

فهرس المحتويات

- 11 الافتتاحية / مدير المجلة مسؤول النشر
- 12 كلمة التحرير / رئيس التحرير
- 15 النقد من السياق إلى النسق مقولة النسق / مركزية النص
د. عبدالقادر عبو
- 28 بين شاعرين عشقا الحياة وتغنيا بها
د. سعاد إبراهيم محمد عبد الله.
- 42 آليات العمل النقدي في تحديد قيمة الأثر الأدبيّ
أ. عجّال لعرج
- 52 الأسس المعرفية للنقد الأدبي المعاصر - إشكالية الهوية و تحديات المنهج -
أ. الطاهر هاشمي
- 64 الشعر العذري في ضوء القراءة النَّفسية - يائنة قيس بن الملوّح أنموذجا -
أ. حاكمي لخضر
- 75 مُماثلة النَّخيم كوجه من وُجوه التكوين المورفولوجي السليم في اللغة العربية
أ. أحمد طيبي
- 92 التّصويب اللّغوي إلى أين ؟
أ. دين العربي
- 105 التحليل السيميائي للخطاب المسرحي الاحتفالي - مقارنة سيميودراماتورية لاحتفال
عطيل والخيل والبارود - لعبد الكريم برشيد
أ. مبارك بوعلام
- 113 السياسة اللسانية والتخطيط اللساني :
. التأسيس المفاهيم والحالات . (دراسة سوسiolسانية)
د. مجاهد ميمون
- 123 ظاهرة الاشتراك اللفظي وتأويل النص القرآني
أ. بداوي محمد
- 136 أدبية المكرور في الخطاب القرآني
د. زغوان أمحمد
- 152 التنوع الصوتي في الترادف اللغوي في اللغة العربية
أ. قارة حداث

- 169 عقيدة الأحناف التوحيدية و أفول المجتمع الجاهلي
أ. قدوري عبد الكريم
- 176 التنشئة الاجتماعية و نظرياتها -صعوبة تحديد المعنى و تعدد التعريفات-
أ. مباركى عبد المجيد
- 187 مفهوم النهضة - السؤال وتاريخية الوعي
أ. محمد حفيان

افتتاحية مدير المجلة مسؤول النشر

بسم الله الرحمن الرحيم

يصدر العدد الثالث من مجلة " متون " ، التابعة لكلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية ، وقد ارتقت مؤسستنا الجامعة الأم، من مصف المراكز الجامعية ، إلى مصف الجامعات . وهو ارتقاء طالما تطلعت له الأسرة الجامعية ، وسكان الولاية والمنطقة .

ونحن إذ نهني أنفسنا في جامعة الدكتور الطاهر مولاي بسعيدة ، ونهني منظومة التكوين العالي ببلادنا ، بهذا المكسب الثمين ، فإننا مدركون لجسامة المسؤوليات التي أضحت تجابهنا ، ويجئ في رأسها – من ضمن ما يجئ – تعزيز التكوين العالي وتوسيعه ، وترسيخ البحث العلمي وتجديره .

ونقدر أن هذا العدد الثالث من مجلة " متون " ، بما حواه بين دفتيه من مادة علمية ، أسهم في إنجازها أساتذة باحثون ، يعطي مؤشرا قويا وأوليا – ولن يكون الأخير – على هذه الدينامية الجديدة التي نريدها ، ونعمل لها .

فشكرا لكل المسهمين في إنجاز هذا العدد ، ونخص بالذكر رئيس التحرير الدكتور أحمد زغوان ، وشكرا موصولاً للدكتور برزوق بلقومان مدير الجامعة ، والرئيس الشرفي لمجلتنا على المؤازرة والتشجيع والحرص على أن نكون في الموعد ، وقد كناه .

ولله نسال التوفيق .

عباس محمد

عميد كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية

النقد من السياق إلى النسق مقولة النسق / مركزية النص

د. عبدالقادر عبو
جامعة سعي—دة-
الجزائر-

حمّلت القراءة النسقية القارئ مسؤولية الغوص في تراكيب البنية اللغوية التي أطلق عليها مصطلح/النص/الأثر/والتي امتلكت سلطة فوقية دائرية منها يبدأ الاشتغال النقدي وإليها ينتهي، وبهذا يأخذ سمات الكائن الحي، فليس هو مجرد بنية لغوية وإنما ذات تتحرك وتتوالد مع كل قراءة بل وتصنع قراءها وتختارهم.

ولم يكن التجاوز في القراءة العربية سهلا وممكنا لتحقيق الحداثة النقدية والانتقال إلى قراءة نسقية دون أن يقوم سجل نقدي يلتفت إلى عطاءات القراءة السياقية دون إغفال فتوحات القراءة النسقية التي بدّلت وجهة النقد بعدما غيرت الرؤيا النقدية لماهية النص الأدبي، وبين هذه الثنائية/السياق والنسق/ تحدّدت معالم القراءة العربية المتردّدة والحائرة بين البقاء في سلطة التراكم النقدي الذي جمعت طبقاته القراءة السياقية وشكّلت منه رؤية منهاجية (المنهج التاريخي-الاجتماعي-النفسي-..). وبين التعامل الجديد مع النص الأدبي واختبار مكوناته واستنتاج محمولاته كما هي دالة ومدلول عليها من داخل النص. هذا التردد يعكس الاختلاف البيّن بين زمنين: الزمن الغربي والمقابل له الزمن العربي ولكلّ منهما فضاءه المعرفي والجمالي، ومحاولة تحقيق المواكبة والتزامن لحركة الحداثة التي ينتجها الغرب ويعيشها امتدادا لحركية طبيعية من عمق حضارة متكاملة. هذه الرغبة النابعة من إكراه الحداثة في حدّ ذاتها أو النابعة من اختيار إرادي وضروري تمليه ظروف الحياة الراهنة التي ترفض الانطواء في عالم يتحاور أناسه عن قرب.

سعت القراءة الجمالية إلى تحقيق استقلالية النص الأدبي، وقلب وجهة التعامل مع البنية اللغوية التي لم تعد وسيلة في تبرير سياق ما، وإنما أضحت غاية تتجه إليها كل قراءة لتفسح المجال أمام القارئ ليقول ما لم يقله النص من خلال شبكة الاحتمالات والإمكانات لخلق القراءات

المتعدّدة للنص الواحد، وبالتالي يتعدد النص في قرائه ويمتد جماليا وزمانيا في استجابات القراء وردود أفعالهم تجاهه.

وقد نما التيار الجمالي نموا مطردا في نقدنا المعاصر وأرسى قواعده مستفيدا من القراءة اللغوية في إجراءات اللسانياتي الذي يعدّ حقلا يبحث في بنية اللغة وتوزع وظائفها في الأنواع الأدبية، ويبحث في تقنيات توظيف الأسلوبية، والسيمولوجية وكيفية توظيفها للتأثير الأدبي. وهذا ما أعطى للنقد قوة وتجندا في الممارسة النقدية باتكائه على اللسانيات لاشتراكهما في اللغة كوسيلة وغاية .

ويمكن حصر القراءات المنضوية تحت مظلة القراءة اللسانية كتفريعات لها، تتداخل مجالات اشتغالها وعملها التحليلي ممثلا في المعجم المعرفي في مباشرة النص، وهذه القراءات هي: القراءة البنيوية - القراءة البنيوية التوليدية - القراءة الأسلوبية والقراءة السيميائية.

هي قراءات أخذت على عاتقها الوجهة العلمية في التعامل مع النصوص الأدبية من خلال تطبيق المقاييس العلمية على اللغة استنادا على سمات وميزات استقلت بها اللسانيات كعلم قائم بذاته يتقاطع مع الأدب في انتهاجه للموضوعية والدقة بحثا عن الأدبية والمساهمة في إغناء النقد المعاصر بصيغة علمية دقيقة.

فالقراءة النسقية بيّنة في الممارسة النقدية الألسنية، تحيط بالنص الأدبي إحاطة كلية من حيث تشريح بنيته اللغوية والتركيبية، والوقوف على الدال والمدلول دون الخروج عن هذا المجال اللغوي إلى مجالات أخرى، وكأنها القطيعة مع القراءة السياقية الخارجة عن النص. فهل حققت هذه القراءة اللسانية غايتها في هذا الاشتغال النقدي وخلصت النقد من مأزق القراءة السياقية السالفة؟

إنّ نسبة العلمية المتحقّقة في الدراسة الألسنية تستدعي التحول المستمر المتجاوز لكل إنجاز توصلت إليه هذه القراءة اللغوية مما يجعل النقد الأدبي يواصل عملية البحث والكشف عن طرق وأدوات أخرى تنجزها قراءات أدركت محدودية القراءات السابقة، فما توصلت إليه القراءة اللسانية

أضحى قوانين فيها من الدوغمائية الموجهة لكل تعامل قرائي مع النص الأدبي ما يدفع النقد إلى البحث عن التجاوز والانتقال إلى قراءة أرحب بعيدا عن القواعد والأحكام المسبقة. في التعامل مع لغة النص الأدبي يقف اللبس اللساني - الذي هو انتهاك لمعيارية اللغة سواء من حيث التركيب الصوتي، أو النحوي، أو التركيبي-عائقا تحاول اللسانيات ضبطه، وتفسير البعد **L ECART** الذي تولّد عن انزياح اللغة في منطوقها ومنطقها المتحقّق في النص الأدبي، هذا المنطق اللغوي الذي تعمده الأديب وهو يبني ويهدم باللغة وظيفه اللغة الاتصالية ليصل إلى الوظيفة الجمالية التي ينتج عنها لبس آخر وهو اللبس الأدبي الجسّد للجمالية الأدبية التي لم تقبض على أسرارها القراءة اللسانية وعدّها عيبا لغويا لأنه لم يحقق الوظيفة التوصيلية كما تنشدها القراءة اللسانية.

إنّ الغموض الجمالي الذي احتفت به القراءة المعاصرة للنصوص الشعرية والنتائج عن استخدام مفرط لظاهرة معينة من الظواهر لم تحط به القراءات اللغوية، لأنها وقفت عند التفسير المنطقي للتركيب اللغوي بعيدا عن التأويل. فلا مقولة السياق كقيلة بإشباع رغبة النقد المتجدّدة، ولا مقولة النسق جدية بالإحاطة الكلية بأبعاد النص الأدبي كلها، فكان القارئ واستجاباته وردود أفعاله تجاه النص الأدبي البعد الغائب من اهتمام القراءتين سالفتي الذكر.

والطريق ذاته سلكه المنهج البنيوي الذي اختار مصطلح البنية متكأ ينطلق منه في تحليله للنص الأدبي في عملية التركيب والبناء بعد عملية الهدم والكشف عن ميكانزمات الحركة داخل النظام. وما سعى إليه هذا المنهج هو تحليل أجزاء البنية وفك عناصرها، والكشف عن العلاقات التواصلية المتداخلة، وعن التفاعل الحاصل بين أجزائها، فمجال اشتغال هذا المنهج يتراوح بين عملية الهدم التي تتجه نحو سبر مكونات بنيات النص، وعملية البناء التي تخلق من العناصر الدالة عملا إبداعيا ثانيا تقصى منه كل العناصر التي تملئها السياقات الخارجية المختلفة لأنها تمثل عناصر تشويش .

وفي ظل التحليل البنيوي تتعدد النصوص من النص الواحد وتتعدد القراءات، ذلك لأن التحليل في حد ذاته واقع متخيل لحظة الهدم، وفعل بنيوي لحظة التركيب، خارج عن النص المعطى كمثال،

يتحقق ذلك من مجموع المحطات التي ينتقل بينها الناقد من إدراك حقيقة النص، ومادته، وحقوقه الدلالية، وحياته بين النصوص. ومدار التحليل البنيوي يتلخص في عدة مستويات منها:

1- المستوى الصوتي. -2- المستوى الصرفي. 3- المستوى الدلالي-4- المستوى التركيبي. -5- المستوى الرمزي.

"أدركت المقاربات البنيوية أهمية النسق، وأخذت على عاتقها مهمة البحث عن مواصفاته، وسلّمت بأنه جملة من القوانين التي تحكم بنية الظواهر. ومن البديهي أن بنية من البنى لا يستقيم عودها إن هي افتقرت لوجود نسق ترتكز عليه..."¹

وفي ظل عملية البحث عن نسق أدبي يؤكد مشروعية الممارسة النقدية للمنهج البنيوي تضافرت مجموعة من الجهود المتوزعة بين نقاد وباحثين اشتركوا في تحقيق غاية واحدة هي إرساء المنهج على قواعد تهم بالدرجة الأولى بأدبية الأدب.

وما توصلت إليه البنيوية في عملها النقدي أنها ألغت الحدود الفاصلة بين الشعر وما ليس بشعر، وأنها سعت إلى تأسيس شرعية علمية لأنساق الثقافة، وتقديم تحليل منهجي علمي للغة، وبعض المفاهيم فيما يخص اللغة الشارحة(الميتالغة)وهذا ما طوره أقطاب مدرسة التلقي، وأصبحت النصوص النقدية تنطوي على المتعة الفنية أكثر من النصوص الأصلية الإبداعية. وفي الدراسة النقدية العربية امتدت ظلال المنهج البنيوي، وارتسمت معالم القراءة البنيوية الوافدة من مقولات النقد الغربي وأطروحاته في هذا المجال، فكانت:

1- **القراءة الشكلانية:** هي قراءة سعت إلى تقويض ما خلفته المناهج الكلاسيكية بطرقها المعتمدة على الشرح والتفسير، والانتقال إلى الملاحظة والتأمل الدقيق لمستويات البناء اللغوي وتفكيك مناحيه"ولاسيما من حيث البنية الإفرادية والتركيبية، ثم من حيث الزمان فيه وكيفية تعامل الكاتب معه، ثم من حيث الحيز ورسم الصورة الفنية من خلال وضع هذه البنى، ثم أخيرا من حيث مستواه الصوتي"²

لم تفلح هذه القراءة في إلغاء السياق وقد حاولت تمييزه، غير أنه ينبثق من ثنايا النص، بواسطة إحالات اللغة الدالة عليها في مستوياتها المتعددة (صوتية-معجمية-دلالية-رمزية) ومن هنا لم تقف القراءة الشكلية في الممارسة النقدية العربية عند حدود المنهج الشكلي وحدود تصورات نظريته، بل راحت تشبع رغبة التأويل الجاححة وقد استهوتهما شعرية اللغة وأديبتها، ولذا قد نلني تداخلا بين القراءات في الحقل النقدي الواحد. وقد يعود ذلك إلى عدم تمثل المنهج نظريا وإجراء.

إن القراءة الشكلية ظلت حبيسة الاشتغال اللغوي الصارم في حلقة مفرغة لا تحيل إلا على منطوق النص ومرسومه، متناسية في ذلك إحالاته ومرجعياته الخارجية، وهذا ما ذهبت إليه القراءة البنيوية التكوينية.

2- القراءة البنيوية التكوينية:

كانت المعطيات المعرفية التي تشكل لحمة النص الأدبي وتداخل فيه، متسللة إليه من خارجه كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والعلوم الإنسانية الأخرى أساس هذه القراءة التي سعت إلى تأكيد خصوصية النص الأدبي دون عزله عن سياقاته الخارجية، فهي تجمع بين الرؤية السياقية والرؤية النصية الداخلية، وصولا إلى استخلاص الطابع الجمالي للأثر الأدبي. أغلق هذا الاتجاه الشكلي النص الأدبي على علاقات وأنظمة وبنيات، وقد استفاد رواده من الإيستومولوجيا التوليدية ومن علم النفس البنيوي ل: "جان بياجيه" الذي عرّف البنية بأنها شمولية ومتحولة ومتميزة بالضبط الذاتي. وتمثل هذه القراءة مستوى من التلقي لشعرنا العربي المعاصر على مستوى الثقافة العاملة، أي على مستوى النقد الأكاديمي الذي تنتهجه النخبة من النقاد المفتحين على مثل هذه المناهج النقدية، والتي أضحت لدى بعضهم قراءة يواجهون بها النصوص الشعرية والنثرية، سواء من حيث النظرية أو الإجراء التطبيقي .

يقرأ الشاعر والناقد د. محمد بنيس ظاهرة الشعر المعاصر بالمغرب وفق المنهج البنيوي التوليدي مؤكدا على تصوره المنهجي في مقارنة المتن الشعري على مستويين: الداخلي من النص

والخارجي منه، يقول: "حاولت أن أرتبط بالقراءات التي تؤلف بين داخل المتن وخارجه مستفيدا من البنيوية في الكشف عن قوانين البنيات الدالة، ومن المادية التاريخية الجدلية في تفسيرها لطبيعة هذه البنيات ووظيفتها الجمالية والاجتماعية، عملا بنصيحة "تروتسكي" في نقده للشكلايين ومعتما على البنيوية التكوينية"³.

بهذا التركيب المتعدد لمناهج قرائية في منظومة واحدة تدخل إلى ساحة النقد العربي ممارسات نقدية جديدة تحدث الاهتزاز على مستوى القراءة النقدية أي على مستوى التلقي بصورة مستمرة ومتغيرة ومتجددة ومغامرة، فمن المناهج التقليدية السياقية التي سادت ردحا من الزمن في وعينا النقدي وخطابه، إلى المناهج المعاصرة، بدءا بالقراءة اللسانية، والقراءة الشكلانية، والقراءة البنيوية، إلى القراءة البنيوية التوليدية التي عادت إلى مقولات السياق وطرقه في تركيب جديد فيه عناصر من اللسانيات وعلم الاجتماع الأدبي والمادية التاريخية، فحدث الانتقال على مستوى التحليل من تشريح النص الإبداعي ورصد بنياته، إلى فهم السياق العام للوصول إلى الأديب الجمعي كما يقدمها علم الاجتماع، "لأنه في كل عمل فني، بعد اجتماعي وبعد فردي ولذا تفترض وجود آخرين غير الفنانين، لهم علاقة قراءة أو نظر أو سماع يتوخون من خلالها إيجاد رؤية أو أفق أو حل لمشكلة مشتركة للفنان وجمهوره"⁴

غير أنّ التلقي الذي حاولت مثل هذا القراءة تشكيله في وعي قرائها أو مجموع القراء بصفة عامة لم يحدث تلك المسافة بين النصوص الشعرية وأفق الانتظار، أي لم يتحقق الوقع الجمالي الغائب، وإنما أعيد إلى وعي القراء تلك القراءات المسكونة بماجس الإيديولوجيا والمسحة الدعائية، إذ لم يكن الانفتاح على علم الاجتماع والتاريخ ومقولات المادية الجدلية أداة طيعة في متناول القراء، بل أصبحت هذه العلوم والمعطيات المعرفية والواقعية هي البديل القرائي الذي غيَّب أبعادا أخرى منها الجمالي النصي والتفاعل المتحقق بين الذات القارئة والمقروء كتاريخ القراءة ومستويات التلقي في حياة النصوص والقراء.

3- القراءة الأسلوبية البنيوية:

يشير "صلاح فضل" في معرض حديثه عن الأسلوبية إلى الغاية التي تكمن وراء تطبيق مثل هذا الاتجاه النقدي في تشريح النصوص الأدبية بقوله: إنّ المنظور الذي يرتضيه الباحثون اليوم يتجاوز حدود التذوق الشخصي، والاعتماد على الحدس في رصد الظواهر الأسلوبية كما لا يتوقف كثيرا

عند التحليل النفسي لها واستجلاء شخصية المؤلف من ورائها. ولا يهتم بمجرد التمييز اللغوي ووضع النماذج وإنما يحاول إقامة تصور متنام لعلم الأسلوب التكاملي على أساس النموذجي التوصيلي المعتمد على مقولات "جاكوبسون"⁵.

هي إذن قراءة حوارية تمارس طرائقها الإجرائية على كيفية ما يقال على مستوى الوضع اللغوي من أجل اكتشاف العناصر اللغوية التي جمعت تحت نسق متصل، ومنطق متميز، وغايتها من ذلك إقامة جسر التواصل بين الأسلوب ومنتلقه، من خلال منهجها العلمي الذي يحمي القارئ من التيه في متاهات التفسير والتأويل الذين تضيع فيهما الحقائق الجمالية بابتعادهما عن الصياغة والنظام اللغوي والأسلوبي.

وكأن -علم الأسلوب- جاء ليسدّ الفجوة بين الدراسات اللغوية والأدبية بعد أن استفاد من المناهج القرائية الألسنية وفق تصور جديد للغة، وصولاً إلى تحقيق التكامل الذي يشمل مستويات العمل الأدبي انطلاقاً من البحث اللغوي البنائي، ثم الوصول إلى إبراز الأثر الجمالي، ومرّد هذا التوجّه الأسلوبي هو الفهم الخاص لماهية اللغة كونها إبداعاً، فالاشتغال من هذه الناحية يتناول القيم التعبيرية والجمالية في آن واحد.

تستدعي القراءة الأسلوبية أعمال جهد في التعامل مع النصوص الأدبية من حيث الوقوف على العناصر الأسلوبية وفرزها والوقوف على أهمها، وهذا يتطلب من القارئ ذكاء وحدة حدس، وبما أنّ اللغة هي الحقل الذي تبسط الأسلوبية عليه ظلّالها، فإنّ البداية الأولى تكون صعبة لأنها تمثل المدخل الذي يلج منه الناقد إلى عالم النص اللغوي والجمالي، ولذا نجد القراءة الأسلوبية عند "صلاح فضل" متدرجة في أطر تبدأ عبر التحليل الدقيق للصلة بين جميع العناصر الدالة، وجميع العناصر المدلولة بحثاً يتوخى تكاملها النهائي، ويقتصر عند الممارسة العملية على أهمها وأخطرها، وهنا تبرز -في تقرير الباحث- المشكلة الرئيسية في علم الأسلوب، وهي التماس بين هذين الجانبين: الجانب الطبيعي والمتمثل في الدوال، والجانب المعنوي، أو الروحي المتمثل في المدلولات⁶

تجاوز الأسلوبية النصوص من جانب البواعث الدافعة للغة، ومن جانب التأثير الجمالي الذي ينتجه الشكل الخارجي، وقد تمتد هذه المحاور إلى أبعاد أخرى كالواقع الاجتماعي والاقتصادي والنفسي المتعلّق بمرحلة الكتابة.

إن المسار الذي سلكته القراءة الأسلوبية في ثقافتنا النقدية العربية لم يخرج عن نطاق النقل المستهلك لما قدّمه النقد الغربي الحدائي في مجال القراءات البنيوية والأسلوبية وغيرها، ومع ذلك فإن

بعض نقادنا العرب اقتحموا مجال البحث اللساني والأسلوبي، وساهموا في تقريب أطروحاته للقارئ العربي حتى يقف على جديد النقد، وينفتح على الطرق الإجرائية لهذه المقاربات النقدية التي تبدأ من النص وتنتهي إليه، وما يكتب في المجالات العربية المتخصصة في ميدان النقد يدل على الاهتمام البالغ بمثل هذه القراءات في الممارسة النقدية التي تشير إليها بعض العناوين لكتابات "عبد السلام المسدي" في كتابه "الأسلوب والأسلوبية" و"النقد والحدائث" وفي كتاب "توفيق الزبيدي" الموسوم بـ"أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث" ودراسات "صلاح فضل" في "نظرية البنائية" و"علم الأسلوب" إلى جانب الدراسات التي أنجزها كل من "المسدي" و"محمد عبد المطلب" و"زكريا إبراهيم" و"ميشال زكريا" و"ريمون طحان" .

هي دراسات قدمت فكرة عن النقد الألسني، واتسمت بالوجه التعليمي الذي يبسط ويقرب النظريات مشفعة ببعض الطرق الإجرائية حتى وإن اقتصر في أغلب الأحيان على التعريب والترجمة، وعدم إشباع المنهج درسا وتحليلا وتمثلا..، فكانت نتيجته تضخم الجانب النظري على التطبيق، وشيوع القراءات المجتزأة من سياقاتها مما لا يعطي للقارئ الرؤية الكلية الشمولية للمقاربة النقدية .

تتابعت القراءات الحدائث سواء أكانت سياقية أو نسقية في طرح أسئلتها حول النص الأدبي وما يحيط به من أبعاد خارجية، ومن أبعاد داخلية، غير أنها أسئلة بقيت تحوم إما في دائرة المبدع في وضعياته المختلفة في وجوده الفعلي المرتبط بعلاقات اجتماعية وتاريخية وثقافية وحتى في عمق دواخل نفسه من مركبات نفسية وبسيكولوجية، وإما في دائرة النص كوجود لغوي متحقق في بنية لها عناصرها من الدوال والمدلولات، وقف الناقد إزاءها في أغلب الحالات حكما يقيم الموازنات وينتصر لأحدهما على الآخر، وبقيت القراءات تتراوح بين السياق والنسق، وهذا ما جعل سؤال القراءة يتأخر عن المسألة عن سر تغييب العنصر المهم في العملية الإبداعية والنقدية على السواء، إنه عنصر القارئ الذي تجتمع فيه كل المستويات الخارجية والداخلية .

وبعد انكشاف قصور المناهج النصية، ومنها البنيوية في تحقيق المعنى وفهم منطوق النص الذي لا يتعدى الدائرة المغلقة التي آل إليها التحليل اللساني على نحو يبدو مكتفياً بنفسه غير مهتم بالبحث عن المرجعيات الأخرى الخارجة عن العلاقات اللسانية والصوتية والتركييبية، كالقراءة والقارئ، وإعادة النظر في ماهية النص الأدبي بحيث أن وحدته لا توجد في منشئه بل في غايته، وبعد التطورات التي عرفها الفكر الألماني الحديث بعد الحرب العالمية الثانية، أدرك أهمية الوجود التاريخي الذي ينطوي عليه النص من خلال المتلقي.

وبما أن "الشيء الأساسي في قراءة كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته ومنتقيه لهذا السبب تَبَّهت **الفنومينولوجيا** بإلحاح إلى أنّ دراسة العمل الأدبي يجب أن تهتم ليس فقط بالنص الفعلي بل كذلك وبنفس الدرجة بالأفعال المرتبطة بالتجاوب مع ذلك النص. فالنص ذاته لا يقدم إلاّ "جوانب مرسومة" يمكن من خلالها أن ينتج الموضوع الجمالي للنص."⁷

القراءة والقارئ.. تعاقب السلطات :

إذا كان دور القارئ في المنهج البنيوي خاضعا لسلطة النص، فهو تابع لا قيمة له في ظل التحليل والنقد ذلك أنّ غاية هذه القراءة هي الكشف عن المكونات البنيوية والأنساق الداخلية للنص الإبداعي. ومهمة القارئ تتلخص في مدى استجابته إلى شفرات النص عن طريق خلق روابط مع نسق الخطاب الأدبي أو في " محاولة فرض استراتيجيات الأنساق على اللغة "⁸.

والتوصل إلى أسرار النص الداخلية وبنياته يمثل القراءة الصحيحة التي تتوخاها البنيوية، وتجعلها مدار منهجها التحليلي الذي يجعل من القارئ السلطة التابعة لسلطة النص. وحتى بعد التجديد والتجاوز الذي انتقلت إليه البنيوية بعد أن طورت منهجها باستنادها على منجزات السيميولوجيا الحديثة، ونظرت إلى النص بوصفه حامل أسرار بحاجة إلى الفك، فإن فهم فاعلية القراءة تنبع من فهم العلاقة القائمة بين الدال والمدلول في إطار ثنائية الغياب والحضور، وبما أنّ الدال في الكتابة يمثل العنصر الحاضر، والمدلول يمثل العنصر الغائب، هنا يكمن دور القارئ - الذي يسعى إلى تذوق النص وتحليل شفراته وأنساقه - في استحضار هذا الغياب أي معرفة المدلولات والوقوف على مرجعياتها.

وبهذا الاستدعاء تتم العلاقة بين العناصر الحاضرة وما يقابلها من غياب في علاقة جدلية تتولد عنها الخصائص الأدبية أو الشعرية للنص الإبداعي، وهذا أقصى ما يقدمه القارئ وينتهي دوره، فهو يبدأ من النص ليعود إليه حتى يحقق هدف المقاربة البنيوية ورؤيتها القرائية القائمة على أساس البناء أي تفكيك بنية النص المتشاكلة والمنسجمة، ومن ثم إعادة بنائها.

إلا أنّ الاتجاهات التي أعقبت البنيوية لم تؤمن بفكرة الأنساق وتشاكلها داخل النص الأدبي، هذا الأخير بطبيعته يميل إلى التفكك والتنافر مما فتح المجال أمام القراءة التفكيكية التي رفضت فكرة الأنساق ودعت إلى تعدد القراءات وانفتاح النص الأدبي عليها، وهذا ما أشار إليه جاك دريدا في معرض حديثه عن التفكيكية بقوله: "أنا لا أغير النص، أي نص كمجموع متجانس، ليس هناك من نص متجانس. هناك في كل نص حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. هناك دائما إمكانية لأن نجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك بنفسه".⁹

من هذا المنطلق النقدي والرؤية القرائية للنص تطرح التفكيكية منهجها في التعامل مع النصوص الأدبية والتي ترى فيها حقلا لمجموع الثغرات التي ينبغي من القارئ أن يملأ فجواتها ابتداء من اللغة التي لا تقدر على نقل الواقع والأفكار بشكل موضوعي، والتي تساهم أيضا في عدم التجانس البنائي داخل النص، وهذا ما يجعل من عملية التفكيك الخطوة الأساسية من أجل الوصول إلى لاهائية المعنى في النص، وبالتالي جعله قابلا لكل التأويلات ومنفتحا على كلّ القراءات "ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها هو ليس النقد في الخارج وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على مؤثرات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها ويفك نفسه"¹⁰.

في هذا التوجه النقدي نلمس حدة الصراع بين الاتجاهات النقدية المتتابعة أمام النص الأدبي فما أكدته البنيوية من تناسق النص الأدبي وفق منطوق وقوانين لغوية صارمة، لا يتأثر بما هو خارج عنها. فإنّ ما أعقب البنيوية مثل الاتجاه التفكيكي يشكك في العلامة اللغوية وفي النظام اللغوي وبنائه التام ويرى في النص تركيبة لغوية تمتلئ بالفجوات والفراغات تدعو إلى التأويل ومبدأ القراءات المتعددة.

وحتى القراءات يمكن تفكيكها ونقضها حتى من داخل النص، وذلك بتقديم قراءة مناقضة للأولى، ومرد ذلك الرؤية الخاصة التي أحاطت بها القارئ أثناء عملية القراءة بأنه متلقي يمتلك خبرة شخصية واجتماعية تنفي عنه مقولة البكارة العقلية والحياد النصي، وتؤكد على الترسيبات القرائية المختلفة ومرجعيات النصوص المقروءة سلفا في ذاكرته، ومادامت القراءة تجربة شخصية فإنه ليس بالإمكان تحقيق قراءة موضوعية أو تفسير واحد للنص، وهذا ما أدى بالاتجاهات ما بعد البنيوية ومنها التفكيكية إلى تحويل القارئ من تابع لشفرات النص إلى منتج حقيقي للنص بعد ولوجه فضاء التأويل الذي تلقته الدراسات الخاصة بذلك على نحو الاتجاه التأويلي الذي وظف مصطلح **الهرمنوتيك Hermenétique** وهو "اتجاه تأويلي للنصوص يجاور الاتجاهات السيميولوجية، ويأخذ منها عناصر كثيرة في حدود تفضل نظرية عامة للمعنى مع نظرية عامة للنص، وتعمل الهرمنوتيكية على إدخال السياق السوسيو-تاريخي بما في ذلك سياق الفهم في محاولة لاستخلاص المعنى انطلاقا من افتراض وضعية فلسفية للمرجعية كمقياس للتقييم"¹¹.

والبحث في النصوص الغائبة في بنيات النص العميقة والداخلية دفع الوعي النقدي الحدائثي إلى توظيف القراءة التناسية التي انعطفت بالبحث عن النصوص الأخرى التي سبقت النص المراد فهمه وتحليله والتي أسهمت في خلقه، ويتمثل دور القارئ في استحضار مثل هذه النصوص الغائبة والتي من خلالها يمكن فهم النص وتقديم قراءة نقدية ثرية تعيد انتاج النص استنادا على التعالقات التناسية المتداخلة .

وفيما يتعلّق بمستويات القراءة فإن الزاوية التي تشكل منطلق القارئ في علاقته مع النص المقروء تعكس لنا ضربا من هذه المستويات التي صنفها النقد الحدائثي وفق شروط القراءة، حتى قيل إنّ هناك عدد القراءات يساوي عدد القراء أنفسهم، وحتى عند القارئ الواحد قد تتعدد عنده قراءة نص ما كلما أعاد قراءته من زاوية تختلف عن الأخرى في ظروف مغايرة.

يرى "تودوروف" أن القراءة الإسقاطية تطغى على علاقتنا كقراء بالنص الأدبي، وأن النقطة المركزية التي انطلقنا منها في عملية القراءة والتحليل تتحكم في توجيهنا، فإذا كان منطلقنا هو حياة المبدع فإنه من الطبيعي تقدم قراءة إسقاطية تبحث فيما يبرر علاقة حياة المبدع بنصه. أما القراءة الثانية التي يقدمها "تودوروف" فيطلق عليها مصطلح "وجهة النظر التعليقية" التي تكتفي بالنص الأدبي دون أن تضيف إليه أو تحذف منه شيئا، وتكتفي بإعادة الصياغة بأمانة .

غير أن الانهماك بالنص من حيث الوقوف على خصائصه الجمالية اللغوية دون التعمق في إدراك المعنى أطلق عليه "تودوروف" مصطلح الشعرية. هذه الأخيرة تختلف عن القراءة، إذ يرى بأحدهما فاعليتان مختلفتان.

أما الناقد "ميشال ريفتير" فإنه يقدم قراءة أخرى ترى بأن الظاهرة الأدبية هي جدل بين النص وقارئه، أطلق عليها "القراءة السيميائية" وخصوصاً في الشعر، والتي تمر بمرحلتين تقع الأولى في ذهن القارئ، أما الثانية فهي استرجاعية تجري فيها عملية التفسير لتحقيق عملية التأويل.

وتتابع القراءات في الممارسة النقدية الحداثيّة، فمن القراءة الكشفية عند "ألتوسير"، والقراءة المحكّمة والقراءة المتواترة والقراءة العمودية والأفقية إلى غيرها من القراءات..... شاعت هذه القراءات في الساحة النقدية الغربية وقدمت تصوراتها فيما يخص النص والقارئ إلى درجة التناقض فيما بينها، وفي بعض الأحيان التشابه والتجاور، ومن ثم وجدت طريقها إلى النقد العربي المعاصر الذي بشر بها واستلهم كثيراً من أطرها المعرفية ومرجعياتها النظرية، وتوسّل طرقها الإجرائية في تعامله مع النصوص الإبداعية، فكانت هذه القراءات صدى للنقد الغربي والأمريكي، ويقف متتبع الحركة النقدية العربية المعاصرة على الانفجار النقدي الذي شهدته الساحة النقدية إلى درجة تجاوز القراءة التقليدية مع القراءة الحداثيّة في عمل نقدي واحد، وحتى مصطلح القراءة لم يضبط في بعض الكتابات التي اتخذت منه عنواناً لاشتغالها النقدي.

-
- 1- أحمد يوسف: القراءة النسقية ومقولاتها النقدية-دار الغرب للنشر والتوزيع-2001-ط1-ص36.
 - 2- عبد الملك مرتاض: النص الأدبي -م.س.ص:14
 - 3- محمد بنيس: ظاهرة الشعر المعاصر بالمغرب /م س ص:11
 - 4- جمال شحيد: البنيوية التكوينية-دار الحداثة بيروت-ص38.
 - 5- صلاح فضل: النظرية البنائية في النقد الأدبي. مكتبة الأنجلو المصرية ط2-1980ص150.
 - 6- صلاح فضل: علم الأسلوب-الهيئة المصرية العامة للكتاب -ط1985.2-ص107
 - 7- فولغانغ إيزر- في نظرية التلقّي-التفاعل بين النص والقارئ-تر.د.الجيلالي الكدية- مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية-العدد:7-1992-ص7
 - 8- فاضل ثامر: اللغة الثانية -م.س/ص45
 - 9- فاضل ثامر: اللغة الثانية -م.س.ص:46.

10- نفسه:ص-46.

11 - فاضل ثامر: اللغة الثانية -م.س-48.

بين شاعرين عشقا الحياة وتغنيا بها

د. سعاد إبراهيم محمد عبد الله.
 أستاذ مساعد – رئيس قسم اللغة العربية بكلية التربية للبنات ببلقرن - بجامعة الملك خالد.
 الجنسية : سودانية. (مقيمة بالمملكة العربية السعودية).
 Email : setonaalaulaya@hotmail.com

قد يتقدم العمر بالإنسان وتتطاوّل به الأيام والسنون دون ما فائدة تذكر ، وأيضاً ربما لا تمهله يد المنون طويلاً فتحتطفه وهو في ريعان الشباب أو في مقتبل العمر ، ولكنه يستطيع أن يسجل اسمه في سجل الخالدين على مر الزمان قبل أن تدركه يد المنية. وهذا بالتحديد ما حدث مع شاعرين من شعراء الوطن العربي من شعراء العصر الحديث ، اللذين استطاعا أن يصارعا الدهر ويغالبا المرض العضال الذي كمن لهما بين الضلوع فأشعلها ناراً لها ضرام ، ولكنهما لم يستسلما له وإنما قدما روحيهما قرباناً لما آمنا به من حب للشعر والأدب فساروا مع الشعراء والأدباء في الموكب المهيب ، وهو موكب الشعر والشعراء الذي خلد اسميهما في سجله مع الخالدين.

هما شعاعان من نور لمعا في سماء الشعر والأدب ، ومن عجب أنهما قدما إلى الدنيا معاً ورحلا عنها مبكراً بعد أن غيب الموت جسديهما في التراب وهما لا يزالان في مقتبل الشباب المقبل على الحياة ليرتوي من كأسها وينهل من معينها ولكن القدر كان لهما بالمرصاد فلم يمهلها طويلاً ، غير أنهما باقتنا الدهر على غفلة منه وسجلا اسميهما بمداد من ذهب وأحرف من نور قبل أن ينطفئ شعاع الأمل الذي أضاء لنا دروب الشعر ؛ ليخلدهما التاريخ في صفحاته المشرقة والناصعة كشاعرين من شعراء العصر الحديث ، عشقا الحياة وتغنيا بها. ولم يرد القدر أن يفرق بينهما كثيراً في المولد حيث ولد الأول منهما بقرية الشايبة بالقرب من مدينة توزر جنوب تونس في العام 1909م وولد الثاني في السودان بمدينة أم درمان في العام التالي 1910م .

الأول هو الشاعر التونسي المعروف بحبه وعشقه للحياة وهو (أبو القاسم محمد أبو القاسم الشابي) ، والذي ارتبط اسمه بالحياة التي أحبها وعشقها كثيراً حتى أنه عُرف بها فلقب بشاعر الحياة ، وهو الذي لم يتجاوز عمره . حينما اختطفته يد المنون في العام 1934م . الرابعة والعشرين ربيعاً ، وكما

تقاربت إطلاتهما على الدنيا لم يشأ القدر أن يفرق بينهما في الرحيل عنها ، إذ لم تمهل المنية شاعرنا الثاني وهو الشاعر السوداني (أحمد التجاني يوسف بشير بن الإمام جزري الكتيابي) أكثر من ثلاثة أعوام ليلحق بصنوه ورفيق دربه في العام 1937م (لهما الرحمة والمغفرة).

. حياتهما :

إن الناظر لحياة هذين الشعارين (الشابي والتجاني) يجد أن بينهما بعض السمات المشتركة والتي جمعت بينهما . غير المولد وقصر الفترة التي عاشاها . ، حيث نجد : التعليم الأولي الذي تلقياه ، التعلق بالطفولة والشباب ، رهافة الحس المشوبة بمسحة من الحزن الغامض ، حب الحياة والتمسك بالأمل ، النظرة الفلسفية والتصوف ، المرض الذي أودى بحياتهما .

. التعليم :

لقد تلقى كلاهما تعليماً دينياً في مسيرته التعليمية حيث أتما حفظ القرآن الكريم في فترة مبكرة من حياتهما وهي مرحلة الطفولة. إذ أتم الشابي حفظ القرآن الكريم بأحد الكتاتيب في قريته ثم انتقل إلى جامع الزيتونة لإكمال تعليمه في مجال العلوم الدينية والشريعة ، وما إن تم له التخرج في العام 1927م حتى التحق بكلية الحقوق التي تخرج فيها عام 1930م .
وبينما أكمل الشابي تعليمه الجامعي نجد أن التجاني قد بدأ بحفظ القرآن الكريم بخلوة⁽¹⁾ جده الكتيابي ، وقد كتب التجاني أبياتاً يصور فيها تلك الفترة المبكرة من عمره حيث يقول :

هَبَّ من نومه يدغدغ عينيه مشيحاً بوجهه في الصباح
حنقت نفسه وضافت به الحيلة واهتاجه بغيض الرواح
ومشى بارماً يدفع رجله ويكي بقلبه الملتاح
ضمخت الدواة ثوبه وروّت رأسه من عيبها الفواح

انتقل التجاني إلى المعهد العلمي بأم درمان . بعد أن أكمل حفظه للقرآن الكريم . ليتلقى علوم الشريعة واللغة العربية فيه ، غير أن الحظ لم يحالف ذلكم الفتى الذي تم فصله من قبل إدارة المعهد دون أن يكمل سنوات دراسته ؛ وذلك بعد أن اتهم بالكفر من قبل زملاء الدراسة ؛ وذلك حينما دار بينهما نقاش أدبي فكري حول الشعارين المصريين أحمد شوقي وحافظ إبراهيم ، وكان التجاني من أنصار ومحبي شوقي ، فقال . أثناء حرارة النقاش . : إن ديوان شوقي كالقرآن بين سائر الكتب . فنزل هذا القول كالصاعقة على آذان زملائه فأخرجوه من ملة المسلمين ورموه بالكفر ، ولم يقف بهم الأمر عند هذا الحد بل انطلقوا مسرعين وهم ينقلوا الخبر إلى الإدارة ، فما كان من مدير المعهد

إلا أن أصدر قراراً يقضي بفصل التجاني واستبعاده وحرمانه من الدراسة في هذه المؤسسة الدينية .
 ولم يستطع التجاني أن يمحو هذه الحادثة من ذاكرته فسجلها في إحدى قصائده التي يقول فيها :
 قالوا وأرجفت النفوس وأوجفت * هلعاً وهاج وماج قسور قابه
 كفر ابن يوسف من شقي واعتدى * وبغى .. ولست بعابئ أو آبه
 قالوا احرقوه بل اصلبوه بل انسفوا * للريح ناجس عظمه وإهابه
 ولو أن فوق الموت من مُتلمَس * للمرء مدٌّ إليَّ من أسبابه
. الطفولة والشباب :

كان لمرحلة الصبا أثرها الجميل في حياة كلا الشعارين إذ كان لهذه المرحلة هوىً في نفسيهما بلغ بهما حدا دفع بهما إلى الاحتفاظ بتلك الصورة البراقة لحياة اللهو والمرح في بداية الصبا والتي تتسم بكثير من مظاهر الحرية والتحلل من القيود والضوابط المقيدة للحركة والنشاط المتدفق في تلك الفترة المبكرة من عمر الإنسان.
 فصور لنا الشابي تلك المرحلة النابضة الحياة في إحدى قصائده الطويلة التي بلغت أبياتها السبعين بيتاً مفعمة بالحياة وهي تضح بالصخب ومليئة بشتى صنوف البراءة. نختار هنا بعض أبيات منها ،
 يقول فيها الشابي :

كَمْ مِنْ عَهْدٍ عَذْبَةٍ * فِي عَدْوَةِ الْوَادِي التَّضْيِيرِ
 فَضِيَّةِ الْأَسْحَارِ مُذْهَبَةٍ * الْأَصَائِلِ وَالْبُكُورِ
 كَانَتْ أَرْقُ مِنْ الرُّهُورِ * وَمِنْ أَغَارِيدِ الطُّيُورِ
 وَالَّذِ مِنْ سِحْرِ الصَّبَا * فِي بَسْمَةِ الطِّفْلِ الْعَرِيرِ
 قَضَيْتُهَا وَمَعِيَ الْحَبِيبَةُ * لَا رَقِيبَ وَلَا نَذِيرِ
 إِلَّا الطُّفُولَةَ حَوْلْنَا تَلْهُو * مَعَ الْحَبِّ الصَّعِيرِ
 أَيَّامَ كَانَتْ لِلْحَيَاةِ * حَلَاوُهُ الرُّوضِ الْمُطِيرِ
 أَيَّامَ لَمْ نَعْرِفْ مِنَ الدُّنْيَا * سِوَى مَرِحِ السُّرُورِ
 نَبِي فَتَهْدُمُهَا الرِّيَّاحُ * فَلَا نَضْجُ وَلَا نَشُورِ
 وَنَعُودُ نَضْحَكُ لِلْمَرُوجِ * وَلِلزَّنَابِقِ وَالْعَدِيرِ

أَحْيَا كَمَا تَحْيَا الْبَلَابِلُ * وَالْجَدَاوِلُ وَالرُّهُورُ

لا نَحْفَلُ الدُّنْيَا تَدورُ * بأهلها أو لا تَدورُ

كذلك لم يفث التجاني أن يخلد هذه المرحلة العمرية وأن يرسم لها صورة شعرية حية ومعبرة عما يجول بخاطره من ذكريات صور فيها جزءاً حبيباً إلى نفسه من حياته المبكرة ، فقال في قصيدة من قصائده نجتزئ منها هذه الأبيات:

أَمَّا ثَوْرَةُ الشَّبَابِ لَمْ أَجِدْ كَالشَّبَابِ * يَيْسَا مَرَاعِيهِ وَلَا كَالصَّبَا أَعَزَّ لِعَيْنِي

يَفْرَحُ الطَّيْنُ فِي يَدِي فَأَلْهُو * جَاهِدًا أَهْدِمُ الْحَيَاةَ وَأَبْنِي

كَمْ أَشِيدُ الْحَصَا قُصُورًا وَكَمْ أَكْبَرُ * مِنْ شَأْنِهَا وَأَقْدَرُ شَأْنِي

وَطَنِي فِي الصَّبِيِّ الدَّمِيِّ وَالْتِمَا * ثِيْلٌ وَنَفْسِي وَمَنْ أَحَبَّ وَخَدْنِي

قُلْ لِهَذَا الصَّبِيِّ مَاذَا يَكْفِي * كَ إِذَا لَمْ تَكُنْ أَلَا عَيْبٌ جَنِّ

هَذِهِ يَا أَبِي تَصَاوِيرَ مَا تَ * بَرَحَ دُنْيَايَ أَوْ تَرَائِلَ كَوْنِي

يَصْنَعُ الْغَابَ مَرْهَرِي وَيَشِيدُ الرَّ * مَلَّ عَرْشِي وَيَبْعَثُ اللَّهْوَ أَمْنِي

هِيَ دُنْيَا الصَّبِيِّ لَا جَنَّةَ الشَّيْخِ * تَفِيضُ النَّعِيمَ مِنْ كُلِّ لَوْنٍ

. رهافة الحس:

أشعر وكأنما التقى كل من الشابي والتجاني عند مغيب الشمس وهي تودع الأفق فكانا أشبه بدمعتين حرتين حزينتين انحدرتا على خد الشفق المخضب بالدماء ، وكأن الكون قد شعر بدنو أجلهما واستشعر لحظات أو اقتراب لحظات الوداع فرثاها بتلك الدمعة الثخينة وهو يلوح لهما مودعاً بعد أن واراها الثرى في تلك اللحظات العصبية والجمع يغالب الدموع المنهمرة على الحدود ويكفكفها دمعة إثر دمعة. إنه الوداع والفرق الأبدي ، هنا طافت بذاكرتي أبياتاً للشاعر المصري إبراهيم ناجي يقول فيها:

داوِ نارِي والتِياعِي * وتمهَّلْ فِي وداعِي

يا حبيبِ العَمْرِ هَبْ لِي * بضعَ لحظَاتِ سِراعِ

قف تَأْمَلْ مِغربَ العَمِّ * رِ وإِخفاقَ الشِّعاعِ

وابكِ جَبَّارَ اللَّيالي * هَدِّهِ طَولَ الصِّراعِ

ما يهَمُّ النَّاسَ مِنْ نِج * مِ عَلى وشكِّ الزِّماعِ

غابَ مِنْ بَعدِ طَلوُعِ * وَخِبا بَعدَ التِّماعِ

لقد جمع بين شاعرينا هذا الشعور الحزين المشوب برهافة الحس والعواطف المتدفقة كشلال هادر ، كذلك لا يفوتنا أن نتوقف هنا للحظات لندقق في رقة المشاعر والوجدان لدى الشاعرين لاسيما الشابي الذي كان عبارة عن شعلة من العواطف الجياشة ، والذي لا أشك في أنها هي السبب وراء المسحة الحزينة التي تبدو واضحة في قصائدهما الممزوجة بجرس موسيقي يكاد الفؤاد يتفطر منه حزناً ويتقطر ألماً ؛ الأمر الذي يملأ نفس القارئ أسىً ويشعلها حزناً ، حتى دون أن يعلم بأحدهما قد غادرا الحياة وهما في زهرة العمر . يقول الشابي

إيَّيَّ أنا النَّايُّ الَّذي لا تنتهي * أنغامُهُ ما دام في الأحياءِ

وأنا الحِضْمُ الرَّحْبُ ليس تزيدهُ * إلاَّ حياةً سَطُوهُ الأَنْواءِ

أمَّا إذا خمدت حياتي وانقضى * عُمرِي وأخرستِ المنيَّةُ نائي

وخبا لهيبُ الكونِ في قلبي الَّذي * قد عاش مثْلَ الشُّعْلَةِ الحمراءِ

فأنا السَّعيدُ بأنِّي مُتحوِّلٌ * عن عالمِ الآثامِ والبغضاءِ

لأذوبَ في فجرِ الجمالِ السرمديِّ * وأرتوي من منْهَلِ الأضواءِ

تأمل معي . قارئ الكريم . هذه الأبيات وانظر إلى ما احتوته بين شطراتها من جراح عميقة مؤلمة لنفس القارئ فما بالك بالشاعر:

أبدأَ يَنوُحُ بِحُرْقَةٍ * بَيْنَ الأمانِي الهأويَةِ

كالْبُلبُلِ العَرِيدِ ما * بَيْنَ الرُّهُورِ الدَّأويَةِ

كَمْ قَدْ نَضَحْتُ لَهُ بأنَّ * يَسْلُو وَكَمْ عَزَّيْتُهُ

فأبى وما أصغى إلى * قَوْلِي فما أجديتُهُ

كَمْ قلتُ صبراً يا فؤادُ * ألا تَكْفُ عن النَجيبِ

فإذا تَجَلَّدتِ الحِياهُ * تَبَدَّدتْ شِعْلُ اللَّهيبِ

يا قَلْبُ لا تجزعِ أمامَ * تَصَلِّبِ الدَّهْرِ المَهِضورِ

فإذا صَرَختِ توجُّعاً * هَزَّاتِ بصَرَختِكَ الدُّهُورِ

يا قَلْبُ لا تَسخُطْ على * الأيَّامِ فالرُّهُرُ البديعِ

يُصنغي لَصِحَّاتِ العَواصِفِ * قَبْلَ أنعامِ الرِّبيعِ

يا قَلْبُ لا تَفنِّعْ بِشَوْكِ * اليأسِ مِنْ بَيْنِ الرُّهُورِ

فَوراءَ أَوْجاعِ الحِياهِ * عُدُوْبُهُ الأملِ الجَسورِ

لَكِنَّ قَلْبِي وَهُوَ * مُخْضَلُّ الْجَوَانِبِ بِالذُّمُوعِ
 جَاشَتْ بِهِ الْأَحْزَانُ إِذْ * طَفَحَتْ بِهَا تِلْكَ الصُّدُوعُ
 يَبْكِي عَلَى الحُلْمِ البَعِيدِ * بَلُوعَةً لَا تَنْجَلِي
 عَرِدًا كَصَدَّاحِ الهَوَاتِفِ * فِي الفَلَا وَيُقُولُ لِي
 طَهَّرْ كَلُومَكَ بِالذُّمُوعِ * وَخَلِّهَا وَسَبِيلَهَا
 إِنَّ المَدَامِعَ لَا تَضِيْعُ * حَقِيرَهَا وَجَلِيلَهَا
 فَمَنْ المَدَامِعَ مَا تَدَفَّعَ * جَارِفًا حَسَنَكَ الحَيَاةِ
 يَرْمِي لَهَاوِيَةَ الوُجُودِ * بِكُلِّ مَا بَيْنِي الطُّغَاةِ
 وَمَنْ المَدَامِعَ مَا تَأَلَّقَ * فِي العَيَاهِبِ كَالنُّجُومِ
 وَمَنْ المَدَامِعَ مَا أَرَاخَ * النَّفْسَ مِنْ عَبءِ الهُمُومِ
 فَارْحَمْ تَعَاسَتَهُ وَنُحْ * مَعَهُ عَلَى أَحْلَامِهِ
 فَلَقَدْ قَضَى الحُلْمُ البَدِيعُ * عَلَى لَطَى آلامِهِ
 يَا شِعْرُ يَا وَحْيِ الوُجُودِ * الحَيِّ يَا لَعَةَ المَلَايِكِ
 عَرِّدْ فَأَيَّامِي أَنَا تَبْكِي * عَلَى إِيقَاعِ نَايِكِ
 رَدِّدْ عَلَى سَمْعِ الدُّجَى * أَنَاتِ قَلْبِي الوَاهِيَةِ
 وَاسْكُبْ بِأَجْفَانِ الرُّهُورِ * دُمُوعَ قَلْبِي الدَّامِيَةِ
 فَلَعَلَّ قَلْبَ اللَّيْلِ * أَرْحَمُ بِالقُلُوبِ البَاكِيَةِ
 وَلَعَلَّ جَفْنَ الزَّهْرِ * أَحْفَظُ لِلدُّمُوعِ الجَارِيَةِ

كذلك عندما نلتفت ونتوجه بنظراتنا إلى التجاني نجد أن قصائده تفيض بتلك النظرة الحزينة
 والدموع الثخينة التي لا تكاد تخلو منها قصيدة من قصائده ، فاستمع إليه وهو يقول :

يا دَمْعَةٌ فِي الوُجُودِ حَائِرَةٌ * تَمُوجُ فِي جَفْنِهِ وَتَضْطَرِبُ

تَدْنُو مِنَ الشَّطِّ وَهِيَ وَالهمة * حَيْرِي وَتَنَائِي مِنْ حَيْثُ تَقْتَرِبُ

تَحْدِرِي فِي الزَّمَانِ وَانْطَلِقِي * إِذَا تَدَلَّى مِنْ كَرَمِهِ العَنْبُ

لا أحسب أن القارئ يستطيع أن يمنع عينيه من أن يتحدر منها الدمع حين يقرأ هذه الأبيات
 المشحونة بالعواطف والمشاعر الحزينة يعبر بها الشاعر عن نفس مكلومة وجريحة ، فيقول :

وَأَمْحَا مِنْ تَزَاوِيْقِ الصَّبَا عَبْرَتٌ * دُنْيَايَ كَالسَّحْرِ لَمْ أَحْفَلْ بِهَا أَبَدًا
 وَدَعْتَهَا غَيْرَ مُرْتَاعٍ لِفِرْقَتِهَا * قَلْبًا وَلَا رَاجِفٍ مِنْ أَجْلِهَا كَبَدًا
 حَتَّى إِذَا مَا اسْتَقَرَّتْ فِي مَخَابِئِهَا * رَجَعْتُ أَسْأَلُ عَنْ آثَارِهَا الْأَبَدَا
 طَوَى شَبَابِي ذِكْرَهَا عَلَى أَمٍّ * وَسَوْفَ تَحُلِدُ إِنْ مَاتَ الشَّبَابُ غَدَا
 ونجده هنا يعزف على ذات الوتر الحزين فيسكب العبرات ويطلق الزفرات حارة ، ليقول :

رَنَعْتُ كَالنَّدَى عَلَى الْوَتْرِ الْبَا * كِي رَفِيْقًا وَكَالْأَمَانِي تَارَهُ
 أَطْلَقَ الْوَجْدَ مِنْ يَدَيْهَا كَنَارٍ * ي هَوَى وَاسْتَفْرَزَ مِنْهَا هِزَارَهُ
 هَبَطَتْ دَمْعَةٌ هُنَاكَ وَمَا جَتِ * نَعْمًا مُبَهَمًا وَفَاضَتْ إِشَارَهُ
 حَدَرَتْهَا أَنْفَاسُهُ فَالْقَضَاءُ الرَّ * حَب شَيْءٍ مِنْ نَفْسِهِ أَوْ آثَارَهُ
 صَوَّرَتْهَا أَنْغَامُهُ فَهِيَ مَا تَبَرَّ * ح فِي مَوْجِهِ الْأَسَى دِيَارَهُ
 سَكَبَتْ رُوحَهَا وَأَفْرَعَتْ الْأَنْفَا * س رِفَافَةً بِهَا هِدَارَهُ
 مَلَأَ آهَاتِهَا الْهَوَى وَالْحَنَانَ الْج * م وَالْعَطْفَ وَالرِّضَا وَالْحَرَازَهُ
 ولا أحسب أن القارئ سيخفى عليه أن الشابي قد تميز على التجاني حين تدفق شعره وانسكبت أحاسيسه معبرة عما يجيش بين ضلوعه ؛ لذلك نجده أكثر حزنًا وأكثر ألمًا ولكن مع قوة لا تتزعزع ، فهو القائل :

سَأَعِيشُ رَعْمَ الدَّاءِ وَالْأَعْدَاءِ * كَالنَّسْرِ فَوْقَ الْقِمَّةِ الشَّمَاءِ
 أَرْزُوهُ إِلَى الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ هَارِئًا * بِالسُّحْبِ وَالْأَمْطَارِ وَالْأَنْوَاءِ
 لَا أَرْمُقُ الظَّلَّ الكَثِيبَ وَلَا أَرَى * مَا فِي قَرَارِ الْهُوَّةِ السُّودَاءِ
 . حَب الْجَمَالِ وَعَشَقِ الطَّبِيعَةِ :

لقد قادتهما رهافة الحس التي تملكتهما معاً إلى حب الحياة وعشق الطبيعة. كأنما كانا على علم بأن يد المنون تتربص بهما في ذلك الوقت المبكر لتقطف تلك الزهرة التي أطلت على الدنيا وما زالت ترنو إلى الأفق البعيد وهي تنتظر أن تستقبل ضوء الشمس المشرقة ، غير أن الحياة قد بخلت عليهما بمزيد من العمر ولم تدعهما حتى لينعمان بمباهج تلك الحياة القصيرة التي منحت لهما ، حيث كان المرض الكامن بين الضلوع يقف لهما بالمرصاد ، ولكن وعلى الرغم من كل تلك المعاناة ومع قصر الفترة التي عاشها كل من الشاعرين إلا أنهما قد بذلا الكثير من الجهد من أجل الحياة وتغنيا بجمالها.

