

# متون

MOUTOUNE

مجلة دورية أكاديمية محكمة تصدرها كلية الآداب واللغات  
والفنون، وكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية  
جامعة د. الطاهر مولاي سعيدة الجزائر

## عدد مزوج

العدد : التاسع والعاشر - ديسمبر 2014

العنوان: مجلة متون

كلية الآداب واللغات والفنون وكلية العلوم

الاجتماعية والإنسانية

جامعة د. مولاي الطاهر

ص ب 138 حي النصر سعيدة

20000 الجزائر

الهاتف: 048477688

الفاكس: 048477688

البريد الإلكتروني: moutoune2010dz@yahoo.fr

الموقع الإلكتروني:

<http://sites.google.com/site/moutouneuniversaida/>

الإيداع القانوني: 424-2008

ردمك: ISSN: 1112-8518

**ISSN 1112 - 8518**  
**Dépot Légal 424 -2008**

Editions Dar El Qods El arabi  
B.P 627 R.P – 627 البريد المركزي - ص.ب 31000 وهران  
Cooperative El Hidaya Belgaid - Oran  
0792339956 - 0556230762- FAX :041285760  
Quds\_arabi@hotmail.fr



# متون

MCOUTOUNE

مجلة دورية أكاديمية محكمة تصدرها كلية الآداب  
واللغات والفنون وكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية  
بجامعة د. الطاهر مولاي سعيدة. الجزائر

## مدير المجلة مسؤول النشر

د. محمد عباس

عميد كلية الآداب واللغات والفنون

## المدير الشرفي

أ.د. فتح الله وهبي تبون

مدير جامعة سعيدة

## رئيس التحرير

د. محمد حفيان

## هيئة التحرير:

- د. مجاهد ميمون - د. بكري عبد الحميد - د. وردي إبراهيم  
- د. عبو عبد القادر - أ. برزوق هناء

## الهيئة العلمية:

أ.د. سعيد يقطين	جامعة الرباط	أ.د. بلوحي محمد	جامعة بلعباس
أ.د. ظريف محمد	جامعة الرباط	أ.د. مونسي حبيب	جامعة بلعباس
أ.د. واسيني لعرج	جامعة باريس	أ.د. سلامي عبد القادر	جامعة تلمسان
أ.د. عمر الساسي	جامعة البلدية	د. ودناني بوداود	جامعة الأغواط
أ.د. إيفلين عقاد	جامعة باريس	د. بوساحة عمر	جامعة الجزائر
أ.د. مراد يلس	جامعة باريس	د. شارف مازاري	جامعة سعيدة
أ.د. تحريشي محمد	جامعة بشار	د. كرومي لحسن	جامعة بشار
أ.د. سالمي عبد المجيد	جامعة الجزائر	د. لزعر مختار	جامعة مستغانم

## التنفيذ التقني

جامعة سعيدة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## الفهرس

الصفحة	العنوان	الاسم و اللقب
09	كلمة التحرير	محمد حفيان
10	دراسات أدبية ونقدية	
11	رئيف خوري رائد النقد الاجتماعي	عباس محمد
31	القول الشعري من رهان اللغة الشعرية إلى إكراه مبدأ التناسب في نقد حازم القرطاجني	زروقي عبد القادر
49	جدل المعرفي والجمالي في بناء استعارة النص الشعري المعاصر	عبد الوهاب ميراوي
69	تحولات القراءة من النص إلى القارئ	محمد محمدي
81	دراسات لغوية	
82	نظريّة النّظم للجرجاني وموقعها من علمي الأسلوب والجمال	شفيقة العلوي
94	ضوابط تحديد الوظيفة النّحوية تعليمية اللغة العربية الفصحى	سليمان سعاد ميمون مجاهد
119	في الواقع اللغوي الجزائري المتعدد. المرحلة التحضيرية والسنة الأولى ابتدائي أنموذجا	
137	حد الكلمة بين المعيار والاستعمال مقارنة تحليلية للصورة المورفولوجية والوظيفية للكلمة	بن يمينة بن يمينة
154	العربية بين التأثيل والقداسة تحقيق الألفاظ المفردة ومركزيتها	بن يمينة بن يمينة
161	في بيان معاني القرآن من خلال مفاتيح الغيب للرازي	مولاي علي سليمان
181	دراسات اجتماعية وإنسانية وفلسفية	
182	المقامات الصّوفيّة في شعر سيدي لخضر بن خلوف	حاكمي لخضر
187	خير الدين التونسي: اللبرالية بين التنظير والممارسة	محمد حفيان

212	الإستشراق الألماني بين الخصوصية والعالمية	بن علي مَسْرُوة
226	إشكالية العقل والإيمان	بن طرات جلول
238	التحليل الفلسفي الوظيفي للدين	حسن عالي
254	التصوف في فلسفة الدين	بلعز كريمة
276	الأخلاق التطبيقية عند إيمانويل ليفيناس	سنوسي فضيلة
286	الثورة العلمية من فلسفة العلوم إلى الإستمولوجيا	فاطمة الزهراء كفيف
301	المواطنة السلبية وانهايار دولة المدينة	آيت أحمد نور الدين
309	اليوتوبيا والمواطنة توماس مور نموذجا	شريف الدين بن دوبه
322	أيُّ مثقّف لأية سلطة؟	مصطفى الكيلاني
332	الإدارة الجامعية من النظام التقليدي نحو النظام الإلكتروني	براهمي صباح
347	جمالية تلمسان من خلال بعض كتب التاريخ والرحلة	إدريس بن مصطفى
358	أصناف العلوم الدينية ومشاهير علمائها بالجزائر خلال العهد الزياني 633-962 هـ/1235- 1554م	عبد القادر بوحسون
368	مؤسسات المجتمع المدني وتكريس الوعي	رايس زاوي
377	الشباب والأنشطة الاقتصادية الحضرية غير الرسمية في المدينة	سليمان بوزيدي
386	أثر المعتقدات الشعبية في التنشئة الاجتماعية للأطفال محافظة الشرقية نموذجا	عبدالحكيم خليل سيد أحمد
415	سيمياء الحرف العربيّ	شدّوفي نصرالدين
429	الطفل ودافعية الانجاز	حوتي سعاد

## كلمة التحرير

بخصوص النداء الذي وجهناه للأساتذة الباحثين في تطوير  
المجلة، والذي لم نجد له غير الاستئناس بكلمة للشخصية  
الوطنية المصرية سعد زغلول وهو على فراش الموت، وبعد أن  
يئس من شفائه، والتي جاء فيها مخاطبا زوجته:  
غطيني يا زينب ما فيش فايده.

رئيس التحرير  
د. محمد حفيان

# دراسات أدبية ونقدية

## رؤيف خوري رائد النقد الاجتماعي

الدكتور: عباس محمد<sup>1</sup>

الخلفية التاريخية:

لا جدال في أن فترة الأربعينيات تعد فترة التطور العاصف للأدب والنقد العربيين الحديثين، بعد مرحلة النشوء الأولى التي غطت النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والعقود الأولى من القرن العشرين، حيث اجتهد روادنا في تخلص النص الإبداعي والدرس النقدي من كثير من تجسيدات عصور الضعف الفكرية والأدبية، وجعلهما - بالتالي - في صميم الهم الثقافي والحضاري الذي أطرته إشكالات عصر النهضة العربية الحديثة.

وفي الواقع، ما كان لهذا التطور أن يتم بفعل إرادات ذاتية أو عبقریات خارفة، وإنما كان ثمرة تأثير بتطور أعم وأشمل، مس الفلسفة والفكر والعلوم عموماً، بفعل الإفرازات الحاصلة في العالم - والبلاد العربية جزء منه - مع انكسار النازية وانتصار الديمقراطية وانتشار الاشتراكية في أوروبا الشرقية، وانحسار مد الاستعمار التقليدي. ونشوب الحرب الباردة بين النظامين العالميين، وما صاحب هذه الحرب من صراع فكري وإيديولوجي، وتعمق النزعات التحررية والمطالب الاستقلالية في كل المستعمرات.

وجدير بالملاحظة، أننا لا نقوم هنا بربط عسفي للأمر، بمعنى أن هذا التأثير لم يتم بشكل آلي. فالثابت أن البلاد العربية ومفكريها كانوا جزءاً من واقع وفعالية هذه الحرب، وبالتالي فهم طمحو لأن يكونوا جزءاً - أيضاً - من نتائج هذه الحرب.

يقول غالي شكري<sup>(1)</sup> في معرض حديثه عن معطيات الحرب وإفرازاتها بالنسبة للبلاد العربية ولمفكريها: "... وبلادنا في ذلك كله ليست - متفرجة - من شرفة على سطح القمر، بل هي قد عانت ويلات التحالف مع - الحلفاء - وانتظرت كغيرها ثمرات النصر. وقد وقف المفكرون العرب في غالبيتهم العظمى ضد النازي، دون أن

1 كلية الآداب واللغات والفنون جامعة سعيده -

يكونوا أدوات في أيدي المحاربين، وهم لم يقاتلوا عل جبهة الفكر - في مقابل - الفوز بالاستقلال بل دفاعا عن شرف الثقافة وشرف الإنسانية، ودفاعا عن الديمقراطية، أي في الحصيلة الختامية دفاعا عن الاستقلال الوطني لا في مقابله. "

وملاحظة ثانية، وهي أن هذا التأثير لم يحصل بشكل فجائي، مبنوت الصلة بما سبقه، فواقع الحال أن الأفكار الثورية والاشتراكية أخذت تنتسرب إلى بلادنا العربية، وبالنتيجة إلى إنتاج مفكرينا، وأن الأحزاب الشيوعية العربية أخذت تأخذ مواقعها قرب الثلاثينيات - وخلافا للأحزاب والزعامات التقليدية- في قلب النضالات الجماهيرية العامة، لطرح بدائل أبلغ تعبيراً وأكثر تقدماً في السياسة والاقتصاد والاجتماع والفكر الأمر الذي معه أخذت تتشكل الاتجاهات الوطنية والديمقراطية التي رفدت النشاط السياسي والفكري والأدبي بمضامين جديدة.

يشير غالي شكري إلى حقيقة هذا الجيل الذي ولد فيما بين الحربين العالميتين، و الذي أخذ ينتج خلال الحرب الثانية، يقول (2): "وبقدر ما أصبحت الاشتراكية - في القرب منها أو البعد عنها - معياراً أميناً صادقاً لضمير هذا العصر، بقدر ما التهبت قلوبنا الغضة ترحيباً بهذا الأمل العظيم، وأمسى النضال من أجل الاشتراكية لكي تعم بلادنا والعالم، هو غداؤنا اليومي، بل هو قضية حياتنا أو موتنا".

وفي الحق بات مؤكداً آنئذ، أن الديمقراطية البرجوازية (الليبرالية) كما تمثلها، وأنتج في إطارها روادنا بدءاً بالطهطاوي ووصولاً إلى طه حسين، فكرهم وأدبهم ونقدهم، قد سقطت عند مشارف الأربعينيات، وراحت الأجيال الجديدة تبحث عن مركب جديد يمزج الديمقراطية والعدل الاجتماعي في ديناميكية حية، الأمر الذي معه صارت تنتشر وتتعمق في ربوع البلاد الأفكار الاشتراكية، والآداب الاشتراكية والفنون الاشتراكية طيلة الأربعينيات كما لم تنتشر من قبل (3).

وهذا لا يعني قطعاً أنه على مستوى الفكر تمت القطيعة النهائية مع رصيد الرواد، وانتقلت مناحي التأثير به، خاصة الجوانب العقلانية والنزعات الاجتماعية فيه.

فما لا جدال فيه كما يقول محمد برادة (4): "أن دعاة التجديد الأدبي الذين برزوا قبل 1919، قد استمروا في التأثير، بل وفي السيطرة على الحياة الثقافية بمصر حتى بعد سنة 1952، والشيء الغريب، إذا نظرنا في مسافة زمنية ضرورية لاستيعاب الأحداث، هو

أن الإضافة الأساسية لكاتب مثل طه حسين لا تتمثل فقط في دراسته الجريئة "في الشعر الجاهلي" المنشورة سنة 1926، بل تتمثل أيضا، إن لم يكن أكثر، في المواقف التي اتخذها وفي الكتابات الاجتماعية التي نشرها بعد 1932..."

ولعل هذا الأمر يبرز بصورة جلية، إذا نحن انتقلنا من الحديث العام عن الفكر، إلى الحديث الخاص عن النقد الأدبي، فالمعروف أن نقدنا الحديث الذي كان نتاج التقاطع بين تراثنا النقدي في ثرائه، والاتجاهات النقدية الغربية في تنوعها، كان قد خالطه قسط كبير من تأثيرات أنوار العقلانية. فمن حتمية "لابلاس" الفلكية، مرورا بعقلانية ديكرت الشكية وصولا إلى حتمية "تين" الاجتماعية، كانت مرایا طه حسين تعكس الواقع على أرضية عقلانية، جعلت من الواقعية، كما فهمها طه حسين، خاصة في كتابه ( تجديد ذكرى أبي العلاء) خطأ فاصلا في وعيه للممارسة النقدية ورؤيته النظرية للأدب.

