سبع عشرة دراسة
باللغة العربية

من إعداد

- أ. عباس محمـــــــد
- أ. زحاف الجيلالـــــي
- أ. جلالي بومديـــــن
- أ. مجاهد ميمـــــون
- أ. بن يمينة بن يمينـة
- أ. بلقنـــــدوز هواري
- أ. طاهـــــر جيــلالي
- أ. عجـــــال لعـــرج
- أ. رويسات محمـــــد
- أ. حاكمي معمـــــــر
- د. عبـــــو عبد القادر
- أ. رابحي عبد القــادر
- أ. مصباحي الحبيــب
- د. مخلوف عامـــــــر
- د. مزاري شـــــارف
- د. خلواتي صحــراوي
- أ. لخضاري صبـــــاح

مقاربات منهجية لفكر " النهضة العربية الحديثة "

عباس محمد
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

توطئــة:

يكاد يكون من المقرر تاريخيا أن وطننا العربي توقف عن التقدم الاجتماعي والفكري منذ القرن الثاني عشر للميلاد[1]، أي قبيل سقوط دولة الخلافة الإسلامية ببغداد على يد المغول سنة 1258م (656 هجرية).

والمؤرخون لهذه الفترة من التاريخ العربي – الإسلامي، لا يقفون عند حد تقرير هذه النتيجة الفاجعة ،وإنما هم في غمرة بحثهم عن الأسباب التي أدت إلى ذلك، يبتدئون بأن يصوروا لنا شراسة الغزو المغولي ووحشية تعامله مع الإنتاج الفكري والثقافي لذلك العهد، وينتهون بأن يعدوه (أي الغزو المغولي) الخاتمة لما يمكن نعته بعصور "الازدهار" السياسية والفكرية والأدبية التي ابتدأت مع رسالة الإسلام وتوطدت أيام الأمويين وشهدت تألقها ونضجها أيام العباسيين، والمقدمة لما سيعرف بعصر الضعف والانحطاط.

وهم يحتجون لذلك بما لا يكاد يختلف فيه إثنان: رقي حضاري طبع جوانب الحياة ماديّها ومعنويها، وازدهار للأدب نثره ونظمه، وارتقاء للنقد من طور الحكم الذاتي يطلق إطلاقا إلى طور "التأصيل" يقعد تقعيدا، وحركة تدوين حفظت علينا إنتاج السلف وحصنته من التلف والضياع، وترجمة نقلت إلى العربية خير ما أبدع الفكر الإنساني في حينه، وترسيخ لعلم الكلام، وظهور جماعات فكرية منظمة وسمت العصر بميسمها من مثل إخوان الصفا والمعتزلة... إلى غيرها من الحجج التي لا يحدها حصر.

والواقع أن الخطير في هذا التوقف المشار إليه، والذي سيمتد به الزمن إلى أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، حيث بدأ الإحساس بالتأخر والتخلف، وبالتالي الطموح إلى النهوض والتقدم يرتسم في سماء الفكر العربي، أنه اقترن مع بداية نهوض أوروبا التي ستمثل النموذج.

يقول عابد الجابري :"لقد تزامنت انطلاقتها الأولى (يقصد النهضة الأوروبية) في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين مع بداية التراجع الخطير الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية بفعل عوامل داخلية متشابكة متضافرة ثم صارت الأمور بعد ذلك في الاتجاه ذاته إذ بمقدار ما كان مسلسل التراجع يعود بالعرب إلى الوراء، كان مسلسل النهضة والتقدم يخطو بأوروبا خطوات إلى الأمام."[2]

والمهم الذي تجب الإشارة إليه ،أن العالم العربي عاش بعد سقوط بغداد – مع ما أسهم في هذا السقوط من عوامل داخلية وأخرى خارجية – في سبات عميق، طال الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وبقيت هذه حاله لمدة تستغرق قرونا طويلة، ولم تظهر عوارض استفاقته إلا مع ظهور بوادر النهضة الحديثة.

محدد منهجي:

والحديث عن ما يسمى بعصر "النهضة العربية الحديثة" حديث لا يخلو من كثير من المصاعب المنهجية والمعرفية. ولعل أول ما يواجهنا من هذه المصاعب أن يكون بعض الآراء التي حاولت "مماثله" هذه النهضة ورد التأثيرات التي أسهمت فيها، إلى أحداث تاريخية شهدتها البلاد العربية من مثل الإسلام، وإلى حركات فكرية وعلمية كانت لها، من مثل حركة التأليف التي شهدتها بوجه خاص العصور العباسية الأولى.[3]

وشبيه بهذا الرأي، تلك النظرة "التماثلية" التي ترد لقاء فكر "النهضة" بالفكر الأوروبي، إلى حركة الترجمة والنقل التي نشطت خلال العصور الإسلامية الأولى[4]، خاصة أيام الخليفة العباسي المأمون.

صحيح أن ظهور الإسلام كان قياسا إلى تاريخية العصر الذي ظهر فيه فعلا "نهضويا"، سواء من حيث الأفكار التي توجه بها إلى الناس، أم من حيث العلاقات العامة التي شرّعها لتنظيم أمور الاقتصاد والاجتماع والحقوق والواجبات وضبطها...إلخ. غير أنه مع هذا، كان فعلا مربوطا بشرطه التاريخي ذي المحتوى المحدد والأهداف المغايرة.

وصحيح أيضا أن الحركات الفكرية والعلمية، وحركات النقل والترجمة المشار إليها، كانت فعلا "نهضويا" باعتبار أنها وسعت في مجال المعارف، وانتقلت بها من طور الحفظ والمشافهة إلى طور التأليف والتدوين، وباعتبار – أيضا – تلقيحها الفكر العربي بمعارف جديدة يونانية وفارسية وهندية... غير أنها كانت هي الأخرى فعلا له حدوده التاريخية ومضمونه الواقعي.

وليس هناك في تقديرنا، من تسويغ علمي لمطابقة أو مماثلة هذا كله بحركة "النهضة الحديثة" التي هي نتاج ظروف مخالفة ومعطيات عصرية، وكانت لها "مشاريعها" الخاصة بها" و"منابعها" المغايرة التي استقت منها، وإلا صار كل حديث عن النهضة حديثا لاغيا مادام "النهوض" قد تحقق – بزعم هؤلاء– في التاريخ.

ونحن إذ نأتي لنحدد عصر النهضة، فإنما نبدأ من حيث كاد يتفق معظم الباحثين أن يبد أوا منه.فلقد صار في حكم المجمع عليه، أن الحملة الفرنسية على مصر عام 1789م[5]، وسعي محمد علي (1769– 1849م) إلى تكوين الدولة المصرية "الحديثة"[6]، كانا بداية عصر "النهضة العربية الحديثة".

وللتحديد هنا مدلوله المنهجي، فهو يضعنا في جو الانشغال الفكري المصيري الذي طبع بقوة فكر عصر النهضة وأدبياته، بفعل الاصطدام المباشر بالحضارة الغربية، نريد

ذلك السؤال المحيّر الذي واجه الرواد من مصلحي ومفكري وأدباء عصر النهضة، بدءا من محمد علي ورفاعة الطهطاوي، وصولا إلى لطفي السيد وطه حسين وعباس محمود العقاد، مرورا بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وفارس الشدياق وعبد الرحمان الكواكبي وغيرهم كثير، وهو كيف يتأتى للمسلمين الظفر بالعيش في قلب "العالم الحديث" لا على هامشه من دون أن يكون في ذلك مساس بدينهم وتقاليدهم وتراثهم العريق؟

وبتعبير آخر: "ماذا تأخرنا (نحن العرب نحن المسلمين نحن الشرق) وتقدم غيرنا (أوروبا المسيحية.. الغرب..) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب ركب الحضارة الحديثة؟"[7]

فعل الصدمــة:

هكذا "هزّ الفتح النابليوني جو الجهود الذي كان مخيما على مصر"[8]. وليس من شك في أن هذه الهزّة في حد ذاتها، كانت في مستوى درجة الخمول والجمود اللذين عانت منها البلاد العربية عموما، ومشرقها على وجه التحديد. ذلك أن الفتح النابليوني إلى جانب وجهه الاستعماري مثّل أخطر احتكاك بالغرب في العصر الحديث، وكان بذلك الصياغة المباشرة الأولى المتجسدة على أرض الواقع لعلاقة لقاء ثقافة القاهر (الغرب) بانحطاط ثقافة المقهور (الشرق).

ولعل هذا ما دفع محمد مندور إلى تلخيص تأثير الحملة الفرنسية في أمرين هما ولا ريب من أبلغ الآثار: نقل الطباعة إلى مصر وفتح منافذ بلادنا على العالم الغربي[9].

نقول من أبلغ الآثار، ونحن نعني ما نقول. ذلك أن هناك في تقديرنا أثرا آخر لا يقل أهمة وخطورة عن الأثرين السابقين، نريد نص المنشور الأول الذي توجه به نابليون إلى المصريين في بداية حملته[10].

يقول المستعرب السوفياتي لوتسكي: "...ووجه نابليون في اليوم ذاته نداء إلى الشعب المصري اقترنت فيه على نحو غريب أفكار الثورة الفرنسية مع تهديدات الفاتح المستعمر ومع التلاعب الدجلي السافر بالعواطف الدينية للسكان المتخلفين"[11].

وتكاد تكون كلمات لوتسكي هذه، اختصارا ملما بكل جوانب المنشور، غير أنه لا بأس – مع هذا – من اقتباس بعض الفقرات لتبيين المقصد وللتدليل على ما زعمناه لهذا المنشور من أهمية وخطورة.

يبدأ نابليون منشوره بالدعاء المعروف وبتقديم نفسه على أساس من أنه رسول للحرية والمساواة "بسم الله الرحمان الرحيم لا إله إلا الله لا ولد له ولا شريك له في ملكه. من طرف الفرنساوية المبني على أساس الحرية والتسوية السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنساوية بونابرته.."[12].

ولا تحتاج إلى دليل الإشارة إلى المغزى الخفي وراء تصدير المنشور بهذا الدعاء. فما غاب عن بال نابليون – وهو العسكري الفذ والسياسي الداهية – أن البلاد التي يجرد عليها حملته، إنما هي بلاد إسلامية، وأن الشعب الذي يتوجه إليه، إنما هو شعب مسلم، يعد حملته –في كل الظروف وبكل المعاني–

غزوا صليبيا جديدا، ويرى في أهدافها القريبة والبعيدة تقويضا لدعائم الإسلام وهدما لقواعده.

فلا غرابة –والحال هذه– أن يواصل نابليون الطريق نفسه، طريق الارتكاز على الدين سعيا منه إلى تهدئة النفوس المرتابة في أسباب الحملة ونتائجها المحتملة، ومحاولة منه إلى خلق جو عام من التقبّل والتقليص ما أمكن من عنف المقاومة المنتظرة: "يا أيها المصريين (كذا) قد قيل لكم أنني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم فذلك كذب صريح فلا تصدقوه. وقولوا للمفترين إنني ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين وإنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن العظيم.."[13]

ويضيف في مكان آخر، مؤكدا الفكرة نفسها، لكن هذه المرة متوجها بها إلى نخبة الشعب، مستهدفا كسب ودهم ودفعهم بالتالي إلى التأثير في رعايا الأمة: "أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجربجية وأعيان البلد قولوا لأمتكم أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون (كذا) مخلصون وإثبات ذلك أنهم قد نزلوا في رومية الكبرى وخربوا كرسي البابا الذي كان دائما يحث النصارى على محاربة الإسلام"[14]

واللافت للنظر، أن نابليون كان في منشوره كلما تصدى لمظالم المماليك وعسفهم واستئثارهم بخيرات البلاد على حساب بؤس وحرمان "الأهالي" قرن ذلك بالأماني يبسطها للشعب عنوانها: مستقبل جديد تكون فيه الحرية أسمى قيمة، والمساواة (أو التسوية على حد تعبير النص العربي للمنشور) أرفع حق، والعقل أوحد فرق بين الناس، والمناصب العالية ملك لعامة الشعب" الأهالي" وتدبير الأمور من نصيب العلماء والفضلاء والعقلاء يقول:"...وقولوا أيضا لهم (يقصد المفترين على حملته) أن جميع الناس متساوون عند الله وأن الشيء الذي يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط. وبين المماليك والعقل و الفضائل تضارب. فماذا يميّزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شيء أحسن فيها من الجواري الحسان والخيل العتاق والمساكن المفرحة، فإن كانت الأرض المصرية التزاما للمماليك فليرونا الحجة التي كتبها الله لهم، ولكن رب العالمين رؤوف وعادل وحليم ولكن بعونه تعالى من الآن فصاعدا لا ييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة كلها"[15].

إلى هذا الحد من المنشور[16] كان نابليون يبث ويزرع –وربما من غير أن يقصد– أفكاراً ومفاهيم ومعقولات جديدة على درجة من الخطورة والأهمية –وإن كانت ليست جديدة قطعا على أفكار الثورة الفرنسية– وذلك "أن أول مجاري الثورة الفرنسية إلى الشرق العربي، ولعله أعظمها كان الفتح النابليوني لمصر سنة 1789م أيام الإدارة[17].

فإلي ذلك التاريخ، وفي حدود اطلاعنا، لم تطرح على قدر من الجدية والحسم أفكار من مثل: الحرية ملك للجميع، والمساواة حق لا جدال فيه، وان الذي يفرق بين الناس إنما

هو العقل والعلم، وأنه ليس لأحد الاستئثار بالملك العام لوحده دون سواه، وأن المناصب مهما سمت من حق الجميع، وأن تدبير الأمور يكون بالأهلية لا بشيء آخر فوق البشر... هذا إلى سحب ورقة الدين من تحت أقدام المتنفذين الذين يستثمرونها لكسب الحصانة الدينية لمصالحهم الاجتماعية.

ثم إن هناك مسألة مهمة قمين بنا التوكيد عليها، وتلك هي الإرادة القوية التي أبداها المنشور –وبالتالي نابليون– لوضع حد النهاية لحكم المماليك من حيث هم ملتزمون (إقطاعيون). إنها أفكار الثورة الفرنسية البرجوازية التي دكت معاقل الاقطاع هناك (فرنسا)، تريد أن تخوض جولة لها هنا (مصر) لتقوض نظام الالتزام: الإقطاع.

من هنا بالذات زعمنا بأن لمنشور الحملة الفرنسية بحد ذاته أثراً بالغ الخطورة والأهمية[18]. ومن هنا –أيضا– " نجحت الحملة الفرنسية في أن تلعب دور " الماس الكهربائي" الذي لامس عقول الشرقيين وخاصة المصريين والعرب المشارقة إلى الحد الذي "ينبه ويوقظ" دون أن يعصف ويميت"[19].

أثر الصـــدى:

ولأجل هذا الدرس في الفكر السياسي والاجتماعي والثقافي المصري –العربي الحديث، ستتمحور جهود محمد علي، وإن كان لأهداف مغايرة وغايات مخالفة.

ومحمد علي هذا (1769 – 1849م) جاءت به ظروف الحملة الفرنسية ومضاعفاتها. فهو قدم مصر ضابطا من ضباط الفرقة الألبانية التي كلفت وقتئذ بتنسيق العمل والجهد مع الجيش العثماني لإخراج الغزاة الفرنسيين.

ومن عام 1801، عام طرد الفرنسيين، إلى عام 1805 م، عام اعتلائه سدة الحكم في مصر، كانت للرجل جولات في المكر والحيلة والتواطؤ وضرب القوى المتصارعة بعضها ببعض، مستثمرا في ذلك أحسن استثمار ظروف البلبلة والفوضى التي مرت فيها البلاد، بشّرت بذكاء سياسي كبير يتمتع به.

وبفضل العلماء، وبفضل شعب مصر الذي رأى فيه الرجل القوي القادر على الوقوف في وجه ظلم المماليك وعسفهم، استطاع محمد علي أن يستصدر "فرمانا" سلطانيا يثبته واليا علـى رأس السلطة في مصر[9 تموز 1805][20]

هذا التاريخ، تاريخ تنصيب محمد علي واليا على مصر، سيكون بداية البداية لتحول عميق وشامل في تاريخ مصر والعالم العربي الحديثين. فلقد "كانت كل الدلائل تشير لمن عنده أية بصيرة في أمور السياسة والتاريخ، أنه كان "رجل الأقدار" هذا الذي قيض له أن يقع على يديه هذا التغيير العظيم"[21].

ويشير غالى شكري إلى أن محمد علي أدرك منذ البداية الأهمية الكبرى لمصر بوصفها "جوهرة" الأمبراطورية العثمانية. ومن ثمة عزّ عليه أن تكون هذه الجوهرة "حلية" ليس غير في عنق الأمبراطورية. لذلك خطط لأن تكون مصر مصرا، أي أن تصير وجوبا "مركزا" للعالم العربي.[22]

ومن هذه القاعدة الصلبة وانطلاقا من هذا الطموح ومنهج التفكير، أخذت تتشكل الملامح الأولى "للدولة الحديثة" في ذهن محمد علي. فكان عليه بادئ ذي بدء، أن يقطع مع القوى الاقتصادية–الاجتماعية التي تشكل النظام القديم، أي مع القوى الطبقية التي تشكل خطرا ماثلا أمام مشاريعه الإصلاحية، لذلك انصب كل جهده وتفكيره في كيفية التخلص من المماليك.

وهذا ما شرع بالفعل في تحقيقه بكل جرأة وحزم. فلا غرابة أن يكون أول مشروع جريء على طريق "بناء الدولة الحديثة"، شروعه في تطبيق الإصلاح الزراعي" الذي أنزل ضربة قاضية بملكية الأرض للملتزمين والمماليك".[23]

فبدءا من عام 1808 وإلى غاية 1815م، توالت إصلاحاته الزراعية في تلاحق عجيب: صادر أملاك الملتزمين وحرمهم من نصف الفائض. ودبّر مكيدة القلعة فأباد حوالي 500 مملوك ووضع يده على جميع الأراضي التي كانت بحوزتهم. ثم ألغى نظام الالتزام برمته وبصورة قطعية، فصار الفلاحون يدفعون الضرائب إلى الدولة مباشرة. وأخيرا استملك لصالح الدولة أراضي الأوقاف فأخذت هذه الأخيرة على عاتقها الإنفاق لإعالة رجال الدين وصيانة المساجد.[24]

ولا شك في أن هذه الإجراءات المتسارعة والمتعاقبة، قد مست بالتغيير المسألة الزراعية في مصر، وأعادت ترتيبها وتنظيمها وفقا للمعطيات المستجدة. ولا شك –أيضا– في أن هذه الإجراءات قد أعادت للفلاح المصري بعض الاعتبار، ورفعت عنه بعض الحيف والإجحاف.

غير أن نظرة متعمقة للمسألة في مضاعفاتها، تظهر أن محمد علي لم يذهب بإصلاحه الزراعي إلى آخر الشوط. فلقد بقي النظام من حيث هو مصالح طبقية دون مساس في العمق والجوهر.[25]

ويعزز هذا الرأي واقع تعامل محمد علي نفسه مع الأراضي المصادرة. فبدءا من 01 ديسمبر 1829م تراجع محمد علي ووزّع الأراضي المصادرة على القوى الاجتماعية الجديدة التي تمخض عنها الواقع الجديد، فشكلت سندا قويا لحماية النظام وتثبيت دعائمه: الأقارب والمقربين وكبار الأعيان.[26]

وبعد هذه الخطوة الجريئة، خطوة الإصلاح الزراعي، تدافعت إصلاحات محمد على الباهرة، متلاحقة حينا، ومترافقة في كثير من الأحيان، فمست كثيرا من أركان الحياة وطالت معظم الصعد:

أولا: الجهاز العسكري: كان عليه أن يبذل جهودا مضنية لإصلاح المؤسسة العسكرية المتخلفة والمدخولة لكيما تكون في مستوى تحديات المرحلة الجديدة، ولتكون درعا يقي النظام من القلاقل الداخلية ومن المخاطر الخارجية. وهكذا كانت النتيجة أن "قرر محمد علي مبدأ تجنيد الفلاحين المصريين في الجيش بعد الحملة على الجزيرة العربية [1811–1819] وخاصة بعد الحملة على مورة [1824–1828].[27]

وفي الحق، إن الرجل بذل في هذا المضمار جهودا لا جدال في ريادتها وشموليتها، مَيّزتها تلك المدارس الحربية التي أنشأها لتدريب الجيش، وتأهيله على أساس من استلهام منجزات الفنون العسكرية الحديثة، مستعينا في ذلك بضباط وخبراء أوربيين نذكر منها: مدرسة أركان الحرب [1825]، ومدرسة البيادة [1832] ومدرسة السواري [1830] ومدرسة الطوبجية [1831]...الخ[28]

هذا، إضافة إلى الإنجاز الشامخ، المتمثل في إنشاء دار بناء السفن بالإسكندرية (ترسانة الإسكندرية)، التي أنزلت إلى البحر أول سفينة ذات مائة مدفع عام [1831].[29]

ثانيا: الجهاز الاقتصادي: أدرك محمد علي منذ السنوات الأولى لوصوله إلى سدة الحكم حقيقة أنه وارث عن المماليك اقتصادا خربا ومنهكا، وهو اقتصاد لايمكن بأي حال ما الأحوال أن يكون الوجه المشرف "للدولة الحديثة"، التي يسعى إلى خلقها على أرض مصر لذلك اتجه إلى تنشيط حركة إنشاء المصانع الكبيرة، وإلى إعطاء دفع قوي للزراعة، وقيام حركة تصنيعية كبيرة.

ولتأمين هذا الاقتصاد الوليد من الفساد والتلاعب، جعل محمد علي الدولة تضطلع باحتكار التجارة، توريدا إلى الخارج وتصديرا منه.[30]

ثالثا: – الجهاز الإداري: كان بناء "الدولة الحديثة"، وتأمين الإصلاحات الجارية من الانتكاس، يعني أول ما يعني، القطع مع جهاز المماليك الإداري، وهذا عين ما فعله محمد علي.

فهو بدأ –كما يشير إلى ذلك لوتسكي– بأن ألغى نظام المماليك الإداري، وأنشأ بدلا منه جهازاً مركزيا للدولة، مستحدثا عددا من الوزارات، ومقسما البلاد إلى سبع مديريات، والمديريات إلى مراكز، والمراكز إلى خطوط [نواحي].[31]

ونحن نرى في هذا الجانب بالذات من الإصلاحات، استلهام محمد علي الذي يكاد يرقى إلى مطابقة الأصل، لنظم نابليون الإدارية، والتي اصطنعها في مصر، خلال غزوه لها.

رابعا: – الحركة العلمية والثقافية: لا ريب في أن هذا الجانب في سياسة محمد علي الإصلاحية كان أكثر الجوانب شمولية، وأخطر الفتوحات أهمية.

نقرر هذه النتيجة وفي ذهننا، تلك الخطوات الرائدة، التي كانت الأولى من نوعها، من حيث الشمولية والتخطيط والبرمجة، في تاريخ مصر والعالم العربي، ونريد بها: البعوث العلمية إلى أوربا، وبناء المدارس الحديثة، وفتح المطابع وإنشاء الجرائد...

إن الوزن التاريخي لمحمد علي في نهضتها، يتأتى من هذا الجانب بالذات. فالرجل أدرك – وكان إدراكه مصيبا– أن لا اقتصاد ولا زراعة ولا إدارة، ولا جيش، يمكنها أن تكون قوية ومتقدمة، وفي مأمن من الفساد والانتكاس، مالم ينر لها علم السبل ويضبط لها الخطط، ولا

جدال في أن العلم عنده، كان يعني في المقام الأول استلهام ما أنتجه الغرب وما توصل إليه من معارف ومنجزات.

من ههنا شرع محمد علي في إنفاذ البحوث العلمية إلى أوروبا. وقد توزعت هذه البعوث مختلف العلوم والفنون، من طب، وهندسة، وفنون حربية، وترجمة، وحقوق، وإدارة، وكيمياء، وتاريخ، وعلوم رياضية وزراعية، وطباعة وصناعة سفن...ألخ[32]

وفي موازاة هذه البعوث العلمية، شرع محمد علي في بناء المدارس الحديثة، والتي كادت تمس معظم الاختصاصات. بدأها بأن أنشأ مدرسة الطب سنة 1827، ثم مدرسة الصيدلة سنة 1830، فمدرسة الولادة سنة 1832، ومدارس زراعية عديدة بدا من سنة1830...[33]

وفي قلب هذه الإنجازات الضخمة جاء بناء مدرسة الألسن سنة 1835 والتي اضطلعت بترجمة أمهات الكتب في الهندسة والفنون العسكرية....ألخ، ثم فتح دارا للطباعة (المطبعة الأهلية 1822) والتي يرجع إليها فضل السبق في إحياء كثير من كنوز التراث العربي، الفكري والثقافي والأدبي. وأرفق هذا بإنشاء صحيفة (الوقائع المصرية–1828) التي تعد الأولى من نوعها في تاريخ مصر.

ولا نظن أن هناك من يغمط هذه الجهود العلمية حقها في الأهمية والريادة، خاصة إذا علمنا أن العلوم في تلك الفترة –وحتى بعدها – كانت منزوية في أروقة الجامع الأزهر، وصحون بعض المساجد الأخرى من مثل: جامع الزيتونة بتونس والقرويين بالمغرب والأمويين بسوريا...ألخ.

هذا، إلى مناهجها العتيقة، ومعارفها التقليدية التي ترتكز كلية على التراث تكرارا لا استلهاما نقديا وخوفها من العلوم العصرية والمعارف الجديدة.

وبالجملة، نستطيع أن نصف إصلاحات محمد علي –وهي التي مست مختلف القطاعات– بالجدية ورحابة الأرجاء وبعد النظر، فعمله الذي طال النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية والزراعية والعسكرية والعلمية، أوشك أن يدفع بالحياة في طريق انقلاب جذري: "إنه بالجيش الوطني والاقتصاد الوطني القريب من فكرة الاكتفاء الذاتي والتعليم الغربي أراد أن يؤسس "الدولة الحديثة" ... لقد كان عمل محمد علي أشبه ما يكون "بعجن" مصر وخبزها من جديد."[34]

غير أن إصلاحات الرجل، مثلها مثل كل إصلاح رائد ومحاط بظروف استثنائية، لم تخل من كثير من الثغرات والنقائص، بعضها راجع إلى العوامل الموضوعية، وبعضها الآخر نابع مـن طبيعة محمد علي نفسه.

يرى ألبرت حوراني "أن إصلاحاته – يقصد إصلاحات محمد علي– لم تكن منبثقة عن عقيدة ما ... فقد قام بها قبل كل شيء لتدعيم مركزه الخاص ... ثم إنه كان، وهو الذي لم يتلق أي دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانـه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة."[35]

ومن جهته، يؤاخذ لويس عوض إصلاحات محمد علي بجملة أمور، أساسها واحـد: إبعاد المصريين عن المراكز الحساسة خوف الانقلاب عليه. ففي مجلس الحكومة الذي أنشأه لا نجد من ضمن وزرائه مصريا واحدا، وفي التنظيم الإداري الذي اصطنعه كانت رئاسة المديريات[المحافظات] من نصيب الأتراك، أما المصريون ففي أسفل السلم مآمير على القرى. أما الجيش فمعادلته كانـت سهلة للغاية: الضباط من الأتراك والجنود من المصريين.[36]

والواقع أنه مهما انعقد الاتفاق حول هذه النقائص والثغرات، التي تعزى تأكيدا، لشخص محمد علي ولإصلاحاته، والتي يجيء في أساسها الطابع الفردي لسلطته، وإبعاده المصريين عن المراكز الحساسة والحكم والجيش والإدارة، نقول مهما انعقد الاتفاق حول هذا كله، فليس هناك ما يمنع من الاتفاق حول نقطة جوهرية طبعت برنامج إصلاحه في كليته لا في تفاصيله –وهي شئنا أم أبينا خدمت التاريخ المصري والعربي الحديث خدمة لا جدال في أهميتها– نريد وضعه الأساس المادي النوعي – قياسا إلى حال مصر والعالم العربي عصرئذ– لنهوض على درجة من الثقل حاسمـة، طبعتـه الجهود المبذولة لبناء "الدولة الحديثة"، التي أمّدت الشعور القومي الذي كان يتجمع آنذاك مضمونه الفعلي ، وفتحت النوافذ على "الآخر" [الغرب] لاستلهام منجزاته العلمية والمعرفية، فـي حدود التنبه لقاعدة النفع والضرر، وهذه الجهود هي التي جعلت الخطوة الأولى تتأهب للدخول في "العالم الحديث".

الفكر النـهضوي والمرتكز الليبيرالي:

الدخول في العالم الحديث!! من ههنا بالضبط الثقل الفعلي والأهمية التاريخية لإصلاحـات محمد علي. ومن ههنا –أيضا– المسألة الأكثر سخونة التي واجهت مفكري عصر النهضة ومصلحيها نريد: الحداثة والتحديث.

لقد أشرنا في غير هذا المكان، إلى أن مفكري عصر النهضة وجدوا أنفسهم في مواجهة سؤال مأساوي محيّر، وهو كيف يتأتى للمسلمين –والعرب منهم– الظفر بالعيش في قلب العالم الحديث لا على هامشه من دون أن يكون في ذلك مساس بدينهم وتقاليدهم وتراثهم العريق؟

ولا جدال في أن السؤال كان في مستوى إرادة مشروع النهضة، أي في مستوى الإقرار بـإرادة العيش في قلب العالم الحديث لا على هامشه، مع الاحتفاظ –بكل تأكيد– بالدين والتقاليد والتـراث العريق.

وههنا، لابد من فتح قوس للإشارة إلى مسألة منهجية، نعدها على درجة من الأهمية كبيرة، فعلى أساس من التوكيد عليها، تفهم كل خطوة خطاها رواد النهضة، ويفهم كل عمل نهضوا لـه، نريد أن الرواد في تعاملهم مع موضوعة "الحداثة" من حيث هي صياغة نظرية، ومن حيث هي محتوى منشود للمجتمع/المشروع، كانوا يتعاملون بلغة توطيد أواصر العلاقة مع الماضي –الإسلام تحديدا–

لابلغة القطع الجدلي [النقدي] معه –إلا فيما ندر–، وبلغة النهوض به لا بلغ التقدم[37].

وهذا في نظرنا مفتاح فهم [التوفيقية] بين الماضي القومي [الإسلامي–العربي]، والراهن الحضاري [الغرب] التي راوح فيها فكر النهضة، ممثلا في الغالبية العظمى من رموزه.

وربما سبقنا منطق البحث إذا نحن لاحظنا أيضا، على ما يسمى "بالإحياء" الأدبي في تجسيدية الأكثر تمثيلا: النقد والشعر، مواجهته للمعضلة المنهجية المشار إليها. ففي حين اقتصر النقد في تصديه للعمل الإبداعي على الجانب اللغوي دون غيره من الجوانب الأخرى، راح الشعر يبحث له عن مخرج من التصنع الفني والفقر المضموني في معارضته الأقطاب من شعرائنا القدماء، خاصة شعراء العصر العباسي.

والأزمة "ههنا، ليست قطعا أزمة فكر من حيث هو فكر، بقدر ماهي أزمة" غالبية (من المفكرين) كانت تمثل خطا يؤذن بميلاد قوى طبقية جديدة لا تنتمي في جوهرها إلى الإقطاع ولا إلى العرش ولا إلى الاستعمار.. قوى سوف تعرف فيها بعد بالبرجوازية.."[38]

داخل زاوية التحديد هذه، نؤطر الدور الرائد الذي قام به "النبي الأول للبورجوازية المصرية في عصر ولادتها المتعسرة غاية العسر"[39]، نريد الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، في فتحه باب "الحديث" أمام فكرنا العربي، الذي عبثا تلمس طريقه للنهوض من سبات عميق طال قرونا فما كاد يتبين معالمها.

صحيح ان إهتمام الرجل، من المنبع إلى المصب، لم يكن، كما يقول هشام جعيط:"تحولا داخليا نحو حقيقة جديدة، بل هو إيجاد الصيغة التي تتيح للبلدان الإسلامية استعادة قوتها.."[40] وتلك الصيغة تكمن بالنسبة إليه في "تبني العلوم الطبيعية"(41)، لكن الصحيح أيضا أن هذا الاهتمام من الطهطاوي في حد ذاته يعد كسبا للفكر العربي.

وبكلمة أخرى ولأن الرجل مثّل "أول عين عربية تأملت، في وعي عميق، ومن موقع المحب الناقد، حضارة الغرب الحديثة، ممثلة في حضارة الفرنسيين"[42]. فهو راح يصوغ لمجتمعه أفكارا ومعقولات جديدة، عليه وعلى ثقافة عصره، متحققة سلفا في العالم الحديث [الغرب]الذي بهره وأعجبه إلى حد كبير، من خلال الإحتكاك الحي والمباشر به.

إن الطهطاوي كان يصوغ في كثير من العسر "مواصفات" القوى الاجتماعية الجديدة التي تنبأ بها، وكان مجتمع محمد علي يتمخض عنها ويشير إليها، ذلك لأنه "لم يكن يمثل طبقة قائمة أو إحدى شرائحها، وإنما كان يجسد مطلق الفكر البرجوازي الذي من شأنه أن يحوّل مجتمع محمد علي– مجتمع ينشد الانفلات من التخلف المملوكي– إلى مرحلة أرقى هي المرحلة البرجوازية"[43]

وانطلاقا من هنا بالذات أهمية مؤلفة العظيم "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"[44] وخطورته في فكرنا العربي الحديث، والذي يعد برأي غالي شكري "بيان البرجوازية المصرية الأول".[45]

ولقد وصف المسيو جومار أحد أساتذة الطهطاوي هذا الكتاب بقوله: "ظهر لي أن هذا التأليف يستحق كثيرا من المدح، وأنه مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف. فإنه أهدى إليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها. ولما رأى أن وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشرية والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابه أهل الإسلام ويدخل عندهم الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقي في صنائع المعاش. وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها، أراد أن يذكر به لأهالي بلده أنه ينبغي لهم تقليد ذلك."[46]

ونحن نكاد نجزم بأن الطهطاوي هدف بمؤلفه "التخليص..." عين ما قصده جومار، أي تلقين مصر والعالم العربي دروسا لا عهد لهما بها في التعريف بالحكم والوزارات والدواوين التي عرفها المجتمع الفرنسي وتمرس بها، وهو يطبقها في حياته اليومية[47]، وفي حق الفرنساوية المنصوب عليه[48]، وفي عاداتهم وأغذيتهم ومآكلهم ومشاربهم[49] وفي ملابسهم[50]، وفي اعتناء باريز بالعلوم الطبية[51]، وفي دين أهلها[52]...ألخ

وهو في كل هذه الأحاديث، ما كان يصدر عن "ذائقة" السائح ودقة ملاحظته وحسب، بل وإلى هذا، كان يصدر عن وعي المفكر الذي خبر التجربة الحية في عمق، ويريد أن يبثها ناس مجتمعة وعصره في عمق أيضا.

وبتعبير آخر، كان يريد أن يغرس في شعبه بدلا من التواكل والتقليد ومرض الثبات والانقياد الأعمي وراء المعتقدات البالية التي توارثتها الأجيال، والانصراف عن جليل الأعمال، نقول كان يريد أن يغرس في شعبه بدلا من ذلك كله معقولات وسلوكات "حديثة".

فا لطهطاوي عندما يصف لنا الشعب الباريسي، والمجتمع الباريسي يتحدث إنطلاقا من انبهاره بالقيم السلوكية والمعرفية، القمينة بالاقتداء في نظره. فأهل باريس مولوعون "بمعرفة" أصل الشيء والاستدلال عليه فهم ليسوا أسراء التقليد"[53]. ومن طبائعهم التطلع والتولع بسائر الأشياء الجديدة وحب التغيير والتبديل في سائر الأمور"[54]. ومن أوصافهم توفيتهم غالبا بالحقوق الواجبة عليهم وعدم إهمالهم أشغالهم أبدا"[55]

ونحن نزعم أنه كان يكفي الطهطاوي ريادة، حتى لو قدر لكتاباته أن تقف عند هذا الحد من الكلام. فليس يسيرا، ولا هينا، ان يبث "شيخ" شعبه مثل هذه المعقولات والسلوكات "الحديثة" التي لا جدال في أهميتها، قياساإلى حال البلاد العربية عصرئد، وإلى حال فكرها المنحط وسلوكاتها المتخلفة.

غير أن "مؤسس نهضة مصر الثقافية"[56]، أبى أن يقف بفكره النير عند ذلك الحد. فهو أراد –بكل حيوية المفكر الرائد والمثقف الواعي– أن يذهب في الشوط إلى أبعده. وما كان الشوط غير ترجمة [الشرطة – LA CHARTE] والتعليق على كثير من موادها، والكشف عن أهدافها ومراميها.

إن ترجمة الشرطة في أربع وسبعين مادة[57]، هو بتقديرنا المدخل الحقيقي لفهم الدور التبشيري بـ"الفكر الديمقراطي الليبرالي"[58] الذي زرعه الطهطاوي في فكرنا العربي الحديث، والذي سيوفر الإطار المرجعي الذي انطلقت على أساس منه كثير من جهود الدعوات الحارة إلى تقييد السلطة وإقرار الدستور وإنشاء الحكم البرلماني النيابي، والشروع عامة في الإصلاحات الليبرالية.

وليس في هذا تمحل ولا مزايدة. فالرجل نفسه يؤكد على قصدية التأثير، حين يقدم لترجمة الشرطة فيقول: "...ولنكشف الغطاء على تدبير الفرنساوية، ونستوفي في غالب أحكامهم، ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر".[59]

وتتأكد قصديه التأثير هذه، بكثير من الوضوح، عندما يقول في معرض تعليقه على بعض من مواد الشرطة: "فإذا تأملت رأيت أغلب ما في هذه الشرطة نفيسا. وعلى كل حال فأمره نافذ عند الفرنساوية، ولنذكر هنا بعض ملاحظات نقول: قوله في المادة الأولى: "سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة" معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع و وضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فانظر إلى هذه المادة الأولى فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير نظرا إلى إجراء الأحكام، ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية...ألخ"[60]

ويحسن بنا أن نفتح قوسا، لنشير إلى أن هذا العدل الذي يتحدث عنه الطهطاوي، إنما هو مرادف للحرية في ذهنه، وليس هو العدل كما نعرفه مطروحا في الأدبيات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة. يقول: "ما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف.[61]

وإذن، فاحتكاك الطهطاوي بالفكر الفرنسي وترجمته لـ"الشرطة"، أوصلاه – وربما من حيث لا يريد بوصفه جزءا من جهاز دولة محمد علي ذي الطابع الفردي– إلى "إرهاصات في نظرية الحكم" هي في كثير من فواصلها أفكار الليبرالية. هذه "الإرهاصات" التي تقع بالتأكيد في الطرف النقيض من "فلسفة الحكم التي سادت عالمنا العربي – الإسلامي إلى ذلك الحين، والتي تحقق تجسيداها في الدولة الثيوقراطية [THèOCRATIE] والحكم الأوتوقراطي [AUTOCRATIE].

إن الإرهاصات ههنا، تريد أن تدفع – ضمنا وتصريحا– فكرنا العربي في طريق عدّ" سائر الناس مستوون قدام الشريعة"، وأن إنتهاك هذه الشريعة هو إنتهاك للحق العام، والمطلوب إقامة الدعوة وإجراء الحكم على المنتهك حتى ولو كان ملك البلاد أو سلطانها.

ولكن الشريعة هنا غير مقامة على أساس من قوة القانون، ولا من إحترام الحق العام. فما العمل؟ وما الحل؟

نلمس في إجابة الطهطاوي ما يشبه التحريض. فهو عندما يعلن أن قضية الشريعة وإحترامها والعمل على أساس منها، كادت أن تكون من جوامع الكلم عند الفرانساوية، وهذا من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، إنما يريد أن يقول –لو أتيح له إمكان ذلك–: ما المانع أن تكون لنا "شريعتنا–شرطتها" وأن نحترمها ونعمل على هدى منها، حتى يمكننا التفاخر صدقا وحقا بوصول العدل [الحرية] عندنا إلى درجة عليا.

بل نحن لا نتحرج من الإضافة: أن الرجل أراد التقرير: لا سلطة إلا للشريعة، ولا أحد فوق القانون حتى ولو كان ملك البلاد أو سلطانها.

من هنا، يفهم حديث الطهطاوي الحميمي عن ثورة الشعب الباريسي [1830] وتعاطفه مع القوى الرافعة للواء الحرية والمساواة. فلقد مكنته معايشته المباشرة لها، ومتابعته لأحداثها من كثب، أن يدرك في أصالة المثقف المستنير، أسبابها الخفية والأصول الطبقية للقوى الاجتماعية المتصارعة فيها. يقول: "إعلم أن هذه الطائفة في الرأي فرقتين أصليتين، وهما: الملكية والحرية. والمراد بالملكية أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمور لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشيء، والأخرون يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلا إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين، فكأنه عبارة عن آلة ...والملكية أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية."[62]

غير أن الطهطاوي، هذا العظيم الذي سبق عصره في كثير من المسائل الفكرية، أجملناها في دعوته للفكر الديمقراطي اللبيرالي، ما نسي لحظة أنه "رسول الأزهر إلى فرنسا أو مبعوث الأصالة إلى المعاصرة"[63]. وبكلمة أخرى ماكان له أن يقفز فوق إرثه الفكري والثقافي، أو يحدث معه قطيعة حادة، تتصدى للأصول ولا تتوقف عند حد الفروع. فلا عجب أن سجل كثيرا من التحفظات على بعض من السلوكات التي بهرته، وعلى أصول الفكر الذي ألهمه.

وهذه التحفظات توزعتها كثير من المواضع في الكتاب .ففي أثناء حديثه عن خصال الشعب الباريسي وسلوكاته التي أعجبته وبهرته، لم ينس أن يسجل أن فيهم من النقائص ما يتصادم مع االإرث الفكري والثقافي الذي يحمل، أي مع مرجعيته الأصلية.

يقول: "ومن فعالهم أيضا صرف الأموال في حظوظ النفس والشهوات الشيطانية واللهو واللعب، فإنهم مسرفون غاية السرف..."[64]. ثم "إن الرجال عندهم عبيد النساء."[65] و"من خصالهم الرديئة : قلة عفاف كثير من نسائهم، كما تقدم، وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام غيرة."[66] و"من عقائدهم القبيحة قولهم: إن عقول حكمائهم وطبائعييهم أعظم من عقول الأنبياء وأزكى منها"[67]. و"بالجملة، فهذه المدينة كباقي مدن

فرنسا وبلاد الإفرنج العظيمة مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات"[68]، يريد باريس.

وتظهر مثل هذه التحفظات أيضا، وبكثير من الحسم عند ترجمته للشرطة. فهو يقدم لها بكلام فيه مزيج من الإعجاب بما تضمنته من مبادىء تقنن وتنظم علاقة الناس بعضهم ببعض، ومن الحسرة الخفية التي لبست لبوس التعريف والحياد، على أن لا تكون هذه المبادىء مستقاة من كتاب الله وسنة رسوله، يقول: "والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساسا لسياستهم هو القانون الذي ألّفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر ولازال متبعا عندهم ومرضيا لهم، وفيه أمور لا ينكر ذووا العقول أنها من باب العدل... فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف إنقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا، والعدل أساس العمران..."[69]

وفي الحق، إن الطهطاوي لم يكن استثناء في التوكيد على مثل هذه التحفظات، ذلك أن هذه التحفظات كانت تقع في قلب إشكالية السؤال النهضوي في كليته.

الفكر النهضوي والمرتكز الديني:

وهذا ما حدث بالضبط، مع رائد آخر من مفكري عصر النهضة، ومن ورائه الحركة المسماة بحركة "الإصلاح الديني الحديث"، نريد جمال الدين الأفغاني.

ههنا، كانت المسألة بالنسبة لجمال الدين الأفغاني، وحركة الإصلاح الديني الحديث،أكثر تعقيدا. فما عاد الإشكال ينحصر في قرب المسلمين أو بعدهم عن دينهم، بل صار تحديد نقطة الانطلاق هذه، يستوجب نظريا وعمليا إثارة كيفيات التصدي "للتحديات الحضارية الراهنة" ممثلة في حضارة الغرب.

ويحسن بنا فتح قوس قبل الاستطراد، للإشارة إلى أن مسألة الإصلاح الديني بالنسبة لمحمد بن عبد الوهاب [1703 – 1791] مثلا، كانت تنحصر تحديدا في ابتعاد المسلمين عن "جوهر" دينهم، وشيوع البدع والضلالات والسلوكات التي لا تمت إلى الإسلام بصلة بينهم. ومن ثمة، كانت "أهم مسألة شغلت ذهنه في درسه ورحلاته مسألة التوحيد التي هي عماد الإسلام"[70].

غير أن نقطة الضعف في برنامج محمد بن عبد الوهاب، هي أنه "لم ينظر... إلى المدنية الحديثة وموقف المسلمين منها، ولم يتجه في إصلاحه إلى الحياة المادية".[71]

أما هذا التصدي للمدنية الحديثة، وموقف المسلمين منها، أي التصدي لما يمكن تسميته بـ"التحديات الحضارية الراهنة"، فكان من اهتمام حركة الإصلاح الديني الحديث وعملها، وعلى رأسها جمال الدين الأفغاني.

وجمال الدين، كان في حياته مستمر التنقل من بلد إلى بلد، دائم الحركة داخل أروقة الفكر والسياسة، كثير التذبذب تجاه المواقف

السياسية والفكرية التي واجهته. فهو تارة قريب من عقلانية الماديين الأوروبيين في القرن الثامن عشر، وتارة أخرى قريب من الفكر السلفي البالغ التزمت في تفسير الإسلام والتعرض لمسائل التحديث فيه، وهو مرة مع الوحدة القومية كلما تعلق الأمر بمواجهة السلطنة العثمانية، ورفض ان يكون الدين أساسا للحكم فيها. ومرة ثانية مع الوحدة الإسلامية والخلافة الإسلامية متى استشعر خطر الانجليز وقرر الوقوف بحزم في وجههم[72].

غير أن الذي يهمنا من الأدوار التي قام بها الأفغاني، هو الإلمام بجوهر القضايا التي أثارها، والتي أسهمت إلى هذا الحد أو ذاك في بلورة فكر النهضة.

يقول أحمد أمين مقارنا بين جانب الإصلاح الذي دعا إليه الأفغاني، وجوانب الإصلاح التي تصدى لها مصلحون سبقوه إلى الميدان "لئن كان محمد بن عبد الوهاب يرمي إلى إصلاح العقيدة، ومدحت باشا يرمي إلى إصلاح الحكومة والإدارة، فالسيد جمال الدين يرمي إلى إصلاح العقول والنفوس – أولا – ثم إصلاح الحكومة –ثانيا– وربط ذلك بالدين"[73].

ولملاحظة أحمد أمين هذه، أهمية قصوى في تقويم عمل جمال الدين الأفغاني. فلقد كان هذا فعلا إهتمامه المركزي. فهو يعتقد – في كثير مما كتب– أن نهوضنا إذا لم يؤسس على قاعدة من ديننا فلا خير فيه. فنحن – برأيه– لا يمكن أن نتخلص من تقهقرنا وانحطاطنا وتخلفنا إلا به.

ومن هنا، دعوته الحماسية إلى القيام بحركة دينية، أي إلى تخليص الدين من كل ما علق به من أوشاب. ذلك إن التمدن الغربي نفسه، كان –برأيه– نتيجة حركة دينية قام بها" لوثر"[74].

وواضح أن ليس صحيحا بكل المعاني ما يقول به الأفغاني، من أن التمدن الأوروبي الحديث، كان نتيجة حركة دينية قام بها شخص فرد مهما علت مرتبته. فالمسيحية كما نعلم، لم تدخل عنصرا فاعلا في مشروع النهضة الأوروبية الجديدة، بل على العكس من ذلك تماما، كانت المسيحية إحدى القلاع الرئيسية التي طالها معول النقد الكاسح.

وههنا، مفارقة ذات دلالة بين مشروعي النهضتين الأوروبية والعربية. ففي الوقت الذي نظر فيه المسلمون "إلى عصر الإسلام الأول العظيم كأنه صورة لما ينبغي للعالم أن يكون عليه"[75] كانت أوربا قد أحدثت القطيعة الحادة مع الكنيسة، وأعادت النظر في كثير من المسلمات السابقة، وقطعت شوطا حاسما في فصل الدين عن الدولة.

نقول هذا، وفي ذهننا الفرق البين بين الدينين المسيحي والإسلامي. فإذا كان الإسلام قد ظل في كل الفترات المزدهرة من تاريخه دينا للإيمان وللعمل، فإن المسيحية قد حولتها الكنيسة اللاهوتية إلى مجموعة من الممارسات الطقوسية المنحرفة، تكرس التواكل وتؤكد الاستغلال المجحف، وترفع لواء معاداة العقل والفكر.

وإذن، ففي ظل هذا الجو المشحون بقضايا التحديث، والمواجه بكثير من النقائص الفكرية والمصاعب المنهجية، كان الأفغاني يتحرك، وكانت تتحرك من ورائه حركة الإصلاح الديني الحديث.

وكان عليه والحال هذه، أن يبدأ من البداية، أي من ضرورة البدء بالإصلاح الديني وذلك بالعودة إلى الأصول الدينية الحقة من قرآن وسنة، وتحرير الفكر الديني من قيود التقليد وذلك بتبني دعوة الإبقاء على باب الاجتهاد مفتوحا ورفض إدعاء إغلاقه: "ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟"[76].

ومفهوم أن الاجتهاد عند الأفغاني، وعند حركة الإصلاح الديني عامة، ليس قطعا من نوع "الاجتهاد المسيحي"، الذي طال الكنيسة بمعول النقد، ودعا في صراحة إلى فصل الدين عن الدولة، وإنما هو "تحديث" للإسلام بإحياء ماضيه المجيد، وبتأهيله للقيام بأدوار إضافية من أجل بناء "مشروع النهضة العربية الحديثة"، ووضع أسس "الدولة الحديثة" القوية بإسلامها ووحدتها. وهذا يعني أن جمال الدين الأفغاني تحرك على أساس من الدين، لا على أساس من وضع الدين نفسه موضع النقد.

وفي إطار من هذا الفهم، نُمَوْضِعُ عدم تحمس الأفغاني المعروف لفكرة الحكم النيابي البرلماني، ووضعها في المرتبة الثانية، بعد مرتبة إصلاح النفوس على أساس من إصلاح الدين، بنبذ كل ما علق به من خرافات وبدع وضلالات.

وسواء كان الرجل مخطئا أم مصيبا، في ترتيب هذه الخطوات والأهداف، فإن زاوية الرؤية هذه، حصرته في دائرة الاهتمام بأمرين يكمل واحدهما الثاني:

الأول: –إعتقاده الحماسي بأن أوروبا مستعدة لقبول الإسلام، ذلك أن البون بينة وبين غيره من الأديان شاسع، وأن الذي يقعدها دون ذلك، إن هو إلا أوضاع المسلمين الزرية، لما هم عليه من سوء أحوال.. وعلينا لكي يحدث العكس التمسك بخصال الإسلام[77].

ثانيا: –دعوته التي تكاد تستغرق جل انشغاله الفكري والعملي إلى نبذ الخلافات المذهبية، والتمسك بعروة الإسلام. ففي مقالة له عنوانها: "أمة واحدة: لا سنة ولا شيعة"، يؤكد الأفغاني على ضرورية وإلزامية الحفاظ على الوحدة الإسلامية، وتهميش الخلافات المذهبية، ذلك لأن هذه الخلافات إذا افترض صلاحها في زمانها فهي ضارة في زماننا[78].

والذي نراه، أن جمال الدين الأفغاني هدف بهذين الاهتمامين إلى إيجاد صيغة "مقبولة" لحل "العقدة" العصية، وهي أن الحضارة الغربية التي اتخذناها "نموذجا" نتأثره ونقتديه لا تخلو من أزمات. فهي نفسها محتاجة إلينا، وإلى ديننا الإسلامي، لما فيه "من حلول" لمشاكلنا ومشاكلهم على حد سواء!

ثم إنه بإصلاح النفوس، عن طريق "تحديث" الإسلام، وبواسطة التمسك بـ"الوحدة الإسلامية"، نستطيع أن نتجاوز ضعفنا وهواننا – العارضين فينا– بسبب من ابتعادنا عن ديننا وتعاليمه، وانسياقنا وراء الخرافات والبدع

والضلالات، واتخاذنا الحضارة الغربية "المأزومة" نموذجا ومثالا!

ولا ريب أن مثل هذه الانشغالات السياسية والفكرية، على تبسيطها للأمور، كانت في زمانها ذات ثقل. فلقد مثّلت "العودة" إلى الإسلام خصوصا، والتراث العربي عموما، حصنا تمترس خلفه رواد النهضة واتخذوه ملاذا وملجأ، في محاولة منهم صَدَّ "الوجه الذميم" للحضارة الغازية، نريد الاستعمار الغربي الذي كان قد دق كثيرا من الأبواب، وهو يستعد لدق أبواب أخرى.

فلقد كانت الأطروحة المركزية عند جمال الدين الأفغاني، ومن ورائه حركة الإصلاح الديني، صلاحية الإسلام من حيث العمق والجوهر لكل العصور. أما ما نلاحظه من وَهَنٍ وانحطاط وتخلف فناتج عن تقاعس المسلمين وتكالب الأعداء الأجانب عليهم.

وتأسيسا عليه فإن هذه الخطوط التي سعت إلى اصطناع هيكل للنهضة الحديثة على أساس من "تحديث" الإسلام، سيضطلع بها تلميذ من تلاميذ الأفغاني، الذي كتب على أيديهم نجاح كثير من خطرات الإصلاح، ذلكم هو الشيخ محمد عبده.

والشيخ عبده [1845 – 1905] كان من أكثر التلاميذ وعيا للدرس، ذي المعني المزدوج، الذي كان الأفغاني يبثه في الناس:

1- الاقتناع بحتمية الوقوف بصرح فكري "خاص"، في مقابل الوجه الاستعماري الذميم للحضارة الغربية.

2- العمل الدؤوب في سبيل تقويض كل الوجوه المتخلفة التي طبعت واقع الإسلام والمسلمين[79].

والواقع أن محمد عبده الذي هضم هذا الدرس، راح يرى إلى الإصلاح في شموليته، إصلاح الدين ببث روح التجديد فيه، وإصلاح التعليم بالجهود التي تبناها وعمل في سبيلها لجعل الأزهر مؤسسة علمية حقا وصدقا، وإصلاح اللغة بالدعوة إلى الإقلاع عن أمرين كليهما ضار: الأسلوب الرث والسجع المتكلف، وإصلاح السياسة بتبصير العيون بما للرعية من حقوق على الحاكم.

يقول محمد عبده مجملا برنامج إصلاحه الذي وقف عليه –كما يؤكد أحمد أمين– كل حياته الفكرية والعلمية: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه... وأنه على هذا الوجه يُعد صديقا للعلم، باعثا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى إحترام الحقائق الثابثة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل... والأمر الثاني: إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس، وكانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين كلاهما يمجه الذوق، وتنكره لغة العرب: الأول ما كان مستعملا في مصالح

الحكومة وما يشبهها، وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات رث خبيث غير مفهوم ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم، لا في صورته ولا في مادته، والنوع الثاني ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من جامع الأزهر، وهو ما كان يراعى فيه السجع وإن كان باردا، وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس وإن كان رديئا في الذوق بعيدا عن الفهم، ثقيلا على السمع، غير مُؤَدٍ للمعنى المقصود.

"وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعا في عمى عنه ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة. نعم كنت في من دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهي لم يخطر لها هذا على بال من مدة تزيد على عشرين قرنا، دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه، ولا يقف طغيان شهواته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صَوْلجانه، ويد الظالم من حديد، والناس كلهم عبيد له أي عبيد..."[80]

ولكن ما الذي تحقق من هذا البرنامج الطويل العريض؟

يضيف الشيخ محمد عبده مجيبا: "ولم أكن في كل ذلك الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع، غير أني كنت روح الدعوة، وهي لا تزال في كثير مما ذكرت قائمة ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين، وأطالب بإتمام الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه، وتقوم على تنميته السنون الطوال، فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن، والله المستعان"[81].

والواقع أن بعض الآراء التي جاء بها محمد عبده لم تكن جديدة على المجتمع الإسلامي كل الجدة، فقد ظهر مثله رجال معلمون دعوا إلى بعض ما نادى به ودعا إليه من إصلاح. ولكن محمد عبده هو الذي أكسب هذه الآراء قوة التأثير وعنه شاعت[82].

وبالجملة فإن الشيخ محمد عبده، وإن كان اقتنع في الأخير، أو ربما أقنع بمنصب الإفتاء[83] يواصل من على منبره دعوته إلى الإصلاح، تاركا أمر الحكومة والمحكوم "للقدر يقدره وليد الله بعد ذلك تدبره"، فيكفيه أنه –كما قال هو نفسه– بثّ "روحا" من الدعوة إلى التجديد، سينهض لها تلاميذ له ومريدون، يذهبون بها كل حسب الوجهة التي ارتآها لنفسه في الإصلاح.

هكذا راح قاسم أمين [1863–1908]، وهو الصديق الوفي للشيخ محمد عبده، يطرق بابا من أخطر الأبواب، ذلك هو موضوع "تحرير المرأة "الذي وقف عليه كل جهده. فقد أصدر عام 1899 كتابا سماه "تحرير المرأة" رأى فيه أن النظام القائم يقوم على احتقار القوي

للضعيف وامتهان الرجل للمرأة، واعتبر أن مركز المرأة يتحسن بالتربية التي تشمل إعداد المرأة لكسب الرزق بالإضافة إلى القراءة والكتابة، والعناية بتدبير المنزل. كما نزّه فيه الإسلام عن امتهان حقوق المرأة واعتبر أن الشريعة ساوت بينها وبين الرجل إلا في حالة تعدد الزوجات[84].

فكان أن أثار هذا الكتاب ضجة صاخبة، وجوبه صاحبه بالتجريح في دينه وأخلاقه[85]، مع أنه طالب فيه فقط بالحجاب الشرعي والتعليم الإبتدائي.

هذه المجابهة، وهذا التجريح، دفعاه إلى تأليف كتابه الثاني "المرأة الجديدة" عام1900 والذي "تجاوز فيه موقفه الأول معتمدا على العلوم الاجتماعية بدلا من النصوص والمراجع الدينية، ومصرا على استقلال الإنسان في التفكير والإرادة والفعل، وعلى اعتبار حرية المرأة أساسا لجميع الحريات الأخرى[86].

وهذا التحول في الأرضية المرجعية من القرآن والسنة إلى الفكر الغربي، سهل تسويغه. فالرجل ذو ثقافة غربية (فرنسية) متينة. ثم إن الضجة التي افتعلت حول كتابه الأول، دفعت إلى أن يكون تطرفه من نوع التطرف نفسه الذي جوبه به. فليس غريبا، والحال هذه، أن يشط قلم الرجل إلى الحد الذي معه عَدَّ كل اعتزاز بالموروث الثقافي والتاريخي سببا من أسباب العجز والضعف، يقول:

"هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. إذا أتى ذلك الحين – ونرجوا أن لا يكون بعيدا– انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة"[87].

الفكر النهضوي وموضوعة الاستبداد:

وفي هذه الأثناء بالذات، كان رجل آخر من رجالات النهضة العربية الحديثة ينظر إلى الحرية من منظورها الشامل، ومن أساسها الواقعي، لا من تفاصيلها الجزئية وميادينها المنفصل بعضها عن بعض، إنه عبد الرحمان الكواكبي.

ففي كتابة "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"(1900)، راح يمنهج مسألة طالما لامستها الأفكار الإصلاحية السابقة ولم تتعمقها، هذا إذا استثنينا جهود أديب إسحق في هذا المضمار، وتلك هي مسألة الاستبداد بوصفه شكلا للحكم، وممارسة طبقية تكرس النهب والاستغلال وتشيع التخلف والانحطاط والتأخر.

يقول جورج كثورة مجملا تقويمه لكتاب الكواكبي المشار إليه أعلاه: "يطرح الكتاب نفسه ومن خلال التقديم العام أو التصدير باعتباره معالجة للمسالة الاجتماعية التي يعاني منها الشرق، أي ما أصاب هذه المنطقة من انحطاط وتأخر قياسا على فترة النهضة والتقدم في العهود الخالية"[88]

والدارس لفكر الكواكبي لا يتعب في تقصي أسباب هذا الانحطاط والتأخر عنده. فهو يرده إلى "الاستبداد السياسي" الذي صار عنوان

الحكم في الشرق في حينه. ولا يكاد يرى خلاصا من التخلف والانحطاط، أي من الاستبداد، إلا بالحكم الشوري الدستوري.

وتأسيسا على هذا الفهم، نظر الكواكبي في إشكالية الاستبداد، يقول: "الاستبداد لغة، هو اقتصار المرء على رأي نفسه فيما تنبغي الاستشارة فيه"[89]. ويضيف "يراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة، لأنها هي أقوى العوامل التي جعلت الإنسان أشقي ذوي الحياة"[90]

وللتخصيص هنا، دلالته المنهجية في طرح الكواكبي لمسألة الاستبداد. فهو لا يكاد يرى استبدادا غير استبداد الحكومات: "وأما تحكم رؤساء بعض الأديان وبعض العائلات، وبعض الأصناف، فيوصف بالاستبداد مجازا أو مع إضافة"[91].

وعلى أساس من هذا، يعرف الكواكبي المستبد من خلال موقفه العسفي في حكم المحكومين، ومن خلال ايضا مقياسي الحق والحرية: "المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم ويعلم من نفسه انه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبته"[92].

هكذا، وبهذا الفكر المتقد راح الكواكبي يعيد الحسابات الصحيحة مع الحكم الاستبدادي، وتجسيدا ته الإطلاقية على كل الصعد . وهو في رؤيته تلك، تميز من معظم الأفكار الإصلاحية السابقة له والمعاصرة، التي كانت تطالب بإجراءات إصلاحية برلمانية ودستورية تقيد حكم الحاكم بعض القيد، لا تعيد النظر فيه من الأساس.

غير أن السلطة التي كانت لها مقاييسها التي ترى بها إلى الحرية بكل جوانبها، والحكم وكيفية ممارسته، لم تمهل الكواكبي طويلا، حيث دبرت له اغتيالا أنهاه جسديا، وإن لم يستطع إنهاء أفكاره، التي أعطت أكلها في وقت لاحق.

ولقد كنا في تقديمنا لموضوعة الاستبداد عند الكواكبي، استثنينا مفكرا هو أديب اسحق من المفكرين الذين لامسوا الاستبداد و لم يتعمقوه.

ففي الحق، إن هذا المفكر الواسع الاطلاع، والخطيب اللسن الثائر بالأوضاع، وإن لم يخصص للاستبداد كتابا على شاكلة الكواكبي، فهو قبل تأليف هذا الأخير لمؤلفه "طبائع الاستبداد..." بأكثر من عقد من السنين، كان قد ربط في كثير من مقالاته اللاهبة التي كان ينشرها في جريدته "مصر القاهرة" و"التقدم" بين الاستبداد بوصفه شكلا متخلفا للحكم وبين ما أصاب الشرق من خمول وهبوط.

يقول: "قضى على الشرق جهل عامته، واستبداد خاصته، وخيانة زعمائه، وتعصب رؤسائه، أن يهبط بعد الارتفاع، ويذل بعد الامتناع، و يكون هدفا لسهام المطامع والمطالب، تعبث به أيدي الأجانب من كل جانب، فمنهم من يغير عليه بحجة الغيرة على

الإنسانية، و منهم من يتطرق إليه بدعوى إقامة أمر المدنية، ولم نر منهم من صدق في دعواه بل كلهم تابع في ذلك قصده وهواه"[93].

ويؤكد في مكان أخر، في معرض حديثه عن آثار الاستبداد في الدول الشرقية عموما، والدولة العثمانية خصوصا، الفكرة نفسها "فإذا تبين ذلك علم إن استبداد ملوك الشرق واستئثارهم بالمنافع، هي العلة الحقيقية في سقوط دولهم واختلال أمورها وتلاشي أحوالها."[94]

ولأن أديب إسحق كان في العمق مع الشورى ضد الاستبداد ومع التقدم ضد التخلف، فهو وقف من الاستبداد بوصفه محصلة لكل أدواء الشرق موقفا معاديا على طول الخط، دون مهادنة ولا ملاينة: "فإما أن يبدد الشرق بأنوار الحرية ظلمات التعصب، ويقطع بسيوف العزم علائق الاستبداد، ويهدم بأيدي العلم سجون الاستعباد فيعود إلى شأنه السابق ومجده الباسق. وإما أن يستمر على حاله بوجود يشبه العدم وبقاء يحاكي الفناء"[95].

كما أنه طالب في حزم و صرامة بإقرار أمر الشورى لكيما يتسنى لنا تخطي وضعنا الصعب، وتجاوز "قدر" الاستبداد المرفوض قطعا: "قال أحد الحكماء: كل من أخذ ملك أحد، أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقا لم يفرضه القانون، فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمه، والمعتدون عليها ظلمة، والناهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو علة قوتها، بل مادة و جودها، فإن سلمت الدولة من هذه المعائب أمنت المصائب والمعاطب، ولا سبيل إلى ذلك، إلا برفع الاستبداد وتقرير أمر الشورى"[96].

والواقع أن أديب إسحق الذي عاجلته المنية في ربيع شبابه، كان في كثير مما كتب ونشر من مقالات وخطب صاحب فكر متوقد ورؤية عميقة وحجة قوية ومواكبة متواصلة لكل الأحداث التي عاصرته. هذا، إلى أسلوب سلس وعبارة فصيحة وبساطة ثرة قلما حظي بها سواه.

ويحسن بنا أن نشير إلى أننا نلمس في هذا الكثير مما كتب أديب إسحق، استقاء واضحا من أفكار الثورة الفرنسية التي ألهمته إلى حد كبير –وربما أكثر من سواه من معاصريه– كثيرا من معاني وخطرات الإصلاح[97].

الفكر النهضوي والإخراج العلماني:

وقبل ختم هذا الحديث، نرى ضرورة إلمام الكلام على جانب من جوانب نهضتنا الحديثة حتى تكتمل اللوحة، وذلك هو جانب الفكر العقلاني والعلماني فيها.

لقد سبق لنا أن قلنا في أكثر من موضع من هذا البحث، إلى أن الأطروحة المركزية التي شغلت فكر النهضة، كانت في كيفية التفتح على الغرب مع الحفاظ على الدين والتقاليد والموروث الفكري والثقافي العتيد، أي أن

مفكرينا الأوائل، وعلى المستوى المنهجي الصرف "لم يدرسوا ظاهرة الحداثة عبر لغة القطع مع الماضي، بل بلغة توطيد العلاقة، لا بلغة التقدم بل بلغة النهضة"[98].

ومن هنا كانت الدعوة التي تكاد تكون شاملة إلى "عصرنة" الإسلام ليعود مؤهلا للقيام بأدوار إضافية أخرى تمكن من "الاستمرار" في الوجود والتاريخ و"تحصن الأنا "من الوجه الغازي للحضارة "القاهرة" الوافدة من "الأخر– الغرب" قصرا و عفوا.

وبهذا الفهم، راح الموقف النهضوي الحديث، المتطلع إلى الأخذ عن الغرب ما ينفع ولا يضر "يرسم الحدود التي لا يجوز تخطيها و هي: المحافظة مهما كان الثمن على الإسلام كإيمان وكوعي تاريخي– ثقافي"[99].

أما التيار العقلاني– العلماني المومى إليه أعلاه، فبدا و كأنه في مأمن من المواجهة المأساوية لهذا الإشكال، بل هو لايكاد يعير هذا الأمر كبير اهتمام كما سنبين بعد حين.

وقبل هذا يحسن بنا أن نشير الى أن هذا التيار كان حصيلة جهود مكثفة قام بها مفكرون سوريون ولبنانيون مسيحيون، وجدوا في مصر التي نزحوا اليها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تربة خصبة لتنويع نشاطهم وزرع أفكارهم، ونخص بالذكر ههنا اثنين من أشهرهم على سبيل التمثيل لا الحصر هما: فرح أنطون وشبلي شميل.

ونحن نقدر أن هذه الفئة من مفكري النهضة بحكم انتمائها المسيحي وبحكم تفتحها على الغرب أكثر من غيرها، تجاوزت الى حد كبير ازدواجية الموقف في التصدي الى العلاقة العصية (الإسلام– الغرب).

فلقد بدا وكأن المسيحي بطرس البستاني أشار بالمخرج المنقذ، من حيث هو وضع تصورا لحل الإشكال، لا يزعم له عاقل الجذرية والحسم، ولكنه حل اطمأنت له نفوس هذا التيار على أقل تقدير. يقول: "فما مكث فيه الإفرنج السنين العديدة والمدد المديدة يمكن العرب أن يكسبوه في أقرب زمان، مع غاية الإتقان والإحكام"[100].

وبهذا التصور، لم يعد مهما –برأي هؤلاء– التحرك الحذر في التعامل مع الحضارة الغربية، بل المهم صار، ضرورة كسب "ما مكث فيه الإفرنج السنين العديدة والمدد المديدة"، فذلك أقصر طريق من شأنه أن يوفر علينا عامل "الزمان" ويمدنا بحظ "الإتقان و الإحكام".

ثم إن هذه الفئة أيضا كانت بسبب من الانتماء المسيحي والتفتح على الغرب دون قيد أو تحفظ، أقل حرجا في أن لا ترى في الدين الإسلامي، بله كل دين، القدرة على حل كل المشكلات الحضارية العالقة، والتصدي

للتحديات الراهنة المطروحة، حتى إن الاهتمام الذي شغل هامشا عريضا من فكرها، توجه إلى نقد الدين، والدعوة الصريحة إلى فصله عن الدولة والتبشير بالنظريات والأفكار الاروبية الكبرى، التي راجت آنذاك، كالداروينية مع شبلي شميل مثلا.

يقول جمال أحمد في كتابه "الأصول الثقافية للقومية المصرية إن: "شميل و فرح قد تأثرا بالأفكار التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر فتزعما اتجاها علمانيا يتصور أن الدين يعيق العرب عن النهوض إلى مستوى الحضارة الغربية، وأن السبيل الوحيد للتقدم هو تخليص المجتمع من نفوذ الدين"[101].

لذلك حاولت هذه الفئة، أن تكون منسجمة مع فكرها ومشروعها النهضوي فاستندت إلى:

1- علمنة التاريخ الإسلامي (العربي) باعتبار الإسلام عاملا من عوامل التطور والحضارة، وليس الإنجاز الحضاري بكليته.

2- التزام مبدأ الاستعارة من الغرب دون تحفظ[102].

وتأسيسا على هذا وجد شبلي شميل وفرح أنطون نفسيهما في صلب الموضوع الديني، لا تشربا لأفكاره وعملا به، ولكن نقدا له وطرحا لبديل يقف في نقيضه يكون مخرجا للعرب من هوانهم وضعفهم وتخلفهم، ونهوضا بهم إلى التقدم و العلم و الحضارة.

وما كان هذا البديل، في البدء والخاتمة، سوى النموذج الغربي وسوى الترويج لفلسفاته وأفكاره وأنماط معيشته[103].

وبالاختصار فإن ممثلي هذا التيار: "تطلعوا إلى أوروبا على أنها نموذج يحتدى وليس تهديدا يجب الاحتراز منه"[104].

خلاصـــة:

وفي الختام يمكننا القول أن النهضة العربية الحديثة، بمجمل الإشكالات المعرفية والمنهجية التي اكتنفتها وتصدت لها، كالأصالة والمعاصرة والتقدم وغيرها، فجرت تجديدا في الفكر العربي الحديث، مثّل في لحظته التاريخية تلك، مشروعا مضخما لكل فعاليات النخب المثقفة.

هذه النخب، التي رغم تعارض مواقفها الفكرية والإيديولوجية، ورغم تباين زوايا التعامل المنهجي عندها، كانت تدرك –شاءت ذلك أم أبت– أن النهضة في حد ذاتها ليست رد فعل آلي لعوامل خارجية –على ما لهذه العوامل من أثر واضح لا ينكره عاقل–، بل هي أيضا وأساسا إيقاظ حتمي لوجود مضمر يحوي في ثناياه زادا حضاريا ضخما ومتنوعا.

الهوامش والمراجع

(1) ينظر تيزيني ، د.طيب : حول مشكلات الثورة والثقافة " في العالم الثالث " – الوطن العربي نموذجا – دار دمشق للطباعة والنشر . دمشق .ط/4. ت(؟) ص: 234 .

(2) الجابرى ، . محمد عابد : إشكاليات الفكر العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. ط/1 (1989) . ص: 25.

(3) يراجع المقدسي ، أنيس الخوري : الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث .ج/1 منشورات كلية العلوم والآداب ، جامعة بيروت الأمريكية .ط/1.ت(؟) . ص:77-78 .

(4) يراجع المحافظة ، علي: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914). الأهمية للنشر والتوزيع . البلد (؟) .ط/(؟) ت (1975).ص:9.

(5) من الباحثين الذين يعدون الحملة الفرنسية على مصر بداية لعصر النهضة الحديثة الدكتور لويس عوض حيث يقول في كتابه " الفكر المصري الحديث " مايلي " في الكلام عن تكون الفكر السياسي والاجتماعي والثقافي في مصر والعالم العربي الحديث وعما طرأ عليه من تطورات نتيجة للمؤثرات الأجنبية واليقظة القومية والثقافية الشاملة ، لامناص من اعتبار حملة بونابورت على مصر في 1789 و ما تلاها من اتصال مستمر بين مصر وأوروبا عاملا فاصلا في تكوين الأفكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث في مصر خاصة ، وفي العالم العربي بوجه عام ..."

- تاريخ الفكر المصري الحديث (الخلفية التاريخية) .ج/الأول . كتاب الهلال . دار الهلال ، مصر.ط/ 3 (فبراير 1969) . ص : 8.
- ويراجع أيضا : بركات د. سليم : المجتمع العربي المعاصر – بحث استطلاعي اجتماعي مركز دراسات الواحدة العربية . بيروت . ط/3 (1986) . ص398 .
- وأيضا : تيزيني ، الطيب : التراث وتحديات العصر في الوطن العربي /الأصالة والمعاصرة [جماعي] . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت . ط/2 (1987) . ص :86 وما بعدها .

(6) يقول رئيف خوري في هذا الشأن : " ... ثم انبعثت تلك النهضة التي قرنت باسم محمد علي . وهي من أقوى النهضات التي قامت حديثا في الشرق العربي ، وأعمقها أثرا . فقد أوشكت أن تدفع بالحياة من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية في طريق انقلاب جذري ...)

- مجلة الآداب . مج / 1.ع/ 11 . بيروت . نوفمبر (1953). ص : 5

(7) الجابري ، د. محمد عايد : إشكاليات الفكر العربي المعاصر . ص: 20 .

(8) خوري رئيف : الفكر العربي الحديث – أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي – منشورات دار المكشوف . بيروت . ط /1(1943) . ص: 80 .

(9) مندور ، د. محمد : كتابات لم تنشر . كتاب الهلال . دار الهلال ، مصر . ع/ 175 يونيو1965. ص:12 .

(10) أكد الباحث المصري محمد عمارة الفكرة نفسها التي زعمناها للحملة الفرنسية عموما ولمنشورها تحديدا عندما قال في تقديمه للأعمال رفاعة رافع الطهطاوي الكاملة ما نصه: " ومع هذه الحملة البونابرتية جاءت إلى مصر خاصة وإلى الشرق عامة صور جديدة وأفكار جديدة ، وقيم جديدة ، ساهمت جميعا في كسر الحاجز الذي بناه العثمانيون من الخرافات والشعوذة حول عقول الشرقيين ... وثارت في عقول الكثيرين أسئلة كثيرة : لماذا انهزم العثمانيون وفروا ؟ وتحطم غرور المماليك وجيشهم في أول لقاء ؟ ولماذا تحمل منشورات بونابرت نغمة " معقولة " لا تتردد النفس في قبولها والترحيب بها إلا لأنها صادرة عن الغزاة ؟ ولماذا نحن غرباء عن هذا العالم الذي تمثله البعثة العلمية التي صحبت الجيش الغازي ؟ وهل حيوية هؤلاء وقوتهم مبعثها الحضارة الجديدة والفنية القائمة على علم هؤلاء العلماء ؟ " .

a. الطهطاوي ، رفاعة رافع: تخليص الإبريز في تلخيص باريز . ج/2، الأعمال الكاملة (تحقيق ودراسة : محمد عمارة) . المؤسسة العربية للدار سات والنشر . بيروت . ط/1(1973) .ص: 13 .

(11) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث ، دار التقدم ، موسكو (1971) ط/(؟) ص : 45.

(12) الجرتي ، عبد الرحمان بن حسن : عجائب الآثار في الترجمة والأخبار ج/3 (تحقيق وشرح حسن جوهر وعمر الدسوقي وابراهيم سالم) ، دار الطباعة الأميرية ، القاهرة (1297 هجرية) ، ص: 4 .

(13) المرجع نفسه ، ص: 4

(14) نفسه ، ص: 5 .

(15) نفسه ، ص.ص: 4-5 .

(16) هناك حد آخر من المنشور يعبر عن سياسة الفاتح المستعمر الذي يشترع القوانين الاستثنائية لقمع محاولة للرفض والانتفاضة . فلقد ختم نابوليون منشوره بجملة من المواد تمني الطرف الراضخ من الشعب المصري ببعض الامتيازات ، وتهدد الطرف المقاوم بالقمع والتنكيل .

- ينضر ذلك في الجبرتي ، عبد الرحمان بن حسن : عجائب الآثار في التراجم والأخبار ، ج/3 ص: 5.

(17) خوري ، رئيف : الفكر العربي الحديث ... ، ص : 78 .

(18) يراجع في هذا الشأن ، عوض د. لويس : تاريخ الفكر المصري الحديث ، ج/1،ص:78 .

(19) عمارة ، د. محمد : مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوي ، ج/3، ص:13 .

(20) لمزيد من التفصيل يراجع : شكري ، د . محمد فؤاد : مصر في مطلع القرن التاسع عشر (1801- 1811) ، ج/1 ، مطبعة جامعة القاهرة ، مصر ، ط/(؟) ، ص 1 إلى 8 و 311 إلى 335

(21) عوض ، د. لويس : تاريخ الفكر المصري الحديث ، ج/1 ، ص : 79.

(22) شكري : د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط/2 (1982) ، ص: 134.

(23) لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديثة ، ص : 64.

(24) المرجع نفسه ، ص : 64- 66 .

(25) نفسه ، ص : 65 .

(26) نفسه ، ص : 65.