يقول الشابي :

سِرْتُ فِي الرَّوْضِ * وَقَدْ لَاحَتْ تَبَاشِيرُ الصَّبَاحِ
وَجَنَاحُ الفَجْرِ يَوْمِي * نَحْوَ رَبَّاتِ الجَنَاحِ
وَالدُّجَى يَسْعَى رُوَيْدًا * سَعْيَ عَيْدَاءِ رَدَاحِ
وَنَسِيمِ الصُّبْحِ يَسْرِي * سَجَسَجًا فَوْقَ البِطَاحِ
وَخَرِيرِ النَّهْرِ سَكْرًا * نَ وَزَهْرُ الرَّوْضِ صَاحِ

ويعبر الشابي في الأبيات التالية عن فلسفة تفكيرية ونظرة تأملية في هذا الوجود ما فيه من طبيعة ساحرة ليلفت انتباهك إلى ما غاب عن ذهنك من الجمال الخلاب المنتشر في الطبيعة:

يَا أَيُّهَا الغَابُ المَمَمُ * مَقٌّ بِالأَشَعَّةِ وَالوَرْدِ
يَا أَيُّهَا التُّورُ التَّقِيُّ * وَأَيُّهَا الفَجْرُ البَعِيدُ
أَيْنَ اخْتَفَيْتَ وَمَا الَّذِي * أَقْصَاكَ عَنِ هَذَا الوُجُودِ
أَه لَقَدْ كَانَتْ حَيَاتِي * فِيكَ حَامِلَةً تَمِيدُ
بَيْنَ الحَمَائِلِ والجَدَاوِلِ * وَالتَّرْتُمِ وَالتَّشِيدِ
تُصْغِي لِنَجْوَاكِ الجَمِيلَةِ * هِيَ أُغْنِيَةُ الخُلُودِ
وَتَعِيشُ فِي كَوْنٍ مِنْ * العَفْلاَتِ فَتَانٍ سَعِيدِ
أَه لَقَدْ غَتَّى الصَّبَاحُ * فَدَمَدَمَ اللَّيْلِ العَتِيدِ
وَتَأَلَّقَ النَّجْمُ الوَظِيءُ * فَأَعْتَمَ الغَيْمُ الرُّكُودِ
وَمَضَى الرَّدَى بِسَعَادَتِي * وَقَضَى عَلَى الحُبِّ الوَلِيدِ

للطبيعة في شعر التجاني وجود بارز ويعود ذلك إلى طبيعة التجاني المتأمل والمتفكرة في الطبيعة والحياة من حوله ، فالقارئ لشعر التجاني يجد أنه أكثر ميلاً إلى الجانب الفكري والتأملي في قصائده وهو ما سيتجلى لنا في هذه الأبيات التي يقول فيها :

قَطْرَاتٍ مِنَ النَّدَى رَقْرَاقَهُ * يَصْفِقُ البَشْرَ دَوْنَهَا وَالطَّلَاقَهُ
ضَمِنْتَهَا مِنْ بَهْجَةِ الوَرْدِ أَفْوَا * فِ وَبِنِ زَهْرَةِ القَرْنَفَلِ بَاقَهُ
نَثَرْتُ عَقْدَهَا أَصْبَاعَ مَنْ نُورِ * رُ تُرْسِلُنَ خَفَةَ وَأَنَاقَهُ
رَبِّ وَشِي تَمَقَّنَ فِي صَفْحَةِ الوَرِّ * دِ وَنَضْرَنَ فِي الرُّبِيِّ أَنْمَاقَهُ
وَمَصَابِيحَ أُسْرَجَتْهَا يَدُ الشَّمِّ * سِ وَضَاءَ فِي زَهْرَةِ خَفَاقَهُ

يَنْقَطِرْنَ أَنْجُمًا فِي أَكَالِيلٍ * مِنَ الزَّهْرِ أَسْرَجَتْ أَوْرَاقَهُ
 وَأَفَاقَ الصُّحَى عَلَيْهَا وَقَد رَوَّ * تَ أَزَاهِيرَهُ وَنَدَّت رَوَاقَهُ
 تِلْكَ مَطْلُولَةٌ وَهَاتِيكَ سَكْرَى * مِنْ نَدَى دَافِقٍ وَخَمْرَ مَرَاقَهُ
 وَهَيَّ بَرَاقَةَ الضِّفَافِ وَمَرْمُو * قَةَ بِيضِ اللَّالِئِ الْبَرَاقَهُ
 نَفَضْتَهَا فِي الدَّهْرِ أَجْنَحَهُ الْأَمَّ * لَآك تِلْكَ الرِّفَافَةَ الصَّفَاقَهُ
 وَيَقُولُ فِي قَصِيدَةٍ أُخْرَى:

سَمَوْتُ بِالنُّورِ مَا كَا * نَ فِي أَشْعَةِ شَمْسٍ
 وَبِالْجَمَالِ مَتَى كَا * نَ فِي إِنْطِلَاقِ وَحَبْسٍ
 وَبِالْهُوَى مَا تَسَامِي * عَلَى ضَلَالٍ وَلَيْسَ
 وَبِالنَّدَى حَيْثُ يَغْدُو * وَبِالنَّدَى حَيْثُ يَرْسِي
 طَفَرْتُ مِنْ صِرْحِ قَلْبِي * إِلَى قَرَارَةِ نَفْسِي
 وَكُنْتُ كَالدَّمِ يَضْحِي * عَلَى دَوِي وَتُمْسِي
 يَظَلُّ يَرْقَى وَيَهْوِي * مِنْ حَادِرٍ فِي مَجْسٍ
 وَكُنْتُ كَالْمَاءِ يَنْصُ * بَ فِي دَرِي وَجَرَسٍ
 وَكُنْتُ كَالنُّورِ يَرِفُ * ضَ فِي إِضْطِرَابِ وَهَمْسٍ
 مَلَأْتُ رُوحِي وَصَوْرَ * تَ فِي مَكَامِنِ حِسِي
 وَزَيْتَ يَوْمِي وَعَلَقَ * تَ فِي صَحِيفَةِ أُمْسِي
 وَمَاجَ قَلْبِي وَأَغْضَى * عَلَى جَلَالِ وَقُدْسِ
 وَرَاحَ يَرْكُضُ كَالْبَحِّ * رَ مِنْ جُنُونِ وَمَسِ
 يَا هَذِهِ عَمْرُكَ الَّلَّ * هَ هَلَّ سَمِعْتَ بِقَيْسِ
 . الفِلسَفةُ وَالتَّصَوُّفُ:

لا شك أن الفلسفة هي وليدة التأمل بل لا بد فيها من التأمل والتفكير العميق مما يقود الفرد إلى حالة من حالات السمو الوجداني وهو سمة بارزة ومميزة اتصف بها أهل التصوف نسبة لإدانة النظر في الوجود وصانع الوجود. وقد كان للتعليم الديني الممتزج بنظرة تأملية واسعة نجمت عن كثرة القراءة والإطلاع أثره الذي لا يخفى في ما نظمته كل منهما من أشعار ،

حيث يبدو لنا ذلك وبصورة جلية وواضحة في النظرة التأملية العميقة في الكون والحياة التي نجدها منتشرة في أشعارهما التي خلفها لمحبي الشعر وعشاق الأدب من بعد رحيلهما المبكر.
يقول الشابي:

فَلَكَّ اللهُ مِنْ فَوَادٍ رَحِيمٍ * وَلَكَ اللهُ مِنْ فَوَادٍ كَثِيبِ
يَهْجَعُ الْكَوْنُ فِي طَمَأْنِينَةِ الْعُصْ * فَوْرَ طِفْلاً بِصَدْرِكَ الْغَرِيبِ
وَبَأْحْضَانِكَ الرَّحِيمَةِ يَسْتَيْقِظُ فِي * نَضْرَةَ الضَّحُوكِ الطَّرُوبِ
ويقول كذلك :

صَلِّ يَا قَلْبِي إِلَى اللهِ فَإِنَّ الْمَوْتَ آتٌ
صَلِّ فَالْتَّارِخُ لَا تَبْقَى لَهُ غَيْرُ الصَّلَاةِ

ونختار من ديوان التجاني هذه الأبيات من قصيدة رائعة ومعبرة عبر فيها التجاني عن فكر صوفي وجداني متعمق وإيمان عميق بالقدرة الإلهية حتى كأنه يدوي ويتردد صدها في الأفق البعيد :

مُدْهَشَ ذِكْرِهِ مُخَيِّفِ الْأَدَاءِ * خَيْرَ مَا فِي الْوُجُودِ مِنْ أَسْمَاءِ
سِرِّ مَا فِي الْحَيَاةِ مِنْ لَيْلِهَا الطَّا * مِي وَلَجَى فَجَزَّهَا الْوَضَاءِ
ظَمًا فِي النُّفُوسِ لِأَرَى إِلَّا * فِي يَتَابِعُهُ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ
كَوَكَّبَ يَرْحَمُ الْفَضَاءَ وَدَرَّ * ي مَفِيزُ عَلَى جَبِينِ السَّمَاءِ
هُوَ لَمَّا حَبَّرَ فِي حَوَاشِي اللَّيْلِ * لْ أَوْ فِي مَضَارِبِ الصَّحْرَاءِ
قِيلَ لِي عَنْهُ فِي الزَّمَانِ وَحَدَّ * نَّتْ بِهِ فِي سَرِيرَةِ الْآنَاءِ
إِنَّهُ النُّورُ خَافِقًا فِي جَبِينِ الْفَ * جَرِ وَاللَّيْلِ دَافِقًا فِي الْمَاءِ
صَفَهُ رَعْدًا مُجَلْجَلًا فِي السَّمَوِ * ت وَصَوْتًا مُدَوِيًّا فِي الْفَضَاءِ
أَوْ هُدُوءًا أَوْ رَقَّةً أَوْ هَوَاءَ * أَوْ صَدَى لِلْعَوَاصِفِ الْهُجُوءِ
هُوَ إِنْ شَعَتْ مَحْضُ نَارٍ وَنُورٍ * وَهُوَ إِنْ شَعَتْ مَحْضُ بَرْدٍ وَمَاءِ
نَحْنُ مَجْلَى عُلَاهِ فِي كُلِّ دَانَ * مِنْ مَرَائِي الْوُجُودِ أَوْ كُلِّ نَاءِ
ظَنَّ أَدْنَى الظُّنُونِ فِي قُرْبِهِ مِنْكَ * وَأَقْصَى مَا شَعَتْ مِنْ عَلِيَاءِ
وَأَدْنُ بِالْجَانِحِ الْمَشْطِ وَصَعْدَ * بِالْحَيَالِ الْمَسُومِ الْعِدَاءِ
وَتَوَغَّلَ بَيْنَ الظُّنُونِ وَنَفَرَ * هَا خَيَالًا وَأَقْعَدَ عَلَى الْجُوزَاءِ

أهو الله في القلوب وفي الأنفا * س والروح والدجى والضياء
 أم هو الله في الثرى عند عزرا * ثيل وقفاً على قلوب النساء
 قال كِلتاهُما من النور تفضى * بنبي من رحمة وإخاء
 والنبي العظيم في الأرض إنسا * ن السموات آلهي الدماء
 صيلة الأرض بالسما وصوت الح * ق فيها ومستهل الفضاء
 يا لك الله من مشايعة الفك * ر ولحق من هوى الآراء

وتتحلى لنا قمة درجات التصوف الفكري أو العقلي وبصورة جليلة عند التحاني في قصيدته (الصوفي المعذب) والتي يقول فيها :

هذه الذرة كم نحم * ل في العالم سرا
 قف لديها وامترج في * ذاتها عمقاً وغورا
 وانطلق في جوها * المملوء إيماناً وبراً
 وتنتقل بين كبرى * في الداراري وصغرى
 تر كل الكون لا يفت * ر تسيحاً وذكراً
 وانتش الزهر والزهرة * كم تحمل عطراً
 نديت واستوتقت في الأر * ض إرقاقاً وجذرا
 وتعتت عن طير * خضض يفتاً نصراً
 سل هيزار الحقل من أنب * ته ورداً وزهراً
 وسل الوردة من أو * دعها طيباً ونشراً
 تنظر الروح وتسمع * بين أعماقك أمراً
 الوجود الحق ما أو * سع في النفس مداه
 والسكون المحض ما أو * نق بالروح عراه
 كل ما في الكون يمشي * في حناياه الإله
 . الموت عند الشعارين :

إن للموت مهابة وجلال رهيب في نفوس البشر ، لاسيما وأن النفس قد فطرت على حب الدنيا ولا شك أن الإنسان يود لو يعمر في هذه الحياة الدنيوية ولا يريد أن يبرحها أبد الدهر فهو مفطور على التمسك والتشبث بحب الحياة والبقاء فيها ، هذا إن لم نقل إنه

فَإِذَا مَا انْقَضَ عَن آخِرِهِ * قَضِيَ الْأَمْرَ عَلَيْهِ فَاَنْدَثَرَ

لَقُمَةُ الْمَوْتِ عَلَى مَدْرَجَةٍ * وَرَمَاهُ الدَّهْرُ فِي كَفِّ الْغَيْرِ

إِنَّمَا مَوْتُ عَلِيمٍ عِظَةٌ * لَيْسَ كُلُّ الْمَوْتِ لِلنَّاسِ عِبْرٌ
أَيُّهَا الثَّائِبُ عَلَى بَلْقَعَةٍ * وَالْمَوَارِي بَيْنَ هَاتِيكَ الْخُفْرِ
أَيَّنَ صَوْتُ سَامِهِ الْمَوْتِ الْبَلِي * وَيَرَاعُ بَيْنَ كَفِّكَ عَشْرَ
جَرِّهِ الْمَوْتِ عَلَى شِقَّتِهِ * فَتَثْنِي عَلَى الْأُخْرَى اِنْكَسَرَ
المرض الذي أودى بحياتهما:

لم يكن من الغريب أن يجتمعا في ما ذكرناه وأوردناه آنفاً ولكن الغريب هو أن يتفقا حتى في الداء الذي ألم بهما وأدى إلى رحيلهما مفارقين لهذه الدنيا مبكراً. حيث أصيب الشابي بداء تضخم القلب الذي تسبب في وفاته ، بينما توفي التجاني بداء السل. فكان داء الصدر هو ما جمع بينهما حتى وهما يغادران هذه الحياة الفانية إلى دنيا الخلود الذي عرفاه قبل أن تتخطفهم يد المنون.

للشابي ديوان (أغاني الحياة) بالإضافة إلى عدد من المؤلفات: الخيال الشعري عند العرب ، صفحات دامية، ورسائل الشابي ، يوميات الشابي ، بجانب رواية عنوانها المقبرة، شعراء المغرب الأقصى.

أما التجاني فلم يترك غير ديوانه المسمى (إشراقة) والذي صدر بعد وفاته كما كانت له إسهامات بالعديد من المقالات الصحفية ، حيث شارك بالكتابة في عدة صحف : ملتقى النهرين ، مجلة أم درمان الفجر. كذلك اهتم بمراسلة العديد من المجلات والدوريات في الوطن العربي كمجلة الرسالة لصاحبها أحمد حسن الزيات ، ومجلة أبولو.

1/ ديوان أبو القاسم الشابي : أغاني الحياة.

2/ ديوان التجاني يوسف بشير : إشراقة.

3/ الموسوعة الشعر العربي الإصدار الأول – مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. www.arpoetry.com

4/ الموسوعة العربية العالمية www.intaaj.net

5/ الموسوعة الشعرية www.cultural.org.ae

[1] / يطلق الخلوة في السودان على المكان الذي يتلقى فيه الأطفال حفظ القرآن الكريم بجانب بعض مبادئ تعليم الحساب واللغة.

آليات العمل النقديّ في تحديد قيمة الأثر الأدبيّ

أ.عجّال لعرج
أستاذ مساعد (صنف " أ ") جامعة الدّكتور
مولاي الطّاهر - سعيدة -

قبل التّطرق للحديث عن العمل النقديّ، واستخدامه للآليات التي يتوقّف عليها نجاحه، أو عدم نجاحه في تّمين قيمة الأثر الأدبيّ، وتحديد أبعاده اللّغويّة، والفنّيّة، والإبداعيّة.

يجدر بنا. أولاً. أن نشير إلى بداية التّأسيس للحركة النقديّة الحديثة، والوقوف على الأسباب التي غيّرت المسار النقديّ نحو وجهة جديدة لم يشهدها منذ إرهاباته الأولى على يد أرسطو واضع الأساس المنهجيّ للتّنظير الرّوائيّ.

فقد بدأ التّأسيس للحركة النقديّة الحديثة في النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر الميلاديّ الذي شهد تحولات في مجال الفكر، والإبداع بفعل ما استجدّ من مفاهيم فلسفيّة، وتصورات فكريّة، كان لها الأثر البارز في تغيير الدّهنيات، وخلق نوع من الوعي لدى الجماهير، والذي كان بمثابة الفيتيل الذي أّجج ثورانها ضدّ العبن، والضّيم اللّذين. طالما. لازماها طيلة الحقب الرّمزيّة السابقة.

حيث يقول أحمد صقر في كتابه " تاريخ النّقد، ونظرياته " :

" تميّز القرن الثّامن عشر بأنّ الإبداعات الفلسفيّة، والفكريّة في نصفه الأوّل جاءت أكثر من إبداعاته الأدبيّة

فقد كان قرنَ فلسفة أكثر منه قرن أدب.

فالتّفكير الفلسفيّ، والانصراف إليه، وتعميقه، ونشره بين الجماهير كان ضرورياً في ذلك القرن لتمهيد نشر الوعي الثّوريّ في العالم، والقيام بالثّورة الفرنسيّة الكبرى التي يبدأ بقيامها التاريخ الحديث للبشر في سنة 1789م... " (1)

وهذا التّفكير الفلسفيّ لم يكن وليد صدفة، إنّما جاء نتيجة مخاض عسير كابده الفكر البشري عبر حقب زمنية متعاقبة، وفي خضمّ تحولات كبرى شهدها العالم كان سببها صراعات فكريّة، وتصورات ذهنيّة متباينة أفرزها الواقع بفعل التّطورات الحاصلة في مجالات الحياة كلّها.

"فالتغيرات الاجتماعية، والسياسية التي شهدتها النصف الثاني من القرن الثامن عشر أسهمت بدورها في الانتعاش الفكري المعتمد على ظهور فلسفات جديدة، مما دفع بالكتاب، والنقاد إلى إعادة النظر فيما هو مطروح على الساحة، وإمكانية ملائمة هذا المطروح لاحتياجات الإنسان... (2)"

فقد لعب التفكير الفلسفي الجديد . في هذه المرحلة . دوراً كبيراً في توجيه العقول الوجهة الصحيحة وبتّ الوعي في أوساط الجماهير التي خيم عليها الفكر الزائف أمداً طويلاً استغلالاً لقدراتها واستثماراً لإمكاناتها

يقول أحمد صقر في معرض هذا الحديث " إنّ انتشار الأفكار الفلسفية المؤمنة بحرية الفكر الإنساني الفردي وضرورة إضاءة، وإنارة العقل دفعت بالإنسان إلى ضرورة مواجهة الظلم الواقع عليه . وقد دفع هذا الكتاب، والفلاسفة، والمفكرين إلى ضرورة محاربة الفساد، وعليه هيباً هذا المناخ عقول الناس لتقبل بذور هذه الأفكار الثورية بعد أن طرق الكتاب، والمفكرون أبواب الخطر، والتمثلة في تحريك مشاعر الناس لإدراك ما يعيشون فيه من بؤس، وحرمان ليعوا هذا جيداً.

وهكذا لم يعد الأدب وسيلة للترفيه، وتحقيق المتع الحسية المرتبطة بحياة الملوك، والأمراء، وأرباب القصور، بل أصبح الأدب يُسخر لتحليل أوضاع المجتمع، وإظهار ما فيه من فساد... (3)"

"وكلّ نتاج أدبيّ إنّما هو صورة حيّة عن تجربة ذاتية مادتها الشعور، والعاطفة، والأديب لا ينفك في إنتاجه من المؤثرات الخارجية التي عملت فيه، وأثارت أحاسيسه، ومشاعره ليعطي تجربة صادقة عن الحياة بصورها المختلفة... (4)"

"إنّ الأديب صورة حيّة عن مشاعر صادقة للإنسان يعدّ جزءاً من مجتمع أثرت فيه تيارات متعدّدة، فاستلهم من خياله لغة خاصة ليعطينا من خلال تجربة ذاتية... كما أنّ له غاية إنسانية شريفة، وله من الأبعاد الحيوية بحيث يُحرك ضمير الأمة، وهذا بالخصوص فيما لو كان الأديب يساير طموحات مجتمعه، ويتحسس آلامه وأمنيته، فالتجربة الشعورية هنا تكون صادقة إذا كان لقاحها الانفعال بمؤثرات الأحداث، والطبيعة.

وكلّما كانت تجربته الشعورية تتجه نحو الكمال، كلّما حلّق بنتاجه إلى التسامي، والخلود حتّى يضطرنا أن نشاركه في أحاسيسه، ومشاعره لأنّه نقل إلينا الحدث نقلاً هادفاً يكمن في نتاجه الإثارة، فتعمل في نفوسنا وتقودنا إلى الانفعال التام.

لهذا فإنَّ النِّقدَ الأدبيَّ يهتمُّ بتلك المشاعر، ومدى عمق التجربة في نفس الأديب، وصدق أداته في التعبير وسلامتها من العيوب، ويهتمُّ بالقوَّة الإبداعية، وهي القدرة الفنيَّة الكامنة في النصِّ الأدبيِّ لتثير في سامعيها الانفعال الصادق، والاستجابة الحقيقة للنصِّ. " (5)

وبهذا بدأ الفكر النقديُّ يتبلور في الأذهان لدى الكتَّاب، والمفكرين الذين أدركوا أنَّ قيمة الحياة تكمن في سلامة العقل، وصفاء الذهن من شوائب الفكر الضالِّ، والتَّوهم العقيم. فهؤلاء يرون أنَّ حماية الفكر البشريِّ من الزيف، والانحراف ضرورة حتمية تُسند مهمَّتها إلى جهاز مراقبة يمثله النِّقاد من أدباء، ومفكرين يتميِّزون بقوة الذكاء، وحصافة الرأْي، وسلامة الفكر، وصدق السريَّة.

ومن هنا بدأت تتشكَّل ملامح الحركة النقديَّة التي دعت إليها الضُّرورة الملحَّة، بعد أن تفاقم الوضع المزري الذي عاشه الفكر الإنسانيَّ آنذاك من انتشار الفساد، وعدول الفكر عن جادة الصواب، ممَّا تسبَّب في إقحام الناس في متاهات لا حدَّ لها، وإيقاعهم في مشاكل لا حصر لها. "فمع نهايات القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر أخذت ملامح الحركة النقديَّة في التبلُّور والوضوح...، فسعى النِّقاد إلى استحداث أفكار، ومفاهيم نقديَّة جديدة تلائم التَّطورات العلميَّة، والتَّقنيَّة التي شهدها القرن الجديد .

وهكذا أخذ النِّقد في التقدِّم في فرنسا على وجه الخصوص، وأصبحت هي معقل الثورات، والتَّحوُّلات الدرامية، والنقديَّة العالميَّة. ... فقد شهد النِّقد الفرنسيُّ تبلُّور ملامح النِّقد الاجتماعيِّ، والنِّقد الانطباعيِّ، والنِّقد الموضوعيِّ، والنِّقد النفسيِّ

وعليه نستطيع القول إنَّ محاولات النِّقاد، والمؤلِّفين في القرن التاسع عشر تمخَّض عنها ظهور فكرة المدارس الأدبيَّة، والنقديَّة... " (6)

أما عن مفهوم النِّقد عند العرب "فدلالتُه ترتبط بعدة معانٍ تكاد تتقارب، فمنَّ معانيها ما يدور حول الفحص، والتَّمييز، والحكم بالحسَّن، أو القبح، فنقد الدراهم معرفة جيدها من رديئها. ومن معانيها: العيب على نحو ما ورد في حديث أبي الدرداء: "إن نقدت النَّاس نقدوك، وإن تركتهم تركوك" ومعنى نقدتهم هنا عيبهم ...،

وترتبط دلالة النِّقد كذلك باختلاس النَّظر، يقال: نقد الرجل الشَّيء بنظره، أي احتلس النَّظر إليه. "

(7)

وكلمة "نقد" لم تكن غريبة بالنسبة للعرب في لغتهم، فقد استعملوها في تعبيرهم، ووظفوها في أساليبهم

"فنجدهم يُعنونون مؤلفاتهم وفقاً لهذا المفهوم الاصطلاحي، ومن هذه المؤلفات على سبيل المثال: "نقد الشعر" لقدماء بن جعفر (ت: 310 هـ)، و"العمدة في صناعة الشعر، ونقده"، وقرضاة الذهب في نقد أشعار العرب" لابن رشيق القيرواني (ت: 463 هـ)، و"البديع في نقد الشعر" لأسامة بن منقذ (ت: 584 هـ)

وإذا كان الاستعمال الاصطلاحي للنقد لم يظهر إلا متأخراً إلا أن الممارسة الفعلية قد بدأت مبكرة، إذ اقترنت بالإبداع الأدبي من لدن الجاهلية، وهو ما تبلور في طائفة من الملحوظات النقدية التي وصلتنا من هذا العصر... (8)

"وتتضح طبيعة الالتقاء بين الدلالة اللغوية للنقد، والمفهوم الاصطلاحي له على ضوء ارتباط الدلالة الاصطلاحية بإعمال النظر في النص، حتى لتعد القضايا المدروسة في الأدب محل تأمل، وفحص، وكذا بارتباط كثير من تجليات النقد الأدبي بغاية الحكم على النصوص الأدبية بالجوودة، أو الحكم عليها بالزداءة، وعلى نحو يوازي الدلالة المادية المستقاة من الدلالة اللغوية للنقد... (9)

مسار العمل النقدي عند العرب:

"نجد النقد عند العرب يتخذ جانب التحليل، والتطبيق العملي على جزئيات الفن الأدبي معتمداً بذلك على الإحساس المرهف، والذوق، كما أنه يتناول في الغالب البيت، والعبارة، والكلمة، ويستمر هذا اللون من النقد حتى أواخر العصر الأموي، ثم يأخذ بالزق في العصر العباسي، وتظهر النظريات النقدية، وتقسيم الشعراء إلى جاهليين وإسلاميين، ومخضرمين، ومولدين، ثم يبرز مصطلح الفحل، والفحولة، ثم يخطو النقد خطوات أخرى، وذلك بتقسيم الأدباء، والشعراء إلى طبقات كما فعله ابن سلام الجمحي ...

فإن تطور الحياة الاجتماعية، والسياسية، والفلسفية، ونشوء المدارس الكلامية، وتشكيل الأحزاب، وظهور الفرق أدى إلى نشوء أدب يسائر المراحل الثقافية للعصر مما وقف الشعراء، والأدباء مواقف متعددة كل فريق يناصر مذهباً، أو جهة دون أخرى... (10)

"فمصطلح النقد الأدبي جديد على الساحة العربية لم تعرفه لغتنا إلا في العصر الحديث بعد الاتصال بالغرب... فهو الأساس النظري لوظيفة الأديب، لذلك دخلت فكرة النظرية الأدبية بما لها من قواعد، وفلسفة فنون، وعلم جمال في حيز مفهوم النقد الأدبي..."

ويبدو أنّ المدّة الزّمنيّة التي بدأنا نعرف فيها المصطلح الجديد تعود إلى مطلع القرن العشرين، ولا شكّ أنّ هناك فروقاً جوهريّة بين المصطلح القديم، والمصطلح الجديد تعود إلى طبيعة كلّ منهما، فالنقد الحديث أوسع دائرة، وأكثر شمولاً لعناصر الأدب، وأكثر ارتكازاً على الثقافات المتعدّدة، والمعارف المتنوّعة، فهو نقد اتّجاهات وفلسفات ينتهي آخر الأمر إلى مدارس نقدية، ويفرض البحث في فلسفة الأدب، وأهدافه، ومصادره ووظائفه في الحياة، وفي خصائصه الجماليّة، ومبادئه الفنّية، وأصالته المتميّزة. بينما النّقد القديم، وفي معظم أحواله نقد جزئيات يعنى بالبيت، والبيتين، ولا يعنى بالقصيدة كاملة، يغفل التعليل، والتّحليل لِمَا يصدر من أحكام، وغالباً ما تكون أحكامه متأثرة بالمواقف الدّينيّة، أو المذهبيّة، أو القبليّة. " (11)

حقيقة النّقد:

"النّقد في حقيقته تعبير عن موقف كلّّي في التّظرة إلى الفنّ عامّة، أو إلى الأدب خاصّة يبدأ بالذّوق أي القدرة على التّمييز، ويعبر عنها إلى التفسير، والتعليل، والتّحليل، والتّقويم، وهي خطوات لا تُغني إحداها عن الأخرى، وهي متدرّجة على هذا التّسق كي يتّخذ الموقف نهجاً واضحاً مبنيّاً على قواعد جزئيّة، أو عامّة مؤيّدات بقوة الملكة بعد قوّة التّمييز... " (12)

الوظيفة النّقدية:

إنّ التّحوّلات الكبرى التي شهدتها العالم في القرن العشرين في جميع مجالات الحياة ولّدت لدى الشعوب، والمجتمعات وعياً كبيراً بما يجري حولها، وأكسبتها إدراكاً عميقاً بشؤون حياتها، وظروف عيشها ممّا أوجع فيها روح الثّورة، ورفض الغبار، والمطالبة بالتّغيير، ومن هنا جاءت فكرة تأسيس حركة نقدية تهدف إلى الإصلاح، ورفض كلّ ما هو فاسد، ومزيف من أفكار مُضلّلة، وآراء هدامة ورثوها عشّشت في أذهانهم رديحاً من الزّمن، وأصبح لهذه الحركة جهاز قائم بذاته يؤدّي وظيفته وفق طرق عمليّة، ومعايير علميّة يُخضع . من خلالها . كلّ من يُمارس الكتابة، والتّأليف إلى العمل داخل نظام مقنّن لا يخرج عن إطاره.

وفي هذا الصّدّد يُشير شلتاغ عبّود شراد في كتاب له بعنوان "مدخل إلى النّقد الأدبيّ الحديث" إلى وظيفة النّقد بقوله:

"لقد تطوّرت وظيفة النّقد في العصر الحديث، وأصبح من مهمّاته أن يكشف ما يحاول الأديب أن يخفيه عن أنظارنا من غايات مكنونة، خاصّة، أنّ الأدب أصبحت له مذاهب متعدّدة بناء على صلته

بالعلوم، والمعارف العلميّة الحديثة، وأصبح من الصّعب علينا أن نتعرّف على غايات هذا الأدب بدون الاستعانة بالنّاقد البصير الذي سبّر أغوار هذه المعارف، والعلوم، وتعرّف على صلتها، وتأثيرها على الأعمال الأدبيّة، ومبدعيها.

وبهذا نستطيع أن نقول بأنّ النّقد، وإنّ كان لاحقاً للعملية الإبداعية، فإنّه ليس تابعاً، أو طفيلياً، ولا مجرد متعقّب الأخطاء، بل صاحب وظيفة إيجابية متممة لوظيفة الأدب، وكثيراً ما رأينا النّقد يسبق الأدب بنظرياته وتوجيهاته فيجعل الأدباء يسرون على هدى هذه التّوجيهات، والنّظريات على اختلاف في قيمة هذه النّظريات، وصلاحها في البناء التّقائي والاجتماعي" (13)

ثقافة النّاقد:

إنّ العمل النّقديّ ليس بالأمر اليسير كما يظنّ البعض، إنّما هو عمل عسير يتطلّب خبرة ومراساً، ومهارة، ويتوقّف على خلفية ثقافية، واجتماعية، وتاريخية، ودينية يمتلكها النّاقد النّاجح، إلى جانب ما يتمتّع به هذا النّاقد من إحساس مرهف، وذوق سليم، ورأي حصيف.

"فالنّقد لا يكون ناقداً إلّا بعد مران طويل، وخبرة كبيرة، وحفظه لجملة من النّصوص الأدبيّة، والأسس الجماليّة، وهذا يعني أنّ النّاقد لا بدّ، وأن يكون بصيراً بفنون الأدب وأغراضه، وتطوّره، ومعرفته باللّغة، ومفرداتها والبلاغة، وفنونها، والكلام، وأساليبه، وأن يطلّع على جملة من المعارف كالفلسفة، ونشوتها، ونظرياتها، وعلم النفس والخلجات، والشّعور الباطني، ثمّ للزّمان، والمكان الأثر الكبير في تحديد المعالم النّقديّة، والأسس الجماليّة لأيّ نتاج أدبيّ." (14)

"عندما نتحدّث عن ثقافة النّاقد لا نعني بالثقافة عنوانها العامّ، وإنّما نعني بها المباديء، والمستلزمات الكافية في المجال الذي يمارسه النّاقد، وبمعنى آخر تعني بها الكفاءة الأدبيّة.

والكفاءة الأدبيّة هي مجموعة من القواعد، والمعلومات، والأنشطة التي لا بدّ للنّاقد أن يمارسها في حقل تخصّصه على أنّ تلك المجموعة من القواعد لا يمكن أن نحددها برقم معيّن، أو بفقرات خاصّة، بل الكثير من تلك المباديء، والمفاهيم لها جانب من الحركية، والتّداخل.

فلا بدّ أن نمتلك جملة منها كالنّصوص، والمقاييس، والأعراف، ومعايير الأحكام، فيفترض على النّاقد أن يكون خبيراً، ولديه مؤهلات خاصّة يستطيع بها أن يبيّن مزايا، وعيوب أيّ عمل أدبيّ... " (15)

شروط النّاقد:

إنّ ممارسة العمل التّقديّ تختلف عن ممارسة أيّ عمل آخر لأنّها تتطلّب جهوداً، وشروطاً يجب توافرها في الناقد ذاته، ومنها ما يلي:

أولاً: موهبة فطريّة جديرة بأن تفتحم عالم الأدب، وتتذوّقه، وتحمدي الآخرين إلى مكامن الأسرار في إبداعه، وخصائصه.

ثانياً: معرفة دقيقة باللّغة القوميّة، والتّراث التّقائيّ، والحضاريّ للأمة التي ينتمي إليها الأدب المنقود، لأنّه بدون هذه الصّلة الحميمة بالتّراث لا يمكن تفسير الجديد في الأدب، ولا معرفة مراحل تدرّجه، وتطوّره حتّى وصل إلى عصره الحديث.

ثالثاً: معرفة بلغة أجنبيّة، أو أكثر حتّى يتسنى للناقد الاطّلاع على ما أبدعته الأمم الأخرى في مجالات الأدب والتّحفاة، وحتّى يمكن متابعة حركة التّقد، واتّجاهاته الجديدة لدى الأمم قديماً، وحديثاً.

رابعاً: اطّلاع واسع على المعارف، والعلوم التي ارتقت إليها الأمم في العصر الحديث في ميدان الوراثة، والطّبيعة، وعلم النفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم الاقتصاد، ومذاهب السّياسة.

خامساً: توسّع في النظر إلى العمل التّقديّ بحيث يشمل الأطراف الثلاثة: الأثر الأدبيّ، والأديب، والمتلقّي، بما يستدعيه هذا من توازن، وعدم طغيان جانب على آخر في الاهتمام.

سادساً: عدالة، ونزاهة في إصدار الأحكام، وتواضع، وتعاطف مع الآثار المنقودة، بحيث يصدر الناقد عن حياد كامل بالنسبة لجميع الأدباء. " (16)

والعملية التّقديّة لا تتوقّف على الناقد وحده، فهو طرف من ضمن الأطراف الفاعلة التي تعمل على تقويم العمل الإبداعيّ، وتمييز الحسن فيه من القبيح، والجيد من الرّديء، فهناك الطّاقة المنتجة المتمثّلة في الأديب شاعراً كان، أم ناثراً، فهو كذلك يتمتّع بحسّ مرهف، وذوق سليم إلى جانب طرف ثالث يمثّله المتلقّي القاريء الذي يستطيع بذوقه أن يدرك مواطن القبح، والجمال فيما يُعرض عليه من نصوص أدبيّة.

يقول أحمد أحمد بدوي في هذا السّياق: " أدرك نقاد الأدب من العرب أنّ للأدب ثلاث ملكات: الملكة الأولى منتجة تتجلّى في الشعراء، والكتّاب، والخطباء.

والثّانية ناقدة تستطيع أن تبيّن مواضع الجمال في النّصوص الأدبيّة، وتدلّ عليها، وتبيّن أسباب هذا الجمال.

والثّالثة متذوّقة تدرك بنفسها، أو بوساطة الناقد ما في النّصوص من حسن ورواء، وتلتدّ بما تُدركه من مظاهر هذا الحسن، والجمال... " (17)

فما من عمل أدبيّ يُنجز إلاّ ويتعرّض للعملية النقديّة التي لها وحدها مهمّة الكشف عن مظاهر هذا العمل، وتتميز الحسّن من القبيح فيه حفاظاً منها على صحّة التوجّه، وسلامة اللّغة.

وفي هذا المضمار يقول محمّد الحليويّ، وهو في صدد تحديد الأهداف العمليّة للنقد: " فلا مناصّ لكلّ إنتاج أدبيّ من النقد الذي يقيّم الأثر، ويدلّ على مواقع القوّة، أو الضعف، ويؤنّب إلى سمات الصّدق، أو الزيف، ويشجّع القرائح الناشئة، ويكشف النقاب على الأذعياء، والمرتزة " (18)

فالتأقّد حين يعمد إلى دراسة نصّ أدبيّ دراسة نقدية، فإنّه لا يواجه جانباً معيّناً يتعلّق بشخص الأديب، وما يتميّز به من مشاعر، وأحاسيس، وميولات، ومواقف، وإتّما يواجه عدّة جهات أخرى منها ما له علاقة بالوعي الجماعيّ لهذه الطبقة الاجتماعيّة، أو تلك، ومنها ما يخصّ اللّغة التي يوظّفها الأديب باعتبارها الأداة النّاقّة لنتاجه الفكريّ.

ف نجد عادل الفريجات يُثير هذه القضية في مقال له بمجلة الثقافة في عددها الثمانين بعنوان "ثراء الأثر الفنّي، وبعض تحديات التفسير"، حيث يقول :

"فالنقد الأدبيّ حينما يواجه النصّ، يواجه معاناة نفسيّة لفرد مبدع، ومعاناة اجتماعيّة يفرزها الإطار الذي يحيا فيه هذا المبدع، ومعاناة لغويّة لأنّ اللّغة هي الأداة التي ينقل بها المبدع إنتاجه، وكلّ أولئك يطرح مجموعة من القضايا، ويثير جملة من المشكلات." (19)

وعليه يجب أن يتّصف العمل النقديّ بالشموليّة أي أن يراعي الناقد . أثناء دراسته النقديّة للنصّ الأدبيّ . جميع العوامل التي أسهمت في تهيئة الأجواء الملائمة لخلق إبداعاته، وتجسيد أفكاره، وأن يتحلّى بالموضوعيّة، عند تعامله مع النصّ، وذلك بأن يُجري نوعاً من التوازن بين وحدات هذا النصّ، بحيث لا يرجح كفة عن أخرى، فلا يميل كلّ الميل إلى الحديث عن ظروف المجتمع السياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، وغيرها، ويغفل عن شخصية المبدع، ويقلّل من شأن المهوبة الفرديّة، وخصائص الشّخصية الإبداعية، أو ينحاز إلى دراسة النصّ دراسة لغويّة نقدية، ويهمل بقيّة الجوانب، أو لا يُعطيها حقّها من التقويم، والتمحيص.

وهذا العمل يسمّيه عادل الفريجات بالنقد الشّامل إذ يقول: "إنّ التوازن المتوخّى من النقد الشّامل له ثماره لا شكّ، ولا ريب، وفيه لا يقع التّشديد على السيرة على حساب العمل الأدبيّ، وقيمه الفنيّة، ولا يحصل التّركيز المملّ على المؤثرات الاجتماعيّة، أو الدلالة الاجتماعيّة على حساب شخصية المبدع، ومواهبه، وتصنيف إنتاجه والحكم عليه بالسّموّ، أو السّقوط، ولا يتمّ الاحتكام للمقاييس الأدبيّة الخالصة على نحو يفضّل ذات الفرد الإبداعية التي تُعدّ ثمرة لعراك دام مع

الظرف الاجتماعي، والشروط السياسي، والثقافي، والحضاري، أو يغفل محاولة فهم الأدب بعامة بوصفه الخلاصة الأتقى، والأجمل لتجارب الحياة الإنسانية. "(20)

وهذا النوع من النقد يتطلب من الناقد جهداً فكرياً كبيراً، وإحاطة كاملة، ووعيّة بما له صلة بالحياة العامة، وبجميع مجالاتها السياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والدينيّة.

فعند مواجهة الناقد لمثل هذا النوع من العمل عليه " أن يستغلّ كلّ ألوان الثقافة التي يتحلّى بها من فلسفة

وعلم نفس، وعلم اجتماع أدبي، وعلم جمال، وعلم لغة دون أن يستبدّ واحد منها بالنشاط النقدي، وذلك لأنّ حصول استغلال هذه العلوم، مع افتراض وجود الذوق النقدي هو الكشف عن مكونات العمل الأدبي، وإضاءته من جميع جهاته، وتوضيح دلالاته، وتعزيز الإحساس بالمتعة التي تهبها جدارته الفنيّة. "(21)

وخلاصة لما جاء في فقرات هذا المقال أنّ العمليّة النقديّة الهادفة هي التي تجعل من الأثر الأدبي عملاً إبداعياً يرقى إلى درجة الجودة، والتميّز، والكمال، ويحظى بالمتابعة، والرعاية، والاهتمام، هذا إن تضافرت جهود جميع الأطراف الفاعلة في العمليّة النقديّة منها المبدع باعتباره الناقد الأول لما يُنتجه، ويُدّعه، فهو لا يطرح أفكاره، ولا يعرض نتاجاته على القراء إلاّ بعد دراستها، تحليلها، وفحصها سعياً منه إلى تقديم ما هو أفضل، وأحسن، وأجود،

ومنها القارئ المتلقّي الذي لا تقلّ أهميته في العمليّة النقديّة لأنّه هو الآخر يتمتّع برهافة الإحساس، وسلامة الذوق في تقبل، أو رفض ما يُعرض عليه من أفكار، ورؤى، مع استخدام ما لديه من مخزون ثقافي، واجتماعي وديني في التعامل، والتفاعل مع ما يتلقاه من آراء، وتصوّرات.

ومنها الطرف الأكثر فعالية في هذه العمليّة، وهو الناقد باعتباره المتخصّص فيها، والعارف لها، والمدرك لقواعدها وتقنياتها، وعليه يتوقّف الحكم على الأثر الإبداعيّ بالجودة، أو الرداءة، وبالحسن، أو القبح

1 - ينظر د . أحمد صقر، تاريخ النقد، ونظرياته، مركز الإسكندرية للكتاب، 2001م، ص: 87

2 - يُنظر د . أحمد صقر، المرجع السابق، ص: 184

3 - يُنظر د . أحمد صقر، المرجع نفسه، ص: 185

4 - د . عبد الرسول الغفاري، النقد الأدبي بين النظرية، والتطبيق، دار الهادي للطباعة، والنشر، والتوزيع، بيروت

لبنان، 2003م، ط1، ص: 17

- 5 - يُنظر د . عبد الرسول الغفاري المرجع السابق،ص:19
- 6 - يُنظر د . أحمد صقر، المرجع السابق،ص:201
- 7 - د . طارق سعد شلبي، الدرس التطبيقي في النقد العربي، مؤسسة طيبة للنشر، والتوزيع، 2001م، ص:18
- 8 - د . طارق سعد شلبي، المرجع نفسه، ص:19
- 9 - د . طارق سعد شلبي، المرجع نفسه، ص:18
- 10 - د . عبد الرسول الغفاري، المرجع السابق، ص:31
- 11 - د . محمّد كريم الكوّاز، البلاغة، والنقد (المصطلح، والنشأة، والتجديد)، الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2006م، ط1، ص:58
- 12 - د . محمّد كريم الكوّاز، المرجع السابق، ص:54
- 13 - د . شلتاغ عبّود شراد، مدخل إلى النقد الأدبي الحديث، دار مجدلاوي للنشر، عمّان - الأردن، 1998م ط1، ص:62
- 14 - د . عبد الرسول الغفاري، المرجع السابق، ص:14
- 15 - د . عبد الرسول الغفاري، المرجع السابق، ص:155
- 16 - د . شلتاغ عبّود شراد، المرجع السابق، ص:66
- 17 - د . أحمد أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، نهضة مصر للطباعة، والنشر، والتوزيع - القاهرة، 2003م، ص:81
- 18 - د . محمّد مصايف، النقد الأدبي الحديث في المغرب العربي، ش . و . للنشر، والتوزيع - الجزائر، 1979م ص:206
- 19 - عادل الفريجات، مجلة الثقافة، تُصدرها وزارة الثقافة، والسياحة - الجزائر، 1984م، العدد:80، ص:212
- 20 - عادل الفريجات، المرجع نفسه، ص:217
- 21 - عادل الفريجات، المرجع السابق، ص:217

الأسس المعرفية للنقد الأدبي المعاصر - إشكالية الهوية و تحديات المنهج -

إعداد الأستاذ: الطاهر هاشمي
أستاذ مساعد - جامعة سعيدة

- مقدمة:

تحت سرعة التحول الرهيب في القيم و المبادئ و الأفكار والأذواق التي فرضتها الطبيعة السريعة للحياة المعاصرة، لم يعد من السهل إدراك حقائق الأشياء على وجه من الدقة و الوضوح و التركيز، ذلك لأن هذه القيم و المبادئ و الأفكار و الأذواق - كما هي سائر ألوان الحياة المادية الأخرى - لا تكاد تستقر على حال واحدة ثابتة حتى يعتربها التغير و التجدد المستمر، الذي يستمد صيرورته و تطوره من طبيعة الإنسان ذاته، و التي لا تلبث - بدورها- تتطلب التجدد و التغير على الدوام، كما يستمد هذا التجدد المستمر صيرورته أيضا من التراكم المُنْتَج من قبل هذا الإنسان في الأفكار و الأشياء.

هذا و لأن هذا التراكم تتداخل فيه الكثير من القضايا و المفاهيم و المعارف تتداخل يصعب معه البحث عن حقائق الأشياء و جواهرها و مميزاتا أيضا، حتى تلك الحقائق التي استأنس عقل الإنسان بما طويلا وصارت بالنسبة إليه حقائق معلومة ثابتة، فقد غدا البحث في هذا التراكم و هو مادة متشعبة المعاني في دلالاتها، بعيدة الغور في مقاصدها و أهدافها- مغامرة مخوفة بكثير من المحاذير و المخاطر، أما البحث في خلفياتها و أبعادها و أسسها المعرفية فهو محاولة أشبه بالتنقيب عن حفريات حضارة بائدة ممتدة في الزمان و لكنها مع ذلك لا تزال تحفظ حقائقَها معالمها الكبرى القائمة على الأرض.

صحيح أن الفارق الجوهرى بين طبيعة التنقيب في معالم الحضارة البائدة و التنقيب في خلفيات المناهج و الأفكار هو قضية الثبات والتحول، غير أن مسألتى الثبات و التحول هنا مسألة نسبية بالنظر إلى كون المعرفة الإنسانية في عمومها تخضع - كنتاج- إلى فعل " التطور التراكمي"، مع أنه ليس بالضرورة أن تكون الأشياء أو الأفكار الجديدة الناشئة تحت فعل هذا التطور التراكمي

- و بالقياس إلى سابقاتها- على درجة كبيرة من التفوق و النضج، إذ لا تزال في زمن التحول الرهيب - و إلى اليوم - نرهن عقولنا إلى إنجازات السلف في مختلف ميادين المعرفة الإنسانية. إن إنجازات اليونان في مجالات الفلسفة و الفكر و الأدب و غيرها من ألوان المعرفة الأخرى، لا تزال تسجل حضورها بفاعلية قوية في مختلف معارف الحاضر المتعلقة بهذه المجالات ؛ إذ لا تزال فلسفة "أفلاطون" توظّر - إلى اليوم - مناهج البحث الفلسفي في الغرب والشرق، كما لا تزال أدبيات "أرسطو" في نقد الشعر سندا قويا لكل مناهج النقد الأدبي، حتى تلك التي تبالغ في المراهنة على المعارف والاكتشافات العلمية الحديثة، و مثل ذلك مبادئ المنطق الأرسطي التي لا تزال هي الأخرى وسيلة للحجاج و البرهان في كل ما يتصل بالقضايا النظرية و العقلية، في الوقت الذي تستمد فيه المعارف العلمية الأخرى في الطب و الرياضيات و الفلك و غيرها الكثير من مبادئها الأساسية من ذلك الموروث اليوناني القديم.

و الأمر نفسه يصدق على معارف التراث العربي و إنجازاته الهائلة في مجال العلوم الطبيعية و اللغوية، و التي هي بدورها منتسبة بفعل " التطور التراكمي " إلى المعارف السابقة في الحضارات المختلفة، إذ « من المعترف به أن لليونان فضلا كبيرا في تأسيس مدينة العالم الإنساني بمختلف مظاهرها - فمن علومهم و آدابهم و فلسفتهم و نُظُمهم الاجتماعية اعترف الرومان؛ و على قواعد مدينتهم قامت المدينة اللاتينية، التي تفرع منها عدد كبير من الحضارات الإنسانية - و إلى معارف اليونان يرج الفضل في نهضة العرب بعد الإسلام ... فالعالم في جميع مراحلها؛ قديمها و متوسطها و حديثها و حاضرها مدين لهم بكثير من مظاهر حضارته و تفكيره»¹.

و من هذا المنطلق نشعر و نحن نريد أن نبحت في الأسس المعرفية لمناهج النقد الأدبي المعاصر بمدى الصعوبة الكامنة في مثل هذه الموضوعات التي لا يرام بها استعادة التاريخ لهذه المناهج النقدية، مع أن التاريخ يمكن أن يحسم - أحيانا - في أمر كثير من القضايا الغامضة والمعقدة، بل الغاية والقصد من خلال ذلك هو البحث عن الحثيات والملابسات التي كانت وراء ميلاد الأفكار و الأدواق و تبلورها في صورة المنهج النقدي الذي يُستعان به على قراءة الفنون بمختلف أنواعها. و القضية هنا لا تتعلق بمنهج واحد ولكن بمناهج مختلفة، تتعدد فيها الطرائق و تتباين فيها الأفكار و المشارب، بل و تتداخل فيها المفاهيم و المصطلحات إلى درجة يصعب معها التمييز بين المكونات المتداخلة في النص الأدبي، و بالطريقة نفسها التي تنصهر فيها مكونات الإبداع.

* الأسس المعرفية للنقد الأدبي المعاصر:

- أولاً: إشكالية الهوية:

إذا كان الحديث عن النقد الأدبي المعاصر - من منظور الأسس المعرفية التي يقوم عليها - يثير الكثير من التساؤلات المتعلقة بالماهية و الجوهر، فإن مادة النقد التي هي النص الأدبي تطرح الانشغال نفسه، فتحدد حقائق الأشياء - على مستوى الماهية - خطوة رائدة نحو تحديدها على مستوى الإجراء المنهجي في التعامل معها كآليات للقراءة تتناسب و طبيعة النص الأدبي ذاته، لا من منظور الانحصار في مستوى "الأدبية" التي هي أكثر العناصر حيوية فيه، و لكن من منظور إنسانية الأدب²، التي تقر بامتزاج عناصر كثيرة في النص الأدبي، محورها الإنسان، منه تنبعث و إليه تعود ؛ عناصر يجتمع فيها النفسي بالاجتماعي و التاريخي بالسياسي، و المفاهيم و التصورات بالعواطف والمشاعر والرغبات، كما يجتمع فيها الدين بالمعتقدات، و الخيال بالحقيقة والواقع، و العلم بالخرافة و الأسطورة و غيرها من عناصر الامتزاج الأخرى التي لا تكاد تنحصر تحت عد.

و مع ذلك لا يستطيع من يريد أن يقف على تحديد معنى النص الأدبي أن يقول: إنه وثيقة تاريخية، أو سياسية، أو منهج فلسفي، أو نظرية علمية أو غير ذلك مما تشير إليه العناصر السابقة الذكر و حسب. و لكنه يستطيع أن يقول - دون شك - إنه هذا المزيج المركب، المعقد، الهائل من العناصر المختلفة، التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالإنسان في تفاعله مع الحياة من وجوهها المختلفة « فالعمل الأدبي فيما يقول "الفومنونولوجيون" إنسان ينبعث من الماضي و يجب أن يعود إلى الحياة، فالحوار لا التشريح هو وسيلة العمل الأدبي في فتح أبواب العالم، و هذا يعني أن الموضوعية غير المتحيزة لا تلائم فهم العمل الأدبي»³، ذلك لأن طبيعة النقد لا بد أن تكون من جنس طبيعة الأدب، فهما في كفتي الإبداع جنسان متماثلان في الطبيعة، متماهيان في الجوهر، لذلك و جب أن يكون تقديرهما، و الحكم عليهما من طبيعة هويتها الواحدة، مع أن الهوية على حد تعريف الباحث " سامي أدهم ": « ليست هي التساوي المطلق و لا التطابق بين الشئيين»⁴، على أساس أن التساوي (ليس علاقة مطلقة سابقة على وجود الحدين... بل هي علاقة نسبية يمكن اختيارها بطريقة انتقائية، من منطلق كون التساوي هنا لا يتعلق بالأشياء المادية، إنما يخص المسائل الذهنية و الأفكار)⁵.

و مهما تكن درجة هذا التماثل في الهوية، و التشابه في الطبيعة، إلا أن النقد الأدبي يبقى في كل الأحوال حكما تاليا للإبداع، يرتكز لشروطه، و يخضع لقوانينه، مع أن النقد يمكن أن يتزاح مع الإبداع في اللحظة الواحدة، حينما يكون الناقد للحياة و الناقد للإبداع على مستوى واحد من الموهبة و الذوق.

و إذ استطعنا أن نحدد خصائص الإبداع و شروطه و قوانينه، فإنه يمكننا عندئذ أن نحدد الأسس المعرفية التي يبنى عليها النقد الأدبي باعتباره توصيفا لهذا الإبداع، و يتعلق الأمر هنا بالنقد المعاصر على أنه خلاصة تراكم معرفي زمني و مكاني، في الكم والكيف، تشابها واختلافا.

و في هذا السياق تصبح الأسئلة التي تتعلق بالبحث عن المرجعيات المعرفية للنقد الأدبي المعاصر أكثر ارتباطا بالأسئلة الجوهرية للإبداع الأدبي، وفي مقدمتها الأسئلة المتعلقة بقضية التأصيل على نحو ما يشير إليه الباحث " أحمد المديني " بقوله: « في السياق السوسيو-ثقافي للمجتمع العربي، و للثقافة العربية، و بالاعتماد على عوامل الإسناد المختلفة الآتية من تاريخ سحيق، و المتبلورة من تاريخ حديث، والأخرى الوافدة من عقود قريبة، في هذا السياق يصبح هم البحث عن إرساء نظرية أو أرضية نظرية و مفهومية مستوعبة مطلوبا جدا »⁶، ويواصل قائلا: « إن هذا المهم يوطد إلحاحه لأسباب عديدة، ليس أقلها الإحساس بالفارق اتجاه الذات، و اتجاه شروط ثقافية موضوعية تحصر المعرفة العربية إما في الأطر التقليدية العقيمة، أو تبقئها على مشارف التردد من انجاز مغامراتها الخاصة ضمن المغامرة الفكرية الكبرى للعصر، و ليس أقلها كذلك، هذا التحول الجذري الذي شهدته الثقافة الإنسانية في مختلف موادها، و بالفروع الجديدة التي انصرفت إليها... لكن الأدوات المعرفية الجديدة وليدة تمثل الحاضر و اقتحام المستقبل هي ما يقود العقل و يدفعه بخطوات مترصدة في دروب إعادة اكتشاف الذات، و هي تتجسد معرفة و إبداعا، ثم وهي تمارس بقيم الوجود الحر و المتفاعل؛ قيم التأمل النظري و اقتراح أجهزة معرفية ترمي إلى صوغ القطيعة التي لا تفصل الإنتاج عن مبدعه ولا عن تاريخه و إنما تجدد هويته، وبقدر ما تعمق الاختلاف تصون حرته في التأمل والإبداع و تثبت أصالته الحقيقية »⁷.

و في هذا الإطار نريد أن يكون مشروع البحث عن الأصول المعرفية للنقد الأدبي العربي المعاصر اهتماما لا ينصب على الاستعراض التاريخي للجذور و القواعد، وإنما يكشف عن حقائق الأشياء و الأفكار و القيم في حقولها الخاصة و مجالاتها المحددة، بغية الوصول إلى استثمار ذلك في قراءة المنتج الأدبي - على ضوء مناهج النقد المعاصرة - قراءة واعية لا تغرق في الطروحات

البراغماتية القريبة و لا تشتط في تفاصيل الأوهام البعيدة ؛ قراءة تراعي السياق التاريخي للمنتج الأدبي، و لا تسكن إليه، و تبحث عن أدبيات النص دون أن تجعلها غاية في ذاتها، وتعتمد إلى اقتراح أدوات التعامل الحداثية المناسبة للنص الأدبي دون أن تدعي منطق التجريب العلمي الصرف، و دون أن تقترح النتائج وتفرض القوانين الصارمة و القواعد الجاهزة، من منطلق أن " الأدبية " التي هي جوهر عملية الإبداع الأدبي هي من المرونة بحيث لا تنسجم مع تلك القواعد و القوانين القصرية الجاهزة، التي لا ينجر عن إقحامها في التعامل مع النص الأدبي إلا الضحالة و الجفاف اللذان يحولان مادة الأدب من الحركية إلى السكون، و من النماء و التطور إلى الانكفاء والتدهور. و من ثم فإن التأصيل بالبحث عن الأساس المعرفي الذي تبني عليه الممارسة النقدية المعاصرة، إنما يوجه بشكل مباشر أو غير مباشر جميع البدائل الممكنة في قراءة النص الأدبي بوضعها في سياقاتها الخاصة وحقولها المناسبة، و هذا الأساس المعرفي الذي يوجه القراءة النقدية سواء أكان صادرا بحكم التعبير الطبيعي العادي عن بيئة المنتج الأدبي و مناخه الثقافي، أم كان تحت سلطة وهيمنة التأثير الخارجي الوافد من إفرازات الثقافات الإنسانية الأخرى هو في جوهره خلاصة الثقافة الطبيعي بين حضارات الأمم عبر مختلف أزمنتها التاريخية.

- ثانيا: تحديات المنهج:

إن البحث عن الأصول المعرفية للمناهج النقدية المعاصرة أمر في غاية الأهمية بالنظر إلى أنه السبيل الوحيد للإلمام بالركيزة الفكرية التي تبني عليها مناهج النقد، و هو ما من شأنه أن يعمق القدرة على استثمار آليات الإجراء التطبيقي لهذه المناهج استثمارا سليما فاعلا، يسمح بتحقيق حالة من النضج المنهجي، و يبعد الاستهلاك اللاواعي للمفاهيم و الإجراءات النقدية في التعامل مع النص الأدبي، من منطلق أن النقد الأدبي المعاصر ليس نقدا بسيطا، قائما على الذوق الطبيعي و التلقائي اتجاه النصوص الأدبية كما كان في بداياته الأولى في نقدنا العربي القديم، و إنما صار مركبا حيويا عميقا يستعصي على الاستقصاء أمام سلطة التحول و التطور السريعين في حقول المعرفة، التي يستثمر مادتها في قراءة المنتج الأدبي على أساس أن كلا منها صورة لآخر، و من منطلق التدافع القوي بين المركبات الأساسية للإبداع الأدبي التي هي في الواقع المرجعيات المعرفية المستثمرة في النقد الأدبي باعتبارها قضايا جوهرية توجه الأديب و الناقد على حد سواء.