والمسألة نفسها تبدو عند جماعة الديوان، ذلك أن امتداد عقلانية الفكر الغربي في وعيها أكسبها بعدا عقلانيا، فهي في تعليقاتها النظرية ومناقشتها تقرر علاقة الأدب بالحياة، على الرغم من إعلانها الرومانسية مذهبا أدبيا.<sup>(5)</sup>

وتأسيسا عليه، يبدو لنا أن غالي شكري كان محقا عندما عد طه حسين وعباس العقاد بأتهما: "الجناحان الرئيسيان اللذان طار بهما النقد الجديد إلى أفق أرحب وأبعد وأعمق".<sup>(6)</sup>

والطيران هنا بمفهوم التمثل والتجاوز قطعاً. ذلك أننا نرى أن "الواقعية" كما فهمها ومارسها جيل طه حسين الليبرالي كانت موازيا لرؤيتهم المعرفية العقلانية، فبقيت خطأ ضمن خطوط عديدة تشكلت منها تجربتهم حسب المرجع الغربي الذي استندوا إليه في صياغة وعيهم النظري. غير أن هذه الواقعية تحولت مع جيل الأربعينيات، ثم بعد ذلك مع جيل الخمسينيات - وهو جيل في غالبية ديمقراطي ثوري وماركسي من حيث الجوهر - إلى الفلسفة الماركسية، وعيا عميقا ومحدودا على حد سواء، كمصدر رئيسي لرؤيتهم الأدبية وممارساتهم النقدية. وهكذا تمركزت أطروحاتهم حول رفض أطروحة "الفن للفن"، واستبدلت الصيغة المجردة (الأدب/ الحياة) التي كانت تتردد في كتابات جيل طه حسين، بصيغة محددة ملموسة، شكلت مدخلا لأطروحاتهم ومناقشاتهم، وهي صيغة (الأدب/ الجماهير)، والتي تستمد

دلالاتها المفهومية من أدبيات الفكر السياسي الماركسي في غالب الأحيان، والقومي في بعض الأحيان.

ولعل من المفيد أن نشير هنا، إلى الدور الفاعل الذي قامت به كثير من المجالات الفكرية والأدبية النقدية المرتبطة بالجماعات ذات التوجه اليساري<sup>(7)</sup>، سواء في مصر، أو في سوريا ولبنان، في إحداث هذا التحول والتجذر في منظومة الوعي وممارسات النضال التحرري والاجتماعي.

فخلال الأربعينيات ظهرت في مصر مجموعة من العناوين، التي أسهمت بهذه الدرجة أو تلك في بلورة الوعي ذي الاتجاه اليساري، من خلال نشرها وتبنيها للفكر الماركسي في شقيه النظري والتطبيقي. يقول أحمد صادق سعد<sup>(8)</sup>: "ومع هذا كله نشط الشيوعيون المصريون في مجال نشر الفكر الماركسي، النظري والتطبيقي بصورة لم تحدث من قبل. فالعديد من مؤلفات ماركس وإنجلز ولينين وستالين ترجمت إلى العربية... وكذلك صدرت دراسات اقتصادية وتاريخية وسياسية للأوضاع المصرية، وعن الإتحاد السوفياتي والحركة الاشتراكية العالمية الخ. وما من شك في أن هذه الأعمال ألقت بذورا لتكوين تيار فكري يساري جديد في مصر، تطور بعد ذلك بحيث أصبح الآن- يقصد الأربعينيات- حقيقة واقعية وجزءا من الحياة السياسية والاجتماعية و الفكرية والفنية في بلادنا".

ولا يختلف الأمر في سوريا ولبنان عنه في مصر. فمنذ بداية 1934 ظهرت مجلة (الدهور)، وكان يديرها المثقف والمناضل الشيوعي اللبناني سليم خياطة، وكان الشاعر الذي رفعتة يحمل دلالات عميقة، فهي "مجلة الثقافة العربية الديمقراطية والفكر العلمي" غير أنها لم تعمر طويلا. فخلفتها مجلة (الطلیعة) مند العام 1935 وإلى غاية انفجار الحرب العالمية الثانية. وظلت مجلة (الطلیعة) تطور خط (الدهور) الفكري وتعمقه وتستقطب العديد من كتاب الطلیعة الأدبية والفكرية في العالم العربي إلى جانب الأسماء التقدمية التي كانت تعمل بها من أمثال الدكتور كامل عياد وسليم خياطة ورئيف خوري ونقولا شاوي وآخرين، وهي رفعت شعار: "رسالة التحرير الفكري"، ولتطبيق هذا الشعار انتهجت خطة تنويرية في نشر الفكر العلمي والتعريف بمفاهيم الماركسية والثقافة التقدمية في العالم، إلى جانب إحياء كل مجيد في أدب العرب وتاريخهم.<sup>(9)</sup>

وتبقى العلامة الفارقة والمميزة، في الصحافة الفكرية التقدمية اللبنانية، وقد لا نغالي إذا قلنا الصحافة العربية عموماً، ظهور مجلة (الطريق)، والتي أريد لها - من جهة - أن تكون استمراراً لمجلتي (الدهور) و(الطلیعة)، وتطويراً لخطيها الفكري من حيث أن هيئة تحريرها تشكلت في معظمها من الأسماء التي سبق لها العمل بهاتين المجلتين: عمر فاخوري، رثیف خوري، أنطوان ثابت، كامل عياد، ويوسف يزبك، ومن حيث أن شعارها - رسالة التحرير الفكري - هو الشعار نفسه الذي رفعته (الطلیعة) في فترة صدورها. كما أريد لها - من جهة ثانية - أن تكون لسان حال (عصبة مكافحة النازية والفاشية في سوريا ولبنان).

صدر أول عدد من مجلة (الطريق) يوم 20 كانون الأول 1941، وفي افتتاحيته نقرأ هذا التكتيف بقلم قدری قلجی، والذي سيمثل منذ البدء، وإلى اليوم الثابت الأساسي في خط هذه المجلة الفكري: "إن هذه الرسالة (أي المجلة) ستكون لسان حال الأحرار في هذه البلاد، وصدى الحرية في العالم. لقد أنشئت لهذا الغرض وحده، وهي لا تعيش إلا به وفي الدفاع عنه."<sup>(10)</sup>

وعلى العموم فإن فترة الأربعينيات التي ظهرت فيها مجلة (الطريق)، كما يؤكد حنا عبود<sup>(11)</sup>، هي الفترة التي شرحت فيها النظرية الواقعية في إطارها الفكري والفلسفي. فقد شرحت الماديتان الديالكتيكية والتاريخية، وترجمت مقالات نقدية في الأدب التقدمي في العالم، وظهرت الدراسات الإيديولوجية التي ساعدت على تعميق النظرة الواقعية في النقد.

وفي هذا السياق سنحاول في ما يلي رصد جوانب تمثيلية من هذا النقد الذي اعتمد رؤية اجتماعية (واقعية)، وركز في تعامله مع الأدب على إبراز مناحي القيم النضالية فيه، وتحديد ما قدمه المثال اللبناني مجسداً في ريادة رثیف خوري.

### المثال اللبناني

في حدود علمنا كان لبنان، وسوريا بدرجة أقل، أول وأنشط المراكز التي ظهرت فيها الدراسات النقدية الواقعية الجادة، وذلك لأسباب، لعل أهمها:

وجود عصبة مكافحة النازية والفاشستية، والتي جعلت في رأس اهتمامها الدفاع المستميت عن الديمقراطية وحرية الفكر. وهي العصبة

التي نشط في إطارها خيرة الوجوه الثقافية التي مثلت في حينها الاتجاه الاجتماعي الواقعي في الأدب والنقد.

الظهور الباكر للمجلات الفكرية ذات الخط التقدمي من مثل: (الدهور، الطليعة، والطريق)، والتي أخذت على عاتقها، خاصة الطريق مهمة نشر الفكر الماركسي الآداب الاشتراكية، واستطاعت بالتالي أن تجمع في إطارها وحولها شمل الكتاب التقدميين من لبنان وسوريا وسائر البلاد العربية.

التواجد القوي للحزب الشيوعي اللبناني - السوري، خاصة بعد استعادته لعلانيته في ظروف الحرب العالمية الثانية، ونشاطه النوعي في قلب كل القوى الوطنية والديمقراطية اللبنانية والسورية الأخرى، من أجل الوصول بالمعركة ضد الاستعمار الفرنسي إلى نهايتها الحقيقية غير منقوصة: الاستقلال السياسي.<sup>(12)</sup>

وربما كان رثيف خوري (1913- 1967) الناقد الاجتماعي الأسبق ممارسة لهذا الاتجاه، والأعمق تمثيلية له في آن. يقول حنا عبود<sup>(13)</sup>: " يعد رثيف خوري من مؤسسي المدرسة الواقعية في الأدب والنقد ولا نعرف - حسب المصادر التي بين أيدينا - أحدا سبقه إلى ذلك. ولا يختص رثيف بميزة سبق وحدها، بل يعتبر من أغزر الواقعيين إنتاجا على الإطلاق."

ونحن إذا كنا نوافق على عموم ما ذهب إليه حنا عبود، فإننا مع ذلك نود تدقيق المسألة أكثر. فريادة رثيف خوري لا يمكن استنتاجها بالاستناد إلى مسألة التأسيس وحدها أو سبق الزمن في الحديث عن الواقعية، ولا حتى بغزارة الإنتاج في هذا الميدان، وإنما ريادته الحقيقية في تقديرنا تكمن في تعامله مع " الواقعية" كمنظومة منهجية متكاملة في المعرفة والفكر والفن والنقد، ترتبها ممارستها بشرطها الاجتماعي الملموس، أي أن الريادة هنا، مثلت في الأساس هذا المنظور الجمالي الذي حقق به رثيف خوري في إطار الممارسة النقدية، ما كانت تحققه الماركسية في مجال الممارسة الفكرية والاجتماعية.

وغني عن التنويه أن هذا المنظور الواقعي، المستند إلى الماركسية، لم يتشكل عند رثيف خوري دفعة واحدة، وإنما كان ثمرة صيرورة تطور خصب في نضاله السياسي، وفكره النظري.

رثيف خوري، وهو خريج الجامعة الأمريكية سعى عادة هذا التخرج إلى وضع عدد من المؤلفات النقدية عن امرئ القيس<sup>(14)</sup>، وعمر ابن

أبي ربيعة<sup>(15)</sup>، وهي المؤلفات التي لم تخرج عن إطار البحوث الأكاديمية<sup>(16)</sup> على الرغم من أنها أشارت في هذا الزمن الباكر، إلى أن الرجل متمكن من أدواته النقدية. ثم جاءت مرحلة "الديمقراطي الثوري" التي كان ثمرتها كتابه: جهاد فلسطين<sup>(17)</sup>. عن الإضراب الشعبي الفلسطيني سنة 1936، والذي عبر من خلاله عن ارتباطه بنضالات القوى الشعبية الفلسطينية والعربية وكفاحها لمخططات الصهيونية العالمية وأطماعها الاستعمارية في أرض فلسطين. فمرحلة الارتباط العضوي بالقوى الاجتماعية والسياسية الطليعية التي توجت مسيرته الفكرية بتبنيه الماركسية موقفاً ورؤية، وهو التبني الذي كرسه على مستوى الأدب والنقد رائداً للواقعية، بداية من الدراسات التي شرع بنشرها خلال العام 1936 في مجلة الطليعة، ثم في كتابه النقدي: "النقد والدراسة الأدبية (1939) وفي كتابيه الفكريين: "معالم الوعي القومي"<sup>(18)</sup>، و"الفكر العربي وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي"<sup>(19)</sup>، وصولاً إلى مجموعة البحوث والدراسات التي نشرتها له (الطريق)، و(الأداب) البيروتية، والتي جمع أهمها بعد ذلك في كتاب: "الأدب المسؤول"<sup>(20)</sup>.

ويلاحظ هنا عبود أن استيعاب رثيف خوري للواقعية الاشتراكية ظهر واضحاً في مقال له كتبه في مجلة الطليعة في العام 1936 عن أدب مكسيم غوركي، وفيه يعد غوركي مثال الكاتب الثوري الحق، الذي تميز أدبه بالعناصر الأربعة التي يجب أن يتميز بها أدب كل كاتب ثوري حقاً:<sup>(21)</sup>

الجرأة على مجابهة الواقع. والمقصود بذلك عدم غض الطرف عما يجري، فلا يجوز أن نغني بينما روما تحترق.

فهم العوامل التي سببت هذا الواقع، إن عدم فهم هذه العوامل لا يتيح للفنان أن يرسم صورة صادقة عن الواقع، وهذا قد يجعل الأثر الفني رمية تخطئ الأثر.

تخطيط الطريق لإزالة هذا الواقع وتبديله بواقع أحسن منه. وهذه رسالة الأدب التي تبعده عن التسلية. وتجعله هدفاً إلى تحسين حياة البشرية، فنتقله من الانفعال السلبي إلا الانفعال الإيجابي.

المضي قدماً في هذا الطريق بغير هوادة أو تردد حتى يتحقق القصد. وهذا العنصر الرابع يوجب على الأديب الواقعي قرن الأدب بالعمل. فالأدب بهذا يغدو نضالاً من جملة النضالات العملية الأخرى، لان الأدب كفاح.

ثم يعلق حنا عبود على هذه العناصر بقوله<sup>(22)</sup>: "ومنذ ذلك الحين تغيرت نظرة رثيف. بحيث غدت العناصر الأربعة السابقة المقياس النقدي الذي يقاس به شعر الشاعر أو نثر الأديب." ونحن نرى أن هذا التلخيص، على الرغم من اقترانه ببعض التخريجات التخطيطية التي ربما ما قصدتها رثيف خوري، أفادنا في التعرف على العناصر التي احتكم إليها رثيف في رؤيته النقدية، منذ صار يصدر عن منهج الواقعية.

فخلافًا للنظرات التي كانت سائدة في الدرس النقدي العربي، والتي كانت ترى للفن عمومًا، وللأدب خصوصًا، وظيفة تحقيق المتعة الجمالية الخالصة، أو تحقيق الغاية الفنية الصرف، فإن العناصر التي حددها رثيف أعلاه، تقطع مع هذا الفهم لتشير إلى مسألة مهمة، وتلك هي إضفاء الصبغة الاجتماعية على المؤلفات الأدبية، صدورًا عن الواقع ومجاوبة له، وفهما لمجمل العوامل المعقدة والمتداخلة التي تكتنفه وتوخيا للوظيفة المناطة به. ذلك أن هذه العناصر في عمقها ترى أن الأدب لا يحقق وظيفته إلا إذا عكس الحياة الاجتماعية وصيرورتها العميقة، رسدا وفهما وتغييرا.