(27) نفسه ، ص : 67.

(28) يراجع : شيال ، د. جمال الدين : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي ، دار الفكر العربي ، مطبعة الاعتماد بمصر (1951) ، ط/(؟) ، ص : 16 وما بعدها .

(29) يراجع لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديثة ، ص : 68 .

(30) المرجع نفسه ، ص : 69- 70 .

(31) نفسه ، ص : 72- 73 .

(32) يراجع الشيال ، د. جمال : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في مصر ... ، ص : 34 .

(33) المرجع نفسه ، ص : 16 وما يليها .

(34) شكري ، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 134 .

(35) حوراني ، ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939 (ترجمة : كريم عزقول) دار النهار للنشر ، بيروت ، ط / (؟) ، ت (؟) ، ص : 72-73.

(36) يراجع : عوض ، د. لويس تاريخ الفكر المصري الحديث ،ج/1 ص : 88 – 94.

(37) يراجع : جعيط ، هشام : أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي (ص : 20- 27) مجلة الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، ع / 37 ، كانون الأول 1985 – كانون الثاني 1986 ، ص : 21 .

(38) شكري ، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 53 .

(39) المرجع نفسه ، ص : 153 .

(40) جعيط ، هشام : أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، ع/ 37، ص : 22

(41) المرجع نفسه ، ص : 22.

(42) عمارة ، د. محمد : مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوي ، ج / 1 ، ص: 93 .

(43) شكري ، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 150

(44) ظهر أول مرة سنة 1834 .

(45) شكري ، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 135 .

(46) نقلا عن النجار ، د. شكري : مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة . مجلة الفكر العربي ، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية (ص : 17-30) ،ع39-40 ،س/ 6 ،

يونيو – أكتوبر 1985– ص : 18 .

(47) الطهطاوي ، رفاعة رافع تخليص الإبريز ، ج / 1 ، ص.ص : 93: 95 .

(48) المرجع نفسه ، ص.ص : 96– 102 .

(49) نفسه ، ص : 113–115 .

(50) نفسه ، ص : 117– 118.

(51) نفسه ، ص 129 – 144 .

(52) نفسه ، ص : 155–157.

(53) نفسه ، ص : 75.

(54) نفسه ، ص : 76 .

(55) نفسه ، ص : 76 .

(56) عوض ، د. لويس : تاريخ الفكر المصري الحديث ، ج/2 ، ص : 90.

(57) يراجع ، الطهطاوي : تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، ج/1 ، ص.ص : 96– 102 .

(58) عمارة ، د. محمد : مقدمة الأعمال الكاملة للطهطاوي ، ج/1 ، ص : 152.

(59) الطهطاوي ، رفاعة رافع : تخليص الإبرير في تلخيص باريز ، ج/1، ص :93.

(60) المرجع نفسه ، ص : 102.

(61) نفسه ، ص : 102.

(62) نفسه ، ص : 201.

(63) شكري ، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 134– 135.

(64) الطهطاوي ، رفاعة رافع : تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، ص : 78.

(65) المرجع نفسه ، ص : 78.

(66) نفسه ، ص : 78– 79 .

(67) نفسه ، ص : 79.

(68) نفسه ، ص : 79.

(69) نفسه ، ص : 79.

(70) أمين ، احمد : زعماء الإصلاح في العصر الحديث . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة (1948) ، ط/ (؟) ، ص : 7 .

(71) المرجع نفسه ، ص : 12.

(72) يراجع : شكري ، د. غالي : النهضة و السقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 166 وما يليها .

(73) أمين ، أحمد : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص: 57 .

(74) يراجع : الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة (تحقيق ودراسة محمد عمارة) ، ج/1

الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة (1968) ، ص : 327-328.

(57) حوراني ، ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة (1798- 1939) ، ص : 19 .

(76) الأفغاني ، جمال الدين : الأعمال الكاملة ، ج/1 ، ص: 329 .

(77) المرجع نفسه ، ص : 326- 327 .

(78) نفسه ، ص : 324 وما يليها .

(79) يراجع : شكري ، د. غالي : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص : 181 .

- وأيضا ، حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج/1، دار الفرابي ، بيروت(1981) ، ط/4 ص : 74-75 .

(80) عبده ، محمد : نقلا عن أحمد أمين في : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص : 334 - 335 .

(81) المرجع نفسه ، ص : 335 .

(82) سويدان ، د. أحمد محمود : محمد عبده والنهضة العربية الإسلامية ، مجلة الفكر العربي ، ع / 39 – 40 ، ص : 164 .

(83) يرى حليم بركات أن محمد عبده بدأ مثل الأفغاني متمردا مصلحا وانتهى محافظا متصالحا مع النظام فخدم السلطة وتوج قبل وفاته مفتيا للديار المصرية .

- يراجع هذا في : المجتمع العربي المعاصر – بحث استطلاعي اجتماعي – ص : 402-403 .

(84) المرجع نفسه ، ص : 185-186 .

(85) يراجع : عبود ، مارون : رواد النهضة الحديثة ، دار العلم للملايين بيروت (1952) ، ط/1 ص : 208 .

(86) بركات ، د . حليم : المجتمع العربي المعاصر – بحث استطلاعي اجتماعي – ص : 186 .

(87) أمين ، قاسم : المرأة الجديدة ، نقلا عن على المحافظة ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798 – 1914) ، ص : 166

(88) كثوره ، د. جورج : طبائع الكواكبي في طبائع الاستبداد ، مجلة الفكر العربي (ص : 208-0232) ، ع/ 39- 40 ، ص :208.

(89) الكواكبي ، عبد الرحمن : طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (تحقيق : محمد عمارة) ، الأعمال الكاملة ، المؤسس

(104) شرابي ، هشام : المثقفون العرب والغرب ، دار النهار ، بيروت (1981) ط/3 :ص: 75.

مقالات الإبراهيمي السياسية في جريدة البصائر الثانية1947/1951

زحاف الجيلالي
أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات

بعد أن كان الشعر مهيمنا على الساحة الأدبية, أخذ يتوارى ليفسح المجال أمام أشكال تعبيرية أخرى, وعلى رأسها المقالة التي أخذت تشق طريقها متقدمة من خلال مضامينها المختلفة: السياسية، والأدبية، والاجتماعية، والدينية. وقد لقيت رواجا كبيرا واستحسانا من قبل القراء الذين وجدوا فيها مادة خصبة تشبع نهمهم إلى القراءة ، وإلى معرفة كل مستجد من شأنه أن يوصلهم **إلى بر الأمان** ، ويحقق لهم حريتهم، وينير دربهم. فكتب لها الرقي والازدهار؛ لأن " الجزائر عرفت جنس المقالة فعالجته بتألق وتأنق، وذلك بفضل صحفها العربية الراقية التي اتخذت لها من اللغة الفصحى لسانا، فانتعشت وتطورت"[1].

"وتعد الجزائر ثاني دولة بعد مصر من حيث الترتيب"[2] في مجال كتابة المقالة بأضربها. ويعود الفضل في ذلك إلى عدد كبير من الكتاب الجزائريين الذين كانوا ينتمون إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهم: عبد الحميد ابن باديس الذي اختص في كتابة المقالة السياسية، ثم الدينية,والشيخ محمد البشير الإبراهيمي الذي اختص في كتابة المقالة الأدبية ثم السياسية,وأحمد توفيق المدني، وفرحات الدراجي، والطيب العقبي، وبوعزيز بن عمر، وأحمد رضا حوحو، ومحمد سعيد الزاهري، ومحمد بوزوزو، وأحمد بن ذياب، وابن سحنون، وإسماعيل العربي، ومحمد الشبوكي، وحمزة بوكوشة، ومحمد الصادق بسيس، وصالح بوغزال.

وهناك عوامل أدت إلى ازدهارها منها:

– ظهور الصحافة الوطنية ذات التعبير العربي"والتي كانت مظهرا حقيقيا من مظاهر المقاومة بالرأي السياسي، والنضال بالكلمة, والتي كانت تتطلب وجود طائفة من الكتاب المقتدرين ليحرروا مقالاتها"[2]. ونخص بالذكر: الشهاب ، والبصائر بسلسلتيها;لأن "ما كان من الصحف في الجزائر قبل ظهور هاتين الدوريتين لم يكن يملأ عين الأدب جمالا، ولا يقرى أذنه فنا وكمالا"[4].

– الصلة بالمشرق، وبخاصة المصريين الذين لهم الفضل في الريادة والتعليم والتوجيه. فالمقالة الصحفية المصرية بحكم تجربتها المبكرة في هذا الميدان، وبحكم أصالة كتابها, وتفوق أساليبهم، وبحكم زعامتها الفكرية للبلاد العربية، كانت قبلة تشد لها أقطار المغاربة عامة، والجزائريين خاصة، والشعلة المقدسة التي قبسوا منها المشاعل التي أضاءت الطريق أمامهم والاستعمار مخيم بظلمه وظلامه. والحق أن الروافد الصحفية التي طالما تدفقت بها أرض النيل الزاخر كانت المدد القوي الذي يصب باستمرار في أنهر الصحافة الجزائرية"[5].

– الحركات السياسية والإصلاحية التي لعبت دورها في هذه اليقظة الفكرية ، الأمر الذي أسهم في أن تتعدد الأساليب ، وتظهر الأشكال الأدبية مثل المقالة التي ظهرت لتعالج مشاكل سياسية ثم إصلاحية، ثم أدبية إصلاحية، ثم أدبية صرفة، بحيث يمكن القول"إن إيمان الكتاب بدور المقالة في الحياة الأدبية والفكرية والاجتماعية قد أسهم في انتشارها وساعد على تطورها"[6].

– الصراع الفكري بين المثقفين, والذي نشأت عنه"حركة أدبية خصبة في الجزائر، فظهرت المقالات ذات النفس الطويل، والأسلوب الأنيق، والتحليل المنطقي العميق"[7].

– الصراع بين الأدباء ذوي الانتماء الواحد, كذلك الذي أحدثه مقال "ما لهم لا ينطقون؟" لعبد الوهاب بن منصور[8].

– ازدياد عدد القراء مما يوحي بالنضج السياسي والفكري والثقافي الذي صار عليه المواطن الجزائري بفضل هذه الوسيلة الإعلامية التي استنهضت الهمم وقوت العزائم.

ونظرا لكثرة الكتاب المقاليين،وغزارة المادة التي عثر عليها الباحث في جريدة البصائر الثانية(1947–1956), سيقتصر على المقالة السياسية عند البشير الإبراهيمي الذي كان يطمح إلى بناء الإنسان الجزائري, حتى يستطيع أن يحرره من ربقة الاستعمار; لأنه لا يمكن أن يحرر جسم في داخله عقل مملوك.

طبعت هذه المقالة بطوابع متميزة، لا من حيث الفكرة فحسب، ولكن من حيث الأسلوب والصياغة، "فاتخذها الأدب الجزائري أداة نضال يقاوم بها المستعمر، ومنبرا يعلو منه صوت الحق، يفيض بالكلمة المجاهدة"[9]؛ لأن تلك الفترة كانت حاسمة، وفاصلة. ونتيجة لدورها الريادي في تصوير حياة الشعب الجزائري وسط معترك الأحداث السياسية, ومنافحتها عن شخصيته بكل سبيل سياسي، ومصارعتها السياسة الاستعمارية في نزال دائم ومرير، أخذت مكانتها المرموقة، واكتسبت شهرتها العالية، ودخلت ميدان العصر بوجه بين الملامح للحضور الواقعي.

"فاعتمدت على الفكر الناقد لسير الأمة، وعبرت عن الثورة، والسلم والحرب. فصارت أكثر المقالات انتشارا في العصر الحديث"[10]. وإن هي ارتقت هذا الارتقاء، فبفضل أولئك الذين سخروا أقلامهم لها. وعلى رأسهم الشيخ البشير الإبراهيمي الذي"كان يمثل الزعيم الروحي الكبير للشعب الجزائري الذي وجد في قلمه السيال المعبر الحقيقي عن آماله وآلامه"[11].وهو الذي ألقى بسلطة الإدارة الاستعمارية في مهب العواصف والأنواء تقذف بها أنى تشاء.

ومن القضايا السياسية الداخلية التي أولاها الشيخ الإبراهيمي اهتماما بالغا، قضية: «التعليم العربي والحكومة» والتي نشرت في عشر مقالات[12].وقضية تعدد الحكام كتب فيها مقالا بعنوان:« أفي كل قرية حاكم بأمره؟»[13]. وفي مقالة أخرى يصف فيها فرنسا بالعهر الصراح عنوانها:«عادت لعترها لميس»[14].

و«لجنة فرانس إسلام» نشرت في مقالتين[15]. و«حدثونا عن العدل» نشرت في ثلاث مقالات[16]. و«ويحهم أهي حملة حربية ؟»[17] و«الانتخابات الجزائرية وأثرها»[18]. و«ذكرى الثامن مايو»[19].

وفي السياسة الخارجية كتب الإبراهيمي عن المغرب العربي باعتباره جزءا منه، وتجسد ذلك في مقالته: «أرحام تتعاطف»[20].

وعن ليبيا كتب:« ليبيا موقعها منا»[21]. و« ليبيا ماذا يراد بها ؟»[22]. كما كتب عن فلسطين «الدم في أرض النبوة»[23].«أيها العرب أنقذوا بلادكم»[24]. «تصوير الفاجعة»[25].«الإنجليز حلقة الشر المفرغة»[26]. «العرب واليهود في الميزان عند الأقوياء»[27]. كما تناول القضية المصرية في مقال بعنوان«محنة مصر محنتنا»[28].

ومن المأساة السياسية التي عانى منها الشعب الجزائري، مأساة التمثيل النيابي التي تعد دليلا قاطعا على سياسة الحيف والجور التي كانت تعامل بها السلطات الاستعمارية الأهالي المسلمين،وشاهدا على أساليب الحصار والعزلة والاحتيال التي كانت تفرضها على الشعب, وعلى ممثليه لتبعدهم عن مناصب الحكم، فيخلو لها بذلك الجو، فتوجه دقائق الأمور حسب ما يخدم مصالحها؛ لأنها تدرك أن المجالس النيابية هي المنبر الوحيد الذي يستطيع من خلاله الشعب الجلوس أمام المستعمرين وجها لوجه مطالبا أو مدافعا عن حقوقه المسلوبة، وحريته المنشودة.كما يستطيع إيصال أصواته المنادية بالحق إلى الدوائر السياسية العليا في فرنسا. وإن قدر لطائفة من الجزائريين الفوز ببعض المقاعد النيابية، وذلك بعد شروط تعجيزية، فلن تكون من الذين يخدمون الوطن ويذودون عنه لسبب واحد هو أن فرنسا لن ترضى أن يكون من بين أعضاء مجالسها النيابية من يقف لها ضدا، ويدافع عن غير مصالحها؛ لأنهم "كانوا على ثقة من أن المجلس الجزائري سيتم كما يريدون، وقد تم كما أرادوا، وأنهم لا ينتخبون له إلا كل سامع مطيع"[29] .

هذه المأساة تأثر لها الشيخ الإبراهيمي، ودبج فيها مقالا عنوانه:«كتاب مفتوح إلى الأعضاء المسلمين بالمجلس الجزائري»[30] يتناول فيه قضية هامة ومصيرية بالنسبة للأمة هي: فصل الإسلام عن الحكومة الجزائرية كما انفصلت باقي الأديان، والتي أسال حولها حبرا كثيرا. والآية في ذلك أنه كتب فيها عشرين مقالا[31]"أعمل فيها قلمه، وأعنت فكره، حتى "لم يكد يغادر شيئا يقال حولها إلا قاله مفصلا مطنبا"[32]. وقد وكل أمر الفصل فيها، وتنفيذها إلى المجلس الجزائري.

في افتتاحية المقال يذكرهم بالطرق التي سلكوها للفوز بمنصب في هذه المجالس. قائلا:« أيها السادة، اسمحوا لنا حين سميناكم أعضاء ولم نسمكم نوابا، فإننا ممن لا يكذب

على الحقيقة. وكل عاقل يعرف الوسيلة التي تذرعتم بها إلى هذا المنصب، يستحي أن يسميكم نوابا بمعنى النيابة الذي يعرفه الناس. وإنما أنتم أعضاء تألف منها هيكل غير متجانس الأجزاء لا يجمع بينها إلا معنى بعيد، وعامل غريب، ومصلحة ليس لكم ولا للأمة منها شيء، وإنما أنتم موظفون لكم من النيابة لفظها وحروفها، ولكم من الوظيفة معناها وحقيقتها، وما دامت الانتخابات بالعصي فابشروا بطول البقاء في هذه الكراسي»[33]. الخطاب موجه إلى هؤلاء النواب الصوريين الذين خلع عنهم تسميتهم القانونية "نوابا" وألبسهم تسمية أخرى هي بهم أليق "أعضاء"؛ لأنهم ليسوا أهلا للممارسة النيابية. فهم مجرد موظفين همهم فيما يتقاضونه، ويرضون به أصحاب المقام العالي الفرنسيين.

وبأسلوب تهكمي ساخر يبشرهم بطول البقاء في هذه الكراسي؛ إذ"السخرية تصدر في سلوكها عن موقف رافض متمرد على الهيئة الاجتماعية والسياسية في عصرها"[34]. ويعتبر هذا الذي وصلوا به إلى المجالس عيبا كشفه مدبروه من حيث أرادوا أن يستروه.«إن لكل عيب سترا يغطيه، وقد ستروكم بكلمة مستقل، فما زادت العيب إلا افتضاحا؛ لأن هذه الكلمة قد وضعت في غير محلها»[35]. ثم يعرج ليبين حالتين متباينتين تباينا شديدا وهما: حالة الفرنسي وهو يدلي بصوته، وحالة المنتخِب العربيّ البائسة وهو مقدم على صناديق الاقتراع ليختار ممثليه. «إن من المناظر التي تثير العجب، وتسيل العبرات في هذه الانتخابات أنكم كنتم ترون كما يرى الناس صندوقين للانتخاب في قرية واحدة أو شارع واحد، يدخل الأوروبي إلى أحدهما منشرح الصدر باسم الثغر حر التصرف مطلق الإرادة والاختيار، فيعطي ورقته لمن شاء معتقدا أنه أدى شهادة خالصة للحق لم يراع فيها إلا مصلحة جنسه ورضا ضميره. ويدخل العربي خائفا وجلا منزعجا مسلوب الإرادة والحرية لا يرى حوله إلا إرهابا وسلاحا وألسنة تتوعد، وأيديا تهدد، وأعينا ترمي بالشرر، ويعطى ورقته لمن يراد منه لا لمن يريد.

إن من يرى هذا المنظر لا يعجب إذا رأى بعد ذلك أن الفائزين في الصندوق الأول نواب وإن اختلفوا في المبادئ، وأن الفائزين في الصندوق الثاني نوائب، وإن سموا أنفسهم مستقلين»[36]. وإن هو ذهب هذا المذهب فليكشف للشعب أنهم ليسوا أهلا لهذه المهمة الموكلة إليهم؛ باعتبارهم ممثلين غير شرعيين، وليفرض عليهم أن يتجاوزوا مصالحهم الدنيوية التي من أجلها كانوا نوابا إلى خدمة القضية الوطنية.

ويذهب إلى أكثر من هذا حيث ينفي عنهم الشرف الذي يحفظ على الإنسان كرامته في هذا الوجود، كما ينفي عنهم الرجولة التي تأتي من زهق الأرواح، وسفك دماء الأبرياء، والزج بالصناديد الأقوياء في السجون« إنه لا شرف في الوصول إلى ما وصلتم إليه بمثل الوسائل التي وصلتم بها، ولا رجولة لمن يرقص على الأشلاء والدماء والسجن والتغريم.

إن الأصوات التي وصلتم بها إلى هذه المقاعد هي أصوات إخوانكم المسلمين. تقولون إنها جاءت عفوا من غير ظلم، وتقول الحقيقة إنها كانت عدوا بغير علم. وليست أصوات اليهود والأسبان والفرنسيس والطليان. فكل جنس ألزم طائره في عنقه»[37].

ورغبة منه في توجيه النواب الوجهة الصحيحة باعتبارهم رجال الأمة، ومن باب تقديم النصيحة التي هو أهل لها باعتباره مصلحا راح يذكرهم بواجبهم اتجاه أمتهم ووطنهم. وبخاصة ما تعلق بالدين الإسلامي، واللغة العربية التي تعتبر الوسيلة الوحيدة التي يتوقف عليها حفظه وبقاؤه.وما دام الإسلام، وسيبقى الحجرة الكؤود التي تقف شامخة أمام حركة الاستعمار التمسيحية. فالدين إذا هو القضية الجوهرية في هذا الصراع.

«إن دينكم الإسلام، وقد عدت عليه عوادي الاستعمار، فابتلع أوقافه، واحتكر التصرف في مساجده ورجاله، وتسامح مع الأديان كلها، فبت حبله من حباله إلا مع الإسلام. وقد طالبت الأمة بفصل دينها عن الحكومة كما انفصلت الأديان، وبتسليم مساجدها وأوقافها إلى يدها لأنها أحق بتسييرها فيها، والإسلام نفسه يوجب عليها ذلك، كما طالبت بفصل القضاء الإسلامي عن القضاء الفرنسي؛ لأنهلا يتحاكم إليه إلا المسلمون فيما هو من خصائصهم، كما طالبت بحرية الحج؛ لأنه ركن من أركان دينها لا تتمكن من إقامته على وجهه إلا إذا كان مطلقا من القيود»[38].

أما عن اللغة العربية فإن حالها لا يختلف عما يعيشه الإسلام، فكلاهما يدل على الآخر، وما ذلك إلا تمكين للغة المستعمر؛ لأن ضرب اللغة العربية يعد ضربا صُرّاحا للدين الإسلامي؛ فهو لا يحيا إلا بها، وهي لا تحيى إلا به «وإن لغتكم العربية مصفدة بالسلاسل والأغلال من القوانين والقرارات، وإن مدارسها على ضعفها وقلتها معرضة للإغلاق. وإذا كانت اللغة سائرة إلى المحو والاندثار بسبب هذه التضييقات، فإن النتيجة الحتمية لذلك هي محو الدين واندثاره»[39].

وفي آخر المطاف يكشف لهم السبب الذي جعل البرلمان الفرنسي يوقف قانون الفصل في الدين على النواب المسلمين .ليس ذلك تكريما لهم، وإنما توريطا لهم وتحميلهم المكيدة التي يبيتونها لهم«أتدرون لماذا أوقف البرلمان الفرنسي تنفيذ قانون الفصل عليكم، مع أنه لو تولى تنفيذه لأراح واستراح؟ إنها لعبة شيطانية بكم من دهاة الاستعمار.إنها توريط لكم، إنهم يريدون أن يحركوا النار بأيديكم... فتكون النتيجة التي تذيعها فرنسا في العالم أن المسلمين هم الذين لم يرضوا بانفصال دينهم عنها، فتفوز مرتين، ويخسر المسلمون شيئين: الدين والسمعة»[40].

وفي الخاتمة يكثف هذا المقال في عبارة تلم بكل تفاصيل القضية، وهي:«وفي الماضي لمن بقي اعتبار، وإن أيام النيابة معدودة فاعمروها بالصالح الباقي»[41].

هذه المقالة ذات الطابع السياسي جمع فيها الإبراهيمي بين الفكرة الإصلاحية وبين الجمال الأدبي.فما جماليات النسج في هذا المقال؟

أول ما يقف عليه الباحث لفك منغلقات هذا النص هو العنوان، إنه:«كتاب مفتوح». فسمة: "كتاب" ذات دلالة انتشارية. فهي: الرسالة، القرآن، التوراة، الإنجيل، القدر، الفرض، الأجل، الحكم... وقد وظفها هنا جريا على ما هو وارد في القرآن الكريم. وسمة: "مفتوح" تحيل على أن الخطاب بقدر ما هو موجه إلى فئة خاصة، لا يمنع من أن يكون موجها إلى كل متلق لا يشترط فيه أن يكون جزائريا، بل عربيا لأنه في الخطاب يخاطب باسم القوم:«يا قوم نحن وأنتم من أمة...». فالمصيبة ليست قاصرة على الجزائر فحسب، وإنما هي شاملة لكل العرب.فالعدو واحد والمأساة واحدة. فالفتح، والتفتح، والانفتاح تعني قبول الآخر كطرف في القضية لا ينبغي تجاهله، وضمنا تعني القراءة؛ لأن الكتاب إنما وضع أصلا ليقرأه الناس على مكث، ولا فائدة إذا هو أغلق. فقيمته في فتحه.

وسمة "النوائب" التي وظفها بدل النواب، فهي ذات دلالة عميقة بالنسبة للقضية المثارة. لأن خسارتها خسارة للأمة والوطن. والمصيبة إذا حلت عمت. ومن خلال قيام الباحث بدراسة إحصائية لنوع الجملة في هذا النسيج اللغوي. وجد أن الأديب قد وظف سبعة وعشرين جملة ينفي بها كل أمر إيجابي يتعلق بأمر يخص الشعب الجزائري، وقضيته.مثلا:«هيكل غير متجانس»، «لا أجرح عواطفكم بذكر...»، «لا يرى حوله...»، «لا لمن يريد»، «لا على ما يوافق مصلحة الجزائر»، «ولم يوجد في الدنيا...»، «لا نطالبكم...»، «لاشرف في الوصول...»

كما أكثر من استعمال الشرط؛ حيث وردت عشر جمل شرطية. منها بإذا:«إذا كانت اللغة...» وبمهما:«مهما بلغتم...» وبإن«إن لم تذكروها...»، وبلو«ولو شئنا...».

وفيما يخص نوع الأسلوب، فإنه يتخير مواطن الكلم، فيضع الأسلوب في موضعه. وأول ما افتتح به المقال النداء:«أيها السادة». المنادى ورد معرفا؛ لأنه موجه إلى ممثلي الشعب .ونداء آخر هو: «يا قوم» جاء نكرة مقصودة، فالنكرة هي الأصل، والمعرفة فرع عنه. والنداء هنا كأسلوب إنشائي لا يقتضي التلبية؛ إذ المنادى في الحالتين طرف في القضية وليس طرفا ثنائيا مشاركا.

أما الاستفهام فقد ورد ست مرات مثل: فماذا تقولون؟ فهل أنتم شاعرون بواجبكم؟ فهل أنتم عارفون بحقوق الأبوين؟ فماذا أنتم صانعون؟ أتدرون لماذا أوقف البرلمان الفرنسي تنفيذ قانون الفصل عليكم؟ فهي موجهة كلها إلى النوائب حسب تعبيره. فنلمس أن الاستفهام لم يقف عند حدود الدلالة الأصلية له في اللغة، وإنما تجاوز معنى الاستخبار اللصيق به إلى آفاق دلالات تتساوق مع السياقات التي ورد

فيها. أما الأمر فورد في أربعة مواضع، والتعجب مرة، والترجي مرة.

أما الأسلوب الخبري فقد وردت في تسع وعشرين جملة مؤكدة بإن، وقد، وكل، والحرف الزائد.

كما وظف الكاتب عنصرا بالغ الأهمية، وهو التقابل اللفظي، وذلك لقدرته على عكس حالة الاضطراب النفسي والتوتر العصبي الذي يعيشه منتج النص. وتكمن قيمته على المستوى الدلالي في عملية استحضار المسمى ومقابله. مثل: سميناكم ولم نسمكم – المشرق والمغرب – لمن يراد منه ولا لمن يريد. وكذا المقابلة التي أوردها ليصور بحكمة حالة المنتخب الجزائري المأساوية، وبين حالة المنتخب الفرنسي وذلك في قوله: «يدخل الأوروبي إلى أحدهما منشرح الصدر، باسم الثغر حر التصرف مطلق الإرادة والاختيار، فيعطي ورقته لمن شاء معتقدا أنه أدى شهادة خالصة للحق لم يراع فيها إلا مصلحة جنسه ورضا ضميره. ويدخل العربي خائفا وجلا منزعجا مسلوب الإرادة والحرية لا يرى حوله إلا إرهابا وسلاحا وألسنة تتوعد، وأيديا تهدد، وأعينا ترمي بالشرر، ويعطي ورقته لمن يراد منه لا لمن يريد». ومثل: «فاذكروا حقوق أمتكم عليكم في النهايات، إن لم تذكروها في البدايات واذكروها في النتائج، إن أغفلتموها في المقدمات». هذا التوظيف أحدث تلاحما وقربى داخل النص؛ لأنه مثلما يحدث التلاحم عن طريق التشابه يحدث عن طريق التضاد. فالمعاني يستدعي بعضها بعضا. فمنها ما يستدعي شبيهه، ومنها ما يستدعي مقابله، بل إن الضد أكثر تأثيرا على البال من الشبيه، وأوضح في الدلالة على المعنى منه.

إن النص محل الدراسة يتميز عن النصوص الأخرى بتعقده, والسبب في ذلك هو أنه نسيج من "المسكوت عنه الذي يعني عدم الظهور على السطح، وفي مستوى العبارة، ولكن هذا المسكوت عنه هو الذي يجب تحقيقه في مستوى تحقق المضمون بالضبط. وهكذا فإن النص هو الأكثر تمظهرا من كل رسالة أخرى؛ لأنه يتطلب حركات مؤازرة حية واعية من طرف القارئ"[42]. الذي يستكشف النص الغائب ويستحضره داخل النص الحاضر أو المقروء. وهو الذي يقوم بإضاءة العلاقة التي تربط بين النص الحاضر والغائب، وفق مقتضى السياق الذي ورد فيه؛ "لاستكشاف روح النص المبدع أو سلطة المبدع في نصه.ومن ثم فهو الذي يقوم بصياغة قراءة جديدة مما تجمع له من نصوص، تقول ما لم يقله النص الحاضر أو المقروء فيما لو اقتصر القارئ عليه"[43].

وتحقيقا لهذه الغاية سنقف على ظاهرة التناص داخل هذا المعمار؛ لأن كل نص يتشكل من تركيبة فسيفسائية من الاستشهادات، وكل نص هو امتصاص أو تحويل من نصوص أخر. ورغم الخصوصية التي يتمتع بها كل نص ويتفرد بها، فإننا"نعتقد أنه لا مفر لأي مبدع منها طالما أنه يتعامل مع وسيلة مركبة بينه وبين

المبدعين كافة ألا وهي اللغة ؛ لأنها نتاج جماعي"[44].

وسيأتي الباحث الآن إلى دراسة النماذج التناصية التي تتوفر عليها هذه المقالة. محاولا استحضار النص الغائب للوقوف على أدبية التشابك الحاصل بينه وبين النص الحاضر. ومن نماذج التناص العنوان الذي هو:" كتاب مفتوح"؛ حيث وردت كلمة "كتاب". وهي تتقاطع مع النص القرآني:«اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم، ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون. قالت يا أيها الملؤا إني ألقي إلي كتاب كريم»[45] وصف الكتاب بالكريم يحيل على قيمته، أما المرسل إليهم فهم قوم خارجون عن حدود الله. وفي قول الأديب:«وكأن تسعة ملايين مسلم كلهم أطفال قصر يتحكم في مصالحهم الأوصياء والقضاة وليس فيهم رجل رشيد». تتناص هذه العبارة مع قوله تعالى:«وجاءه قومه يُهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم. فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي أليس منكم رجل رشيد»[46]لتقاطع من حيث المعنى بين هؤلاء القوم, وبين النواب هو عمل السيئات، والسفاهة، وبين الكاتب وبين لوط عليه السلام هو الدعوة إلى تقوى الله، والرشاد.

وفي قول الإبراهيمي:«لا يرى حوله إلا إرهابا وسلاحا وألسنة تتوعد وأيديا تهدد وأعينا ترمي بالشرر» تتناص مع قوله تعالى:«انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب إنها ترمي بشرر كالقصر»[47] فالنواب في ظل المجلس كمن ذهبوا إلى الدخان يستظلون تحته من دخان جهنم، فهو لا يظل من يكون تحته، ولا يقيه حر الشمس. فمجلسهم هذا كجهنم تقذف بشرر عظيم من النار.

وقول الإبراهيمي:«وشأنها الاختلاف في كل شيء». تتناص مع قوله تعالى:«لا يقاتلونكم جميعا إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون»[48] لسمة المشتركة بين الأعضاء المسلمين، والكافرين هي أنه يُظن بهم مجتمعين على أمر، ذوي ألفة، متحدين. وهم مختلفون غاية الاختلاف؛ لأن آراءهم مختلفة، وقلوبهم متفرقة، وفي عداوة أهل الحق مجتمعة.

وقول الأديب:«فكل جنس ألزم طائره في عنقه»، وقوله تعالى:«وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا»[49]فالسمة المشتركة بين الموقف الحاضر والموقف الغائب هي أن الإنسان مرهون بعمله، مجزي به، وعمله ملازم له ملازمة القلادة للعنق.

وفي قوله:«تقولون إنها جاءت عفوا من غير ظلم، وتقول الحقيقة إنها جاءت عدوا بغير علم». تتناص مع قوله تعالى:« ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم. كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون»[50] لسمة التي يحيل عليها «عدوا بغير علم» والمتضمنة في نص المقال هي: الاعتداء، والجهل للمهمة التي هم

مقدمون عليها. الخير بين والشر بين. المعاد والمصير إلى الله فيجازي كل واحد بعمله، وهذا وعيد بالجزاء والعذاب.

وقول الأديب:«ولا على من الإكراه في الدين». وقوله تعالى:«لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي.فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم»[51].ما تحيل عليه الآية هو أن المستعمر لا فرق بينه وبين ما يعبد من غير الله كالشيطان والأوثان. إضافة إلى الدعوى إلى التمرد على المستعمر والتمسك بحبل الله المتين.فقد بان الحق من الباطل.

وقول الأديب:«إن هذه المكيدة ستلصق بكم سبة الدهر وستجعلكم أشأم على جنسكم ودينكم من عاقر الناقة»، تتقاطع مع قوله تعالى:«واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا. وتنحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين. قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحا مرسل من ربه. قالوا إنا بما أرسل به مؤمنون. قال الذين استكبروا إنا بالذي آمنتم به كافرون. فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربهم وقالوا يا صالح ايتنا بما تعدنا إن كنت من المرسلين فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين»[52].

ما يحيل عليه النص القرآني والذي ينضاف إلى معنى النص هو الخلافة التي يجنح إليها كبراء القوم، واتخاذ القصور سكنا دليل على الرفاه والركون إلى الدنيا، والاستكبار في الأرض، وعدم الامتثال لأمر الله، والأخذ بالنصيحة. والمصير المماثل هو الهلاك. وموقف الأديب منهم هو الدعوة إلى ذكر الله والنصح لهم.

وقوله تعالى:«إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا إنا أعتدنا للكافرين سلاسلا وأغلالا وسعيرا»[53]. «إن لغتكم العربية مصفدة بالسلاسل والأغلال من القوانين والقرارات».

إن النماذج التي وقف عليها الباحث كانت في مجملها تحاور نصوصا قرآنية محاورة تعضيد النص الغائب للنص المقروء.وعملت مجتمعة على إظهار ما كان يقصد إليه الإبراهيمي من إصلاح.

بعد هذه المقاربة, نستنتج أن الأساليب النثرية قد تطورت لتقاوم المستعمر البغيض جنبا إلى جنب مع صنوها الشعر الذي حلق في مجال المقاومة تحليقا بعيدا، وظل يحتفظ بمرتبته التاريخية المرموقة زمنا طويلا، ونتيجة لذلك انتقل المجتمع الثقافي من سلطة الشعر إلى سلطة الكتابة بعامة، فبدأ الكتاب الجزائريون يكتبون المقالة الأدبية المتألقة، والقصة الجميلة الهادفة، والمقالة الصحفية الممتعة، فاستحالت الوظيفة التعبيرية التي كانت مقصورة على الشعر إلى النثر الفني.

الهوامش والإحالات

1) مرتاض،عبد الملك، أدب المقاومة الوطنية في الجزائر(1830-1962) سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر1954.دار هومة 2003.ج1.ص121.

2) المرجع نفسه.ص121.

3) المرجع نفسه.ص122.

4) مرتاض عبد الملك .فنون النثر الأدبي في الجزائر .1954/1931.د.م.ج.الجزائر1983.ص87.

5) محمد ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية.نشأتها وتطورها وأعلامها من1931/1903.ش.و.ن.ت.الجزائر ج1 .1978 ص53.

6) ركيبي عبد الله .تطور النثر الجزائري الحديث1974/1830م.و.ك.الجزائر1983.ص135/134.

7) فنون النثر الأدبي في الجزائر.م.س.ص89.

8) مقال نشر في البصائر الثانية,العدد 207.ص12.

9) محمد عباس, البشير الإبراهيمي أديبا د.م.ج. المطبعة الجهوية وهران.ص141.

10) ينظر علي شلق. النثر العربي في نماذجه وتصوره لعصر النهضة الحديثة بيروت.دار القلم.ط2.1974.ص321.

11) فنون النثر الأدبي في الجزائر, ص141.

12) توجد هذه المقالات في كتاب " عيون البصائر "لمحمد البشير الإبراهيمي .

13) البصائر2: ع50= 1948/09/20.ص1.

14) البصائر2: ع64= 1949/01/24.ص2.1.

15) البصائر2: ع114-115= 03-1950/04/10.ص1

16) البصائر2: ع -119-120-121= 16-23-1950/05/30.

17) البصائر2:ع 146= 1951/03/12.ص1.

18) البصائر2:ع171=1951/09/24.ص1.

19) البصائر2: ع35-1948/05/10ص01.

20) البصائر2: ع148= 1951/03/26. ص1.

21) البصائر2: ع112= 1950/03/20. ص1.

22) البصائر2: ع113= 1950/03/27 .ص1.

23) البصائر2: ع16= 1947/12/22. ص.1.

24) البصائر2: ع17= 1947/12/29. ص1.

25) البصائر2: ع05= 1947/09/05. ص1.

26) البصائر2: ع24= 1948/02/23. ص1.

27) البصائر2: ع22= 1948/02/09. ص1.

28) البصائر2: ع174= 1951/11/05.ص1.

29) البصائر2: ع33=1948/04/26.ص1.

30) المصدر نفسه.ص1-5.

31) للاطلاع عليها,عد إلى كتاب عيون البصائر لمحمد البشير الإبراهيمي.

32) فنون النثر الأدبي .ص135.

33) البصائر2: ع33=1948/04/26.ص1.

34) ياسين أحمد فاعور، السخرية في أدب إميل حبيبي. تقديم: د. فيصل دراج، إشراف أ.توفيق بكار.دار المعارف للطباعة والنشر.سوسة تونس.ص30.

35) البصائر2: ع33=1948/04/26.ص1.

36) المصدر نفسه.ص 1-5.

37) المصدر نفسه.

38) المصدر نفسه.

39) المصدر نفسه.

40) المصدر نفسه.

41) المصدر نفسه.

42) أمبروطو إيكو.القارئ النموذجي.ترجمة: أحمد بوحسن.طرائق تحليل السرد الأدبي.دراسات.منشورات اتحاد كتاب المغرب.ط1-الرباط1992.ص158.

43) مختار حبار: قراءة تناصية في قصيدة الياقوتة .مجلة تجليات الحداثة.ع01-1992. معهد اللغة العربية وآدابها.ص59.

44) ماجد ياسين الجعافرة: التناص والتلقي.دراسات في الشعر العباسي.جامعة اليرموك.دار الكندي للنشر والتوزيع.الأردن.ط1، 2003.ص34.

45) من سورة النمل الآية29.

46) من سورة هود الآية 78.

47) من سورة المرسلات الآيات 32/31/30.

48) من سورة الحشر الآية 14.

49) من سورة الإسراء الآية 13.

50) من سورة الأنعام الآية 109.

51) من سورة البقرة الآية .255

52) من سورة الأعراف الآيات78./77/76/75/74/73

53) من سورة الإنسان الآيات04/03.

إرهاصات المقارنة في التراث العربي القديم

بومدين جلالي
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

الأدب المقارن حقل معرفي حديث . نشأ في فرنسا عند نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ومنها انتشر متطورا وفق اتجاهات عالمية اتضحت رؤاها في النصف الثاني من القرن العشرين ولها تواجدها المتفاوت في الثقافة العربية المعاصرة. وما كانت نشأة هذا الاختصاص في الدرس الأدبي من فراغ وإنما جاءت من إرهاصات تجلت بوادرها في الأدب اللاتيني حين تأثره بالأدب الإغريقي كما تجلت إثر ذلك في التبادلات الأدبية لعصر النهضة الأوروبية وما تلاها من مدارس في الإبداع الأدبي ونقده. ومن بين راهن الأسئلة المطروحة في هذا الاختصاص هو: فيم تتجلى إرهاصات المقارنة في التراث العربي القديم، كما يشير إلى جزء منها بعض المقارنين العرب* دونما تفصيل واسع للإشارة؟ ولمقاربة هذا، ارتأينا أن نبحث بعض ما جاء في مجالات اللغة والنقد الأدبي، والتجميع الإبداعي والترجمة، والرحلات وذلك بوصفها تتقاطع في هذا المرتكز أو ذاك مما اعتمد عليه الأدب المقارن الحديث في عموم مرتكزاته .

أولا– إرصاهات المقارنة في الحقل اللغوي

ما إن تأسست علوم العربية مباشرة بعد انتصار الإسلام حتى ظهر نوع من التفكير الحامل لهاجس المحافظة على صفاء اللغة العربية وحمايتها من كل تأثير أجنبي وتشخص هذا التفكير في الاهتمام بالزمان والمكان والخصوصية الذاتية لكل أديب وما يجري هذا المجرى .فمن حيث الزمان، اختير الشاهد اللغوي للعصر الممتد من الجاهلية إلى غاية العصر الأموي، وهو ما يعني الفترة التي لم يمتزج فيها العرب بغيرهم من الأمم، ومن حيث المكان اختيرت أعماق شبه الجزيرة العربية وأبعدت من الاختيار التخوم المحاذية لأمم الجوار كالفرس والروم والأحباش كما أبعدت القرى حتى لو كانت واقعة في الأعماق لأنها مساحة للاختلاط من جراء التجارة والتعامل مع الأجانب، ومن حيث الخصوصية الذاتية لكل أديب اختير البدوي الفصيح الذي لم يظهر في أدائه اللغوي خلل لساني ما.. وفي هذا السياق نرى أن الرواة أولا وعلماء اللغة ثانيا، قد تعاملوا تعاملا خاصا مع طائفة من الشعراء من أمثال أبي دؤاد الأيادي وعدي بن زيد العبادي وأمية بن أبي صلت الثقفي وغيرهم.

فبالنسبة لأبي دؤاد ورغم كونه شاعرا جاهليا قديما عاصر امرأ القيس في النصف الأول من القرن السادس للميلاد إلا أن «الرواة أهملوا شعره لأن في شعره عيوبا من اللفظ والتركيب... وذلك كله راجع إلى أن معظم مقامه كان في سواد العراق»[1] إذن هكذا فأساس إبعاد هذا الشاعر الجاهلي القديم من اهتمام الرواة هو العيوب اللغوية المختلفة التي لم تأت من بيئته الأصلية وإنما أتت من بيئة ثوائه بالعراق بحيث تأثر بما فيها من أداء لغوي بعيد عن الأداء الفصيح من جراء مجاورة العراق للفرس واختلاط الأجناس فوق ترابه.

وبالنسبة لعدي بن زيد، الشاعر المنتمي أيضا للجاهلية العربية، لقد تم إبعاده «لأنه كان قرويا من أهل المدن، والتقدم في الشعر كان دائما لأهل البادية. ثم إن عديا سكن الحيرة والمدائن وبلاد فارس نفسها فثقل لسانه وغلبت عليه اللكنة فكان العلماء لا يرون شعره حجة»[2] بمعنى أن الانتماء القروي ثم معاشرة الأجانب هما أساس لكنته اللسانية، وانطلاقا من هذه اللكنة الدالة على التأثر تقرر إخراجه من دائرة الحجة عند علماء اللغة. وبالنسبة لأمية بن أبي الصلت الشاعر المخضرم المنتمي لقبيلتين كبيرتين ،ثقيف من جهة أبيه وقريش من جهة أمه، فلقد تم إبعاده كسابقيه لأنه كان «يحكى في شعره قصص الأنبياء على ما جاء في التوراة ويذكر الله والحشر ويأتي بالألفاظ والتعابير على غير مألوف العرب، ولذلك كان اللغويون لا يحتجون بشعره »[3] بمعنى أن الإبعاد تم على أساس الاختلاف الثقافي الذي أدى إلى اختلاف الأداء اللغوي وهو ما يثبت التأثر بثقافة دخيلة على ثقافة العرب يومئذ إثباتا لا غبار عليه. ومن جراء التعامل مع هؤلاء الشعراء القدامى ومن على شاكلتهم تظهر بوضوح أن إرهاصات المقارنة بدأت باكرا عند الرواة والغويين وما كان لهؤلاء العلماء أن يعتمدوا هذا الشاعر في روايتهم وشاهدهم اللغوي ويبعدوا ذاك بنوع من الإجماع إلا لتمكنهم الكبير من التمييز بين

الأصيل والدخيل في ثقافتهم، أو بعبارة أخرى لم يحدث هذا إلا من جراء معرفتهم للثقافتين المتصارعتين في المحافل الثقافية آنذاك: الثقافة العربية الخالية أو التي تكاد تخلو من أي تأثير خارجي بحيث لا يمكن وضع اليد على هذا التأثير إن وجد، ثم الثقافة ذات الطابع المزجي بين المنتوج العربي والمنتوج الأجنبي.. وهذا ليس ببعيد عن الفكر المقارن في صورته الأولية.

وما إن انقضت الجاهلية وجاء الإسلام حتى خرج العرب إلى الفتوحات إذ «في النصف الأول من القرن الأول الهجري تمت معظم الفتوح الإسلامية، ففتح العراق وكانت تسكنه بعض القبائل العربية من ربيعة ومضر وبعض الفرس بالإضافة إلى السكان الأصليين الذين كان فيهم نصارى يتكلمون الآرامية بلهجات مختلفة.. كما فتحت مصر ذات المدنية القديمة والوارثة لحضارة اليونان والرومان... كما فتحت بلاد المغرب وكانت ولايات رومانية تتكلم لهجات بربرية...»[4] ونظرا للتمازج الثقافي الحضاري الواسع الذي نتج عن الفتوحات الإسلامية حدد العلماء لاعتماد أخذ اللغة –كما أشرت سلفا– عامل الزمان وعامل المكان.

فبالنسبة لعامل الزمان لقد حددوا العصر الأموي الذي تمت فيه الفتوحات الواردة أعلاه أي قبل تبلور التمازج الثقافي الحضاري وظهور المولدين الذين كانت بينهم وبين الثقافة غير المتأثرة مسافة ما، وذلك مع فجر القرن الثاني للهجرة. وبالنسبة لعامل المكان ،لقد كان الحذر شديدا ونتيجة هذا الحذر ضيقت المساحة الجغرافية لأخذ اللغة أيما تضيق إذ «الذين عنهم نقلت اللغة العربية، وبهم اقتدي وعنهم أخذ اللسان العربي، من بين قبائل العرب هم" قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم»[5]والسبب في اعتماد هذه القبائل القليلة هو بداوتها ووجودها في قلب شبه الجزيرة العربية أين كان يستحيل أي اختلاط بالأجناس الوافدة من جراء الفتوحات وبالتالي لا يوجد أي تأثر في ثقافتها وأدائها اللغوي.

وما يستنتج من خلال هذه المعطيات أن اللغويين المؤسسين وتلامذتهم الذين حذوا حذوهم لم يمارسوا حين انشغالهم باللغة مقارنة واحدة بل مارسوا مقارنات متعددة يمكن تصنيفها ضمن أربعة مستويات:

* **المستوى الأول: المقارنة الأسلوبية:** أي من كانت لغته بدوية وتعبيره وفق مألوف العرب يؤخذ ومن خرج عن هذا لا يؤخذ.
* **المستوى الثاني: المقارنة الثقافية:** أي من كانت أفكاره ومعانيه من بيئة العرب يؤخذ وغيره لا يؤخذ.

***المستوى الثالث: المقارنة المكانية:** أي من يسكن أعماق شبه الجزيرة العرب يؤخذ والساكن في الأطراف والقرى لا يؤخذ.

* **المستوى الرابع : المقارنة الزمانية** : من عاش في الجاهلية أو صدر الإسلام إلى غاية العصر الأموي يؤخذ ومن جاء بعد ذلك لا يؤخذ .

مع الملاحظة أن أخذ اللغة مرتبط بكل المستويات وإن سقط أحدها سقط الآخر.. وهذا يعكس بجلاء إرهاصات المقارنة في الدرس اللغوي عند العرب القدامى .

ثانيا: إرهاصات المقارنة في الحقل النقدي

طيلة مسار النقد الأدبي عند العرب القدامى – منذ الجاهلية إلى غاية السقوط الحضاري بعد قرون من العطاء – كانت إرهاصات المقارنة بمنظورها المحدود ضمن دائرة الثقافة الواحدة تتجلى مابين الفينة والأخرى في بعض الظواهر النقدية التي أشار الدكتور طاهر أحمد مكي إلى طرحها العام[6]، وهي :

أ- القضاء الأدبي

عندما كان النقد الأدبي يصدر مشافهة في الأسواق والنوادي والأماكن الخاصة وهو يومئذ عبارة عن انطباعات مردها ذوق الناقد بالأساس وذلك في الجاهلية وصدر الإسلام، لقد كان القضاء الأدبي سائدا في عكاظ وذي المجنة وذي المجاز كما كان سائدا في مجالس كبار القوم[7] وتناول التمايز بين القصيدة والقصيدة، وبين البيت والبيت ضمن الغرض الشعري الواحد، وبين الشاعر والشاعر تأسيسا على شعرية كل منهما وهكذا دواليك مثلما حدث في أو ل قضاء أدبي يسجله تاريخ الشعر عند العرب وذلك لما تحاكم علقمه بن عبده وامرؤ القيس بن حجر إلى أم جندب زوجة هذا الأخير في أيهما أشعر؟. فطلبت منهما أن يقولا شعرا في وصف الخيل باعتماد روي واحد وقافية واحدة وبحر واحد. فأنشد امرؤ القيس بائية واصفة من بحر الطويل هذا مطلعها:

"خليليّ مّرا بي على أمّ جندب ....."

فرد عليه علقمة ببانية من البحر ذاته وفي الموضوع نفسه، هذا مطلعها

" ذهبت من الهجران في غير مذهب"

فغلبت علقمة على زوجها... وحين سئلت : بم كان التغليب ؟ قالت لزوجها لقد قلت :

" فَلِلسَوْطِ أُلْهُوب ولِلسَاقِ دَرِةٌ ولِلزَّجْرِ مِنْهُ وَقْعُ أَهْوَجَ مِنْعَبِ "

فجهدت فرسك بسوطك ومريته بساقك وزجرك وأتعبته بجهدك

وقال علقمة :

" فَأَدْرَكَهُنِ ثَانِيًا مِنْ عِنَانِهِ يَمُرُّ كَمَرِّ الرَّائِحِ الْمُتَحَلِبِ

فلم يضرب فرسه بسوط ولم يمره بساق ولم يتبعه بزجر[8]

ومثلما رواه المرزباني" عن قضاء ربيعة بن حذار في صدر الإسلام حينما تحاكم إليه الزبر قان بن بدر وعمرو بن الأهتم وعبدة بن الطبيب والمخبل السعدي سائلين أيهم أشعر؟

فقال للزبرقان " أما أنت فشعرك كلحم أسخن لا هو أنضج فأكل ولا ترك نيئا فينتفع به "

وقال لعمرو " إن شعرك كبرود حبر يتلألأ فيها البصر ، فكلما أعيد فيها النظر نقص البصر "

وقال للمخبل " إن شعرك قصر عن شعرهم وارتفع عن شعر غيرهم "

وقال لعبدة "إن شعرك كمزادة أحكم خرزها فليس تقطر ولا تمطر "[9]

وهكذا نرى من خلال نموذج أم جندب إرهاصا أوليا لمقارنة جزئية ترفع نصا على حساب آخر إنطلاقا من بعض جزئياته، ونرى من نموذج ربيعة بن حذار إرهاصا أوليا لمقارنة كلية بين مجموعة من الشعراء انطلاقا من متنهم الشعري بكامله .

ب- الطبــقــات

ما إن أفل العصر الأموي وقامت دولة بني العباس حتى كان النقد الأدبي يتخلص تدريجيا من انطباعيته التي رافقها القضاء الأدبي المباشر ومع هذا التخلص ظهر على يد الأصمعي عبد الملك بن قريب مصطلح «الفحولة» الذي يعود «إلى طريقة الخليل بن أحمد في انتخاب الألفاظ الدالة على الشعر من طبيعة الحياة البدوية، فالفحل جملا كان أو فرسا، يتميز بما يناقض صفة "اللين" التي يكرهها الأصمعي في الشاعر، وبالفحولة يتفوق على ماعداه، وقد سأل أبو حاتم الأصمعي عن معنى الفحل فقال له: له مزية على غيره كمزية الفحل على الحقاق»[10] وعليه فكل شاعر له قوة فنية تميزه فهو فحل ومن لا ميزة له فلا يدخل في دائرة الفحولة ولا يمكن أن نسميه شاعرا بل هو مجرد شويعر أو شعرور. ومع أن مصطلح «الفحولة» مبني على التعميم إلا أنه يحمل فكرة المقارنة بين مجموعتين كبيرتين من قارضي الشعر، مجموعة الفحول ومجموعة غير الفحول. وتطور هذا الطرح إلى فكرة «الطبقات»[*] مع الجمحي الذي «ذكر من شعراء الجاهلية عشر طبقات في كل طبقة أربعة شعراء، ثم أتبعهم بذكر ثلاث طبقات أخرى هي: طبقة أصحاب المراثي، وطبقة شعراء القرى العربية، وطبقة شعراء اليهود، ثم جعل شعراء الإسلام في عشر طبقات أخرى، منتهيا بذلك إلى أواخر العصر الأموي، ولم يلق بالا إلى من نشأ بعدهم من شعراء حتى عصره»[11] ومن خلال طبقات بن سلام تظهر عدة مقارنات عامة وهي:

- **المقارنة الزمنية:** بحيث اعتمد ابن سلام وهو من نقاد القرن الثالث الهجري على رؤية اللغويين القائلة بعصر الشاهد الذي ينقضي بانقضاء عصر بني أمية. ولعل هذا ما دعاه إلى السكوت عن المولدين برغم من فيهم من أسماء كبيرة.

- **المقارنة الدينية** : بحيث تظهر الجاهلية(الوثنية) واليهودية والإسلام في تقسيماته وهو ما يبين أن الشاعرية عنده ما كانت لتزيد أو تنقص بسب هذا الدين أو ذاك ولكن مكوناتها تختلف باختلاف الدين.
- **المقارنة البيئية** : بحيث خصص طبقة لشعراء القرى العربية وهو ما يعني أن الطبقات الأخرى على تفاوتها هي خاصة بشعراء البادية.
- **المقارنة الموضوعية** : بحيث جعل للمراثي طبقة خاصة بها إحالة على أن الطبقات الأخرى لموضوعات الشعر الخارجة عن الرثائيات.

ورغم ما قيل من أن نظرية الطبقات «كانت نظرية صعبة، آثر النقاد ومؤرخو الأدب من بعد تحاشيها فرارا من تلك الصعوبة»[12] إلا أنها كانت تحتوي على إرهاصات متنوعة للنقد الأدبي المقارن.

ج – المـــوازنـــات

بعد أن تراجعت فكرة «الطبقات» لصعوبتها وانعدام خضوعها لمنهج واضح المعالم، ظهرت فكرة "الموازنات"[*] بين الشعراء موظفة عناصر توارثها النقد الأدبي عبر أجيال مثل السرقات الأدبية وعمود الشعر وجودة التشبيه ودقة الصياغة وفصاحة العبارة وما إلى ذلك. وبالرغم من تناول الموازنات الأولى لشعراء من القرنين الأول والثاني الهجريين إلا أنها تركزت ووصلت إلى قمتها بتناولها لطائيي القرن الثالث، أبي تمام والبحتري وذلك لأن الأول صدم الذوق العربي المحافظ والثاني صدم الذوق العربي المجدد.

وقبل أن يكتمل منهج الموازنة في القرن الرابع كشف أحمد بن أبي طاهر من القرن الثالث المعاني التي سرقها أبو تمام من غيره، وفي القرن نفسه ألف ابن المعتز رسالة مستقلة عرض فيها انقسام الناس إزاء هذا الشاعر إلى مؤيد ومتحامل، وفي مطلع القرن الرابع كتب أحمد بن عبد الله بن عمار القطر بلي رسالة مبينا فيها أخطاء أبي تمام في الألفاظ والمعاني، وبعده بقليل رد أبو بكر محمد بن يحيى الصولي ردا صريحا على أبي عمار وأمثاله منتصرا لأبي تمام، وبالمقابل ألف بشر بن يحيى وغيره في سرقات البحتري[13]. وإثر كل هذا الصراع النقدي الطويل وصلت فكرة الموازنة إلى ناقد متخصص هو الآمدي صاحب «الموازنة بين الطائيين» الذي جعل من هذه الفكرة «موازنة مدروسة مؤيدة بالتفصيلات التي تلم بالمعاني والألفاظ والموضوعات الشعرية بفروعها المختلفة... (كما جعل منها) بحثا في النقد واضح المنهج»[14]وهذا المنهج في دراسة الموازنات الأدبية القديمة هو نفسه في دراسة الأدب المقارن الحديث إذ كل منهما يتناول بالدرس نصين أو أدبين أو عصرين ليقف على مسائل الاتفاق والاختلاف.

ويبقي الفاصل بين الموازنات والأدب المقارن هو أن الدراسة في الموازنات لا تخرج عن اللغة الواحدة والأدب القومي الواحد بينما الدراسة في الأدب المقارن تتعد ى ذلك إلى لغات وآداب مختلفة، وعليه يمكن القول أن الأدب المقارن في أول منطلقاته هو تطور للموازنات[15] أو بعبارة مغايرة إن الموازنة كانت أكبر قاعدة نقدية تأسس عليها الأدب المقارن حين نشأته الأوربية. ومن هذا المنظور لا يمكن اعتبار الموازنات التراثية العربية مجرد إرهاصات بعيدة بل هي خطوة هامة بين النقد الأدبي كحقل معرفي قائم بذاته وبين النقد الأدبي المقارن كحقل آخر له خصوصيته وآلياته الذاتية.

د- المـــقايســـــة

ما إن بدأ الصراع يختفي حول البحتري وأبي تمام بوصفهما ممثلين للقديم والمحدث بعدما قال الأمدي في موازنته أكثر ما يمكن أن يقال عنهما في نقد ذلك العصر حتى برزت فكرة نقدية أخرى حركتها شعرية المتنبي الجامع بين القديم والمحدث وهي «المقايسة» التي فصل القول فيها كتاب «الوساطة بين المتنبي وخصومه»* لكن المسألة لم تأت هكذا مكتملة بل مهدت لها تماما – مثل الموازنة – أعمال كثيرة[16] من خصوم المتنبي وأنصاره، ولعل من أكثر تلك الأعمال أهمية رسالتين لمحمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي أولاهما "الرسالة الموضحة في ذكر سرقات المتنبي وساقط شعره" والثانية "الرسالة فيما وافق أرسطو من شعر المتنبي" وإذا كانت الرسالة الأولى تدخل في سياق النقد المعروف يومئذ بتتبع السرقات الشعرية والسقطات اللغوية فإن الرسالة الثانية تحاول تتبع التوافقات الفكرية بين ثقافتين مختلفتين: العربية التي يمثلها المتنبي وهي المتأثرة واليونانية التي يمثلها أرسطو وهي المؤثرة ومثل هذا العمل حتى وإن أوحى به الهجوم على المتنبي وكان يعتمد على المعطيات العامة من ثقافة اليونان المترجمة في القرن الرابع الهجري إلا أنه يعد محاولة باكرة في النقد المقارن التطبيقي.

وفي العصر ذاته ألف أبو العباس النامي رسالة في عيوب المتنبي كما ألف الصاحب بن عباد رسالة في الكشف عن مساوئ المتنبي، وتعددت الرسائل من هذا النوع الهجومي وجاءت بالمقابل لها أعمال منا صرة متفاوتة أهمها شرح ديوان المتنبي لأبي الفتح عثمان بن جني الذي كان صديقا للشاعر وسعى إلى مؤازرته بشرح في ألف ورقة اعتقادا منه أن الخصوم فاتهم الفهم في الكثير من المآخذ... وتتويجا لهذه المعركة النقدية جاءت فكرة الوساطة التي جعلت «المقايسة هي المبدأ الأكبر في نقد الجرجاني، فالناقد الذي يتحرى الإنصاف قبل أن يفرد عيوب شاعر أو حسناته بالتميز عليه أن يقيسه على ما كان في تاريخ الشعر والشعراء»[17] ولا يهمنا هنا هل حلت المقايسة مشكلة المتنبي أم لا وإنما يهمنا أمران، أولهما أن المقايسة بمنهجها الإنصافي الآخذ بعين الاعتبار ما كان في تاريخ الشعر والشعراء هي امتداد وتطور للموازنة. وثانيهما أن المقايسة بوصفها تطورا للموازنة هي إرهاص أوسع

للنقد الأدبي المقارن بخاصة في مجاله التطبيقي وقد رأينا في الحيثيات السابقة لكتاب "الوساطة" الذي تضمن "المقايسة" خروجا من دائرة الثقافة العربية إلى دائرة الثقافة اليونانية حينما حاول الحاتمي أن يقف على ما أسماه التوافق بين أرسطو والمتنبي.

هـ- المـفاضـلـة

ظل التفاضل بين الشعراء جزئيا يقتصر في الغالب على معنى يقابل معنى أو صورة تقابل صورة أو بيت يقابل بيتا وذلك منذ عهد الموازنة ومرورا بعهد الوساطة ولم يتغير الحال إلا قليلا في هذا المجال النقدي حتى جاء حازم القرطاجني[18] ثم ابن الأثير الجزري[19] بفكرة "المفاضلة" الكاملة بين الشعراء، فذهب الأول إلى أن المفاضلة أمر تقريبي إذ يكو ن الحكم خاضعا لمعطيات عديدة منها اختلاف أنماط الشعر وطرقه، ومنها اختلاف الأزمنة والأمكنة، ومنها اختلاف أحوال القائلين به وهكذا. وذهب الثاني إلى أبعد من هذا بحيث يمكن للمفاضلة أن تكون مطلقة لا في الشعر المتقارب بل حتى في الشعر الذي تتباعد موضوعاته واعتمد في ذلك على طريقـة خاصة بـه هي "الإحصاء" العددي للمعاني حتى أصبحت عنده «الكثرة العددية هي المقياس في الحكم على تفوق الشاعر»[20] وقدم في هذا المجال تطبيقات عديدة على شعراء من أعصر مختلفة. والمهم في "المفاضلة" هي أنها تقدمت على "الموازنة " و"الوساطة" بأربعة أمور هامة جدا، أولها أن التفاضل تجاوز الجزئية إلى الكلية بحيث لم يبق مقتصرا على المعنى الواحد والصورة الواحدة والبيت الواحد أو القطعة الواحدة في أحسن الأحوال بل أصبح يقابل القصيدة بالقصيدة والديوان بالديوان، وثانيها أن التفاضل يمكن أن يكون بين موضوعات شعرية متباعدة على خلاف ما كان عليه الحال من قبل بحيث يقابل الغرض الغرض نفسه، وثالثها أن التفاضل يخترق الأزمنة والأمكنة بحيث لا يقتصر على شعراء عصر واحد عاشوا في بيئة واحدة ورابعها أن التفاضل أصبح يعتمد على طريقة إحصائية دقيقة جدا ما استخدمها السابقون فيما أعلم. ويضاف إلى هذه الأمور التنبيهات التي وضعها نقد المفاضلة عن الاختلافات المتنوعـة بين الشعراء. وبجمع هذه الأمور والتنبيهات إلى بعضها البعض يمكننا أن نقول إن "المفاضلة" كانت إرهاصا أوسع من غيرها للنقد الأدبي المقارن كما يمكننا أن نقول إنه لم يبق بين النقد العربي القديم والأدب المقارن في صورته الحديثة التي نشأ بها في أوربا إلا خطوة تجاوز اللغة القومية.

ثالثا – إرهاصات المقارنة في التجميع الإبداعي

عندما انتقل العرب من رواية الشعر إلى تدوينه، نقلوا في البداية الدواوين والمنتخبات دونما تصنيف واضح مثلما تعكسه "الأصمعيات"* إذ نجد وصف الإبل بلسان عمر بن لحاء التيمي، تليه مرثية جاهلية في بسطام بن قيس الشيباني بلسان عبد الله بن عنمة، تليها قصيدة في وصف الخيل للشاعر عقبة بن سابق الهزاني، تليها رائية لعروة بن الورد ترسم سياسة الصعاليك في العصر الجاهلي[21]

وهكذا دواليك، لكن الأمر اختلف تماما ابتداء من القرن الثالث الهجري خاصة في المؤلفات ذات لطابع الانتخابي الذي يمليه الذوق بالأساس وذلك ما سيتضح من خلال النموذجين التاليين:

أ- في "ديوان الحماسة" الذي هو من مؤلفات القرن الثالث الهجري نجد أبا تمام يبوب الكتاب تبويبا دقيقا. ومن سبيل التمثيل نقف عند "باب النسيب" إذ بدأه بنص للشاعر الأموي الصمة بن عبد الله هذا مطلعه:

حَنَنْتُ إِلَى رَيَا وَ نَفْسُكَ بَاَعدتْ مَزَارَكَ مِنْ رَياَ وَشَعْبَاكُمَا مَعًا

ثم واصل بنص لشاعر آخر لم يذكر اسمه ، هذا مطلعه

وَنُبِئْتُ لَيْلَى أَرْسَلَتْ بِشَفَاعَةٍ إِلَيَ فَهَلاَّ نَفْسُ لَيْلَىَ شَفِيعُهاَ

ثم واصل بنص للشاعر الإسلامي ابن الدمينة، هذا مطلعه :

أما يستفيق الْقَلْبُ إِلاَ أَنْبَرىَ لَهُ تَوَهُمً صيفً مِنْ سُعَادَ وَمَرْبِعِ[22]

فمن ريّا في النص الأول إلى ليلى في النص الثاني إلى سعاد في النص الثالث وهكذا دواليك فالمرأة هي محركة الشاعرية والنسيب هو إطاره الشعري، دونما إهمال للمحركة باسمها أو بأوصافها ودونما خروج عن الإطار على مساحة 114 صفحة [*] إلى غاية انتهاء الباب.

ب- في « مطلع الفوائد ومجمع الفرائد» الذي هو من مؤلفات القرن الثامن الهجري نجد-على غرار ما أصبح شائعا – ابن نباتة المصري يقسم كتابه إلى ثلاثة أقسام ثم يفصل داخل كل قسم بكيفية تلفت النظر. مثلا، عندما جاء إلى القسم الثاني، فصله بدوره إلى أنواع:

- **النوع الأول:** في المديح، وعرض فيه مبتدعات (هكذا سماها) 15 شاعرا من خارج عصر الاحتجاج اللغوي انطلاقا من مسلم بن الوليد وانتهاء بالشعر الذي قاله بنفسه[23]
- **النوع الثاني:** في الأوصاف، وعرض فيه مبتدعات الشعراء أنفسهم[24]
- **النوع الثالث:** في النسيب والغزل، وعرض فيه مبتدعات الشعراء أنفسهم أيضا[25]
- **النوع الرابع:** في الرثاء، وعرض فيه مبتدعات الشعراء أنفسهم كذلك[26]
- **النوع الخامس:** في الأغراض المختلفة عرض فيه مبتدعات الشعراء أنفسهم دائما في مختلف الأغراض[27]

وهنا يظهر بجلاء أن ما قام به أبو تمام وابن نباتة يختلف اختلافا جذريا عما قام به الأصمعي، إذ نقل هذا الأخير نصوصه دونما نظام يذكر إذا ما استثنينا ذوقه الذي أملى عليه الاختيار بينما نجد عند أبي تمام وابن نباتة النظام قائما بل دقيقا. فهو عند الأول يقوم على الفكرة والإطار من عصر الاحتجاج دونما اهتمام دائم بالشاعر، بينما عند الثاني فهو يقوم على الفكرة والإطار والشاعر من خارج عصر الاحتجاج اللغوي، مع اعتماد قائمة محددة من الشعراء يتكررون من غير استثناء في كل نوع. ولو

لم تكن لغة الكتابة واحدة عند جميع الشعراء المعتمد عليهم في مثل عمل أبي تمام تمهيدا بوصفه الأقدم، وفي مثل عمل ابن نباتة تأسيسا بوصفه يعتمد المقارنة ممارسة بين مجموعة من الشعراء يتكررون في كل الأنواع وبالترتيب نفسه، قلت لولا اللغة لكان مثل هؤلاء من الباحثين المقارنين في المستوى التطبيقي... ومع هذا فقد كان مثل هذين العملين من الإرهاصات الواضحة للمقارنة بوصفها منهجا بخاصة على صعيد التطبيق.

رابعا – اكتشاف الآخر من خلال الترجمة

إذا كانت المعرفة –أيا كان نوعها – في حاجة إلى الترجمة لتنمو وتتطور من الداخل بلغتها القومية ولتوصل إلى الآخرين ما وصلت إليه بلغاتهم المختلفة بخاصة ذات الصيت منها، فإن الدرس المقارن لهو أحوج وأولى بالترجمة من غيره وذلك من أجل الاكتشاف أولا ولضرورة المقارنة ثانيا. ومن هذا المنظور لم يفت العرب القدامى أهمية الترجمة في تخصصات متعددة ومن لغات متعددة كذلك. وقد بدأت الترجمة باكرا في عصر بني أمية إلا أنها كانت محدودة كما وكيفا واتسعت حين بسطت الدولة العباسية سلطانها فتم نقل الكثير من العلوم والآداب عن الشرق والغرب لاسيما عن الفرس والهند واليونان بواسطة الفهلوية والسريانية واليونانية حتى باتت الترجمة محل تنافس بين كبار خلفاء القرون الذهبية للعصر العباسي[28]. ومن غير أن أستعرض – دونما حاجة – كل الذي وقف عليه المهتمون بالترجمة عند العرب القدامى سأقف أمام ما يخدم لب موضوع البحث ويتمثل في تناول شخصيتين تراثيتين كبيرتين أولاهما مترجمة بامتياز فاتحة بدورها لتيار خاص في الثقافة العربية والثانية قارئة للأعمال المترجمة بامتياز، فاتحة بدورها لتيار خاص في الثقافة العربية وكلتاهما تدخل ضمن الإرهاصات الممهدة للأدب المقارن الحديث، وهما:

أ– ابن المقفع : المترجم الوسيط بين الثقافات

عبد الله بن المقفع[29] **(**روزبه بن داذويه**)** فارسي مجوسي أتقن العربية ثم اعتنق الإسلام بصري من أعلام النصف الأول من القرن الثاني للهجرة عاش كاتبا مترسلا، كتب لبني أمية ثم لبني العباس الذين قتله خليفتهم الثاني أبو جعفر المنصور بسبب ما جاد به قلمه على الأرجح. ألف الكثير لكن شهرته قامت على كتاب " كليلة ودمنة " المترجم من الهندية إلى الفهلوية والذي نقله بدوره حسب التحقيق العلمي الحديث[30] من الفهلوية إلى العربية التي أصبحت هي اللغة الأصلية للكتاب بعدما ضاعت أصوله الأولى. وعن نسخة ابن المقفع العربية ترجم لاحقا إلى اللغات التالية:

- السريانية الحديثة في القرن 11م
- اليونانية في القرن 11م
- الفارسية في القرن 13م

- العبرية في القرن 13م
- اللاتينية القديمة في القرن 13م
- الإسبانية القديمة في القرن 13م

وعن هذه الترجمات نقل إلى معظم اللغات الحية المعاصرة. ومن جملة الخصائص التي أعطت أهمية منقطعة النظير لترجمة ابن المقفع ما نقله الدكتور الإبراهيمي عن العلامة محمد كرد علي في كتابه "كنوز الأجداد" حيث يقول «لم يعرف لمتقدم ولا لمتأخر أن نقل إلى اللسان العربي شيئا في الأدب والعلم لا نحس فيه أثر اللغة المنقول عنها إلا ابن المقفع»[31] ثم أنه أسس لمدرسة منمازة في النثر العربي تعتمد على البراعة في البحث والتحليل وفي سرد القصص وضرب الأمثال معتمدة على الجمل الطويلة المتعانقة التي تخلو من الصناعة إلا ما وقع منها عفوا هذا فضلا عن كونه أصبح وسيطا معرفيا بين ثقافات مختلفة.

ومن كانت هذه أو صافه، فحتى وإن عده التاريخ أديبا مترجما، فهو إلى مجالات المقارنة أقرب لأنه أتقن ثقافتين بلسانيهما وطوع إحداهما للأخرى وفتح أفقا عالميا بمنجزه الكامل.

ب- الجاحظ : المفكر المقارن

أبو عثمان عمر بن بحر الجاحظ[32] قلم العربية والعرب. قلم العربية لأنه أعطاها أعظم ما يمكن أن يقدمه مفكر للغته من علوم عصره، وقلم العرب لأنه دافع بقوة واقتدار عن أمته أمام الهجمات الشعوبية التي عاصرها. وبرغم شهرة أساتذته من أمثال أبي عبيدة مَعْمَرْ بن المثنى والأصمعي وأبي زيد الأنصاري والأخفش وأبي إسحاق إبراهيم النظام إلا أن جل علمه جاء من قراءاته الخاصة لاسيما مما ترجم في عصره وقبله، وتظهر ثقافته الناتجة عن المنقول من الثقافات الأجنبية في موقفه من الترجمة وفي رده على الشعوبية.

بالنسبة لموقفه من الترجمة فهو يحدد مواصفات المترجم حيث يقول «لابد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس وزن علمه وفي نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية»[33] ورغم تحفظاته على وجود المترجم المثالي بحكم تجاذب اللغتين في لسانه وعسر العلم المترجم أحيانا[34] ورغم اعتراضاته على ترجمة الشعر إذ يقول: «والشعر لا يستطاع أن يترجم ولا يجوز عليه النقل»[35] إلا أنه حدد معالم المترجم الناجح في البيان الرفيع مضافا إلى العلم الدقيق باللغتين، وليس ببعيد أن تكون هذه أهم أوصاف المترجمين الذين عاصروه وقد أخذ معظم علمه بثقافات الأمم الأجنبية من ترجماتهم. وبالنسبة لموقفه من الشعوبية فقد ظهرت في مقارعته لحججهم ثقافته الأجنبية الناتجة عن قراءة المترجم من الأعمال كما ظهرت نزعته إلى المقارنة من خلال معالجته للعديد من قضايا الصراع كالخطابة والشعر والحرب وغيرها. ومن باب التمثيل على نزعته إلى المقارنة وهو في

حلبة الصراع الشعوبي، أورد بعض ما جاء "في كتاب العصا"[36] إذ يقول: «ونبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية وبمطاعنهم على خطباء العرب....»[37].

وبعد أن يعدد بعض هذه المطاعن كالارتكاز على العصا أو ما يحل محلها، يواصل و«قالت الشعوبية ومن يتعصب للعجمية. القضيب للإيقاع، والقناة للبقار، والعصا للقتال والقوس للرمي. وليس بين الكلام وبين العصا سبب، ولا بينه وبين القوس نسب...»[38] ثم يضيف عارضا أراء الشعوبية: «قالوا : والخطابة شيء في جميع الأمم، وبكل الأجيال إليه أعظم الحاجة، حتى أن الزنج مع الغثارة ومع فرط الغباوة، ومع كلال الحد وغلظ الحس وفساد المزاج، لتطيل الخطب، وتفوق في ذلك جميع العجم»[39] ثم يعمق العرض أكثر بالإحالة على مصادر البلاغة عند الشعوبية، فيضيف: «قالوا: ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة، ويعرف الغريب، ويتبحر في اللغة، فليقرأ كتاب كَارِوْنْد[*] ومن احتاج إلى العقل والأدب، والعلم بالمراتب والعبر والمثلات، والألفاظ الكريمة، والمعاني الشريفة، فلينظر في سير الملوك. فهذه الفرس ورسائلها وخطبها، وألفاظها ومعانيها. وهذه يونان ورسائلها وخطبها وعللها وحكمها، وهذه كتبها في المنطق التي قد جعلتها الحكماء بها تعرف السقم من الصحة، والخطأ من الصواب، وهذه كتب الهند في حكمها وأسرارها، وسيرها وعللها. فمن قرأ هذه الكتب، وعرف غور تلك العقول، وغرائب تلك الحكم، عرف أين البيان والبلاغة، وأين تكاملت تلك الصناعة»[40] وبعد أن يفند مزاعم هذه الأطروحة الشعوبية بتحليل ثقافات الأمم المناوئة حضاريا للعرب [41] الفرس والهند واليونان – يقدم طائفة من أخبار العرب القدامى مشفوعة بأشعارهم الدالة على تفوقهم، ثم يعلن فاصلا «ونحن– أبقاك الله –إذا ادعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيدة والأرجاز، ومن المنثور والأسجاع ومن المزدوج وما لا يزدوج، فمعنى العلم أن ذلك لهم شاهد صادق .....»[42]. وهكذا كان الجاحظ يعرض القضية بالمنظور الشعوبي ثم يرد عليها بالمنظور العربي منتصرا لثقافته دونما أن يكون معاديا للثقافات التي ردّ على أصحابها. ولعل هذا ما جعل الدكتور أحمد طاهر مكي يقول عنه «كان الجاحظ الوحيد من بين علماء عصره الذي تقع بين فكره على بعض الملامح التي يمكن أن تدخل في نطاق الأدب المقارن إذا فهمناه على نحو واسع، وكخطوة أولى قبل أن تحكمه المناهج، وترتفع به من الذاتية الخالصة إلى الموضوعية المقننة»[43] وهذا ما يجعلنا لا نتحدث عن إرهاصات المقارنة في كتابات الجاحظ بل عن مقارنة خاصة لها معاييرها التي أوحت بها ظروف العصر وثقافته ولها رؤيتها الخاصة التي لا ترقى إلى مستوى المنهج الحديث ولا تنحدر إلى اللامنهج. وما كان الجاحظ إلا قارئا منمازا للترجمة ذات الصبغة الأدبية كـما انماز غيره[*] بقراءة ترجمات مغايرة في تخصصات أخرى أنقذت تراث الإنسانية إذ «لم يكن ما أنقذه العرب من ثقافات ليحفظ في المتاحف والأقبية بعيدا عن النور والهواء. كلا، إن كل ما أنقذوه من الفناء قد خرجوا به من عالم النسيان والتعفن وبعثوا فيه حياة جديدة وجعلوه في متناول كل راغب عن طريق الترجمة»[44] ومن هذا نرى أن الأرضية التي تقوم عليها المقارنة –أي معرفة ما كتبت الحضارات الأخرى – كانت قائمة، وإن

لم تهتد إلى مناهج المقارنة بدقة فقد حفظت أسس المعرفة التي أصبحت موضوعا لهذه المناهج عندما قامت.