و في زحمة هذا الامتزاج العميق بين هذه المركبات الأساسية يتدافع التاريخي بالاجتماعي، و الثقافي بهما، كما تتدافع سلطة التراث بالتأثير القوي الكاسح للحدثات بأبعادها الفكرية و أدواتها الإجرائية.

و من هنا تصبح الأسس المعرفية للمنهج النقدي المعاصر مسألة خيارات مفروضة، لا مناص من التفلت منها، إما بحكم سلطة النص، أو بحكم سلطة النقد، خاصة في الوقت الراهن حيث أصبح النقد موجها فاعلا للإبداع الأدبي، في الوقت الذي ظل فيه النقد و على مراحل طويلة رهينا لسلطة الإبداع.

و لأن النقد الأدبي العربي المعاصر اليوم هو نقد غربي بالأساس، و إن تلون في البيئات المختلفة بلون الثقافة، و التاريخ، و الدين، و المعتقدات و غيرها، فإنه سيظل يعلن الولاء و الانقياد لهذا الحضور الغربي القوي في الفكر و الثقافة و الأدب، طالما مسألة التأصيل لم تحقق بعد خطوة كسر الخوف من الاصطدام بالآخر، من خلال تأسيس الثقة بالذات أولا و قبول المحاور الهادئة الواعية مع الآخر ثانيا، دونما غرور زائف بأصالة الانتساب إلى التراث، و لا نفور يأس من نفعية الآخر، ذلك لأن المعرفة الإنسانية تراث مشترك بين البشر، يصلح أن يعبر عن هوية الإنسان؛ كل الإنسان، دون أن يلغي خصوصيات الأمم والشعوب.

و إذا قلنا أن النقد العربي المعاصر هو نقد غربي في الجملة فإن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأهمية النتائج الإيجابية المتحققة في هذا النقد الغربي، الذي أسهم في بلورته و نضجه تطور المعارف العملية في حقول الثقافة المختلفة، غير أن الذي يجب أن نسجل بشأنه تحفظنا هنا هو « أن الفكر النقدي الحديث في المجتمع الغربي ليس فكرا خالصا للأدب، بل تتداخل في مفاهيمه الجوانب الأدبية و المنازع الفكرية و المذهبية بصورة معقدة، يصعب معها أن تتعامل مع الرؤية أو النظرية النقدية بمنظور أدبي مجرد عن بواعثه و نزعاته الفكرية المعاصرة... فالحديث عن تلك المذاهب النقدية - بشكل مجرد - ضرب من المغالطة المقصودة أو المراوغة المستهدفة للترويج الفكري تحت شعار الأدب، فقد صار الأدب من أخطر قنوات البث المذهبي على مستوى العالم»⁸.

و ربما لهذا السبب تُطرح مسألة التأصيل بشكل ملح كرهان قوي على تحقيق مسألة الهوية، طبعا ليس الهوية الذاتية و حسب، بل حتى هوية الآخر الذي بات من الضروري التفاعل معه و بشكل ناضج وإيجابي أمرا لازما، و أمام هذه الحاجة الماسة لا بد من تحقيق مشروع التأصيل للمعرفة

النقدية المعاصرة، كوجه من وجوه الامتزاج اللامشروط بالآخر، و الذي يرهن في عمومه كبريات القضايا النقدية - مهما اختلفت بيئاتها وتعددت مشاربها و أغراضها - إلى هذه الأسس المعرفية.

فعلى المستوى التاريخي و الاجتماعي لا تزال قضية ارتباط الأدب بالتاريخ القومي للشعوب و الأمم تكرر حضورها - كجدلية على الأقل - في النقد الأدبي المعاصر، كما لا تزال الفكرة البسيطة التي تقول: " إن الأديب ابن بيئته " توجه الناقد إلى ضرورة استحضار البعدين التاريخي و الاجتماعي في التعامل مع النص الأدبي، بالرغم من كل التحولات الكبرى التي أحدثتها الثورة الفكرية على المناهج التقليدية المتبينة لهذين البعدين في قراءة النصوص الأدبية و نقدها، وما ينفك التاريخي و الاجتماعي - إلى

اليوم - يلزم الأديب و الناقد معا بضرورة الولاء و الوفاء، ذلك لأن تاريخ الشعوب يحتزن الذاكرة الجماعية للأمم ؛ هذه الذاكرة التي تصبح قاموسا مفهوميا و ثقافيا بوجه عام يؤطر كأساس معرفي حركية الأدب و الفكر، و من ثم يوجه حركية النقد باعتبارها قراءة تراعي شروط المنتج الأدبي.

من الضروري في هذا السياق أن نفرق بين المضمون الاجتماعي و التاريخي للأدب و النقد، و بين المنهج النقدي التاريخي، الذي صار رغم كل آليات التحدي التي قدمها في طريقه إلى الاندثار، و ذلك ليس لأنه لم يعد قادرا على الإسهام في الحركية النقدية، و لكن لكونه - على رأي مفاهيم التطور في علم الأحياء - لم يعد قادرا على تحقيق الصراع من أجل البقاء، و في هذا يقول " جيفري سامبسون " : « لقد أصبح مركزيا بالنسبة لوجهة نظر علماء الحياة التطوريين أن حلول الأنواع الجديدة محل الأنواع القديمة ليست مجرد عملية تغييرات عشوائية (حتى لو كانت التغييرات و التحولات الفردية التي يعتمد عليها التطور عشوائية)، و لكنها أكثر من تحرك من الأدنى إلى الأعلى، التحولات التي نجحت في الانتشار هي التي أعطت مالكيها فائدة في الصراع من أجل البقاء»⁹.

و إذا كان هذا الصراع من أجل البقاء يجعل بعض الكائنات الحية تغير من أشكالها و وظائفها لتتسجم مع التحديات الجديدة بالاعتماد على إمكانياتها الذاتية، فإن هذا على مستوى المنهج التاريخي السياقي لم يتحقق، لأن روح التخصص و الاستقلال الذاتي التي تعرفها كل أشكال الحياة و منظومات المعارف و العلوم تحتاج إلى الكثير من النضج و المناعة اتجاه المؤثرات الأخرى، فالتاريخي و الأدبي بات من الضروري أن ينفكا عن بعضهما تحت سلطة التخصص «

فالتاريخ الأدبي في شكله الأكثر تقليدية يحاول عادة التخلص من نزعة التدوين التاريخي الخالص للأعمال، بتصنيفها في اتجاهات عامة، أو أجناس أو معايير أخرى، و ذلك من أجل دراستها لاحقا حسب تسلسلها الزمني ضمن هذه الخانات... غير أن التأريخ للأدب بهذه الكيفية التي تراعي تراتبية مكرسة... ليس تاريخا حقا بالقدر ما هو بالكاد طيف تاريخ «¹⁰.

و من هنا كان اللاتاريخي و اللأدبي - في مثل هذه الحالة - تحديا يمس مسألة النضج و يهدد الجهاز المناعي للمنهج أمام التحديات الكبرى للمناهج الأخرى، بما تحمله من جاهزية المفهوم و الإجراء معا، القادرين على تحقيق البدائل و إحداث القطيعة مع ممارسات الماضي.

إن الحديث عن المضمون التاريخي و الاجتماعي في الأدب و النقد شيء، و الحديث عن المنهج التاريخي بمفاهيمه و إجراءاته شيء آخر، إلا انه من الضروري أن نتساءل: هل من الممكن إقامة حد فاصل بين ما هو من تاريخ الأدب، و ما هو من النقد الأدبي؟ إنه و كما يقول " هانز ماير " : « إن أي نقد للأدب لا يضع النص في سياقه التاريخي و تفسيره من ناحية البناء نقد رديء »¹¹، ذلك لأن الكثير من المحاولات النقدية التي باءت بالفشل و تحقق عقمها المنهجي هي تلك التي عمدت إلى إقصاء المرجع نثائيا من اعتباراتها النقدية، من منطلق تصورهما أن دراسة الإبداع الأدبي - بوصفه بنية نصية مغلقة - وحده كاف للوصول إلى الأدبية الحقة، على نحو ما دعا إليه المنهج البنيوي في منتصف القرن الماضي، و الذي أعلن القطيعة مع المنهج التاريخي، و مع كل ما يتصل بتاريخ الأدب على نحو ما كان يدعو إليه - في بداية الأمر - " رينيه ويليك " الذي يقول: « إذا أردنا أن نصل إلى نظرية متماسكة للأدب فلا بد أن نفعل كل ما تفعله العلوم من عزل "المضمون " و إرساء قاعدة مادته، و تمييز دراسة الأدب عن النظم الأخرى المجاورة ... و ليست هذه المادة هي حياة المؤلف الشخصية أو النفسية، و لا البيئة الاجتماعية، و لا رد الفعل المؤثر من جانب القارئ ... بل تحليل العمل الفني نفسه بوصفه بناء لغويا ونظاما من الرموز المليئة بالمعلومات»¹².

هذا وقد وصل هذا المفهوم ناضجا متطورا إلى رائد المنهج البنيوي " دي سوسير"، الذي راهن على ضرورة إقصاء البعد التطوري في دراسة اللغة لتحل محله دراسة اللغة في ذاتها و من أجل ذاتها؛ دراسة تعزل مختلف الوظائف الداخلية للنص الأدبي في حالة زمنية آنية يجسدها فعل الكلام، و لا حاجة عندئذ للتعرف على تاريخ اللغة و الحيشيات الخارجية المحيطة بها، و غدا مفهوم " البنية "

عند رواد هذا المنهج أكثر المصطلحات قدرة على تحقيق علمية و موضوعية الدراسة اللغوية، و من ورائها دراسة النصوص الأدبية.

لقد صارت " البنية " باتفاق كل رواد المنهج البنيوي « نظاما يعمل على ضوء قوانين، و هذا النظام يقوم و يتطور بناء على وظيفة هذه القوانين الداخلية دون الرجوع إلى عناصر خارجية
«¹³.

غير أن السؤال الذي لا يزال يُطرح بإلحاح هنا هو هل استطاع هذا المنهج البديل أن يحل إشكاليات النقد المعاصر في التعامل مع أدبية النص الأدبي؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال عويصة و متشعبة، ذلك لأنها تتطلب منا أن نتعرض بالذكر لكل البدائل المنهجية في قراءة النص الأدبي التي جاءت في أعقاب المنهج البنيوي، و التي حاولت جميعها - على مستوى النقد الأدبي - أن تجد التفسير الحقيقي للمادة الأدبية على ضوء منهج نقدي قادر على تحقيق الانسجام بين النقد و المنهج من جهة و بين النقد و الأدب من جهة أخرى.

ومن أجل الوصول إلى هذا الانسجام بين النقد و المنهج تُطرح مسألة الخلفية المعرفية، كقضية جوهرية في استيعاب الإطار النظري للمنهج و كذا الإجراءات النقدية التي يتبناها في التعامل مع النص الأدبي.

لقد سعى المنهج التاريخي - منذ اللحظات الأولى - إلى تحقيق انسجامه مع النقد من منطلق قراءته للنص الأدبي على ضوء ما هو خارج النص من خلال إيجاد المعادل الموضوعي للمضمون كقيمة تاريخية واجتماعية وثقافية أيضا، مع عدم التفريط في العناصر الجمالية «المضمون الفكري، أو الفلسفي، أو الاجتماعي لا يمكن أن ينفصل بالقيمة أو بالتأثير، كما لا يجوز أن يوصف على انفراد بأنه فني، ذلك لأن الفنية (الجمالية) لأي عمل أدبي ليست في المضمون دون الصورة، ولا في الصورة دون المضمون، إنما في النسبة القائمة بينهما»¹⁴.

في حين سعت مختلف الطروحات النقدية التي جاءت في أعقاب هذا التوجه إلى المراهنة على تحقيق الانسجام مع المنهج من داخل النص، مستثمرة في ذلك - رغم تنوعها و تعدد طرائقها - كل ما يتصل بالحقائق العلمية القادرة على فحصه و اختباره « سعيًا إلى إحكام سيطرتها عليه بوسائل متباينة، و بوتائر تنزع نحو وضع نظام منطقي محكم يتسلح بالعلوم اللسانية و المنطقية التي تقاربه مقارنة شاملة وليست كلية ... فبدت المناهج في حركتها حول النص و كأنما يستدرك بعضها

بعضاً في حركة لولبية مكوكية لا تتوقف، فما وقعت فيه المناهج السياقية من إمعان النظر في خارج النص، جاءت المناهج الداخلية و لا سيما البنيوية لتصحيحه في مقارنة (للنص) تقصي الخارج بضروبه المتنوعة، نابذة المؤلف و متلقي النص، ومن ثم حدثت المناقلة الأوسع التي حاولت إحكام الطوق حول بنية الأدب بذاته (المتلقي)، فأصبحت دائرة العمل الفني تشع من خلاله ليرسم مقارنة جديدة في خارطة النقد الأدبي الحديث، تبدأ به و لتظهر من خلال هذه المقاربة علاقة حوارية مع النص متأثرة بحوارية العصر المعرفية»¹⁵.

و بشيء من هذا الانسجام الذي حققته المناهج النقدية المتأخرة عن البنيوية و في مقدمتها منهج القراءة و التلقي مع النقد الأدبي - تحققت بداية المصالحة بين النقد و النص الأدبي، في انتظار تحقيق الانسجام الكامل مع الأدبية التي هي جوهر العمل الأدبي.

- خاتمة:

هذا و لأن كل المناهج النقدية القديمة و الحديثة تبني على موروث ثقافي اجتماعي فكري و فلسفي، فإنه يمكننا القول إن الأصول المعرفية لهذه المناهج ذات طبيعة عامة مشتركة أحيانا و مختلفة متميزة أحيانا أخرى، فإذا كانت مضامين التاريخ و الواقع التي عبرت عنها مصطلحات مثل: " المحاكاة " و " الانعكاس "، و غيرها هي الأساس الذي انبنت عليه المبادئ الأساسية للمنهج التاريخي و مختلف الدراسات السياقية فإن « الفلسفات الوضعية و التجريبية هي الظهير الفلسفي للمناهج العلمية و الموضوعية كالبنيوية »¹⁶، في الوقت الذي غدت فيه "الفينومينولوجيا" أو الفلسفة الظاهرية المعاصرة الأساس المعرفي الذي قامت عليه نظرية القراءة و التلقي، التي حاولت التخفيف من هيمنة سلطة المرجع في المنهج التاريخي من جهة، و هيمنة الإجراء العلمي الصارم في التوجه البنيوي من جهة أخرى، ساعية في ذلك إلى تحقيق الانسجام - الذي أشرنا إليه سابقا - بين النقد الأدبي و المنهج من جهة، و بين النقد و الإبداع الأدبي من جهة أخرى، بما يمكن أن ينجز على مستوى التأصيل المعرفي - على الأقل - الإطار النظري السليم للنقد الأدبي المعاصر.

1- الأدب اليوناني القديم و دلالاته على عقائد اليونان و نظامهم الاجتماعي: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة و النشر، القاهرة، ص 6.

- 2- انتساب الأدب إلى الإنسان و تعبيره عن مواصفات هذا الكائن الإنساني في أبعادها المختلفة (اللغة، الفكر، العواطف، التأثير و التفاعل مع مشاهد الحياة المختلفة...).
- 3- نظرية التأويل: مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي، السعودية، ط 1 (2000)، ص 19.
- 4- فلسفة اللغة - تفكيك العقل اللغوي- (بحث إبستمولوجي أنطولوجي): سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط 1 (1993)، ص 55.
- 5- فلسفة اللغة - تفكيك العقل اللغوي- (بحث إبستمولوجي أنطولوجي): سامي أدهم، ص 56.
- 6- أسئلة الإبداع في الأدب العربي المعاصر: أحمد المدني، دار الطليعة بيروت - لبنان، ط 1 (1985)، ص 9.
- 7- أسئلة الإبداع في الأدب العربي المعاصر: أحمد المدني، ص (9، 10).
- 8- قراءة النص و جماليات التلقي بين المذاهب الحديثة و تراثنا النقدي - دراسة مقارنة - : محمود عبد الواحد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1 (1996)، ص 16.
- 9- المدارس اللغوية - التطور و الصراع - : جيفري سامبسون، ترجمة: أحمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان، ط 1 (1993)، ص 21.
- 10- جمالية التلقي - من أجل تأويل جديد للنص الأدبي - : هانس روبرت يابوس، ترجمة: رشيد بلحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (2004)، ص (22، 23).
- 11- حاضر النقد الأدبي (مجموعة نصوص): ترجمة: محمود الربيعي، دار المعارف-مصر، ط 2 (1977)، ص 119.
- 12- حاضر النقد الأدبي (مجموعة نصوص): ترجمة: محمود الربيعي، ص (50، 51).
- 13- البنيوية في اللسانيات - الحلقة الأولى - : محمد الحناش، دار الرشد الحديثة، ص 101.
- 14- دراسات في النقد الأدبي المعاصر: أحمد زكي العشماوي، دار النهضة العربية بيروت- لبنان (1986)، ص 211.
- 15- نظرية التلقي - أصول و تطبيقات - : بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب / بيروت - لبنان، ط 1 (2001)، ص 31
- 16- نظرية التلقي - أصول و تطبيقات - : بشرى موسى صالح، ص 34.

- قائمة المراجع المعتمدة في البحث:

- 1- الأدب اليوناني القديم و دلالاته على عقائد اليونان و نظامهم الاجتماعي: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة و النشر، القاهرة.
- 2- أسئلة الإبداع في الأدب العربي المعاصر: أحمد المدني، دار الطليعة بيروت - لبنان، ط 1 (1985).
- 3- البنيوية في اللسانيات - الحلقة الأولى - : محمد الحناش، دار الرشد الحديثة.
- 4- جمالية التلقي - من أجل تأويل جديد للنص الأدبي - : هانس روبرت يابوس، ترجمة: رشيد بلحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (2004).
- 5- حاضر النقد الأدبي (مجموعة نصوص): ترجمة: محمود الربيعي، دار المعارف-مصر، ط 2 (1977).
- 6- دراسات في النقد الأدبي المعاصر: أحمد زكي العشماوي، دار النهضة العربية بيروت- لبنان (1986).
- 7- فلسفة اللغة - تفكيك العقل اللغوي- (بحث إبستمولوجي أنطولوجي): سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط 1 (1993).
- 8- قراءة النص و جماليات التلقي بين المذاهب الحديثة و تراثنا النقدي - دراسة مقارنة - : محمود عبد الواحد، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1 (1996).
- 9- المدارس اللغوية - التطور و الصراع - : جيفري سامبسون، ترجمة: أحمد نعيم الكراعين، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان، ط 1 (1993).

10- نظرية التأويل: مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي، السعودية، ط 1 (2000).

11- نظرية التلقي - أصول و تطبيقات - : بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب / بيروت - لبنان، ط 1 (2001).

الشعر العذري في ضوء القراءة النفسية - يائّة قيس بن الملوّح أنموذجا -

الأستاذ: حاكمي لخضر
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
معهد الأدب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها
البريد الإلكتروني: Lakhdarhakmi@yahoo.fr

(ولما كانت طبيعته هذه النزعة إنسانيةً بحكم تسلطها على جوانية الإنسان، وذلك لمحاولة حلّ بعض العقد المعنوية في طوايا نفسه، فإنها امتدت بمجالات بحثها إلى ما يصدر عن خيال الإنسان من آداب، وفنون. وما ذلك إلا لأن المبدع إنسانٌ قبل كل شيء، وما الإبداع الذي يُنشئه إلا نتاج الخيال، وما خياله، في حقيقة الأمر، إلا إفرازٌ للأوعيّ نفسه منذ صباه إلى حيث هو من العمر).

- د/ عبد الملك مرتاض: في نظرية النقد ص 140 -

توطئة:

- لا جرم أنّ الشعر العذريّ أضحى منذ أمد الكاشف لأريجية النفس البشرية في تقلباتها الوجدانية ضمن ما صار يُعرف آنذاك بالحبّ العذريّ؛ وهو حبٌّ سما عن المواصفات الغريزية، لِمَا استجدّه من رؤية كونيّة قلبت بعضاً ممّا حاكاه امرؤ القيس وعمرو بن كلثوم، والأعشى قيس... وغيرهم من شعراء الجاهلية.

و لا ريب من أنّ نوستالجيا الشاعر العذري انعكست على البناء اللغوي الصّرف، مثلما انعكست على التركيبة النفسية، ومردّد كل ذلك إلى التمرّق النفسي الذي لحق بروح العذري في فترة حكم بني أمية.

وعلى هذا الأساس، أردنا أن نستقصي بقدرٍ من التيسير بوادر الرؤية النفسية العذرية - ضمن مساربها المعقدة و المتماهية في الوقت نفسه - وذلك عن طريق مساءلة النصّ الشعري العذري

مسألة تستهدي في تحليلها ببعض الآليات النفسية بُغية كشف الحجب - ولو نسبياً - عما بات يُعرف اليوم باسم: العُقد والأزمات النفسية.

ولذلك سنلجأ في قراءتنا إلى اعتناق الدّاخل لكشف مسالك الخارج، أو بالأحرى قل: إنّها قراءة استبطانية تتعالق بمقرّرات المدرسة النفسية في تفسيراتها، وتكشف - في الآن ذاته - عن حيثيات السلوك العذري انطلاقاً من بعض الآليات النفسية، والتي تُترجم سلوكيات غير معتادة في لحظات من الزّمن، وما زمنية الحبّ العذري إلّا واحدة من هاتيك الأزمنة التي مسّها انشطارٌ غيرٌ مألوفٍ في طابع الحبّ الذي ألقه العربي آنذاك.

ولعلّ ذلك أيضاً هو العشق اللّامنتظر في تلك الحقبة، باعتباره - فيما يرى أصحابه - تهذيب النفس من مواطن الميجون الذي أخلّ بصفائه ربحاً من الزّمن.

أولاً: مصطلح (الحب والعشق) بين التّصوّرين: الغربي والعربي

- لو رجعنا القهقري إلى من أدلوا بدلوهم في باب الحبّ وضروبه، لألمعنا ابن منظور في معجمه اللسان يورد تعريفاً خاصاً له بقوله: "سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن الحب والعشق: أيّهما أحمد؟ قال: الحب، لأنّ العشق فيه إفراط، ويسمى العاشق عاشقاً لأنّه يذبل من شدّة الهوى كما تذبل العشقة إذا قُطفت"¹.

ونلمع أيضاً الإمام الفقيه ابن حزم الأندلسي يشير إليه ضمن كتابه (طوق الحمامة) بقوله: "الحبّ - أعزك الله - أوّله هزل وآخره جد. دقت معانيه لجلالته عن أن توصف، فلا تُدرك حقيقتها إلّا بالمعاناة"².

وقد أفاض النّاس في الحديث عن العشق و شؤونه*، فقال عنه بعضهم: إنّهُ استراق الرّوح للرّوح، مادامت هذه الأخيرة من صنع الخالق، وإنّه - مثلما رأى ابن حزم رحمه الله تعالى - في مؤلّفه السّابق: "اتّصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصول عنصرها الرّفيح، لاعلى ما حكاه " محمّد بن داوود" -رحمة الله عليه- عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أطرّ مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قوامها في مقرّ عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها"³.

ولذلك، لا نعجب إن نحن عثرنا على تنعياتٍ تبادر بالقول: إِنَّ العِشْقَ قَرِيبٌ مِنَ الشَّعَائِرِ الدِّيْنِيَّةِ التي تحمل طابع القداسة و الطَّهارة والعَظْمَة، ومن ثمَّ فهي تُعَلِّي من شأنه في كونه قيمة أكثر من اجتماعيَّة مادام يستجيب للرُّوح في مناجاتها، وأنَّ هاته الأخيرة (المناجاة الدَّاخِلِيَّة) مطلبٌ سماوي، ينأى كلَّ النَّأْي عن الجانب الحسِّي الخليع الذي استهوى أغلب شعراء الجاهليَّة ردحاً من الزَّمن. و من الجدير بالذكر أن نقول: إِنَّ هذه الميزات برزت بشكلٍ لافتٍ للنظر في العهد الأموي، وبالتَّحديد لدى شعراء بني عذرة، وهو أمر له ما يبرِّره في الفضاء الثَّقافي والدِّيني آنذاك؛ ولذلك بدت طقوس هذا اللُّون من العشق لا تفتأ تتلذَّذُ بالفراق وألوانه، وتنشد الوحدة وتخبِّد الموت بدل الحياة، ومنه يكون الحبُّ العذري قد " أَصَلَ للمفهوم الرُّوحاني لماهية العشق عند العرب، وأضاف إليها أبعاداً رُوحِيَّة جديدة، أصبحت بعد ذلك منطلقات أساسية لحركة التصوُّف الإسلامي، لذا نرى أن العذرية في منطلقاتها المعرفيَّة ضربٌ من الشُّكر الصُّوفي، وإرهاصات أوليَّة للوجه العرفاني، إذ الصُّوفيَّة بدأت من حيث انتهت العذرية"⁴

إنَّ تبرير هذا القول نراه كائناً بقوَّة في كتاب الشيخ الجليلي الموسوم ب: (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل)؛ والذي أباَن مؤلِّفه فيه عن مراتب الحبِّ الإلهي، ورأى أنَّ العِشْقَ آخر هاته المراتب، وفيه يتخلَّص الإنسان من طبيعته الحيوانيَّة، ويسمو إلى العالم الرُّوحي النقي. ثمَّ إنَّ العاشقَ - على حدِّ قول الجليلي - " يرى معشوقه فلا يعرفه ولا يصير إليه كما رُوي عن مجنون ليلي أنَّها مرَّت به ذات يومٍ فدعته إليها لتحدِّثه فقال لها : دعيني فإني مشغولٌ بليلى عنك وهذا آخر مقامات الوصول والقرب؛ وفيه يُنكر العارفُ معروفه، فلا يبقى عارفٌ ولا معروفٌ ولا عاشقٌ ولا معشوقٌ ولا يبقى إلَّا العشق وحده، والعشق هو الدَّات المحضُ الصِّرفُ، الذي لا يدخل تحت رسمٍ ولا نعتٍ ولا وصفٍ، فهو أعني العشق في ابتداء ظهوره يُفني العاشقَ حتَّى لا يبقى له اسمٌ ولا رسمٌ ولا نعتٌ ولا وصفٌ، فإذا امتحقَّ العاشقُ وانطمس، أخذ العِشْقُ في فناء المعشوق والعاشق، فلا يزال يُفني منه الاسمَ ثمَّ الوصفَ ثمَّ الدَّات... فحينئذٍ يظهر العاشقُ بالصُّورتين، ويتَّصفُ بالصِّفتين، فيسمَّى بالعاشقِ ويُسمَّى بالمعشوقِ"⁵. وقد أطال الجليلي الحديث عن النَّفس الإنسانيَّة و مراتب الحبِّ الإلهي فيها، فجعل العشق أهمَّ هذه المراتب، باعتبار أنَّ تلك المراتب والمقامات تنشأ تبعاً حتَّى توصلَ إلى مقام العشق.

وعلى هذا الأساس، فلو حاولنا تبين المفارقات الفكرية لدلالة العشق بين التصورين: العربي والغربي، لوجدنا أن مسار الأول يتنزل من فطرة سليمة صافية، وهي فطرة الله التي فطر الناس عليها، والتي لا تعباً بالماديات، بل تسمو إلى الرُوحيات، بما تتركه في الفرد من حياءٍ وحشمةٍ كفيلين بتقويم العلاقات الاجتماعية فيما بين الأفراد، ولذلك انعكست تعاليم الدين الإسلامي في عهد الخلافة الأموية على جميع الأصعدة، بما في ذلك الرُوحية منها، مما ولد انطبعا غير مباشر بالعمق وقمع الشهوات، فبدا واضحاً أن الخوف من الذنب صار يشكل في أحيان كثيرة " شكلاً لا شعورياً يتبدى بصورة أساسية في التسليم المسبق بالعفاف العشقي... إن تشبث العذريين بمقولة العفة ليست إلا التناج الحتمي للخوف من السقوط في الذنب، بل هي الدرع الواقى الحاجز بين الفرد والإثم"⁶

إن المتبصر بماهية الحب في التراث الغربي، يلقي لا محالة مفارقات جوهرية في المفهوم مع نظيره العربي، ذلك أن الحب على عهد الإغريق " ليس وحده الحب، ولكن اسمه يُخفي في ثناياه أسماء أخرى متعدّدة، إنّه الموت والقوة التي لا تحول ولا تزول، إنّه الشهوة المحض، الجنون العاصف والنواح"⁷. ولكن، هل فعلاً أن الحب هو في الأصل الجوهرى انعكاس ميال إلى الإفرغ الليبيدي على حدّ تفسير مدرسة التحليل النفسي؟.

يبدو أن المظاهر التي كانت تبدو في الملمح العربي طاهرةً نقيّة، قد شوّهت صورتها في المنظور الغربي، وتبريرهم في ذلك يكمن في أن ما يقع من ردّ فعل المحبين إنما هو حبٌّ مغموغٌ، يبنى نظرتهم على أسس ماديةٍ بحتة " وما القمع الذي سلّطته الحضارات على العشق إلا حفاظاً على طاقة الليبيدو حتى تُستثمر في البناء الحضاري للأمة عبر مشروعها الإنتاجي"⁸، لذلك يرى المتطلّع في تاريخ الدولة الأموية أن العشق قد انتشر في أيامها، وبات في منظورها الوسيلة الأساس لدرء الفرد عن المساس بالجانب السياسي، والذي قد ينسيه لزمانٍ قد يطول نقد السلطة السياسية، والتطلع إلى التغيير.

يُعدُّ النَّقدُ النَّفسي من المناهج النَّقدية الحديثة التي اتخذها بعضُ النقاد العرب، في مقارباتهم للنصوص الشعرية العذرية، نظراً للآليات العلمية التي تستنفذ بواطن الظاهرة النفسية، ومن أولئك النقاد عباس محمود العقاد والدكتور يوسف اليوسف ** اللذان ضمنا تحليلاً لهما الشعرية بعضاً من المبادئ النفسية، التي رأياها وسيلة خصبية في الوصول إلى فضِّ دوايب النصِّ الشعري العذري؛ وألفينا أيضاً دراسةً حديثة للشعر العذري في نقد النقد للأستاذ الدكتور محمد بلوحي، موسومة بـ: الشعر العذري في ضوء النقد العربي الحديث، وكلها دراسات أخذت جملة من مبادئ التحليل النفسي للنصوص الإبداعية والتي منها: الوجد العشقي، التوستالوجيا، الكبت، تعطيل الإرادة، الترفانا، المازوشية.

وعلى هذا الأساس أردنا أن نتخذ من هذه العناصر مجالاً لنا في مقاربتنا النقدية لياثية قيس بن الملوح.

ثانياً: الياثية (دعوي موت)

- دعوي دعوي قد أطلتم عذابيا * وأنضحتم جلدي بحرّ المكابيا
- دعوي أمت غمًا وهماً وكربةً * أيا ويحّ قلبي من به مثل مايبا
- دعوي بغمي وانهدوا في كلاءة * من الله قد أيقنت أن لسث باقيا
- وراءكم إني لقيت من الهوى * تباريح أبلت جدتي وشبايبا
- براي شوق لو برضوى هده * ولو بشبر صار رمساً وشافيا
- سقى الله أطلالاً بناحية الحمى * وإن كُنَّ قد أهدين للناس مايبا
- منازل لو مرّت عليها جنازتي * لقال الصدى: يا حالمي انزلا بيا
- فأشهد بالرحمن من كان مؤمناً * ومن كان يرحو الله فهو دعاليا
- لحي الله أقواماً يقولون: إننا * وجدنا الهوى في التأي للصبّ شافيا
- فما بال قلبي هده الشوق والهوى * وأنضج حرّ البين مئي فؤاديا
- ألاليت عيني قد رأت من راكم * لعلّي أسلو ساعةً من هياميا
- وهيهات أن أسلو من الحزن والهوى * وهذا قميصي من جوى البين باليا
- فقلت: نسيم الريح أدّ تحيّي * إليها وما قد حلّ بي ودهانيا
- فأشكره إني إلى ذاك شائق * فياليت شعري هل يكون تلاقيا

- معذبتي! لولاك ما كنت هائماً * أبيتُ سخين العين حرَّانَ باكيا
- معذبتي! قد طال وَحدي وشفني * هواك فيا للنَّاسِ قلَّ عزائيا
- معذبتي! أوردتني منهلَ الردى * وأحلفت ظني واحترمتِ وصاليا
- خليلي إني قد أرقت وغمثما * لبرق يمانٍ فاجلسا علَّانيا
- خليلي لو كنت الصَّحيح وكنتما * سقيمَيْنِ لم أفعل كفعلكما بيا
- خليلي مدًا لي فراشي وارفعاً * وسادي لعلَّ النوم يُذهب ما بيا
- خليلي قد حانت وفاتي فاطلبا * لي النَّعشَ والأكفان واستغفرا ليا
- وإن متُّ من داءِ الصَّبابةِ أبلغاً * شبيهة ضوءِ الشَّمسِ مئي سلاميا

ثالثاً: القراءة النفسية La lecture psychanalytique

1- بين الاضطراب الداخلي والوجع العشقي:

إنَّ المطلَّع على منهج التحليل النفسي *Psychanalyse* في أصوله الغربيَّة يلفي لا محالة إجراءً منهجيًّا في تقسيم الحياة النفسيَّة الإنسانية إلى ثلاثة أقسام وهي: الهو- الأنا- الأنا الأعلى؛ وتعمل هذه الأنظمة الثلاثة على تهيئة الإطار النفسي للإنسان وتنظيمه بشكلٍ يجعل من حياته الاجتماعية حياةً متزنةً لا اضطراب فيها.

بيد أنه قد تقع هزة نفسية تجعل من هذه الثلاثة مضطربةً، بحكم عوامل خارجية لا يستطيع لها الشخص ردًا ولا حتى تقبلاً؛ وقد كان التحليل في بادئ الأمر متعلقاً بمعالجة الأشخاص المرضى نفسياً غير أنه سرعان ما انقلب إلى معالجة نفسية للأدباء من خلال أدبهم، أو ما اصطلح عليه بـ: التحليل النفسي للإبداع *Psychanalyse des œuvres* وهذا مطلع القرن العشرين⁹.

وتجدر الإشارة إلى أن " أول من طوّر إجراء التحليل النفسي في معالجة الأمراض النفسية فر ويد نفسه ابتداءً من عام 1885م. ولقد كان للاستكشاف الفرويدي آثاراً خصبةً في كثيرٍ من مجالات المعرفة، ولاسيما في تأويل السلوك الإنساني اليومي: وفي تأويل طبيعة الإبداع الذي يزعم فرويد وأصحابه أنه يصدر عن صاحبه في حالٍ من اللاوعي...¹⁰، ثمَّ إنَّ هذا الأخير قد يكون نتاجاً لأزماتٍ نفسية قبعت في لاشعور الشخص في لحظةٍ من لحظات الطفولة، وهو ما أسماه بعض علماء النفس بـ: عقدة أوديب *Le complexe d'oedipe*؛ ومن هنا

يبدأ عمل هذه النزعة في متابعة العمل الإبداعي للمبدع ، ثمّ الكشف عن هواجسه من خلال مساءلة ألفاظه، وبالتالي إيجاد ملمحٍ متميّز يبرز العلاقات الخفيّة الكائنة بين المؤلّف ومؤلّفه.¹¹

- حينما نقرأ قصيدة (دعوني أموت) لقيس بن الملوّح "المجنون" ، نلفي لا محالة طابع الأنين والاضطراب الدّاهلي مترجماً في البيت والبيتين، فعلى سبيل المثال نراه يقول:

1-دعوني دعوني قد أطلتم عذايبا وأنضجتم جلدي بحرّ المكاوبا

2-دعوني أمت غمّاً وهمّاً وكربةً أيا ويحّ قلبي من به مثل مايبا

3- دعوني بغميّ وانهدوا في كلاءةٍ من الله قد أيقنتُ أن لست

باقيا¹²

إنّ القراءة المتبصّرةً بألفاظ الأبيات تبيح لنا القول: إنّ الشّاعر عاشَ فترةً من القنوط والوجع النّفسيين ، أمكانه من الاستزادة في هذه الإرسالات الأنينيّة الغاضبة: (دعوني...دعوني...دعوني). وهي ألفاظ تترك في ذهن القارئ بعض التّخمينات التي تُرجعه إلى فترة حكم بني أميّة آنذاك، وإلى قصّة قيس بليلي ابنة عمّه، وهما حدثان صغيران أحبّ كلُّ واحدٍ منهما الآخر؛ وقد أورد عدنان زكي درويش في شرحه لديوان قيس بن الملوّح ملحقاً ممّا فيه هذا العنوان: (عشق ليلي صغيراً)، ويتضمّن قولاً لأحد الرواة يقول فيه: (قال أبو عمر الشّيباني وأبو عبيدة: كان المجنون يهوى ليلي بنتَ مهديّ بن سعد بن مهدي بن ربيعة بن الحريش بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة وثكنّى أمّ مالك، وهما حينئذٍ صبيان، فعلق كلُّ واحدٍ منهما صاحبه وهما يرعيان مواشي أهلها، فلم يزالا كذلك حتّى كبرا فحجبت عنه، قال: وبدلّ على ذلك قوله: صوت صغيرين نرعى البهّم ياليت أنّا إلى اليوم لم نكبّر ولم تكبّر البهّم)¹³

حينما نعمد إلى مساءلة السياق LE contexte ، الذي كوّن الطابع العشقي بين قيس وليلي- وجعله ينمو بشكلٍ أردى قيساً إلى مالا تُحمد عقباه من الجنون والجنبل- فإنّنا نلفي دعائم هذا الافتراض ما ثلّة بشكلٍ قويّ في مرحلة الصّغر، وهي مرحلة تومئ إلى جنينيّة هذا الحب، في مراحلها الأولى، وأنّ هذه المرحلة هي التي عزّزت المسار العشقي، وأنتجت نفوساً ممزّقة، و أتاّت نُحسُ برنينها عبر الأصوات والكلمات و الجمل.

إنَّ هذه المرحلة- التي صارت فيما بعد أسطورة- كانت هي الحقيقة التي ملأت حياة قيس، وجعلته لا يؤمن بالفراق البتَّة، ولو صار وأن حدث، سيصير هو إلى الفناء والضِّياع؛ وهذا ما أخبرتنا عنه كتب التاريخ الأدبي من مثل: كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني...
ولذلك، وغير بعيد عن ذلك السياق، راح قيسٌ يُنشِدُ أشعاراً يوماً بعد يومٍ بعيداً عن المدينة و سكاّنها، فخلق بذلك عالمه الخاص، و انزوى بعيداً عن البشر؛ لكنَّ هذا السَّيْلَ استدرجه إلى مدارج الهالكين، وجعله في عداد الأحياء المفقودين، فراه لذلك يندبُ الرِّمان ويشكو الإخوان ويحبُّ العزلة بقوله:

1- دعوني دعوني قد أطلتم عذايبا وأنضجتم جلدي بحرّ المكاويا

2- دعوني أمت غمًّا وهماً وكربةً أيا ويحّ قلبي من به مثل مايبا

3- دعوني بغمّي وانهدوا في كلاءةٍ من الله قد أيقنتُ أن لست

باقيا

إنَّ الواقع المنقلب على شاكلته، والذي رضع قيسٌ نتيجته في ظلِّ هذا النِّظام، جعله يبحث عن نظامٍ آخر، غير نظام المدينة، إنَّه النِّظام الطَّبِيعي الصَّافي، نظامُ الفطرة الإلهية، وهي في طبعها الأوَّلي الأزلي- أقصد نظام الغابة والحيوانات التي لا زالت تحتضنُ أفرادها، ولا ترضى لهم بالهلاك- ولذلك أورد عدنان زكي درويش- في شرحه لديوان قيس بن الملوّح- ما نصّه: ((خبر نوفل بن مُساحق مع المجنون). قال نوفل : " قدِمْتُ البادية فسألْتُ عنه: فقيل لي: توخَّشَ وما لنا به عهدٌ ولا ندري إلى أين صار، فخرجت يوماً أتصيِّدُ الأروى، ومعِي جماعةٌ من أصحابي، حتَّى كنتُ بناحية الحمى، إذا نحنُ بأراكةٍ عظيمةٍ قد بدا منها قطيعٌ من الطِّبَّاء، فيها شخصٌ إنسانٍ يُرى من خلل تلك الأراكة، فعجِبَ أصحابي من ذلك، فعرفته وأتيتُه وعرفتُ أنَّه المجنون الذي أخبرْتُ عنه... ")¹⁴

و لهذا كان من المنتظر أن تُنتج العذريَّة جرَّاء تصادمٍ بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع في نفسيَّة العذري. فهذا الوجد العشقي ما هو إلاَّ انزعاجٌ حاصلٌ في النِّشاطِ نتيجة تجنُّب الفرد الحصول على اللذة، على اعتبار أنَّ الانزعاج يرتبط بزيادة كميَّة الاثارة¹⁵

ومن هنا نخلص إلى أنَّ المفارقات كامنة كما أومأنا سلفاً في عدم انتظام محاور النظام النفسي الثلاثة بل إنَّ هناك تدافعاً قوياً بين العناصر الثلاثة، وتبرير ذلك: أنَّ الهو وهو المركز اللاشعوري للفرد والذي يصبو إلى تحقيق اللذة، يصطدم بالواقع الذي هو في الأصل الأنا، ويمثّل المركز الدكراتي للفرد، بيد أنَّ " استجابة الفرد للتواهي وموقفه من المحظورات والمحارم تثير في نفسه شعوراً غامضاً من الانزياح والقلق والخوف... ولا يلبث الفرد طويلاً حتّى تصبح ذاته ميداناً للصراع الداخلي بين الشعور بالخطيئة وشرائته إلى اللذة والسعادة"¹⁶

لعلّ من الأسباب النفسيّة التي جعلت الشاعر يُناوِر ذاته من أجل حصول اللذة المفتقدة، هي عدم استجابة الآخر لمطلبه الروحي، الذي قوبل بالحييف والصد، وهذا ما ولّد لدى قيس شعوراً بالغرابة مع الآخر، دفعه إلى ابتغاء الوحدة لأنّها في نفسه تعادّل المجتمع برمّته، فصار يخاطب ذاته المقموعة من المجتمع، ويحاكيها كأنّما هي شخصٌ ثانٍ يحاكي قيساً المحبول، أو بعبارة أخرى يحاكي قيساً المظلوم؛ وتلكم إذن عيّنة من الأحوال الروحيّة المتمرّقة، التي خاض جحيمها الشاعر، فراح ينشدُ العباد من الآخر، لأنّ عدم استلهامه لحاله، هو في الواقع القيسي ظلمٌ فضيع، فنجدّه لذلك يداعب الكلمات مداعبةً تحمل الصرخات القويّات المعبّرة عن ذلك الحزن، أو بالأحرى ما أسماه جون بول سارتر في روايته ب: **الحزن العميق**¹⁷، نستشفُّ مثل تلك الكلمات في قوله: **دعوني، المكرّرة ثلاث مرّات.**

إنّ هذه الفردانيّة تنسلخ عن الآخر في لحظةٍ من اللّحظات، إنّها لحظات عدم الاستيعاب للأنا، وبالتالي يظهر عدم الاستيعاب - في حدّ ذاته - نوعاً من الجريمة في حقّ الأشخاص.

أوليس ما نلحظه الآن عبر أنين الأبيات، يعبر عن غربة الأنا في ظلّ الآخر، ويسمو بها إلى الأنا في ظلّ الوحدةانيّة؟! بل أليس ما وقع لقيسٍ ينبئ عن حالٍ شبيهٍ بما حاكاه لنا جان بول سارتر في روايته: **الحزن العميق؟** والتي تجعل الفرد يغرق فيما لا يهواه في مجتمعه، فيصاب بحية الواقع وبالانتكاس، فيلجأ حينها إلى الاعتصام بالأنا و تفضيل الكهوف والمغارات -على وحشتها- على المدينة ودفعتها!؟؟؟.

...يتبع

* - لمزيد من الفائدة في الدراسات التي عرّجت على هذا الجانب، يُنظر: د. نزار بريك هنيدي، في مهبّ الشعر - مقالات

ودراسات- منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق - 2003. فمثلاً يقول في الصفحة 51 من هذا الكتاب: « فمن الجدير بالذكر أن لأجدادنا العرب مكانة متفردة في هذا النوع من التأليف، فقد أعطوا العالم عدداً من كتب الحب التي استطاعت اختراق الثقافة الغربية وبقيت تشكل المرجع الرئيس في بابها طوال عصور عديدة، وما زالت تلعب دورها المؤثر الكبير حتى يومنا هذا. وعلى رأس هذه الكتب كتاب (الزهرة) لأبي داود و(طوق الحمامة) لابن حزم، و (الروض العاطر في نزهة الخاطر) للشيخ النفراوي»

- 1- ابن منظور- لسان العرب، دار إحياء التراث العربي لبنان- د. ت 10 / 251-252
- 2- ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: فاروق سعد، دار مكتبة الحياة لبنان، ط جديدة سنة 1972 ص 60.
- 3- المصدر نفسه ص 60.
- 4- الدكتور محمد بلوحي: الشَّعر العذري في ضوء النَّقد العربي الحديث (دراسة في نقد النَّقد)، مطبعة اتحاد الكتاب العرب- دمشق، سوريا- ط 2000 ص 54.
- 5- الشَّيخ عبد الكريم الجبلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكُتُب العلميَّة، بيروت- لبنان، ط 1997 م، ص 85.
- 6- يوسف اليوسف: الغزل العذري- دراسة في الحب المقموع- دار الحقائق- لبنان ط 2، سنة 1982 ص 36.
- 7- صادق جلال العظم- في الحب والحب العذري، في منشورات عيون المغرب- ط 3 سنة 14، 1983. نقلاً عن د/ محمد بلوحي، المرجع السابق، ص 55.
- 8- بلوحي محمد: المصدر السابق، ص 56.
- تجدر الإشارة إلى أنَّ هذا التَّنكير وجدناه لدى الدكتور محمد بلوحي في دراسته النَّقدية الموسومة ب: الشَّعر العذري في ضوء النَّقد الحديث- دراسة في نقد النَّقد- من ص 57 إلى ص 83..
- 9- ينظر د/ عبد الملك مرتاض: في نظرية النَّقد- متابعة لأهم المدارس النَّقدية المعاصرة ورصد لنظريَّاتها، دار هومة الجزائر ط 2002 ص 138.

10- عبد الملك مرتاض، المرجع السابق، ص 138.

11- ينظر: Charles mouron l'inconscient dans l'œuvre et la vie de j. racine. Ophrys. Gap. 1957. نقلاً عن د/ عبد الملك مرتاض، المرجع السابق، ص 141.

** يقول يوسف اليوسف- في كتابه: الغزل العذري ص 71- ما نصه: « لم يلقَّب قيس بن الملوِّح بالمجنون إلاَّ لأنَّه كان أقلَّ الشَّعراء تحملاً لصدمة الحرمان، وأكثرهم حزناً من أجل الخيبة التي مني بها الدافع العشقي، ولعلَّ حسَّ الحظر في شعره أشدَّ عمقاً منه في شعر سواه؛ ويتبدَّى هذا الحسَّ في الغالب على هيئة حوُول يمنعه من الالتقاء بليلي »

12- قيس بن الملوِّح: الدِّيوان، قراءة وشرح عدنان زكي درويش، دار صادر- بيروت ط 1994 ص 235.

13- قيس بن الملوِّح: الدِّيوان، ص 252.

14- نفسه، ص 289.

15- بلوحي محمد: الشَّعر العذري في ضوء النَّقد العربي الحديث، ص 58.

16- يوسف مراد، مبادئ علم النفس العام- دار المعارف مصر الطبعة الثامنة، ص 377.

17- جان بول سارتر: الحزن العميق، منشورات دار الآداب، وفي صفحته الأخيرة: (... أمَّا في هذا الجزء الثالث (الحزن العميق) فتجد طغيان الجماعة على الفردية. إنَّ الفرد هنا يغرق في الجماعة: فحين يسقط المقاتلون في الأسر ينهارون كأفراد فيحسُّون أنَّهم يصبحون مجانين، ويعاودهم القلق والضيق. إنَّهم غارقون في وضع لم يختاروه، ولم يعودوا قادرين على أن يُكسبوه معنى، ولذلك يشعرون بالحزن العميق وبأنَّ الموت في أرواحهم (...). ولعلَّ أروع لحظة في هذا الجزء هي تلك التي يُطلق فيها ماتيو رصاصاته الأخيرة، فيحسُّ بأنَّه نقي، وبأنَّه حرٌّ... وريماً يلاقي في تلك اللحظة الموت المحرَّر! إنَّ

«الْحَزَنُ الْعَمِيقُ» يقدِّم حلقةً جديدةً من فلسفة سارتر المتَّصلة بالحرية، هذه هي التي حكم على البشر بها، فكان لامفرَّ لهم من الاضطلاع بها، رغم اليأس والقلق، والتي تحمل لهم العزاء الوحيد في الحياة) - لمزيد من التفصيل والاستيعاب تُقرأ رواية (الْحَزَنُ الْعَمِيقُ) لجان بول سارتر الأنفة الذِّكر

مُمَاثَلَةُ التَّفْخِيمِ كَوَجْهِ مِنْ وَجْهِ التَّكْوِينِ المورفولوجي السّليم في اللّغة العربيّة

الأستاذ : أحمد طيبي
قسم اللّغة العربيّة وآدابها
جامعة الدّكتور مولاي الطّاهر
بسعيدة
nonacir@yahoo.fr

مُلخّص المقال :

نُناقش في هذا المقال ، وفي الإطار المقارباتي لنظرية المفاضلة تحديداً المقدم في McCarthy & Prince 1993 و Prince & Smolensky 1993 و Kager 1999 ، مُمَاثَلَةُ التَّفْخِيمِ Emphase باعتبارها سيوررةً فونولوجيةً فضفاضةً تجمع بين حقائق فونيتيكية مختلفة ، ممّا دفع بالعديد من المهتمين بالدراسات الصوتية العضوية منها والأكوستيكية إلى محاولة فصل بعضها عن البعض الآخر وتمييز كل واحدٍ منها بمصطلحٍ خاصٍّ يُبين حقيقتها النطقية الخاصة ويحدّد بدقة العضو الناطق الحقيقيّ المتسبّب في إخراج كلٍّ منها ؛ فكانت مُمَاثَلَةُ الإطباق Velarization ، وكانت مُمَاثَلَةُ الاستعلاء Uvularization ، وكانت مُمَاثَلَةُ التحليق Pharyngalization .

ويمكن اعتبار الجزء الخلفي من اللسان والحلق ، بوصفهما المتسببين في هذه الحالات الثلاث ، عضوين ناطقين فاعلين مشاركين في مسارات المُمَاثَلَةِ المخرجة الثانوية الواقعة لأصواتٍ بعينها في اللّغة توصف عادةً في الدراسات الصوتية بأنّها مُحلّقة Pharyngealized لاشتراكها في ملمح [حلقي] مع الحلقيات رغم أنّ موضع نُطقها الرئيسيّ يقع خارج منطقة الحلق .

يشير التَّفْخِيمُ Emphase⁽¹⁾ ، في الأدبيات الفونولوجية باعتباره ملمحاً أكوستيكياً فضفاضاً ، إلى حقائق فونيتيكية مختلفة ومتشابهة في نفس الوقت ، يجمعها إنخفاض Affaissement الجزء الأمامي من ظهر اللسان ، وتراجع جزئه الخلفي إلى الورا ، ممّا يتسبّب

في إحداث تضييقٍ على مستوى التَّجويفِ الحَلْقِيِّ (2) . وقد أكَّد مكارتي (1994) McCarthy أنّ الصَّوامتِ المُفخَّمةَ عموماً تشترك ، حين نطقها ، في إنغلاقها الحَلْقِيِّ (3) . كانت هذه الحقائق الفونيتيكية والأوجه المختلفة للتَّفخيم ، في كثيرٍ من الأحيان ، محلَّ اهتمام العديد من الدِّراسات والأبحاث الصَّوتية الأكوستيكية منها والعضوية (4) ، فحُصِّت بتسمياتٍ دقيقةٍ تميِّز إحداها عن الأخرى ؛ فكان الإطباق **Velarization** ، وكان الاستعلاء **Uvularization** ، وكان التَّحليق **Pharyngalization** (5) ، ومن شأن هذه التَّحديدات المُصطلحيَّة أن تُبيِّن المستوى المقصود من هذا النطق الثَّانوي وتعكس عند المهتمِّين بهذا المجال ، رغبتهم في إبراز العضو النَّاطق الثَّانويَّ المتسبِّب في إخراج كلِّ منها .

فالإطباق توصف به تلك الأصوات التي يتمُّ في إنتاجها تفعيل الجزء الخلفيِّ من اللِّسان المُنتفخ والمترجع إلى الوراء تفعيلاً ثانويّاً فيلامس حينها قسمه العلويِّ منطقة الطَّبَّق ، ويُحدث قسمه السِّفليِّ تضييقاً على مستوى التَّجويفِ الحَلْقِيِّ الأعلى **Upper Pharynx Cavity** (6) . يقول سلمان العاني : « يتَّضح ، بعد فحص هذه المجموعة المسماة بالسَّاكنات المطبَّقة **Velarized** أكوستيكيّاً وفيزيولوجياً ، أنّ المنطقة المُنشغلة في إحداثها ليست الطَّبَّق فقط ، ولكنَّها منطقة الحلق ، وعلى هذا يبدو أنّ وصفها بالأصوات الحَلْقِيَّة **Pharyngealized** أنسب من وصفها بالأصوات المطبَّقة **Velarized** . » (7)

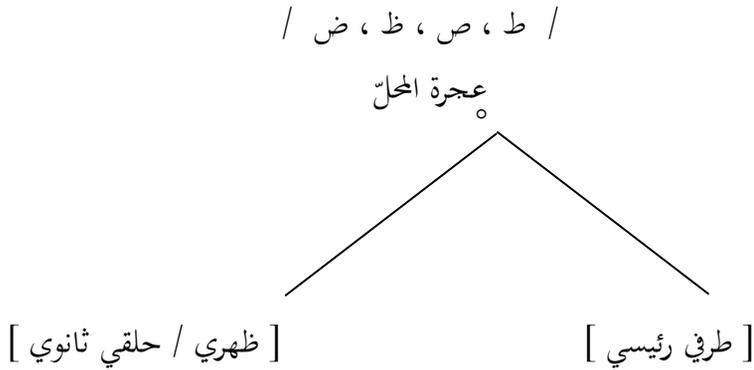
والاستعلاء توصف به الأصوات التي يحدث في إنتاجها تفعيلاً ثانويّاً للجزء الخلفيِّ من اللِّسان المُنتفخ ، المترجع إلى الخلف والمقترَّب في قسمه العلويِّ كثيراً من اللِّهارة ، بينما يتسبَّب قسمه الأدنى في خلق تضييقٍ على مستوى التَّجويفِ الحَلْقِيِّ الأوسط **Middle Pharynx Cavity** (8) .

أما التَّحليق ، فيوصف به ذلك الصَّوت الذي يحدث في إنتاجه تفعيلاً المخرج الحَلْقِيِّ الأساسي الذي توصف به الفتحة ، وتفعيلاً رئيسيّاً للجزء الخلفيِّ من اللِّسان المُنتفخ المترجع إلى الوراء والمتسبِّب في خلق تضييقٍ على مستوى التَّجويفِ الحَلْقِيِّ الأدنى **Lower Pharynx Cavity** الذي توصف به الصَّمَّة (9) .

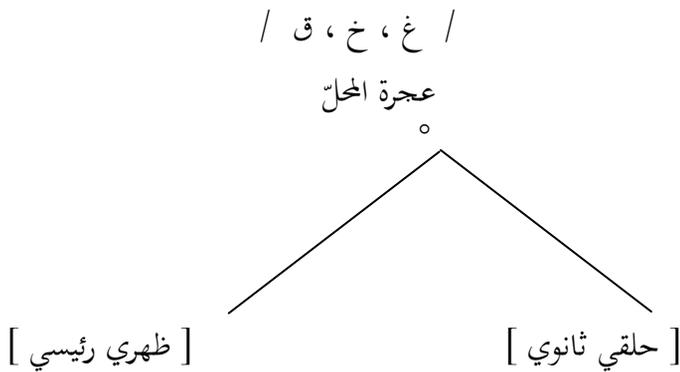
لهذه الاعتبارات ، يُمكن احتساب الجزء الخلفيِّ من اللِّسان والحلق ، باعتبارهما المتسبِّبَيْن في هذه الحالات الثَّلاث ، عضويْن ناطقين فاعلين مشاركين في مسارات المماثلة المخرجة الثَّانوية الواقعة لأصوات بعينها في اللِّغة توصف عادةً في الدِّراسات الصَّوتية بأنَّها محلَّقة

Pharyngealized لاشرآكها في ملمح [حلقي] مع الحلقيآت رغم أنّ موضع نطقها الرئيسي يقع خارج منطقة الحلق . ويمكن لنا أن نمثل لهذا الإزدواج المخرجي الذي يتم فيه التآليف بين ملمحين من شجرة الملامح هما الموضع [حلقي ثانوي] بالإضافة إلى الموضع الرئيسي لهذا النوع من الصوامت ، وفقاً لآليات هندسة الملامح ، على الشكل الآلي :

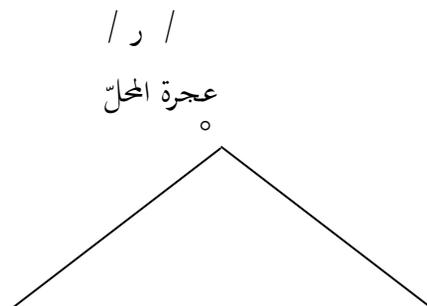
(1)



(2)



(3)



[حلقي ثانوي]

[طرفي رئيسي]

والآن نحاول أن نقف على الكيفية التي يرصد بها نحو غير اشتقائي وغير تمثيلي ، لا يعترف بالعمليات المبلورة على شكل قواعد مرتبة خطياً على نحو ما ، هذا النوع من المماثلة المخرجة الثانوية .

نتبى في طرحنا هنا ، مبادئ وقيود نظرية المفاضلة **Optimality Theory** المبلورة في (1993) **Prince & Smolensky** و **McCarthy & Prince** (1993) ، والفكرة المركزية التي تقوم عليها نظرية المفاضلة ، أن التحو فيها جهازاً لتفاعل قيود **Constraints** من سماتها أنها كونية **Universal** ، لكنها قابلة للحرق والانتهاك .

وهي الفكرة التي من شأنها أن تجسد جوهر الاختلاف بين معالجة توطرها نظرية المفاضلة ، وأخرى توطرها النظرية الاشتقاقية **Dirivational Theory** ، ذلك أن التعبير عن التفاعل ، في النماذج الاشتقاقية ، يتم من خلال الترتيب الخطي لقواعد إعادة الكتابة **Rewrite rules** ، بينما يتم ، في نظرية المفاضلة ، عن طريق الترتيب الهرمي للقيود الكونية القابلة للانتهاك بصورة أدنوية **Minimal** .⁽¹⁰⁾

ومن أهم المقومات التي يركز عليها نحو نظرية المفاضلة لتأدية وظيفته المركزية المشار إليها أعلاه ، والتي تكرس إفتراقه عن أنحاء النظريات الاشتقاقية السابقة ، ما نحدده في النقاط الثلاث التالية :

_ المولد **Generator** :

يقوم بوظيفة توليد وإنتاج مجموعة لا نهائية من الخرج **Outputs** والتتمثيلات المرشحة الممكنة والمنطقية المرتبطة بدخل مُعطى ، دون أدنى قيد أو شرط (بكل حرية) .