ولعل هذا ما قصده ميشال عاصي عندما قال<sup>(23)</sup>: "لقد رفض رثيف بشدة وعنف نظرية الفن للفن، تلك التي ترى إلى الصنيع الفني مجرد صياغة تعبيرية لا يتعدى تأثيرها حدود الإحساس الجمالي بالشكل دونما التفات إلى جوهره الإنساني. وكان من حيث رحابة التجربة والعمق في طبيعة من آمنوا بانضوائية الفن، ودعوا إلى انفتاحه على الحياة والتزام القضايا المصيرية الكبرى على اختلافها في كل عصر." وهذا الرفض لنظرية الفن للفن، والإيمان بانطوائيته - يضيف ميشال عاصي - كانا يصبان في صيغة (الأدب/ الجماهير)، التي أخذت تجد مكانها المتميز في نقد تلك الفترة، وفي نقد رثيف خوري تحديداً: "فانطلاقاً من هذا المفهوم العام تبرز في التفكير الأدبي عند رثيف أهمية ارتباط الأدب بالجماهير الشعبية، من حيث أن الأدب يستقي من حياتها ويختار مواضيع عمله وعناصره، ومن حيث أن الجماهير هي التي تتجسد فيها الأفكار والصور والموجيات، فتنحول هذه بفضل تجسدها في الجماهير من طاقات فنية جمالية.. إلى طاقات فعلية، بها تتحرك الحياة عندئذ ويتطور التاريخ."<sup>(24)</sup>

إن رثيف خوري أدرك منذ البداية، أن الأديب المناط به مثل هذه المهمات - إذا استقام التعبير - ومنها مهمة بلورة وعي الجماهير في

الاتجاه الذي يخدم قضاياها التاريخية، ليس هو ذلك الأديب الذي يسطر قلمه احتجاجات انفعالية وعاطفية على الرذائل الاجتماعية، دونما فهم عميق لمنشأ هذه الرذائل الاجتماعي. لان الاحتجاج قد يكون بفعل " الأنفة الطبيعية" الراضة لكل رذيلة اجتماعية تمس بقيمة الحياة وكرامة الإنسان، وتلك لا تكفي، لأنها لا تشكل في الأساس ثورة متسلحة بالفهم الصحيح الذي من شأنه إزالة مثل هذه الرذائل، وهذا عين ما رآه في أدب جبران خليل جبران: "فثار جبران على جميع ذلك ثورة قوية بدافع أنفة طبيعية من الظلم قائمة في ضمير كل إنسان.. والذين قرأوا أو يقرأون كتب جبران: (الأرواح المتمرده) و(قصة خليل الكافر) على الأخص، و(عرائس المروج ) و(الأجنحة المتكسرة) يلمسون صحة ما نقول لمس اليد. غير أن جبران برغم طموحه إلى المثل الأعلى الاجتماعي وحبه للفضيلة الإنسانية حبا لم تتطفي شعلته طوال عمره القصير، وبرغم انقياد بدائع التعبير له، كان لا يزال يعوزه سلاح ضروري للتأثر الذي بوده أن يحتفظ بإيمانه وفعاليتته الثورية، ذلك هو سلاح الفهم؟ الفهم الصحيح لمنشأ هذه الرذائل الاجتماعية التي يحاربها ويطمع في إزالتها... إن التأثر الذي يحدث صدره بعاطفة الثورة، وهو لا يفهم منشأ الرذائل التي يثور عليها ولا طرق إزالتها جدير أن يفني نفسه في صراخ الاحتجاج والرذائل باقية مكانها..."(25).

ورثيف خوري في هذا التحليل لأدب جبران، بل ولكل أدب تصدى له لا يشترط فقط أن يتضمن الأدب قضايا اجتماعية حتى نعهه اجتماعيا، ل من الضروري أن يقترن ذلك برؤية واعية بأصل المشكل وزاوية التعبير عنه أيضا. وهو في ذلك كان منسجما مع الفكر الذي كان يصدر عنه. فعنده أن جماع النظريات والمواقف التي يعتمدها الناس، ومن بينهم أصحاب الرأي والفكر وحملة الأقلام تملئها عليهم غالبا مصالحهم ووقائع حياتهم وأوضاعهم المادية والطبقية، التي هم مرتبطون بها، وملزمون بالتعبير عنها. وذلك ما لم يكن متوافرا في شخصية جبران الإنسان والأديب الأمر الذي معه" أخذ ينفث السلوى والعزاء من الشوق للطبقة المتوسطة الأمريكية. كل كتبه في مرحلته الأخيرة، مرحلة الاستسلام إنما هي سلوى وعزاء. "النبي"، "يسوع بن الإنسان"، "رمل وزبد"، جميعها تنسلك في سلك أدب السلوى والعزاء"(26). فكان والحال هذه أن "انتهى الأمر بجبران إلى الاستسلام لأن ثورته كانت طفرة الأنفة الطبيعية وحسب"(27).

وغني عن البيان أن هذه النتائج تجد تسويغها في الدعائم التي بنى عليها رثيف خوري نقده، وأهمها إثنان بحسب حسين مروة: أولها حب الحياة واحترامها. وثانيها المعرفة: "أما الأول، فهو متصل أوثق اتصال بموقفه من الجانب الأخلاقي للأدب والفن. إنه يرى أن الشعر والأدب إطلاقاً، لا بد أن يفعل فعله في مفاهيم قرائه وأخلاقهم، وفي رأس هذه المفاهيم والأخلاق: الموقف تلقاء الحياة... وأما العنصر الثاني، وهو المعرفة في مقومات الفكرة بالأدب، فقد حرص رثيف الخوري حرصاً واضحاً علي توكيد الاهتمام به في كثير من النصوص النقدية".<sup>(28)</sup>

### كتاب: "النقد والدراسة الأدبية" (1939) - نموذجاً -:

وإلى هنا نرى من المفيد حتى ننبين كل هذه الجوانب، النظر في مؤلفه المهم [النقد والدراسة الأدبية] الذي ألفه سنة 1939، ففيه - في تقديرنا - تبرز الجوانب الأساسية بشكل واضح ومتكامل في نشاطه النقدي الاجتماعي في هذه المرحلة الباكرة.

الكتاب في الأصل أرادته رثيف خوري، كما يصرح هو نفسه بذلك في المقدمة مرشداً ودليلاً لطلاب البكالوريا، الذين كان يحتك بهم أستاذاً لمادة الأدب العربي، يقول: "سبع سنوات سلختها في تعليم الأدب العربي قد أقنعتني بضرورة سفر في النقد والدراسة الأدبية، يكون بمثابة مرشد ودليل للطلاب في مسالك مشتبكة غامضة طالما حاروا فيها أعظم الحيرة، كيف ننقد؟ كيف ندرس الأدب؟ سؤالان يلحان أبداً على طلاب البكالوريا، ويلح بهما طلاب البكالوريا على أستاذتهم"<sup>(29)</sup>.

ونحن لا نريد أن ننساق وراء تواضع رثيف خوري اللبيق، ذلك أننا نحسبه قصد المزاح عندما أراد أن يحملنا على الاقتناع أنه إنما وضع كتابه ليكون فقط "مرشداً ودليلاً للطلاب". فالقضية - في تقديرنا - تتعدى هذا الهدف المحدد والمباشر، لتعانق "هم" حقيقة النقد في إطلاقه، والنقد العربي في خصوصيته.

ومصادقية تخريجنا هذا، تتقاطع مع رأي رثيف الخوري نفسه، عندما نجده يضيف في المقدمة نفسها موضحاً ومعللاً: "إذن فهذا السفر يرمي إلى تخطيط طريقة للطلاب في النقد والدراسة الأدبية، طريقة غير ما ألفوها من حشد الكلمات التي تطلق إطلاقاً لدى كل فرصة سانحة،

وهي لا تعني شيئاً أكيدا - في أذانهم على الأقل - ولا تمكنهم من تمييز شاعر وكاتب من شاعر وكاتب".<sup>(30)</sup>

الغرض - إذن - كما يشير مضمون النص "تخطيط طريقة" وإلى هذا، " طريقة غير مألوفة" أيضا. أما أن تكون هذه لتتوير الطلاب، فتلك مسألة عرضية كما أشرنا أعلاه، أما الجوهرية - قطعا - فهو تتوير النقد العربي ذاته، من خلال تأسيس "طريقة" واضحة المعالم، تقطع مع الإنشاء الذي "لا يعني شيئاً أكيدا".

ومن المؤكد أن رثيف خوري وهو يضع كتابه، ما كان همه أن يسأل مثل هذه الأسئلة الأبدية التي واجه النقد بها نفسه: أهو عمل وصفي على العمل الإنشائي(النص)؟ أم حكم بالجودة والرداءة، وبالجمال والقبح؟ أم هو تحليل وتفسير... الخ<sup>(31)</sup> فذلك كله تحصيل حاصل، ولكن همه الأكبر كان: كيف ننقد؟

وكيف ننقد هذه، جعلت رثيف خوري يفترض أن لدينا قطعة أدبية شعرا أو نثرا نريد أن ننقدها أو ندرسها دراسة أدبية، فبماذا نبدأ؟ وللإجابة على هذا السؤال المحوري يخصص رثيف خوري الفصل الأول من كتابه للبحث في "ممهّدات النقد والدراسة الأدبية"، فيرى أن هذه الممهّدات التي تصلح مداخل للتصدي لأي قطعة أدبية، لا تعدو الخروج على ست:<sup>(32)</sup>

**فهم ألفاظ القطعة وتركيبها:** وهنا لا بد من ضرورة قراءة القطعة قراءة متأنية بقصد "الفهم الصحيح" فعدم فهم بعض التعبيرات والألفاظ يقف حائلا دون "إيجاد النقد والدراسة الأدبية".

**إدراك غرضها الرئيس:** وإدراك غرض الشاعر في القصيدة الشعرية أو الناثر في القطعة النثرية" لا مندوحة لنا عنه البتة".

**تحليلها إلى عناصرها:** فلكل قطعة أدبية غرض لكن هذا الغرض لا بد "أن يسلك إليه الشاعر أو الكاتب درجات، إذ يستحيل عليه أن يظفر إليه طفرة واحدة". ولذا وجب علينا أن نقسم القطعة على أقسام أو فقرات حتى يسهل علينا الإلمام بها.

**مناسبتها:** وهذا أمر لا يجب إغفاله البتة. فلكل عمل أدبي مناسبتها التي قيل فيها "إذ أن معرفة المناسبة جد ضرورية لأننا نستطيع بواسطتها في الغالب، أن نعرف أو نقدر حالة الكاتب أو الشاعر العقلية والعاطفية حين كتب أو نظم، فنستطيع بالتالي أن نعرف أو نقدر ماذا ننتظر منه... هل كتب الكاتب مثلا وهو مريض أو هو متعاف؟ وهل هو في

بحبوحة أو هو مضغوط بالعوز المادي؟ وهل نظم الشاعر مثلا تكسبا أم رهبة أم حبا وهلم جرا".

**الربط بينهما وبين شخصية الكاتب أو الشاعر:** فبعد تحديد المناسبة لا بد من الاطلاع على مسألة أخرى غير مناسبة القطعة الخاصة، ألا وهي "معرفة الشاعر أو الكاتب من حيث الصفات التي أخذت مستقرها في نفسه والعوامل التي فعلت فعلها الباقي فيه".

**الربط بينهما وبين عصرها:** ويقصد بهذا العنصر، انه بعد إحصاء العوامل التي أخذت مستقرها في نفسية الكاتب أو الشاعر ومزاجه، لا بد من ملاحظة عوامل أخرى أعم وأشمل لعل الأساسي منها، العوامل السياسية والاجتماعية والأدبية والدينية وما شاكلها " فالعصر مؤثر في الأدب أيما تأثير".

هذه هي - إذن - العناصر التي يراها ريف خوري ضرورية، الضرورة كلها، في التعامل مع النص وإذا نحن أمعنا النظر فيها، لاحظنا أنها تفصح عن منهج من شقين متكاملين ومندمجين، مهما بدا عليها، نعني العناصر السالفة، من مسحة تعليمية ومن روح التخطيط. فأولا، هناك فهم ألفاظ النص وتراكيبه، ووجوب تحليله إلى عناصر، وهذا يشكل في الجوهر قراءة للنص من داخله قصد تملكه، باعتبار أن هذه العملية، أولية أساسية في كل نقد.

**وثانيا،** هناك هذه النظرة للنص باعتبار مناسبتة، وما تشير علينا به من عوامل نفسية ومزاجية ومادية للكاتب، وربط ذلك بشخصية الكاتب بوصفه منتجا للنص، وربطهما كليهما (المناسبة والنص) بالعصر وما يؤثر به على الكاتب من حيث الدوافع السياسية والاجتماعية والأدبية والدينية، وهذه قراءة للنص من خارجه، وهي قراءة تسعف الناقد في إعادة صياغة النص من حيث هو منتج مشروط، ومن حيث هو - أيضا - إشارة على دلالة.

وتأسيسا على هذا التأويل لمجموع العناصر التي يراها ريف خوري ممهدات أساسية لكل نشاط نقدي، يمكننا أن نميز ثلاث قضايا نقدية يبنى عليها هذا الكتاب: "النقد و الدراسة الأدبية".

**أولى القضايا:** درس حياة الكاتب وربطها بعصرها: يرى ريف خوري أن " خلاصة ما ينبغي أن نلمسه في درس حياة الأديب، تلك العوامل التي كان لها أثرها الدائم في شخصيته، وبالتالي في أدبه. وقد تكون هذه العوامل مما له ارتباط ببيئته العامة(عصره)، أو ببيئته

الخاصة (العائلة أو القرية أو المدينة)، وقد تكون جرت له واقعة أو وقائع في حياته فعلت فيه فعلها القوي فلا بد لنا من بحثها. <sup>(33)</sup>

ومن الواضح أن رثيف خوري، عندما يؤكد على ضرورة درس حياة الأديب لا يقصد حتما هذا الجانب البيوگرافي التفصيلي فيها، وإنما يقصد هذه العوامل التي تجعل الأديب، بل الإنسان عموماً، محصلة علاقاته الاجتماعية والحياتية والفكرية، المتشابكة والمتفاعلة، والتي تشير بالنتيجة إلى الطابع الاجتماعي لمضمون أدبه. "فالأديب والفنان يعيش في الواقع الخارجي، وكل ما فيه، هو من هذا الواقع." <sup>(34)</sup> وتلك أرضية فكرية كان يصدر عنها.

