنها آثار سلوكية، تتجسد في شكل مواقف، مجاله الخطاب، يركز على المنطق والحجة، ويتطلب درجة عالية جدا من الثقافة ، والدراسة النفسية بالآخر .
الخطاب الإقناعي سلوك حضاري: { وجادلهم بالتي هي أحسن } النحل : 125

{ وادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم }
فصلت : 34

{ ...الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب } الزمر : 18 .

يسود في أجواء الصراحة، والنقاش الحر ، ويصنع الفرد المسؤول، ذا العقلية المتفتحة، غير المتحجرة ، حيث لا سلطة لغير

شعرية الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي الخطيب أكيحاج بن يوسف أمودجا 1. علي عفيفه المنطق، والحجة الأقوى ، ولذلك يذهب "كريستيان بلانتان" (Christian Plantin) إلى أن تدهور الخطاب الإقناعي في العصر الحديث يعود أساسا إلى ظهور الأنظمة الشمولية، وانتعاش الأشكال المختلفة للدعاية، وكذلك النشاط الواسع الذي عرفته حركات التحرر، والنضال الجذري (Les formes de lutte radicale) القائمة أساسا على برامج معارضة للحوار ، والنقاش ، وإلغاء الوسائط الاجتماعية الداعية إلى التفاوض وقبول الرأي الآخر⁽¹⁾.

- تعريف الخطاب الإقناعي :

يعرفه فيليب بروتون (Philippe Breton) بأنه « نشاط إنساني يتخذ أوضاع تواصلية متعددة ، ووسائل متنوعة ، ويهدف إلى إقناع شخص ، أو مستمع ، أو جمهور ما ، بتبني موقف ما ، أو المشاركة في رأي ما »⁽²⁾ . ويحدد موضوعه شايم برلمان ، ولوسي تيتيكاه (Chaim Parelman, et lucie Tytica) في كتابيهما: " في الخطاب الإقناعي: الخطابة الجديدة " ، كما يلي : « موضوع الخطاب الإقناعي ، هو درس تقنيات الخطاب ، التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم ، بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم .. »⁽³⁾ .

1 - Christian Plantin : L'argumentation, Editions du seuil, Paris 1996, page 10.

2 - Philippe Breton : L'argumentation dans la communication, Edition du CASBAH, Alger, Janvier 1998, page 03.

3- Chaim Parelman, et lucie Tytica : Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique, Editions de l'université de Bruxelles 1992, page 05.

ويقولان في موضع آخر: « غاية كل خطاب إقناعي، أن يجعل العقول ، تدعن لما يطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الخطاب الإقناعي ، ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها ، لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب، أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة » ⁽¹⁾ .

ويذهب شكري المبخوت منحي آخر ، ليعطي الخطاب الإقناعي بعدا تداوليا متميزا ليصبح، موضوع البحث هو الجزء التداولي ، المدمج في الدلالة، لا الخبرة الوصفية ، إذ يفترض أن التخاطب العادي، لا يتم بتبادل حالات الأشياء في الكون ، بقدر ما يتم بتبادل الأعمال اللغوية ⁽²⁾ .

- مرتكزات الخطاب الإقناعي :

يرتكز الخطاب الإقناعي على المرتكزات التالية ⁽³⁾ :

- 1 - الوقائع (Les faits) : لأن الوقائع لا يمكن أن تكون عرضة للدحض ، وهي إما مشاهدة، أو مفترضة (Supposés) .
- 2 - الحقائق : يربط الخطيب بين الوقائع والحقائق، من حيث هي موضوعات متفق عليها ، ليحصل على موافقة الجمهور .

1 - م س ن ، ص 59.

2 - شكري المبخوت : نظرية الحجاج في اللغة ، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، فريق بحث البلاغة والحجاج، إشراف:

حمادي صمود، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، د ت ، ص 352.

3 - انظر : عبد الله صولة : الحجاج أطر ومنطلقاته ، وتقنياته ، ضمن كتاب : أهم

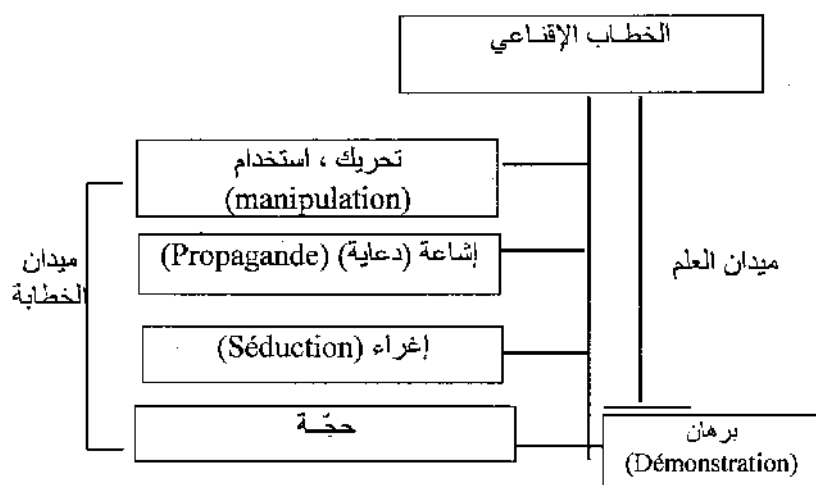
نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم م س ، ص 310.

- شعرية الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي الخطيب أبحاح بن يوسف أمودجا ١. علي عفيفه
- 3 - الافتراضات : وتحدد بالقياس إلى العادي (Le normal) ، أو المحتمل (le vraisemblable) ، وهما يتغيران بتغير الحالات .
- 4 - القيم (Les valeurs) : وهي نوعان :
- مجردة مثل : الحق ، الكرامة ...
- محسوسة مثل : الوطن ، الجزائر (مثلا)
- 5 - الهرميات (أو المتواليات) : إن القيم ليست مطلقة ، وإنما هي خاضعة لهرمية ، فالجميل درجات ، وكذلك النافع ، إذ قد لا نختار الأجل لأسباب ما ، وكذلك قد نتخلى عن المنفعة لعذر ما : { فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما } البقرة : 219 .
- مثلا : ← في القيم المجردة : العادل أفضل من النافع .
- ← في القيم المحسوسة : الإنسان أعلى درجة من الحيوان
- ويقوم الخطاب الإقناعي عند هانس جورج غادامير على فرضيتين أفلاطونيتين ، أساسيتين هما كما يلي ^(١) :
- 1 - الفرضية الأولى : تقوم على أن من يعرف الحقيقة ، أي من يعرف الأفكار ، هو وحده من يعرف كيف يستدل عليها بيقين ، من خلال الدليل الخطابي .

1 - هانس جورج غادامير : فن الخطابة وتأويل النص ، ونقد الإيديولوجيا ، تأويلات ميتا نقدية ، حول كتاب : "حقيقة وطريقة" ، ترجمة مطاع صفدي ، مجلة العرب والفكر العالمي ، العدد 3 ، صيف 1988.

مجلد مختبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية.....العدد الخامس

2 - الفرضية الثانية : تقوم على أنه يجب على من يعرف الحقيقة أن يكون عارفا بالنفوس ، التي ينبغي أن يعمل عليها ، وفن الخطابة عند أرسطو يقوم في المقام الأول على الإعداد للفرضية الثانية .
ويمكن للخطاب الإقناعي أن يتخذ أشكالا عديدة ، قد نجملها في الجدول التالي ⁽¹⁾ :



وتبعا لذلك، قد تكون للخطاب الإقناعي مقاصد متعددة أهمها ⁽²⁾ :

1 - مقصدية علمية ، فكرية .

1 - انظر : Philippe Breton : L'argumentation dans la communication, page 05.

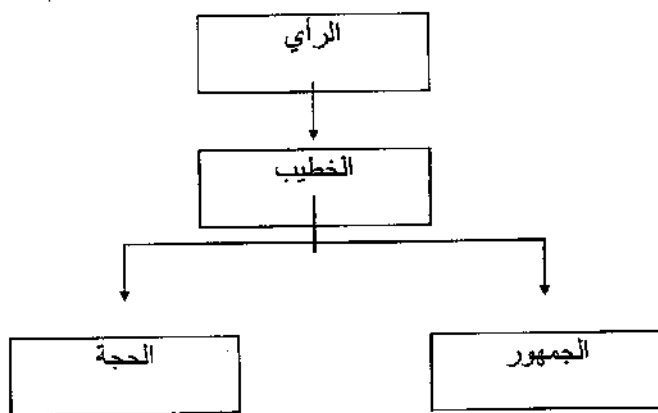
2 - هنريش بليث : البلاغة والأسلوبية : نحو نموذج سيميائي لتحليل النص ، ترجمة وتعليق د. محمد العمري ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، 1999 ، ص 27.

شعيرة الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي إلهيت كجاج بن يوسف أمودجا علي عفيف

2 - المقصدية العاطفية المعتدلة "ethos" إثارة الانفعال ، الإعجاب (النصوص الذاتية) .

3 - مقصدية التهيج "pathos" (انفجار عاطفة ما عن طريقة مخاطبة المشاعر الملتهبة) (النصوص الكوميديّة ، ..) (دعاوي ، الحقد ، الثأر ..) . وهو لا يختص بالأدب فقط، بل يتعداه إلى كل العلوم ومناحي الحياة الأخرى.

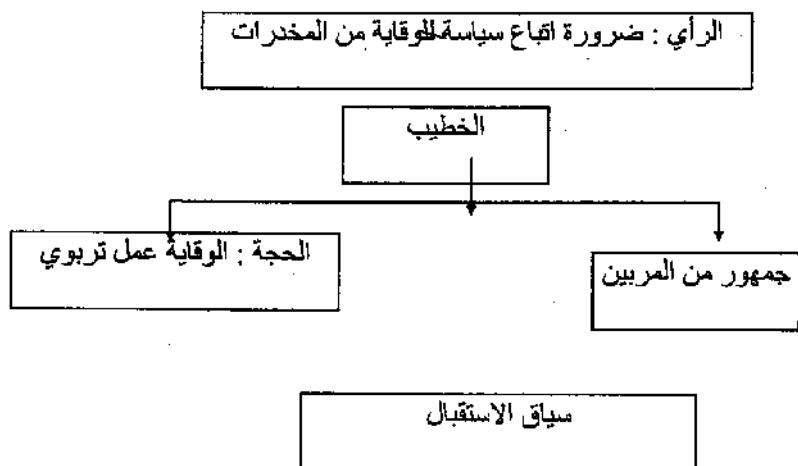
كما يمكن أن نجسد الاتصال الإقناعي في الرسم التالي ⁽¹⁾ :



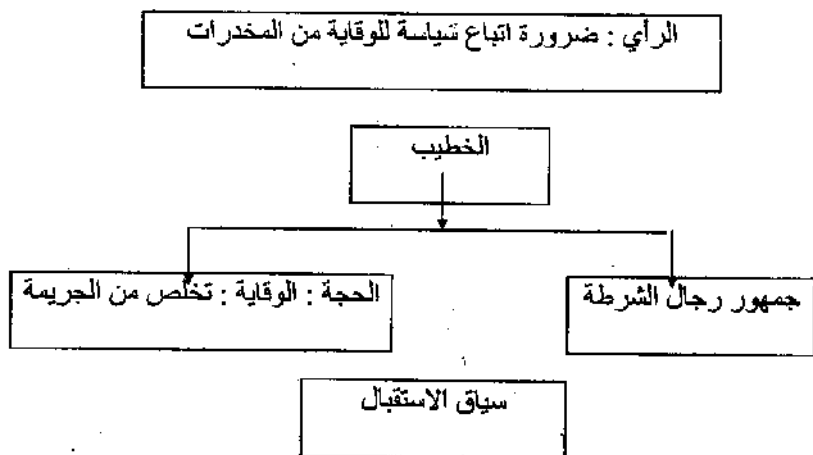
ويجب أن سياق الاستقبال لاستقبال ، وباختلاف المستمعين ، ويمكننا أن نعطي نموذجين للاتصال الإقناعي يختلفان بدلالة الجمهور (En fonction de l'auditoire) :

1 - Philippe Breton : L'argumentation de la communication, p 19.

نموذج أ :



نموذج ب :



شعرية الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي 2008 بحث أستاذ بن يوسف المود : علي عفيف
نلاحظ من النموذجين أ و ب أن الحجة تتغير بتغير طبيعة
الجمهور .

- معايير تحديد طبيعة الجمهور :

بناء على النماذج السابقة يمكننا أن نحدد معايير لقياس طبيعة
الجمهور للرفع من فعاليات الإقناع كما يلي⁽¹⁾ :

- المعيار 1 : الخصائص الديموغرافية : وهي الخصائص المتصلة بالسن
والجنس ، ودرجة التعلم ، والمهنة ، والقطاعات الوظيفية ، ومستوى الدخل
، والتدين ، والعنصر ، والحالة العائلية ، والحالة الاجتماعية ، والملكية
...

- المعيار 2 : الخصائص الحضارية : وهي الخصائص التي تتعدى
العوامل الديموغرافية إلى العوامل المتصلة بالسلوك الإنساني ، ومحدداته
، كالعادات ، والتقاليد ، والعلاقات ، والسمات ، الشخصية ... وترتبط هذه
الخصائص بمجموعة من المتغيرات الأساسية التي من أهمها :

- أسلوب الحياة .

- تصورات الإنسان ومدرجاته وانطباعاته .

- الجماعات المرجعية وتأثيرها على الأفراد المنتهين إليها .

- المعيار 3 : الطبقة الاجتماعية : وهو المعيار الذي يتم بمقتضاه تقسيم
طبقات الجمهور اجتماعيا ، مما يؤدي إلى زيادة إمكانية تحديد أنماط

1 - د. سمير محمد حسين : الإعلام والاتصال بال الجماهير والرأي العام ، عالم الكتب
، القاهرة 1996 ، ص 131 .

مجلة مختبر البحث في الدراسات العربية والإنسانية العدد الخامس
التفكير ، ومستوياته داخل كل طبقة ، ودرجات التأثير لدى الطبقات
المختلفة .

- المعيار 4 : درجات التنبؤ للأفكار المستحدثة : وهو المعيار الذي يتم
على أساسه تقسيم الجمهور إلى فئات متنوعة طبقا لدرجة استجابتها
للمستحدثات ، والتجديدات ، (فئة المجددين فئة المتنبئين الأوائل ، فئة
الأغلبية المبكرة ، فئة الأغلبية المتأخرة ، فئة الملتكئين أو المتأخرين
دوما) .

لخص الدكتور محمود عباس عبد الواحد هذه المعايير ، ضمن
تقسيم آخر ، في ثلاثة معايير رئيسية هي⁽¹⁾ : المعيار النفسي ، والمعيار
العقلي ، والمعيار الاجتماعي .

II - الدراسة التطبيقية :

أ - لماذا الخطابة ؟

اخترنا الخطابة من بين أجناس الخطاب الإقناعي للأسباب التالية

1 - كون الخطابة أقرب إلى السليقة ، والبيان العربي الأصيل ، لأن
الخطيب يرتجل في أكثر أحيانه ، لأنه يعبر عن مواقف آنية ، يعكس
الشاعر الذي يتفح ، ويكون عمله أقرب إلى الصنعة ، منه إلى الفطرة
والطبع ..

1 - انظر : د. محمود عباس عبد الواحد : قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب
المغربية الحديثة ، وتراثنا النقدي ، دراسة مقارنة ، دار الفكر العربي ، ط 1 ، 1996 ، من
ص 121 إلى ص 134 .

شعيرة الإقناع والانسجام في الخطب الإقناعي العربي 22 هبة أكيحاج بن يوسف أفوزجا ١. علي حفيظ

2 - كون الخطابة ازدهرت كثيرا في صدر الإسلام ، وهو عصر تميزت فيه الدولة بعروبتها الأصلية ، فلم تفتح بعد على الشعوبية والأجناس الأخرى ، مما يجعلها أكثر أصالة وتعبيرا على الواقع العربي الأصيل ، ولهذا اخترنا خطبة لأحد أفذاذ هذا العصر ، وأشهرهم فصاحة ..

3 - كون الخطابة في هذا العصر ، مثلت مسرحا لجدل حاد ، وصراع فكري متلاطم، بين كتل فكرية ، وسياسية ومذهبية عديدة ، تجاذبها : أنصار علي ، وأنصار معاوية ، وأنصار عثمان ، والمعتزلون ، والخوارج ، والزبيريون، ودعاة بني العباس، وغيرهم ... مما جعل هذه الفترة مشتلة حقيقية لخطاب إقناعي متنوع وخصب ..

4 - من الملاحظ أن القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، كانا هما المعياران اللذان تقاس بهما المواقف والأفكار ، والأسس التي يحتاج بها كل فريق ، من هذه الفرق المختصة ، لذا نجد كلا منهما، يستشهد على رأيه بما يجد في كتاب الله وسنة نبيه ، بما يدعم رأيه، فانبعث نشاط عقلي كبير ، وتأسست قواعد رائعة للجدل والتأويل، والبدئية ، والاحتجاج ، كانت الخطابة مدونتها الكبرى .

5 - كون الخطابة جنس نثري ، والعرب لم يهتموا بالشر لأنه يغلب عليه طابع العقل وطابع التفكير والتروي ، بينما اهتموا بالشعر لأنه يغلب عليه طابع الذاتية والوجدانية .. والمزاجية.

6- لأنني أرى أن العرب فوتوا على أنفسهم كثيرا من الحكمة والعمق والخبرة والفلسفة ، نتيجة لعدم اهتمامهم بالنشر ، ولم ينتبهوا إلى أهمية

مجلة مختبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
ذلك ، ولم يعرفوا حجم ما فاتهم ، إلا بعد أن وصلتهم المترجمات
وكتب المنطق .

وقد اخترت جنسا نثريا محاولة مني لاستدراك جانب مغيب ، لم
يحظ بالقسط الكافي من الدراسة . ولعل الخطابة فيها من الحمولة
الفكرية والعقلية العربية ما يوازي الحمولة العاطفية والذاتية التي وصلتنا
من طريق الشعر ، والدراسات التي أقيمت حوله .

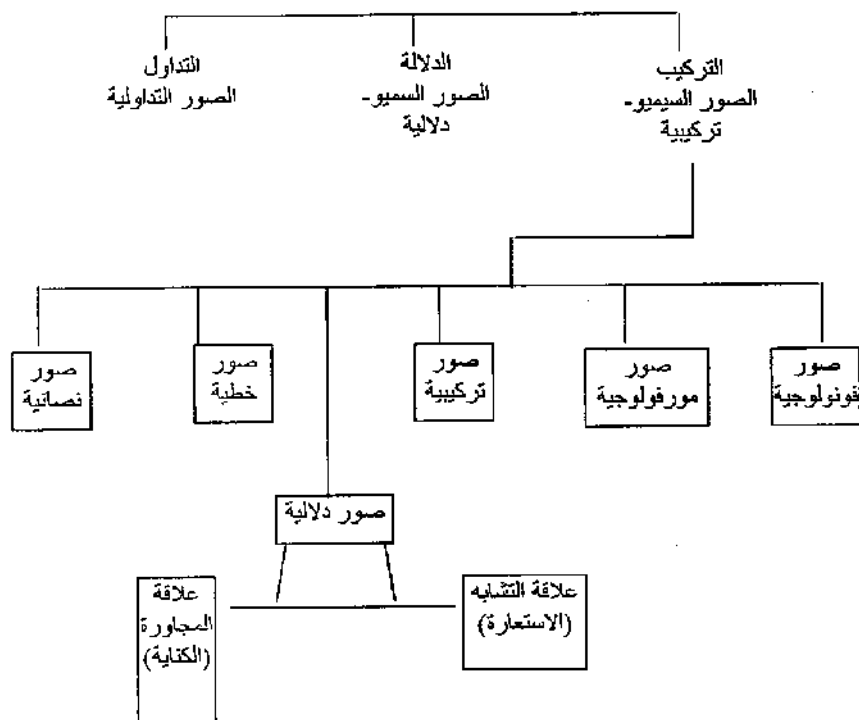
ب - شعرية الإقناع والانسجام في خطبة الحجاج بن يوسف :

يرى هنريش بليث أن الخطابة يمكن تناولها من زاويتين⁽¹⁾ :

- 1 - زاوية تداولية : تهتم بالمقاصد الفكرية والعاطفية ، وما يتفرع عنها .
 - 2 - زاوية بناء النص : وقد استعرض لهذا الغرض الخطوات الخمسة :
المعتبرة في بناء النص الخطابي عند القدماء وهي : - إيجاد مواد
الاحتجاج ، وترتيبها ، وصياغتها صياغة لغوية جميلة ، ثم ترتيبها في
الذاكرة ، وحفظها لحين العرض ، ثم إلقاؤها على المستمعين بطريقة
تعبيرية . وقد اقترح نموذجا لتحليل السيميائي للنص الخطابي كما يلي :
- نموذج التحليل السيميائي المقترح⁽²⁾

1 - هنريش بليث: البلاغة والأسلوبية : نحو نموذج سيميائي لتحليل النص ، م س ،
ص 12.

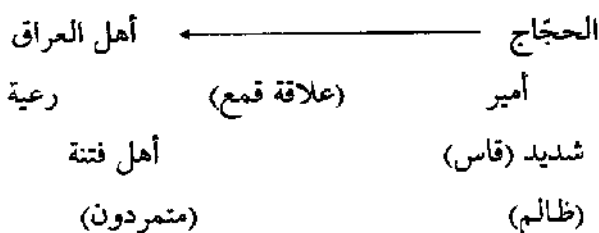
2 - المرجع السابق ، ص 14.



سنحاول استلھام بعض العناصر من هذا النموذج لتحليل خطبة الحجاج، مركزين على عنصری التركيب والتداول، ومحاولین إبراز القوة الإبلاغیة الكامنة فیھما ، من خلال البحث عن الانسجام على مستوى التركيب، والفعل الكلامی، أو التحقق الواقعی (الغائیة ، الذرائعیة) على مستوى التداول.

1- التركيب : استراتيجية الانسجام :

1 - مستوى طرفي الخطاب :



2 - المستوى المعجمي :

يمكن تقسيم الخطبة إلى السجلات المعجمية التالية بحسب

الترتيب :

سجل الكلمات الدالة على السياسة	سجل الكلمات الدالة على سوء الأخلاق ، والفتنة ، والتمرد	سجل الكلمات الدالة على القتل ، والموت ، والحرب
أمير المؤمنين ، أعطيات ، أدب ..	الشقاق ، النفاق ، كفرت بأنعم الله ، تأخرت ، مساوئ الأخلاق ، يقعقع بالشنان ، تغماز التين ، ..	الدماء ، ضربت عنقه ، سفكت دمه ، نهبت ماله ، هدمت منزله ، شقرت عن ساقها ، الحرب ، السيف ، الوتر ، القوس ، ..

لا شك أن ورود السجلات بهذا الترتيب ، ونسبة حضورها ، ليست عفوية ، باعتبار أن اللغة ليست محايدة ، وأنها تحمل شحنات نفسية ، وبيئية ، وثقافية ، واجتماعية ، كما يقول علماء النفس اللغوي

شعرية الإقناع والانسجام في الخطاب الإقناعي العربي 226
عبد الجبار بن يوسف نموذجاً ١. على عكس
وعلى رأسهم لاكان، أو كما يقول أصحاب نظرية أفعال الكلام أو
الأعمال اللغوية ..

فالسجل المعجمي الذي يسيطر أكثر هو الذي يمثل المعادل
الموضوعي للخطاب، ومن هنا يبدو لنا الانسجام بين المستوى
المعجمي، ومستوى طرفي الخطاب، إذ في كليهما يسيطر مشهد القمع
والقسوة .

3 - المستوى الأسلوبي :

نلاحظ الجمل :

- أما والله لألحونكم لحو العصا
- ولأقرعنكم قرع المروة
- ولأعصبنكم عصب السلمة
- ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل
- والله لا أجد رجلاً تأخر إلا ضرت عنقه
- وأنهبت ماله
- وهدمت منزله

يمثل التوكيد بمختلف أنواعه قوة كمون، وشحنة كبيرة، في
الجمل السابقة، مما يعطيها قوة إبلاغية عالية التوتر .

يحضر التوكيد في الجملة الواحدة بأكثر من أداة : (القسم، لام
التوكيد، نون التوكيد الثقيلة، المفعول المطلق ..) كل هذا يعبر عن القوة
، وشدة المضاء، والحزم، الذين يطبعان شخصية الخطيب (الحجاج)
وهو ما ينسجم مع القمع والقسوة، الذين ميزا المستويين السابقين .

4 - المستوى الصوتي :

غلبت الأصوات المجهورة على الخطبة (راء ، القاف ، الخاء ، الشين ، اللام ، ..) مما يتناسب مع الإلقاء والمشافهة ، ويوحى بالقوة والخشونة ، ويجذب الأسماع ، ويوقظ الغافلين .

كما أن الأبيات المتضمنة في الخطبة جاءت على إيقاع الرجز (أراجيز) - باستثناء البيت الذي افتتح به الخطبة والذي جاء على إيقاع الوافر - ولا يغيب عنا أن الرجز تستخدمه العرب لحداء الإبل .

وكان الموقف يحيل على راع شديد ، أمامه قطيع ، يجب أن يساق بحزم ، ولذلك اختار من الإيقاع العروضي ما يلائم الموقف .

ونلاحظ شدة الانسجام بين هذا المستوى ، والمستويات السالفة ، فكانها جميعا حبات عقد ينتظمها خيط واحد .. وإن من البيان لسحرا .

II- التداول : قطب التحقق :

قطب جمالي (بنوي)

يحدد هارتمان للخطاب قطبين⁽¹⁾ :

قطب التحقق (تداولي)

ويضيف عنصرا سابعا لعناصر الخطاب الستة المعروفة عند جاكسون كما يلي :

1 - المتحدث

2 - الجمهور

1 - د . يوسف نور عوض : نظرية النقد الأدبي الحديث ، ط 1 ، 1994 ، دار الأمين

القاهرة ، ص 75 .

3 - الوسيلة

4 - الحقيقة ، والأحداث ، والأشياء (الواقع)

5 - الرسالة

6 - السنن

7 - السياق (سياق الموقف)

ويحدد علاقة تداولية تربط الرسالة بالسياق كما يلي :



يركز التحليل التداولي على الواقع والسياق أكثر ، فيؤكد على الغائية ، والتفعية ، والبعد البراغماتي ، من خلال التحقق ، والتغيير الفعلي ، الذي يحدثه الخطاب ، من خلال الأعمال اللغوية ، لأننا حينما نقول يجب أن نفعل ، كما هو معروف في نظرية أفعال الكلام. وستقتصر هنا على المستويات التالية :

1 - المستوى السياقي : جو الخطبة : محيط سياسي متوتر ، فتنة ، علاقة عدم ثقة بين الراعي والرعية ، نجم عن ذلك :

تواصل في اتجاه واحد
فرض المواقف
عدم إتاحة الفرصة للنقاش
← خطاب إقناعي تعسفي (حالة لا توازن)

2 - المستوى الموقفي : نتأمل موقف كل من الخطيب والجمهور متمثلاً في (مستوى الأحداث ، الأشياء ، الواقع) .

صورة الحجاج (الخطيب) ن - معتما بعمامة خز صفراء
- متلثم
← - متقلدا سيفاً
- متكباً رمحاً
صورة توحى بالخوف
- بقي ساعة لا يتكلم

صورة الجمهور : جمهور لا يتاح له الكلام (صورة توحى بالقهر)
المكان : المسجد (يوحى بالأمان)

وهنا تكون المفارقة ، وخرق المتوقع ، وتخيب أفق الانتظار ، إذ أن المكان (المسجد) الذي يحيل على الأمان لا يتناسب مع المشهد (مقام الحجاج متوعداً متهدداً)، مما يحيل على أن شيئاً ما في غير محله ، يحيل على تخلخل العلاقة بين الحجاج والجمهور، بين الراعي والرعية يحيل على عدم الثقة (حالة لا توازن) .

وهو ما يدعم الانسجام بين المستويين 1 و 2 .