_ القيود **Constraints** :

قائمة من المطالب اللغوية الكونية القابلة للانتهاك والمتفاعلة فيما بينها⁽¹¹⁾ وفق هرمية صارمة تعرى السلامة البنيوية **Well-Formedness** للخروج المرشحة التي ليس بإمكانها

إنّ ذلك التّأثير الذي تسلّطه أصوات الإطباق الأربعة (ص ، ض ، ط ، ظ) على مجانساتها فتُضنفي عليها نوعاً من التّفخيم والتّغليظ ، هو ما نريده بالمماثلة المخرّجية الثّانوية الخاصّة بملمّح الإطباق التي تجد في صيغة الافتعال سيقاً ملائماً لاشتغالها (16) ، يقول ابن جيّي : «ومن ذلك أن تقع فاء إفتعل صاداً ، أو ضاداً ، أو طاءً ، أو ظاءً ، فتقلب لها تاؤه طاءً . » (17)

وقد ردّ ابن عصفور إطباق التاء في مثل هذه السّياقات إلى الفارق الملمحي الكبير الذي يفصل بينها وبين الصّوامت المتواردة معها في البناء المورفولوجي الواحد ، يقول : «والتّباعد الذي بين التّاء وبين هذه الحروف ، أنّ التّاء مُنفتحة مُستغلة ، وهذه الحروف مُطبقة مُستعلية ، فأبدلوا من التّاء أختها في المخرج ، وأخت هذه الحروف في الاستعلاء والإطباق وهي الطّاء . » (18) وهذه مُعطيات هذا التّوع من المماثلة :

(4) عيّنة مُماثلة الإطباق :

أ _ في صيغة الافتعال : (19)

أ أ : *	أ ب :
— ائْصَبَرَ	— اِصْطَبَرَ
— ائْطَلَعَ	— اِطْطَلَعَ
— ائْظَلَمَ	— اِظْظَلَمَ
— ائْضَجَعَ	— اِضْطَجَعَ
— ائْصَدَمَ	— اِصْطَدَمَ
— ائْظَلَعَنَ	— اِظْظَلَعَنَ
— ائْضَرَبَ	— اِضْطَرَبَ

ب _ خارج صيغة الافتعال : (20)

ب أ : *	ب ب :
— سِراط	— صِراط
— مِسيطر	— مِصْيطِر (21)
	>>>
	>>
	>

يمتدّ المخرج الثّانوي [ظهري / حلقي] في المعطيات (4) في اتّجاه واحدٍ لا غير ، من اليسار إلى اليمين ، من الصّوامت المطبقة إلى الصّوامت المجانسة التي اختلفت عن لاحقاتها في ملمح [الإطباق] فكانت مُفتحة ، هذا إذا أخذنا في الحُساب أنّ صيغة " الأفتعال " قد حصل بها الامتداد قبل عمليّة القلب المكاني ، والمتوقّع من اللّغة ، ألاّ تستسيغ الجمع ، وبخاصّة إذا تعلّق الأمر بمستوى الكلمة الواحدة ، بين ملمحين مُتناقضين ، وهو حال الجمع بين الإطباق الذي في الطّاء ، والضاد ، والصّاد ، والظاء ، وحال الأفتتاح الذي في التّاء والسّين ، لأنّه لولا الإطباق لتساوت الطّاء مع التّاء ، والصّاد مع السّين (22) ، لما يشكّله ذلك من ثقلٍ نطقيّ على جهاز التّصويت ، وما يتسبّب فيه من إمتعاضٍ ذوقيّ على مستوى الإسماع ، فتعتمد إلى إخراجهما بكيفيّة تُبعد تنافرها عندما تُسوّي بينهما في التّطق فيحسُن تلقّيهما في السّمع ، يقول ابن يعيش : « كرهوا الاتيان بحرفٍ بعد حرفٍ يضاده وينافيه ، فأبدلوا من التّاء طاءً لأنّهما من مخرجٍ واحدٍ ... وفي الطّاء استعلاءً وإطباقاً يوافق ما قبله ليتجانس الصّوت ، ويكون العمل من وجهٍ واحد ، فيكون أخفّ عليهم ... والغرض من ذلك كلّه تجانس الصّوت وتقريب بعضه من بعض ، والملاءمة بينهما . » (23)

والملاحظ أنّ ملمح [الإطباق] ، المميّز للصّوامت المطبقة الذي يفعله المخرج الثّانوي [ظهري / حلقي] الممتدّ يميناً باحثاً عن الصّوامت المجانسة حتّى يستقرّ عندها ، يُلوّن كامل المجال بين القطعتين محلّ التأثير ؛ القطعة المنطلق ، والقطعة الهدف ، سواءً اتمتا لنفس المقطع ، أو كانتا من مقطعين مختلفين ، بلون الإطباق ، فتصبح القطع بين نقطتي التأثير مُطبقةً بدورها ، تتساوى في ذلك الصّوامت والمصوّتات ، فيجريها الجهاز التّصويّتي إجراءً موحداً ينتفي فيه توالي الانحدارات والعقبات إقتصاداً في الجهد وتسهيلاً في حركة العضو الناطق . يقول أحمد مختار عمر : « حينما يوجد صوتٌ ساكنٌ مفخّمٌ داخل المقطع ، فإنّ كلّ المقطع يُفخّم ، بل ربّما يمتدّ نفود الصّوت المفخّم إلى المقاطع المجاورة . » (24)

وحيث مناقشته للتّفخيم في الأمازيغية ، رأى السّايب (1978) أنّه يمتدّ من الصّوامت المفخّمة مُعجمياً ليشمل حيّزاً واسعاً من بنية الوحدّة اللّغوية ، ابتداءً من تلوينه لكامل القطع الموجودة في نفس المقطع بلون التّفخيم ، ثمّ يمتدّ إلى القطع الموجودة في المقطع السّابق إذا

كان مفتوحاً ، وأخيراً يمتدّ إلى القطع الموجودة في المقطع اللاحق إذا كان المقطع الذي يضمّ الصّامت المُفخّم مفتوحاً . (25)

تحتاج مُماثلة الإطباق هذه تفعيل القيود التالية :

(5) ص هدف → / [ظهري / حلقي] ثا (26)

يجب أن يمتدّ المخرج [ظهري / حلقي] الثانويّ يميناً حتّى يستقرّ عند الصّامت الهدف، فيتوزّع الإطباق على كامل المجال المحصور بين نقطتي التأثير .

يندرج هذا القيد ضمن قيود الموسومية الإيجابية التي لا تُلغى قيام ملمح ما ، وإنما تستوجب حضوره في البناء اللغوي ، وبالتالي فهو يسمح بامتداد المخرج [ظهري / حلقي] الثانوي إلى الأصوات التي بإمكانها أن تحتضن ملمح الإطباق على مستوى المجال المحصور بين نقطتي التأثير ، في تنازع مع قيد المحافظة الذي يحاول رعاية المخارج والملاحم والإبقاء على كمّياتها في الخروج كما كانت عليه في الدّخل ، نحدّده على الشكل التالي :

(6) مح د - خ / كم مخ (26)

يجب المحافظة على كمّية المخارج في الخروج كما كانت عليه في الدّخل . (لا امتداد)

نحتاج ، إلى جانب هذين القيدين ، قيداً آخر ينشط كثيراً على مستوى صيغة الأفتعال عندما يشترط فيها أن تكون على هيئة واحدة ، هي هيئة القلب المكاني ، نحدّده وفق الشكل التالي :

(7) وح باب (26)

يجب توحيد صيغة الأفتعال على صورة القلب المكاني .

يظهر ، من خلال العينة التي قدّمناها في (4) ، أنّ حرص اللّغة العربية على امتداد ملمح الإطباق أكبر من حرصها على المحافظة على كمّية المخارج حين التّأليف بين الأصوات

رغبةً منها في تجاوز الفوارق الإخراجية بين الأصوات ، لذلك وَجِبَ أَنْ يتحكّم قيد الموسومية في قيد المحافظة فيعلو عليه في الترتيب على مستوى الهرمية التي نردها وفق الشكل التالي:

الهرمية :

(8) ص هدف → / [ظهري / حلقي] ثا = وح باب « مع د _ خ / كم مخ
(26)

والآن نُجْرِي هذه الهرمية على المعطيات السابقة حتى نَتَبَيَّن صدق دعوها في جدول المفاضلة التالي :

جدول التحليل :
(9)

(6)	(7)	(5)	الدّخل : / إِصْبَرَ /
		*	إِصْبَرَ
	*	*	إِصْبَرَ
*	*		إِطْبَبَرَ
*			إِصْطَبَرَ
*	*	*	إِئْسَبَرَ

*	*	إِسْتَبَرَ	
الدّخَلُ : / سِرَاطُ /			
*		>>> 	صِرَاطُ
	!*		سِرَاطُ
	!*		سِرَاتُ

مماثلة الاستعلاء Uvularisation

تؤثّر الصّوامت اللّهوية (غ ، خ ، ق) باستعلائها ، في تفخيم " السّين " التي توصف بأنّها مُستفلةٌ في كثيرٍ من السّيّاقات فتُصبح صاداً بعدما تسرّب إليها المخرج الثّانوي [حَلَقِي] المحقّق عبر التّحويّف الحَلَقِيّ الأوسط في مماثلةٍ مخرجيّةٍ لا تختلف كثيراً عن تلك التي رأيناها مع الصّوامت المطبقة ، « وذلك أنّ حروف الاستعلاء تجذب السّين عن سفالها إلى تعاليهنّ ، والصاد مُستعليّةٌ ، وهي أخت السّين في المخرج » ، كما جاء عن ابن جيّ في المحتسب ، (27) ففرّبوا السّين من هذه الصّوامت فراراً من الطّفرة التي تفصلها عنها في عمليةٍ تجميليةٍ تهدف إلى إشاعة الانسجام والتّناسق بين الأصوات .

وقد قرئ بالوجهين في القرآن الكريم ، يقول ابن جيّ مرّةً أخرى في السّرّ : « وإذا كان بعد

السّين ، غينٌ ، أو خاءٌ ، أو قافٌ ... جاز قلبها صاداً ، وذلك قوله تعالى : ﴿ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ ﴾

(28) وَ : يُسَاقُونَ ، وَ ﴿ مَسَّ سَقَرٌ ﴾ (29) وَ : صَقَرٌ ، وَ ﴿ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ﴾ (30) وَ

صَخَّرَ ، وَ : ﴿ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ﴾ (31) وَ : أَصْبَغَ ... » (32)

فتفخيم السّين في مثل هذه السياقات المذكورة حين مجاورته للّهويات ، يكاد يكون قياساً مطّرداً استُحسنه النّطق اللّساني عند السّلف فتحدّثوا به ودوّنوه في كثيرٍ من كتاباتهم .
وهذه عيّنةٌ من مدوّنة تفخيم السّين حين ورودها قبل اللّهويات :

(10) العيّنة : (33)

أ :	ب :
— الرُّسغ	— الرُّصغ
— سَبَقَت	(34) — صَبَقَت
— أسبغ	+++ — أصبغ
— سَقَت	+ — صُقَت
— سملق	— صَمَلَق
— سُويق	+++ + — صُويق
— يساقون	+ — يصاقون
— سالغ	— صالح
— سالخ	+++ — صالح
— ساخط	+ — صاخط
— سقر	— صقر
— ساطع	— صاطع
— سطر	— صطر

إنّ ما يُستشفّ من هذه المعطيات ، أنّ صامت " السّين " المُستفل تصيبه الصّوامت اللّهوية الثلاثة بمخرجها الثّانوي [حلقي] الممتدّ يميناً ، على إعتبار أنّ مخارج الصّوامت اللّهوية مركّبةٌ في العربية من مخارجٍ رئيسيةٍ ، وأخرى ثانويةٍ تمثّل ملّمح الاسعلاء عند القدامى (35)، وهي المُحصّصة بالامتداد ومماثلة مخرج السّين قبلها ، فتستعلي (أي السّسن) بدورها فتصبح " صاداً " مماثلةً للّهويات في استعلائها ، وتكون اللّغة بذلك قد ساوت بين المُستفل والمستعلي فجعلتهما في نفس المستوى ، وهو مستوى الاستعلاء حتّى تُخفّف على النّاطق إجراءهما بكلّ يسرٍ وسهولة .

إلا أنّ الملاحظ هنا هو أنّ كامل المجال الواقع بين نقطتي التأثير ، يتلوّن بلمح الاستعلاء ، سواء في ذلك الصّوامت والمصوّتات ، عندما يلامسه المخرج الثّانوي [حلقي] المازّ عبره من اللّهويات إلى السّين .
ونعتقد أنّ كلّ ذلك يكون قد حصل عملاً بمقتضى القيدين المتنازعين التّاليين اللّذين يحكّم هرميتهما قيد الموسومية على حساب قيد المحافظة حتّى تتحقّق المماثلة المقصودة :

قيد الموسومية الإيجابي :

(11) — [حلقي] ثا

يجب أن يمتدّ المخرج الثّانوي [حلقي] على كامل المجال المصوّتي والصّامتي يميناً حتّى يستقرّ عند السّين .

قيد المحافظة :

(6) مح د — خ / كم مخ

يجب المحافظة على كمّية المخارج الثّانوية في الخروج كما كانت عليه في الدّخل . (لا امتداد)

الهرميّة المعتمدة :

(12) — [حلقي] ثا « مح د — خ / كم مخ

وقد استقامت الهرمية على هذا الشكل ، وحتّى نتبيّن نجاعتها في انتظام هذا النوع من المماثلة ، نقوم بتقوم البنى الممثلة بها في هذه السّيرورة على أساس جدول التّحليل التّالي :

جدول المفاضلة :

(13)

(6)	(11)	الدّخل : / أسبغ /	
	! *	أسبغ	
*		++	أصبغ
الدّخل : / صالح /			
*		صالح +++	
	! *		صالح
الدّخل : / سُويق /			
	! *		 سُويق
*		++++	صُويق



يَتَضَح من خلال هذه المفاضلة أنّ الخروج (2) ، وَ (3) ، وَ (6) كانت أكثر تناغمًا ، لما أبدته من إنسجام مع القيد المتحكّم الذي يحاول التّوصّل إلى الأشكال النّطقية المرغوبة التي ينتفي فيها ذلك التّناقض الملمّحي والجمع بين الاستعلاء والاستفال ، حيث لا يحسن التّأليف بينهما في نفس البنية المورفولوجية ، فرُجّحت على الاحتمالات الأخرى التي تبقى واردة قد نسمعها هنا أو هناك في لهجات أصحاب التّأبّي والتّؤدة في النّطق ، غير أنّنا نحسب أنّها تشكّل نسبةً قليلةً جدًّا مقارنةً مع التّماذج المتناغمة .

أمّا مماثلة التّحليق ، ولما كان حجم المقال محدّدًا بعدد معيّن من الصّفحات ، أرجأنا الحديث عنها إلى فرصة لاحقة بحول الله .

- (1) شاع ، في الدّراسات الصّوتية العربية القديمة ، استعمال مصطلح التّفخيم Emphace للدّلالة على الإطباق Velarization . ينظر : سلمان العاني ، التّشكيل الصّوتي في اللّغة العربية ؛ فونولوجيا العربية ، ص : 71 .
- (2) See : El Medlaoui , M. (1995) , P . 161 .
- (3) See : McCarthy (1994) .
- (4) ينظر بهذا الخصوص : (1989a) McCarthy , (1990) Herzallah , (1995) El Medlaoui ... وغيرهم .
- (5) See : El Medlaoui , M. (1995) , P . 161 .
- (6) See : Ibid .
- (7) التّشكيل الصّوتي في اللّغة العربية ؛ فونولوجيا العربية ، ص : 71 .
- (8) See : Herzallah (1990) , P . 47 . (9) See : El Medlaoui , M. (1995) , P . 162 .
- (10) See : Kager (1999) , P : 12 .
- (11) See : Prince & Smolensky (1993) , P : 26 , Bird (1995) , P : 31 , Boltansky (1999) , P : 113 , Kager (1999) , P : 12-13 .
- (12) ينظر : كاجير (2004) ، ص : 11 .
- (13) See : Heiberg (1999) , P : 58 , Archangeli (1997) , P : 14 , McCarthy & Prince (1997) , P : 58 .
- (14) ينظر : تورابي (2004) ، ص : 284-285 .
- (15) ينظر : محمد بلبول (2008) ، ص : 34 .
- (16) ينظر : طيبي ، وظيفة الاقتصاد المورفونولوجي في التّواصل اللّساني ، ص : 41-42 ، 156-157 .
- (17) الخصائص ، 2 / 141 .
- (18) الممتع ، 1 / 360 .
- (19) ينظر : المنصف ، ابن جنّي ، ص : 541 ، الخصائص ، ابن جنّي ، 2 / 141 ، شرح ابن (20) ينظر : المنصف ، 541 ، المقتضب ، المبرد ، 1 / 249 ، السّبعة في القراءات ، ابي مجاهد ، ص : 107 .
- (21) الرّمز " " يفيد الإطباق . ذكر ابن مجاهد (ت 324 هـ) أنّ السّبعة باستثناء ابن كثير وأبي عمرو وحزمة ، قرأوا " سراط " بالصاد في جميع القرآن . ينظر : السّبع في القراءات ، ص : 107 .
- (22) ينظر : الكتاب ، سيبويه ، 4 / 436 ، سر صناعة الإعراب ، 1 / 61 ، التّحديد في الإتقان و التّسديد في صنعة التّجويد ، أبو عمرو الدّاني ، ص : 65 - 66 .
- (23) شرح الملوّكي في التّصريف ، ص : 317 - 318 .
- (24) دراسة الصّوت اللّغوي ، ص : 329 .
- (25) ينظر : الفونولوجيا المقطعية ، ص : 8 .
- (26) الرّموز والاختصارات : " ص " صامت ، " ثا " ثانوي ، " مح " : محافظة ، " د " : دخل ، " خ " : خرج ، " كم " : كمّية ، " مخ " : مخرج ، " وح " : وحدة (الباب) ، الرّمز " = " : يفيد تساوي القيود في الرّتبة ، " « " : يعني علاقة التّحكّم بين القيود ؛ القيد السّابق للرّمز يتحكّم في القيد اللاحق له ، " > " : يفيد الإطباق ، " ▶ اتّجاه مجال التّأثير .
- (27) ينظر : المحتسب ، 2 / 212 .
- (28) الأنفال 6 .

(29) القمر 48 .

(30) الرّعد 2 .

(31) لقمان 19 .

(32) السّرّ 1 / 211 - 212 ، وينظر كذلك : الخصائص ، 1 / 374 .

(33) ينظر : السّرّ ، 1 / 186 ، 211 ، 212 ، المحتسب ، 2 / 211 - 212 ، 168 ، الجمهرة ، 1 / 286 ،

الكتاب ، 4 / 479 - 480 ، المفصل في صناعة الإعراب ، ص : 493 ، المقتضب ، 1 / 249 ، اللّسان ، 10 /

322 ، المنصف ، 541 ، شرح الشّافية ، 3 / 230 .

(34) الرّمز " " يفيد الاستعلاء .

(35) ينظر : طيبي ، وظيفة الاقتصاد المورفونولوجي في التّواصل اللّساني ، ص : 74-75 .

بيبلوغرافيا البحث

_ القرآن الكريم ، بقراءة نافع ورواية ورش ، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 1989 .
المراجع العربية :

□ _ ابن جنّي ، أبو الفتح عثمان :

_ الخصائص ج 1 ، 2 ، ، تحقيق محمد علي التّجار ، المكتبة العلمية ، د . ط ، د . ت .

_ سرّ صناعة الإعراب ج 1 ، دراسة وتحقيق : حسن هنداوي ، دار القلم ، دمشق ، ط 1 ، 1985 .

_ المنصف ، تحقيق : إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ط 1 ، 1954 ،
لمحتسب في تبيين وجه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، ج 2 ، دراسة وتحقيق : محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب
العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1998 .

□ _ ابن دريد ، محمد أبي بكر بن الحسن ؛ جمهرة اللّغة ، دار صادر ، بيروت ، د . ط ، د . ت .

□ _ ابن عصفور ، علي بن مؤمن الإشبيلي ؛ الممتع في التّصريف ، تحقيق : فخر الدّين قباوة ، منشورات دار الآفاق
الجديدة ، بيروت ، ط 3 ، 1978 .

□ _ ابن عقيل ، بهاء الدّين عبد الله ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ج 2 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1 ،
1991 .

□ _ ابن مجاهد ، أحمد أبو بكر بن موسى ؛ السّبعة في القراءات ، تحقيق : شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ،
ط 2 .

□ _ ابن منظور ، جمال الدّين أبو الفضل محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، د . ط ، د . ت .

□ _ ابن يعيش ، موقّ الدّين ؛ شرح الملوكي في التّصريف ، تحقيق : فخر الدّين قباوة ، دار الملتقى ، حلب ، ط 3 ،
2005 .

□ _ الاسترابادي ، رضي الدّين محمد بن الحسن ؛ شرح شّافية ابن الحاجب ، ج 3 ، تحقيق : محمد نور الحسن ، محمد
الزّفراف ومحيي الدّين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

□ _ بلبول ، محمد ، بنية الكلمة في اللّغة العربية ، تمثيلات ومبادئ ، منشورات فكر ، الرّباط ، ط 1 ، 2008 .

□ _ تورابي ، عبد الرزاق ، الأفعال المعتلّة ؛ مقارنة أمثلية ، منشورات معهد الدّراسات والتّعريب ، الرّباط ، 2004 .

□ _ الدّاني ، أبو عمرو عثمان بن سعيد ، التّحديد في الإتيان والتّسديد في صناعة التّجويد ، تحقيق ودراسة : أحمد عبد
النّوّاب الفيومي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 1 ، 1993 .

□ _ الرّمخشري ، جار الله ، المفصل في صناعة الإعراب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1999 .

- _ سبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان ؛ الكتاب ، ج 4 ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت ، د . ط ، د . ت .
- _ طيبي ، أحمد ، وظيفة الاقتصاد المورفونولوجي في التّواصل اللّغوي ، رسالة ماجستير بقسم اللّغة العربية وآدابها ، جامعة تلمسان ، 2003 .
- _ عمر ، أحمد مختار ؛ دراسة الصّوت اللّغوي ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط3 ، 1985 .
- _ العاني ، سلمان ؛ التّشكيل الصّوتي في اللّغة العربية ؛ فونولوجيا العربية ، ترجمة : ياسر الملاح ، مراجعة : محمد محمود غالي ، النادي الأدبي الثّقافي ، جدّة ، ط1 ، 1983 .
- _ كاجير ، روني ، النّظرية التّفاضلية ، ترجمة فيصل بن محمد المهنا أبا الخيل ، مركز التّرجمة بجامعة الملك سعود ، الرّياض ، المملكة العربية السّعودية ، 2004 .
- _ المبرّد ، أبو العباس محمد بن يزيد ؛ المقتضب ج2 ، تحقيق : محمد عبد الخالق عضمة ، عالم الكتب ، بيروت ، د . ط ، د . ت .
- _ كليمنتس ، جورج و كايزر ، صامويل ، الفونولوجيا المقطعية ، نحو نظرية توليدية للمقطع ، ترجمة : مبارك حنون و أحمد العلوي ، مطبعة يليكي إخوان ، طنجة ، د . ط ، 2003 .

المراجع الأجنبية :

- Archangeli , Diana (1997) ; Optimality Theory : An Introduction to Linguistics in the 1990s , Explaining Linguistics , D. Archangeli and T. Langendoen editions , Oxford Blackwell .
- Bird , S (1995) ; Computational phonology , Cambridge university press .
- Boltansky , Jean - Elie (1999) , Nouvelles directions en phonologie , 1^{ère} édition , Presse universitaire de France .
- El Medlaoui , Mohamed ; Aspects des représentations phonologiques dans certains langues chamito-sémitiques , publié par : Faculté des Lettres et des sciences humaines , Rabat , 1^{ère} Edition , 1995 .
- Heiberg Andria Jeanine (1999) ; Features in optimality theory : A Computational Model , A Dissertation Submitted to the Faculty of the Department of Linguistics , The University of Arisona .
- Herzallah , S.R. , Aspects of Palestinian Arabic Phonology : a Non - linear Approach , Working papers of the Cornell Phonetics Laboratory N°4 , 1990 .
- Kager , René (1999) , Optimality Theory , Cambridge University Press 9 .
- McCarthy , John & Prince , Alan (1997) ; L'Emergence Du Non-Marqué : L'Optimality En Morphologie Prosodique , Dans : Nouvelles phonologies , Edition Larousse , Paris .
- McCarthy , John (1989a) ; Linear Order in Phonological Representation , Linguistic Inquiry , 71-99 , MIT .

☞ McCarthy , **John Joseph (1994)** , The Phonetics and Phonology of Semitic Pharyngeals , **Papers in Laboratory Phonology 3** , edited by **Patricia , A. Keating** , **Cambridge University Press**.

☞ Prince , **Alan & Smolensky , Paul (1993)** ; Optimality theory ; Constraint interaction in generative grammar , **Rutgers University** .

التصويب اللغوي إلى أين ؟

الأستاذ : دين العربي
جامعة مولاي الطاهر
(سعيدة)

" لا يُمكنُ أن يكونَ الخطأُ الشائعُ خَيْرًا مِنَ الصَّوابِ المَهْجُورِ ، لأنَّ الصَّوابَ يَفْرِضُ وُجُودَهُ مِنْ تَسْمِيَتِهِ ، وَأَمَّا الخَطَأُ فَمَذْمُومٌ مِنْ مُنْطَلَقِ قَوْلِنَا أَنَّهُ خَطَأٌ ، إِذْ مَتَى كَانَ الهَدْمُ خَيْرًا إِذَا كَانَ شَائِعًا ؟ "

على الرّغم من أنّ لغة العرب تضررت إلى حدّ ما جرّاء اختلاط الأجناس البشريّة إبان بعثة الرّسول الكريم ﷺ إلا أنّ هذا الأمر شكّل معجزة لذاته إذا أسقطنا الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصاديّة نفسها على لغة أخرى ، فتكلفة التعدد اللّغوي وخيمة إذا أجرينا مقارنة للغة الضّاد بسائر لغات العالم القديمة والحديثة على حدّ سواء ، والمتصّح لتاريخ البشريّة ليجد أدلّة كثيرة تثبت ذلك " فالقصّة المشهورة، والمشكوك في صحتها ، لإنشاء أول مبنى أثريّ ثابت تاريخيّاً ترتبط ببؤخذ نصر الثّاني منشئ برج بابل الذي لم يكتمل بسبب الحواجز الاتّصالية بين العاملين فيه . وفي الرواية الأصليّة لهذه الكارثة الاقتصاديّة فإنّه يقال أنّ النّاس كانوا يتكلّمون لغة واحدة حتى ذلك الوقت عندما بلبل الرّب لغتهم خشية أن تخرج الأمور عن السيطرة . ولكنّ ربّما يكون السّناريو الحقيقيّ للقصّة هو أنّ التقص في العمالة المحليّة قد أجبر البناء على إحضار حرفيين أجانب من أماكن كثيرة مختلفة ليس بينهم لغة مشتركة ، وترتّب على هذا فوضى لغويّة أدّت في النهاية إلى انهيار هذا المشروع الطّموح"⁽¹⁾ ، الصورة هذه تمثل بحق وضع لغة العرب الحديثة في عصر العولمة والاتصال ، غير أنّ الفارق هو وقوفها صامدة تتغذى من شرايين ضمنت لها البقاء منذ أمد بعيد .

إنّ قياس ظروف وملابسات هذه الحادثة أو غيرها من الأحداث المشابهة على لغة العرب لا يمنعنا القطع بأنّ لغتنا خصت لنفسها كل أسباب المناعة والشّموخ ، وإلاّ فكيف يختارها ربّ البرية لتحتضن أبلغ مشروع بشري على الإطلاق ؟ ليس ثمة إجابة شافية لهذا الموضوع غير ما يقره التطور التاريخي لهذه اللغة ، إذ اجتمعت عوامل شتى لم تكن لتجعلها تتموضع في غير موضع اللغات الميتة

، ويكفي إثباتا في كل هذا ما مرّ من أعاصير على البلاد العربية عبر العصور لو مرت بمثلها لغة أخرى ما كان لها أن تصمد كل هذا الصمود .

أثبتت الدراسات اللغوية الحديثة أنّ الجهود اللغوية القديمة استطاعت أن توسع الهوة بين الصواب والخطأ إلى حين ، إذ تمكنت حركة التصويب اللغوي آنذاك أن تؤسس لنفسها مذهبا جديدا للسلامة اللغوية ، ولا أدل على ذلك من ظهور المدارس النحوية والحركة المعجمية التي كانت فاعلة في زمانها ، زد على ذلك المقاييس الصارمة التي مثلها النحو المعياري الذي غذى كتب اللحن ، بل إنّ هذه الجهود شكلت منطلقا للدراسات اللغوية الغربية في أحيان كثيرة .

لقد كانت هذه الحركة فاعلة في زمانها ، إذ استطاعت أن تشد على زمام المؤسسة اللغوية إلى حين ، لكن هذه النواميس التي تحولت من وضع الكمون إلى وضع الوجود بالفعل حين وضعها أصبحت شيئا مألوفا لا يتحتم على متكلم اللغة العربية الالتزام بها ، ذلك أنّها شكلت الحد الفاصل بين الصواب والخطأ لدى المتكلم والسامع عند دبيبها ، وتمثلت كمعجزة شفاء المريض بالسرطان ، حتى أصبح الواقع في الخطأ ينال من سخط الناس وسخرتهم ما يجعله يتوارى عن الأعين ، لكن سرعان ما أصبح الأمر مألوفا وعاديا حتى تحول الناس عنها إلى اللحن وقابلوها بالمكاء والتصديّة ، بل إن خاصتهم تفاخروا بميراث الفصاحة بعيدا عن النحو ، فقدبما قال أحد الشعراء :

« وَكَلَسْتُ بِنَحْوِيٍّ يَلُوكُ لِسَانَهُ    وَلَكِنْ سَلِيْقِي أَقُولُ فَأَعْرَبُ » (2)

إنّ مسألة التطور اللغوي مظهر من مظاهر صيرورة الحياة ووجه من أوجه الاستمرار الذي يضمن الحركية والتجديد ، فلا غنى للغة العرب عن هذا العامل الذي يعطيها نفسا جديدا ويضمن لها البقاء ، فهي كسائر لغات العالم في تطور مستمر ، تجدد نفسها باستمرار لتعيش وتُعاش ، وإلا حق عليها قول أبي العتاهية :

« يَبْلَى الْجَدِيدُ وَأَنْتَ فِي تَجْدِيدِهِ    وَجَمِيعُ مَا جَدَّدْتَ فِيهِ فَبَالٍ »

فلمّ إذن نمنع لغتنا من التفتح على مجالات الحياة المختلفة ، ولا نسارع إلى استغلال علوم اللسان لضبط حركيتها بعيدا عن فوضى الارتحال والتصويب الانفعالي تحت سلطة لغوية يضبطها شرطي اسمه مجمع اللغة العربي ؟

هو الإجحاف في حق لغتنا أن نحاول التعامل مع غير واقعها ، وأن نصورها بمثابة تسافر بنا عبر الزمن لتحط بنا في عهد أبي سفيان وحمة ، إذ لا مناصّ من التسليم بأنّ ألفاظ وتراكيب

دخلت لغتنا بغير استئذان وليست من العربية القديمة في شيء ، فقولهم : « والأكثرية الساحقة » بعض هذه المستعارات الجديدة التي نقلها التراجمة في مطلع هذا القرن فصارت من مواد هذه العربية المعاصرة . إنها من الفرنسية ، وهي تقابل « *la majorité écrasante* » . وهي من غير شك تشير إلى موطن استعمالها ، فالأكثرية في المجالس النيابية عند التصويت على قضية من القضايا ترى رأيا يغلب الرأي المقابل الذي تراه الأقلية ، فكأنّ الأكثرية تسحق الجماعة الأخرى للغلبة الواضحة ، وأنت ترى أنّ التعبير مترجم ترجمة حرفية⁽³⁾ إلا أنه السائد نتيجة اقتضاب المسافات بين الأقطار والشعوب ، ومن ثم أصبح من الضروري وضع نواميس جديدة تتماشى وتجدد الفكر اللساني الحديث الذي صب نظرياته على لغات البشر ، ومع هذا كله وجب تكييف النظريات الألسنية بما يتماشى مع لغتنا التي تقبل التطور والتجديد في ظل المتغيرات الحديثة .

وظهرت مؤلفات حديثة في موضوع الخطأ والصواب يصعب إحصاؤها ، واتخذت عناوين متعددة ، منها : "قل ولا تقل" و"معجم الخطأ والصواب" وأيضاً "لغتنا الجميلة" وغيرها ، غير أنّ الالفت للانتباه فيها هو عجز أغلبها عن تقديم الفعالية التي قدمتها نظيراتها في عصور سابقة ، فعلى الرغم من كثرة ما تحويه المكتبة العربية من مؤلفات تتناول أوجه الخطأ والصواب في اللغة ، فإننا لم نجد واحداً منها وافيًا بالعرض ، مستجيبًا لحاجة اللسان العربي ، محققًا لمطلب ابن اللغة الذي يبحث عن المعلومة السريعة ، والرأي الموجز ، وينشد التيسير الذي لا يضيق واسعًا ، ولا يخطئ صوابًا ، فضلًا عن عدم وجود عمل إلكتروني واحد يقدم هذه الخدمة ، إذ أصبح انتقال المعلومة في هذا العصر يتم بشكل سريع ، فوجب إذ ذاك اتخاذ الإجراءات اللازمة للتصدي وسط هذا الخضم لكل ما يسيء للغة العربية .

لقد تمكنت جهود لغوية حديثة من التصدي لكل ما قد يشوب هذه اللغة ، فظهرت أعمال جليلة في التوليد والترجمة والتعريب ، إذ "في العصر الحاضر بات أمر الترجمة من ضرورات التقاء اللغات واستدعت العملية التعريبية الاستعانة باللغات الأخرى لضمان الاستمرار"⁽⁴⁾ ، وقد تبنته الجهات المختصة بهذا الأمر لمواكبة الحركة العلمية التي يشهدها العصر ، فقام لغويون من الوطن العربي بترجمة بعض الألفاظ الواردة إلينا من الغرب ، محاولين بذلك وضع حدّ للفوضى التي أحدثتها غير ذوي الاختصاص من العامة في هذا الأمر ، فقد قام بعض اللغويين العارفين بأصول الترجمة بترجمة مقالات علمية على غرار ما فعل الشيخ رفاعه الطهطاوي والشدياق ، "وأما من ترجمات هذا

الأخير في الوقائع المصرية⁽⁵⁾ فاعتمد مصطلح (بُوسَطَة) مقابل *poste* و (البَطَّارِيَّة) مقابل *batterie* ، وقد اعتمدت هذه المصطلحات وغيرها على الرغم من معارضة المؤلدين والمعرّبين .
نحا التوليد نحو الترجمة والتعريب في الخلق والابتكار ، يمثل هذا الاتجاه كثير من اللغويين أشهرهم إبراهيم اليازجي والشدياق وأيضا الشيخ عبد القادر المغربي والأمير مصطفى الشهابي وغيرهم ، وكانوا يرون بأن اللغة قادرة على تحمّل مدلولات أشياء الوجود كلّها ، وأنّ الترجمة تفتح الباب واسعا أمام قتل هذه اللغة ، "فقيل : (الظلّ) مقابل *parasol* و (الرّقاص) مقابل *pendule*"⁽⁶⁾ .

لقد برز التعريب عند العرب منذ احتكاكهم بغيرهم من الشعوب التي فتحوا بلادها⁽⁷⁾ ، وهذا أمر طبيعي إذا أخذت بالاعتبار التحوّلات الكبيرة للمجتمع العربي على جميع الأصعدة آنذاك ، وقد تعدّدت دواعي التعريب عند لغويّنا فهي مرتبطة بجوهر اللغة وفلسفتها عند فريق ، وهي مرتبطة بوفاء اللغة لمسيرة روح التطور⁽⁸⁾ ، فاللغة تعيش في كيان العربيّ ، وتنضب نبض العروق فيه ، لذلك يخاف عليها من الضياع وسط زحام اللغات ، ولكنّها في الآن ذاته كفيلة بمسايرة متطلبات العصر والمعطيات الحضارية الجديدة تلبية للحاجات الاجتماعية .

لم تكن الجهود اللغوية بهذه المجالات فحسب بل عملت على تيسير النظريات النحوية التي أصبحت آنذاك تشهد نفورا من قبل أبناء العربية ، ولقد نشأ هذا التوجه بناء على قلّة استعمال الفرد للغة المعربة ، ثم منافسة العامية للفصحى إذ حلت محلها حتى في المجالات الرسمية ، لذلك كان هذا الاتجاه يمثل "دعوة لإخضاع اللغة للضوابط العلمية حتى لا تكون عرضة لأخطاء العامّة"⁽⁹⁾ ، مع الحرص على جعل أبواب النحو سلسلة لتعلميها ، بشيء من التخفيف فيها ، وضبط أبواب المحتويات بشكل يضمن التدرج فيها .

ثمة عوامل شتى تجعل حركة التصويب اللغوي بطيئة إلى حد بعيد ، ففوضى التصحيح الارتجالي تُدخل العملية وسط دوامة لا يمكن الخروج منها ، إذ يخطئ أحدهم هذه الكلمة أو ذاك التركيب بحجة كذا ، ليخطئ آخر المصوّب نفسه بحجة كذا وكذا ، فتجد في هذا الخضم الواسع ادعاء واثقا بوصول الفصاحة ، والصواب بعيد المنال ما لم يخضع لتحكيم شرعي تبني شرعيته العلمية جهة مختصة يعود إليها العامة والخاصة ، بل إننا في أحيان كثيرة نجد بطون كتب التصحيح اللغوي الحديثة تضم في أغلب صفحاتها تخطيطات لمصوبين آخرين ، فتتحول هذه العملية إلى حلبة صراع بين اللغويين ، بينما فصل القدماء بين "الحن العامة" و"الحن الخاصة" .

شهد القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في الوطن العربي حركة إصلاحية لغوية لا يمكن إغفالها ، فقد انكبت على تحسين اللغة من الأخطار التي قد تحيط بها ، حتى سارع اللغويون لوضع مصطلحات جديدة تقابل المخترعات التي تظهر في العالم ليتمكن العقل العربي من مسايرة التطور الحاصل في العالم ، بل إن المجمع اللغوي بالقاهرة كان "يعقد فترة كل سنة"⁽¹⁰⁾ ليدرس ماجد في لغة العرب ، ويضع المصطلحات العلمية والمعاجم ، غير أن هذه الجهود باتت فاعلة في زمانها هي الأخرى ، إذ لا يمكن قياس ظروف ومعطيات حقبة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع ظروف ومعطيات نهاية القرن العشرين وبداية القرن واحد والعشرين ، فنحن نشهد تطورا مذهلا على صعيد المخترعات في شتى المجالات ، وأصبح الحديث عن العربية وعصر العولمة موضوعا يشغل الباحثين ، وبالتوازي مع ذلك أصبح حقل تعليمية اللغة (*Didactique des langues*) يستمد النظريات المبتكرة ، ويدي دلوه في مسألة الصواب والخطأ ، كما استحدثت مخابر ألسنية لهذا الشأن ، فهل في مثل هذه الظروف يفتح الباب للتصويب الارتجالي ، أم يتقيد بمجمع لغوي عربي موحد بهذا الموضوع ويخصص اجتماعات طارئة كلما ظهر الجديد في اللغة العربية ؟

لقد خطا بعض اللغويين خطوات عملاقة في محاولة جعل اللغة وافية لمتطلبات العصر ، غير أن هذا النوع من الجهود فتر في مرحلة حساسة من حياة اللغة العربية ، فسنوات الثمانينات كانت بداية حقيقية للدخول إلى عالم التكنولوجيا ، وأخذ الناس ينبهون بالمخترعات اليومية ، وتسربت ألفاظ وتراكيب ألفها الناس مع أنها ليست من العربية ، وأما مجامع اللغة فوفقت موقف المتفرج إلى أن دخلت العربية لغات أخرى يصعب التخلص منها ، فجهود هذه الأخيرة ظلت إلى زمن غير بعيد مؤثرة وفاعلة ، فقد ظهر منها عدد لا بأس به في الوطن العربي ، كمجمع اللغة الأردني ، ومجمع اللغة العربية بمصر ، والمجمع العلمي بدمشق ، إضافة لبعض الجمعيات والمجالس ، كالمجلس الأعلى لرعاية اللغة العربية ، والجمعية المعجمية التونسية ، إلا أن أعرق هذه المجمع والمجالس كلها هو مجمع اللغة العربية القاهري ، والمجمع العلمي السوري .

"تأسس المجمع العلمي العربي السوري بدمشق سنة 1919م في العهد الفيصلي ، ثم توقّف عن النشاط سنة 1933م ، ثم عاد إلى النشاط مرّة أخرى سنة 1941م تحت رئاسة محمّد كرد علي"⁽¹¹⁾ ، وقد اتّسع عمل هذا المجمع حتّى دخل معترك السياسة ، إذ دعّم الحكم العربيّ أيام الملك فيصل ، وقد ظهر نشاطه فيما يلي ذكره⁽¹²⁾:

- . قام بتزويد الحكومة بما تحتاج من مصطلحات عربيّة ، إذ كان المسؤولون يقدّمون له المصطلحات الإدارية التي خلفها الأتراك ، ثمّ يقوم الجمع بعد دراستها بتعويضها بمصطلحات عربيّة.
- . كانت تُعقد على مستوى الجمع اجتماعات سنويّة يقوم فيها الجمع بتزويد الناس ببعض المصطلحات الموضوعية للحاجة اليوميّة ، ك"الدراجة والنّسّاحة" ، وقد حدث ذلك بكثرة في عهد رئاسة عز الدين التّونجي للمجمع ، وقد روج المدرّسون لهذه المصطلحات فلقيت إقبالا معتبرا.
- . أمّد الجمع كلّ الدّوائر الرسميّة بما تحتاج إليه من مصطلحات بحسب الحاجة ، فنظر في الآلات والوسائل الخاصّة بهذه الدّوائر حتّى أصبح هذا الجمع ضرورة يعود إليها كلّ من قصد التعرّيب .
- . التزمت الحكومة العربيّة آنذاك بعدم إصدار أيّ قانون أو مرسوم قبل تحويله على الجمع لينظر في سلامة الصّيّغة .
- . كانت تُقدّم للمجمع الكثير من التّراكيب الشّائعة لينظر فيها فيؤكّد سلامتها أو يعلن بطلانها .
- . التزمت الحكومة بعدم طبع أيّ كتاب مدرسيّ قبل أن ينظر فيه المجمع .
- . التزم أعضاء الجمع بتتبع ما يُنشر في الصّحف والمجلات ، فإذا وقعوا على لحن شائع أو تركيب ركيك صوّبوه ثمّ نشروا الصّواب على إصدارات الجمع ، وقد كان الجمع ينشر هذه الأغلاط وتصحيحاتها منذ سنة 1921م تحت عنوان "عشرات الأقلام" .
- ألقى عبد القادر المغربيّ محاضرة في 1924/02/01م بعنوان *عشرات الأرقام*⁽¹³⁾ ، ثمّ نُشرت سنة 1943م في المجلّد الثامن عشر ص 97 ، وتلتها مقالات تضمّ الكثير من هذه الأخطاء وتصحيحاتها ، وقد نشط الجمع أيضا في إحياء بعض الكلمات الميّتة وإعادة ميدان الاستعمال ، ثمّ إحلال الكلمات التي تُثبّت عجمتها محلّ النّسيان ، ويمكن إبراز جهود الجمع التّصويبيّة في المؤلّفات والمقالات الآتية⁽¹⁴⁾:
- . رسالة الكرم لسليم الجندي ، يخصّ الكرم منذ أن تكون بذرة إلى تساقط أوراقها بما يحاط بها من عناية وغيرها ، نشرتها سنة 1929م في المجلّد التاسع ص 280 إلى سنة 1930م في المجلّد العاشر ص 762 .
- . ألفاظ عربيّة لمعان زراعيّة للأمير مصطفى الشّهابي ، وهي مقالات نُشرت في المجلّد العاشر ص 776 سنة 1930م .
- . اللّغة والدّخيل فيها لسعيد الكرّمي في العدد (129/1) من مجلة المجمع .
- . درس المعربات (بحث) لأنستاس الكرّمي في العدد (138/1) .

.التحت في اللغة العربية (مقال) لمارون غصن في المجلد 130 ص 300 .

. مقالات شكّلت ردودا لبعض الكتاب على زملائهم حول مواقفهم من بعض الأخطاء الواردة في كثير من المقالات ، ومثل ذلك ما دار بين أنستاس الكرملي وأمين ظاهر خير الله حول قولهم "كريات بيضاء" إذ أجاز أمين ظاهر ذلك بينما خطّاه الكرملي ، وقد امتدّ ذلك على مقالات شكّلت ردودا بينهما بلغ عددها خمسا ، حتّى فصل عبد القادر المغربيّ في الأمر بمقال عنوانه مشكلة طال عهدا في العدد (552/17) فيتعبّه أمين ظاهر خير الله برّد يفصل في الأمر نهائيا نشر سنة 1943م العدد (88/17) .

"نشرت مجلّة المجمع سنة 1921م (239/1) للكرملي توصيات وردت في بعض بحوثه منها"⁽¹⁵⁾:

. أولا: على كلّ عربيّ متفرنّج ألاّ يقطع بعجز أو ضعف اللّغة إذا لم يطلّع على أسرارها.
. ثانيا: يستحسن أن يستغني من هو أعلم منه .
. ثالثا: إذا لم يفز بطائل فعليه أن ينسب العجز لنفسه لا للّغة .

وعرف هذا المجمع أسماء كبار البحث اللّغوي ك محمد علي كرد . سعيد الكرملي . سليم الجندي . شفيق جبري . عارف التّكدي . مصطفى الشّهابي . عز الدين التّونخي . عبد القادر المبارك . ومازال أغلبهم ينشطون في هذا المجمع الذي أصبح اليوم مجمع اللّغة العربيّة السّوري .
لقد صدر قرار إنشاء مجمع اللّغة العربيّة المصري بالقاهرة سنة (1932م) ، وبدأ العمل به سنة (1934م) ، وقد تعاقب على رئاسته محمد توفيق رفعت (1934م . 1944م) ، ثمّ أحمد لطفي السيّد (1945م . 1963م) ، ثمّ طه حسين (1963م . 1973م) ، ثمّ إبراهيم مدكور (1974م . 1995م) ، ثمّ شوقي ضيف منذ (1996م) ، وعرف المجمع عضويّة أسماء لامعة في ساحة الفكر اللّغويّ والأدبيّ ، وقد صدر أوّل مرسوم بتعيينهم سنة (1933م) ، أبرزهم محمّد حسن هيكل ، عبد العزيز فهمي ، عبّاس محمود العقّاد ، أحمد أمين ، أحمد زكي ، المازني ، على عبد الرّازق ، وامتد عملهم إلى غاية سنة (1941م) .

عمل المجمع منذ إنشائه على تحقيق الأغراض الآتية⁽¹⁶⁾:

. المحافظة على سلامة اللّغة العربيّة ، وجعلها وافية بمطالب العلوم والآداب والفنون ، وملائمة لحاجات الحياة المتطوّرة .

. النظر في أصول اللغة العربية وأساليبها ، لاختيار ما يوسع أقيستها وضوابطها ، ويستط تعليم نحوها
وصرفها ، وييسر طريقة إملائها وكتابتها .

. دراسة المصطلحات العلمية والأدبية والفنية والحضارية ، وكذلك دراسة الأعلام الأجنبية ، والعمل
على توحيدها بين المتكلمين باللغة العربية .

. بحث كل ما له شأن في تطوير اللغة العربية والعمل على نشرها .

. بحث ما يرد للمجمع من موضوعات تتصل بأغراضه السابقة .

وقد حدّد المجمع أعماله في إصدار المعاجم اللغوية ، وبحث القضايا الراهنة للغة العربية ، بما في
ذلك وضع المصطلحات العلمية واللغوية ، وتحقيق التراث وقد ظهرت هذه الأعمال على شكل
إنجازات أبرزها :

. معجم ألفاظ القرآن الكريم : ويضمّ هذا المعجم كلّ ألفاظ القرآن الكريم ، ودلالاتها ، ومواضعها
في القرآن الكريم ، وقد صدرت منه ثلاث طبعات .

. المعجم الكبير : وهو أكبر معاجم اللغة العربية ، وقد طبع منه خمسة أجزاء ، وبالمعجم لغة ، أدب
، ونحو ، وصرف ، وبيان ، وبلاغة ، وفيه أيضا من التاريخ والجغرافيا والفلسفة وغيرها .

. المعجم الوسيط : هو معجم حديث مؤلف لجمهرة المثقفين ، ظهرت الطبعة الأولى منه عام
(1960م) في جزأين كبيرين يتكوّنان من مائة وألف صفحة (1100 صفحة) ، وثلاثين ألف
مادّة ، ومليون كلمة ، وست مائة صورة ، اهتمّ باللغة قديمها وحديثها ، وتوسّع في المصطلحات
العلمية والأدبية والفنية ، وكذلك في ألفاظ الحضارة ، وقد صدرت منه ثلاث طبعات .

. معجم مختصر يفني بحاجات الطلاب بالمدارس والجامعات ، يستخدم في المدارس الثانوية في مصر
وبعض الدول العربية .

صدر للمجمع سبع وثلاثون مجموعة من المصطلحات العلمية و الفنية وهي تتضمن كلّ ما
تُعده لجان المجمع ، ويقرّه مجلسه ومؤتمره من المصطلحات الجمعية ، ويقوم المجمع بدراسة
المصطلحات العلمية في لجنة مختصة ثم يعرّف المصطلح تعريفا دقيقا بعد عرضه على لجان مختصة
كمجلس المجمع في مؤتمره السنوي⁽¹⁷⁾ ، وبذلك يكون المجمع على صلة وثيقة بأي تطور أو اختراع

صدر للمجمع كتاب *في أصول اللّغة في ثلاثة أجزاء* ، وهي في أصلها قرارات لجنة الأصول، وبحوث أعضائها وخبرائها في تيسير قواعد النّحو ، والمعرب ، والدّخيل ، والمولّد ، والاشتقاق من الأسماء وغيرها ممّا له صلة باستعمال اللّغة العربيّة ، كما صدر في جزأين كتاب *الألفاظ والأساليب* بشأن العديد من الألفاظ والأساليب الشّائعة ، وتصويب ما له وجه من الصّحة وفق ضوابط اللّغة العربيّة وقواعدها ، و"صدر للمجمع أيضا أعمال أخرى تهّم اللّغة وهذه أبرزها"⁽¹⁸⁾:

. مجموعة قرارات الألفاظ والأساليب حتّى عام 1987م .

. آراء في قضيّة تعريب التّعليم العالي والجامعي لمحمود حافظ ، ومحمود الجبيلي .

. قرارات مؤتمر المجمع لسنة (1979م) في تيسير النّحو التّعليمي .

. قضيّة التّعريب في مصر لمحمود حافظ .

واهتمّ المجمع بتحقيق التّراث العربيّ ونظّم نشاطات عديدة تمثّلت في التّدوات والمؤتمرات وغيرها ، كما أنّ المجمع يصدر مجلّة سنويّا منذ عام (1934م) ، وهي الآن في جزئها الحادي والثمانين بعد أن أصبحت تصدر مرّتين كل عام .

للمجمع اللّغوي المصريّ دوره الهامّ في الحفاظ على اللّغة ، فهو على الرّغم من عراقته يعمل في تنسيق دائم مع بقيّة المجمع اللّغوية في الوطن العربيّ ، والمجالس العليا للّغة العربيّة ، وله يرجع الفضل في إقرار المصطلحات أو رفضها في مجالات شتى .

مع كل هذه الجهود أصبحت المجمع اللّغوية العربية في وضع حرج أمام ما يجري في لغة العرب على مرأى ومسمع العام والخاص ، فكأنّ سرعة التغيرات تفوقت على جهودها ، فتحوّلت هذه الجهود إلى صمت رهيب ، كما أصبح الإشراف على عملية التصويب اللّغوي أمرا في متناول اللّغوي وغيره ، على الرّغم من أن علم اللسانيات تطوّر إلى حدّ يمكنه ضبط المسألة بدقة ، ليفصل في كثير من إشكالات اللّغة .

هناك عوامل متعددة تشكّل عائقا كبيرا أمام تطوّر عملية التصويب اللّغوي ضمن البحث اللساني الحديث ، ومن ذلك أن "بعض الدارسين العرب المحدثين لا يزالون شديدي الحذر من المناهج الغربية التي يرفضونها جملة وتفصيلا ، والأجدى عندنا . إذا أردنا أن نفتح عيوننا على الوافد الجديد من العلوم والمناهج لنرى رؤية الذين يملكون ما يميزون به بين ما هو مقبول وما هو مردود"⁽¹⁹⁾ ، فلا يضير إعادة دراسة تراثنا ضمن بحوث لغوية حديثة تتماشى والفكر اللساني الجديد

الذي يقر بالسبق للعرب في حقول لغوية متعددة ، ثم إعادة تكييف ما جرى على الألسن ليلائم عصر التكنولوجيا ، شريطة أن لا يخرج عما توحىه روح لغتنا .

على أن المسألة لم تقتصر على هذا الأمر وكفى ، فالتحولات التي يشهدها العالم لم ترسم لها معالم على مستوى المعرفة فحسب ، بل إن سمات التحول تجلت في المجتمعات في جميع مظاهرها ، ومن هنا فإن التغيرات اللسانية تصبح مسألة طبيعية إذا أقرنا بظاهرة التطور اللغوي ، ومن ثم يبيّن علم اللسانيات توجهه على مستوى البحث اللساني ، ليتم الفصل بين ما هو تطور وما هو لحن ، فلا يعني الإكثار من معاجم الخطأ والصواب أن اللغة في مأزق ، أو أن لها حراسا يتربون الخطأ فيتصيّدونه كالفأر الضار ليقضوا عليه لحظة ظهوره ، المسألة أبعد من ذلك ، إذ أن "التصحيح المفرط ينم بالطبع عن اللاأمن اللغوي ، ذلك لأننا ننظر إلى أدائنا بوصفه غير رفيع ونسعى إلى محاكاة الصيغ الرفيعة بشكل مبالغ فيه . وهذا السلوك قد يفضي إلى سلوكات أخرى تنضاف إليه ، فالتصحيح المفرط قد يثير السخرية لدى أولئك الذين يحاولون محاكاة النطق المستحسن"⁽²⁰⁾ ، فقد تعدد مظاهر هذه السلوكات لتعود بالسلب على لغتنا ، ومن ذلك إحداث النفور لدى الناشئة من لغتهم الأم .

من جملة التحديات التي تواجهها اللغة العربية في العصر الحديث ابتعاد العامة عن استعمالها ، وبقائها قيد الاستعمال الرسمي على أصعدة محدودة كالمدرسة والمسجد ، زد على ذلك خطر العولمة التي أظغت لغات عالمية على حساب لغة العرب ، وإنّ شواهد ذلك من الواقع لا يمكن أن يحدها حصر أو تتحملها مسودات . مما يذكر في هذا الصدد حادثة جرت في إحدى قرى الغرب الجزائري ، إذ امتطى أحدهم سيارته متجها إلى إحدى القرى ضيفا على أقاربه ، وأثناء الطريق تذكر دواء الذي نسيه في بيته ، فقرر شراؤه من أول قرية يدخلها . تقرب من مجموعة شيوخ يسألهم عن مكان صيدلية القرية ، وكان من عادة أبناء الغرب الجزائري أن يسموا الصيدلي "فَرْمَاسِيَان" والكلمة تحوير لقولهم بالفرنسية "*pharmacien*" وهو ما يقابل معنى صيدلي . فبادر الشيوخ بعد التحية قائلا : « أين أجد محلّ الصيدلي؟ » (متكلما بالفصحى) . فسأل أحد الشيوخ صاحبه : « هل سمعت بشخص يدعى بهذا الاسم في قريتنا؟ » ، انتبه الغريب إلى المسألة وعرف أنّهم لم يفهموا لغته الفصيحة ، فاستدرك الموقف قائلا : « أقصد الـ"فرماسيان" ، فردّ أحد الشيوخ قائلا : « لماذا هذا التكلف يا بني؟ كان عليك منذ الوهلة الأولى أن تتحدث باللغة العربية » ، معتقدا أن الأوضح هو كلمة "فرماسيان".

تتجه اللغة العربية الحديثة نحو وضع قد يجعلها مغايرة تماما لتلك التي ورثناها عن الأجداد ، إذ أن غلبة العامية على الفصحى تفرز وضعاً يجعل اللغة خليطاً من الفصحى والعامية ، فتصبح لا عامية ولا فصحى أو لنقل " فصعمية" على رأي الدكتور عبد الصابور شاهين ، إن هذا الوضع قد يجعل لغتنا في اضمحلال مستمر في حين أنها قادرة على مواجهة كل التحديات كما واجهتها أمس .

إن السؤال الذي يفرض نفسه بقوة في هذا الصدد هو : ما هي الحلول الناجعة لمعالجة هذا الوضع ؟ قد نرتحل إجابات فنجد أخرى عند الغير أكثر نجاعة ومعالجة ، لهذا فإن كل الحلول لا تعد فاعلة ما لم توحد جهود المجامع اللغوية ، فيدرس الموضوع بجد وتصدر قرارات تؤيدها الطبقات السياسية في البلاد العربية ، وهذا المنحى ليس غريباً عنا ، فقد فعل مثل هذا المجمع العلمي الدمشقي والمجمع القاهري .

لا يمكن إنكار فضل كتب التصويب اللغوي علينا في معالجة مشكلة الخطأ في اللغة ، لكن الذي ينبغي أن نقرّه كواقع لا تفلت منه الحقيقة هو أن كتب التصويب اللغوي هذه أصبحت كأى شيء ثمين يزين الرفوف ، بل إن القارئ إذا تصفح واحداً منها فإنه يستمتع بمحتواها من باب الإحساس بجمالية هذه اللغة، فمن منا لا يعجب برأي الدكتور إميل بديع يعقوب عندما فصل في موضوع القول بـ"لبس حذاءً جديداً" أو "لبس حذاءين جديدين" في كتابه (معجم الخطأ والصواب في اللغة) ، إذ المنطق يفترض أننا نلبس حذاءين لا حذاءً ، يجيب إميل عن هذا السؤال : « الواحد في هذا الموضوع يدل على التّزوج »⁽²¹⁾ .