ولشرح هذه القضية النظرية، يجتزئ لنا رثيف خوري نموذجاً تطبيقياً من كتاب "كليلة ودمنة"، مفاده أن فيلا طغى وتجبر، وكان من بين ضحاياها عش قنبرة يأوي أولادها الصغار. وإن هذه القنبرة سعت في سبيل الحيلة للإيقاع بالفيل ورد كيده إلى نحره وأنها بفعلتها تلك إنما أرادت أن تقول للفيل: "أيها الطاعي المغتر بقوته، المحقر لأمرى كيف رأيت عظم حيلتي مع صغر جثتي، عند عظم جثتك وصغر همتك؟" <sup>(35)</sup>

ويرى رثيف خوري في هذا النموذج التطبيقي صلة بين هذا المثل وشخصية ابن المقفع، يقول: "ولكن أليس لهذا المثل صلة بشخصية ابن المقفع... بلى، وإن تكن صلة خفية بعض الخفاء. فنحن نعلم أن ابن المقفع بدأ ينضج نضجه الأدبي في العصر العباسي الأول، زمن الخليفة المنصور. ونعلم أن المنصور كان حريصاً على إقرار الخلافة لبني العباس، وقمع كل حركة معارضة بالأساليب الناجعة: بالسيف وبغيره. ونعلم أن ابن المقفع كان نزاعاً إلى البيت العلوي ومنه أولياء نعمته، وكان لا يسيغ الأساليب التي يعتمد إليها المنصور في إقرار الخلافة لأهل بيته." <sup>(36)</sup>

ثم بعد عقد الصلة هذه، بين المثل (النص) وشخصية الكاتب، يروح يربط ذلك بتفاعلات العصر الذي عاش فيه الكاتب ويستنتج الدلالات الاجتماعية والمواقف السياسية التي يشير إليها المثل "ومثل القنبرة والفيل خرافة رمزية لا تحمل قائلها مسؤولية، على أنها ترمز إلى غرض مستور. فالقارئ توحى أن الفيل المغتر بقوته هو المنصور نفسه، والقنبرة والطيور والضفادع هن جماعة الناس التي يرهقها

المنصور في رأى ابن المقفع وهكذا تبدو لنا صلة متينة، وإن تكن خفية، بين هذا المثل وشخصية ابن المقفع<sup>(37)</sup>.  
ثانية القضايا: استخلاص المضامين الاجتماعية للأدب: وهذا ثابت أساسي في رؤية رثيف خوري للأدب، في كتابته النقدية. فهو في كل المواقف السياسية والاجتماعية والفكرية التي كان يصدر عنها، وفي رؤيته للأدب وممارسته للنقد أيضا، لم يعمد إلى إفراغ الإنسان من علاقاته، زمانا ومكانا، ولم يجرد الفكر في عمومه من سياقه التاريخي.

ويحسن بنا في هذا الخصوص، لفت الانتباه إلى أن هذا الثابت ظل هو هو، ينمو ويتطور ويغتنى، خلال ممارسات رثيف الثرة والمتنوعة، ولم يكف عن توكيده والإلحاح على التذكير به، كلما دعت الضرورة إلى ذلك.

فمع نهاية الخمسينات، وكان رثيف قد اشرف على نهاية ما يمكن أن ندعوه بدورته النقدية<sup>(38)</sup>، بعد أن كتب في السياسة والاجتماع والفلسفة والتاريخ والنقد، نشر دراسة في مجلة الآداب البيروتية، لم يجد ما هو أروع ولا أبلغ في تعريف الأدب، من تعريف صديقه عمر فاخوري له، يقول: "و أخيرا كنت أحب أن أعرض شيئا مما علمنا عمر فاخوري في حقيقة الأدب من حيث هو أدب، لكن حسبي أن أعيد هنا تعريفه المشهور للأدب، وهو أنه ظاهرة اجتماعية أصلا، ووظيفة اجتماعية فعلا...".<sup>(39)</sup> ومن زاوية النظر هذه، راح رثيف خوري يقرأ النماذج التطبيقية التي أخضعها للدراسة في كتابه: "النقد والدراسة الأدبية". يعرض علينا رثيف هذه الواقعة المنسوبة إلى تراثنا الأدبي، وفحواها أن أعرابيا دخل على الخليفة يوما مادحا، فقال:

### أنت كالكلب في حفاظك للود \*\*\* وكالتيس في نطاح الخطوب

فما كان من الخليفة إلا أن غضب، وهم بضرب رأسه، لولا أن عالما من علماء الشعر في مجلسه لفت انتباهه، أن الشاعر راح من الأعراب، فلا مندوحة له من أن يشبه الخليفة بالكلب والتيس، وهما عنده في البادية رمزان للأمانة والقوة. واستسمحه أن يخلي بينه وبين الشاعر يخرج في الحضر، ووقتها سيسمع منه غير الذي سمع. وهذا الذي حدث بعد فترة وجيزة، حيث عاد الشاعر "الحضري" ليشنف أذن الخليفة بقصيدة لاحت عليها أثار الحضارة من ورد ورياض، لاقت صدى في نفسية الخليفة مطلعها:

"يا من حكى وجه الرياض بخده..".<sup>(40)</sup> . والحادثة كما يبدو، وعلى ما فيها من فعل الاختلاق، لا تعدم وفق رؤية رثيف للأدب دلالة تشير إليها وتدل عليها. فالتحول هنا، من قيم فنية معينة، إلى قيم فنية أخرى لم يأت اعتباطاً، ولا كان بفعل إرادة فردية، وإنما كان ثمرة تفاعلات اجتماعية وحضارية فعلت فعلها في شخصية الشاعر، وبالتالي أثرت في موقفه الفني كلية.

فالشاعر في مرحلته البدوية الأولى، عندما شبه الخليفة بالكلب والنتيس كان منسجماً مع واقعه الاجتماعي وما يعكسه هذا الواقع من مدارك فنية في وعيه. لكن هذا المدرك الفني تغير في المرحلة الثانية الحضارية، تبعاً لتغير نوعي في واقعه الاجتماعي، فلاحظناه يتقدم ببدائل فنية (التشبيه بالورد والرياض)، واضعاً في اعتباره البيئة الحضارية الجديدة، ومواصفات الحياة التي تلازمها. وهكذا جاء شعره الجديد نابعاً من واقعه الجديد، "ذلك أن أفكار الإنسان وآراءه ومفاهيمه، وبالاختصار وعي الإنسان يتغير مع كل تغير في ظروف وجوده المادي وفي علاقاته وحياته الاجتماعية."<sup>(41)</sup>

وإذا نحن انتقلنا مع رثيف خوري إلى نموذج تطبيقي آخر، خص به هذه المرة شعر امرئ القيس، فإننا سنجد أنفسنا معه، في السياق نفسه من الرؤية والتحليل.

ينظر رثيف خوري في قطعة من معلقة امرئ القيس، خصصها الشاعر ليوم من أيام شبابه ولهوه مع بعض العذارى في محلة يقال لها دارة جلجل، وهي الواقعة التي يعرفنا فيها امرئ القيس كيف أنه نحر راكبته لصويحباته، فأطعمهن ولها معهن. ويعلق عليها: "وليتأمل الطالب في تشبيه امرئ القيس للحم ناقته بهداب الحرير المفتل. ألا يشف عن شاعر عاش عيشة ترفه، وعرف الحرير من كذب؟

وفي المقطع - يضيف رثيف - دلائل على بعض جوانب الحياة في الوسط الجاهلي الأرسقراطي. فهناك هذا التنزه على ضفاف الغدران، ونحر النياق، وشي لحومها، وهناك هذه الهوادج التي تترنح على متون المطايا في جو الصحراء وهي تضم زهرات حلوة من الجنس المؤنث"<sup>(42)</sup>.

وواضح من هذا التعليل أن رثيف خوري لا يقف عند القيم الفنية من حيث عرضها الفني الصرف، ولا عند البلاغة (التشابه) من حيث هي تؤدي وظيفة تجميل الكلام وتنميته وإنما تجاوز ذلك إلى تخريج ما ترمز إليه هذه القيم في واقعها الموضوعي، فتعرفنا على ما يعادلها من

حيث هي تشير إلى حياة الترف التي كان يحياها امرؤ القيس، ومن حيث هي تكشف - أيضا - عن جوانب الحياة الارستقراطية في الوسط الجاهلي وبهذا يكون رثيف خوري قد تجاوز دراسته الأكاديمية عن امرؤ القيس، التي كان همه فيها أن يرجح "بالقرائن"<sup>(43)</sup> التاريخية وجود امرؤ القيس، اعتمادا على مجموعة من المرويات والمدونات، وأن يرد على شك طه حسين في كتابه: "في الشعر الجاهلي".

فالفهم النقدي هنا، هو هم قراءة هذا الإنتاج الذي خلفه امرؤ القيس، واستنباط قيمه الفنية وما تشير إليه من مضامين اجتماعية طبقية، سواء وجد امرؤ القيس أم لم يوجد ذلك "أن المنهج التاريخي العلمي (الذي كان يتبناه) يقضي إذن أن ننظر إلى الشعر الجاهلي الصحيح منه والمنحول معا، كمادة تاريخية حية لها ارتباطها الواقعي الموضوعي بالواقع الاجتماعي العربي."<sup>(44)</sup>

**ثالثة القضايا: التوكيد على القيم الفنية:** ربما بدا حديثنا السابق عن توكيد رثيف خوري على ضرورة الربط بين الأديب وعصره ودعوته إلى استخلاص المضامين الاجتماعية للأدب، وكأنه يظهر الرجل من الذين يركزون على المضمون دونما احتفاء بالشكل، ولكن هذا اعتراض لا يجد ما يسوغه. فنشاط رثيف النقدي في كليته، وفي كتابه "النقد والدراسة الأدبية" في خصوصيته، يدل على خلاف ذلك تماما.

يقول حنا عبود عن حق<sup>(45)</sup>: "رثيف خوري من بين زملائه في الثلاثينيات هو أول من اهتم بالناحية الشكلية، وربطها بالمضمون ربطا وثيقا."

فرثيف خوري، وهو المثقف المتشبع بالماركسية، والصادر عن رؤيتها للوجود و الكون ولمجمل النشاطات المادية والفكرية، كان يعي - منذ هذا الوقت الباكر - عميق الوعي، أن معاول أعداء الواقعية في الأدب والنقد، كانت تتوجه صوب تكثيف المماحكات، لتضخيم دور الناحية الشكلية، مدعية أن النقد الواقعي الاجتماعي في تركيزه على المضمون إنما أهدر في الأساس فاعلية الشكل ودوره في صياغة وبلورة الرؤى الفنية.

ولذلك رأيناه منذ البداية "قد أعار هذه المسألة جانبا كبيرا من الاهتمام، ووقف منها الموقف الحاسم، إذ شدد على "أن الأدب ليس هو شكله فقط"، كما أنه ليس مضمونه فحسب، بل شكله ومضمونه متحدين متوافقين"، ولم يكن له بد من أن يقف هذا الموقف، فهو من ناحية ابن الجدلية الماركسية، وهو من ناحية أخرى وريث الجمالية العربية

واهتمامها المأثور بالشكل.<sup>(46)</sup> وهكذا رأينا، انطلاقاً من قناعته " أن قضية العلاقة بين الشكل والمضمون هي من عقد الفن الكبرى بوجه عام، وهي لفرط تعقدها كثيراً ما تستدرج كلا من الناقد الأدبي و مبدع العمل الأدبي: إما إلى خطر الشكلية، وإما إلى خطر الواقعية المبتذلة، إن لم يكن يمتلك القدرة على ترويض هذه العقدة"<sup>(47)</sup>، راح يرفض أي نظر يرى أسبقية للشكل (المبنى) أو أسبقية للمضمون (المعنى)، أو حتى اعتبارهما مسألتين مستقلتين. يقول: "يكاد يجمع علماء النقد على التمييز بين ناحيتين في الأدب: المبنى والمعنى. ولا بأس بهذا التمييز إذا لم يتطرق الطالب إلى اعتبار المبنى شيئاً مستقلاً عن المعنى في الأدب تمام الاستقلال لأن المبنى والمعنى إن صح تمييز واحدتهما من الآخر فلا يجوز اعتبارهما مستقلين لما بينهما من لحمة قوية."<sup>(48)</sup>

بل إن رثيف خوري يرى أنه من المستحيل أن نتصور هذه الأسبقية أو هذا الاستقلال حتى على مستوى التجريد الذهني: "والواقع أننا لا نستطيع أن نجئ بمبنى دون معنى إلا إذا كنا مجانين، ولا نستطيع أن نجئ بمعنى دون مبنى. والمعاني لا تقوم حتى في أعماق أذهاننا بغير مادتها من الألفاظ والتراكيب، ومن ظن أنه قادر أن يفكر، محض التفكير دون أن يمر على لوحة ذهنه موكب من الألفاظ والتراكيب يستدعيها تفكيره فليجرب."<sup>(49)</sup>

وهو بناء على هذا الطرح، كان يرى علاقة جدلية بين الشكل والمضمون، ذلك أنه لا يمكن أن نتصور معنى بلا مبنى، كما أنه لا يقوم مبنى بلا معنى، وكل شطط في هذا أو ذاك من شأنه أن يحول الشكل إلى شكلانية مفرغة، والمضمون إلى مهاترات وابتذال. ومدار القضية عنده أن يكون هناك تناسب: "... ومن الكتاب والشعراء من يبذل جهداً أقوى في سبيل المعنى، ومنهم من يبذل جهداً أقوى في سبيل المبنى، والنقاد ينقسمون في ذلك إلى فئتين: فئة تدعي أن المبنى إنما هو الميزة في الأدب، فيفضلون أدباء المبنى. وهذه قضية إذا تحيزنا فيها إلى فئة وقعنا في الشطط. فالمعاني في غير مبانيها الملائمة تفقد كثيراً من قيمتها. .. وكذلك المباني إذا خلت مما يناسبها من معان لم تعد أن تكون زخرفاً وطلاء."<sup>(50)</sup>

ولم يحصر رثيف خوري جهوده في الجانب النظري فقط لهذه المسألة، وإنما بسط وجهة نظره بشكل واسع فيما يراه من صفات مطلوبة للمعاني الدالة والمباني المحكمة.<sup>(51)</sup>

### على سبيل الخاتمة:

ولعل من المفيد أن نختم هذه الورقة، بهذا النص الكثيف الدلالة على العملية النقدية كما فهمها رثيف خوري ومارسها. يقول محمد دكروب في سياق حديثه عن رثيف خوري: (52) "وعندما كان يبحث في الأدب الحديث كان يرى إلى مدى ارتباط هذا العمل الأدبي أو ذلك بواقع الشعب من ناحية، وبعناصر النمو والتقدم في المجتمع من ناحية أخرى، ولكنه كان يردد باستمرار في كتاباته وفي مجالسه (وقد حضرت الكثير منها): لا بد للأدب أن يكون لذيذا ممتعا حتى يقبل المرء على قراءته، وحتى يستفيد، وتتفتح روحه وتتغش بالفرح الكبير ويضيف بتأكيد مضاعف: ولكن الإمتاع الأدبي لم يعد مجرد الإمتاع اللفظي - ولعله لم يكن هكذا يوما - فالمتعة الأدبية في عصرنا صارت أيضا متعة فكرية. متعة اكتشاف الحقيقة، متعة ممارسة التغيير، ومتعة القدرة على التغيير. (قال هذا في إحدى جلساته بدار "العجم ونظر إلي بمرح: أليس هذا ما يقوله بريخت يا محمد؟ معه ألف حق."