3 - مستوى أفعال الكلام :

يقوم على تفسير الخطاب، كفعل كلامي، أو كسلسلة أفعال كلامية من خلال اللغة الخبرية، فالرجاء، والتمني، والطلبات، والأوامر، والوعود، والتهديدات، والتأكيدات، والأسئلة.. تمثل مهمة براغماتية، ذرائعية، يجب أن تكون ملائمة مع سياق النص أو الخطاب ..^(١).

وإذا استقصينا النص (الخطبة) نجدها مشحونة بـ :

- التهديدات: (ألحونكم لحو العصا، اضربنكم ضرب غرائب الإبل، هدمت منزله، نهبت ماله، سفكت دمه، هدمت منزله، لأؤدبنكم، لا أهم إلا أمضيت، لا أعد إلا وفيت)

- الأوامر : (لتستقيمن على طريق الحق ..) تتوجهون مع المهلب ..

- الطلبات : طلبات في شكل تهديد ووعيد .

الملاحظ أن الفعل الكلامي الغالب على الخطبة هو: التهديد، وكثرة الوعيد، مما يجعل هذا المستوى ينسجم كلية مع المستويين السابقين .

1 - تون. أ. فان ديك : النص بناء ووظائفه : مقدمة أولية لعلم النص، العرب والفكر

العالمي، العدد الخامس، 1989، ص 63 .

خلاصة:

نلاحظ أن الانسجام حاصل داخل كل قطب من قطبي الخطبة (التركيب (البناء)، والتداول)،

وهو حاصل أيضا بين القطبين فيما بين بعضهما البعض . حيث أن الوعيد ، والقسوة ، واللاتوازن ، هي القيم المسيطرة على الموقف خلال الخطبة كلها، إن على مستوى التركيب ، وإن على مستوى التداول .. وهو ما يضيف عليها انسجاما دقيقا ودوريا (harmonique) ، وهو ما يشكل معينا لا ينضب لشعرية الخطبة ودسامة أدبيتها .

الحجاج والمحاورة في قصّة إبراهيم -عليه السلام- في القرآن الكريم -دراسة في الوظيفة التداولية للخطاب-

د. خليفة بوجادي
جامعة سطيف- الجزائر

توطئة:

ما تزال علاقة القديم بالحديث إشكالا جديرا بالتناول، لا سيما مع هذا الزخم المعرفي الحاصل. ولذلك فالبحوث اللسانية العربية اليوم، في علاقتها بالتراث، أمام ثلاث ملاحظات:

أ- التثبت حين استخدام المصطلحات الحديثة، وبيان مجال مدلولها، وحين تطبيق مناهج حديثة، ناشئة في بيئات لسانية غير عربية.
ب- وفي مقابل ذلك، ليست مدوّنتنا اللسانية كتابا مسطورا، لم يفرّط في شيء، بل إنها بحاجة إلى أن تحدد موقعها ضمن جهود الفكر اللساني عموما.

ج- ما تزال مدوّنتنا اللسانية -تحديدا- بحاجة إلى قراءة تتجاوز النقل والنظم والتلخيص والحواشي وشرح المتن... إلى قراءة باعثة،

الكتاب والمحاورة في قصّة إبراهيم عليه السلام - في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
تحدد المرامي وترسم المنطلقات... قراءة تُسهم في بناء التواصل المعرفي
الحاصل اليوم.

ضمن هذه الملاحظات: أقترح هذه الدراسة الموسومة بـ: **الحجاج**
والمحاورة في قصّة إبراهيم عليه السلام؛ حيث تُعرض القصّة من خلال
آياتها الموثقة في كثير من سور القرآن الكريم، ولأنها تتميز عن سائر
القصص القرآنية بجملة ملامح أسلوبية، وبني تركيبية، اقتضتها طبيعة
أحداثها وفصولها. وذلك من خلال تناول ملحقين تداوليين حفل بهما
الدرس التداولي الحديث للخطاب، والدرس العربي القديم خصوصا،
وهما: درجات الحجاج، ومستويات المحاورة.

I- علاقة الحجاج بالمحاورة في الدرس اللساني التداولي
الحديث، مع محاولة تأصيلية.

I-1- الحجاج: الحجاج والحجاج، والمحااجة، والتحتاج...
مصطلحات تتكرر كثيرا في موضوعات دراسة الخطاب، وتعني فيما تعنيه
وصف حوار المتخاطبين، حين يكون فيه أخذ وردّ.

وقد تعددت الدلالات المعجمية للكلمة؛ مع أنها لا تخرج عن
المعنى العام لجذرها، وهو الأمر الذي يكون فيه أخذ وردّ. فقالوا:
"مُحْجِية" لمخالفة المعنى واللفظ، وكذلك الأُحْجِية والأُحْجُوة.

ومنه حاجيته، مُحْجِاجة وحجاء: أي فاطنته فحجّوته¹. وحاجيته
فحجّوته، إذا أُلقيت عليه كلمة مُحْجِية؛ مخالفة المعنى للفظ²، نحو قول

¹ ابن منظور: لسان العرب، يُلحِق إحياء التراث العربي، باب الحاء، (حجج)، (حجّوته).

² المصدر السابق، باب الحاء، (حجج)، (محجية)، ذكرها الأزهري.

مجلة مجمع البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
الجارية للآخرى: حُجِّيَّاك ما كان كذا وكذا.

وفي الدلالة الأولى هذه، اشتراك بين مخاطبين أو أكثر، في مخالفة اللفظ للمعنى، مما يجعل الخطاب أخذًا وردًا بينهما.

وذكروا: "الحجاج الوادي (ومفردهما لحج) بمعنى: أطرافه، ورجل أفحج ودابة فحجاء. ومنه الفحج، وهو تباعد ما بين أوساط الساقين عند الإنسان والدابة. والتفحيج: التفريق بين الرجلين. وفي الحديث: "تفحج ساقاه"، في صفة الدجال¹.

وفي هذا، دلالة على أن من الأصول المعجمية للفظ، الفرجة بين الشيئين، أو الأشياء. ومن ذلك أيضا:

الحجاج (بالفتح) والحجاج (بالكسر)، وهو الجانب من كل شيء؛ ويُطلق على العظم الذي ينبت عليه الحاجب، وعلى حاجب الشمس أيضا². ويشارك مع الدلالة السابقة في أنه يحدد الفرجة التي تقع بها العين، أو موضع الشمس.

وذكروا أيضا: المحجاج: البديل، أو الذي يغلب بالحجة؛ وذلك أنه في المجادلة أو المناظرة، تتحدد أطراف المتجادلين، وتظهر الفرجة بينهما في أوجه النظر من حيث الاتفاق والاختلاف. وبذلك يكون معنى الحجاج قد انتقل من الدلالة الحقيقية السابقة (الفرجة بين الشيئين أو الأشياء)؛ إلى الاستخدام المجازي، وهو (الفرجة بين اللفظ والمعنى، ومخالفة كل منهما للآخر، أو الفرجة بين المتخاطبين، واختلاف رأي

¹ المصدر نفسه، باب الفاء، (فحج)، الأفحج: الذي في رجله أعوجاج.

² المصدر نفسه، باب الحاء، (حجج)، الحجاج بالكسر والفتح: العظم المستخرج من العين. وحجاج الشمس حاجبها وهو قرنها.

الحجاج والمحاورة في فضة إبراهيم عليه السلام- في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
ويمكن الآن عرض أهم الدلالات التي يُحيل إليها لفظ (التحاجّ أو
المحاجة) وهما الأكثر غنى من الحجاج بالفتح أو بالكسر، بهذه
الدلالات:

- دلالة المشاركة؛ وهو من أصول المجادلة والمحاورة التفاعل
أثناء الحديث.

- دلالة القصد؛ وهو شرط أساسي في الحديث والمجادلة.

- دلالة الحجة؛ لأن المجادلة والمحاورة تظهر فيها الحجة أكثر من
الحديث العادي.

وللدلالة القصد حضور كثير في الدرسين العربيين النحوي
والبلاغي، وفي لسانيات التواصل الحديثة؛ ذلك أنه متوفر في كل لحظة
من لحظات استعمال اللغة¹، وهو مهيمن على اللغة ذاتها، إلى جانب
هيمته على الطرف الثاني في الحوار، فيصبح حينها مكتسبا بعدا
تواصليا²؛ يذكر صاحب المعني: "إن المكيّم لغيره، إنما يحصل مكلما له
بأن يقصده بالكلام دون غيره، ويكون أمرا له متى قصده بالكلام، وأراد
منه المأمور به"³.

والقصد عند فلاسفة اللغة يقتضي تأسيس الدلالة اللغوية على

¹ يُنظر عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، /المواضعة في اللغة والقصد/، الدار
العربية للكتاب، ط2، 1986، ص145.

² المرجع السابق، ص146

³ المرجع نفسه، ص146.

مجلة مختبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
قُصود المتكلمين، ويتخذ الصورة التالية¹: إن قول "القائل" لا يمكن أن
يفيد شيئا إلا إذا قصد القائل الأمور الثلاثة الآتية:

- أ- أن يدفع قوله إلى نهوض "المقول له" بالجواب [القصد].
ب- أن يتعرف المقول له على هذا القصد [قصد القصد].
ج- أن يكون انتهاض "المقول له" بالجواب مستندا إلى تعرفه
على قصد القائل [قصد قصد القصد].

والتحاج أو (المخاطبة) في الدرس التداولي الحديث، يكاد
يرتبط كثيرا بالبحوث البلاغية، لاسيما فيما يتعلق بمفهوم الإقناع أو
البلاغة البرهانية، وهو مرتبط في مفهومه بالفعل؛ لأنه بحث من أجل
ترجيح خيار من بين خيارات قائمة وممكنة، بهدف دفع فاعلين معينين في
مقام خاص، إلى القيام بأعمال إزاء الوضع الذي كان قائما². هذا، إلى
جانب اهتمامه بأساليب إجراء اللغة، وتنويعات الخطاب، ومقاماته،
وطبائع الناس المعنيين بكل مقول معين³، وأساسه الاهتمام بالسامع
المعني بالخطاب.

وعُرف أيضا بأنه طريقة إظهار الحجج وعرضها لتأكيد الخطاب⁴.

¹ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي،
ط2، 2000، ص45.

² محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، (مقال)،
مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، مج28، ع يناير -
مارس 2000، ص57.

³ المرجع نفسه، ص59.

⁴ Georges vignaux: l'argumentation (Essai d'une logique diseursive) librairie
Droz, genève, paris, 1976, p 02.

الحجاج والمحاورة في قصّة إبراهيم عليه السلام - في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
وفي نهاية الحديث عن الحجاج، نشير إلى أن المدونة الفلسفية العربية خصوصاً، وكذلك البلاغية والنحوية، حافلة بمبحث (التحاجّ والمحااجة) ومقتضياته، فنجد المصطلح نفسه في الفلسفة؛ في المباحث التي تهتم بأصول الحوار، وعلم الكلام، والمناظرات. وقد اهتم بتقديمه طه عبد الرحمن في (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام).

كما أن المباحث البلاغية، لا تخلو من شرح الأغراض المختلفة للمتكلم وقصوده، ولم تغفل وضع المتلقي أمام الخبر أو الإنشاء المرسل إليه. وكذلك المباحث النحوية، التي اهتمت هي الأخرى بموضوع "القصد"، وجعلته أساساً في التمييز بين الجملة والكلام، وفي مواضع أخرى من موضوعات النحو العربي. وهذا جدير بأن يُتحدّث عنه بالتفصيل في مناسبة أخرى غير هذه.

I-2: المحاورّة:

المحاورة شكل من أشكال التخاطب، لكنها تختلف عن التحاجّ في بعض المقومات، ستيينها من خلال العرض المعجمي التالي:
ورد في لسان العرب: "الحَوْرُ" ما تحت الكور من العمامة، لأنه رجوع عن تكويرها¹، و"المحور" (مثل المنبر)، حديدة أو خشبة يسط بها العجين، و"حَوْر" الخبزة: أدارها وهتأها ليضعها في الملة.²
فالأصل الاشتقاقي لـ (المحاورة) يحدد معنى عاقاً هو ردّ الشيء، وإرجاعه؛ كما في كور العمامة؛ الذي لا يحصل إلا ب رجوع الثياب بعضها فوق بعض، وكذلك تدوير الخبزة، لا يحصل إلا بالمعاودة والمراجعة.

¹ ابن منظور: لسان العرب، فصل الحاء، (حور)، (الحوْر: الرجوع عن الشيء وإلى شيء).

² الثوروزابادي: القاموس المحيط، باب الراء، فصل الحاء، (الحَوْر).

وهذا قريب من المعنى المجازي الذي انتقلت إليه دلالة اللفظ؛ حيث حُدّد معناه في: "المحاورة" و"المتحورة" و"المَحَوْرَة": الجواب؛ ولا يحصل الجواب إلا برجوع الكلام. و"الحوار" مراجعة النطق، وقالوا: كلمته فما رجع إلي حَوَازًا، وجَوَازًا، ومحاورة وحَوِيرًا ومَحَوْرَة؛ أي جوابًا²، واستحاره: استنطقه³.

فدلالتها الأولى هي الجواب والمجاوبة، والتجواب؛ أي مراجعة الكلام وردّه⁴. وقالوا: "تجاوزوا" أي تراجعوا الكلام فيما بينهم؛ فهي تحدد دلالة فرعية أخرى هي الاتصال وتواصل، والتخاير، والمخاطبة، كما في قوله تعالى على لسان صاحب الجنة: "فقال لصاحبه وهو يحاوره" الكهف/34، وكما في⁵:

فازورَ مِنْ وَقَعِ الْقَنَا بَلْبَانِهِ وشكا إليّ بعبرة وتحمحم
لو كان يدري ما المحاورةُ اشتكى ولكان لو علم الكلام مكلمي
فهي تعني إلى جانب "المجاوبة" السابقة، المخاطبة والمخاطبة التي تقوم على مراجعة المنطق والكلام، ورد بعضه إلى بعض، لما يعد تشبيها بالمعنى الحقيقي السابق لها. ولهذا يمكن جمع الدلالات العامة للمحاورة في:

1 مبدأ الاشتراك في التخاطب والتعاون مع الغير، وهو أساس

¹المصدر نفسه.

²ابن منظور: لسان العرب، فصل الحاء، (الحور)، (حار إلى الشيء وعنه: رجع عنه وإليه).

³المصدر نفسه، فصل الحاء، (حور)، (استحار).

⁴نراجع هذه الدلالات في (حار: يَحُور) في ابن منظور: لسان العرب، وفي تفسير القرطبي، وتفسير زاد الميسر، فيما ورد في سورة الانشقاق "إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ".

⁵الزوزني: المعلقات السبع، منشورات أرومية، مطبعة جاب أمير، قم، 1205 هـ، ص 152.

أكباج والمناورة في فصّة إبراهيم عليه السلام - في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
المحاورّة وكل حديث؛ حيث يتوجه المحاور إلى غيره، مطلعاً إياه على ما
يعتقد وما يعرف؛ ومطالباً إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه، وهنا يكتمل
البعد الاجتماعي للمحاورّة¹.

2 مبدأ المجاورة، وردّ الكلام بمنطقة؛ حيث تلجأ إلى الحجة في
الغالب، عندما يطالب المحاور غيره بمشاركته معارفه دون إكراه ولا قمع،
وإنما بالسبل الاستدلالية، وتتبع أصول الكلام وأوائله، ورد الأواخر على
الأوائل فيه، فإذا اقتنع الغير بذلك -وهنا يكمن البعد الإقناعي للمحاورّة-
كان كقائل الحديث، وإلا ردّه، مطلعاً إياه على رأي مختلف. وقد يلجأ
المحاور إلى أساليب الامتناع، مع الإقناع، ليؤثر في اعتقاد المخاطب؛
ذلك أن اللغة ليست أداة للتواصل والتخاطب فحسب، وإنما اللغة وسيلتنا
للتأثير في العالم وتغيير السلوك الإنساني من خلال مواقف كلية².

3 مبدأ القصد في الحديث والتخاير.

ويزمّن (طه عبد الرحمن) بين ثلاث مراتب في السلوك الحواري
عموماً: "الحوار والمحاورّة والتحاوّر" تمهيداً لممارسة لسانية عربية، في
ميدان تحليل الخطاب³. ويختص كل منها بمنهج استدلال، وآلية
خطابية، وبنية معرفية، ونماذج نظرية، وشواهد نطقية. وتتفاوت في قدرتها
على أداء الحوارية وتأصيلها⁴.

ففي الحوار يقوم الحديث على مبدأ الادّعاء؛ حيث يعتقد المتكلم

¹ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 37.

² J.L.Austin : Quand dire c'est faire, édition du seuil, 1970.

³ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 29.

⁴ المرجع نفسه، ص 55-57.

صدق ما يعرضه، ويلزم السامع بتصديقه، بالأدلة التي يقيمها على ذلك، وبيقينه بهذا الصدق، وصحة أدلته.

أما في المحاور، فيرتقي السامع من مرتبة متلقي الحديث وحسب، إلى مرتبة المتعاون في إنشاء معرفة مشتركة، ملتزما أساليب تضمن الإبلاغ وتحقق الإقناع.

وفي التماور يصبح الحديث قائما إلى جانب الاشتراك والتعاون، على التعارض، وهو من مراتب التحاج؛ حيث يعتمد قواعده (معارضة قول المتكلم، والحجة مع الاعتراض، وصحة القصود، ورد الكلام بالحجة والمنطق..).

ويمكن أن نجد للحوارية بهذه المراتب المختلفة أصولا كثيرة في المدونة العربية، باختلاف مجالاتها وعلومها؛ فنجد لدى أبي هلال العسكري مثلا، حرصا على إحراز المنفعة في الخطاب مع موافقة الحال¹، واهتماما بالغاً بمواصفات المتكلمين أنفسهم، فيما ذكره الجاحظ في صفات المتكلم البليغ². كما أن البلاغة الكلاسيكية جميعا أكدت وعي المتكلم بأحوال مخاطبيه ومقاماتهم الفعلية والمتوقعة³. ولقد عالج علماء الأصول المسلمون النص الشرعي في ضوء هذه المفاهيم التداولية للخطاب، اعتمادا على أحوال المتكلم من جهة، و أحوال المخاطبين

¹ أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين؛ الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البخاري، ومحمد أبي الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1986، ص 135.

² الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، دار الجيل، لبنان، د.ت، ص 93-1-94.

³ ينظر مثلا: السكاكي،فتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زوزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1403 هـ-1983 م، ص 64.

الحجاج والمحاورة في قصّة إبراهيم عليه السلام - في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
 وطبائعهم. كما أن الشريعة ذاتها خاطبت الناس على اختلافهم: من
 الجمهور الذي هو ليس من أهل التأويل أصلاً، ومن الجدليين الذي هم
 أهل التأويل الجدلي، ومن أهل التأويل اليقيني القائمين بصناعة الحكمة.
 يقول ابن القيم مثبتاً ذلك، ومؤكداً أن الخطاب الشرعي غني بالأحوال
 المختلفة للمخاطبين، وأن أساس الخطاب التحاج: "ويظن جهال
 المنطقيين وفروخ اليونان أن الشريعة خطاب للجمهور، ولا احتجاج فيها،
 وأن الأنبياء دعوا الجمهور بطريقة الخطابة، والحجج للخواص، وهم أهل
 البرهان، يعنون أنفسهم، ومن سلك طريقهم. وكل هذا من جهلهم
 بالقرآن، فإن القرآن مملوء بالحجج والأدلة والبراهين في مسائل التوحيد
 وإثبات الصانع والمعاد..."¹.

I-3: بين الحجاج والمحاورة:

نستطيع أن نرصد الآن جملة فروق بين الحجاج والمحاورة؛ فإلى
 جانب الفروق المعجمية اللغوية التي تجعل كلا منهما قائماً بذاته؛ إلا
 أنهما يلتقيان في دلالة المشاركة وأخذ الكلام وردّه، والتعاون مع الغير في
 إنشاء الخطاب وتداوله؛ وفي هذا، قد يكون التحاج أصلاً من أصول
 المجادلة والمحاورة والتفاعل الكلامي. كما يلتقيان في مبدأ القصد في
 الحديث؛ تخابراً كان أو تحاجاً، إلا أن بينهما فرقاً حين يختلف مبدأ
 المجاورة في الخطابين؛ فإن كان مسار الخطاب قائماً على هذا المبدأ وردّ
 الكلام بمنطقه؛ حيث يطلب المخاطب غيره مشاركته معارفه بقصد، ودون
 إكراه ولا قمع، فإن هذا الخطاب محاورة على اختلاف درجاتها بحسب

¹ ابن القيم: مفتاح السعادة، 220/1، نقلاً عن: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل
 نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، إفريقيا الشرق، المغرب- لبنان، ط2، 2002، ص37.

السبل الاستدلالية للكلام، ورد الأوائل على الآخر. وحين لا يقتنع المخاطب بذلك -وقد يبدي رأيا مختلفا- ويُصعد مسار الخطاب إلى درجة أعلى؛ حيث يعتمد المخاطب الحجة، وقهر الخصم، وإفهامه بمعاكسة أقواله ومحاجتها؛ هنا يتحقق مستوى التحاّج في الخطاب؛ ولا يربط المتخاطبين أثناء ذلك مبدأ التعاون والمجاوبة، بقدر مبدأ المجادلة ومعاكسة الحجة بالحجة.

وفي قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، على اختلاف مشاهداتها وفصولها في آي القرآن الكريم، نماذج عديدة للخطاب؛ تحاّجاً ومحاورةً، وفيما يلي بيان ذلك:

II- قصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم؛ أحداثها

وفصولها:

تعدد السور القرآنية التي عرضت قصة إبراهيم عليه السلام؛ حيث تزيد على ثلاث عشرة سورة، فضلا عن ورود سورة كاملة باسمه عليه السلام. وفيما يلي عرض لمشاهد القصة وفصولها:

1- إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم: أثنى القرآن الكريم على إبراهيم الخليل ثناء كثيرا، وهو يعرض فصول حياته المختلفة بدءا من إعدادة منذ صغره ليكون أهلا للرسالة التي بُعث بها، وله مكانة "الخليل" التي خُص بها، فقال تعالى: "ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين" الأنبياء/51. وقد عاش بين قوم يعبدون الكواكب والأصنام، وكذلك كان كل من على وجه الأرض، غير إبراهيم الخليل وامراته وابن أخيه لوط.

كما ذكر عنه أيضا أنه بنى البيت العتيق، وهو أول مسجد وُضع

الكتاب والمناورة في قصّة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم..... د. خليفتة بوجادي
 لعموم الناس، يعبدون الله فيه، ويؤاه مكانه؛ أي أرشده إليه ودله عليه، قال
 تعالى: "وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ
 لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا
 وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ." الحج/26-27.

و أثنى عليه حين جعله للناس إماما يقتدون به، ويأتون بهديه، كما
 جعل الإمامة متصلة به، باقية في نسله، قال تعالى: "وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ
 بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ، قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا، قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي، قَالَ لَا
 يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" البقرة/124. وقال: "ووهبنا له إسحاق ويعقوب
 وجعلنا في ذُرِّيَّتِهِ النَّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ
 لَمِنَ الصَّالِحِينَ." العنكبوت/27، واتخذ الله خليلا بصريح الآية: "وَاتَّخَذَ
 اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا." النساء/123. ومدحه لأنه أتم وأكمل ما أمره به، في
 قوله تعالى: "وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى" النجم/36.

2- إبراهيم عليه السلام وابنه: لم يرد في حديث إبراهيم عليه
 السلام إلى ولده، غير ما ذكر في سورة البقرة "وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ
 مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" البقرة/126،
 وما ورد من حوارهما في آية الرؤيا في سورة الصافات (الآيات 99-
 102). وفي ذلك اختبار لإبراهيم عليه السلام في ذبح هذا الولد العزيز
 الذي جاء على كبر، وبعد أن أمر أن يُسَكَّنَ هو وأمه في بلاد قفر. ويعرض
 إبراهيم عليه السلام -مطيعا- هذا الأمر على ولده، ليكون أطيب لقلبه
 وأهون عليه من أخذه قوة وجرا. ويادر الغلام لإجابة ذلك فكان مثالا في
 الطاعة للوالد وربّه.

3- إبراهيم عليه السلام والمشركون: ورد تفصيل مواقف عديدة

لإبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم مع المشركين، ومنهم:

أ- إبراهيم وأبوه: ذكر حديثه مع أبيه مستقلاً عن قومه سرداً، في أكثر من موضع، نحو: "وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر اتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين" الأنعام/75.

وورد حديثه إلى أبيه حواراً صريحاً في سورة مريم، وهو يدعو إلى عبادة الله وحده، الآيات (42-48).

ب- إبراهيم وأبوه وقومه: هذا أكثر ما ذكره في القرآن الكريم مقارنةً بذكره مع ابنه؛ ومن شواهد ما ورد في الأنبياء/51-67، وفي الشعراء/69-89، وفي العنكبوت/15-16، وفي الصافات/83-98.

ج- إبراهيم والملك الكافر:

ورد في القرآن الكريم مناظرة إبراهيم الخليل للملك نمرود الذي ادعى الربوبية وحاج إبراهيم في ربه، فأفحمه الخليل بالحجة وابهته، وورد ذلك في البقرة/257.

4- إبراهيم عليه السلام وضيئه: تكرر حديث ضيف إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم، في نحو أربع سور عرضت قدوم رسل ربه عليه، وكانوا ثلاثة: جبريل وميكائيل وإسرافيل، فحسبهم أضيافاً، وعاملهم معاملة الضيوف وكان من أمرهم وأمره ما ورد في هود/68-75، والحجر/51-58، والعنكبوت/31-32، والذاريات/24-33.

5- إبراهيم وحديثه إلى ربه تعالى: يتميز في قصة إبراهيم عليه السلام- أيضاً، خطاب آخر يختلف عن أنواع الخطابات السابقة، وهو حديثه إلى ربه، في نحو سؤاله عن إحياء الموتى في البقرة/259، ودعائه للبيت ولذريته في إبراهيم/37-43، وفي البقرة/123-128.

الحجاج والمحاورة في قصص إبراهيم عليه السلام - في القرآن الكريم د. عليفة بوجادي

وفي آخر هذا العرض لآيات الحجاج والمحاورة في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، ينبغي الإشارة أيضا إلى أن هذه الآيات نفسها مع آيات أخرى لم نذكرها ورد فيها ذكر إبراهيم عليه السلام، غنية بمصطلح التحاج؛ باللفظ ذاته، أو بـ/الجدال/ مرادفه، نحو قوله تعالى "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه..." البقرة/257، وقوله "يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون هأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون" آل عمران/24-25، وقوله:

"وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هداني ... وتلك حاجتنا آتيناه إبراهيم على قومه" الأنعام/81 و84، وقوله: "فلما ذهب عن إبراهيم الروح وجاءته البشري يجادلنا في قوم لوط" هود/73.

وتسجل هذه الدراسة بأن قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام وعناصرها غنية -بوجه خاص- بصيغ الحجاج والمجادلة، كما لاحظنا في الآيات الشواهد المذكورة؛ حيث لا يكاد يخلو ذكر الحجاج، تحاجون، يجادلنا، حاججتم، قال.. وهي كلها أفعال إنجازية، بما يمكن أن يترتب عنها من سلوك لدى المتكلم ومتلقيه. ومن ناحية أخرى، فإن شيوع مثل هذه الصيغ في قصة إبراهيم -عليه السلام- يقتضيه موضوعها القائم على المحاجة والمحاورة، على اختلاف مستويات الخطاب فيها، كما سيتضح في المبحث الموالي.

ولعل من معاني: قال، جادل وحاجّ، -وهي الأفعال الثلاثة الشائعة في القصة- التعبير عن واقع الأداء اللغوي كما هو لدى المتكلم؛ والكشف عن حجم التزامه بما يتلفظ به أثناء العملية الكلامية.