خامسا – اكتشاف الآخر من خلال الرحلات

من بين ما يهدف إليه الأدب المقارن اكتشاف الآخر وتشكيل صورة معينة عنه، ولعل هذا ما جعل الدول الحديثة تنشئ وزارات للسياحة من بين اهتماماتها ولو بطريقة غير مباشرة، السعي إلى نشر التبادل الثقافي بمختلف أوجهه[45]، ولعله أيضا هو الذي كان وراء أدب الرحلات في الحضارات القديمة والذي ارتبط بالجغرافية والتاريخ والسياسة والتجارة وما يجري هذا المجرى[46] ولهذا لم يقتصر أدب الرحلة على أمة دون أخرى. وقد بدأ هذا النشاط باكر ا في الحياة العربية، إذ ورد في أخبار الجاهليين «قصص عن الأسفار وعن مشقات السفر وعن الأهوال التي كان يلاقيها المسافرون في ذلك العهد... وقد رصع بأبيات من الشعر وبقصائد أحيانا»[47] كما جاء في الكثير من مقدمات قصائدهم المركبة، وكما نص عليه القرآن الكريم صراحة حين تناول الرحلات القرشية صيفا وشتاء[48].

وما نتج عن هذه الرحلات التي نص عليها أدب الجاهليين أولا ثم القرآن الكريم ثانيا، هو اكتشاف العرب للأمم المجاورة لشبه جزيرتهم، وقد توسع هذا الاكتشاف أكثر فأكثر مع الفتوحات الإسلامية التي رحلت بالدين الإسلامي إلى آسيا وإفريقيا وأوربا كما رحلت أيضا إلى هذه القارات باللغة العربية وثقافتها. ومن جراء التطور العظيم الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية في القرون التالية للفتح تطورت الرحلة كذلك وأنتجت أدبها الخاص الذي أصبح جنسا فنيا قائما له بواعثه الدافعة إليه. ومن أهم هذه الدوافع يمكن إحصاء الدافع الإداري، والدافع التجاري، والدافع العلمي، والدافع الديني، ودافع المغامرة الذي يجمع هذه الدوافع بعضها أو كلها. فالدافع الإداري كان بسبب جمع الخراج والجزية من أقاليم الممالك الإسلامية المترامية في القارات هنا وهناك وممن برع في هذا خاصة في القرن 10م/4هـ ابن خرداذبة واليعقوبي و قدامة والبلخي[49] والدافع التجاري كان بسبب تبادل المحاصيل المحلية بما ينتج من بضائع نادرة خارج بلاد الإسلام في أبعد مناطق إفريقيا وآسيا وأوربا حيث يوجد الفرو والعاج والحرير وما إلى ذلك وقد عبرت عن هذا النوع من الرحلة بطريقة أسطورية رائعة حكاية " السندباد" من حكايات " ألف ليلة وليلة" وممن برع في هذا ياقوت صاحب "معجم البلدان" الذي بدأ رحلاته الأولى تاجرا ثم أنهاها علما من أعلام الجغرافية[50]. والدافع العلمي كان بسبب التحصيل العميق لما هو قائم من المعارف والبحث عما هو غير قائم بغية التأليف فيه، وممن برع في هذا الشاعر أبو دلف بن المهلهل في القرن10م الذي رحل إلى بلدان شبه القارة الهندية وما جاورها وكتب «عجائب البلدان» والمسعودي الذي زار معظم البلدان المعروفة في عصره وكتب «مروج الذهب» والبيروني الفيلسوف الفلكي الرياضي الذي زار الهند وكتب «تاريخ الهند» وأبو عبيد البكري الأندلسي الذي زار الشرق والغرب وكتب «المسالك

والممالك» وأبو حامد الغرناطي الذي زار بدوره الشرق والغرب وكتب مؤلفين كبيرين هما «كتاب المعرب عن بعض عجائب المغرب» و«تحفة الألباب ونخبة الإعجاب»[51]. والدافع الديني كان سببه أداء فريضة الحج إلى بيت الله الحرام بمكة المكرمة وزيارة المسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة، وزيارة الأقصى المبارك أحيانا، وممن برع في هذا ابن سعيد المغربي وقبله أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير، الشاعر الزاهد المتصوف الذي رحل من الأندلس إلى البقاع المقدسة كذا مرة أيام صلاح الدين الأيوبي، وقد اشتهر برحلته المعروفة بـ «رحلة ابن جبير» [52]. ودافع المغامرة كان سببه الكثير من الدوافع السالفة فقد ينطلق الرحالة حاجا ويعرج تاجرا ويواصل متعلما وعالما وهكذا دواليك وممن برع في هذا دونما منازع شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي المعرف بابن بطوطة الذي طاف ببلاد المسلمين وزار معظم بلدان آسيا وأوربا وإفريقيا فحج ومارس مهنا وتزوج وذلك في ثلاث رحلات غطت مساحة ربع القرن الرابع عشر الميلادي (من 1354 إلى 1377). ورغم تضييعه للمذكرات التي سجلها في أسفاره إلا أنه استطاع أن يملي كتابه «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»[53] المعروف برحلة ابن بطوطة. ونظرا لقيمة هذه الرحلة في حقل الثقافة الإنسانية الموسوعية، فقد نالت اهتماما منقطع النظير من لدن المستشرقين والمترجمين وذلك انطلاقا من القرن 18 م وطيلة القرنين 19 و20 م فترجمت إلى لغات عدة منها الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والبرتغالية والتركية[54].

وما نقف عليه في خاتمة هذه الدراسة هو أن التراث العربي القديم بخاصة في مجالات الدرس اللغوي والنقد الأدبي والترجمة إلى اللغة العربية والرحلات والتجميع الأدبي يقدم صورة واضحة عن إرهاصات متقدمة للأدب المقارن، وقد وصلت هذه الإرهاصات إلى مستوى المقارنة التطبيقية أحيانا دونما منهج دقيق، وهذا ما يجعل كل باحث منصف يلتفت التفاتة علمية إلى هذا المنجز العربي القديم حتى تكون له مكانته في تاريخ التطور الأدبي والنقدي الذي أدى إلى تأسيس الأدب المقارن الحديث.

وفي الختام أقول، ربما يتساءل سائل: لِمَ لم تؤد تلك الإرهاصات الواسعة إلى نشأة أدب مقارن عربي بخاصة أن مثيلاتها في أوربا أدت إلى نشأة هذا الحقل المتميز عن غيره من الحقول؟ وللإجابة عن ذلك يمكن القول إنه ما كان للأدب المقارن أو غيره من المعارف أن ينشأ في ظل توقف الحضارة العربية الإسلامية عن العطاء طيلة قرون متتالية لعوامل كثيرة ليس هذا مجال عرضها.

الهوامش والمراجع

* – من بين أهم المقارنين العرب الذين أشاروا إلى وجود إرهاصات مقارنة في التراث العربي القديم – د. طاهر أحمد مكي ،و د. عبد الحميد إبراهيم و د. عبد المجيد حنون...

1––تاريخ الأدب العربي –د.عمر فروح– دار العلم للملايين –بيروت– الطبعة الرابعة –1981– الجزء الأول ص 123

2– –ا لمرجع السابق –الجزء 1– ص 185

3– نفسه – الجزء 1 – ص 217

4– ا لمولد في العربية –د.حلمي خليل–دار النهضة العربية –بيروت 1405هـ/1985م –ص240

5 – اقتراح في علم فصول النحو –الإمام الحافظ جلالا الدين عبد الرحمان بن أبي بكر –تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي –منشورات محمد علي بيبضون –
دار الكتب العلمية –بيروت لبنان–ط1– 1418هـ/1998م–ص33

6 ينظر: في الأدب المقارن –دراسات نظرية وتطبيقية –د.طاهر أحمد مكي –دار الفكر العربي /ط4 1420هـ/1999م/ص7 وما بعدها

7 ينظر : دراسات في النقد الأدبي من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي –د عبد القادر هني – ديوان المطبوعات الجامعية –الساحة المركزية بن عكنون – الجزائر – 1995 – ص21 وما بعدها

8– لمرجع السابق – ص 07

9 –نفسه –ص27

10– تاريخ النقد الأدبي عند العرب –د. إحسان عباس –دار الثقافة /بيروت / لبنان 1398هـ/ 1978م /ط2 – ص51

* ينظر طبقات فحول الشعراء –محمد بن سلام الجمحي –تحقيق محمود محمد شاكر –دار المعرف بمصر

11 ––تاريخ النقد الأدبي عند العرب /د. إحسان عباس ص79

12– نفسه ص 82

* ينظر: الموازنة بين الطائيين – الحسن بن بشر الأمدي

13––ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب – د. إحسان عباس –ص147–152

14– المرجع السابق –ص157

15– ينظر: الأدب المقارن – د. محمد رمضان الجربي – منشورات ELGA 2002 فاليتا / مالطا – شركة دار الهدى للطباعة والنشر – ص63 –64

*الوساطة بين المتنبي وخصومه – تأليف القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني دار القلم– بيروت

16– ينظر : تاريخ النقد الأدبي عند العرب –د. إحسان عباس ص 252 وما بعدها

17– المرجع السابق – ص317

18– ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء –حازم القرطاجني –تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن خوجة – دار الكتب الشرقية –تونس 1966– ص374

19– ينظر : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر – تحقيق وتعليق الشيخ كامل محمد محمد عويضة – منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان –ط1–1419هـ/1998م المجلد الثاني –ص 347 وما بعدها

20– تاريخ النقد الأدبي عند العرب – د. إحسان عباس –ص599

21– الأصمعيات – اختيار الأصمعي – تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون – دار المعارف بمصر – ط2 1964 من ص24 إلى ص47

22– ديوان الحماسة – اختيار أبي تمام – شرح العلامة التبرزي – دار القلم – بيروت / لبنان – الجزء الثاني من ص 59 إلى ص62

* باب النسيب في المرجع السابق يبدأ من ص59 وينتهي في ص173

23– ينظر: مطلع الفوائد ومجمع الفرائض – ابن نباته المصري – تحقيق د. عمر موسى باشا – مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق –1972م/ 1392هـ من ص164 إلى ص227

24– المرجع السابق من ص228 إلى ص 283

25– نفسه من ص284 إلى ص 326

26– نفسه من ص 327 إلى ص352

27– نفسه من ص 353 إلى ص382

28- ينظر: الآداب العربية في العصر العباسي الأول –د. محمد عبد المنعم خفاجي- دار الجيل بيروت /ط1-1412هـ/1992م-ص53 وما بعدها

29- ينظر: تاريخ الأدب العربي –د. عمر فروخ – ج2- ص51 وما بعدها

30- ينظر: كليلة ودمنة – تحقيق وتنقيح د. عبد الوهاب عزام – تصدير د. أحمد طالب الإبراهيمي – الشركة الوطنية للنشر والإشهار/ الجزائر

دار الشرق /بيروت – 1973 –ص29

31- المرجع السابق –ص10

32- ينظر: تاريخ الأدب العربي – د.محمد فروخ – ج2 ص 303 وما بعدها

33- الحيوان - الجاحظ – تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون – القاهرة – ص76

34- ينظر: المرجع السابق ص77

35- نفسه ص74

36- البيان والتبيين – الجاحظ تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون – مكتبة الخانجي – القاهرة – ط5- 14705هـ/ 1985م – الجزء الثالث ص

37- المرجع السابق ص6

38- نفسه ص 12

39- نفسه ص 13

* كاروند : فارسية مكونة من كلمتين ، كار : صناعة // وند : المديح والثناء

40- نفسه ص14

41- نفسه ص 27 وما بعدها

42- نفسه ص 29

43- في الأدب المقارن – د. طاهر أحمد مكي –ص 12

* مثل حنين بن إسحاق وابن نديم و ابن سينا ....

44 شمس العرب تسطع على الغرب- زغريد هونكه – نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي – منشورات دار الآفاق الجديدة – ط5- 1401هـ/ 1981م – ص 378

45- ينظر : الآداب المقارنة – د. محمد التو نجي – دار الجيل – ط1- 1416هـ/ 1995م –ص 33

46 ينظر: فنون الأدب العالمي –د. نبيل راغب – الشركة المصرية العالمية للنشر –لون جمان ط2- 1966 – ص23

47 المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام – د. جواد علي – دار العلم للملايين – بيروت / مكتبة النهضة – بغداد ط2- 1978 – الجزء الثامن ص 373

48 ينظر: القرآن الكريم – سورة قريش

49 ينظر. مقدمة « تحفة النظار في غرائب الأمصار ، وعجائب الأسفار » لابن بطوطة ، بقلم فؤاد أفرام البستاني – دار المشرق / بيروت ط6 / 1974 – ص189

50 المرجع السابق – ص190

51- نفسه – ص191

52- ينظر : رحلة ابن جبير – دار التحرير والنشر –القاهرة – 1968

53- ينظر : رحلة ابن بطوطة : تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار – الشركة العالمية للكتاب – دار الكتاب العلمي – الطبعة الأولى –1991م

54- ينظر : أدب الرحلة في التراث العربي – د. فؤاد قنديل – مكتبة الدار العربية للكتاب – يوليو 2002- ص494

السوسيوألسنية والبسيكوألسنية
دعامتان أساسيتان لتعليمية اللغات

مجاهد ميمون
أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

توطئــة:

إن السمة الغالبة على علوم العصر ترتبط أساسا بالتداخل بين أنشطتها، فما من علم تخوضه إلا ووجدته يتداخل مع علوم وأنشطة أخرى يستمد منها قدرا أكبر من خصوصياته، لدرجة عدم التمكن من وضع حد فاصل أو استقلالية يتميز بها عن غيره، وذلك عكس وقت سابق كانت فيه العلوم محددة المعالم والتعريفات، واضحة في حدودها التقليدية. ولعل ميدان التعليمية تجسيد واضح لهذا التداخل، إذ تتجاذبه معالم أنشطة متعددة، تتداخل فيما بينها، مستمدة أساسا من اللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع، مجسدة أساسا في السوسيوألسنية والبسيكوألسنية التي لا غنى للتعليمية عنهما.

إن الخوض في مجال التعليمية يفرض على الباحث الانطلاق والاتكاء على هذين النشاطين سلفا، لأنه بهما تتضح معالمها أكثر، وتتبلور نتائجها بطرق أحسن، خاصة وأن الأمر مرتبط بالفرد من جهة والجماعة من جهة أخرى، ومنهما معا حين تفاعلهما داخل بيئات مختلفة.

إن الاهتمام بهذين النشاطين شكل تحولا كبيرا في حقل الدراسات اللغوية من جهة، وثورة أكبر في مجال البحث في التربية والتعليم من جهة أخرى، حيث أمد هذا الاهتمام هذا المجال من الدرس الباحثين بآليات جديدة في التعامل مع اللغة، انطلاقا من خصوصياتها الفردية والاجتماعية. كما ساهم في الإجابة على أسئلة كثيرة طالما أرقت المهتمين بالمجال اللغوي والمجال التعليمي؛ خاصة تلك المتعلقة باكتساب اللغة وتعلمها من طرف الأفراد، وتأثير البيئة وطبيعة المجتمع في هذه العملية، ثم إن الأمر الأكيد هو إن طبيعة العمل التطبيقي الذي اتسم به هذان العلمان كانت له الآثار الإيجابية، كونه أدى إلى مناقشة مستفيضة لبعض القضايا النظرية، خاصة تلك المتعلقة باللغة في حد ذاتها، من حيث كونها مؤسسة اجتماعية مجسدة فرديا؛ وساعد في ترقية وتطوير العملية التعليمية التي استندت على هذا العمل، فاستطاعت بذلك أن تصل إلى نتائج باهرة في هذا المجال.

1) . السوسيوألسنية :

1 . التأسيس والمفهوم:

المعروف أن محاضرات **دو سوسير** قد أرست دعائم منهج صارم في دراسة اللغة، ركز على ضرورة دراستها دراسة وصفية، لذاتها ومن أجل ذاتها، انطلاقا من التعامل معها على أساس أنها بنية أو نظام يستحيل دراسة اللغة خارجه. وعلى الرغم مما تركه هذا التحول المعرفي والمنهجي من أثر إيجابي على مستوى التأثير في الدرس اللغوي بعد ذلك . تجسد في ظهور حلقات ومدارس، انطلقت من المفاهيم والآليات التي وضعها **دو سوسير**، والتي رآها الأنسب لدراسة اللغة، بعيدا عن المعيارية . إلا أنه سرعان ما ظهرت آراء وتوجهات أبرزت مجموعة من التحفظات في شأن ما جاء به، خاصة على مستوى بعض

المفاهيم مثل البنية والنظام وإغفال كل ما هو خارج عنها، ومستوى بعض الثنائيات التي قال بها **دو سوسير**، ومنها على وجه الخصوص ثنائية اللسان/كلام، وثنائية سانكروني/دياكروني.

وللتذكير فإن **دوسوسير** جعل من اللسان الأساس في تحليله انطلاقا من أن "اللسان وحده يبدو من بين كل الثنائيات قابلا لأن يحدد بشكل مستقل"[1] كونه كلا في حد ذاته ومبدأ من مبادئ الانتظام. ودعا إلى الفصل بعناية بينه وبين الكلام، على أساس أن هذا الفصل هو فصل بين ما هو اجتماعي عما هو فردي من جهة، وما هو جوهري عن كل ما هو ثانوي ونوعا ما عارض من جهة أخرى. واللسان عنده ليس وظيفة المتكلم، إنما هو المخزون الموجود معه. لذلك كان نقيضا عن الكلام الذي هو فعل فردي يرتبط خاصة بالإرادة، لذلك يعتبره " الثروة المختزنة بواسطة ممارسة الكلام وهي ثروة موزعة بشكل غير متكافئ، إنه ثروة باطنة وخفية ومستورة لا يفصح عنها إلا الكلام، وهو أيضا نسق نحوي أي نظام من العلاقات والقواعد والأشكال موجود بالقوة لا بالفعل في دماغ كل فرد. ومعنى ذلك أنه موضوع مجرد غير قابل للإدراك بشكل مباشر، إذ لا ينقاد للملاحظة بسهولة ولا يتأتى إلا بواسطة التفكير".[2]

إضافة إلى ذلك ركز على خاصيتي السانكرونية والدياكرونية، فرأى أن الطريقة الأنسب لدراسة اللسان تكمن في المعطى الآني التزامني المنسجم أكثر مع الوصفية، فليس بالإمكان الحديث في نظره عن اللسان، ولا عن علم موضوعه اللسان إلا كان ذلك خارج السياق التطوري التاريخي الدياكروني. "فاللسان نسق كل أجزائه يمكن ويجب اعتبارها في تلاحمها السانكروني"[3] فحسبه لا نستطيع تصور منهج، ولا وضع مفاهيم ولا آليات للتحليل اللساني، إلا إذا انطلقنا من السانكرونية حين التعامل مع الظاهرة اللسانية بعيدا عن كل ما هو تطوري تاريخي." والسانكرونية هي العناصر اللسانية منظورا إليها في ذاتها وفي سكونيتها ،أي خارج إطار الزمن. فمفهوم السانكرونية يبدو محورا تنظيريا إذ لايمكننا. فيما يتعلق بالتحليل . وضع منهج ولا صياغة تعريفات إلا بعدما نتموقع على المستوى السانكروني."[4] وفي هذا السياق يربط دو سوسير كل التغيرات التي تطرأ على اللسان بالكلام ويرى أنه طالما تعلقت بالأفراد لن نستطيع دراستها وعلينا أن ننتظر حتى تتجلى في اللسان لنقوم بتحليلها، لذلك يرى أن "الوجه الدياكروني في اللسان لا يتأتى إلا بواسطة الكلام."[5].

رغم أن هذه المفاهيم أحدثت تحولا لا يستهان به في الجانبين المنهجي والفكري، إلا أن هناك ثلة من العلماء رأت أن اللسانيات البنوية كانت قاصرة في توجهاتها النظرية والمنهجية، وبعض الآليات التي قدمتها في التحليل اللساني، على أساس أنها أغفلت الجانب المرتبط بالكلام الذي هو المجال الخصب لدراسة الاختلافات والتنوعات داخل المجتمعات اللسانية وفي ما بينها؛ كذلك رأت هذه المجموعة أنه من غير المعقول إغفال البنية الاجتماعية أثناء الخوض في البنية اللسانية .كما لم تسلم بفكرة الارتكاز على الدراسة السانكرونية حين تحليل اللسان، وجعل كل ما هو تاريخي ودياكروني مرتبط بالكلام وحده.

نتيجة لهذه التحفظات سيبدأ في التبلور ما سيعرف لاحقا بالسوسيوألسنية، والتي ستحاول أن تقدم بعض الإجابات على بعض التساؤلات والتحفظات التي بقيت مبهمة في لسانيات **دو سوسير**، ورغم

ظهورها كنشاط قائم بذاته إلا أنها ستبقى شديدة الصلة باللسانيات؛ لذلك كله نجد أن أحد رواد هذا العلم وأحد مؤسسيه يقول متحدثا عن السوسيوألسنية في سياق تعريضي "لا يتعلق الأمر ها هنا إلا باللسانيات"[6]. وكان يقصد من وراء ذلك أن اللسانيات الحقة إنما هي السوسيوألسنية، وعلى أساس ذلك سيتخذ موقفا سلبيا من الذين استمروا في التقيد بالتقليد السوسيري. فبالنسبة له أكثر هؤلاء "لا يهتمون البتة بالحياة الاجتماعية، هم يعملون داخل مكاتبهم.. ويصرون على عرض الوقائع اللسانية بربطها بوقائع لسانية أخرى، ويرفضون كل تفسير مبني على معطيات خارجية مأخوذة من الظاهرة الاجتماعية."[7] وهو بذلك يدعم رأيا طالما رأى أن المجال الأنسب لدراسة اللسان هو المجتمع. والواقع أن هذا الطرح الاجتماعي للغة لن يجد طريقه إلا في نهاية القرن الماضي، نتيجة تلاحم اللسانيات مع الأنشطة الأخرى، ومن بينها علم الاجتماع، وكان نتيجة هذا التلاحم ظهور هذا النشاط الجديد الذي عرف بعلم الاجتماع اللغوي أو ما اصطلح عليه بالسوسيوألسنية، هذا العلم الذي لم تحصر حدوده ولا مجالات اهتماماته حتى الآن، الأمر الذي جعل تقديم مفاهيم وتعريفات واضحة له بالأمر المعقد نتيجة تجاذب وتباين آراء المهتمين به.

إن الأمر المعروف والأكيد هو أن هذا العلم لم يتبلور بصورة نهائية، إلا نتيجة مجموعة من التراكمات المعرفية التي ساهمت في أوقات مختلفة في تهيئة الأرضية المناسبة له. ولعل أول خطوة يمكن ذكرها في هذا السياق هي إسهامات **أنطوان مييه**، والتي تأخذ أهميتها انطلاقا من معاصرته **لدو سوسير** من جهة، ومعارضته لبعض آرائه المرتبطة بالجانب الاجتماعي من جهة أخرى.فقد أشار في كتاباته المتعددة إلى الطابع الاجتماعي للغة، جاعلا منها ظاهرة اجتماعية، متأثرا في ذلك أيما تأثير بالعالم الاجتماعي إميل دوركهايم، مسلما بأمور كثيرة أوردها هذا العالم. لذلك انطلاقا من نشر محاضرات **دو سوسير**أوضح صراحة اختلافه معه، حيث قال في هذا السياق"بفصله التغير اللساني عن التغيرات الاجتماعية التي يرتبط بها، فإن دو سوسير يبعده عن الواقع ويحيله إلى تجريد غير مفهوم حقيقة."[9] ثم إن **مييه** كانت له آراء أخرى تقف على النقيض من آراء سوسير. لذلك لم يقبل فصل دوسسير بين السانكرونية والدياكرونية في مجال دراسة اللسان، ولم يقبل تركيزه على دراسة اللغة لذاتها ومن أجل ذاتها، ولا تركيزه على نظام البنية والنظام وإقصاؤه لأي عامل خارجي قد يؤثر فيها.لذلك كانت كل محاولاته تدفع إلى ضرورة ربط اللساني بالاجتماعي. ولقد أقر ذلك صراحة بقوله "لما كان اللسان ظاهرة اجتماعية يترتب عن ذلك أن اللسانيات علم اجتماعي، وأن العامل الوحيد المتغير الذي يمكننا الالتجاء إليه للإبانة عن التغيراللغوي إنما هو التغير الاجتماعي"[9]. فكان بذلك من الأوائل الذين لمحوا ضمنيا إلى تلك العلاقة الوطيدة بين اللساني والاجتماعي والتي ستتجسد فيما بعد فيما سيعرف بالسوسيوألسنية.

بعد أطروحات مييه، كان لأراء برنشتاين الإنجليزي المتخصص في علم الاجتماع التربوي الدور الأبرز في إبراز تلك العلاقة بين ما هو لساني وماهو اجتماعي، أثناء بحثه في أسباب الفشل الدراسي عند المتمدرسين. ولعله من أول العلماء الذين أخذوا بعين الاعتبار الإنتاج اللساني الواقعي في علاقته مع

الوضعيات الاجتماعية. ولعل أهم الآراء التي جاء بها، كانت محاولته إبراز ما للوسط العائلي الذي ينشأ فيه الطفل وضعيته الاجتماعية من أثر في عمليته التعليمية. إذ يرى أن عملية التعلم تتأثر بالعائلة التي ينشأ فيها الطفل، وأن السلوكات اللسانية تتحدد بالبنية الاجتماعية. لكن رغم ما قدمه برنشتاين من آراء في المجال التربوي والتعليمي ومحاولات تقديم مساهمات في السوسيوألسنية إلا أنه سرعان ما خفت اسمه لعدم فاعلية آرائه. لكنه مع كل ذلك سيساهم في تسريع خطوات هذا المجال من الدرس.

وإذا شكلت هذه الملاحظات العلمية إرهاصات لهذا العلم، فإن ظهوره سيرتبط بظروف اجتماعية ستنعكس أساسا على الجوانب المعرفية المرتبطة بهذا النشاط. وشكلت فترة الستينات والسبعينات وتناقضاتها الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها الولايات المتحدة حافزا ودافعا مهما لتبلور هذا النشاط، إذ إن المنظومة الفكرية ستتأثر أيما تأثير بهذه الظروف. ونتيجة هذه التناقضات سيعرف المجتمع الأمريكي أوضاعا اجتماعية جديدة ، وصراعا فكريا وقيميا واسعا، وستتأثر الطبقات العمالية والمهاجرين بالوضع الاقتصادي المزري وسيتلقى الحلم الأمريكي ضربة قاسية . نتيجة هذه التناقضات ستطفو إلى السطح مشاكل ترتبط بالاندماج والتعليم، وسيعاد الاهتمام باللغة من جديد، انطلاقا من أنها تلعب دورا هاما في الاختلافات الاجتماعية، كما تبينها المشاكل والصعوبات الدراسية التي يعانيها الأطفال في الأوساط الفقيرة. ونتيجة ذلك سيستنتج أن اللغة من وسائل الترقية في إطار النمو الاجتماعي المخطط؛ وسينظر إلى أن الهياكل اللسانية هي القاعدة الأساسية لأي تطور اقتصادي. وستقوم الحكومة الفدرالية في وضع سياسة اجتماعية تطمح إلى الإدماج الدراسي للأقليات اللسانية. وستوكل المهمة لمجموعة من الباحثين والمهتمين للمساعدة على إيجاد حلول مناسبة للمشاكل المرتبطة باللغة والمتأثرة بالأوضاع الاجتماعية المزرية؛ ومن هؤلاء **ويليام لابوف** الذي سيبدأ البحث في أسباب صعوبة تعلم القراءة عند الأطفال السود. و**هيمس** الذي سيبحث في الآليات والمجتمعات اللسانية وعلاقتها بالأفراد والبنية الاجتماعية. حتى **فيشمان** سيتطلع إلى تعليم نوعيات لسانية متعددة لمجموعة من المهتمين بذلك. وسيقتنع الثلاثة بأن اللسانيات البنوية ومعها التوليدية والتحويلية قد فشلت فشلا ذريعا في حل مشاكل التعلم والاكتساب عند الأطفال. لذلك صار لزاما الالتفات إلى السياق الاجتماعي. يقول أحدهم "سيبنى مكان هندسي يلتقي فيه ورثة العادات الأكثر قدما مثل اللسانيات الأنثروبولوجية **كهيمس** وعلم اللهجات الاجتماعي مثل **لابوف** وأخصائيين في التجربة والتحليل الاجتماعي، علماء النفس، علماء الاجتماع، حتى علماء التخطيط. وستظهر من جديد بحوث قديمة كان الاهتمام فيها بدول العالم الثالث.. لجعلها متناسبة مع المستجدات الخاصة بالولابات المتحدة الأمريكية."[10]

وسط هذه الظروف سيحاول مجموعة من العلماء وعلى رأسهم **ويليام برايث** من تحديد إطار خاص لهذا العلم، انطلاقا من جمع أهم الآراء الواردة في سياقه، من خلال عقد ملتقى علمي، ضم علماء مهتمين بهذا المجال وكانت غايتهم إرساء معالم واضحة لهذا العلم، انطلاقا من التركيز على اللغة والمحتمع. ورغم أن **برايث** سيعترف بصعوبة وضع تعريف دقيق للسوسيوألسنية إلا أنه سيحاول على

الأقل إبراز أهم أدوارها. يقول في هذا الشأن: "من بين الأدوار التي تضطلع بها السوسيوألسنية هو إبراز أن التباين والاختلاف اللساني ليس حرا ولكنه مرتبط بالاختلافات الاجتماعية."[11]. ولعل أهم رأي جسد مساهمة **برايث** في هذا المجال ، كان تركيزه . أثناء محاولة إجابته عن العناصر المؤثرة في الاختلاف والتباين اللساني . على ثلاثة عناصر أساسية هي: الهوية الاجتماعية للمتحدث والهوية الاجتماعية للمستقبل والسياق.

الأ كيد أن هذه النواة التي ستتشكل ستجد لها صدى في أوروبا وانطلاقا من الاطلاع على البحوث التي قام بها العلماء الأمريكيون، والتي قدموا من خلالها تصورات جديدة ترتبط باللغة كممارسة اجتماعية، ستظهر أسماء جديدة ستولي هذا المجال من الدرس اهتماما بالغا ومن هؤلاء **ديكرو** و**مارسيليزي** و**غاردن**، الذين سيقدمون آراء ترتبط بهذا المجال من الدراسة، متأثرين في ذلك ببعض أطروحات **برايث** و**هيمس** وخاصة **لابوف**.

ومثل ما حدث في الولايات المتحدة، ستعرف أوروبا وبالأخص فرنسا ظروفا مماثلة ستساهم في تسريع خطى هذا العلم، ومن ذلك ظهور مشاكل ترتبط بالجاليات المهاجرة وصعوبة إدماجها والمشاكل الدراسية التي يصادفها أبناؤها في المدارس، وبداية الاهتمام باللغات الجهوية والموروث الفكري والحضاري المرتبط بقوة، وظهور قضايا الهوية والثقافة وتعددها وبداية صداماتها في الأفق. كل هذه الأمور مجتمعة ستكون بمثابة المحرك لظهور بحوث ستجسد تبلور هذا النشاط وأطروحاته في أوروبا.

2 . مجالات اهتمام السوسيوألسنية :

المعروف أن اهتمام علماء السسوسيوألسنية قد انصب على مجالات كثيرة، لكننا سنحاول في هذا السياق المعرفي الخوض في بعضها فقط، ويتعلق الأمر بتلك التي لها الصلة المباشرة بموضوع دراستنا ولعل أهمها:

ا . البحث في السياسة اللغوية والتخطيط اللساني: وهذا المجال يعد الحقل الخصب الذي تطبق فيه التصورات والآليات العملية للسوسيوألسنية، انطلاقا من التدخل للبحث في الألسن والبحث في علاقاتها ببعض داخل الدولة الواحدة، وخاصة في المجتمعات المتعددة اللغات. لذلك أولى السوسيوألسنيون ولازالوا يولون الاهتمام للبحث في ظاهرة التعددية اللغوية في المجتمعات الواحدة، نظرا لحساسية العلاقة بين الألسن في المجتمع الواحد، كونها تستند في أغلب الأحيان إلى حمولات ثقافية ترتبط بالدين أو العرق، باختصار تجسد وجود الجماعة اللسانية في حد ذاته. إن الاهتمام بميدان السياسة اللسانية من قبل المختصين معناه: "البحث في تقديم العلاج لتسيير الظواهر التعددية، ويتعلق الأمر في هذا الميدان بتقديم مجموعة من التصورات لسياسات لسانية، انطلاقا من مجموعة مواصفات، بالاعتماد على تقييم التجارب السابقة أو المعمول بها؛ واقتراح مجمو عة من التوجهات الممكن اعتمادها، للوصول إلى حلول ناجعة تمكن من خلق تجانس وتوافق بين الألسنة المتعددة داخل المجتمع الواحد."[12]

إن وضع سياسة لسانية معناه البحث في الخيارات والتوجهات التي يجب أن تعتمد في تسيير وضعية تعدد لساني في مجتمع ما، أو العمل على ترقية لسانه الرسمي وتحديد الأهداف التي يراد الوصول إليها، وذلك عمل منوط بالدولة ومؤسساتها. ثم إن هدف التخطيط اللساني يمكن أن يكون تدخلات على اللغة بوصفها بنية أو نظام لساني، تدخلات على وظيفتها الاجتماعية أو ثقافتها أو تعددها اللساني. يقول أحد المختصين في هذا المجال: "إن التخطيط اللساني هو مجموعة من المحاولات والجهود الواعية والمنظمة لحل مشاكل لسانية، إنها قرارات مأخوذة للتأثير في، أو التشجيع على، أو الابتعاد عن، ممارسات واستعمالات لسانية. إنه مجموع الجهود المعتمدة لتغيير . بطريقة مفتعلة . شكل لسان أو استعماله، تطوير لسان يجسد تفردا وطنيا، هو إصلاح وتوسيع لسان بصورة معيارية."[13]

إن الأمر المؤكد هو أن طبيعة التخطيط اللساني تتنوع وتختلف حسب خيارات المتكلمين من مجتمع لآخر إذ "يمكن لسياسة ما أن تعطي الطابع الرسمي للسان ما، أو إعادة بعث لسان قليل الاستعمال، كما يمكن للتخطيط اللساني وضع اختياره على تنوع من تنوعات لسان ما."[14]

بعبارة أخرى يسعى التخطيط اللساني إلى حل مشكلات الاتصال اللغوي المرتبط أساسا بظاهرة التنوع اللغوي على مستوى الدولة أو الوطن وذلك بتقديم "خطط علمية واضحة ومحددة الأهداف للتصدي للمشكلات اللغوية، واقتراح الحلول العلمية والعملية لذلك وفق برنامج زمني محدد، وذلك من خلال الدراسات اللغوية ذات الصلة مثل: إحلال اللغة القومية محل اللغات الأجنبية في التعليم وغير ذلك من مشكلات الحياة اللغوية وعادة ما يقوم بها مجلس على مستوى الوطن أو الدولة يطلق عليه مجلس التخطيط اللغوي وهو مجلس مدعم بسلطان الدولة ترعى تنفيذ خططه ومتابعتها ويشترك في هذا المجلس المجامع اللغوية وغيرها من المؤسسات المعنية باللغة مثل الجامعات والمعاهد."[15]

بقي أن نشير أن هذا التخطيط في أي مجتمع إنما يعتمد على محصلة نتائج الدراسات اللغوية العلمية النظرية والتطبيقية المستوحاة من اللسانيات والسوسيوألسنية واللسانيات التطبيقية ليجسد في آخر المطاف في شكل برامج وخطط قابلة للتنفيذ .

ب . إضافة إلى التخطيط اللساني توجد مجالات أخرى عديدة على قدر كبير من الأهمية، يمكن أن نوجزها في ما ذكره أحد المختصين عندنا "الازدواجية اللغوية والتعدد اللغوي وتعدد اللهجات، ظواهر التنوع اللغوي، علم اللهجات الاجتماعي اللسانيات الاجتماعية والتربية، الدراسة الوصفية للأوضاع اللغوية، العوامل الاجتماعية في التعبير الصوتي والنحوي، اللسان والمجتمع والتواصل الحضاري، النظرية الوظيفية والنظام اللغوي، تطور اللغة عند الطفل..."[16]. والملاحظ أن كل هذه المجالات ترتبط الارتباط الوثيق بالتعليم والتعلم لذلك عدت السوسيوألسنية رافدا أساسيا من روافد اللسانيات التطبيقية وتعليمية اللغات بعدها.

2) . البسيكو ألسنية :

1 . المفهوم والتأسيس:

يجمع المختصون على تعريف البسيكوألسنية "بأنها الدراسة التجريبية للعملية النفسية التي من خلالها يكتسب الفرد نظام لغة ما ويستعمله."[17] وهذا التعريف على بساطته ظاهريا إلا أنه يحمل في طياته مجموعة من الملابسات، لأنه من الواجب تقديم تعريف موضوعي للسان من جهة، وتحديد ما نقصده بالعملية النفسية من جهة أخرى، وتحديد الآليات التي يجب اعتمادها لدراستهما. والواقع أن تقديم الإجابة لهذه الملابسات لم يكن ليحصل إلا بفضل تطور علمي ملحوظ ساهم فيه بشكل مباشر ظهور اللسانيات من جانب وعلم النفس من جانب آخر كعلمين مستقلين قائمين بذاتهما. والواقع أن هذا التوجه العلمي الجديد سيكون سببه التقاء ثلاثة أنشطة، أولها علم النفس ممثلا أساسا بنظريات اكتساب اللغة، ثانيها اللسانيات ممثلة بالطرق التوزيعية عند **هاريس** و**بلومفيلد**، وأعمال **جاكبسون** والنظرية التوليدية والتحويلية عند **شومسكي** وأخيرا نظرية التواصل مجسدة في ما قدمه **شانون** من تصورات جديدة في هذا المجال. لذلك ينظر إلى البسيكوألسنية باعتبارها "العلم الذي يدرس الوظائف السيكولوجية للغة، وآثار اللغة على علاقات الفرد والجماعة ووظائفها الأولية وتطويرالاتصال والتواصل بين الناس وتحسينه ليمكننا من استخدام المفاهيم كأدوات للتفكير وأن يدرس اللغة كوسيط للتعبير عن المشاعر والانفعالات."[18]

لقد مرت البسيكوألسنية بثلاث مراحل أساسية في تأسيسها:

أولها في سنة 1951 حيث أقيم في جامعة كورنيل ملتقى شارك فيه مجمو عة من علماء النفس ومجموعة من اللسانيين اتفقوا على تقديم بحوث مشتركة. سنتان بعد ذلك في جامعة أنديانا أقيم ملتقى ثان خرج بنتائج مهمة كان ثمرتها مؤلفا عنوانه "البسيكوألسنية التداول النظري والبحث في القضايا" تضمن المعالم الأولى لهذا النشاط المتعدد الأنشطة.والذي سيقترح مجموعة بحوث تدور في هذا المجال.

ثانيها ويؤرخ لها انطلاقا من ظهور كتاب **شومسكي** "البنى التركيبية"" سنة 1957، وسيترك هذا المؤلف صدى كبيرا عند البسيكوألسنيين، وسيشكل النحو التوليدي والتحويلي أساس التحليل البسيكوألسني حينها. ولقد ذهب **شومسكي** والتوليديون إلى أن دراسة اللغة يجب أن تقو م أولا على دراسة العقل اللساني، لذلك فإن النظرية التوليدية والتحويلية عندهم تعالج اللغة من منطلق أنها مكون من مكونات العقل الإنساني، ونتاج عقلي خاص بالإنسان. وتعتبر أن قواعد اللغة قائمة في عقل الإنسان منظمة في خصائصها الصوتية والتركيبية والدلالية في شكل مجموعة غير متناهية من الجمل المحتملة. وهذه القواعد تتحكم فيها الكفاية اللغوية عند متكلميها. وتحدد اللغات بواسطة هذه القواعد الضمنية. ويكون بإمكان متكلمي اللغة التواصل في ما بينهم بمقدار تشابه قواعد اللغات القائمة في عقولهم.

والملاحظ في هذه المرحلة أن بحوث العلماء البسيكوألسنيين ركزت أساسا على إبراز الشرعية النفسية لتوصيفات **شومسكي**، لذلك تم تعريف البسيكوألسنيةعلى أنها"ذلك الفرع من علم اللغة التطبيقي

الذي يدرس اكتساب اللغة الأولى، وتعلم اللغات الأجنبية، والعوامل النفسية المؤثرة في هذا الاكتساب والتعلم.."[19]

المرحلة الثالثة: وتجسد البسيكوألسنية الحالية والتي ستتبلور ملامحها انطلاقا من فترة السبعينيات، والتي من أهم خصائصها :

. أنها اندمجت وبصورة واسعة في سياق ما يعرف بعلم النفس المعرفي لذلك رأى بعض العلماء أن البسيكوألسنية هي "الدراسة النفسية للعمليات اللغوية أو دراسة اللغة والاتصال في علاقتهما بالأفراد الذين يستخدمون اللغة ودراسة العلاقات بين الاتصالات أو الرسائل وخصائص الأفراد الذين يتواصلون باللغة، ودراسة اللغة في علاقتها بالخصائص العامة والفردية لمن يستفيدون باللغة وتشمل العمليات التي بها يصدر متكلم أو كاتب إشارات أو رموز والعمليات التي بها تفسر تلك الإشارات أو الرموز"[20]

. أن مقاربة اللغة توسعت ولم تبق محصورة في مقاربة تعتمد على نحو "**شومسكي**" التحويلي والتوليدي، الذي يرى أن التكلم معناه إنجاز جمل مكونة طبقا لقواعد اللسان والتعرف عليها؛ إذ انتقلت إلى دراسة الجوانب الدلالية مركزة بذلك على أن التكلم هو إرسال مجموعة من الدلالات، دعت إلى ضرورةالاهتمام بالجوانب التداولية التي تبرز أن التكلم هو استعمال لغة تنسجم مع سياق المخاطب، وأهداف التواصل. "دراسة للعمليات النفسية التي يكتسب المرء من خلالها نظام اللغة الطبيعية ويقوم بتنفيذه ويعالج ماهية اللغة ووصفها وصفا موضوعيا وتحديد مفهوم العمليات النفسية المرتبطة باللغة ووسائل دراستها. أى أن علم نفس اللغة يعنى بالبحث في كيفية اكتساب المرء وفهمه وإنتاجه للغة ويركز على العمليات المعرفية المتضمنة في الاستخدام العادي للغة، كما يعنى بالقواعد الاجتماعية المتضمنة في استخدام اللغة والآلية العقلية المرتبطة بها".[21]

. إن هذا الاتساع في الرؤية كان سببه الرئيسي التركيز على دراسة وحدات أوسع في إطار الخطاب بعدما كان الاهتمام بوحدات معزولة في السابق.

2 . مجالات البسيكوألسنية

إن حقل البسيكوألسنية يتسع إلى مجالات كثيرة يمكن أن نوجز أهمها فيما يلي:

ا. اكتساب اللغة: الأمر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن علماء النفس كان لهم السبق في إثارة هذه القضية ولم يشر إليها من قبل اللغويين إلا بشكل عرضي ظرفي مقتضب، هذا مع بعض الاستثناءات النادرة من أمثال **جسبرسن** و**جاكبسون** و**جريجوار** التي شكلت بحوثهم إسهامات مهمة جدة حينها. لكنه ومع ظهور البسيكوألسنية وتظافر جهود علماء النفس واللسانيين معا ظهرت دراسات قيمة ركزت على اكتساب اللغة، والملاحظ إن هذه الدراسات تباينت بعض المرات قي نتائجها بالنظر إلى اختلاف الخلفيات المعرفية التي سايرت ظهور البسيكوألسنية نفسها، ويركز هذا المجال على محاولة إبراز آليات اكتساب الطفل للغة، ومراحل هذا الاكتساب. سواء أتعلق الأمر بمرحلة ماقبل الكلام، أو مرحلة الكلام، والاهتمام بنمو اللغة عند الأطفال قبل التمدرس وأثناءه. ومحاولة الإحاطة بجميع العوامل المؤثرة في هذا الاكتساب،

عضوية كانت أو بيئية، اقتصادية أو اجتماعية. والواقع أن هذا المجال يكتسي أهمية بالغة في الدراسات البسيكوألسنية بالنظرإلا أنه تجسيد أولي لاجتماعية الفرد، وتطور عقله، الذي يسمح له الاندماج والتأقلم السريع مع مجتمعه "إن اكتساب اللغة علامة على أن الطفل أخذ يتبوأ مكانه في المجتمع، كما أنه دليل واضح على أن بنية الطفل العقلية أخذت تتطور من التمركز حول الذات إلى الموضوعية ومن الإدراك السطحي النقطي إلى إدراك العلاقة القائمة بين الأشياء"[22]

إضافة إلى ذلك يبرز هذا المجال من الدرس أهم نظريات اكتساب اللغة، مثل السلوكية وخصائصها، والفطرية ومعالمها والمعرفية وتصوراتها، وما يوجد من تباين وتقارب بينها. والخلفيات الفكرية التي استندت عليها كل منها. وكيفية الاستفادة مما توصلت إليه جميعها للوصول إلى نظرية متكاملة تبرز الملامح الموضوعية الفعلية لنظرية الاكتساب.

ب . العلاقة بين الفكر واللغة: ويتم في هذا المجال التركيز على عمليات الإدراك والفهم والإنتاج والقدرة على التعبير. وإبراز أفكار أهم المدارس ونظرياتها وآراء روادها، كالمدرسة السلوكية مجسدة في آراء **واطسن** و**وورف** والمدرسة الارتباطية وماقدمه **ثورنديك** من تصورات.والمدرسة الروسية التي حاول فيها فيجوتسكي أيضا إعطاء وجهات نظر خاصة به حول العلاقة بين الفكر واللغة.

ج . اختلال السلوك اللغوي أو ما يعرف بعيوب النطق والكلام: ومهمة هذا المجال تشخيص مشكلات النطق والكلام وصعوبتهما، تأخرهما وأسباب ذلك ومحاولة معالجة كل منها انطلاقا من دراسة مستفيضة لشخصية الفرد الذي يعاني خللا في الجوانب السالفة الذكر. والعمل على تحقيق نمو لغوي سليم يضمن للفرد التأقلم السريع مع مجتمعه، حتى يستطيع أن بعيش حياة عادية، ويؤدي واجبه كشخص سوي.

وهناك مجالات كثيرة لا يتسع السياق ها هنا للخوض فيها، على أهميتها ومنها الاهتمام بالتواصل اللغوي و كذلك التعلم اللغوي.

3) . علاقة السوسيوألسنية والبسيكوألسنية بتعليمية اللغات:

المعروف أن الدرس اللساني باختلاف توجهاته عرف نقلة نوعية، كانت انطلاقتها لسانيات سوسير البنوية التي أسست لتحول معرفي ومنهجي نوعي في الدرس اللغوي، هذا التحول الذي سيستمربعد ذلك بالبحث في جوانب مهمة أغفلتها اللسانيات البنوية، وذلك بالأخذ بعين الاعتبار جوانب مهمة ترتبط بالفرد من جهة والمجتمع من جهة أخرى كونهما الأساس في العملية اللغوية. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل بدأ العلماء الاهتمام بالجانب التطبيقي للسانيات وكيفية الاستفادة من هذا الزخم النظري الجديد في الحياة اليومية للأفراد خاصة في مجال التعليم والتعلم فكانت البسيكوألسنية والسوسيوألسنية ومتزامنة معهما اللسانيات التطبيقية، والملاحظ أن جميع هذه الأنشطة ستسخر بحوثها لتمكين الفرد من اكتساب اللغة وتحصيلها وتعلمها بطريقة فعالة تمكنه من الاندماج السليم في مجتمعه.

وأصبح مؤكدا أنه ليس بالإمكان الخوض في العملية التعليمية برمتها ما لم يتكأ على هذه الأنشطة مجتمعة والتي ستصبح المعين الأساسي الذي ستأخذ منه تعليمية اللغات أو ما يعرف بديداكتيكا اللغات جميع أفكارها. وعليه أصبح من غير الممكن على أي باحث يريد الخوض في مجال التعليمية أن يصل إلى مبتغاه ما لم يستثمر هذه الأنشطة ونظرياتها سلفا، لأن التعليمية تنطلق أساسا من الدرس اللساني فتستنطقه وتنتقي منه النتائج التي تخدم عملية التعليم، إضافة إلى انتقاء المناهج المناسبة لتفعيل وترقية التعليم والتغلب على المشاكل التي قد تعيق السير الحسن لهذه العملية... "انطلاقا من هذا التوجه يمكن لنا القول: إن منهجية البحث العلمي في هذا الحقل الخصب من حقول المعرفة اللسانية، تقتضي بالضرورة الإلزامية استثمار التجربة اللسانية العالمية لتنمية الحصيلة المنهجية والعلمية لتعليمية اللغات بوصفها ممارسة بيداغوجية، غايتها تأهيل المتعلم لاكتساب المهارات اللغوية، وما كان ذلك إلا لأن النظرية اللسانية من اهتماماتها الجوهرية ضبط العملية التلفظية وحصر العوائق العضوية والنفسية والاجتماعية التي تعوق سبيلها لدى المتكلم"[23]

فالسوسيوألسنية التي تضطلع بالتفكير في السياسة اللسانية، ووضع التخطيط المناسب لها، في مجتمع متعدد اللغات، تشكل أفكارها المدخل السليم للوصول بالتعليمية إلى نتائج فعالة، إذ لا يعقل تقديم تصورات علمية موضوعية ترتبط بالجانب التعليمي دون دراسة جادة لملامح المجتمع المراد تطبيقها فيه، فقضية الازدواجية مثلا، لم يكن ليقدم في شأنها . تعليميا . الحلول الأنجع لولا البحوث المهمة التي قدمت في مجال السوسيوألسنية.

والسوسيوألسنية تتقاطع مع التعليمية أيضا في كونها تتقدم بحوثا تهتم بانتقاد وتقويم المستوى اللغوي للتلاميذ انطلاقا من بيئة معينة أو مستوى معين، كما تتدخل للوقوف على الأخطاء الواردة في خطاب المتعلم والعمل تصحيحها "وأيضا البحث عن أسبابها الموضوعية وربطها بالواقع الثقافي والاجتماعي، والعمل على تحديد التداخلات اللغوية كذلك"[24]

أما البسيكوألسنية فالمعروف أنها قدمت للتعليمية خدمة لا يستهان بها خاصة في جوانب اكتساب اللغة ومراحلها و هي كلها جوانب من الضروري الاعتماد عليها في تعليم وتعلم اللغات.حيث أمدتها بنتائج علمية مهمة عن مراحل النمو النفسي والعقلي للتلميذ، ومدى اكتمال قدراته الاستيعابية، كما مكنته من فهم آليات الإدراك والذاكرة، وإبراز أهمية الرغبات والدوافع والميول والحوافز وغيرها، فذللت بذلك الكثيرمن المصاعب وقدمت العديد من الإجابات عن أسئلة نفسية وسلوكية بقيت إلى عهد بعيد مبهمة.

إضافة إلى ذلك لفتت النظر إلى ضرورة الاهتمام بظواهر الاختلال اللغوي وعدم تجاهلها، لما يكتسيه تشخيصها من أهمية في تقديم العلاج المناسب للمتعلمين الذين يعانون عيوب نطق أو أمراض كلامية تجعلهم يجدون صعوبات في اكتساب اللغة بالصورة السليمة التي تسمح لهم التأقلم مع محيطهم وبيئتهم دون عناء.

ما يمكن أن نخلص إليه أخيرا هو أن طبيعة التداخل بين الأنشطة، وتعددها في النشاط الواحد هي السمة التي صارت تطبع علوم هذا العصر، وعليه صار لزاما على كل باحث يريد الخوض في واحد منها أن يتسلح بمفاهيم وآليات الأنشطة التي تشكله أو تتداخل فيه، حتى يستطيع أن يستوعب مضامينه، وبالتالي يتمكن من الاستفادة من نتائجه بطريقة فعالة وناجعة. وعليه نقول إن الباحث في مجال التعليمية مدعو إلى ضرورة الاطلاع على البسيكوألسنية والسوسيوألسنية ومجالاتهما، لأنهم يشكلان رافدين معرفيين أساسيين بالنسبة لها، وبذلك يصعب استنطاق الكثير من مفاهيمها، واستثمار العديد من نتائجها بالصورة الناجعة الفعالة دون العودة إلى بحوثهما.

الهوامش والمراجع

1 . حنون مبارك . مدخل إلى لسانيات سوسير . دار توبقال للنشر . الدار البيضاء المغرب 1987ط1 . ص22

2 . المرجع نفسه ص28

3 . نفسه . ص29

4 . نفسه . ص58

5 . نفسه . ص66

096_Henri Boyer_ introduction a la sociolinguistique., Dunod,2001,p

7_Ibid .p 09

8_Jean Louis Calvet _ la sociolinguistique _ PUF ,1996,p 06

9 . جان لوي كالفي . علم الاجتماع اللغوي . ترجمة محمد يحياتن دار القصبة للنشر. الجزائر 2006 . ص13

10_Christian Baylon _ sociolinguistique _ ed Nathan/VUEF ,2002,p15 _16

11_Jean LouisCalvet _ la sociolinguistique _p 18

12_Henri Boyer_ introduction a la sociolinguistique.p 18

PUF ,1981 ,p 187 3_Jean Garmadi _la sociolinguistique _1

14_ Jean Louis Calvet _ la guerre des langues _ Hachette Litteratures,1999,p 157

15 . حلمي خليل . دراسات في اللسانيات التطبيقية . دارالمعرفة الجامعية . 2000. ص80

16 . صالح بلعيد . دروس في اللسانيات التطبيقية . دار هومة الجزائر . 2000 ط3 . ص 17

_Jean Caron _ precis de psycholinguistique _ PUF Quadrige,2001,p 1317

18 جابر عبد الحميد جابر . علاء الدين كفافي . معجم علم النفس والطب النفسي المعجم السادس

19. سهير محمد سلامة شاش . علم نفس اللغة . مكتبة زهراء الشرق القاهرة . 2006 ط1 . ص48

20. المرجع نفسه ص 49

21. المرجع نفسه ص 50

22 . حنفي بن عيسى . محاضرات في علم النفس اللغوي . ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر 2003 ط 5 ص129

23 . أحمد حساني . دراسات في اللسانيات التطبيقية . حقل تعليمية اللغات . ديوان المطبوعات الجامعية . الجزائر 2000 . ص2

24 . المصطفى بن عبد الله بوشوك . تعليم وتعلم تالغة العربية وثقافتها . مطبعة النجاح الجديدة . المغرب 2000 ط3 . ص96

مفهوم الدلالة بين المصطلح والتطبيق

بن يمينة بن يمينة
أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

1-مصطلح الدلالة بين الواقع والتطبيق

إن الدلالة وتوافقها النسقي يستوجب البحث في الدلالة بين المصطلح والتطبيق عل مستوى اللغة لكي يتسنى لنا الوقوف عل تحديد هذه الحقائق الدلالية على أرض الواقع اللغوي وهذا يستلزم معرفة حدود الدلالة في البنيات اللغوية وعلاقتها بوجوه الدوال ووجوه المدلولات، كما عبر عنها مارتيني بقوله: "يمكننا أن نقارن بين وجوه دوال الكلمات ووجوه دوال الصوتيات هي حالة الحديث عن الوجوه الائتلافية أو السياقية"[1] عل المستوى الدلالي الذي أضحى يشغل بال المتكلمين جميعا على اختلاف طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية[1].

لأن الحياة الاجتماعية تلجئ كل متكلم إلى النظر في معنى هذه الكلمة أو تلك، هذا التركيب أو ذلك"[2]. و قد وقف أبو هلال العسكري عل هذه الحقائق ومعانيها قصد التدقيق في تحديد دلالة معنى الألفاظ.

وأورد بذلك في كتابه "كتاب الفروق" ثلاثين بابا وتحدث في الباب الأول منها في الإبانة عن كون اختلاف العبارات موجبا لاختلاف المعاني لكل لغة، والقول في البيان عن معرفة الفروق والدلالة عليها"[3]، وقد سعى إلى التفريق بين معنى كل كلمة ومن الكلمات التي ركز عليها والتي لها علاقة بالمعنى أو الدلالة فقد أجرى مقارنة تمييزية بين الكلمات التالية "العلة والدلالة وبين العلة والسبب وبين السبب والشرط بين النظر والاستدلال، وبين النظر والتأمل وبين البديهة والرؤية وبين النظر والفكر وبين النظر والانتظار وبين الفكر والتدبر... إلخ"[4].

وقد أشار مارتيني إلى هذا بقوله :"لقد تعلق الأمر فعلا بإيجاد الوحدات التي كان ينبغي للمتكلم أن يختار من

بينها في كل لفظة من قوله، حتى يتطابق القول جيدا مع الخطاب المودود"[5] معنى ذلك أن البحث في مشكلة تطابق القول أثار جدل كبير لدى علماء اللغة ليكون طبيعة الدلالة أو المعنى ووضع الكلمة ليس على الدوام وجيها"[6].

وأن تحليل دلالة البنية اللغوية عملية معقدة، ولكن هذا التعقيد يختلف من لسان إلى آخر وفي نفس اللسان من ضرب من الكلمات إلى ضرب آخر[7]. فالضروب الدلالية على مستوى الاستعمال اللغوي دفعت أبو هلال العسكري إلى البحث عن فروق المعنى على مستوى كل كلمة للوصول إلى الدلالة الدقيقة على مستوى بنية كل كلمة أو تركيب، فقد ميز بين الحقيقة والمعنى: "إن المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد، و"الحقيقة" ما وضع من القول موضعه ما ذكرنا، يقال عنيته وأعنيه معنا، والمفعل يكون مصدرا ومكانا وهو هنا مصدر ومثله قولك دخلت مدخلا حسنا، أي دخولا حسنا، ولهذا قال أبو علي القالي رحمة الله عليه: "إن المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول فجعل المعنى القصد لأنه مصدر قال ولا يوصف الله تعالى بأنه معنى، لأن المعنى هو قصد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول والمقصود هو المعنى، والله تعالى هو المعنى وليس بمعنى. وحقيقة هذا الكلام أن ذكر الله هو المعنى والقصد إليه هو المعنى إذا كان المقصود في الحقيقة حادثا، وقولهم: عنيت بكلامي زيد كقولك أردته بكلامي، ولا يجوز أن يكون زيد في الحقيقة مرادا مع وجوده، فدلى ذلك على أنه عني ذكره وأريد الخبر عنه دون نفسه، والمعنى مقصور على القول دون ما يقصد، ألا ترى أنك تقول: "معنى قولك كذا، ولا تقول معنى حركتك كذا"، ثم توسع فيه فقيل "ليس دخولك إلا فلان معنى" والمراد ليس له فائدة تقصد ذكرها بالقول، وتُوَسَّعَ في "الحقيقة" ما لم تُوَسَّعَ في المعنى فقيل لا شيء إلا وله حقيقة، ولا يقال لا شيء إلا وله معنى، يقولون حقيقة الحركة كذا، ولا يقولون معنى الحركة كذا، هذا أنهم سموا الأجسام والأعراض معاني"[8]. ويبدو لنا من هذه المقارنة التوضيحية للمعنى أن أبا هلال العسكري أدرك جيدا أكثر من غيره الأبعاد الدلالية. إلا أنه ليس كذلك يكون التطابق كليا في كل الحالات التركيبية بين المعنى والكلمة، وإن كان المعنى كما جاء في محيط المحيط لبطرس البستاني : "معنى : تمعن يتمعن فهم وأدرك المعنى واستخراجه وآتى المعاني وهي مأخوذة من المعنى للتمندل من المنديل"[9]. وجاء في الرائد في باب "م ع ن ي" معنى جمع معاني ما يقصد بشيء ومعنى الكلمة ما يدل عليها لفظها، ومعنى الكلام فحواه ومضمونه"[10] فمعنى الكلام فقد بين معناه عبد القاهر الجرجاني بقوله:" الكلام على ضربين، ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على حقيقة فقلت: خرج زيد وبالانطلاق فقلت عمر منطلق وعلى هذا القياس. ضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ ولكن بذلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم

تجد ذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض وما دار الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... إذ قلت هو كثير رماد القدر، أو قلت طويل النجاد، فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ لكن اللفظ يدل على معناه الذي يوجبه ظاهر، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا، وهو غرضك لمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة ... وكذا إذا قال رأيت "أسدا" وذلك على أنه لم يرد السبع علمت أنه أراد الشبيه، إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز عن الأسد في شجاعته، وإذا عرفت هذه الجملة فهاهنا عبارة مختصرة وهي تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يقضي بك بذلك إلى معنى آخر كالذي فسرت لك[11] وأن معنى المعنى قد أثاره بعد ذلك كل من ".كل من Ogden وRichards في " كتاب معنى المعنى" الذي ظهر سنة 1923 وكان لهذا الكتاب أثر بليغ في مجال الدراسة الدلالية حيث كان تفسير كل من أوجده و ريتشاردز مساهمة فعالة في لفت انتباه الباحثين وعلماء اللغة إلى دراسة الدلالة وما يطرأ على الكلمة من تغيرات دلالية وما أثير حول مشكلة المعنى، وأن معنى المعنى ليس دراسة خالصة للمعنى من الناحية اللغوية"[12] ومن خلال تعاريف عبد القاهر الجرجاني وغيره يتبين أن مفهوم المعنى مرتبط باللفظ، وأن علاقة اللفظ بالمعنى في البنية اللغوية هي علاقة دلالة الأثر بالمؤثر كدلالة الدخان على النار والسحب على المطر، والعلامة العقلية في التراث العربي تنحصر أيضا في علاقة العلية والسببية أن يجد العقل علاقة ذاتية بين الدال والمدلول"[13]، وهذه المباحث في حقل العلاقة بين اللفظ والمعنى قد فصل فيها الجاحظ كثيرا، وهو الذي تعمق في البحث عن الارتباط مفهوم المعنى باللفظ حيث جاء في قوله "وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون ظهور المعنى"[14]، وقد رتب الجاحظ المعاني وصنفها وذكرها على الشكل التالي:

منها :" القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم والمختزنة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم"[15]، وأن حكم المعاني عند الجاحظ خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني عنده مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء معاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة... كما أضاف الجاحظ في ترتيب آخر معتمدا على علاقة اللفظ بالمعنى[16]، حيث جاء في قوله:"حياة المروءة الصدق، وحياة الروح العفاف، وحياة الحلم العلم،و حياة العلم البيان"[17] فهدا التسلسل الذي أقامه الجاحظ في العبارة دليل على قدرته وتمكنه من إدراك وفهم حقائق وأبعاد ودلالة كل كلمة، معرفة أصلها، "لأن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع"[18].

والتغيير لا يتم عن طريق الفرد، مثلا ظاهرة اللحن أو التبدل الصوتي إنما تحدث في فترة انتقالية من جيل إلى جيل والمتتبع لهذا في المجال اللغوي يلاحظ أن ما اتفق عليه الناس من معاني تبقى راسخة وهذا عند الجاحظ يسميه تطبيق الكلام"[19].

وتطبيق الكلام يترتب عنه معرفة أصل الكلمة ومعناها الصحيح في مجالها التطبيقي وقد يحدث التباس أحيانا في البنية اللغوية بين معاني الكلمات وهذا ما جعل أبو هلال العسكري في كتابه الفروق يتعرض كما ذكرنا في كلام سابق إلى تحديد معنى كل كلمة وكما لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين، فذلك لا يجوز أن يكون اللفظان والمعنى واحد، كما ظن كثير من النحويين واللغويين"[20]. وأن عملية الإنجاز الفعلي للكلام كالدواء اللائق الذي يأتي بالشفاء وتشبيه إصابة المعاني بعملية العلاج هي ضرورة لغوية حتمية كما قال الجاحظ :" وما كان أحوجنا وأحوج جميع المرضى أن يكون جميع الأطباء متكلمين، إلا أن يكون المتكلمون علماء فإن الطب لو كان من نتائج حذاق المتكلمين ومن تلقيحهم لم نجد في الأصول التي يبنون عليها من الخلل ما نجد"[21]، فالقوانين اللغوية إذن هي قوانين طبيعية تخضع دلالتها لنواميس الحياة، وينبغي أن تكون هذه النواميس أو القوانين المطبقة راسخة وتؤدي الرسالة التبليغية المطلوبة منها بصورة دقيقة ومطابقة للواقع رغم المطابقة بين اللفظ والمعنى لا تتحقق في كل الأحوال والظروف، ولكن من الأفيد أن يكون اتحاد وتقارب بين اللفظ والمعنى قصد الفهم والإدراك خصوصا في مثل مستوى الاستعمال اللغوي، هذا المستوى الذي يتطلب التوافق الدلالي بين اللفظ والمعنى خاصة في الاستعمالات العلمية.

- التوافق الدلالي بين اللفظ و المعنى:

إن قضية التوافق الدلالي بين اللفظ والمعنى أثارها جل علماء اللغة قديما وحديثا وقد سماها الجاحظ" المشاكلة"، ويقصد بالمشاكلة... هو السخيف من الألفاظ مشاكل للسخيف من المعاني"[22] ومعنى ذلك أن وضوح المعنى يقوم على مطابقته للفظ في أحوال التركيب كما جاء في قول الجاحظ:" وما تشاكل أبقاك الله ذلك اللفظ معناه وأعرب عن فحواه وكان لتلك الحال وفقا ولذلك القدر لفقا... كان قيما.. بانتفاع السامع... وصار مادة للعالم..."[23] فنستنتج من هذا أن الجاحظ كان خبيرا باللغة ومولعا بالعلاقة التي تربط بين المعنى واللفظ وكان قد حدد هذه العلاقة التبليغية أو الدلالية في قوله:" وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما ولكل حالة من ذلك مقاما حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني ويقسم أقدار معاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"[24]. كما أثار سيبويه قضية توافق اللفظ بالمعنى فهو من أقدم الوصافين للعربية ونحوها فلم

يهمل علاقة المعنى بالشكل أو اللفظ[25] كما ذهبت بعض المدارس الوصفية الحديثة اليوم ونلمس من هذا حقيقة انطلقت منها الدراسة الحديثة المتعلقة بقضية اللفظ والمعنى هذه الدراسة التي أقامها سيبويه على أساس التقسيم الوصفي الدقيق الذي يأخذ من بنية الكلمات منهجا يسير عليه في دراساته مثل تقسيم الأسماء قسمين منها التي تدل على أشخاص أو أشياء والتي تدل على أحداث[26] كما نجد ابن رشيق في كتابه "العمدة" معبرا عن العلاقة بينهما كعلاقة الجسم بالروح بقوله :"إن اللفظ جسمه وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الجسم بالروح، يضعف بضعفه ويقوى بقوته، فإن سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصا للشعر وهجن عليه كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشلل والعور... فإن اختل المعنى كله وفسد بقي اللفظ نواة لا فائدة منه... كما أن الميت لا ينقص شخصه في رأي العين إلا أنه لم ينتفع به، ولا يفيده فائدة وكذلك أن اختل اللفظ جملة وتلاشى لم يصبح له معنى لأننا لم نجد روحا في غير جسم البتة "[27] ومعنى دالك أن المعنى لا يبقى محصورا في الكلمات فقط، فهو الذي يعين قيمتها بالرغم من أن المعاني تتنوع وتتوسع فتحسن وتقبح كما قال عنها ابن طباطية:"إن للمعاني ألفاظا تشاكلها فتحسن فيها وتقبح في غيرها، فهي لها كالمعرض للجارية الحسناء تزداد حسنا في بعض المعارض دون بعض، وكم من معنى حسن قد شين بمعرضه الذي برز فيه، وكم من معنى حسن قد ابتذل على معنى قبيح البسه... وكم جوهرة نفسية قد شينت بقرينة لها بعيدة منها، فأفردت عن أخواتها المشاكلات لها . ومن سقيم من الشعر قد يئس طبيبه من برئه وعولج سقمه فعاودته سلامته وكم من صحيح جني عليه فأرداه حينه"[28]، وهذا جلي من كلام ابن طباطبة أن التوافق النسقي بين اللفظ والمعنى يجعل الكلام أحسن وأبين في البنية اللغوية الكلية "لأن اللغة الطبيعية في جوهرها هي ربط الأصوات بالمعاني ويتحقق دلك في ظل الحافز التواصلي بين أفراد المجتمع اللغوي، مما يجعل اللغة حينئذ نظاما من العلامات الدالة التي تغطي مجالا أرحب من المفاهيم التي ترتد إلى الخبرة الإنسانية"[29] ومعنى هذا أن الصورة الكلامية تحتمل الدلالات والتوسع في حركتها في المجال الإستعمالي ولكنها تبقى ككتلة واحدة منسجمة في نظامها وترتيبها المنطقي الذي لا يمليه النحو الجاري بل هو ترتيب له منطقة ولكن منطق انفعالي يفرضه التفكير وفق القواعد الموضوعية والحاجة التعبيرية التي تتطلب اختيار الكلمة المناسبة مع الانطباع والمدلول الذي يريد الإفصاح عنه المتكلم نفسه أو يحمله للتأثير على السامع، ولتتحقق هده الموافقة وتجسيدها" ينبغي أن تجري مع الكلام معارضة، فإذا مرت بلفظ حسن أخذت برقبته أو معنى بديع تعلقت بديله وتجدر أن يسبقك فإنه إن سبقك تعبت في تتبعه"[30]. فأبو هلال العسكري يلفت الانتباه إلى قضية العلاقة بين اللفظ والمعنى التي أساسها التلاؤم والانسجام وأن الدلالة الواضحة لمعاني اللغة ينبغي أن تنسخ على هدا المنهج الذي أشار إليه الأستاذ أحمد حساني في قوله :"ولقد حضي النظام التواصلي لدى الدارسين الأقدمين باهتمام ملحوظ إذ

أنهم ما انفكوا يتدارسونه تدارسا شاملا"[31]، معنى هذا أن قضية النظام التواصلي لا تتحقق إلا بتوفر التلاؤم الموضوعي بين جميع البنيات اللغوية في جوانبها الصوتية والتركيبية والدلالية، و هذا ما أكدته الاتجاهات الفكرية القديمة باعتبار أن اللغة وعاء للفكر ووظيفتها الأساسية هي التعبير عن الفكر البشري،ولكن مراتبها التعبيرية انطلقت من مراتب التجريد من المحسوس ومن المجردات الكلية التي ارتقت مع العمليات الإدراكية والفكرية، كما حوصلها ابن خلدون بقوله:"وضعوا قانونا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق، ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل وسموه بالمنطق ، ومحصل ذلك أن النظر يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية فيجرد منها أولا صور منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها في طين أو شمع، وهذه مجردة من المحسوسات تسمى المعقولات"[32]، فالروابط الذهنية للعلاقات الدلالية تربط أو تقوم على أساس اتحاد الهوايات واختلافها وعلاقاتها الاجتماعية أي على أن العناصر اللغوية في ذاتها أمثلة تبقى هي هي في أذهان المتخاطبين وإن اختلفت تأديتها"[33]، وهذا ما كرره الجاحظ في مناسبات عديدة في قوله: "والدلالات هي التي تكشف عن المعاني في الجملة وعن ما يكون منها لغوا بهرجا وساقطا مطرحا"[34]، وهدا الطرح اللغوي مرتبط بالواقع يشمل ظاهرة أوسع من ظواهر الاستعمال اللغوي التي تطرق كلمات وألفاظها مجالات واسعة في ميدان الدلالة حسب ما اصطلح عليه أهل اللغة، وفي هذا استطرد الجاحظ يقول :"المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي"[35] ، فالأشياء تملأ الوجود من حيوانات وبشر وجماد ومنها مثلا أن الأسد له معنى في الوجود يعرفه كل إنسان شكليا إلا أن في التسمية يختلف الناس عليها من جهة إلى أخرى، فإذا سماه العرب أسدا، ليس بالضرورة أن يطلق عليه غيرهم نفس التسمية وهذه التسمية ليست في المعنى نفسه في اللغة العربية، فقد وجدت له أسماء عديدة أخرى، وأن التسميات والمعاني تظهر ما في أذهان الناس وفي نفوسهم لولاها لما عبر الناس عن مختلف الأشياء، والمعاني القائمة في صدور الناس... مستوردة خفية... موجودة في معنى معدومة"[36] ، فهذه الفقرة تدل على أن المعنى في جوهرة صورة ذهنية عن جزء من الوجود،أي الموجودات التي نراها في المحيط، وهده الموجودات هي مبعثرة هنا وهناك وهذه الأجزاء تحمل معاني ودلالات سواء أكانت أشياء ملموسة أو معنوية وهي تتجسد في صور ذهنية تترجم في كلمات أو ألفاظ أو جمل في موقف تعبيري معين، ونتيجة تفاعل الإنسان مع هذه الأشياء والحوادث والأشخاص نعني بدلك أولا أن اللغة مجموعة منسجمة من الدوال والمدلولات ذات بنية عامة ثم بنى جزئيه مدرج فيها. وهذا هو الواضع، وما يسمى بالقياس هو المعقول من هذا الوضع، أي ما يثبته العقل من انسجام وتناسق بعض العناصر اللغوية والعلاقات التي تربطها"[37] الترابط بين العقل والمعنى هو جزء من الوجود أي البحث عن

المعرفة كتكوين مفهومي ضميري، والأشياء كتكوين مادي، وهذا ما ذهب إليه ابن حزم من جهته بقوله:" لا سبيل لمعرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللغة "[38] وأن الدلالة اللغوية في طرح إبن حزم ترمي إلى البحث عن العلاقة بين المعرفة وبين الشيء وهي قضية جدلية تقوم على الوجود كطرح أول والإنسان كطرح نقيض من جهة وطرح اللغة كتأليف من جهة أخرى، وهذه- القضية شغلت بال المفكرين في الفكر العربي الإسلامي في مجال الارتباط بين الشيء والمعنى الذي هو أساس كل دليل يستدل به الإنسان وينطبق هذا على الجماد والحيوان والإنسان وفي الاستدلال وفي عدم الاستدلال"[39] فكلمة القرية"مثلا تحمل علامة أو معنى محدد موجودا في العالم الخارجي، وعندما يلفظ الإنسان بكلمة قرية، فهو يقدم علامة تدل على شيء نفسه المجسد المتمثل في القرية فعلاقة الكلمة بالدلالة تتحقق بما اصطلحت عليه الجماعة في عالمها الخارجي" ولكي تتحقق الدلالة في العلامة اللفظية لابد من توافرا لحقائق التالية:

1- اللفظ: وهو نوع من الكيفيات المسموعة

2- المعنى: أي الدلالة التي وضع اللفظ لها.

3- إضافة عارضة بينهما وهي الوضع الذي جعل اللفظ بإزاء المعنى"40

وأن توافق العلامات ومعانيها مرتبط بكيفية لفظها وما تشير إليه في الواقع المتفق عليه من قبل الجماعة وهذا ما عبر عنه السكاكي بقوله" والواضع إما الله وإما غيره، والوضع عبارة عن تعيين اللفظ بإزاء المعنى بنفسها"[41]، أما الرازي فقد اعتبر من جهته "أن اللغة تسبق الوضع في الوجود"[42]. وبالرغم من أن أي لغة أو لفظة تعتبر نظاما للتعبير عن المعاني والنظام معناه تطبيق قواعد ثابتة على البنية اللغوية أو على عناصرها الأولية التي هي الأصوات التي تشكل اللفظة ثم التركيب ثم البنيات الدلالية ولكون الكلمة في مجال الاستعمال اللغوي لا وجود لها دون ارتباطها بدلالة أو العلاقة بين اللفظ والمعنى،" ويقصد بهذا المفهوم دلالة الأثر على المؤثر كدلالة الدخان على النار، والسحاب على المطر"[43]، فهذه الجدلية السببية القائمة بين اللفظ والمعنى في مجال الاستعمال اللغوي يقول في شأنها الفارابي" قلما كانت الخطوط دلالاتها على الألفاظ باصطلاح كذلك دلالة الألفاظ على المعقولات التي في النفس باصطلاح ووضع وشريعة... يشرعها لهم مدبر واحد ويحملهم عليها الجماعة المدبرون"[44]، فالفارابي هنا يربط الإحالة اللغوية وتحقيقها يتم باتفاق الجماعة المدبرين ولا يستمدها الإنسان من تلقاء نفسه، وفعلا أن اللغة ممكنة النطق وتداولها لا يتحقق من قبل فرد وإنما من أفراد، ويأتي ذلك من أفراد المجتمع المتكلمين بها، وأن المدبرين هم اللذين يقومون باصطلاح الكلمة ووضعها للاستعمال وقبولها وشيوعها مرهون بإرادتهم، فقد يقبلونها أو يرفضونها، فهدا يدل على أن الفارابي قد أدرك مفهوم الدال والمدلول والتمييز بينهما قبل دي سوسير الذي ميز بين (signifié et signifiant)

وفي هذا المجال يقول الفارابي: "إن محاكاة الأمور المتشابهة بعضها بعضا هي محاكاة بالطبع، ومحاكاة التركيب في اللفظ للتركيب المشار إليه في المعنى هو باصطلاح"[45]، فيقصد الفارابي في هذا التعريف أن للفظ بصورته السمعية لم يظهر بمقتضى معنى يحمله في ذاته ولكن بدواعي اصطلاحية اتفقت عليها الجماعة، فتشكل اللغة كذلك بشكل يتفق مع اتجاهات الأمة العامة ومطامحها ونظرها إلى الحياة"[46]، فالتشابك الدلالي للغة مرتبط بتشابك العوامل الاجتماعية المختلفة مثل العوامل الثقافية والنفسية وكذلك الخصائص الفيزيائية والفيزيولوجية التي تتميز بها لغة عن أخرى، " وخصائص الأمة العقلية ومميزاتها في الإدراك والوجدان و النزوع ومدى ثقافتها ومستوى تفكيرها ومنهجه وتفسيرها لظواهر الكون وفهمها لما وراء الطبيعة كل دلك وما إليه ينعت كذلك صداه في لغتها"[47]، فالبنية اللغوية تستمد معانيها ودلالتها من الواقع الاجتماعي الذي ينمو فيه، وأن طرح قضية اللفظ والمعنى تؤول إلى طرح قضية علاقة اللغة بالفكر فالمعنى وليد على الفكرة و مولد لما بعده، لعل ابن جني يؤكد هذا بقوله:"واعلم أن واضع اللغة لما أراد صوغها وترتيب أحوالها هجم بفكرة على جميعها ورأى بعين تصوره وجوه جملها وتفاصيلها"[48]، فابن جني هنا يطرح قضية المعنى الأفقي للغة في مستوى الترابط في مختلف المستويات القولية فسرعان ما دهب إلى هدا بعض البلاغيين الدين أطلقوا على المعاني، بالمعاني الأولى والثواني، فهي أغراض تفرضها دواعي بلاغية، وفي فلسفة فكرة المعتزلة القائلة بالفصل بين اللفظ والمعنى في تفسير القرآن الكريم"[49].