### هوامش وإحالات البحث

- (1) شكري، غالي: سوسولوجيا النقد العربي الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1981)، ط/1، ص: 54.
- (2) شكري، غالي: ثورة المعتزل - دراسة في أدب توفيق الحكيم - مكتبة الأنجلو المصرية (1966)، ط/1، ص: 10-11.
- (3) شكري، غالي: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1982)، ط/2، ص: 57.
- (4) برادة، محمد: محمد مندور وتنظير النقد الأدبي، دار الآداب، بيروت (1979)، ط/1، ص: 67.
- (5) يراجع في هذا المعنى الدراسة التي عقدها حسين مروة لعبد القادر المازني وهو أحد أقطاب مدرسة الديوان في:  
- عناوين جديدة لوجوه قديمة في تراثها الأدبي والفكري، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (1984)، ط/1، ص:  
(6) شكري، غالي: سوسولوجيا النقد العربي الحديث. ص: 56.
- (7) يراجع في هذا المعنى: محمد برادة: محمد مندور وتنظير النقد الأدبي. ص: 92-93.
- (8) سعد، أحمد صادق: صفحات من اليسار المصري في أعقاب الحرب العالمية الثانية (1945-1946)، مكتبة مدبولي. البلد (؟)، ت (؟)، ط (؟). ص: 34.

- (9) دكروب، محمد: عناوين ثمانية لمسيرة أربعين عاما(ص:11-129)،  
الطريق(مجلة فكرية سياسية)، بيروت  
ع/1، ص:121.
- (10) قلججي، قدرى: الافتتاحية. الطريق، مج/1، س/1/انع/1.
- (11) عبود، حنا: المدرسة الواقعية في النقد العربي الحديث. منشورات وزارة  
الثقافة والإرشاد القومي، دمشق (1978). ط(؟). ص:67-68.
- (12) ينظر في هذا الخصوص، نقولا الشاوي: هكذا أدركنا الطريق. الطريق(مجلة  
فكرية وسياسية)، بيروت(فبراير 1982)، ع/1، ص:100-109.
- (13) عبود حنا: المدرسة الواقعية في النقد العربي الحديث. ص: 77.
- (14) خوري، رثيف: امرؤ القيس نقد وتحليل. مطبعة صادر، بيروت (1943)،  
ط(؟).
- (15) خوري، رثيف: عمر ابن أبي وبيعة-وهل يخفى القمر؟، بيروت (1939).
- (16) ينظر عبود، حنا: المدرسة الواقعية في النقد العربي الحديث. ص:77-78.
- (17) ينظر عون، ميخائيل: الرواد في الحقيقة اللبنانية. دار الباحث، دار النصر،  
بيروت(1984)ط/1. ص: 139-141.
- (18) خوري، رثيف: معالم الوعي القومي، منشورات دار المكشوف، بيروت  
(1941).
- (19) خوري، رثيف: الفكر العربي وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي  
والاجتماعي، دار المكشوف، لبنان (1943).
- (20) خوري، رثيف: الأدب المسؤول (تجميع وتقديم نبيل سليمان)، منشورات دار  
الأدب بيروت(1968)، ط/1.
- (21) عبود، حنا: المدرسة الواقعية في النقد العربي الحديث، ص:78-79.
- (22) المرجع نفسه، ص:79.
- (23) عاصي، ميشال: رثيف خوري مفكرا أدبيا (ص:8-9)، مجلة الآداب،  
بيروت(ديسمبر 1967). مج/15، س/15، ع/12. ص:8.
- (24) المرجع نفسه: ص:8.
- (25) خوري، رثيف: جبران خليل جبران. الطريق (مجلة فكرية سياسية)،  
بيروت(تموز 1944)، مج/3، ع/12، ص:4.
- (26) المرجع نفسه، ص:5.
- (27) المرجع نفسه، ص:5.
- (28) مروة، حسين: رثيف خوري ناقدًا، مجلة لآداب، بيروت(ديسمبر 1967)،  
مج/15، س/15، ع/12، ص:71.
- (29) خوري رثيف: النقد والدراسة الأدبية لطلاب البكالوريا، منشورات دار  
المكشوف، بيروت (1939)، ط(؟)، ص:5.
- (30) المرجع نفسه، ص:6.

- (31) في هذه النقطة المتعلقة بتعريف النقد وتحديد مهامه، يراجع خاصة: -  
 طاهر، جواد: مقدمة في النقد الأدبي المؤسسة العربية للدراسات والنشر،  
 بيروت (1979)، ط/1، ص: 339-340.
- (32) يراجع تلخيص هذه العناصر في :  
 خوري، رثيف: النقد والدراسة الأدبية... ، الفصل الأول، ص: 7-22.
- (33) المرجع نفسه، ص: 74.
- (34) العالم، محمود أمين: الثقافة والثورة، دار الآداب، بيروت (1970)، ط/1،  
 ص: 38.
- (35) خوري، رثيف: النقد والدراسة الأدبية... ، ص: 15 (36) المرجع نفسه،  
 ص: 17.
- (37) نفسه، ص: 18.
- (38) مع نهاية الخمسينيات كان رثيف خوري قد أعطى كل جهده، وما عاد ينتج  
 شيئاً ذابال، اللهم إلا بعض الأحاديث أو الآراء العابرة.
- (39) خوري، رثيف: الأدب المسؤول. .. ، ص: 215.
- (40) خوري، رثيف: النقد والدراسة الأدبية. .. ، ص: 13.
- (41) فريفل، جان: كارل ماركس-الأدب والفن في الإشتراكية (ترجمة: فؤاد أيوب)  
 دار دمشق للطباعة والنشر ت(؟)، ط(؟). ص: 121.
- (42) خوري، رثيف: النقد والدراسة الأدبية. .. ، ص: 21-22.
- (43) خوري، رثيف: امرؤ القيس-دراسة وتحليل خاصة الفصل الخامس، ص:  
 30-35.
- (44) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج/1، دار  
 الفرابي، بيروت (1981)، ط/4، ص: 274.
- (45) عبود، حنا: المدرسة الواقعية في النقد العربي الحديث، ص: 80.
- (46) عاصي، ميشال: رثيف خوري مفكراً أدبياً، ص: 8.
- (47) مروة، حسين: ماذا تعني مشكلة المضمون في الأدب العربي، مجلة الآداب،  
 بيروت (أكتوبر 1974) س/25، ع/ 10، ص: 12.
- (48) خوري، رثيف: النقد والدراسة الأدبية. .. ، ص: 25.
- (49) المرجع نفسه، ص: 25.
- (50) نفسه، ص: 52-53.
- (51) يخصص رثيف خوري الفصل الثاني الموسوم بـ " النقد " للدراسة التطبيقية  
 لمسائل الشكل والمضمون من خلال النصوص.

## القول الشعري من رهان اللغة الشعرية إلى إكراه مبدأ التناسب في نقد حازم القرطاجني

الدكتور زروقي عبد القادر<sup>1</sup>

مما لا جدال فيه أنّ قضية البناء اللغوي أو صياغة النصّ الأدبي قد سجلت حضورها وبشكل مكثّف في الخطاب النقدي العربي القديم، بما يجعل هذا الحضور أكثرَ وجاهةً من العناصر الأخرى المشكّلة للنصّ الشعري خاصة، والنصّ الأدبي عامة، كون أنّ اللغة المجازية «تجسد حس الإثارة والقدرة على تحريك النفس بفضل هذه الصيغ التصويرية من حيث هي مكونات شعرية فعلية، تتجلى طاقتها في تفجير اللغة وإعادة توظيفها بكيفية تستجيب للدلالة على المواقف والمعاني الإنسانية اللامحدودة»<sup>(2)</sup>.

ويعدّ حازم القرطاجني من أكثر نقادنا وعياً بهذه القضية، بل كان فقهه لها أكثر نضجاً مما جاء به الفلاسفة المسلمون فيها، وكذا من قول أرسطو قبلهم فيما يتعلّق بخصوصية بناء العبارة في العمل الشعري، وذلك أنّ حازماً ركّز على ضرورة الاعتناء ببناء العبارة الشعرية على مستويي - الاختيار والتوزيع -؛ بل كانت هذه نقطة البدء عنده في مقارنته بين شعراء زمانه وشعراء الرعيل الأول أو الفحول، ورأى أنّ هؤلاء اهتموا بالبناء الشعري فاخترتوا مباني ألفاظهم ونسّقوا مواضعها ونظمها، وهو الأمر الذي يفتقد عند أولئك الذين لقبهم بدعاة الشعر الذين «لم يوجد فيهم على طول هذه المدّة من نحا نحو الفحول ولا ذهب مذاهبهم في تأصيل مبادئ الكلام وإحكام وضعه وانتقاء موادّه التي يجب نحته منها فخرجوا بذلك عن مهيع الشعر ودخلوا في محض التكلم»<sup>(3)</sup>.

1 كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي جامعة ابن خلدون - تيارت  
2 - بديعة الخرازي، جمالية التلقي في نقد الشعر عند السجلماسي وابن البناء، مجلة كلية الآداب، عدد 10، سنة: 2000م، جامعة عبد الملك السعدي بطنوان، المغرب، صص: 120/109، ص: 112.  
3 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط/2، سنة: 1981م، ص: 10.

فقد عولّ حازم في طرحه لأساسيات شعرية العبارة على الأطروحات النقدية العربية سواء ما تعلق بما قاله ابن سنان أو بذلك الذي أتى به الجرجاني، وإن كنا هنا نشك كغيرنا في إطلاع حازم على مؤلفات عبد القاهر الجرجاني<sup>(1)</sup>، نظراً لانعدام دليل يؤكد هذا الإطلاع، غير أننا نلاحظ تقاطعاً بينهما، إذ تكاد تلك الأوجه التي طرحها حازم ورأى أنها كفيلة لإحداث البُعد الشعري في العبارة الشعرية، تكون هي ذاتها المعروضة من قِبَل الجرجاني الذي ردّ ملامح جمالية العبارة ومظاهرها وجعلها نابعة عن تفاوت المبدعين في تشكيل خطاباتهم الشعرية واعتبر أن «رجوع الاستحسان إلى اللفظ من غير شرك من المعنى فيه وكونه من أسبابه ودواعيه فلا يكاد يعدو نمطاً واحداً؛ وهو أن تكون اللفظة مما يتعارفه الناس في استعمالهم ويتداولونه في زمانهم ولا يكون وحشياً غريباً أو عامياً سخيلاً»<sup>(2)</sup>.

من هنا تبوأ اللفظ عند حازم أهمية بالغة في العبارة الشعرية، فهو يعتبر أنّ الكلام لا يستكمل حسنه إلا «بالترامي به إلى كلّ جهة منها والتباعد عن الجهات التي تضادها، وتلك الجهات هي اختيار المواد اللفظية أولاً من جهة ما تحسن في ملافظ حروفها وانتظامها وصيغتها ومقاديرها واجتناب ما يقبح في ذلك (...)»، واختيارها أيضاً من جهة ما يحسن منها بالنظر إلى الاستعمال وتجنّب ما يقبح بالنظر إلى ذلك واختيارها بحسب ما يحسن منها باعتبار طريق من الطرق العرفية وتجنّب ما يقبح باعتبار ذلك»<sup>(3)</sup>، ليكون أوّل المطالب التي يتحتم على الشاعر أن يقف عندها ويتحرّز منها في صياغة العبارة هو مطلب الفصاحة؛ لأنّ حسن التعبير لا ينفك يتصل بما يتميز به اللفظ الفصيح من خصائص تجعله مناسباً لعملية التأليف الشعري حتى يتحقق حسن تأليف البناء اللغوي من خلال ما يحدث فيه من تلاؤم وانسجام بين عناصر العبارة الشعرية على المستوى الصوتي والدلالي والتألفي، أو على مستوى تماثل الأوزان وتوازن المقاطع<sup>(4)</sup>.

1 - ينظر: الحبيب بن الخوجة، مدخل، ضمن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: 115.  
2 - عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، جدة، دار المندي، ط/1، سنة: 1991م، ص: 40.  
3 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: 222.  
4 - ينظر: بديعة الخرازي، مفهوم الشعر، عند نقاد المغرب والأندلس، في ق. 8/7 هـ دراسة نقدية وتحليلية، المملكة المغربية، دار النشر المعرفة، ط/1، سنة: 2005م، ص: 208.