وبالعودة إلى حديث أوستين الذي ميّز بين صنفين من العبارات: العبارات الوصفية التي تصف شيئاً في الواقع الخارجي، ويمكن أن يُقال عنها صادقة -مطابقة للواقع-، أو كاذبة؛ غير مطابقة للواقع، نحو الجوّ جميل. والعبارات الإنجازية التي لا تصف شيئاً في الواقع الخارجي، ولا يمكن الحكم عليها بالصدق والكذب، وتمتاز بأن النطق بها لا يتزامن مع تحقق مدلولها. ومنها: قال، وعد، سأل، حذر... ويجب أن يكون المتكلم بها هو فاعلها، وفي زمن الحاضر¹. وهذا طرح لا يختلف عن تقسيم البلاغة العربية للأسلوب قسمين: خبر وإنشاء، على أساس المطابقة وغير المطابقة. والأفعال (قال، جادل، حاجّ) في كثير من الآيات السابقة، هي أفعال إنجازية غير وصفية، لأنها تحقق شيئاً في الواقع الخارجي، وتؤدي فعلاً، نحو: "وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعوني"، ونحو "فلما ذهب عن إبراهيم الروح يجادلنا في قوم لوط" حكاية؛ ف: أعتزلكم، وأدعوني... وغيرهما من الأفعال التي تحفل بها القصة، وهي إنجازية، لما تتصف به من التزام المتكلم اتجاه موضوع الخطاب، ومما تُحدثه من تغيير في سلوك المخاطب ومواقفه. والمتأمل لشواهد القصة جميعاً يجدها لا تخلو من هذه الأفعال، لأن موضوعها قائم على الحجاج والمحاورة، وهما يقتضيان هذه الأفعال دون غيرها.

¹ اراجع ذلك مثلاً في (الأفعال الإنجازية) في: أحمد المنوكل، اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري، عكاظ، الرباط، 1988، ص 19 وما يليها.

III - المظاهر الحجاجية في قصة إبراهيم عليه السلام:

تبين فيما سبق أن قصة إبراهيم عليه السلام تحفل كثيرا بلفظ الحجاج وما يرتبط به من أفعال تؤدي الدلالة نفسها، نحو: قال، جادل، أعتزلكم، أَدْعُو... ولقد اتضح أن للحجاج الأبعاد الدلالية التالية:

• دلالة المشاركة والتفاعل أثناء أداء الخطاب.

• دلالة القصة في توجيه الخطاب.

• دلالة الحجة، لأنها أساس الحجاج، وبخلاف المحاورة غالبا.

فإذا تكرر الحجاج بصيغته اللفظية، أو بأفعال تتضمن دلالة، فإن في ذلك تكرارا لهذه الدلالات في القصة، مما يجعلها تحتفظ بخطابها التداولي، خلافا لقصص قرآنية أخرى كثيرة، من خلال الحوار القائم بين المخاطبين. وتحديدًا، من خلال حضور الحجة في أشكال خطاباتهم.

وحين نستيع الشواهد المذكورة سابقا، ونرصد الحجج التي ساقها المتخاطبون، نسجل أن إبراهيم عليه السلام هو قطب الخطاب في القصة جميعا، ويتنظر في كل موقف خطابي جوابا، باختلاف مخاطبيه. ولعل من مفاهيم الحجاج التداولية، أن المتكلم يتنظر ممن يوجه إليهم الخطاب حركة تنسجم مع المقاصد القولية التي ينتجها. ويسمى ما يقومون به حينها لازم الفعل، بعد قول المتكلم فعلا كلاميا إنجازيا. وعلى المتكلم أن يعي جيدا أحوال مخاطبيه ومستوياتهم المختلفة ليحقق مقاصده.

وأساس الحجاج تداوليا حضور الحجة، وربما كانت الحجة هي الفرق بينه وبين المحاورة، ولذلك ذكر البلاغيون العرب قول بعض أهل

الهند أن: "جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة"¹.

فإبراهيم عليه السلام في كثير من مواقفه المعروضة سابقا، يتحتم فرصة الخطاب المناسبة، لإصدار الحجة المفجعة لمخاطبه، أو الميئة لمحاوره، كما يتضح ذلك من خلال أشكال الحجاج ومستوياته الآتية:

1- مستويات الحجاج في قصة إبراهيم عليه السلام:

يمكن أن نحدد ثلاثة مستويات للحجاج في القصة، مندرجة من الحديث القائم على البرهان ودليل صحة المقول، إلى الحديث مع إيراد الحجة للتدليل على صحة المقول وصدق القائل، إلى أعلى مستويات الحجاج، وهو الحديث مع رد الحجة لتكذيب المخاطب ودحضه.

أ- حديث إبراهيم عليه السلام القائم على البرهان والتدليل: نسجل من هذا المستوى ثلاثة مواقف، الأول: مع ابنه عليه السلام، في قوله تعالى: " فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أنني أذبحك، فانظر ماذا ترى" الصافات/99-102. ؛ حيث يقوم الخطاب في هذه الآية على عرض الموضوع (الذبح) من إبراهيم عليه السلام (المخاطب) على سبيل الإخبار لا الطلب، موردا دليل خبره، وهو رؤيا منامه، ليكون مقنعا لمخاطبه (إسماعيل) للاستجابة إلى الطلب. وكان الجواب بفعل طلبي افعل ما تؤمر/.

هذا على مستوى دليل الخطاب، أما على مستوى بناء الأفعال في الآية، فإن فعل / أرى/ الذي أورده المخاطب، فهو فعل كلامي إنجازي مما ينبني عليه أداء، أما الثاني فهو وصفي، لأن صاحبه في مقام المتلقي.

¹ الجاحظ: البيان والتبيين، ج1 ص88.

الحجاج والمداورة في قصّة إبراهيم-عليه السلام- في القرآن الكريم..... د. خليفة بوخادي

والثاني مع قومه - عليه السلام- في قوله تعالى: " واتل عليهم نبأ إبراهيم إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون قالوا نعبد أصناماً فنظّل لها عاكفين، قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون قالوا وجدنا آبائنا كذلك يفعلون" الشعراء/69-72. فقد سألهم - عليه السلام- ما تعبدون؛ سؤالاً لا يقوم على معنى الاستفهام الحقيقي، بل يجنح إلى غرض آخر وهو استدراجهم إلى الجواب المعروف سلفاً من طرفه. ويعد أن يصدر الجواب، يقول مورداً دليل سؤاله - الذي ما ينبغي أن يصدر في نظرهم - وهو: هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون. وهو دليل كاف، ليجعل المخاطب (قومه) يعرف أن سؤاله الأول قائم بسبب سؤاله الثاني (الدليل)، وفي هذا استدراج بالغ إلى غرض الخطاب، وسرعان ما يحتد الحجاج إلى مستوى آخر في الآيات الموالية.

والثالث مع قومه أيضاً، في قوله تعالى: " وإبراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون، إنما تعبدون من دون الله آوثاناً وتخلقون إفكاً، إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً، فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له إليه ترجعون " العنكبوت/15-16.

فقد عرّض موقفه في البداية بقوله: إنما تعبدون من دون الله آوثاناً وتخلقون إفكاً؛ وفي هذا حكم قد لا يستسيغه مخاطبوه، لذلك أعقبه بدليل إصداره، وهو: إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً. وهو دليل كاف لينساق سامعه معه للتلقي، فيجد فرصة للإضافة: فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه؛ وذلك غاية خطابه وججاجة. ولقد جعل الحكم سابقاً للدليل لغرض الإثارة وضمان الالتفات.

ب- حديث إبراهيم عليه السلام مع إيراد الحجة لدحض رد الفعل:
يتجلى ذلك في موقفه مع أبيه: "إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ
وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ
فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ
لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ
لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا. قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ، لَنْ لَمْ تَنْتَ لِأَرْجُمَنَّكَ
وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا. قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا
وَأَعْتَرَلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَسَى أَلَا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا " مريم/
48-42.

يقوم الخطاب في هذه الآيات على مبدأي المحاوراة والحجاج؛
لكن الحجاج فيها قائم على طرف واحد، وهو إبراهيم -عليه السلام-؛
بعده باعث الحوار (إذ قال لأبيه)؛ حيث يرسل الحكم استفهاما لغير
الاستدراج: لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر. ويُعقبه بدليل للإقناع: إني قد
جاءني من العلم ما لم يأتك. ثم يرسل طلبا آخر: لا تعبد الشيطان، ويُعقبه
بدليل: إني أخاف أن يمسك... والأدلة هنا قائمة في نفس المتكلم،
بخلاف الأفعال والأحكام القائمة في نفس المتلقي. وفي هذه المناوبة بين
الحكم والدليل، نسجل أن المحاوراة كانت باللفظ العبارات وأرقها،
وذلك من دواعي الخطاب، ومقتضيات المقام، حتى بعد احتدادها، فقد
حافظ إبراهيم عليه السلام، على السمت العاطفي النفسي، قائلا: سلام
عليك سأستغفر لك ربي.

وقد توالى الأحكام بأدلتها، إكثارا على السامع، وجلبا لتفكره
وإقناعه، لكنه لما كان معاندا؛ كان جوابه من غير ما طُلب في الأساليب

البحار والمحاور في قصّة إبراهيم عليه السلام - في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
السابقة (لم تعبد - لا تعبد)، وورد استقهما إنكاريا: أرأيت أنت عن
آلهتي يا إبراهيم؟.

وتظهر طبيعة المتلقي وموقفه من خلال بناء هذه الجملة المخالف
للبنى المتوقعة للإجابة؛ ذلك أنه هو نفسه (المتلقي) قد شهد موقفا غير
متوقع من ابنه؛ أن يصدر منه ما صدر، وأن يجاهره ويجابهه بذلك.. لقد
كان الأب في موقف غير المتوقع، فقدّم في بناء الجملة ما حقّه التأخير،
على سبيل أنه صار موضوع حديث وهو غير المتوقع: رغبة ابنه عن آلهته.
ثم أحر ما حقّه التقديم على سبيل أنه صار محمولا على الموضوع
السابق، وهو ابنه: أنت، على النحو:

الأصل في بنية الجملة: أنت راغب عن آلهتي يا إبراهيم؟. هذا في
حال أنه لم يعرف الأمر بعد، أمّا وقد عرفه من خلال المحاور السابقة،
فإن ذلك أحدث في نفسه اللاتوقع، وتحقق من أن ابنه لا يرغب في
آلهته.. وصار بتحقيقه ذلك (موضوعا؛ مبتدأ) وحمل عليه (أنت) لأنه صار
في حكم الفائدة الجديدة غير المتوقعة، وصارت البنية: أرأيت أنت عن
آلهتي.

واستنادا إلى ظروف الخطاب هذه، فقد يصح وجه واحد لإعرابها:
راغب/مبتدأ وصف، أنت/فاعل سد مسد الخبر. ولا تحتمل الوجهين
اللذين يعرضهما الدرس النحوي¹.

¹ يذهب الدرس النحوي إلى أنه يمكن أن نحتمل جملة "أرأيت أنت" وجهين
للإعراب:

الأول: راغب، مبتدأ وصف. أنت، فاعل أغنى عن الخبر. والثاني: راغب، خبر مقدم.
أنت، مبتدأ مؤخر؛ ذلك أن المبتدأ والخبر فيها متطابقان أفرادا. لكنه يمكن عدّ هذين

ج- حديث إبراهيم عليه السلام القائم على ردّ الحجة: يختلف هذا المستوى عن السابق في أن الخطاب فيه قائم على رد الحجة لتوفرها في خطاب المحاج، لا على إيرادها إقناعا وتديلا. وورد منه موقفان:

الأول حجاجه مع النمروذ، في قوله تعالى: "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين" البقرة/257.

لقد صنف كثير ممن تناولوا هذه الآية ضمن المناظرة، وجعل ابن كثير حديثها في باب: ذكر مناظرة إبراهيم الخليل والنمروذ¹. والمخاطب في المناظرات عموما، يعدّ ضمن القسم الثالث من أقسام أقوال المخاطب التي حددتها البلاغة العربية في موضوع مقتضى الحال:

1- مخاطب خالي الذهن من الخبر.

2- مخاطب شاكّ متردّد في قبول الخبر.

3- مخاطب جاحد منكر، رادّ للخبر.

وتتفاوت طبيعة الخطاب ومستويات الحجاج -إن كان حجاجيا- ووسائله، من قسم إلى آخر، حسب التفاوت الحاصل في نفس المتلقي ومقتضى الحال.

الوجهين سياقين مختلفين لجملة واحدة؛ فإن كان سياقها تعبيرا عن غير المتوقع فهي على الوجه الأول، (على ما تم تخريجه في المتن، وهو السياق المناسب للآيات)، وإن كان غير ذلك، فهي على الوجه الثاني. والله أعلم.

¹ ابن كثير: قصص الأنبياء، ص 142.

الحجاج والمحاوره في قصّة إبراهيم عليه السلام- في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي

ويمكن تصنيف هذا الموقف الحجاجي الحاصل في الآية ضمن القسم الثالث؛ حيث جحد النمروود تفرد الله تعالى بالإحياء، وأن ذلك من دواعي الإيمان بربوبيته. وأنكر ذلك مدّعياً ومحاجاً برّد الدليل الذي أورده إبراهيم الخليل "ربي الذي يحيي ويميت" بحجة أخرى "أنا أحيي وأميت"، ليس إقناعاً وتدليلاً على نحو غرض حجة إبراهيم عليه السلام، وإنما جحداً ونكراناً للدليل، وتعالى على المخاطب.

ويتعين في هذه الحال على المخاطب المتعالى عليه، أن يرّد الحجة كما رُدّ الدليل، بحجة بالغة اعتمدت على العقل والمشاهدة، وهي: "إن الله يأتي بالشمس من المشرق"، وهي صفة أخرى من صفاته تعالى، الداعية إلى الخضوع والتسليم: "فأت بها من المغرب". وفي ذلك مصادرة لحجة المخاطب الذي لن يتوخاها، لأنها في علم محاجّه، ممّا لا يؤتى به فعلاً وأداءً، على الرغم من أن سياق الخطاب (المعاند) يقتضي أن يدّعي النمروود ذلك.. لكنه أخفق في تحقيق استمرار الخطاب، لقيام الحجة؛ وفي ذلك إفحام له، وانتصار لمن ساق مستوى الحجاج إلى هذه النهاية؛ وكان ذكر الله تعالى لذلك: "فبهِت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين"؛ "فبهِت": نتيجة الحجاج الحالية. و"الله لا يهدي القوم الظالمين": وصف من الله تعالى، بأنه ما كان ليسوقه إلى الاهتداء والاقتناع بالحجة المشوقة -مع أنه يفترض فيه ذلك- لأنه من الظالمين.

والثاني حجاجه مع قومه، في قوله تعالى: "وحاجّه قومه قال أتُحاجوني في الله وقد هَداني، ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً، وسِعَ ربي كُلَّ شيءٍ علماً، أفلا تتذكرون. وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً، فأنيّ الفريقين

أحق بالآمن إن كنتم تعلمون. الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون. وتلك حجتنا آتيها إبراهيم على قومه، نرفع درجات من نشاء، إن ربك حكيم عليم" الأنعام/80-83.

ورد ذكر هذه الحاجة بعد مستوى حاجي أدنى من الصنف الثاني المذكور سابقاً، وهو القائم على إيراد الحجة، في قوله تعالى: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً، قال هذا ربي، فلما أفل قال لا أحبّ الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي، فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربي لأكوننّ من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغاً قال هذا ربي هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم إنى بريء مما تشركون إنى وجّهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين" الأنعام/75-79.

ولذلك فالمخاطب ارتقى من مستوى إيراد الحجة إلى مستوى ردّها في الآيات المذكورة؛ حيث تعرّض إلى تخويف من محاجّيه من عاقبة قراره: "إنى وجّهت"، وحاجّوه في ذلك، فرد: "أتحاجّون في الله"، ثم ردّ حجة تخويفهم: "وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله"، وفي هذا استدراج للمخاطب، وارتقاء به إلى ضرورة النّديّة في الحجج؛ حيث ينبهه إلى ضرورة خوفه هو أيضاً من عاقبة شركه، على نحو تخويفه له من عاقبة قراره وكفره بما يعبدون. وبعد أن يضمن هذه النّديّة المؤقتة، يردّ حجة التخويف بحجة أخرى: "فأي الفريقين أحق بالآمن إن كنتم تعلمون".

2- أشكال الحجاج في قصة إبراهيم عليه السلام:

لقد أخذت مستويات الحجاج المذكورة أشكالا عدة في عرض الحجة أو ردّها؛ ومن أشكال الحجاج المعروفة، أن يثبت المتكلم قوله بدليل ثم يعود إليه ليثبته بدليل أقوى، أو أن يتقل بعد إثباته، إلى إثبات نقيضه بدليل آخر، أو بالدليل نفسه. ومنها أيضا التضاد الحجاجي، والتضاد التخاطبي المفصل، الحجاج بالمثل... وغيرها¹.

وقد توافرت بعض هذه الأشكال في شواهد قصة إبراهيم عليه السلام، وهي:

أ- أن يثبت (عليه السلام) قوله بدليل ثم يكرر إثباته بدليل أقوى، ويظهر ذلك في مطلع حجاجه مع أبيه، في قوله تعالى: "إذ قال لأبيه يا أبتِ لم تعبدُ ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا يا أبتِ إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا" مريم/42-43.

فالدليل الأول: عدم سماع الأصنام وإبصارها وإغنائها. والدليل الأقوى: جاءني من العلم ما لم يأتك.

ب- أن يثبت (عليه السلام) قوله بدليل ثم يثبت نقيضه بالدليل نفسه ، نحو قوله تعالى في موقفه (عليه السلام) مع قومه: "وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به سلطانا" الأنعام/81 ؛ حيث عرض عليهم تخويفهم له، والأقوى أن يخافوا هم أيضا لأنهم أشركوا بالله.

ج- التضاد الحجاجي القائم على التعارض والقياس، ومنه قوله

¹يراجع ذلك في: محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 69 وما يليها.

مجلد معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
تعالى في الآية السابقة: "وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم
أشركتم بالله ما لم ينزل به سلطانا".

د- الحجاج التخاطبي القائم على التفصيل، وهو كثير في القصة،
وتكاد تقوم عليه، نحو حديثه السابق إلى أبيه "إذ قال لأبيه يا أبت... شقيا"
مريم/42-48، وحديثه إلى قومه عن الكواكب "فلما جن عليه الليل... إن
ربك حكيم عليم" الأنعام/76-79، وحديثه إلى قومه عن الأصنام وأنها لا
تسمع دعاءهم ولا تنفع ولا تضر، في: "واتل عليهم نبأ إبراهيم إذ قال
لأبيه وقومه... بقلب سليم" الشعراء/69-89.

وتلخيصا لهذا المبحث في القصة، نسجل أن مستويات
الحجاج وأشكاله تعددت بتعدد ملاسبات الخطاب الوظيفية، وحرص
إبراهيم عليه السلام -بعده الطرف الأساس في هذا الحجاج- على إيراد
ما يلزم لضمان التواصل والإقناع، ومخالفته للقواعد الصورية، وفي هذا
قيم كثيرة.

ونسجل أيضا أن حججه عليه السلام متعددة وتتعلق بمستويات
مختلفة بالنسبة إلى المتلقي ومنها:

• الحجة المرجعية الإجمالية: في حديث الذبح؛ حيث ذكر حجة
الذبح قبل طلبه ذلك (إني أرى في المنام أني أذبحك)، وفي هذا إحالة
إقناعية للمتلقي.

• الحجة البصرية: تظهر في متابعته للكواكب وتحديد الحجة كلما
استدعى الموقف ذلك بصريا: (الأفول، البروز...). وفي آيات تحطيمه
الأصنام وإحالة قومه عليها، لتخبر عن نفسها.

• الحجة العقلية: تظهر في: "وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون

الحجاج والمحاورة في قصّة إبراهيم عليه السلام - في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
أنكم أشركتم" وفي "الذي خلقتني فهو يهديني والذي هو يطعمني ويسقيني
... "الشعراء/78-79، و"إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا
فابتغوا عند الله الرزق" العنكبوت/15-16.

وخلاصة مبحث الحجاج هذا، أن إبراهيم عليه السلام من خلال
القصة في ثنايا القرآن الكريم، يظهر متعدّد المواقف الخطابية، بتعدّد
الموضوعات المعروضة في الخطاب، وتنوع مخاطبيه؛ فقد كان محاورا
عارضاً لاعتقاداته (مع أبيه مثلاً)، أو لمعارفه الجديدة (مع ابنه مثلاً)، أما
مع (أبيه وقومه) في كثير حالات الخطاب. وكان محاجاً باختلاف
المستويات الثلاثة، بما في ذلك مناظرته مع النمرود الكافر. أما مع ربه
تعالى فقد كان محاوراً وسائل، على اختلاف موضوعات الخطاب، كما
سنرى في المبحث الموالي.

IV- مستويات المحاورة ودرجاتها في قصة إبراهيم عليه السلام:
لا يقوم الحجاج لغير المجاورة، وإن كان لكل منهما
مستويات خاصة؛ فالحجاج يظهر حين التداخل اللغوي بين الأشخاص؛
أي حين تحقق الحوار، وقد يكون في حالات استثنائية بين الشخص
ونفسه، وتلك صورة أخرى من صور المحاورة أيضاً.

ولقد ذكرنا في المبحث الأول من هذه الدراسة دلالات المحاورة،
من حيث قيامها على الاشتراك بين المتحاورين والقصد، ومبدأ التعاون
القائم على الإبلاغ أو التعارض.

ولقد قدّم (طه عبد الرحمن) عرضاً وافياً للحوارية؛ حيث شرح

مجلة مجمع البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
شروطها واقترح ثلاث مراتب لها¹:

أ- الحوار: يقوم على عرض ادعاء على المخاطب يفترض فيه الاعتقاد به، وتصديقه، والتدليل عليه.

ب- المحاور: تقوم على الاعتراض؛ حيث يرتقي المحاور مع المتعاون معه من الغرض إلى الاعتراض. ويفترض فيها رد فعل على قول المخاطب، تقويماً أو استشارة، أو تشكيكاً وسجلاً، ومعاكسة الحجة.
ج- التماور: يقوم على التعارض من طرفي الخطاب، والتقابل والتمازج.

ولقد تتبعنا هذه الدراسة أنواع الخطاب الحاصل في القصة، وحددت مراتبها في الأشكال الأربعة التالية:

1- الحوار في قصة إبراهيم عليه السلام، يتجلى لنا في المشاهد التالية:

الأول: حوار إبراهيم عليه السلام مع ربه، في قوله تعالى: "وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين" البقرة/123. ويتمثل مبدأ الحوار في التناوب الحاصل في فعل القول. ويمثل في إبراهيم عليه السلام دور السائل الراغب في الفهم (قال ومن ذريتي)، ويتلقى جواب ربه تعالى.

الثاني: حوار إبراهيم عليه السلام مع ابنه، في قوله تعالى: "...فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين"

¹ يُنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 29 وص 33 وما يليها.

الكيجاج والمداورة في قصّة إبراهيم عليه السلام- في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
 الصافات/102 . ويظهر لنا مبدأ الحوار في أن إبراهيم عليه السلام حين
 أمر بذبح ابنه، لم يأخذه قسراً، ليذبح قهراً، وإنما "عرض ذلك على ولده
 ليكون أطيب لقلبه"¹. وفي هذا العرض يتجسد مبدأ الحوار؛ حيث عرض
 إبراهيم على ابنه ما رآه في منامه واعتقده أمراً، وقد جعل الدليل (إني أرى
 في المنام) أسبق عن الموضوع (أني أذبحك)، ثم يعرض موضوعاً آخر
 (فانظر ماذا ترى)، ليتواصل الحوار بعد ذلك.

2-المحاورة في قصة إبراهيم عليه السلام: تتكرر المحاورة في
 مواقف كثيرة في القصة، لكنها تحتل مشهداً واحداً منها، وهو (إبراهيم مع
 أبيه وقومه)، في نحو قوله تعالى:

الأول: "ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين إذ قال
 لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون قالوا وجدنا آباءنا لها
 عابدين؛ قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين. قالوا أجبنا بالحق أم
 أنت من اللاعيين، قال بل ربكم رب السموات والأرض ... قالوا أنت
 فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا
 ينطقون" الأنبياء/51-63 .

فأساس التخاطب في هذه الآيات بين إبراهيم عليه السلام وأبيه
 وقومه، هو التعارض لا العرض. ويدخل ضمن مدلول التعارض ضمن
 هذه الآيات، نكرانه عليه السلام على قومه عبادة الأوثان والانتقاص منها
 (ما هذه التماثيل ...)، وردوا عليه بأنهم يقتدون في ذلك بأسلافهم... إلى
 جانب سؤالهم عن حديثه أهو حديث جاد أم حديث لاعب عابث؟ -على

¹ ابن كثير، قصص الأنبياء، ص160

ويتواصل الحوار؛ بحيث يقوم على الاعتراض من الطرفين؛ كل يعارض ما يعرضه الآخر، وبهذا يقوم مبدأ التعارض في الآيات.

الثاني: يظهر التحاور نفسه في مشهد آخر مماثل، في قوله تعالى: "واتل عليهم نبأ إبراهيم إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين..."، إلى آخر الآيات من الشعراء/69 وما يليها. ويقوم على التعارض من الطرفين أيضا.

3-محاورة ترتقي إلى تحاور: حين يحتد التعارض بين طرفي الخطاب، وتشابك ردود الفعل الكلامي القائمة على التقويم والتشكيك ومعاكسة الحجج؛ حيث يردّ على الحجة بالحجة الداحضة، وهنا تكون المحاورة قد ارتقت إلى ما يعرف بالتحاور، ويظهر ذلك في الموقفين التاليين:

الأول موقف إبراهيم مع أبيه: "إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا... يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا" مريم/42 وما يليها، وتقوم هذه الآيات على مبدأ الحوار الحامل لعرض ما يراه إبراهيم عليه السلام وما يعتقده. ثم سرعان ما يرتقي الحوار إلى مخاطبة في قوله تعالى: "قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمك واهجرني مليا قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنه كان يي حفيّا"؛ حيث يظهر مبدأ التعارض، ويرتقي الحوار بعدها إلى تحاور بإصدار إبراهيم عليه السلام موقفه (وأعترلكم وما تدعون)، وفي هذا جواب لأبيه (أراغب).

الثاني مع أبيه وقومه في قوله تعالى: "وإن من شيعته لإبراهيم إذ

الحجاج والمحاورة في قصّة إبراهيم عليه السلام- في القرآن الكريم..... د. خليفة بوجادي
جاء ربه بقلب سليم إذ قال لأبيه وقومه ماذا تعبدون..." إلى آخر الآيات
من سورة الصافات؛ حيث يحتد التعارض، ليقوم على ردّ الحجج
ومقابلتها من الطرفين.

4-التحاور في قصة إبراهيم عليه السلام: قد يكون المشهد قائما
على التحاور الخالص من الطرفين متمثلا في التقابل والتحاج، ويظهر
ذلك في موقفين:

الأول: تحاوره عليه السلام مع قومه، في قوله تعالى: "وحاجّه
قومه، قال أتحنّجونني في الله وقد هدان، ولا أخاف ما تشركون به إلا أن
يشاء ربي شيئا، وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون وكيف أخاف ما
أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأيّ
الفريقين أحقّ بالأمن إن كنتم تعلمون" الأنعام/80-81.

الثاني: تحاور إبراهيم عليه السلام مع النمرود الكافر، في قوله
تعالى:

"ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال
إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله
يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله
لا يهدي القوم الظالمين" البقرة/258.

وخلاصة مبحث المحاورة ودرجاتها أن الخطاب في القصة يقوم
أساسا على حوار متعدد الأشكال و الدرجات؛ فقد كان عليه السلام
محاورا (الحوار) مع ربه وأبيه وابنه، وكان محاورا (محاورة) مع أبيه
وقومه، وكان متحاورا مع قومه والنمرود الكافر. وهذا على اختلاف
مواقف الخطاب ودواعيه. وربما شهد الموقف نفسه أشكال الحوار الثلاثة

مجلة معجم البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
مجتمعة بارتقاء الخطاب من الحوار إلى المحاوراة ثم إلى التحوار، نحو
موقف إبراهيم عليه السلام مع أبيه في سورة مريم.