قضية التطابق بين اللفظ والمعنى

وإذا كان المعتزلة يدعون إلى الفصل بين اللفظ والمعنى ولدواعي فلسفية، فجل علماء اللغة يتحدثون عن وجوب المطابقة بين اللفظ والمعنى، وينبغي أن يسوى بينهما في كل فنون القول، وأن المساواة هي مساواة مقايسة تضع الألفاظ في مواطنها المناسبة، وهي مزاوجة اضطرارية لا يمكن تجاهلها، و في هذا يقول أبو هلال العسكري:" أن الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، ويجعل مدار الجودة في كتابه على حسن التأليف الذي يزيد المعنى وضوحا وشرحا، وفي صناعة الشعر أن يجري المنظوم مجرى المنثور في سلاسته وسهولته واستوائه وقلة ضروراته"[50].

فالمعنى هو المحور والمدار أم اللفظ هو الذي يكون صورة يخرج بها المعنى إلى وجود الدلالة، وأن الاهتمام بالمعنى هو أولى و لا معنى بدون لفظ، وقد يزداد حسن الألفاظ عندما تكون مطابقة لمعانيها ومألوفة الاستعمال دائرة في الكلام دون غيرها من الألفاظ وفي هذا يقول ابن الأثير: "ومن له أدنى بصيرة يعلم أن الألفاظ في الأذن نغمة لذيذة، كنغمة أوتار وصوت المنكر كصوت الحمار، و أن لها في الفم أيضا حلاوة كحلاوة

العسل، ومرارة كمرارة الحنظل، وهي على ذلك تجري مجرى النغمات والطعوم"[51]، فالتأليف بين اللفظ والمعنى عمل طبيعي لا يقوم على عملية الترقيع وقد اهتم به المفكرون واللغويون المسلمون قديما في دراستهم في مجال الحقل اللساني للكشف على المظاهر التركيبية ودلالتها في الوجود وعلاقاتها المعنوية في مجالها الطبيعي المنطقي والعرفي وفق الأوضاع الاستعمالية للغة.

فحين نتعرض إلى محاكاة التركيب في اللفظ والتركيب في المعنى فهدا يحققه التأليف السليم الذي يربط بين العقل والاكتساب اللغوي، فلهذا لا يمكن اختيار اللفظ كدال دون اختيار المعنى كمدلول ولا يمكن عزل القواعد أو البنيات اللغوية عن بعضها البعض، فهي مترابطة ومتكاملة ولذلك نجد أن التنظير الفلسفي لا دخل له في صنع اللغة باعتبارها ظاهر اعتباطية، و قد تكلم الغزالي على هده الظاهرة فقال:"لا مجال للعقل في اللغات"[52]، وقد علل الرازي من جهته هده الظاهرة بقوله:"ولدلك لأن العقل لا طريق له لمعرفة اللغات البتة بل دلك لا يحصل إلا بالتعليم، فإن حصل بالتعليم حصل العلم به وإلا فلا..."[53]، فالعلم بحقائق اللغة معناه العلم بحقائق الأشياء، لكون اللغة مرتبطة بالظواهر الكونية، فالعقل متمكن من تحصيل اللغة من جهته ولكن هدا التحصيل لا يتم إلا في تشكلها الكوني أو الإنجازي وهذا الاتجاه يؤكده أبو بركات بقوله: "ألا ترى أن اللغة لما وضعت، وضعت وضعا نقليا لا عقليا ثم تجزأ القياس فيها، واقتصر فيها على ما ورد به النقل"[54]، ورغم هذا فإن ا□لفظ يبقى صاحب السيادة فهو يتقدم سائر أشكال الدلالات فمعرفة الشمال والجنوب والشرق والغرب لا تتأتى دلالة هاته الاتجاهات إلا بوجود اللفظ كما أن اللفظ هو من صنع وتخيل الإنسان، ويتحقق بالنظر إلى علاقاتها بالموجودات التي تدل عليها مثل الشمس ولتحديد هذه الدلالات في اللسان لا بد من وجود لفظ له معنى، فلفظ الشمس يدل على هذا الكوكب الذي يضيء علينا، كما أنه القاسم المشترك في حقل الدلالة، ولكن رغم سيادته أي اللفظ لا دلالة له بمفرده في مجال الحقل الدلالي أو الاتصال فالسياق اللغوي هو الذي يحدد البنية الدلالية ويخلق لها قيمة حضورية وحضورها يتأكد من خلال التعليم والتأليف والاكتساب اللغوي معناه الملكة لأنها توسط بين اللغة ومعرفة قوانينها، وهذه الفلسفة اللسانية واضحة في فكر ابن خلدون، إنه يقول: "صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ونقائصها خاصة"[55]، فمن كلام العلامة ابن خلدون يتبين أن الفلاسفة كانوا يفكرون في المعنى منذ وقت بعيد لكونه مازالت تثار حوله المفاهيم والدراسات لتحديد ما يدل عليه من المسائل، وقد ارتبط مفهوم المعنى في الدراسة الحديثة بعدة مصطلحات مثل سيمانتيكس Semantics كما أن البعض يفضلون استعمال مصطلح السيماسيولوجي SEMASIOLOGIE فقد بدأ استعمال السيمانتيكس في اللغة الإنجليزية التنبؤ بعلم المستقبل وبخاصة الطقس، أما معجم أوكسفورد OXFORD

فيقدم تعريفا لهذا المصطلح بأنه ذو علاقة بالتعبير المراد أو المعنى أي علم دلالة الألفاظ وتطورها"[56]، ومن جهة يرى الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري أن المكان الطبيعي للمعنى هو العالم الخارجي، لأن المعنى يبرز في العلائق المطردة بين الأوضاع، والمعنى اللغوي يجب أن ينظر إليه في إطار هذه الصورة العامة للعالم، عالم مليء بالمعلومات وأجسام موفقة لالتقاط جزء من هذه المعلومات" [57] هذا يمكننا من الوقوف والكشف عن جملة من التطورات اللغوية والفكرية والعلمية التي عرفتها الدراسات اللسانية خاصة ما له علاقة بالبنية اللغوية بصفة عامة والدلالية بصفة خاصة بالعالم الخارجي، وهذا المبدأ جوهري حتى أنه ينطبق على جميع عناصر اللغة المادية بما فيها الصوتيمات... وأن الحرية التي يتمتع بها الأفراد هي ما يثبت هذا في اللفظ "[58]. فمن السهل إذا أن تكون اللغة سوى أنها تميل إلى انتظام معين، وأنها تنبع من حالة فيزيولوجية تستدعي هذا الانتظام بين اللفظ والمعنى في جميع أوضاعها البنائية "ولا ريب في أن الألفاظ وحدها إذا لم تدل دلالة صحيحة على المعاني كانت باطلة لا عمل لها في النفوس، وأن المعاني إذا لم تصورها الألفاظ تدل عليها دلالة قوية، ضاعت فلا نحس لها بأثر، فالكتاب البلغاء الذين اشتهروا في القديم فإنما، اشتهروا بحسن تنسيقهم بين الألفاظ والمعاني" ولا شك في أن معنى الكلمة مكتسب، وأن نفس المنطوق به قد اكتسب مختلف المعاني في مختلف الأوساط، "فإذا سلّمنا بهذا التوازي بين الدلالة والإنسان عرفنا كيف أن كل دلالة هي ظاهرة اجتماعية، وأن كل ظاهرة في المجتمع هي بذاتها دلالة"[59]، هذه الدلالة التي تستمد ظواهرها من نماذج سلوكية في الحياة، فالإنسان ينهض صباحا وينام ليلا، فيتخذ من النهار معاشا ومن الليل سباتا، فكلمة المعاش تدل على الحركة والعمل الدءوب، وكلمة السبات تدل على السكون والتوقف عن الحركة، "وعلى الرغم من كون الدال والمدلول –هذا في اتخاذهما منعزلين سلبيين وتفريقين يشكلا محض نسقهما واقعة ايجابية، لا بل أن هذا هو الصنف الوحيد من الواقع الذي تحتوي عليه اللغة إذ أن خاصة المؤسسة الألسنية إنما تقوم تحديدا للحفاظ على التوازي بين هذين الترتيبين من الاختلافات "[60].

استنتاج عام

فللغة إمكانات لا متناهية لكونها تقدم وصفا وأن لكل شيء يكون له اسم، ويشار إلى الأشياء في العالم الخارجي برمز صوتي يسمح باستحضارها بسهولة حتى عند غيبتها " وعندما استعمل الإنسان إمكانات اللغة الملفوظة لتعيين الأشياء، فإنه بذلك قد تمكن من وسيلة للتفكير من الإشارة الخارجية إلى الحياة الفكرية، ومن المحسوس إلى المجرد، فكل إنسان يحيى حياة اجتماعية بصفة طبيعية، يستطيع أن ينشئ لنفسه لغة وهذا ما يتجلى أحيانا لدى الطفل... فهو عادة يكتفي بتعلم لغة فئته الغنية بجميع المكتسبات الثقافية في الماضي وهو في هذه الحالة يتعلم اللغة الجاهزة.

ونستنتج من هذا كله أن الدلالة لها علاقة وطيدة بالحياة

التي يعيشها الإنسان وتستمد معانيها من هذا الواقع المتشعب والمعقد أحيانا لأن أشكال الدلالة تختلف وفق مدلولاتها الواقعية المستمدة منها ولذلك أن مصطلح الدلالة لا يكزن وجيها في كل الحالات بين اللغة وقوانينها بصفة عامة. فمثلا كما قال الأشموني في تعريف النحو هو العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي ائتلف منها"[61]. حين نقف عند مصطلح الاستقراء الذي ذكره الأشموني هل هو استقراء مستمد من صورة الألفاظ التي تستعمل في المجال اللغوي أم هو استقراء لواقع اللغة وعلاقتها القائمة بين المتصور واسمه فإذا كانت المتصورات توضع لها اصطلاحات كي يسهل حفظها ومعرفتها فهذه الظاهرة هي التي دفعت النحويون إلى الاختلاف بين المفهوم والمصطلح فنجد مثلا في قضية التعجب والاستفهام عند سيبويه أن قولك" ما أحسن عبد الله زعم الخليل أنه بمنزلة قولك شيء أحسن عبد الله ودخله معنى التعجب وهذا تمثيل لم يكلم به"[62] وكذلك في جملة التعجب أفعل به انقسم النحاة في وضع المصطلح، فسيبويه والجمهور يرون أن الفعل ماضي جاء بصيغة الأمر والباء حرف جر زائد وما بعدها مجرور لفظا ومرفوع محلا على الفاعلية ! والزجاج يرى أنها فعل أمر لفظا ومحلا والفاعل مضمر مفهوم من لفظ الفعل ! ويرى الفراء والزمخشري أنها فعل أمر فاعله ضمير المخاطب المستتر"[63]. وهناك قضايا كثيرة مطروحة في أبواب الكتب النحوية مثل مصطلح الإسناد ودلالته في الجملة الفعلية والاسمية وكذلك التقديم والتأخير مثل "جاء محمد ومحمد جاء" و"محمد رسول الله ورسول الله محمد" أيهما مبتدأ وخبر وكذلك جملة "حسن محمد" فليس ما يدل على الزمن في هذا التركيب وإنما القصد هو إثبات الصفة.

إذن قضية المصطلح وتطبيقه يخضع لأسس ترتبط بالوضع والمفهوم والاصطلاح وهو اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص"[64] كما انه عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ينقل عن موضعه الأول"[65] ونظرا لتزايد الاهتمام بالعمل المصطلحي فقد عقدت عدة مؤتمرات دولية لعلم المصطلحات وتناولت هذه الدراسات ثلاث جوانب: أولها البحث في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة (الجنس – النوع، الكل – الجزء)، ثانيا البحث في المصطلحات اللغوية والعلاقات القائمة بينها وبين وسائل وضعها، ثالثا: البحث في الطرق العامة المؤدية إلى خلق اللغة العلمية والتقنية"[66] فلعل مفهوم المصطلح هو تمثيل عقلي للأشياء الفردية أو مجموعة من الأشياء الفردية التي تتوفر فيها صفات مشتركة أو تجريدات يمكن تسخيرها في تصنيف الأشياء وأفراد العالمين الخارجي والداخلي .

<u>خلاصة القول :</u> أن الدلالة تلعب دورا هاما في بناء الكلمة وفي استمرارها أو اختفائها وأن قيمة الكلمة تتحقق بمقدار ما لدلالتها من شيوع واستعمال عملي يصل إلى نوع من التوازن الدقيق قصد إسعاف حاجات المتكلمين وبإمكانها أن تستثير مسمياتها وتجعل

الأسماء والصفات تقوم مقام مسمياتها وموصوفاتها وتحل الألفاظ محل الأشياء التي تدل عليها وتتحول العلاقات اللفظية من الارتباطات النظرية إلى التجريد الذهني في الدلالة وفي هذه الحالة فإن المصطلحات ما هي إلا محاولة جزئية تحدد العلاقة بين اللفظ ومعناه وكل يتم في ظل قوانين اللسان ودلائله المختلفة المستمدة من الواقع وظواهره المتشعبة.

الهوامش والمراجع

1. André Martinet, 'Eléments de linguistique général', Librairie Armad Colin Paris 1970, P 106. .
2. نظر الدكتور محمود السعران، "علم اللغة– مقدمة للقارئ العربي– "، مرجع سابق، ص 285 – 286.
3. ينظر أبي هلال العسكري– الحسن بن عبد الله بن سهل بن يحيى بن مهران العسكري–، "كتاب الفروق"، قدمه و ضبطه و علق حواشيه و فهرسه الدكتور أحمد سليم الحمصي، مطبعة جروس برس الطبعة الأولى 1994، طرابلس لبنان، ص 20.
4. ينظر نفس المرجع ص 78، 79، 80، 81.
5. André Martiet, p 108 –5 (مرجع سابق)
6. André Martinet, P 108 (مرجع سابق)
7. Ibid, p 105
8. ينظر أبا هل العسكري كتاب الفروق ص 36،37 (مرجع سابق)37
9. ينظر بطرس بطرس البستاني، " محيط المحيط" مكتبة لبنان، بيروت 1386 هـ، المجلد 2، ص 1992
10. ينظر جيران مسعود، "الرائد" ، دار العلم للملايين، بيروت ، ص 1405 .
11. ينظر الجرجاني– عبد القاهر–، " دلائل الإعجاز في علم المعاني" ، مرجع سابق، ص 202، 203
12. ينظر محمود السعران:"علم اللغة" ، مرجع سابق ص 319
13. ينظر أحمد حساني :"مبحث في اللسانيات"، ديوان المطبعة الجامعية ، مرجع سابق ، ص 148
14. ينظر الجاحظ" البيان و التبيين" تحقيق عبد السلام هارون مكتبة الخانجي ، القاهرة. ص75
15. ينظر ج1 نفس المرجع ، ص 57
16. ينظر ج1 نفس المرجع ، ص 77.
17. ينظر الجاحط– أبو عثمان عمرو بن بحر من محبوب، "كتاب الحيوان" تحقيق و شرح محمد عبد السلام هارون الطبعة الثالثة دار الكتاب العربي 1969، ص 89
18. ينظر نفس المرجع ، ص20
19. ينظر نفس المرجع ، ص 289

20. ينظر أبي هلال العسكري "كتاب الفروق" مرجع سابق، ص 17

21. ينظر الجاحط" كتاب الحيوان" ، مرجع سابق، ج5 ، ص 59

22. ينظر الجاحط ، " البيان و التبيين" ، مرجع سابق ، ج1 ،ص 145.

23. ينظر نفس المرجع ج2 ، ص7

24. ينظر نفس المرجع ، ج1 ص 138.

25. كتاب مطبعة الاميرية تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة، الجزء الأول ص 48

26. ينظر نفس المرجع ، ص2

27. ينظر ابن رشيق– أبو علي الحسن القيراوني– العمدة في محاسن الشعر و أدبه و نقده" تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة القاهرة 1955 ، ج1 ص124 .

28. ينظر ابن طباطبة– محمد بن أحمد–" غيار الشعر" تحقيق طه الحاجري و محمد زغلول، شركة فن الطباعة 1956 القاهرة ص 8

29. ينظر أحمد حساني" مباحث في الليسانيات" ديوان المطبوعات الجامعية ص 137

30. ينظر أبي هلال العسكري– الحسن إبن عبد الله بن السهل بن يحي بن مهران العسكري، " كتاب الصناعتين" ، تحقيق علي محمد بجوي و محمد ابن الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البافي الحلبي و شركاؤه ، القاهرة 1962 ، ص 133 .

31. ينظر أحمد الحساني ،" مباحث في الليسانيات "، مرجع سابق ،ص 141.

32. ينظر ابن خلدون المرجع السابق ، ص 514 .

33. ينظر عبد الرحمان الحاج صالح،" مدخل إلى علم اللسان الحديث" –القسم الثالث–،اللسانيات –، مجلة في علم اللسان البشري، تصدرها جامعة الجزائر،1972، المجلد2،رقم1،ص 43–44

34. ينظر الجاحط" البيان و التبيين"، مرجع سابق، ج1، ص 76

35. ينظر الجاحط "كتاب الحيوان" ، مرجع سابق " ج3، ص 131

36. ينظر الجاحط " البيان و التبيان" مرجع سابق، ج1 ، ص 75.

37. ينظر عبد الرحمان الحاج صالح" مدخل إلى علم اللسان الحديث" القسم الرابع– ، مرجع سابق، ص38

38. ينظر ابن حزم – الحافظ أبي محمد علي–، "التقريب لحد المنطق في المدخل إليه بالألفلظ العامية و الأمثلة الفقهية "، تحقسق ؟إحسان عباس، بيروت 1959، ص155

39. ينظر الجاحط "كتاب الحيوان" مرجع السابق ،ج1 ، ص 33

40. ينظر أحمد حساني،" مباحث في اللسانيات " مرجع سابق ، ص 148

41. ينظر السكاكي– أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر –" مفتاح العلوم" القاهرة ، 1937 ، ص139

42. ينظر الرازي – الإمام محمد فخر الدين بن ضياء الدين الرازي–" التفسير الكبير"، الطبعة البهية القاهرة ، 1938 ، ج1 ،ص22

43. ينظر أحمد حساني،" مباحث في اللسانيات " مرجع سابق ، ص 148

44. ينظر الفارابي" شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة" بيروت 1960، ص27

45. ينظر نفس مرجع سابق ، ص 51.

46. ينظر الدكتور علي عبد الواحد وافي،" علم اللغة" ،دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة ، ص 239.

47. ينظر نفس مرجع سابق ،ج1، ص 204.

48. ينظر ابن جني ، " الخصائص" ، تحقيق محمد علي النجار ، مطبعة دار الكتب المصرية ،ج1، ص 64.

49. ينظر الدكتور جابر عصفور" الصورة الفنية في التراث الندي و البلاغي" دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1994، ص 381 و ما بعدها.

50. ينظر أبي هلال العسكري"كتاب الصناعتين" تحقيق علي محمد البحري ومحمد بن الفضل ابراهيم ، مطبعة عيسى الباي القاهرة ، ص 167–173

51. ينظر ابن الأثير–نصر الله– "المثل السائر" مطبعة النهضة، مصر ط1 ،1960 ،ص 59

52. ينظر أبو حامد الغزالي– الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي–." المستصفى في علم الأصول" القاهرة، 1937 ،ص 15

53. الرازي ، المرجع سابق ، ج2 ، ص176.

54. ابن الأنباري أبو البركلت كمال الدين عبد الرحمان–، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق سعيد الأفغاني طبعة الجامعة السورية 1957 ص 48.

55. ابن خلدون مرجع سابق ص 560.

56. OXFORD Learner's dictionary '' Oxford university press Second edition, 1991 p 374'

57. ينظر د. عبد القادر الفاسي الفهري،" اللسانيات و اللغة العربية"، منشورات عويدات، ط1، بيروت 1986، ص 386.

58. ينظر Fardinand de Saussure, cours de linguistique ص104.

59. ينظر عبد السلام المسدي اللسانيات و أسسها المعرفية ، الدار التونسية للنشر ، ص 55.

60. ينظر Fardinand de Saussure, cours de linguistique، ص146

61. الأشموني أبو الحسن علي نورالدين ،حاشية محمد بن علي الصبان ، رتله وضبطه مصطفى حسين أحمد ، دار إحياء الكتب العلمية بيروت.

62. سيبويه ، الكتاب ، مطبعة بولاق ، ص 157.

63. ينظر الاستراباذي ، شرح الرضى على الكافية لغبن حاجب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ص588.

64. محمد مرتضى ى الزبيبي ، تاج العروس ، بن غازي ، ليبيا، مادة صلح .

65. علي الجرجاني ،كتاب التعريفلت، بيروت ص 22.

مصطفى طاهر الحيادرة ، من قضايا المصطلح اللغوي ، ص 22–23

تعليمية اللغة العربية من منظور لسانيات النص
مقاربة في خطاب المنهج

هواري بلقندوز
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

توطئة

إن أدنى تأمل في الحصيلة المعرفية للممارسات التعليمية يهدي بنا إلى أن واقع تدريس اللغة العربية في بلادنا يشكو من الضعف والهزال. وقد أثبتت الأبحاث الميدانية لما هو جار به العمل في هذا المجال أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الدرس اللغوي ظل حبيس النموذج التقليدي في التلقين، لا سيما من حيث المعطيات والمنهج. الأمر الذي عزز انتقادات الفعالية البيداغوجية في المحافل الأكاديمية والمقامات الرسمية.

سنحاول من خلال هذا البحث الجوس في مسارب هذا الوضع المعرفي الذي يروم الممارسة التعليمية للدرس اللغوي العربي الحديث، مبرزين دور المناهج المعاصرة في ترقية تدريس العربية وإتقانها ولاسيما اللسانيات النصية **Linguistique Textuelle** بوصفها المقاربة الحصيفة والوجيهة متى سخرت تسخيرا علميا وعمليا في هذا المجال بعد تكييفها وفق حيثيات العملية التربوية والتعليمية تنظيرا ومراسا.

تعليمية اللغة العربية الواقع والآفاق:

لاشك أن ما يلفت النظر في الوضع الراهن للغة العربية هو أن الأدوات الأساسية لتعلمها وتيسير استعمالها والتفقه فيها لم تحظ بالتجديد الذي حظيت به مثيلاتها من اللغات الأخرى كاللاتينية والجرمانية، وليس أدل على ذلك من أن المعجمية العربية لم تتجاوز المعطيات القاموسية لدى القدامى في القرنين الثاني والرابع الهجريين تصورا وتأليفا ومادة. بالإضافة إلى ذلك، فإن الإشكالات المتعلقة بقواعد هذه اللغة لم تتعد أفق التصور النحوي للقرن الثاني الهجري. ومن هاهنا استوجب على الباحث اللسانياتي العربي على غرار إعادة النظر في تصور طبيعة اللغة العربية وخصائصها وتحديد المناهج الكفيلة بمعالجتها، أن يرسم الأدوات الإجرائية اللائقة بتنمية طاقة مستعمليها والعمل على تطويع قواعدها في جوانب تخص تركيبها ومعجمها وأساليب تنميتها. وعلاوة على ذلك يأتي دور الباحث في مجال اللسانيات التطبيقية وتحديدا حقل تعليمية اللغات* **Didactique des Langues**، ممثلا في البحث في خصائص اللغات وطرق اكتسابها انطلاقا من الوصف والتفسير لسمات التماثل والتباين بينها بغية توفير الأدوات التي تساعد المتعلم على الانتقال من معرفة غير واعية للغة

إلى معرفة واعية ومتجددة تستجيب لمقتضيات العصر ومستجدات الحياة.

لا شك أن المعاينة الميدانية لحال تدريس اللغة العربية في بلادنا تكشف لا محالة عن وضع معرفي سكوني Statique يتراءى لنا من خلال تقليدية الطرح شكلا ومحتوى، إذ أن المتأمل في الكتب المدرسية المبرمجة في الأطوار المختلفة " **لا يمكنه إلا أن يخلص إلى ملاحظة جوهرية مؤداها أن الموضوعات المقترحة على تلاميذنا موضوعات مسطحة فجة لا تشد التلميذ إليها، ولا تحفزه على الإقبال عليها** "[1] . ناهيك عن عزوف طلاب المدارس والجامعات عن المناهج المتبعة في تعليم النحو العربي بسبب التعقيد الذي ترسمه ازدواجية التصور النحوي بين التقنين والتجريد في مرجعيته البصرية، والوصف في مرجعيته الكوفية. ولا مناص من تجاوز هذا الإشكال إلا بتوحيد القاعدة النحوية وتكييفها وفق مقتضيات المنهج التربوي المعاصر مع إمكانية إعادة النظر في هذه الازدواجية.

ومن هذا المنطلق ظل الوضع المعرفي لتعليمية * اللغة العربية في بلادنا يراهن على وصف وتفسير الإشكال في مستوى المحور الأفقي، والأحرى أن ننعته بمستوى لسانيات الجملة، الذي ما فتئ ممثلوه ينادون بإمكانية الخروج من عمل أكاديمي مجرد إلى عمل ميداني تنعكس آثاره على المشاكل العملية التي يطرحها أفق الدر س اللغوي المعاصر، لا سيما منها: تغيير الوضع اللغوي، و توليد المصطلحات الفنية، ثم إعادة النظر في أجهزة اللغة قصد تجديد أساليب التعبير وإتاحة الفرص للتطويع، و تصميم البرامج التعليمية، فتحديث القواميس والمعاجم والقراءات اللغوية والنحوية مع استثمار نتائج البحث اللساني في تعليم اللغة العربية للناطقين بها ولغير الناطقين بها[2].

كل هذه الاقتراحات والجهود، على الرغم من وجاهتها فإن ما جاءت به لا ينهض سببا قويا لتبرير تعثر الفعالية التعليمية للدرس اللغوي العربي المعاصر. وبالتالي بات الفضاء الاستدلالي للنمط الخطابي يعاني من العتمة والانغلاق، كان من إفرازاتهما الأسلوب الجاف والدقيق المتعب الذي حال دون نجاح العملية التعليمية. ولعل مثل هذه الخطورة قد تداركها الأفق الغربي و أقر بوجودها. وذلك من خلال الإشارة التي يوردها **Denis Gérard** يطلعنا من خلالها على حدود اللسانيات التطبيقية في تعليم اللغات والتي مؤداها أن وجه الصعوبة يكمن في المرجعية اللسانية المعقدة للمنهج التعليمي من جهة، والتعقيد الناجم عن طبيعة المادة المدروسة واستعدادات المتعلم للتكيف معها من جهة ثانية.[3] يكفي أن نقف عند حقيقة مفادها أن هذا الإشكال يتجاوز أفق لسانيات الجملة **La Linguistique Phrastique** إلى سياقات تداولية **Pragmatiques** ملابسة للعلمية التعليمية، تحملنا على التفكير في مقاربة نصية في التدريس تعرف بلسانيات النص **Linguistique Textuelle**.

المقاربة اللسانية النصية بديلا ديداكتيا:

في البداية لا يسعنا إلا أن نعرج على مفهوم لسانيات النص بوصفها حقلا معرفيا جديدا طالما أخصب البحث في نظرية تحليل الخطاب تنظيرا ومراسا.

تشير المداخل النظرية في هذا المجال إلى أن لسانيات النص تنطلق من فرضية قوامها أن النص لا يعدو أن يكون وحدة لسانية خاصة تتجاوز أفق الجملة من جهة وتلابسها من جهات أخرى. ضمن هذا السياق يشتغل الباحث في مجال لسانيات النص على المعاينة المسبقة لأشكال وأنماط النصوص والخطابات، من مثل النصوص الحجاجية **Argumentatifs** والنصوص الشارحة **Explicatifs** والنصوص الواصفة **Descriptifs** والنصوص السردية **Narratifs**، مع ضرورة التركيز على البنية المقطعية **Structure Séquentielle** لأنماط هذه النصوص، والقوانين التي تؤطر التمفصلات النصية لهذه البنية من مثل مقولتي الانسجام **Cohérence** والاتساق **Cohésion**. بحيث يتعين على الباحث فحص مقولة الانسجام في المستوى العمودي للنص (البنية الدلالية والملابسات السياقية)، في حين يتم فحص مقولة الاتساق في المستوى الأفقي للنص (روابط الجمل والعلاقات بين الوحدات النصية أو ما يعرف بالعوائد النصية **Les Connecteurs**)، التي تميز النص بخاصية النصية **Texture** عن كونه مجموعة من الجمل.

وإذا كان النص " **يتكون من جمل فإنه يختلف عنها نوعيا. إن النص وحدة دلالية، وليست الجمل إلا الوسيلة التي يتحقق بها النص. أضف إلى هذا أن كل نص يتوفر على خاصية كونه نصا يمكن أن يطلق عليه النصية**".[4]

يبدو أن المكسب المعرفي الذي حازته لسانيات النص تمثل في ذلك التعميق المنهجي لمقولات لسانيات الجملة ضمن الفضاء العام لاستراتيجيات النص والخطاب، وليس أدل على ذلك من التماسنا لبعض المقولات النصية المحايثة لمقولات لسانيات الجملة من مثل **Compétence textuelle** و **Performance textuelle** ...إلخ، والتي سرعان ما درج بعض الباحثين من مثل هاليداي **(1970)** وهايمز **(1971)** وفان دايك **(1989)** على بلورتها وتكييفها ضمن اتجاه يعرف بالنحو الوظيفي التداولي، وفي هذا السياق يحيلنا أحمد المتوكل على أهم مرتكزات النحو الوظيفي من خلال أربعة محاور هي: وظيفة اللغة، البنية والوظيفة، موضوع الوصف اللغوي، ضوابط الوصف اللغوي.[5] على أن يتم تحديد خصائص ومقومات تلكم المحاور ضمن سياق تداولي (سيكولوجي ومنطقي).

نخلص إذن إلى أن لسانيات النص بمنطلقاتها النظرية وحدودها الإجرائية وتعميقاتها المنهجية في النحو الوظيفي التداولي تحاول أن تجتاز الحدود التي سرعان ما ضيقت الخناق على مسار العملية التعليمية في اللسانيات

التطبيقية، وذلك من خلال تركيزها على مقولتي النص والسياق ودورهما في الممارسة التعليمية، على نحو تكون بموجبه أي معرفة لغوية مشروطة بمعرفة سياقية تداولية نظفر بها من خلال تعاملنا مع الملفوظ النصي.

ضمن هذا المنظور بإمكاننا أن نتفحص إشكال تعليمية اللغة العربية في المحور العمودي على أن يتجه التساؤل شاقوليا صوب العمق لفحص أنماط النصوص المبرمجة وخصائصها الخطابية، مع إمكانية ربط الصلة بينها وبين أنماط خطابية علمية أخرى وبالخصوص ما يتعلق منها بمحاورة نصوص مختلفة في مناخاتها الثقافية والإيديولوجية والفكرية، قومية كانت أو عالمية. كما لا يفوتنا أن ننوه في هذا المقام بحقيقة مفادها أن مجال التحليل النصي يستوفي شروط ممارسته واستثماره في مراحل متقدمة من أطوار تعليم اللغة العربية أي ابتداء بالمستوى الأساسي إلى غاية مستوى التعليم العالي، حتى يتسنى للمتعلم الإحاطة بالنظام اللساني في سياقه الاستعمالي، أو بالأحرى يتمكن المتعلم من امتلاك كفاءة لسانية تداولية.

والجدير بالإشارة أن البرامج التعليمية في الوطن العربي عموما وفي بلادنا على وجه الخصوص تنطوي على جملة من الإشكالات البيداغوجية، أبرزها ضعف الرصيد اللغوي بالنظر إلى مفردات الواقع الثقافي العربي، بحيث يغدو هذا الرصيد " **إفراديا جما يغطي حقولا ما، في حين يعدم المعلم والتلميذ الألفاظ والمفردات الدالة على هذا الحقل أو ذاك** ".[6]

ويتجلى هذا الضعف في الطابع المنمط للنصوص المبرمجة في الأطوار الأولى من التعليم، والذي سرعان ما ينعكس سلبا على القدرة الإدراكية للمتعلمين من حيث إنه لا يضيف إلى رصيدهم العلمي أي جديد. وعلى غرار ذلك قيض لنا أن نلاحظ بأن النصوص الأدبية المبرمجة في معظمها نصوص وصفية، أو يطغى عليها الطابع الوصفي، في حين تكاد باقي الأنماط الأخرى تنعدم، مثل النصوص الحجاجية والسردية والشارحة. ومبرر ذلك في نظر بعض الباحثين هو اعتماد الرؤية الماضوية في ممارسة تعليم اللغة العربية من خلال مقرر النصوص الأدبية وتدريسها.[7]

وخلاصة القول إن برامج تعليم اللغة العربية ما فتئت تكرس نمطا تقليديا في تناول النصوص الأدبية، يبدو أشد التصاقا بالماضي، ورؤية ساكنة للعالم لا تعبأ بحركة المجتمع من تطور وانفتاح. ولا غرو من أن يكون هذا سببا مباشرا يفسر النقص البالغ لدى طلبتنا ومتعلمينا في التعليق والتعليل أو الحجاج هذا من جهة، ومن جهة ثانية سوء توظيفهم لأدوات الربط بين الجمل **Les Connecteurs**. الأمر الذي حال دون بلوغ المستوى النصي في إنجازهم اللغو ي **Performance Linguistique**. كانت هذه بمثابة خلاصة ضمنية لنتائج الدراسة التي أنجزتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حول واقع مناهج تعليم العربية، والتي نشرت نتائجها مفصلة عام 1985 وطبق الاستفتاء على **15** دولة عربية ومنها الجزائر.[9]

وقد كان لا بد والحال هذه من تدارك هذا النقص وسد الثغرات بغية ترقية وتحسين الممارسة التعليمية عبر كافة مستوياتها، وبكل ما يعتروها من خصوصيات.

ولعل إطلالة عجلى لما هو جار به العمل في برنامج التعليم الثانوي الخاص باللغة العربية وآدابها، تطلعنا على مدى استخفاف هذا البرنامج بمقوم البيئة الثقافية والحضارية ودورها في العملية التعليمية، ذلكم المقوم الذي سرعان ما سجلته مديرية التعليم الثانوي نفسها ضمن أهداف منهاجها المقرر لسنة **1995**.[10] ولسنا ههنا نشك في موقف أحد الباحثين من أن السبب في ذلك يعود إلى انتصار هؤلاء للنموذج التراثي " **بوصفه النموذج الأمثل الذي ينبغي احتذاؤه وتلقينه سواء تعلق الأمر بالنثر أم بالشعر**"[11]، الأمر الذي حال دون نجاح عملية تحديث الأطر التربوية والبيداغوجية في بلادنا. كيف يفسر الدارس مثلا خلو مقررات البرنامج الدراسي لهذا الطور من أجناس أدبية ميزت القرن العشرين من مثل الرواية، القصة القصيرة، والمسرحية، والشعر الحر؟ اللهم إلا ورود بعض النماذج بتحفظ شديد ورؤية اختزالية بالغة.

ولهذا السبب اقتضت استراتيجية تعليمية اللغات الأجنبية التركيز على مقوم المعيش اللساني **Le Bain Linguistique** ، وذلك لتأهيل المتعلم ليتجاوز المعرفة القواعدية الخاصة بالجمل إلى المعرفة النصية بكل أنماطها: الوصفية والحوارية والسردية. أو بالأحرى لأن يوازي بين المعرفتين، في رحاب محاورة القاعدة مع الواقع اللغوي محاورة تناصية **Inter-textuelle**.

وإذا زاد توغل الدارس في تقييم أهداف البرامج التعليمية يستشعر مدى اغتراب التلميذ في زمن المثاقفة والعولمة بالمقارنة مع برنامج اللغات الأجنبية الذي يعكس الانفتاح على العصر. زيادة على ذلك يبدو أن هذه الأهداف تتوزع على قسمين: أهداف لغوية وأهداف أدبية من مثل التمهيد للنص، والفكرة العامة ثم الشرح فالمناقشة الذوقية. وعلاوة على ذلك فإن الملاحظة الشاخصة والمتبصرة بالمكونات للمعرفية لمناهج التدريس في أقسام اللغة العربية وآدابها بجامعاتنا تكشف لنا عن مدى استخفاف هذه المناهج بالمعطى التداولي، وبالتالي بحيوية النصوص وديناميتها. ومن ثم جردت المقاييس المبرمجة في تدريس اللغة العربية وآدابها من سياق استعمالها الحاضر، وبقيت وفية لمراحل تاريخية معينة. كان هذا ما أدى في نظرنا إلى خلط واضح بين نسقين مختلفين في تدريس اللغة العربية هما: حاضر اللغة العربية، وتاريخ البحث فيها. وعلنا لا نبالغ في الحكم على أن مناهج التدريس في مجملها تتجه صوب تاريخ البحث في اللغة العربية لا في حاضرها. على نحو أضحى بموجبه البرنامج التعليمي يقدم تصورا معينا في تاريخ البلاغة العربية، وفي تاريخ النحو العربي. ولعل هذه التاريخية الصارخة قد ساهمت في ضعف مصداقية الآلة الواصفة للغة العربية الحالية، وحالت دون إنتاج معطيات

لغويـة جديـدة تسـاير الوضـع الحضـاري للغـة العربية الحديثة.

ومـا مـن شـك فـي أن هـذه المقاربـة المنمطـة فـي التـدريس غيـر قـادرة علـى الوقـوف عند أدبية النص الأدبي **La Littérarité** . ذلك أن هذا الأخير لا يمكننا بحال من الأحوال أن نحكـم علـى أدبيتـه مـن خـلال مـا يحويـه مـن مجازات وكنايات واستعارات قد يشترك فيها مع غيره من الخطابات غير الأدبية.[12] بل الأمر هنـا يتوقـف علـى مفهـوم الملكـة النصـية **Compétence Textuelle** التي تجعل المتكلمين قـادرين علـى فهم (إدراك) أحداث كلامية نصية وكذلك على إنتاجها، وبالتالي توسيع دائرة الملكة لتشمل كل القدرات التواصلية **Compétences Communicationnelles**. ويندرج ضمن مفهوم القـدرة التواصـلية المتـوافرة لـدى مسـتعمل اللغـة الطبيعيـة خمـس ملكـات هـي: الملكـة اللغويـة، والملكـة المنطقيـة والملكـة المعرفيـة والملكـة الإدراكية والملكة الاجتماعية. ويضيف فان دايك ملكة سادسة هي الملكة الشعرية، التي تضطلع مهمتهـا بإمـداد مسـتعمل اللغـة الطبيعيـة بمـا يسـتلزمه إنتـاج وتأويـل العبـارات اللغويـة ذات الطـابع الشـعري.[13] علـى أن تكـون هـذه الملكـة خاصة بالخطاب الأدبي دون غيره.

ومـن اللافـت للنظـر أن حقـل لسـانيات النص بإمكانـه أن يزودنـا بجهاز مفاهيمي يثري الفضـاء التواصـلي للممارسـة التعليميـة، عـلاوة على كونه بديلا منهجيا ملائما بالمعنى التداولي **Pertinent** للسـانيات الجملـة انطلاقـا مـن كـون النص وحدة التبليغ والتبادل أو كما عرفه **J.M. ADAM**: "**الـنص منتـوج متـرابط، متسـق ومنسـجم ولـيس تتابعـا عشـوائيا لألفـاظ وجمـل وقضـايا أو أفعـال تلفظيـة**".[14] معنـى هـذا أن انسـجام نصـية الملفـوظ اللغـوي يتوقـف علـى خاصـيتي الانتظـام والإطـار السـياقي التـداولي، وبتحقيق هذين الشرطين تتبلور العملية التأويلية التي تتم أثناء التبادل الكلامي (اللغوي).

وإذ ذاك تتضـح المعـالم الإجرائيـة لـتلكم المفاهيم في الممارسة التعليمية في ضرورة تأهيل التلاميذ والطلاب لفك أسرار النصوص من حيث خصوصيتها، وبالتالي إنتاج نصوص أخرى على منوالهـا حيـث يقتضـي المقـام ذلـك. ومـع تنـامي التحصـيل يتعـود المتعلمـون علـى مقارنـة أنمـاط النصـوص المختلفـة علـى أن يصـلوا فـي فتـرات لاحقة إلى حصر المؤشرات **Les Indicateurs** الدالة فيها، وهي المحطة التي يبلغ فيها المتعلم مرحلـة التلقـي المنـتج، هـذا الأخيـر الـذي ينبنـي أساسـا علـى مقـوم الاشـتراك فـي القصـدية **L'Intentionnalité** بين المؤلف والمتلقي أو ما يعرف بمصطلحات لسانيات النص بالفضاءات الذهنية **Les Espaces Mentaux**.[15]

وقد يسأل سائل كيف نميز بين أنماط النصـوص المبرمجـة تمييـزا موضـوعيا دقيقـا فـي الوقت الذي تتداخل فيه هذه الأنماط فيما بينها فـي نـص واحـد، كـأن يتضـمن نـص سـردي مـثلا مقاطع وصفية أو حجاجية. ومن ثمة يشكل على المتعلم تحديد خصوصية نص ما وتنميطه.

في الواقع يطرح هذا التداخل إشكالا منهجيا عميقا لدى الباحثين بحيث ينعته **J .M. ADAM** ، بالبنية النصية غير المتجانسة، والتي تبدو آثارها بالغة على عملية القراءة والتلقي لدى المتعلم، على أن يمكن تجاوزها في نظر بعضهم عن طريق بلورة تصنيف النصوص بالنظر إلى السمة الغالبة عليها. ولن يتأتى ذلك إلا بتكثيف تعليم القراءة من خلال تقديم أنواع متعددة ومختلفة من النصوص بغية إكساب المتعلم قدرة تأويلية **Compétence Interprétative** منسجمة مع القدرة الخطابية **Compétence Discursive** للنص والتي من شأنها أن تؤهله لتنميط النصوص.

وخلاصة القول إن لسانيات النص بوصفها المقاربة الوجيهة، بإمكانها أن تفسر بعض الإشكالات المتعلقة بخطاب المناهج التعليمية للغة العربية ولاسيما إذا استثمرت استثمارا جادا ورصينا، لأن اللغة العربية كسائر اللغات البشرية تحتاج إلى التطوير والتجديد، وما أحوجنا إلى ذلك.

الهوامش والمراجع

1 – محمد يحياتن، في ضرورة الاستفادة من لسانيات النص في النهوض بتدريس اللغة العربية، أعمال الندوة الوطنية حول إتقان العربي في التعليم، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، آفريل 2000 ص68.

*– يعود الفرق بين مصطلحي التعليم والتلقين في نظر بعض اللسانيين إلى البعد الإجرائي والمراسي لهما على أن يكون التعليم مرتبطا باللغة الأم، بينما يتوقف التلقين على اللغة الأجنبية. لمزيد من التفصيل ينظر: الفارسي الفهري، المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، دار طوبقال للنشر المغرب، ط1999،2 ص18. وكذا ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق، بيروت 1991 ص75 في الفرق بين التعليم والتلقين.

2– ينظر: عبد القادر الفاسي الفهري: اللسانيات واللغة العربية، دار طوبقال للنشر المغرب،ط.1، 1985/ منشورات عويدات، بيروت،ط.1986،1ص12.

3 – ينظر: DENIS GERARD, Linguistique Appliquée et Didactique des Langues, ed. Armand Colin, Paris 1972, P.19

4 – ينظر: محمد خطابي: لسانيات النص ،مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1988ص13.

5 – ينظر: أحمد المتوكل: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية– البنية التحتية أو التمثيل الدلالي التداولي، منشورات دار الأمان الرباط1995ص.13

6 – محمد يحياتن، المرجع السابق ص68.

*– إن أقد م تعريف للتداولية كان قد اقترحه شارل موريس على أنها " ذلك الفرع من السيميائيات الذي يدرس العلاقة القائمة بين العلامات ومستعمليها" وفي الآن نفسه نستحضر تعريف F. RECANATI للتداولية على أنها ذلك المجال الذي يدرس استعمالات اللغة داخل الخطاب شاهدة في ذلك على مقدرته الخطابية.

ينظر: F. ARMENGAUD, La Pragmatique, Presse universitaire de France, ed. QUE SAIS-JE, Paris, 1985 P.5

7 – ينظر: خولة طالب الإبراهيمي: اللغة العربية والعصرنة، تجربة رائدة في تدريس اللغة العربية، ملخص مداخلات الندوة الدولية حول مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، نوفمبر 2000 ص.45

8 – ينظر: محمد يحياتن، المرجع السابق، ص.69

9– ينظر: صالح بلعيد سوء إتقان العربية رأي في المسألة هامش صفحة:28 –29 أعمال الندوة الوطنية حول إتقان العربي في التعليم، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، آفريل 2000 ص68.

10 – لمزيد من التفاصيل ينظر: وزارة التربية الوطنية، مديرية التعليم الثانوي، منهاج اللغة العربية وآدابها جوان 1995.

11– محمد يحياتن، المرجع السابق، ص.74

12– ينظر: المرجع نفسه، ص ص 74–75,

13– ينظر: أحمد المتوكل، المرجع السابق، ص ص 16– 17.

14– J.M. ADAM, Eléménts de Linguistique Textuelle, Théorie et Pratique, ed. MARDAGA LIEGE 1990, P.18

15– ينظر: خولة طالب الإبراهيمي، قراءة في اللسانيات النصية، مجلة اللغة والأدب حول ملتقى علم النص الثاني، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر العدد:12، 1997 ص: 117.

الأسس النظرية لتعلّم لغة ثانية

طاهر جيلالي
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

يبدأ الطفل في تعلّم لغة واحدة على الأقل وهو لا يزال صغيرا، تلك اللغة الأولى التي يسميها اللّسانيون اللغة الأم (L1) ومن المحتمل ألاّ يفكر فيها المرء حين تعلّمها ولا يجهد نفسه في الوعي بها أو الانتباه إليها، ولذلك ينزع بعض الباحثين إلى تسمية هدا النّوع من التّعلم غير المنتظم في أطر منهجية اكتساباً[1].

ومنذ ذلك الوقت يمكن أن يضيف لغة أخرى هي لغته الثانية (L2) التي يتم تعلمها في الوسط الطبيعي ومن المحيط. ولكن

من الممكن أن يكون تعلمها من الوعي بحيث يشبه الجهود المستخدمة لتعلم حقول معرفية أخرى في عملية يضحى فيها المرء "فردا متعلما"، فظاهرة اللغة الثانية هي ظاهرة إضافة وزيادة.

اللغة الثانية والمفاهيم المجاورة:

"اللغة الثانية بمعناها الواسع كل لغة يتم تعلمها بعد أن يتم تعلم اللغة الأم، لذلك فهي تختلف عن اللغة الأجنبية، أما في معناها الضيق فهي اللغة التي تؤدي دوراً كبيراً في بلد أو منطقة ما، ومع ذلك يمكن ألاّ تكون اللغة الأولى لمجموعة كبيرة ممن يستعملونها نحو تعلم اللغة الإنجليزية بالنسبة للمغتربين في الولايات المتحدة الأمريكية أو تعلم القوطية بالنسبة للأسبان في كاتالونيا (منطقة ذات استقلال ذاتي في أسبانيا) فهذان مثالان عن اللغة الثانية وليس الأجنبية لأن هذه اللغات هي لغات لا تزال باقية بالضرورة في مجتمعاتها، والإنجليزية هي كذلك لغة ثانية بالنسبة للعديد من الناس في بلدان شتى مثل نيجيريا والهند وسنغافورة والفليبين لأنها تؤدي وظائف مهمّة عديدة في هذه البلدان وفي هذا السياق يضحى تعلمها ضروريا للنجاح في مختلف الميادين".[2]

وأما اللغة الأجنبية فهي غير اللغة الأم للسواد الأعظم من الناس في بلد أو منطقة ما. وليست مستخدمة وسليلة تربية في المدارس، كما أنها ليست مستخدمة أداة التواصل على مدى واسع في الأجهزة الرسمية والصحافة، فاللغة الأجنبية تدرس في المدارس بشكل نموذجي كموضوع يقصد التواصل مع الأجانب أو لقراءة الأجهزة المكتوبة بتلك اللغة[3].

إن اكتساب لغة ثانية يحيل على دراسة كل من الأفراد والجماعات الذين تعلموا لغة تالية للغة الأولى التي تعلّموها وهم أطفال صغار وعلى عملية تعلم تلك اللغة، فاللغة الزائدة أو المضافة تسمى لغة ثانية حتى ولو كانت الثالثة أو الرابعة أو العاشرة، وتسمى أحياناً اللغة الهدف (T.L.) التي يقصد بها أية لغة يراد تعلمها.

إن مجال اكتساب اللغة الثاني يتضمن التعلم غير الرسمي للغة الثانية الذي يتّخذ مكاناً له في السياقات الطبيعية والرسمي منه الذي يتم داخل الأقسام، وتعلم اللغة الثانية الذي يشتمل على مزيج من هذه الأوضاع والظروف، فقد يحدث التعلم غير الرسمي.

عندما ينتقل ياباني على سبيل المثال إلى الولايات المتحدة ويلتقط الإنجليزية أثناء اللعب ومعاشرة المدرسة من متكلم إنجليزية قحّ خارج أي نظام لغوي خاص أو عندما يتعلم الإنجليزية رجل من غواتيمالا مهاجر في كندا نتيجة تعامله مع متكلمي الإنجليزية الأقحاح أو تفاعله مع العاملين معه ممن يتكلمون الإنجليزية لغة ثانية.

أما الشكل الرسمي للتعلم فيتم عندما يأخذ تلميذ من الثانوية في إنجلترا درساً في الفرنسية، عندما يأخذ تلميذ من روسيا درساً في الإنجليزية أو عندما يأخذ

محام في كولومبيا درساً ليلياً في الإنجليزية.

ويتم التمازج بين التعلم الرسمي وغير الرسمي عندما يتعلم مغترب إثيوبي العبرية في إسرائيل على سبيل المثال.

في محاولتنا لفهم اكتساب اللغة الثانية نحاول الإجابة على ثلاثة أسئلة أساسية:

1- ماذا يود متعلم اللغة أن يبلغ في تعلمه بالضبط؟

2- كيف يكتسب المتعلم هذه المعرفة؟

3- لماذا يكون بعض المتعلمين أكثر تفوقاً من غيرهم؟

لا توجد أجوبة بسيطة عن هذه الأسئلة، وفي الواقع يحتمل ألاّ توجد إجابات يتفق عليها تماما كل الباحثين في مجال تعلم لغة ثانية. ويعود ذلك إلى كون اكتساب لغة ثانية معقد جداً من حيث طبيعته من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن الباحثين الذي يدرسون اكتساب اللغة الثانية ذووا خلفيات واختصاصات أكاديمية مختلفة جدّا من حيث التنظير وطرائق البحث.

إن مقاربات دراسة ظاهرة اكتساب لغة ثانية المتعددة الاختصاصات تطورت في النصف الثاني من القرن العشرين قد أنتجت معارف عميقة وأساسية، ولكنها لم تتخلص من إغراءات الأساطير.

إن نتائج البحوث التي تظهر تباعا جعلت من هذه الفترة فترة مثيرة لدراسة الموضوع، فمواصلة البحث للإجابة عن الأسئلة المطروحة ليست لإلقاء الضوء على اكتساب اللغة الثانية فقط بل لتحديد حدود العلوم المرتبطة بها.

فضلا عن ذلك فإن الاطلاع على الإجابات عن هذه الأسئلة تحتمل أن تكون ذات قيمة عملية كبيرة لكل امرئ يتعلم أو تعلّم لغة إضافية.

يظهر اكتساب لغة ثانية حقل دراسة من خلال اللسانيات وعلم النفس بالدرجة الأولى (وما يتفرع منهما من اللسانيات التطبيقية واللسانيات النفسية واللسانيات الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي) نتيجة لجهود الإجابة عن ماذا وكيف ولماذا أسئلة ذات شأن. ولكن الباحثين يختلفون في التأكيد عليها، فكل يدفعه اختصاصه إلى التأكيد على بعضها:

- فاللسانيون يؤكدون على خصائص الاختلاف والتشابه بين اللغات وأهمية دراستها، والقدرة اللّسانية (المعرفة العميقة) والأداء اللساني (الإنتاج الفعلي) للمتعلم في مختلف المراحل التعليمية.

- أما علماء النفس واللسانيات فيؤكدون على الذهن أو العمليات المعرفية التي يشتمل عليها التعلم والتمثل اللغوي في الذّهن.

- ويؤكد اللسانيون والاجتماعيون على تنوع الأداءات اللسانية للمتعلم ويوسعون مجال البحث إلى دراسة القدرة التواصلية (المعرفة العميقة التي تحسب زيادة على اللغة المستعملة أو القدرة التداولية).

- علماء النفس الاجتماعي يؤكدون على ظاهرة علاقة الجماعة نحو الهُوية والحافز الاجتماعي والتفاعل الواسع لسياق التعلم الاجتماعي.

يمكن للسانيات التطبيقية أ ن تخوض في أي من هذه الاختصاصات وقد تتجاوز هذه الرؤى. ولكنها تبقى دائما ذات اعتبار في نظريات وفي بحوث تعليم اللغة الثانية. وكل من الاختصاصات وما تفرع عنها من اختصاصات دنيا تتخذ لها طرائق مختلفة لجمع وتحليل المعطيات في بحوث اللغة مستعملة قوالب نظرية مختلفة لبلوغ تأويلات ونتائج بحثية ومستخلصات وفق طرائق متنوعة.

"وليس من الغريب أن يتم الفهم من خلال هذه الرؤى والاختصاصات المتنوعة لدرجة أنها تبدو أحياناً متناقضة شبيهة بالحكاية الصينية التي تذكر ثلاثة مجال مكفوفين يصفون فيلاً، الأول لمس الذيل فقال إنه مثل الحبل، ولمس الثاني الجنب فقال إنه منبسط يشبه المطاط أما الثالث فلمس الخرطوم فوصفه بأنه مثل خرطوم ماء مطاطي"[4]. ومع ذلك وعلى المستوى الفردي يعتبر كل وصف من هذه الأوصاف صحيح. صحيح أن الجميع أخفق في تقديم صورة دقيقة على الحيوان كاملاً لأنه لا وجود لرؤية شاملة، فاللغة الثانية كذلك بالضبط، الدراسة الشاملة لها لا بد أن تدرج كل تلك الرؤى والنظريات فمثل حكاية الفيل هناك ثلاثة أوصاف في اللغة الثانية واكتسابها: اللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع، ونحن لا نعترض على أن كلا منهما صحيح أو يمكن أن يكون صحيحاً، ولكن علينا أن نؤمن أن كل تلك الرؤى ضرورية لإعطاء فهم كامل لظاهرة اكتساب اللغة الثانية المعقّدة.

اللغة الثانية: عرّفنا مجال اكتساب اللغة الثانية بشكل علم كمجال متعلق بأية ظاهرة يتطلب تعلم لغة ثانية. ومن الضروري بالنسبة لنا أحياناً أن نضع فروقاً متباعدة حسب وظيفة اللغة الثانية المستخدمة في حياتنا منذ أن تضحى هذه اللغة مؤثرة فيما تعلّمناه بشكل ملحوظ، هذه الفروق يمكن أن تحدد الأماكن المحدّدة لمعرفتنا المعجمية التي نحتاجها ومستوى التعقيد النحوي الذي نبلغه ، فإذا تكلمنا أو قرأنا تكون المهارات أكثر أهمية، ومن بين تلك الظروف ما يلي:

تعتبر اللغة الثانية لغة رسمية وهي مساندة اجتماعيا يحتاج الناس إليها في التربية والعمل، كما يحتاجون إليها لأهداف أساسية أخرى، وتُكتسب اللغة الثانية من قِبل الأقلية أو جماعات المهاجرين الذين يتكلمون لغة أمّاً أخرى.

اللغة الأجنبية: هي تلك التي لا تستعمل بشكل أوسع في السياق الاجتماعي الآني للمتعلم. ولا يعد استعمالها في الرحلات المستقبلية أو في ظروف تواصلية ثقافية، فهي تدرس على نحو برنامج دراسي معيّن أو مختارات في المدرسة ولكن ليس لحاجة إليها سريعة أو لتطبيق لها ضروري.

اللغة الأم: يحتاج الباحث للتفريق بين مصطلحات عدّة في هذا السياق منها: اللغة الأولى (First language)، واللغة الأصلية المجبول عليها (Native language)، واللغة السابقة أو الابتدائية

(Primary language) واللغة الأم (Mother language) مع أنه غالباً ما تُستعمل خطأ مترادفات مجموعة من المصطلحات تجمع في قولهم (L1) تقابل مجموعة أخرى تجمع في (L2)، إن الفرق بين هذه المصطلحات ليس دائماً واضحاً وجلياً.

فيما يخص اكتساب اللغة لثانية، فإن أهم خاصية لها هي الفروق الدقيقة التي تفرق بينها وبين ما يخص اللغات الأولى التي يفترض أن تكون لغات اكتسبت خلال فترة الطفولة المبكّرة والتي تبدأ عادة قبل حوالي السن الثالثة والتي تعتبر جزءا من النمو لدى الأفراد أو الجماعات التي تتكلمها.

إن تعلم أكثر من لغة في وقت مبكر من الطفولة يسمى التعدد اللغوي المتزامن وهو يختلف عن التعدد اللغوي المتتابع أي تعلم لغات إضافية بعد أن يتم تحصيل اللغة الأولى، والتعدد اللغوي هنا يشمل الثنائية اللغوية.

إن التعدد اللغوي المتزامن هو نتيجة أكثر من لغة أصلية واحدة بالنسبة للفرد، وعلى الرغم من ذلك فمن المؤكد أنه أقل شيوعاً من التعدد اللغوي المتتابع.

يبدو أن هناك فروقاً مهمّة بين العملتين ونتائج اكتساب اللغة عند الأطفال الصغار والمتعلمين الكبار، مع أن المحاولة هذه تبقى مفتوحة للنقاش.

التباين في التعلم والمتعلمين: من المفيد جدّاً إن لم يكن من الضروري أخذ الظروف التي تم فيها اكتساب لغة ثانية بعين الاعتبار، ولو أنها ربما غالباً ما أهملت، إن ما تم تعلمه عند اكتساب لغة ثانية، وكذا الكيفية التي تم بها ذلك التعلم كثيراً ما يتأثر بالظروف كأن يتعرض المتعلم لكلام متكلمي لغات أخرى في أطر غير رسمية أو تكوين رسمي في المدرسة، وشروط التعلم هذه تتأثر كثيراً بالعوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، هذه العوامل التي تصيب عدواها كل من المتعلمين واللغات على حدّ سواء.

إن السؤال المثير للاهتمام هو لماذا يكون بعض متعلمي لغة ثانية أكثر نجاحاً من غيرهم ولكنه يجعلنا نفرغ كلمة متعلمين من بعض أبعادها المثيرة النقاش.

"ربما يفصل اللسانيون بين نماذج المتعلمين التي تحدّد بهوية لغتهم الأصلية وعلاقتها باللغة الثانية، أما علماء النفس فإنهم يفرقون بين المتعلمين على أساس الاستعداد الفردي لتعلم اللغة الثانية والعوامل الشخصية ونوع وقوّة الدافع، والاستراتيجيات التعليمية المختلفة، ويذهب باحثوا اللسانيات الاجتماعية إلى التفريق بين المتعلمين عن طريق النظر في الاختلافات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتجربة المتعلمين أنفسهم في التفاعل التفاوضي، ويعم علماء النفس الاجتماعيون ذلك الفرق على أساس الهوية الاجتماعية ومواقف المتعلمين من متكلمي اللغة الهدف أو تلك اللغة في حدّ ذاتها"[5]. **أساس**

اكتساب اللغة الثانية: إن أغلبنا غير مطّلع على سيطرة التعدد اللغوي في عالمنا اليوم، ولا انتشار تعلم لغة ثانية، يحيل التعدد اللغوي على مهارة استعمال لغتين أو أكثر (وربما فرق بعض اللسانيين وعلماء النفس بين الثنائية اللغوية وهي مهارة استعمال لغتين والتعددية اللغوية وهي مهارة استعمال أكثر من لغتين). أما الأحادية اللغوية فهي مهارة استعمال لغة واحدة فقط، ولكن على الرغم من هذه التصانيف إلا أنه ليس باستطاعة أحد فينا أن يحصي ويعد متعددي اللغات بالضبط لذلك يذهب الباحثون إلى أن العدد المعقول هو أن نصف البشرية تنتمي إلى هذه الفئة تقريباً وذلك من شأنه أن يبعد هذه الظاهرة على الندرة ويجعلها أمراً معروفاً في كل مناطق العالم.

إن الثنائية اللغوية ظاهرة حاضرة بالفعل في كل بقاع العالم على الرغم من إثارتها الصراع الثقافات[6]. إنها موجودة في كل طبقات المجتمع وفي مختلف الأعمار حتى ليضحى من الصعب إيجاد مجتمع أحادي اللغة، ومن الناحية التاريخية تعود الظاهرة إلى ظهور اللغة الإنسانية في حد ذاتها، مما يدفعنا إلى القول أنه لا مجموعة بشرية وجدت منفصلة عن بقية المجموعات البشرية الأخرى، التاريخ مليء بأمثلة الاحتكاك اللغوي الذي يؤدي إلى بعض أشكال الثنائية اللغوية.

إن أولئك الذين نشأوا في وسط متعدد اللغات يكتسبون قدرة طبيعية للتعدد اللغوي في الوسط الطبيعي إذ يستعملون أكثر من لغة عند الطفولة مع محيطهم ويبدو لهم ذلك طبيعياً للغاية، أما تعلم لغة في سن متأخرة من شأنه أن يتطلب جهداً كبيراً لكن ذلك يحتاج إلى رغبة، وتنشأ هذه الرغبة عن مجوعة متنوعة من الشروط من بينها:

- غزو أو انتصار قوم يتكلمون لغة مختلفة.
- الحاجة والرغبة إلى التواصل مع لغات أخرى لأغراض اقتصادية أو علمية أو غيرها من الميادن.
- الهجرة إلى بلد يستخدم لغة غير تلك التي يستخدمها المهاجرون لغة أمّاً.
- تبني عقيدة دينية يتطلب اعتناقها وممارستها استعمال لغة أخرى.
- الحاجة أو الرغبة تعقّب تجارب تربوية يتطلب الولوج إليها كفاءة في لغة أخرى.
- الرغبة في الحصول على منصب أو مرتبة اجتماعية أو تعزيزهما بمعرفة لغة معيّنة.
- الاهتمام بمعرفة قوم من الأقوام أو ثقافة من الثقافات لكسب تكنولوجيا تهم أو آدابهم[7].

1- اللسانيات وتعلم لغة ثانية:

معروف أن العلوم ترتبط بغيرها من العلوم في بداية تكوينها ثم تستقل عنها شيئاً فشيئاً إلى أن يشتد عودها وتضحى مستقلة بمباحثها ثم تضحى مصدر

لعلوم جديدة أخرى، إن تعلم لغة ثانية لم يخرج عن هذا الإطار إذ تأثر بعلوم عديدة منها اللسانيات وعلم النفس وعلم الاجتماع.

إن اللسانيات في هذا المجال تركز على ناتج التعلم أي على وصف النظام الذي ينتجه المتعلم أو ما يسمى باللغة الوسط[8].

وفي هذا المجال يعتبر إدراج ما يسمى بالعموميات اللغوية أمرا ضروريا، والمقصود بها "في الاستعمال اللساني العام البنية اللغوية أو الظاهرة التي تظهر في كل اللغات المعروفة، نحو: المثنى. فإذا كانت لغة ما تشتمل على صيغة المثنى، للدلالة على اثنين عددا من أي شيء لا بد أن تكون مشتملة على الجمع أيضا للدلالة على أكثر من اثنين، وهذا النوع من العموميات يسمى أحياناً العموميات الضمنية"[9].

ولعل المصطلح يكون أكثر جلاء إذا نوقش في الإطار النظري "لتشو مسكي" الذي أثبت أن الدماغ البشري يحتوي على مجموعة محدودة من القواعد لتنظيم اللغة، إضافة إلى افتراض القائل إن لكل اللغات أساس بنى مشترك، تعرف هذه القواعد بالنحو العمومي.

إن تكلمي لغة ما يعرفون التعابير المقبولة من غير المقبولة في لغتهم، إن مفتاح القضية كامن في الكيفية التي يستطيع بها هؤلاء المتكلمون معرفة حدود لغتهم، إن كل تعبير ينتهك هده الحدود يغيب عن التلقي ويستبدل عليه بهذه الكيفية، إن كل غياب لعبارة ما هو دليل كونها تنتمي إلى قسم الجمل غير النحوية في لغة ما، وذلك جوهر فقر فكرة المثير، إن الحل لهذا الفقر يتمثل في حصر الخصائص العامّة للغات البشرية.

ونتيجة لذلك، فإن متعلمي اللغة لا يميلون أبداً للتّعميم بأسلوب خاطئ، ولعل ذكر اللغات المزيج من شأنه أن يكون أساساً معززاً لهذه النظرية، إن تلك اللغات المزيج قد تشكّلت وتطوّرت عندما ظهرت مجتمعات معاً وتقاسمت نظامها اللغوي بينها إلا أنها قبل ذلك لم تكن سوى لهجات أضحت بعدها لغات ناضجة عندما طورت مجموعة من القواعد وأصبح لها متكلون تعتبر لغات أمهات بالنسبة إليهم[10].

وتبقى هذه النظرية ذات اعتبار على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليها[11].

إن النظام الوسيط[12] يدرس في هذا الإطار على اعتبار كونه يشكل لغة طبيعة، ولذلك فالسؤال الجوهري في بحوث اكتساب لغة ثانية هو، هل تتبع الأنظمة الوسطية "قواعد اللغة الطبيعية عموما؟ هل يمكن أن يوصف النظام الوسيط بالخصائص نفسها التي تتصف بها اللغة الأم؟يبدو أن الإجابة ستكون بالإيجاب عند بعض الباحثين الذين اقترحوا فرضية التطابق البنيوي للنظام الوسيط وهم (إكمان وموارفزيك وورث سنة 1989) وقد أكّدوا أن كل العموميات الصحيحة في اللغات الأولى هي صحيحة في الأنظمة الوسيطة كذلك".

وقد قام "غرينبرغ" سنة 1963 بفهرست

ملاحظات الخصائص الخارجية (خصائص السطح) للغة، وسماها: "العموميات النحوية، وهي غالبا ما يعبر عنها بالسلمية أو التصنيفية أي نوع من اللغات يمكن أن يكون، وقد وضع ذلك على شكل المعادلة التالية: إذا س، فإن ع.

وقد تطور هذا المفهوم إلى ما يسمى "بالتصنيف القابل للإدراك" مع كل من "كنيسن" و"كومري" سنة 1977 في صياغة شبه الجملة المتعلقة على الشكل التالي:

الفاعل

المرأة التي تغني جيّداً

المفعول به

المرأة التي رآها "جون"

شبه الجملة

المرأة التي أعطيتها الكتاب

شبه الجملة الموضوع:

المرأة التي رقصت معها

التوليد

المرأة التي أمها هناك

الموضوع المقارن به

المرأة التي أنا أطول منها

ولكن ما هي التنبؤات التي يقدمها هذا التصنيف لمتعلمي لغة ثانية؟ إن التنبؤات تلك ولدت خارج هذه الدراسات.

لقد جاءت "جاس" سنة 1979 لتقول إن المكسب الأساسي لمتعلمي لغة ثانية من أشباه الجمل المتعلقة هو ترتيب تقليد التصنيف القابل للإدراك.

فرضية التباين الواضح (Markedness differential hypothesis)، وقد طبقها أكمان سنة 1977 على فرضية التحليل المقارن واقترح ما يلي:

– المواضع التي تختلف فيها اللغة الثانية وهي أكثر تميّزاً عنها في بنى اللغة الأصلية تكون صعبة.

أما تلك التي لا تكون مميزة فإنها تكون أقل صعوبة.

وقد طبق ذلك على الخصائص الفونولوجية.[13]

ولكن المقصود بقولهم إن اللغة الوسط هي لغة طبيعية "لا يعني بالطبع أن كل أنماط اللغة الوسط التي ينتجها كل المتعلمين معقدة بنفس درجة اللغة الطبيعية لأن هذا ليس صحيحاً بعظم القواعد النحوية المركّبة لا يتم تطويرها إلا في مرحلة متأخرة من عملية التعلم، ولكننا نريد أن نقول: إنه لو أن ظاهرة لغوية لم يتم تسجيلها في أيّة لغة إنسانية معروفة أو مستحيلة الحدوث فسوف تكون مستحيلة أيضاً في أي نظام اللغة الثانية"[14].

ولنفرض أنه من بين العموميات اللغوية الجارية، العمومية اللغوية التالية:

فإن كانت أية لغة تمتلك طريقة لدخول مركب الصلة على المفعول به فإن اللغة نفسها ستكون لها ريقة لدخول مركب الصلة على مبتدأ الجملة، ولو افترضنا أن

متعلما ما أجاد صياغة مركب الصلة على المفعول به دون أن يكون قادراً على أن يصوغ مركب صلة على المبتدأ فإن ذلك سيكون خرقاً صارحاً للعموميات اللغوية لأنه يشير إلى الاختلاف البين بين اللغة الوسط واللغة الطبيعية.

ويبدو من خلال ذلك أن موضوع اللغة الوسط موضوع بحث وتحليل أكثر خصباً وتعقداً مما يرسمه لنا تحليل الأخطاء. لأن تحليل الأخطاء يخص أساساً المنجز المحتمل لأخطاء الفهم أي أنه يتعلق بالإنتاج فقط وليس بالقدرة الفعلية الذي لا يشكل الإنتاج منها إلا جزءا بسيطاً.

خصائص اللغة الوسط : تتخذ اللغة الوسط أهمية في مرحلة ما من مراحل تطورها أو في حالة تحجّرها إذا استجابت في حالة إيقافها إلى الأساسي من المعايير المتنوعة التي تسم لغة ما نحو نظام رمزي من العلامات، التقطيع المزدوج، النظامية، التنوع، كونها قابلة للفهم، "وتبدو من ذلك ذات خصائص تجعلها مختلفة عن اللغات التي تسمى طبيعية، عدم الاستقرار وقابلة للتأثر والتحجّر والتراجع والتسهيل والتي تحيل إلى طابعها التطوري"[15].

ويمكننا أن نحدد خصائص اللغة الوسط بجانبين: أحدهما يخص الخصائص الداخلية أي طبيعة وقواعد النحو الضِّمني، ويخص الجانب الثاني الطبيعية التطورية لها، بشكل مشابه في الحالة الأولى للنحو الضمني لمتكلم قح وفي الحالة الثانية للغة الطفل على الرغم من أن التطور اللغوي عند الطفل متعلق بمقومات بيولوجية ومعرفية خاصة.

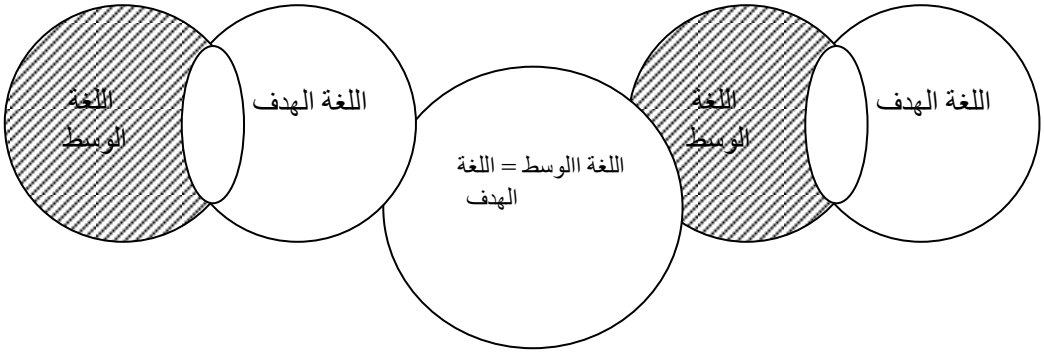
إن الخصائص الداخلية وتطور اللغة الوسط، وعلى خلاف اللغة الطبيعية لا يمكن أن يناقش دون الرجوع إلى المصدر المزدوج الذي يشكله نظام اللغة الهدف الذي تحاول اللغة الوسط أن تقترب منه في الواقع والذي يجب أن تقارن به. والنظام الضمني للغة الأم الذي يشكل قوام الاكتساب الذي يتدخل في تركيب اللغة الوسط.

إن هذا يدفعنا إلى اعتبار اللغة الوسط نظاما لسانيا خاصاً سواء من الناحية السانكرونية أم من الناحية الدياكرونية لوصفها ودراسة طرائق اكتسابها وتطورها واستعمالها. فحن هنا أمام مفهوم نظري ومنهجي يحدد موضوعاً مؤقتاً للاستقصاء، لأنه يتخذ أحياناً، صفة التعدد عندما يُتصَوّر على أنه أنظمة فردية (لغات وسط).

كما يتخذ أحياناً خاصية الجمع لموضوع مفهومي (فيقال اللغة الوسط).

إن الجرد العام للأخطاء انطلاقا ممّا أنجزه المتعلمون يعطي صورة ملفتة للانتباه عن اللغة الوسط، "فبالنسبة للسواد الأعظم من المتعلمين، تقع اللغة الوسط في موضع غير مستقر تبتعد أحياناً عن اللغة الهدف وتتقاطع تارة معها، ولو حاولنا إعطاء صورة عن ذلك

بيانياً، لحصلنا على الأشكال التّالية:



شكل 01: أوضاع اللّغة الوسط.

يتبـــع.....

الهوامش والمراجع

(1) ينظر: منظمة الأمم المتّحدة للتربية والعلوم والثقافة، تقدّم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة جهوية أبريل 1967، ط.1، 1991، ص234.

(2) Jack C, Richards & Richard Schmidt, Dictionary of language teaching and applied linguistics LONGMAN, third edition, 2002, P 472.

(3) Ibid, P 206.

(4) Muriel Saville-Troike, introducing second language acquisition, Cambridge University press, 0521794072, 2006, P 03.

(5) ibid., P 05

(6) CHADLI fitouri, Biculturalisme, bilinguisme et éducation, DELACHAUX ET NESTLÉ, 1983, P 28.

(7) Crystal (1997 b).

(8) سوزان جاس ولاري سلنكر، تعلم اللغة الثانية، ت محمد الشرقاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 103.

(9) Jack C, Richards & Richard Schmidt, op.cité, P 294.

(10) Voir Chomsky Noam, Aspects of the theory of syntax, Mit Press, 1965.

(11) White, Lydia, "second language acquisition and universal grammar", Cambridge University Press, 2003

يسمى أيضا "اللغة البينية". كما يتخذ مصطلحات عديدة في اللغات المختلفة فيسمى في الفرنسية مثلا: système approximatif، compétence transitoire، dialecte idiosyncrasique ، langue intermédiaire ، interlangue ، système approximatif transitoire، langue de l'apprenant، système approcgé ، grammaire intériorisée

(12) أنظر: Froun felder, U, Porquier R, le problème des taches dans l'étude de la langue de l'apprenant, langage, N°57 P1980

(13) Voir ECKMAN, Markedness and the contrastive analysis hypothesis,language learning N°27, 1977, PP315-330 , F

(14) سوزان جاس ولارى سلنكر: م.س، ص 104.

(15) H.Besse & l.Porquier, Grammaires et didactique des langues, Didier, 1991, P 217.

معياريّة النّظام اللّغويّ

عجّال لعرج
أستاذ مساعد
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

إن المتصفح لكتب اللّغة العربيّة يجدها قد نالت الحظّ الأوفر من العناية، والاهتمام من قِبل الباحثين، والدّارسين اللّغويين.

فقد لقيت اللّغة العربيّة من الدّراسة،والبحث،والتّدقيق مالا تكاد تجاريها في ذلك أيّةُ لغة أخرى، فمنذ بداية القرن الثّاني الهجريّ،والعلماء اللّغويّون،وغيرُ اللّغويّين منكبّون على دراستها،وتحليلها، وإثرائها معتبِرين أنّ تعلّمها،والبحثَ فيها نوعٌ من العبادة يتقرّب بها الدّارس إلى اللّه،لأنّها لغة القرآن الكريم،وموئل التّعاليم الدّينيّة. فما توقّف أولئك الأفذاذ لحظة عن خدمة هذه اللّغة، والإشهار بها عبر الأمكنة المختلفة، والأزمنة المتعاقبة حتّى شهد لها التّاريخ، وأقرّتها الإنسانيّة.