المفترض في لغة تنفرد بكل هذه الخصوصيات التي شهد لها بها العرب وغيرهم أن تكون موضوع الدرس اللغوي الحديث ، فعلم اللسانيات قادر على معالجة المسألة من جذورها إذا أبعدت النظريات التي تربت على كتف الوضع أن ابق على حالك لأنه الواقع الذي لا يعالج ، فلا يمكن أن يكون الخطأ الشائع خيراً من صواب مهجور ، لأن الصواب يفرض وجوده من تسميته ، والخطأ مذموم من منطلق قولنا أنه خطأ ، فمتى كان الهدم خيراً إذا كان شائعاً ؟

لا يتوقف نجاح عملية التصويب اللغوي في الوطن العربي على القائمين على اللغة فحسب ، إذ يُلقى اللوم عادة في هذا الصدد على الأساتذة والمعلمين ، بل الأمر يفرض حواراً جاداً بين مجمع موحد على مستوى الوطن العربي من جهة والسياسيين من جهة أخرى ، فالقضية "بجاجة إلى حوار لساني مستنير ، إذ للقرار السياسي حساباته الواقعية وهو مرتكز بضروراته"⁽²²⁾ ، غير أنّ للقومية

والانتماء حساباتها هي الأخرى ، لذلك وجب اتخاذ المسألة مأخذ الجد ، فالخبر في زمن العولمة لا يكفي لصد الخطر على اللغة .

إن غفلة أصحاب القرار عن الموضوع . على الرغم من دوي الانفجارات التي تحدث على ساحة المعركة التي تجمع بين العربية وغيرها من اللغات العالمية . تجعل المرء يتساءل : لماذا لا يفهم هؤلاء المغزى من تنظيم مؤتمر الفرنكوفونية الأخير ؟ أهو شعور بهيمنة اللغة الإنجليزية ؟ أهو اجتذاب للعقل العربي ؟ أم هي كعكة يتقاسمها عمالقة العالم ؟ كل هذه تساؤلات تفرض نفسها على الضمائر الحية ، ولعل الوقت حان لمحاولة الإجابة عنها ، فمن يا ترى يدري ليحينا ؟ لعل الذي يدري يجعلنا يوما ندرى ...

-
- [1] . فلوريان كولماس : اللغة والاقتصاد ، ترجمة : أحمد عوض ، مراجعة عبد السلام رضوان ، مجلة عالم المعرفة ، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ، العدد : 263 ، ص 111 .
- [2] . سالم علوي : وقائع لغوية و أنظار نحوية ، دار هومه للطباعة و النشر ، (الجزائر) ، الجزائر ، (د . ر . ط) ، 2000م ، ص 244 .
- [3] . إبراهيم السمراي : التطور اللغوي التاريخي ، دار الأندلس (بيروت) ، لبنان ، ط3 ، (د . ت . ط) ، ص 7 .
- [4] . صالح بلعيد : اللغة العربية آلياتها الأساسية وقضاياها الراهنة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، (الجزائر) ، الجزائر ، (د . ر . ط) ، 1995م ، ص 55 .
- [5] . ينظر : رياض قاسم : إتجاهات البحث اللغوي الحديث في العالم العربي ، مؤسسة نوفل (بيروت) ط1 ، 1982 ، ج 1 ، ص 172 .
- [6] . المرجع نفسه ، ص 171 .
- [7] . صالح بلعيد : اللغة العربية آلياتها الأساسية وقضاياها الراهنة ، ص 5 .
- [8] . المرجع نفسه ، ص 153 .
- [9] . تمام حسان : مناهج البحث في اللغة ، دار الثقافة ، الدر البيضاء ، (المغرب) ، (د . ر . ط) ، 1979م ، ص 31 .
- [10] . شوقي ضيف : مجمع اللغة العربية في خمسين عاما (1934م - 1984م) ، مجمع اللغة العربية ، (القاهرة) ، مصر ، 01 ، 1984م ، ص 29 .
- [11] . سعيد الأفغاني : من حاضر اللغة العربية ، دار الفكر (بيروت) ، ط2 ، 1971م ، ص 100 .
- [12] . المرجع نفسه ، ص 101 .
- [13] . أرقام : جمع فم .
- [14] . سعيد الأفغاني : من حاضر اللغة العربية ، ص 104 .
- [15] . المرجع نفسه ، ص 109 .
- [16] . مجمع اللغة العربية القاهري ، <http://www.arabicacademy.org.eg/m> .
- [17] . المرجع نفسه .
- [18] . المرجع نفسه .

- [19] . أحمد محمد قدور : مصنفات اللحن والتقفيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سورية ، ط1 ، 1996م ، ص17 .
- [20] . ينظر : لويس جان كالفي : علم الاجتماع اللغوي ، ترجمة محمد يحياتن ، دار القصبية للنشر ، حيدرة ، الجزائر ، ط1 ، 2006م ، ص61 .
- [21] . إميل بديع يعقوب : معجم الخطأ و الصواب في اللّغة ، دار العلم للملايين ، (بيروت) ، ط 2 ، 1986م ، ص 112 .
- [22] . ينظر : نهاد الموسى : اللغة العربية في العصر الحديث ، قيم الثبوت وقوى التحول ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، عمان (الأردن) ، ط1 ، 2007م ، ص126 .

التحليل السيميائي للخطاب المسرحي الاحتفالي -مقاربة سيميوDRAMATOURGIC لاحتفال عطليل والخيل والبارود- لعبد الكريم برشيد

الأستاذ: مباركى بوعلام
جامعة سعيدة - الجزائر -

مقدمة:

تتعدد المناهج النقدية التحليلية، التي يمكن الاعتماد عليها لمقاربة الخطاب المسرحي مقارنةً إما اجتماعيةً، أو نفسيةً، أو بنيويةً أو سمائيةً... إلخ.

بيد أن التطورات النقدية الكبرى التي شهدتها الفضاء المسرحي، سواءً على مستوى الكتابة الدرامية وخصوصياتها، أو على مستوى الكتابة الركحية وتقنياتها، أثمرت التحليل الدراماتورجي كمنهج تحليلي متكامل، قادر على الإحاطة بالظاهرة المسرحية وذلك بتحليلها تحليلاً تكاملياً على مستوى تحديد خصوصيات وتقنيات النص والعرض المسرحيين. كما أن الدارس للنقد المسرحي سواء في الغرب أم في العالم العربي. يجد أغلب النقاد قد ركزوا اهتمامهم أثناء تعاملهم مع الظاهرة المسرحية على مقاربات خارجية في مدارس الإبداع المسرحي فهما وتفسيراً، وذلك بالاعتماد على الشروط الواقعية و المقومات المادية واستنطاق الأوضاع التاريخية والسياسية و الاجتماعية واستقراء الأبعاد النفسية الشعورية و اللاشعورية.

غير أننا، نجد هناك من اختار بمواجهة الفعل الدرامي انطلاقاً من معطيات نصية داخلية كالبنوية والسيميائية تفكيكا وتركيباً، بل هناك من اختار زاوية القارئ معتمداً على جماليات نظرية التلقي. ويعني هذا أن النقد الأدبي بعامة كان ينبش في المضمون الدلالي واستقراء الأبعاد المرجعية الواقعية و الأيديولوجية للنص المسرحي على حساب العرض الدراماتورجي.

وبناءً على أن مفهوم الخطاب المسرحي يتحدد في مظهره المزدوج في مجال الكلام وبين النص والتأدية (الكلام والأداء) . فإننا سنحاول أن نتعرض إلى تقنيات التحليل السيميوDRAMATOURGIC للعمل المسرحي الاحتفالي .

تقنيات العرض المسرحي الاحتفالي:

إن العرض المسرحي الاحتفالي، هو النص الذي يتحول إلى علامات نابضة بالحياة من خلال التشخيص وتقنيات الإخراج. وبذلك يصبح طاقة حيوية متحركة مليئة بالانفعال والفكر والحركة. فالعرض المسرحي ليس نصاً يقرأ، وإنما هو مستويات مركبة، لأن المسرحية لا تكون غير مشروع خطاب مسرحي قبل أن تصل إلى الخشبة.

ومن هنا، فإن نجاح العرض المسرحي كما يرى نبيل راغب: «رهن بتعبير الكاتب المسرحي عن نصه بأسلوب يساعد المخرج على التفوق في استخدام أدواته، ويهيئ للممثل فرصة استخدام قدراته ومواهبه على أفضل وجه، بحيث تتعادل حرئته في الأداء مع مسؤوليته تجاه دوره بصفة خاصة والعرض المسرحي بصفة عامة...»⁽¹⁾.

ومن هنا، سنحاول التطرق إلى تقنيات العرض الاحتفالي ومرتكزاته السينوغرافية. لأن إشكالية التواصل في المسرح الاحتفالي تتم عبر قنوات متنوعة تسمح للمتلقي بالمشاركة التلقائية في الفعل المسرحي. انطلاقاً من النص المفتوح مروراً بالعرض الذي يتميز بالمشاركة الجماعية بين الممثلين والمتلقين.

وبهذا، تسعى جماعة المسرح الاحتفالي في عملها التحريبي الجماعي إلى تأصيل العرض المسرحي من خلال مرتكزاته السينوغرافية الأساسية. ولذلك فهي ترى أن أي حديث عن التأصيل لا يمكن أن يتم في غياب الارتباط البيوي بين مكونات العرض المسرحي باعتبارها وحدة متجانسة لا تقبل التجزيء. لذلك كانت العملية السينوغرافية في المسرح الاحتفالي تدخل في إطار الثورة على إخراج العرض الأرسطي التقليدي، لأنه يتعامل مع المتلقي كمستهلك للمادة المعروضة.⁽²⁾

ولقد سائر التجريب المسرحي الاحتفالي في السبعينيات بعض التجارب المسرحية العربية المحملة بهوس التجريب على مستوى العرض المسرحي. في البحث عن مخرج يسمح للمبدع أن يتنفس من خلاله وأن يفرز عبره طاقاته الإبداعية. فحاولت هذه التجارب أن تستوعب تناقضات مرحلة ما بعد هزيمة حزيران 1967، كما حاولت أن تقترب من جهة أخرى بالذاكرة الشعبية. وذلك باللجوء إلى الأشكال التعبيرية التراثية.

ولقد ركزت هذه التجارب التأصيلية على الفضاء المسرحي باعتباره يتحكم في المستويات السنوغرافية الأخرى من ديكور وإنارة و أكسسوار وما إلى ذلك، وتعتبر الاحتفالية من أهم هذه التجارب التي عملت على تأصيل المستويات السنوغرافية في العمل المسرحي.

ولهذا سنحاول أن نتطرق إلى هذه المستويات السنوغرافية التي أضفت على العرض المسرحي الاحتفالي طابعاً تجريبياً له ملمح تراثي متأثر بتيارات مسرحية تجريبية غربية. الفضاء في المسرح الاحتفالي:

إن المسرح عند الناقدة "آن أوبرسفيلد" هو فضاء دنيوي، وفضاء مخصص وفضاء احتفال.⁽³⁾ كما يقسمه "باتريس بافيس" (p.pavis) إلى عدة أنواع هي:

1. الفضاء الدرامي: وهو الفضاء الدراماتورجي الذي يتحدث عنه النص، فضاء مجرد، على القارئ أو المشاهد أن يصنعه بواسطة الخيال.
2. الفضاء الركحي: وهو الفضاء الحقيقي للخشبة/الركح، حيث يتحرك الممثلون سواء اكتفوا في تحركاتهم على الركح وحده، أو تحركوا وسط الجمهور.
3. الفضاء السنوغرافي (أو الفضاء المسرحي): وهو الفضاء الركحي الذي يوجد داخله كل من الجمهور والممثلين أثناء العرض.
4. فضاء اللعب (أو الفضاء الركحي): إنه الفضاء الذي يخلقه الممثل بحضوره وتنقلاته، وعلاقته بالمجموعة، وانتظامه على الركح.
5. الفضاء النصي: وهو الفضاء المعبر في ماديته الخطية والصوتية أو البلاغية، إنه الفضاء الذي تجتمع فيه الحوارات والإرشادات المسرحية.
6. الفضاء الداخلي: إنه الفضاء الركحي كمحاولة لعرض وهم/خيال أو حلم أو رؤية الدراماتورج أو شخصية ما.⁽⁴⁾

ومن الملاحظ، أن عروض التجريبيين في كل العالم منذ الستينيات قد كشفت أن خشبة المسرح التقليدية لم تعد المكان الوحيد للعروض المسرحية. كما أن المسرح لا يستلزم أن تكون له خشبة مسرح محددة، لأن الكثير من المسارح البيئية الفقيرة يقع الحدث فيها في أي مكان في البناء وعلى الأرض.⁽⁵⁾

أما التجارب المسرحية العربية، فحاولت التأصيل لفضاء مسرحي عربي منافي للخشبة الإيطالية، فنجد الحلقة كميدان فني يتسم بالحيوية لأن جمهورها كان دائم التأهب والاستعداد للمشاركة بعيداً عن الاسترخاء. كما أنها لم تكن تعتمد على التقسيم الطبقي لهذا الجمهور. ولم تكن

تغرقه في الظلام، فكانت الفرجة تقدم مكشوفة في النور على شكل دائري لتوحد بين جمهورها المكون من الفئات الشعبية.

إن عملية الإخراج في المسرح، عملية مفتوحة ترفض أن تخضع لتقنيات الخشبة الإيطالية الجاهزة، ومكان العرض الثابت، حيث يقول عبد الكريم برشيد: «نسعى إلى تحويل المسرح من مكان ثابت وقار لبيع الإبداع الفني والفكري إلى أسواق ومواسم ومهرجانات سنوية...»⁽⁶⁾ يتضح لنا من خلال هذا القول، دعوة المسرح الاحتفالي إلى الالتحام بالناس في الساحات والأسواق، والأماكن العامة عبر تجاوزه للخشبة الإيطالية ورفضها الذي يتمشى مع مبادئ الاحتفالية في خلق المسرح الشعبي، لأن أيولوجية الاحتفال تقتضي التحرر من البنية التقليدية في تكريسها للوهم والوعي الطبقي.

لهذا فإن الاحتفالية ترى أن تغيير الخشبة الإيطالية يتطلب بالضرورة خلق مفهوم جديد للمسرح، مفهوم يستجيب لحاجياتنا ولتراثنا الحضاري. فنجدها تدعو إلى تقديم العروض المسرحية في الهواء الطلق حيث يصبح المتلقي مبدعاً هو الآخر، لأن الخشبة تصادر فيه خاصية الإبداع كما تصادر حيوية المستويات السنوغرافية الأخرى، وتصدر أيضاً الممثل لأنها تخضعه لهندستها ولمعمارية ركحها.⁽⁷⁾

ويتمثل البديل الذي تطرحه الاحتفالية في الدائرة التي تعتبر الإرث الحضاري والجمالي الذي عرفه الإنسان العربي المسلم عبر الحلقات والأسواق.

ومن هنا، تعتبر الاحتفالية الفضاء الدائري المكان المناسب للعرض المسرحي لأنه يحطم الإيهام، ليستطيع المتلقي المشاركة في اللعبة المسرحية لما يرى كل الأحداث والخدع والتعديلات المسرحية تقدم أمامه. فيصبح هذا الفضاء بدون حواجز وهمية، ليجمع بين كل المساهمين في الفرجة المسرحية.

وبالرغم من إلحاح الاحتفالية على رفض الخشبة الإيطالية فإنها لم تقدر - عملياً - أن تقدم عروضها في الساحات والشوارع والأسواق. باستثناء بعض أعمال الطيب الصديقي وفرق الهواة. وذلك لخطورة التجمهر من خلال هذه الاستعراضات. ولهذا بقيت الدعوة إلى تأصيل الخشبة مجرد مشروع نظري لم يدخل حيز التطبيق.

2. الديكور في المسرح الاحتفالي:

يعتبر الديكور المسرحي من بين أبرز العناصر المهمة في العرض المسرحي، لأنه وسيلة تعبيرية ترمي إلى خلق التواصل مع المتلقي شأنه في ذلك شأن الإكسسوارات، والإضاءة، والألوان المعبرة وغيرها. ويعرفه "باتريس بافيس" بأنه: «ما يوجد على الخشبة، ويشكل إطار الحدث بواسطة وسائل تعبيرية تصويرية، ومعمارية/هندسية...»⁽⁸⁾.

ولهذا فإن الديكور يشير إلى التصور الميمي والتصوري للبنية التحتية الديكورية، فهو اللوحة الخلفية، الجسمة أحياناً إيهامياً، والتي تحصر المكان الركحي في مكان معطى.⁽⁹⁾ ويرتبط فن الديكور بالوسائل السنوغرافية الأخرى، فيساهم في إحداث التناسق بينها حتى لا يحدث شرخاً بين أبعادها وبين أبعاد النص. فنجده يختلف باختلاف المذاهب المسرحية، بحيث يحدد كل مذهب خصوصيات الديكور الملائمة له.

ومن هنا، يأخذ الديكور باهتمام الجمهور من خلال دلالاته الخاصة، وقيمتها الجمالية، بفضل تأويلات الجمهور المختلفة في تلقيه الإيجابي أو السلبي للتماثل الحاصل، أو التباعد الكائن بين الديكور ولغة الشخصيات.

ومن أهم وظائف الديكور الدراماتوجية يحددها "بافيس" في رسم العناصر والأشياء والأماكن التي يقترحها النص، وإعطاء تصور انطباعي لعرض وهمي محاكاتي لإطار العالم الدرامي. وبناء وتغيير وفق ما تتطلبه الخشبة.⁽¹⁰⁾

وهكذا، أصبح الديكور «عنصراً من عناصر اللغة الدرامية، كما أن علاقته بالنص وطيدة، ويمكنه أحياناً أن يتحكم في بعض العناصر اللغوية كما يمكنه أحياناً أن يتحدد من خلالها، كما أنه يشكل هو نفسه دلالة، إذ إنه يظهر لنا ما لا تستطيع الكلمات أن تظهره لنا...»⁽¹¹⁾.

أما الاحتفالية، فتتنظر إلى الديكور نظرة خاصة باعتباره أداة للتواصل وتنطلق نظرتها من إطار الثورة الشاملة على الذوق التقليدي، فالديكور الاحتفالي له خصوصياته التي تراعي الفضاء غير المحدد مسبقاً، لذلك فهو لا يخضع لحجم أو شكل أو لون أو قياس معين.

وهذا ما نجده في البيان الثالث لجماعة المسرح الاحتفالي. «إن الديكور كتركيب لقطع سنوغرافية مختلفة لا يمكن أن يفصله عن عملية التركيب هذه. لا يمكن أن يفصله عن الفاعل المركب...»⁽¹²⁾.

يوضح لنا هذا البيان رفض الديكور في المفهوم الاحتفالي لفعل الإيهام الذي يتركه الديكور التقليدي. فهو لا يخضع لأي تخطيط مسبق لأنه يرتبط بتلقائية العرض المسرحي، ولذلك تسعى

الاحتفالية إلى العملية التركيبية في تركيب الديكور، إذ تتعامل مع الأشياء كأبعاد ذات دلالات إيجابية لا كأشياء واقعية.

وأفضل طريق لتجسيد عملية التركيب هو الاعتماد على قطع "سنوغرافية" ذات أشكال وأحجام مختلفة في استغلال الاحتفالية لقطع الخشب والصناديق وتوظيفها في لوحات معينة. (13) تحدد في إطار السياق الذي يؤديه الديكور.

وتتماشى عملية التركيب الخاصة بالديكور مع النظرية الاحتفالية في شموليتها، إذ هي نظرية تعتمد على الفعل المتحرك. برفضها لكل ما هو جاهز نصاً وإخراجاً، لهذا لا يكون الديكور جاهزاً، لأنه يخضع لعملية تركيبية لتحقيق عملية الخلق على المستوى السنوغرافي.

ومن هنا، لا نجد ديكوراً ثابتاً في المسرح الاحتفالي مادام كل قطعة تمثل بعداً متغيراً انطلاقاً من تغير المشاهد نفسها، فهو ديكور غير واقعي يسعى إلى تحريك ذهن المتلقي انطلاقاً من عنصر الإدهاش للمساهمة في التحليل والتغيير. (14)

كما يجر الديكور في الإخراج الاحتفالي العين من العادي، «فالعين لا ترى إلا ما كان مشيراً ومدهشاً ومرعباً وجديداً [...]». لهذا فإن الطريق إلى الإدهاش لا يمكن أن يمر إلا من خلال التمرد على الشكل واللون والحجم والقياسات الطبيعية، الشيء الذي يجعل الجمهور عند رؤيته الديكور لا يرى العالم. ولكنه يعيد اكتشاف هذا العالم من جديد...» (15)

يتضح لنا من خلال هذا البيان، تحرر الديكور الاحتفالي من النظرة السكونية إلى الواقع، بإعطائه الممثل كل المرونة لتعامل مع الأدوات السنوغرافية الأخرى، وتحريره من عملية الخضوع للمشاهد الثابتة انطلاقاً من صور ميتة أو لوحات أو قطع توهمه بالحقيقة.

ويمكن أن يكون العرض الاحتفالي حالياً من أي ديكور غير الفضاء الذي تعرض فيه المسرحية. وهو أي مكان صالح للتواصل بين الحكواتي والمتحلقين حوله. فيجسّد - أي الحكواتي - ديكوره من خلال حركاته ولغته وطريقة أدائه للحوار.

الملايس في العرض المسرحي الاحتفالي:

أدت الملايس في الإخراج المعاصر دوراً مهماً و طلائعياً، فأصبحت بحق ذلك "الجلد الثاني للممثل الذي تحدث عنه المخرج "تايروف"، في بداية القرن الماضي. (16)

وإذا كانت الأزياء حاضرة دائماً في الفعل المسرحي كعلامة دالة للشخصية وللتنكر، فإنها قد اكتفت، ولفترة طويلة، بدور مميز فقط، لإلباس الممثل وفق احتمالية حالة أو موقف، فأخذت

اليوم داخل العرض المسرحي مكانة مرموقة، حيث تعددت وظائفها، وانصهرت في مجمع العمل المرتبط بالدلالات الركحية.⁽¹⁷⁾

وإذا كان المسرح التقليدي يؤكد على اللباس - كشيء ملتصق وملتحم بالشخصية لدرجة أن يصبح الرداء عنواناً للشخصية، ومؤشراً أساسياً على مركزها الاجتماعي والديني - فإن الاحتفالية تسعى - على العكس من ذلك - إلى أن تظهر في نفس الوقت اللباس ومن يلبسه، فهي ترفض كل ما يندع المتلقي الذي جاء ليشارك في الحفل ببساطته وعفويته. فالملابس لا تعتبر زينة الممثل، ولكنها وسيلة مساعدة لها دور وظيفي في خلق التواصل الحي والعفوي بين المبدع والجمهور.

ومن هنا، تعد الملابس وسيلة لشحن ذهن المتلقي انطلاقاً من عنصر الإدهاش، وهذا العنصر لا يحدث تلقائياً، ولكنه يحدث بعدما يشعر هذا المتلقي بالمفارقة بين اللباس وبين الممثل الذي يرتديه. كما أن هذا الإدهاش نفسه هو الذي يؤدي إلى التفكير من أجل حل هذه المفارقة.⁽¹⁸⁾

وتؤكد الاحتفالية أيضاً على الاقتصاد في الملابس إلى الحد الذي تصبح فيه خوذات أو عمام أو أشياء بسيطة تضاف إلى اللباس الأساس لتوحي بتغير الدور. وأن تكون هذه الملابس ظاهر وباطن حتى إذا انقلبت الشخصية انقلب اللباس وبالعكس، فالمسرحية هي الاحتفال، والاحتفال لعب في أحد جوانبه.⁽¹⁹⁾

ولهذا تعتبر الاحتفالية اللباس وسيلة من الوسائل السنوغرافية التي تعمل على خلق التواصل الناجح. فيصبح في نظرها أداة وظيفية ليس إلا. وذلك لتجنب سقوطها في الطروحات الكلاسيكية التي تتعامل مع اللباس كوسيلة إيهامية.

يتبع...

1. : نبيل راغب، في العرض المسرحي، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، لبنان، 1996، ص133.
2. : ينظر، مصطفى رمضان، قضايا المسرح الاحتفالي، ص133.
3. : عبد الله الأزمي، قراءة في مسرحية طوق الحمامة، ص90.
4. Patris Pavis, Dictionnaire du théâtre, p.118-11
5. أحمد زكي، اتجاهات المسرح المعاصر، فنون العرض، ص13.
6. عبد الكريم برشيد، الاحتفالية في أفق التسعينيات، ص155
7. مصطفى رمضان، المرجع السابق، ص137

8. P. Pavis, Ibid, p.79.
9. عبد الله الأزمي، قراءة في مسرحية طوق الحمامة، ص96.
10. P. Pavis, Ibid, p.80.
11. عبد الله الأزمي، المرجع السابق، ص98.
12. لكريم برشيد، المسرح الاحتفالي، ص127
13. المرجع نفسه، ص127.
14. مصطفى رمضاني ، قضايا المسرح الاحتفالي، ص145.
15. عبد الكريم برشيد، المرجع السابق، ص126-127
16. P. Pavis, Dictionnaire du théâtre : نقلاً عن عبد الله الأزمي، قراءة في مسرحية طوق الحمامة، ص104
17. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
18. مصطفى رمضاني، قضايا المسرح الاحتفالي، ص147.
19. عبد الكريم برشيد، المسرح الاحتفالي، ص130.
- a. P. Pavis, نقلاً عن عبد الله الأزمي، قراءة في مسرحية طوق الحمامة، ص109.

السياسة اللسانية والتخطيط اللساني : - التأسيس المفاهيم والحالات - (دراسة سوسiolسانية)

د. مجاهد ميمون

جامعة سعيدة كلية الآداب واللغات .

توطئة:

إن الوعي بظاهرة التعدد اللساني⁽¹⁾ داخل المجتمعات دفع المختصين إلى الاهتمام البالغ بالبحث فيها والبحث في كيفية تسييرها، نظرا لما تكتسبه من أهمية بالغة الخطورة؛ فكان لعلماء السوسiolسنيات الدور الأكبر في تحديد مجال واضح ، دوره الأساسي البحث عن آليات لتسيير هذه الظاهرة داخل المجتمعات، سيتجسد فيما سيعرف لاحقا بالتخطيط اللساني. وهذا المجال سيصبح الحقل الخصب الذي تطبق فيه التصورات والآليات العملية للسوسiolسنيات، انطلاقا من دراسة الألسن والبحث في علاقاتها ببعضها البعض، داخل المجتمعات المتعددة الألسن؛ 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 ذاتها.

إن مسحا شاملا لعالمنا اليوم يبرز مدى حساسية هذه الظاهرة، خاصة وأن أغلب المجتمعات متعددة الألسن⁽²⁾، الأمر الذي يستوجب وضع سياسات لسانية وتخطيط لساني يأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل مجتمع، لأن حساسية اللغة وعلاقتها بالهوية والدين والعرق والانتماء والوجود لكل مجموعة بشرية، يستوجب التخطيط السليم ووضع استراتيجيات⁽³⁾ مدروسة، تساعد على تعايش المجموعات اللسانية داخل المجتمع الواحد.

والأمر لا يتوقف عند هذا الحد بل يتعداه إلى وضع تصورات لكيفية تطوير اللغة الأم وجعلها رسمية ووطنية عندما تزاحمها اللغات الأجنبية الدخيلة، وترقية اللهجات الوطنية والعمل على ترقيتها وعدم تهميشها والاستفادة منها وتذليل كل العقبات التي من شأنها أن تقف حجر عثرة أمام تألف وتعايش المجموعات اللغوية داخل المجتمع الواحد بفعل حساسية اللغة. فتسلط لغة على لغات أخرى في المجتمع الواحد أو الاهتمام بترقية لهجة على حساب لهجات أخرى أو تهميش اللغة الأم

وتفضيل اللغات الأجنبية عليها، كلها مسائل يمكن أن تكون لها آثار سلبية داخل المجتمعات وما يعيشه حاليا العالم يثبت ذلك.

لذلك كان لزاما اعتماد سياسات لسانية وتخطيط لساني سليم للوصول إلى نتائج ناجحة من شأنها أن تعكس إيجابا على تماسك المجتمعات خاصة المتعددة الألسنة منها. وأصبح ذلك أكبر هم للباحثين السوسiolسانيين الذين مازالوا لحد الساعة يبحثون عن حلول ناجحة تمكن من تجاوز ما تحدثه هذه الظاهرة من عواقب وخيمة على تآلف المجتمعات المعنية بها. ويحاولون قدر المستطاع الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المشروعة التي لها الصلة الوثيقة بمشاكل اللغة وكيفية تسييرها والتخطيط لها.

من هذا المنطلق أصبح التخطيط اللساني مجالا أساسيا من مجالات البحث في الدراسات السوسiolسانية وزاد في الاهتمام بهذا المجال ظهور مشاكل داخل بعض المجتمعات حتى المتقدمة منها في الفترة الأخيرة بسبب عدم رسم استراتيجيات لسانية سليمة. تسببت بعض الأحيان في تفويض وحدة مجتمعات عرفت بوحدتها إلى فترة قريبة والأكد أن كل الدول صارت تعنى بهذا المجال وحتى المنظمات العالمية الكبرى أصبحت ترصد الأموال الطائلة للبحث في هذا المجال. لذلك "في السنوات الأخيرة، أصبحت منظمات عالمية تهتم بوضع خطط ومناهج لغوية تخصص لوضعها وتنفيذها اعتمادات مالية تهتم بوضع خطط ومناهج لغوية، تخصص لوضعها وتنفيذها اعتمادات مادية مهمة، وتكلف مجموعات من المتخصصين والباحثين بوضع مشاريع لذلك." (4).

1. التأسيس :

إن الباحث في مجالات السوسiolسانيات سيصادف مجموعة كبيرة من المصطلحات كلها تشير إلى التخطيط اللساني أو السياسة اللسانية. وكل البحوث السوسiolسانية تجمع على أن أول من لفت الانتباه إلى مصطلح التخطيط اللساني هو العالم إينار هوغن Einar Haugen سنة 1959 حيث استعمل Language Planning لإبراز جهود التوحيد اللساني في النرويج، يقول أحد المختصين "كثر الحديث عن التخطيط اللساني منذ سنوات، منذ أطلق اللساني الأمريكي إينار هوغن عبارة Language planning في مقال خصص للحالة اللسانية في

النرويج⁽⁵⁾ مع نهاية الستينات تلقف هذا المصطلح مجموعة من الباحثين السوسiolسانيين واستعملوه للإشارة إلى كل تدخل يهدف إلى علاج المشاكل ذات الطابع السوسiolساني، وتستعمل لفظة **Planification linguistique** كترجمة لهذا المصطلح في اللغة الفرنسية .

مع بداية السبعينيات سيعم استعمال مصطلح جديد يتمثل في **Aménagement linguistique** خاصة عند الفرونكوفونيين الذين تأثروا بأطروحات العالم الكندي جون كلود كورباي **J.C. Corbeil** وسيصبح أكثر المصطلحات استعمالاً للدلالة على كل ما له علاقة بالتخطيط اللساني. في نفس الفترة⁽⁶⁾ سيستعمل الباحث **J.A. Fishman** مصطلح **Language policy** في كتيب صغير وسيترجم إلى **Politique linguistique**⁽⁶⁾.

بعدها أثري المجال بمصطلحين آخرين، الأول كان من ابتكار المدرسة الفرنسية الصرفة وهو **Glottopolitique** والآخر **Normalisation** وكان مستعملاً من قبل السوسiolسانيين الكاتالونيين الذين كانوا قد بذلوا جهداً كبيراً حتى تصبح لغتهم معترفاً بها في إسبانيا شأنها شأن لغة الكاستيلان اللغة الرسمية الإسبانية.

لم يكن البحث في هذا المجال حكراً على الغربيين فقط، بل إن الدراسات العربية بدورها قد قدمت إسهامات قي هذا المجال. " أما بالنسبة للباحثين العرب الذين اهتموا بدراسة الواقع اللغوي العربي من خلال ما يصطلح عليه بالتخطيط اللغوي فاللائحة طويلة نذكر منهم العروي والأخضر غزال، ومعتصم والزغلول والقاسمي وقاسم السارة والفاسي الفهري...⁽⁷⁾

وهناك دراسات رائدة لباحثين جزائريين اهتموا بهذا المجال من الدرس ، وباللغتين الفرنسية والعربية. و ممن كتبوا باللغة العربية فيها الأستاذ صالح بلعيد⁽⁸⁾، أحمد بن نعمان⁽⁹⁾ ومحمد كشود، وغيرهم كثيرون.

2. المفاهيم:

الملاحظ أنه رغم هذا الزخم من المصطلحات إلا أنه لم يظهر مفهوم جلي وواضح للتخطيط اللساني ، ولم تكن هناك نظرية واضحة تؤسس لهذا المجال من الدراسة، بل تباينت المفاهيم حسب المدارس وتبعاً لطبيعة المجتمعات . حتى الآليات والميكانيزمات كانت تختلف من مجتمع لآخر تبعاً للحاجة أو الهدف المقصود وراء عملية التخطيط أو الغاية المرجوة وراء وضع استراتيجية لسانية ترتبط بكل مجتمع على حدة والتفكير في سياسة لسانية والتخطيط لذلك.

إن خصوصيات كل مجتمع واستحالة تشابها كلياً مع مجتمعات أخرى، فرضت استحالة وجود قواعد قارة يمكن أن تطبق في كل المجتمعات، إذ من غير الممكن أن نخضع قواعد نظرية لتخطيط لساني معين من مجتمع ما ونقلها لتطبيقها في مجتمع آخر، لا لشيء إلا لأن المعطيات تختلف من مجتمع لآخر.

إنه وإن استعمل بعض الباحثين مصطلحي السياسة اللسانية والتخطيط اللساني للدلالة على أمر واحد، إلا أن مجموعة أخرى من الباحثين حاولت التفريق بينهما فربطت التفكير والتنظير ووضع الاستراتيجيات بالسياسة اللغوية أما التخطيط اللساني فربطته بالتطبيق وآلياته. يقول أحد المختصين في هذا السياق : " سنطلق تسمية السياسة اللغوية على مجموعة من الاختيارات الواعية المتعلقة بالعلاقات بين اللغة/اللغات والحياة الاجتماعية، ونطلق تسمية التخطيط اللغوي على التطبيق الفعلي لسياسة لغوية بعينها، أي الانتقال إلى العمل /التطبيق"⁽¹⁰⁾.

فالسياسة من ههنا تحديد الهدف أما التخطيط فمجموعة الآليات المعتمدة لبلوغ ذلك الهدف " والتخطيط يعني به أن تكون هناك سياسة مبنية على مجموعة من التدابير التي تتخذ من أجل تنفيذ هدف معين، وهذا يعني أن مفهوم الخطة يحددها عنصران : أولهما وجود هدف أو غاية نريد الوصول إليها. وثانيهما وضع تدابير محددة ووسائل مرسومة من أجل بلوغ هذا الهدف." ⁽¹¹⁾

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. فتكون السياسة اللسانية حينها : " البحث

في تقديم العلاج لتسيير الظواهر التعددية، ويتعلق الأمر في هذا الميدان بتقديم مجموعة من التصورات لسياسات لسانية، انطلاقاً من مجموعة مواصفات، بالاعتماد على تقييم التجارب السابقة أو المعمول بها؛ واقترح مجموعة من التوجهات الممكن اعتمادها، للوصول إلى حلول ناجعة تمكن من خلق تجانس وتوافق بين الألسنة المتعددة داخل المجتمع الواحد. " (12).

إذا كانت السياسة اللسانية هي التي ترسم التوجه والهدف والغاية نظرياً فإن التخطيط اللساني يجب أن يكون تدخلات على اللغة بوصفها بنية أو نظام لساني، تدخلات على وظيفتها الاجتماعية والثقافية 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 تفرداً وطنياً، 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 أساساً بظاهرة التنوع اللغوي على مستوى الدولة أو الوطن وذلك بتقديم "خطط علمية واضحة ومحددة الأهداف للتصدي للمشكلات اللغوية، واقترح 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 خطته ومتابعتها ويشترك في هذا المجلس الجامع 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 ليحسد في آخر المطاف في شكل برامج وخطط قابلة للتنفيذ .

كخلاصة للمفهوم يمكن القول إن التخطيط اللساني هو جهد صريح ومنهجي لمعالجة مشاكل لسانية وفق حلول مقترحة تجسد فعلياً بمساعدة الهيئات الرسمية داخل مجتمع ما وهذا الجهد يجب أن يوجب على مجموعة من الانشغالات المختلفة، والأكد أن الاعتبار السياسية والاجتماعية والاقتصادية هي التي تؤخذ بعين الاعتبار، أكثر من الاعتبار اللسانية عندما يتعلق الأمر بالتخطيط اللساني؛ لأن غاياته في أغلب الأحيان هي ذات طابع سياسي واقتصادي أو اجتماعي وما اللسان سوى وسيلة لبلوغ هذه الغايات.

نستنتج إذن أن التعاريف المختلفة للتخطيط اللساني تربطه بمجموعة من المشاريع و البرامج اللسانية الواجب تجسيدها على أرض الواقع والتي يستحيل تطبيقها خارج إطار الدولة التي تمتلك القرار والإمكانيات. معنى ذلك أنه "لكي لا تتوقف أي سياسة لسانية . شأنها شأن أي سياسة: اقتصادية أو تربوية أو صحية . عند مستوى التصريحات فقط ، وتتعدى ذلك إلى التجسيد؛ يجب أن تضع مجموعة من الآليات والاحتياجات. بذلك نمر إلى مستوى آخر، مستوى التدخل الفعلي حينها فقط يمكن أن نتحدث عن التخطيط اللساني " (16). وعليه نقول إن السياسة اللسانية ، والتخطيط اللساني لن يتعدى التنظير ما لم يتم تجسيدهما على أرض الواقع ، وبصورة تعكس تنظيمًا صارمًا، على مستوى الأدوات والتطبيق.

3. الحالات:

لقد حظيت السياسات اللسانية والتخطيط اللساني بأهمية كبرى على المستويات المختلفة، جهوية كانت أو وطنية أو إقليمية أو دولية، وصارت تجسد أكثر من مضي، إما استقلالاً أو هيمنة أو تآلفاً أو ارتباطاً بهوية. وصار من المستحيل أن نغفل أو نتغافل الوضع اللساني في أي مجتمع كان، لما لهذا الوضع من انعكاس أكيد على صيرورة وكيان هذا المجتمع.

والمتتبع لما يعيشه العالم يمكن أن يرصد مجموعة من الحالات لهذه السياسة اللسانية، قلما تتشابه في آلياتها لأن غاياتها تختلف من مجتمع لآخر، لكن المؤكد هو أن تسيير اللسان هو الأساس لأنه هو دعامتها. " إنه سواء أعلق الأمر بالسياسة اللسانية أم التخطيط اللساني فإن الأمر سيكون دائما مرتبطا بتسيير لغة أو مجموعة من اللغات، إما في شكلها أو استعمالها. " (17)

ومن الحالات التي يمكن أن نرصدها في هذا المجال:

1 . استبدال لغة المستعمر باللغة الوطنية وجعلها اللغة الرسمية للدولة، وهذه الحالة تجسدت في أغلب البلدان التي عانت استعمارا، والجزائر (18) شأنها شأن أغلب الدول العربية المستعمرة عملت على ترسيم اللغة العربية وجعلها عنوان هويتها واستقلالها.

2 . العمل على خلق توازن وتوافق بين ألسنة مجتمع واحد حين تعدد الألسنة فيه ومراعاة عدم تهميش أي لسان منها لأنه تجسيد لثقافة وهوية وعرق، وتفادي ما من شأنه إحداث تصدع داخل مجتمع متعدد يكون اللسان أحد أسبابه ومن أمثلة ذلك، الحالة اللسانية في سويسرا وبلجيكا واللوكسمبورغ وحتى كندا، لو أن التجارب فيها تختلف.

3 . اختيار السياسة اللسانية المناسبة حين يكون عدد الألسنة داخل المجتمع الواحد كبيرا يستحيل معه اختيار جميع الألسنة لأن تكون الرسمية لذلك المجتمع، والبحث عن عامل التوافق إما باتفاق الجميع على اختيار لسان من بين ألسنة ذلك المجتمع أو اختيار لغة عالمية تحقق قدرا أدنى من التوافق والأمثلة كثيرة في هذا المجال خاصة في دول إفريقيا (19) وأمريكا الجنوبية وآسيا (20).

4 . اختيار لغة لها خلفية دينية يجتمع حولها أفراد من مجتمعات مختلفة وبألسنة مختلفة لتصبح رمزا لوجودهم وهويتهم وكيانهم والدولة العبرية الصهيونية (21) مثال واضح لذلك.

5 . العمل على ترقية بعض اللغات الجهوية إلى مستوى اللغات الوطنية مثل ما حدث مع اللغة الأمازيغية (22) في الجزائر.

6 . اختيار لغة إقليمية لتصبح لغة رسمية لمجموعة من الدول ونموذج لغة السواحلي⁽²³⁾ مثال حي لذلك، كونها صارت لغة رسمية لمجموعة كبيرة من الدول الإفريقية منها تانزانيا وكينيا و أوغندا وسوازيلاندا .

إن الاهتمام بوضع السياسات اللسانية والتخطيط لها، كان دوما عملا استراتيجيا، دأبت عليه القوى العظمى في هذا العالم وانطلاقا منها تجسدت موازين القوة، فاستطاعت أن تتحكم في النظام العالمي على كافة المستويات، السياسية، الاقتصادية، الثقافية، والأمثلة الحية مجسدة في نطاق تأثير الإنجليزية والفرنسية والإسبانية خاصة... لذلك من الواجب على الدول السائرة في طريق النمو أن تعتمد سياسات لسانية ناجعة، تجسد هويتها واستقلالها و تكفل لها وجودها، وانسجامها من جهة وتسمح لها بالافتتح على العالم ومسايرته من جهة أخرى.

1- « le monde est pluringue , c'est un fait .et l'histoire linguistique, qui est l'un des aspects de l'histoire du monde, est en grande partie constituée par la gestion du plurilinguisme »

القول لأحد أكبر المختصين في التخطيط اللغوي و السياسات اللغوية ، الفرنسي لويس جان كالفي .
Voir : Louis Jean Calvet- la guerre des langues –Hachette littératures-199.p43

Voir dans la même page : -2

« Contrairement a ce que certain peuvent penser, cette multiplicité des langues ne définit pas des situations ou des continents particuliers, elle n'est pas spécialement l'apanage du tiers monde, des pays en voie de développement.. »

3- على غرار ما هو معمول به في بعض الدول المتقدمة مثل كندا ، سويسرا ، بلجيكا . اللوكسمبورغ.

هذه دول رائدة في السياسات اللغوية والتخطيط اللساني. استطاعت أن تقي نفسها بفضل وضعها سياسات لسانية محكمة من الانشطار ، بالعكس تعيش ألسنتها ساهم في ترسيخ تعايش بين مجموعاتها ، فانعكس ذلك إيجابا على حياتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ينظر:

-Louis Jean Calvet- la guerre des langues-pp 153- 159-184

Henri Boyer-introduction a la sociolinguistique-pp83-84 -

4- المصطفى بن عبد الله بوشوك . تعليم وتعلم اللغة لعربية وثقافتها . مطبعة النجاح الجديدة ط3 2000 ص98

5- Louis Jean Calvet- la guerre des langues –p153

6- Louis Jean Calvet- la guerre des langues –Hachette litteratures-1999,p158

7- . أمنة إبراهيمي وضع اللغة العربية بالمغرب وصف ورصد وتخطيط مطبعة الأمنية الرباط ط1 2007ص56

8- مجلة اللغة الأم التي يشرف عليها ، مع مجموعة من الباحثين الشباب من جامعة تيزي وزو إسهام مهم في هذا المجال من الدرس

9- كتاباته عن التعريب في الجزائر ، وإسهاماته في مجلة اللغة العربية في هذا المجال مهمة جدا

- 10- لوي جان كالفي . علم الاجتماع اللغوي . ترجمة محمد بحيان . دار القصة للنشر 2006 ط1 ص 111
- 11- صالح بلعيد . دروس في اللسانيات التطبيقية مجلة اللغة الأم . دار هومة 2000 ص 12
- 12- Henri Boyer –introduction a la sociolinguistique ,p18
- 13- Jean Garmadi-la sociolinguistique- puf,1981,p187
- 14- Louis Jean Calvet- la guerre des langues –Hachette litteratures,1999,p158
- 15- حلمي خليل . دراسات في اللسانيات التطبيقية . دار المعرفة الجامعية 2000 ص 80
- 16- Henri Boyer –introduction a la sociolinguistique, p77
- 17- Ibid . P.78
- 18- انطلاقا مما تجسد في الدستور من جهة وما أقرته بعض القوانين والأمريات والتعليمات .
الباب الأول ،الفصل الأول ،المادة الثالثة من الدستور الجزائري: "اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية .
الأمر رقم 68 . 92 المؤرخ في 28 محرم عام 1388 الموافق 26 أبريل سنة 1968 . والمتضمن إجبارية معرفة اللغة الوطنية على الموظفين ومن يماثلهم .
الأمر 70 . 20 المؤرخ في 13 من ذي الحجة عام 1389 الموافق 19 فبراير سنة 1970 . والمتضمن وجوب استعمال اللغة العربية في تحرير جميع وثائق الحالة المدنية .
-القانون رقم 86-10 المؤرخ في 28 ذي القعدة عام 1408 الموافق 12 يناير سنة 1988 و المتضمن إنشاء المجمع الجزائري للغة العربية
- القانون رقم 91-05 المؤرخ في 30 جمادى الثانية عام 1411 الموافق 16 يناير سنة 1991 يتضمن تعميم استعمال اللغة العربية .
- 19- أغلبية دول إفريقيا السوداء تعيش هذه الحالة : السينغال ، الكونغو ، النيجر ، بوركينا فاسو وغيرها . للتوسع ينظر :
- p95.p125- Louis Jean Calvet- la guerre des langues
- . لويس جان كالفيه . إيكولوجيا اللغات . ص 160
- 20- . على غرار ما يحدث في بعض الدول المستعمرة سابقا من قبل إسبانيا أو البرتغال مثل البرازيل والمكسيك ، التي رغم تواجد عدد كبير من اللغات إلا أن اللغات الرسمية فيها دائما هي لغات المستعمر حفاظا على تجانسها
- 21- voir : Louis Jean Calvet- la guerre des langues ,p133
« l'hébreu est devenu la langue nationale de l'état d'Israël , servant de véhicule aux émigrées venus de différentes parties du monde . »
- 22- . على غرار ما تقوم به الجهات الرسمية : . بمقتضى تعديل الدستور بقانون 03.02 الممضي في 10 أبريل 2002 . في الباب الأول الفصل الأول ،المادة الثالثة مكرر من الدستور الجزائري : تمازيغت هي كذلك لغة وطنية تعمل الدولة لترقيتها وتطويرها بكل تنوعاتها السانية المستعملة عبر التراب الوطني
- 23- voir : Louis Jean Calvet – les langues vehiculaires- « que sais-je »puf.1981p78
Et . : Louis Jean Calvet- la guerre des langues p135.
« ..le hawsa parlé au Niger et au Nigeria, le swahili parlé en Tanzanie, au Kenya, au Burundi, au zaïre, etc., sont au sens propre du terme des langues internationales. »

ظاهرة الاشتراك اللفظي وتأويل النص القرآني

أ/ بداوي محمد
قسم اللغة العربية
جامعة سعيدة

الملخص:

اللغة هي الأداة الأولى الموصلة إلى فهم القرآن الكريم . والألفاظ هي مفتاح فهم هذه اللغة. ولذلك كانت الألفاظ القرآنية محل درس وعناية منذ نزول القرآن. ومن هنا كانت الدراسة الدلالية ذات أهمية في جهود المفسرين. وكان طبيعياً . والعربية لسان القرآن . أن توضع قواعد التفسير بعد استقرار الأساليب العربية، وإدراك طبيعتها في الخطاب، ومعرفة ما تؤديه الألفاظ والتراكيب من مدلولات، وذلك بعد أن كان التفسير في مرحلته الأولى مبنياً على السليقة العربية، وفهم من نزل الكتاب بلسانهم في ظل البيان النبوي. و مما يرتبط بتحليل النص القرآني وفهمه عند المفسرين ما تردد من الألفاظ المحتملة التي تعددت معانيها بما يعرف بالمشترك اللفظي. فأصبحت الكلمة تمتاز بطاقة إيجابية هائلة مما يدعو المفسر إلى بذل جهد تأويلي يبيّن بمقتضاه منطقاً للمعنى في إطار من التفكير الخالص ينتهي باختياره لمعنى دون آخر.

إن تعامل المفسر مع المعنى في هذا الشأن يسير ضمن الجدلية القائمة على التفاعل بين الديني /الشرعي، واللغوي /المعياري الموصول بكلام العرب، والسياقي /التركيب الموصول بخصوصية النظم القرآني لفظاً ومعنى.

من هذا المنطلق يرمي البحث إلى إبراز الأثر الدلالي للمشارك اللفظي في فهم النص القرآني من خلال منهج المفسرين في تحليل الخطاب من آليات التأويل الدلالي.

مفهوم المشترك اللفظي ووقوعه في القرآن:

يراد بالمشارك اللفظي عند المفسرين أن يتفق اللفظ ويختلف المعنى، يقول الجصاص في تعليقه على لفظ (السفيه): " ..لأنه قد ثبت أن لفظ السفيه لفظ مشترك، ينطوي تحته معان مختلفة" ¹ . وقد تكون المعاني المختلفة باستعمال الشرع لا اللغة "فالإحصان في الشرع اسم يقع على معان مختلفة غير ما كان لها في اللغة" ² .

كما نجدهم يختلفون في تسميته بين مشترك لفظي باستعمال حقيقي، أو حقيقة ومجاز، يقول الألوسي في معرض تفسيره لمعاني النكاح: "...فمدّعي الاشتراك يقول تحقّق، والأصل الحقيقة، والثاني يقول كونه مجازاً في أحدهما حقيقة في الآخر أولى من الاشتراك"³.

و قد اختلف الدارسون قديماً وحديثاً حول وقوع المشترك اللفظي في القرآن بين منكر ومضيق، وموسّع لدائرته. فقد أنكره بعض العلماء لأنه يعيق الفصاحة بما يثيره من غموض وينا في الحكمة في البيان ولذلك وجب تنزيه لغة القرآن منه⁴.

ومن الذين جوّزوا وقوعه في النصوص القرآنية، ضيق بعضهم من دائرته، نلّف ذلك واضحاً عند إبراهيم أنيس، يقول: "وأما ما وقع في القرآن من ذلك المشترك فقليل جداً، وجلّه إن لم يكن كلّ مما تلحظ فيه الصلة المجازية، كالعين الباصرة والعيون الأرض، ويندر أن تصادفنا كلمة مثل "أمة" التي استعملت في القرآن بمعنى جماعة من الناس. وبمعنى الحين في قوله تعالى (و اذكر بعد أمة)⁵، وبمعنى الدين في قوله تعالى (إنّا وجدنا آباءنا على أمة)⁶.

بينما نجد من المحدثين من وسّع من دائرته في القرآن، سواء كانت المعاني متقاربة أو متباعدة⁷. ويلاحظ في أدلتهم جميعاً أن الاختلاف مرده إلى مفهوم الاشتراك اللفظي، وتعريفه اصطلاحياً. إن أدنى تأمل في أقوال المفسرين حول الظاهرة يهدي إلى أنهم يقرون بوقوع المشترك اللفظي في القرآن، ويتضح ذلك من حديثهم عن عدد من الألفاظ التي تضمنتها تفاسيرهم. وهم تارة يصرحون بأنها من المشترك اللفظي، أو يفهم من كلامهم أنهم يعدّونها منه. يقول القرطبي في تعليقه على قوله تعالى: (ملك يوم الدين)⁸: "الدين الجزاء عن الأعمال والحساب بها، وقيل القضاء... والدين الطاعة، ثم قال: "فعلى هذا هو لفظ مشترك"⁹.

وتوسّع الطبري في مفهوم الاشتراك ليشمل أقسام القول: "فإن قال قائل: كيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملاً للدلالة على معان كثيرة، قيل كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معان كثيرة مختلفة، كقولهم للجماعة من الناس: أمة، وللحين من الزمان: أمة... مما يكون في الكلام بلفظ واحد، وهو مشتمل على معان كثيرة"¹⁰.

يلاحظ مما سبق ذكره، أن مفهوم المشترك اللفظي عند المفسرين يعدّ امتداداً لما ورد عند اللغويين والأصوليين كالاتّسار بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز.

المعاني المتعددة أو "وجوه" المشترك اللفظي في القرآن:

إنّ مصطلح "الوجوه" هي المعاني المتعددة للمشترك اللفظي في القرآن، فكل معنى من المعاني هو وجه من الوجوه التي يظهر بها المدخل بلفظه. يقول ابن الجوزي في معنى الوجوه: "واعلم أن معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير لفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه. فإذا النظائر: اسم للألفاظ، والوجوه: اسم للمعاني. فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر"¹¹.

ويستفاد من هذا أن الاهتمام بالتعدد الدلالي عند المفسرين قد تطور فيما بد إلى فرع كامل من فروع الدراسات القرآنية ذات الصلة بالتفسير يشار إليها بـ"الوجوه والنظائر". كما اعتبر بعض المفسرين هذا التعدد الدلالي في الخطاب القرآني قيمة إمعازية حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف إلى عشرين وجهها، وأكثر وأقل، ولا يوجد ذلك في كلام البشر¹². ويروى أنه جاء عن أبي الدرداء: "لا يفقه الرجل حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة، أي اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة، ولا يقتصر به على ذلك المعنى، بل يعلم أنه يصلح لهذا وذاك"¹³.

وفي عرضهم للوجوه المختلفة للفظ الواحد، يربط المفسرون تعدد المعنى بالأصول اللغوية، وبالعوامل التي أدت إلى الاشتراك في اللفظ، والاحتمال في التأويل، ومن شأنه أن يحدد أنماطا من العلاقات بين المعاني المختلفة تظهر من خلال النماذج التالية :

(أمة): يدل اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة، عددها القرطبي: "والأمة اسم مشترك، يقال على ثمانية أوجه:

- 14 . فالأمة: تكون للجماعة، كقوله تعالى (وجد عليه أمة من الناس)
- 15 . و الأمة: الرجل الجامع للخير الذي يقتدى به، كقوله تعالى (إن إبراهيم كان أمة)
- 16 . و الأمة: الدين والملة، كقوله تعالى (إننا وجدنا آباءنا على أمة)
- 17 . و الأمة: الحين والزمان، كقوله تعالى (و لئن أخرجنا عنهم العذاب إلى أمة)
- 18 . و الأمة: الرجل المنفرد بدينه وحده، لا يشركه فيه أحد. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يبعث زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده"

تقترب البنية الصوتية (أمة) بمفهوم الجماعة، وقد تطور مدلول اللفظ في ظل المعنى العام، يقول ابن قتيبة: "أصل الأمة: الصنف من الناس والجماعة، ثم تصير الأمة: الحين. ثم تصير الأمة: الإمام

والرباني..¹⁹ . وللمدخل المعجمي (أمة) القدرة على اتخاذ دلالات متنوعة بالاستعمالات المختلفة، وعلى البقاء في اللغة مع هذه الدلالات²⁰ .

كما وسَّع الاستعمال الفعلي للكلام في البيئة اللغوية مجاله الدلالي ليشمل معنى الدِّين، يقال: فلان لا أمة له، أي لا دين له، قال النابغة:

حلفت فلم أترك لنفسك ربية وهل يآتمن ذو أمة وهو طائع²¹
أي ذو دين²²

ويشير المفسرون إلى تأويلين محتملين للفظ (أمة) في قوله تعالى. (إن إبراهيم كان أمة).²³ قيل: معلّم الخير أي إمام، وقيل أمة بمعنى مؤمنا وحده²⁴ .

(مولى): فقد تعدّد معناه بالاتّساع من أصل عام، يقول القرطبي: "اعلم أن المولى مشترك يطلق على وجوه، فيسمى المعتق مولى، والمعتق مولى، ويقال المولى الأسفل، والمولى الأعلى، وسمي الناصر مولى، وابن العم مولى، والجار مولى"²⁵ .

ويستعمل اللفظ في كل معنى على البديل، قال النابغة الجعدي:

موالي حلف لا موالي قرابة ولكن قطينا يسألون الأتاويا²⁶

أي هم حلفاء لا أبناء عم.

ويردّ المفسرون معاني (مولى) إلى مفهوم عام هو القرب²⁷ . و تختلف درجات القرب وأسبابه، لأن المخالف يلي أمره بعقد اليمين، والمولى ابن العم، لأنه يليه بالنصرة والقرابة التي بينهما، والمولى الولي، لأنه يلي بالنصرة²⁸ .

وفي قوله تعالى: (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان)²⁹ يحيل اللفظ (مولى) على دلالات محتملة: الموالى: العصبية، والموالى: الورثة، والموالى: المعتق، والموالى: المعتق³⁰ .

يحرص المفسرون على اشتراكه لا عمومته، يقول الجصاص: " فهو اسم مشترك لا يصح اعتبار عمومته، ولذلك قال أصحابنا فيمن أوصى لمواليه، وله موال أعلى وأسفل أن الوصية باطلة؛ لامتناع دخولهما تحت لفظ واحد في حالة واحدة، وليس أحدهما أولى بالآخر، فبطلت الوصية"³¹ .

و يمتدّ أثرها الفقهي إلى اختلاف الفقهاء في عدّ المولى المعتق والمعتق في العصبية الوارثة فهما من الموالى في معنى المولى³² .

يلاحظ، إذن، أنّ هذه المعاني كلّها محتملة عند المفسرين في استعمال ذلك اللفظ، والتطوّر الدلالي يلحق بالمعنى العام، فيصرفه إلى معان مختلفة، تشترك في احتوائها على شيء من ذلك المعنى

العام الشامل، وتختلف فيما بينها في معنى خاص³³. وهكذا يبدو التماس الدلالي بين المعاني السابقة وما يجمعها من معنى عام (القرب) وما على المفسر إلا أن يحسم هذا التشعب بترجيحه لفهم دون آخر.

(الدين): هو لفظ مشترك عند المفسرين تعددت دلالاته في القرآن:

. فالدين: الملة أو الشريعة

. و الدين: السلطان أو الملك

. و الدين: الجزاء والحساب³⁴

يقول الطبري: "وللدين معان في كلام العرب غير الجزاء والحساب... وأصل الدين الطاعة³⁵ و لذلك، فاللفظ يحيل على دلالات محتملة في تفسير قوله تعالى (فما يكذبك بالدين)³⁶ قيل الدين: الطاعة، والدين: بمعنى الملة أو الشريعة، والدين: الحساب والجزاء³⁷. فالقراءات الدلالية المتعددة محتملة، دل عليها اللفظ بالاستعمال المجازي الشائع في هذه المعاني. والمجاز بشيوعه يعرض المعنى للتوسّع الدائم بتعميمات عبر حقول دلالية مختلفة، تصبح متداولة موروثية، لا وجود لأثر جمالي في استعمال المجاز³⁸.