في إشكالية المقاربة السردية

أ.عبد الغني بن الشيخ

جامعة محمد بوضياف-الجزائر

1- إشكالية المصطلح السردى المترجم:

حظيت قضايا التنظير السردى باهتمام كبير من طرف المشتغلين في حقل النص الأدبي، وذلك على مدار القرن العشرين، ولا يزال ذلك الاهتمام قائما إلى يومنا هذا، يؤكدّه حجم الدراسات التي أُنجِزت في هذا المجال، وما تعرضه دور النشر المختلفة، من مؤلفات يتزايد عددها باطراد، يضاف إلى ذلك كلّ حرص المختصين في ميدان الترجمة على نقل أهم ما تمّ إنجازه من قِبل أعلام التنظير السردى إلى لغات متعدّدة، وبالأخصّ أعمال الشكلايين الروس (Formalistes russes) والبنويين (Structuralistes) وما بعد البنويين.

غير أنّ من الاشكالات العويصة التي تُطرح في الدراسات النقدية العربية المعاصرة هي إشكالات المصطلح المترجم، والكيفيات التي يتم بها استخدام أدوات المناهج الوافدة علينا، كما هو الحال في مجال مقاربة النصوص السردية، علماً أنّ مختلف المناهج المعتمدة -على أيا منّا- تستند

إلى خلفيات فلسفية وثقافية غربية، يعتبرها بعض الدارسين دخيلة، وقد لا تماشى وخصوصيات النص الأدبي العربي.

وهو ما تؤكد على سبيل المثال يمنى العيد بقولها: "أعتقد أن نقدنا العربي مال أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات إلى التطبيق التقني، وكان - خاصة في البدايات - أقرب إلى التقليد، يستعير أدوات المنهجية دون أن يأخذ في الغالب بعين الاعتبار علاقة المناهج النقدية بالأعمال الأدبية، واندراج هذه العلاقة في سياقات ثقافية لها أسئلتها، ولها تاريخها ولها توجهاتها"^١

والمشكلة - كما تبدو لي - لا تكمن في استخدام أدوات المناهج النقدية الغربية في حد ذاتها لأن استخدامها أمر مشروع، وإنما تكمن في الكيفيات التي تُستخدم بها، ولا شك أن الاستخدام الأمثل ينبغي أن يكون منسبوقا بفعل تمثل تلك المناهج ذاتها، باستيعاب مرجعياتها ومفاهيمها الاصطلاحية قبل تطبيقها، وإلا حدث اللبس والغموض والتعسف ضد النصوص.

من جانب أن أية مقارنة تخصّص نصاً من النصوص الأدبية عامة والنصوص السردية خاصة، ينبغي أن تتخذ لها إستراتيجية واضحة محدّدة، تتوسل بها إلى رصد خصوصيات بنية النص ومميزاته الشكلية أو الأسلوبية، تبعاً لأهداف ومخططات الاستراتيجية المتبعة، لذا، فإنّ تلك المقاربة مطالبة بتحديد تصوراتها، وأدواتها، ولغتها الواصفة، كما أنّها مطالبة

^١ يمنى العيد: فنّ الرواية العربية (بين خصوصية الحكاية وتميز الخطاب) دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص: 39.

مجلة منبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية.....العدد الثامن
فوق ذلك يابجد تخريجات نظرية مقنعة للمفاهيم المستعملة في التحليل
والتفسير والتأويل، حتى وإن كانت تستمدّها غالبا من حقول معرفية
متنوعة¹

ولا غرابة في ذلك، فقد أصبح النقد الأدبي المعاصر- كما هو
ملاحظ- متواشجا في الأعماق مع حقول معرفية أخرى هي في غاية
الدقة، بل ولبعضها -وهي من العلوم الانسانية- تجليات تلامس ما لبعض
العلوم الصحيحة من تشكيل صوري في الضبط والصياغة وهو ما تؤكد
العلاقة القائمة بين النقد الأدبي وعلوم أخرى، كعلم النفس وعلم الاجتماع
وعلم الإحصاء وعلم العلامات، فضلا عن العلاقة الوثيقة الموجودة بين
النقد وعلمي اللغة والأسلوب من ناحية أخرى²

هذا التداخل الحاصل بين النقد وبين المعارف المختلفة جعل
موضوع دراسة السرد "أرضا تلتقي فوقها وتتصارع عليها مختلف الفروع
والاختصاصات، بل سرعان ما صارت اختصاصا في ذاتها، فالفلسفة،
والمؤرخون ونقاد الأدب، والمنظرون البنيويون، وخصوم البنيوية (أو
اللابنيويون) هذا إن لم نذكر الذين قبل البنيويين والذين بعدهم- كلّهم
يقاربون هذا الحقل من خلفيات مختلفة، ويتوصلون إلى وجهات نظر

¹ بشير القمري : شعرية النص الروائي ، شركة البيادر للنشر والتوزيع، الرباط ،
المغرب، ط1، 1991، ص :10.

² عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر
والتوزيع، تونس، ص: 22.

مختلفة¹ "ومن ثمّ، نجد مجال السرديات حافلا بالمصطلحات التي يلتقي فيها ما هو أدبي خالص بما يمكن وصفه بأنّه دخيل على الأدب، لانتمائه لحقول معرفية خارجة عن نطاق الأدب.

والملاحظ أنّ العديد من تلك المصطلحات الرّائجة في النقد الغربي وجدت سبيلها إلى حقل النقد العربي المعاصر عبر وسائط عدّة، منها الترجمة و المثاقفة والاحتكاك المباشر بالآخر، وبات لها حضورها المتميّز، فعلى مستوى الممارسة النّقديّة - مثلاً - يرى عبد السلام المسدي أنّ استعارة المصطلح الأجنبي - أو الدّخيل كما يسميه - يمكن أن تمرّ عبر آليات ثلاث، هي:

"آليّة النقل التي تعتمد الدّخيل، وآليّة التّحليل التي تتركز على تفكيك المفهوم إلى مُركّباته في عبارة تتكوّن من كلمتين أو أكثر، وآليّة التّجريد التي تستند إلى اشتقاق الاسم من الاسم"²

ومنه، فقد يكون النقل عن اللفظ الأجنبي نقلاً لغوياً حرفياً، كما في مصطلح (مورفولوجيا-Morphologie) أو قد يُؤتى بلفظ يتطابق أو يقارب في مدلوله المصطلح الدّخيل (رؤية-vision) أو ربما استُعين بطريقة الاشتقاق و التركيب (علم السرد-Narratologie) والأمثلة كثيرة بحيث لا يمكن حصرها، مع الإشارة إلى أنّه - وفي كل الأحوال - تكاد لا توجد دراسة

¹ ديفيد وورد الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور) ت سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص: 213

² عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، ص: 76

نقدية عربية حديثة تخلو من آلية من الآليات المذكورة، بل ربما جمعت الدراسة الواحدة تلك الآليات جميعها.

وإذ تظل فكرة استعارة المصطلح - من جانبها- أمرا مشروعاً، تقتضيه الضرورة غالباً، ورغم كون اللغة العربية لغة تتميز بمرونتها وثرانها اللفظي، إلا أن مسألة ترجمة المصطلح وصياغته - كما يرى المختصون- ينبغي أن تخضع لشروط ومقاييس دقيقة، يتولى شأنها أهل الدراية والاختصاص لا سواهم، لأن ترجمة المصطلح بطريقة لا تُراعى فيها مقاييس الترجمة تؤدي بالتأكيد إلى مزالق كثيرة، تسيء إلى النقد وتبعده عن غاياته وأهدافه .

في هذا الشأن، يعرض منصور قيسومة رأيه فيقول: "ولقد زادت الترجمات عن لغات أجنبية مختلفة للمحاولات النقدية و التّنظيرية للرواية العربية النقّذ الحديث غموضاً وتعقّداً، وتضارباً وتناقضاً، حتى غدا النّاقّد في أيّ قطر من الأقطار العربية لا يكاد يفهم النّقاد في الأقطار العربية الأخرى، وقد صار بعضهم ينقد الرواية أو ينظر لها، ناثراً ما جمعه من مصطلحات غريبة وما تقصاه من أسماء شهيرة رنانة، ينطق بها أحياناً خطأ، أو يخلط بينها، مثلما « تُنثر الدّرر اليتيمة أو التّجوم الزهراء في اللّيلة الحالكة» ناسين أنّ الغاية ليست في إسقاط المصطلح الغربي على النصّ العربي، ولكن في فهم المصطلح وحده، ثمّ في تقصّي مصطلح آخر من النصّ العربي، يكون مقابلاً أو مُعْتَبِراً عمّا عبّر عنه المصطلح الغربي"¹

¹ منصور قيسومة: الرواية العربية الاشكال والشكل، دار سحر للنشر، ط1، 1997، ص:

ومن مظاهر ذلك في الممارسة النقدية، أن نجد من المشتغلين في حقل النقد الأدبي من يترجم مصطلحا -يثير في الأصل كثيرا من الجدل والنقاش- كمصطلح (Discours) فيجعل له مقابلا في العربية لفظ (كلام) وهذا، قد يذهب بكثير من دلالاته الاصطلاحية الأصلية، علما أن لكلمة "كلام" مقابلا معروفا في اللغة الفرنسية هو (Langage)¹

ثمة حالة أخرى قد تعثر المصطلح المترجم، فتجعله قابلا لتعدد الدلالات، وذلك عندما يوضع له أكثر من لفظ واحد في اللغة المترجم إليها، مما يلبسه طابعا من الغموض، هذا ما نجده في بعض الدراسات السردية العربية، ومنه مصطلح (Récit) الذي نعثر له على أكثر من مقابل: (السرد، الحكاية، الحكى، القصة، المحكى، المروي) مع ما قد توحى به كل لفظة من هذه الألفاظ من دلالات، تختلف نسبيا من لفظة إلى أخرى، حتى وإن بدت لنا على أنها مترادفات، فضلا عن أن هذا المصطلح يفقد إلى مفهوم دقيق في لغته الأصلية، يقول جيرار جينيت (Gérard Genette): "نستعمل بطلاقة الكلمة الفرنسية (Récit) دون الانشغال بغموضها، أحيانا دون استيعاب لها، وبعض الصعوبات التي تواجهها السرديات إنما تأتي من هذا الغموض"²

مما يقودنا حتما إلى طرح قضية شائكة للغاية، هي غياب المصطلح الموحد في الدراسات النقدية، وذلك لأسباب شتى، وهي قضية من القضايا التي يخلص إليها عبد السلام المسدي في كتابه المصطلح النقدي

¹ حميد لحمداني بنية النص السردى (من منظور النقد الأدبي) المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1993، ص: 104

² Gérard Genette; Figures III, édit du Seuil, Paris, 1972 ; p : 71

بالقول: " ما نستخلصه من دراسة المصطلح النقدي أنّ آفاق البحث فيه يمكن أن تنفتح على جداول متعدّدة متوالجة، من أبعدها خطراً تتّبع خصوصيات المصطلح في الوطن العربي من سياق ثقافي إلى آخر، نعني ما تتلّون به آليات الصياغة الاصطلاحية، وما تتوافر عليه من سنن التركيب المعرفي، وذلك من قطر عربي إلى آخر ومن مؤسسة معرفية لأخرى، وهذا باب من أبواب البحث والتمحيص لا بدّ أن يعيه ذوو الأمر، ويفرغ له من يستطيع تأسيس البحث في جغرافية المصطلح النقدي في وطننا العربي¹ وأمام غزارة المصطلح السردي الوافد علينا عن طريق الترجمة والمثاقفة، يصبح تصنيف تلك المصطلحات والتدقيق فيها أمراً ضرورياً وصعباً في ذات الآن، يتبعه ضبط للمفاهيم وتوضيحها بالقدر الذي يزيل كل غموض، وبالأخص، عندما يتعلّق الأمر بتلك المصطلحات المستحدثة، التي غالباً ما تكون مشحونة بخلفيات ثقافية و فلسفية غريبة، قد لا نعثر لها - قط - على مقابل في تراثنا النقدي.

وإنّ حدث ووجد لبعضها ما يقابلها ، فإنّ دلالاته لن تكون هي ذاتها في الموروث اللّغوي للثقافتين، إلا في ما ندر، ولا أدلّ على ذلك من الفرق الشاسع بين مفهوم " الخطاب " في تراثنا النقدي واللّغوي ومثله في اللّسانيات الغربية الحديثة، وكذلك مفهوم الرواية.

من ناحية أخرى، وعلى حدّ تعبير عبد السلام المسدي " فالمصطلح يُبتكرُ فيوضعُ ويثبتُ، ثم يُقدّف به في حلبة الاستعمال فإمّا يُروّج فيثبت، وإمّا أن يكسد فيختفي، وقد يدلّ بمصطلحين أو أكثر لمُتصوّر واحد

¹ عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، ص: 126

فتسابق المصطلحات الموضوعية، وتتنافس في « سوق » الزواج، ثم يحكم التداول للأقوى، فيستبقه ويتوارى الأضعف¹

وهذا في الحقيقة شيء ملاحظ بكثرة في مجال النقد الأدبي المعاصر بصفة عامة، وفي مجال السرديات بصفة خاصة، ومن ذلك مصطلح " الخطاب " الذي بات له حضور مُتميّز في النص النقدي العربي، دون أن يوجد له مفهوم واضح أو دقيق، وهذا يطرح في حد ذاته إشكالا آخر.

2- إشكالية الخطاب وحدود النص:

يُعَدُّ مفهوم الخطاب (Discours) من المفاهيم التي تطرح أكثر من إشكال في نظريات النقد الأدبي الحديث والمعاصر، بالنظر إلى الاختلافات القائمة حول ماهيته، وهذا، رغم كونه مصطلحاً متداولاً على نطاق واسع، إن في مجال الدراسات الأدبية أو اللسانية .

ومن أهم تلك الاشكالات المطروحة إشكالية ضبط حدود الخطاب، وما تثيره من أسئلة عويصة، بداية مما تطرحه اللسانيات الحديثة من إشكال حول هذا الموضوع، فقد " أصبحت مشكلة الخطاب من خلال علم اللغة مشكلة حقيقية " كما يقول بول ريكور (Paul Ricœur)²

حيث تقف اللسانيات الوصفية كما هو معلوم عند حدود الجملة ولا تتعدها، باعتبارها الوحدة الأكبر القابلة للوصف، كما أنَّ الجملة من

¹ المرجع نفسه، ص: 15

² بول ريكور: نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) ت سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص: 24

مجلد مخبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الثامن

منظورها ليست مجرد سلسلة من الكلمات تتابع أفقيا فحسب، بل هي نظام (Système) لذلك، فإن الخطاب من وجهة نظر لسانية لا يتضمن شيئا إلا ويوجد في الجملة، التي هي - كما يقول عنها مارتينه (Martinet) - المقطع الأكثر صغرا، وأنها هي التي تمثل الخطاب تمثيلا تاما¹

وحجة اللسانيين في ذلك، أن ما وراء الجملة ليس سوى جمل أخرى تنبني وفق نفس القواعد التي تفرضها اللغة، فليس ثمة عندهم ما يستدعي الانشغال بما وراءها، وحال اللساني مع الجملة - في هذا - أشبه بحال عالم النبات حينما يعمد إلى وصف زهرة، فهو لا يشغل نفسه بالباقة، بقدر ما يشغل نفسه بالزهرة ذاتها، حسب تعبير رولان بارت²

ولما كانت الجملة في اللسانيات هي الوحدة الأكبر التي يطالها الوصف، فذلك معناه: أنها تتضمن وحدات صغرى، تخضع للوصف بالضرورة، والكلمة الواحدة تتضمن أحيانا وحدات صغرى هي المورفيمات (Morphèmes) وهو ما يسمح بتصنيف تلك الوحدات إلى درجات (الجملة/ الكلمة/ المورفيم) ومنه يمكن القول: إن درجات الوحدة العليا مركبة من وحدات الدرجة السفلى، أو إن وحدات الدرجة العليا يمكن تحليلها إلى وحدات الدرجة السفلى³

¹ رولان بارت: مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، مذكر عياشي، مركز الانماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1993، ص: 30

² المرجع نفسه، ص: 31

³ سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1989، ص: 16

ومن التبريرات التي يقدمها بعض اللسانيين حول مبدأ عدم تخطي حدود الجملة، أن أي تجاوز للجملة من شأنه أن يؤدي إلى اضطراب في المفاهيم و المصطلحات، بدءاً بالتسميات التي ستأخذها " الوحدة " خارج حدود الجملة، والتي تعني عند البعض الملفوظ (Enoncé) وعند البعض الآخر "الخطاب" بينما هي عند اتجاه آخر تعني النص (Texte)¹ إلا أن هذا الطرح اللساني لم يكن ليقنع أبداً الباحثين في مجال تحليل الخطاب، والذين ينتمي بعضهم إلى دائرة التخصص اللساني ذاته، ومنهم اللساني الأمريكي هاريس (Z.S Harris) الذي تسبب إليه الريادة في محاولة توسيع موضوع البحث اللساني، بجعله يتعدى حدود الجملة إلى الخطاب بمعناه الأوسع، في بحثه المعبون " تحليل الخطاب " الذي ظهر عام 1952²

وفيه يقول: "إن تحليل الخطاب يقدم لنا قدراً هائلاً من المعلومات حول بنية نص أو نموذج نص، أو عن دور كل عنصر في البنية، بينما اللسانيات الوصفية لا تصف سوى دور كل عنصر في بنية الجملة التي تحتويه"³

و تجدر الإشارة - في هذا الموضع - إلى أن مجال " تحليل الخطاب " تطوّر تطوّراً ملحوظاً في فرنسا، خاصة في سنوات ما بين

¹ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

² المرجع نفسه: ص: 17

³ -Francine Mazière :L'analyse du discours (histoire et pratiques)collection:que sais - je ? presse universitaire de France,paris édition1:juin 2005. p :03

مجلة مدير البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الخامس
1970/1960 بتأثير من هاريس نفسه¹ ولا يزال مجال البحث فيه خصبا
إلى يومنا هذا، دون أن يتم الفصل في كثير من قضاياها.

ومع رولان بارت- وآخرين- تبلور مفهوم الخطاب ليأخذ معنى
الجملة الكبيرة، والتي ليس بالضرورة عنده أن تكون وحداتها محض
جمل، وإنما المقصود بالجملة الكبيرة نظام الوحدات التي تُشكّل
الخطاب، مثلما لأية جملة وحداتها الصغرى التي تُشكّلها² فللخطاب
وحداته وقوانينه ونظامه القاعدي، وهذا شيء بديهي في نظر بارت، وعنده
أن هذا التنظيم المائل في الخطاب هو رسالة للغة من طبيعة أخرى، تعلو
على لغة اللسانيين، ومن ثم، وجب أن يكون للخطاب موضوع لسانيات
أخرى، مكانها ما بعد الجملة، حتى ولو كان الخطاب ذاته مؤلفا من جمل
فقط³

هذا التصوّر قاد بارت إلى اعتبار القصة جملة كبيرة، شأنها في ذلك
شأن أية جملة إثباتية، فالقصة تشارك بنيويا في الجملة، غير أنها لا تستطيع
مطلقا أن تختزل نفسها إلى مجموعة من الجمل⁴ كما أن قراءتها لا تعني
الانتقال من كلمة إلى أخرى بل الانتقال من مستوى إلى آخر⁵

وهو طرح يتقاطع مع ذلك الذي يقدمه روجر فاولر (R.Fowler) في
كتابه " اللسانيات والرواية " حيث ينطلق من عقد المماثلة بين الجملة

¹ 18- ibid. p : 3

² رولان بارت: مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ت منذر عياشي، ص: 32

³ المرجع نفسه، ص: 32

⁴ المرجع نفسه، ص: 33

⁵ المرجع نفسه، ص: 37

والنّص على مستوى التحليل اللّساني، وهو يرى أنّ الروايات مثلها مثل الجمل تتأسّس على مقولات بنيوية تشترك وعناصر بنية الجملة، لذا تجده يتحدث عن بنيتي النّص السطحية والعميقة، مع ما تحمله هاتان البنيتان من مكونات وعناصر، كما هو الحال بالنسبة لأيّة جملة لها بنية سطحية وأخرى عميقة¹

وفي ذلك نجد بارت يتفق مع هاريس - من حيث المبدأ - في أنّ حدود الخطاب ينبغي أن لا تبقى رهينة حيّز الجملة، بل، يجب أن تكون ما وراءها، يقول بارت: " إنّ اللّسانيات إذ تتوقف عند حدود الجملة، فإنّنا نجد أنّ تحليل القصّة يتوقف عند حدود الخطاب، ولذا، يجب أن نتجاوز بعد ذلك إلى علم آخر للإشارة"²

ورغم أنّ تخطّي الجملة أصبح أمرا واقعا في مجال تحليل الخطاب، مع هاريس ومن ساروا على نهجه، إلا أنّ هذا كلّه لم يكفّ لدفع الغموض الذي ظل يكتنف مفهوم "الخطاب" من جانب أنّ تجاوز الجملة طرح إشكالا آخر لا يقل تعقيدا عن الأول، ذاك هو التداخل الحاصل بين مفهوم « النّص » ومفهوم «الخطاب » إلى الحدّ الذي يصبح فيه من الصّعب جدّا تحديد معنى الثاني ما لم يتمّ قبل ذلك تحديد معنى الأول، أو على الأقل ضبط معاييرهِ.

ويكمن جوهر الاشكال في أنّه يكاد يندر وجود مفهوم واضح ودقيق لمصطلح «النّص» في إطار البحوث اللّسانية والدراسات الأدبية

¹ سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، ص: 42

² رولان بارت: مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، منذر عياشي، ص: 76

حيث شاع استخدامه، فبعضهم يحصر معناه في الخطاب المكتوب، أو الأثر الأدبي نفسه، والبعض الآخر يجعله مرادفا للخطاب، بينما يسعى فريق ثالث إلى توسيع دائرة الاستخدام إلى ما هو أبعد من ذلك، متحدثا عن نصّ فلمي أو نصّ موسيقي إلى غيره¹

في هذا، يُقرّ تون أ. فان ديك (Dijk Teun A. van) أنه من حيث المبدأ، ليس من الممكن تقديم تعريف معين للنص، ولكنه - رغم ذلك - يمكن تحديد معايير يبنى عليها كل نص، ومن خلالها نستطيع التمييز بين ما يمكن اعتباره نصا وما لا يمكن اعتباره كذلك، وحسب اعتقاده دائما، فإنه يكون ضروريا - وبالدرجة الأولى - تحديد ما نفهمه حدسيا من كلمة نص وما تدلّ عليه، فالنص في مستواه الأول مادة لفظية، قد تكون شفوية أو مكتوبة، حتى وإن كان مفهومه - عادة - يستعمل في اللغة الجارية للدلالة على النص المكتوب أو المطبوع²

وهو في مستواه الثاني - وكما يمليه المُتصوّر الحدسي للنص - سلسلة من العبارات ذات طول معين، مع الإشارة إلى أنّ دلالة الطول هنا نسبية، لأنّ نصا جيّدا كما يرى فان ديك قد يُختزل إلى جملة واحدة، أو كلمة واحدة، كما في صيغة الأمر " تعال " ³ وهو رأي يتفق تماما مع رأي

¹ - Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences de langage: Oswald Ducrot - Jean-Marie Schaeffer avec la collaboration de Tzvetan Todorov et autres , Editions du Seuil, Paris, 1995, p : 594

² مندر عياشي: العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص: 143

³ المرجع نفسه، ص: 144

تودوروف (T. Todorov) القائل: "أنّ النّص يمكنه أن يتطابق مع جملة كما يمكنه أن يتطابق مع كتاب كامل"¹

أما المعيار الأكثر أهمية عند فان ديك فيتمثّل في خاصية التماسك التي تشكّل في النهاية وحدة النّص الكبرى² التي يوجد لها مبدأ التماسك القائم على التتابع المنظم والتضافر المقنّن لوحدات النّص الصغرى، إذ "النّص في حده الأدنى هو ذلك النسيج من القول، وتسلسل الجمل، والمتواليات، التي تتعلّق فيما بينها لتخلق شروط التّمظهر اللّغوي والاشتغال على اللّغة"³

كما يمكن ينظر إليه على أنّه "بنية شمولية لبني داخلية، من الحرف إلى الكلمة إلى الجملة إلى السياق إلى النّص، ثم إلى النصوص الأخرى"⁴ و لو لم يكن النّص كذلك، لتحوّل إلى مجرد ركام من الكلمات والجمل، التي لا يربط بينها رابط سببي أو منطق دلالي، والتماسك في أدنى صورته يبدأ من علاقة التجاور بين كلمة لها علاقة وظيفية بكلمة سابقة لها، وأخرى لاحقة لها، وتلك علاقة تتكوّن بشكل تدريجي، من كل كلمة تبرز في الجملة، لتكوّن أخيراً مجموعة علاقات تجاورية هي وظيفة الوحدة، وفي ذلك ينبغي أن تكون بين الكلمة وتلك التي تجاورها صلة

¹ المرجع نفسه، ص: 109

² المرجع نفسه، ص: 145

³ بشير القمري: شعريّة النّص الروائي، ص: 10

⁴ عبد الله محمد الغدامي: الخطيئة والتكفير (من النبوة إلى التشريعية) دار سعاد

الصباح، الكويت، ط3، 1993، ص: 90

تألف لا تتأفر، فكلمة " جاء " على صلة تبادلية مع " الرجل " مما يمكن التأليف بينهما " جاء الرجل " لكن كلمة " جاء " تتأفر مع فعل آخر مثل " غاب " فلا نستطيع أن نؤلف بينهما فنقول " جاء غاب " ¹

التماسك بمعنى آخر " يتأسس على انتساب جملة - ما - سوية التركيب إلى سياق لغوي معين، والنص يُلبّي مقتضيات الاتساق وشروطه، متى كانت الجمل المُضمّنة فيه محمولة على أنّها وحدات ملفوظية محتملة في السياق السابق" ²

فإذا جئنا إلى النص السردى وجدنا أنّ ما يصنع تماسكه الخطي والدلالي، هو أنّ تحيل الوحدات التي تكونه إلى أحداث ترتبط فيما بين بعضها البعض - بعلاقات سببية بشكل أساسي - وليس بالضرورة أن يُعتبر هذا التماسك عن نفسه بشكل جلي، من خلال التماظهر الخطي لتسلسل الجمل، إذ قد يظل ضمناً، فللتص السردى خصوصياته الشكلية التي تميزه ³ و من خلال تلك العلاقات، يرى فان ديك أنّه باستطاعتنا - مثلاً - اكتشاف حدث قصصي بمساعدة القضايا من مثل: ذهبت إلى المحطة/ اشترت بطاقة/ ارتددت إلى الرصيف/ صعدت القطار/ كما أنّ هذا الحدث نفسه، يمكن أن يُعرض على مستوى عام وأشمل، عن طريق القضية الآتية

¹ المرجع نفسه، ص: 36

² محمد الناصر العجيمي: سياق التلفظ وقيمه في تحليل الخطاب تعميماً والخطاب السردى تخصيصاً، مجلة فصول، ع2، إصدارات الهيئة المصرية العامة للكتاب، صيف وخريف 2003، ص: 59

³ منذر عياشي: العلاماتية وعلم النص، ص: 157

"قمت برحلة في القطار" وهذه القضية الأخيرة تمثل في الوقت نفسه موضوعا عاما لقصة أو رواية، تكون قد قَدِّمت فيها التفاصيل لرحلة في القطار^١

ووفق هذا التصور، يصبح بالامكان التمييز بين مستويات مختلفة في البنية الكبرى للنص، بحيث يمكن إيجاز الصفحة الأولى للقصة بقصة واحدة، وأما البنى الكبرى المُصاغة من صفحة إلى صفحة ومن فصل إلى فصل، فتستطيع بدورها أن تُختزل عن طريق الضوابط الكبرى، إلى قضايا كبرى ذات نظام عالٍ، مما يسمح بتمييز الموضوع الخاص بمقطع من المقاطع والموضوع الخاص بفصل من الفصول وهكذا، وصولا إلى موضوع الرواية العام، وتُسمى البنية الكبرى للرواية حينذاك - منظورا في تمامها - حكاية الرواية^٢

وعلى العموم، يرى فان ديك أنه في معظم الحالات توجد معايير نصية أو سياقية كافية تجعلنا متيقنين أننا إزاء نص، منها وجود بداية للنص ونهاية له، سواء تعلّق الأمر بنص مكتوب أو شفوي، حيث تتم الإشارة إليهما على أنهما كذلك أي: البداية والنهاية^٣

وبانتهاء النص إلى امتلاك شكله النهائي -القائم على مبدأ التماسك والوحدة- يصبح مفهومه عند كثير من الدارسين هو ذاته "الخطاب" كما

^١ المرجع نفسه، ص: 159

^٢ المرجع نفسه، ص: 160

^٣ المرجع نفسه، ص: 146

مجلة معبر البحث في الدراسات الأدبية والإنسانية العدد الثامن
يعرفه بول ريكور: "النص يعني الخطاب مسطوراً ومُنمّقاً على السواء"¹
وفيه تتجلى "للخطاب مراتب وسجلات تعبيرية تختلف في مقدار أناقتها
(Degrés de solennité) في المستوى التركيبي والمعجمي والفونولوجي"²
ومن دون شك، فإنّ ثمة وظيفة لعنصر "التميق" الذي يدرجه بول
ريكور-هنا- كصفة ملازمة لهيئة الخطاب، ولن تكون سوى وظيفة التأثير
في المتلقي، باعتبار النص/الخطاب رسالة موجهة بالضرورة إلى
متلقٍ (مستمع أو قارئ) بغض النظر عن طبيعة مادة تلك الرسالة، وهو ما
يركّز عليه إميل بنفنيست (Emile Benveniste) في تعريفه للخطاب الذي هو
عنده "كلّ تلفظ يفترض متكلّماً ومستمعاً، حيث يسعى الأول إلى التأثير في
الثاني بكيفية ما"³

فإنّ نحن انتقلنا من نص شفوي إلى نص مكتوب كالرواية- مثلاً-
أصبح الوضع مختلفاً، إذ في هذه الحال "يودّع مصير الخطاب في أيدي
الحروف المكتوبة لا الأصوات المنطوقة"⁴ كما أنّه "يتمّ عزل الرسالة عن
مرسلها، وتنقطع الرابطة بينهما، فيتحوّل القول من عمل ملفوظ إلى عمل
مكتوب، ولا يصبح المرسل قادراً على تدعيم مقولته بحركات منه، أو
إشارات تكمل نواقصها، أو تنبهه على مواطن النقص فيها، وإنّما تعتمد على

¹ بول ريكور: نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) ت سعيد الغانمي، ص: 66

² محمد الناصر العجمي: سياق التلفظ وقيّمته في تحليل الخطاب تعميماً والخطاب
السردي تخصيصاً، مجلة فصول، ع 62، ص: 52

³ 40- Emile Benveniste ; problème de linguistique générale, édition
Gallimard; Paris 1966, T I, p:241

⁴ بول ريكور: نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) ت سعيد الغانمي، ص: 60.