فها هو المستشرق الفرنسي"أرنست رينان" يقول،وهو في غاية الدّهشة،والغرابة: "أغرب ما وقع في تاريخ البشر،وصعُب حلّ سرّه انتشار اللّغة العربيّة،فقد كانت هذه اللّغة غير معروفة بادئ ذي بدء،فبدت فجأة في غاية الكمال سلِسة أيّ سلاسة ! غنيّة أيّ غنى! كاملة بحيث لم يدخل عليها منذ يومها هذا أيُّ تعديل مهمّ..."(1)

ومن ههنا كان لزاماً على أجيال هذه الأمّة المتعاقبة عبر الأزمنة، والعصور أن تسخّر ما لديها من إمكانات فكريّة،وقدرات لغويّة للحفاظ على هذه اللّغة من اللّحن،والدّثور ،والعمل على تطويرها، ونمائها، والسّير بها قُدُماً نحو أفق رحب يجد فيه الدّارس متعة التّعلّم، وشغف الاطّلاع، وحبّ الاستزادة من نبعها

الثّرّ الذي لا ينضب معينُه، ولا تجفّ سواقيه. فاللّغة العربيّة سيل جارف، وبحر زاخر لا ساحل له يغرق فيه أمهر السّبّاحين، ومهما ظنّ متعلِّمُها، والعارف لها، والمتضلّع فيها أنّه تمكّن منها، وامتلك ناصيتها ظلّ على شاطئها، وظلّت تُغشيه بأمواجها العاتيّة، وتغمرُه بفيضها، وعطائها، وتمدّه بسخائها الذي لا يعرف الرّكود، والجمود، ولا يقف عند الحواجز، والحدود. واللّغة . كما قال فتّوح خليل . :"ليست مجرّد كلمات مرصوفة لا يجمع بينها نظام، وإنّما هي مجموعة من العلاقات. فعند استخدام اللّغة نَعمَد إلى اختيار الكلمات، ثمّ نؤلِّف بينها في هيئات تركيبيّة محكومة بقواعدَ خاصّة، هذه التّراكيب هي ما نسمّيه الجمل... فالمعنى يُكتسَب من ترتيب الكلمات على طريقة معلومة،ولذلك اعتبر بعض المحدَثين من علماء اللّغة أنّ الجملة . لا الكلمة . هي أهمّ وحدات المعنى، حيث لا يوجد . في رأيهم . معنى منفصل للكلمة، بل معناها يحدّده السّياق الذي يرِد فيه، حتّى قيل:"أعطني الكلمة في سياق أُفيدك عن معناها."[2]

وقد أشار عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز" إلى هذا المعنى بقوله : "ينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التّأليف، وقبل أن تصير إلى الصّورة التي بها الكلِمُ إخباراً، وأمراً، ونهياً، واستخباراً، وتعجّباً، وتُؤدّي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلاّ بضمّ كلمة إلى كلمة،وبناء لفظة على لفظة."[3]

ولتحديد المعنى، واستيفائه بصورة قاطعة، ودقيقة لا بدّ من إخضاع هذه الجمل، والتّراكيب إلى قوانين، وقواعد تحكم بناءها، وتنظّم طريقة تركيبها، هذه القوانين، وتلك القواعد هي ما يُطلَق عليها النّظام النّحويّ، أو النّظام التّركيبيّ للغة.

ويأتي على رأس هذه القوانين الإعراب الذي . ربّما . تختصّ به اللّغة العربيّة، دون غيرها من لغات العالَم لأنّ " ظاهرة الإعراب من الظّواهر المهمّة، والبارزة في الدّرس النّحويّ، وهي تلعب دوراً محوريّاً في حياة النّحو العربيّ، ودارسيه، ومتحدّثي اللّغة العربيّة... وتظهر أهمّية الإعراب في كثير من الآيات، والعبارات، وله دوره المحوريّ، والرّئيسيّ في استقامة اللّفظ، والمعنى، وذلك لأنّ العلامة الإعرابيّة تُمثّل جانباً من جوانب تحديد الوظيفة النّحويّة، أو المعنى النّحويّ الذي يترتّب عليه تغيير في الدّلالة"[4]

وللحديث عن دور الإعراب الذي يتوقّف عليه تحديد المعاني في الجمل، والأسيقة يقول عبد اللّه أحمد جاد الكريم:"وقد اتّفق جمهور النّحاة، والعلماء على أنّ الإعراب هو الذي يكشف عن معاني الألفاظ، أويُميّزها، وفي سبيل ذلك تأوّلوا كلَّ ما يخالف قاعدةَ الإعراب حرصاً على اطّراد ما رأوْه من دلالة العلامة على المعاني، ويعبّر شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجانيّ (ت: 471 هـ) عن أهمّية الإعراب قائلاً : "قد عُلِم أنّ الألفاظ مغلقةُ على معانيها، حتّى يكونَ الإعراب هو الذي يفتحه، وأنّ الأغراض كامنةٌ فيها حتّى يكونَ الإعراب هو المستخرِجُ لها، وأنّه المعيار الذي لا يُتبيّن نقصانُ كلامٍ، ورجحانُه حتّى يُعرضَ عليه،والمقياس

الذي لا يُعرَف صحيحٌ من سقيمٍ حتّى يُرجَعَ إليه، ولا يُنكِر ذلك إلاّ من يُنكر حِسّه، وإلاّ مَن غالَط في الحقائق نفسَه"[5]

وامتدح ابن قتيبة (ت: 276 هـ) اللّغة العربيّة مفضِّلاً إيّاها لتميّزها بظاهرة الإعراب بقوله "...لأنّ لها الإعرابَ الذي جعله اللّه وشياً لكلامها، وحِلية لألفاظها، فارقاً في بعض الأحوال بين الكلاميْن المتكافئيْن، والمعنييْن المختلفيْن كالفعل، والمفعول، لا يُعرَف بينهما إذا تساوت حالاهما في إمكان العقل أن يكون لكلّ واحد منهما إلاّ بالإعراب، لو أنّ قائلاً قال: هذا قاتلٌ أخي (بالتّنوين)، وقال آخرُ : هذا قاتلُ أخي (بالإضافة) لدلّ التّنوينُ على أنّه قتلَه "[6]

إلاّ أنّ بنية النّصّ اللّغويّ لا تتوقّف على الإعراب وحده في عمليّة تشكيل هيكل النّصّ،وإتمام معانيه،وتحديد مقاصده، بل تتطلّب معرفةَ منظومةٍ مفهوميّةٍ تتشكّل من نسيج منَ العلاقات المتكاملة فيما بينها، تعمل على ضبط الوظيفة التّركيبيّة لأداء العمليّة الإبلاغيّة،والتّواصليّة سواء أكان ذلك على مستوى المنطوق منَ الكلام،أم على مستوى المكتوب منه.

"فالنصّ . كما وصفه فتح اللّه أحمد سليمان . كيان واحد لا انفصال بين أجزائه، وعناصرُه متلاحمة تلاحماً بيّناً حتّى إنّ أيَّ خلل يعتري بعضَها يتبعُه تشويهٌ للعمل كلِّه. وتلاحُمُ عناصر النّصّ ليس قائماً على العفويّة، بل وِفق نُظُم مدروسة، وقوانين منهجيّة."(7)

ويحاول "ريتشاردر" أن يوضّح هذا المفهوم، ويقرّبه للأذهان بقوله: "إنّ النّغمة الواحدة في أيّة قطعة موسيقيّة لا تستمدّ شخصيّتها، ولا خاصّتها المميِّزة لها إلاّ من النّغمات المجاورة لها،وإنّ اللّون الذي نراه أمامنا في أيّ لوحة فنّيّة لا يَكتسِب صفتَه إلاّ من الألوان الأخرى التي صاحبتْه، وظهرت معه،وحجم أيّ شيء، وطولُه لا يمكن إلاّ بمقارنتهما بحجوم، وأطوال الأشياء الأخرى التي تُرى معها، وكذلك الحال في الألفاظ، فإنّ معنى أيِّ كلمة لا يمكن أن يتحدّد إلاّ من علاقة هذه اللّفظة بما يجاورها من ألفاظ."(8)

ويتحدّث صالح بلعيد عن بناء النّصّ، وتركيبه، فيقول: "والأصل في التّركيب أن تُعتبَر الحروف بأصواتها، وحركاتها، وانضمامها لحروف أخرى، وانضمام الحروف في الكلمات، والكلمات في أنساق تُؤدِّي موقعاً من الدّلالة المعنويّة، فيكون إذن نسيجاً من العلاقات التي تقوم بين الحروف، والكلمات، وهذا ما بحثه العرب فيما يسمّى بالإسناد... فأساس اللّغة لا يقوم على ما تحتويه من كلمات، وإنّما يقوم على تركيبها الخاصّ، فالجملة في العربيّة لا تقوم إلاّ على أساس إسناديّ..."(9)

تحدّث الزّمخشريّ (ت:538هـ) عن الإسناد، فرأى "أنّه الكلام المركَّب من كلمتيْن أُسنِدَت إحداهما إلى الأخرى، وذلك لا يتأتّى إلاّ في اسميْن كقولك: زيد أخوك، أو في فعل، واسم نحو قولك: ضرب زيد، ويسمّى جملة"(10)

ويؤكّد هذا القول ابنُ خشّاب: " أنّ الكلِم ثلاث إذا

أُلّف بعضُها مع بعض حصل من ذلك ستّةُ تآليف: اثنان منها مفيدان إفادة مطّردة، وآخر منها مفيد إفادةً مخصوصةً بموضع واحد مقصور عليه،وثلاثة مطروحة لأنّها لا تفيد.

والقسمان الأوّلان: الاسم مع الاسم كقولك: زيد منطلق، والفعل مع الاسم كقولك: قام زيد، والثّالث المخصوص هو الحرف مع الاسم في النّداء خاصّة كقولك: يا زيد، أمّا الثّلاثة المطروحة هي: الفعل مع الفعل، والحرف مع الفعل، والحرف مع الحرف..."(11)

ويقول تامر سلوم في حديثه عن ضرورة تناسق وحدات النّصّ، وتفاعل بعضها مع البعض الآخر: "إنّ المعنى لا يظفر باستقلالٍ واضحٍ ما لم يرتبط بفكرة التّنظيمات الدّاخليّة للألفاظ المستعمَلة في تشكّله، وتكوينه. واللّغة بإمكانها أن تخلُق معاني، وارتباطاتٍ لم تكن مألوفة من قبل، وذلك بواسطة التّراكيب التي تتفاعل فيها عناصرُ مختلفة..."(12)

أمّا مفهوم التّركيب النّحويّ عند سيبويه هو "اجتماع كلمتيْن، أو أكثر لعلاقة معنويّة "والتّراكيب تبحث في مستوى العلاقات القائمة بين الفونيمات داخل الجملة بغية لحظها، وتحديدها، وبين المورفيمات كذلك لتكون كتلةً لغويّة منسجمة ذات دلالة تُؤدِّي غرضاً معيّناً..."(13)

ومن الجوانب المهمّة في تكوين بنية النّصّ كذلك المستويات اللّغويّة التي يشير إليها فتح اللّه أحمد سليمان في كتابه الأسلوبيّة، مدخل نظريّ، ودراسة تطبيقيّة بقوله: "تتوقّف دراسة أيِّ نصّ على ثلاثة مستويات لغويّة، وهي التّركيب، والدّلالة، والصّوت، أي أنّه يُدرس النّصّ على كافة مستوياته التّعبيريّة من أدناها، وأبسطِها إلى أبعدها، وأعقدها، وهو يدرس دلالات الكلمات، والجمل، وطريقة تركيبها، كما يدرس المعنى الكلّي للنّصّ..."(14)

فالمستوى التّركيبيّ يعني النّظام النّحويّ يقول عنه حلمي خليل في كتابه مقدّمة لدراسة علم اللّغة:

"يُعدّ النّحو لبَّ الدّراسات اللّغويّة، لأنّه قلب الأنظمة اللّغويّة، ومُحصّلتها النّهائية، فهو الذي يصل ما بين الأصوات، والدّلالات..."(15)

وعن المستوى الدّلاليّ يقول: "اللّغة . كما نعلم . ليست مجرّد أصوات تنطلق من فراغ، وإنّما هي رموز لأشياء، أو أفكار في العالم الخارجيّ عن اللّغة، حيث يتّفق كلّ مجتمع على أنّ أصواتاً معيّنة تمثّل أشياء محدّدة سواء كانت هذه الأشياء أحداثا، أو أفكاراً .

هذه العلاقة الرّمزيّة في النّظام الدّلاليّ للّغة تشترك في الحقيقة مع طائفة أخرى من النّظُم..."(16)

أمّا المستوى الصّوتيّ، والذي يُطلق عليه كذلك النّظام الصّوتيّ، فمفهومُه عند حلمي خليل هو أنّ: "اللّغة الإنسانيّة عبارة عن أصوات تُكوِّن نظاماً خاصّا هو النّظام الصّوتيّ، ويتناول علم الأصوات الحديث، والمعاصر دراسة

هذا النّظام من خلال فرعيْن أساسييْن هما:

أوّلا : الفوناتيك، وهو يدرس أصوات اللّغة، وهي معزولةٌ بعيدةٌ عن البنية اللّغويّة، حيث يحدّد علماء الأصوات طبيعة الصّوت اللّغويّ، ومصدرَه، وكيف يحدث، ومواضعَ نطق الأصوات المختلفة، والصّفات النّطقيّة، والسّمعيّة المصاحبةِ لها...

ثانياً : الفنولوجيا، وهو العلم الذي يدرس الصّوت اللّغويّ، وهو داخل البنية اللّغويّة من حيث وظيفتُه، وتوزيعُه، وعلاقة ذلك بالمعنى، والقوانين العامّة التي تحكم ذلك..."[17]

أمّا المستوى الصّرفيّ، والذي يمكن قد أدرجه فتح اللّه أحمد سليمان ضمن المستوى التّركيبيّ لأنّه لا يجوز إغفالُه في بنية النّصّ، وهو "العلم بأصولٍ يُعرَف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب، أو بناء، والمقصود بالأحوال . هنا . التّغيّرات التي تطرأ على الكلمة من حيث تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة مثل اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم التّفضيل، والتّثنيّة، والجمع إلى غير ذلك، أو من حيث الصّحّة، والإعلال، والأصليّ، والزّائد، وغيرها..."[18]

وهناك أطراف أخرى فاعلة في عمليّة البناء النّصّي، لا يمكن في أي حال من الأحوال تجاهلها، أو التّقاضي عنها لأنّ بها يُكتمَل المعنى، ويُستوفى المقصود. يذكرها فتح اللّه أحمد سليمان في كتابه "الأسلوبيّة مدخل نظريّ، ودراسة تطبيقيّة" بقوله: "ترتكز كلّ شُحنة تعبيريّة على ثلاثة عناصر: المرسِل، والمرسَل، والمرسَل إليه، أو المخاطِب، والخِطاب، والمخاطَب، ولا يُتصوّر وجود أحدِ هذه العناصر دون العنصريْن الآخَريْن..."[19]

فالمرسِل هو المنشئ للرّسالة، ويقوم على أساس أنّ أسلوبه يُعبّر تعبيراً كاملاً عن شخصية صاحبه، بل، ويعكس أفكارَه، ويُظهِر صفاتِه الإنسانيّةَ. والمرسَل، وهو الرّسالة الموجّهة، وينبع من زاوية النّصّ، فيعتمد على فكرة الثّنائيّة اللّغويّة التي تقسم النّظام اللّغويّ إلى مستوييّن: مستوى اللّغة، ويُقصَد به بنية اللّغة الأساسيّة، ومستوى الكلام، ويعني اللّغة في حالة التّعامل الفعليّ بها.

والمرسَل إليه،ويتحدّد من جهة المتلقّي الذي يعتبر عنصراً أساسيّاً في عمليّة الإبلاغ، وله دور مهمّ إلى الحدّ الذي يراعي فيه المخاطِب حالة مخاطَبه النّفسيّة، ومستواه الثّقافيّ، والاجتماعيّ، كما يؤثّر في هذا الخطاب عمْرُ المخاطَب، وجنسُه، وعلى المنشيء أن يثير ذهنَ المتلقّي حتّى يُحْدِث تفاعلا بينه، وبين النّصّ. واستجابةُ المتلقّي، ورفضُه هما المحَكّ في الحكم على مدى حدوث هذا التّفاعل..."[20]

وعن فهم المتلقّي لفحوى الرّسالة المبثوثة إليه، واستيعابه لمضمونها يقول مصطفى صادق الرّافعيّ :

"...وفهم المتلقّي يعني إدراك العلاقات التي تقوم بين الأصوات، ومدلولاتها، وبين الكلمات بعضِها ببعض، وهذه المواضعة هي الأمر الأساسيّ الذي تستمدّ منه الكلمة مقوّمات دلالتها، يُضاف إليه بعد ذلك سياقُ الكلام،والمقام الذي يُقال

فيه"[21] وفي الأخير نجد "تشومسكي" قد حصر فهم اللّغة الإنسانيّة، وتحديد طبيعتها في جانبيّن اثنيْن حيث يقول: "إنّ هناك جانبيّن لا مناصّ من الاهتمام بهما لفهم اللّغة الإنسانيّة، وطبيعتها، وهما :

ا – جانب الأداء اللّغويّ الفعليّ، وهو يتمثّل فيما ينطق به الإنسان فعلاً، ويتمثّل ذلك فيما يُطلق عليه مصطلح البنية السّطحيّة.

ب – القدرة اللّغويّة، وهي تُمثّل فيما يُطلَق عليه مصطلح البنية العميقة، أو البنية التّحتيّة، ولذلك يرى أنّ الأداء كما يَتمثّل في البنية السّطحيّة إنّما يَعكس صوتيّاً، وصرفيّاً، ونحويّاً، ودلاليّاً ما يُجرَى في عمق التّركيب من عمليات لغويّة، وغير لغويّة..."[22]

وعليه يمكن أن نخلُص . في نهاية هذا المقال . إلى أنّ اللّغة نظامٌ مبني على قواعدَ، وقوانين تضبط العلاقة بين مكوّناته الأساسيّة، ووحداته التّركيبيّة ضمن نسيج متكامل الأجزاء، ومنسجم العناصر يهدف في مجمله إلى استقامة المعنى، واستيفائه، وإتمام القصد، وإيضاحه تأديةً للوظيفة اللّغويّة، وتحقيقاً للعمليّة الإبلاغيّة.

فلا يمكن، بل لا يجوز قطعاً الإغفال عن هذه الوحدات التّركيبيّة، أو تناسِي بعضها داخل وحدة النّظام اللّغويّ لأنّها عناصرُ أساسيّةٌ، ومهمّةٌ في تكوين الشّحنة التّعبيريّة التي يريد الباثّ إيصالها إلى المتلقّي في صورة واضحة، وبشكل تامّ لتجعله يستجيب لها،ويتفاعل معها باعتباره عنصراً أساسيّاً في عمليّة الإبلاغ، وطرفاً فاعلاً في اكتمال الرّسالة المراد تبليغها.

الهوامش والمراجع

1 – الفصحى لغة القرآن – أنور الجندي – دار الكتاب اللّبنانيّ – بيروت 1982م ص:307

2 – تقويم الفكر النّحويّ عند الأعلم الشّنتمري (ت:476هـ) في ضوء علم اللّغة الحديث فتّوح خليل – دار الوفاء لدنيا الطّباعة،والنّشر– الإسكندرية 2000م ط1 ص:167

3 – يُنظر دلائل الإعجاز – عبد القاهر الجرجانيّ – تحقيق محمّد رشيد رضا – دار المعرفة بيروت 1978م ص:35

4 – الدّرس النّحويّ في القرن العشرين – عبد اللّه أحمد جاد الكريم – مكتبة الآداب – القاهرة 1425هـ / 2004م ط1 ص:76 . 78

5 – الدّرس النّحويّ في القرن العشرين – عبد اللّه أحمد جاد الكريم – مكتبة الآداب – القاهرة 1425هـ / 2004م ط1 ص:79

6 – تأويل مشكل القرآن – ابن قتيبة – تحقيق السّيد أحمد صقر – دار التّراث – القاهرة 1393هـ / 1979م ط2 ص:11. 12

7 – الأسلوبيّة مدخل نظريّ،ودراسة تطبيقيّة – فتح اللّه أحمد سليمان – مكتبةالآداب – القاهرة 1425هـ / 2004م ص:18

8 – قضايا عن النّقد الأدبيّ – محمّد زكي العشماويّ – دار الشّروق – القاهرة 1994م ط1 ص:293

9 – التّراكيب النّحويّة،وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني – صالح بلعيد – ديوان المطبوعات الجامعيّة – ابن عكنون الجزائر ص:103

10– التّراكيب النّحويّة،وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجانيّ – صالح بلعيد – ديوان المطبوعات الجامعيّة – ابن عكنون الجزائر ص:103

11 – التّراكيب النّحويّة،وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجانيّ – صالح بلعيد – ديوان المطبوعات الجامعيّة – ابن عكنون الجزائر ص:104

12 – التّراكيب النّحويّة،وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجانيّ – صالح بلعيد – ديوان المطبوعات الجامعيّة – ابن عكنون الجزائر ص: 101

13 – التّراكيب النّحويّة،وسياقاتها المختلفة – عند الإمام عبد القاهر الجرجاني – صالح بلعيد – ديوان المطبوعات الجامعيّة – ابن عكنون الجزائر ص:101

14 – الأسلوبيّة مدخل نظريّ،ودراسة تطبيقيّة – فتح اللّه أحمد سليمان – مكتبة الآداب – القاهرة 1425هـ / 2004م ص:4

15 – مقدّمة لدراسة علم اللّغة – حلمي خليل – دار المعرفة الجامعيّة للطّبع،والنّشر،والتّوزيع – الإسكندرية 2003م ص:108

16 – مقدّمة لدراسة علم اللّغة – حلمي خليل – دار المعرفة الجامعيّة للطّبع،والنّشر،والتّوزيع الإسكندرية 2003م ص:139

17 – مقدّمة لدراسة علم اللّغة – حلمي خليل – دار المعرفة الجامعيّة للطّبع،والنّشر،والتّوزيع – الإسكندرية ص:39

18 – مقدّمة لدراسة علم اللّغة – حلمي خليل – دار المعرفة الجامعيّة للطّبع،والنّشر،والتّوزيع – الإسكندرية ص:87

19 – الأسلوبيّة مدخل نظريّ،ودراسة تطبيقيّة – فتح اللّه أحمد سليمان – مكتبة الآداب – القاهرة 1425هـ / 2004م ص:16

20 – ينظر الأسلوبيّة مدخل نظريّ،ودراسة تطبيقيّة – فتح اللّه أحمد سليمان – مكتبة الآداب – القاهرة 1425هـ / 2004 ص:8

21 – تاريخ آداب العرب – مصطفى صادق الرّافعي – دار الكتاب العربيّ – بيروت ج1 ص:271

22- مقدّمة لدراسة علم اللّغة – حلمي خليل- دار المعرفة الجامعيّة لـ ط.ن.ت- الإسكندرية 2003م ص:25

المعيار النّحوي والتّخريج الفقهي في القراءات القرآنيّة

روبيسات محمّد
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

طالما كان الاختلاف في القراءات سبباً في تباين مواقف وآراء الفقهاء في استنباط الأحكام الشّرعية، والحقيقة أنّ موضوع القراءات، والأحكام الفقهية تمثّل أهم المظاهر الّتي تبرز بجلاء عمليّة التّأثير والتّأثّر بين علمي الفقه والنّحو. لذا أقصرت الحديث على مثالين: الأوّل يؤكّد أثر التّخريج الفقهي في إثبات القاعدة النّحوية، أو نفيها، والثّاني يكشف عن مدى توجيه الأحكام الشّرعية لدى ثبوت القاعدة النّحوية في كلام العرب، واطّرادها.

1. جواز العطف على الجِوار: أو(الاختلاف في فرض القدمين في الوضوء، هل الغسل أو المسح؟)

قال الله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** ﴾[1].قرأ نافع، وابن عامر، والكسائي (وأرجلَكم) بالنّصب، وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة (وأرجلِكم) بالجرّ، فكان اختلاف القراءة سبباً للاختلاف في الأحكام المستنبطة. وقد أشار ابن خالويه إلى أوجه الاختلاف بحُجَجها في قوله تعالى (وأرجلَكم) بقراءة النّصب والخفض، فالحجّة لمن نصب أنّه ردّه بالواو على أوّل الكلام، لأنّه عطف محدود على محدود، ولأنّ ما أوجب الله غسله فقد حصره بحدّ، وما أوجب مسحه أهمله بغير حدّ، والحجّة لمن خفض أنّ الله تعالى أنزل القرآن بالمسح على الرّأس والرّجل، ثم عادت السّنة للغسل، ولا وجه لمن ادّعى أن الأرجل مخفوضة بالجِوار، لأنّ ذلك مستعمل في نظم الشّعر للاضطرار، وفي الأمثال، والقرآن لا يحمل على الضّرورة[2].

أمّا القراءة بالجرّ، فقد اعتمدها الإماميّة من الشّيعة واحتجّواْ بأمور منها :

– **أوّلها:** أوّلواْ قراءة النّصب أنّها عطف على محل الجارّ والمجرور، أو الباء زائدة، والأرجل معطوفة على محلّ الرّؤوس المنصوب.

ردّ صاحب نيل الأوطار عليهم فقال: "والموجبون للمسح –وهم الإماميّة– فلم يأتواْ في مخالفتهم الكتاب والسّنة المتواترة قولاً وفعلاً بحجّة نيّرة، وجعلواْ قراءة النّصب عطفاً على محلّ قوله (برؤوسكم)، ومنهم من جعل الباء الدّاخلة على (رؤوس) زائدة، والأصل: امسحواْ رؤوسكم وأرجلكم، وما أدري بماذا يجيبون على الأحاديث المتواترة[3].

– **ثانيها:** ومن الأدلّة الّتي أوردها الرّازي لمن اختار القراءة بالخفض قوله: "ظهر أنه يجوز أن يكون عامل النّصب في قوله (وأرجلكم)، هو قوله (وامسحواْ)، ويجوز أن يكون هو قوله: (واغسلواْ)، لكن العاملان إذا اجتمعا على معمول واحد، كان إعمال الأقرب أولى، فوجب أن يكون عامل النّصب في قوله (وأرجلكم) بنصب اللاّم توجب المسح أيضاً، فهذا وجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب المسح"[4].

وبعد أن أورد الرّازي حججهم أجاب عنها بقوله: "إن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس، فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط، فوجب المصير إليه، وعلى هذا الوجه، يجب القطع بأن غسل الرّجل يقوم مقام مسحها"[5].

والظّاهر أنّ الرّازي، اعتمد في حكمه على القرينة العقليّة، والشّرعية باختيار ما يقتضي حمل اللّفظ على المعنى الّذي يوجب الاحتياط، وهو أولى.

– **ثالثها:** دليل آخر يتمثل فيما روي عن ابن عباس وأنس أنّهما قالا بالمسح.

روى موسى بن أنس أنّه قال لأنس: "يا أبا حمزة، إنّ الحجّاج خطب بالأهواز ونحن معه، فذكر الطّهور، فقال: اغسلواْ وجوهكم وأيديكم، وامسحواْ برؤوسكم وأرجلكم، وأنّه ليس شيء من ابن آدم أقرب إلى خبثه من قدميه، فاغسلواْ بطونها، وظهورها، وعراقيبها، فقال أنس: صدق الله، وكذب الحجّاج، قال الله: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ** ﴾، قال: وكان أنس إذا مسح قدميه بلّهما.

وروى عكرمة عن ابن عباس أنّه قال: الوضوء غسلتان ومسحتان[6].

أما الجمهور من الفقهاء والأصوليين فمالواْ إلى القراءة بالنّصب في قوله تعالى (وأرجلكم) فترتّب عن ذلك القول فرض الرّجلين في الوضوء الغسل دون المسح، واحتجّواْ بأمور أهمها:

1 – 1–**السّنة النبوية قولاً وعملاً:** حيث وردت أحاديث كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غسل القدمين، منها الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، ورواه مالك في الموطأ، وهو:" أخبرنا مالك بن عمرو بن يحيى عن أبيه: أنّه قال لعبد الله بن زيد وهو جدّ عمرو بن يحيى: هل تستطيع أن تريني

كيف كان رسول الله (ص) يتوضّأ؟ فقال عبد الله: نعم، فدعا بوضوء، فأفرغ على يديه، فغسل يديه مرتين، ثم مضمض واستنشق ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل يديه مرّتين إلى المرفقين، ثم مسح برأسه يديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردّهما إلى المكان الّذي بدأ منه، ثم غسل رجليه"[7] رواه الشّافعي في الأم.

ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ويل للأعقاب من النّار)[8]، دلّ على أنّه غسل لا مسح.

ومن التّخريجات الفقهية لِما ورد في الآية بهذا الصّدد ما علّق به الإمام الشّافعي في الرّسالة، فقال: "...قصد القدمين بالغسل كما قصد الوجه واليدين، فكان ظاهر هذه الآية أنّه يجري في القدمين ما يجري في الوجه من الغسل، أو الرّأس من المسح، وكان يحتمل أن يكون أريد بغسل القدمين، أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض، فلمّا مسح الرّسول على الخفين وأمر به من أدخل رجليه في الخفين، وهو كامل الطّهارة، دلّت سنّة رسول الله (ص) على أنّه إنّما أريد بغسل القدمين أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض، وهذا يدخل في ما نزل عامّاً، فدلّت السّنة خاصّة على أنّه يراد به الخاص"[9].

1- 2- إنّ الله جلّ شأنه أورد التّحديد في قوله تعالى (إلى الكعبين)، كما أورد التّحديد في قوله تعالى: (إلى المرفقين) فدلّ ذلك على أنّ المراد في الرّجل الغسل لا المسح لأنّ التّحديد إنّما جاء في المغسول لا المسموح.

وفي هذا تخريج لقراءة الجرّ يثبت وجوب غسل الرّجلين كاليدين.

1- 3- ومن تأويلهم لقراءة الجرّ أيضاً أنّ الرّجل معطوف على الرّأس في الظّاهر لا في المعنى، وقد يعطف الشّيء على الشّيء والمعنى بينهم مختلف، قال الشاعر:

إذا ما الغانيات برزن يوماً * وزجّجن الحواجب والعيونا[10].

فعطف (العيون) على (الحواجب)، وإن كانت العيون لا تزجّج، فكذلك عكف الأرجل على الرؤوس وإن كانت لا تمسح.

وقال آخر:

ياليت بعلك في الوغى * متقلّدا سيفاً ورمحاً

فعطف (سيفاً) على (رمحاً) وإن كان الرّمح لا يتقلّد.

1– 4– إنّ (الأرجل) معطوفة على الأيدي ، وإنّما خفض للجِوار، والحمل على الجِوار كثير سواء في كلام العرب أوفي كتاب الله، ومنه قوله تعالى: « **لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ** »[11]، ووجه الدّليل أنّه قال: (والمشركين)بالخفض على الجِوار وإن كان معطوفاً على (الّذين) فهو مرفوع لأنّه اِسم (يكن)، وقد ردّ الأنباري هذا الاحتجاج فقال: لا حجّة لهم فيه لأنّ قوله تعالى (المشركين) ليس معطوفاً على (الّذين كفرواْ)، وإنّما هو معطوف على قوله (من أهل الكتاب) فدخله الجرّ لأنّه معطوف على مجرور لا على الجِوار [12].

وقال الشّيخ خالد في أحكام العطف بالواو: جواز العطف على الجِوار في الجرّ خاصّة نحو (وأرجلهم) في قراءة ابن عمر، أبي بكر، وابن كثير، وحمزة[13]، وتبطل هذه الحجّة إذا كان المراد بالمسح في الأرجل الغسل.

قال أبو زيد الأنصاري:"المسح خفيف الغسل"، وكان أبو زيد الأنصاري من الثّقات الأثبات في نقل اللّغة وهو من مشايخ سيبويه، وكان سيبويه إذا قال: سمعت الثّقة، يريد أبا زيد الأنصاري [14].

وعلى هذا الأساس قال ابن هاشم: وجعل في (أرجلكم) بالخفض أنّه عطف على أيديكم لا على رؤوسكم، والّذي عليه المحقّقون أنّ الجِوار يكون في النّعت قليلاً، وفي التّوكيد نادراً كقوله:

(ياصاح بلّغ ذوي الزّوجات كلّهم)، ولا يكون في النّسق لأنّ العاطف يمنع التّجاوز[15].

ومن أدلّتهم على جوا ز عكف الجِوار من كلام العرب:

قال الشّاعر:

كأنّما ضربتْ قدّام أعينها* قُطناً بمستحصد الأوتار محلوج[16]

فخفض محلوج على الجِوار، وكان ينبغي أن يقول: (محلوجاً) لكونه وصفاً لقوله (قطناً)، ولكنه خفضه للجِوار.

وقال زهير:

لعب الرّياحُ بها وغيَّرها * بعْدي سوافي المور والقطْر

فخفض (القطْر) على الجِوار، وإن كان ينبغي أن يكون مرفوعاً، لأنّه معطوف على (السّوافي)، ولا يكون معطوفاً على (المور) وهو الغبار لأنّه ليس للقطر سواف كالمور حتىّ يعطفه عليه.

وقال أبو البقاء في التّبيان: "قد أجرت العرب كثيراً من أحكام المجاور على المجاور له حتى في أشياء يخالف فيها الثّاني الأوّل في المعنى، كقولهم: (جحر ضبٍّ خربٍ)، وكقولهم (إنيّ لآتيه بالغدايا والعشايا) والغداة لا تجمع عل غدايا،ولكن جاز من أجل العشايا، وهو كثير" [17].

اعتباراً لكل هذا يرون في قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾[18]، بالخفض على الجِوار، وكان ينبغي أن يكون منصوباً، لأنّه معطوف على قوله: **(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ)** ولو كان معطوفاً على قوله (برؤوسكم) لكان ينبغي أن تكون الأرجل ممسوحة لا مغسولة، وهو مخالف لإجماع أئمة الأمة من السّلف والخلف إلاّ فيما يعدّ خلافاً...

وهكذا يكون للقرينة الشّرعية دور في إثبات القاعدة النّحوية ومنها يتجلّى أثر التّخريج الفقهي في الدّرس النّحويّ .

2- الاختلاف في جواز العطف على الضّمير المجرور: أو **(هل تحلّ القراءة بالعطف على المجرور المضمر من غير إعادة الجارّ؟)**

قال الله تعالى: ﴿ **وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ** ﴾[19]، ومحل الخلاف في هذه الآية مسألة شرعية تتمثّل في مدى صحّة وجواز قراءة القرآن برواية شاذة، ومكمن القضيّة أو الاختلاف مسألة نحويّة مفادها: هل يجوز العطف على الضّمير المخفوض دون إعادة الجار؟ وعلى أساسها يكون القارىء في حل أو حرام منها.

وانطلاقاً من هذا لا يجوز العطف على الضّمير المجرور من غير إعادة الجار عند البصريين بخلاف المنصوب، وجوّزه الكوفيون قياساً على الضّمير المنصوب، وفي هذا المضمار عاب المبرد على حمزة قراءته: ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ**﴾، بجر الأرحام، وردّ هذه القراءة زاعماً أنّه لا تحلّ بها القراءة[20]، وقول المبرّد هذا مردود من وجوه عدّة هي:

2-1- قارئها ثقة لا سبيل إلى ردّ نقله، قال السّيوطي: "قوم من النّحاة المتقدّمين يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العربيّة[21]، وينسبونها إلى اللّحن، وهم في ذلك مخطئون، فإنّ قراءاتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصّحيحة الّتي لا مطعن فيها، وثبوت ذلك دليل على جوازه في العربيّة، وقد ردّ المتأخّرون منهم ابن مالك على من عاب عليهم ذلك بأبلغ ردّ."[22] .ومن ذلك احتجاجه على جواز العطف على الضّمير المجرور من غير إعادة الجارّ، بقراءة حمزة: **(وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ).** وقبل ابن مالك علّق الفخر الرّازني على هذه القراءة، وعلى منع المانعين لجوازها، وعلى تجويز سيبويه لها ببيتين مجهولي القائل بقوله:"...لأنّ حمزة أحد القراء السّبعة، والظّاهر أنّه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه، بل رواها عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وذلك يوجب القطع بصحّة هذه اللّغة، والقياس يتضاءل عند السّماع، لاسيّما بهذه الأقيسة الّتي هي أوهى من بيت العنكبوت"[23].

2–2– أنّه قد قرأ بها جماعة موثقون مثل: الحسن البصري، والأعمش، وقتادة، ومجاهد، وابن عباس، وابن مسعود، وإذا صحّت الرّواية فلا سبيل إلى ردّها[24].

لذا أجاز السّيوطي الاحتجاج بالقراءات كاملة فقال: "أمّا القرآن كلّما ورد أنّه قرأ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء أكان متواتراً أو آحاداً أو شاذاً"[25].

كذلك لا نجد في كتاب سيبويه تخطئة واحدة لقراءة من القراءات مع كثرة ما استشهد به منها، بل صرّح بقبولها جميعاً مهما كانت شاذة عن مقاييسه حيث قال: "القراءات لا تخالف لأنّها السّنة"[26].

2– 3– قد وردت عدّة شواهد في التّنزيل الحكيم، وفي كلام العرب احتجّ ببعض منها الكوفيون على جواز العطف على الضّمير المجرور دون إعادة الجارّ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر.

– **من النّظم** : قال الشّاعر:

فاليوم قرّبتَ تهجونا وتشمتِنا * فاذهب فما بك والأيّامِ من عجب

(الأيّام) خفض بالعطف على الكاف في (بك)، والتّقدير (بك والأيام)، أما البصريّون فيرون أنّه لا حجّة للكوفيّين فيه، لأنّه مجرور على القسم لا بالعطف على الكاف في (بك)، لكن يدحض هذا التّخريج قرينة شرعيّة تتمثّل في هدي الرّسول (ص) في قوله: (لا تحلفوا بآبائكم)[27]، فإذا عطف الأرحام على الكاف في (بك) اعتبر ذلك جوازاً للحلف بالأرحام وهذا لا يجوز شرعاً.

– **ومن الذّكر الحكيم** : قوله تعالى: « **وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**»[28]، فعطف (المسجد الحرام) على الهاء في (به) فصار في موضع خفض بالعطف على الضّمير المخفوض فدلّ على جوازه.

وفي ردّ الكوفيّين يرون أنّه لا حجّة لهم فيه أيضاً لأنّ (المسجد الحرام) مجرور بالعطف على (سبيل الله) لا بالعطف على (به)، والتّقدير فيه، وصدّ عن سبيل الله وعن المسجد الحرام، لأنّ إضافة الصّدّ عنه أكثر في استعمال من إضافة (الكفر به)، ألا ترى أنّهم يقولون (صددته عن المسجد، ولا يكادون يقولون كفرت بالمسجد).

وقد انتصر ابن مالك للقائلين بجواز العطف على المضمر المجرور فردّ على مثل هذا الرّدّ فقال: "ومن مؤيّدات الجواز قوله تعالى: « **قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** »، فجرّ (المسجد) بالعطف على الهاء المجرورة بالباء لا بالعطف على (سبيل الله) لاستلزامه العطف على الموصول وهو (الصّدّ) قبل تمام صلته، لأنّ (عن سبيل) صلة له، إذ هو متعلّق به، وكفر معطوف عليه ،فيلزم ما ذكرته من العطف على الموصول قبل تمام الصّلة، وهو ممنوع بإجماع، فإن عطف على الهاء خلص من ذلك.[29].

2-4- وأمر رابع هو أنّ الجرّ في الأرحام يجوز أن يكون بحرف جرّ مقدّر، فكأنّ القارئ قال: (به وبالأرحام) وقد حملها على التّقدير جماعة من حذاق النّحويّين مثل ابن جنّي، الزّمخشري، ابن الأنباري، ابن يعيش. قال ابن جنّي في الخصائص: "باب في أنّ المحذوف إذا دلّت الدّلالة عليه كان في حكم الملفوظ به، وعلى نحو من هذا يتّجه عندنا ما قرأه حمزة ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ**﴾ ليست هذه القراءة عندنا من الإبعاد، والفحش، والشّناعة، والضّعف على ما رآه فيها،وذهب إليه أبو العباس (يعني المبرد)، بل الأمر فيه دون ذلك، وأقرب، وأخف، وألطف، وذلك أنّ لحمزة أن يقول لأبي العباس: "إني لم أحمل الأرحام على العطف على المجرور والمضمر، بل اعتقدت أن يكون فيه باء ثانية حتىّ كأنّي قلت: (وبالأرحام) ثم حذفت الباء لتقدّم ذكرها في نحو قولك (بمن تمرر أمرر) و(على من تنزل أنزل) ولم تقل (أمرر به) (ولا تنزل عليه)، لكن حذفت الحرفين لتقدّم ذكرهما[30].

ومما يعضد هذا التّوجيه ويقوّيه أنّ سيبويه فسّر قول الشّاعر أبي داود:

أكل امرئ تحسبين امرئاً * ونار توقد باللّيل ناراً

فقد جعل جرّ (نار) في الشّطر الثّاني بـ (كل) مقدّرة استغنى عنها المتكلّم لذكره إيّاها في أوّل الكلام[31].

وهذا ما حدا بأبي حيّان أن يقول في مسألة العطف على الضّمير المجرور من غير إعادة الجار: "الذي نختار: جوازه لوقوعه في كلام العرب كثيراً نظماً ونثراً وقال: "ولسنا متعبّين باتّباع مذهب البصريّين بل نتّبع الدّليل"[32].

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ الحكم الشّرعي المتمثّل في جواز قراءة القرآن برواية حمزة المرتكزة على جواز العطف على الضّمير المجرور دون إعادة الجارّ، بني على إثبات هذه الدّعامة الأساسيّة بأدلّة، وشواهد من أشعار العرب ونثرهم، وفي هذا حجّة قاطعة على الأثر الفعّال للمعيار النّحوي في التّخريج الفقهي.

الهوامش والمراجع

1. سورة المائدة، الآية: .06

2. الحجّة في القراءات السّبع للإمام ابن خالويه، تحقيق وشرح الدّكتور/ عبد العال سالم مكرم، دار الشّروق، ط3، 1979م، ص:.129

3. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للإمام القاضي محمد بن علي الشّوكاني، المتوفى1250 هـ، حقّقه الأستاذان/ طه.

عبد الرّؤوف سعد، ومصطفى الهواري، شركة الطّباعة الفنّية المتّحدة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1398

ج1، ص:.169

4. التّفسير الكبير للإمام محمد فخر الدّين بن ضياء الدّين الرّازي، المتوفّى 606 هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1398 هـ، 1978م، ط2، ج3، ص: .371

5. التّفسيرالكبير للرازي، ج3، ص: 371 .

6. انظر الطّبري، ج10، ص: 58.

7. الأمّ للإمام محمد ابن إدريس الشّافعي، المتوفّى 204 هـ، ج1، ص: 23، الحديث في الموطأ والبخاري.

8. حديث متواتر مشهور، رواه البخاري ومسلم.

9. الرّسالة للإمام المطلبي محمد ابن إدريس الشّافعي، المتوفى 204هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ص:.66

10. زججن: أي دققن، والشّاهد في البيت (والعيون) فإنّ ظاهر الأمر أنّ هذه الكلمة معطوفة على (الحواجب)، مع أن العامل في المعطوف لا يصحّ أن يسلّط على معطوف عليه، لأنّ العيون لا تزجّج، وإنما تكحل.

11. سورة البينة، الآية: 01.

12. الإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري، ص: 609 .

13. الدّراسات النّحوية في القرآن، ص: 316.

14. الإنصاف للأنباري، ص: 610.

15. الأشباه والنّظائر في النّحو للسّيوطي، ص: 187.

16. حلج القطن، ندفه فهو محلوج: مندوف، أي قد استخرج من الحب.

17. الأشباه والنّظائر للسّيوطي، ج1، ص: 190.

18. سورة المائدة، الآية: 06.

19. سورة يونس، الآية: 58.

20. الكامل للمبرّد، لأبي العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرّد النّحوي، المتوفى سنة 258 هـ، مؤسّسة المعارف، بيروت،لبنان، ج2، ص: 39.

21. العربيّة الصّناعية الّتي وضعوها.

22. قال ابن مالك: وعود خافض لدى عطف على ضمير خفض لازما قد جعلا

وليس عندنا لازما إذ قد أتى في النّظم والنّثر الصّحيح

23. تفسير الفخر الرّازي ج3، ص: 193.

24. شرح المفصّل لابن يعيش، ج3، ص: 78.

25. الاقتراح، ص: 48 .

26. الكتاب: سيبويه، بشر عمرو بن قنبر المتوفى 180 هـ، تحقيق عبد السّلام هارون، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ج1، ص: 74، وانظر المدارس النّحوية، ص: 157.

27. رواه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، ج6، ص: 104، دار الكتاب العربي.

28. سورة البقرة، الآية: 216.

29. شواهد التّوضيح، ص: 55 .

30. الخصائص لابن جني، ج1، ص: 285 .

31. المبرّد حياته وآثاره، ص: 111.

32. الاقتراح للسّيوطي، ص: 202 .

الإرهاصات الأولى لأسلوبيّة التلقّي

حاكمي معمر
أستاذ مساعد

قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

أ- **نظريَّة التَّأثير والاتصال:الأسس والأعلام:**

لمَّا كانت اللُّغة المحور الأساس الذي تنطلق منه الطَّاقات البلاغيَّة والدَّلاليَّة، وتتفجَّر في خلاله العمليَّة النَّقديَّة، كان الكلام- في شأنها- بالغ الأهميَّة، والنَّظر في نسجها ودلائلها أبلغ؛ ولما كانت تستدعي إفهاماً من طرف المبدِع، وتستوجب معانٍ ما، كانت مطروحة أمام نهم القراءة وتأويلاتها، وبعبارة أوضح: كانت معروضة لقُرَّاء يحيونها، ويفجِّرون كوامنها بالشَّكل الذي ارتضاه صاحبها، أو بشكلٍ تأويلي قد يتعالى على قيم النَّص الضيِّقة، ومن هنا تظهر قيمة القارئ كما لو كانت شراكةً في التَّأليف بينه وبين المبدِع.

على هذا الأساس، صيغت اللَّبنات الأولى التي كوَّنت -فيما بعد- أسلوبية التلقِّي، وبدا الأسلوب -في خلالها- ثمرة التأثير ألقراءاتي للنصوص الإبداعية. وبدت تجربة المبدع نمطا تأليفيا، تستشرف جماليَّتَه النصيّة بداهةُ القارئِ وتخرجه إلى حيّز الوجود، ولعلَّ الدِّراسات الفلسفيَّة واللُّغويَّة هي التي مهّدت السَّبيلَ إلى اِنبثاق التأثُّر والتأثير بين النَّص والقارئ؛ وجعلت الحقيقةَ المرجوَّةَ - فيما بعد التأويل- حقيقةً ظاهراتيَّة والتي لا تكون إلاَّ عندما يدخل الإنسان في علاقات مع الأشياء[1]. هاته الأخيرة هي الوشائج النصيَّة المغلقة، التي لاتحيا إلا بانضواء القارئ إليها في لحظة من اللحظات.

ولذلك كان منظور القراءة هو بحث عن القصدية Intentionnalité، الكامنة وراء الخطاب أي الانطلاق من الذات القارئة إلى الموضوع المقروء ثمّ حصول التوحّد، ولهذا اعتبر أصحابُ النظريّة الظّواهريّة أنّ الأنا المفكّرة لا تكون إلاّ عندما تدخل دخولاً فعليّاً في علاقات مع الأشياء. وبهذا يصير عمل القارئ ليس البحث عن المعنى فقط، بل تجاوزه بما يعطيه تفسيرا في عوامل انبثاقه يستدعي أفكاراً تقبل المحاورة الجادَّة، وهذا ما علَّق عليه فولفغانغ إيزر بـ:نظريَّة التَّأثير والاتصال[2].

والقارئ في هذه النظريّة ليس قارئاً مسقطاً، بل قارئ قادر على الانغماس في صنيع المبدع ولا يتوقف بنبضه الفكري عند حدود إبهام النَّص، بل تراه يعمل خياله لاستجلاب عناصر جديدة تجعل من النصِّ مفتوحا على الاحتمال، مما يدفع به إلى الحياة بدل الموت، هاته الحياة التي تتبني على المشاركة النظريَّة والعقليَّة للقارئ مع المؤلِّف من خلال مؤَلَّفه، ومن هنا تنشأ شعريَّة الأثر المفتوح التي تجعل من المؤوِّل(القارئ) المركز الفعَّال في إحياء جماليَّة النَّص وتحديثها[3].

والقارئ- في هذه النظريَّة- ليس قارئا مسقطاً، بل قارئٌ قادرٌ على الانغماس في صنيع

المبدع وتبدو العمليَّة الأسلوبيَّة من هاهنا نتيجة منطقيَّة لاتصال القارئ بالنص، والمحلل الأسلوبي واحد من ذانك القارئ بيد أنه يختلف عنه في محاوراته الجادَّة والعلميَّة في سبر أغوار النَّص من خلال أفقٍ فكريٍّ قد يكون أرقى مما هو عليه لدى القارئ العادي. ثمَّ لما كانت جماليَّة النَّص لا تتجلىَّ إلا حين انضمام المحلِّل الأسلوبي إليها، كان حقيقي بمولينيه أن يجعل الأسلوبيَّة "في نهاية الأمر هي أسلوبية التلقِّي"[4] ومردّ ذلك إلى العتبات التعبيريّة التي تشدّ انتباه القارئ فتجعله يستقطب المثيرات الماثلة في النّص ويركن في تحليله إليها،وإلاّ لظلّ المعنى حبيسَ مُنشِئِه ولا يُرى له الإفصاح،ولقد عبّر مولينييه عن هذه العمليّة القراءاتيّة بـ:أسلوبية التّأثيرات la stylistique des effets.

ويرى أيزر أنَّ هذا القارئ المقصود" ليس له وجود في الواقع، وإنَّما هو قارئ ضمنيٌّ يخلق ساعة قراءة العمل الفنِّي الخيالي، ومن ثمَّ فهو قارئ ذو قدراتٍ خياليَّة، شأنه شأن النَّص. وهو لايرتبط مثله بشكلٍ من أشكال الواقع المحدَّد، بل يوجِّه قدراته الخيالية للتحرُّك مع النَّص، باحثاً عن بنائه، ومركِّزاً القوى فيه وفي توازنه، وواضعاً يده على الفراغات الجدليَّة فيه فيملؤها باستجابات الإثارة الجماليَّة التي تحدث له" [5] يمكن القول آنئذٍ: أنَّ هذه النظريَّة خفَّفت من غلواء الذين تبنَّوا المنهج الإسقاطي على النُّصوص وجعلت من القارئ حرا في تجواله وتفسيره لمعطيات النَّص، وبالتَّالي الدُّخول من منطلق علمي يستند في البحث على أطرٍ فكرية قبلية معلومة لديه، وأخرى مجهولة مغلقة تحتاج الإفصاح عنها(معاني النص).

ب- <u>قراءة الأثر وجماليَّة التقبُّل</u>:

- سعت الدِّراسات الحداثيَّة إلى تسليط الضَّوء على القراءة والقارئ بشكلٍ جدِّي، بعدما تناسته النَّظريَّات السياقيَّة وأوصدت الباب في وجهه لقول شيءٍ ما حول النَّص الأدبي، ولهذا" اعتقد كثير من المعاصرين أنَّ الآثار الأدبيَّة لا تكتب فحسب انطلاقا من أوضاع اجتماعية، وتأثُّراً بعوامل تاريخيَّة، ولا تكتب أيضاً حسب خصائص إبداعيَّة وأشكال أسلوبيَّة فقط، بل هي تكتب على وجه الخصوص لقارئٍ ولجمهورٍ يتَّجه بها أصحابها إليه"[6].وتلك النَّظريَّات السياقيَّة مهما بالغت في الابتعاد عن القارئ، إلاّ أنَّها لم تستطع إزاحته من كيانها وهي تتعامل مع النُّصوص الأدبيَّة فالمفكِّرون اليونان في مفهومهم للمحاكاة كان توجُّههم نحو القارئ من منطلق الأثر الذي تتركه الآثار الأدبيَّة في مستقبليها كالشفقة أو الفزع... وغيرها.

ألا يحق لنا- من كل هذا- القول إن عملية الإختيار الأسلوبي تنسج وفق ما يتصوره المبدع في القارئ؟ بل أليس خليق بنا الإهتمام بالتلقي واعتباره دعامة كبرى في تجلي العملية الأسلوبية مثلما رأى مولينييه وفيلي ساندرس؟

ولقد بدت اهتمامات النَّقد بالقارئ في النَّقد الأدبي الإنجليزي على يد إدجار ألان بو Edger Alan Poe الذي صرَّح:" بأنَّه يفكِّر أوَّل مالا يفكِّر في نوع الأثر الذي يقصد إليه، وبعد ذلك يفكر في الوسائل التَّعبيريَّة التي

تلائمه"[7] . وبدا هذا الملمح أمراً واردًا لدى الشَّاعر الفرنسي بول فاليري P.valery القائل: "لأشعاري المعنى الذي تحمل عليه"[8] ، وهذا مما ينبئ على أن التوصيف الأسلوبي للقارئ هو وحده الذي يبرر صرامة القراءة الأسلوبية الواعية.

ولا يفوتنا في هذا المقام الإشارة إلى دور علم الاجتماع في الاهتمام بالقارئ " فلئن ركَّزت الدِّراسات في هذا الاتِّجاه عنايتها على تدخُّل السِّياقات التاريخية في نشأة الآثار الأدبيَّة، لقد ذهبت مع ذلك إلى أنَّ المجتمع لايتدخَّل في الإنشاء الأدبي من حيث هو مصدر لها فحسب، وإنَّما هو يتدخّل فيها أيضا من حيث هو متقبّل يتلقَّاها"[9] .

ولقد ذهب روبير إسكاربيت Robert Escarpit – باعتباره أحد المؤسِّسين الأعلام لعلم اجتماع الأدب– إلى أنَّ الكاتب إنَّما يكتب لقارئ، أو لجمهورٍ من القرَّاء "فهو عندما يضع أثرَه الأدبي يدخل به في حوارٍ مع القارئ... وممـا يبرهن على أنَّ الكاتب يرمي بالإنشاء الأدبي إلى ربط الصِّلة بالقارئ، أنَّه يعمد إلى نشر أعماله، فالنَّشر في ذاته خروجُ بالأثر الأدبي إلى القُرَّاء"[10] الذين يختلفون في مستوياتهم الثَّقافيَّة، وآفاقهم القبليَّة، وتوقُّعاتهم الفكريَّة. لهذا ليس عيبا في أنَّا نجد أنفسنا أمام عددٍ لايحصى من التأويلات للنَّص الواحد، مادام المِرَاسُ الفكري الحديث يبيح التشتُّت في المعنى، وأنَّ القراءة قراءاتٍ.

ولكن، هل كلُّ تأويلٍ هو صالحُ لبلوغ الحقيقة المرجوَّة؟

نقول: إنَّ مهمَّة القارئ تتجلَّى ضمن مِراسه الفكري، في ملء الفراغات التي تركها الكاتب في النص حتى يتأتّى القبض على تلك الجماليَّة التي خلَّدت النص وجعلته يقبل القراءات، من هنا نتجت نظريَّة جماليَّة التقبُّل Lesthetique Réception في ألمانيا بزعامة هانز روبير ياوص Hans Robert yaouss، الذي أتى بمفهوم أفق الإنتظار Horizon Attente [11]، حتى لايقع القارئ في زلل الفهم وتوصل مع موكاروفسكي Mukarovsky إلى مفهوم القارئ المدرِك، وهو قارئ احترافي يقرأ الأثر الأدبي ويتذوَّق الجماليَّة فيه عن طريق تجربته التي تكسبه أفق انتظار خاصٍّ.

هذا الأفق هو أيضاً في الكيان الفكري للكاتب ويساعده وهو يحوِّر نصوصه على نسجها نسجا رائعاً، ويتقاسمه في هذا الإنشاء تصوُّرُ الذي يقرأ له فيزيد صنيعُه هذا صنعةً وقوَّةً، وإلاَّ فقد يتعالى عليه فيصيبه بخيبة الانتظار. وقد أكَّد ياوص في معرض حديثه عن الآثار الأدبيَّة أنَّها تلك التي تصيب انتظار الجمهور بالخيبة، لأنَّها" آثار تطوِّر الجمهور وتطوِّر وسائل التَّقويم والحاجة من الفن، أو هي آثار تُرفض إلى حين حتَّى تخلق جمهورها خلقاً"[12].ولعلَّ هذا مايبرِّر بجديَّة جدليَّة المعنى في الكتابة وصبغه بصبغة التعدُّد، ومن ثمَّ فإنَّ "انفتاح النَّص على قراءات متعدِّدة هوالنَّظير الجدلي للاستقلال الدَّلالي للنَّص"[13]. مادام غياب

الحوارُ بين القارئ والكاتب أمرا واردا، وهوما يبشِّرُ بميلاد التَّأويل في ظلِّ ذاك الغياب.

إنَّ ما قلناه آنفاً يحتِّم علينا النَّظر في آفاق مشروعيَّة أسلوبيَّة التلقِّي، من خلال ردود فعل القراء حول النص الواحد. وعن مدى مشروعيَّة التَّأويل المتعدِّد للخطاب.

<u>أسلوبيَّة التلقِّي: آفاق و رهانات</u>

-ممّا لاشكَّ فيه أنَّ بوادر التلقِّي في الأسلوبيَّة أفصحت عن عملها من خلال مقالات ريفاتير في الأسلوب سنة1971، الذي أبان عن مفهوم التَّأثير بين القارئ والنَّص، وأنَّ مجال الحديث في الأسلوبيات يقودنا إلى الاهتمام بالقارئ14 كونه عمدة الأحكام في الكشوفات الأسلوبيَّة، لأنَّ تعاقب الجمل في ظلِّ انتباه القارئ تقود إلى بروز الأسلوب وانجلائه15، بعد أن كان وقفا على الكاتب وتعابيره. ولما كان الأسلوب اجتماع لمعاني النص باستوحاءٍ من القارئ، كان الأثر الأدبي بنية ألسنية تتماهى في ظلِّها المعطيات الفكريَّة، وتشرئبُّ كلَّما دنا القارئ من النص، ولذلك كان ارتباط الأسلوبيَّة بالجانب اللساني "ارتباط النتيجة بالسبب"[16]، ولا تتأتى تلك النتيجة إلاَّ بالتَّأثيرات التي تكتنف التعابير في النص، وهي-أي التأثيرات- صنعة لغوية من الباث تعمل على ضمان نفاذ المعنى إلى أحاسيس القارئ "وهكذا تقوم الخصائص الأسلوبيَّة في مستوى المكتوب بما تقوم به الحركات والإشارات والنغمات من وظائف في مستوى المنطوق"[17]. ولعلَّ هذه الصياغة تبيح الإضطلاع بقوانين البلاغة بما فيها من نمطيَّة خرق السَّنن اللغوي كالتقديم والتأخير وما شاكلاهما وهذا هو مفهوم التجاوز الذي قالت بأفضليَّته أغلب الدِّراسات الأسلوبيَّة.

ويبدو من هذا المنظور أنَّ مكامنَ التَّحليل الأسلوبي قابعةٌ في خطٍّ نامٍ، تبدأ درجته الدنيا من النَّص لترتفع إلى أقصى مداها عند محاورة القارئ لها، ومن هذا المنحى العلائقي يبدأ عمل الباحث الأسلوبي في ترصّد ملامح التَّأثير الواحد أو المتعدِّد عند ردود فعل القارئ تجاه النَّص.

وقد تقدِّم الاطرادات المتتاليَّة حول نصٍّ ما -من قرَّاء كثُر- معرفةً موضوعيَّةً تساهم في خلق مجال حكمٍ أبين لدى محلِّلِي الأسلوب، لأنَّ ما اطَّرد من آثار ليس من قبيل الصُّدفة، وإنَّما من دواعي الحقيقة الماثلة في النص. ومن هنا يكون الأساس المعتمد في البحث الأسلوبي التطبيقي هو" نموذج الأداء المستند إلى المستمع، أو نموذج سلوك المستمع/ القارئ لدى إنتاج النص وتعرُّف الموقف. ولهذا فقد نشأ موقف جديد دعا إلى تجريد النصّ من كاتبه، ومما يحيط به من ظروف أدّت إلى إنتاجه أو كتابته، ومن ثمّ تحويله إلى موضوعٍ يدرسه المتلقّي"[18]

نستوحي ممّا ثبت أنّ التلقّي الأسلوبي أساسٌ لمعظم أفكار النظريّة الأسلوبيّة، ويقع ضمن مهام الأسلوبية الواصفة التي تصنف الأسلوب ضمن نطاق النّفعية اللّغويّة "ونظراً لأهميّة النّفعية اللّغوية في الدّراسة الأسلوبيّة،

فمن الممكن أن يتوقّع التوصّل إلى تعريفٍ ذي طابع نفعي للأسلوبية"[19]، كنظريّة الفعل الكلامي التي أوجدها سيرل Searl j.R في ألمانيا، وميّز فيها أفعالاً يقوم بها المتكلّم في أثناء الكلام[20]. ولذلك كان الكلام المُؤدّى هو الموضوع الرّئيس الّذي شغل أوهمانOhman، لأنّ الكاتب حين إنشائه للكلام لا يعدم أن" ينتقي دورَه ومتلقّيه والطّريقة التي يتمّ بها الارتباط بالواقع الاجتماعي في أثناء وضع الاختيارات أو سنّها[21]

كما أنَّ انحرافات السياق لها أثرها الأسنى في كشف حقيقة الأسلوب الواحد، عندما لا يثبت كاتب النص على نسقٍ نحوي مثلاً، كأن يردِّدَ في كتاباته نسقاَ نحويّاً معيَّناً، ثمَّ مايلبث أن يعدل عنها إلى أنساق أخرى [22]، وهذا أحد المفاجآت التَّعبيرية التي تمطرُ إيحاءاتٍ يتوقَّف عندها القارئ، والمحلِّل الأسلوبي على حدٍّ سواء.

– يجدر بنا القول: أنَّ النظريَّات الأسلوبيَّة الأخرى ركَّزت على دواخل النَّص، وتركت عامل القارئ ثانوياً، والأحرى أنَّ عمدة البحث الأسلوبي هو القارئ، لما له من تأويلٍ يؤدِّي في نها ية المطاف إلى حشدٍ هائلٍ للمعاني، تتقاسمه معاني النص، لتنتج– في الأخير– معنىً مثمراً، لأنَّ القول بأسلوبية التعبير والأسلوبيَّة النفسية هو إهتمام بالنصِّ في منأى عن القارئ، هذا من جهة ومن أخراة تبدو تراتيل المعنى في تينك الأسلوبيتين إنَّما تتأتَّى بانضواء القارئ إلى النص، وإلاَّ كيف السبيل إلى وجود تلك الجمالية بدون قراءة؟

نستوحي من كلِّ هذا أنَّ الدَّعوة إلى القراءة هي دعوة إلى الدُّخول والانضمام، وهي دعوة إلى الفهم والإفهام، بل هي دعوة إلى التعالق والحياة، وبالتالي دعوة إلى الاستمرارية والانسجام، ولا يخفى على خافٍ أنَّ هاته الدَّعوة أول ما بدأت في الشريعة الإسلاميَّة، في أوَّل سورة العلق، في قوله تعالى:" اِقْرَأْ بِاسْم ربِّكَ الذِي خَلَق..."

ولذلك كان التَّقاعس عن العلم موتاً، وعدم التَّلاقح به اندثاراً وضياعاً.

الهوامش والمراجع

1– لمزيد من التوضيح ينظر: – لحمداني حميد: الشكل والخطاب، مدخل لتحليل ظاهرتي، ط1 المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء.و– عز العرب الحكيم بناني: الظاهراتية وفلسفة اللغة، تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، إفريقيا الشرق المغرب ط 2003.و– منذر العياشي: العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء– المغرب ط1 . 2004م

أحمد يوسف: الدّلالات المفتوحة، مقاربة سيميائيّة في فلسفة العلامة، ط1، المركز الثَّقافي العربي، بيروت– لبنان،الطبعة الأولى2005

– نادية بونفقة: فلسفة إدموند هسرل، نظريّة الرّد الفينومينولوجي، تقديم الدُّكتور: عبد الرَّحمن بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون– الجزائر.

-مجلة التواصل، ع 4- جامعة عنابة، الجزائر -جوان 1999. وبالفرنسية

-Edmund Husserl la Grise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale Traduit par Gerard Granel France: editions Gallimard 1976

2-ينظر: نبيلة إبراهيم - القارئ في النَّص، نظرية التأثير والاتصال- ص 101، مجلّة فصول المجلَّد الخامس العدد الأول 1984.

وللتَّفصيل ينظر: فولفغانغ ايزر: فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب ترجمة د. حميد الحمداني ود. الجلالي الكدية.مكتبة المناهل المغرب

3-ينظر أمبرطو إيكو: الأثر المفتوح ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار اللاذقية سورية، ط2، 2001 ص13 ومابعدها.

4- ينظر: جورج مولينيه الأسلوبيَّة، ترجمة د بسام بركة ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ص7 ومابعدها.

5- ينظر: نبيلة إبراهيم - القارئ في النَّص، نظرية التأثير والاتصال- ص 103، مجلّة فصول المجلَّد الخامس العدد الأول 1984.

6- ينظر: حسين الواد من قراءة النَّشأة إلى قراءة التقبُّل ص 114، مجلَّة فصول المجلَّد الخامس ع1- 1984، عدد خاص بالأسلوبيَّة.

7-المرجع نفسه ص114.

8- P.valery Revass ed pleide paris 1960 P11 نقلا عن حسين الواد المرجع السابق ص.115

9-حسين الواد المرجع السابق ص115.

10- نفسه ص115

11- Arnold Rothe le role du lecteur dans la critique allemande contomporaine-in Revue poetique decembre 1968 pp96-105. نقلا عن حسين الواد المرجع السابق ص118

12- حسين الواد المرجع السابق ص118.

13- - بول ريكور: نظريَّة التَّأويل، الخطاب وفائض المعنى. ترجمة سعيد الغانمي الطبعة الأولى 2003 المركز الثقافي العربي- المغرب.ص.64

14-ينظر على سبيل المثال: هنريش بليث البلاغة والأسلوبيَّة- نحو نموذج سيميائي لتحليل النص- ترجمة وتقديم وتعليق الدُّكتور محمد العمري، منشورات دراسات سال ص.34

15-ينظر عدنان بن ذريل: النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، منشورات إتحاد الكتاب العرب، ص.44

16--محمد عزام: الأسلوبية منهجاً نقدياً، منشورات وزارة الثقافة-سوريا- 1989 ص126.

17-المرجع نفسه ص128.

18-فيلي ساندرس: نحو نظرية أسلوبية لسانية، ترجمة: د. خالد محمود جمعة، دار الفكر بدمشق ط1 1424هـ= 2003م،ص.214

19-فيلي ساندرس، المرجع السّابق ص215.

20-للافادة ينظر: د. محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعيّة، مصر ط2 2002من ص 40إلى ص53.

21- R Ohman : Instrumental style. Notes on the theory of speech action current trends in stylistics p 115-141 نقلاً عن فيلي ساندرس - المرجع السّابق- مترجماً بـ:الأسلوب المفيد، ملاحظات حول نظريّة الكلام بوصفه سلوكاً في التيّارات المتداولة في الأسلوبيّة.

22- M.RiFFattere: Essais de stylistique Stracturale. Barcelona 1976 P55-

مسوّغات القراءة في الثقافة العربية المعاصرة
-خطاب النقد في مساءلة النص-

د عبد القادر عبو
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

قد نتساءل عن دوافع ومسوغات القراءة النقدية المعاصرة للإبداع العربي سواء السياقية منها أو النسقية بكل اتجاهاتها... وما هي الإجابات التي قدمها الناقد العربي لتبرير انفتاحه إلى درجة الخضوع لسلطة المفهوم الغربي للمنهج والإجراء التطبيقي؟ وهل كان ذلك استيعابا أم استهلاكا؟ وما هي البدائل التي يطرحها للخروج من مأزق المساءلة التي أبانت عن كثير من الفجوات في الرؤية النقدية والتعسف في تطبيق المنهج النقدي تحت تأثير عدم التمثل الكامل لفلسفة المنهج وخلفيته المعرفية وعدم القدرة على تبييء المفاهيم والمناهج النقدية الغربية في حقل ثقافتنا العربية؟.

بعض الكتابات النقدية المعاصرة استنسخت الجانب التطبيقي وراحت تمارس عملها النقدي دون الوقوف على النظرية وظلالها وفلسفتها ومناقشة خلفياتها ومبررات نشوئها في مرحلة معينة من تاريخ النقد الغربي، وكأنّ ما توصلت إليه هذه النظرية من نتائج أصبح من المسلمات التي لا تناقش وإنما يكفي الاشتغال النقدي على النصوص الأدبية مهما كانت هويتها، فمثل هذه القراءات العربية لم تشترك في الجدل النقدي حول مسألة موت المؤلف وإنما اكتفت بتقديم تحليلاتها للنصوص خالية من الإشارة إلى مبدعيها وسيرهم إيمانا منهم بسلطة النص وعدم جدوى الالتفات إلى حياة المبدع تحقيقا لقراءة نسقية.

وإذا رحنا نتتبع التأثيرات الثقافية والنقدية التي وقع تحت سلطتها كثير من النقاد العرب، فتباينت اتجاهاتهم في الممارسة النقدية ابتداء من العصر الحديث الذي سادت فيه القراءة السياقية بتعدد أبعادها ومستوياتها كما أشرنا سابقا* نجد آثار هذه المناهج متسللة بشكل واضح في البنية الثقافية للنقاد الذين قرؤوا الأدب العربي قراءة إسقاطية، فكانت الدراسات التي أرخت للأدب العربي انطلاقا من نظريات سانت بيف التي جعلت من حياة المؤلفين وانتماءاتهم وأعراقهم مرتكزا في تحليل النصوص الإبداعية، وعلى هذا النحو سار جرجي زيدان في كتاباته الأدبية التاريخية، أما العقاد والنويهي فقد اتخذا من نفسية الأديب ومواقفه السلوكية متكأ في فهم العمل الأدبي تأثرا بالمنهج النفسي مما دفع بالناقد مصطفى ناصف إلى الدعوة إلى تحرير النص الأدبي من الظلال النفسية لصاحبه:"الاهتمام بالشاعر أو الإنسان له مخاطر جمة، وبعض الدارسين–مثلا– يعنيه من أمر بشار إيمانه أو إلحاده، ويعود فيقرأ الشعر من أجل الإجابة عن هذا السؤال.

حقا قد يكون في هذا الشعر ما يثير السؤال عن إيمانه، ولكن اهتمامنا بالشعر –أولا– سوف يجعله أكبر من مجرد الإجابة عن أي سؤال من هذا القبيل، وليس ضرر العناية بحياة المؤلف، وعقائده مقصورا على إهمال الشعر من حيث هو شعر، ولكنه يتجاوز هذا كما وضحنا

إلى خلط الشخصية وظروفها بالأحكام التقييمية ".[1]

وفي هذا القول إشارة إلى إقصاء المؤلف وإن لم تكن دعوة صريحة فإنّ آثار التأثر بمقولات النقد الغربي جلية وخاصة في تفريقه بين المقاربة النصية والقراءات السياقية، غير أنّ الدعوة الجديدة إلى الأسلوبية التي اعتمدت في التحليل على حياة المؤلف، انطلاقا من تلوّن الأسلوب بملامح شخصية الكاتب، وبالتالي يمكن تصنيف مثل هذه القراءة ضمن الإطار العام للقراءات السياقية، والتي تعاملت مع النص /الوثيقة.

أما الناقد عبد السلام المسدي المتأثر بالبنيوية الأسلوبية فقد رأى في النص الأدبي "وإن كان وليدا لصاحبه، فإنّ الأسلوب هو وليد النص ذاته، لذلك يستطيع الأسلوب أن ينفصل عن المؤلف المخاطب، لأن رابطة الرحم بينهما حضورية في لحظتي الإبداع والإيقاع. وهذا المنظار في تحديد ماهية الأسلوب يستمد ينابيعه من مقوّمات الظاهرة اللغوية في خصائصها البارزة ونواميسها الخفية".[2]

لم تنتظم الممارسة النقدية العربية المعاصرة بشكل كامل في وعينا النقدي والثقافي وإنما انتزعت من أسيقتها المعرفية، وجرّدت من خلفياتها الفلسفية، ودخلت إلى حقل النقد كأدوات وطرق إجرائية، فمقولة موت المؤلف في التفكير العربي وليدة التأثير الغربي في الثقافة النقدية العربية، هذه الثقافة التي احتفت بالإنسان وأولته العناية الفائقة في الدراسات بمختلف موضوعاتها بوصفه محور الكون بعد الإرادة الإلهية، أما في الثقافة المعاصرة فإن هذه المسألة تبقى في مجال التساؤل وخصوصا في الدراسات التي اهتمت بالجانب التنظيري.

ومن الدراسات التي احتضنت فكرة موت المؤلف رأت في الأعمال الإبداعية التي بقي مؤلفوها مجهولين خالدة وعظيمة، وغيابهم رسّخ حضور أعمالهم، هذا الغياب ينسي جانبا هاما أثناء القراءة التي تبقى مفتوحة على التأويلات دون الخضوع لسلطة التوجيه المسبق من خلال البحث عن هوية المبدع.ومن هنا بدأت الثقافة النصية تجد طريقها إلى نقدنا المعاصر مع التأثر بأعمال رولان بارث ونقاد ما بعد البنيوية الذي أشاعوا مفهوم الكتابة الذي يقصي أي علامة خارجية ويكتفي بذات النص وبالقارئ بدلا من الكاتب.

وإلى جانب المثاقفة النقدية، كانت المبالغة في تأكيد الصلة بين المبدعين وأعمالهم بشكل لا يخلو من تعسف، وبدون دوافع حقيقية تمت إلى الإبداع بصلة قرئت الأعمال الأدبية تحت سلطة تأثير حياة مبدعيها في هذه القراءة النقدية، إلى جانب المبرر السلطوي المؤسساتي الذي أقلق الشاعر بإكراهات الإغراء أو الإقصاء ممّا جعل الشاعر يختار التخفي والغياب ضمانا لحريته الإبداعية، ومن هنا كان موت الشاعر في الثقافة العربية أمرا واقعيا.

وقد كانت الإبدالات التي تحققت في بنيات القصيدة العربية الحديثة والمعاصرة، كالتخلي عن شعر المناسبات أزاح حضور

الشاعر والإعلان عن هويته وإنما كتبت القصيدة للقارئ العنصر الحاضر في بنائها ولا قيمة لمبدعها الذي أشرك في عمله صوت قرائه، وهنا يتحقق موت المؤلف الذي يعرّفه إلياس خوري بقوله: "شيء يموت وينقرض، علاقة غامضة بين الذي كان واحتمالاته، وهو لذلك لا يتكلم عن نفسه إلا في اللحظة التي يلغي فيها ذاته، ولا يكتب إلا حين ينكتب في النص المفتوح الملقي في الشارع"[3]

مع جماعة الديوان يختلف تلقي المتن الشعري الإحيائي عن التلقي في النقد الكلاسيكي الذي وجد في حياة المؤلف مطية لتأكيد شعرية النص وبالأحرى تفوّق الشاعر وعبقريته، إذ كان الشاعر مقدّما على شعره ومن ثمّ اتجه هذا النقد إلى إلحاق الألقاب بالشعراء كأمير الشعراء وشاعر النيل و..فكان رد فعل نقد جماعة الديوان استجابة لهذا التلقي السياقي، فانعطف بالدراسة نحو النص بحثا عن جمالية الشعر دون أن يأبه بالشاعر في كثير، وليس ذلك تقليدا لأطروحات النقد البنيوي في الثقافة الغربية، فإن النقد العربي كان متقدما عليه ولكن بمبررات أخرى ودوافع أملتها السياقات الثقافية العربية لا علاقة لها بالخلفية المعرفية للنقد البنيوي ."وبهذا المفهوم فإن النص الخالد والحداثي بخاصة، ليس في حاجة إلى أب يمنحه شهادة الميلاد، ويعلن انتسابه إليه، وينفي عنه أن يكون لقيطا، ويدفع عنه تهمة التهجين".[4]

وفي المؤلفات* التي اهتم أصحابها بجمع ما أبدعته قرائح الآخرين دون ترك لمسات من قرائحهم تتجلى فكرة موت المؤلف الذي يهمش ذاته أثناء الكتابة ليفسح فضاءها للآخرين، وهذا ما يؤكده الناقد أدونيس الذي يرى بأنّ فكرة موت المؤلف قضية دخيلة لا مبرر لها في ثقافتنا النقدية العربية بل على العكس من ذلك فحضور الإنسان بارز في تراث هذه الثقافة وفي أدبياتها الروحية بالخصوص التي تمجّد منزلة الإنسان العالية في الوجود. يقول أدونيس: "الإنسان جوهريا أعظم من ماضيه وحاضره، لأنه خالق لمصيره يضع نفسه –باستمرار– ويصنع العالم كذلك باستمرار".[5]

وباعتدال في الرؤية النقدية لم ينساق الدكتور عبد الملك مرتاض وراء الطرح الغربي لمقولة موت المؤلف، بالرغم من تبرّمه من القراءة الساقية التي أبعدت النص الأدبي عن عناصره الجمالية وأغلقت أمام النقد مجالات رحبة للمساءلة التي تثري القراءة النقدية وتغني النص في حدّ ذاته، فبقدر ما يدعو إلى استقلالية النص الإبداعي نراه يعطي للمؤلف مكانته في العملية الإبداعية إدراكا منه لخطورة الانسياق وراء أطروحات النقد البنيوي في هذه المسألة التي لا تجد مسوغاتها الفلسفية في ثقافتنا العربية، ومن جهة أخرى فهو يدرك خصوصيات السند الثقافي العربي كمرجعية في إعطاء المؤلف حقه في العملية الإبداعية والنقدية على السواء.يقول: "فالمبدع سيد إبداعه وصاحبه لا ينازعه فيه مجتمع ولا زمان ولا بشر على الرغم من إيماننا بفكرة التناص".[6]

والاتجاه نفسه يدعمه الناقد فاضل ثامر الذي يؤكد على انتماء النص الأدبي إلى صانعه وأن مقولة موت المؤلف مجرد مغالطة "ومن كل ما تقدم يظهر لنا أن مقولة "موت المؤلف" ليست سوى مغالطة نقدية غير متماسكة أبدا،فالنص الأدبي ظاهرة معقدة مرهونة بمجموعة من العوامل السوسيولوجية والتاريخية والسيكولوجية والثقافية والسياقية التي لا يمكن اختزالها إلى عامل واحد".[7]

وفي معرض حديثه–فاضل ثامر– عن الممارسة النقدية أثناء مواجهتها للنصوص الأدبية، يرى أنّ العملية النقدية"يجب أن تتحرك بيقظة ومرونة بين مختلف مقومات الظاهرة الأدبية وعناصرها وبشكل خاص بين المؤلف والنص والقارئ –دون أن تهمل السياق والشفرة وقناة الاتصال– من أجل استخلاص الرؤيا الإبداعية للنص أو للمبدع وأنّ أية معالجة مغايرة سوف تسقط لا محالة أسيرة الفهم الأحادي القاصر والنظر بعين واحدة.."[8]

***التناص/** هذا المصطلح الذي عمّق من مسألة قتل المؤلف وإقصائه انطلاقا من تعريف النص بأنه مجموعة من النصوص المتداخلة فيما بينها، لا وجود لبداية أولى في الكتابة الإبداعية، ولا وجود لكتابة تبدأ من نقطة الصفر، فالنصوص سابقة للنص ومتداخلة فيه مما يزيح سلطة المؤلف ويلغي ادعاءه بانتماء النص إليه أو تبنّيه.

فالتناصية Intertextualité تذهب إلى أنَّ فهم النص يحتاج إلى الرجوع إلى عشرات النصوص التي سبقته، وأسهمت في خلقه ودور القارئ ينحصر في عملية الاستحضار لمجموع النصوص المتداخلة مع النص المقروء، وتبرز فاعلية القراءة في إحالتها على قراءات أخرى سابقة عليها وفق جدلية الغياب والحضور بين الدال والمدلول.