(آية): يحيل اللفظ في بيئته اللغوية على مفهوم العلامة. ويطلق على الجماعة، "يقال: خرج القوم بأيهم أي بجماعتهم"³⁹. وبالتأمل في تفسير لفظ (آية) نجد أنّ اللفظ قد اعتراه نقل اصطلاحى، فأصبح يدلّ على الجزء من القرآن، واحتمل المعنيين: العلامة والجزء من القرآن في تأويل قوله تعالى: (سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية)⁴⁰ قيل: العلامات أو الدلائل، وقيل: آية بمعنى الجزء من القرآن المتلو في الكتب المنزلة الشاهدة على صحة دين الإسلام⁴¹، وفي قوله تعالى: (سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلناها فيها آيات بيّنات)⁴²، فهي بمعنى الجزء المتلو من القرآن فتكون واضحات الدلالة على أحكامها، أو الآيات بمعنى العلامات والدلائل الكونية الواضحات الدلالة على وحدانية الله.⁴³ ويلاحظ هنا، أن المعنى الاصطلاحى في لفظ (آية) ارتبط بالقراءة المعجمية علامة أو جماعة، فلا يعدو أن يكون مجازا بالنقل، يتبادر معناه إلى الذهن باستعماله الاصطلاحى فاحتمل اللفظ المعنيين اللغوي والاصطلاحى. وقد لاحظ بعض المحدثين أن تعدد الأصل، أو اختلاف ملمحه قد يكون سببا في تعدد المعنى⁴⁴

منهج المفسرين في تحديد دلالة المشترك اللفظي :

سلك المفسرون منهجا في ترجيح أحد احتمالات اللفظ لإسناد قراءة دلالية معينة للوحدة المعجمية الملتبسة دلاليا ، "ولابد في إزالة الغموض فيه (المشترك)، وتحديد أحد المعنيين أو المعاني التي وضع لها اللفظ من اجتهاد عن طريق العودة إلى مجموعة النصوص، وتحديد مدلولات اللفظ عند العرب، مع الاستعانة بعرف الشارح، ومقاصد الشريعة"⁴⁵ .

ومن ههنا، يعتمد التأويل الدلالي عند المفسرين على:

1 . المعنى اللغوي: و له أثر في تحديد دلالة المشترك بمعرفة أوضاع اللغة، واستعمالات اللفظ في بيئته اللغوية. ومن أمثلة ذلك تأويل لفظ (الدين)، إذ يعرض المفسرون استعمالاته اللغوية⁴⁶ . ف"من إطلاقاته على معنى الجزء قول الشاعر:

واعلم يقينا أن ملكك زائل واعلم بأن كما تدين تدان⁴⁷

وورد بمعنى الطاعة في قول عمرو بن كلثوم:

وأيام لنا غرّ طوال عصينا الملك فيها أن ندينا⁴⁸

وبمعنى الملك والسلطان، ومنه قول زهير:

لئن حللت بجو في بني أسد في دين عمرو وحالت بيننا فدك⁴⁹

وبهذه الاستعمالات في البيئة اللغوية يهتدي المفسر إلى تخصيص قراءة دلالية . وعلى قدر ثراء المعنى اللغوي للكلمة تتعدّد مسالك الاستقصاء، ويكون للمعنى اللغوي أثر في توجيه الفهم. والمفسر حينئذ يتعامل مع المعنى اللغوي تعاملًا توظيفيًا انتقائيًا يرجّحه أو يشبّهه إذا ما شاكل فهمه للآية، وينفيه إذا ما شذّ عن ذلك الفهم⁵⁰ . يرى الطبري في تأويل قوله تعالى (فما يكذبك بعد بالدين)⁵¹ أن "أولى القولين بالصواب الدين في هذا الموضع الجزء بالحساب، وذلك أنّ أحد معاني الدين في كلام العرب الجزء والحساب، ومنه قولهم: كما تدين تدان"⁵² .

و من ههنا، فقد بنى المفسر اختياره على الحجة اللغوية تتمثل في تفسير لغوي لكلمة الدين، وعلى شواهد شعرية. ويتنزل كل ذلك في إطار توظيف المفسر لكلام العرب الذي جرت عليه ألفاظ القرآن ومعانيه.

ولهذا لم يتحرّج المفسرون من الرجوع إلى الشعر الجاهلي للاستشهاد به على المعنى يذهبون إليه في فهم كلام الله، لأن "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه"⁵³ .

2. السياق: ينهض احتجاج المفسر لاختياره التأويلي على السياق لما له من أثر في تحديد دلالة المشترك اللفظي؛ "لأن كلام العرب يصحح بعضه بعضا، ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه.. فلا يعرف المعنى المقصود إلا بما يتقدم الحرف، ويتأخر بعده مما يوضح تأويله"⁵⁴. والمعنى عند فيرث لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، ويتطلب تحليلا للسياقات المختلفة، والمواقف التي ترد فيها حتى ما كان منها غير لغوي⁵⁵ ولذلك وجدنا المفسر يراعي توزيع الوحدة اللغوية بحصر سياقاتها المختلفة في القرآن، ومن شأنه أن يحدّد معانيها المتعدّدة، كما يتيح له تحديد معناها العام، والعلاقات المختلفة، ويختار تأويلا ملائما بعد فحص النسيج اللغوي وما يحتويه من سمات تركيبية أو دلالية للعناصر اللغوية، نحو لفظ (أمّة) ومعانيها المختلفة⁵⁶.

و يحرص المفسرون على الدقة في تقصي الحقائق اللغوية، فهم يجمعون بين البحث المعجمي والسياقي. من خلال الاستعمال اللغوي والقرآني. وأفضى بهم التأمل التآلف في جوهر العلائق بين المعاني إلى تحديد علاقة المعنى التّوارة والمعاني السياقية. وهو ما جعل التأويل الدلالي يرفع كثيرا من الالتباس.

يقول الفاسي الفهري: "يفترض "ميلر" النواة وقواعد الحشو التأويلية، بمثلان أملا في فهم عمليات رفع الالتباس. وهذه مقارنة تفضل تلك التي تعتبر أن أي لفظ مشترك متعدد المعاني، وأنّ ليس هناك مبادئ عامة تربط بين المعاني المختلفة"⁵⁷.

ويتّسع السياق ليشمل السياق اللّغوي الخاص والعام، وسياق المقام. وهي ضرورة لتخصيص قراءة دلالية من قراءات محتملة في سياق واحد؛ لأن اختيار مفهوم ملائم من بين لائحة المفاهيم التي يعبر عنها المشترك يتطلب مجهودا معرفيا خاصا، ويتسبب أحيانا في أخطاء، ويقع رفع الالتباس عن طريق السياق اللغوي المباشر، أو السياق الخطابي، أو الوضع الذي يحدث فيه التواصل، أي كل المصادر متوفرة للرفع اللبس، وهناك عمليات معرفية ينظر فيها السياق اللغوي للكلمة، فترفع بعض اللبس بواسطة القيود التفرعية أو السياقية"⁵⁸.

أ. السياق اللّغوي الخاص: إن المداخل المعجمية لا تأخذ أبعادها الدلالية إلا ضمن محيطها الدلالي الذي يحدّد القيمة الدلالية للعنصر اللساني تحديدا دقيقا، يخضع لعلاقات تساهم في التنبؤ بالتأويلات السياقية للوحدات اللغوية. فالمعنى كما يصلنا في الخطاب يخضع لعلاقات الكلمة مع غيرها من الكلمات الموجودة ضمن السياق ذاته، وتحدّد بنية النظام الألسني هذه العلاقات⁵⁹.

ومن أثر السياق اللغوي الخاص في توجيه دلالة المشترك اللفظي عند المفسرين ما جاء عن ابن جرير في تفسير قوله تعالى (والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس)⁶⁰ مرجّحاً دلالة عسعس بمعنى أدبر، و مستبعداً معنى أقبل، قال: " لقوله تعالى (والصبح إذا تنفس) فأقسم الله بالليل مدبراً، والنهار مقبلاً"⁶¹. و يكون المفسّر قد أدرك علاقة التوارد بين الوحدات اللغوية، وتجاورها من خلال لفظ (عسعس) مع (الليل)، يقابلها (تنفس) مع (الصبح). والمحيط الدلالي بذلك اختار مدلولاً واحداً.

ويلفت انتباهنا في السياق اللغوي الخاص ما قد ينتج عن عملية الاستبدال بين الكلمات في العلاقة الرأسية من تغيير في الدلالة السياقية للكلمات غير المستبدلة، والتي تربطها بالموقع علاقة أفقية في التركيب. ويبدو أن ابن قتيبة قد وعى هذه العلة في حديثه عن المعاني المختلفة لفعل (قضى) بسبب الاستبدال في موقع المفعول، قال: "أصل قضى: حتم، كقوله تعالى (فيمسك التي قضى عليها الموت)⁶² ثم يصير الحتم بمعان:

كقوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إياه)⁶³ أي أمر؛ لأنه لما أمر حتم الأمر.

وقوله تعالى (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب)⁶⁴ أي أعلمناهم.

وقوله تعالى (فقضاهن سبع سموات)⁶⁵ أي صنعهن.

وقوله تعالى (فاقض ما أنت قاض)⁶⁶ أي فاصنع ما أنت صانع.⁶⁷

ب. السياق اللغوي العام: ومن عناصره تفسير القرآن بالقرآن، وهو المحيط الدلالي العام، فما أجمل في مكان يفسّر في مكان آخر، نحو تأويل لفظ (عسعس) بمعنى (أقبل) في قوله تعالى (والليل إذا عسعس)⁶⁸ يقول ابن كثير: " والمراد به إذا أقبل، وإن كان يصحّ الإدبار، لكن الإقبال هنا أنسب، كأنه أقسم بالليل وظلامه إذا أقبل، والفجر بضياءه إذا أشرق، كما في قوله تعالى (والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلّى)⁶⁹. ويبدو المفسّر معولاً على "التناص" l'intertextualité⁷⁰ في كشف ما بين المعنى والمعنى من علاقات تتفاوت صراحة أو ضمناً واثلاًفاً أو اختلافاً على مستوى الآيات.

ج. سياق المقام: وهو الإطار الذي يحيط بالإنتاج الفعلي للكلام، أو الموقف الخارجي، أو حال الخطاب من ظروف وملابسات. فالمدخل المعجمي يتغيّر مدلوله بتغيير سياق المقام الذي يرد فيه، والقول المجتث عن مقامه غالباً ما سيتعصي عن التأويل؛ لأن في صلب استعمال اللغة توجد علاقة جدلية دائمة بين الكلام والمقام الذي يسمح بتأويل وحيد. غالباً للمعنى فضلاً عن أنه ضرب من الاقتصاد اللغوي⁷¹.

ومن عناصره عند المفسّر أسباب النزول، ومعرفة عادات العرب، ومقاصد الشريعة. فالمقام عند المفسرين يبيّن وجه الحكمة الباعثة على تشريع حكم، ولذلك يرى المفسّرون أنه لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصّتها، وبيان نزولها⁷².

و من أمثلته في توجيه دلالة المشترك، تأويل لفظ (المحيض) بمعنى موضع الحيض⁷³ في قوله تعالى (و يسألونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض)⁷⁴ فقد روي في سبب نزولها أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها، ولم يجامعوها في البيوت (لم يجتمعوا معها في بيت واحد)، فسأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله: (يسألونك عن المحيض) فقال: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح"⁷⁵.

واللفظ قد يفيد أكثر من معنى بسبب قابليته لأن يفهم على أكثر من نحو، فقد يشترك اللفظ بين معان لغوية، وشرعية، وعرفية، فيكون حقيقة لغوية بالوضع، أو حقيقة شرعية أو عرفية بعرف الاستعمال. وحينئذ يعقد المفسّر تفسيره بين هذه الحدود للكشف عن القصد. يلخّص الزركشي قانون الترجيح بين هذه الاستعمالات: "كل لفظ احتمال معنيين فصاعدا... فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه إلا أن يقوم الدليل على أنّ المراد هو الخفي، وإن استويا والاستعمال فيهما حقيقة، لكن في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية، وفي الآخر شرعية، فالحمل على الشرعية أولى إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوية، ولو كلن في أحدهما عرفية والآخر لغوية، فالحمل على العرفية أولى، ولو دار بين الشرعية والعرفية، فالشرعية أولى؛ لأن الشرع ألزم"⁷⁶.

إن لفظ (الصلاة) يتعيّن فيه المعنى الشرعي للعبادة في قوله تعالى (وأقيموا الصّلاة)⁷⁷، وتصرفه قرينة لفظية إلى معناه اللغوي في قوله تعالى (أن الله وملائكته يصلّون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً)⁷⁸ بمعنى الرحمة والدعاء⁷⁹.

وإذا كان الترجيح بين مختلف الاستعمالات يستند إلى قرينة، فإن المفسر يلوّن تفسيره بفهمه الشخصي من خلال اختيار تأويل معين يراه مناسباً أداه إليه اجتهاده؛ "لأن الأنظار تختلف في تقويم هذه القرينة، أو القرائن المرجّحة لمعنى على آخر، فما يكون صالحاً للترجيح عند فريق، قد لا يكون صالحاً عند آخرين. وكثيراً ما ينتج عن ذلك اتجاه كلّ إلى معنى غير المعنى الذي اتجه إليه غيره، بناء على تفاوت الأنظار فيما يصلح للترجيح"⁸⁰. ولذلك تعدّدت التأويلات، وكان له أثر بارز في توجيه المعنى واختلاف الأحكام.

يتبين مما سبق ذكره أنّ المفسّرين في معالجتهم لقضية المشترك اللفظي في النصوص القرآنية، قد التفتوا إلى الأصول اللغوية، وعلّلوا واقعها اللغوي بتنوع الاستعمال بين المعنى: اللّغوي والشرعي. و بفحصهم النسيج اللغوي، والاستعانة بالسياق اهتدى المفسرون إلى الكشف عن العلاقة الدلالية بين قراءة معجمية النواة وقراءة سياقية. ومن شأن السياق أن يزيل كثيرا من الالتباس الدلالي للوحدة اللغوية، فيترجم معنى خاص، أو يقيّم المعنيان محتملين لاختلاف القرائن، وتقديرها عند كل مفسّر. وهو ما يدل على أنّ المفسّر لغوي في تعامله مع النص القرآني.

1. الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصالح قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ، 215/2
2. المصدر نفسه، 93/3
3. الألوسي، روح المعاني، دار الفكر، بيروت، 3/1994، 384
4. منهم نورالدين المنجد، في كتابه الاشتراك اللفظي في القرآن بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، 1999، ص272
5. يوسف/45
6. الزخرف/23. وينظر دلالة الألفاظ، ص215
7. منهم سالم مكرم، ينظر المشترك اللفظي في الحقل القرآني، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص17.16
8. الفاتحة/4
9. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط5، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/1996، 101
10. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط2، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، 1/94
11. ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987، ص49
12. ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، 1/14
13. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ط3، دار الفكر للطباعة والنشر، 2/1980، 108
14. القصص/23
15. النحل/120
16. الزخرف/23
17. هود/8
18. القرطبي، مصدر سابق، 9/9
19. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرح السيد أحمد صقر، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1981، ص445
20. ينظر: فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950، ص254
21. ديوان النابغة، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت، 1986، ص81
22. ينظر ابن قتيبة، مصدر سابق، ص446
23. النحل/120
24. ينظر الطبري، مصدر سابق، 191.190
25. القرطبي، مصدر سابق، 109/5

26. البيت له في اللسان، 409/15
27. ينظر ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1/413/1972
28. ينظر الطبري، مصدر سابق، 15/409408
29. النساء/33
30. ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1/490. والجصاص، مصدر سابق، 3/144
31. الجصاص، مصدر سابق، 3/143
32. ينظر ابن العربي، مصدر سابق، 1/414
33. ينظر إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ط9، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995، ص197/198
34. ينظر الطبري، مصدر سابق، 1/94. والقرطبي، مصدر سابق، 1/101
35. الطبري، نفسه، 1/68. وينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، دط، دار الجيل، بيروت، دت، (دين) 2/319
36. التين/7
37. ينظر الطبري، مصدر سابق، 12/642
38. الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ص378
39. ابن منظور، اللسان، (آية)، 14/61
40. البقرة/211
41. ينظر الزمخشري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت، 1/353
42. النور/1
43. الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، ط4، مكتبة الرحاب، الجزائر، 2/8/1990
44. ينظر: توفيق شاهين، المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً، ط1، مطبعة الدعوة الإسلامية، القاهرة، 1980، ص52/53
45. أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط3، المكتب الإسلامي، دمشق، 1/83/1984
46. القرطبي، مصدر سابق، 1/101
47. البيت ليزيد بن الصقع الكلابي، ويروى (وأيقن)، ينظر المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، 1/192. وينسب إلى خويلد بن نوفل الكلابي، ينظر اللسان 13/169
48. البيت له في معلقته، ينظر مفيد قميحة، شرح المعلقات العشر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1994، ص238. ويروى (كراما) ينظر اللسان، 13/169
49. ينظر ديوانه، تحقيق كرم البستاني، دار صادر، بيروت، ص51
50. أحمد الودرني، أصول النظرية النقدية القديمة من خلال قضية اللفظ والمعنى في خطاب التفسير، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، بيروت، ص76
51. التين/7
52. الطبري، مصدر سابق، 12/642
53. ينسب إلى ابن عباس، ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988، 1/76
54. ابن الأنباري، الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، المكتبة العصرية، بيروت، 1991، ص2
55. ينظر مختار عمر، علم الدلالة، ط5، دار عالم الكتب، القاهرة، 1998، ص68/69
56. ينظر معاني (أمة) في هذه الدراسة.
57. الفاسي الفهري، مرجع سابق، ص373.

58. نفسه، ص372.
59. بيار جبرو، علم الدلالة، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ص29.
60. التكوير/18.17.
61. الطبري، مصدر سابق، 469/12.
62. الزمر/42
63. الإسراء/23
64. الإسراء/4
65. فصلت/12
66. طه/72
67. ابن قتيبة، مصدر سابق، ص441. وينظر: أحمد عبد السلام، التعامل النحوي الدلالي في التراكيب العربية، مجلة الدعوة الإسلامية، طرابلس، العدد9، 1992، ص397.396.
68. التكوير/17
69. الليل/2.1
70. أحمد الودرني، مرجع سابق، ص67
71. ينظر مارتيني، مبادئ في اللسانيات العامة، ترجمة سعدي زبير، دار الآفاق، الجزائر، ص37
72. ينظر الذهبي، التفسير والمفسرون، 1/260.255
73. الطبري، مصدر سابق، 382/2
74. البقرة/222
75. الطبري، نفسه، 383/2
76. الزركشي، البرهان، 167/2
77. البقرة/110
78. الأحزاب/56
79. ينظر أديب صالح، تفسير النصوص، 2/139
80. المرجع نفسه، 139/2

أدبية المكرور في الخطاب القرآني

الدكتور: زغوان أمحمد
معهد اللغة العربية وآدابها.
المركز الجامعي مولاي الطاهر. سعيده
البريد الإلكتروني [zeghouan@yahoo.fr]

من الشائع في أدبيات العربية " أن الأمر إذا تكرر تقرر " وصار في حكم الملزمات على سواء بين صيغ الأوامر أو صيغ النواهي ضمن مستويات الخطاب ومقرراته، فأدبية التكرار مثلا تغدو بآليتها اللغوية تلك ذات أبعاد محددة الأشكال والدوال ، فمنها على سبيل الإجمال أن التكرار حين إطلاقه يراد به التعبير عن شك المخاطب (بفتح الطاء) في الموضوع أو توهمه توهما يدفع بالمتكلم إلى تحصيل كلامه من الاشتباه، أو قد يتقصد لغرض بلاغي يتغني منه إبراز فاعلية العملية التبليغية والإفضائية ضمن أحواز الجماعة اللغوية، أو يهدف إلى تثبيت صورة القضايا المهمة والتأكيد عليها، وإبقاء لها من هذا الطريق حية وحاضرة في حس المتلقي خاصة إذا كانت تلك القضايا ذات طبيعة تكرارية حيث يعمل التكرار على تأدية دور تثبتي تذكيري بشكل لافت في المواقف المختلفة.

وحدثنا يتناول المسألة من هذا الجانب تحديدا ضارين صفحا في هذا الحديث عما يمكن أن يثار نقضا لهذا المعنى من أن هناك تكرارا يصل إلى مستويات قائمة من الروتين مثلما تشهد له حياتنا اليومية حيث يغدو حينها نوعا من الظهور الخفاء الذي لا يلفت نظرا، و لا يشد انتباهها .

ومن سبيل حديثنا عن التكرار بالمعنى المراد ما يذكر للكندي الفيلسوف (ت 252 هـ) من قوله لأبي العباس المبرد: " إني لأجد في كلام العرب حشوا، فقال أبو العباس المبرد: في أي موضع وجدت ذلك ؟. فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم. ثم يقولون إن عبد الله قائم. ثم إن عبد الله لقائم. والألفاظ متكررة والمعنى واحد ! " (1).

فهو يطرح بحسب تصوره للقضية من المعاني الظاهرة ما يصلح لأن يكون قاسما مشتركا في جملة طرائق التعبير الثلاثة بمعزل عن المرادات البلاغية التي يتغني المتكلم رسم حدودها من الحدث

الكلامي (لسان المقال) المشدود بمواقف تستدعي بذاتها حوامل لنمط النموذج اللغوي (لسان الحال)، وهو ما يتداركه أبو العباس على سائله قائلا له : " بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله قائم، جواب عن سؤال سائل. وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر قيامه فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعنى"⁽¹⁾.

وهكذا تتعدد أحوال الإجابة بتعدد مواقف المتلقين وأحوالهم ما بين الإخبار، والتساؤل، والإنكار وهو كل مثلث التواصل اللساني بأضالعه الثلاث.

ومتى رصدنا معطى التكرار بالمفهوم العام وفي بعده العملي المتحقق في حياة الناس رأيناه أحد مكونات حياتنا الجماعية وأحد متعلقاتها، فهو يسفر عن وجهه في أكثر من موقف وحدث، فالطالب الراسب مثلا تمنح له فرصة ليتدارك نقائصه بالتكرار، ويرجع الفضل في حال تأهله دراسيا إلى التكرار كقيمة حتى قيل التكرار يعلم الشطار أي أن الشاطر لا يكون كذلك من النضج العقلي والإدراكي إلا بعد أن يراكم أحزمة من الخبرات تشكل وعيه بحاضره وتنير طريقه عبر آفاق المستقبل، فالشطارة والنباهة بالواقع ليست مسبقة بعدم اتساقا مع سنة الله في الخليفة.

إن أهمية التكرار تدخل كل تفاصيل حياتنا بمعنى من المعاني، وإنما لنجد كثيرا من المكاتبات الإدارية في الدوائر الرسمية مثلا يكتب فوقها (مهم، مهم، مهم) تنبيهها إلى ثقل ميزان القضية، وتأكيدا على أهميتها..

إن المتابع بالدرس لبلاغة الكلام العربي يخلص . كما يذكر الخطابي . إلى أمرين مهمين يدور عليهما محور الحديث عن التكرار، فهو ينص على أن " تكرر الكلام على ضربين: أحدهما مذموم وهو ما كان مستغنى عنه غير مستفاد به زيادة معنى لم يستفيدوه بالكلام الأول، لأنه يكون فضلا من القول ولغوا، وليس في القرآن شيء من هذا النوع.

والضرب الآخر ما كان بخلاف هذه الصفة، فإن التكرار في الموضوع الذي يقتضيه وتدعو الحاجة إليه فيه بإزاء تكلف الزيادة في وقت الحاجة إلى الحذف والاختصار، وإنما يحتاج إليه ويحسن استعماله في الأمور المهمة التي قد تعظم العناية بها، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنسيان فيها والاستهانة بقدرها، وقد يقول الرجل لصاحبه في الحث والتحريض على العمل عجل عجل، وارم ارم.. وكقول الشاعر :

هلا سألت جموع كند مدة يوم ولوا أين أيننا

وقول الآخر: يا ل بكر انشروا لي كليبا يال بكر أين أين الفرار*

وقد أخبر الله عز وجل بالسبب الذي من أجله كرر الأقيصيص والأخبار في القرآن فقال سبحانه: ﴿ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون﴾ القصص [51]. (2)

فتوصيل القصص بعضه بآخر بعض إبقاء لمقام العبرة والاعتاظ حاضرا في ذهن المتلقي، ويتيح له قياس تجربته المحدودة بمحدود عمره على تجارب الآخرين، حتى لكأن تجارب الإنسانية منذ أقدم مخلوق إلى آخر مخلوق يغادر الكوكب الأرضي تتناسخ في جواهرها وإن اختلفت أشكالها وظواهرها لأن النفس الإنسانية هي واحدة في أمراضها وأعراضها وأدويتها، وإن اختلفت بها الأعصر وفرق بينها الزمان والمكان.

لهذا كان عرض القصة القرآنية كرارا مرارا تأكيدا لهذا القاعدة وحملا على المعتاد الجاري فيما ألفه العرب من كلام، وتشوفا لغاية إعجازية وقف العرب دونها عاجزين.

قال ابن فارس: " من " سنن العرب التكرار، والإعادة إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأمر، ومنه تكرر ذكر القصة في مواضع إعلاما أنهم عاجزون عن الإتيان بمثله بأي نظم جاء، وبأي عبارة عبّر " (3).

وعليه فلا التفات لمن ظل يمدّ ويجزر ابتغاء التشغيب على مواطن التكرار في بعض آي التنزيل لأن الآفة قد تتولد من الفهم السقيم، أو استحكام العداوة المتعصبة .

فالتكرار بآلياته المقروءة بالصورة التي تسفر عنها سورتي " الرحمان " و " الكافرون " على سبيل المثال يكشف لنا عن مستويات إعجازية وبلاغية تتموقع ضمن سياقات تلك المواطن والمواقف المتنوعة التي تعالجها السورة القرآنية وتنوعها بحسبان أحوال المخاطب بين اليقين والظنون والرجحان ولكل حالة من أحوال النفس البشرية لبوسها .

ففي سورة " الرحمان " . مثلا . ذات النفس المكّي تتواءم ومقام مكة كما أن سياقات أحوال قطّانها وطبيعة ثقافتهم تحتمل مثل تلك التكرارية علّنا نحس منهم من أحد، أو نسمع لهم ركزا خاصة مع تثبيت المعنى وإعادته بإجرائية التكرار تقريرا وتقريرا للمخالفين، وتثبيتا لقلوب المؤمنين.. ولتسمع مكة الإشارة المرة والمرتين والثلاث.. فلا معنى لجدال يتنكر للحقائق على الأرض وإلا كان

يقضي نفسه ابتداءً، ويلغي ذاته من دائرة الحوار الذي يفتح على الدائرة المخالفة والمعاندة طلباً للحق وبيانه، ومراهنة عليه في الأنفس والآفاق بكل ثقة واطمئنان.

إن لذلك نظائر وأشباهاً من صلب النص القرآني وتقريراته التكرارية فسورة "الرحمان" المشار إليها قبل يمكن أن تتخذ قاعدة للتدليل حيث أن الله سبحانه خاطب بها . كما يذهب المفسرة . الثقلين* من الإنس والجن، وعدد عليهم أنواع نعمه التي حباهم إياها ذاكراً فصلاً من فصول تلك النعم المتجددة مشيراً إلى إقرارهم بها بموجب ما ينضح به واقع حياتهم العملي، وذلك مما يقتضي شكرهم الله عليها، وهي تعرب عن نفسها في جملة تفاصيل الحياة، "ويوبخ على التكذيب بها، كما يقول الرجل لغيره ألم أحسن إليك بأن خولتكم الأموال، ألم أحسن إليك بأن خلصتكم من المكار، ألم أحسن إليك بأن فعلت كذا وكذا.. فيحسن منه التكرير لاختلاف ما يقره به، وهذا كثير في كلام العرب وأشعارهم" (4).

وهذا مستوى إحساني يمتن به المنعم ويوثقه النص للذكرى، ولا معنى للمشاحة فيه، ونكرانه وهو في النصاب البدهي .

أما المستوى الذي يقف في الطرف الآخر من هذا السقف الإحساني الصريح فهو ذو طبيعة إشكالية قد تدفع للمناكفة والمجادلة واعتراض الخصوم ومن سبيلها قول القائل : بأي معنى يمكننا قراءة امتنان الله على الثقلين بما ليس من قبيل النعمة والامتنان . ولو تجاوزا . ، فهو أقرب للإدانة والوعيد والتهديد منه إلى شيء آخر من الأشياء المتعلقة بالآلاء ؟ وأي نعيم ينطوي عليه التبشير بالويل والثبور، وفضائع الأمور.

وما يشهد لهذا الغرض غرض التمثيل فهو من سبيل قوله تعالى: ﴿يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصرون﴾ الرحمان [35] ؟ فأبي أفضال مسداة لهم في قوله ﴿يعرف الجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام﴾ الرحمان [41] أو قوله ﴿هذه جهنم التي يكذب بها الجرمون. يطوفون بينها وبين حميم آن﴾ الرحمان [44 . 43] ؟.

" وكيف يحسن أن يقول بعقب هذا ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ الرحمان [35]، وليس هذا من الآلاء والنعم قيل: الوجه في ذلك أن فعل العقاب وإن لم يكن نعمة فذكره ووصفه والإنذار به من أكبر النعم لأن ذلك زجراً عما يستحق به العقاب، وبعنا على ما يستحق به

الثواب، وإنما أشار بقوله تعالى ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ بعد ذكر جهنم والعذاب فيها إلى نعمته بوصفها والإنذار بعقابها، وهذا مما لا شبهة في كونه نعمة " (5) لأن " من حذر من طرق الردى وبين ما فيها من الأذى، وحث على طرق السلامة الموصلة للمثوبة والكرامة، كان منعما غاية الإنعام ومحسنا غاية الإحسان، ومثل ذلك قوله: ﴿هذا ما وعد الرحمان﴾ [يس. 52]، وعلى هذا تصلح فيه مناسبة الربط بذكر صفة الرحمان في ذلك المقام، ومن حق هذا التذييل ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ " لأن يسمى بالتعداد لا بالتكرار لأنه ليس تكريرا مجرد للتأكيد " (6).

ولا تعارض هناك وإلا غدا الأمر مجرد نقاش لفظي فقد يطلق التكرار مرادا به التذكير بالآلاء فيدخل في باب التعداد، فتكرارنا للشيء المرة والمرة هو نوع من التعداد له أيضا، وهو وارد في سياق قوله تعالى جده: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾ .

إن التحذير والإنذار من ورود مواطن الهلكة والتنبيه عليها يعد من قبيل النعم متى عمقنا نظرتنا بطبائع الأشياء، فالجسم إذا ألم به طارق، أو نزلت به علة ينبه صاحبه بطريقة آلية إلى موطن الخلل والعلة، فيكون في تنبيهه ذلك أشبه بالجهاز الذي يومض بالضوء الأحمر لينبه صاحب الجهاز لأجل أن يسارع لتدارك الأمر قبل فوات الأوان واستفحال الشر.

وقد يكون الاقتصاص من المجرمين بموجب مقامات العدل الإلهي، ومجازاة أهل السوابق الإجرامية بحسب المحاضر المعدة لهم وفق المواصفات القبيحة التي نعتوا بها في النص القرآني من أكبر النعم التي يمتن الله بها على عباده بعد أن شفى صدورهم وثأر لهم ممن ظلمهم وسلبهم حقوقهم، فالذين أجزموا بصدى الوصف القرآني: ﴿كانوا من الذي آمنوا يضحكون. وإذا مروا بهم يتغامزون. وإذا انقلبوا إلى أهلهم انقلبوا فاكهين. وإذا رأوهم قالوا إن هؤلاء لضالون﴾ [المطففين 29-30]. [31-32]، وقد توعدهم الله في الدنيا بقوله ﴿سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون﴾ الأنعام [124].

ويتحقق هذا الوعيد في صورته الفعلية من خلال تصريحات النص القرآني بأن عذابه محيق بالمجرمين انتقاما ﴿فانتقمنا من الذين أجزموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين﴾ الروم [47]، وعليه فالانتقام من أهل الإجمام وجعلهم يدفعون الفواتير والحساب يتناسب والرغبة الإنسانية في تحقيق العدل وإنصاف مظلوميتها تمكينا للحق، وإحقاقا له، وتلك هي حكمة السماء المبثوثة في أهل الأرض وهذا يعد أحد هذه النعم المذكورة.

كما أن هؤلاء المتوعدين بالويل والشبور وفظائع الأمور في الغالب الأعم أن يُذكروا بصيغ العموم، وهذا مع علم الله المحيط بهم وبخالقهم إلا أن ذكره لهم لا يخصصهم بأعيانهم بل يعمد الخطاب القرآني إلى تشريح وضعياتهم بالوصف وإغفال التعيين، على طريقة " ما بال أقوام يقولون كذا وكذا؟... "، وكأن النص القرآني يراهن على عودتهم، ويرجو أوبتهم، وقد يكون في هذا الإغفال ما يشي باستصغار شأنهم، وتهوين مقالاتهم وأمرهم، فهم أضال مكانا من أن يحتازوا شرف الإشارة إليهم بأعيانهم في أي الذكر الحكيم.

وحتى يغدو هذا التوجيه صورة ماضية مكرورة يتمثلها الناس بمقدار ما انخرفوا، فيكون شاهد الإنعام في ذلك أن الله وضعهم بمثل هذا التوصيف المعدد لمساوئ أعمالهم : سيرتهم كذا وكذا، وصنيعهم كذا وكذا .. فيكونون بوضعهم هذا مثل العوالم الهادية لنا ويلتمس المتعظ مصادق الاستقامة فيما ينضح به مفهوم المخالفة، وعلى المتلقي المنتمي أن يجهد جهده كيلا تنطبق عليه أوصافهم، أو يسير سيرتهم ويعمل عملهم، فهم . كما يقال . أشبه بالمنحة في محنة وهذا من جليل النعم وعظيمها حين تُحذّر من الشر ومصادره الجسدة عيانا في شخوص وأناس يتحركون بيننا، ويحتكون بنا.

وأما في قوله تعالى ﴿ كل من عليها فان ﴾ [26]، " فإن التذكير بالمولت والفناء للترغيب في الإقبال على العمل لدار البقاء وفي الإعراض عن دار الفناء " (7) من النعم العظيمة أيضا، ومن جليل ما تحيل عليه الآية الكريمة أن أولى الناس بالعمل لأجله وابتغاء قربه ومرضاته الواحد المتفرد بالبقاء والصمودية ما دام أن ما عداه فان زائل مهما علا شأنه واتسع سلطانه، فالقضية مسألة وقت فقط.

ولعل ما يقابل سورة " الرحمان " التي فيها تذكير بالآلاء وإسداء النعم، سورة " المرسلات " التي تنتهي بتذييل يشبه اللازمة، فعقيب كل آية نقف على قوله تعالى: ﴿ويل يومئذ للمكذبين﴾، وتتكرر بشكل لافت: عشر مرات في أحواز الخمسين آية، مثلما تكرر قوله تعالى في سورة " الرحمان " ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾، ففي السورة الأولى نقف على تناسب يقتضيه السياق العام للسورة، ونمطية مطردة تجري وفق موجبات المقام، وكذلك في المرسلات نرى مثل ذلك الاتساق مع الموقف المتواتر مع أحوال التكذيب والمكذبين وظروفهم.

قال القرطبي التكرير " في هذه السورة عند كل آية لمن كذب لأنه قسمه بينهم على قدر تكذبيهم، فإن لكل مكذب بشيء عذابا سوى تكذبيه بشيء آخر، ورب شيء كذب به هو أعظم جرما من تكذيب غيره لأنه أقبح في تكذبيه، وأعظم في الرد على الله، فإنما يقسم له من الويل على قدر ذلك" (8).

إذن فإن سياقات «ويل يومئذ للمكذبين» مكرورة تكرارا مختلفا باختلاف المعنى والمضامين، فتكون في هذه المقامية أقرب للتعداد. كما أشرنا. منها إلى التكرار المحض المفرغ من الدلالة البلاغية وتقريراتها.

ولعل تفاوت دركات التكذيب بتفاوت سقوفه يستتبعها تفاوت مقامات الوعيد والتشديد، وعليه فالتكرار يحسن ويصيب مواضعه إذا كان المعنى المراد مختلفا.

إننا نرصد في السورة معنى محوريا عاما أشبه بما يعرف بمركزية النص القارة على " التكذيب " حيث تدور في فلكها مجموع المعاني الأخرى، وزيادة في البيان نُؤشر تحت النقاط المركزية في السورة وفق الحثيات التالية:

1. قسم إلهي " والمقصود من هذا القسم تأكيد الخبر، وفي تطويل القسم تشويق السامع لتلقي المقسم عليه " (9).

وفي دلالة القسم شيء من معنى التكرار من جانب الأهمية وخطورة الموقف وعظيم الشأو. ثم نتابع مع الإشارة إلى اضطراب الكون في الدنيا إيدانا بنهاية العالم ليعقب ذلك توعد بالويل، «ويل يومئذ للمكذبين» (المرسلات. 15). وجعل بعض المفسرين " هذه الجملة جواب (إذا) والتقدير: إذا حصل كذا وكذا حل الويل

بالمكذبين وهو كالبيان لقوله «إن ما توعدون لواقع» فيحصل تأكيد الوعيد (10).

2. توعد المجرمين بالهلاك كما فعل بأسلافهم في الدنيا ← توعد بالويل.

3. التذكير بخلق الإنسان من ماء مهين، وهي صورة مطردة بحكم الواقع الإنساني والمشاهدة المحسوسة غير أن هذا الإنسان الظلوم الكفور لا يلتفت إلى عظمة الخلق ومراحله من نقطة تكاد تكون صفرية إلى رقم هام في معادلة الخلق ككل، ويشي السياق أن الإنسان كعادته قد

قابل ذلك بالتكذيب وبسبيل هذا قوله تعالى ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾ (يس. 77) توعد بالويل.

4. تذكير بأفضال الله تعالى وإنعامه على الخلق، وهذا مدعاة للحمد والشكر في نفسه : نعمة الخلق، وعوض أن يقابل ذلك بالشكر على النعماء، يعتمد الإنسان كعادته إلى التكذيب كما هو ظاهر من فحوى الخطاب ~~وعليه فيك~~ توعد بالويل.

5. وصف لجانب من مشهد هذا الويل أو العذاب يوم القيامة ← توعد بالويل وفيه تخويف وتهويل هذا الموقف ودعوة النماذج البشرية التي تكرر ذواتها في أفكارها ومفاهيمها، وانحرافاتهما وضلالاتها طول خط الزمن لأجل مراجعة النفس في تكذيبها.

6. وصف لحال المكذبين يوم الجمع والفصل وقد قضى الأمر، وانقطعت أسباب النجاة، والتجاوز عن الخطايا، ولات يومئذ حين ندم ← وعيد بالويل.

7. بيان قدرة الله على البعث، ومواجهة المكذبين بسلطة الحجة وإبطال دعاوى التكذيب والمقام هنا مقام حسرة وتلاوم والجزاء يصدر من جنس العمل اتفاقا مع سنة العدل الإلهي.

8. تذكير بعظيم منزلة المتقين، وهذا الموقف أشد إيلاما للمكذبين عندما يرون أناسا كانوا يعدونهم من الأشرار في ظلال وعيون، وفواكه مما يشتهون أليس هذا الموقف أشد وطأة ووقعا على نفوس الكذبة العتاة حين يشعروهم ذلك بالخيبة والبوار؟.

9. غاية المجرمين في الحياة أكل وشرب أو على رأي الشاعر:

إنما الدنيا طعام ونساء ومنام فإن لم يكن في الدنيا ذا فعلى الدنيا السلام

وفي موقف قرآني آخر ألحق هذا التصور للحياة بالطبيعة البهيمية، التي مدار اهتمامها دائر على تلبية مطالب الغريزة الحيوانية، إذ كلما خبت إشعاع الروح وإشراقها زاد ابتعادها عن مصدرها الأزلي الذي تستمد منه ذلك البهاء والصفاء، ثم انحدرت إلى ثقله الطين وأحواله حيث يتيقظ حينها صوت الغريزة الكثيف الحس، ليتسافل المرء إلى دركة العجماوات من الحيوانات، وحينها يجد العاقل

نفسه إذ كتب له صحوة ضمير وجهها لوجه مع النفس الأمانة، والنفس اللوامة ويصبح يبحث في رحلة طويلة عن النفس اللوامة. وإن نتيجة ذلك أن يستشعر المرء أن الإجماع كل الإجماع أن يتنكر المرء لعقله ويتنازل عن إنسانيته لدرجة استحقاق وعيد خالقه ويل يومئذ للمكذبين.

10. ذكره تعالى لتكبرهم عن عبادته تعالى في الدنيا فاستلزم ذلك أن يحل بهم وعيده، وينزل

بهم عقابه على ما فرطوا في جنب الله، والقاضي بـ ← وعيده بالويل.

ويرى بعض المفسرين أن جملة ﴿ويل يومئذ للمكذبين﴾ "صالحة لمعنى الخبرية ولمعنى الإنشاء لأن تركيب (ويل له)، يستعمل لإنشاء، والويل أشد السوء والشر" (11).

وهكذا تختلف المعاني باختلاف المقامات والأحوال، وأن لكل مقام معنى ليس في سابقه وإن تكرر ذلك على سبيل التقرير والتأكيد والتعداد، وبما يتسق وأجواء التهديد والوعيد الذي يُراهن عليه في إحداث أثر عكسي في حياة الناس، فالتنبيه على خطورة النار، وما يمكن أن تجلبه من أسى وحسرات، وهي دعوة صريحة لاجتنابها، وعدم التقرب منها أو الثقة بها.

والسورة الأخرى التي ترد من طريق التكرار الذي عنوننا له يخص سورة "الكافرون" فنجد أن التكرار في نسقها أحد الصيغ التي يقتضيتها المقام إذ قضية التوحيد والولاء والبراءة من القضايا الشديدة الحساسية في عقيدة المسلم، ومن المسائل الملحة والمتكررة، ولذا حسن تثبيتها هنا بالتكرار حسماً لأي تأويل، وتثبيتاً لصورة المفاصلة الشعورية بين عقيدة التوحيد وعقيدة الكفر والوثنية. وذكر في الكشاف والإتقان أن هاته السورة "تسمى هي وسورة قل هو الله أحد بالمشقشقتين لأنهما تقشقتان من الشرك أي تبرئان منه. يقال قشقتش إذ أزال المرض" (12).

والقرآن بطريقته تلك لم يسك طريقاً جديداً خارجاً عن المعهود من أساليب العربي بل أهل العلم على أنه "نزل بلسان القوم وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم التكرار.. إرادة التوكيد والإفهام كما أن من مذاهبهم الاختصار إرادة التخفيف والإيجاز.. وقد يقول القائل في كلامه، والله لا أفعله ثم والله لا أفعله إذا أراد التوكيد، وحسم الأطماع من أن يفعله.. قال الله عز وجل ﴿كلا سوف تعلمون. ثم كلا سوف تعلمون﴾ التكاثر [3. 4]. وقال: ﴿فإن مع العسر يسراً. إن مع العسر يسراً﴾ الانشراح [5. 6]، وقال: ﴿أولى لك فأولى. ثم أولى لك فأولى﴾ القيامة [34. 35]. (13)

ولعل معرفتنا بأسباب نزول السورة تضيء لنا جانباً مبهماً يسمح لنا بإسقاط النص على مواقع ومقامات شبيهة بحال المورد الرئيس، ويتيح لنا الاطلاع على ملابسات الواقع الإنساني وتشاكل الأحوال والتجارب، وإن حَكَمَها عنصر التغير والتنوع في التفاصيل والحزنيات .

فالثابت من أخبار القوم . كما يقول الرواة . أن قريشا ساومت* الرسول ﷺ في دعوته لأهم كما يقول ابن قتبية (ت 276 هـ) : " أرادوه على أن يعبد ما يعبدون ليعبدوا ما يعبد، وأبدوا في ذلك وأعادوا، فأراد الله عز وجل حسم أطماعهم وإكذاب ظنونهم، فأبدى وأعاد في الجواب، وهو معنى قوله ﴿ودوا لو تدهن فيدهنون﴾ القلم [3 . 4] أي تلين في دينك فيلينون في أديانهم " (14).

فالشرك بهذا خطوة يهدف إلى إظهار صاحب الرسالة بمظهر التاجر الذي يبيع ويشترى، ويبادل سلعة بأخرى، أو يجري البيع بالتنزيلات في مواقف أخرى، وحينها يكسب الشرك ودعائه أضعاف ما يريدون، ويعلون سقوف مطالبهم، وهم في ذلك كله يبحثون عن مصداقية ضائعة من احتكاكهم بأصحاب الرسالات والدعوات طمعا في تسوية الحق بالباطل ووضعها على نفس الخط، وفي ذلك ما فيه من تجيير للباطل وإكسابه مصداقية على حساب الحق وأشياعه من أصحاب الدعوات والرسالات.

وهي القضايا التي كان القرآن ينزل لمعالجتها شيئا بعد شيء، وآية بعد آية بحسب

ما تقتضيه وقائع النزول " فكأن المشركين قالوا له: أسلم ببعض آلهتنا حتى نؤمن بإلهك فأنزل الله ﴿لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ يريد إن لم تؤمنوا حتى أفعل ذلك، ثم غبروا مدة من المدد وقالوا تعبد آلهتنا يوما أو شهرا أو حولا، ونعبد إلهك يوما أو شهرا، أو حولا فأنزل الله تعالى: ﴿ولا أنا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد﴾ على شريطة أن تؤمنوا به في وقت وتشركوا به في وقت . قال ابن قتبية : وهذا تمثيل أردت أن أريك به موضع الإمكان (14).

وحكوا عن أبي العباس ثعلب أنه قال: " إنما حسن التكرار لأن تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الأخرى، وتلخيص الكلام: قل: يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون الساعة وفي هذه الحال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضا، فاختص الفعلان منه ومنهم بالحال، وقال من بعد: ولا أنا عابد ما عبدتم في المستقبل، ولا أنتم عابدون ما

أعبد فيما تستقبلون، فاختلقت المعاني وحسن التكرار لاختلافها، ويجب أن تكون السورة على هذا الجواب مختصة بمن المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، وقد ذكر مقاتل وغيره أنها نزلت في أبي جهل والمستهزئين، ولم يؤمن من الذين نزلت فيهم أحد⁽¹⁵⁾.*

وفي أمالي المرتضى أن مغزى التكرار يراد منه تحقيق معنى تمام العبودية، وخلوصها لله، ولا بد فيها من المفاصلة والتميز عن جهلة المشركين وما يهرفون به من أضاليل وأباطيل، فذكر لهم الرسول ﷺ بتوجيه من ربه " إني لا أعبد الأصنام التي تعبدونها، ولا أنتم عابدون ما أعبد، أي أنتم غير عابدين الله الذي أنا عابده إذا أشركتم به، واتخذتم الأصنام وغيرها معبودة من دونه أو معه، وإنما يكون عابدا له من أخلص له العبادة دون غيره، وأفرده بها، وقوله ﴿ولا أنا عابد ما عبدتم﴾ أي لست أعبد عبادتكم، وما في قوله: ﴿ما عبدتم﴾ في موضع المصدر كما قال تعالى ﴿والأرض وما طحاها، ونفس وما سواها﴾ الشمس [6 . 7]. أراد وطحيه إياها وتسويته لها وقوله تعالى: ﴿ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق، وبما كنتم تفرحون﴾ غافر [75]، يريد بفرحكم ومرحكم.. ومعنى قوله ﴿ولا أنتم عابدون﴾ أي لستم عابدين عبادتي، وتلخيص ذلك أن النبي ﷺ قال للكفار لا أعبد آهتكم، ومن تدعونه من دون الله، ولا أنتم عابدون إلهي، فإن زعمتم أنكم عابدون إلهي فأنتم كاذبون إذ كنتم من غير الجهة التي أمركم بها تعبدونه، فأنا لا أعبد مثل عبادتكم، ولا أنتم ما دتم على ما أنتم عليه تعبدون مثل عبادتي " (16).

وقيل " المراد بقوله: ﴿لا أعبد ما تعبدون﴾ نفى الفعل لأنها جملة فعلية ﴿ولا أنا عابد ما عبدتم﴾، نفى قبوله لذلك بالكلية لأن النفي بالجملة الاسمية أكد، فكأنه نفى الفعل، وكونه قابلا لذلك، ومعناه نفى الوقوع ونفي الإمكان الشرعي أيضا " (17).

والنفي بالماضي يدل على أن الحدث الماضي جزء يتواصل في الزمن بخط مستقيم مع زمن مخاطبة الرسول ﷺ للدلالة على أن هذه المفاصلة بين التوحيد والوثنية هي قضية واحدة، وأنها إحدى الأساسيات التي يقوم عليها بناء التوحيد منذ الزمن الماضي إلى الزمن الحاضر فزمن الخطاب فوق حدود الزمنية والظرفية.

كما جيء في السياق ذاته أيضا بالفعل الماضي أيضا في قوله ﴿ما عبدتم﴾ للدلالة على أن قلوبهم أشربت عبادة الأصنام والأوثان من الزمن الماضي .. وأتى ب (ما) كما يقول البلاغيون الموصولة لقصد الإبهام وإفادة المبالغة في التفخيم كقول العرب: سبحان ما سبح الرعد بمحمد، نظير قوله تعالى ﴿والسما وما بناها﴾.*

وزيادة في تثبيت هذه الصورة التاريخية نفى بالجملة الاسمية الدالة على الثبوت والاستمرار باعتبار أن التركيب الاسمي خلو من الحدث، ولدلالاتها كذلك على التقرير ونفي المداهنة سواء بدلالة الحدث والزمن، أو بدلالة الثبات والاستمرار التي تفيدها الجملة الاسمية.

وعموما فالتكرار هنا كما يقال يأتي لطرد الغفلة وتأكيد الحجة، وكأن السورة جارية مجرى قول من قال : نحن بما عندنا وأنت بما *** عندك راض والرأي مختلف.

يرى بعض المفسرين أن التكرار في آي التنزيل الحكيم ينحو ناحية بيداغوجية يراد تقريرها كحقائق في حس المتلقين ممن ينتمون للمنهج القرآني بصفة خاصة إذ " تكرير الوعد يدل على الاهتمام بالطاعات ترغيبا في ثوابها، وتكرير الوعيد يدل على الاهتمام بترك المخالفات ترهيبا من عقابها، وتكرير القرآن بين الوعد والوعيد يدل على الاهتمام بوقوف العباد بين الخوف والرجاء، فلا يقنطوا من رحمة الله وأفضاله، ولا يغتروا بجلمه وإمهاله، وتكرير الأحكام يدل على الاعتناء بالإيضاح والبيان، وتكرير تذكير النعم يدل على الاعتناء بشكرها. واعلم أنه لا تؤكد العرب إلا ما تهتم به فإن من اهتم بشيء أكثر ذكره، وكلما عظم الاهتمام كثر التأكيد، وكلما خفت، خفت التأكيد، وإن توسط الاهتمام توسط التأكيد⁽¹⁸⁾.

ثم إن هناك أمرا آخر شديد الصلة بالمنحى الفني للتكرار وبلاغته ويتعلق هنا بالحرف الذي لا نفوت التعرّيج عليه تأكيدا للمبدأ العام في النص القرآني لا يعتريه الضعف في التأليف من كثرة الكلام على غرار الكلام العادي ، وذلك حتى مع اعتماده أسلوب التكرار كحامل جمالي يتضام فيه الإمتاع بالإنفاع ، وإن أبسط جزء من التركيب القرآني كالحرف مثلا. كما يقول الرافعي . لا يخلو من مسحة إعجازية. قال تعالى: ﴿ أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هو قوم طاغون. أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون. فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين. أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون. أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون. أم عندهم خزائن ربك أم هم المصيطنون. أم لهم سلم يستمعون فيه فليأت مستمعهم بسلطان مبين. أم له البنات ولكم البنون. أم تسألهم أجرا فهم من مغرم مثقلون. أم عندهم الغيب فهم يكتبون ﴾ [الطور. 32 إلى 41].

فالحرف البارز هنا هو " الميم " أي أربعين ميما مكررة ضمن عشر آيات دون أن

يحل ذلك بالنسق العام للآيات، بل أضفى حرف الميم زخما ووقعا خاصا حيث نجد الحرف أكثر انسجاما ومؤانسة مع نظرائه من الحروف الأخرى دون إحداث أدنى تنوعات أو نشاز، ويحتاز الحرف مكنة وموقعية داخل البنية لا تقل بدلالاتها وحضور معناها عن أية لفظة أخرى داخل نسيج التركيب ونظام الإعجاز في النص القرآني.

ولو أخذنا . على وجه المثال . ما ينسبه اللغويون على سبيل التشغيب لأحد النحوية من قوله . وقد أحاط به قوم عقب سقوطه عن حمارة . " مالكم تكأكأتم علي كتكأكتكم على ذي جنة، افرنقوا "، فمثل هذا الكلام منهد الأوصال، منفك البناء يمجح الذوق، وتعافه بلاغة العربية لأن حرف الكاف لم يكن في موضع أثقل منه في هذا الموضع للنشاز والصخب الذي صاحب تكراره، وليس تكرار الكاف كتكرار الميم ولا القاف في قول الشاعر العربي :

وقبر حرب بمكان قفر *** وليس قرب قبر حرب قبر

ولا يسمع عربي مثل هذا المستوى من التكرار إلا كره سماعه، لأنه لا يجد منه في نفسه غير الإعراض والجفاء بخلاف حرف الميم في ألفاظ الآيات الكريمة المتقدمة، وخاصة مع الهمزة (أم) حيث تمثل مقاطع يتوقف عندها القارئ بقصد التملّي، واستدعاء دلالة كل مقطع، ثم إن لحرف الميم صوتا مميزا وخاصا، ولا يزال بلفظه مستعملا في محادثاتنا العامية خاصة في المواطن التي نعجب فيها من حديث ما أو موقف بعينه، أو حال استعظمانا لأمر، أو تصغيرنا لشأن فنقول (أم م م م) كنوع من التعبير عن اختيارنا واستهجاننا لنمط سلوكي يشذ عن قاعدته فيقابل بالإغراب والإنكار والتعجب.

يروى أحد الصحابة وكان إذ ذاك مشركا أنه سمع النبي ﷺ " يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ هذه الآية ﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون. أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون. أم عندهم خزائن ربك أم هم المصيطرون ﴾ قال: كاد قلبي أن يطير.. فكان سماعه هذه الآية من هذه السورة من جملة ما حمله على الدخول في الإسلام " (19).

وهذا أصدق تمثيل لوصف الحالة العامة التي كان يتلقى بها الصحابي الوحي وهو عربي صليبي عاش تجربة الإيمان جامعا فيها بين صفاء الفطرة البشرية، وعظمة الوحي الذي يتملى بعين البصيرة فيحدث الزلزال على مستوى الأنفس في الفكرة والعاطفة والمشاعر، فتراها خاشعة متصدعة. إن إجرائية التكرار في الخطاب القرآني ليست مرادة لذاتها على عادة العربي في مخاطباته، ولا لأجل التألق الجمالي في النص طلبا لمتعة الفكر، وترجيح الفراغ مع ما يصحب ذلك من الإغراض

إلى ترويح النفس وإناسها ، بل إن سر المعجزة الذي يسري في أنحاء النص : كلماته وحروفه هو الذي يحول دون تلمس الأثر الذي يختلف الناس حواليه فلا يتأتى لهم تحديده، ولا الوقوف على حقيقته وكنهه، بل يتعد كلما اقتربنا، ويكبر كلما زعمنا أننا أحطنا، وهنا تكمن روعة البلاغة وعظمة الإعجاز الذي يبقى مستمرا بهذه الخصوصية في الزمن وتتوارثه الأجيال فلا يبلى مع الزمن، ولا يكشف له سترًا وإنما يتحدث الناس فقط عن الأثر لا غير وكل منهم غارف من بحاره بحسب ما يسعفه جده واجتهاده فتتفرق آراؤهم، ويتحدث هؤلاء وأولئك، ويلتقون في أنه معجزة الله في خلقه وأنه خبر السماء للأرض.

إن ظاهرة التكرار بيداغوجيتها تلك تغدو معلما بارزا من معالم الأدبية الإعجازية في البيان القرآني القائم على معادلة التناسب بين المباني والمعاني الموصولة بسقوف المعجز، فيحتاز نص القداسة بهذه الميزة الشريفة فضاء الفريدة والغداذة التي ينقطع بها عن النظر والعديل وهو في كل أحواله يسك طريقته وفق النجر العربي الأصيل، ويغرف من منابعه ويتعرف إلى المخاطبين بهويته المعلن عنها .. لسان عربي مبین .

1. البلاغة (تطور وتاريخ) . د. شوقي ضيف. دار المعارف مصر. ص 181.
- البيت الأول ينسب إلى عبید الأبرص نقلا عن الديوان، والثاني هو لمهلهل ربيعة نقلا عن الأغاني. على هامش ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. ص 53.
- 2.. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. دار المعارف. مصر . الطبعة (2). 1968م. ص 52.
3. الصاحبي. ابن فارس. مكتبة المعارف. بيروت. الطبعة (1). 1993م. ص 214.
- يرى صاحب التحرير والتنوير أن دلالة ضمير المثنى في قوله تعالى: ﴿ ريكما تكذبان ﴾ خطاب لفريقين من المخاطبين بالقرآن.. خطاب للمؤمنين، والكافرين الذين ينقسم إليهما جنس الإنسان المذكور في قوله: ﴿ خلق الإنسان ﴾ ينظر: التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. دار التنوير للنشر. والمطبعة الوطنية للكتاب. الجزائر. ج 243/27.
- والظاهر أن تأويل الخطاب بدلالة توجيه صفة التكذيب للمؤمنين بعيد جدا، فالمكذب غير المؤمن، وربما كان المخاطبون بالتكذيب . وهو محتمل . هم الكتابيون والوثنيون من مشركي العرب.
4. أمالي المرتضى. الشريف المرتضى. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الكتاب العربي. بيروت . الطبع (2). 1967م. ج 123/1، وينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. ص 52 وما بعدها..
5. أمالي المرتضى. الشريف المرتضى. ج 1/127.
6. محاسن التأويل. جمال الدين القاسمي. دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاه) طبع (1). 1958م. ج 259/1. وينظر: التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. ج 246/27.

7. محاسن التأويل. جمال الدين القاسمي. ج 1/260.
8. الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. دار الكتب المصرية. القاهرة. طبع. 1933م. ج 19/140.
9. التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. ج 29/419.
10. المصدر السابق. ج 29/427.
11. نفسه. ج 29/419.
12. نفسه ج 30/579.
13. تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبة. دار التراث. القاهرة. الطبعة (2). 1973م. ص 235 وما بعدها.
- . يروي الرواة " أن رسول الله ﷺ كان يطوف بالكعبة فاعترضه الأسود بن المطلب، والوليد بن المغيرة، وأمّية بن خلف، والعاص بن وائل، وكانوا ذوي أسنان في قومهم فقالوا : يا محمد هلمّ فلنعبد ما تعبد سنة، وتعبد ما نعبد سنة، فتشترك نحن وأنت في الأمر، فإن كان الذي تعبد خيرا مما نعبد كنا قد أخذنا بحظنا منه، وإن كان ما نعبد خيرا مما تعبد كنت أخذت بحظك منه. فقال معاذ الله أن أشرك به غيره فأنزل الله فيه " قل يا أيها الكافرون" .. وعن ابن عباس: فيسوا منه وأذوه وأذوا أصحابه [ينظر التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. ج 30/580].
14. تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبة. تح. أحمد صقر. ص 237 وما بعدها.
15. أمالي المرتضى. الشريف المرتضى. ج 1/121.
- * . المستهزون هم العاص بن وائل السهمي، والوليد بن المغيرة، والأسود بن المطلب، والأسود بن عبد يغوث، وعدي بن قيس. [ينظر. أمالي المرتضى. الشريف المرتضى. الجزء والصفحة].
16. المصدر نفسه. ج 1/122.
17. تفسير ابن كثير. تقديم. عيد القادر الأرنؤوط. دار الفيحاء. دمشق. دار السلام الرياض.
- طبع (1). 1994. ج 1/727.
- التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. ج 30/582 وما بعدها.
18. القول للحسين بن الفضل الكوفي النيسابوري (ت 282 هـ) ... التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. ج 27/246.
19. تفسير ابن كثير. ج 4/311 بتصرف.