نفسها، وعلى ما حمّله إياها مُرسِلها من عناصر شاعرية، تكون قادرة على إيجاد طاقتها الاشارية، التي تنفذ إلى ذهن القارئ فتثير فيه أثرها الجمالي"¹

هذا من جانب المُرسِل، أما من جانب المُرسَل إليه فالعلاقة بينه وبين الرسالة تتحوّل تحوُّلاً عميقاً، حيث يتم استبدال علاقة المشافهة بعلاقة القراءة- التي هي أشد تعقيداً- وتلك العلاقة إنّما تنجم عن التسطير المباشر للخطاب في شكل حروف مكتوبة²

وهنا تثار قضايا كثيرة، فيما لو كنّا إزاء نصّ روائي، منها ما يتعلق بهويّة المُرسَل إليه أو المروى عليه (القارئ الحقيقي/ القارئ الفعلي/ القارئ النموذجي) والمتكلم في النصّ، ووضعيّات الراوي وتعدّد الرواة، وقضية انفتاح النصّ وانغلاقه، وغيرها من القضايا المتشعبة التي ترتبط جميعها بالخطاب .

والحقيقة أنه حتى ولو سلمنا بأنّ الخطاب هو النصّ المُنجز وقد بلغ تمامه كتابةً، والكتابة هي التجلي التام للخطاب كما يرى جاك دريدا (Jacques Derrida)³ فإنّ ثمة حالات أخرى تظل تطرح الاشكال من جانبها، لا يتوانى فان ديك في إثارتها في بحثه، وهي لا تقل أهمية عمّا سبق له طرحه حول معايير النصّ، حيث يرى أنّ تحقّق النصّ بوصفه

¹ عبد الله محمد الغدامي: الخطبة والتكفير (من النبوية إلى الشريحية) دار سعاد الصباح، الكويت، ط 3، 1993، ص: 25/24.

² بول ريكور نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) (ت سعيد الغانمي، ص: 60

³ المرجع نفسه، ص: 56

نصًا - وكما تمليه المعايير - ليس أمرا ميسورا دائما، فلا شك أن إنتاج نص ما في ظروف معينة قد يوجد نصا غير متماسك¹ أو ربما غير مكتمل بالمرّة، ومثال ذلك النصوص القصصية غير المكتملة لغسان كنفاني التي نُشرت بعد وفاته .

كما أننا ستردّد في حالات أخرى، بين نصّ وحيد أو مجموعة من النصوص فيما يتعلّق بخطاب خاص، إذ صحيح أنه ليس من الصعب عموما أن نرى بأنّ القصة أو الرواية كل واحدة منهما تشكّل نصا وحيدا، ولكن، هل الأمر نفسه بالنسبة إلى مجموعة من القصص؟ يجيب فان ديك، بأنه على الرّغم من أنّ هذه النصوص قد تُشكّل موضوعا واحدا - أو مجموعة واحدة - إلا أننا قد نميل إلى النّظر إليها بوصفها جمعا من النصوص، لا نصا واحدا مفردا²

وقياسا على ذلك نُطرح مثل هذه التساؤلات: ما عسى أن تكون رواية ثلاثية أو خماسية الأجزاء؟ هل هي نصّ واحد مجزأ إلى أجزاء؟ أم هي مجزّد نصوص مغلقة ولكنها متجانسة ومتألّفة من حيث البنى التي تُشكّلها؟ وهل نحن في هذه الحال إزاء خطاب واحد؟ أم خطابات؟

وهذه مسألة يوجد حولها خلاف أيضا، فإذا أخذنا برأي عبد الملك مرتاض فإنّ " النصّ أضيق دلالة من الخطاب، فهناك النصّ الذي يُطلَق على وحدة محدّدة من الكلام الأدبي مثل نصّ قصيدة، على حين أنّ الخطاب يشمل مجموعة من الكتابات الشعرية وربما كل الكتابات

¹ منلر عياشي: العلاماتية وعلم النص، ص: 145

² المرجع نفسه، ص: 146/145

الشعرية، فإذا قلنا مثلاً: (الخطاب الشعري) فإننا نعّمم كل ما قيل من شعر، على أننا لا نتوصل إلى هذه الدلالة الواسعة إذا قلنا النص الشعري، الذي سيعني مساحة محدّدة من الشعر¹ وفي ذلك يعرف مرتاض الخطاب بأنه "خصوصية النص ضمن الجنس الأدب"²

وهو رأي - وإن كان يبدو لي - في وجه من أوجهه مقنعا، إلا أنه لا يُنهي الإشكال، ولا يضع الحدود الفاصلة بين النص والخطاب، كما أنه لا يلغي التداخل القائم بين مفهوميهما، إذا علمنا أن ثمة من الباحثين من ينظر إلى النص الواحد على أنه قد يتضمن مجموعة من النصوص والخطابات المتداخلة .

وحسب تصوري، فإن لكل نص خطابه الخاص به بالدرجة الأولى، وأنه متى وُجد النص وُجد الخطاب، إذ لا يمكن تصوّر وجود أحدهما في غياب الآخر، والنص في ذلك يتضمن وحدات نصية صغرى، تتشكّل وإياها وحدات خطابية صغرى، تتألف وتتجانس لتكوّن في النهاية وحدة نصية كبرى، ومن ثمّ الخطاب.

والنص - كما أتصوره - ليس وحدة مغلقة تماما على ذاتها مثلما يذهب إليه البنيويون، بل أحسبه قابلا للانفتاح، وأحصر الانفتاح هنا في علاقة النص بالقارئ من جهة، وعلاقته بنصوص أخرى، قد يكون امتدادا لها من جهة ثانية، ويبقى في نظري أن النص لا يُكرّر نفسه البتّة، حتى ولو

¹ عبد الملك مرتاض: تحليل الخطاب السردية (معالجة تفكيكية سميائية مركبة لرواية زقاق المدق) سلسلة المعرفة ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص: 263

² المرجع نفسه، ص: 262

تمّ فيه استحضار جملة من النصوص الغائبة عن طريق التناص (Intertextualité) كما في ثلاثية " كتاب التجليات " لجمال الغيطاني وغيرها.

وهذا، لأنّ التناص كما وضّحته الطروحات النظرية والمقاربات التطبيقية لا يعني نقل نص من سياق إلى سياق جديد فحسب، بل إنّ عملية تحويل و إعادة إنتاج لنصوص سابقة، يتم عزلها عن سياقها الأصلي، وتضمينها داخل سياق نصي جديد، وليس يُشترط أن تكون تلك النصوص المتناصّة من جنس أدبي واحد¹ بل يكفي أن تتألف في انسجام مع الوحدات النصية الأخرى في السياق الذي يضمّها جميعاً، وفي هذا السياق يذهب الغدامي إلى القول بأنّ النص هو نتاج لملايين النصوص المخترنة في الذاكرة الانسانية خاصة في شقها اللاواعي، ومثلما أنّ أي نص ناتج لها فإنّه سيكون - أيضاً - مقدّمة لنصوص ستأتي، وهذا يجعل مبدأ « تداخل النصوص » منعطفاً تمرّ به كل النصوص²

وإذا كان تصنيف النصوص أمراً مألوفاً، فإنّ تصنيف الخطاب سيكون ممكناً أيضاً، مما هو أعمّ إلى ما هو أخصّ، ومنه يأتي مثل هذا التصنيف " الخطاب السردى " و " الخطاب الروائي " و " الخطاب الروائي عند جمال الغيطاني " على سبيل المثال.

¹ أحسين خمري: فضاء المُتخيّل (مقاربات في الرواية) منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002، ص: 103

² عبد الله محمد الغدامي: تشريح النصّ (مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة) دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص: 81

ومعناه، أننا نقوم بعملية تصنيف أولى، تتبعها عملية تصنيف أخرى، نعمل في الأولى إلى تحديد صنف الخطاب ضمن الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص، انطلاقاً من القواعد والمعايير العامة المتعارف عليها، والتي يتم في إطارها تحديد نوع الجنس.

بعدها يتم تصنيف خطاب النص داخل حدود الجنس ذاته، بفرزه عن خطابات أخرى من بين خطابات تنتمي إلى جنس الواحد، انطلاقاً من مبدأ التميز والاختلاف، فليس الحديث عن الخطاب الروائي - عند روائي بعينه - إلا حديث عن تميز خطاب ذلك الروائي عن باقي الخطابات الروائية الأخرى، بمعنى تميز آليات اشتغال السرد في خطاب هذا الروائي أو ذاك عن خطابات غيره.

بل، إنه يمكننا أن نتحدث - أحياناً - عن تميز بين النصوص ضمن تجربة روائية واحدة تخص روائياً بعينه، بالانتقال من نص إلى غيره، و نموذج ذلك تجربة جمال الغيطاني المتميزة في تحولاتها المستمرة، وهو ما يذهب فيصل دراج إلى تأكيده، بالقول: "بعد تجربة كتابية حل فيها عبق الماضي طويلاً، أنجز الغيطاني انعطافاً لامعاً في "حكايات المؤسسة" مبرهننا عن تجدد مدهش في تجربته الروائية، ينطوي العمل الجديد على ثلاث دلالات أساسية: تكشف الأولى وفي سياق نص الغيطاني عن تجدد غير متوقع في الأفق الكتابي، فبعد أن بدا الغيطاني للبعض، قد استنام إلى نص مستقيم يستأنف اللاحق فيه ما سبقه، إذا به يخرج بنص جديد وكامل الجودة، وتخبر الثانية عن قلق مبدع متجدد لا يرتاح إلى نموذج نهائي، حتى ولو كان النموذج قريباً منه وأثيراً لديه، أما الدلالة الثالثة فتؤكد حيوية

الجنس الروائي، الذي يقترح دائما أشكالا جديدة تفيض على كل الأشكال القائمة¹

وهذا لا يعني أن التجربة اللاحقة عند روائي ما ستلغي كل أثر للتجربة السابقة، بل هي في أغلب الأحوال امتداد وإضافة لها، وفي ذلك تظل لكل روائي خصوصيات تميز خطابه الروائي بعمومه، مقارنة بما يمكن لخطاب روائي آخر أن يتميز به أيضا.

في هذا الإطار يكشف لنا ذلك التميز في خطاب روائي ما، عن التقاطع القائم بين النصوص التي تندرج ضمنه، من حيث شكلها وبنائها عند روائي معين، إلى الحد الذي يتبدى لنا فيه أنها جميعها تندرج ضمن خطاب معين، له قواعده وطرق اشتغاله الخاصة به دون سواه من الخطابات التي تنضوي ضمن الجنس الواحد.

هذا على مستوى التنظير، أما على مستوى التطبيق فإن المقاربة النصية تطرح جملة من القضايا والأسئلة، منها ما يتعلق بالمنهج، ومنها ما يتعلق بالنص ذاته، وهذا يعود في جانب من جوانبه إلى اختلاف الآراء وتضارب المفاهيم عند النقاد والمنظرين السريدين، وبالخصوص في مجال مقارنة الرواية، وهو موضوع متشعب ومعقد يثير بدوره أكثر من إشكال.

¹ فيصل دراج: نظرية الرواية والرواية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

الباب الثاني

دراسات تاريخية



الأستاذ سليمان الصيد

حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية

أ. د. إسماعيل سامعي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-الجزائر

توطئة:

الأستاذ المحامي البحاث سليمان الصيد أحد الرجال الجزائريين المخضرمين الذين عاشوا جزءاً من حياتهم في فترة الاستعمار الفرنسي، وعاشوا ظلمه وقهره، كما عاشوا فترتي الثورة، وتحولات ما بعد استرجاع السيادة الوطنية، وأحد الذين أسهموا بأعمالهم المتنوعة لا سيما الفكرية والعلمية في نهضة الجزائر المعاصرة.

لقد عرفت الأستاذ الفاضل: والبحاث المتأني في منتصف الثمانينات من القرن الماضي (القرن 20)، في ملتقى انتفاضة 8 مايو 1945 الذي أقامته جمعية التاريخ والمعالم الأثرية بولاية قالمة، وكان قد شارك بمحاضرة تناول فيها (شخصية عبد القادر الراشدي حياته وأثاره وبعض آرائه)¹. كان

¹ - الملتقى كان عام 1985، وقد نشر هذه المحاضرة في مجلة العالم العدد 8 عام 1998، كما أعاد نشرها في كتابه نفح الأزهار عما في مدينة قسنطينة من الأخبار

رئيسنا سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية د. إسماعيل سامعي
الأستاذ سليمان الصيد متواضعا تواضع العظماء، وحريصا على صحة عمله العلمي ودقته حرص العلماء الأفاضل، ووطنيا غيورا يجري حب وطنه الصغير (الجزائر) ووطنه الكبير العربي الإسلامي مجرى الدم لكنه يهيم بحب الجزائر إلى درجة الهذيان، فتراه يستنجد بالتاريخ، وأعمال الرجال ليجعل حبه حقيقة بعيدا عن الخيال.

ومنذ هذا التاريخ امتدت علاقتي به وتدعمت، وكان مشجعا لي على مواصلة دراستي العليا، وعلى البحث والتنقيب، فكنت أزوره في مكتبه الذي هو مكتبة عامرة بالكتب، كما التقينا في أكثر من مناسبة، فكان دائما البحث همه، وتاريخ الجزائر ديدنه، وإذا رحل عنا اليوم سليمان الصيد فإن أعماله العلمية تبقى حية، وستنمو بفضل جهود المخلصين من أبناء هذا الوطن العزيز.

فمن هو الأستاذ سليمان الصيد الإنسان، والأستاذ، والمحامي، والباحث، والمنقب؟ وللإجابة عن هذا السؤال نقل اللوحة التالية عن حياته التي وردت في مقدمة كتاب له بعنوان "مدرسة الإخاء في بسكرة سنة 1931 ودورها في نشر الثقافة العربية والإسلامية في منطقة الزيبان وغيرها"، وأيضاً كما قدمته لي مرقونا ومزيديا ابنته وداد الصيد الأستاذة بقسم الشريعة والقانون - كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة - فلترك المجال لهذه النبذة المركزة عن حياته:

الصادر بتاريخ 1414هـ/1994 م عن المطبعة الجزائرية للمجلات والجرائد، بوزريعة الجزائر.

حياته :

الأستاذ الباحث المنقب الكاتب المؤرخ والمحقق المدقق المطلع الشغوف بالتراث الجزائري الجامع لأشاته من مطبوع ومخطوط. هو سليمان بن بلقا سم الصيد الطولقي القسنطيني، ولد في شهر ديسمبر سنة 1929 ببلدة طولقة ولاية بسكرة.

- حفظ القرآن الكريم وتلقى دراسته بمسقط رأسه، وأتم تعليمه الابتدائي وأخذ دروسا رفيعة المستوى في العلوم العربية على يد الشيخ "نعيم النعيمي" والشيخ ختّاب عبد القادر المدوكالي .

انتقل بعدها إلى تونس للدراسة بجامع الزيتونة المعمور، فحصل فيه على الشهادة الأهلية سنة 1948، وشهادة التحصيل في العلوم سنة 1951، كما درس في معهد البحوث الإسلامية العليا بالخلدونية بتونس، ومن أساتذته: الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، والشيخ محمد الصالح المهدي، والأستاذ عثمان الكعك، والشاعر الطاهر القصار.

واصل دراسته العليا بالمغرب وتحصل على شهادة الليسانس في الحقوق من جامعة الرباط سنة 1963 .

-بأشر مهنة التعليم مدة طويلة، ودرس بعدة مدارس منها:

✽ مدرسة التربية والتعليم بقسنطينة من سنة 1951 إلى سنة 1952.

✽ مدرسة التربية والتعليم ببسكرة من سنة 1952 إلى سنة 1953.

✽ مدرسة التربية والتعليم بقسنطينة من سنة 1953 إلى سنة 1957

تاريخ غلق المدرسة من طرف الاستعمار الفرنسي والقبض على المعلمين.

الاستاذ سليمان الصيد حيات وجده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... د. إسماعيل سامعي
 بعد الاستقلال درس بثانوية عبد الحميد بن باديس بقسنطينة من سنة
 1963 إلى سنة 1967، ثم بمعهد الحقوق والعلوم الإدارية بقسنطينة منذ
 سنة 1967 إلى سنة 1975، وفي الوقت نفسه كان يباشر مهنة المحاماة
 والتي دخل إليها مبكرا جدا، حيث كان أول محام باللغة العربية على
 مستوى الوطن، وكان ذلك سنة 1964 والتي بقي يمارسها إلى غاية وفاته.
 اهتماماته العلمية: اهتماماته كثيرة ومنوعة، فهو شغوف بالبحث عن
 التراث ودراسة المخطوطات، والكتابة في التاريخ، وفي تراجم العلماء و
 الأدباء.

وقد كتب مقالات عديدة في شتى الموضوعات التراثية والتاريخية
 نشرها في جريدة البصائر، ومجلة النصر في تطوان بالمغرب الأقصى،
 ومجلة العروبة والملتقى بقسنطينة، كما نشر سلسلة مقالات في يومية
 النصر بقسنطينة أيضا عن مجموعة من الأعلام بعنوان "تاريخنا الثقافي".
مؤلفاته المطبوعة:

- 1- تاريخ الجزائر القديم/طبع بقسنطينة سنة 1953 وأعيد طبعه بها سنة 1966.
- 2- الشخصية الجزائرية عبر التاريخ/طبع بقسنطينة سنة 1971.
- 3- صالح بن مهنا القسطيني حياته وتراثه/طبع بقسنطينة سنة 1983.
- 4- نفع الأزهار عما في قسنطينة من أخبار/طبع في الجزائر العاصمة سنة 1994.
- 5- رد شبهات حول موقف جمعية العلماء المسلمين من ثورة أول نوفمبر/طبع بدار هوومه سنة 1995.

6- تاريخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة الرحمانية/طبع بدار هومه سنة 1998.

7- مدرسة الإخاء ببسكرة ودورها في نشر الثقافة العربية بمنطقة الزيبان/طبع ببسكرة سنة 2003.

جهوده في مجال التحقيق:

1- وسيلة الإسلام بالنبي ﷺ لأبي العباس أحمد بن قنفذ القسنطيني/طبع بدار الغرب الإسلامية ببيروت سنة 1984.

2- النفحة المسكية في السفارة التركية-لأبي الحسن علي بن محمد الجزولي التمجروتي/طبع بمطبعة علي بن سلامة بتونس سنة 1988.

3- غاية الأمل في فضل النية على العمل-لأحمد بابا الصنهاجي التنبكتي المالكي/قدم للطبع.

مؤلفات مخطوطة

1- الشيخ عاشور الخنقي-حياته وراثه-

2- صالح باي قسنطينة-حياته وأعماله-

3- تاريخ الجزائر في العصر الإسلامي.

4- الشيخ محمد خير الدين-حياته وآثاره-

5- من تاريخنا الثقافي (مجموعة تراجم لشخصيات على مستوى الوطن).

6- تحقيق كتاب "الزهرة الثائرة عما جرى في الجزائر حيث أغارت عليها جنود الكفرة" لابن رقية التلمساني.

7- محاضرات قدمت في مناسبات مختلفة منها:

❁ صفحات مضيئة من حياة الشيخ عبد الحميد بن باديس.

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... د. إسماعيل سامعي

✽ عبد القادر الراشدي-حياته وآثاره-

✽ أحداث 20 أوت 1955 ودورها في تعميق الثورة التحريرية

الكبرى.

وفاته: توفي رحمه الله مساء يوم 29 رجب 1425هـ/ الموافق لـ 14 سبتمبر 2004م. نسأل الله أن يتغمده برحمته الواسعة ويجازيه عن عمله النافع وعلمه الصالح خيرا. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

منهجه في الكتابة وهدفه:

من خلال هذا الإنتاج المتنوع يبدو منهج الأستاذ سليمان الصيد وهدفه واضحا، وهو ما عرفه في مقدمة كتابه تاريخ الجزائر القديم قائلا: "تاريخ الجزائر عظيم يحتاج إلى جهود متواصلة وأبحاث قيمة مفيدة، تنير الطريق للناشئة الجزائرية المتعطشة إلى تاريخها الخالد"¹، وهذا الهدف لم يحد عنه قيد أنملة وظلت كتابة تاريخ الجزائر هدفه لأنه آمن بأن التاريخ عموما والتراث خصوصا هو السبيل الأمثل لتربية الأجيال على حب الوطن والاعتزاز به والدفاع عنه، والحفاظ عليه، فهو في كتابه نفح الأزهار عما في مدينة قسنطينة من الأخبار الذي نشره سنة 1994 بعد استرجاع السيادة الوطنية الجزائرية بحوالي 41 سنة، كتب يقول في نفس السياق: "تاريخنا يحتاج إلى جهود متعددة . لإظهاره في صورته الحقيقية المشرقة-من جميع الباحثين القادرين على البحث عن التراث والكتابة"².

¹ - ط، 2، سنة 1966 ص: 03.

² - ط سنة 1991 ص: 08.

واتجاه الأستاذ سليمان الصيد بدأ ينمو معه منذ أن كان تلميذا، ومنذ أن كان يدرس بتونس فيقول عن ميله هذا: "وإني أعتز بأحسن ذكرى في حياتي هي تلك الفترة التي اتجهت فيها- وأنا تلميذ بتونس- إلى البحث عن تراث وطننا العزيز، فأنا منذ سنة 1947 قد اخترت هذا الاتجاه الذي أراه سليما وهو الاهتمام بكل ما هو جزائري"¹.

قراءة في إنتاجه الفكري والعلمي:

إن إنتاجه الفكري تركز حول مميزات شخصية الجزائري، وبالتالي إبراز معالم التاريخ الوطني، وتوزع هذا الإنتاج بين التاريخ العام للجزائر، وتراجم لشخصيات جزائرية، فهو كتب في التاريخ الثقافي أكثر مما كتب في السياسي سواء فيما ألفه من كتب جلها في التاريخ، أو ما حققه، أو من خلال العديد من المحاضرات التي ألقاها في مجموعة من المناسبات، وعدد من الأمكنة، ومازال بعضها محفوظا لم ينشر بعد منها المحاضرة التي ألقاها في الملتقى الثاني لتاريخ قالمة عام 1985 بعنوان: قبيلة كتامة ومكانتها.

وسأحاول فيما يأتي أن أقدم إنتاجه للقراء والذي توفر لدي حاليا من خلال قراءة متفحصة ودراسة تحليلية، مع إدراكي أن آثاره تحتاج إلى دراسات أخرى نقدية قصد إبراز العمق الفكري للأستاذ الباحث الأستاذ سليمان الصيد:

¹ - صالح بن مهنا القسنطيني، 16

- كتاب تاريخ الجزائر القديم:

صدر هذا الكتاب في طبعة أولى سنة 1953، وأعيد طبعه ثانية في مطبعة البعث بقسنطينة سنة 1966، مسح مادته 156 صفحة، وهو من الحجم المتوسط، ويبدو أنه باكورة إنتاجه، وأول مؤلفاته، وهو موجه على ما يظهر إلى تلاميذ الصفوف الابتدائية، ويأتي على غرار الكتب المدرسية التي ألفت في ذلك الوقت من حيث الشكل، والمضمون، والمنهج.

ومن حيث تطور الكتابة التاريخية العربية في الجزائر يأتي مؤلف الأستاذ سليمان الصيد هذا في المرتبة الثالثة بعد كل من الشيخين مبارك الميلي¹، وعبد الرحمن الجيلالي²، إذا ما استثنينا مؤلف الشيخ أحمد توفيق المدني الذي هو كتاب جغرافي تاريخي³.

والكتاب يحتوي على مقدمة تبين الهدف من تأليف هذا الكتاب، ولمحتين جغرافيتين، الأولى خاصة بالمغرب العربي، والثانية خاصة بالجزائر مشفوعة بخريطة حدودية، ثم يتناول تاريخ الجزائر القديم منذ العصر الحجري وحتى عصر الولاية بعد الفتح العربي الإسلامي في سبعة موضوعات هي على التوالي:

¹ - أنظر : مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تقديم وتصحيح محمد الميلي، (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976/1396)

² - أنظر : عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، (ط ، 6 ، بيروت دار الثقافة ، 1983/1403) ، وطبعات أخرى.

³ - أنظر : أحمد توفيق المدني ، كتاب الجزائر (ط ، 2 ، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1984) الطبعة الأولى كانت سنة 1931/1350.

- 1- السكان القدامى في الجزائر. 2- الممالك البربرية وأعظم ملوكها.
- 3- الاستيلاء الفنيقي. 4- الاحتلال الروماني. 5- الزحف الوندالي. 6-
- التدخل الرومي " البيزنطي". 7- الفتح العربي.

وقد زودت هذه الموضوعات ببعض الصور التاريخية كصور ملوك البربر " ماسينيسا، و يوغرطة"، وذيل الكتاب بفهرس عام، وفهرس للصور، وجدول لإصلاح الغلط.

أما من حيث المنهج المتبع في التأليف فهو المنهج المدرسي الذي يتبع مراحل ثلاث هي:

1- عرض المادة العلمية مركزة ومختصرة .

2- الانتهاء بخلاصة لما عرض تحاط بإطار، وكان عند التدريس يلزم المدرس التلميذ بحفظها واستظهارها أمام المعلم.