تباينت الرؤى في الكتابات العربية المعاصرة حول قضية موت المؤلف وخصوصا التي آمنت بالمنهج البنيوي إلى درجة تبني الموقف المعارض، نجد في دراسة الشعر الحداثي ما يؤكد هذا التوجه، وعلى هذا النحو نلفي ديزيره سقال وهو يقارب نصا شعريا حداثيا يصرح:"إننا لا نؤمن بفصل النص عن الذات، أو التاريخ على النحو الذي قال به البنيويون"[9].

وينطلق ماجد السامرائي من الخلفية الحياتية للشاعر السياب وهو يدرس شعره قائلا:"نستطيع فهم روحه القلقة، كما نستطيع فهم تطورات شعره، وتحولاته على نحو يهدينا إلى أغوار تجاربه، ويساعدنا على تفسير إبداعاته تفسيرا دقيقا وصحيحا. وبالتالي يمكننا من التعرف على الركيزة الأساسية لحياته الشعرية"[10].

في النقد الأدبي العربي الحداثي برزت النصانية التي اتخذت من تحليل النصوص منهجا بديلا عن البنيوية، كما نجد ذلك عند الغذامي الذي يتبنى هذه النصوصية انطلاقا من النقد الألسني، ويتوسل التشريحية كأداة إجرائية في مقاربة بنية النص الداخلية، وقد برّر الغذامي موقفه ودافع عنه إلى درجة تبرير مسألة المثاقفة مع النقد البنيوي الغربي بأنها تمتلك مشروعيتها

لأن الإبداع عمل إنساني وتبقى مهمة الناقد منحصرة في تبييء المصطلحات الوافدة إلى ثقافتنا حتى تأخذ دلالات جديدة. فإقصاء المؤلف من العملية النقدية هو تأكيد على النصوصية وليس البنيوية كما يرى ذلك الغذامي، فالنصوص هي التي تفسر بعضها ومن ثمّ وجب إبعاد العوامل الخارجية عن النص، فالسياق الخارجي"لا يمكن أن يحدد علاقات النص الداخلية، لأن النص قد تجاوز هذا الخارجي، ومن ثمّ فقد تحرر منه، واستقل عنه بوجود جديد ينبني عليه عالم جديد"[11]

ومما تقدم تطرح جمالية التلقي سؤالها حول التفاعل في القراءة–متى يصير فعلا؟– حينما تندمج ذات القارئ بالمقروء وينتقل النص إلى شعوره يكون بذلك قد عبّر القارئ عن تفاعله، وتحققت لديه متعة التجاوب مع النص في عملية اللعب بشبكة نسيجه اللغوي والبنائي، وبهذا يساهم فعل القراءة في تحريك أشكال المعنى تبعا للمتحكمات التي تجعل فعل القراءة لا ينجز مرة واحدة ومنها العاملين الأساسين :

–القراءة بوصفها إجراء تواصلي تتعدد في فترات تاريخية، فهي قائمة على التعدد والاختلاف، فهي تقتضي أفعالا متعددة.

–أظهرت التحليلات في مجال نظرية القراءة أن الظروف النفسية والاجتماعية والبواعث التي تحيط به هي التي توجِّه القارئ أثناء القراءة.فهي التي تنشئ الاختلاف من قارئ إلى آخر، وتعطي للقراءة مستويات.

وانطلاقا من ثنائية الذاتي والموضوعي في علاقة القارئ بالنص الجمالي اقترحت جمالية التلقي مفهوم "التذاوتيةIntersubjectivité" وهذا لتأكيد دور الذوق والذاتية في عملية التأويل تأثرا بفلسفة "هوسرل"الذي يتبنى قصدية المعرفة، ومن هنا يستند المتلقي على تجربته الجمالية في فهمه للعمل الأدبي.

إن ما تدعوه جمالية التلقي ب"التذاوتية" هو مفهوم مرادف للتأويل في نظر –ياوس– وعليه فإن القارئ قد ينفي استعدادته الفردية في فترات لاحقة من قراءة النص، وأن تأويلات القارئ مرتبطة بأفقه وبحاضره الحاضر في النص.

وعليه فإن التفاعل المتولد من التحام النص بقارئه، فإن الوقع نتيجة لهما، فهو يمثل الإضاءة التي تنير معاني النص كما يرى ذلك ياوس، وبالتالي يحدث التقاطع بين أفق النص وأفق تجربة القارئ ومن هذا التقاطع يتحقق الوقع.

ومن خلال جدلية المقول والمسكوت عنه في النص يكابد المتلقي معاناة السؤال والاكتشاف فهو ينتقل من مستوى التجربة المماثلة حينما يستعيد تجربة المبدع ويتمثلها وكأنه وجد نفسه في النص، ثم ينفتح على أوقاع أخرى تتوالد من مساحات البياض أو الفراغ الباني والتي تجعل المتلقي في توتر وقلق السؤال.

الهوامش والمراجع

*–انظر فصل (قراءة النص بين السياق والنسق)من هذه الدراسة–ص99 وما بعدها.

1–دراسة الأدب العربي ،دار الأندلس ،لبنان،ط–3–1983–ص.151.

2 –عبد السلام المسدي :الأسلوبية والأسلوب ،الدار العربية للكتاب نتونس،ط،2–1982،ص88–89

3–إلياس خوري :الذاكرة المفقودة (دراسات نقدية)–مؤسسة الأبحاث العربية ،لبنان،ط.1–1982–ص73.

4–أحمد يوسف :القراءة النسقية ومقولاتها النقدية (م.س)–ص147.

*–نشير هنا إلى المؤلفات التراثية وغيرها التي كان الهدف من تأليفها جمع المادة العلمية –أدبية ولغوية –دون تدخل من المؤلف لوضع إضافة من عنده.

5–أدونيس:سياسة الشعر ،دار الآداب ،لبنان ،ط1–1985–ص.134

6–د.عبد الملك مرتاض:في نظرية النص الأدبي، مجلة الموقف الأدبي، دمشق،ع.201–1989.ص.

7–فاضل ثامر :اللغة الثانية(م.س) –ص.133.

8–المرجع السابق:ص.133

9–ينظر، أحمد يوسف،القراءة النسقية ومقولاتها النقدية (م.س)–ص168.

10 –ينظر ،المرجع السابق،ص.169–170.

11–عبدالله الغذامي :تشريح النص(مقاربات تشريحية لنصوص معاصرة)، دارالطليعة ، لبنان ،ط1– 1987–ص79

للمراسلة:

الدكتور/ عبد القادر عبو—أستاذ النقد الحديث والمعاصر– جامعة سعيدة– الجزائر

العنوان– شارع مقدول سعيد رقم 09–مدينة سعيدة20000–الجزائر.

الفاكس/45–51–51–48–00213–

البريد الالكتروني: med_abbou@maktoub.com

النص والتقعيد..
الحركية و التأسيس في الشعر العربي المعاصر

عبد القادر رابحي
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

" **الزحاف في الشعر كالرخصة في الفقه لا يقدر عليها إلا الفقيه".**

الأصمعي.

النص والتقعيد:

لم تولد خليلية الشعر مع الخليل. بل ولدت مع الشاعر في أقدمية تواجده الزماني والمكاني. ولم يولد الخليل مع القاعدة. بل ظهر مرافقا للشاعر ومستودِعا لأسراره. فهو المفتاح الذي به ينطلق في ممارسته النصية، والقاعدة التي بها يتجلى في تجدده وبقائه وخليلية الشعر العربي، على غرار خليلية الشعر الإنساني، أسسها الشاعر كساردٍ أولٍ للنص و"موضوعٍ وحيدِ للإخبار"[1] منذ أن قال:"يا خليليَّ" [*] ولم يكن الخليل إلا الواسطة التي يصفي بها حساباته الوجودية مع الشاعر، أي مع ذاته المتجلية في النص والمحتكرة له، على اعتبار أن النص هو بقاؤه و صيرورته عندما

يختفي. كما لم يكن الخليل إلا الدافع (Le Mobile) أو طاقية الإخفاء التي يتحرك تحتها هذا الدافع في رغبته وإلحاحه "فتوصيل الأحداث الجديدة للعالم المادي والنفسي"[2] فالخليل كمأسور شكلي في بنية القصيدة العربية هو ميدان لـ "خليلية" الأسر والتحرير التي يمارسها الشاعر ضد نفسه المتجلية في النص كلما ضاق النص بالخليل، أو كلما هرم، أو بلي، أو تعب.

إن معركة الشاعر مع التجديد هي في واقع الأمر معركة الشاعر ضد نفسه المتجلية في النص، و التي لا يمكن أن يحدّثها إلا من خلال خليلية المرآة العاكسة لمطلق الشاعر المتجدد عبر الأقنعة النصية. فالشاعر هو الذي يبدع الأقنعة ويستبدلها بأقنعة يبدعها بصورة يصبح فيها النص زخرفة قابلة للامتداد إلى ما لانهاية[3]. وليس ثمة قناع دائم بالنظر إلى مطلقية وجه الشاعر الحاضر المتجدد. وليس ثمة غياب للشاعر، وبناء عليه، فليس ثمة غياب للقاعدة التي يكشف بها عن لانهائية الاحتمال النصي في بحثه عن الإدهاش والامتياز. و"امتيازه في أنه يسبق القاعدة"[4]، كالرعد يسبق العاصفة يؤسسها ويمهد لها.

إن خليلية القاعدة متولدة من الخليلية المتجددة للشعر كامتياز سابق. ولا يمكن أن تعبر القاعدة عن مطلقية النص إلا في تعدديتها، أي في مجمل ما يتيحه الشاعر من احتمالات لَبوسية تعكس وتضمن في إجماليتها صيرورة النص، ومن ثمة صيرورة الشاعر.

ومن هنا كان الناقد كخليل متجدد باحثا عن القاعدة وفي القاعدة و ضد القاعدة. يكتشف ويحتفي، يسهر ويختصم ويبحث عن مطلق للقاعدة كوحدة بنائية من خلال التنظير لها. ويعتقد أن التنظير للقاعدة هو التنظير للنص، في حين أن النص يؤسس بنفسه لمنطلقاته النظرية، والتي بموجبها يصبح قديما أو حديثا في نظر الناقد. ومن ثمة فإن الناقد لا يقوم في نهاية الأمر إلا بـ"الاكتشاف الخليلي" من خلال اتخاذه للنص أداة ومفازة للبحث عن فهم أمثل لنص قديم متجدد في تواصله. لذلك فهو يحاول أن يحتل حيّزية المكان الناشئ كل مرة في النص والمتولد منه، من خلال إعادة قراءة مكانية النص المتحولة عبر الزمن، والمتخذة أشكالا وأقنعة مختلفة. وإذا كان الشاعر خاضعا في تجدده لمطلقية الخليلية المتولدة معه وهو يبحث عن مكانية النص المستقبلي على اعتبار أن "تاريخ الشعر هو في مستقبله"[5]، فإن الناقد خاضع لمحدودية القاعدة. ولذلك يبدو كل تغيير تحديثا، وكل قاعدة مطلقا في نظر الناقد. كما تبدو كل إعادة ترتيب للبيت "الشعري" ثورةً على مطلقيةٍ شكليةٍ واستبدالها بمطلقيةٍ شكلية جديدة.

إن تغيير قواعد اللعبة ليس تغييرا للعبة في حد ذاتها، لأن اللعبة دائمة والقواعد متجددة. ولذلك يبدو للناقد "الخليل" أن الشاعر "استبدل المطلق القديم (وحدة البيت) بمطلق جديد هو وحدة التفعيلة"[6].

إن وحدة البيت كبناء معدود في تفعيلاته ومحكوم في تقفيته، يقدم صورة إيهامية عن اكتمال البنية في شكلها العمودي، ومن ثمة اكتمالها

في جمالية الطرح الذي تُخبر به هذه البنية في القصيدة العمودية. لكنه ينبئ ويوهم كذلك –منذ أن تبناه الشاعر كصورة تبدو للقارئ مكتملة–، عن كمون لانهائيةِ الاحتمال (داخل البيت) التي يضمن بـها الشاعر صيرورته في النص وتجدده عبر مكانيته وزمانيته، من خلال الانتقال من وحدة أكبر التي هي البيت، إلى وحدة أصغر، والتي هي التفعيلة. "إن أكبر الرياضيين قد تجاوز المفهوم العددي والمهيكل [..] بإدخاله للانهائي ضمن المعدود [..] عندما وضع الحساب التفاضلي "[7].

ومن هنا كانت صعوبة الخروج عن المعدود البيتي المنتظم داخل عروض القصيدة العمودية في مخيلة الناقد والقارئ، وصعوبة تبني شعر التفعيلة كاحتمال جديد داخلٍ ضمن المعدود، من طرف الذوق العام الذي لم يألف "الوزن الحديث الذي قام بتوليده السياب والملائكة"[8]، على الرغم من أنه "تلبية للإحساس الجماعي بتغير إيقاع الحياة بعد دخول التقنية الغربية إلى حياتنا"[9]. ولذلك بدا للناقد الذي يبحث في محدودية القاعدة، وكأن الوزن الحديث "يفتقد إلى ضابط(Norm) يقيس إيقاعه عليه"[10].

ومن هنا، كانت كتابة قصيدة التفعيلة (الملائكة، السياب) ثورة على البيت، وكتابة قصيدة النثر (رواد مجلة شعر) ثورة على التفعيلة. وكان الشاعر في ممارسته النصية، من خلال تفجير القاعدة، سبّاقا في التأسيس لسلفوية القاعدة وتقدميتها بوصفها حكما يتخصص الناقد في إطلاقه على الشاعر من خلال اتخاذ الشكل ميدانا لقراءة الذات الجمعية في رجعيتها وتقدميتها، في جمودها وتحررها. ولم تكن هذه القراءة في واقع الأمر إلا تعبيرا عن محدودية القاعدة وتغيُّرها في الممارسة النصية. ولعل البحث في محدودية القاعدة سيصبح نقطة التثبيت (Point de fixation) الجوهرية التي يحاول الناقد أن يأسر من خلالها جمالية النص المعبرة عن لانهائية الاحتمال الظاهر في الشكل، والتي جعلت رولان بارت يعتقد ،في نهاية المطاف، بأن "النص لا يوفِّر للقارئ بنية، بل عملية تنظيم وبناء (Structuration) . أي عملية يقنع القارئ نفسه –خطأ بلا شك– بأن العمل الأدبي بنية ونظام"[11].

ولذلك يبدو النص "الشعري" بأنه مُتعِبٌ وغير ذي جدوى، لا في قاعدته فحسب، ولكن في البحث عن آليات قاعدته المتغيرة كذلك. لأنه لا يعبر عن محدودية الذات من خلال محدودية القاعدة التي يتلبسها النص في صيرورته وتجدده، وإنما يعبر عن "الفردية الاستثنائية، الغنية والقوية[...] القادرة على أن تعيش رؤيةً للكون حتى في منتهى عواقبها"[12].

إن الشاعر يزعجه استتباب النظام وسكونية القاعدة. ولذلك فهو في كل تغيير للنظام ينضح بروح عصره. ومن ثمة، فهو يفضح و يعرِّي مرحلية العصر في تاريخيتها. ولذلك كان دائما "الأساس الذي يسند التاريخ"[13] في شموليته، حسب تعبير هيدجر. ومن هنا، كانت بنية البيت التقليدية،لا دخولا إلى ظلام القاعدة وانغلاقها (داخل البيت)، وإنما خروج إلى رحابة التجريب وحرية المغامرة الإبداعية التي تلخص القاعدة من خلال

تجزئتها، وتخلصها من استاطيقية التصور الذي يريد الناقد أن يأسرها فيه. ومن هنا كانت الزحافات والعلل هي التعبير المادي عن محدودية القاعدة التي اكتشف الخليل (الناقد)، في بحثه عن مطلقيتها، أن الشاعر يجوِّز لنفسه ما لا يجوِّزه لغيره.

إن ما يحرّك الشاعر كسارد أول، ليس عمودية الشعر، أو بيتية القصيدة، أو تفعيلية البيت، أو إطلاقية (14) التفعيلة، أو وتدية القول الشعري، أو سببيته.

إن ما يحرك الشاعر في اقتراحه للانهائية الاحتمال الكامن في هذه الأقنعة التقعيدية التي يضمن بها صيرورته من خلال الممارسة النصية، هو تصاغر هذه الاحتمالات وفناؤها في ثنائية الساكن والمتحرك، لا كحركية شكلية عرَضية (عروضية)، وإنما كثنائية فلسفية وجودية تطرح المساءلة الأساسية للحياة في تواصلها عبر الأقنعة المتجددة. ويبدو النص وكأن لا جدلية أخرى تتجاذبه غير جدلية الساكن والمتحرك. لهذا كان الشعر اختصاراً للعالم، ونبوءةُ الشاعر هي في إرجاعِهِ هذا العالمَ إلى حيث ابتدائيته التكوينية التي جعلت سقراط يعتقد بأن "الشعر واحد"[15] في جَرَميَّتِه المُختصِرة للكون. ومن هنا، كان سؤال الحداثة من خلال النص، متجاوِزاً ومتجاوَزًا في آنية طرحه، إلى ما بعد الحداثة. وكانت حداثية النص همًّا آخر ينضاف على عاتق الخليل ، في حين أن الشاعر لا يعمل أكثر من تغيير الأقنعة.

مرجعية الشكل والنص /الظاهرة:

إذا كان التجديد في النص ينطلق من البحث عن الإدهاش، فإن البحث في التجديد ينطلق من الغرابة التي يولّدها الإدهاش. وثمة فرق بين علاقة الشاعر بالنص وعلاقة غيره بالفكرة التي يحملها عن النص. فالأول علاقته "صُريّة"، عاشقة ونرجسية، بينما علاقة الثاني عائلية، حاسدة وغيريّة. وبقدر ما يخبر النص في شكله عن نوايا الشاع، بقدر ما يُحيل الشاعر إلى لنص لكي يجيب عنه. ولذلك يبدو النص مسؤولا أمام الشاعر، والشاعر مسؤولا عن النص[16]. وأن أي مساءلة للنص، إنما غايتُها البحث عن الشاعر الساكن في النص، والمبثوث عبر الإشارات التي يضعها فيه، والتي ينمّي من خلالها "القارئُ والجمهورُ طاقة ذاتيةُ تسهم في صياغة التاريخ وصنعه "[17] هل كانت نازك الملائكة ومعها بدر شاكر السياب حدّا فاصلا، ومعلما زمنيا لثورة النص على نفسه؟ أم كانت مجرد حلقة من حلقات التواصل الزمني للنص في تجدده عبر الأزمنة ؟ ولماذا انتشرت عدوى "الكوليرا" بسرعة كبيرة وأصابت معظم الشعراء في حين كانت "المقاومة" عنيدة من قِبَلِ النقاد؟ و هل كانت فجائية التغيير أم فجائية الشكل سببا في عناد المقاومة؟

إن القاموس اللغوي المستعمل في وصف حركة التجديد الشعري (الشعر الحرّ[18]، التحرر[19]، التغيير[20]، الثورة[21]، الرفض[22]..) لا يستمد مصداقيته الاصطلاحية من النص بقدر ما يستمدها من تاريخية المرحلة التي ظهر فيها النص[**]، وشكلت

هامشه النقدي الذي يبحث له عن سند تقعيديٍّ انطلاقا من معاينة المتغيرات الظاهرة في النص، والبحث عما يبرّر أسباب ظهورها من خارج النص، أي من واقع تاريخية المرحلة التي أفرزته، خاصةً في جانبها السياسي والاجتماعي. وستعيد بنية النص الجديدة صورة الذات الجمعية للناقد/القارئ الرافض لتغيُّرِهِ المكبوت على المستوى النظري، والمتمظهر واقعياً في عدم تمثّل الموقف النقدي (والفكري بصفة عامة) لتاريخية المرحلة التي ظهر فيها النص بكل متغيراتها السياسية والاجتماعية والثقافية.

ولعل الإدهاش الذي حمله النص الجديد، في شكله أولا، هو الذي سيجبر الناقد على إعادة تشكيل المساءلة المتعلقة أساسا بالذات الجمعية العربية في علاقتها (وعلاقاتها) مع النص. وهي مساءلات لا ترتبط فقط ببنية الخطاب الإبداعي، وإنما بمجمل الأطروحات الفكرية و الإيديولوجية و السياسية التي حملها الخطاب النهضوي.

إن هذه المساءلات كانت تبحث، في جوانبها المتعلقة بالخطاب الإبداعي– و كذلك في جوانبها المتقاطعة معه–، عن إجابة يقدمها النص في تغيّره الشكليّ "المفاجئ" الذي سيؤسس – بالنظر إلى المعطى الثابت الذي كانت تتنافس داخله التيارات النقدية التقليدية للبحث عن جديد اللفظ وجديد الموضوع– لـ"ثورية النص"على مستوى التصور النقدي، ومن ثمة، على مستوى الممارسة النقدية لدى النقاد الذين اتسمت محاولاتهم الأولى بـ "التوجه التصنيفي[..] ونزعة تبسيطية تقوم على انتقاء جملة من القضايا و دراستها في إطار، هو في الحقيقة، هامش النص وليس النص ذاته"[23]

وسينمو هذا الهامش نموا تصارعيا (Conflictuel) برّانيا بين المعارضين للنص للشعري في شكله الجديد وبين المؤيدين له، من خلال مقاربتين هما المقارنة البصرية من جهة، و اعتمادُ عناصر خارجة عن النص من أجل قراءته و البحث عن مبررات تغيره من جهة ثانية.

وسنحاول أن نتعرض لهاتين المقاربتين من خلال التركيز على الظاهر الشكلي للنص والدور الذي أداه في إعادة بناء المتخيل الشعري الجديد، والتأسيس لرؤية نقدية تتعامل مع هذا الظاهر الشكلي تعاملا مختلفا:

1– المقارنة البصرية (Comparaison visuelle):

لعل النقطة الأكثر أهمية في تعامل النقاد مع الظاهرة الشعرية الحديثة، تكمن في بروز موقف نقدي يحدد من خلاله الناقد جدة النص الشعري أو قدمه، حداثته أو تقليديته، من خلال معطى شكلي بحت يؤدي فيه العنصر البصري دورا مُهمًّا في التفريق بين فجائية الشكل الظاهر في النص الجديد وبين ما رسخ في ذهن الناقد والقارئ معًا من تصورٍ للبناء الشعريّ القديم في صورته الاستاطيقية الدائمة الحضور.

وإذ تستقي هذه الصورة الثابتة مرجعيتها من تدوين النص الشعري، وكتابته في إطار بناء ذي شطرين

متوازيين، فإن أصولها إنما ترجع إلى إحدى الركائز الأساسية المكوِّنة للثقافة العربية وهي الشفوية (Oralité) التي انبنى عليها الذوق العربي المرتبط أصلا بالسماع الذي يتجاذبه عنصرا الإلقاء والتلقي بوصفهما ثنائية ثابتة رسّخت "الصورة السمعية" للنص ودعّمت قدسيةَ بنائه الشكلي.

وقد لعب الإيقاع بمجمل أدواته (الوزن، القافية، العروض، الموسيقى)[24] دورا أساسيا في تشكيل صورةٍ صوتيةٍ أسست لحميمية العلاقة بين الشاعر والسامع (الملقي والمتلقي) في بنيتها التقليدية، ووطّدت أركان الجسر الإيقاعي الذي يمرّان عبره من "مربدية النص" إلى "عكاظيته"، من خلال حداثات[25] تطالُ عمر النص، وتصوُّرٍ واحدٍ لبناءٍ سابقٍ لنفسه في ظاهره المدون، وكأنه "الوحيد الذي يؤمِّن استمرار العمل"[26]

فلم يكن عنصرَا الجدة والقدم يتحددان من خلال الشكل في عروضيته التقليدية، ولكن من خلال عناصر التجديد المتعلقة بالبلاغة الكلاسيكية التي بقيت مقياسا للحكم النقدي لا على شعر رواد الحركة الرومانسية[27] المعاصرة لظهور لحركة التجديد فقط، وإنما على مجمل الإرث الشعري العربي. وذلك على الرغم من التطور الذي مسّ هذه النصوص من الناحية العروضية داخل البحور الشعرية التقليدية. وقد شهد النص الشعري في بنيته العروضية التقليدية تطورا أدى به إلى الخروج من تواتر البيت في تساوي شطريه وتواتر قافيته إلى أنواع عروضية أخرى كالمسمط والمخمس التي انتشرت في عصور متأخرة. "وقد عرف الدارسون هذه الأنواع بما يجعلها أساسا وحدات صوتية، أو بالأحرى توزيعا موسيقيا جديدا داخل القصيدة"[28].

وقد بقي الشكل العمودي ذي الشطرين المتساويين مرتبطا في تواتر بنائيته وتكرارها، بهذه الصورة الراسخة في ذهن المتلقي وحاميا لها من أي نشوزٍ صوتي وموسيقي من خلال ممارسة القاعدة العروضية لسلطتها على النص، مُحصيةً "عيوبه وثغراته، حارسةً لكل امتداد دلالي لنفسية الكلمة بزحافةِ وقصٍ[29]، أو علّةِ حذٍّ[30]، ومعاقبةً "فيضَ النص" بتهمة الخروج عن قدسية نظام الشطرين المتساويين الذين ينتظم داخلهما القول الشعري.

وأصبح الشكل (شكل القصيدة) –في هذه الحالة– معطىً جاهزًا يحيل بطريقة آلية، إلى بصريةٍ ثابتةٍ تكفّلت الأذن الموسيقية بترسيخها في المخيال الشعري العربي بدرجة أصبح فيها الإغراقُ في التركيز على " ثبوتية الشكل"[31] وترسُّخه في الصورة السمعية للمتلقي، مؤديًا "إلى تفكك القصيدة، أي إلى وجود الإيقاع بشكل مستقل عن الصور والأفكار، وإلى أن يكوِّن وظيفةً مستقلةً عن وظيفة القصيدة "[32].

إن توزيع النص توزيعا مغايرا ومختلفا[33] هو الذي سيُدخل عنصرًا مُهمًّا في الانعطاف الإبداعي للنص، ويؤسس لـ"ثوريته" من خلال المقارنة بين ما كان عليه النص في شكله القديم، وما آل إليه في صورته الجديدة، وذلك من خلال

إعادة تشكيل بصرية النص في ذهن المتلقي.

ولعل هذا العنصر البصري (L'élément visuel) هو الذي سيكتشف من خلاله الناقد/القارئ توزيعا جديدا للنص، لا من خلال الرؤية العينية الواقعية المرتبطة بقراءة النص مرسوما[34] على بياض التدوين فقط، وإنما من خلال ما يقترحه "البصري (Le visuel)" من قيم إيحائية "بحيث يصبح المعوَّل في تلقي القصيدة على ترتيب الأحرف، وأحجامها، ومسافات الفراغ بينها، مما يستوجب قراءتها قراءة أوركسترالية تعتمد على النظرة الكلية التي تشمل النص أفقيا وعموديا"[35].

ولعل ثنائية الشكل والمضمون التي انبنى عليها المتن النقدي في تعامله التقليدي مع النصوص الشعرية ستنزاحُ بانزياح البعد العروضي للشكل الشعري، "الذي وصل عند البعض، نتيجة التكرار واستخدام الكلمات آليا، إلى حالة من الثبات صار معها نظاما"[36]، وتترك المكان لمقاربة نقدية أكثر التصاقا بالنص في البحث عن جوهر المساءلة التي أدت إلى تغيُّره، وتعيد قراءة قدسية العمود الخليلي من خلال ثورة النص التي أصبح بموجبها الشكل الجديد، لا محيلا إلى المضمون ومسكونا به، وإنما دالاً على النص ومُخبرا – في ذاتيته اللغوية – عمّا "تتسم به الأشكال من صفة معنوية "[37].

ولئن ارتبطت مقاربات النقاد في تعاملهم مع النص الجديد بالبنية العروضية والموسيقية من جهة، وببنية المضامين (الموضوعات، التوجهات، الأفكار) من جهة ثانية، فإن إعادة تشكيل النص من الناحيتين الموسيقية والبلاغية، وإعادة توزيعه وتدوينه وفق بصرية مختلفة، ستفرض على القارئ/الناقد إعادة تشكيل تلقِّيهِ للنص من الناحية السمعية، ومن ثمة إعادة تشكيل أذن موسيقية مخالفةٍ هي الأخرى. ولعل هذا ما يفسر "عناد المقاومة" التي رفعت شعار التنبؤ بـ"موت النص"، وراهنت على استحالة مستقبليته. وهي في واقع الأمر مناداة بموت إيديولوجي للشاعر بوصفه حاملا لمشروع حداثة تتبنى جمالية مختلفةً، ومُزعجةً للجمالية التقليدية.

ولعل هذا الموقف يُنبئ عن خوفٍ من موت النص التقليدي أكثر مما يُنبئ عن خوفٍ من ديمومة النص الحديث. كما يُنبئ عن صعوبة إعادة صياغة التلقي وفق منظور يرفضونه أصلاً. وسيرسم النص "الرافض المرفوض" خريطة التموقع في معركة الحداثة عن طريق توجهين يسعى أحدهما إلى البحث عن حداثةٍ مُقاومةٍ داخل البناء الشكلي القديم[38]، ويسعى الآخر"الرافضة المرفوضة"[39] إلى توطيد الشكل الجديد في المخيال عبر شرح آليات ميلاده من زاوية عروضية بحتة. ولعل هذا ما جعل كثيرا من الشعراء المحدثين ومن بينهم نازك الملائكة يبحثون عن تبرير عروضي بحت لإقناع الأذن الموسيقية التقليدية بجدوى التغيير وضروريته.

-2القراءة من خارج النص (Lecture extratextuelle) لقد شكل النقد، "باعتباره قراءة احترافية"[40] عاملا حاسما في

التهييء للعلاقة التي ستربط النص بالقارئ، والتأسيس لها، سواء أكان هذا القارئ مدافعا عن النص الشعري الحديث أو رافضا له، وذلك وفق أدوات يمتلكها هذا القارئ باختلاف استعداداته ونظرته التوافقية أو التنافرية. وهي أدوات حاول من خلالها الناقد البحث عن أسباب ومبررات "التغيير المفاجئ" الذي مسّ المتن الشعري العربي. وتتجلى أشكال المقاربة التي سيعوّل عليها لمساءلة النص في إلغاء التعامل معه مُحيلا إلى نفسه، والاعتماد على مرجعياتٍ وآليات خارجةٍ عنه و"حائمةٍ حوله"[41] وذلك بـ:

أ–محاولة قراءة النص الشعري عن طريق نص آخر، وهو النص الغربي من خلال المقارنة بين بنيتيهما الشكليتين، والبحث عن معادلٍ موضوعيٍّ ينفذ عبره الناقد، لا إلى عوالم حداثة النص العربي فقط، وإنما إلى عوالم الحداثة الشعرية الغربية كطرح آنيٍّ – ضمن أطروحات الحداثة الغربية ككل– مصاحبٍ لتغيُّر النص، ومحفِّزٍ لمُساءلةِ التحولات الجوهرية التي حدثت على الذات الجمعية. وستؤدي المقارنة البصرية بين الشكلين القديم والحديث، إلى افتقادٍ للعلامة المرجعية في النص، والتي تُمكِّن الناقدَ من تصنيفه ضمن دائرةٍ موثّقة في شكليةِ الموروث، وتُؤمِّن مكانيتَهُ في حاضرِ المتخيل. وبدا النص في شكله، وفي خصوصية جماليته، وموضوعاته، أقربَ إلى الموروث الشعري الغربي منه إلى الموروث الشعري العربي. ولعل غياب هذه المرجعية هو الذي سيؤدي إلى المقارنة بين "النص الضال" و بين النصوص الشعرية الغربية.

وقد أدت أوجه المقارنة الأولية إلى الحديث عن "وجهةٍ أخرى للنص هي وجهة الشعر الغربي"[42] والاعتراف بحضور هذا الأخير في حنايا الشعر الحر خاصةً في النماذج التي يمثلها ت.س. إليوت وعزرا باوند[43]

ب– محاولة قراءة النص الشعري عن طريق الشاعر متلبسا بظرفه التاريخي والاجتماعي، وذلك من خلال التركيز على السيرة الذاتية للشاعر في أبعادها الشخصية والاجتماعية والإيديولوجية والسياسية، كمطية لفهم الشاعر الذي يمتلك مفاتيح النص. ولعل تركيز النقد العربي على السياب[44]، والاستفاضة في شرح الجوانب المظلمة والمضيئة من حياته الخاصة والعامة بكل أبعادها، يدخل في هذا الإطار الذي أصبحت من خلاله حياة السياب الخاصة أنموذجاً لفهم نصِّه الشعري ونقطةَ تبئير(Focalisation) لفهم النص الحديث وتفسيرِهِ بصفة عامة.

وقد أدى هذا التعامل مع النص –في تغيره المفاجئ من خلال سيرة الشاعر وحياته–، إلى ربط الموقف السياسي أو الإيديولوجي للشاعر بشكل النص الذي يبدعه. وأصبح النص بموجب هذا التقسيم يرزح تحت وطأة التمييز الإيديولوجي بين سلفوية الشاعر المُنتجة لـ "سلفوية الشكل"، وثورية الشاعر المُنتجة هي الأخرى لـ "ثورية الشكل"[45] وفقا لمنظوراتٍ حَداثيةٍ متناقضةٍ تتخذ من الشكل ميداناً لمعركةٍ تتنافس داخله تيارات حاملة لمشاريع سياسية وإيديولوجية متعددة المشارب. ولعل في هذا التعامل مفارقةً ظاهرةً أدت بالعديد من النقاد فيما بعد، إلى الفصل بين

"ثورية النص" في شكله الظاهر، وموقف الشاعر الذي أبدعه، من خلال تفهم أكثر عمقاً للآليات الإبداعية المُولِّدة للشكل الشعري، وإشكاليات ظهورها. وتبينَ فيما بعد "أن الشكل الجديد ليس تقدميا بالضرورة. فهناك أشكال جديدة يبدعها المثاليون"[46].

ج–محاولة فهم المشروع الإبداعي الذي يخبر عنه النص في شكله الجديد عن طريق مشروع إبداعي غربي. وسيتكفل الناقد/القارئ بمتابعة الخيط الرابط بين النص الجديد و"أبوَّته الغربية" عن طريق إعادة صياغة أسئلة الخطاب النهضوي العربي صياغة إبداعية أدبية اعتمدت على إفرازات هذا الخطاب الأولية المتعاملة مع الواقع العربي واصطدامه بواقع آخر وحقيقة أخرى مغايرتين وهما: واقع وحقيقة الغرب اللذان فتح الإنسان العربي عينيه عليهما في بدايات القرن الماضي. ولم يكن من الممكن أن تكون هذه الصياغة صياغة تثاقفية تناصية. بل كانت صياغة تصارعية تصادمية مرتبطة بالشرط الاستعماري واستيلاء الغرب من خلالها على الجغرافية المكانية والزمانية إنْ على مستوى الواقع أو على مستوى المخيال.

وكان من البديهي أن تتبلور الإشكاليات التي طرحها عصر النهضة في البحث عن مفهوم جديد للإبداع في مجالاته المختلفة، وتتحدد بالنظر إلى آنية الواقع وعلاقته بما سبقه وبما هو لاحق به. وبصورة أخرى: كيف يمكن للإنسان العربي أن يحدد ذاته بالنظر إلى زمنين يتجاذبان حاضره: زمن ماضٍ (حاضر في غيابه) فيه لمعان وبريق، وزمن يكاد يكون المستقبل (غائب في حضوره) فيه لمعان وبريق ولكنه ليس له. وكيف يمكن أن يجد خلاصه؟ هل في الإتباع أم في الإبداع؟ في الماضي أم في الحاضر؟ في الأصالة أم في المعاصرة؟ في القديم أم في الجديد؟

وقد كان لهذه الأسئلة التي توضّحت من خلالها تقريبيةُ المصطلحات وقعٌ ثقيلٌ على الأدباء الشعراء والنقاد، وهم يحاولون تحديد مواقفهم من التراث العربي، ومن ألوان الإبداع المغايرة التي يطرحها الغرب في أشكالها ومضامينها. وربما تحمّل النص في تمظهره الخارجي – باعتباره مُشعلا للفتنة–، وزرَ هذه الأسئلة الجوهرية، لا باعتباره نصّا مُنتجا لكيانِه الخاص، صائغاً لهذه الأسئلة مُستبطناً لإجاباتها، وإنما باعتباره منتوجا إيديولوجياً يتحمل الشاعر بموقفه الإيديولوجي مسؤولية أشكاله، وبالتالي مسؤولية انتمائه لأحد طرفي الصراع. فتنة النص ومسؤولية الشاعر: يُنبئ النص، من خلال ميلاده و"اشتعاله" بين هزيمتين(***)، عن ضرورة الميلاد وحتمية "الاشتعال". ومن هنا كان مُنذرا بضياع الكيان، ومُحذّرا من وقوع الهزيمة، سابقاً في تصوّره لحداثِه وحداثة ما يجب أن تكونَ عليه مقروئيةُ جماليته المغيّبة من طرف الناقد/القارئ. ومن هنا كان النص يحمل في حنايا فاعليته الإبداعية شرْطيةَ الفعل التاريخي المُطالبة بحتمية التغيير، والهاربة من أسْرِ الواقع العمودي المراوح مكانه، والمبهوت باهتزاز أرضياته، وتفكك بناه التقليدية إلى فضاءات تبحث في حقيقة الواقع عن أرضياتٍ وبنىً أشدَّ تماسكاً بمحاولة

فهمها "فهما شعريا واعتماد الطرق الشعرية لإدراكها"[47].

وإذا كان للنص حرية كتابة نفسه واختيار شكله وهويته[48]، فلم يكن له حريةُ اختيار مقروئيته. بل كان عليه واجبُ تأسيس وجودها، وتشكيل جغرافيتها في مخيال القارئ. فميلاد النص اقتضى ميلاد القارئ. إذ ليس هناك نص بدون قارئ. ولم يكن ممكنا أن يكون الميلاد غير "كوليرا" تصيبُه سرعةُ انتشار عدواها، وغير "أنشودة مطر" تحمل غيث تجدده وأمل بقائه. ولذلك كان النص انتصارا بين هزيمتن و"بيانا سرياليا"[49] فاتنا و"واقعية خارقة"[50] في رسم صورته الشكلية، وداعيا القارئ إلى إعادة النظر في بصَريَّته التي بها يرى.

إن حتمية الظرف التاريخي التي استطاع الشاعر أن يبدع في أحضانها نصاً شعريا جديدا، لم تكن لتستوجب إقناع ذاته الخاصة بحتمية التغيير فحسب، بل إقناع ذاتٍ جمعية متفردة في حرصها على ما تبقى لها من تصورٍ للبنية الذوقية والجمالية الماضوية من جهة، ومتفردةٍ كذلك في طرح المساءلات الحضارية الجوهرية التي أفرزتها حتمية هذا الظرف بكل متغيراته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وانعكاساتها على الحياة اليومية للإنسان العربي.

ولعل انتصار النص يكمن في تمثل مبدعه لهذا الظرف وتحيُّنِه لفرصةِ إحداثِ التغيير، ليس فقط في البنيات الشكلية والجمالية المترسبة، وإنما في وعي حركة التجديد بأهمية تجسيد التغيير الجمالي والشكلي تجسيدا لا يخرج عن جمالية التطور الطبيعي للشعر العربي[51].

إن مسار القصيدة العربية في حركيتها الشكلية –من حيث كونها تمظهرا ظاهريا للتغيير– كانت تعكس مسار هذا التطور من خلال إتاحة فرص التجديد الكامنة في البنيات الداخلية للقصيدة العربية كوحدة كبرى ومكرِّرة للوحدة الأساسية التي هي البيت الشعري.

إن أهمية التجديد الشعري لا تكمن في اكتشاف الشاعر المعاصر لإمكانية كتابة شعر حرٍّ بتفعيلة واحدة، والتخلص من المحطات الإكراهية التي بُني عليها هيكلُ القصيدة العمودية كتساوي الشطرين والقافية باعتبارهما أداتين إلزاميتين لإيقاعٍ خليليٍّ متجانسٍ ومشتبهٍ، وذلك لأن الشاعر العربي قد عكس مسارَ هذه الحركية في ظاهر النص الشعري من خلال كتابته لشعر التفعيلة الواحدة داخل "البنية البيتية" من خلال ما يسميه العروضيون بالبحور الصافية[52]. ولم تكن القافية موقفا اضطراريا في مجمل نصوص الشعر العربي بكل مراحله التاريخية، بل كانت في بعض هذه المراحل، موقفاً اختيارياً عرف الشاعر العربي كيف يتعامل معه فنيا وجماليا وفقا لتطور الذوق السائد في هذا العصر أو ذاك. وذلك لأن "شعر التفعيلة يمثل الحلقة الأخيرة من سلسلة حركات التجديد في الإطار الشعري، وهي سلسلة تتصل جذورها بسائر الحلقات السابقة من بدايتها إلى نهايتها"[53].

ومن هنا فإن التخلص من العنصرين

الأساسيين في البنية البيتية الظاهرة في القصيدة العمودية وهما: الإلزامية العددية لتفعيلة البيت الشعري، والإلزامية الترصيعية (القافية) التي تكتمل من خلالها بناء البيت في تصوره الإيقاعي، لم يكن وليدَاستبدالِ ظاهرٍ بظاهرٍ أو ثوبٍ بثوبٍ، بقدر ما كان وليد حتمية تاريخية اقتضتها حركية التغيير التي شملت مجمل البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي شهدها المجتمع العربي في ظرف تاريخي مركز ومتسارع كان على الشاعر العربي أن ينتقل، من خلال تمثل آلياته، من حتمية الإيقاع الموسيقي والجمالي للبيت الشعري، إلى رحابةٍ موسيقيةٍ وجماليةٍ اقتضتهما إمكانية التجريب وحرية لبناء من داخل المعدود البيتي للقصيدة الكلاسيكية، ومن ثمة التأسيس على عدم الالتزام بإلزامية هذين العنصرين.

ولعل هذا ما يفسر سرعة انتشار حركية هذا التغيير، وسهولة استيعابه وتبنيه بدرجات متفاوتة من طرف العديد من الشعراء في مجمل الخريطة الشعرية العربية ومن ضمنهم الشعراء الجزائريين كـ أبي القاسم سعد الله والحبيب عبد السلام ومحمد صالح باويه.

غير أن هذا الانتقال النوعي، في شكلية البناء الشعري، كان يحمل في هوية النص بيانَ المجازفة الخطيرة المتجاوزة للبناء البيتي كاحتمال موسيقي وإيقاعي كامن في البيت الشعري العربي لتطرح بالضرورة إشكالية الخروج من البيت، والتأسيس لما سيسمى بالقصيدة كـ "شكل إيقاعي واحد أو كثير، ضمن بناء واحد"[54]، والمنتقلةِ بالمخيلة الشعرية من مفهوم البيت كما ينظر له الجرجاني وبن طباطبا والمرزوقي في إطار نظرية عمود الشعر، ويقعد له الخليل بن أحمد و سائر العروضيين من الوجهة الشكلية، إلى التأسيس لمفهوم جديد للشعر ينطلق من قناعة داخلية تبرر وتدعم الصورة التي سيظهر بها الشعر الجديد لدى المتلقي الذي لم يألف في الشعر العربي من الشكل إلا عموديته ومن اللفظ إلا جناسه وطباقه.

ولعل هذا التطور الطبيعي للشعر العربي في بنيته الشكلية هو الذي سيؤسس لانتقال المخيال الشعري العربي من البناء العمودي إلى التفعيلة، ومن البيت إلى القصيدة، ومن القصيدة إلى النص. ومن هنا، كان لا بد من البحث عن جماليات جديدة لا تمحو بالضرورة الجماليات الكلاسيكية التي لم يكن من السهل أن يتخلص المتلقي من استمرارية أحاديتها في تكوينه الثقافي و تذوقه الجمالي للشعر.

وإذا كانت التنويعات الإيقاعية في البيت الشعري هي التي تتحكم في القصيدة عروضيا بطريقة تكرارية تكون فيها القصيدة جزءا إيقاعيا كاملاً في البيت الشعري، تسكنه شكليا ونغميا، فإن أهمية حركة التجديد، بخروجها عن إلزامية عدد التفعيلات وإلزامية التقفية، إنما أخرجت القصيدة – كمعطى عروضي– من البيت ليصبح البيت جزءا من القصيدة، خاصة في بحوره

الخليلية الصافية، ومن ثمة البحث عن احتمالٍ موسيقيٍّ حاضرٍ في البناء الشكلي، ولكنه غير مستغلٍ، يتيح "القضاء على قوالب نظمية فرضت نفسها لأكثر من ألف وخمسمائة سنة"[55] وإعادة قراءة خليلية القصيدة العربية قراءة اقتضتها حتمية التصور الجديد للفن عامة وللشعر بصفة خاصة، إذ "ليس امتياز الشعر في أنه يخضع لقاعدة ثابتة[..] بل امتيازه في أنه يسبق القاعدة"[56].

ولم يكن القضاء على هذه القوالب العروضية الراسخة في مسيرة التصور الحضاري للشعر كديوان وحيد للعرب مجرّد "موجة عابرة أو طفرة فردية"[57]. كما لم يكن "نزوة، و لا مزاجا، ولا قرارا فرديا"[58]، بل كانت اقتراحا تنظيريا لما يجب أن يكون عليه الشعر من خلال ممارسةٍ جديدةٍ للكتابة من داخل النص الشعري الجديد. ومن ثمة فتح العوالم الأساسية لتصورٍ نقديٍّ يرصد "المواقع التي تحرك منها ،و الثوابت التي تغير عنها"[59].

ومن هنا كذلك، فإن اختراق الشاعر للبنية المغلقة (Structure hermétique) للقصيدة الخليلية، هو اختراقٌ (من الداخل) لخليلية التصوّر البلاغي المترسب في المتخيل اللآواعي للمبدع والمتلقي معا، والتأسيس لبلاغة جديدةٍ ولباطنٍ نصيٍّ ينسجمُ مع الظاهر الشكلي، من خلال استلهام روح العصر، والبحث عن تناصٍّ حضاريٍ مع الآخر الحاضر في صراعنا مع النفس، من أجل مثاقفةٍ واعيةٍ بأبعادِ العملية الإبداعية.

حداثة الفكرة وحداثة الشكل:

إن المقاربة الواعية للشكل من حيث هو تمظهرٌ خارجيٌّ لباطن يبحث في اختلاجات تعبيره عن طموحات وجوده الظاهري، تجعلنا نعتبر أن الشكل كان ولا يزال الميدان الذي يتحدد فيه مصير النص في مستقبليته الباحثة عن عناصر الإقناع الضرورية لكي يكتمل تصورُ الناقد الساذج لمصير الحداثة. ولم يكن الشكل في يوم من الأيام، مجرد لبوسٍ متغيرٍ لباطنٍ متحكمٍ، بل باطنٌ لباطنٍ يوهمُ الناقد بعدم استيلائه على جزيئات النص الداخلية.

ومن هنا فإن العود على البدء يوضح تعامل الناقد مع الشكل في زمنيته وجغرافيته المتّحدين والمتغيرين. ولعل القارئ لأدبياتِ معركة الحداثة العربية يستشف مدى قدرة النص على فرض حداثته، في حين فشل النقد في بلورة صورةٍ للحداثة متماسكةٍ في شمولية استيعابها للإرث الشعري العربي، وعلاقتها بالمشروع المغاير المفروض. وذلك جراء بقائه لصيقاً بالخطابات الإيديولوجية والسياسية المحلية مستمدًا تنظيراته من تنظيراتها، وأهدافه من أهدافها. وهذا ما سنحاول أن نفصّله في الفصول اللاحقة.
ولعل النص الشعري العربي من حيث هو بنية شكلية مخبرة عنه، ومتصلة بلحمته اللغوية، استطاع أن يؤسس لمستقبله باعتباره نصًّا معاصرا بمختلف توجهاته التقليدية والحداثية. وبديهيٌّ أن ما أصبح عليه النص الشعري من صورة مُخالفةٍ، تؤكد أنه كان أكثر فهما

واستيعابا لحتمية التغيير المرتبطة بالشرط التاريخي والصيرورة الوجودية، من النصوص الأخرى التي فشلت في تقديم بديلٍ مُدركٍ لمطالبِ التغيير التي قد كان ينادي بها الإنسان العربي(****).

ولعل هذا ما جعل النص الشعري العربي، وهو يعكس بصدقٍ وإخلاصٍ صرخة الإنسان العربي في محاولته للدفاع عن مخياله المستلب، وجغرافيته المخروقة، أكثر وفاءً لنفسه في تمثله لماضيه المُفرِزِ لآلياتِ تطوّرِه المستقبليِّ بالنظر إلى العديد من النصوص الأخرى. فلم يكن منفصلا الانفصال كلِّه عن المتن الشعري العربي–أي عن جذوره–، و لم يكن متصلا به تمام الاتصال. بل كان متصلا به منفصلا عنه، منغلقاً على نفسه في فهم الآليات التي تحكمه واستغلالها، منفتحاً على العالم في إيجاد المنافذ والأبواب المفضية إليه في شكله (أي باطنه) الجديد المتصل بالعصر. ولعل هذا ما يسميه أدونيس بـ(الارتداد)" أو (شكلانية الإيصال) بحيث "لا يقتصر الارتداد إلى الأصل على اعتباره كاملا من حيث هو نظرة وموقف، وإنما يشمل أيضا اعتباره كاملا من حيث هو بنية و تعبير"[60]، ومن ثمة، فلم يكن مُصغياً سوى لما يحرك آلية الدفع الكامنة فيه، متجاوزًا بذلك كل الخطابات الأخرى التي كانت تقدم له حداثاتٍ حسبَ الطلب، وآلياتٍ مفخخةً لتحقيقها في النص حسب الرغبة.

ولعل المقاومة التي أبداها النص الشعري العربي في التصدي عن طريق التجاوز للتصور الكلاسيكي التقليدي لشكلية البناء الشعري من جهة، وللتصور التجديدي المقترح من طرف المشاريع الثقافية والإيديولوجية والسياسية الرسمية من جهة ثانية، هي التي مكّنت النص من خلق سرعةٍ تواترية في فهمه واستيعابه للمعطى الحداثي، والانطلاق من الإطار المرجعي الذي يتحمل من داخل مسؤولية التغيير الظاهرة في الشكل على اعتبار أن الحداثة "ليست حِلْيَةً تطرأ على الخطاب الشعري، [ولكنها] في الحقيقة جوهر عملية الإبداع. ذلك أن النص الذي يتسم بالحداثة هو ذلك النص الذي يظل دائما حديثا، أي يفلت من شرط الزمن، و يصبح عبارة عن خطاب يتضمن رؤية متجددة لمفارقات الوجود"[61]. إن النص الشعري العربي في خلقه لهذه السرعة التواترية إنما كان يكشف، في شكله الجديد وفي تطوره، عن هشاشة العلاقة التقريبية التي تربط الإنسان العربي بماضيه وحاضره، أي مع التراث وثقل التعامل معه من جهة، ومع مستجدات العصر وما أنتجته من أشكال الحداثات الوافدة من الغرب من جهة أخرى. كما يكشف عن هشاشة المقاربة التي يحملها حول "الشكل" بوصفه معطى فنيا وجماليا خاضعا للتغير والتجدد، ومرتبطا بها أشد الارتباط.

إن الخطابات الرسمية التي كان الإنسان العربي يعلق عليها آمالا كبيرة في توضيح الأنموذج الكفيل بإحداث قفزة حضارية واضحة وتقريبها، والتي تتحمل مسؤولية التعامل مع العصر وفق متطلباته بنظرة محدودة الأفق، ومهدورة الإمكانيات، تتحمل كذلك مسؤولية التعامل مع النص الشعري وفق نظرة تلفيقية لم ترفض النص ولم تقبله.

فلم يكن دخول النص الشعري الجديد سهلاً على المخيلة الإبداعية العربية مثلما كانت عليه الرواية بوصفها فنًّا جديدا. ولم يكن من السهل أن يقتنع المتخندقون في أبراج التصور الشكلي التقليدي للنص بوجودِ احتمالٍ إبداعيٍّ آخر يمكِّن النص من الظهور بمظهر مغايرٍ على الساحة الإبداعية والفكرية.

ولذلك كان على الشعراء الجدد أن يبحثوا عن عناصر الإقناع الضرورية التي تضمن صيرورة الفكرة التجديدية، وضمان انتشارها انتشارا جغرافيا.

ومن هنا كان النص في واقع الأمر يؤسس لـ "خليلية عروضية "جديدة أعادت للشاعر كـ"ناقد أول"[62] أحقية قراءة المتن الشعري العربي، وأسبقية شرح آلياته الجمالية، وأجبرت الناقد[63] على القيام بمحاولة قراءة التراث العروضي قراءة مرجعية تؤهله لفهم هذه الآليات الباطنية التي أدت بالنص إلى الظهور بشكله الجديد، مما اضطره إلى محاولة ملء الهوّة الشاسعة التي كانت تفصله عن النص، وتمكنه من القيام بالمقارنة بين ما كان عليه في شكله القديم وما آل إليه في شكله الجديد.

ولعل المجازفة الخطيرة للشاعر، وهو يخترق العوالم المغلقة للفضاء الإبداعي العربي في دوام استقراره على ما هو موجود، تكمن في تجاوز المرجعية التقليدية للأبعاد الإبداعية المحكومة بالظرفية التاريخية والمكانية، وتجاوز ضيق الفكرة المؤسسة على إقليمية النص، وجغرافية العملية الإبداعية.

إن آفاق التصور الحداثي المرهون بالشرط التاريخي المكتنز، لا تملي قواعد جاهزة لمنطقة معينة دون أخرى، ولا تحدد سلطة أخرى تتحكم في النص غير سلطة النص نفسه، وتكريسها كقاعدة إبداعية تتجاوز الوطن الرسمي، والقطر الرسمي، والدولة الرسمية تجاوزا استبشاريا، وتفتح أفاقا غير مفهومة في آنيتها بالضرورة من طرف الناقد الخليل.

إن المرجعية الأساسية للنص الشعري تبدأ من ذات النص، وتنتهي إليه حاملة معها بذور التغيير، وصور الأمكنة، وجماليات الزمن الهارب من يد الإنسان القابض عليه.

وسنحاول من خلال الفصل القادم أن نترصد مرجعية النص الشعري الجزائري من خلال محاولة فهم العلاقة الرابطة بينه وبين النص الشعري العربي، ونحاول كذلك أن نرصد التقاطعات الفكرية والإيديولوجية والسياسية بين النصين، من أجل الوصول إلى فهم أعمق للشعرية الجزائرية إن أمكن.

الهوامش والمراجع

1. جينيت، جيرار. مدخل لجامع النص. ط: 2.دار توبقال. الدار البيضاء. 1986. ص: 45.

(*). "يا خليلي ": مناداة للخليل، أي للصديق أو الرفيق و استنجاد به حتى و إن لم يكن حاضرا، حتى و إن لم يوجد أصلا. فعبارة " يا خليليَّ" في ملئها لجزء من المساحة الدلالية للبيت الشعري إنما تعمُرُ جزءا من بنية البيت الشكلية كذلك، و ترافقه في مخيال الشاعر العربي. و تكون صاحبته و مستودع سرّه، وقاعدته التي بها يفتتح و عليها يبني. فهل ثمة تعمد لهذه المناداة من خلال زمن حاضر/مستقبل ؟ و هل كان " الخليل" موضوع إشهاد من طرف الشاعر حتى في حالة تثنيته ؟ أم أنها مجرد مصادفة ...

.questions de poétique. Seuil. Paris. 1977. p : 14 JACKOBSON. Roman. Huit . 2

3 . ينظر: صبحي، محي الدين. شعر الحقيقة دراسة في إنتاج معين بسيسو. دار الطليعة . بيروت. 1980. ص: 13.

4 . أدونيس. مقدمة للشعر العربي.ط:3. دار العودة. بيروت. 1979. ص: 109.

5 . خوري، إلياس. دراسات في نقد الشعر. دار ابن رشد. ط: 2. بيروت. 1981. ص: 24.

6. شكري، غالي. شعرنا الحديث إلى أين. ط:2. دار الآفاق الجديدة. بيروت.1978. ص: 24.

p:552..1974 .KRISTEVA . Julia. La Révolution du langage poétique. Seuil. Paris . 7

8. صبحي، محي الدين. شعر الحقيقة، دراسة في إنتاج معين بسيسو. ص: 13.

9. المرجع نفسه. ص: 13.

10. م.ن. ص: 13.

11. واطسن، جورج. النقد الجديد الفرنسي. تر: د. محمد مصطفى بدوي. الموقف الأدبي. اتحاد الكتاب العرب.دمشق.ع: 112. 1980. ص: 37.

12. غولدمان، لوسيان. المادية الجدلية و تاريخ الأدب. تر: محمد برادة.ص: البنيوية التكوينية و النقد الأدبي (م.م) ط : 2. مؤسسة الأبحاث العربية. 1986. ص: 19.

13– جودت عاطف، نصر. الرمز الشعري عند الصوفية. بيروت. الأندلس /الكندي. 1978. ص: 109.

14. الشعر المطلق أو المنطلق أو المرسل تسميات للشعر الحر الذي ظهر على يد رواد حركة التجديد في مصر. ينظر: شكري.غالي. شعرنا الحديث إلى أين. ص. ص: 7 ،37 .

15. تيت ، ألان . دراسات في النقد. تر: عبد الرحمن ياغي. ط: 2. دار المعارف. بيروت. 1980. ص: 59.

16 . ستتفصل نازك الملائكة عن " الكولير ا"، أي عن النص. و تصبح مجرد خليل يحاول أن يأسر حرية الشعر الحرّ في نظر النقاد أنفسهم بمجرد أن تحاول البحث عن سند تقعيديّ للنص في كتابها "قضايا الشعر المعاصر" لا من خلال المقاربة الشكلية الشاملة و لكن من خلال التقنين العروضي لحركية القصيدة الحديثة. ينظر: إسماعيل، عز الدين. الشعر العربي المعاصر. ط:3 . دار العودة. بيروت. 1981. ص: 87 و ما بعدها، و ينظر كذلك: شكري، غالي. شعرنا الحديث إلى أين. ص:25. و ينظر: المقالح، عبد العزيز. أزمة القصيدة الجديدة. دار الحداثة. بيروت، دار الكلمة. صنعاء. 1981. ص: 15.

17. ينظر: بوزيدة، عبد القادر. عرض لكتاب "جماليات الاستقبال (أو التلقي) " لـ: هانس روبرت ياوس. مجلة اللغة و الأدب. معهد اللغة العربية و آدابها. ع:10. الجزائر. 1996. ص: 15.

18 . ينظر: إسماعيل، عز الدين. الشعر العربي المعاصر. ص: 20.

19. ينظر: نجيب محمود، زكي. مع الشعراء. دار الشروق. بيروت /القاهرة. 1978.ص:150.

20. ينظر: إسماعيل، عز الدين. المرجع نفسه. ص:46.

21. ينظر: شكري، غالي. شعرنا الحديث إلى أين.ص:29. و ينظر كذلك: عوض، ريتا. أسطورة الموت و الانبعاث في الشعر العربي. المؤسسة العربية للدراسات و النشر. بيروت. 1978. ص:13.

22. ينظر: عوض، لويس. ثقافتنا في مفترق الطرق.ص: 102.

(**) . مما يجب ملاحظته هنا هو استعارة النقاد – من أجل وصف حركة التجديد الشعري– لهذه المصطلحات و غيرها مما كان مستعملا في أدبيات الخطاب السياسي في فترة متسمة بالغليان على مستوى الأحداث التاريخية و التغيرات السياسية التي شهدها العالم العربي في النصف الأول من القرن العشرين.

23. اليوسفي، محمد لطفي. في بنية الشعر العربي المعاصر. دار سراس للنشر. تونس. 1985. ص: 12. (هنا يذكر الباحث النقاد عز الدين إسماعيل ، احسان عباس و نازك الملائكة ذاتها للتدليل على ما اتسمت به دراساتهم النقدية من نزعة تبسيطية و توجه تصنيفي) .

24. ينظر: أدونيس. مقدمة للشعر العربي. ص:94.

25. يعتقد محمد بنيس" أن حداثة الشعر العربي في عصرنا تنقسم إلى حداثتين متباينتين، حداثة التقليدية و حداثة الرومانسية العربية و الشعر المعاصر ". ينظر: بنيس، محمد. الشعر العربي الحديث و مآل الحداثة. الجاحظية. الجزائر. ع: 6 .1993. ص:57

26 . فان تيغيم ، فيليب. المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا. تر: فريد انطونيوس.ط: 2 . بيروت/باريس.1980. ص: 263.

27. ينظر: إسماعيل، عز الدين. الشعر العربي المعاصر. ص: 119. ينظر كذلك: عبد الشافي، د. مصطفى. في الشعر الحديث و المعاصر. دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع.الإسكندرية. 1998. ص: 43 و ما بعدها.

28. عبد العظيم، محمد. في ماهية النص الشعري. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر. بيروت. 1994.ص:63.

29. جاء في المعيار في أوزان الأشعار للشنتريني: "و أما الذي يخص موضعا من البيت فهو الذي يسمى زحافا، و لا يكون إلا في الأسباب دون الأوتاد. و هو على ضربين: حذف حرف و حذف حركة. و هو يكون من الجزء في أربعة مواضع: ثانيه و رابعه و خامسه و سابعه. و أما الثاني فإن كان ساكنا فحُذِفَ فهو مخبون ، و إن كان حذف متحركا فهو موقوص " ينظر : الشنتريني ، أبو بكر محمد بن عبد الملك بن السراج . المعيار في أوزان الأشعار و الكافي في علم القوافي . تح، شر: محمد رضوان الداية . ط:3. مكتبة دار الملاح.دمشق .1979. ص: 25.

30 . قال الشنتريني: " الحدُّ هو حذف وتد مجموع من آخر الجزء ". ينظر: الشنتريني. المرجع نفسه. ص: 34.

31 . ينظر: الجيوسي، سلمى الخضراء. ص: عبد العزيز المقالح. المرجع نفسه. ص : 48 .

32 . أدونيس. مقدمة للشعر العربي. ص: 94.

33. ينظر: منور، أحمد. محاولة في فهم أفكار جاك ديريدا . مجلة اللغة و الأدب. معهد اللغة العربية و آدابها. جامعة الجزائر.ع:10 .1996. ص: 66.

34. يتحدث الدكتور رجاء عيد عن العلاقة التي تربط الرسم و الشعر من خلال المقولة الأرسطية المعروفة و هي " وضع الشيء تحت العين" التي أحدثت ثمة تداخلا خطيرا بين ميزة الرسم المكانية و ميزة الشعر الزمانية. ينظر: عيد، رجاء. القول الشعري، منظورات معاصرة. منشأة المعارف. الإسكندرية .1995. ص:36 و ما بعدها.

35. فتوح، أحمد محمد. الرمز و الرمزية في الشعر المعاصر.ط: 2. دار المعارف القاهرة. 1978. ص: 124.

36. المرجع نفسه. ص: 125.

37. لينهارت، جاك. محاولة لبناء الجمالية لدى لوسيان جولدمان. تر: فهد عكام. الموقف الأدبي. اتحاد الكتاب العرب. دمشق.ع: 112. 1980. ص: 50.

38 . ينظر موقف حسين مروة من سطحية الشكل الشعري للقصيدة الحديثة في الأربعينات و الخمسينات و مقارنتها بحداثة القصيدة العمودية في تركيبها الجمالي و اللغوي خاصة عند الشاعر الجواهري. ض: المقالح. عبد العزيز . أزمة القصيدة الحديثة. ص : 52 و ما بعدها .

39 . عوض ، لويس. ثقافتنا في مفترق الطرق . ص: 102.

40. مرتاض، عبد الملك. شعرية القصيدة، قصيدة القراءة. تحليل مركب لقصيدة أشجان يمنية. دار المنتخب العربي. بيروت. 1994.ص: 22.

41 . المرجع نفسه. ص: 20.

42 . شكري، غالي.شعرنا الحديث إلى أين. ص:112.

43 . ينظر: إسماعيل، عز الدين. الشعر العربي المعاصر. ص: 134.

44. لعل الشاعر السياب من أكثر الشعراء المحدثين حظا في دراسة سيرة حياته و التعمق فيها. ينظر: عباس، إحسان. بدر شاكر السياب، دراسة في حياته و شعره. بيروت. دار الثقافة.1969. و ينظر كذلك: حشلاف، عثمان. التراث و التجديد في شعر السياب. د.م.ج. الجزائر.1986. ص:17.

45. ينظر: الأحمد. أحمد سليمان. الشعر الحديث بين التقليد و التجديد. الدار العربية للكتاب. طرابلس /تونس.1983.ص : 144 و ما بعدها . و ينظر: علي، أسعد. الشعر الحديث جدا في الوطن العربي و المهجر. ط: 2. دار السؤال. دمشق. 1981.ص: 17. و ينظر كذلك: الراوي، عبد اللطيف. الشعر و العمل، الشعر و المجتمعات الاستهلاكية. دار وهران. دمشق.1984. ص: 31.

46 . خنسة. وفيق دراسات في الشعر السوري الحديث.د.م.ج. الجزائر.1981.ص: 11.

(***) . بداية التأسيس للكيان الصهيوني في 1948 و ضياع فلسطين و هزيمة 1967 و هي المدة التي ولد فيها النص و انتشر في معظم الخريطة الشعرية العربية.

47. عبد العظيم، محمد. في ماهية النص الشعري. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع. بيروت. 1994. ص : 37 .

48 . ينظر: عيسى، فوزي. تجليات الشعرية، قراءة في الشعر المعاصر. منشأة المعارف. الإسكندرية.1997. ص: 237.

49 . تزامن ظهور النص الشعري الحديث مع ظهور التيار السريالي في أوروبا و انتشاره في المشرق العربي. يقول محمد جمال باروت: " ففي عام 1940 كان الشاعر المصري (جورج حني) يحرك مجموعة (الفن و الحرية) من خلال مجلة (التطور) ثم من خلال مجلة (حصاة الرمل) التي كانت الناطق باسم السرياليين العرب في الخمسينات ". ينظر: باروت، محمد جمال. الشعر يكتب اسمه. منشورات اتحاد الكتاب العرب. 1981. ص:10.

50. بروتون، أندريه. بيانات السريالية . تر: صلاح برمدا. وزارة الشؤون الثقافية و الإرشاد القومي. دمشق. 1978.ص: 39.

51. ينظر: نبوي، يوسف عبد العزيز. شعر التفعيلة و الترنيمة. مجلة الثقافة. ع:55. وزارة الإعلام و الثقافة. الجزائر.1980 ص: 72 و ما بعدها.

52 . يعتقد محي الدين صبحي أن " البحور التي طاعت للتجديد هي بحور الحماسة و الفردية و الارتجال كالبسيط و الرجز و الكامل. أما البحور العميقة القادرة على نقل إيقاع جماعي جليل، كالبحر الطويل مثلا، فإنها امتنعت عن التطويع " ينظر: صبحي، محي الدين. شعر الحقيقة. دراسة في إنتاج معين بسيسو. ص: 14.

53 . نبوي، يوسف عبد العزيز. شعر التفعيلة و الترنيمة. ص: 62.

54 . أدونيس. مقدمة للشعر العربي. ص: 108.

55 . عوض، ريتا. أسطورة الموت و الانبعاث في الشعر العربي. ص: 90.

56. أدونيس. مقدمة للشعر العربي. ص: 105.

57 . عوض، ريتا. المرجع السابق. ص: 90.

58 . خنسة، وفيق. دراسات ي الشعر السوري الحديث. ص: 18.

59. فضل، صلاح. تأملات حول إشكالية المنهج في نقد الشعر الحديث. ض: الشعر و متغيرات المرحلة (م.م). دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. 1986. ص: 105.

(****). نقصد من هذا مجمل النصوص السياسية و الفكرية و الإيديولوجية التي عادة ما تحولت إلى مشاريع تنموية، و انعكاسات تطبيقاتها على واقع المجتمعات العربية.

60أدونيس. الثابت و المتحول، بحث في الإتباع و الإبداع عند العرب.مج: 3 (صدمة الحداثة). ط: 2. دار العودة. بيروت. 1979. ص: 233.

61 . اليوسفي، محمد لطفي. في بنية الشعر العربي المعاصر. ص: 30.

62 . مما يجب ملاحظته اعتماد الشعراء التجديديين على أنفسهم في الدفاع عن تطور النص الشعري العربي انطلاقا من قراءات نقدية متكاملة من حيث المنهج و الإلمام بالموضوع انطلاقا من نازك الملائكة في قضايا الشعر المعاصر (ينظر: الملائكة، نازك. قضايا الشعر المعاصر.) و مرورا بأدونيس في الثابت و

المتحول [ينظر: أدونيس، الثابت و المتحول، الأصول، تأصيل الأصول و صدمة الحداثة. ط: 2. دار العودة. بيروت. 1979.]و انتهاءً بمحمد بنيس في الشعر العربي المعاصر، بنياته و إبدالاتها [ينظر: بنيس، محمد. الشعر العربي المعاصر، بنياته و ابدالاتها. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء.1990.] ، بالإضافة إلى العديد من المحاولات النقدية لشعراء آخرين .

63 . يقول عبد الملك مرتاض: " لعل الفرق الذي يكون بين المبدع الأول و المبدع المحلل، أن الأول يواجه الأشياء في العالم على نحو مباشر، فيخلق عالمه بحرية مطلقة، على حين أن الآخر لا يواجهها إلا من خلال اللغة ". ينظر: مرتاض، عبد الملك. شعرية القصيدة. قصيدة القراءة. ص: 18.

الالتزام في الشعر الجزائري المعاصر (1930 - 1962)

مصباحي الحبيب
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

*- معنى الالتزام عبر العصور:

لم تسلم الدراسات النقدية المعاصرة من الحديث عن الظاهرة لما لها من علاقة بالنتاج الأدبي سواء كان شعرا أم نثرا، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأنه لا تخلو أية محاولة نقدية جادة من تخصيص حيز للحديث عن مصطلح الالتزام، وإشكالية الالتزام لم تظهر في الدراسات النقدية القديمة كمصطلح قائم بذاته إلا أن ظهورها وتطورها ارتبط أصلا بالنظريات النقدية الحديثة نتيجة للتطور الفكري، الأدبي والفني الذي حصل نتيجة لتفاعل ثقافي غربي وعربي.

تذكر كتب التاريخ الأديل اليوناني أن الفنان بوجه عام والشاعر بوجد خاص كان يحتل منزلة عظيمة لدى مجتمعه وعلاقتهما كانت متكاملة حتى أدى هذا في نظر الإغريق إلى اعتبار الفنان كنبي، فهو ليس فقط المشهر بعقيدتهم فحسب، بل أكثر من ذلك حيث تتجسد فيه – حسب زعمهم – كل الآمال والتصورات البسيطة أو المركبة.

أما عند عرب الجاهلية فالأديب أو بالأحرى الشاعر كان يحتل مكانة مرموقة بين قبيلته، إذ كان يمثل وسيلتها الإعلامية آنذاك، ومن واجبها نحوه التكريم المتمثل في إقامة حفل عند ولادة شاعر بينهم اعترافا بمقامه الحالي والمستقبلي، إشادة بالقدرات التي يملكها الشاعر، فهو القادر – حسب اعتقادهم– على رد الاعتبار لهم مدحا أو هجاء، ومن جهة أخرى ابتهاجاً بالمقدرة الفنية على التعبير في شكل جمالي جذاب، من خلال تحريك مشاعر الأفراد وإثارة حمية الجماعات في غياب قوانين ونصوص تسير هذا المجتمع بطبيعة الحال.

وبعيد مجيء الإسلام أشرقت الرسالة المحمدية على المدنية، وحصل التغيير الجذري في كل معطيات الحياة، حيث منح الشاعر الجاهلي حرية أكبر في رحاب الدين الجديد وبالتالي فقد أثري خيال الشاعر بتلك الثروة الروحية الجديدة، وأصبح أكثر تمعنا في هذا الكون المصور في هذا الكتاب وهو

القرآن الكريم، و كان للتغيير الذي طال الحياة الاجتماعية، السياسية والاقتصادية أثر إيجابي على الناحية الأدبية خصوصا الشعرية منها، إذ صار الشاعر في تلك الفترة أكثر التزاما بمضامين الحياة الجديدة مقتديا في ذلك بتعاليم معلم البشرية محمد عليه السلام في حث الشعراء الملتزمين أمثال حسان بن ثابت رضي الله عنه بالدفاع عن الإسلام والمسلمين ضد شعراء الشرك هجاء، دون تجاوز لتعاليم النص الوحي، لذلك ضرب الشاعر الإسلامي أروع مثل في الالتزام إيمانا منه برسالة الشاعر الحياتية في ظل تعاليم الدين الإسلامي خدمة للإسلام ودفعا للدعوة الإسلامية ونصرًا للمسلمين، ويأتي في مقدمة هؤلاء كل من حسان بن ثابت(ض) وكذا سار الأمر في العهد الراشدي باعتبار أن الخلفاء الراشدين ساروا على نهج المصطفى عليه السلام.

أما في العصر الأموي المتميز بكثرة الصراعات والتطاحن السياسي بين الأحزاب والفرق الدينية، فقد عمد شعراء تلك الفترة إلى مساندة السلطة القوية دفاعا عـن مصالحها والحط من قيمة أعدائها ومنافسيها، فصارت أشعارهم بذلك تكتسب صبغة سياسية بحتة ذات بعد أيديولوجي مما جعلها تنحرف عن رسالة الشاعر الاجتماعية المعبرة أصلا عن موقفه الإنساني النبيل، بينما لم يتغير الأمر كثيرا في العصر العباسي، فبعد القضاء على الحكم الأموي عمد الخلفاء إلى إرساء قواعد الدولة العباسية الفتية فاتحين الأبواب على مصراعيها مخالفة لما كان في العهد الأموي، مما دفع بالشعراء إلى الالتزام والجري وراء كسب عطف وعطايا هذا الخليفة أو ذاك، الشيء الذي طبع أشعارهم بالذاتية دون الموضوعية مما أفقدها ميزتها وطابعها الرسالي والإنساني، زيادة على كون تراجع مصداقيتها، فانحرفت عن رسالتها الإنسانية المنتظرة، وفي مطلع القرن التاسع عشر تغيرت معطيات الحياة واشتد الصراع وتعددت الاتجاهات وبرزت إلى الوجود المذاهب الأدبية تأثرا بالأدب الغربي، وصارت الظروف أفضل، فهيأت للأديب الجو الأنسب لكي يختار، ضاربا بذلك التقاليد والأعراف الموروثة عن العصور السابقة ويبقى عند ضميره متخذا الالتزام بمعناه الحقيقي متحملا مسؤولياته وقوفا عند مبادئه تأييدا أو رفضا.

وعلى هذا الأساس ظهرت إشكالية الإلزام والالتزام، وتكاد تجمع جل الدراسات النقدية المعاصرة على أن هناك بونا شاسعا ما بين الإلزام والالتزام فالالتزام في نظر البعض لا يكون على الإطلاق وليد التقليد أو الحرية المطلقة، بل الالتزام هو أمل ينبع من ذاتيه الفنان اقتناعا لا تقليدا مشكلا بذلك موقفا حياتيا ينم عن شخصية الفرد، ووجه الخلاف يكمن في أن هناك من ربط الالتزام بالصدق وآخر بالحرية.... على أن الصدق وحده هو الذي يضفي عليه الرونق والبهاء، ويشعر القارئ بالمتعة وبالتأثر، والأديب الصادق هو الذي لا يقدم على الكتابة ما لم ينفعل بظاهرة من ظواهر الحياة أو يتأثر لموقف من المواقف الحياتية المؤثرة، ثم يحاول بعدها محاكاتها فنيا في شكل انفعال وتفاعل جمالي يكشف بموجبه عن اقتدار إبداعي متميز يشع صدقا وتفهما وانفعالا، فيؤثر في المتلقين ويجعلهم يشعرون بما يشعر به.

(أما إذا حاول وصف انفعاله دون أن يتأثر هو نفسه، فإن أدبه يبدو مزيفا هشا لا يهز الوجدان في قليل أو كثير)[1]

ويشير الناقد محمد مصايف إلى أن الأدب الملتزم هو الذي يعمد جاهدا إلى توجيه الجماهير وتبصيرهم بما لهم وما عليهم، معتبرًا أن الأديب صاحب رسالة اجتماعية بقدر ما هي جمالية.

ومما لاشك فيه أن العمل الأدبي الجيد الخالد – خلود الإنسان – هو الذي يفرض نفسه في كل مكان وزمان بجماليته وموضوعيته.

والإلزام غير الالتزام ، فالأول يخضع لمؤثر خارجي يعمد إلى تحقيق مصلحة ذاتية، فلا يعدو أن يكون الأديب فيه ذاتيا بحتا، أما الثاني فهو النابع عن إيمان بفكرة أو انفعال لظاهرة أو تأثر لموقف، فهو بذلك أدب يقف إلى جانب الإنسان لا فرداً منعزلاً. إنما يكون مجسدا للآمال الإنسانية وتذوب فيه الأنا لتحل محلها "نحن".

وبالتالي يكون الناص الجزائري قد سلك مواقف بطولية كرجل ميدان يشهد له التاريخ الإنساني حتى اليوم، وعلى وجه الخصوص أثناء الفترة الاستعمارية متحديــا الضغوط وشتى أنواع العذاب والمضايقات التي تعرض لها الشعب آنذاك. وهذا نتيجة فعلية لممارسة حرية الاختيار أداءً للرسالة كإنسان يعمل في حقل اجتماعي بأسلوب فني، فهي رسالة مشرفة لا تقل أهمية عن نظيراتها وخاصة بعد ما تحققت لديه اليقظة الفكرية والمواطنة العالية. فتطلع حينها إلى آفاق عليا بعيد الحرب العالمية الثانية وما أفرزته من أحداث وتحول في المواقف الاستعمارية خاصة، فأصبح شغله الشاغل – آنذاك – استرجاع السيادة الوطنية المتمثلة في حرية بلاده وكرامة شعبه، وهي مسؤولية اعترضتها عقبات وصعوبات وتضحيات جسام، ثم بعد ذلك المساهمة في مرحلة البناء والتشييد لجزائر حرة ومستقلة، وعليه سخر الجزائري في أية وضعية كان كل ما كان بحوزته من أجل هذا المبدأ، فكان أن عمد الشاعر الجزائري إلى التحضير للثورة المسلحة كاشفا النقاب عند التوجهات الاستعمارية الجديدة، فاضحا بذلك كل النوايا الاستيطانية المبيتة على المستويين الداخلي والخارجي، عاملا على شحن الجماهير بروح اليقظة والتنبه لمخاطر المستعمِر، دعوة منه إلى الثورة وتنظيم الصفوف أكثر، من خلال اعتماد سياسة التنديد – عبر النصوص الشعرية خاصة – بالممارسات الاستعمارية الإجرامية في حق شعبه الأعزل وما ينجر عنها من تدهور في المناحي الاجتماعية، الاقتصادية والنفسية على وجه التحديد، مما يحتم على كل جزائري حر التضحية والذود عن الوطن والمواطن طردا للمستدمر الظالم، فكان أن ظهر في الساحة الأدبية شعراء كثر أظهروا شعرية ومواطنة عالية مثلوا الشعر الجزائري عبر موضوعات وأغراض شعرية متفردة، فكان لتلك الأشعار وقعها الجمالي والنفسي على المستويين الشعبي والرسمي في الداخل والخارج.