هذا يستوجب «أن تكون حروف الكلام بالنظر إلى ائتلاف بعض حروف الكلمة مع بعضها وائتلاف جملة كلمة مع جملة كلمة تلاصقها منتظمة في حروف مختارة متباعدة المخارج مترتبة الترتيب الذي يقع فيه خفة وتشاكل ما، ومنها ألا تتفاوت الكلم المؤتلفة في مقدار الاستعمال فتكون الواحدة في نهاية الابدال والأخرى في نهاية الحوشية وقلة الاستعمال، ومنها أن تتناسب بعض صفاتها مثل أن تكون إحداها مشتقة من الأخرى مع تغاير المعنيين من جهة أوجهات أو تتماثل أوزان الكلم أو تتوازن مقاطعها، ومنها أن تكون كل كلمة قوية الطلب لما يليها من الكلم أليق بها من كل ما يمكن أن يوضع موضعها»<sup>(1)</sup>. فحازم يقرر إذاً على غرار ما فعله ابن سنان قبله في تبيان الائتلاف بين حروف اللفظة الواحدة وألا تتباعد مخارج حروفها وأن تمتاز بالخفة، ثم أن تأتلف اللفظة بعد ذلك - بعد أن حققت الشروط الأولى - مع مثيلاتها لتتشكل بذلك عبارة شعرية بمواصفات شعرية تمتد إلى غيرها من العبارات في تناسب واتزان تركيبى متطالب الأجزاء بحيث لو تغيرت فيه المواقع سواء بين الألفاظ أو العبارات لاختل التركيب ولانعدمت شعريته.

لم يتوقف هذا الاشتراط للمواصفات الشعرية للعبارة عند حازم بل امتد إلى من أتى خلفه، فهاهو ابن البناء يحدّد وبالأهمية نفسها خصائص اللفظ الفصيح ليحقق النصّ الشعرية المنوطة به إذ يرى في: «الفصاحة أن يكون اللفظ مشاكلاً للمعنى، فإنّ من الألفاظ ما تكون سهلة المخارج على الناطق بها وتدلّ على معناها بسرعة لكثرة استعمالها، فإذا اجتمع على الكلام أن يكون لفظه فصيحاً لسهولة مخارجه وعذوبته في السمع وسهولة تصور معناه وحسن مبانيه بالمشاكله العقلية والنظام الطبيعي واتساع الفهم في لوازمه، فهو العالي الدرجة، الرفيع المنزلة النهائية في الطبقات الشريفة»<sup>(2)</sup>، ومردّ هذا الاهتمام بالتلاؤم والتناسب بين مكونات النصّ الأدبي حقيقة الشعرية التي تتحقق «في تموضع الأشياء في فضاء من العلاقات»<sup>(3)</sup>، فلا الوزن ولا القافية ولا الإيقاع الداخلي ولا الصورة ولا الرؤيا بكافية لتحديد الشعرية، بل نراها كلها عاجزة في شكلها التفرّدي عن منح اللغة

1 - المصدر السابق، ص: 222.

2 - ابن البناء المراكشي العددي، الروض المربع في صناعة البديع، تحقيق رضوان بنشقرون، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، سنة: 1985م، ص: 87.

3 - كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، سنة: 1987م، ص: 13.

طبيعتها الشعرية ولا يكون هذا الدور إلا باندرجها في شبكة من العلاقات المتشكلة في بنية كلية التي تقوم أساساً على قاعدة التناسب. لقد عالج النقد العربي القديم التناسب تحت إطار الائتلاف والمشكلة كون أن الأول منهما قد تمت محاصرته من وجهتين، وجهة النوع الذي يفرض التوافق بين اللفظ والغرض الذي يوظف فيه تبادلياً لكلّ نشاز، والوجهة الأخرى تتم وفق ما عبّر عنها الخطاب النقدي العربي القديم بالائتلاف بين «أقدار المعاني» و«أقدار الألفاظ»، وبذلك يكون النص «متلاحم الأجزاء»<sup>(١)</sup> فلا يتصف بالتفكك ولا يصير فيه «البيت مقروناً بغير جاره أو مضموماً إلى غير لفظه»<sup>(٢)</sup>، وهذا ما يجعل العبارة الشعرية خاضعة لتوافق بين بنيتها الصوتية والمعنوية، كما أنه يتيح لعملية البناء الشعري التمثيل في ما تم التواطؤ عليه بـ «إقامة الوزن وتخيّر اللفظ»<sup>(٣)</sup> وفي «ائتلاف اللفظ والوزن»<sup>(٤)</sup>، مثلما كان يعتقد قدامة حين تكلم عن الائتلاف بين عناصر الشعر وقدم حصراً للعيوب التي يتعرض لها هذا الائتلاف فكان منها:

- الإخلال الاضطراري إلى ترك لفظ لا يتم المعنى إلا به.
- الحشو بسبب الوزن أو نقص حرف أو زيادة أو إبدال.
- الخروج عن نسق الكلام كالقديم والتأخير، أو قلب المعنى، أو بتره، أو اعتماد أسلوب تضمين<sup>(٥)</sup>.

فقدامه يجعل الائتلاف رباطاً جامعاً «بين مكونات الشعر جميعاً، ابتداء من الحروف، وانتهاء بالمعاني، بحيث لا يُجحف عنصر من عناصره بحقّ العنصر أو العناصر الأخرى»<sup>(٦)</sup>، وهذا يوحي بما اعتبره النقاد داخلاً في باب المشكلة<sup>(٧)</sup>، كونها تسعى حثيثة لتُمكّن الوحدة والثام بين البنيات اللفظية والمعنوية في النص الشعري، لذا عُدّت من أبواب عمود الشعر التي حدّدها القدماء، والتي ضبطها

1 - الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط/7، سنة: 1998م، ج:1، ص:82.  
2 - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح. أحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف، سنة: 1966م، ص:37.  
3 - الجاحظ، كتاب الحيوان، تح. عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، سنة: 1996م، ج:3، ص:131.  
4 - قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تح. كمال مصطفى، مصر، الخانجي، ط/2، سنة: 1963م، ص:24.  
5 - ينظر: المصدر نفسه، ص:254/245.  
6 - مصطفى الجوزو، نظريات الشعر عند العرب (الجاهلية والعصور الإسلامية)، نظريات تأسيسية ومفاهيم ومصطلحات، بيروت، دار الطليعة، ط/1، سنة: 2002م، ج:2، ص:84.  
\* - الشكل: الثبته والمثل، وقد تشاكل الشينان وشاكل كل منهما صاحبه. والمشكلة الموافقة (ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، سنة: 1955م، مادة (شكل))، «وهي اتفاق الشينين في الخاصة وقد يراد من المشكلة التناسب المسمى بمراعاة النظر، أعني جمع أمر مع أمر يناسبه». أبو البقاء الكفوي، الكليات، راجعه الدكتور عدنان درويش، محمد مصري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط/2، سنة: 1998م، ص:842.

المرزوقي وهو يقتفي أثر ويتابع ما طرحه القاضي الجرجاني في الوساطة<sup>(1)</sup>، خاصة ما عرضه في العنصر السادس من عناصر عمود الشعر تحت اسم مناسبة المستعار منه للمستعار له ويضيف إليه مشاكلة اللفظ للمعنى، وكل ذلك يتألف ويتناسب مع القافية حتى لا تكون منافرة بين تلك العناصر جميعاً<sup>(2)</sup>.

هكذا بدا الاهتمام والحرص بمشاكلة اللفظ للمعنى وملائمة كليهما للموقف أو لمقتضى الحال وغداً «كلّ ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، وكلّ نوع من المعاني نوع من الأسماء فالسّخيف للسّخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية»<sup>(3)</sup>، وهو ما يقتضي أن تكون الألفاظ غير متكلف فيها وملائمة لكلّ من النفس والمقام الذي تقال فيه، ليكون «أبلغ الكلام ما لا يحتاج إلى كلام، وأحسنه ما لم يكن بالبدويّ المغرب، ولا القرويّ المُخدج، الذي صحّت مبانیه، وحسنت معانيه»<sup>(4)</sup>، من هنا يكون التحكّم في فرض التشاكل والانتلاف بين الشكل والمضمون كفيلاً بإحداث الصورة الناضجة المتكاملة للعمل الفني، فكلمًا «أطولى الكلام وعدّب ورقّ وسهلت مخارجه، كان أسهل ولوجاً في الأسماع، وأشدّ اتصالاً بالقلوب، وأخفّ على الأفواه، ولاسيما إذا كان المعنى البديع مترجماً بلفظ مؤنق شريف، ومعبراً بكلام مؤلف رشيق، لم يشبهه التكلف بميسمه، ولم يفسده التّعقد باستهلاكه»<sup>(5)</sup>، كقول ابن أبي كريمة<sup>(6)</sup>:

### قفاه وجهٌ والذي وجهه... مثل قفاه يشبه الشمس

فهجّن المعنى نتيجة توعرّ مخارج الحروف المتقاربة وهي صورة مموجة في البيت عن تلك التي شكلها الحسن بن هانئ عندما أخذ البيت فكانت صورته توحى بحسن مخارج حروف ألفاظها ذات

- 1 - ينظر: عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، مصر، مطبعة عيسى بابي الحلبي وشركاه، ط/4، سنة: 1966م، ص: 41.
- 2 - ينظر: أبو علي أحمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط/2، سنة: 1967م، ج: 1، ص: 11.
- 3 - الجاحظ، كتاب الحيوان، ج: 3، ص: 63.
- 4 - إبراهيم بن مدبر، الرسالة العذراء، صحّحها وشرحها الدكتور زكي مبارك، دمشق، دار سعد الدين للطباعة ط/2، سنة: 2002م، ص: 35، المخداج: الناقص.
- 5 - المصدر نفسه، ص: 37.
- 6 - ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: 2004م، ج: 6، ص: 209.

سهولة واضحة حيث قال<sup>(١)</sup>:  
بأبي أنت من غزالٍ غرير... بزَّ حُسنَ الوجوه حُسنُ قفاكا

وكلاهما من حسان بن ثابت حيث يقول<sup>(٢)</sup>:  
قفاك أحسن من وجهه... وأمك خير من المنذر

لكن ومع كل ذلك لا يمكننا حصر مفهوم الشعرية وحيثياتها في العبارة الشعرية القائمة على هذه الآلية الأسلوبية خاصة، سواء تعلق الأمر بالشعر تحديداً أو الكتابة عامة؛ لأنّ الشعرية تتجاوز ذلك وتتخذ بُعداً أسلوبياً في سياق معين وهو ما يجعل من المشاكلة «خصيصة من الخصائص العلائقية التي تتمثل سمتها الأساسية في أنّ كلاً منها قد يقع في سياق آخر دون أن يكون شعرياً لكنه في السياق الذي تنشأ فيه هذه العلاقات وفي حركته المتواشجة مع مكونات أخرى لها السمة الأساسية ذاتها يتحول إلى فاعلية خلق للشعرية ومؤشر على وجودها»<sup>(٣)</sup>.

لذلك قد يعظم من شأن هذه العلائقية الذي يرى أن المشاكلة دون غيرها، أو إحلالها مكان التناسب، «بمثابة القانون الحقيقي الذي يوقع الخطاب الفني والسمة المركزية التي تسميه»<sup>(٤)</sup>، بما يكفل لها تحقيق شعريته، إذ لا يمكنها أن تضطلع بذلك بصورتها الانفرادية، فهي إذاً دون ذلك، أو على الأقل دون المناسبة تحديداً، فالمشاكلة اتفاق الشئيين في الخاصة، على غرار المشابهة التي تختص بالاتفاق في الكيفية، والمساواة في الكمية، والمماثلة في النوعية، أمّا الموازنة ففي كلّ هذه المذكورات، بينما المناسبة فهي أعم من الجميع، وبذلك فهي أعم وأقوى من المشاكلة<sup>(٥)</sup>.

هذا ما حول للمناسبة أن تتنوع وتتعدّد مظاهرها بين مكونات النص لتتسجم وتلتحم بها أجزاءه، وتكون بمثابة الضبط الذاتي للوحدات المتناهية في النص، وإن انعدام المناسبة يعرض للفوضى والاضطراب في تنسيق الفكر وفي تقديم المادة الأدبية، وهذا يترتب

1 - أبو نواس الحسن بن هانئ، الديوان، تحقيق وشرح، أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي، سنة: 1953م، ص: 461.

2 - حسان بن ثابت الأنصاري، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، سنة: 1398 هـ الموافق 1978م، ص: 101.

3 - كمال أبو ديب، في الشعرية، ص: 27.

4 - محمد لطفي اليوسفي، الشعر والشعرية، تونس، دار العربية للكتاب، سنة: 1992 م، ص: 31.

5 - ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 843.

عليه عدم استجابة المتلقي»<sup>(1)</sup>، إذا بخلو النص من التناسب بين أجزائه ووحداته تتجلى عنه صورة التعبير الانفعالي النابع عن الإحساس بالتجربة الإنسانية، ليؤول إلى فذلكة لغوية تسعى إلى الوقوف عند عتبات ما يشتهي المتلقي ويطرب له، لذا قضت النسبة عند الفلاسفة أن يكون معناها «إيقاع التعلق بين الشئيين»<sup>(2)</sup>.

عرّف أرسطو التناسب بأنه «التساوي في النسب، ويضمن أربعة حدود على الأقل»<sup>(3)</sup> وقد أقرّه بالمجاز أو بحسب التمثيل الذي تكون فيه جميع الأحوال المنسوبة من «الحد الثاني إلى الحد الأول كنسبة الرابع إلى الثالث، لأن الشاعر يستعمل الرابع بدلاً من الثاني والثاني بدلاً من الرابع (...) ولإيضاح ما أعني بالأمثلة أقول: إن النسبة بين الكأس وديونسس هي النسبة نفسها بين الترس وأرس؛ ولهذا يقول الشاعر عن الكأس: إنها «ترس ديونسس»، وعن الترس إنها «كأس أرس»، وكذلك النسبة بين الشيخوخة والحياة هي النسبة نفسها بين العشية والنهار، ولهذا يقول الشاعر عن العشية ما قاله أنباذقليس: إنها «شيخوخة النهار»، وعن الشيخوخة إنها «عشية الحياة»، أو «غروب العيش»<sup>(4)</sup>.