3- 1 لأسئلة التطبيقية التي تثبت في آخر كل موضوع تناول أهم العناصر المعروضة في النص التاريخي أو العرض العام، ولهذه الطريقة في عرض مادة الكتاب أهداف أوضحها المؤلف في المقدمة¹ وهي:

- تربية المواطنين تربية وطنية سليمة.

- بث روح العمل المثمر في المواطن لخير الوطن.

- توجيه الإنسان لحب وطنه والاعتزاز به.

- دراسة تراث الجزائر القديم من تاريخ، وأدب ، وعلوم، وفلسفة وغير ذلك.

- دراسة ماض الجزائر الغني بالرجال والأفكار والبطولات.

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... د. إسماعيل سامعي
ومن خلال المادة الخبرية التي احتواها هذا المؤلف يبدو أن الأستاذ
سليمان الصيد كان يركز على إبراز ميزتين في تاريخ الجزائر هما:
الأولى: جهود العطاء والمشاركة في التراث الإنساني، والبناء
الحضاري.

الثانية: روح المقاومة المتأصلة في هذا الشعب برفضه للطغيان
والهيمنة ولكل دخيل.

ويلاحظ أن كلا الميزتين أو العاملين يحفظان كيان الشعب من الذوبان
في الآخر وهو هدف أساسي عموماً، وللتاريخ المدرسي خصوصاً.
- كتاب : الشخصية الجزائرية عبر التاريخ:

الكتاب هذا هو محاضرة كان قد ألقاها الأستاذ سليمان الصيد في كلية
الشعب بقسنطينة في شهر رمضان المعظم سنة 1388هـ/ديسمبر 1968
تحت إشراف الاتحادية الأولى لجبهة التحرير الوطني¹ لمدينة قسنطينة.
وموضوع هذا الكتاب أو المحاضرة في جزئه الأول هو عبارة عن
تلخيص لما ورد في كتابه " تاريخ الجزائر القديم"، ثم ينتقل بعد ذلك إلى
التاريخ الحديث ليبرز كفاح الشعب في التحرر وبناء الدولة، وهو ما ركز
عليه الأستاذ سليمان الصيد، فبعد استعراضه للمراحل التي مر بها هذا
التكوين يقول: " وهكذا استطاع الجزائريون أن يكونوا دولا - عبر التاريخ

¹ - في هذا الوقت، وفي عهد الحزب الواحد كان النشاط الثقافي تشرف عليه جبهة
التحرير الوطني كما تشرف على كل الأنشطة الأولى من بينها النشاط الثقافي والديني
لشهر رمضان المعظم.

- بفضل شخصيتهم العربية الإسلامية التي طبعوا بها منذ قرون عديدة ¹، كما يركز على مشاركة الجزائريين في البناء الحضاري الإنساني انطلاقاً من المحلية بالعطاء والابتكار يقول سليمان الصيد: "إن الشعب الجزائري في كنفها- الدولة- قدم علوماً وآداباً تحدث الحضارة الإنسانية عدة قرون" ²، ويقدم أمثلة عن الدول قبل الإسلام وبعده، ويرى أن هذه الدول كانت لها شخصية دولية معترف بها تجلت في تلك العلاقات التي ربطتها مع دول العالم وشعوبه بقوله: "الجزائر منذ عصور قديمة جداً كانت لها علاقات مع دول العالم وبالأخص دول البحر الأبيض المتوسط مهد الحضارات منذ القديم ومع الدول الأفريقية المجاورة لنا" ³ ثم يركز على الدولة الجزائرية الحديثة التي اغتصبها المستعمر الفرنسي سنة 1830م، وأعيدت بفضل كفاح الشعب وتضحياته في 5 جويلية 1962م مبرزا ومناقشا النقاط الآتية:

- 1- دور الدين الإسلامي واللغة العربية. 2- دور الزوايا. 3- الحروب الصليبية التي خاضتها الجزائر. 4- الأسطول الجزائري. 5- دفاع الجزائر كان عن العرب المسلمين. 6- أبطال الجزائر كعبد المؤمن بن علي والأمير عبد القادر. 7- فضائع الاستعمار الفرنسي في الجزائر طيلة 132 سنة. 8 - توجيه تحية إكبار و اعتزاز للقيادة الثورية التي أخذت عن عاتقها بناء الجزائر و الحفاظ على مقوماتها سيما اللغة العربية؛ ويردف

¹ - الشخصية الجزائرية عبر التاريخ، ص: 25.

² - نفسه.

³ - نفسه ، ص: 28 .

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... ١. د. إسماعيل سامعي
هذه المحاضرة بمحاضرة ألقاها عندما كان أستاذا بثانوية ابن باديس قبل
تفرغه للمحاماة عن العربية في الجزائر ماضيها وحاضرها، وذلك في
شهر جوان 1964 م أثناء الاحتفال بنهاية السنة الدراسية وتوزيع
الجوائز للمتفوقين¹.

صالح بن مهنا القسنطيني حياته - تراثه:

صالح بن مهنا القسنطيني كتاب يأتي في سياق منهجه القاضي
بالإسهام في إبراز التراث الجزائري، ومعالم التاريخ الوطني، وخاصة
الفعاليات التي أسهمت بنصيب وافر في صنع هذا التاريخ، كما يأتي في
مجال اهتمام الأستاذ سليمان الصيد بالتاريخ الثقافي للجزائر، وقد كان من
المفروض أن يصدر هذا الكتاب بين سنتي 1965 و1967 إلا أنه ولأسباب
خاصة بالمؤلف صدر سنة 1983 عن دار البعث بقسنطينة سنة 1983، وقد
صدر كتابه بإهداء غاية في الأهمية، وترجم إيمانه العميق بالوطن ورجاله
المخلصين الذين لا يتأخرون في التضحية من أجله يقول الأستاذ سليمان
الصيد: "إلى المجاهدين الحقيقيين الذين ضحوا في سبيل الله والوطن
الجزائري بصدق وإخلاص أقدم كتابي هذا"².

أما مقدمة كتابه فقد جاء في أولها: "أخي القارئ الكريم المتعطش إلى
معرفة أمجادنا، والراغب في إحياء تراثنا، والباحث عن حياة رجالنا
الأفذاذ، والمتشوف إلى الاطلاع على تاريخنا المجيد الحافل بالأعمال
الجليلة أقدم لك علما من أعلامنا وشخصية من شخصياتنا الجزائرية

¹ - شخصية الجزائرية عبر التاريخ، ص 75.

² - أنظر، ص 7.

الجديرة بالبحث والاهتمام¹، فهو لا يتصور تاريخ الجزائر إلا تراكم جهود رجال مخلصين قدموا عصارة فكرهم ليتكون رصيدا ضخما وعظيما نعتر به ونفتخر وتعتر به كثير من الأمم والشعوب، ومن هؤلاء الرجال صالح بن مهنا القسنطيني العالم المصلح، والمؤلف الناقد والمدرس الإمام الذي أحدث ضجة كبيرة في مدينة قسنطينة حول مسائل دينية واجتماعية وتاريخية وغيرها تعد في ذلك العهد من المقدمات²، من ذلك رأيه في الشرف والأشراف، وفي الطرق، والمقاديم، وفي العلماء المخرافيين، وفي مسائل تاريخية كالأتراك، والبربر، وقد انتقد وانتقد، ورد ورد عليه، وكان رد أضداده قاسيا، ورد الاستعمار عليه أعنف وأقسى³.

ويتعرض الأستاذ سليمان الصيد إلى قضية مهمة طبعت حياتنا نحن الجزائريون ألا وهي إهمال رجال الوطن وتاريخ الوطن - أي تاريخ الجزائر - ويذكر بما قاله صالح بن مهنا نفسه وما تنبأ به وتوقعه، إذ يقول: "وقوع الإهمال في ذلك في وطننا - أي وطن الجزائر - فإنه أكثر إهمالا من كل وطن من الأوطان الأربعة أعني أقطار العرب الأربعة، ومثله في الإهمال وطن طرابلس فترى كل وطن له اعتناء بفن التاريخ وذكر مناقب الأولياء والعلماء إلا وطن الجزائر، فكل عالم أو ولي صار عندهم نسيا منسيا، وكذا الملوك وأهل المفاخر والمآثر فمن يستحق الذكر لا أثر

1 - مقدمة كتاب صالح بن مهنا القسنطيني، ص 9.

2 - نفسه، ص: 10.

3 - نفسه، ص: 10.

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... ١. د. إسماعيل سامعي
لشيء من ذلك عندهم بخلاف سائر الأقطار والأوطان، لو زهدوا في
الدنيا كما زهدوا في علم التاريخ لطاروا واستحقوا المدح¹.

ويرى الأستاذ سليمان الصيد أن صالح بن مهنا القسنطيني رائد
الإصلاح الجزائري قبل أبي النهضة الشيخ عبد الحميد رحمه الله بسنوات،
و أخبرنا الأستاذ سليمان الصيد عما لاقاه من متاعب وهو يبحث عن
حياة هذا الرجل فقال معلقا على ذلك: "وفي الحقيقة أن مشكلة البحث
عن أي شخص جزائري له قيمة تاريخية مسألة صعبة، فالقضية ليست قلة
المصادر وندرتها، بل القضية أعمق من ذلك"²، ويطرح هنا القضية الأولى
الخاصة بطبيعة البحث ومتاعبه وتكاليفه، والثانية المنهجية العلمية، وكلا
الأمرين متداخلان فتراثنا كما يقول: "قد تضافرت على تشتيته وتبديده
عوامل هدامة من استعمار ومستشرقين ومشايخ طرق وحروب"³.

ويقرر الأستاذ سليمان الصيد حقيقة كان مالك بن نبي قد نبه إليها في
كتاباتهِ ولا سيما شروط النهضة، وهي أن أية نهضة لا يمكن أن تنجح في
بلد ما إلا إذا قامت على قيم الأمة، واستلهمت تراثها، يقول الأستاذ
سليمان الصيد: "ونحن الجزائريون بالطبع لا يمكن أن ننجح في بلد ما إلا
إذا استوحينا أفكارنا واتجاهاتنا من قيمنا الروحية وتراثنا العظيم الخالد"⁴.

¹ - الفقرة منقولة عن الرحلة الورتيلانية طبع تونس ج 2، ص، 52 واستشهد بها
الأستاذ سليمان الصيد في كتابه -صالح بن مهنا القسنطيني- ص12.

² - صالح بن مهنا، 5.

³ - صالح بن مهنا، 15.

⁴ - نفسه، 16.

و الحقيقة أن للأستاذ سليمان الصيد برنامج بدأ العمل فيه منذ 1947 عندما كان طالبا بتونس يدور حول كل ما هو جزائري، سواء كان تاريخ وأدب أو فكر، كما يقول، وباختصار كل ما يتصل بتراث الجزائر، وينبه إلى أن البحث في هذا المجال شاق ويدعو إلى تضافر الجهود لإنارة الزوايا المظلمة وهي كثيرة، ويحث الذين تجب عليهم مد يد المساعدة لإبراز جهود الباحثين والمهتمين بالتراث، وأفراد الشعب كله، ثم الدولة حامية الأمجاد التي تبذل - في وقته: الستينات والسبعينات - مجهودا مشكورا في هذا الميدان¹، وكان يطمع إلى أن يهيئ معجما أو -كتيب- يكون دليلا للباحث في التراث الجزائري، يضم مصادر مخطوطة ومطبوعة ينار بها سبيل الباحث الجزائري²، وهو بذلك لا يفكر في التأليف فحسب بل في إفادة الباحثين والتسهيل عليكم.

وبعد هذه المقدمة التي أبرز من خلالها أهمية موضوع البحث في التراث وإبراز أعلامه، وشرح بعض الآراء الهامة انتقل إلى دراسة شخصية صالح بن مهنا القسنطيني انطلاقا من العصر الذي عاش فيه وهو القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (1854-1910)، ويعلق الأستاذ الصيد على هذه الفترة قائلا بأنه: "من أسوأ الأزمنة التي مرت على الجزائر

¹ - نفسه ، 16 .

² - نفسه ، 16 .

الأستاذ سليمان الصير حياتة وجهوده في بلورة معالم الشخصية الأثرية..... ١. د. إسماعيل سامعي
في تاريخها البطولي^١، ثم يعرض ترجمة حياته ، فيذكر أصله، وآراءه،
ومحتته، وآثاره التي تمثل جملة مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة^٢ وهي :

الكتب المخطوطة :

١. كتاب الدر الأسمى في بيان نظم الأسماء.
٢. كتاب شرح ابن عاشر.
٣. كتاب السر المصون على الجوهر المكنون
٤. كتاب أقرب الوسائل في الصلاة على النبي وجمع الشمائل.
٥. كتاب تنبيه المغترين والرد على إخوان الشياطين.
٦. كتاب مولد النبي ﷺ.
٧. كتاب القول السديد على متن القصيد في علم التوحيد
٨. كتاب الفتوحات الأزهرية في الخطب المنبرية الجمعية.
٩. كتاب فتح الفتاح القدير بشرح حزب الفلاح والحزب الكبير.
١٠. تكملة مختصر الشيخ عبد الرحمن الأخضرى.

الكتب المطبوعة :

١. حاشية وتعليق على رحلة الشيخ الورتيلاني.
٢. كتاب فتح الرحيم الرحمن بشرح نصيحة الإخوان.
٣. كتاب مناسك الحج.
٤. كتاب الفتح الرباني في الرد على المهدي المغربي الوزاني
٥. كتاب إظهار الحق.

^١ - نفسه ، ١٩.

^٢ - نفسه، ١٩٥ ، ١٩٦.

ويختتم الترجمة بإيراد جملة نماذج من كتابة الشيخ صالح بن مهنا منها : "...يامعشر الشباب كم من زرع جاح قبل الأوان، وكم من غصن صار حطباً إلى النيران، وكم من شاب أدرج في الأكفان فكأنه ما كان، فلا يغرنكم الشباب، فإن مصيره إلى التراب، فبادروا بالتوبة قبل غلق الباب وسدل الحجاب، عسى أن تدخلوا في قول سيد ولد عدنان - وشاب نشأ في عبادة الله في ظل عرش الرحمن يوم لا ظل لإنسان إلا ظل الملك الديان. ويا معشر الأغنياء ليس المال في حد ذاته كرامة، إنما الكرامة في التوفيق والاستقامة، فالمال نعم العون لأهل التوفيق والإحسان، وبئس العون لأهل الفسوق والعصيان، فالمال عندك أمانة وأنت وكيل، فاتق فيما أولاك الجليل، فإن الوكيل الخائن آثم ومعزول، والوكيل الأمين مأجور ومقبول"¹.

نفح الأزهار عما في مدينة قسنطينة من الأخبار: هو كتاب اختار له الأستاذ سليمان الصيد عنواناً سجعياً على غرار ما كان يفعله السلف، وهو عنوان مغري تحسبه لأول نظرة أنه من التراث، وأن الأستاذ سليمان محققه والحقيقة هو تأليف جيد بأسلوب غاية في السلاسة، ومنهج يجمع بين الترجمة والتاريخ، وقد صدره بمقدمة بين فيها فائدة ما جاء في هذا الكتاب، وما جمعه من أخبار في شتى مناحي الحياة في قسنطينة ويقول عن هذا المنهج والأسلوب أنه "ليس تاريخاً مسترسلاً...أردت أن أتكلم عن بعض جوانب من تاريخها الحافل بالأمجاد"².

¹ - نفسه، 188.

² - نفح الأزهار، 7.

الاستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... د. إسماعيل سامعي
ونفخ الأزهار في مدينة قسنطينة من الأخبار الذي طبع في المطبعة
الجزائرية للمجلات والجرائد ببوزريعة الجزائر في طبعة أول سنة
1994/1414 يضم الأخبار أو الأقسام الآتية: القسم الأول يترجم لأهم
كبار أعلام قسنطينة (عبد الكريم الفقون، وعبد القادر الراشدي، وعبد
الرحمن باش تارزي، وأبو عبد الله محمد ابن كوجك علي، وعمار بن
مسعود بن شريط، ومصطفى باش تارزي، ومبارك بن عمر الصائغي،
ومحمد بن الصالح العتري، وعبد الحميد معيزة، ومحمد الصالح
ختتاش، وابن عمارة النجار الحركاتي، وصويلح عبد الحفيظ الجنان،
وأحمد عوالمي).

القسم الثاني: ويشمل النوادي كنادي صالح باي، ونادي السعادة،
ونادي الاتحاد، ونادي عبد الحميد بن باديس.

القسم الثالث يضم الصحف والجرائد: وهي الصحف التي صدرت
بالعربية في قسنطينة قبل استرجاع الاستقلال كجريدة الاستقلال،
والنجاح، والمنتقد، والشهاب التي تحولت إلى مجلة، والبرق، والسنة
النبوية، والجحيم، والشرعية النبوية المحمدية، والصراط السوي ومن
اهتدى، وأبو العجائب، والميراث، والبصائر والشعلة.

القسم الرابع: الصحف المزدوجة-عربية، فرنسية - وهي المنتخب،
والمبصر، والسلم، والمبصر الإفريقي.

القسم الخامس: ويتناول فيه مراكز التعليم بقسنطينة، والجمعيات
الحزبية، ونشاط هذه المراكز كالجمعية الخيرية الإسلامية بقسنطينة،
والمكتب الابتدائي العربي، والجوامع كالجامع الأخضر، وجامع سيدي
قموش، وجامع سيدي بومعزة، كما يذكر بعض أعلام هذه المراكز

والمنشطين لها والمؤطرين كالحاج سعيد، ومبارك الملي، وصالح بن العابد، ويقدم أمثلة لهذا النشاط لا سيما آثار الأعلام المترجم لهم، ونماذج من شعرهم؛ ويتضمن الكتاب أيضا قوائم وصورا شمسية لبعض هؤلاء.

وعند تعرضه لتاريخ مدينة قسنطينة وخاصة معنى اسمها فقد حاول أن يؤصل هذا الاسم وإبراز انتمائه العربي فقال أن قسنطينة اسم يتكون من قسمين قسم، وطينة، ثم ضم الاسمين فصار اسما واحدا هو قسنطينة، ثم اسند إلى ابن الخطيب المعروف بابن قنفذ القسنطيني المتوفى سنة 810 هـ/1407م تعريفا مكون من: حصن، وطينة الذي له أرجوزة قال فيها عن نفسه:¹

يعرف بابن قنفذ اشتهاره - من حصن طينة- فتلك داره

وقال أيضا أنه في عصر الشيخ عبد الكريم بن الفقون (1073هـ/1663م) أي القرن 11هـ/17م كانت قسنطينة تسمى قصر طينة فالرسالة التي أرسلها العلامة سعيد بن إبراهيم الشهير بقدره تؤكد ذلك²، وتابع الأستاذ الصيد توثيقه لتأصيل اسم قسنطينة بنماذج وأمثلة ليؤكد أنه قصر طينة: قسنطينة¹.

¹ - نفع الأزهار، 11.

² - هو أبو عثمان سعيد بن إبراهيم الشهير بقدره له شرح عن السلم للأخضري مطبوع، توفي سنة 1066هـ/1655م. انظر، نفع الأزهار، 13، مخاوف الشيخ محمد لن مجمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، (دار الفكر) 309/1، عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى منتصف القرن العشرين، (ط، 1، بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1971)، ص، 75،

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجتوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... ١. د. إسماعيل سامعي
والقول هذا يحتاج إلى دراسة وتحقيق لأنه من الصعب اعتماد
الاشتقاق اللغوي في تفسير أسماء المدن والقرى.

وعلى كل فقد تمكن الأستاذ سليمان الصيد من تحقيق الهدف الذي
رسمه في صدر كتابه، وخاصة ما تأسف له من إهمال الجزائريين
لتاريخهم ورجالهم ! ؟ فأتى على ذكر جملة من الأحداث التاريخية
الهامة، وعدد من الفعاليات التي كان لها دور هام في حركة التاريخ
الجزائري الحديث.

كتاب: " وسيلة الإسلام بالنبي صلى الله عليه وسلم ": وهو لأبي
العباس أحمد بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني المتوفى سنة 810
هـ/1407م، نشر دار الغرب الإسلامي سنة 1989 / 1909.

قدم للكتاب بمقدمة تناول فيها حياة ابن قنفذ القسنطيني ثم عرض
المخطوطة " وسيلة الإسلام بالنبي ﷺ ".

ففي بداية المقدمة أشار الأستاذ سليمان الصيد إلى العصر الذي كان
فيه ابن قنفذ القسنطيني، وهو النصف الثاني من القرن 8 وبداية القرن 9
هـ/14 و 15م، وقال عنه إنه عصر مزدهر إذ بلغت فيه المعارف أوجها من
جميع النواحي... وقد أدى نشاط هذه الحركة الثقافية إلى وقوع تنافس في
هذا المجال بين الدويلات الثلاث التي كانت تحكم المغرب العربي في

الحفناوي أبو القاسم محمد ، تعريف الخلف برجال السلف، تقديم محمد رؤوف
القاسمي الحسني، (الجزائر : موقف للنشر، 1991)، 71/1.

¹ - ويبدو لي أن حماس الأستاذ سليمان الصيد جعله يذهب هذا المذهب فقد يكون
قصر طيبة هذا غير قسنطينة أو قصرها بها فعلا، ذلك أن المصادر العربية القديمة لا
تذكر هذا الاسم بل تؤكد اسم قسنطينة.

ذلك الوقت وهي: الدولة المرينية في المغرب، والدولة العبد وادية - 1 لزيانية في الجزائر، والدولة الحفصية في تونس¹، ثم تعرض لدراسته التي كانت بمسقط رأسه قسنطينة، وانتقاله بعد ذلك إلى المغرب وهو في عمر 18 سنة، فألى تونس، ويقول الأستاذ سليمان الصيد معلقا على تنقله هذا: " وبذلك استطاع أن يؤلف في جميع العلوم والفنون التي كانت مشتهرة في عهده، وكتبه الكثيرة المتنوعة أكبر دليل على ذلك²، ثم يترجم لحياته، وعائلته ورحلته ومشائخه، وتأليفه التي يقسمها إلى خمسة أقسام أو متون³:

1-العلوم الفقهية. 2-العلوم العربية. 3-علم المنطق. 4-العلوم الرياضية(من فلك وحساب). 5-العلوم التاريخية. 6- وكتب في فنون مختلفة.

ثم يتناول بعض كتبه المطبوعة منها كتاب الوفيات الذي طبع لأول مرة في الهند سنة 1911 م وأنس الفقير وعز الحقير وهو كتاب صنفه ابن قنفذ في ترجمة للشيخ الصوفي أبي مدين شعيب رفيق سلمان⁴، وهو كتاب ترجم فيه لعدة أشخاص من فاس ومراكش وليبوتات شهيرة في عهده، و طبع بالمغرب سنة 1965، وقد صححه وطبعه الأستاذان محمد الفاسي،

¹ - وسيلة الإسلام، 07.

² - نفسه.

³ - أنظر تفاصيل هذه المؤلفات في - وسيلة الإسلام، 03، 14.

⁴ - وسيلة الإسلام، 16.

الأستاذ سليمان الصيد حياته وبعثه في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... د. إسماعيل سامعي وأدولف فور¹، والفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، لأبي العباس أحمد بن حسين بن علي بن الخضير بن القنفذ القسنطيني المتوفى سنة 810هـ / 1427 م وأعدده للطبع محمد بن شنب غير أن وفاته حالت دون ذلك، كما نشرت المجلة الآسيوية الفرنسية مقتطفات منه، ثم طبع طبعتان الأولى حجرية بباريس 1269هـ/1946م، والثانية بتحفيظ محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، حيث طبع بتونس سنة 1968².

وبعد ذلك يعرض كتاب "وسيلة الإسلام" فيقول: "إن هذا الكتاب الذي ألفه العلامة ابن قنفذ القسنطيني في السيرة النبوية هو كتاب له قيمة كبيرة استطاع مؤلفه أن يوضح فيه أشياء في السيرة بأسلوب مختار جذاب يدل على مقدرة في التأليف، وإحاطة شاملة ودقيقة بالسيرة النبوية الكريمة من جميع جوانبها. فابن قنفذ قد أجاد فعلا في كتابه (وسيلة الإسلام) إجادة تامة، فهو بفضل معرفته الواسعة، وثقافته المتنوعة، استطاع أن يأخذ كتب السيرة النبوية ويؤلف فيها ويسلط الضوء على جوانب كثيرة منها، وهي في حاجة إلى إيضاح وتبيين، فمؤلف كتاب (وسيلة الإسلام) حقيقة له براعة فائقة في أخذ الحوادث التاريخية وصوغها بأسلوب شيق له إشراق ووضوح، وفيه قناعة وتحقق وتدقيق"³. ثم يتعرض إلى موارد الكتاب التي اعتمدها ابن قنفذ القسنطيني والتي هي في جلها مصادر موثوق بها،

¹ - نفسه، 17.

² - نشرت الفارسية بعد ذلك لا سيما تحقيق وتقديم محمد الشاذلي النيفر، وعبد المجيد التركي، طبع الدار التونسية لنشر 1968.

³ - مقدمة الأستاذ الصيد، لوسيلة الإسلام، 17.

واقبس منها بأسلوب شيق، وقدم أمثلة على ذلك كمسألة زيد بن حارثة الذي اكرى من رجل بغلا وخرج معه فمال الكاري إلى خربة ليقتله، وهذه المسألة كما يقول وردت في كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر المتوفى سنة 463 هـ / 1070 م¹.

ويذكر بعد ذلك المصادر والمراجع التي اعتمدها الأستاذ سليمان الصيد في تعليقه وتوضيحه، وقد حرص على تأكيده على أنه علق على الكتاب، ولم يحققه وضم مراجعه إلى الكتب المطبوعة والكتب المخطوطة، وذكر من الكتب المخطوطة المعتمدة "كتاب الأسفار في مغازي المصطفى والثلاثة الخلفاء لأبي الربيع سليمان الكلاعي البلسني" و"مختصر ما لا يسع أحد أن يجله من أخبار سيدنا ومولانا رسول الله ﷺ لعبد الله عبد الرحمن بن أحمد الأموي الشهير بأبن الرادي"، والمولد النبوي المسمى بالسول في مولد الرسول ﷺ لأبي عبد الله محمد بن أحمد الهواري المدني المغربي الأندلسي الضرير، وكتاب الانتفاء في أخبار الخلفاء لأبي مروان عبد الملك بن أبي القاسم الكردبوس التوزري، وكتاب تذكرة المحبين في أسماء سيد المرسلين ﷺ لأبي عبد الله بن قاسم الأنصاري، ويعلق الأستاذ سليمان الصيد في نهاية هذه القائمة أنه يأمل في القيام بتحقيقها وشرحها، بالرجوع إلى مضانها خدمة للتراث الإسلامي العربي².

¹ - نفسه، 17.

² - تقديم الأستاذ الصيد لوسيلة الإسلام، 18-19.

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الكثرانية.....¹ د. إسماعيل سامعي
ثم يخلص إلى الحديث عن هذه المخطوطة (وسيلة الإسلام)
فيقول: "أنه مخطوط مكتوب على ورق عادي سميك بخط واضح تتخلله
بعض الأغلاط عدد أوراقه 51 ورقة ونصف ورقة طول الصفحة 15.5
سم وعرضها 8.6 سم في كل صفحة 20 سطرا، ويوجد المخطوط مع
كتاب آخر مخطوط ألفه في سيرة الرسول ﷺ وقد جاء في أولها:

يقول راجي من إليه المهرب	عبد الرحيم بن الحسين المذنب
أحمد ربي بأتم الحمد	وللصلاة والسلام أهدي
إلى نبيه وأرجو الله	في نجح ما سألته شفاها
من نظم سيرة النبي محمد	ألفية حاوية للمقصود

ويورد لمحة عن الكتاب والمهتمين بأخبار ابن قنفذ القسنطيني، والذي
ذكره دون أن يحددوا مكانه، ويستنتج من ذلك أن الكتاب نادر الوجود،
ولا توجد من هذه المخطوطة نسخة، و لم يتبين مكانها، ويبدو من خلال
حديثه أنه يمتلكها، ولكن لا يشير إلى الكيفية التي وصلته بها، وهو الأمر
الذي دعا إليه الأستاذ الصيد إلى القيام بتقديم الكتاب والتعليق عليه، ولم
يقم بتحقيقه لأنه لم يتمكن إلا من نسخة واحدة.²

ويفيد أنه لم يدخل أي تغيير على ترتيب الكتاب، وذلك محافظة على
النص الأصلي للكتاب وهو من الأمانة التاريخية كما يقول.³

¹ - نفسه، 21.