1- الالتزام والقضايا الدينية:

1-1: احتفاء الشاعر الجزائري بالمناسبات الدينية :

عقب احتفاء المستعمر الفرنسي بعيده المئوي لاحتلال الجزائر، تصعدت العمليات العسكرية وزاد الغليان الشعبي، فظهر ت تنظيمات وتشكيلات سياسية جديدة تشع عداء للاستعمار، تنظيما للصفوف واسترجاعا لعناصر القوة قصد التأثير على المستعمر وخلط أوراقه، فكان المولود الجديد آنذاك هو تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، متخذة الدين الإسلامي ركيزة أساسية مبدية مواقف رسمية من المستعمر مطالبة إياه بالاستقلال باعتباره حقا مشروعا لكل أمة من الأمم، وقوام هذا التوجه السياسي هو التأكيد بشتى الوسائل والطرق على الشخصية الجزائرية باعتبارها شخصية عربية إسلامية لها من المقومات الأساسية ما يجعلها قمينة بالذود عن ذلك ، فرغم محاربة الاستعمار لكل ما هو ديني من خلال متابعة رجال الدين ومحاولة القضاء على مختلف مراكز الإشعاع الديني، فكان أن شكلت كل تلك الممارسات والتحرشات هاجسا شاعريا لدى الناص الجزائري ليرفع صوته عاليا مؤكدا على أن لا بديل للشعب الجزائري عن الدين الإسلامي مهما كانت التضحيات.

وهكذا كان الشاعر حاضرا رغم قلة الإمكانيات والمضايقات الاستعمارية احتفاء بالمناسبات الدينية ، إذ نلفي الشيخ عبد الحميد بن باديس – رغم قلة نتاجه الشعري – يلقي قصيدة بمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف معبرا عن صدق إيمانه واعتزازه بالإسلام والعروبة، حيث قال :

المجد لله ثم المجد للعـرب من أنجبوا لبني الإنسان خيـر نبي
وبذلوا العلم مجانا لطالبـه فنال رغباه ذو فقر وذو نـسب
قومي هم وبنو الإنسان كلـهم عشيرتي، وهـدي الإسلام مطلبي
أدعو إلى الله لا أدعو إلى أحد وفي رضى الله ما نرجوا من الرغب)[2]

فإذا تأملنا هذه الأبيات ألفيناها تعكس لنا بحق توجه الشاعر السليم النابع من إيمانه الصادق ومواطنته الحقة، معتمدا النسق الشعري القديم لتبليغ أفكاره، فالأفكار مستساغة والمعاني واضحة معبرة، أما الوزن فقد ورد خفيفا ضمن الشائع المتداول، وبالتالي جاء الأسلوب أكثر ملاء مة للمتلقين وتأثيرا في الناس، نظرا لقوة روحه واستقامة سلوكه وصدق عاطفته ووضوح أفكاره.

إلى جانب العلامة ابن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، نجد الشاعر الجزائري محمد العيد آل خليفة هو الآخر لا يفوت الفرصة على نفسه محتفيا بذكرى المولد النبوي الشريف ضمن حفل أقامته جمعية الشبيبة الإسلامية بنادي الترقي، حيث قال:

ألا تعلم أيها الهـادي بذكرى مولد الهـــادي

نحيي خير مولــود بدا في خير ميـــلاد
نحيي المصطفى المختـا ر آباءً لأجـــداد
نحيي شرعه الوضــا ح مثل الشمس الـــزاد
نحيي منه أخلاقــا زكيـات كــأوراد)[3]

كان محمد العيد هو الآخر من محبذي الوزن الخفيف، مراعاة للمستوى الثقافي العام للشعب الجزائري إبان العهد الاستعماري، فرغم المضايقات إلا أنه لم يتخل عن تراثه الديني ولم يتجاوز مناسباته العامة، كما أنه لم يخرج أيضا عن القالب الشعري القديم رغم أن كثيرا من الأشعار كان طابعها الارتجال لمناسبة أو أخرى، ناهيك عن الظروف النفسية والاجتماعية الصعبة التي كان يحياها الشاعر رفقة شعبه، متخذا بذلك لغة سهلة وأفكارًا بسيطة نابعة من ثقافته الدينية الخالصة.

2-1 : محاربة الإدماج :

لقد حاولت السلطات الاستعمارية – منذ مجيئها إلى الجزائر – القضاء على كل ما هو ديني، وإحلال المسيحية مكان الإسلام، لكنها لم تصل إلى أهدافها إلى غاية خروجها من الجزائر منهزمة، وعلى هذا الأساس سخر الشعراء أفكارهم وجادت قرائحهم بما يناسب المرحلة، فأبدوا عداءهم للمستعمر في سياق سياسة أصيلة معبرة عن إرادة هذا الشعب المسلم، محاربة بذلك سياسة الإدماج التي طالما حاول المستعمر ممارستها وترشيدها، فكان للمصلح الديني والاجتماعي موقف في هذا السياق، حيث (حارب الشيخ عبد الحميد بن باديس فكرة الإدماج ذاهبا إلى القول بأن الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا ن ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تكون فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها. وفي عنصرها، وفي دينها لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدد هو الجزائر)[4]

وفي هذا الإطار قال الشاعر ابن باديس :

شعب الجزائر مسلـم وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصلـه أو قال مات فقد كذب
يا نشء أنت رجـاؤنا وبك الصباح قد اقترب)5

إنها مواجهة صارخة وصريحة، وتعبير صادق نابع من إيمان الشاعر العميق وتعبير كاف عن إرادة الأمة الجزائرية المسلمة، والتي ترفض سياسة الإدماج المعلن عنها، لأن من مقومات هذا الشعب الإسلام ولا يريد به بديلا.

فالتزام ابن باديس جعله ينهج سياسة أصيلة تتخذ سلاحا قويا للمحافظة على أصالة الشعب الجزائري، فهذه هي روح ابن باديس السياسية المناهضة لكل مقترح إدماجي، وهذا هو الموقف الرسمي لكل جزائري آمن بهذا الدين وأحب هذا الوطن جاعلا مصلحة الوطن فوق كل الاعتبارات.

وبالنظر إلى ما سبق نشير إلى أن الشاعر الجزائري رغم مضايقة الاستعمار له في ظل معطيات ثقافية منعدمة، فقد ظل ملتزما بقضاياه الدينية خاصة، لأنها المحرك الوحيد لتحقيق المبتغى الوطني، فراح يتتبع كل المناسبات التي تربطه بالإسلام أصلا وفصلا، من قوة إيمانه وصدق شعوره وخصاله العالية، وأمله في أن الإسلام دين يحق الحق مهما كانت الظروف.

2- الالتزام والقضايا الاجتماعية:

إن سياسة فرنسا الاستعمارية جعلتها تتناقض مع شعارها الثلاثي [الإخاء – العدالة – المساواة] كما ألحقت أبشع الجرائم- التي مارستها الدول الاستعمارية – بالشعب الجزائري فتدهورت أحواله السياسية والاجتماعية خاصة، مما نجم عنه مآسي نفسية اجتماعية لا حصر لها في ظل سياسة استعمارية فرضت عليه في وطنه، فراح الشعب الجزائري آنذاك يعبر عن لوعة الأسى والألم التي عصرت قلبه وأثخنته جراحا عميقة صعب علاجها حتى لدى الأخصائيين، كما ألحق الضرر بكافة الفئات الاجتماعية، خصوصا غير القادرة على التحمل كالشيوخ والأطفال وحتى النساء، مما يعكس لا إنسانية المستعمر وعدم قدرته على مواجهة هذا الشعب الذي أنبأه أنه يرفضه قلبا وقالبا، وهاهو الشاعر صالح خرفي يقول:

قف معي اليوم في الجزائر ، وأسبر غور أحوالها بعيــن وأذن
تجد الطفل في الأزقة يلهـو والفتى يشرب الخمر ويزنـي
تجد الطفلة اليتيمة تشقــى تحت خدر تنوء أو تحـت خدن
أو لدى (البيض) نصروها وقالوا أركتها يد المسيح بحضـن)[6]

لقد كانت الحركة التبشيرية نشطة في العهد الاستعماري، حيث قدمت كافة الإغراءات للشباب الجزائري لكي يتخلى عن حب وطنه والتعلق بدينه، وهي سياسة كانت لها أولوية كبرى لدى المستعمر، إذ سخرت لها إمكانات ضخمة مادية وبشرية معتبرة باعتبار أن الشباب يشكل مستقبل الأمة، فإذا ما تم إلحاقه بالسياسة الاستعمارية تمكن المستعمر من تحقيق مآربه ومخططاته التي جاء من أجلها.

فاهتمام الشاعر الجزائري في الفترة الاستعمارية لم ينسه التفكير في موضوع المرأة باعتبارها تشكل عنصرا مكملا وحيويا للرجل، فهي أ ي المرأة لم تسلم من الآثار السلبية لسياسة الاستعمار التدميرية، فاهتمام الشاعر الجزائري بالمرأة نابع من إحساسه الدفين بدورها الريادي إلى جانب الرجل خصوصا

المجاهدة، كل ذلك صونا لكرامتها ومحافظة على شعورها وكرامتها التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية في مختلف تشريعاتها ونصوصها، كما حرص الشعراء على إخراجها من الظروف الصعبة التي ألمت بها والمآزق التي حلت بها التزاما منهم بمقامها، لأن مجرد التفريط فيها يعد إهمالا للمجتمع في حاضره وماضيه وحتى في مستقبله، وفي هذا السياق نلفي الشاعر محمد العيد آل خليفة، يقول:

علموا المرأة الحقائق في الديـ ن ، فقد طوحت بها الأوهـام
علموها كيف الرعاية للطفـ ل ، وكيف التلقين والإلهـام؟
علموها كيف التودد للـزوج وكيف التقدير والإعظـام ؟
عصمة المرأة احتجاب وصـون وإباء ، وعفة و احتســام)7

ولما كادت الرياح الغربية – وخاصة الفرنسية منها – تعصف بالمرأة سخر الشعراء والدعاة ورجال الإصلاح أفكارهم وجهودهم لموضوع المرأة إصلاحا وتربية، حماية لها مما يمكن أن يحصل لها باعتبارها مستهدفة وفي ذات الوقت باعتبارها تشكل مؤسسة اجتماعية معنية بالتربية والخدمات الاجتماعية خصوصا البيتية منها، فالتعبير كان جميلا والهدف كان أجمل منه، فالأفكار جاءت سهلة واضحة محققة للهدف، فلم تخرج بذلك عن القالب الشعري القديم، كما أن التعابير جاءت منتقاة من القاموس العربي المتداول، وبالتالي فقد دعا الشاعر كل النساء إلى ضرورة النهوض بالمسؤوليات المضطلعة في إطار إسلامي صحيح، فو متأثر بالإسلام وليس تجاوبا مع أية دعوة غربية محاولة منه للمساهمة في تحريرها ومساعدتها، ودائما مع الشاعر نفسه، والتزاما منه بتغيير وضعية المرأة الجزائرية نحو الأفضل لتؤدي رسالتها كاملة.

سرن سير الحرائر خلف ركب العشائر يا نساء الجزائر
سرن نحو الذي دعا للمعالي فاسمعا يا نساء الجزائر
قرن في البيت ، إنه يقتضي فئـة يا نساء الجزائـر
كن في البيت للرجال نسوة فذة المثل يا نساء الجزائر)[8]

نعم يريدها حرة في إطار الحدود الشرعية لا الأفكار الغربية، ويريدها أن تكون المثل الأعلى الذي ينبغي أن يحتذى في الرعاية الأسرية وترتيب شؤون البيت وخدمة الزوج وصون كرامة الأسرة وأداء الواجب الاجتماعي، وما يدلل على عروبة وإسلام الشاعر الجزائري هو التزامه الأكبر بلغة القرآن ن التي هي الوسيلة الإبلاغية الوحيدة التي يتفاهم بها أفراد المجتمع في الإطارين الرسمي والشعبي كبديل للغة المستعمر التي طالما حاول فرضها مسهلا تعلمها، مثل ما فرض القوة في تعلمها والتعامل بها والترغيب في كل ما غربي، وفي هذا الاتجاه نجد الشاعر محمد العيد آل خليفة، يقول:

لك في كل حشا نبع وداد يا رجاء الضاد ، يا ذخر البلاد
شعبك الموثق لم يبق له من عتاد فلتكن خير عتاد
لج الاستعمار في طغيانه كل يوم منه ألوان اضطهاد
لغة الضاد التي مابرحت لغة الإعجاز سبحت بكساد
هذه غايتك المثلى التي إن تحصلها ، تنل كل مراد)[9]

إذا كان المستعمر يعتقد أنه كان ذكيا – لما حاول القضاء على كل ما هو ديني، وإحلال اللغة الفرنسية مكان اللغة العربية لإبعاد هذا الشعب عن ماضيه وأصالته – فإن الشاعر الجزائري كان أذكى منه، إذ إنه أكد مرارا أنه مستعد للتصدي لكل ما هو تغريبي، ولا يريد بديلا عن اللغة العربية كلغة للقرآن مهما كانت الإغراءات وحجم الاضطهادات.

وما يعكس التزام الشاعر الجزائري في هذا الظرف وشعوره بالمسؤولية المنوطة به، هو التزامه بكامل شرائح المجتمع طالما ركز عليها المستعمر وقدم لها كل الإغراءات وسخرها لخدماته، ونخص بالذكر شريحة الشباب، وشعورا منه بوزن تلك الفئة في المجتمع، فقد دعاها إلى الثورة والتمرد والتمسك بكل ما هو وطني، وفي هذا السياق، يقول شاعر الثورة التحريرية "مفدي زكريا " في قصيدة بعنوان : "أذكروا الثورة في أقسامكم":

صعدا نحو العلا والسؤدد يا شباب اليوم أبطال الغد
أنتم اليوم رجاءً ، وغداً أنتم أركان صرح الأبد
واطلبوا العلم ، تعيشوا سادة واصنعوا بالفكر مجد البلد
واجمعوا الرأي ، إذا أقدمتم ما عسى تجدي جهود المفرد
فاذكروا الثورة في أقسامكم إن ساحات الوغى كالمعهد
فاكتبوا العزة فيه بيد وارفعوا الراية فيه بيد)[10]

قصيدة ارتجلها الشاعر في مهرجان شباب الجزائر سنة 1960، عكس من خلالها رؤاه الشاعرية فهي تقطر إبداعية ووطنية ضمن سياق استشرافي لجزائر مستقلة، وهذا التزاما منه من أن عزة هذا الشعب تكمن في سيادته وفي مساهمة كافة أفراده في البناء والتشييد، فعلا إنها كلمة أو بالأحرى رسالة توجيهية من الشاعر حتى يكون في مستوى ثقة شعبه فيه وبه معا، وبالفعل، وعقب سنتين من ذاك التاريخ، تحصلت الجزائر على استقلالها وكانت في أمس الحاجة إلى سواعد كافة أبنائها الخلص، كما كان المجاهد هو الآخر وفيا مناضلا رافضا السياسة الاستعمارية الغاشمة الظالمة، والتي لا تريد خيرا لهذا البلد.

وهاهو الناص محمد العيد آل خليفة يدعو من جهته بنت الجزائر – المخلصة لشعبها، الوفية لوطنها – لأن تلعب دورها كاملا مساهمة في الجهاد معبرة عن مدى ثورتها على المستعمر، استجابة لنداء الثورة، حيث يقول في قصيدة له تحت عنوان" ثورة بنت الجزائر":

ساهمي في الجهاد جند الجهاد وأعدي الفدى لنصر البلاد
يا فتاة البلاد شعبك نادى فاستجيبي بعزمه للمنادى
فلنثر ثورة على الظلم كبرى ولنحطم سلاسل الأغلال
أنا ثورية سلاما وحربا فكرتي عدتي ووعي زادي)[11]

إن التزام الشاعر الجزائري جعله يذكر الفتاة الجزائرية لكي يكون دورها تكميليا إلى جانب الآخرين عن طريق الثورة على الظلم المستبد، ورفض الاستسلام له، مع ضرورة التسلح بسلاح العلم والمعرفة.

ومن المآسي الاجتماعية التي كابدها الشعب الجزائري جراء السياسة الاستعمارية، هي ذلك الجرح الدامي العميق الذي أصاب الشعب الجزائري لما خرج متظاهرا في مدن جزائرية عدة عقب انتصار الحلفاء، ظنا منه من أن الحكومة الفرنسية ستفي بوعدها وتمنح الشعب حريته واستقلاله مقابل مشاركته معها ضد دول المحور في الحرب العالمية الثانية، لكن فرنسا خيبت آماله وقابلت ذلك "بجزاء سنمار" حيث بلغ عدد الضحايا خمسا وأربعين ألفا (45000) ناهيك عن الاعتقالات وأنواع التعذيب في مدن جزائرية منها (سطيف، قالمة، خراطة...) ومن ذاك التاريخ تغيرت النظرة وسحب كل مواطن جزائري الثقة من فرنسا وعزم على توحيد قواه من أجل إخراج المستعمر، لأن ما أخذ بالقوة لا يسترجع إلا بالقوة، وبسبب ما ألم بالشعب من جراء الغدر الاستعماري، كان الجرح عميقا والمأساة كبيرة، فراح الشاعر يعبر عما أصابه وأصاب شعبه، التزاما منه بأداء الواجب الوطني ورسالة الفنان، وفي هذا الإطار نظم الشاعر محمد العيد آل خليفة قصيدة بمناسبة" حوادث 08 ماي 1945.

فتعبير الشاعر عن هذه المأساة الاجتماعية كان نابعا من رسالة أداها وقريحة أفرغها، مجسدا ذلك في صدق وشعور متكاملين باعتباره ينتمي إلى هذا الشعب وما أصبهما واحد أيضا، والحديث عن انعكاس الغدر الاستعماري الفرنسي لم يتفرد به الشعر الرسمي، بل كان هناك حضور أيضا للشعرالشعبي تعبيرا على أن هذا النسق الشعري هو الآخر يعمل على يقظة الشعب وتعرية المستعمر وكشف حقيقته وأطماعه، وضمن هذا السياق نظمت قصيدة بعنوان " فرنسا الغدارة "

أفرنسا الغدارة أضربينا بالطيارة
لا خوية لابن عمي احنا امعانا ، ربي
فرنسا يا الغدارة خرجتينا من البلاصة
لعرب عملوا البياسة وابن بولعيد حاكم لبلاصة) [12]

فعلى الرغم من افتقار الشاعر الشعبي إلى كثير من الإجرائية الفنية، إلا أنه استطاع – بمستواه وحسه الوطني – التعبير عن الإرادة الشعبية كاشفا نوايا الاستعمار الخبيثة.

واعتبارا من أن المجالات الاجتماعية واسعة والمآسي التي تعرض لها الشعب في تلك الفترة الحاسمة أكثر من أن تعد أو تحصى، اكتفينا برصد عينات من القضايا الكبرى التي تعكس تلك الظروف القاسية التي مر بها المواطن آنذاك.

3- الالتزام والقضايا السياسية :

مجالات السياسة رحبة ومتشعبة، منها ما يطال القضايا الوطنية الداخلية منها وحتى الخارجية، ومنها ما يتصل بالقضايا القومية المصيرية، وفيها ما يتعلق بالملفات الدولية الراهنة.

3-1- الشاعر الجزائري والوطنيات :

إنما ينسب للوطن أفراده الذين تربطهم به ذكريات الماضي وتجليات الحاضر وآفاق المستقبل، والانتساب للوطن يوجب العلم بتاريخه والقيام بواجباته من نهضة علمية، اقتصادية وعمرانية، إلى جانب المحافظة على سمعته وسيادته.

فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه، ولا سمعة لمن لا يقدر سمعة قومه والشاعر الجزائري كان ولا يزال في مستوى الحدث حيث امتزج بالمقاومة الشعبية وشارك بفعالية في مرحلة الكفاح المسلح جامعا ما بين رسالة الفنان والمجاهد، فكان ممن خططوا للثورة ومهدوا لها، فهو بالتالي وليدها وهي بدورها مصدر إلهامه.

وعلى هذا الأساس نلفي تلك الفترة من تاريخ الجزائر حافلة بالتضحيات الجسام، وبذلك جادت بها قرائح الشعراء ابتهاجا بالنصر وصنعا للحدث، وتحميسا للثوار وغيظا للكفار، فهاهو الشاعر الشعبي أحمد ولد البشير، يقول :

سلم على ناس الجبهة أقراب وابعاد أولاد الجزائر واحد لا اتخليـه
سلم على الناس المخلصين لجواد أمدمرين عدوهم ربا وانكـارة فيه
ألكلامهم طيب إيفاجي عليك الأكساد كالعسل الصافي طيب المريض يبريه)[13]

وهاهو شاعر شعبي آخر يبدي تألما لما أصاب بلاده، مستهينا بالموت في حدتها، فلابد أن تكون في سبيل تحرير الوطن دون الاستكانة للمستعمر، لأن يكون ذلك عبرة للأجيال وشهادة في حق التاريخ، زفي ذلك، يقول الشاعر: قزول الميلود:

ربي على وطنا نــادى يزيان ، يتطهر من الكفار
والموت غير موت واحـد وعلاش وطننا مستعمر؟
تاريخنا أساس لابــد لأولادنا يبقى مسطـر
الوطن جميع من يتعـدا في الحرب لازم الا يخسر)[14]

فالشاعر الجزائري إبان هذه الفترة كان يؤمن بالثلاثي المتمثل في الإيمان بالله وحب الوطن وتحقيق النصر، فرغم افتقاره لوسائل تعبيرية راقية إلا أنه سجل مواقف بطولية يشهد لها التاريخ والنضال السياسي الوطني والقومي وحتى الإنساني.

كما كان الشاعر الشعبي هو الآخر صريع الآلام والأحزان نظرا لما أصاب الجزائر من تسلط استعماري غاشم وكوارث طبيعية لا عد لها ألحقت أضرارا جسيمة بالبلاد والعباد، ولكن فوق هذا وذاك كان إيمانه قويا وحبه لوطنه أقوى.

إن أكبر شاعر عرفته تلك الفترة الزمنية الاستعمارية وارتبط اسمه بها، كان الشاعر الملحمي مفدي زكريا، شاعر الثورة التحريرية الكبرى، فهي مصدر إلهامه حيث أدخل السجن خمس مرات بسبب مواقفه النضالية المشهورة، فكان بمثابة القلب النابض للثورة والثوار معا، والمحرك للإرادة الشعبية ضمن أشعاره التي تبقى خالدة ما بقي التاريخ.

3-2- من رمـوز الثـــورة :

فهو بلا شك أول شاعر جزائري أوتي من الاقتدار الشعري ما مكنه من وضع رموز الثورة ووضع أناشيد وطنية خالصة، لكافة القوات الحية في البلاد رغم المضايقات الاستعمارية المتكررة له، فها هو يقدس العمل والعامل معا في ظروف لا يجد فيها المواطن الجزائري عملا بالمفهوم الصحيح، إذ وضع نشيدا رسميا للاتحاد العام للعمال الجزائريين سنة 1956، حيث قال:

نحن جند الاتحاد والعمل ننجز الأشغال لا نرضى بالكسل
نعقد العزم لتحقيق الأمل نرفع الراية مابين الـدول
نفتل السواعد ، ... نتحمل الشدائد ، ... نبلغ المقاصد،...
لا نكل ... لا نمـــل)[15]

حقا فإن العامل الجزائري يبذل كل مجهود من أجل الجزائر تحقيقا للنصر وحصولا للثروة ونهوضا بالاقتصاد الوطني في ظل ظروف استعمارية متميزة، كما وضع النشيد الرسمي للثورة التحريرية المباركة تبركا بها وتعبيرا عن منجزاتها، حيث أنشد قائلا:

قسما بالنازلات الماحقات والدماء الزاكيات الطاهــرات
والبنود اللامعات الخافقات في الجبال الشامخات ، الشاهقات
نحن ثرنا ، فحياة أو ممات
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر
فــاشهـــدوا ....)[16]

قالب شعري جديد أملا لمستقبل جديد لهذه الثورة المسلحة، إنه دفع جديد للمجاهد الجزائري، وهو يتسلق الجبال ثورة على المستعمر في سبيل الحصول على حياة سعيدة له ولشعبه، أو الموت شحذا للهمم.

وبما أن جيش جبهة التحرير الوطني هو القائد للعمليات العسكرية في شكل تنظيمات جماعية، وفي جميع مناطق الوطن، فلم يفوت – مفدي زكريا– الفرصة على نفسه، إذ وضع نشيدا للجيش بالعامية، وكان وقتها بسجن البرواقية:

هـذي دمانا الغالية دفــاقة
وعلى الجبال علامنـا خفاقـة
وللجهاد أرواحنـا سبـاقة
جيش التحرير احنا .... ماناش (فـلاقــة)[17]

فعلا لقد لبى المواطن الجزائري نداء الثورة والتحق بالجبال رغم بساطة التنظيم وقلة الإمكانيات، لكن الصفوف كانت موحدة، والجهود كانت مسخرة لاستقلال الجزائر، مما يدلل على أن "ابن تومرت" كان حريصا على مستقبل بلاده، محطما الرقم القياسي في حبه والاهتمام بشرائحه، في ظل ظروف استعمارية ومضايقات لا متناهية، ولم ينس بدوره الطالب الجزائري، حيث وضع له نشيدا يسمو به إلى طلب العلم، والذي به تكسر القيود والأغلال، وتشيد الحضارات وتثور العقليات وتقام المؤسسات.

وقد قال في نشيد اتحاد الطلاب الجزائريين، رغم قلة عددهم آنذاك:

نحــن طــلاب الجزائــر
نحــن للمجد بنـــاة
نحــن آمـــال الجزائــر
في الليـــالي الحالكــات
كم عرقنا في دماها ... واحترقنــا في حماها ... وعبقنــا في سماها

نحــن طــلاب الجزائــر
نحــن للمجد بنـــاة)[18]

نعم إنه مجد لا يتأتى إلا بالعلم النافع والاجتهاد في مراكز الإشعاع العلمي أملا في بناء الجزائر، ورصدا لمعالمها الحضارية استكمالا لدور المجاهدين الأحرار والثوار الكبار.

ومما يعكس امتزاج الشاعر مفدي زكريا بالثورة التحريرية هو رصده لانتصاراتها وتأريخه لمساراتها ومسيرتها، فها هو من سجن البرواقية ينظم قصيدة بعنوان" وقال الله":

دعا التاريخ ليلك فاستجـابا (نفمبر) هل وفيت لنا النصابا ؟
تبارك ليلك ، الميمون نجمـا وجل جلاله ، هتك الحجـابا
وهزت .. ثورة التحرير شعبـا فهب الشعب ينصب انصبـابا
ولعلع ، من (شلعلع) زوبيان فأنطق فوق(جرجرة) الحجـابا)[19]

فالملاحظ على أشعار مفدي زكريا أنها توظف الثورة بشكل أو بآخر منتقيا ألفاظا دلالية لمقامها وعظيم سلطانها، فلم يكن بالمرة مبالغا – كما يتهمه البعض – بقدر ما كانت توظيفا ته السياقية مميزة ومفيدة صدقا وتعبيرا حبا لوطنه وكشفا عن شاعريته.

وللشاعر أناشيد وطنية لا يتسع المقام لسردها وأكثرها وارد في ديوانه "اللهب المقدس" على وجه التحديد.

ونظرا لتحالف القوات الفرنسية مع الدول الغربية، فإن القضية الجزائرية لقيت معارضة كبيرة من لدن الهيئة الأممية بفعل الضغوط المتنوعة والتكتلات الدولية القائمة، وقد سجل التاريخ تخاذل هذه المؤسسة الدولية في حق قضية مصيرية شرعية عادلة، فكان أن نظم الشاعر قصيدة مطولة، تبقى ما بقي الإنسان، وتكون شاهدا حيا على تجاوب الهيئة الأممية مع الأطراف المعادية لكل ما هو مشروع كالقضية الجزائرية باسم الشرعية الدولية المزعومة وفقا للمقاس الغربي، فكان عنوان النص الشعري "وتعطلت لغة الكلام"

نطق الرصاص فما يباح كـلام وجرى القصاص فما يباح مـلام
وقضى الزمان فلا مرد لحكمـه وجرى القضاء، وتمت الأحكـام
يا ثورة التحرير ،أنت رسالــة أزلية ، إعجازها ، الإلهـام
يا معشر المستعمرين ، تربصـوا ودعوا المطامع، فالسحاب جهام)[20]

نظمه بسجن " بربروس" سنة 1957 عند اختلاف المنظمة الدولية في قضية الجزائر في الثورة الثالثة عشرة.

إن الاستعمار – في نظر مفدي زكريا – لا يعتر ف إلا بلغة القوة والرصاص، لكن الملاحظ أيضا على أشعار مفدي زكريا إلى جانب وضوح الفكرة ودقة التعبير،لأنها تعكس إيمانه الكامل بالقدرة الإلهية والبلاء الرباني المتمثل في استعمار فرنسا للجزائر، فلا مرد لقضائه، وثورة التحرير رسالة يؤديها جيل الثورة كواجب.

ونظرا لكثرة الضحايا وعدد الشهداء الذين سقطوا في ميدان الشرف والشهادة، قام الشاعر بدوره هو الآخر واضعا نشيدا للشهداء متحدثا باسمهم باعتباره لا يقل ثورية عنهم، وتلك الأبيات الشعرية نظمها أيضا بسجن " بربروس" سنة 1937، فقال :

أعصفي يا رياح واقصفي يا رعــود
واثخني يا جراح واحدقي يا قيــود
نحــن قــوم أبـــاة
لـيس فينـــا جبـان
قـد سئمنـــا الحيـاة
في الشفـــاء الهـوان
لا نمـل الكفـاح لا نمـل الجهـاد
في سبيل البــلاد)[21]

فالشهيد يريد رياح الثورة أن تقصف بالمستعمر وتجرفه وتثخنه جراحا لا تهدأ.

والشيء الملاحظ أيضا أن مفدي زكريا ينتخب تراكيب لغوية هادفة ومناسبة لمقام الحدث وتدلل في الوقت ذاته على قدرته التعبيرية وثقافته الواسعة وبعد نظره وتمرسه بالسياسة، فالمواطن الجزائري يعيش من أجل الفكرة وعلى أساس المبدأ، ألا وهو الجهاد في سبيل الله والوطن مهما كانت الظروف والتضحيات والعقبات.

4- الالتزام والقضايا القوميــة :

إن انتماء الجزائر على هذه الرقعة الجغرافية المترامية الأطراف المسماة " الوطن العربي" بحكم مسائل مشتركة توحد تلك الشعوب في آمالها وآلامها، كالتاريخ والدين الإسلامي واللغة العربية، كل هذه المعطيات وضعها الشاعر الجزائري في اعتباره، فلم يبق منغلقا على نفسه في حدود جغرافية بلده، بل كان واسع الأفق، كما التزم بقضايا وطنه وشعبه أيضا، زيادة على كونه كان متواجدا مع الشعوب العربية على أساس أن الامتحان كان تقريبا واحدا، وقد تعرضت كثير من البلدان العربية إلى موجة استعمار غربية، كما أنه أي الشاعر الجزائري كان وطنيا متفتحا، لكونه تتبع كل مجريات الحياة اليومية للمواطن الجزائري، زيادة على تتبعه لما كان يجري من أحداث في الوطن العربي مبديا الحسرة والأسى، ومن هؤلاء الشعراء الذين جسدوا فعلا هذه المواقف البطولية للمواطن الجزائري هو الشاعر "ابن تومرت" ولعل القضية التي حركت قرائح الشعراء وأقلام الكتاب والصحفيين حتى اليوم، هي القضية الجوهر للأمة العربية، ألا وهي القضية الفلسطينية، لأن تقسيمها وفقا لوعد بلفور 1948 شكل نكبة حقيقية للشعب الفلسطيني بل للشعوب العربية والإسلامية، فبعيد التقسيم جادت قرائح الشعراء تعبيرا وتصويرا ومنهم مفدي زكريا، حيث قال:

فلسطين ... يا مهبـط الأنبيآ ويا قبلة العرب الثانيـة
ويـا حجة الله في أرضــه ويا ، هبة الأزل السامية
ويـا قدسا ، باعــه آدم كما ، باع جنته العاليـة
فلسطين ... والعرب في سكرة قد انحدروا بك للهاويـة)[22]

يظهر أن مفدي زكريا قد تفاعل هو الآخر مع القضية الفلسطينية داعيا كل عربي حر إلى الانتفاضة وتوحيد الصف وإعلان الجهاد لتحرير فلسطين، وتجاوز الخلافات العربية العربية، والتعامل العقلاني مع الوضع الراهن، باعتبارها قضية مصيرية متعددة المشارب قوميا إسلاميا وحتى إنسانيا.

كما شارك الشاعر الشعبين المغربي والتونسي بمناسبة حصولهما على الحرية والاستقلال، كما قاسم الشعب المصري حزنه عقب الاعتداء الثلاثي على هذا البلد العربي الشقيق العام 1956، بقصيدة تحت عنوان " قل يا جمال" وكانت هذه الأخيرة من بين مازج به في السجن، كما بارك الثورة اللبنانية المظفرة سنة 1958 ضمن قصيدته المشهورة بـ " معجزة الصنائع".

والحديث عن الهموم العربية طويل وعميق عمق الجرح، والكلام أيضا عن الإنجازات والانتصارات العربية أطو ل ويضيق المقام للعد والإحصاء.

الهوامش والمراجع

1- **د. عزيزة مريدن** : القصة والرواية ، دار الفكر ، دمشق ، ط1/ 1980، ص40.
2- **د. عمار طالبي : عبد الحميد بن باديس ،حياته وآثاره،ج3، ص573.**
3- **محمد العيد آل خليفة : الديوان ، ص75.**
4- **د. عمار طالبي : عبد الحميد بن باديس، حياته وآثاره، ج3، ص390.**
5- **عبد الحميد بن باديس : الديوان، ص111.**
6- **د. صالح خرفي : الشعر الجزائري ، ص148.**
7- **محمد العيد آل خليفة: الديوان ، ص175.**
8- **محمد العيد آل خليفة: الديوان ، ص176.**
9- **د. صالح خرفي : الشعر الجزائري ، ص154.**
10- **مفدي زكريا : اللهب المقدس، ص196، 197.**
11- **محمد العيد آل خليفة : الديوان ، ص431،430.**
12- **العربي دحو : الشعر الشعبي ودوره في الثورة التحريرية الكبرى ، ص124.**
13- **العربي دحو: الشعر الشعبي ودوره في الثورة التحريرية الكبرى، ص127،126.**
14- **العربي دحو: الشعر الشعبي ودوره في الثورة التحريرية الكبرى ، ص143،142.**
15- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص160.**
16- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص71.**
17- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص79.**
18- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص97.**
19- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص31،30.**
20- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص43،42.**
21- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص84.**
22- **مفدي زكريا : اللهب المقدس ، ص337،336.**

دون كيشوت يزور إلى الجزائر .

د. مخلوف عامر
أستاذ محاضر
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

غداة الاستقلال، وجد الكاتب الجزائري نفسه بين فكّي كماشة: بين صورة الماضي القريب وصدمات الواقع المتحول. فكان يلتفت إلى الماضي ليستحضر حرب التحرير يسائلها طورا ويتلذذ بذكراها أطوارا وهو في ذلك يحن إلى ماض مجيد يستأنس به وقد يوظفه لنقد الواقع، وقد يُقحمه فيأتي امتدادا للخطاب السياسي الرسمي الذي جعل من التراث الوطني شعارا لتكريس الشرعية التاريخية والمحافظة على السلطة.

في المرحلة الأولى كان التراث المحلي/الوطني هو الغالب وكانت حرب التحرير هي الصورة الأولى التي ترتسم في الأذهان، ثم انتقلت الكتابة الروائية لتطال التراث العربي الإسلامي ولكن من منظور إيديولوجي بوصفه أحد تجليات الخطاب السائد يومئذ، والذي تميز بالصراع بين "اليمين" و"اليسار" وكان الدين يشكل محورا أساسيا في هذا الصراع.

وبالنظر إلى أن الاتجاه المضموني في الأدب والنقد كان مقدما فقد شجع على التمادي في تصوير المشهد السياسي وكأن الانعكاس الآلي صار قناعة راسخة لدى معظم الكتاب مما طبع أعمالهم بكثير من الفجاجة والتسطيح إلاَّ ما ندر.

ولكن مع مطلع الثمانينيات بدأت موجة الخطاب الاشتراكي تنحسر وبدأ بعض الكتاب يراجعون قناعاتهم الأدبية ولعلهم راكموا من التجربة ما يؤهلهم لتدارك عيوب التقريرية والتسجيل ولعلهم أدركوا أيضا أن حضور التراث في العمل الأدبي –وإن كان لا يخلو من شحنة إيديولوجية سياسية – إلا أن البعد الجمالي يبقى هو المقياس الأساسي الذي يُحتكم إليه في لعبة الخفاء والتجلي. من هنا ستظهر مجموعة من الأعمال تتجاوز حدود التراث الوطني لتعانق التراث العربي الإسلامي في مجموعه ساعية إلى تقديم قراءة جديدة في صياغة جديدة. ومن هنا أيضا وظِّف الدين والتاريخ والسياسة والسيرة الشعبية والعادات والتقاليد بأشكال ورؤى متفاوتة.

ويمكن القول إنه في الوقت الذي ظهرت فيه أعمال لا تصلها بالرواية إلا التسمية، ظهرت أعمال أخرى لا تقلُّ قيمة عن أهم الأعمال التي اشتهرت بتوظيفها التراث في الأدب العربي المعاصر.

فأما في التسعينيات فقد كان للخطاب السياسي حضوره مرة أخرى. إذ عاد إلى الواجهة بقوة وعنف وأصيب الكاتب بصدمة لم يكن يتوقعها واضطر إلى مواكبتها وتسجيل آثارها، ولعله من اللافت للنظر في هذه الفترة أن يسارع صحفيون إلى إصدار روايات تميل إلى اللغة الصحفية والتحقيق أكثرمما تسعى إلى خلق بنية فنية متميزة.

إن الحركة الأدبية في الجزائر ارتبطت بالتحولات السياسية منذ نشأتها، فلا غرابة أن ترتسم هذه التحولات في سائر الأعمال وأن يتقدم المضمون إلى الواجهة حتى لكأن المضمون في انعكاسه على صفخات العمل الأدبي يعكس نية في جعله جسرا للعبور إلى شاطئ الأدبية وخاصة ما يتعلق منه بحرب التحرير أو بالخطاب الاشتراكي.

والذي يبقى غائبا أو شبه غائب في كل هذا إنما هو النقد. فما عدا الجهود الأكاديمية المتمثلة في بعض البحوث الجامعية والتي لم تر النور في أغلبها، فإن البقية إما أنها محاولات محتشمة تظهر من حين لآخر، وإما أنها بقيت في حدود النقد التقليدي الذي لم يُفد من المدارس النقدية المعاصرة أو إنه من النوع الذي لم يتخلص من التوجه المضموني. وفي كل الحالات ،يمكن القول إن الحركة الأدبية في الجزائر بلغت درجة من النضج والتميز في الكتابة الروائية بحيث تستدعي التأمل والدرس، وهذا على الرغم من أن عمرها الأدبي يعد قصيرا موازنة بالرواية العربية في نشأتها وتطورها.

ومن أبرز الروائيين الذين اهتموا بتوظيف التراث "**واسيني الأعرج**" إذ يحضر التراث الوطني والعربي الإسلامي في سائر أعماله، ولكنه في رواية "**حارسة الظلال** " يوظف شخصية "**دون كيشوت**" ليعيدنا إلى الجسور الرابطة بين ضفاف المتوسط، وإلى واقع الجزائر أواخر القرن العشرين.

"دون كيشوت" يعود إلى الجزائر:

من المعروف أن "**ميشيل دي سرفانتيس**"، أُسر في الجزائر من عام :1575 إلى1580، وبعد قيامه بعدة محاولات للهروب باءت كلها بالفشل، دُفعت فدية لشرائه بعدما تحصل أخوه "**رودريكيه**" على مثلها ثلاث سنوات قبله. ويبدو أن هناك عدة أعمال تتعرض لسنوات بقائه بالجزائر ومنها التقرير الذي وضعه بنفسه سنة 1580. وبعد تحريرالأسرى وصلوا إلى دنيا من مملكة بلنسيا في شهر نوفمبر.

والفصل الذي خصصه من "**دون كيشوت**" لمدة أسره في الجزائر هو الذي عنوانه " قصة الأسير الذي يحكي حياته ومغامراته" **(le captif)** والمكان الذي سجن فيه كان يُطل على بيت أحد الأثرياء له بنت جميلة تدعى " زُرَيْد ".

وذات يوم رأى عصا تتدلى من نافذتها قد علق بنهايتها منديل. حاول رفاقُه من الأسرى أن يستلموه لكن الفتاة – كما نعرف لاحقا– أبت إلا أن تختار "**سرفانتيس**" ليكون المنديل من نصيبه حيث وجد فيه عشر قطع ذهبية، وكانت في كل مرة تبعث إليه بمبلغ من النقود يرتفع تدريجيا، بالإضافة إلى الرسالة التي تحكي فيها قصتها والتي مفادها أنها مسيحية متعلقة بمريم العذراء ولم تعد تطيق العيش في هذا المكان وهي تَعْرض عليه أن تعينه على الخروج من السجن مقابل أن يأخذها معه وأن يتزوجها.

وهكذا يتبين من خلال العلاقة بينهما أن هذه الفتاة لم تكن مدفوعة بدافع الحب، بقدر ما كانت تحركها قناعتها الدينية المسيحية، وكأنها في كل مساعيها تعقد مع الأسير صفقة، تتخلى بعدها عن أبيها الذي – رغم ما يربطها به من محبة قوية – إلا أنه يُتْرك في عرض البحر لتصل هي مع المجموعة إلى اسبانيا.

مما يعني أن الرابطة الدينية كانت اقوى من أن تُقاوم، وأنها بقيت أوْلى من صلة الرحم. خاصة وأنها تكرِّر في رسالتها تحذيرَها له من عقاب لالة مريم في حالة ما إذا سوَّلت له نفسه أن يخدعها.

والحقيقة أنه كان يشاركها هذه القناعة بوضوح، ولذلك حين وصلته رسالتها سارع إلى تقبيل المنديل والصليب الذي في خاتمة الرسالة.

وإن "**دون كيشوت**" الذي صار على مرِّ العصور شخصية أشهر من "**سرفانتيس** " الذي أبدعها أصلا، تتميز بالبراءة وصفاء السريرة والسذاجة أحيانا والذكاء أحيانا أخرى، لأنه يلتهم الكتب إلى حدٍّ يبدو فيه أشبه بموسوعة أدبية، وما يلبث أن يرتكب حماقات فيصارع طواحين الهواء ويطارد الأوهام. فينبئ – بذلك – عن توديع مرحلة تاريخية آيلة إلى الزوال.

ف" **دون كيشوت** " الذي التقطه "**سرفانتيس** " من مكان وزمان مُحدَّدَيْن ليعلو على الزمان والمكان، ما كان له ليمارس هذا الحضور القوي عبر القرون لولا عبقرية الكاتب المبدع الذي يرى بعين غير عادية ما لا نراه، ويقف بحسِّه المرهف على القيم الإنسانية الخالدة فيقدم لنا المألوف في صورة اللامألوف.

فلماذا اختار " **واسيني** " أن يوظف شخصية " **دون كيشوت**"؟ هل لمحاكاة "**سرفانتيس**" أم لمعارضته " ؟ أم لأن "**دون كيشوت**" مازل مجسدا في نماذج بشرية تعيش بيننا اليوم؟ أم لأن بعض العصور التاريخية – وإن هي تباعدت في الزمن – تبقى تحتفظ بمميزات مشتركة؟

في الواقع، إنها ليست المحاولة الأولى التي يتخطى فيها "**واسيني**" الحدود الجغرافية ليعانق بأدبه هذا الجزء من التراث الإنساني، فقد سبق له أن وظف بشير الموريسكي في روايته "رمل الماية، فاجعة الليلة السابعة بعد الألف". إشارة منه إلى اللقاء التاريخي بين العرب والإسبان، ولكن ليس على سبيل المحاكاة والتكرار، بل تنحو الرواية لديه منحى البحث الذي يراجع المُسَلمات ويثير الأسئلة الاستفزازية ويسوق الملاحظات النقدية، وكلها تتضمن دعوة إلى القيام بقراءة واعية للتاريخ عموما والتاريخ العربي الإسلامي منه تحديدا.

يوضِّح الجدول التقريبي التالي العلاقة بين شخصيات الرواية، وكيف أن الحوار والتواصل يتمُّ اكثر بين "**دون كيشوت**" و"**حسيسن**" مما ميِّز بخط أبرز في الجدول، وهو يؤكد فكرة التواصل الثقافي بينهما والتقارب في القناعات أيضا.

الراوي	المروي عنه	المروي له

حسيسن	حسيسن	س
الجيلالي /البواب	حنَّا	المكتبي الموريسكي
الجيلالي /البواب	دون كيشوت	حسيسن
دون كيشوت	دون كيشوت	حسيسن
حسيسن	الإسلاميون	دون كيشوت
دون كيشوت	دون كيشوت	حسيسن
حسيسن/ الجريدة	عائلة جليد	دون كيشوت
حسيسن	دون كيشوت	الوزير
في البيت ، حوار حسيسن مع دون كيشوت ثم ، حنا مع دون كيشوت		
حنا	الوشم	دون كيشوت
حسيسن	الطاكسي ووضع البلاد	دون كيشوت
صاحب الطاكسي	وضعه	دون كيشوت
حارس	الدخول إلى المفرغة	حسيسن
حسيسن	المفرغة وما تخبئه	دون كيشوت
شفيق	التمثال النصفي	دون كيشوت
شفيق	رينيار	دون كيشوت
شفيق	كورديلُّو شطاين	حسيسن ودون كيشوت
شفيق	وزارة الثقافة والتحف	حسيسن ودون كيشوت
شرطي مجهول الهوية يجري حوارا مع حسيسن ودون كيشوت		
حسيسن	وزارة الثقافة والوزير	دون كيشوت
حسيسن	سرفانتيس	دون كيشوت
حسيسن	مديرة المتحف	دون كيشوت
حسيسن	العهد التركي وفيلا سيساني	دون كيشوت
حسيسن ودون كيشوت يجريا حوارا مع أطفال الحي		
حسيسن	فيلا ميدسيس	دون كيشوت
أربعة أشخاص، يبدو أنهم من الشرطة يجرون حوارا مع حسيسن ودون كيشوت ثم يقودونه للتحقيق.		
سعْي حسيسن بين السفارة الاسبانية ووزارة الداخلية من أجل إنقاذ دون كيشوت .		
حسيسن	ملف غرناطة	زكية / الكاتبة
رسالة دون كيشوت	المدينة	حسيسن

كورديلُّو دون كيشوت	رحلته وسجنه	حسيسن
زريد / مايا	الجد والسجن	دون كيشوت

"**فاسكيس دي سرفانتيس دالميريا** " هو الاسم الحقيقي لهذا الصحفي الذي جاء يبحث عن آثار جده "**ميغال دي سرفانتيس**". لكن الشبه الكبير بينه وبين الشخصية التي ابتدعها جدُّه جعل الناس ينادونه "**دون كيشوت**".

ولعل من أوجه الشبه البارزة الموجودة بينهما، انحيازهما للفقراء والمعدمين وحُبهما للمغامرة والكتابة.

ومن أوهامه الدونكيشوتية أن يجد فنادق الجزائر مشغولة كلها فيظن أن البلد بخير وأن السواح يؤمُّونه بكثرة، وما يقال من وراء البحر عن هذا البلد الآمن الجميل ليس سوى إشاعات، ولم يكن يدري أن الفنادق إنما امتلأت بمن هجروا بيوتهم خوفا من جحيم الإرهاب الأصولي.

وكان يتوقع أنه لايجد صعوبة في تتبعه آثار جده، وإذا به يكتشف أن الكنوز الأثرية مدفونة تحت مفرغة للزبالة. و"**حسيسن**" الموظف في وزارة الثقافة مُحْرج جدا، لأنه لا يستطيع أن يضمن له شيئا مما يبحث عنه ولا يستطيع أن يوفر حمايته فيقول:

((ربما اشستطعت أن أخفف عليه هيبته التي كنت أراها ترتسم في الأفق عند رؤيته لمغارة سرفانتيس المأساوية التي أصبحت امتدادا لمزبلة حي بلكور – مهمتي صعبة، إذ كيف أستطيع أن أنزع عنه أوهامه بدون أن يخسر إمكانية إنهاء مهمته. الشيء الوحيد المؤكد أن معلوماته عن الجزائر ومخاطرها محدودة جدا، مما يجعل من مهمتي قضية جدية))[1]

ثم يفتعلون له كل المبررات لتلصق به تهمة الجوسسة فيُحْبس، ولا يُفْرج عنه إلا بعد جهود مضنية من قبل مضيِّفه " **حسيسن** " وبعد مساع من السفارة الإسبانية.

ونقرأ في ثنايا النص سردا لمسار "**ميغال سرفانتس**" والمدن التي مر بها، وكيف أنه لم يُعْرف في البداية فأُخلط بالعبيد والسراق والمواشي، ويذكر محاولات هروبه الفاشلة، فتَرِد سيرته مرة على لسان **حسيسن/الكاتب**، ومرة أخرى على لسان "**دون كيشوت**" الحفيد، وتتخلل السرد تساؤلات تشكيكية في بعض المعلومات الواردة في الكتب التاريخية، من ذلك قوله:

((طوال اليوم وأنا أتساءل بدون أن أصل إلى إجابات مقنعة. شيء ما ظل يشغلني حول جرح سرفانتيس وعدم مقدرته عن الدفاع عن لو صولاي. التأويل بدا لي غير مقنع، فارغ بلا أحلام ولا ألوان، أعتقد أنه لم يكن أصلا في يومه. لماذا طلب من دون خوان النمساوي الإذن بالعودة إلى

اسبانيتا (...) هل خاب ظن سرفانتيس في قائده دون خوان الذي وعده بالجنة المسيحية ولم يوف بوعده؟ (...) هل كانت عودته شكلا من أشكال الحساسية والاحتجاج؟ (...) سفره ومخاطرته بهذه الطريقة هي تعبيره الخاص عن عدم الرضى والخيبة))[2]

تحتوي الرواية على مجموعة من القصص، كل واحدة تستدعي الأخرى وتتضمنها، قصة دون كيشوت الحفيد، وقصة حسيسن، وقصة سرفانتيس، وقصة الجدة، وقصة مايا، وهي القصص التي يمكن أن تعد رئيسية بالقياس إلى الحديث عن شفيق أو الحارس أو صاحب النظارات السوداء أو الوزير.

ومن خلال الجدول التقريبي للراوي والمروي له والمروي عنه يتبيَّن – كما سبق الذكر– أن التواصل الغالب إنما هو بين الصحفي الإسباني وحسيسن الموظف بوزارة الثقافة، حتى إن التهمة الموجهة إلى "دون كيشوت " تطال حسيسن أيضا وتنتهي به إلى أن يُطرد من عمله. ولعل ذلك ما يؤكد قناعة " **واسيني**" في قوله على لسان الوزير الديماغوجي المخادع:

((في هذا الزمن الصعب المليء بالضغينة والأحقاد، وحدها الثقافة تستطيع أن تقرب بين الشعوب.. دون كيشوت قام بدوره تجاه الإنسانية وبقي علينا إتمام البقية... صحيح أنه إسباني ولكنه جزائري بشكل من الأشكال، ونطالب بحقنا فيه فقد صار ملكا للإنسانية))[3]

إنه تعبير صريح من قِبل الكاتب عن قناعته بضرورة إقامة العلاقات الإنسانية على أسس لا تحول دونها الحواجز الدينية ولا العِرْقية ولا السياسية ولا الجغرافية. وهو يرى نفسه منحدرا من سلالة الموريسكيين أولئك الذين هجروا الأندلس بعد سقوط غرناطة. ولذلك فإن جدَّته بقيت مشدودة إلى الماضي الأندلسي، تَحنُّ إليه وتستحضر صوره الزاهية مستنكرة ما آلت إليه الأوضاع من حولها.

وعندما يلتقي "دون كيشوت"، فإنهما يتفاهمان بسرعة، ويستقبله في بيته جدَّته وكأنه لا يستقبل غريبا، بل يبدوان من أصول واحدة ولولا الجذور الثقافية والجسور التي أقيمت على القيم الإنسانية، ما كان لهما ليتعارفا ويتآلفا بهذه السهولة والسرعة. ولا شك أن الروائع الأدبية – ومنها رائعة سرفانتبيس– كان لها فضل كبير في تحقيق هذا اللقاء بين صحفي/محقِّق، وروائي/باحث.

يقول:

((الله غالب واش ندير مع ساحرة من ورق هي استنساخ مجنون لامرأة أندلسية أحببتها حتى صارت مرضي المستعصي؟.. لا أحد غيري يستطيع ادعاء رؤية وجهها الذي شق عليَّ مرارا خلوتي في الحلم، السفر في جسدها ولثم عينيها المائلتين لدرجة أستطيع معها القول إنها من عائلتي، نشترك معا في رابطة الدم والذاكرة وشيء غامض يصعب تحديده.(...) هي قريتي لأني مثلها منحدر من مكتبي

موريسكي وجد نفسه ذات يوم حزين مجبرا على ترك أرضه وجنته الأندلسية ومدينته، غرناطة الجريحة))[4].

دون كيشوت الحفيد، لم يسلم – بدوره– مما أصاب جدَّه "سرفانتيس". فلقد غامر مثله بالإبحار نحو المجهول، واقتفى آثار جدِّه حتى دهاليز السجون، وخرج من السجن – هو الآخر – بفدية أو صفقة أو ما شابهها بعد تدخل سفارة بلده، ثم ترك كتابا يرسم فيه معالم الطريق الذي سلكه وما لقيه فيه من متاعب قد تعادل السنوات الخمس التي قضاها جدُّه في المكان نفسه.

وفيما يبدو كتاب "دون كيشوت الحفيد" أوالكورديلُّو نسخة أخرى من "قصة الأسير" على مستوى الشكل، إلا أن فرقا جوهريا يتسرَّب إلى الكورديلُّو من جرَّاء العلاقة بينه وبين "مايا" التي يصرُّ على أن يراها ويسميها زُريد. حيث يلتقي بها في مخافر الشرطة، وهي تتقن عدة لغات واضطرَّت أن تشتغل في هذه المراكز مترجِمة. والحوار الذي يجري بينهما ذو دلالة، يقول:

((– يا مايا أنت مدهشة تذكرينني بشخصية نسائية عند سرفانتيس ...
– من زريد؟ لالة مريم؟ كما ترى لست جاهلة بجدك إلى هذا الحد يبدو لي أن قساوة الأسر لا تتلخص في الحجز ولكن في آليته الجهنمية، فهو يعمي البصر والبصيرة. جدُّك مثلا لم يفهم هذه البلاد جيدا والكثير من تفاصيلها الحميمية تسربت من يده. الدين عماه إلى حدود عالية. جعل من زريد صورة لقلقه وارتباكه وكان بإمكانه أن يجعل منها مادته الأدبية للتسامح الديني))[5]

هنا – بالذات – تكمن مراجعة التاريخ، أو هي القراءة النقدية لسرفانتيس على وجه التحديد.

ف"واسيني" لا يوظف رواية دونكيشوت أو الفصل الخاص بقصة الأسير منها، على سبيل التنميق أو مجرد الاستشهاد لتزيين عمله الأدبي، بل يحضر هذا الجانب التراثي في ضوء قراءة نقدية واعية بأدواتها المعرفية والفنية.

ف"مايا " سرفانتيس الحفيد هي غير " زريد" التي تَعلَّق بها جدُّه. إنها امرأة من طينة أخرى، ولذلك ستزيل عنه حجاب الوهم الذي كان يحمله بأن توضح له:

1- أنها ليست زريد. لالة مريم.
2- أنها لا تجهل جدَّه سرفانتيس.
3- أن الحجز يعمي البصر والبصيرة
4- أن جدَّه لم يفهم تفاصيل هذه البلاد
5- لقد أعماه التعصب الديني
6- عجز عن أن يجعل من زريد مادة أدبية للتسامح الديني.

ويصرِّح في موضع آخر قائلا:

((اللقاء بينه وبين الجزائر لم يتمَّ، لكنه لم يستطع أبدا أن يتفادى زريد الموريسكية المذهلة(...) لا ياعزيزي سرفانتيس، أعتقد أنك اخطأت. هي نافذة ولم تكن كوة كما كنت تكرر دائما . عندما صعدت إلى سطيحة السجن مثلما كان يفعل أغلب السجناء الذين ينتظرون الفدية ليطلق سراحهم، كنت أول من اكتشف هذه المرأة. وبسبب أنانية ضامرة تمنيت أن أكون الوحيد من يحادثها أو على الأقل يراها. أول ما لمحت زريد وجهك حدث بينكما الذي كنت تبحث عنه))[6]

ولكن لماذا واسيني يستدعي "سرفانتيس" من التاريخ الأدبي؟

هل لمجرد اطلاعه على دون كيشوت أو إعجابه به؟ أم لشعور دائم لديه بحضور التاريخ الأندلسي المشترك؟ أم بسبب تشابه الوضعيْن ولو تباعد الزمن؟

الثابت أن ما يقوم به "**واسيني**" ليس مجرد نزوة تُمْليها ظاهرة توظيف التراث التي أصبحت أشبه بموضة جديدة يتسابق الكُتاب في استلهامها لتزيين أعمالهم. ولذلك أتصوَّر أن العوامل السابقة تتفاعل مجتمعة ليتمخَّض عنها عمل بهذا المستوى.

فأما الاطلاع على أعمال سرفانتيس فذلك ما يحضر بجلاء في المتن الروائي ذاته، ومعظم روايات "**واسيني**" تجعلنا أمام روائي باحث لا يلتقي مع نص آخر إلا عن دراية وبعين ناقدة.
يصدق هذا عى السيرة الهلالية في "نوار اللوز" وعلى "ألف ليلة وليلة" في "رمل الماية" فضلا عن توظيفه التاريخ الوطني في سائر كتاباته.

فأما "**سرفانتيس**" فإن حياته وحدها كفيلة بأن تكون مادة أدبية خصبة. فمنذ ميلاده سنة 1547 بالقلعة وحتى وفاته سنة 1616 بمدريد، خاض المغامرات وتنقل بين مدن وبلدان، ركب البر والبحر، عرف الجراح الجسدية والنفسية أيضا، ذاق مرارة السجن، وعرف نعيم الحرية كذلك، استمع إلى حفيف الورق قارئا وكاتبا، وأدرك ما للحبر والقلم من سلطة نافذة في عقول الناس، فانكبَّ سنوات طويلة على تدبيج رائعته الخالدة "**دون كيشوت دي لا مانشا**".

وبما أنه ركب الأهوال بشجاعة نادرة، فإنه ربما توهَّم أنه ذو شأن أكبر بكثير مما ناله، ولعله تذكر يوم قُبض عليه فأُخلط بالعبيد والسراق والمواشي ولم يُفْرج عنه إلا بعد خمس سنوات طوال فربما أوْحت إليه هذه الظروف المتقلبة في حياته بأن يرسم شخصية **((دون كيشوت الذي لخص فيه كل الحماقات الكبرى للإنسان الذي يظن نفسه كل شيء وهو لا شيء))**[7]

ومثلما تفطن "**واسيني**" إلى اقتناص "**دنيازاد**" ليجعلها بديلا عن "**شهرزاد**"، تبوح بالمسكوت عنه وترسم صورة أخرى غير الصورة الكاذبة التي قدمتها " **شهرزاد**" لـ" **شهريار**" خوفا ونفاقا لتَنْجوَ من الموْت.

كتب ذلك في روايته "رمل الماية، فاجعة الليلة السابعة بعد الألف"، وفيها ابتدع شخصية بشير الموريسكي بغلاف أسطوري جعل قصته تتقاطع مع قصة أهل الكهف القرآنية، وراح من خلال ذلك كله يراجع التاريخ العربي الإسلامي ليكشف عن المُغيب فيه.

تفطَّن أيضا إلى توظيف "دون كيشوت" بوصفه حفيدا لـ"سرفانتيس"، وهو بالمعنى الأدبي ابن وحفيد حقا، وقد استمر يمارس حياته ككائن عادي تتناقل الألسنة اسمه، وغير عادي في الوقت نفسه لأنه مُنْتقى من نماذج متنوعة، لأنه نموذج النماذج، يأخذ منها جميعا ليتميز عنها جميعا.

وعندما يجعل "**واسيني**" شخصية "**حسيسن**" تنحدر من مكتبي موريسكي، ويجعل "دون كيشوت" ينحدر من سرفانتيس، فإنهما يتصلان أصولا ويلتقيان فروعا. وهذه الرابطة ليست عِرْقية بقدر ما هي تاريخية ثقافية ويكفي أن تُرفع الحواجز التعسفية لتنطلق القيم الإنسانية المحبوسة.

إن مجموع القصص التي تتلاقى لتشكل بنية واحدة في "حارسة الظلال"، إنما تحكي – في الواقع – قصة الجزائر.

ففيها تدفن الكنوز الأثرية النادرة تحت الأوساخ، وفيها المسؤول الأول عن الثقافة يجهل قيمة التحفة الثقافية فلا يُقْلقه أن تنام في الزبالة أو تبقى عُرْضة للتهريب أو تُحوَّل إلى دهاليز للبحث والاستنطاق أو تقدم هدية لمسؤول أجنبي لترتيب علاقة وتحقيق مصلحة شخصية. مع أن **((هناك أشياء لا تحتاج إلى قوة في التسيير أو تفكير استثنائي. مغارة مثل مغارة دون كيشوت يمكنها بمجهود بسيط أن تصير مَعْلما تاريخيا مُهِما ليس في البلد وحده لأنها تراث إنساني، بحد أدنى من الاهتمام)).**[8]

إنهم يمارسون القرصنة كما في زمن "سرفانتيس"، ويكمُّون الأفواه التي تعارضهم. إذا كان قد سُجن "سرفانتيس" في زمنه فإن حفيده قد سُجن أيضا، فأما حسيسن فسجنه من نوع آخر، لقد بُتر ذكرُه ولسانُه ليكون – فعلا – مواطنا صالحا كما يريدون أن يدجنوا كل الناس.

قد تختلف الأزمنة والأمكنة ولكن جوهر الممارسة السلطوية قد يظل واحدا، والذين يدفعون الثمن هم أولئك الذين يرفعون راية الحقيقة الغائبة، ويخوضون في حياتهم كتابة المغامرة، ومغامرة الكتابة. وهي القاسم المشترك بين "سرفانتيس ودون كيشوت وحسيسن /الكاتب" في حارسة الظلال.

وإن " **واسيني**" في هذا العمل، حين يستدعي "سرفانتيس " فمن أجل أن يعرفه أكثر ويقدم هذه المعرفة للقارئ، وهو يقوم بدور عَجَزَ القراصنة أن يقوموا به فلم يحافظوا حتى على تمثاله.

وربما كان حظنا مع "سرفانتيس" أن الذي لم يحفظه متحف رسمي، يحفظه اليوم متحف الرواية الجزائرية متجسدا في رواية "**حارسة الظلال** " ولقد قيل عن قصيدة البحتري التي وصف فيها خراب إيوان كسرى، أن البحتري نقل كسرى من الإيوان إلى الديوان، فكان في الديوان أخلد منه في الإيوان.
و"**واسيني**" لم يوظفه محاكاة ولا تكرارا ولذلك لا يتردد في نقده. إنه البحث المروي الذي لا ترهِّله المعلومات المتراكمة، بل تبصِّره بما يعرض عليه من معلومات ليتعامل معها بقراءة واعية.

يسوقنا الكاتب عبر هذا الامتداد التاريخي والأدبي لنعانق القيم الإنسانية الخالدة، ولكنه يعيدنا إلى مواقعنا لننظر يعين الحكمة إلى ما يجري من حولنا، إلى المرارة التي تدفع إلى فعل الكتابة، وإلى الكتابة التي تشير – رغم القمع – إلى مصدر المرارة.

((ثورة عظيمة يمكن أن تصير لا شيء إذا وجدت نفسها بين الفاشلين مثلما يحدث عندنا. غيرت جزءا من وجه العالم ولكنها أخفقت في تغيير مصائر الملايين من الناس الذين وُعدوا بالجنة))[9].

إن رواية "حارسة الظلال" هي من وحي مأساة التسعينيات في جزائر القرن العشرين. وإنه بالرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بين هذا العهد وعهد "سرفانتيس"، إلا أن الذين سجنوه ولم يميزوا بينه وبين العبيد والمواشي أيضا، مازالت سلالتهم هي التي تحكم البلاد، وإلا ما كانت مغارته اليوم امتدادا لمزبلة حي بلكور في العاصمة، ولما تعرضت الكلمة الحرة للخنق والتضييق، جزائر تَحالَفَ فيها قُطاعُ الأعناق مع قُطاعِ الأرزاق لِتُهْدر دماء الأبرياء ويبقى شعار الشرعية التاريخية والشرعية الثورية مطية للاستمرار في السلطة إلى أن صار هذا الشعار تجارة بائرة.

واستدعاء المشترك بين التاريخ العربي الإسلامي والتاريخ الإسباني لا يتحقق إلا إذا كانت القيم الإنسانية الخالدة هي وحدها الجنسية الدائمة بين قلوب الناس بدلا من المعاداة والتناحروخاصة باسم الدين.

تروي كتب التاريخ أنه لما غزا المسلمون جنوب أوربا مرت جيوشهم بدكان صانع حلوى في إحدى المدن، فخبأته زوجته خوفا عليه. ولما انصرفوا خرج من مخبئه وقد غمرته نشوة الفرح واهتدى إلى صنع الحلوى التي لها شكل الهلال " croissant " رمز المسلمين. وأقبل مواطنوه يلتهمون هذه الحلوى نكاية في الغزاة إلى أن صار من أثرياء البلدة وأعيانها.

لعله يأتي اليوم الذي لا يستشعر فيه المسلمون حقدا ولا كراهية ولا يمتنعون عن أكل ال" croissant " إذا هم عرفوا القصة، كما لا يفكرون في صنع حلوى في
شكل صليب يأكلونها انتقام وهكذا يمكن القول في الخلاصة أن "واسيني" يحقق مجموعة من الأهداف من خلال هذه الرواية ومنها:

1. **أن التراث الإنساني ومنه الأدبي موروث مشترك لا يخضع للحدود والحواجز.**
2. **أن المتخيل بإمكانه أن يرفع المحلي إلى المستوى الإنساني حيث تتعانق القيم الإنسانية الباقية .**
3. **أن الأعمال الإنسانية الخالدة مهما ارتقت – ومنها دونكيشوت– لا تخلو من البصمات الذاتية مما يرفع عنها هالة القداسة ويجعلها مُعَرضة – دوما – للنقد والمراجعة .**
4. **أن الإبداع الأدبي ومنه الرواية من شأنه أن يحفظ ما تعجز عن حفظه المؤسسات الرسمية حين تصبح الثقافة في آخر اهتماماتها، ناهيك عن أن تجد فيها فرصة للمتاجرة والنهب .**
5. **ورواية "حارسة الظلال" في نهاية الأمر، بقدر ما هي دعوة إلى التمتع بقراءة "دونكيشوت"، فهي في الوقت نفسه، دعوة إلى استكشاف الواقع الجزائري برؤيا واعية.**

الهوامش والمراجع

(1) : واسيني (الأعرج)، حارسة الظلال –منشورات الفضاء الحر – 2001 ، ص : 39.

(2): نفسه ، ص : 167– 168

(3) : نفسه ، ص :44– 45

(4) : نفسه ، ص : 18– 19

(5) : نفسه ، ص : 204– 205

(6) : نفسه ، ص :174

(7) : نفسه ، ص : 181

(8) : نفسه ، ص : 211

(9) : نفسه ، ص : 197.

مراجع أخرى :

Cervantes(Michel)- Don quichotte ; Editions Baudelaire - livre club champs élysées - Paris -1 trimestre , 1965 .

Cervantes (Michel)- l'ingénieux Hidalgo de la manche , Garnier Flammarion - Paris , 1969 .

بوجدرة (رشيد): معركة الزقاق ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1986.

واسيني (الأعرج) : – نوار اللوز ، تغريبة صالح بن عامر الزوفري ، دار الحداثة 1983

كتابة العنف أو محنة المعنى
في " رواية عواصف جزيرة الطيور " لـ : جيلالي خلاص

د. شارف مزاري
أستاذ محاضر
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

ة "عواصف جزيرة الطيور" للروائي جيلا لي خلاص ضمن الأعمال الروائية الجزائرية المعاصرة التي تمثل تجربة جديدة بما تحمله من رؤية مزدوجة من حيث المضمون والأسلوب الفني.

لعله وبحكم أن الأدب الجزائري يظل يشكل متابعات لما يحدث في الوطن، قدر له هذه المرة أن يواكب أحداث فترة التسعينيات الدموية، لأن وقع الصدمة كان قويا الأمر الذي جعل الأدب يسارع إلى الاقتتات مما يساقط من أحداث إجرامية متتالية تمثل ظاهرة العنف فيها بمختلف أشكالها ووسائلها السمة البارزة. ولعل هذا أحد الأسباب التي جعلت الأدب الجزائري يتجه هذا الاتجاه، مما يفترض أن نطلق عليه تجاوزا أدب المحنة، لأنه اعتمد على مرجعية خاصة تغيرت فيها ملامح الخطاب السياسي، واستمر العنف والتقتيل وفرضت هذه الأحداث المأساوية حضورها مما كان لها انعكاس على المنظومة الإبداعية ننطلق في هذه المقاربة النقدية من تحديد الإطار الزمني والإيديولوجي الذي نعالج من خلاله ظاهرة الإرهاب بوصفها ردة أساسها الانتقام. وفي ذات الآن نجيب عن سؤال الهوية، هوية الأدب في هذه الفترة وهو: هل وجود الإرهاب أدى إلى ميلاد تجربة جديدة في الكتابة بأبعاد فنية وجمالية مغايرة؟

إن الجنس الأدبي الذي كان سباقا إلى تغطية هذه الأحداث المتعاقبة في مرحلة التسعينيات هو الرواية بمعناها الفني ولذلك نحاول أن نباشر مهمة البحث والتنقيب في المجتمع الجزائري من خلال ملفوظ المتكلمين الموظفين في الرواية. كما نسلط الضوء على لغة الرواية، وبنية النص السردية، وهما المحوران اللذان ينبني عليهما الخطاب الروائي, ومن خلالهما ننشد التكامل الناتج عن تفاعلهما. ثم نتدرج شيئا فشيئا لنبتعد عن العلاقة التقليدية التي تربط الكاتب بالشخصيات، ومن ثمة الكاتب والقارئ، لأنها في الأساس تنشأ من منطلقات الكاتب وتوجهاته أولا، ومن الغاية التي يرسمها للتأثير في المتلقي ثانيا.

إن النموذج الذي اقترحه لمعالجة ظاهرة العنف والإرهاب في الجزائر هو رواية "عواصف جزيرة الطيور" للروائي الجزائري جيلا لي خلاص.

تدور معظم أحداث هذه الرواية في مواقع مختلفة ترصدها ذاكرة الراوي بعناية، وتنتقل بين محطاتها بذكاء محكم في توظيف المحطات التاريخية التي عرفتها جزيرة الطيور التي نتفق من البدء على أنها العاصمة الجزائرية. هذه الأحداث تمر عبر فترة زمانية، تبدأ من القرن الثالث عشر من جهة الغرب الجزائري تحديدا، حيث عرفت عاصمة هذه الجهة "وهران" الغزو الإسباني والقرصنة واحتلال (مرسى الكبير). وتمر متثاقلة على العهد العثماني، وكيف هيأ الأجواء للاحتلال الفرنسي ثم عرج على مقاومة الأمير عبد القادر. وتنتهي عند أ حدات أكتوبر 1988 التي عصفت بالدولة الجزائرية ورمتها في أحضان التغيير.

والواقع أن هذه الأحداث لا تعرض متسلسلة ولا هي خاضعة لعنصر الترتيب، بل تتداخل فيها الأزمنة، زمن الرواية، زمن الأحداث، زمن الراوي، زمن الكتابة، زمن القراءة ...

يتصدر "الراوي" الساحة الروائية إذ يستقطب معظم أحداثها الهامة، من يوم أن قبض عليه واقتياده للسجن، حيث يفعل تداعي الوعي فعلته في صنع الأحداث وتكوين حيثيات الرواية، كما يرتبط بعلاقات متشابكة مع عدد من الشخصيات التي تعكس في مجموعها المشهد السياسي اليومي المجسد في الخطاب الروائي على لسان الشخوص تارة وعلى لسان الراوي أخرى، كما تكشف عن البنية الثقافية، والاجتماعية والسياسية، والدينية والبطولية لجزيرة الطيور.

إن هذه الرواية تحمل مشروعا عبر سؤال يستفز المتلقي، ويدفعه للبحث عن الإجابة، وهو: ما حقيقة الإرهاب والحركة الأصولية؟ وما المرجعيات الدينية، والعرقية، والسياسية التي تؤطرها، وما علاقة ذلك بأحداث 5 أكتوبر 1988؟

يفتتح الروائي جيلا لي خلاص روايته بهذا المقطع للأمير عبد القادر "اعلم أن هذا الإقليم منذ دخل في حيز العمران، مأوى الفتن وعش الأهوال والمحن، ومنتزه الملوك والثوار، ومطمح نظر الكبار والصغار. فما هدأت لأهله روعة، ولا طابت لهم فيه هجعة، ولا ختم بساحته أمن، ولا فارقه الروع والوهن، ولا خلا منه زمان من قراع الكتائب، ومفاجأة المصائب والنوائب، ومع هذا ترى مساجده ومدارسه بالعباد والعلماء عامرة، ومجالسه بالأذكار وأنواع العلوم زاهرة ".

ثم ينطلق خلاص في وصف مظاهرة 5اكتوبر 1988. ويكر ويفر في مد وجزر عبر الزمن. يتحدث عن تاريخ جزيرة الطيور"بأهواله ومحنه وكوارثه المتلازمة عصرا بعد عصر"1 حيث تعرض لوصف احتلال الجزائر العاصمة من القوات الفرنسية، ومقاومة سليمان البيضاوي لها ببسالة " ومن المدية (المدية ولية يدخلها الشر في الصباح، ويخرج منها في العشية سيدي أحمد بن يوسف) أقبل سليمان البيضاوي على رأس جيش جرار من المتطوعين، وأخذ بزمام المبادرة"[2]

ويتدفق الوصف في صفحات عدة إلى هذه العبارة "ما أصعب أن تحس بالخيانة وتحدسها وتعيها، ولا تستطيع قطع دابر مدبريها، هكذا قال سليمان البيضاوي وهو يتهاوى وقد أصابته شظية قذيفة غادرة قرب باب الواد، مات بعد دقائق وقد تفجر قلبه كقنبلة موقوتة بدم قان لطخ حجر الثغرة المفتوحة قرب

الباب الذي طارت رزاته مطلقة آخر شرر اليأس والهزيمة، المشايخ باعوا آخر المفاتيح، وسقطت المدينة فجر5 جويلية 1830"

وبعد سليمان يأخذ زمام الأمور الأمير عبد القادر، ويظل يقاوم ويقاوم من نصر إلى نصر. كل هذا يسجله الكاتب في روايته من ص36 إلى ص40 خاتما بهذه الجمل "ويأسره الغزاة ذووا لأزياء الحمراء والزرقاء والبيضاء، أسدا سقط في شباك صياد غادر بعد أن مادت الأرض تحت قدميه ومخالبه، هو الذي لو كان يدري أن الخنادق الخادعة يمكن إخفاؤها بالقش لكان قد ألهب (قش بخته)... بزئير يوقظ آخر النائمين "[4]

ومن بداية ص43 نبدأ مع الصحفي الذي هو الراوي، وكيف أودع السجن "سجين أنا إذن السبب؟، التعليق على خبر نشرته إحدى صحف الجزيرة وتأويله خطأ. فالمساس بأمن "المشيخة" ومحاولة تشويه سمعة الشيخ الأكبر حامي الأمة التهم واضحة وسبق الإصرار متوفر، خاصة والخبر بسيط لا علاقة له بما أفكر فيه وأحاول التحقيق في ما ورائياته. ها هو الخبر كما نشر في صفحة المنوعات من جريدة التشيخ:

اكتشاف أربع جثث على أحد شواطئ البيضاء. وحسب رأي الطبيب فإن وفاة هؤلاء الأشخاص حديثة نوعا ما، ولم تعرف بعد ظروف هذه الوفيات، وقد فتح تحقيق في هذا الصدد من طرف مصالح الأمن لمعرفة هوية هؤلاء الأشخاص"[5]

وفي السجن حيث هو تتداعى له الأحداث تلو الأحداث يقوم بنسج خيوطها المتشابكة ومحاولة ربط هذا بذاك بإحكام وقناعات مبررة رغم التفاوت الزمني.

وفي متن الرواية المتعلق بالسجن يلجأ "خلاص"إلى كتابة الذات، أو التحليل النفسي على ذاته. وهي وتيرة فنية استخدمها بكثرة، تلمح أحيانا إلى التوظيف النفسي لعقدة أوديب، حيث أحلام كثيرة تتنزل عليه في السجن خاصة "فتيحة" الجميلة.

وفي نهاية الرواية وصف لمغادرة السجن، والعودة إلى مسقط الرأس، حيث القرية, والأصدقاء. وهناك يستقبل رسائل مختلفة، ويحظى++ ببعض الزيارات.