اقتضى هذا التناسب المبني على المجاز أو التمثيل أن يكون تبادلياً أي قابلاً للانعكاس، كما أنه يجب أن يقبل الانطباق على كلا الشئيين الداخليين تحت جنس واحد، ولذلك يشترط أرسطو توظيف المجاز والصفات التي يسميها الملائمة، حالة واحدة، وهي ضرورة أن يتحقق المبدع من «التزام المناسبة السليمة وإلا لأعوزته المناسبة»<sup>(5)</sup>، فالمناسبة عند أرسطو شرط أساسي لتوظيف المجاز اللغوي أو الانحراف الدلالي لما يوضع من ألفاظ، فإذا غابت هذه المناسبة كان التوظيف لهذا الانحراف توظيفاً خاطئاً، لذا أناط أرسطو حدوث المتعة الفنية بـ«التناسب الحسن بين الألفاظ الشائعة والألفاظ الغريبة ومن الإيقاع، ومن الحجج المقنعة المنققة مع مقتضيات الموضوع»<sup>(6)</sup>، وهكذا انتقلت هذه النظرية إلى الفكر العربي وتشربها الفلاسفة العرب مثل

1 - بنجعوط بلقاسم، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، دراسة نقدية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، مخطوط، السنة الجامعية: 1988م، ص: 208.  
2 - محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، سنة: 1985م، ص: 146.  
3 - أرسطوطاليس، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، سنة: 1980م، ص: 205.  
4 - أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، سنة: 2001م، ص: 59.  
5 - أرسطوطاليس، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ص: 198.  
6 - المصدر نفسه، ص: 233.

الفارابي وابن سينا وابن رشد ولعلها شملت حتى بعض النقاد مثل ابن البناء<sup>(1)</sup>.

ولمّا كان بحثنا في المناسبة مرتبطاً بالنص الأدبي دون سواه، ارتأينا أن نتجاوزها في الطرح الفلسفي، كونها طُرحت عند الفلاسفة في شكلها الشمولي العام، بينما أردناها هنا متعلّقة بالنصّ الأدبي، فعابناها بشكل مكثّف عند حازم تحديداً كون طرحه لها شكل تزاوجاً بين البُعد الفلسفي وماهية المناسبة فيه، وبين الإطار النقدي الذي تدور فيه بما يسمح لها أن تساهم في تشكيل شعرية النص، وإن كان اهتمام حازم منصباً أكثر في الشقّ الثاني وإلى النصّ الشعري بوجهٍ أخصّ، هذا النص الذي أصبح خاضعاً لمقتضيات هذا المبدأ، ففيما تبدّت روى حازم وقانون التناسب؟.

لمّا كانت «المناسبة أمراً مطلوباً في اللغة العربية، يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول»<sup>(2)</sup>، ومن ذلك حدوث تلك الظواهر اللغوية بين ثنايا التعبير اللغوي بشكلٍ مغاير للمألوف، والأبرز في ذلك إحداث التناسب بالتمائل الصوتي بين أواخر الآيات، وهو ما يقابل القافية في الشعر والسجع في النثر، ارتكز علم البلاغة وهو العلم الكلي، الذي تدرج تحته صناعة الشعر والخطابة معاً على مقولة التناسب.

فقد مثل التناسب عند حازم القانون الأساسي في تشكيل القول الشعري ومركز ثقله، فلا مناصّ منه «حيث لا بدّ من تناسب الحروف وتناسب اللفظ للمعنى، وتناسب العبارات بعضها مع بعض، كما لا بدّ من التناسب والتكميل في المحاكاة والتناسب بين الأغراض والمقاصد والأوزان من أجل تحقيق غاية التجويد الفني للقول الشعري»<sup>(3)</sup>. فأمر التناسب هنا يتعلّق بتحديد الأوجه التي بها يطلّب كلُّ مكوّن للنصّ غيره من المكونات الأخرى، خاصة فيما اختص بالمعاني، إذ غدا كلُّ معنى من المعاني متعلّقاً بمعنى آخر بواسطة علاقة من العلاقات، التي منها التشبيه والتنميط والمبالغة والتعليل وما إلى ذلك، مما يمكنه أن يجمّع ويوحّد بين المعاني كي ترتقي في الحُسن والجمال وبذلك تُكسب هذه العبارة الشعرية مبدعها إبداعاً وتألّفاً، أو كما قال حازم «إن من

1 - ينظر: محمد مفتاح، التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط/2، سنة: 2001م، صص: 50/46.

2 - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: 2003م، ج: 2، ص: 339.

3 فاطمة عبد الله الوهبي، نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط/1، سنة: 2002م، ص: 84.

المعاني ما يَطَّالِبُ بحسب الإسناد خاصّة، ومنها ما يَطَّالِبُ بحسب الإسناد وبحسب انتساب بعض المعاني إلى بعض وفي أنفُسِها بكونها أمثالاً أو أشباهاً أو أصداداً أو متقاربات من الأمثال أو الأصداد.

فالتَّسْبُ الإسناديّة تلاحظ الأفكار فيها أربعة أشياء وهي: البيان والمبالغة والمناسبة والمشاكلّة التي يكون سببها من الخفاء بحيث قد يتعدّر عرفان كنهه<sup>(1)</sup>، لذا كانت المناسبة على ضربين: مناسبة في المعنى ومناسبة في الألفاظ.

فالمناسبة المعنوية أن يبتدئ المتكلّم بمعنى ثم يتمّ كلامه ذلك بما يناسبه معنى دون لفظ، ومن أمثلة ذلك قول المتنبي<sup>(2)</sup>:

**على سابع موجّ المنيّا ينحره غداة كأنّ النبل في صدره وبيل**

فإن بين لفظة «السباحة» ولفظتي «الموج والوبل» تناسباً حتى صار البيت بهذه المتناسبات متلاحماً.

وأما المناسبة اللفظية توحى بالإتيان بكلمات مترنات وهي على ضربين تامة وغير تامة فالتامة أن تكون الكلمات مع الاتزان مقفأة فمن شواهد التامة قول أبي تمام<sup>(3)</sup>:

**مها الوحش إلا أن هاتا أوانس... قنا الخط إلا أن تلك ذوابل**

فالحادث هنا في هذا البيت تناسب بين «مها» و«قنا» مناسبة تامة وتناسب بين «الوحش» و«الخط» و«أوانس» وذوابل مناسبة غير تامة<sup>(4)</sup>.

ولما كان التناسب اللفظي أو المعنوي على السواء، ناشئاً بين بعض الألفاظ والعبارات، فإتينا رأينا حازم في نصه السابق الذي أوردناه يتحدّث عن طرق التناسب الذي ينشأ نتيجة حسن التأليف في القصيدة، وإنّ الأسباب التي تؤدي إلى هذا الحسن في نظره، تحدّث بانتساب بعض المعاني إلى بعض. وهو ما يجعل هذا التناسب حاصلًا على مستويين:

1. بحسب الإسناد (وظيفة نحوية)

1 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: 44.

2 - المتنبي، أبو الطيب، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، لناصر اليازجي دار صادر، بيروت، (د.ت.)، ج: 1، ص: 245.

3 - أبو تمام، الديوان، شرح محي الدين صبحي، لبنان، دار صادر، ط: 1، سنة: 1997م، ج: 2، ص: 421.

4 - ينظر: شهاب الدين الحلبي، حسن التوسل إلى صناعة الترسّل، تح. أكرم عثمان يوسف، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، سنة: 1980م، ص: 288/291، وأبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 866.

2. بحسب الإسناد وبحسب الانتساب (مناسبة بعض المعاني إلى بعض تحديداً) لأئها: مثلاً أو شبيهاً أو ضدّاً أو قريية من ذلك، تقع بين المثال أو الضد.

فما كان من شأن التطالب بحسب الإسناد، فهو من التناسب؛ لأنه يخضع لإثبات شيء إلى شيء أو نفيه عنه، فيبنى كلّ معنى على الآخر، نتيجة الترابط الحاصل بينهما في البناء، لذلك اقترن التعالق المعنوي بالارتباط اللفظي في مجال الإسناد؛ لأن هذا الأخير «إذا أطلق على الحكم كان المسند والمسند إليه من صفات المعاني، ويوصف بهما الألفاظ تبعاً»<sup>(1)</sup>، فكان جراء ذلك أن اجتماعاً - التعالق والترابط - في البناء الذي غدا بمفهوم الإسناد ولولاه لكان النص كومة من الكلمات غير الدالة.

وهذا النوع من التناسب في نظر حازم قابل للحصر لكون أن العلائق محدّدة مضبوطة في الأبحاث البلاغية سواء على المستوى النحوي أو التركيبي أو على المستوى البلاغي أو المعنوي وقد ذكر حازم: التشبيه المقابلة التفسير والتوكيد، وغير ذلك من الآليات المحققة له، أما مواصفاته فيشترط فيه: البيان<sup>(2)</sup> والمقصود به هنا الوضوح، المبالغة<sup>(3)</sup>، المناسبة<sup>(4)</sup>، المشاكلة<sup>(5)</sup> (بسبب خفائها لتعذر معرفة حقيقتها).

1 - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 100.

2 - البيان: ما يتبين به من الدلالة وغيرها. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 230.

3 - المبالغة: "أن يذكر المتكلم وصفاً فيزيد فيه حتى يكون أبلغ في المعنى الذي قصده فإن كانت بما يمكن عقلاً لإعادة فاغراق نحو: ونكرم جارّنا ما دام فينا وثبغ الكرامة حيث مالا (.. ) والمبالغة بالوصف بأن يخرج إلى حد الاستحالة ومنه «حتى يلج الجمل في سمّ الخياط».. سورة الأعراف: الآية: 40 البيت لعمير بن الأهمّ التغلبي، ينظر: أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: 1986م، ص: 111، وأبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 851.

4 - المناسبة: مناسبة في المعاني وفي الألفاظ.

أ - المعنوية: هي أن بيندئ المتكلم بمعنى ثم يتم كلامه بما يناسبه معنى دون لفظه، فمنه قوله تعالى: «أولم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات ألقا يسمعون» سورة السجدة الآية: 26. وقوله: «أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أعمامهم وأنفسهم ألقا يبيرون» سورة السجدة الآية: 27 لأنّ موعظة الآية الأولى سمعية وموعظة الثانية مرئية.

ب - اللفظية: هي دون رتبة المعنوية فهي الاتيان بكلمات. وهي على ضربين تامة وغير تامة.

ت - التامة: أن تكون الكلمات مع الاتزان مقفاة. « ما أنت بعمّة ربك بمجنون، وإن لك لأجرًا غير ممّون» سورة القلم الأيتان: 2، 3.

ث - الناقصة: موزونة غير مقفاة. قوله عليه الصلاة والسلام: «أعديكمما بكلمت الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة» لم يقل النبي ﷺ (ملمة) وهي القياس لمكان المناسبة اللفظية.

5 - المشاكلة: هي اتفاق الشينين في الخاصة ويراد بها: التناسب المسمى بمراعاة النظر، أعني جمع أمر مع أمر يناسبه لا بالتضاد كما قال المصري للبغدادي «حسنا خير من خسكم» فقال البغدادي في جوابه « خيارنا خير من خياركم» ففيه التقابل بين الخس والخيار بوجه بأن يراد بالخس الخسيس

أما التطالب الذي يختصّ بانتساب المعاني إلى بعضها البعض، وهذا يُضمّ إلى الإسناد الذي هو جوهرُ بناء الكلام ولا كلام بدون إسناد، فكان هذا الوجه الثاني من وجوه المناسبة مضموماً للوجه الأول، فهو يحتوي مناسبتين: الإسناد والمناسبة الزائدة التي تخضع للتطالب المعنوي وهي المُقويّة للأولى.

إنّ هذا التناسب الزائد يكون بعلائق متعدّدة كالتماثل والمثابرة والتضاد والمقاربة للأمثال والأشباه والأضداد، وهي وجوه توحى بالتقارب والتلاحم بين المعاني<sup>(1)</sup>، لكن هذا التناسب عكس الأول لا يمكن حصره «لكون كل معنى يمكن أن يكون جهة للتطالب بين معنيين بتوسطه، وجهة التطالب هي النسبة»<sup>(2)</sup> بحكم أنّ المعنى هو المحرك الأساسي لعملية التناسب إثر ذلك فإنّه يتعذر الحصر للتناسب، في ظلّ هذا التعدّد الدلالي الذي لا يستقر على وجه واحد، وبه يتمّ التقريب بين المعاني.

هكذا كانت قضية التناسب عند حازم تدور في إطار أبواب التشبيه والتمثيل والتضاد، وما يشبهها، وبذلك يمثل إدراك النسبة بين المعاني وجه التقارب والتطالب مما تتفاضل فيه القوى، ولهذا تفاضل الشعراء في بناء التشبيهات والتنميمات والتعليقات وما هو بسبيل من ذلك مما يرجع إلى تطالب المعاني وتآلفها.

ولمّا كان التناسب كفيلاً بإحداث الأريحية في النفس في حالته الإفرادية، فإن هذه الأريحية تزداد درجتها ويهيج توهجها إذا ما كانت الصيغة الأسلوبية مضيئة عليها حسناً وجمالاً كما حدث في هذا البيت<sup>(3)</sup>:

**فَلْيَعْجَبِ النَّاسُ مِنِّي أَنْ لِي بَدَنًا . . . لَا رُوحَ فِيهِ وَلِي رُوحٌ بِلا بَدَنٍ**

فما حدث في هذا البيت أن الشاعر قدم معنيين متماثلين في «بدن بلا روح» و«روح بلا بدن» لكن بأسلوب القلب وهو ما سماه حازم

وبالخيار خلاف الأشرار. والمشكلة أيضاً بوجه آخر بأن يراد بالخس النبت المعروف وبالخيار القثاء، والتقابل مع التشاكل في هذا الكلام إنما نشأ من اشتراك كل من الخس والخيار بين معنيين. أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 843.