التنوع الصوتي في الترادف اللغوي في اللغة العربية

قارة حداث

أستاذ مساعد جامعة وهران

قال الإمام فخر الدين الرازي⁽¹⁾: "هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد باعتبار واحد". وقال: "واحتزنا بالإفراد عن الاسم والحد، فليسا مترا دفين، وبوحدة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم، فإنهما دلاً على شيء واحد، لكن باعتبارين: أحدهما على الذات والأخرى على الصفة؛ والفرق بينه وبين التوكيد أن

والفرق بينه وبين التابع أن التابع وحده لا يفيد شيئاً كقولنا: عطشان نطشان . قال: ومن الناس من أنكروه. وزعم أن كل ما يظن من المترادفات، فهو من المتباينات؛ إما لأن أحدهما اسم الذات والآخر اسم الصفة أو صفة الصفة. قال: والكلام معهم إما في الجواز ولا شك فيه؛ أو في الوقوع إما من لغتين، وهو معلوم بالضرورة من لغة واحدة؛ كالحنطة والبُرّ والقمح. وتعسفات الاشتقائين لا يُشدد لها شبهة فضلاً عن حجة". انتهى⁽²⁾

يقول ابن جنّي: "وما اجتمعت فيه لغتان أو ثلاث أكثر من أن يحاط به. فإذا ورد شيء من ذلك، كأن يجتمع في لغة رجل واحد لغتان فصيحتان - فينبغي أن تتأمل حال كلامه؛ فإن كانت اللفظتان في كلامه متساويتين في الاستعمال كثرتهما واحدة فإن أخلق الأمر به أن تكون قبيلته تواضعت في ذلك المعنى على ذينك اللفظتين؛ لأن العرب قد تفعل ذلك للحاجة إليه في أوزان أشعارها، وسعة تصرف أقوالها وقد يجوز أن تكون لغته في الأصل إحداها، ثم إنه استفاد الأخرى من قبيلة أخرى، وطال بما عهده، وكثر استعماله لها فلحقت -لطول المدة واتصال استعمالها- بلغته الأولى"⁽³⁾

أ - فائدة الترادف في اللغة العربية:

لا بد من وجود الترادف في اللغة، وإلا ما كان هناك فرق بين كاتب وكاتب، أو شاعر وشاعر، أو خطيب وخطيب، لأنهم من دون وجود الترادف في اللغة سيضطرون إلى استعمال المفردات نفسها، وإذا استعملوا الكلمات نفسها تنعدم مزية حسن الاختيار بينهم.

وقال صاحب المزهري: "واحتج أصحاب المقالة الأولى بأنه لو كان لكل لفظة معنى غير معنى الأخرى لما أمكن أن نعبر عن شيء بغير عبارة"⁽⁴⁾

ويقول في موضع آخر: "ومنها: التوسع في سلوك طرق الفصاحة، وأساليب البلاغة في النظم والنثر؛ وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر، في السجع والقافية و التجنيس والترصيع، وغير ذلك من أصناف البديع، ولا يتأتى ذلك باستعمال مرادفه مع ذلك اللفظ"⁵ فالترادف في اللغة العربية معناه الحرية المطلقة في التعبير واختيار الألفاظ المناسبة للمعاني، مع فتح المجال أكثر أمام الكاتب لكي يناسب بين اللفظ واللفظ بعد أن يناسب بين اللفظ والمعنى.

والدليل على هذه الحرية في الكتابة هو كيفية توزع المترادفات على أصوات اللغة العربية.

ب - كيف تتوزع المترادفات على أصوات اللغة العربية؟

تتوزع المترادفات على أصوات اللغة العربية، بتنوعات مختلفة، نحاول في بداية الأمر أن نحدد هذه التنوعات، ثم ندعم كل نوع منها بالأمثلة الكافية، حتى يتضح هذا التوزع جليا في الأذهان:

تتوزع هذه التنوعات كما يلي:

أولاً: المترادفات التي لا تشترك في أي صوت من أصواتها.

ثانياً: المترادفات التي تشترك في صوت واحد من أصواتها. وينقسم هذا النوع إلى قسمين:

أ / القسم الأول: تباعد مخرجي الصوتين الباقيين.

ب/ القسم الثاني: صوت متباعد المخرج والآخر من الحيز نفسه.

ثالثاً: المترادفات التي تشترك في صوتين من أصواتها. وينقسم هذا النوع إلى قسمين:

أ/ القسم الأول: تباعد مخرج الصوت المخالف.

ب/ القسم الثاني: مخرج الصوت المخالف من الحيز نفسه.

رابعاً: المترادفات التي تشترك في ثلاث أصوات من أصواتها وينقسم هذا النوع إلى قسمين:

أ/ القسم الأول: تباعد مخرج الصوت المخالف.
 ب/ القسم الثاني: مخرج الصوت المخالف من الحيز نفسه.
خامسا: المترادفات التي تتشابه في كل الأصوات وتختلف في الترتيب.

ملاحظة:

الجدور التي سأمثل بها كلها تحتوي على حرفي العين والغين في البداية والوسط والنهاية. هذه الجدور استخرجتها من لسان العرب⁽⁶⁾، ومعجم مقاييس اللغة⁽⁷⁾. لقد رتبت هذه الجدور حسب مواقع الحرفين فيها؛ في البداية والوسط والنهاية. و في كل هذه التنوعات أبدأ بأمثلة العين و الغين في البداية ثم في الوسط وبعد ذلك في النهاية. فإن تعذر علي إيجاد أمثلة لصوت العين أو الغين في أي موقع من المواقع الثلاثة، أنبه على ذلك في مكانه وأثناء وروده في تسلسله. هذه هي التنوعات الكبرى في توزع المترادفات على أصوات اللغة العربية.

أولا: المترادفات التي لا تشترك في أي صوت من أصواتها:

العين والغين في البداية

عار: ذهب: ذهب علي وجهه وتباعد.
 عنش: جذب: عنش الناقة: إذا جذبها إليه بالزمام كعنجها.
 عزل: جنب: عزله وعزله: نَحَاه جانبا.
 عكل: حبس: عكله: حبسه.
 عكل: خمن: العاكل والمعكل والغيدان والمخمن: الذي يظن فيصيب.
 غضر: كذب: حمل فما غضر: ما كذب ولا قصر.
 غمض: كذب: لا غمض علي: لا تكذب علي.
 غرس: ثبت: غرس فلان عندي نعمة: أثبتها.
 غور: ذهب: غار الماء وغور: ذهب في الأرض وسفل فيها.
 غلظ: شدد: تغليظ اليمين: تشديدها وتوكيدها.

العين والغين في الوسط

معت: ذلك: معت الأديم: ذلكه.
 معس: ذلك: معس: ذلك دلكا شديدا .
 معن: ذلل: المعن: الذلّ.
 طعن: مضى: طعن في المفازة ونحوها: مضى فيها وأمعن.
 زعط: ذبح: موت زاعط كذاعط: ذابح.
 معث: لطح: معث عرضه: لطحه.
 زغا: قصد: الرُغى: القصد.
 دغر: خلط: الدغر: الخلط.
 وغل: ذهب: وغل: ذهب وأبعد.
 دغل: حقد: الدّاغلة: الحقد المكتتم.

العين والغين في النهاية

تلع: ملأ: تلع الإناء: امتلأ.
 ثلع: شدخ: ثلعت رأسه: شدخته.
 فرع: كبج: فرع فرسه: كبجه وكفه.
 سبع: شتم: سبعة: طعن عليه وعابه وشتمه.
 قتع: ذلل: قتع: انقمع وذلّ.
 بطغ: زحف: بطغ بالأرض: تمسح بها وتزحف.
 بدغ: زحف: بدغ الرجل: تزحف على الأرض بأسته.
 نبغ: ظهر: نبغ الشيء: ظهر.
 بزغ: شرف: بزغت الشمس: طلعت وشرقت.
 نتغ: عاب: نتغه: عابه وقال فيه ماليس فيه.

ثانيا: المترادفات التي تشترك في صوت واحد من أصواتها.

أ/ القسم الأول منه: تباعد مخرجي الصوتين الباقيين.

العين و الغين في البداية

عمد به: عسق به: لزمه.

عمد: عشق: قلب عميد: هدّه العشق وكسره.

عتن: عذم: عذمه عن نفسه: دفعه. عتنه: دفعه دفعا شديدا. عثر: عقب: العثر: العقاب

عمس: عته: تعامس عنه: تغافل: وهو به عالم. كعنهه.

غضر: غيف: حمل فلان في الحرب فغيّف: كذب وجبن. حمل فما غضر: ما كذب.

غبا: غزا: غبا له: قصد: غزا الأمر: قصد.

غبث: غسر: كغسر الأمر: اختلط، غبث الشيء: خلطه.

غيق: غثم: غيّق في رأيه: اختلط فيه: غثمته: إذا خلطت كل شيء.

غبس: غدر: غبس وأغبس: أظلم. أغدرت: أظلمت.

العين والغين في الوسط

جعب: ضعف: الجعبوب: الضعيف الذي لا خير فيه.

دعك: رعن: الدعك: الحمق والرعوننة.

معج: لعز: معج: لعز، نكح.

جعظ: دعب: الجعظ والدعب: الدفع.

لعن: بعد: اللعن: الإبعاد والطرده من الخير.

بغث: دغر: الدغر: الخاط. البعيث: الطعام المخلوط.

دغش: رغس: المرغوسة: الإختلاط: كداغش القوم: اختلطوا.

دغل: وغم: الدغيلة: الحقد المكتتم. الوغم: الحقد الثابت في الصدور.

دغن: وغب: الدغينة: الأحمق. الوغبة، الأحمق.

طعى: لغب: الطاغية: الأحمق: رجل لغب: ضعيف أحمق.

العين والغين في النهاية

بذع: فرغ: البذع: شبه الفرغ.
 دفع: ولع: دفع الأمر: أولع به وانهمك فيه.
 صمم: شجع: رجل صمم: شجاع.
 ضرع: حشع: تضرع: تذلل وتحشع.
 فرع: قدع: فرع فرسه: كبحه وكفّه وقدعه.
 وبغ: نتغ: عابه. وبغ الرجل: عابه.
 تمغ: فدغ: شدخه.
 بزغ: فرغ: بزغ دمه أساله. أفرغت الدماء: أرقتها.
 صدغ: هفغ: صدغ: ضعف: هفغ: ضعف من جوع أو مرض.
 وشغ: زغل: أوشغت الناقة ببولها وأزغلت: قطعته.

ب- القسم الثاني منه: صوت متباعد المخرج والآخر من نفس الحيز.

العين والغين في البداية

عجب: عشق: العشق: هو عجب المحب بالمحبوب.
 عقب: عون: يتعاقبان: يتعاونان.
 عقب: عوض: أعقيه خيرا: عوضه وبدّله.
 عقد: عبك: العبكة: العقدة في الحبل.
 عمر: علط: اعلوطني الرجل لزمي. عمر الرجل بيته: لزمه.
 غمص: غضر: لا تغمس علي: لا تكذب علي. ما غضر: ما كذب.
 غرق: غطل: أغرقه الناس: كثروا عليه فغلبوه. الغيطة: غلبة الناس. غمغ: غبر:
 غمغ: أصل يدل على حركة ومجيء وذهاب. غبر: ذهب.

غلق: غبر: غلق وغبر: ذهب.

غيل: غمر: الغائلة: الحقد الباطن. الغمر: الحقد والضغن

العين والغين في الوسط

سعر: زعب: سعرت الناقة: أسرع. التزعب: السرعة والنشاط.

معل: تعب: معله عن حاجته: أعجله. أتعب الرجل ركابه: أعجلها في السوق.

دعب: ضعف: الدعيوب: الضعيف الذي يهزأ منه الناس.

دعك: ضعف: الدعك: الضعيف.

كعل: بعر: الرجيع من كل شيء حين يضعه.

وغل: رغم: وغل: ذهب وأبعد. المراغم: المذهب والمهرب في الأرض.

دغل: وغر: حقد.

بغس: دغم: البغس: السواد: الدغمان: الأسود.

نغط: مغط: الممغط: الطويل مطلقا. النغط: الطوال من الرجال.

رغن: شغل: رغن إليه: مال وسكن. شغل الدار: سكنها.

العين والغين في النهاية

بلع: جرع: بلع الشيء: جرحه.

دسع: طبع: الدسيعة: الطبيعة والخلق.

دنع: طمع: دنع ورثع: إذا طمع.

ستع: سدع: رجل مستع: سريع ماض كمسدع.

قلع: خرع: القلاع والخرع واحد وهو أن يكون البعير صحيحا فيقع ميتا.

وشغ: بطغ: بطغ: كلطخ. توشغ بالسوء: كلطخ به.

سلغ: ريغ: أريغت الناقة: سمئت وأخصبت. سلغت الشاة: تم سمئها.

بدغ: مشغ: البدغ: المعيب. مشغ عرضه: عابه.

سلغ: زلغ: طلع.

بوغ: دمع: باغه: غلبه. دمغه: غلبه.

ثالثا: المترادفات التي تشترك في صوتين من أصواتها.

أ / تباعد مخرج الصوت المخالف.

العين والغين في البداية

عشق: عسق: العشق والعسق: الزوم للشيء لا يفارقه

عقب: عذب: العذاب: النكال والعقوبة.

عقم: عقر: العُقر والعُقر: العُقم.

عمش: عفش: الأعمش والأعفش.

عهد: عقد: العقود والعهود والفرائض.

غلت: غلن: غلثة الليل: أوله. غلوان الأمر: أوله.

غيض: غرض: غاض الماء: نقص. الغرض: النقصان عن الملء.

غمد: غمر: غمد وغمر: أصلان يدلان

على التغطية والستر.

غفر: غمر: الغفر: الستر.

غمق: غمل: غمق النبات: فسد. غمل الأديم: أفسد.

العين والغين في الوسط

ذعت: ذعج: الذعت: الدفع العنيف والذعج.

ذعق: زعق: ذعقه وزعقه: صاح به فأفزعه.

ذعف ذعق: الذعاق: المرّ. الذعوف: المرارات.

ذعن: معن: أذعن: أقر وكذلك أمعن.

رعد: رعس: الارتعاد والإرتعاس: الإضطراب.
 دغف: دغن: دغينة وأبو الدغفاء: الأحمق.
 سغم: مغد: سغم فصيله سمنه: مغد: امتلاً وسمن.
 دغر: دعش: الدغر: الخلط. تداغش القوم: اختلطوا في حرب.
 لغب: وغب: رجل لغب ورغب: ضعيف أحمق.
 شغر: شعر: اشتغر: فلان علينا: تناول. شغز عليهم: تناول.

العين والغين في النهاية

كتنع: بثع: شفة كاثعة باثعة: ممتلئة حمرة من الدم.
 صطع: صقع: خطيب مصطع ومصقع: البليغ القصيح.
 رمع: رنع: الرمعة من النبات وغيره: القطعة منه. المرنعة من الطعام: القطعة منه.
 كتنع: كنع: تقبّض وانضم ككنع.
 نجع: نفع: نجح فيه الدواء: إذا عمل ونفع.
 ثمغ: دمغ: كسر.
 فدغ: فلغ: الفلغ والفلدغ: الشدخ.
 مرغ: ضمغ: أمرغ: سال لعابه. أضمغ شدقه: كثر لعابه.
 بزغ: زلغ: زلغ النجم: طلغ. بزغت الشمس: طلعت.
 سبغ: بلغ: اسباغ الوضوء: المبالغة فيه وإتمامه.

ب - القسم الثاني : مخرج الصوت المخالف من الحيز نفسه

العين والغين في البداية

عجب: عجم: عجم الذئب: عجبه أصله وهو العصبص.

عجو: عجب: عجوة: عجب الذنب.
عجز: عجز: أصل يدل على تأخر الشيء كالعجز في عظم وغلط وتجمع.
عفت: عفت: عفت وعفت: لوى الكلام عن وجهه.
عقل: عكل: عكله وعقله: حبسه.
غفر: غفل: ستر. الغفر: الستر والتغطية.
غيب: غيم: غيب وغيم أصلان يدلان على الستر.
غنض: غنظ: غنضه وغنظه: جهده وشق عليه.
غبط: غمط: أغمطت وأغبطت: دامت.
غدف: غدن: عيش مغدف: مليس واسع. الغدن: سعة العيش.

العين والغين في الوسط

دعك: دعق: الدعكة في الدعقة. وهي جماعة من الإبل.
رعج: رعش: الارتعاج والارتعاش والارتعاد واحد.
رعض: رعض: ارتعضت الحية وارتعضت: التوت.
سعط: صعط: السعوط والصعوط: بمعنى واحد سعط.
صعل: صعر: الصعل والصعر: صغر الرأس.
وغب: وغم: الوغب والوغم: الأحمق.
مغط: مغد: الممغط والسمغد: الطويل.
رغف: لغف: لغف الرجل وألغف وأرغف: حدد بصره.
زغد: دغص: دغص الرجل: امتلأ من الطعام: تزغدت الشقشقة في الفم: ملأته.
دغل: دغر: دغر في البيت: دخل. دغل في الشيء: دخل فيه.

العين والغين في النهاية

مذع: بذع: المذع والبذع: قطر حب الماء.
 تلغ: ترغ: تلغ الإناء: امتلاً. ترغ الشيء: امتلاً.
 طزع: طسع: رجل طزع وطسع: لا غيره له.
 رجع: نجع: رجع بمعنى نجع. نفع.
 زمع: زوع: زمعة من نبت وزوعة: بمعنى واحد.
 بدغ: بطغ: بدغ وبتغ: كلطخ.
 برغ: مرغ: البرغ: اللعاب. المرغ: لعاب الشاء.
 فدغ: فتغ: فتغ وفدغ: شدخ.
 صبغ: سبغ: صبغ الثوب: اتسع وطال لعة في سبغ.
 ندغ: لدغ: ندغت العقرب فلانا: لدغته.

رابعاً: المترادفات التي تشترك في ثلاثة أصوات من أصواتها:
 أ/ القسم الأول: تباعد مخرج الصوت المخالف.

العين والغين في البداية.

عجلط: عثلط: العجلط والعتلط: اللبن الخاثر.
 عمرد: عمرس: سير عمّرس وعمّرد: سريع وشديد.
 عجرم: عجرد: العجارم والعجارد: الذكر.
 عرقب: عرقل: عراقيل الأمور وعراقبيها: صعابها.
 عقبل: عقبس: العقابيس: بقايا المرض والعشق كالعقابيل.
 غطمش: غشمز: الغشمرة: الظلم. تغطمش علينا: ظلمنا.
 غطمش: غطرش: غطرش الليل بصره: أظلم عليه. رجل غطمش: كليل البصر.

غطرس: غطرف: التغطرس والتَّغَطْرَف: التكبر.
 غذرف: غذرم: التغذرف: الحلف. تغذرمها: حلف بها.
 غمدر: غمذر: الغميدر والغميذر: الممتلى سمنا.

العين والغين في الوسط

فرعل: برعل: البرعل والفرعل: ولد الضبيع.
 تعجح: تعجر: اثنعجح المطر: اثنعجر: إذا سال وكثر.
 درعش: درعس: بعير درعوس ودرعوش: شديد.
 جعشش: جعشم: الجعشم: القصير الغليظ مع شدة. الجعشوش: القصير.
 دعسج: دعسر: الدَّعْسَجَة والدَّعْجَرَة: السَّرعَة.
 دغمر: دغمس: المدغمر والمدغمس من الأمور: الخفي المستور.
 سلغم: سمغد: السَّمْغَد والسَّلْغَد: الأحمق.
 زغرب: زغرف: البحور الزغارب والزغارف: الكثيرة المياه.
 دغفل: دغفق: عيش دغفل ودغفق: واسع مخصب.
 برغش: طرغش: ابرغش واطرغش: قام من مرضه وأفاق.

العين والغين في النهاية

كربع: كرتع: كربعه وكرتعه: صرعه.
 صملع: سملع: الصملع والسملع: الذئب الخفيف.
 قندع: قنزع: القنذاع والقنازع: القبيح من الكلام.
 قندع: قندع: القندع والقندع: الدبوث.
 قرشع: قرسع: المقرنشع والمقرنسع: المنتصب.

الغين في النهاية

لا توجد مترادفات في الجذور الرباعية تشترك في ثلاثة أصوات من أصواتها.

ب/ القسم الثاني منه: مخرج الصوت المخالف من الحيز نفسه:

العين والغين في البداية

عشقل: عشكل: العشقول والعشكول: العنقود.
 عمرس: عملس: العمرس والعملس: القوي على السير السريع.
 عكلد: عكلط: لبن عكلد وعكلط: خاثر. عفزر: عفرس: العفزر والعفرس: السابق السريع.
 عشرب: عشرم: العشرّب والعشرّم: السّهم الماضي.
 غثمر: عذمر: المعثمر والمغذمر: الذي يحطم الحقوق ويتهضمها.
 غترف: غطرف: التغطرف والتّخترف: الكِبْر.
 غشرم: غشرب: غشارب غشارم: رجل جرى ماضٍ.
 غلمش: غلمج: غلامجك وغلامشك: غلامك.

العين والغين في الوسط.

بشعر: بذعر: ابشعرت الخيل وابدعرت: إذا ركضت تبادر شيئاً.
 بعلك: بعلق: البعلك لغة في البعلق وهو ضرب من التمر.
 كتعم: كتعب: الكتعم والكتعب: الرّكب.
 سمعد: سمعط: اسمعد الرجل وسمعطّ: امتلاً غضباً.
 سقعب: صقعب: السّقعب بالسّين والصاد، الطويل من الرجال.
 سلغد: صلغط: رجل سلغد: لئيم. الصلغط من الرجال: اللئيم.
 زيغل: سبغل: اسبغل الثوب: ابتل بالماء، وازيغل مثله.
 زغلب: زغلم: الزغلب: الشك والوهم. كالزّغلمة.

العين والغين في النهاية

سلفع: صلفع: سلفع وصلفع: أفلس.
 صلقع: سلقع: أفلس.
 هيلع: هيرع: الهيلع والهيرع: الضعيف.

العين في النهاية

لا توجد جذور.

خامسا: المترادفات التي تتشابه في كل الأصوات وتختلف في الترتيب:

العين والغين في البداية

عرفص: عرصف: العرفاص والعرفاصف: السوط من العقب.
 عثا: عاث: عثا: أفسد. عثى مقلوب من عاث.
 عفلط: علفط: علفط وعلفلط: خلط.
 عضهل: علهض: عضهل القارورة وعلهضها: صم رأسها.
 غبا: غيب: أصل يدل على تستر الشيء.
 غبث: بغث: غبث اللون: اغبرّ. بغث: اغبرّ.
 غبر: غرب: غرب وغبر: ذهب.
 غدفل: دغفل: عيش غدفل ودغفل: واسع.

العين والغين في الوسط

جعثل: عشجل: الجعثل مقلوب العجثل: عظيم البطن.
 جرعن: رجعن: اجرعنّ وارجعنّ: إذا صرع وامتد على وجه الأرض.
 درعم: دعرم: الدعرم: القصير الدميم. كالدرعم.
 قبعر: قعبر رجل قبعريّ وقعبريّ: شديد على الأهل بخيل.
 بغج: غبج: بغج الماء كغبجه: جرعه جرعا متداركا.
 رغم: مغر: ذهب.
 شغنب: شغنب: الشغنوب والشنّغب: أعالي الأغصان.
 زغبر: زبغر: الزبغر والزغبر: المرو الدقاق الورق.

العين والعين في النهاية

وكع: كوع: وكع وكوع: التواء الرسغ.
 كسع: سكع: تكسّع في ضلاله: ذهب كتسكع.
 فرقع: قرفع: تفرقع وتفرقع: انقبض.
 بركع: كربع: بركعه وكربعه: صرعه فوق على أسته.

لا توجد جذور فيها حرف الغين في النهاية.

هذا التنوع الصوتي في الترادف اللغوي الذي ذكر ، هو غيوض من فيض ، لقد ذكر من الترادف في صوتين اثنين وهما العين والغين ، ما يغني مستعمل اللغة عن طلب المزيد من الألفاظ ، و كثرة الألفاظ للمسمى الواحد ميزة اللغة الحيّة الغنيّة وهي في الوقت ذاته تنوع في المخارج والصفات و رتب الصوت في اللفظة ، فهناك البداية و الوسط والنهاية. ولكل موقع في اللفظة صوت و لكل صوت مخرج وصفات ، و مع كل هذا حركات ولكل كلمة موقع، ولكل موقع شأن في اللغة ، والشأن الأهم هو العلم بهذه المواقع ، و إدراك أهميتها، ومعرفة طرق نظمها و انسجامها.

يقول صاحب سرّ الفصاحة : " فأما السعة فالأمر فيها أيضا واضح ، لأن الناظم أو الناثر إذا حذر عليه موضع إيراد لفظة، وكانت اللغة التي ينسج منها ذات ألفاظ كثيرة ، تقع موقع تلك اللفظة في المعنى ، أخذ ما يليق بالموضع من غير عنق ولا مشقة ، وهذا غير ممكن لولا السعة في كثرة الأسماء للمسمى الواحد ، وتلك فائدة حاصلة بلا خلاف " (8).

التنوع سنة من سنن الله في خلقه ، بل هي الغاية الأسمى التي من داخل قلبها تتجلى قدرة البديع المصور العجيبة .

كذلك هذا الشأن الله في الأصوات والألفاظ والمعاني، فهي متشابهة متقاربة متباعدة، وهذا سرّ تنوعها الذي يصل إلى حد اختلافها أو إلى حدّ تطابقها، فهي تتشابه حتى تكاد تتطابق وتختلف حتى تكاد تتطابق وتختلف حتى تكاد تفترق.

و هذا التشابه المتنوع وهذا التنوع المختلف، وهذا المختلف المتحدّ، هو الذي يخيّر الأذهان ويشتت الأفكار ويفرق الآراء، فينتج عنه المؤمن والمنكر والمتردد والحائر و المؤمن المنكر لعجائب هذه اللّغة المجيدة.

- 1- للزركلي خير الدين الأعلام. دار العلم للملايين بيروت. الجزء 6 . ص 313.
- 2- السيوطي . عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهر في علوم اللغة وأنواعها.: تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك. محمد أبو الفضل إبراهيم. علي محمد البجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي. الطبعة الأولى. ص: 402-403
- 3- ابن جني .أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. دار هدى. بيروت. الطبعة الثانية. الجزء الأول. ص: 372.
- 4- المصدر نفسه.ص.:404
- 5-المصدر نفسه. ص.: 406
- 6- ابن منظور. لسان العرب. تحقيق الأساتذة: عبد الله علي الكبير. محمد أحمد حسب الله. هاشم محمد الشاذلي. دار المعارف. مكتبة النوري. دمشق.
- 7- ابن فارس القزويني. أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق وضبط: عبد السلام هارون. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. عام 1979م.
- 8- ابن سنان الخفاجي. عبد الله بن محمد بن سعيد . سر الفصاحة. شرح و تصحيح .عبد المتعال الصعيدي . الطبعة الأولى . 1969م. مطبعة علي صبيح، القاهرة.ص.:42
- 9- سورة القيامة . الآية :4.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- 1- ابن جني .أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. دار هدى. بيروت. الطبعة الثانية. الجزء الأول.

- 2- ابن سنان الخفاجي. عبد الله بن محمد بن سعيد . سر الفصاحة. شرح و تصحيح . عبد المتعال الصعيدي . الطبعة الأولى . 1969م. مطبعة علي صبيح، القاهرة.
- 3- ابن فارس القزويني. أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق وضبط: عبد السلام هارون. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. عام 1979م.
- 4- ابن منظور. لسان العرب. تحقيق الأساتذة: عبد الله علي الكبير. محمد أحمد حسب الله. هاشم محمد الشاذلي. دار المعارف. مكتبة النوري. دمشق.
- 5- الزركلي خير الدين الأعلام. دار العلم للملايين بيروت . الجزء 6 .
- 6- السيوطي . عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها: . تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك. محمد أبو الفضل إبراهيم. علي محمد الجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي. الطبعة الأولى.

عقيدة الأحناف التوحيدية و أفول المجتمع الجاهلي

قدوري عبد الكريم
جامعة مولاي الطاهر-سعيدة.

الحنيفية ظاهرة دينية لافتة لما تحمله من مميزات عن الاعتقاد الوثني الذي كان سائداً في الجزيرة العربية. فإذا كانت العرب قبل الإسلام تعرف اسم الله و تعدّه كبير الآلهة و خالق الخلق و تسمّت به أيضاً، إلا أن الله كان قليل الذكر، و لا تلتفت إليه العرب كرب فاعل في العالم: الكون و المجتمع. و إنما جعلت له نوابا عنه أصناما و أوثانا و في أواخر القرن السادس ظهرت جماعة من العرب من يحسنون القراءة و الكتابة يدعون لتوحيد الله و الابتعاد عن عبادة الأصنام و شرب الخمر و الصوم و ممارسة الختان... الخ. و لم يكن هؤلاء لينالوا رضا غالبية العرب المعتقدين في الأوثان.

فما هي حقيقة هؤلاء الأحناف؟ وما هي الظروف الاجتماعية و السياسية التي أحاطت بهذه الظاهرة؟ للإجابة عن ذلك، يتوجب علينا أولاً تفحص مدلول و أصل كلمة "حنيف". من فعل حنّف و هي من مال إلى الشيء فالحنيف هو من مال إلى التوحيد. وقد ذهب بعض المستشرقين إلى ان اللفظة من أصل عبراني، هو: "تchinoth"، أو من "حنف Hnef"، ومعناه التحنث في العربية، وذلك لما لهذه اللفظة من صلة بالزهد و الزهاد. وقال "نولدكه" انها من أصل عربي هو "تحنف"، على وزن تبرر، وهي من الكلمات التي لها معانٍ دينية. ويلاحظ ان السريان يطلقون لفظة "حنفه Hanfa" "على الصابئة. وقد وردت لفظة "حنف" في النصوص العربية الجنوبية، وردت بمعنى "صبأ"، أي مال وتأثر بشيء ما. أي بالمعنى الذي فهمه علماء اللغة. فاللفظة اذن من الألفاظ المعروفة أيضاً عند العرب الجنوبيين.

و يرى جواد علي أن اللفظة "هي في الأصل بمعنى "صابئ" أي خارج عن ملة قوم، تارك لعبادتهم. ويؤيد رأيي هذا ما ذهب اليه علم اللغة، من أنها من الميل عن الشيء وتركه، ومن ورودها بهذا المعنى في النصوص العربية الجنوبية. وبمعنى "الملحد"، و "المنافق"، و "الكافر" في لغة بني إرم، ومن اطلاق "المسعودي" و "ابن العبري" لهذه اللفظة على "الصابئة". ومن ذهاب "المسعودي" إلى أن اللفظة من الألفاظ السريانية المعربة. وقد اطلقت على "المنشقين" على عبادة قومهم الخارجين عليها، كما أطلق أهل مكة على النبي وعلى أتباعه "الصابئ" و "الصبأة"، فصارت علماً على من تنكر لعبادة قومه،

وخرج على الأصنام. ولهذا نجد الإسلام يطلقها في بادئ الأمر على نابذي عبادة الأصنام، وهم الذين دعاهم بأنهم على "دين ابراهيم". ولما كان التنكر للأصنام هو عقيدة الإسلام لذلك صارت مدحاً لمن أطلق الجاهليون عليهم تلك اللفظة لا ذماً⁽¹⁾.

الحنفاء إذن أناس ابتعدوا عن عبادة الأصنام و شرب الخمر و التزموا بالصيام على أن ما يشكلونه من ظاهرة هي اعتقادهم بوحدانية الله و البعث و الحشر و يوم القيامة و إن ذاع صيتهم في أواخر العصر الجاهلي و معاصرتهم للإسلام، فإن أصل هذه العقيدة يمتد إلى النصرانية البدائية ، بحيث أن تواجد المسيحية و اليهودية في ربوع الجزيرة لم يكن دون أن يخترق جدار الوثنية، و لكن توحيد هؤلاء أراد أن يأخذ له مساراً آخر دون الميل لأي من هاتين الديانتين و ذلك حسب ما يلاءم الواقع العربي آنذاك. فقد كان طبيعياً، خلال التعايش زمناً طويلاً بين التصورات الوثنية و الأفكار اليهودية و المسيحية بشأن وجود العالم، أن يحدث التفاعل بين هذه و تلك و أن يشيع الجدل في مسائل البعث و القيامة و النبوة أيضاً ... ثم أن ينتج هذا التفاعل الطويل الأمد اختماراته في ذاكرة الوعي ظهور فريق من الناس، في مجتمع الجاهلية بموقف متميز ليس بوثنياً و لا يهودياً و لا مسيحياً⁽²⁾ و إن كانت هذه الفكرة صحيحة إلى أبعد الحدود حول التأثيرات اليهودية و المسيحية في وعي مجتمع ما قبل الإسلام بحكم تواجدهما القوي سياسياً و اجتماعياً كذلك الإمارة اليهودية التي قامت في اليمن و التواجد النصراني في نجران و شمال الجزيرة، فإن هذه المسيحية التي يتكلم عنها حسين مروة هي مسيحية التثليث الرسمية، وليست تلك التي تكلم عنها القرآن. و الظاهر حسب أحاديث النبي أيضاً و مختلف أشكال الخطاب التي كانت متداولة آنذاك فإن نصرانية ذلك العصر هي المونوفيزية المعتقدة في إنسية المسيح و تعالي الله على العالم و التي تناقض في مجملها المسيحية البولسية⁽³⁾ الداعية إلى التثليث "الآب الابن و الروح القدس و أم" ذلك من شأنه أن يجيب على نحو الأنحاء عن مسألة بروز المسيحية و النصرانية كليهما كتيارين و إن ربطت بينهما صلات كثيرة إلا أنهما متميزان و القول: "من كلام الرواة (من أن) الحنفاء كانوا يرون تحريفاً في الكتابين" لعله يفضي إلى القول الآخر بأن النصرانية هي التي اعتبرت المحرّفة لليهودية و للمسيحية و الخارجة عليهما في عدة مسائل، منها النبوة و الألوهة⁽⁴⁾. و بهذا تتضح هوية الحنفاء أكثر، فكما هو معروف فإن النصرانية ليست واحدة بل نصرانيات و المسيحية البولسية المسيطرة مذاك إلى اليوم ما هي إلا جنوح متأخر للحركة اليسوعية منذ ظهورها الأول فظهر في العهود الأولى ما يسمى

بالمسيحية البدائية شيئا اكتشفت بعدما هيمنت المسيحية على يد بولس و النصارى نسبة إلى الناصرة مسقط رأس عيسى و الذين تسموا أيضا بالأبيونيين ebionites⁽⁵⁾ وتعتبر إحدى الفرق المهرطقة المنبوذة من قبل الكنيسة الرسمية الدولانية البيزنطية و الرومانية مع الكسائية و الناصرية⁽⁶⁾، وهم من أتباع عيسى الذين رأوا في هذا الشخص مجرد شخص أرسله الله إلى البشر بدعوتهم إلى مبادئ جديدة كباقي الرسل ممن سبقوه نافين كونه إلهاً، منزهين الله من كل تجسد وثني في أي شيء سواءً كان حيا أو جمادا. وانتشرت هذه الفرق في ربوع شمال الجزيرة، و خرجت بين الشريعة الموسوية اليهودية المعروفة و بين فكرة الخلاص التي أتى بها عيسى و هي الفوز بالجنة و الحياة الخالدة للأبرار المؤمنين. و كانت بعيدة تعاليمها عن النصرانية العربية التابعة وهي النسطورية و المونوفيزية لكل من الغساسنة و المناذرة في شمال الجزيرة حليفنا الإمبراطورية البيزنطية و الفارسية.

و لم تكن مكة بمنأى عن التأثير النصراني. فالتبشير النصراني كان يمارس علنية في الأسواق و أيام الحج والملفت للنظر أن الكعبة المقدسة أقدم مبنى في مكة و التي جمعت كل أصنام العرب كان يوجد على أحد جدرانها رسما لإبراهيم و عيسى و مريم، إذ يقول الأزرقى في كتابه أخبار مكة أن النبي لما فتح مكة دخل الكعبة وفيها صور الملائكة و غيرها فرأى صورة ابراهيم (...). ثم رأى صورة مريم فوضع يده عليها و قال: "أحوا ما فيها من صور إلا صورة مريم"⁽⁷⁾ و يقول أيضا أن قريشا جعلت في الكعبة صورة فيها عيسى بن مريم و مريم عليهما السلام⁽⁸⁾. هذه إشارة ولو مقتضبة لتغلغل التوحيد إلى أقدس موضع عند عرب الجاهلية . إذن إذا كانت ميزة الجاهلية هي الشرك الوثني كما يعرفه جمهور المسلمين و ما يدافع عنه الدعاة و المؤدجين من معتدل و متشدد فسؤالنا يبقى مطروحا لماذا جاءت هذه اللطخة التوحيدية لتعكّر صفو هذه الوثنية؟

الجواب ليس بالأمر السهل لأن مصادر معلوماتنا متقاربة حول هذه الظاهرة و هي ما وصلنا من إخباريين دونوا ما وصل إلينا عن هذا العصر أكثر من قرنين بعد ظهور الدعوة المحمدية. و ما هو موثوق به إلا القرآن و ما أتى في الأحاديث. ولكن لا يمنعنا ذلك عن طريق الفحص و التمحيص من إيجاد إجابة أقرب إلى الحقيقة التاريخية.

وحسب هذه المصادر فإن نشاط الحنفاء الدعوي بدأ في فترة ما قبل الإسلام بشكل ملفت و خاصة في مكة بالذات. لقد أصبحت مكة حينذاك في القرن السادس و مطلع السابع الميلادي أكبر مدينة في الحجاز على الإطلاق (أم القرى) حيث تطورت التجارة فيها لتصبح قطبا ذا جاذبية ثنائية

فهي سوق كبرى تتبضع فيها كل القبائل العربية و كعبة تتركز فيها كل العاطفة الدينية للمقدّس العربي.

و يذهب محمود سيد القمني إلى أن رأس الأحناف هو عبدالمطلب بن عبد مناف جد النبي محمد (ص) هو الذي أكسب مكة كامل قدسيّتها، بعد حفره بئر زمزم و طلى عبد المطلب أبواب الكعبة بالذهب، و أرجع نسب القبائل العربية كلها لإسماعيل ابن ابراهيم عليهما السلام ثم بدأ في نشر روح " الرهينة" و قال أن دين ابراهيم الحنيف هو دين " الفطرة". و صعد إلى غار حراء في شهر رمضان من كل عام للتعبد و التأمل، و في يوم نزل من الغار و حرم على نفسه الخمر و نادى بمكارم الأخلاق و قال: " أن هناك ثوابا و عقابا، و جنة و ناراً، و ان هناك حسابا و خلوداً"⁽⁹⁾ التي كانت تؤمن بالتوحيد و سمّت الإله الأعلى "الرحمان"⁽¹⁰⁾ و ظنهم من يذهب إلى أمّها فرع من ديانة الصابئة و معروف أن الصابئة هم أتباع النبي يحيى أو "يوحنا، المعمدان" الذي عمّد عيسى عليه السلام. و كانوا يصلون عدة مرات في اليوم كفرض لا يجوز الاستغناء عنه فيقومون و يركعون في صلاتهم و يتوضئون قبلها، و يغتسلون من الجنابة، و لهم قواعد في نواقض الوضوء و ربما يفسر تشابه الطائفة في إجراءات دينهم مع المسلمين بعد البعثة النبوية، أن جعل أهل مكة يطلقون على من اتبع محمد (ص)...أنه صاباً⁽¹¹⁾

وفي كلا الحالتين فعن التأثير التوحيدي اليهودي-النصراني حتى في شكله الصابئي كان جلياً في توجه هذه الجماعة الفكرية و العقيدة سواء كان من اليمن جنوب الجزيرة أو شمالها و شرقها أيضاً فالصابئة كانوا يسكنون العراق و منهم من هم باقون على دينهم إلى يومنا هذا على ضفاف دجلة و الفرات بالعراق⁽¹²⁾. ولاشك في أن كلا الرأيين صائب فحضور التوحيد بكثافة في الجزيرة بشقيه المسيحي و اليهودي المنظم و تواجد فرق مهرطقة من هؤلاء و أولئك كان لابد أن يفضي إلى طريق وسط سوف تشقه مجموعات و أشخاصاً منفردين كان همهم جر العرب إلى عقيدة توحيدية تتموقع في موقف التريب من هذه العقائد كلها مبتعدة عنها و رافضة للوثنية العربية آنذاك.

ويذكر لهؤلاء الحنفاء أسماء عديدة على رأسهم القس بن ساعدة الإيادي، و زيد بن عمرو بن نفيل، و أمية بن أبي الصلت، و رباب بن رثاب، و سويد بن عامر المصطلق، و أسعد بن كرب الحميري، و وكيع بن سلمة بن زهير الإيادي، و عمر بن جندب الجهني، و عدي بن زيد العبادي، و أبو قيس صرمة ابن أنس و سيف بن ذي يزن، وورقة بن نوفل القرشي، و عامر بن الظرب العدواني، و عبد الطابخة و عبد الطابخة بن ثعلب بن وبرة بن قضاة، و علاف بن شهاب التميمي

و المتلمس بن أمية الكناني، و زهير بن أبي سلمى و خالد بن سنان بن غيث العبسي، و عبد الله القضاحي، و عبيد ابن الأبرص الأسدي، و كعب بن لؤي بن غالب⁽¹³⁾ .
يضاف إلى هذه القائمة عثمان بن الحويرث و رئاب بن البراء الشتي و الراهب بجيرا⁽¹⁴⁾ الذي بشر بنبوة محمد (ص) و كان يعيش في بصرى من أرض الشام في صومعة.

و لعل ما اشتهر به هؤلاء هو الشعر الذي خلفوه لنا، و الذي يتميز عن باقي الشعر الجاهلي في موضوعه الوحيد و هو التوحيد و الكلام عن مسائل لم يسبق لشعراء الجاهلية أن ذكروها في شعرهم. فتكلموا في التوحيد و الله و الحنيفية و يوم الحساب و الحشر. فهذا زيد بن عمرو بن نفيل مسندا ظهره إلى الكعبة يقول: " أيها الناس هلموا إلي فإني لم يبق على دين ابراهيم أحد غيري ". و سُمع أمية بن أبي الصلت يوما ينشد:

كل دين يوم القيامة عند الله إلا دين الحنيفية زور⁽¹⁵⁾، إذا فلا دين عند الله إلا الحنيفية و لا قيمة عنده للأديان الأخرى، هذا عن بيان التزامه بدين الحنيفية و توكيده على وحدانية الله. و يسبق هذا البيت الذي رأينا عزله لغرض إثبات تحنف أمية و التزامه بتوحيد الله آيات تبين معجزة خلق الله للكون فيقول:

لا يماري فيهن إلا الكفور	إن آيات ربنا ثاقبات
مستبين حسابه مقدور	خلق الليل و النهار فكل
بمهاة شعاعها منشور	ثم رجلوا النهار رب رحيم
ظل يجبو كأنه معقور	حبس الفيل بالمغمس حتى
كلهم عظم ساقه مكسور ⁽¹⁶⁾	خلفوه ثم ابدعوا جميعا

و كان على اطلاع على التوراة. فيقدم حوارا شعريا بلسان موسى و هارون:
و أنت الذي من فضل و رحمة
بعثت إلى موسى رسولا مناديا
فقلت له: اذهب و هارون فادعوا
إلى الله فرعون الذي كان طاغيا.
و قولا له: أذنت سويت هذه
بلا و قد حتى اطمأنت كما هي.
و قولا له: أذنت رفعت هذه

بلا عمر، أرفق، إذا بك بانيا.

و في أبيات أخرى يبين لنا آيات الله في خلقه:

بناها وابتنى سبعا شدادا

بلا عمد يرين و لا حبال

سواها و زينها بنور

من الشمس المضيئة و الهلال.

و من شهب تالأت في دجاها

مرا حين أشد من النضال.

لم يتوقف عند هذا الحد فرؤيته هذه التي يحملها لم تكن دون إذكاء دعوة النبوة فيه و هذه الأبيات تدل على ذلك:

باتت همومي تسري طوارقها أكف عيني و الدمع سابقها

مما أتاني من اليقين ولم أوت براءة يقص ناطقها.

و بيت آخر يقول فيه:

ليتني كنت قبل ما قد بدالي لي فلان الجبال أرحى .

و يقول بن كثير أنه خرج إلى البحرين ثماني سنوات ثم عاد مع ظهور الدعوة المحمدية فطلب مقابلة النبي سائلا إياه بما أتاه من وحي فقرأ عليه هذا الأخير سورة ياسين فما عن فرغ منها و ثب أمية يجرّ رجليه فتبعه أهل قريش يقولون ما تقول يا أمية؟ قال أشهد أنه على حق⁽¹⁷⁾. و بعد الهجرة إلى المدينة ارتحل أمية إلى الشام و عند عودته بعد موقعة بدر أتى محمداً في المدينة فقال قائل يا أبا الصلت ما تريد قال أريد محمداً قال و ما تصنع قال أومن به و ألقى إليه مقاليد هذا الأمر قال أتدري ما في القلب قال فيه عتبة بن ربيعة و شبيثة بن ربيعة و هما ابنا خالك و أمه، ربيعة بنت عبد شمس و لما رأى قبرا ابني خاله سخط لذلك عائدا إلى مكة ثم الطائف و ترك الإسلام، وهنا سبقت النعرة و التعصب للقبيلة على الإيمان لما قُتل ابنا خاله من قبل جند النبي فترك الإسلام و هو على عتبة الالتحاق بالرعيل الأول من المسلمين. و لما سئل عنه النبي قال: " آمن شعره و كفر قلبه"⁽¹⁸⁾. و يقال أن القرآن لمح في الآية على موقفه أعلاه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا

فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ } الأعراف 175

يتبع...

- 1- جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، الطبعة الثانية، جامعة بغداد، 1993، ص453
- 2- مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، دار الفرابي ، بيروت ، 1978، ص309
- 3- طيب تزيني ، مشروح رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته الأولحتى المرحلة المعاصرة: مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة و تأسيسا، دار دمشق للنشر و التوزيع و الطباعة، دمشق، الطبعة الأولى، 1994 ص 292
- 4- نفس المرجع ، نفس الصفحة.
- 5- Etienne Trocmé, " Le christianisme des origines au concile de Nicée" in Histoire des religions. Encyclopedie de la pléiade, Gallimard, 1972, P234-235
- 6- عماد الصباغ، الأحناف، دراسة في الفكر التوحيدي المنطقية العربية قبل الإسلام، الطبعة الأولى، دار الحصاد للتوزيع و النشر، دمشق، 1998، ص95
- 7- الأزرقى، أخبار مكة، باب ما جاء في ذكر بناء قريش الكعبة في الجاهلية
- 8- نفس المرجع بنفس المعطيات السابقة
- 9- وليد طوغان، مدعوا النبوة في التاريخ الإسلامي، دراسة في استخدام السياسي للدين، دار الخيال، القاهرة- لندن، 2004، ص 21.
- 10- جواد علي ، مرجع سابق ص453
- 11- وليد طوغان، مرجع سابق، ص 22
- 12- صلاح حسن" بحر بابل و أصول الطائفة المندائية" جريدة المؤتمر من 2-8 فبراير 2002
- 13- جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، الطبعة الثانية، جامعة بغداد، 1993 ، ص463
- 14- محمد عابد الجابري حفاء ... و حقيقة الحنيفية في الموقع
Coran 6 HT1 .Www. aljabiri . Net .07.01.12
- 15- محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، الطبعة الرابعة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994 ، ص 487 .
- 16- ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأول، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 60.
- 17- أبو الفداء الحافظ ابن كثير، البداية و النهاية، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، دار هجر للطباعة و النشر، القاهرة، 1997 ، ص288
- 18- نفس المرجع ص288-289

التنشئة الاجتماعية و نظرياتها -صعوبة تحديد المعنى و تعدد التعريفات-

الأستاذ مباركى عبد المجيد
أستاذ مساعد مكلف بالدروس
جامعة د. مولاي الطاهر - سعيدة

تدل عملية التنشئة الاجتماعية في معناها العام على جملة الوظائف التربوية و الأساليب التنشئية التي يتحول الناشئ بواسطتها من مجرد كائن عضوي إلى فرد اجتماعي مندمج و متكيف مع وسط جماعي ثقافي حددته معايير قيمة و ثقافية و اجتماعية .

إن استعمال مفهوم التنشئة الاجتماعية في العلوم الإنسانية بصفة عامة و في مجال العلوم الاجتماعية بصفة خاصة أصبح يعاني من كثرة التأويلات بحيث يصعب تحديده بشكل قطعي محدد المعالم ، حيث تعددت التعريفات بتعدد الباحثين و بتنوع المدارس مما شكل عائقا أمام الاشتغال به بكيفية ملائمة، و منه فصعوبات كثيرة تعترض المفهوم خاصة على مستوى التحديد و الصياغة و الاستعمال فنلاحظ أنه يعاني بصورة أساسية من الصعوبات التالية:

أ- صعوبات مرتبطة بشمول التأويل العام عل المفهوم مما جعل منه مفهوما فضفاضاً قابلاً للكثير من الاستعمالات.

ب- صعوبات تتعلق بتعدد المفاهيم و بتنوعها و اختلافها، و ذلك بحسب تعدد النظريات السوسيولوجية من جهة، و تعدد المقاربات و الخلفيات المرجعية التي تستعمله من جهة ثانية.

ج- صعوبات متعلقة بتعدد الظاهرة ذاتها، بحيث تتشابك و تتفاعل و تتقاطع في إطارها أشكال متعددة من الظواهر و العوامل و المتغيرات.

د- صعوبات تتعلق بكيفية دراستها في إطار المجتمعات المعاصرة التي تتميز بالتعدد و التغير السريع والمستمر.

و منه فإن هذه الصعوبات جعلت من المفهوم ذو دلالات متعددة و معاني مختلفة، الشيء الذي ساهم في إضفاء الغموض على الظواهر الاجتماعية التي تتم دراستها بواسطة هذا المفهوم، ففقد في الكثير من الأحيان تحديده العلمي، و تحول إلى مفهوم عام و واسع كما يقول R. Boudon،

كل ما يتعلق بأنواع عمليات التعلم التي يتعرض لها الفرد، و بالخصوص في السنوات الأولى من حياته كالتعلم اللغوي، والفكري، والرمزي، والمعيارى...⁽¹⁾

إلا أن تعدد و اختلاف هذه التوظيفات لمعنى التنشئة الاجتماعية لا يمنعنا من القول أنها من أهم العمليات الاجتماعية التي تحدث و تتحقق في إطار المجتمع، و تساهم فيها مؤسسات اجتماعية و ثقافية متعددة، و تعد عنصرا حيويا في تكوين المجتمعات الإنسانية، و في تثبيت شروط وجودها و استمرارها عبر التاريخ و انتشارها عبر الأوطان قصد الحفاظ على الهوية و التراث و توريثها بشيء من التجديد.

التنشئة الاجتماعية هي عملية تكيف و تأقلم للفرد في المجتمع من حيث مختلف التركيبات البشرية المكونة له و اشتراكه في مختلف نشاطات و فاعليات المجتمع من خلال تعامله مع المنظومة القيمية و العادات و التقاليد و الأعراف و كل عناصر الثقافة الاجتماعية، و إن استيعاب الفرد لتلك الثقافة يكسبه سمات خاصة به تجعله يتماثل مع الأشياء المسموح بها في الثقافة و التوقعات الثقافية التي يعبر عنها في ألفاظ و طرق الحياة الاجتماعية.

و يمكن تعريف التنشئة الاجتماعية أنها "عملية تعلم و تعليم و تربية، تقوم على التفاعل الاجتماعي، و تهدف إلى إكساب الفرد (طفلا فمراهقا فراشدا فشيخا) سلوكا و معايير و اتجاهات مناسبة لأدوار اجتماعية معينة تمكنه من مسايرة جماعته و التوافق الاجتماعي معها و تكسبه الطابع الاجتماعي، و تيسر له الاندماج في الحياة الاجتماعية"⁽²⁾.

إن عملية التنشئة الاجتماعية لا تتوقف على المراحل الأولى من شخصية الفرد بل تتواصل طيلة فترات العمر، فالنمو الاجتماعي لا يتوقف إلا بتوقف حياة صاحبه، حيث أن الفرد ينتمي باستمرار إلى جماعات مختلف فيؤثر و يتأثر و يتعلم الدور المنوط به في كل جماعة. "إنها عملية تلقين الفرد قيم و مقاييس و مفاهيم مجتمعه الذي يعيش فيه، بحيث يصبح متدربا على أشغال مجموعة أدوار تحدد نمط سلوكه اليومي"⁽³⁾.

و هي كما عرفها محمد عاطف غيث "ذلك النوع من التعليم الذي يسهم في قدرة المرء على أداء الأدوار الاجتماعية، فهي تعليم ذو توجيه و كيفية خاصة"⁽⁴⁾.

لقد اهتم بهذا المفهوم علماء الاجتماع و الاثنوبولوجيا و علماء النفس كل وفق منظوره، و أعطيت له تسميات كثيرة كالتطبيع الاجتماعي و الاندماج الاجتماعي و التعلم الاجتماعي، و لا تخرج كل هذه التسميات في نظر نيوكمن (Newcomb) "عن كونها نمو و ارتقاء اجتماعي يتطور خلالها

الأداء السلوكي للفرد...وفقا لما يكتسبه من خبرات سارة أو مؤلمة خلال تفاعله مع المحيطين به في البيئة التي يعيش فيها، متأثرة بما تتميز به شخصيته من خصائص بيولوجية يختلف فيها عن غيره من الأفراد"⁽⁵⁾.

و سنقوم بعرض بعض التعريفات كما جاءت في كتب علم الاجتماع و النفس لضبط المفهوم أكثر :

تعرف انتصار يونس التنشئة الاجتماعية بأنها "عملية التفاعل التي من خلالها يتحول الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي"⁽⁶⁾.

و يرى مصطفى حدية "أنها استدخال للمعايير الاجتماعية كجزء من الشخصية و تعبير عن الهوية، فالفرد خلال تنشئته يبني و يكرن تفكيره الاجتماعي كتمثلات حول الذات و علاقتها بالآخر و المحيط الاجتماعي، و عملية البناء هذه يمكن فهمها على أنها المجال الداخلي و الإجرائي للفرد، أي حصيلة الصور و المفاهيم و الأحكام المتعلقة بالذات و المحيط الاجتماعي"⁽⁷⁾.

و تعرفها فوزية دياب بأنها "عملية تحويل الفرد من كائن عضوي حيواني السلوك إلى شخص آدمي بشري التصرف في محيط أفراد آخرين من البشر يتفاعلون بعضهم مع بعض و يتعاونون على أسس مشتركة من القيم التي تبلور طرقهم في الحياة"⁽⁸⁾.

و يشير عبد الرحمان عيسوي إلى التنشئة الاجتماعية على أنها "العملية التي تتشكل خلالها معايير الفرد و مهاراته و دوافعه و اتجاهاته و سلوكه لتكون متناغمة مع ما يعتبره المجتمع مرغوبا لأدواره الراهنة و المستقبلية في المجتمع"⁽⁹⁾.

و يقول محمد الدريج "إن التنشئة هي أساسا عملية غرس مجموعة من التوجيهات و العادات و القيم و الأنماط السلوكية في الشخصية، بحيث تتمثل الشخصية هذه المعطيات و تتحول إلى مكون عضوي لها"⁽¹⁰⁾.

و هي كما يعرفها يوسف محمد "العملية التي يصبح الفرد بها واعيا مستجيبا للمؤثرات الاجتماعية، هذا في معناها العام أما معناها الخاص فتعتبر نتاج العمليات التي يتحول الفرد بها من مجرد كائن عضوي إلى شخص اجتماعي، و ذلك من خلال التفاعل بين الطفل و والديه في الصغر و مع الجماعات المختلفة فيما بعد"⁽¹¹⁾.

و من هذه التعريفات يمكن القول بأن التنشئة الاجتماعية هي مجموعة العمليات التفاعلية التي تجري بين الأفراد في مؤسسات المجتمع المختلفة كالأسرة و المدرسة و التي تمد الفرد بقيم و معايير و

خصائص المجتمع الأساسية و تجعله بواسطة التعلم و التعليم و التربية كائنا اجتماعيا له القدرة على التكيف من خلال الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها.

و هي عملية نمو يتحول خلالها الفرد من طفل يعتمد على غيره و يتركز حول ذاته لا يهدف في حياته إلا لإشباع رغباته البيولوجية إلى كائن ناضج، يعي معنى المسؤولية و كيفية تحملها، و في نفس الوقت معنى التميز و الاستقلال و يستطيع أن يضبط انفعالاته و يتحكم في إشباع حاجاته بما يتفق و المعايير الاجتماعية و يدرك قيم المجتمع و يلتزم بها، و يستطيع أن ينشئ العلاقات الاجتماعية السليمة مع غيره.

بالرغم من أن مصطلح التنشئة الاجتماعية مصطلح حديث نسبيا فإنه يعد من أكثر المصطلحات استعمالا في حقل الدراسات الإنسانية و خصوصا علم الاجتماع و الانثروبولوجيا للتعبير عن مجموعة العمليات يأتي في مقدمتها: التعليم و التكيف و الاندماج الاجتماعي و تكوين الذات .
أهداف التنشئة الاجتماعية:

- تنمية الجانب الاجتماعي عند الفرد و دمجها في إطار الحياة الاجتماعية من خلال تعليمه متطلبات هذه الحياة، فالطفل أكثر الكائنات ضعفا عند ولادته على مواجهة الحياة و لكن هذا العجز و هذا الضعف تقابله حساسية كبيرة للمؤثرات الخارجية و مرونة كبيرة تمكنه من اكتساب أنماط سلوكية متعددة و متباينة و ذلك بحسب المواقف العديدة و خبرات الحياة المتنوعة التي يمر بها، و يبدو ذلك واضحا من خلال اكتساب الطفل العوامل الثقافية و الاجتماعية التي تساعده على اكتساب السلوك الاجتماعي البشري، و في المقابل فإن الحرمان الاجتماعي من العوامل البيئية التي تسهم بها البيئة الاجتماعية تؤثر بشكل يمنع إكساب الطفل السلوك الاجتماعي بالصورة التي تتوافق و معايير المجتمع.

- إنها عملية نمو و تحويل الفرد من كائن متمركز حول ذاته و تابع لغيره إلى كائن ناضج و مسؤول و مستقل وله القدرة على ضبط سلوكياته و انفعالاته بالشكل الذي يتقبله هو و المجتمع، فعن طريق التنشئة الاجتماعية يتحول الكائن الإنساني من كائن تغلب عليه الحاجات العضوية إلى كائن تغلب عليه حاجات و دوافع من نوع جديد ذات طابع اجتماعي، حيث يستطيع أن يسلك معتمدا على نفسه اعتمادا نسبيا سلوكا لينشئ العلاقات الاجتماعية مع غيره.