ولعل أهم خطاب يصله هو ما عبر عنه بقوله:"وهكذا وصلتني وثائق المؤرخ الأخيرة كما احتفظ بها بعض أصدقائه لأمناء قبل اغتياله، ومن ضمنها هذه الصفحات غير الكاملة التي يكشف فيها عن أهالي جزيرة الطيور كانوا يحاربون الأتراك الذين غزوا بلدهم وتسلطوا عليه مدة ثلاثة قرون قبل مجيء الغزاة الفرنسيين سنة1830، وهو ما لا يريد ذكره المشايخ الذين يصر مؤرخوهم الرسميون على أن حكم الأتراك كان حكما محليا ,وأن الدولة التي حكمت جزيرة الطيور خلال تلك الحقبة كانت دولة يرضى عنها أهل جزيرة الطيور"[6]

هذا المضمون يظل يتحدث عنه الكاتب في ست صفحات وهو تاريخ عن غزو الأسبان لوهران، ثم دخول الأتراك، وينتهي عند الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة"1930

غير أنه– وبطرقة الترداد أو تداعي الوعي كما يشيع في النقد الأدبي– يعود لسرد قصة بطل يدعى" بومعزة " وبتغطية فيها كثير من السرد الصوفي يستمر في وصف هذا البطل، ولم سمي "بومعزة "؟ وما البطولات الخارقة التي شنها ضد العدو؟

وفجأة يعود إلى نفسه في مسقط رأسه، وقد مرت عليه ثلاث سنوات منذ خروجه من السجن.وفي هذا الوقت يبعث برسالة لحبيبته "فتيحة" لكنها لم تجبه، تزوره في الأحلام فقط.

وفي نهاية الرواية يكشف الكاتب عن نفسه، ويعلن أنه بطل الرواية بامتياز" أنا الآن أكتب إليكم هذه السطور في جانفي الممطر بعد خريف أعجف أرعب البلاد والعباد"[7]

وهكذا يتدرج الروائي في الوصف ليصل إلى المراحل الأخيرة ,وبينما هو في قريته، مسقط رأسه يفاجأ بزيارة امرأة تسلم له أوراقا، كان قد تركها في بيتها منصور الكاتب المغتال الذي كان يحبها... انهمك الراوي في قراءتها، وهي عبارة عن سرد مطول لواقعة تاريخية تتعلق بالغزو الإسباني على المرسى الكبير.

وتختتم الرواية بمقطع من اعترافات أوغستين يشرع الكاتب في قراءتها، وهي"أما بالنسبة لرجال الخير فإنهم يحبون أن يستمعوا إلى أولائك الذين تألموا في السابق وتحرروا اليوم من آلامهم، وهم يحبون ذلك، ليس لأن الأمر يتعلق بالآلام وإنما لأن هذه الآلام كانت ذات يوم، ولم يعد لها اليوم أثر"[8]

وبنظرة تفاؤلية تحملها عبارات رومانسية حالمة حبا لهذا الوطن العزيز، ولجزيرة الطيور يقرب أنفاس الرواية ويجدد لها الحياة "فتوقفت عن القراءة فجأة ورفعت رأسي، فجذب نظري الضوء المتدفق من النافذة "[9]

وفي آخر الصفحة يتذكرمقولة الأمير عبد القادر:

"أخذني الحق عني، وقربني مني، فزالت السماء بزوال الأرض، وامتزج الكل بالبعض، وانعدم الطول والعرض، وصار النفل إلى الفرض، والانصباغ إلى المحض، وانتهى السير فانتفى الغير، وصح النسب بإسقاط ا لإضافات والاعتبارات والنسب، اليوم أضع أنسابكم وأرفع نسبي"[10] بهذه العبارة تختتم الرواية" فوضعت كتاب سان أوغستين، وقمت أبحث عن القلم والورق."[11]

أما ما يتعلق بالدراسة النقدية المسلطة على هذا النص ا لروائي فإنها تنحصر في الزمن الفني، ذلك لأن الزمن يعتبر من المقولات الأساسية التي شغلت الفلاسفة ولفتت انتباههم, وحتى النصوص المقدسة نلفي الزمن يطرح فيها من منظور فلسفي تجريدي. فهذا القرآن في أكثر من موقف يشير إلى هلامية الزمن وصعوبة تحديده من نحو آية "إن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون "[12] وفي أخرى "في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة"[13]

وهو الأمر الذي جعل أوغستين يستصعب فهم إشكالية الزمن، وذلك في كتابه الاعترافات قائلا: "ما هو الزمن؟ إذا لم أسأل فإني أعرف. أما إذا سألني أحدهم وأردت الإجابة فإني لا أعرف"[14] على الرغم من أن الزمن عنصر حيوي يتخلل حياة الناس والكون والوجود.

ولعل الشعوب والحضارات والأمم إنما تقاس بالزمن، ومن أجل ذلك تباينت تطوراتها بقدر اهتمامها بعامل الوقت وحسن استغلاله.

الزمن هو الحركة، وقد تتجلى مظاهر الحركة في التغير الذي يلاحظ على الإنسان، فالحركة حياة، والسكون موت. وعليه فإن الزمن هو الحياة "إن الزمان حي والحياة زمانية"[15]

يقول أحد الباحثين "وإذا كانت التأملات الفلسفية بشأن حقيقة الزمن قد ظهرت في فترة متعددة لتستكمل مسارها عبر التساؤلات اللاحقة التي طرحها كانت وهوسرل وهيجل، وكان من نتائجها ظهور طروحات فلسفية مثالية ووجودية، فإن قضية الزمن بالنسبة للنقد الروائي تعود بدايتها إلى النقاد الشكلانيين الذين أسسوا تصورهم انطلاقا من التمييز بين المبنى الحكائي والمتن الحكائي"[16]

إن الزمن في الجنس الروائي يعد عنصرا متميزا في بنائها الفني، ومن النقاد من يؤكد حضور الزمن في العمل القصصي، وبدونه لايتم القص بل لايمكن بشكل من الأشكال تغييب الزمن في المنظومة القصصية بصورة عامة. ولذلك" فلو انتفت الزمانية لانتفى القص ولما استطعنا أن نستخرج قصة من النص"[17]

والواقع أن حضور الزمن في المتن الروائي هو الذي يوفر للروائي فسحة في كيفية التعامل مع الأحداث، والشخصيات ويمده بطاقة جمالية تمدد عمله وتبعث فيه الحركة لأن "الزمن –هنا– هو الديمومة التي تستغرقها الرواية"[18]

<u>بناء الزمن وتوتر ه في رواية "عواصف جزيرة الطيور:</u>

إذا كانت الرواية هي سرد لمجموعة من الأحداث تقوم بها شخصيات معينة، تحكمها علاقات ومجموعة من الروابط السردية التي تكون في النهاية عالم الرواية، فإن الزمن عنصر يحضر بقوة في العمل الروائي، وبتظافره مع غيره من الأجواء الفنية الموظفة داخل المتن الروائي ,فبإمكانه أن يكشف عن المدد والفترات التاريخية التي بها تتحدد الإيديولوجيات المطروحة لبناء النص والكشف عن هوية شخوصه .

وهكذا– وبهذه الإجرائية– يتحول السرد من كونه عرضا للأحداث إلى نظام من التواصل والتخاطب الرسالي . ولعل رواية "عواصف جزيرة الطيور" أن تكون هي الوجه الخفي الذي يكشف عن التحولات الاجتماعية، والسياسية المطبوعة بالحدة والعنف، كما يكشف عن حلقة مفقودة ظلت رهينة التأويل والقراءات السياسية، وذلك مما له صلة بالوضع الأمني والسياسي، وإن كان تبرير الكاتب له تاريخيا كما هو واضح من خلال متن الرواية .

أما من حيث الزمن فإن الملاحظة الأولى التي ينبغي ذكرها هي أن هناك زمنا خارجيا في الرواية، هو زمن القراءة ، وزمن الكتابة.وزمنا داخليا يتعلق بمدة الرواية والفترة التاريخية التي تجرى فيها أحداثها

ولقد نعلم أن من سمات الرواية الجديدة تداخل الأزمنة والتلاحم بين المستويات الثلاثة للزمن بحيث يصعب معها تتبع قراءة النص من ذلك مثلا في ص11حيث حديث عن حاضر الرواية، ويمتدإلىص19، ثم يبدأ حديث آخر كله زمن ماض، إلى غاية ص43.ويعود مرة أخرى إلى حاضر الرواية من ص 43 إلى ص68. ثم إلى حاضرها إلى ص80. ومرة أخرى يعود إلى الماضي ص10.

وهكذا تتداخل الأزمنة، ولذلك تقول سيزا أحمد قاسم"فالزمن يتخلل ا لرواية كلها، ولا نستطيع أن ندرسه دراسة تجزيئية، فهو الهيكل الذي تشيد فوقه الرواية. فالزمن حقيقة مجردة سائلة لاتظهر إلا من خلال مفعولها على العناصر الأخرى، الزمن هو القصة وهي تتشكل"[19].

وما نلاحظه من توظيف للزمن أيضا في هذه الرواية هو تناول الزمن من منظور العلاقة القائمة بين زمن أحداث الرواية وعلاقتها بالنص الروائي.فهي تقوم على محاور ثلاثة: الترتيب والمدة والتواتر.

في محور الترتيب نلفي الروائي يجنح إلى السياق الزمني، يسرد الأحداث متتالية وهذا ما يسميه" جيرار جينيت" في كتابه القصة"discour du récit" بالسوابق، وهي التي تخلق حالة انتظار لدى القارئ لما سيأتي به السرد فيما بعد من تطور للأحداث أو تغير في مسار الشخصيات الزمنية"[20]

ولعل ذلك يكون ملاحظا في الصفحات التي أشرنا إليها سابقا من حيث ترتيب وضع الأحداث. أما الصيغة الفنية الثانية التي وظفها الكاتب بعناية فهي ما يعرف باللواحق، بحيث يستدرك بعض الأحداث بغرض الربط والانسجام. بحيث تبدو الفكرة التي يحملها الكاتب واضحة ومنسجمة، وتهدف هذه اللواحق " أساسا إلى استرجاع مواقف أو أحداث سبق وأن وردت في السرد السابق وتهدف إلى إعادة التذكر بالأحداث الماضية أو المقارنة بين موقعين، أو لرصد موضع الشخصية في مرحلتين مختلفتين"[21] يتجسد ذلك مثلا حين كان البطل داخل السجن ابتداء من ص46 وما بعدها، ثم بمرحلة وجوده بمسقط رأسه من ص73 وما بعدها.

وإذا انتقلنا إلى العلاقة التي يسميها "جيرار جينيت": التواتر، تصادفنا طريقة أخرى وهي دراسة درجة تردد الأحداث والمواقف،والأقوال، وضمن هذه العلاقة نلحظ الصيغ السردية الآتية:

1- السرد المفرد: "Sungulatif". ويكون بأن نسرد مرة واحدة ما حدث مرة واحدة، أو نسرد عدة مرات ما حدث عدة مرات"[22] ويمكن ملاحظة ذلك تطبيقيا حين يكرر كلمة "الأع" في ص47 عبارة "فرقة الأع التي حققت معي". في ص52 قوله:"ووقعت في الفخ كان الأع". وقوله : "التّهم واضحة لدى الأع " في ص68 "وحسنا فعل صديقي منصور، إذ إن الأع". في ص69 هل أوّلت هذه الصفحة وحدها أم أن الأع وبهذه الطريقة يكون قد سرد عدة مرات ما حدث عدة مرات، بتكرار كلمة :الأع" التي تعني الأعراب

2- السرد التكراري "répétitif ". ويكون بأن نسرد أكثر من مرة ما حدث مرة واحدة, عبر التلوين الأسلوبي أو تغيير وجهات النظر"[23]

ويمكن ملاحظة ذلك حين عمد إلى تكرار مقولة الأمير عبد القادر الشهيرة. " اعلم أن هذا الإقليم..." التي افتتح بها الرواية كما قلنا سابقا، وذلك في صفحات 16،7، 12.

هناك نقطة مهمة أثارها الروائي جيلالي خلاص, وهي من سمات الرواية الجديدة، هي أن الأحداث تحل محل البطل. وهذا ينطبق على كل الرواية. إذ الحدث هو المهم في حاضر الرواية. وهو الأمر الذي يجعل القارئ مستفزا، بحكم أن أحداث الرواية منتشرة في ثنايا النص كله، إذ يبقى على القارئ مهمة جمع الأحداث وترتيبها في الذهن عند نهاية القراءة. وهناك مسألة أخرى جديرة بالمتابعة تتصل بالراوي إذ لا يشارك في الأحداث إلا مشاركة استرجاعية تعتمد على التذكر والاسترجاع وهي"أن يترك الراوي مستوى القص الأول، وأن يعود إلى بعض الأحداث الماضية ليرويها في لحظة لاحقة لحدوثها"[24]

أما ما يتصل به هو من حيث كونه صحفيا وبطلا للرواية فهو تصوير للآلام التي عانها والتي مورست عليه حين قبض عليه واقتيد للسجن من قبل "الأع". ونلفي هذه الرواية من زاوية أخرى تطرح قضايا تاريخية، إذ لها صلة بما حدث في العشرية الأخيرة تدخل في صلب ما يسمى بأدب المحنة، فالرواية– من هذه الوجهة– تسجيل لهموم الجزائر في هذه الفترة التي شهدت حركة إرهابية تسجل بقوة في حاضر العولمة "عولمة الإرهاب"

ظاهرة أخرى يمكن رصدها، هي تقنية الاستباق، وهي "القفز على المستقبل"[25]. حيث يظهر في البداية تلخيص للأحداث المستقبلية. وقد وجدنا هذا مجسدا في نهاية الرواية إذ مسحة مستقبلية يعرضها الكاتب وفيها كثير مما يسمى بالنظرة التفاؤلية من نحو قوله: "فوضعت كتاب سان أوغستين ,وقمت أبحث عن القلم والورق"[26]

وهناك ملاحظات أخرى يمكن الإشارة إليها إجمالا، وقد تبدت جلية على سطح هذا العمل الروائي، وكلها أدوات فنية إجرائية ,فعلت النص الروائي، ونشطت حر كيته، منها:

– إن الكاتب أوجد إطارا فنيا مفتوحا لافتتاحيته تتمثل في فترة تاريخية.

– إن الأحداث الماضية لا تقدم بتسلسل منظم، وإنما زاوج بين الحاضر والماضي في افتتاحيته.

– إن العناصر الماضية ترد عنده في صورة عادات متكررة على طول الرواية.

– اعتمد في الاسترجاع على ذاكرة البطل في ربط الماضي بحياة الكاتب الشخصية .

– تقنيتا الاسترجاع والاستباق ظلتا مسخرتين طيلة الرواية.

– استخدم التلخيص، وهو ضغط فترة زمنية في مقطع نص قصير.

– المشاهد تعالج فيها مواطن التوتر والانفعال.

– الوقفة: وهي تقنية يستخدمها في مقاطع الوصف، حيث يتوقف الزمن، وينصرف الكاتب إلى وصف هادئ لمناظر الطبيعة والأشياء.

–الزمن النصي أو المدة : يظهر فيه إنتاج لما يسميه"جيرار جينيت" الحركات السردية الأربعة: التلخيص، الوقفة، المشهد،الحذف. بحيث نجد طبيعة البناء الزمني في رواية

عواصف جزيرة الطيور"تعتمد أساسا على التركيز في نقل الوقائع والمشاهد، لدرجة تجعل العلاقة القائمة بين زمن الأحداث، ومدتها، والمساحة النصية غير متكافئة.

الهوامش والمراجع

*الروائي جيلالي خلاص من مواليد 1952 بعين الدفلى، بدأ ينشر قصصه منذ 1969 على صفحات الجرائد الوطنية والعربية ، ثم نشر مجموعة " أصداء" سنة 1976 قي عدد خاص بمجلة آمال الأدبية . صدر للكاتب :

- نهاية المطاف بيديك (قصص)خريف رجل المدينة (قصص)نوارس الشفق (رواية)
- نسمة بحر (رواية) الكتاب والخبز والإسمنت (دراسات)
- له أعمال مترجمة : الإراثة (رواية للكاتب لجزائري رشيد بوجدرة)

1- رواية "عواصف جزيرة الطيور"لجيلا لي خلاص- منشورات مار ينور-ط1 دار هومة – الجزائر-1998ص19

2- نفسه ص27

3-نفسه ص31

4- نفسه ص 40

5- نفسه ص46

6- نفسه ص 80

7- نفسه ص 105

8- نفسه ص 111

9- نفسه ص111

10- نفسه 112

11- نفسه 112

12- الآية 47 من سورة الحج

13- الآية 4 من سورة المعارج

14- أوغستين : الاعترافات ص 224 نقلا عن عمر عيلان:الإيديولوجياوبنية الخطاب الروائي ص271

15- غاستون باشلار:جدلية الزمن- ترجمةخليل أحمد خليل- ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرص15

16- عمر عيلان: الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائي ص272

17- سيز أحمد قاسم:بنية الزمن الروائي-تقديم محمد العيد تاورتة- مجلة آداب-ع5- قسنطينة2000ص224

18- نفسهً244

19-نفسه ص246

20- عمر عيلان :الإيديولوجيا وبنية الخطاب الروائيص275

21- نفسه ص275

22- نفسه ص276

23- نفسه ص276

24- سيز أحمد قاسم:بناء الزمن الروائي – تقديم محمد العيد تاورته-مجلة آداب ع5 ص250

25- نفسه 251

26-نفسه ص112

المخطوط العربي بين الإعتبار و الإهمال
علم التوثيق أنموذجا

د.صحراوي خلواتي
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
معهد العلوم القانونية والإدارية
المركز الجامعي / سعيدة

الحديث عن المخطوط العربي حديث شيق وجذاب ذلك لما يتضمنه من الغرائب والعجائب ولاحتوائه على ذلك الزخم الهائل المتنوع من العلوم النفيسة والثقافات المتنوعة

التي ظلت عبر أزمنة طويلة تمد طلبة العلوم والمعارف بنفائسها ومدخراتها.

فالمخطوط هو كتاب يتحقق عموما بأمرين اثنين هما:

المادة التي يكتب عليها وتراث فكري يدوّن على هذه المادة، فبالرغم من بساطة الأدوات التي كان يكتب عليها والوسائل التي كان يكتب بها، إلاّ أنها حفظت لنا ما كتب فيها من علوم في التخصصات المختلفة والثقافات المتنوعة.

وتبقى المخطوطات على وفرتها وتنوع مصادرها و تغطيتها لجميع الفنون والمعارف شاهدة على المستوى الفكري والثقافي الذي وصل إليه الأسلاف، ثم على المجهودات الجبارة التي كانوا يبدلونها في ميدان الكتابة والتأليف، ويشاركهم في هذا الفضل الورّاقون الذين كانوا يساهمون بفاعلية في المحافظة على هذا الزخم الهائل من العلوم، حتى إنّك لتجد الكتاب الواحد قد خطه في أزمنة لاحقة عشرات الوراقين في أماكن مختلفة من بلاد الإسلام.

والجزائر ككثير من الدول العربية والإسلامية لاسيما في جنوبها الكبير تتوفر على محصول ضخم ومكتنز كبير من المخطوطات والوثائق، وإذا كانت بعض مكتباتها وخزائنها تحفل بالكثير من هذه وتلك، فإنّ ثروة خطية مهمة تحتفظ بها الأسر والأفراد مما يمتلكونه من كتب أو ما يتوارثونه من المستندات، وهذا القطاع لا يزال بحاجة ملحة للكشف عن محتوياته وإخراج جواهره ولآلئه التي تعد من الكثرة بمكان بما يتطلب تسخير الجهود وتحفيز الهمم وتكثيف العمل، ولن يتم هذا إلاّ بركوب مهيع الترغيب والإغراء من جانب والتوعية والإقناع من جانب آخر، ترغيب الباحثين وتشجيعهم بالهدايا والعطايا التي تسهل لهم طرق البحث وتحفزهم على طرق هذا الباب، وتوعية الخواص وإقناعهم بضرورة تمكين الباحثين من اقتناء هذه المخطوطات والبحث فيها.

وأكاد أجزم أنّ نفائس وذخائر من هذا الرصيد تعد بالأطنان لا تزال مبثوثة في الخزائن الخاصة وعند الأفراد، منع وصول الأيدي إليها في أغلب الأحيان جهل أصحابها بضرورة تمكين الغير منها، أو تكتمهم عليها باعتبارها ميراث علمي أوصى الأباء والأجداد بحفظها وعدم عرضها لأي كان، وأسباب أخرى كثيرة تجتمع لتحرم الأمة من الخير وتمنعها من هذا الفضل.

مفهوم المخطوط:

يلتزم كثير من الباحثين عند تعريفهم للمخطوط إلحاق لفظ مخطوط بكلمة كتاب فيقولون الكتاب المخطوط، لأنّ ليس كل ما كتب باليد يعتبر بالضرورة مخطوطا، ومنه لا يمكن اعتبار النقش على الحجارة أو النقر على الصخور من جنس مخطوطات، ومن ثمّ لابدّ أن نتفق أنّ الذي نعنيه بالمخطوط العربي هو الكتاب المخطوط بخط عربي سواء أكان في شكل لفائق أو في شكل صحف ضم بعضها إلى بعض على هيئة دفاتر أو كراريس[i]، وبهذا التحديد تخرج الرسائل والنقوش و الصكوك عن حدود معنى المخطوط الذي نريد تناوله.

عرف الفيومي الخط فقال "خط الرجل الخط بيده أي كتبه"[ii]

وقال صاحب القاموس المحيط "الخط الكتب بالقلم"[iii].

ويعرف المخطوط أنّه كلّ كتاب قديم كتبه مؤلفه بخط اليد سواءا بخط يده أو خط أيدي تلاميذه أو خط أحد النساخ من بعدهم.

وبصورة أعم يعتبر المخطوط العربي الإسلامي ذلك المخطوط الذي تناول موضوعا من الموضوعات الأدبية أو الفلسفية أو العلمية باللغة العربية، ونسخ بالحرف العربي ويتسع ليشمل مخطوطات الدول الإسلامية غير العربية كلغات إفريقيا السوداء واللّغات الحامية كالأمازغية واللغات الهندية الأوربية كالفارسية والأفغانية والأوردو أو الباكستانية والعثمانية والتركية، وغيرها من لغات الشعوب الإسلامية التي استعارت حرف القرآن للكتابة، وقد تتبعها العالم الأوربي جوفروا روبار "**Robert G**" وأحصاها فوجدها مائة وتسعة وعشرين لغة[iv].

ويدخل في هذا الإطار المخطوط الذي عالج موضوعا عربيا ولكن بهجائيات غير عربية كتلك التي نسخت بالحرف العبري أو الحرف اللاتيني وتعرضت لمؤلفات علماء عرب ككتب ابن رشد الحفيد أوالفرابي أوغيرهما[v].

أهميته ومجالاته:

لا نقبل أيّ طرح ينفي قيمة المخطوط أو يجحد أهميته، فهو بدون جدال أنفس ما اقتنته مكتباتنا وأغلى ما احتواه تراثنا، فالكتاب المطبوع مهما غلا ثمنه أو نذر وجوده يمكن أن يعوض بالاستنساخ أو الطبع، أمّا المخطوط فتظل قيمته الذاتية عالية جدا، فكل نسخة من نسخ الكتاب الواحد مهما تعددت تظل تختزن غناها المطلق بما تحتويه من السماعات والتمليكات والمقابلات، بالإضافة إلى استحالة تعويضها واستخلافها في حالة الضياع أو الاندثار.

إنّ ترثنا المخطوط يعد أضخم تراث عرفته البشرية فهو يمتد على طول حقبة زمنية تصل إلى ما يربو عن أحد عشر قرنا أو يزيد، تبدأ مند عرف العرب الكتب وتستمر إلى دخول الطباعة إلى عالمنا العربي مع نهاية القرن العشرين للميلاد، و إنّ تأخر وصول فن الطباعة إلى عالمنا أمدّ عمر المخطوط وأعطاه امتدادا في العصور الحديثة بالإضافة إلى العمق التاريخي البعيد.

فتراثنا المخطوط يعكس وجود حضارة هي أرقي الحضارات التي عرفها التاريخ، حضارة استطاعت أن تستوعب حضارات الأمم القديمة وأن تهضمها و تتمثلها وتضيف إليها وتثيرها وتخرجها لنا في صورة رائعة كانت أساسا لقيام النهضة الأوربية[vi].

فقد تربع العرب على عرش العلوم والمعارف قرونا من الزمن كانوا فيها منبع العطاء ومصدر الإفادة، وكانت لغتهم الوعاء الذي احتفظ بتراثهم الفكري والحضاري مضافا إليه تراث الأمم القديمة بعد أن ترجموه وأضافوا إليه كلّ ما فتح الله به عليهم، ولولا الحضارة الإسلامية التي صيغت باللسان العربي لتأخر عصر النهضة الأوربية قرونا من الزمن[vii].

وإنّ وعينا لهذه الأسباب يسوقنا للإدراك أنّ رصيدنا من المخطوطات يحتل مكانا مرموقا وموقعا هائلا ضمن مخطوطات العالم إن من حيث الكثرة أو من حيث التنوع أو من حيث الإمداد، فقد نقلت حركة الترجمة من تراثنا المخطوط كما هاما جدا كان له أثره الفعال فيما وصلت إليه أوربا بعد من التقدم والتطور.

ورغم النكبات والهزات التي تعرضت لتراثنا المخطوط ورغم المحن التي عصفت به وذهبت بالكثير من كنوزه ونفائسه، إن بفعل أعدائه الذين كان يسوقهم الغيظ والخنق لاستئصال كلّ أثر من أثار قوة هذه الأمة ونفوذها، إذ ما فعله المغوليون والصليبيون وغيرهم من أعداء الحضارة والعلم سيظل منقوشا في ذاكرة الأمة، شاهدا على مدى ما وصل إليه الأعداء من الأحقاد والظغائن، وساهم مع هؤلاء من هم من أبناء هذه الأمة، دفعتهم العصبيات الطائفية والخلافات السياسية والصراعات الفقهية والأزمات الاقتصادية إلى التخلص من كم هائل من المخطوطات.

فالصراع على الحكم بين ملوك الطوائف في الأندلس ذهب ضحيته ألاف الكتب "ففي خلافة أبي يوسف يعقوب الموحدي انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن جرد ما فيها من حديث وقرآن فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون وجامع ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد القيرواني ومختصر وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها، وهي أجود ما ألف في فقه المالكية"[viii] إلى أن يقول "وقد شوهد عند الإحراق كتب الفروع يؤتى منها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار"[ix]

والأزمة الاقتصادية التي ألمت بمصر سنة واحد وستين وأربعمائة قضت على ألوف أخرى، حتى أنّ عبيد المغاربة اقتحموا قصر الخليفة وسطوا على مكتبته ومزقوا كتبها واتخذوا من جلودها نعالا[x].

والخلافات الفقهية بين السنة والشيعة أغرت رجلا عظيما مثل صلاح الدين الأيوبي أن يأمر بإحراق مكتبة الفاطميين بحجة أنّ معظم ما احتوته يخدم الفكر الشيعي.[xi]

ورغم كل هذه الهزات والضربات التي أريد بها نخر التراث المخطوط ومع كثرة ما استنزف منه ظل قائما شاهدا على قدرات الأسلاف وطاقاتهم الفائقة في الإلمام والإحاطة بالعلوم والفنون على تنوعها.

وعلى عكس الأسلاف فإن الخلف لم يقم بدوره تجاه هذا الكم الهام وهذا الزخم الهائل، ولو قارنا بين اهتمام العرب وغيرهم بالمخطوطات لكان العرب في مؤخرة الترتيب، حيث نجد أنّ الأمم الأخرى قد اهتمت بمخطوطاتها صيانة وفهرسة وتحقيقا ونشرا، وتعدت مخطوطاتها إلى مخطوطات غيرها، في حين ظلت المخطوطات العربية تصرخ وتستنجد علّها تجد من يعتني بها ويصونها وينفض الغبار عنها فضلا عن تقليب لوحاتها والنظر فيها.

المصادر التي شملتها المخطوطات:

لم يكن اتجاه المخطوطات العربية لتغطية علم بعينه أو فن بذاته بل تنوعت ينابيعها واختلفت مصادرها لتغطي كل الفنون وتشمل كل العلوم حتى ما عرف فن أو علم إلاّ ووجد حوله من الكتابات ما يعد كثرة و تنوعا.

لقد تعددت مصادر المخطوطات العربية في المكتبة العربية رغم محاولات إجهاض كثير من العلوم في فترات كثيرة من حكم بعض من ابتليت الأمة بهم إلاّ أنّه ما إن تنقضي تلك الفترة حتى يقيض الله لهذه الأمة من يحيي ماكان فيها ميتا ويبعث ما كان فيها مخزونا حيث يذكر المراكشي "أنّ في العصر المرابطي لم يكن يقرب من أمير المؤمنين ويحضى عنده إلاّ من علم الفروع – أي فروع مذهب مالك– فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها... ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنّه بدعة في الدين... فكان يكتب عنده في كلّ وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه"[xii]

ولكن ما إن انقضى الحكم المرابطي وحلّ محله الحكم الموحدي الذي كان أكثر تفتحا على العلوم حتى بدأت كتب الفلسفة والتصوف وعلم الكلام وغيرها من العلوم في الظهور حتى تجاوزت ما كتب في الفقه والحديث والتفسير[xiii]

وهو الأمر الذي ساد وانتشر في عهد الدولة الحفصية، حيث طرقت العلوم كلها وغطّت الفنون على اختلافها وتنوعها، وقد لمس العبدري صاحب الرحلة هذا بنفسه حيث قال : "ما من فن من فنون العلم إلاّ وجدت بتونس قائما، ولا مورد من موارد المعارف إلاّ رأيت بها حوله واردا وقائما، وبها من أهل الرواية والدراية عدد وافر يجلو الفخار بهم عن محيا سافر وينير علمهم"[xiv].

هذا التراث الضخم ساهمت في المحافظة عليه مكتبات المساجد و التي ظهرت مع ظهور المساجد في بلاد المغرب العربي حيث كانت تؤسس في الجوامع الكبرى التي كانت مرجعا لطلبة العلوم الوافدين إليها من جميع الأصقاع والتي كانت تقوم بدور الجامعة، كخزانة جامع القرويين الذي يعتبر أقدم جامعة عربية إسلامية، وخزانة جامع الزيتونة بتونس، وخزانة حمو موسى بتلمسان وغيرها...، بالإضافة إلى الزوايا التي قامت بأدوار فاعلة سواء في تطوير الثقافة أو في المحافظة على التراث المخطوط كتلك الموجودة في منطقة توات والساورة بالجنوب الجزائري، أو تلك الموجودة بزاوية تامجورت الناصرية بالجنوب المغربي.

ولعبت المدارس دورا فعّالا في هذا المجال حيث كانت تحتوي على مكتبات كبيرة كان يتزود منها الطلبة القاطنين بها والقادمين من أماكن بعيدة كمدرسة ابن عنان المريني والمدرسة اليعقوبية بتلمسان وغيرها.

ولو أردنا أن نحصر أهم المصادر أو العلوم التي انطوت تحت المخطوط لعسر علينا الأمر وشق لكثرتها وتنوعها ولكنّ إطلالة على

بعض الفهارس تهدينا للتعرف على أهمها دون ادعاء حصرها أو الإحاطة بها.

فقد ألفوا في القرآن وطرقوا كل ما يتصل به من تجويد وقراءات وتفسير والرسم القرآني، ومباحث خاصة وعامة شاملة لعلوم القرآن...

وفي الحديث وعلومه وفي السيرة والفقه وملحقاته..

وألّفو في اللغة حيث طرقوا فيها أبواب النحو والصرف والبلاغة والعروض والأدب..

وفي التاريخ ألفوا في التاريخ العام وتاريخ المغرب العربي وتاريخ المشرق العربي..

كما ألّفوا في الحساب والتراجم والجغرافية والرحلات والسياسة والرياضيات والطبيعيات والفلاحة والكيمياء والفلك والتنجيم والموسيقى وعلوم متنوعة.

وكتبوا في التصوف والفلسفة وعلم الكلام والتوحيد والمنطق...

وألّفوا في الطب والصيدلة والبيطرة والحيوانات والنبات والأغذية وحفظ الصحة، وكتبوا في ذلك أراجيز ومنظومات ...

وكتبوا في علم التوثيق والشروط والسجلات والعقود، هذا العلم الذي خصته أقلامهم بالكتب والتأليف وتناولته مخطوطات كثيرة لمؤلفين كبار بين منشئ ومبدع وبين مخرج ومحقق.

علم التوثيق نموذجا

وأحببت أن أتناول الحديث عن هذا العلم كنموذج لهذه الدراسة لأنه من العلوم التي أوشكت أن تنقرض الكتابة فيها لما اعترى مخطوطاتها على كثرتها الفقد والاندثار أو الخزن والإهمال.

فعلم التوثيق علم له أهمية قصوى ومكانة بين العلوم عظمى فهو يحفظ للأمة نظامها ويقيم لها توازنها ويدفع ما يهددها من مثالب وأخطار إذ به تصان الدماء وتحفظ الأموال وتحمى الفروج ويأمن النّاس على ممتلكاتهم وضيعاتهم، فهو أداة متينة لإثبات الحق وحمايته من الضياع، ينظم سير المعاملات ويقيمها على الأسس السليمة الوطيدة، ويكشف نوايا المتعاقدين والمتصرفين، ويحافظ على المحررات التي تثبت بها الحقوق والالتزامات، ويصونها على مر العصور والأيام.

قال صاحب مختصر المتيطية الإمام ابن هارون الكناني منوّها بأهمية هذا العلم وضرورته "علم القضاء والأحكام وما يتعلق بفقه الوثائق وفصول الخصام من أجل العلوم قدرا وأشرفها خطرا، إذ به تستخرج حقوق الأنام وبه يستنصر القضاة والحكام، ومن جهله منهم فهو غريق في بحر الذنوب والأثام"[xv].

وقال صاحب المنهج الفائق "فإني لما رأيت علم الوثائق من أجل ما سطر في قرطاس وأنفس ما وزن في قسطاس وأشرف ما به الأموال والأعراض والدماء والفروج تستباح وتحمى، وأكبر زكاة للأعمال وأقرب رحما، وأقطع ما به تنبذ دعاوى الفجور وترمى وتطمس مسالكها الذميمة وتعمى"[xvi].

وقال ابن فرحون موضحا الأهمية التي اكتسبها هذا العلم والشرف الذي ناله "فهي

صناعة جليلة شريفة، وبضاعة عالية منيفة، تحتوي على ضبط أمور النّاس على القوانين الشرعية، وحفظ دماء المسلمين وأموالهم، والإطلاع على أسرارهم وأحوالهم، ومجالسة الملوك والاطلاع على أمورهم وعيالهم ،وبغير هذه الصناعة لا ينال أحد ذلك ولا يسلك هذه المسالك"[xvii].

أمّا ابن مغيث فقد نوّه به كثيرا حيث قال "علم الوثائق علم شريف يلجأ إليه الملوك والفقهاء وأهل الحرف والسوقة والسواد كلهم يمشون إليه، ويتحاكمون بين يديه ويرضون بقوله ويرجعون إلى فعله، فينزل كل طبقة منهم على مرتبتها ولا يخل بها عن منزلها"[xviii]

ويعرف هذا العلم بأنه الذي " يضبط أنواع المعاملات والتصرفات بين شخصين أو أكثر على وجه يضمن تحقيق الآثار المترتبة عليها، ويكسبها قوة الإثبات عند التقاضي"[xix]

فقد حاول هذا التعريف أن يجمع أهم العناصر التي يقوم عليها علم التوثيق، فقد انبنى على العناصر الأتية:

•ضبط كلّ أنواع المعاملات والتصرفات بما يضمن حفظها ومنع التصرف فيها.

•التفصيل في الوثيقة بحيث لا يترك مجالا للتشكيك فيها أو التلاعب بها.

•أن يكون شكل الوثيقة معتبرا في إثبات مضمونها عند القاضي أو من يهمه الأمر.

وكانت التأليفات في هذا العلم في بداية الأمر بسيطة لا تتعدى التعريف به والإشارة إلى طرق كتابته وبعض النماذج عنه، لكن سرعان ما تطورت الكتابة فيه وأخذت أشكالا متنوعة وصلت إلى كتب ضخمة بل إلى أسفار كما هو الشأن بالنسبة لأبي عمر أحمد عبد القادر الاشبيلي الذي ألف كتابا في الوثائق وعللها سماه المحتوى يقع في خمسة عشر مجلدا.

ولكنّ النهضة الحقيقية لهذا الفن بدأت في الأندلس مع بداية القرن الثالث الهجري حيث نبغ فيها فقهاء أجلاّء خدموه وأدخلوا عليه تغييرات جوهرية اقتضتها عوامل كثرة المعاملات المدنية والتجارية[xx]، فألّفوا فيه مؤلفات متعددة الأشكال مختلفة الأحجام ما بين مطوّل ومختصر، وشارح أو مختصر له[xxi].

وارتبطت الوثائق بأسماء فقهاء كبار أبدعوا فيها أيّما إبداع وفصّلوا فيها بحيث لم يتركوا شاردة ولا واردة مما ينبغي أن يقيد في العقود إلاّ وضحوه وبيّنوه.

ومن أهم هؤلاء أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد القرطبي المعروف بابن العطار صاحب الوثائق والسجلات قال عنه صاحب الديباج "كان عارفا بالشروط وأملى فيها كتابا عليه عوّل أهل زماننا اليوم"[xxii].

وعمر أحمد بن سعيد بن إبراهيم الهمداني المعروف بابن الهندي صاحب كتاب الشروط، ذكره القاضي عياض في ترتيبه قال "وله فيها كتاب مفيد جامع محتو على علم كثير وفقه جم، وعليه اعتماد الحكام والمفتين وأهل الشروط بالأندلس والمغرب إذ سلك فيها الطريق الواضح"[xxiii]

وأبوعبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله المعروف بابن الباجي صاحب كتاب السجلات قال عنه صاحب الشجرة "كان بصيرا بالعقود

متقدما في الوثائق، ألّف فيها كتابا حسنا وكتابا مستوعبا في سجّلات القضاة"[xxiv]

وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مغيث الصّدَفي صاحب كتاب المقنع في الشروط، قال صاحب اصطلاح المذهب معلقا عليه "هو كتاب حسن في الشروط"[xxv]

وأبو محمد عبد الله بن فتوح بن موسى بن عبد الواحد السبتي صاحب كتاب الوثائق المجموعة ذكره القاضي عياض في ترتيبه حيث قال "وألّف الوثائق المجموعة وهو تأليف مشهور مفيد جمع فيه أمهات كتب الوثائق وفقهها وهو مستعمل"[xxvi]

وغيرهم كثير بما لا يتسع المقام لذكره حيث أنّ حركية التدوين في هذا الفن بدأت في منتصف القرن الثالث هجري بكتاب وثائق ابن الملون، قال الجيدي "كتاب محمد بن سعيد القرطبي المعروف بابن الملون هو أوّل مؤلف في علم الوثائق"[xxvii]، واستمرت حتى القرن الخامس عشر لم تعرف توقفا ولا تعطلا ولكنّها عرفت اضطربات وتدبدبا في بعض القرون، فقد شهدت حركة التدوين في القرن الرابع والخامس والسادس نشاطا منقطع النظير حيث ألّفت جل الكتب القيّمة التي صارت فيما بعد مرجع الفقهاء والقضاة ومعتمد أصحاب الوثائق والشروط، ثم بدأت جذوة هذا الفن في الانخفاض بعد القرن السابع حيث قلّت التآليف وضعف الإنتاج وكثر الاعتماد على ما سبق فكانت كتبهم نقول أكثر منها إنتاج وإبداع.

وإنّ المتأمل فيما كتبه العلماء الوثائق يجد أنّهم قد تناولوه هذا العلم من جهات مختلفة، كلٌ حاول معالجته بطريقته الخاصة، فمنهم من اقتصر على الوثائق وحدها مجردة عن علم الفقه، مقدما صورا من العقود المختلفة في مجالات المعاملات العامة، منبها للطرق المتنوعة التي تكتب بها كما هو الشأن بالنسبة للوثائق المختصرة لصاحبها القاضي أبي إسحاق الغرناطي إذ تقع في ورقات معدودة، وكذلك الشأن بالنسبة للوثائق السجلماسية لصاحبها أبي عبد الله محمد المحمودي، والوثائق الفاسية لصاحبها أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بناني المعروف بفرعون وغيرها كثير...

وقد برّر أبو إسحاق الغرناطي هذا الاختصار بقوله "فإنّي لمّا رأيت الموثقين قد طوّلوا الكلام وكثرت في وثائقهم الأوهام واشتغلوا عما يلزمهم من الحلال والحرام بمسائل التداعي والخصام قرّبت طريق علم الوثائق تقريبا لم أسبق إليه، ولا نبّه أحد عليه، واختصرت مسائل من الفقه منتخبة وجمعت منها أنواعا مستعذبة"[xxviii].

ومنهم من أطال في الوثائق وصورها رابطا إياها بعلم الفقه بطريقة يعسر معها التمييز بين الفنين، وقد انتشر هذا المنحى في القرون الأولى بشكل ملفت للانتباه، حتى لم يعد أحد يكتب في علم الفقه إلاّ ويكتب في علم الوثائق حتى شاع ما يسمى بالوثائق المختلطة بالفقه، وكثرت في هذا الشأن المؤلفات بين مطيل ومطنب فقد كتب أبو عمر أحمد بن عبد القادر الاشبيلي كتابا في الوثائق وعللها سمّاه المحتوى يقع في خمسة عشر مجلدا[xxix]، وألف أحمد بن زياد التونسي كتابا في هذا الفن يقع في

عشر مجلدات[xxx]، ثم كتاب المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق لأبي العباس الونشريسي، وكتاب اللائق بمعلم الوثائق لأحمد بن الحسن بن يوسف الشفشاوي المعروف بابن عرضون، وكتاب النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام لأبي الحسن المتيطي وغيرها كثير....

ومنهم من خصص لهذا الفن مساحة واسعة في كتابه جردها عن علم الفقه وسحبها على كل فروعه بتقديم الصور والنماذج كما هو الشأن بالنسبة للإمام أبي العباس شهاب الدين القرافي من خلال كتابه الموسوم بالذخيرة في فروع المالكية، فقد خصص ما يقرب من مائة صفحة سماها كتاب الوثائق عالج فيها كلّ أبواب الفقه بطريق المحاضر والعقود وبيّن كل ماله علاقة بهذا العلم مرجحا ومقعدا.

لم يعرف علم التوثيق في العصر الحديث تجديدا إلاّ في حدود ضيقة جدا تتسم في أكثر الأحيان بالسطحية و الجفاف والنقل المباشر، فكانت كتبهم في مجملها شبه مطابقة لما ألّف في القرن السادس وما قبله، سواء من حيث الأفكار والأسلوب أو من حيث الألفاظ والعبارات، اللّهم إلاّ ما كان من قلة قليلة أمثال أبي الشتاء بن الحسن بن محمد الغازي الحسيني الذي أبدع من خلال كتابه الموسوم بالتدريب على تحرير الوثائق العدلية، هذا الشخصية التي مدحها الجيدي في محاضراته فقال "إنّ أبرز شخصية في هذا القرن بلا منازع هو الشيخ أبو الشتاء الصنهاجي الحسيني المتوفى عام خمس وأربعين وتسعمائة وألف للميلاد شارح الوثائق الفرعونية وصاحب المؤلفات الجليلة"[xxxi]، و قد نشر هذا الكتاب بعناية أحمد الغازي الحسيني نجل الغازي الحسيني [xxxii] الذي صرّح في مقدمته بأنّه "أوّل كتاب في فن التوثيق المطعّم بالقوانين الحديثة والأساليب الجديدة"[xxxiii].

ولقد ضاعت أهم المصادر التي كان يعتمد عليها في علم التوثيق وهي للأسف الشديد كثيرة جدا، فكتاب الوثائق والسجلات لابن العطار رغم وجود بعض أوراقه مما حققه شالميتا وكورنيطا، إلاّ أنّ كثيرا منه يقع في حكم المفقود، أمّا وثائق ابن الهندي ووثائق فضل بن سلمة ووثائق ابن لبابة ووثائق ابن عفيف ووثائق الباجي ووثائق ابن الطلاع وغيرها كثير فلا أثر له ولا وجود إلاّ من خلال ما أشار إليه الذين أخذوا عنها ممن قربت أزمنتهم بأزمنتهم، وقد وجد كثير منها في كتاب النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام لأبي الحسن المتيطي، ومختصره لأبي محمد ابن هارون الكناني، ومعين الحكام لإبراهيم بن عبد الرفيع التونسي وغيرهم...

ويقيني كبير أنّ كثيرا من هذه الكتب في هذا الفن وفي غيره موجودة في خزائن كثير ممن لا يعرف قيمتها ولا يدرك ثراءها ونفعها، ولجهلهم بمضامينها ومحتوياتها تركوها تأكلها الأرضة وتستنزفها أعادي الأيام.

لذلك كان لابد أن يندب لهذه المهمة من قويت إرادته وصلبت عزيمته ممن يؤمن بضرورة تبليغ العلوم و نشر المعارف وأن يسعى للكشف عنها وإنارة الناس بخيراتها وفضائلها، وأن لا

يبالي بالمشاق التي تناله أو المخاطر التي تعترضه وهي كثيرة جدا.

وإنّ الصمت المطبق وعدم الاكتراث بهذا الخطر يسرّع فناء هذا التراث ويعجّل انقراضه، لذلك كان لا بد أن تتعاون جميع القوى وتتكاثف كل الجهود في البحث عن وسائل استجماعه واستجلابه من جهة وتخليصه من قيود الستر، وطغيان الهيمنة من جهة ثانية، ليبعث ويكون في متناول من يدرسه ويبحثه ويحققه وينشره.

انتهى

الهوامش والمراجع

(i)عبد الستار الحلوجي، المخطوط العربي، مكتبة الصباح، الرياض، الطبعة الثانية 1989م صفحة 15 (ii)أحمد بن محمد علي الفيومي، المصباح المنير، دار الحديث، القاهرة، 2003، صفحة 106

(iii)الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الكتاب الحديث، الجزائر الكويت القاهرة الطبعة الأولى 2004، صفحة 687

(iv)محمد شوقي بينبين، مالمخطوط ، مجلة دعوة الحق، العدد 377، السنة الخامسة والأربعين 2004

(v) نفسه صفحة 377

(vi) المخطوط العربي صفحة 254

(vii)نفسه صفحة 254

(viii)عمر الجيدي، محاضرات في تاريخ المذهب المالكي قي الغرب الإسلامي، منشورات عياض، الرباط المغرب. صفحة 55

(ix)نفسه صفحة 55

(x)المخطوط العربي صفحة 55

(xi) نفسه صفحة 256

(xii) المركشي، المعجب، طبعة 1978 صفحة 254-255

(xiii) أحمد شوقي بينبين، فهرسة المخطوطات العربية بالمغرب، موقع ملتقى أهل الحديث 07/04/12

(xiv)محمد العبدري البلنسي، الرحلة المغربية، تحقيق أحمد بن حدو، نشر كلية الأداب الجزائرية، صفحة 37

(xv)ابن هارون الكناني مختصر المتيطية لوحة رقم 1 مخطوط رقم 1073 المكتبة الوطنية الجزائر. (xvi)أبو العباس أحمد الونشريسي، المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بأداب الموثق وأحكام الوثائق، تحقيق لطيفة الحسيني، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب،سنة النشر1997م، صفحة 193. (xvii)برهان الدين بن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار عالم الكتب الرباط، طبعة خاصة، سنة النشر2003م ج1/200

(xviii)المنهج الفائق والمنهل الرائق صفحة 211

(xix)عبد اللطيف أحمد الشيخ، التوثيق لدى فقهاء المذهب المالكي، المجمع الثقافي، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، سنة النشر 2004 م ، صفحة 26

(xx)محاضرات في تاريخ المذهب المالكي قي الغرب الإسلامي صفحة 118

(xxi)انظر التوثيق لدى فقهاء المذهب المالكي صفحة 335

(xxii)ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، صفحة 364

(xxiii)القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة النشر 1998م، ج2/

(xxiv)محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ج1/114 246

(xxv)محمد إبراهيم علي، اصطلاح المذهب عند المالكية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي الإمارات العربية، الطبعة الثانية، سنة النشر 2002م، صفحة291 .

(xxvi)ترتيب المدارك ج2/734

(xxvii)عمر الجيدي، مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، سنة النشر 1993م، صفحة 118

(xxviii)أبو إسحاق إبراهيم بن الحاج أحمد الغرناطي، الوثائق المختصرة، إعداد مصطفى ناجي، مركز إحياء التراث المغربي، الرباط، الطبعة الأولى، سنة النشر 1988م، صفحة 7

(xxix)انظر مباحث في المذهب المالكي بالمغرب صفحة 118

(xxx)انظر المرجع نفسه صفحة 118

(xxxi)محاضرات في تاريخ المذهب المالكي صفحة 122

(xxxii)محاضرات في تاريخ المذهب المالكي صفحة 122

(xxxiii)محاضرات في تاريخ المذهب المالكي صفحة 122

آليات التحقيق عند عبد السلام هارون

صباح لخضاري
أستاذة مساعدة مكلفة بالدروس
قسم اللغة العربية
معهد الآداب واللغات
المركز الجامعي / سعيدة

بـدء

إن لكل أمة نتاجها الفكري والحضاري في مختلف مجالات المعرفة والعلوم، وقد بدأ الإنسان تدوين هذا الفكر وتقييده في مخطوطات، تلقتها النخبة المثقفة إما مشافهة أو نقلا.

وهذا التراث الذي خلفه الأجداد هو كنز للإنسانية عامة وللأمة المنتجة له خاصة، وهو بحاجة إلى إعادة نشره وإلى نفض الغبار الذي عبه عبا ليتجلى للعيون والعقول، ومن حق هؤلاء الأجداد علينا أن لا نغمطهم هذا الحق المشروع في نشر ما ألفوه، وشرحه والتعليق عليه، لإيضاح ما غمض منه وعسر على الفهم، و للحفاظ عليه وتقييمه.

فنهضة أي أمة كيفما كانت لا تقوم لها قائمة إلا بعودتها إلى تراثها وتشبثها به، وفك حروفه وإماطة لثام جهل قراءته وفهمه، ومن ثم إعادة قراءته ونشره بنفس وثوب جديدين، ولن يتأتى ذلك إلاّ بفقه علم التحقيق وآلياته وإجراءاته، التي تعد مفتاحا لنقد النصوص القديمة.

المقدمـة:

إن العمل في ميدان علم التحقيق صعب، لأنه يستوجب على المحقق توفير شروط وأخلاق وزاد معرفي وعلمي وتدريب دائم وممارسة علمية دائبة...

كل هذا يجمله المختصون في هذا الميدان في عبارة "مواصفات المحقق وعدّته"، وأهم هذه المواصفات تتجلى في حب التراث والرغبة في خدمته والمحافظة عليه، تحمُّل أمانة إخراجه للناس على أفضل وجه وأحسن صورة، الصبر والأناة في التعامل معه، الغيرة عليه والإحساس بقيمته، التحلي بالتواضع العلمي، وبالبذل والعطاء المادي والعضلي في سبيل إحيائه...

أما عدته فأهمها : قوة الملاحظة، الخبرة المكتسبة من الممارسة العلمية وطول صحبة التراث، حسن قراءة الخط العربي القديم، الاستعانة بذوي الخبرة، الاكتفاء الاقتصادي وامتلاك أهم كتب التراث، مع الاطلاع الدائم والمستمر على كتب التراث والإلمام بأساليب اللغة وعلومها...

إن عمل المحقق ليس جمع المادة من أجل تأليف دراسة مثلما هو حال الباحث والدارس، فهو بالإضافة إلى البحث في جميع ميادين المعرفة من علم المعاجم (اللغة، البلدان، الحيوان...) وعلم اللغة (النحو والصرف والبلاغة...) والآداب والتراجم... مُطالب بمراجعة نسخة المخطوط الأصلية ومقارنتها بالنسخ الأخرى،

والسفر من أجل الحصول عليها، والاجتهاد في معرفة نوع ورقها وحبرها وتاريخها... وأيضا تصحيحها وإخراجها في أبهى حلة حتى يُمكّن المتلقي من قراءتها قراءة سليمة.

فمهمّة المحقق صعبة المسالك وعرتها، إذ يصعب على الباحث أن يصير محققا، ويسهل على المحقق أن يكون باحثا، ذلك بأن البحث كائن بالضرورة في التحقيق.

وفي هذا الشأن يقول الشيخ عبد السلام هارون: "...التحقيق أمر جليل...., يحتاج من الجهد والعناية إلى أكثر مما يحتاج إليه التأليف، وقديما قال الجاحظ: ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفا أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات من حر اللفظ وشريف المعاني أيسر عليه من إتمام ذلك النقص حتى يرده إلى موضعه من اتصال الكلام."[1]

وعلم التحقيق عرف عند العرب منذ نهضتهم الفكرية والحضارية، فقد " كانوا يعرفون كل القواعد العلمية التي نتبعها في إخراج كتاب، لا من حيث رموز المخطوطات فحسب، بل أيضا من حيث اختيار أوثق النسخ لاستخلاص أدق صورة للنص، ولعل خير ما يمثل عملهم في هذا الجانب إخراج اليونيني حافظ دمشق المشهور في القرن السابع الهجري لصحيح البخاري".[2]

كما ألف العرب مؤلفات في علم الفهرسة، وفي التحريفات والتصحيفات، وفي المؤتلف والمختلف[3]، وعلم التراجم،وكانت لهم دراية بجودة الورق وأنواعه[4]، ونوع الحبر والخطوط كما كانوا يجيدون أمور الضبط وعلامات الترقيم، ويعرفون أخبار الوراقين الذين كانوا عونا للعلماء على التأليف ونشر الكتب بخط العديد من النسخ للكتاب الواحد، متقاضين أجورا مقابل عملهم هذا[5]؛وما التلخيصات والشروحات والتهذيبات إلا نوع من التحقيق العربي المنشأ والأصول.

إن الشيخ عبد السلام هارون اعتمد على ما خلفه علماؤنا القدماء في علم منهجية التأليف والتحقيق، ليؤلف كتابه المنهجي الممتع في علم التحقيق، والذي وسمه ب" تحقيق النصوص ونشرها" فكان أول كتاب عربي مختص في منهجية تحقيق النصوص ونقدها وتصحيحها ومراجعتها ونشرها،كما يعد تجربة عبد السلام هارون الخاصة في تحقيق النصوص ومعالجتها فهو" ثمرة كفاح طويل، وجهاد صادق، وتجارب طال عليها المدى"[6] ،وقال مؤكدا في مقدمة كتابه أن هذا الكتاب كان :" من تجارب ...العرب الأمناء في هذا المجال الأمين، ومن تجاربي الخاصة التي حاولت فيها ترسم خطاهم الطاهرة، زهاء أربعين عاما ومما رأيت وسمعت في انتباه ويقظة، أمكنني في هذا المجال الذي حافظ على القرآن الكريم وهو ما هو، وأحاديث الرسول وهي ماهي، أن أتخلص من أسار سادة هؤلاء الضعفاء[7]، الذين لا يضعون قدما على قدم حتى تصدر إليهم إشارة بأصبع هذا الاستعمار الثقافي"[8].

عبد السلام هارون المحقق [9] :

أ- ترجمته:

عبد السلام هارون من مواليد الإسكندرية في 18 يناير 1909م الموافق ل 25 من ذي الحجة 1326هـ، نشأ في أسرة معروفة بالعلم اعتنى والده بتربيته وتعليمه، فحفظ القرآن الكريم ثم التحق بالأزهر سنة 1340هـ-1920م تحصل على شهادة الباكلوريا بمدرسة دار العلوم 1928م ثم التحق بكلية دار العلوم حيث تخرج فيها سنة 1995م.

ب- مناصبه العلمية:

عمل مباشرة بعد تخرجه معلما بالتعليم الابتدائي ثم التحق ب سلك التدريس الجامعي بكلية الآداب جامعة الإسكندرية 1950م ثم أستاذا مساعدا بكلية دار العلوم ليصبح أستاذا ورئيسا لقسم اللغة العربية بها 1959م، وفي 1966م سافر إلى الكويت مع نخبة من الأساتذة لإنشاء جامعة الكويت حتى سنة 1975م كما أنه كان عضوا بمجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة1969م.

ج- مسيرته العلمية:

إن الشيء المدهش في هذا الجانب أن نعلم أن عبد السلام هارون حقق كتاب "متن أبي شجاع" 1925م-1344هـ وهو تلميذ ابن السادسة عشر ، وبعدها حقق الجزء الأول من كتاب "خزانة الأدب" 1927م ليكمل أربعة أجزاء من هذا الكتاب طالبا بدار العلوم، فعبد السلام هارون بدأ حياته العلمية في ميدان التحقيق وشغف به منذ صباه، فبدايته كانت عصامية جرب فيها شقاء البحث العلمي الجاد، وتعود على الصبر والأناة ... ونظرا لشغفه بالتراث فإنه عمد إلى النشر المنظم مباشرة بعد تخرجه من دار العلوم، فظهرت نباهته واجتهاده الدائم وحرصه وعزمه، إذ لم تكن تخلو سنة من كتاب جديد يحققه أو دراسة جديدة يبحث فيها.

مما جعل الدكتور طه حسين يستدعيه للانضمام إلى لجنة "إحياء تراث أبي العلاء المعري" سنة 1943م التي كانت تضم نخبة من الأساتذة: مصطفى السقا، عبد الرحيم محمود، إبراهيم الأبياري، وحامد عبد المجيد وكانت زبدة عمل هذه اللجنة واجتهادها كتابا ضخما وسم بـ:"تعريف القدماء بأبي العلاء" وخمس مجلدات في شرح ديوان "سقط الزند".

د- أثاره العلمية:

تجاوز عدد كتب عبد السلام هارون المحققة والمؤلفة خمسة عشر و مائة كتاب، ففي ميدان التحقيق كان اهتمامه كبيرا بكتب الجاحظ فنشر كتاب "الحيوان" في ثمانية أجزاء[10] وكتاب "البيان والتبيين" في أربعة أجزاء، وكتاب "العرجان والعميان والحولان "ورسائل الجاحظ في أربعة أجزاء وكتاب "العثمانية "، وقد اهتم بتحقيق المعاجم [11] والكتب النحوية [12] والمختارات الشعرية[13].

كما اتجه إلى التهذيبات وذلك بتيسير بعض الكتب الأصول منها:"تهذيب إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي، "تهذيب الألف المختارة من صحيح البخاري" و"تهذيب سيرة ابن هشام" ...

أما مؤلفاته فكانت هي الأخرى في مضامين اللغة والأدب: "الأساليب الإنشائية في النحو العربي"،"حول ديوان البحتري"، "تنبيهات في معجم لسان العرب"،"قواعد الإسلام وكناش النوادر"، "معجم شواهد العربية"، "معجم مقيدات ابن خلكان"، "الميسر والأزلام" و"التراث العربي"...

وكانت وفاته في 28شعبان 1408هـ- 16أفريل1988م بعد حياة علمية جادة هادفة سعت إلى نشر التراث وتحقيقه و خدمته، ويا لها من مهمة صعبة مضنية ومشرقة...

منهج الكتاب

أُلِّف كتاب "تحقيق النصوص و نشرها " في صيف 1374 هـ / 1954 م ونشر في السنة نفسها، وفي شأن تأليفه قال عبد السلام هارون:"... اختمرت عندي فكرة كتابة هذا البحث منذ خمس سنوات، وذلك حين ظفر كتابان من كتبي التي حققتها بالجائزة الأولى للنشر والتحقيق العلمي سنة 1949 – 1950، فكنت من ذلك الحين أعاود الكتابة بين الفينة والأخرى، إلى أن كان صيف هذا العام، إذ اقترح الزميل الجليل الأستاذ أحمد الشايب أن أقوم بإلقاء عدة محاضرات في هذا الفن على طلبة "الماجستير" بكلية دار العلوم، فكانت هذه أول مرة في جامعتنا المصرية الحديثة يعالج فيها هذا الضرب من تلك المدارس الفنية، و كان للأستاذ الشايب بذلك فضل كبير في أن ترى كتابتي النور"[14].

أعيد طبعه للمرة الثانية سنة 1380هـ/ 1965م وهي الطبعة المعتمدة في هذه الدراسة، ذات حجم صغير, عدد صفحاتها خمس عشْرة ومانة صفحة، تحتوي على إهداء فمقدمة الطبعة الأولى، ثم مقدمة الطبعة الثانية، تليها سبعة عناصر رئيسة تحوي عناصر جزئية متفرعة عنها، وهذه العناصر الرئيسة تتمثل في :

1.كيف وصلت إلينا الثقافة العربية ؟

2 .الخطوط.

3.أصول النصوص.

4.التحقيق.

5.التصحيف و التحريف.

6.المكملات الحديثة.

لينهي بحثه بكلمة ختامية لا تتجاوز أربعة أسطر ونصف، أتبعها بنماذج لبعض المخطوطات مذيلا كتابه بمجموعة من الفهارس:

1. فهرس منهج الكتاب.
2. فهرس المصطلحات والمسائل الفنية.

3. فهرس الأعلام.
4. فهرس القبائل والطوائف ونحوها.
5. فهرس الكتب التي كانت موضع دراسة فنية.

وكان آخر هذه الفهارس فهرس مراجع البحث التي اعتمدها عبد السلام هارون في إنشاء بحثه، والتي يبلغ عددها سبعة وخمسون مرجعا.

كما أدرج عبد السلام هارون نماذج تطبيقية لبعض العناصر التي استوجبت ذلك، مثل عنصر"مقدمات تحقيق المتن"[15] وعنصر "معالجة النصوص" الذي دعمه بـ"نموذج لتصحيح بعض التحريفات"[16].

أهمية الكتاب:

من الجميل جدا أن نعرف أن كتاب " تحقيق النصوص ونشرها" يعد أول كتاب عربي في منهج علم التحقيق، بعد كتاب المستشرق الألماني برجستراسر (Bergstraesser) "أصول نقد النصوص ونشرها"، إذ اعتمد عبد السلام هارون على جل ما صنفه علماء العرب في هذا المجال، واستفاد من مناهجهم العلمية في إصلاح الكلمات المصحفة أو الساقطة،وكانت جميع مصادره المعتمدة في إنشاء بحثه عربية محضة، وقد أكد هذا هو نفسه قائلا في مقدمة الطبعة الأولى: "....فهذه ثمرة كفاح طويل، وجهاد صادق، وتجارب طال عليها المدى، فكان له من ذلك ذخر أمكنه أن يفتشه ويبحث في جنباته، ليرى وجه الحق فيما يرى، وأن يؤلف من ذلك كتابا يعتز به ويغتبط اغتباطا، إذ هو (أول كتاب عربي) يظهر في عالم الطباعة معالجا هذا الفن العزيز: فن تحقيق النصوص ونشرها."[17]

والأجمل أن نعرف أن كلا الكتابين عبارة عن محاضرات ألقيت على طلبة الماجستير في الجامعة المصرية، ف "برجستراسر" ألقى محاضرته في منهج التحقيق بالجامعة المصرية القديمة، عندما استقدمته كلية الأدب للمرة الثانية في العام الدراسي (1931 – 1932)م، ولم يكتب لهذه المحاضرات النشر إلا بعد وفاة صاحبها بسبعة وثلاثين عاما، على يد أحد طلبته محمد حمدي البكري سنة1969م[18].

أما عبد السلام هارون فألقى محاضراته على طلبة الماجستير بكلية دار العلوم بالإسكندرية عام 1954م، وكانت فكرة كتابة بحث عن موضوع منهجية تحقيق النصوص تراوده منذ عام 1950م؛ وهذا يعني أن محاضرات عبد السلام هارون نشرت قبل محاضرات برجستراسر التي لم يُتح للمهتمين بميدان التحقيق الاطلاع عليها إلا سنة 1969م، حتى أن عبد السلام هارون نفسه قال: "وعلمت أنه قد ألقيت في كلية الأدب بجامعتنا القديمة محاضرات تدور حول هذا الفن، ألقاها المستشرق الألماني برجستراسر (Bergstraesser) فحاولت جاهدا أن أطلع على شيء منها فلم أوفق"[19].

والشيء الذي يزيد من أهمية كتاب "تحقيق النصوص ونشرها"، أنه كان أول نبع متح منه المهتمون بميدان التراث ونقده، كيفية التعامل مع التراث، وتفادي بعض المزالق والإشكالات المنهجية.

إذ لم يكن ما ألف قبله بكاف ولا شاف لمحبي هذا العلم، الذي لا يستطيع معرفة خبايا مسالكه وشعبه، إلا الخبير الحاذق الذي طالت معاناته في رحاب صحبته الممتعة؛ فقد كتب محمد مندور مقالين في هذا الصدد "بإيجاز عن قواعد نشر النصوص الكلاسيكية عند نقده لكتاب "قوانين الدواوين" لابن مماتي، في العددين 277-280 من مجلة الثقافة القاهرة 1944، وأعاد نشر المقالين في كتابه" في الميزان الجديد "الذي صدرت طبعته الأولى في العام نفسه."[20]

وفي 1945م نشر المستشرقان الفرنسيان بلاشيروسوفاجيه (R. blachére et J. Souvage) بباريس كتيباً بالفرنسية وسماه: "règles pour édition et traduction des texte arabes "، "لكنه لا يشتمل إلا على قواعد مختصرة، ينقصها أمثلة توضحها من المخطوطات القديمة، وقد صرفا جزءا كبيرا من هذا الكتيب للعناية بقواعد ترجمة الكتاب العربية إلى الفرنسية."[21]

كما قدمت لجنة المجمع العلمي بدمشق قواعد مختصرة للنشر في مقدمة الجزء الأول ل:"تاريخ مدينة دمشق " الذي صدر سنة 1951م بدمشق.[22]

وفي سنة 1953م تحدث محقق "كتاب الشفاء"لابن سينا، إبراهيم بيومي مدكور في مقدمته عن بعض قواعد النشر[23]؛ لتتوالى المقالات والكتب المتخصصة في هذا المجال بالظهور بعد نشر كتاب "تحقيق النصوص و نشرها"، مستفيدة منه كل الاستفادة بالإضافة إلى استفادتها من مناهج المستشرقين الفرنسيين و الألمان.

لم يكن من السهل على الباحثين البتة التأليف في منهجية تحقيق التراث -حتى على المتخصصين منهم- خاصة المستشرقين، لأن جل ما كتب في هذا الميدان كان باللغة اليونانية واللاتينية، فطبقوا أصول نقد النصوص القديمة، دون التفكير في التأليف في كيفية النقد ومنهجيته، لجهلهم للغات الأوربية القديمة التي ألفت بها جل الكتب المتخصصة في هذا المجال.

والمستشرق الوحيد الذي استطاع فعل ذلك وكان سبّاقا إلى الكتابة في هذا المجال هو برجستراسر لتَمَكُّنِه من اللغات الأوربية القديمة وهضمه للغة العربية أيضا حتى قيل عن كتابه "... لا نبالغ إذا قلنا إن هذه الدراسة هي أوفى وأدق ماكتب في مجالها، فهي تضم مادة غزيرة يعرضها المؤلف في تواضع العلماء ويدعمها بأمثلة ونماذج واقعية من المخطوطات العربية المنشورة."[24]

وبرجستراسر وإن استفاد من المناهج الغربية في تأليف كتابه، فإنه لم يستنكف عن الاستفادة من منهج العرب في التأليف، لذلك نجد كتاب عبد السلام هارون يداني كتابه في المبادئ العامة وأفكار الموضوع الأساسية، مع انفراد كل واحد منهما طبعا بمنهجه الخاص في طرح الأفكار وشرحها ومناقشتها، يقول عبد

الستار عبد الحق الحلوجي أستاذ المكتبات أثناء حديثه عن كتاب برجستراسر"أصول نقد النصوص ونشر الكتب": "والكتاب الوحيد الذي يمكن مقارنته بهذا الكتاب هو "تحقيق النصوص ونشرها "لعبد السلام هارون".[25]

وهذا يدل على تضلّع الشيخ هارون في ميدان تحقيق النصوص واستفادته الكبيرة من منهج علمائنا القدامى وصحبته الدائمة لتراثنا القديم؛ هذا كله وغيره... أسفر عن هذا الكتاب الذي يعد مصدراً – لا يمكن الاستغناء عنه– لكل مهتم بعلم التحقيق ونقد النصوص القديمة ونشرها.

موأخذات عبد السلام هارون.

لقد آخذ بعض النقاد الشيخ عبد السلام هارون بموأخذات منهجية في كتابه "تحقيق النصوص ونشرها" منها[26]:

– عدم الاستعانة بالنماذج والأمثلة لتوضيح الأفكار المنهجية الموجودة في الكتاب.

– ترك بعض المسائل ذات الإشكاليات المنهجية في علم تحقيق التراث عالقة " مثل موقف المحقق إزاء الكتاب الذي أصدره مؤلفه إصدارين يختلفان اختلافا كبيراً."[27]

_ عدم تحليله التحليل الكافي الشافي للشواهد المساقة في الكتاب وتحبيذه الاختصار والإجمال على التفصيل والشرح.

_ عدم إحاطته بالموضوع إحاطة جيّدة, كما اتهمت دراسته بالسطحية والبعد عن دراسة لب الموضوع وعمقه؛ وقد ذكر محمد حمود البكري أن هارون على الرغم من كتابته على غلاف كتاب الطبعة الثانية، (تمتاز بإضافات هامة) لم تختلف في جوهرها عن الطبعة السابقة[28].

كما أُنتقد عدم إطلاعه على أعمال المستشرقين في هذا المجال والاستفادة منهم، وهذه النقطة تحسب له وليس عليه، لأنه استطاع بتجربته وخبرته الطويلتين وصحبته الدائمة للتراث أن يخرج للوجود كتابا عربيا في هذا العلم جعله في مصاف المحققين والباحثين البارزين في علم منهج التحقيق أمثال "برجستراسر"، و قد رد هو نفسه هذا الانتقاد بقوله: "وإن كان بعض إخواننا... ممن كنا نتوسم فيه النجابة، زعم بضعف نفسه، وبما يشعر به أمثاله من ذلة علمية، أني لم أطلع على ما كتب المستشرقون، فوضع بذلك على هامتي إكليلا أعتز به إذا أمكنني بعون الله وحده أن أضع علما متكاملا لم أسبق إليه، دون أن أتطفل على مائدةٍ، كثيرا ما وضع فيها للعرب صحاف مسمومة، وموائد أسلافنا العرب حافلة بالجهود الوثيقة، والأمانة العلمية المرموقة."[29]

لكن هذا لا يعني أن الشيخ لم تكن له دراية بمنهج هؤلاء المستشرقين، فقد ذكر أثناء حديثه عن المكملات الحديثة طرق المستشرقين في الترقيم و ترتيب الفهارس... كما أنه حاول جاهدا البحث عن محاضرات برجستراسر للإطلاع عليها، فلم يوفق، لأنها لم تكن قد نشرت بعد.

ومن الغريب أن نجد أسد مولوي(الشيعي المذهب)، في مقاله "نظرات سريعة في فن التحقيق" أثناء حديثه عن مواصفات المحقق، في العنصر السادس (الأمانة) يشكك في أمانة عبد السلام هارون ويتهمه بالخيانة العلمية، لزعمه أنه حذف من تحقيقه لـ"وقعة صفين" نصا مثبتا في الأصل الذي اعتمده فيقول: "لكنا – مع شديد الأسف – نجد في كثير من المطبوعات التي كتب عليها أنها من تحقيق فلان.. زيادة ونقصانا وتبديلا وتغييرا عما رسمه المؤلف لغايات أقل ما يقال فيها أنها خيانة علمية.فهذا المحقق المعروف عبد السلام هارون في تحقيقه "وقعة صفين" لنص بن مزاحم المنقري– الطبعة الثانية 1382 هـ – ص231 بعد السطر الثامن رأسا، قد وقع في وهم لا يسامح عليه، فقد أسقط نصا من الكتاب هو: [وعن عمر بن سعد، عن سلام بن سويد، عن علي عليه السلام في قوله: "وألزمهم كلمة التقوى" قال: هي لا إله إلا الله و الله أكبر. قال: هي كلمة النصر].

مع العلم أن هذا النص المحذوف جاء في طبعة إيران على الحجر سنة 1301 هـ. ص 119 السطر الثامن، و قد اعتمد هارون هذه الطبعة أصلا في تحقيقه، قال في صفحة ح ط من مقدمته لـ"وقعة صفين": "طبع هذا الكتاب لأول مرة على الحجر في إيران سنة 1301 هـ وهذه الطبعة نادرة الوجود... وهذه النسخة هي التي قد اتخذتها أصلا في نشر هذا الكتاب وتحقيقه، وهي التي اعبّر عنها بلفظ الأصل" ثم هذا الذي أسقط هارون موجود بنصه وخطه في "بحار الأنوار" للعلامة الكبير الشيخ محمد باقر المجلسي المتوفى سنة 1111 هـ رحمه الله تعالى، في الطبعة الحديثة ج 100 صفحة 37 حديث 35، و إيراد المجلسي رحمه الله، له يدل دلالة قاطعة على أخذه له من نسخة مخطوطة أقدم من المطبوعة على الحجر بأكثر من مائتي عام".[30]

وعلق أسد المولوي متعجبا من هذا الحذف قائلا " وواضح أن النص خالٍ مما يثير مذهبيا... فما أدري ما السبب في حذفه!"[31]

ويزيد التعجب والاستغراب عندما تقرأ للشيخ عبد السلام هارون قوله في عنصر "تحقيق متن الكتاب"، "ومعناه أن تؤدي الكتاب أداء صادقا كما وضعه مؤلفه كماً وكيفاً بقدر الإمكان.... ليس تحقيق المتن تحسينا أو تصحيحا، وإنما هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ، فإن متن الكتاب حكم على المؤلف وحكم على عصره وبيئته، وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها، كما أن ذلك الضرب من التصرف عدوان على حق المؤلف الذي له وحده حق التبديل والتغيير، وإذا كان المحقق موسوما بصفة الجرأة فأجدر به أن يتنحى عن مثل هذا العمل، وليدعه لغيره ممن هو موسوم بالإشفاق والحذر.إن التحقيق نتاج خلقي لا يقوى عليه إلا من وهب خصلتين شديدتين: الأمانة والصبر، وهما ما هما !!"[32]

وهو يحث في كتابه " تحقيق النصوص ونشرها " المحقق على عدم المساس بقدسية متن الكتاب المُحَقَّق مهما كان الخطأ الموجود فيه، وأن ينبه عليه في الحاشية أو في آخر الكتاب ويبين وجه الصواب فيه " وبذلك يحقق الأمانة، ويؤدي واجب العلم."[33]

ولأن القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ينبغي أن تكون صحيحة، ولأنه من المقدور معرفة ذلك والتحقق منه، فقد دعا إلى إصلاح تحريفات الشواهد من القرآن الكريم وردها إلى أصلها، والعودة إلى مراجع الحديث والتأكد من الأحاديث الواردة وتخريجها إن أمكن المحقق ذلك أو تركها – لتعدد الروايات – وإبقائها على حالها والاكتفاء بالتعليق على صحة رواية الحديث أو ضعفه.

كما نجده قد حث المحقق على التحلي بالحرص عند معالجة النصوص المضمنة في المخطوطات ومراجعتها، يقول: "وهذا أيضا واجب المحقق إزاء كل نص من النصوص المضمنة من الأمثال والأشعار ونحوها، يجب أن يتجه إلى مراجعتها ليستعين بها في قراءة النص وتخريجه إن أمكن التخريج، ومع ذلك يجب أن نحترم رواية المؤلف إذا أيقنا أن ما في النسخة هو ما قصده المؤلف وأراده، ولا سيما إذا كان يبني على تلك الرواية حكما خاصا. فهذا قيد شديد يحرم على المحقق أن يتناول النص بتغيير أو تبديل. وهذه الضروب الثلاثة من النصوص هي أخطر ما يجب فيه الدقة والحرص والتريث، وليس معنى ذلك أن نستهين بأيسرها، ولكن معناه أن نبذل لها من اليقظة، ونستشعر لها من الحرص، ما يعادل خطرها البالغ".[34]

إن مهمة المحقق صعبة خطرة، لا ينجو من مزالقها وكبواتها حتى الفارس الخبير بفنونها وإشكالاتها، فهو دائما بحاجة إلى الحذر والفطنة والملاحظة الدقيقة... وقديما قالوا: تأليف كتاب أيسر على صاحبه من إصلاحه.

الهوامش والمراجع

1- تحقيق النصوص ونشرها: عبد السلام هارون مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع القاهرة ط2 ،(دت)، ص48.

2- البحث الأدبي: شوقي ضيف دار المعارف ط6، (دت)، ص185-186.

3- ينظر تحقيق النصوص ونشرها: ص64-65.

4- نفسه : ص4.

5- نفسه : ص18-20.

6- نفسه :7.

7- يقصد أولائك الذين انتقدوا عدم اطلاعه على كتب المستشرقين المنجزة في هذا المجال.

8- تحقيق النصوص ونشرها : ص8.

9- شخصيات وتراجم, شبكة حايل الدعوية ، نشرت بتاريخ السبت 26 شوال 1424هـ الموافق 20 -12-2003 .

10- نال عن هذا التحقيق جائزة من مجمع اللغة العربية سنة 1950م.

11- منها معجم" مقياس اللغة" لابن فارس في ستة أجزاء ,تهذيب الصحاح للزنجاني كما أسند إليه مجمع اللغة العربية على طبع المعجم الوسيط بالإضافة إلى معاجم أخرى إشترك فيها مع محققين أخرين.

12- منها كتاب سيبو يه في خمسة أجزاء , والاشتقاق لابن دريد...

13- منها الأصمعيات, شرح القصائد السبع لابن الانباري, وشرح الحماسة للمرزوقي معية أحمد أمين ...

14- تحقيق النصوص ونشرها : ص7.

15- نفسه : ص 8 .

16- نفسه : ص 68 .

17- نفسه : ص7

18- أصول نقد النصوص و نشر الكتب: برجستراسر ، إعداد و تقديم محمد حمدي البكري، دار المريخ للنشر الرياض (دط) ،1402هـ 1982م، ص ز

19- تحقيق النصوص ونشرها : ص7

20- أصول نقد النصوص و نشر الكتب : ص 12.

21- نفسه : ص12.

22- نفسه : ص 13.

23- ينظر نفسه :(ن ص).

24- نفسه : ص ز.

25- نفسه : ص ح.

26- ينظر نفسه (التقديم)

27- نفسه : ص ح .

28- نفسه : ص 13 .

29- تحقيق النصوص ونشرها: ص 8

30- نظرات سريعة في فن التحقيق: أسد مولوي مجلة تراثنا ع 13-14 ص 16.

31- نفسه : ص 17

32- تحقيق النصوص ونشرها : ص 44.

33- نفسه : ص45.

34- **نفسه : ص** 48.