² - تقديم الأستاذ الصيد لوسيلة الإسلام، 22.

³ - نفسه، 22.

وبعد هذا التقديم تأتي المخطوطة مصدرة بخمس صور طبق الأصل لها أو خمس ورقات. والكتاب يضم خمس أبواب أولها يشمل أربعة فصول في ولادة ونسب النبي ﷺ وأسمائه وتاريخ ولادته، وحضانه، أما الثاني فيضم خمسة فصول في أزواجه وأولاده ومواليه وخواصه ويضم الباب الثالث ثلاثة فصول في مبعثه، ووفاته، والباب الرابع في معجزاته، أما الباب الخامس والأخير فيشمل فصلين في ذكر بعض السنية أحواله وفضل الصلاة عليه وعلى أهله وآله ﷺ.

وقد قام الأستاذ سليمان الصيد بإنجاز فهرس، وهو ما جعله يرقى إلى مستوى علمي أكاديمي، ويقترب من التحقيق من حيث التقديم والتعليق اللذان أجاد فيهما، وكذا الفهارس كفهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث النبوية، وفهرس الأشياء الخاصة بالرسول ﷺ، وفهرس الأعلام، وفهرس الأماكن، وفهرس الكتب، وفهرس الموضوعات، وتتنوع مادة هذا الكتاب على 182 صفحة.

تاريخ زاوية الشيخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة الرحمانية:

طبع دار هومة، يقدم فيه للزاوية انطلاقا من الموقع الصحراوي الفلاحي الهام بذكره للمتوج المتميز " دقلة نور " ذات الشهرة العالمية ويقارن أهمية الزاوية بشهرة هذا المتوج فيقول أن لها نفس الشهرة¹، ويتعرض إلى ذكر أهل المنطقة ويرى أنهم من بني هلال والأشراف البوازيد الذين عرفوا بالمقاومة ضد العدو الفرنسي .

¹ - تاريخ زاوية الشيخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة الرحمانية ، 5.

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... ١. د. إسماعيل سامعي
وطولقة عنده أهم مركز ثقافي بالزيان فهي مهد للثقافة وللکفاح المرير
معا، وهو تصوير انتمائي وتأصيلي خاصة وأنه يذكر هنا بدور الزعاطشة
كمركز لمقاومة الجنوب لاسيما بلدة العامري^١.

وينتقل . بعد هذه التوطئة . إلى استعراض تاريخ الزاوية، فيذكر نسبتها
إلى الطريقة الرحمانية، وصاحبها محمد بن عبد الرحمن القجطولي
الزواوي المتوفى سنة 1208 هـ / 1793 م، ويشيد بمآثر الزاوية الرحمانية
لاسيما زاوية طولقة ودورها في تحفيظ القرآن الكريم ، وتدریس العلوم^٢.
ويحدد القصد من تأليفه هذا ، وهو التعريف بأحد الرجال
المخلصين الذين خدموا الثقافة العربية الإسلامية، كما خدموا المجتمع
في العصور الحالكة من تاريخه ويقول : " هو الشيخ ولي الله التقي العابد
الزاهد : علي بن عمر بن أحمد بن عمر بن الموفق؛ ينتهي نسبه إلى الشيخ
علي بن عثمان الشريف الحسيني، دفین بلدة الدوسن، وهو المعروف بها،
بالشيخ (علي بن عثمان) عليه مسجد وقبة يزوره الناس للتبرک به، وبلدة
الدوسن هذه توجد في منطقة أولاد جلال ولاية بسكرة)^٣.

ويحدد ستي ميلاد ووفاة الشيخ علي بن عمر شيخ زاوية طولقة
الرحمانية بالتاريخ الهجري كالآتي 1166 - 1258 هـ [1752 - 1842 م]،

^١ - نفسه، 5.

^٢ - نفسه، 6.

^٣ - نفسه، 9.

فيكتفي بذكر التاريخ الهجري دون الميلادي، والهدف هو تركيز التأصيل باعتبار أن هذا لأخير مشهور وغالب¹.

ويقدم استشهاده على أعماله ثم أعماله على باق حياته ليبين أن الزاوية الرحمانية في طولقة لم تتأخر عن حركة المقاومة الوطنية، وأنها ليست من الزوايا التي سُخرت أو سُخرت نفسها لخدمة أغراض المستدمر.

ويلقي الأستاذ سليمان الصيد الضوء على حالة منطقة الزيبان في عهد مقاومة الأمير عبد القادر، حيث كان يتنافس على بسط النفوذ عليها الأمير من جهة، وأحمد باي وبوعزيز بن قانة من جهة ثانية، وفرحات بن سعيد وحسن بن عزوز من جهة ثالثة².

ويشير إلى الفتن التي كانت وراءها أطراف عدة أهمها المستدمر الفرنسي منها فتنة الجيش المجهول الذي أغار على بلدة سيدي عقبة إحدى المراكز الأساسية لممثلي الأمير عبد القادر محمد الصغير، وذهاب هذا الأخير على رأس جيش لمحاربة الجيش المجهول - حسب إفادته - الذي أشيع بأنه سيهاجم بلدة طولقة، لكن أهاليها رفضوا دخول جيش محمد الصغير، ويبدو أنهم لم يكونوا موالين للأمير عبد القادر، وكادت تحصل الفتنة، فتدخل الشيخ علي بن عمر، ودفع حياته ثمنا لإيقاف هذه الفتنة التي انتهت بانسحاب القائد محمد الصغير بجيشه، وبعد ذلك خلفه

¹ - نفسه ، 9.

² - نفسه ، 10.

الاستاذ سليمان الصيد حياته وجاهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية ١. د. [سماويل سامعي]
ابنه الأكبر سيدي علي عثمان، وذلك سنة 1258 / 1842 فعاش نيفا
وتسعين سنة¹.

ثم يأتي إلى تأسيس الزاوية على يد الشيخ علي بن عمر بأمر من شيخه
محمد بن عزوز سنة 1194 / 1780².

وبعد ذلك على مكان تعبد الشيخ في مكان يسمى " الشهب " الذي
يقع في جبل بقرب من طولقة بنحو 15 كم ، ثم يأتي إلى توليته الولاية
التي أخذها عن شيخه ابن عزوز الذي زوجه ابنته " دخة " ³ ، وأمره
بتكوين زاوية خاصة به، وهو ما وقع بالفعل، ويشيد بالعلاقة التي كانت
بين الشيخين علي بن عمر ، وابن عزوز⁴، وعن طاعة الشيوخ لأساتذتهم
يقول الأستاذ الصيد : " قل لي برك أيها القارئ الكريم هل تجد ولدا
يطيع والده مثل ما يطيع المتقدمون أساتذتهم، وهل مثل هؤلاء القوم
يقدر فيهم ويقال عنهم القول الذي يقال في تارك الصلاة من الأمة
والسفيه منها . ألا قبح الله من يطعن في أمثالهم " ⁵.

ثم يذكر نساء الشيخ : " دخة ، و عائشة ، وعيشوش " ⁶، وبعض شيوخ
الزاوية كعلي بن نعمان بن الشيخ علي بن عمر الذي كان عالما، وله
تأليف ومكاتبات كثيرة مخطوطة مع علماء عصره منهم الشيخ مصطفى بن

¹ - نفسه، 13، 14.

² - نفسه، 14.

³ - نفسه، 17.

⁴ - نفسه، 20.

⁵ - نفسه ، 21 ، نقلا عن كتاب " الدر المكنون " .

⁶ - نفسه، 21 .

عزوز، ومن كتبه " تكملة رسالة خطاب لبعض المعترضين ، و رسالة في أن " حب الدنيا قاطع للسارق"، والرد على من اكتفى بنسبة الطريقة دون أخذ العهد، والنبذة اللطيفة فيما يلزم السائر في الطريقة المنيفة، ورسالة لبعض المحبين في ترغيبه للزيارة..."¹، وكانت وفاته سنة 1316 / 1898².

وقد خلفه الشيخ عمر بن علي بعثمان المتوفى سنة 1340 / 1921، ثم خلفه بدوره الشيخ عثمان بن الحاج سنة 1368 / 1948، هذا الأخير تميز بجمع الكتب وشرائها فكان بذلك نواة مكتبة الزاوية الزاخرة بالتفاس من كتب مخطوطة نادرة، ومن كتب مطبوعة ثمينة³.

والشيخ عثمان بن علي بن عثمان - إلى جانب ذلك - كان عالما مدرسا له إنتاج علمي من ذلك منظومة مخطوطة في التصوف، وفي الطريقة الرحمانية تضم نحو 800 بيت يقول فيها :

يقول داع المنهج العزوز الحاج بن علي غدا للفوز

الحمد لله رفيع الدرجات للزاهدين ومقبل العثرات

وخلفه عثمان عثمان بن عبد الرحمن بن الحاج علي بعثمان (1327 - 1909/136 . 1966)⁴، الذي تميزت أعماله بالتدريس، وجعل الزاوية مركزا للثورة ورجالها الشيء الذي عرضه للإهانة والسجن⁵، ومن آثاره :

¹ - نفسه، 43.

² - نفسه، 44.

³ - نفسه، 48.

⁴ - نفسه، 50.

⁵ - نفسه، 52.

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية أكرانيث..... ١. د. إسماعيل سامعي
كتاب الدر المكنون في حياة سيدي علي بن عمر، وسيدي ابن عزوز (طبع في مطبعة النجاح بقسنطينة سنة 1931/1350)^١، ولما توفي خلفه الشيخ عثمان بن عبد القادر بن الحاج بن علي بن عثمان (ولد سنة : 1929 / 1348)، وهو رئيس الزاوية الحالي. عالم مثقف أديب، وفي عهده تم تجديد الزاوية وبنائها، وتكوين المعهد العثماني^٢.

بعد هذا العرض لشيوخ الزاوية الذين تعاقبوا على رئاسة الزاوية، ومآثرهم وأعمالهم وأثارهم يعود الأستاذ سليمان الصيد إلى مؤسس الزاوية الشيخ علي بن عمر فيذكر طاعته لشيخه محمد بن عزوز، ويصفها بأنها طاعة التلميذ لأستاذه المخلص النصوص^٣، ويورد جملة من كلامه منه "المريد الصادق له خمس علامات: أولها جسم طاهر من معاص الله، وثانيها لسان رطب بذكر الله، وثالثها فكر دائم في ملك الله، ورابعها روح هائم في جلالة الله، وخامسها قلب ساطع بأنوار الله"^٤، وعن زهده قال الأستاذ سليمان: " إذا أهدي له شيء أعطاه إلى شيخه، أو تصدق به على الفقراء والمساكين ابتغاء لوجه الله الكريم"^٥.

^١ - نفسه، 53.

^٢ - لقد تعرفت على هذه الشخصية سنة 1991 عندما رحلت إليها لتحضير بحث علمي، وقد استضافني لمدة أسبوع كامل أفدت منها فوائد هامة في الجوانب العلمية والاجتماعية، وفي استجلاء بعض المفاهيم وتصحيحها، ونشرت في ذلك مقالا بجريدة النصر سنة 1990.

^٣ - تاريخ الشيخ علي بن عمر، 56.

^٤ - نفسه، 57.

^٥ - نفسه، 58.

كما يذكر له بعض الأدعية منها : " اللهم سهل لنا ما هو عسير ، وقرب لنا ما هو بعيد ، واجعل لنا القليل كثيرا ، وهون علينا سكرات الموت ، وسهل علينا غمة القبر ، وباعد علينا منكرا ونكيرا ، وفرشنا محبتك ، وغطنا بسترک ، وثبت حبك في قلوبنا ، وباعد حب الدنيا علينا ، وذوقنا بحلاوة ذکرك ، يا أرحم الراحمين يا رب العالمين " ¹ ، ثم يعرض إلى فعله للخير وإلى بعض رسائله ² ، وإلى حجه سنة 1232 / 1866 ، وإلى جهاده واستشهاده ، وعن نسبة كتاب : " فاكهة الحلقوم " للشيخ علي ابن عمر الذي توجد نسخة منه في الخزنة العامة بالرباط (ك . رقم : 956) يقول الأستاذ سليمان أنه رآه منسوباً للشيخ الحسين بن علي بن عمر الذي توفي سنة 1309 / 1891 ، ويتساءل : هل يوجد كتابان بهذا الاسم أحدهما للشيخ علي ابن عمر ، والآخر لابنه الشيخ الحسين أم أن الكتاب واحد ألفه أحدهما ، ونسب إلى كليهما ³ .

ويفتد بعد ذلك مقولة الأستاذ احمد التوفيق المدني حول عدم مشاركة الزاوية في الثورة المقرانية ضد الاستعمار الفرنسي ، ويقول : فالمدني قد سها ولم يتحقق فيما ذكره في كتابه ، فالشيخ علي بن عمر توفي سنة 1842 ، والثورة المقرانية وقعت سنة 1871 ⁴ ، ويؤكد على أن الزاوية الرحمانية كانت دوما ضد الاستعمار الفرنسي ، ومنبعا أساسيا لجميع

¹ - نفسه ، 59 - نقلا عن الدر المكنون ، 20 .

² - نفسه ، 60 .

³ - نفسه ، 65 .

⁴ - نفسه ، 68 .

الأستاذ سليمان الصيد حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية د. إسماعيل سامعي
الثورات في منطقة الأوراس أو غيرها¹، وينهي إطلالته على دور زاوية
الرحمانية بالكلام عن مكانة علي بن عمر عند العلماء ، ويقول أن هذه
الزاوية زارها الشيخ عبد الحميد بن باديس سنة 1926 وغيره من العلماء²،
وينتهي الكتاب بأبيات شعرية منها:

إذا شئت أن تبكي فقيدا من الورى وتندبُه بعدَ النبي المكرم
فلا تبك إلا على فقد عالم يبالغ في التعليم للمتعلم
وفقد شيخ لا يمل من العطا يفرح هم العسر عن كل مُعَدَم
مدرسة الإخاء ببسكرة سنة 1931 ودورها في نشر الثقافة العربية
والإسلامية في منطقة الزيبان:

يتميز الأستاذ سليمان الصيد بارتباط عاطفي خاص نحو طولقة مسقط
رأسه، وبسكرة مسرح طفولته، فقدم في هذه المحاضرة مشاعر الوفاء
بتخصيص جزء هام من كتاباته لهما عامة، وفي هذه المحاضرة خاصة، من
ذلك أنه خصص ترجمة لأحد مدارس بسكرة العربية هي "مدرسة الإخاء
"، وهي محاضرة كان قد القاها الأستاذ سليمان الصيد في المركز الثقافي
الإسلامي ببسكرة يوم 16 أفريل 1990، وهو اليوم الذي تحتفل به الجزائر
بالعلم، ويصادف ذكرى وفاة العلامة المصلح الشيخ عبد الحميد بن
باديس طيب الله ثراه.

استهل محاضراته بوصف بسكرة بأنها درة ثمينة في بلادنا الجزائر، ثم
يقارن دورها بدور قسنطينة ابن باديس ، ويذكر بدور الشيخ الطيب العقبي

¹ - نفسه، 69.

² - نفسه، 71.

انطلاقاً من جامع بسكرة، كما كان انطلاق ابن باديس من الجامع الأخضر، ويتعرض إلى الصحف التي ظهرت فيها كصدي الصحراء سنة 1925، وهي أول جريدة إصلاحية بالمنطقة، وجريدة الحق سنة 1926، واقتفت بسكرة درب قسنطينة، فأنشئت فيها مدرسة وجمعية الإخاء سنة 1939¹.

وكانت قد سبقت محاولات لإنشاء مدرسة قرآنية سنة 1927، كما تم التفكير في إنشاء مدرسة نظامية عربية يديرها الأديب الزاهري سنة 1927²، ويقدم بعد ذلك تفاصيل عن الخطباء، والمجلس الإداري للمدرسة، وما قيل من شعر في هذا الحدث من ذلك قصيدة الأديب إسماعيل مكي التي مطلعها³:

ألا في سبيل المجد سيروا على عجل وحثوا مطايا السعي سعياً إلى الأمل
ولا سعي إلا بالعلوم فمن سرى بغير دليل في ظلام الدجى فشل
فما العلم إلا بالنور يبدي حقائقاً ويطرد عن ذويه داء هو الكسل
وقد رفضت السلطات الاستدمارية منح ترخيص بفتحها⁴، ثم يتحدث
عن قانون جمعية الإخاء المقدم إلى الحكومة الاستدمارية للمصادقة عليه؛
وأشار إلى اهتمام جريدة الشهاب القسنطينية في عددها الصادر في شهر

¹ - سليمان الصيد، مدرسة الإخاء في بسكرة سنة 1931 ودورها في نشر الثقافة العربية والإسلامية في منطقة الزيبان وغيرها (الجزائر : ردمك ، 2003) ، 9.

² - نفسه ، 11 ، 12.

³ - نفسه ، 14.

⁴ - نفسه ، 10.

زيادة تدعيم المدرسة ماديا، وأنشد في هذا الحفل قصيدة مطلعها¹ :

إن المدارس للشعوب حياة إن لم تكن فأنا سها أموات

وذكر الأستاذ سليمان الصيد تدخل شاعر الثورة الكبير مفدي زكرياء ،
والشيخ الزاهري، والخطيب الشيخ عباسية، والشيخ علي بن عمارة،
ومحمد خير الدين باسم جمعية العلماء، كما تعرض إلى دور مدرسة
الإخاء التي أشع نورها على المحيط لاسيما في المناسبات الدينية كشهر
رمضان، وقدم من خلال ذلك تأكيد على انتماء الجزائر الحضاري العربي
الإسلامي.

كتاب رد شبهات حول موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من
ثورة أول نوفمبر 1954 :

هذا الكتاب صدر للمؤلف عن دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع
بالجزائر سنة 1416هـ/ 1995م في 92 صفحة رد فيه على الشبهات التي
حاول البعض إصاقها بجمعية العلماء لا سيما تهمة عدم تأييد ثورة
نوفمبر 1954 .

وقبل التعرض للرد على هذه الشبهات يؤصل لتاريخ الجزائر قصد
وضع السياق التاريخي والانتماء الحضاري للأمة الجزائرية، فيكون الرد
مشروعا وجامعا دامغا " إن البلاد الجزائرية التي اشرق فيها نور الإسلام
منذ أربعة عشرة قرنا، قد وجدت نفسها وعبدت طريقها، وكونت
شخصيتها الإسلامية الأبدية، وسارت في نهج الهدى، نهج الحق
والصواب والعدل والكرامة والمجد واتباع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

¹ - نفسه، 28.

الاستاذ سليمان الصيد حياتت و جهوره في بلورة معالم الشخصية الجزائرية ١. د. إسماعيل سامعي

ثم تعرض إلى التحول الكبير في تاريخ الجزائر : " الجزائر منذ ذلك الوقت المشرق الذي سطع نور الإسلام عليها. وهي في نعمة وسعادة بفضل هذا الدين الإسلامي المجيد. وإن الشعب الجزائري بفضل الله منذ ذلك الوقت وإلى يوم الدين وبصفة أبدية . قد صار شعبا عربيا مسلما لغته العربية لغة القرآن الكريم، ودينه دين الإسلام الخالد " ¹، ويشيد باسطول الجزائر منذ العهد الزياني وحتى العهد العثماني، ويتعرض لمآثره منها نجاته للأندلسيين، وصد الغزوات الصليبية ².

ويذكر أن دوافع الثورات الجزائرية كان الإسلام ولا شيء غيره ³، ثم يعرض أهم الثورات، ويركز على ثورات الزياني . مسقط رأسه . ويأتي بعد ذلك إلى ثورة الثورات الخالدة كما يسميها، وهي تسمية يبدو أنه ينفرد بها عن غيره من الكتاب والمؤرخين ⁴.

وينتقل بعد هذا التمهيد المركز إلى التعريف بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ويرى أنه لم تستطع أية حركة سياسية منع فرنسا الجزائر إلا جمعية العلماء ⁵، وهو الأمر الذي مازال قائما بين ما يسمى بالمعريين والمفرنسين أو بين الوطنيين وأذئاب الاستعمار.

¹ - رد شبهات، 5.

² - نفسه، 6.

³ - نفسه، 7.

⁴ - نفسه، 9.

⁵ - نفسه، 10.

ويسمي الأحزاب والهيئات السياسية الأخرى بالمنحرفة لأن منطلقها إما شيوعية أو إدماجية، وهو رأي يبدو مغال بالنظر إلى الواقع ! ويرى أن جمعية العلماء هي التي هيأت للثورة، وبفضل ما قامت به استجاب الشعب لنداء أول نوفمبر 1954، وهو أيضا رأي مبالغ فيه¹ !

وفي السياق نفسه يرى أن لولا جمعية العلماء ونهضتها للشعب لكان مصير الثورة كمصير الثورات السابقة، ويبدو هنا ابتعاده عن الجانب العلمي، واستخدام العقل والمنطق، و الجنوح إلى الأسلوب الخطابي العاطفي!

ثم يشرع في الرد على الشبهات كالآتي:

1. رد التهمة القائلة بأن جمعية العلماء كان عملها مقتصرًا على الإصلاح الديني، وتعليم اللغة العربية، ونشر الدين الإسلامي الصحيح فقط ، فيقول ويرد: " هو جاهل أو متجاهل بتاريخ الجزائر في العصر الحديث"².

ويستشهد بمواقف وآراء منها ما جاء في كتاب " صراع بين السنة والبدعة" أو القصة الكاملة للسلطان بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس³، والذي أخذه من مجلة الشهاب سنة 1937، ومما جاء فيه: " هل آن أوان اليأس من فرنسا ... أيها الشعب الجزائري، أيها الشعب المسلم، أيها الشعب العربي الأبي. حذار من الذين ينومونك ويخدرونك. حذار

¹ - نفسه، 11.

² - نفسه، 14.

³ - الكتاب للشيخ احمد حماني ، (الجزائر/ قسنطينة : دار البعث، 1405 / 194)،

الاستاذ سليمان الصيردي حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... 1. د. إسماعيل سامعي
من الذين يموتون ويخدعونك . حذار من الذين يأتونك بوحي من غير
نفسك وضميرك، ومن غير تاريخك وقوميتك، ومن غير دينك وملتك،
وأبطال دينك وملتك، استوح الإسلام . ثم استوح تاريخك. ثم استوح
قلبك، اعتمد على الله ثم على نفسك. وسلام الله عليك"¹.

ويذكر بأن دخول رجال الجمعية السجون والمنافي يعد شهادة حية
لإسهام الجمعية، ويقتبس من ابن باديس قوله: "أما بعد فسلام عليكم يا
أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين اجمعين، وسلام على
مساجينكم في المساجين، وسلام على متهميكم في المتهمين. وسلام
على منكوبيكم في المنكوبين. سجون واتهامات ونكبات ثلاث لا تبنى
الحياة إلا عليها . ولا تشاد الصروح السامقة للعلم والفضيلة والمدنية
الحقة إلا على أسسها"².

وموقف الرفض الذي أبداه للوالي أثناء زيارته له في مرضه ، والذي
عرض عليه أن يصرح بأنه نادم على زج جمعية العلماء في السياسة كما
يقال، وأنه لا يحمل حقدا لفرنسا، فما كان من الشيخ أن حاول القيام،
وقال في غضب: أخرجوه من هنا أو أخرجوني³.

¹ - رد شبهات ، 15.

² - نفسه، 16= نقلا عن الشيخ محمد الصالح بن عتيق ، مطبعة دحلب الجزائر، ص،

173.

³ - نفسه ، 16

2 - الدعوة إلى المؤتمر الإسلامي سنة 1936 حيث أراد ابن باديس توحيد الجهود الوطنية للدفاع عن مصالح الوطن العليا¹.

3 - ويذكر بموقف ورد في مقال بعنوان " كلمة صريحة " لابن باديس نشرت في الشهاب، الجزء الأول، المجلد 12 ، ص، 44 أبريل سنة 1936 : " أن هذه الأمة الإسلامية ليست فرنسا. ولا يمكن أن تكون فرنسا. و لا تريد أن تصبح فرنسا، ولو أرادت . بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها. لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائري، بحدوده الحالية المعروفة"².

4 - الفتوى الشرعية التي صدرت في حق المتجنسين الجزائريين المسلمين طواعية، والتي تعد هؤلاء مرتدين عن الدين الإسلامي، وبالتالي فالتجنيس يعني الكفر³؛ ثم يشيد بجهود ابن باديس المتعددة في التدريس، وتسيير جمعية العلماء، وفي الوعظ والإرشاد، ومحاربة البدع والخرافات، وفي الكفاح السياسي⁴.

5 - ويتعرض إلى موقف ابن باديس وجمعية العلماء من إرسال برقية إلى فرنسا عندما اندلعت الحرب العالمية الثانية سنة 1939، والذي اتسم

¹ - نفسه، 17، 18.

² - نفسه، 19.

³ - نفسه، 22.

⁴ - نفسه، 24.

الاستاذ سليمان الصبيح حياته وجهوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... ا. د. إسماعيل سامعي
بالرفض لذلك، وقد تم عرض القضية على إدارة الجمعية التي صوتت
بأغلبية 12 مقابل 4 لصالح رفض البرقية¹.

6 . ويأتي إلى الثورة ليذكر بتفكير الشيخ ابن باديس في الثورة ،
ويقول: " كان ابن باديس يؤمن بالثورة ضد الاستعمار استنادا إلى مقال
حمزة بوكوشة في مجلة المعرفة الجزائرية بعنوان: تفكيره في الثورة: "
أيام اشتعال الحرب العالمية الثانية " حيث أورد أن الشيخ قال: إنني سأعلن
الثورة على فرنسا عندما تشهر إيطاليا الحرب"².

7 . ثم يأتي إلى ذكر مناقب الشيخ البشير الإبراهيمي الرئيس الثاني
لجمعية العلماء ، ويذكر أول موقف له وهو أن محمدا فاضل الجمالي
رئيس الوفد العراقي إلى الأمم المتحدة في خريف سنة 1951 زاره في
اتيل كريون بباريس وفد جزائري برئاسة الشيخ الإبراهيمي، وطلب منه
عرض قضية الجزائر على الأمم المتحدة في دورتها آنذاك³.

8 . ويفيد أيضا أنه في حفل استقلال ليبيا حضر الشيخ الإبراهيمي،
وخطب، ومما قاله: " إن الجزائر ستقوم قريبا بما يدهشكم من تضحيات
وبطولات . في سبيل نيل استقلالها وإبراز شخصيتها العربية الإسلامية"⁴.

9 . كما يرى أن التفسير الحزبي لتاريخ الثورة قد أساء إلى الثورة نفسها
حتى الآن، فحول الثورة يقول : " فمن جهة ندعي أنها ثورة شعبية وتلقائية

¹ - نفسه، 24.

² - نفسه، 27.

³ - نفسه، 30.

⁴ - نفسه، 31.

؛ ومن جهة أخرى ندعي باسم حزب كذا أنه لولا الزعيم الفلاني ، ولولا التنظيم الخلاني لما كانت الثورة أصلا ، وهذا افتراء على الواقع ؛ وعلى حق الشعب في الانتماء والاختيار"¹.

10 . ويلاحظ على بيان أول نوفمبر غياب مبادئ جمعية العلماء التي رسمتها للجزائر ماضيا ومستقبلا؛ وأنه لا يجيب على بعض النقاط بوضوح كالهوية والإسلام والعروبة، ولذلك يقول أن الشيخ الإبراهيمي لم يتبن ما جاء في البيان، ولكنه احتضن الثورة من أول وهلة²، بل دعا إليها من خلال رأيه الذي يعد فتوى تقول للشعب الجزائري إن الجهاد قد حق عليك؛ وإن السلطات الفرنسية في الجزائر إنما هي كافرة يجب مكافحتها شرعا³.