- التنشئة الاجتماعية "تحقق التفاعل بين الثقافة العامة و الفرد أي بين الاجتماعي و الفردي"⁽¹²⁾ حيث أن العلاقة بين الفرد و المجتمع تجعل منها التنشئة الاجتماعية علاقة تأثير و تأثر،

و مرجعية أفعال و مواقف وألفاظ الفرد هو المجتمع لكن في ذات الوقت فإن هذه السلوكات تسهم في حركية المجتمع بتغييره و تحوله و استمراره.

خصائصها: تتميز التنشئة الاجتماعية بالخصائص التالية:

- إنها عملية يتعلم فيها الفرد النظم الاجتماعية و القيم الأخلاقية التي ستشكل عليها ردود أفعاله و سلوكاته مستقبلا كما يكتسب في ظل هذه العملية السلوك الذي يتوافق و معايير المنظومة القيمية للمجتمع.

- إنها عملية تحتم على الفرد النمو و التحول من كائن يعيش لنفسه و يتكل على غيره إلى فرد ناضج و مسؤول و مستقل و قادر على ضبط انفعالاته و سلوكه بالشكل الذي يقبله و يتفق مع معايير مجتمعه .

- إنها عملية تمتاز بالحركية و الديناميكية لأنها تساعد الفرد على اكتساب سلوكات مختلفة يتكيف من خلالها مع الأدوار الاجتماعية و الاتجاهات النفسية .

- إنها عملية تمتاز بالتعقد و التشابك لأنها تستهدف مهاما كثيرة و تتواصل بأساليب و وسائل متعددة منها العقاب و الثواب لتحقيق ما تهدف إليه .

- إنها غير مقصودة لأنها تقوم على التقليد و المحاكاة و في ذات الوقت غير عفوية لأنها مكتسبة تقوم أيضا على التعلم و التعليم .

- إنها عملية تتصف بالديمومة فهي لا تتوقف إلا بتوقف حياة النشء و هي "عملية طويلة و مستمرة على مدى حياة الفرد"⁽¹³⁾

مقوماتها: تقوم التنشئة الاجتماعية على عنصرين أساسيين و بدونهما لا يمكن لها أن توجد و تكون هما:

1- الفرد: بما أن الفرد في بداية حياته يكون مهتما بذاته أكثر من اهتمامه بمجتمعه، مراعىا لحاجاته البيولوجية و أهواءه و ميوله و رغباته، فإن عملية التنشئة الاجتماعية تقوم بتحويله تدريجيا إلى كائن يتأثر بمجماعته و يتمثل المعايير التي تعيش وسطها هذه الجماعة .

و هي في هذه المرحلة تعتمد على ما يسميه النجيجي محمد لبيب⁽¹⁴⁾ و الرشدان عبد الله⁽¹⁵⁾ بعجز الطفل الايجابي ، حيث إن الطفل يمتلك في بداية حياته الاستعدادات و المقومات الوراثية التي تساعد على الاكتساب و التكيف و هي القاعدة التي بدونها لا تقوم التنشئة بوظيفتها ، لأنه من خلال هذه الاستعدادات و المقومات الوراثية يستطيع الطفل التجاوب بشكل ايجابي مع المؤثرات

التي يخضع لها من قبل المجتمع ، و التي تبعده شيئاً فشيئاً عن حالته البيولوجية من جهة ، و من جهة أخرى فهي تقربه من الحالة الاجتماعية المرغوب تشكيلها فيه .

كما تعتمد على مطاوعة الشخصية الإنسانية حيث تؤكد النظريات النفسية و الاجتماعية أن شخصية الإنسان بشكل عام معروفة بالمرونة و بمطاوعة للظروف التي تخضع لها. و عليه فإن الشخصية الإنسانية تتجاوب مع الظروف الاجتماعية التي تحيط بها. و يجب التذكير هنا بأن الشخصية الإنسانية حين تخضع للمنظومة القيمة الاجتماعية، فلا يكون ذلك قهراً في كل حالات الاستجابة و إنما تكون هناك حالات تفاعل ايجابي أيضا و ذلك من اجل إيجاد نوع من الانسجام و التوحد في المجتمع الواحد.

2- البيئة الاجتماعية: لقد بينا في محاولة ضبطنا لمصطلح التنشئة الاجتماعية أنه لا يمكن للفرد أن يعيش بمعزل عن الجماعة و أن مرجعية قيمه و معايير أفعاله هو المجتمع، و معنى هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك تنشئة اجتماعية إلا بوجود وسط أو مجال اجتماعي يتفاعل أفراده فيه وفقاً لمعايير اجتماعية متفق عليها و محددة بشكل مستقل عن أفراده.

أشكالها: يرى سرحان منير مرسى⁽¹⁶⁾ أن التنشئة الاجتماعية تتحدد في شكلين هما:

أ- المقصودة : و هي تلك التي تقوم بها مؤسسات خاصة كالأسرة و المدرسة... فالأسرة تعلم أبناءها اللغة و آداب الطعام و السلوك وفق ثقافتها الخاصة ، كما تحدد لأفرادها آليات استيعاب هذه الثقافة و تمثلها.

أما المدرسة فتعليمها مقصود و له أهدافه و طرقه و أساليبه المتعلقة بتنشئة الأطفال وفق توجهات معينة .

ب- غير المقصودة: و هي تلك التي تقوم بها جهات عديدة ، كجماعة الأقران و وسائل الإعلام و الأندية و الجمعيات و غيرها. و فيها يتعلم الفرد معان و مهارات معينة، عن طريق اكتساب المعايير الاجتماعية المختلفة باختلاف الجماعات التي يتفاعل معها.

نظرياتها: نتعدد نظريات التي تناولت مسألة التنشئة الاجتماعية لكن أهمها:

أ) نظرية التحليل النفسي: يرى منظرو التحليل النفسي أن بنية الشخصية الإنسانية ثلاثية الجوانب لكن هذه الثلاثية تجتمع على شكل تكامل و تماسك و تفاعل لتجعل من الشخصية بنية موحدة ، و جوانب هذا البناء هي: الهو - الأنا - الأنا الأعلى حيث أن :

1- الهو (le ça) : هو الذي يسمى أيضا باللاشعور و هو تلك البؤرة من الحياة النفسية التي تحمل جملة الدوافع الغريزية و الأهواء و الميول المكتبوتة التي لم يكتب لها التحقق في الواقع ، و هي تمارس ضغطا على الفرد محاولة الظهور كلما أتاحت الفرصة.

2- الأنا (le moi): هو الجانب الذي يواجهه به الفرد الواقع الخارجي، الذي يحيط به و يحاول من خلاله التوافق بين (الهو) الذاتي البدائي و متطلبات العالم الخارجي، و هو بذلك يقوم بعمليتين : أولهما: حماية الشخصية من الأخطار الخارجية، من خلال تماشيه مع الأوضاع المقبولة اجتماعيا. و ثانيها: إشباع دوافعه و حاجاته الداخلية (الذاتية) التي يحملها (الهو).

3- الأنا الأعلى (le super moi): وهو يمثل سلطة الضمير و العادات و الأعراف و يسمى أيضا بالضمير الأخلاقي و الاجتماعي أو الجمعي على حد تعبير دوركايم و هو الذي يحمل القيم و المثل و المعايير الاجتماعية.

فالشخصية كحصيلة للجوانب الثلاثة تعمل على الشكل التالي: الأنا هو المسؤول عن توازن الشخصية بحيث تنحصر مهمته في التوفيق بين متطلبات الهو و انتقادات الأنا الأعلى من خلال سلطة الأوامر و النواهي حيث يوجه و ينظم عمليات التكيف مع البيئة، كما ينظم الدوافع التي تدفع بالشخص للعمل و يسعى جاهدا للوصول بالشخصية إلى الأهداف المرسومة و التي يتقبلها الواقع. و هنا يظهر الدور الذي تلعبه التنشئة الاجتماعية ، حيث أن الضابط في خلق ذلك التوازن بين الأنا الأعلى و الهو يعود للتنشئة التي يعيش وفقها الفرد .

أما إذا عجز عن تأدية مهمته بالتوفيق بين ما يتطلبه العالم الخارجي و ما يتطلبه (الهو) و ما عليه (الأنا الأعلى) كان في حالة صراع وهذا قد يقوده إلى اضطرابات نفسية . (17)

فالشخصية تتشكل نتيجة الصراع المستمر و المتواصل بين رغبات و غرائز الفرد و القيود التي يفرضها المجتمع اعتمادا على مبدأ الإشباع أو العقاب لأن الطبيعة الغريزية البشرية عندما تتجه نحو الإشباع تواجه الكبح و الإحباط من المجتمع و هذا يقتضي من الفرد أن يوائم دائما و يتكيف تبعا لما يريد المجتمع. (18)

ويذهب (توماس هوبز) إلى أبعد من التوفيق الذاتي ما بين الهو و الأنا الأعلى أو حالة الصراع التي تحصل بينهما، حيث يرى أن الأطفال يمتلكون طبيعة فاسدة يمكن أن تشكل تهديدا لكافة القيم الاجتماعية السائدة في المجتمع، و بالتالي و لكي يمثلوا قيم و معايير المجتمع يرى انه لابد من

إخضاعهم و إجبارهم عبر عملية التنشئة الاجتماعية خاصة في مرحلة حياتهم الأولى لكي يتبنوا دور المواطن الصالح.

كما تؤكد (وسيلي) على تحطيم إرادة الطفل من اجل الخضوع للسلطة و طاعتها، حيث تعتبر أن تحطيم إرادة الطفل، هي الفضيلة الأساسية للطفل، و هي لا تتم إلا بالضبط و العنف⁽¹⁹⁾ و يذهب إلى هذا الرأي دوركام، حيث يرى أن هناك كائنين متجانسين متكاملين داخل الإنسان ، أما ، الكائن الأول هو كل ما تبديه الذات من رغبات و حاجات و غرائز و حالات ذهنية و عقلية خاصة ، أما الكائن الثاني فهو عبارة عن نسق من الأفكار و القيم و المعايير و العادات و التقاليد

الموجودة في المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد و هي تشكل الكائن الاجتماعي، و يرى أن مهمة التربية تكمن في بناء هذا الكائن الاجتماعي عن طريق التنشئة الاجتماعية⁽²⁰⁾.

ب) النظرية السلوكية الاجتماعية: إن سلوك الإنسان عبارة عن ردود أفعال و استجابات تجاه مشيرات و منبهات، و العلاقة بين الفعل و رد الفعل آلية ميكانيكية ، حيث إذا ظهر المثير ظهرت الاستجابة الملازمة له، فعن طريق الأثر الذي تخلفه الاستجابة، لمثير ما إن كان ايجابيا أم سلبيا، تتحدد الاستجابة التالية على نفس المثير، فالفعل الذي يجلب استحسانا يكون دافعا لتكرار استجابات من نفس النوع لصاحبه الذي يكون بدوره قدوة لمن يحيط به أما إذا لقي الفعل استهجانا عمل الفرد على عدم تكراره نظرا لما ألحقه به من أذى.

فالطفل أثناء عملية التنشئة الاجتماعية يسعى لتحقيق الرضا الذاتي من خلال رضا الآخرين على أدائه و التوفيق بين رغبته هو و رغبة المحيطين به. من رواد هذه النظرية (واطسون) الذي يرى أن الطفل عبارة عن صفحة بيضاء خالية من أية كتابة يستطيع القائمون على التربية أو التنشئة الاجتماعية كتابة ما يشاءون باعتمادهم على التدريب و التعزيز و العقاب و الارتباط الشرطي .
فالتنشئة الاجتماعية عبارة عن عملية قولبة أو تشكيل للطفل، و مهمة وكلاء التنشئة تشكيل الطفل بالشكل الذي يريدون⁽²¹⁾.

و قد حدد (سيكورد - باكمان) المبادئ الأساسية في عمليات التعلم السلوكي الاجتماعي على الشكل التالي:

(1) التعلم المؤثر: و يقوم على أن النمط السلوكي المتعلم و يكون متبوعا بتدعيم، كأن يكافأ الطفل من والديه على الأعمال المستحسنة بصورة مناسبة فتصبح مع الزمن عادة.

- (2) التعليم المباشر: هو التوجيه المخطط و المقصود للسلوك ، و الإنسان يستخدمه بصورة أكثر تركيزاً من الحيوانات الأخرى كان يكافأ الإنسان بالاستحسان أو يعاقب بالتوبيخ.
- (3) التعلم العرضي: و يكون من خلال الاستجابات الحسنة لتصرفات عرضية فيعتمد صاحبها لإعادة السلوك ليلقى نفس الاستجابة.
- (4) آثار العقاب: يستخدم لاستبعاد أنماط السلوك غير المرغوب به و ليس لتكوين أنماط سلوكية معينة.
- (5) التعلم بالناذج: و هي أنماط سلوكية يقوم بها الأفراد و لاسيما في مرحلة الطفولة، فيشغل الأطفال بأفعال تشبه إلى حد كبير أفعال الآباء و الأقارب و أبطال السينما.... الخ و هو سلوك يبدو فيه التقليد أو المحاكاة بصورة غريزية.
- (6) التقمص: وله علاقة بالتقليد. (22)
- ج) نظرية التفاعل الرمزي الاجتماعي: من سمات الشخصية النمو فلا يمكن أن تكون شخصية الفرد في مرحلة الكهولة هي نفسها تلك التي ميزته في مرحلة الشباب أو الطفولة ، و هذا النمو يستند في حركيته إلى تفاعل الصور المادية و الفكرية الخارجية التي تحيط بالفرد حتى يصبح الأفراد موجّهين لسلوكه و لأفكاره و لقيمه بقصد أو بدون قصد (23).
- و تلتقى مع هذا الطرح نظريتان اجتماعيتان هما نظرية الأنساق و نظرية الدور الاجتماعي ، حيث نجد الأولى تقول بما يسميه علماء النفس بعملية الكف و التجديد أو الحذف و الإضافة، فالإنسان كل ما تقدم في السن و وصلت قدراته العقلية و النفسية إلى درجة معينة من النمو إلا و تجاوز سلوكات و اكتسب أخرى تتلاءم و المرحلة الاجتماعية التي يعيشها و سبب هذه التحولات هو الوسط الاجتماعي الذي لا يمكن للفرد إلا أن يجاربه رغم ما يبيده أحيانا من معارضة و رفض لبعض الظواهر ، لكن في نفس الوقت فإن هذا الوضع لا يقصي ذاتية الفرد التي في استتباعها هذا أو استلابها تتفاعل مع الوسط بكل ظواهره .
- أما نظرية الدور الاجتماعي فقد تبين أن الذاتية الفردية تتكون و تتعزز اجتماعيا فالأطفال يتعلمون الأدوار الاجتماعية التي تقوم بها جماعاتهم وذلك من خلال الأفراد الذين يتعاملون معهم عن قرب مثل الوالدين و الأشقاء و الأقارب و الأقران و المدرسين و غيرهم (24).

إن التفاعل المستمر بين الفرد و الآخر يؤدي من جهة إلى استمرارية التراث الثقافي و تطويره ، و من جهة ثانية إلى نمو الفرد نفسيا و اجتماعيا في إطار التفاعل مع مكوناته الوراثية و البيولوجية و الذاتية مما يؤدي إلى خلق الشخصية الفريدة.

(د) نظرية الحرية المطلقة: من رواد هذه المدرسة الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو الذي يؤكد في عملية التطبيع الاجتماعي أن الإنسان خير بطبعه و ما يحمله بالفطرة من أفكار و مفاهيم و تصورات يؤهله لتنشئة سليمة تجعل من شخصيته شخصية متوازنة أما دور المجتمع فيكمن في حماية هذه المؤهلات الفطرية و صقلها ، لان قوى النمو في داخل الكائن البشري هي في الأساس خالقة فإذا كان الطفل مقبولا وإذا لم توصل الأبواب أمام إشباع حاجاته ، فانه ينمو شخصا سعيدا خلقيا و اجتماعيا. (25)

مهما اختلفت التعريفات السابقة للتنشئة الاجتماعية و مهما تعددت النظريات في تفسيرها تبقى العملية التي يمكن من خلالها أن نتعلم كيف نصبح أعضاء في المجتمع من خلال استدماج معايير و قيم المجتمع أو تعلم كيفية أداء أدوارنا الاجتماعية ، و لم يعد ينظر إلى التنشئة الاجتماعية باعتبارها الحافظ لمرحلة الطفولة ، و تتم بفضل دور الأسرة و المدرسة بل عملية مستمرة مدى الحياة ، كما اتضح أيضا أنها ليست مجرد عملية ذات خط واحد يتعلم من خلالها الأفراد كيف يتكيفون مع المجتمع.

-
- 1- Boudon Raymond , Socialisation ، عن الشهب محمد: المدرسة و عملية التنشئة الاجتماعية -دراسة في الثقافة المدرسية و في الأنساق الثقافية و التربوية السائدة في المدرسة المغربية- أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع ص96
 - 2- سهير كامل أحمد، شحاتة سليمان محمد: تنشئة الطفل و حاجاته بين النظرية و التطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب 2002 ص 03
 - 3- غباش أمنة: التغيير الاجتماعي و التنشئة الاجتماعية، دار البحار بيروت 1990 ص69
 - 4- الجميلي خيري خليل: الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة و الطفولة، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 1993 ص51
 - 5- فاطمة المنتصر الكتاني: الاتجاهات الوالدية في التنشئة الاجتماعية و علاقتها بمخاوف الذات لدى الأطفال، دار الشروق للنشر و التوزيع الأردن 2000 ص44
 - 6- يونس انتصار: السلوك الإنساني، دار المعارف الإسكندرية 1967 ص405
 - 7- مصطفى حدية: الطفولة و الشباب، كلية الآداب الرباط 1991 ص68
 - 8- فوزية دياب: نمو الطفل و تنشئته بين الأسرة و دور الحضارة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ ص110
 - 9- عبد الرحمان عيسوي: سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار الفكر الجامعي الإسكندرية 1985 ص208

- 10- محمد الدريج: الأسرة و الطفل في المجتمع المغربي المعاصر، أعمال ندوة الأسرة و الطفل 1988 منشورات كلية الآداب الرباط ص58
- 11-صوالحة محمد محمود حوامة: أساسيات التنشئة الاجتماعية للطفولة ، دار الكندي أريد الأردن 1994ص24
- 12-سرحان منير مرسى: في اجتماعية التربية ،دار النهضة العربية بيروت 1981ص112
- 13 -زهرا حامد :علم النفس الاجتماعي،عالم الكتب ، القاهرة ، الطبعة الرابعة 1977ص21
- 14-النجيحي محمد لبيب :الأسس الاجتماعية للتربية، دار النهضة، بيروت 1978ص37
- 15-الرشدان عبد الله : علم الاجتماع التربوي ، دار عمان ، عمان، الأردن 1984ص74
- 16 -سرحان منير مرسى: المرجع السابق ص 122
- 17 -أنظر رفاعي نعيم : الصحة النفسية، منشورات جامعة دمشق 1993 ص 113
- 18 -غباش أمّنة : المرجع السابق ص 74
- 19 -صوالحة محمود حوامة : المرجع السابق ص 18
- 20-دوركايم اميل : التربية و المجتمع ، ترجمة علي وطفة ، دار الوسيم دمشق 1992 ص 69
- 21 -صوالحة محمود حوامة : المرجع السابق ص 16
- 22-أنظر حسام يعقوب خزعل : أثر أساليب التنشئة الاجتماعية الاسرية لطلاب المرحلة الاعدادية في تحصيلهم الدراسي ،رسالة ماجستير غير منشورة بكلية التربية ، قسم أصول التربية دمشق 2001
- 23 - الجميلي خيرى خليل : المرجع السابق ص 56
- 24-غباش أمّنة : المرجع نفسه ص 76
- 25 -عيسوي عبد الرحمن : سيكولوجيا التربية الاجتماعية ، دار الفكر الجامعي الاسكندرية 1985 ص 210

مفهوم النهضة السؤال وتاريخية الوعي

الأستاذ: محمد حفيان
كلية الأدب واللغات والعلوم الاجتماعية
والإنسانية
جامعة سعيدة

إن الحديث عن مفهوم النهضة هو في الواقع حديث إشكالي مستمر لأنه تأسس ويتأسس باستمرار على السؤال: ما العمل؟؟ الذي صاحب الفكر العربي وأرقه منذ القرن التاسع عشر حتى الآن، ولا زالت الإجابات عنه تراوح مكانها بمختلف طرق الاجترار والتكرار، وقد نبادر إلى القول أن هذا "التكرار" ما كان له أن يتشكل كظاهرة وسمت الفكر العربي النهضوي لو أن هذا الأخير أعاد النظر في صيغة السؤال السابق، أو أنه التزم -على الأقل- بمقتضيات دلالاته المضمرة والتي من أبرزها وأوكدتها: الوعي التاريخي المؤطر لتاريخية السؤال ولتاريخية الإجابة، والملاحظ أنه من يعنى النظر في صيغة ذلك السؤال يدرك أنه سؤال ناتج عن حالة سيكولوجية عكست ذعر وقلق المثقف العربي -باعتباره ذاتاً حضارية- باغتته ذات حضارية أخرى، أقوى منه ووجد نفسه خائر القوى أمامها ومما زاد في قلقه وذعره هو شعوره بعدم حرته لا في اختيار لحظة طرح ذلك السؤال ولا في التفكير في صياغته.

فانعدام حرية الدافع الذاتي (المنبه الذاتي تاريخياً زمان طرح السؤال) ترك اللحظة -لحظة السؤال- إلى تاريخية غيرية كانت تمارس فعلها الحضاري واقعا وبوعي في رهن ذلك المثقف وفي الوقت ذاته تمارس تغييب وعيه التاريخي بفعل أناني ارتبط بتراث المركزية الأوربية، بالاستيلاء على لحظة وعيه واشعاره بلحظة تجاوزت منذ قرون لحظته، أي وضعية الهامش الحضاري.

إن هذا الوجود المنشطر بين اللحظتين -اللحظة الكامنة المميزة لأناه واللحظة المتجاوزة المميزة لغيره- جعلت من وعي ذلك المثقف وعياً زائفاً، قلقاً، زائفاً لأنه مجهض من صيرورته التاريخية وقلقاً لأنه وجد بين مجالي جذب متباينين نوعاً وغير متكافئين قوة، فهناك مجال جذب ساكن سكون مرجعيته وآخر متحرك.

إن وعي التآرجح بين المجالين (اللحظتين) ولد وهو ينعق بـ "اللحاق بالركب" لأن "اللحظة" التي أيقظته كانت هي "الركب" مما جعل الخطاب المتولد منه خطاباً لاهتاً، إتما وراء زمان أوربي (مستقبل) أو وراء زمان عربي (ماضي) وما دمنا بصدد تحديد مفهوم النهضة العربية، فقد كان الأقرب بيداغوجياً طرح السؤال التالي: ما هي النهضة؟؟ كما طرحه سلامة موسى.

لنجيب كما أجاب من أهما (النهضة) «ثراء وقوة وثقافة وصحة وشباب»⁽¹⁾ أو كما أجاب هشام جعيط بأن النهضة «هي قبل كل حساب تلك الحركة الضخمة الهائلة التي تولدت إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر في المجال الشامي وامتدت حتى أواخر هذا القرن».⁽²⁾

أو نسأل سؤالاً آخر "متى تمت النهضة" لنحدد مفهوم النهضة تحديداً تاريخياً ولننجيب كما أجاب هشام شرابي بأنها (أي النهضة) «مرت عبر مراحل محددة (...) الأولى بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وامتدت إلى أوائل القرن العشرين (1875-1914) وامتدت المرحلة الثانية بين الحربين (...) والمرحلة الثالثة بدأت من نهاية الحرب العالمية الثانية».⁽³⁾ أو كما رصدها البرت حواربي مرحلياً إلى مرحلتين: المرحلة الأولى من أوائل القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن العشرين (1798-1939) أما المرحلة الثانية فتبدأ من انتهاء الحرب العالمية إلى غاية اليوم».⁽⁴⁾

أو كما قسمها عبد الله العروي إلى «نهضة أولى ونهضة ثانية».⁽⁵⁾

فالاختلاف واضح -إذن- لكنه ليس اختلافاً فقط حول مراحل الفكر النهضوي وحول الفواصل الزمنية المحددة لتطوره، على اعتبار أن المراحل التي مر بها، مراحل متداخلة في زمن ثقافي واحد، ذي إشكالية واحدة ممتدة، بل أن الخلاف يمس إلى جانب ذلك، تاريخ بداية النهضة العربية.

فإذا أجمع كثير من مؤرخي النهضة ومفكريها على أنها بدأت مع غزو نابليون لمصر سنة 1798 فإن هناك آخرين يرون رأياً آخر ومن هؤلاء -مثلاً لا حصراً- المفكر سمير أمين الذي يرى «أن اعتبار مصر القرن الثامن عشر بلداً إقطاعياً منحطاً وبالتالي معتمداً على أوروبا لتحقيق نهضته أمر لا يمكن تفسيره إلا بالاغتراب الذاتي الذي يحدثه الاستعمار في العصر الحديث».⁽⁶⁾ ويدعو إلى إعادة قراءة مثقفي هذا العهد (عهد النهضة) من حسن العطار إلى الجبرتي والطهطاوي (إذ) لم يكن هؤلاء ثمار الصدفة أو مجرد تأثير لأفكار أوربية دخلت البلاد مع الغزو الفرنسي كما يدعي كثير من المستشرقين ومن بعدهم من المؤرخين الوطنيين (بل) إن حسن العطار وظهور تيارا أهل الحديث قد سبق هذا الغزو، وكذلك فإن الجبرتي والطهطاوي من نتائج الثقافة المصرية الصميمة والصراع

الإيديولوجي داخل هذه الثقافة (...) فنسبة أفكار ونظرات هذه النهضة المصرية الأولى إلى مجرد التأثير الأوربي إنما هو من نتائج الغزو الإيديولوجي الذي صحب الغزو الاستعماري»⁽⁷⁾. أما الدكتور أفرام البعلبكي فهو لا يرى في الحملة البونابرتية بداية للنهضة بل يعتبر «انطلاقة المسيرة النهضةية كانت قبل الحملة الفرنسية بزمان غير قصير وبالتدقيق في السنة ما بين 1584م تاريخ تأسيس المدرسة المارونية في روما ومطلع القرن السابع عشر زمن تحرك فخر الدين نحو الاستقلال (وليس معقولاً) أن يكون الشرقيون قد استوعبوا وبهذه السرعة الملفتة مضامين الحملة لو لم يكونوا محضرين سلفاً فكرياً وسياسياً واجتماعياً لاستيعابها»⁽⁸⁾. ومن بين هذين الرأيين المتوافقين إلى حد ما يظهر رأي آخر لا يؤرخ للنهضة العربية بداية من الحملة الفرنسية - فحسب - بل يذهب إلى أبعد من ذلك ليعاكس رأي سمير أمين، فيقرر بأن كل التيارات الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة - سلفية-ليبرالية-يسارية-ماركسية-يسارية قومية، كلها تأثرت بمبادئ الثورة الفرنسية التي حملها الغزو اليونابرتي لمصر انطلافاً من الطهطاوي مروراً بالأفغاني ومحمد عبدو وأديب اسحاق وفرح أنطون وشبلي شميلي وعبد الرحمان الكواكي وعبد الله النديم ومصطفى كامل وانتهاءً بسلامة موسى ورثيف حوري ولويس عوض»⁽⁹⁾. ويرى الأستاذ هشام جعيط رأياً مشابهاً لرأي أنور عبد الملك، فبعد أن يقرر بأن «المسلمين لم يدرسوا ظاهرة الحداثة عبر لغة القطع مع الماضي بل بلغة توطيد العلاقة يعود ليعترف "بوجود تيار اقلوي يستقي أفكاره بشكل مباشر أو غير مباشر من إيديولوجيا التنوير التي حملها الغزو الفرنسي من الطهطاوي إلى طه حسين مروراً بفرح أنطون وشبلي شميلي إلى قاسم أمين إلى كل الذين نظروا إلى الدين والسياسة والمجتمع نظرة تحديشية علمانية ويعتبرون أبناء فلسفة التنوير»⁽¹⁰⁾.

ويذهب الدكتور هشام شرابي إلى أن النهضة العربية «لم تعد مستقلة (...) وأن العالم العربي تحول إلى مجتمع نتيجة للتأثير الأوربي بدءاً بغزو نابليون لمصر (...) فالعالم العربي الحديث من هذه الزاوية صنيعة أوربا بوصفه كياناً اجتماعياً وسياسياً»⁽¹¹⁾.

ونختم الاستشهادات برأي للدكتور طه حسين يعتبر الحملة الفرنسية على مصر بأنها «مباركة»⁽¹²⁾.

لأن أوردت هذا الحشد من الإستشهادات لمفكرين لهم وزهم في الفكر العربي المعاصر، فإنني لا أبغي من ذلك لا نفي ولا إثبات ما قالوا ولا الانتصار لرأي دون آخر، إنما أردت فقط

إظهار بعض الملابس التي تكتنف مفهوم النهضة على صعيد التحديد التاريخي، وهي الملابس التي يضحى معها هذا المفهوم مفهوماً غير منجز ويخضع للإيديولوجيا المؤولة للحدث التاريخي.

إن المقاربة المعرفية لمفهوم النهضة تقتضي بداية وتلزم ضرورة التفريق بين النهضة بوصفها حركة تجديدية لغوية وأدبية وبين النهضة بوصفها مشروعاً حضارياً تنويرياً.⁽¹³⁾ الأولى: انحصرت ههنا في تهذيب اللغة والأسلوب العربيين ونفضهما من غبار عصور الانحطاط، فهي يقظة لغوية أسلوبية شعرية مرتدة إلى الماضي البعيد، إلى العصر الكلاسيكي محدثة شبه قطيعة مع العصور القريبة المتسمة بالعقم اللغوي والأدبي.

فالنهضة إذن بهذا المفهوم كانت نهضة شامية انطلقت جغرافياً من سوريا الطبيعية وتاريخياً ابتداءً من القرن التاسع عشر بداية حركتها الفعلية نحو العصر الكلاسيكي، لكن بدايتها "الجنينية" تعود إلى القرن السادس عشر بفعل حركة الثقافة التي هيأت ظروفه الأرساليات والمدارس التبشيرية التي أقامتها مختلف الكنائس (أرثوذكسية، كاتوليكية، مارونية) لرعاياها العرب، وقد مهدت هذه الحركة الطريق لبروز جيل جديد ماروني مسيحي عربي مثقف ثقافة عربية ملاماً بأدبها وبأساليبها وبأنساق التعبير فيها إلى جانب إلمامه باللغة اللاتينية ومعرفته المجتمع الأوربي الجديد، من أمثال: ناصيف اليازجي (1800-1871) وفارس الشدياق (1804-1887) وبطرس البستاني وإذا كانت حركة القرن السادس عشر الثقافية حركة ذات صبغة لاهوتية طائفية مغلقة، فإن حركة المثقفين في القرن التاسع عشر كانت حركة متمردة على اللاهوت وعلى الطائفة، فأوقفت كل نشاطاتها على إحياء اللغة والأدب العربيين والرجوع بهما إلى ينابيع العصور الكلاسيكية الصافية وجعلهما صالحين للتعبير عن مستجدات العصر الحديث.

فالشيخ ناصيف اليازجي الذي «كان أعظم عالم عربي في عصره دون نزاع قد تجاوز أثره إلى ما وراء حدود سوريا»⁽¹⁴⁾ و«قد كان جميع كتاب العصر من العرب مباشرة أو مداورة من تلاميذه»⁽¹⁵⁾ ويعتبره المستشرق هالمتون جيب بأنه «باعت و منبع إلهام فكرة العودة إلى المنابع الحضارية الروحية العربية والارتداد إلى طرائق العرب الأولين». ⁽¹⁶⁾ نفس الهم النهضوي اللغوي كان يحمله بطرس البستاني صاحب معجم محيط المحيط الذي أراد «لخدمة الوطن وأبناء العربية مؤملاً أن يرى تقدمهم في المعرفة والحضارة لخدمة لغتهم الشريفة»⁽¹⁷⁾ وخدمة اللغة العربية وآدابها أسس سنة 1863 «المدرسة الوطنية» على مبدأ «وطني لا ديني» ويرى البرت حوراني أن تأليف بطرس البستاني والنشرات الدورية التي كان يرأس تحريرها ساهمت «في خلق نثر عربي حديث صالح للتعبير

البيسط الدقيق المباشر عن مفاهيم النثر الحديث».⁽¹⁸⁾ وحين الحديث عن تاريخ الصحافة العربية ودورها في النهضة العربية تنقلنا الحقيقة التاريخية إلى القرن التاسع عشر، إلى سوريا الطبيعية وإلى مؤسس الصحافة الأهلية.⁽¹⁹⁾ أحمد فارس الشدياق وإلى جريدته "الجوائب" التي أصدرها سنة 1860، وهي أول صحيفة عربية أهلية ذات شأن كما يصفها ألبرت حوراني إذ أنها «كانت الأولى في انتشارها حينما كانت اللغة العربية منتشرة والأولى أيضاً في شرح الأحداث السياسية العالمية» وإذا سلمنا بكل ما سبق وبحقيقة أن كل الصحف التي كانت تصدر من بيروت أو اسطنبول أو القاهرة كانت في أيدي المسيحيين السوريين.⁽²⁰⁾ لدرجة أن ألبرت حوراني يقرر تبعاً لتلك الحقيقة بأن «قراء البلدان العربية طيلة جيل بكامله ظلوا يتغذون بأفكار الكتاب والمفكرين الجدد في لبنان».⁽²¹⁾ فإننا سنصل إلى الاستنتاج التالي: إن النهضة اللغوية والأدبية والثقافية التي ظهرت في سوريا الطبيعية كانت الأولى على صعيد التمرحّل التاريخي لحركة النهضة العربية، وأن هذه النهضة أخذت مفهوم *La Renaissance* الأوربي، أما في مصر، فقد بدأت حركة التحديث اللغوي والأدبي على أيام محمد علي بفضل مدارس التعليم المنشأة آنذاك وبفضل البعثات الطلابية وكذلك بفضل حركة الترجمة إلى العربية التي كانت تتم بداية الأمر على أيدي بعض المثقفين السوريين، وحين الحديث عن بداية التحديث اللغوي، يجب أن نذكر الرائد رفاعة رافع الطهطاوي وتلامذته المتخرجين في مدرسة الألسن التي أنشأها لإعداد المترجمين والمدرسين سنة 1853 وقد ساهم الطهطاوي إلى جانب الترجمة في تحديث اللغة العربية وتطويرها لاستيعاب المعاني الجديدة، وقد ربط التقدم الحضاري باللغة حين حديثه عن التطور العلمي في فرنسا بقوله «ومن جملة ما يعين الفرنسيون على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها، فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها».⁽²²⁾

ولئن اتسمت النهضة في الشام بطابعها اللغوي والأدبي وبتأثيرها الواسع على أجيال من القراء العرب لاستحواذها على الصحافة وبأسبقيتها في الفعل الثقافي، فإن النهضة التي شهدتها مصر أوائل القرن التاسع عشر وإن جاءت متأخرة بالنسبة لنظيرتها في الشام في جانبها اللغوي والأدبي إلا أنها اتسمت بالشمولية النهضوية، إذ لم تقصر اهتماماتها على الإصلاح اللغوي والأدبي - فحسب - بل جعلت من الإصلاح السياسي والاجتماعي ومن الإصلاح الاقتصادي الذي اعتمده محمد علي - خاصة - همّاً مركزياً لها.

فالنّهضة إذن، بوصفها مشروعاً حضارياً تنويرياً، بدأت إرهاصاتها الأولى في مصر.

وحين النظر إلى النهضة العربية من زاوية التمرحل التاريخي على النحو الذي قدمناه نستنتج ما يلي:

أولاً: إن الكلام عن النهضة العربية في التاريخ يحيلنا إلى زمانين ومكانين مختلفين، سوريا الطبيعية في القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر ومصر في القرن التاسع عشر.

ثانياً: هناك نهضتان: نهضة لغوية وأدبية انطلقت من الشام وسميت "إحياءاً" ونهضة تنويرية جمعت إلى جانب الإحياء اللغوي والأدبي، الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وانطلاقتها كانت من مصر.

ثالثاً: إن تحديد بداية النهضة العربية بالحملة الفرنسية على مصر سنة 1798 فهو وإن صدق على النهضة العلمية والاقتصادية التي شهدتها مصر على يد محمد علي، إلا أنه لا يصدق على النهضة الأدبية والثقافية التي شهدتها سوريا ابتداءً من القرن السادس عشر، كما أنه لا يصدق على الحركة الدينية الوهابية الإصلاحية التي ظهرت في نجد والحجاز، ما يربو على الأربعين سنة قبل الثورة الفرنسية ولا على باقي الدول العربية التي كانت متأثرة إلى حد ما وبدرجات متفاوتة بالحركة الوهابية. (23) «التي كان تأثيرها في العالم العربي زمن الثورة الفرنسية يضاها تأثير هذه الثورة في الأقطار العربية، بل لربما كانت أقوى». (24)

هذه الملاحظات تقودنا إلى تأكيد ما قد أشرنا إليه، من أن تحديد مفهوم النهضة في التاريخ سيقودنا حتماً إلى اختلافات لم تحسم بعد، فلا مناص إذن من أن نحاول تلمس مفهوم للنهضة يراعي موقعي الأنا والآخر معاً في التاريخ كما يراعي علاقة كل منهما بذاته وبالآخر على اعتبار أن النهضة في عتبتها الأدنى هي: وعي بالتخلف وعمل في اتجاه التقدم. أو هي الأنا بتخلفه إزاء تقدم الآخر وعمل للالتحاق به فالتعريف الأول يصدق على النهضات ذات الأفق الخالي من النموذج، أي الحركة المتفردة الذاتية "للأنا" في غياب الآخر المنبه والنموذج، ومثال ذلك الحضارة العربية الإسلامية ابان انطلاقتها، حيث كانت ذاتية الحركة في بدء توثبها وحررة في أفقها الإنساني البديل، إذ أن الحضارتين الفارسية والرومانية آنذاك لم يكن لهما أن يمثلا لا المنبه ولا النموذج لسببين اثنين:

أولاً: أن العقيدة الإسلامية التي قامت على أساسها الحضارة العربية الإسلامية جاءت ناسخة لكل ما عداها من العقائد ومتجاوزة إياها وبديلاً عنها.

ثانياً: أن الحضارتين الرومانية والفارسية كانتا تعيشان آخر أنفاسهما الحضارية إثر الحروب الطويلة بينهما ولم تكن لهما القدرة على مواجهة العنفوان العقائدي الثوري الزاحف من صحاري العرب والأمر كذلك بالنسبة للنهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، فالنموذج المحتمل الوحيد، كان هو الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، لكن ما أن انطلقت تلك النهضة من البندقية حتى كان التاريخ يتسلم استقالة فكر وحضارة مدهورتين بدمعة أميرية على روبة من روابي غرناطة، وبهذا خلا الجو والأفق، وانزاح النموذج من أمام نهضة أوربا، فكانت خلافة، مبدعة، وكانت بعد ذلك منبهاً، ونموذجاً لغيرها من النهضات، ومنها النهضة العربية الحديثة، فالنهضة العربية الحديثة إذن ومن هذا المنظور هي: وعي الأنا العربي بتخلفه إزاء تقدم الآخر الأوربي وعمل للالتحاق به فدور الآخر الأوربي في النهضة العربية الحديثة لم يتوقف عند حدود التنبيه إلى حالة التخلف بل عمق الوعي بالتخلف وقدم نفسه نموذجاً بما أنه المشكل للوعي الناهض، وبالنظر إلى الفترات التاريخية التي تشكل عبرها الوعي العربي النهضوي نجد أنها اتسمت بصعود القوى البرجوازية الغربية المدعمة بإنجازات الثورة الصناعية والحاملة لشعارات فلسفة التنوير ومفاهيمها، «المساواة، الحقوق المدنية، الطبيعية، المواطنة، الديمقراطية، الحرية... إلخ» هذا جانب وفي الجانب الآخر ظهرت هذه البرجوازية الغربية في البلاد العربية الإسلامية كقوة استعمارية استغلالية متحكمة في رقاب ومصائر الأهالي ترهبهم بأسلحتها وتبرهم بصناعاتها وعلومها وتحرمهم من الاستفادة من "المساواة والحقوق المدنية والمواطنة والديمقراطية والحرية... إلخ" الأمر الذي كون لدى الوعي العربي الناهض ازدواجية الموقف من الآخر الأوربي، فهو النموذج الذي يجب أن يحتذى بالنظر إلى إنجازاته الصناعية وشعاراته التنويرية، وهو كذلك، العدو الذي يجب أن يحارب بالنظر إلى ممارساته الاستغلالية القمعية وإلى عاداته الإباحية وإلى كونه كافراً غازياً للجهاد ضده واجب إسلامي.

إن هذه الازدواجية في علاقة الأنا العربي بالآخر الأوربي هي منشأ السؤال المرتبك "ما العمل"، وهو الذي قسم الوعي العربي الناهض إلى فريقين مختلفين حد التناقض.

الفريق الأول: الأصاليون: لم يفهموا الآخر الأوربي إلا كونه استعمارياً إباحياً مستهتراً بالقيم وكافراً وبالتالي عدواً لكنهم مع ذلك يعترفون بكونه متقدماً.

أما الفريق الثاني: العصرانيون: لم يفهموا الآخر إلا كونه متقدماً صناعياً وفكرياً وثقافياً وبالتالي نموذجاً لكنهم مع ذلك يعترفون بكونه استعمارياً استغلالياً.

وبما أن على كل نهضة ناشئة أن تنتظم في تراث كما لاحظ عابد الجابري في خطوة أولى.

فإن الأصليين و استناداً إلى نظرتهم وموقعهم من الآخر الأوربي اختاروا الانتظام في تراث العصر الراشدي -صدر الإسلام- فلكي تكون النهضة أصيلة ومغايرة لحضارة الآخر بل رائده عليها أن تعود لتنظم في تراث الأمة الأصيل والأصلي.

أما العصرانيون وبالنظر إلى موقعهم من الآخر وفهمهم له رفضوا الانتظام في التراث العربي الإسلامي بدعوى عدم صلاحيته لمستجدات العصر وانتظموا في تراث النهضة الأوربية فجعلوا من مفكرها ومن فلاسفة عصر التنوير أساتذة ومرشدين لهم ومن إنجازات الدولة الليبرالية على الصعيد المفاهيمي أساساً وقاعدة للحكم ومن التقدم الصناعي والتقني غاية لهم، فالانتظام في العصر الأوربي فكراً ونظام حكم وممارسة سياسية واقتصادية هي التي تخرج (نا) حسب رأيهم من حالة التخلف إلى التقدم الحضاري المنشود.

ومن هنا يمكننا تحديد مواقع الأنا العربي الناهض ممثلاً في هذين الفريقين من العناصر الزمانية كالتالي:

الفريق الأصالي: قطيعة مع الحاضر العربي الإسلامي المتخلف ومع الحاضر الأوربي المنحل والرجوع إلى الماضي الأصيل "العصر الراشدي".
الفريق العصراني: قطيعة مع الماضي العربي الإسلامي ومع الحاضر العربي المتخلف والرجوع إلى تراث النهضة الأوربية والأخذ بالحاضر الأوربي.

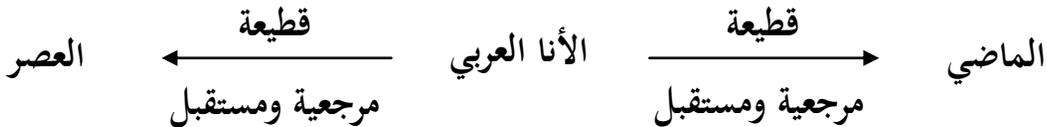
فالعنصران الزمانيان اللذان يشكلان المفارقة على مستوى المرجعية للأنا العربي الناهض هما:

* الماضي العربي الإسلامي (التراث) والحاضر الأوربي (الحداثة).

* أما العنصران الزمانيان اللذان يشكلان المفارقة على مستوى القطيعة لنفس "الأنا" فهما

العنصران نفسهما أي الماضي العربي الإسلامي (التراث) والحاضر الأوربي (الحداثة) أما المستقبل المنشود من كليهما فمماثل مرجعية كل فريق وهذا يعني ازدواجية النموذج.

يتحدد -إذن- موقع الأنا العربي الناهض في علاقته بالماضي وبالعصر كالتالي:



لقد أشرنا سابقاً إلى أن منشأ ارتباك السؤال النهضوي راجع أساساً إلى ازدواجية نظرة الأنا

للآخر وبالتالي ازدواجية علاقته به، ونعود الآن لنقول إن ما جعل من ذلك السؤال سؤالاً إشكالياً

في الخطاب العربي النهضوي، هو غموض الموقف من التراث ومن العصر من جهة وازدواجية النموذج من جهة أخرى.

غموض ناتج عن سوء فهم للذات وللعصر معاً فوجوده بين مجالي جذب وبين مرجعيتين وبين نموذجين هو سبب الارتباك والانتكاس. ارتباك السؤال وانتكاس النهوض... وكما يقال فالسؤال نصف الإجابة وصيغته هي التي تحدد كيفية ومجال الإجابة، لذلك فالسؤال كما طرح في عصر النهضة وكما استمر طرحه لم يكن له أن ينتج غير إجابات لا تخرج عن دائرة صيغته التي صيغ بها فالإجابات المألوفة السلفية والعصرية والتوفيقية كانت ولا زالت تحمل عوامل إخفاقتها وانتكاسها من ارتباك السؤال وعموميته، فالأمر لا يتعلق فقط بثلاث إجابات لثلاث اتجاهات فكرية محددة وواضحة، بل يشمل تناسلاتها الكائنة والممكنة، وبالنظر إلى الظرفية التاريخية التي طرح فيها ذلك السؤال والتي أشرنا إليها، نجد أنه سؤال صيغ تحت وطأة وغلبة الآخر الأوربي المتقدم والمستعمر في آن، لذلك فالإجابات التي تمت في إطاره كان يغلب عليها الانفعال الإيديولوجي أكثر من الفعل العقلاني الرصين، كما أنها كانت محددة سلفاً من صيغة السؤال ومن الآخر الموحى بالسؤال باعتباره النموذج، ومن هنا فقد اتسمت "بالهجانة والإصلاحية والقصور" كما يصفها الطبيب تيزيني⁽²⁵⁾. فعوض أن تحدد موقعها من الماضي ومن الحاضر راحت ترتقي بشكل عشوائي في أحضان هذا أو ذاك، وعوض أن تفهم التراث والآخر فهما تاريخياً عقلانياً راحت تنكر التراث مجرد أنه ماضي أو تنكر الآخر مجرد أنه غير مسلم، والنتيجة أنها أقامت تعارضاً شئت له أن يكون إشكالياً بين التراث والعصر، فكأن تحقيق النهضة يوجب فعلاً ذلك التعارض، وغاب عنها أن تدرك أن ذلك التعارض ما كان له أن يكون لو أن تلك الإجابات أخذت في الاعتبار تاريخية السؤال. ذلك لأن السؤال "ما العمل؟" كان سؤال الدعر والمفاجأة لا سؤال الوعي بموجباته التاريخية، سؤال الإقرار سلفاً بمنطق الثالث المرفوع وعلاقات التضاد، لذلك فإن الإجابات التي تمت في إطاره كانت إجابات إقصائية لا تاريخية، سواء في إقصائها التراث أو في إقصائها حدث "الآخر".

ومن هنا فإن السؤال النهضوي البديل هو سؤال الذات الواعية بتخلفها والواعية بتقدم الآخر وعياً تاريخياً، هو سؤال الذات الراضية للعلاقة الجاهزة والمنطق الثالث المرفوع، هو سؤال لا تقصي إجاباته الآخر لأنه غير مسلم ولا العصر لأنه عصر "الآخر" ولا التراث لأنه ماض، إنما تعيد فهم "الآخر" في تاريخيته وتعيد فهم التراث في تاريخيته وتعيد ترتيب علاقة الماضي بالحاضر والتراث بالعصر، وأخيراً تعيد فهم "الآخر" بإعادة رسم الصورة المكرسة في الأذهان منه وعنه وتجاوز علاقتي

الخوف منه والانبهار به، فالخوف منه هو الذي أوجد الاصيلين كما أن الانبهار به أوجد العصرانيين، ومن هذين الشعورين ولد السؤال النهضوي المرتبك، ومن عدم الوعي بموجباته التاريخية من جهة، ومن غموض الموقف وازدواجيته إزاء التراث وإزاء الآخر من جهة أخرى، أصبح ذلك السؤال إشكالياً، لذلك فإن تحديدنا لمفهوم النهضة ينهض على ضرورة مراعاة موقعي "الأنا" (المتخلف) و"الآخر" (المتقدم) في التاريخ كما يراعي علاقة كل منهما "بذاته" و"بالآخر" إن هذا التحديد يتيح لنا التعامل مع النهضة ليس باعتبارها "واقعة تاريخية" ماضية وساكنة بل باعتبارها "واقعة" متجددة في الزمن تنظم علاقات الفاعلين فيها تنظيمياً تزامنياً، فالعلاقات التزامنية بين الفاعلين "الأنا" الناهض و"الآخر" النموذج في تلك الواقعة ضرورية -حقاً- في مسار العلاقات المتجددة عبر "وقائع تاريخية" سينتج عنها التراكم المطلوب الذي سيمس الأبعاد الثلاثة المكونة للعملية النهضوية وهي:

البعد الأول "الأنا"

البعد الثاني "الآخر"

البعد الثالث "الوعي التاريخي".

إن اعتبارنا لهذا التراكم داخل كل بعد من هذه الأبعاد سيشح لنا إعادة فهم كل بعد في تاريخيته كما سيشح لنا معرفة علاقات الأبعاد ببعضها البعض في تاريخيتها العامة، إن هذه المعرفة هي التي ستقودنا إلى تجاوز العلاقات الجاهزة القافزة فوق الزمان والمكان، والتي ما فتئت تكرر القراءات اللاتاريخية المجترأة والتي نتج عنها "تراكماً" أصبح ظاهرة وقد سميها "التراكم القيمي المفارق" ونعني به تلك الأحكام القيمية والنتائج التي تطلق عادة عند دراسة إنتاج مفكر معين أو دراسة خطاب اتجاه فكري معين أو خطاب فترة معينة، دون أن يكون لتلك الأحكام والنتائج ما يسوغها من منطوق النص أو من متأوله أو من المنطق العام للخطاب، وعادة ما تعتمد هذه الأحكام والنتائج على أنها "صحيحة" وبتوالي اعتمادها، تصير في حكم "المسلمة" حتى تستقر على "شرعيته" الخطأ الشائع، لأن آلية إنتاج "التراكم القيمي المفارق"، هي بمعنى ما، آلية إنتاج تراكم الخطأ الشائع الذي يأخذ مكان الصواب.

1. - سلامة موسى : ما هي النهضة- الجزائر، سلسلة أنيس موفم للنشر 1987 ص 19.

2. - هشام جعيط : مجلة اليوم السابع - باريس - العدد 254 السنة الخامسة 1989.

3. - هشام شرابي : المتفقون العرب و الغرب - بيروت- دار النهار للنشر: الطبعة الثالثة ص13.

4. - البرت حوراني : ينظر في: الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول- بيروت دار النهار للنشر الطبعة الرابعة 1986.
5. - عبد الله العروي : أزمة المتقنين العرب: ترجمة درقان قرقوط- المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى يناير 1978-صص 87. 93.
6. - نقلا عن : هشام شرابي "الوجه الآخر للتنوير"، مجلة الأزمنة باريس العدد الثاني فبراير 1987.
7. - سمير أمين "أصول الازدواجية في الثقافة المصرية " مجلة الوحدة: مجلة فكرية ثقافية شهرية تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية- باريس فرنسا - السنة الأولى العدد السادس ، مارس 1985.
- * - يقرر سمير أمين هذا الرأي انطلاقاً من نظريته حول نمط الإنتاج والتي اسماها بـ " النمو اللامتكافئ" وهي نظرية تتطرق من الاعتراف باختلاف تسلسل أنماط الإنتاج من إقليم حضاري إلى آخر و بالتالي بخصوصيات مختلف أنماط الإنتاج التي تتابعت خلال تاريخ مختلف الشعوب و هو يرفض الخيار بين قبول نظرية نمط الإنتاج الآسيوي أو قبول نظرية تسلسل مماثل لجميع الشعوب ويعتبر أن هاتين النظريتين كلتا هما غير صحيحتين لأن التشبيه الأوربي ينعكس في كل منهما. لذلك فهو يرى أن هناك نمطا عاما للمجتمعات التطبيقية السابقة على الرأسمالية يتخذ أشكالا متعددة أسماها نمط الإنتاج الخراجي و الإقطاعية الأوربية ليست إلا شكلا وهناك أشكال لهذا النمط لها خصوصياتها تميزت على الشكل الإقطاعي و من هذه الأشكال الشكل المصري، و عليه فهو يذهب إلى أن بعض المجتمعات الإفريقية والآسيوية لم تكن متخلفة من حيث نمو قواها الإنتاجية عن أوربا الإقطاعية عشية ظهور الرأسمالية فيها فقد كانت هذه المجتمعات أيضا قادرة على الانتقال إلى الرأسمالية من تلقاء نفسها، بل كانت ناضجة لهذا. و أن ظهور الرأسمالية المبكرة في أوربا و كذلك اليابان لا يفسر بتقدم هذه المجتمعات من حيث نمو قواها للإنتاج بل يجد تفسيره في طابع تشكيلاتها الاجتماعية الأكثر مرونة مما كان عليه في المجتمعات الإفريقية والآسيوية و ترجع هذه المرونة كما يرى الباحث، إلى الطابع غير المتكامل لنمط إنتاجها أي إلى تخلف الشكل الإقطاعي لهذا النمط الخراجي العام و ليس إلى طابعه المتقدم، لذلك اعتبر سمير أمين الشكل الإقطاعي شكلا طرفيا للنمط الخراجي ، أما النمط الخراجي المتكامل حسبه فيميز بالتحديد بعض المجتمعات الإفريقية و الآسيوية المتقدمة، و لا سيما المجتمع المصري، و من ثم وحسب نظرية سمير أمين فإن سبق أوربا إلى دخول مرحلة الرأسمالية ناتج عن تأخرها و ليس من تقدمها. و هذا هو معنى التطور اللامتكافئ عند نشأة الرأسمالية: ينظر في سمير أمين الأمة العربية - الجزائر موفم للنشر 1990 ص 135. و كذلك في سمير أمين التطور اللامتكافئ ، ترجمة برهان غليون، بيروت ، دار الطليعة ، الطبعة الثالثة 1980 .
8. - أفرام البعلبكي : مدخل إلى تاريخ الفكر العربي - بيروت دار الحدائث الطبعة الأولى 1984-صص 261-262.
9. - الدكتور أنور عبد المالك : الفكر العربي في معركة النهضة : ترجمة بدر الدين عرودي- بيروت دار الآداب الطبعة الثالثة 1981- الصفحات من 84 إلى 109.
10. - هشام جعيط : اثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي - الإسلامي- مجلة الفكر العربي المعاصر - بيروت العدد 37 كانون الأول و الثاني 1985-1986.
11. - هشام شرابي : البنية البطريركية : بحث في المجتمع العربي المعاصر - بيروت دار الطليعة الطبعة الأولى 1987 صص 72.
12. - طه حسين "مستقبل الثقافة في مصر المجموعة الكاملة -بيروت دار الكتاب اللبناني -الجزء التاسع صص 47 .
13. - يرى الدكتور فاروق أبو زيد " أن عصر التنوير العربي لم يسبقه عصر نهضة عربي و إنما هو عصر تنوير و عصر نهضة في نفس الوقت فقد تزاوجت و تزامنت معاً فكرة بعث و إحياء الأدب العربي القديم مع فكرة الانفتاح على الآداب الأوربية الحديثة، كذلك تزامنت وتزاوجت الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي مع الدعوة

- للفكر الليبرالي (...) و لعل ذلك كما يقول الباحث كان السبب في خلق الازدواجية التي ظل يعاني منها الفكر العربي حتى اليوم "ينظر في : عصر التنوير العربي، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص14.
14. - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام : ترجمة إحسان عباس و يوسف نجم بيروت دار العلم للملايين الطبعة الثالثة 1979. ص323.
15. - ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة : ترجمة كريم عزقول بيروت دار الفكر العربي - الطبعة الرابعة 1986، ص122.
16. - هاملتون جب : مرجع سابق ، ص323.
17. - عبد العزيز الدوري : التكوين التاريخي للأمة العربية : دراسة في الهوية و الوعي -بيروت- مركز دراسات الوحدة العربية : الطبعة الثالثة 1986، ص138 .
18. ينظر في ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة -مرجع سابق-.
19. - لقد عرفت مصر أولى جريدين ناطقتين بلسان الحملة الاستعمارية الفرنسية (بريد مصر) و العشرية 1798-1801 بعدهما أنشأ محمد علي جريدة "الوقائع المصرية سنة 1828 لكنها كانت رسمية و لم تكن أهلية، إذ أن أول صحيفة أهلية ظهرت في مصر كانت " وادي النيل" التي أصدرها الشيخ أبو السعود سنة 1866. أما في لبنان فقد أنشأ خليل الخوري جريدة سياسية أسماها "حديث الأخبار" سنة 1858 لكنها لم تكن في مستوى جريدة " الجوائب" لا في الأهمية و لا في الاستمرارية. ينظر في: ألبرت حوراني : مرجع سابق ص126.= هاملتون جب : مرجع سابق ص ص324-325 وفي كاظم حطيظ : دراسات في الأدب العربي بيروت- دار الكتاب اللبناني- ومكتبة المدرسة الطبعة الأولى 1977، ص171.
20. -ينقل هاملتون جب في كتابه السابق الذكر ص 397 عن المنار : المجلد 16 ص 875 ما يلي " كانت الصحافة المصرية قبل المؤيد وفقا على السوريين المسيحين" كما ينقل عن كتاب أشيل صقيلي بك المعنون L'EGYPT القاهرة، 1926 ص ص431-432 ما يلي " من المعترف به بشكل عام أن العنصر السوري قد قام بدور هام في خلق و تطور الصحافة الدورية و بعث الآداب العربية في مصر وقد ظلت هذه الصحف حتى السنوات الأخيرة تظهر حيوية ومبادرة وتنظيما وتقدماً، و قد تحولت هذه الصحافة إلى أيدي العناصر المصرية بعد الحرب خاصة وأخذت تظهر في العنصر المصري الخالص" لمزيد من التفصيل ينظر في : هاملتون جب : المرجع السابق ص ص 224-225 و ألبرت حوراني المرجع السابق ص ص 124-125.
21. - ألبرت حوراني " المرجع السابق ص125.
22. - رفاعة رافع الطهطاوي : تخلص الإبريز : الأعمال الكاملة الجزء الثاني تحقيق محمد عمارة بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى 1973. ص 11.
23. - مثل الحركة السنوسية في ليبيا وزواياها المنتشرة في السودان ومصر وحركة الإمام الشوكاني (1758-1834) في اليمن والحركة المهديّة في السودان .
24. - محمد عابد الجابري : حوار المشرق والمغرب- مجلة اليوم السابع، باريس العدد 268 السنة السادسة يونيو 1989.
25. - الطيب تيزيني من بحث قدمه في ندوة القاهرة سنة 1984 حول "التراث و تحديات العصر" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت الطبعة الأولى، 1985 ص88.