11 . ويأتي إلى اندلاع الثورة فيذكر أسبابها، وتأييد العلماء لها ، ويقدم بعض التفاصيل عن مؤتمر الصومام ، ونتائجه ، ويثبت قائمة لشهداء الجمعية خلالها⁴، ويتوقف عند جبهة التحرير الوطني ليقول أن الجبهة جبهات، فذكر جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية سنة 1944، والجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها سنة 1951، وجبهة تحرير الجزائر سنة 1954، وجبهة التحرير الوطني 1954⁵، ويقول في جبهة التحرير

¹ - نفسه، 32.

² - نفسه، 33.

³ - نفسه، 34، 53.

⁴ - نفسه، 35، 44.

⁵ - نفسه، 53، 59.

الاستاذ سليمان الصبر حياته وجذوده في بلورة معالم الشخصية الجزائرية..... ١. د. إسماعيل سامعي الوطني : " إن جبهة التحرير في الحقيقة قد انتهت مأموريتها باستقلال الجزائر في 1962/7/5. وكان من المفروض أن تنتهي مهمة جبهة التحرير في هذا التاريخ لتبقى الجبهة ذرة ثمينة ، وعمل مفيد . وكفاح مجيد ؛ لفترة تاريخية مشرفة من تاريخ الجزائر المكافحة العظيمة؛ لكن مع الأسف لم يقع هذا واستغلت الجبهة في عهد الاستقلال؛ وألصقت بها أشياء لا صلة لها بها، وبهذا صارت الجبهة العملاقة زمن الكفاح تتبنى في عهد الاستقلال ، شعارات أعدائها، من اشتراكية، وثورة زراعية، ودكتاتورية الحزب الواحد ؛ إلى غير ذلك من الويلات والمآسي؛ التي ابتلي بها الشعب الجزائري ولا زال يعاني منها إلى الآن " ¹، وما يمكن ملاحظته على هذا الرأي أن فيه نوع من التحامل على بعض الحقائق التاريخية إلى درجة الغلو، وأنه نابع من دوافع ذاتية وعاطفية فجانب الموضوعية العلمية، والطرح التاريخي المبني على الوثائق والوقائع، وعلى كل فلنكل جواد كبوة! ثم يعرض لوقائع مؤتمر طرابلس والاتجاهات الثلاثة التي تجاذبته وهي ²:

الأول : الاتجاه اليساري المتطرف ويمثله بوضياف.

الثاني: الاتجاه المتأثر بالثقافة الإسلامية ، ويمثله إبراهيمي.

الثالث: الاتجاه الوسطي ويمثله ابن بلة.

ويعرج بعد ذلك على الثورة الزراعية التي يرى أنها كونت البغض والحسد بين الشعب ، وغذت فيه طلب المعيشة بأسهل طريقة، وصار

¹ - نفسه، 64.

² - نفسه، 66.

الشعب مستهلكاً¹، وهو رأي لا نوافقه فيه في الكثير من التفاصيل ، لا سيما مبادئ هذه الثورة، وما حققته من توازن في عالم الريف.

12 . وينتهي كتابه بالحديث عن جمعية العلماء والاستقلال ، ويقول : حدثت أشياء لم تقبلها الجمعية كإلغاء المحاكم الشرعية وتعطيل المعاهد الدينية الأصلية، ومصادرة الأوقاف، " وبسبب وقوف بعض رجال جمعية العلماء من هذه الأمور بالقول والكتابة ؛ فقد تعرض الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، والشيخ سلطاني عبد اللطيف القنطري ؛ لمضايقات من السلطة إلى أن توفيا رحمهما الله² .

ويوجه تحذيره للذين يحاولون الاعتداء على قيم الأمة بأن لهم الفشل، وأن الشعب لن يغفر للذين يتلاعبون بمقدساته، ولا سيما الافتراء على التاريخ، فالتاريخ مرآة عاكسة تكشف كل تشويه وتحريف، وهو لا يرحم في الوقت نفسه، ثم يختم بالقول: " ولترك لغيري الكلام عن هذه الجمعية العتيدة ورجالها العظام؛ ليكون كلامه عنها أشمل وأحسن وأوسع³ .

ولا أجعل للموضوع خاتمة لأن له بقية أتمنى أن أحصل على وثائقها، ومصادرها لأتمكن من إنجازها حتى تعطى للأستاذ سليمان الصيد المكانة اللائقة به، وبما قدمه للعلم والمعرفة الإنسانية، وللشخصية الوطنية العربية الإسلامية.

¹ - نفسه، 68.

² - نفسه، 70.

³ - نفسه، 71، 72.

L'organisation du peuplement rural dans le Maghreb central médiéval

Allaoua AMARA

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Université Emir Abdelkader

Constantine-Algerie

Si un ensemble de travaux ont dégagé les grandes lignes du peuplement rural d'al-Andalus¹, les études relatives à l'organisation du peuplement rural dans le Maghreb central restent à faire. L'application de méthodes fournies par l'archéologie extensive (*New Archaeology*)² a rendu l'étude du peuplement rural possible dans certaines régions du monde musulman. Or le recul des travaux archéologiques en Algérie constitue un obstacle important pour les chercheurs qui désirent

¹ On peut citer à titre d'exemple A. Bazzana, P. Cressier, P. Guichard, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus : histoire et archéologie des huṣūn du sud-est de l'Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988 ; Pierre Guichard, *Les musulmans de Valence et la reconquête (XI^e -XIII^e siècles)*, Damas, Institut français de Damas, 1990 ; A. Bazzana, *Maisons d'al-Andalus : habitat médiéval et structures du peuplement dans l'Espagne orientale*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992 ; Philippe Sénac, *La frontière et les hommes (VIII-XII^e siècle) : le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.

² Sur l'archéologie « extensive » et ses limites, on peut se reporter à Ph. Sénac, *ibid*, p. 523-528.

étudier le peuplement rural dans cette région. Je voudrais ici étudier certains modèles de ce peuplement en me fondant sur quelques données textuelles et archéologiques.

A la lumière des sources textuelles et archéologiques

Pour tenter de donner une idée générale de l'organisation du peuplement rural dans le Maghreb central, nous nous sommes appuyés sur la description géographique d'al-Idrīsī intitulée, *Nuzhat al-muštāq fī ihtirāq al-āfāq*, qui avait été composée à la demande de Roger II, roi normand de Sicile, en 548/1153¹. En décrivant les régions rurales, al-Idrīsī mentionne trois « types » ou « modèles » de peuplement rural : le *hiṣn*, la *qarya* et la *qal'a*. Le *hiṣn* est cité 23 fois, la *qarya* 11 fois et la *qal'a* n'est évoquée que 2 fois.

Depuis quelques années, les recherches passent de l'étude du *hiṣn* (château-fort) à l'étude de l'espace géré et contrôlé par celui-ci. Le terme de *hiṣn* recouvre à la fois le territoire d'une communauté rurale et le point fortifié qui en constitue le pôle structurel². Une consultation juridique rendue dans le Maghreb central va dans ce sens: le *hiṣn* est un château-fort habité par les orphelins et les veuves, et gardé par une garnison, et il est situé au milieu d'un espace habité³. Le *hiṣn* a donc une fonction double : c'est un point de défense et le centre d'une communauté rurale. La typologie du *hiṣn* (*ḥaṣṣana* : fortifier) est difficile à établir, dans la mesure où la fondation de noyaux de défense et, parfois, le regroupement de populations,

¹ Sur la vie et l'œuvre d'al-Idrīsī, on se reportera à Allaoua Amara et Annliese Nef, « al-Idrīsī et les Hammūdides de Sicile : nouvelles données biographiques sur l'auteur du *Livre de Roger* » dans *Arabica*, XLVIII-1, (2001) p. 121-127.

² A. Bazzana, « Le *hiṣn* : modèle d'organisation du peuplement rural dans al-Andalus » dans *Actes du colloque international d'archéologie islamique*, Le Caire du 3 au 7 février 1993, éd. R. P. Gayraud, Institut français d'archéologie orientale, 1998, p. 218.

³ *Fatwā* collective dans *al-Durar al-maknūna fī nawāzil Māzūna*, manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Tunis, n° 3502, vol. II, f. 7.

s'applique à des sites archéologiques dont la morphologie est variée¹. A travers l'exemple du Šarq al-Andalus, André Bazzana a montré que le site archéologique du *hišn* est caractérisé par les éléments suivants² :

- 1- Installation à l'écart des habitants et forte protection naturelle.
- 2- Possibilité d'un habitat non permanent, mais aussi dimensions assez vastes pour permettre l'installation d'une population nombreuse.
- 3- Accessibilité (perchement relatif).
- 4- Aménagements défensifs et réserves collectives permettant la survie du groupe qui viendrait s'y réfugier.

Les travaux archéologiques suggèrent que le peuplement est réparti en plusieurs noyaux d'habitat, placés plus ou moins loin de l'édifice défensif, et à proximité des terres irriguées³.

En décrivant les *huṣūn* du Maghreb central, al-Idrīsī fournit de nombreux renseignements. A propos de *hišn* Tiklāt, il écrit que ce « château-fort » renferme plusieurs beaux édifices, des jardins et des vergers appartenant au prince Yahyā b. al-'Azīz⁴. Le *hišn* Bakr constitue un exemple significatif de *hišn* dans le Maghreb central : il est situé au milieu de vastes pâturages et sur les bords de la Soummam (al-Wādī-l-Kabīr) qui en baigne le côté méridional⁵. De même, le « *hišn* de Sūq al-Hamīs est une place forte située sur le sommet d'une montagne où l'on trouve de l'eau de source. Cette place est suffisamment forte pour rendre vains les efforts des Arabes qui voudraient s'en emparer ; du reste, il y a peu de champs cultivés et de

¹ A. Bazzana, *Le hišn*, op. cit., p. 220-221.

² *Ibid.*, p. 223.

³ *Ibid.*, p. 224.

⁴ Al-Idrīsī, *Kitāb muḥat al-muštāq fi ihtirāq al-āfāq*, Le Caire, Al-ṭaqāfa al-dunia Boskoop, (s. d) p. 262; trad. R. Dozy et M. J. De Goeje, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, rééd. Leyde, E. J Brill, 1968, p. 107.

⁵ *Ibid.*, p. 262/trad., p. 107

ressources¹. » *Hiṣn* Biṣr atteste clairement l'existence des groupements d'habitats ('*imārāt*) autour du point fortifié². Ces exemples nous amènent à dire que le mot *hiṣn* au Maghreb central, comme ailleurs, désigne aussi bien le point fortifié que le territoire que celui-ci gère.

La communauté rurale du *hiṣn* est, la plupart du temps, dirigée par un conseil tribal, composé de notables de la tribu. Ainsi le *Hiṣn Tāmǧilt*, situé près de Tāhart, était habité par les Banū Dammār³. L'état actuel des recherches archéologiques ne permet pas de déterminer avec précision la position stratégique occupée par le *hiṣn* par rapport aux habitats. L'exemple le plus concret qui nous soit parvenu sont les vestiges d'Ain Sarb, situés près de Tāhart, à une altitude de 680 m. Ce sont les Romains qui l'ont élevé avant qu'il soit habité par les Berbères, qui l'ont agrandi pour contrôler les terres agricoles alentours⁴. Les prospections effectuées sur le site n'ont pas concerné le « territoire » environnant ce *hiṣn*.

A côté du *hiṣn*, la *qal'a* (citadelle, forteresse) apparaît aussi comme un point fort dans l'organisation du peuplement rural dans le pays 'Aǧīsa, qu'il s'agisse d'habitats fortifiés ou de simples refuges, éloignés des villages. On peut citer Qal'at Kiyāna, bien qu'elle soit mentionnée comme *hiṣn* dans certains textes. Dans le cas de cet édifice, le modèle se précise. H. Saladin remarque que plusieurs groupes d'habitats étaient répartis autour du site à équidistance⁵. Ces groupes d'habitats

¹ *Ibid*, p. 263/trad., p. 108.

² *Ibid*, p. 270/trad., p. 116.

³ Al-Bakrī, *al-Masālik wa-l-mamālik*, éd. de la section consacrée au Maghreb par de Slane, *al-Muǧrib fī ḍikr Bilād Ifrīqiya wa-l-Maǧrib*, rééd. Francfort, IHAIS, 1993, p. 143.

⁴ Pierre Cadenat, « La villa berbéro-romaine d'Ain-Sarb (département de Tiaret, Algérie) » dans *Antiquités africaines*, 8, (1974) p. 73-88.

⁵ Archille Robert, « La Kalāa et Tihamamine » dans *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du département de Constantine*, 37 (1903), p. 237-238.

sont des *ahṣāṣ*¹, il s'agirait de maisons construites en canne (*qaṣab*) et en bois², sensiblement identiques au *garbī* moderne

Les *huṣūn* et les *qilā'* se multiplièrent sur les marges du désert, donnant ainsi naissance à des « greniers collectifs », qui reprenaient de vieilles habitudes tribales. Selon Jean Despois, ces constructions prennent divers noms : *qaṣr*, *qal'a* et *aqadīr*. Elles dressent leurs silhouettes massives dans certaines régions bordant le Sahara ; les unes dominent les maisons des villages, les autres, isolées, couronnent une crête ou un piton³. Les *quṣūr* du pays de Qaṣṭīliya sont évoqués par les descriptions géographiques notamment celui des Banū Bahlūl, situé à al-Hāmma⁴.

Outre le *hiṣn* et la *qal'a*, la *qarya* occupe une place non négligeable dans la *Géographie* d'al-Idrīsī. La *qarya* est une unité de production foncière, mais aussi une localité rurale dépendante⁵. Elle signifie dans certaines régions du Maghreb central un bourg qui englobait plusieurs bourgades. Celles-ci bénéficiaient d'une façon générale du même réseau hydraulique⁶. La *qarya* est citée à la fois par les sources géographiques et les corpus de consultations juridiques. Elle

¹ Ibn Hammād al-Ṣanhāgī, *Aḥbār mulūk Banī 'Ubayd wa sīratihim*, éd. Ḡallūl Ahmad al-Badawī, Alger, ENAL, 1984, p. 42.

² Abū Zakariyyā' al-Wārḡilānī, *Kitāb siyar al-a'imma wa aḥbārihim*, éd. Ismā'īl al-'Arabī, rééd. Alger, Office des publications universitaires, 1984, p. 195. Cet auteur évoque les *ahṣāṣ* de Wārḡilān.

³ Jean Despois, « Les greniers fortifiés de l'Afrique du Nord » dans *Cahiers de Tunisie*, I, (1953) p. 38.

⁴ *Kitāb al-istibṣār fī 'aḡā'ih al-amṣār*, éd. avec une traduction de la partie relative aux Lieux Saints et à l'Égypte par Saad Zaghloul Abdel-Hamid, Alexandrie, Faculté des lettres de l'université d'Alexandrie, 1958, p. 157.

⁵ P. Guichard, *Les Musulmans de Valence*, op. cit., vol. I, p. 199, conclut que la *qarya* est une localité indépendante du *hiṣn*. Celui-ci est un élément structurant de la géographie humaine de la *mamlaka* de Valence.

⁶ Benyounes Rhozali, *Recherche sur le mode de production au temps des Almohades*, thèse pour le doctorat 3^e cycle, Université de Paris I, 1986, p. 128.

était habitée par les agriculteurs, les éleveurs et les esclaves, et dotée d'une mosquée. Ses habitants constituaient une garnison pour protéger leurs terres¹. Les consultations juridiques laissent entendre que les habitants de la *qarya* pratiquaient l'élevage² et qu'on y trouvait également une terre collective (*mušā'a*)³. D'une façon générale, la récolte était partagée entre les habitants de la *qarya*⁴.

On peut citer la *qarya* de Hāz, située près de M'sila, qui dépendait du *hiṣn* du même nom, la *qarya* des Banū Ḥalaf qui dépendait du *Hiṣn* Kaldīs (Près de Constantine). A Ballazma, la dépendance des *qurā* par rapport aux *huṣūn* est attestée par un texte reproduit par Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī (XIV^e siècle)⁵.

Le *hiṣn* présente donc un modèle d'organisation du peuplement rural, mais il n'est pas valable pour toutes les régions du Maghreb central. On sait que certains *huṣūn* furent fondés par le pouvoir politique, avec un rôle purement défensif. Des fondations antiques sont mentionnées pour de nombreux forts dont Kiyāna et Tiklāt. Dans les forts de Maṭmāṭa, Hawwāra et Zabarqa⁶, le modèle de *hiṣn* convient à la société tribale segmentarisée⁷.

¹ *Fatwā* d'Abū-l-Fadl al-'Uqbānī dans *Nawāzil Māzūna*, vol. II, f. 15.

² *Fatwā* d'al-Māzarī dans *Ġamī' masā'il al-ahkām li-mā nazala min al-qadāya li-l-muftīn wa-l-hukkām dit Nawāzil al-Burzulī*, manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Tunis, n° 4851, vol. III, f. 50.

³ *Fatwā* d'Ibn Abī Zayd dans *Nawāzil al-Burzulī*, vol. III, f. 53.

⁴ *Fatwā* d'Ibn Abī Zayd dans *Nawāzil al-Burzulī*, vol. III, f. 3.

⁵ Ibn 'Abd al-Mun'im al-Himyarī, *Kitāb al-rawd al-mi'ṭār fī ḥabār al-aqṭār*, éd. Ihsan Abbas, rééd. Beyrouth, Mu'assasat Nāhir li-l-ṭaḳāfa, 1980, p. 103.

⁶ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Uyūn al-aḥbār wa funūn al-ātār*, éd. des V et VI^e parties M. Yalaoui, Beyrouth, Dar al-gharb al-islāmī, 1985, p. 218, 223.

⁷ Comme l'avait signalé A. Bazzana, *op. cit.*, p. 233, à travers l'exemple espagnol.

Le nomadisme, un mode de vie des zones pastorales

La tente bédouine est la dernière catégorie de « l'habitat » rural. Abū Ishāq b. al-Husayn (m. 340/950) signale qu'autour de Tāhart, « il y a des sables et des territoires habités. Les Berbères vivent dans les tentes et ils se transportent de lieu en lieu à la façon des Arabes.¹ » Ce passage montre que la tente était bien en place au Maghreb, presque un siècle avant l'arrivée des tribus nomades des Banū Hilāl².

La tente bédouine était faite de longues bandes de poils³. Les sources ne font pas de distinction entre *qayāfīn* et *hiyām* qu'on traduit indifféremment par tentes⁴. La tente moderne du Maghreb se compose en général d'un vélum et de piquets de diverses dimensions. Le vélum le plus employé consiste en un certain nombre de bandes de textile, faits, comme à l'époque médiévale, de poils de chameaux et de chèvres, mêlés à la laine⁵. Les tentes avaient des *'arīs*, qui servaient d'étables pour le bétail⁶.

Depuis le XIX^e siècle, plusieurs critères de classification des nomades ont été proposés. Les uns privilégient l'amplitude des migrations saisonnières, d'autres, les caractéristiques

¹ Ishāq b. al-Husayn, Extraits recueillis par Kamel Yousouf dans *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti*, rééd. Francfort, I.H.A.I.S, 1987, vol. III, p. 207.

² J'ai contribué à l'étude des conséquences des tribus dans deux articles : « Retour à la problématique du déclin économique du monde musulman médiéval : Le cas du Maghreb hammadide (XI-XII^e siècles) » dans *The Maghreb Review*, 22-1, (2003), p. 2-26 ; « al-Hiğra al-hilāliya wa inhiṭāt hadārat al-Mağrib al-islāmī al-waṣīṭ : qirā'a fī niqāṣ tārīḫī » dans *Revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, 4, (2004), p. 31-75.

³ Al-Bakrī, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Ibn Khaldoun, *Kitāb al-'Ibar*, Beyrouth, Mu'assasat Ġamāl li-l-našr, (s.d.), vol. I, p. 299; al-Šammāhī, *Kitāb al-siyar*, Constantine, p. 374.

⁵ L. Golvin, *L'art de la tente*, Alger, Imprimerie officielle, 1960, p. 8-10.

⁶ Al-Darġmī, *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'ih bi-l-Mağrib*, éd. Ibrahim Tallay, Constantine, Matba'at al-ba't, 1974, vol. II, p. 378.

géographiques et climatiques des zones pastorales, ou bien la nature du bétail. Ces facteurs ont un rôle déterminant dans la vie nomade que rythme la recherche de pâturage et d'eau pour le bétail, sachant que chaque type de cheptel a des pâturages propres, ce qui convient au chameau ne convient pas aux ovins¹. Une partie du territoire étant constitué de déserts et de terres arides, seuls subsistaient des groupes d'éleveurs nomades organisés le plus souvent sur un mode tribal. La géographie de cette région a joué un rôle déterminant dans l'organisation de la vie nomade depuis l'Antiquité.

Dans sa tentative d'interprétation « généalogique » de l'histoire du Maghreb médiéval, Ali Sadki relève deux hypothèses à propos des Zanāta ; la première suggère que le mot « Zanāta » dérive du mot berbère *iznatn*, (sa. *Asnat*) composé à partir du verbe *asn* (expédier) ou (envoyer) et du mot *atn* (brebis). *Iznatn* signifierait selon cette hypothèse « ceux qui envoient les brebis aux pâturages », c'est-à-dire ceux qui pratiquent un élevage nomadisant. Suivant la seconde hypothèse, *iznatn* serait composé des mots *chen* (*ezen*), « tentes » et *atn*, (être accrue), et désignerait « les tentes nombreuses, les campements importants ». Cette interprétation suggérerait également que les Zanāta ou *Iznatn* sont des éleveurs nomadisants². C'est d'ailleurs ce que propose Ibn Khaldoun à propos des Zanāta. La présence des fractions zanātiennes sur les marges du désert confirme cette hypothèse, notamment pour les tribus Banū Wisyān et Banū Tuġīn. Pour l'interprétation généalogique du mot *Ṣanhāġa*, Ali Sadki relève aussi deux hypothèses : soit ce mot signifie « les tentes des gens qui font

¹ Amar Dhina, « Contribution à l'étude du nomadisme, le chameau chez les tribus Arbā' du sud algérois » dans *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut français de Damas, 1956, vol. I, p. 417-418.

² Ali Sadki, « L'interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassée ? » dans *Hespéris-Tamuda*, XXV, (1987) p. 141-142.

des razzias », soit il désigne « les troupes irrégulières réunies pour expédition guerrière ayant pour but le pillage.¹ »

L'interprétation linguistique du mot *Ṣanhāḡa* montre que cette tribu était connue pour les razzias que menait le chef des *Talkāta* contre les autres fractions berbères de la région. Les données géographiques furent déterminantes dans le développement de la vie « sédentaire » chez les Berbères des régions montagneuses du Maghreb central tout au long de l'époque médiévale. Avant la fondation d'Achir, les *Ṣanhāḡa* organisaient régulièrement le pillage des petits villages ruraux. En revanche, les terres habitées par les tribus *zanātiennes* constituaient un monde rural mobile. Installées sur les monts de *Wānšārīs*, les fractions *zanātiennes* n'abandonnèrent pas le nomadisme. *Al-Idrīsī* fait remarquer que ces fractions *zanātiennes* nomadisaient sur les terres situées entre *Tāhart* et *Tlemcen*. Le géographe précise que ces Berbères *zanātiens* étaient les maîtres de ces terres, mais ajoute qu'ils étaient « civilisés »². *Ishāq b. Ḥasan al-Zayyāt* nous apprend, quant à lui, que ces tribus *zanātiennes* utilisaient les tentes à la manière des Arabes pour nomadiser. Ils s'affrontaient en permanence pour le contrôle des terres³. Dans les environs de *Bāḡāy*, le nomadisme était aussi pratiqué par les Berbères *Mazāta* et *Darīsa*. *Al-Bakrī* (m. 487/1095) suggère que ces tribus nomadisaient durant l'hiver et s'installaient alors sur les marges du désert, les chameaux ne supportant pas la neige et la pluie⁴. On peut également avancer un autre facteur à ce déplacement des *Mazāta* et des *Darīsa* : leur appartenance religieuse à l'ibadisme. Ils nomadisaient en effet à l'intérieur du territoire ibadite des marges du désert.

¹ *Ibid*, p. 143.

² *Al-Idrīsī, op. cit.*, p. 256-257/trad., p. 101-102.

³ *Ishāq b. Ḥasan al-Zayyāt, Dīkr al-aqālīm*, éd. et trad. espagnole Francisco Castelló, Barcelona, Instituto " Millas Vallicrosa " de historia de la ciencia arabe de universidad de Barcelona, 1989, p. 223.

⁴ *Al-Bakrī, op. cit.*, p. 144.

L'arrivée des tribus hilaliennes renforça le nomadisme, qui fut alors également adopté dans les plaines situées dans le nord du pays. Les tribus hilaliennes habitaient dans des tentes et élevaient les chameaux, elles nomadisaient hiver comme été à la recherche de pâturages pour leur bétail¹. Les Hilaliens introduisirent le célèbre nomadisme saisonnier entre les marges du désert et le nord du pays. Le Zāb et le Constantinois constituaient les zones de leur nomadisme saisonnier, ce qui finit par influencer le mode de vie des tribus berbères installées dans le pays Kutāma. Ainsi, les Banū Sadwikaš, fraction kutāmienne de la région de Constantine, finirent par embrasser le genre de vie nomade. Ils vivaient sous la tente et élevaient aussi bien les chameaux que les ovins². En revanche, quelques fractions hilaliennes se sédentarisent sur des terres situées au nord de Constantine, comme les Awlād 'Aṭiya qui abandonnèrent l'élevage des chameaux pour exercer des activités agricoles sur leurs terres³. Après l'immigration hilalienne, les Berbères des marges du désert continuèrent, quant à eux, aussi bien l'élevage de chameaux que le pillage des voyageurs⁴. Le nomadisme saisonnier contribua à la « mise en valeur » des territoires situés à la limite de la steppe et du désert⁵.

L'émigration forcée des tribus est attestée par les sources. Dans la plupart des cas, la famine et la sécheresse furent des facteurs déterminants. Ainsi, les habitants de Wāfū envahirent les oasis de Wārgilān⁶, les Mazāta du Zāb émigrèrent en Tripolitaine après une série de calamités⁷. Ces migrations étaient motivées par la quête de nourriture et de pâturage pour le

¹ Ibn Khaldoun, *op. cit.*, vol. VI, p. 142.

² *Ibid.*, p. 149.

³ *Ibid.*, p. 23.

⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁵ Jean Poncet, « L'évolution des genres de vie en Tunisie autour d'une phrase d'Ibn Haldūn » dans *Cahiers de Tunisie*, 6 (1954) p. 320.

⁶ Abū-l-Rabī' al-Wisyanī, *Siyar mašā'ih al-Mağrib*, éd. Ismā'īl al-'Arabī, Alger, Office des publications universitaires, 1985, p. 83.

⁷ Al-Darğīnī, *op. cit.*, vol. II, p. 368-369.

bétail. Mais cela ne constituait pas un genre de vie régulier dans ces cas-là, car le nomadisme n'était pas motivé que par ces calamités. Il ne ressemble pas à la fameuse *rihla* de l'hiver et de l'été, pratiquée depuis l'Antiquité par les Berbères des steppes et introduite dans le nord du pays par l'arrivée des tribus hilaliennes. Le nomadisme trouvait dans l'organisation tribale une structure favorable à sa diffusion. Mais ce monde tribal était loin d'être immobile, car il était en perpétuelle évolution et recomposition : les groupes bédouins se caractérisaient par leur mobilité et leurs déplacements¹.

Conclusion

Au terme de cet article, il convient de rappeler que l'organisation du peuplement rural dans le Maghreb central a été toujours marquée par la répartition géographique des sociétés tribales et les conditions climatiques. Dans le nord, l'occupation du sol permettrait de distinguer l'émergence de plusieurs modèles berbères depuis une période antérieure à la conquête musulmane : le *hiṣn*, la *qal'a* et la *qarya*. Mais ces modèles ne sont pas valables pour toutes les parties du Maghreb central. La reprise des travaux archéologiques en Algérie permettrait sans doute de faire toute la lumière sur la répartition géographique des modèles d'organisation du peuplement rural.

¹ Cf. sur le tribalisme, P. Guichard, « Nomadisme et tribalisme » dans *États, sociétés et culture du monde musulman médiéval X-XV^e siècle*, Paris, Puf, 2000, vol. II, p. 114.