1 - ينظر: محمد محمّد أبو موسى، تقريب منهاج البلغاء، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، سنة: 2006م، ص: 60.

2 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: 44.

3 - لم يقف عليه محقق المنهاج بينما هو لمحمد بن أحمد بن أبي مرّة أبو عمارة المكي، يلقب شمرّوخ، وقد ذكره المرزباني والأصبهاني. ينظر: المرزباني، معجم الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مصر، دار إحياء الكتب العربية، سنة: 1960م، ص: 386، الأصفهاني، الأغاني، تحقيق سمير جابر، بيروت، دار الفكر، ط2، (د. ت.)، ج: 16، ص: 345.

بالصيغة التي تزيد حسنا في عرض التماثلات<sup>(1)</sup>، كما هو الحال مع أبي تمام حينما قدم المتشابهات بصيغة التماثل حين قال<sup>(2)</sup>:

دَمَنْ طَالَمَا تَفَّتْ أَدْمَعُ الْمَرْءِ... نَ عَلَيْهَا، وَأَدْمَعُ الْعُشَّاقِ

فكان تشبيه الدموع بالمطر وهكذا تطالب الأمران بالعلاقة التشابهية غير أن الشاعر زاد على هذه العلاقة بأن أطلق المشبه (الدموع) على المشبه به (المطر) فصار دموعاً فوق بينهما تماثل<sup>(3)</sup>. لذا كان تتاصر الحسن بمثله على وجه التشبيه والتمثيل، أقوى من كونه مفرداً، وكذلك وضع الحسن بإزاء القبيح في المتضاد، أظهر لحسنه، لغبطة النفس به، وهكذا يتخذ الإسناد بعدين: بعدٌ نحويٌّ تركيبياً مباشراً، وبعدٌ بلاغيٌّ جماليٌّ، وبهما يتقوى مبدأ التناسب في الاضطلاع بدوره في شعرية النص وبنائه.

يرى ابن الأثير أن الاعتدال «مطلوب في جميع الأشياء والنفس تميل إليه بالطبع»<sup>(4)</sup> وهي الآلية نفسها التي يرى فيها حازم أنها كفيلة لتحديد الوساطة التي يتحقق بها هذا التعالق بين المعاني، إذ يربطها بالجانب النفسي الذي يتفاوت فيه الناس ويتفاضلون «في ملاحظة الجهة النبيلة في نسبة معنى إلى معنى، والتنبيه إليها»<sup>(5)</sup>، وهو ما يجعله أكثر إدراكاً من غيره لأهمية التناسب الذي يجسد شعرية النص فيتحقق «الانسجام النفسي ومن ثم التأثير لمقتضى الغرض ولذلك فإنه يضع يده على الأسس الجمالية الأكثر تمكينا للمحاكاة من النفس، كالتضاعف والتماثل»<sup>(6)</sup>، لكن العبرة ليست في التركيز على التناسب كعنصر مهم من عناصر شعرية النص، وإنما العبرة في ربطه إياها بالجانب النفسي والانفعالي لدى المتلقي؛ «لأن تتاصر الحسن في المستحسنين التماثلين والمتشابهين أمكن في النفوس موقفاً من سنوح ذلك لها في شيء واحد وكذلك حال القبح وما كان أمك للنفس وأمك فيها فهو أشدَّ تحريكاً لها»<sup>(6)</sup>.

1 - ينظر: المصدر السابق، ص: 45.

2 - أبو تمام، الديوان، ج: 1، ص: 362.

3 - ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طيانة، مصر، مكتبة نهضة مصر بالفاجلة، سنة: 1959م، ص: ج: 1، ص: 275.

4 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: 44.

5 - صفوت عبد الله الخطيب، نظرية حازم النقدية والجمالية، في ضوء التأثيرات اليونانية، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، سنة: 1986م، ص: 146.

6 - المصدر السابق، ص: 45.

لذلك يشكل الانتساب الذي يقع من جهة التناظر عند حازم أعلى صورة لأوجه التناسب، نظراً لما يحققه في النفوس من ارتياح لا يتحقق مع غيره من ضروب التناسب الأخرى، ومردُّ ذلك أن النفوس أشدُّ تعلقاً بما يثير فيها تقارن الحسن بالحسن أو القبيح بالقبيح أو الضد بال ضد، وهو ما عبر عنه حازم حينما بيّن أنّ «النفوس في تقارن المتماتلات وتشافعها والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها تحريكاً وإيلاءً بالانفعال إلى مقتضى الكلام لأن تناصر الحسن في المستحسنين المتماتلين والمتشابهين أمكن من النفس موقعاً من سنوح ذلك لها في شيء واحد، وكذلك حال القبح، وما كان أملاً للنفس وأمكن منها فهو أشدَّ تحريكاً لها، وكذلك أيضاً مثول الحسن إزاء القبيح أو القبيح إزاء الحسن ممّا يزيد غبطة بالواحد وتخلياً عن الآخر لتبين حال الضدّ بالمثل إزاء ضده، فلذلك كان موقع المعاني المتقابلات من النفس عجبياً»<sup>(1)</sup>.

فأعلى مراتب الانتساب بين المعاني هي العلاقة التناظرية؛ لأنّ «ذلك من أحسن ما يقع في الشعر»<sup>(2)</sup>، فهو يحقق الأريحية للنفس أكثر من غيره من العلائق الأخرى، فالنفوس أكثر ولعاً بالانفعال أمام تقارن الحسن بالحسن أو القبح بالقبيح وكذا أمام تقارن الضد ب ضده؛ لأنّه «إنما يحسن وقوع هذه المقالة متى قيلت بإيجاز وبالمقابلة بالتناقض، لأنّ التفهيم يكون من طريق المقابلة التي فيه أحسن، ويكون من جهة الإيجاز أسرع»<sup>(3)</sup>، وتلك هي علة تسمية كمال أبو ديب الشعرية الفجوة: مسافة التوتر، فالمفارقة أو التضاد بين الأمرين هو ما أوحى بذلك، فأبو ديب حينما عالج بعضاً من شعر محمود درويش قال: «إن ما يحقق الشعرية هو الفجوة العميقة بين الزهرة والجرح (...). ثم بين هذين العنصرين في بنية لغوية لها صفة الطبيعة ثم الفجوة القائمة بين الاختيار المتحقق وجميع الاختيار المتحقق وجميع الاختيارات الممكنة التي قد تتحقق على المحور النسقي أي محور الانتظام، وهذه الفجوة هي علاقة بين المتجانس واللامتجانس، بين الطبيعي واللاطبيعي، وهي انتقال حاد من كون إلى كون أي خلق مسافة شاسعة بين كونين وفعل الخلق هذا هو ما يولد الشعرية»<sup>(4)</sup>.

1 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: 44/45.

2 - المصدر نفسه، ص: 44.

3 - أبو الوليد بن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، سنة: 1959م، ص: 298/299.

4 - كمال أبو ديب، في الشعرية، ص: 27.

إنّ شعريّة التناقض تقوم على اللغزية، إذ يتألف الخطاب من إنشاء مزدوج يؤدي بالتالي إلى تناقص المعاني التي تصبح بعد ذلك غير قابلة للتحديد، ومن ثمّ فإنّ اختيارنا أحدها وإعطائها الأسبقية والأهمية يصبح مجرد ابتسار وقمع لانتشار المعنى، من خلال هذه الممارسة يقول التقويض إن (الحقيقة) الوحيدة هي وجود هذه اللغزية المطلقة في ثنايا وطيات الخطاب عموماً<sup>(١)</sup>.

إذا مهمّة الأديب أن يستخلص المتشابه من المتخالف، ويضع المتمايز في صميم المتماثل، وقد استطاع حازم من خلال توظيفه للمتناقضات أن يستخرج «علائق أخرى مثل الطرف المحايد الذي لا ينتمي إلى أحد الطرفين وإزالة الأفضلية بين عناصره (...)» وبهذا تجاوز البنية الثنائية إلى بنية ثلاثية أو رباعية أو سداسية أو ثمانية وبهذا الإطار الرياضي المنطقي قدم «قوانين كلية» يعرف بها أحوال الجزئيات من كانت له معرفة بكيفية الانتقالات من الحكم في بعض الأشياء إلى الحكم به في بعض<sup>(٢)</sup>.

وإنّ كان هذا النسق المتناغم بين مكونات النص هو الجزء الأبرز من الكيان الفني للنص الأدبي، فإنّ لغة الشعريّة الدور والأهمية بما يقلّ عما سبق من مكونات، لذا مهّد حازم الحديث عن العبارة الشعريّة بمحاصرته للمعاني الذهنية، وهي المعاني التي تقابل المعاني الخارجيّة التي تنقسم بدورها إلى معاني حقيقيّة ومعاني افتراضية وهي التي تحدد المعاني الخارجيّة من خلال ترتيب أجزاء الكلام كتنقيح كلمة على كلمة واختيار الألفاظ الدالة على المعاني كالتعبير بالاسم بدل الفعل، وانتقاء الكلمة القائمة بالوصف أو الإخبار والاعتناء بحروف المعاني، وهكذا تصير هذه المعاني الذهنية «صوراً تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد»<sup>(٣)</sup>، ليكون حسن التأليف في العبارة أساً من الأسس التي رآها حازم جديرة بإحداث شعريّة الخطاب، فيكون تنويعها ملمحاً من ملامح هذه الشعريّة إذ يحسن أيضاً الكلام حينما «يقصد تنويع الكلام من جهة الترتيبات الواقعة في عباراته وفي ما دلت عليه بالوضع في جميع ذلك والبعد به عن التواطؤ

1 - ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، الدار البيضاء، مركز التراث العربي، ط1، سنة:2000م، ص:133.

2 - محمد مفتاح، تقديم، ضمن محمد أديوان، قضايا النقد عند حازم القرطاجني، المغرب، مطبعة النجاح، ط1، سنة:2004م، ص:12، وينظر: ص:177، نفسه.

3 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص:15.

والتشابه، وأن يؤخذ الكلام من كل مأخذ حتى يكون كل مستجداً بعيداً من التكرار، فيكون أخفّ على النفس وأوقع منها بمحلّ القبول»<sup>(1)</sup>.  
وبهذا يغدو التنويع الأسلوبى آلية شعريّة منافية للسأم الذي يتولد عن التكرار، وهنا نستنتج أن الخلفية التي كان يعتمد عليها حازم في تحديد هذه الآليات هي النفس وما يُحَبَّبُ إليها أو العكس، وهو ما جعله يربط الجانب الشعري بالالتذاذ النفسي، وإن كان هذا الطرح امتداداً لما أقرّه الفلاسفة، بشيء من التفاوت، فالمبدع يختار أفضل ما يبين عن معناه، لتكون الصيغة التي اختارها على أفضل وجهة بحيث لا تتوب عنها أي صيغة أخرى لأداء معناها، فيقع التعبير موقفاً حقيقياً على النفس، وهو ما يدفع به أن يتجنب أطراد الكلام وتكراره استبعاداً للملل، ولهذا الغرض يشترط حازم للانتقال من معنى ذهني إلى آخر شروطاً هي:

1. **التصوير الفني للموجودات:** إن الأشياء التي تكون هذه المعاني الذهنية صوراً لها تختلف من حيث قبول النفس لها أو نفورها منها، كما تختلف من حيث تضمّنها لتخييل شعري أو إقناع خطابي<sup>(2)</sup>، وهذه النقطة من حازم للاهتمام بالمجاز؛ لأنّه بؤرة تميّز الشعر عن الخطابة، وهذا ما يحقق تناسب الألفاظ مع المعاني من جهة ومع غيرها من الألفاظ من جهة أخرى، لهذا وجب أن يكون النظر عند حازم «من جهة ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيأته ودلالته، ومن جهة ما تكون عليه تلك الصور الذهنية في أنفسها»<sup>(3)</sup>.

2. **مراعاة العامل النفسي:** لا يحدث الانتقال إذا كان ممّا يسيء للنفس، أو يحولها من حالة وجدانية إلى نقيضها، ويعني ذلك الابتعاد عن الانتقالات المفاجئة بين المعاني، وهذا ما يُدرج تحت المحافظة على التناسب والتقارب والملاءمة بين المعاني، فيكون التدرج والإبقاء على المناسبة واجباً بين هذه المعاني، الشيء الذي يوقر لنا تناسب الألفاظ مع النفوس من حيث الهيئة والدلالة وحسن نقلها للواقع الخارجي وهذا محل الصناعة البلاغية برمّتها، إذ يتعلق الأمر فيها في النظر في الصور الذهنية «من جهة مواقعها من النفوس من جهة هيأتها ودلالاتها على ما خارج الذهن، ومن جهة ما تكون عليه في

1 - المصدر نفسه، ص: 16.

2 - ينظر: محمد أديوان، فضايا النقد عند حازم القرطاجني، ص: 59/58.

3 - حازم القرطاجني، منهاج البلاغ، ص: 17.

أنفسها الأشياء التي تلك المعاني الذهنية صور لها وأمثلة دالة عليها،  
ومن جهة مواقع تلك الأشياء من النفوس»<sup>(١)</sup>.

3. **مراعاة الانتقال من: أ إلى: ب:** وهو هنا يراعي تقاليد العرب  
الشعرية، ويشترط الإبقاء على صورة هذا الانتقال بين المعاني، فيكون  
«غير خارج عن الهيئات التي وقعت للعرب في النقلة من بعض ذلك  
إلى بعض»<sup>(٢)</sup>.

هكذا نسجل أن حازماً يراعي الشروط الشعرية العربية المتمثلة  
عموماً في عمود الشعر على الوجه الأبرز، لذا فإننا نسجل هنا عناية  
حازم بالأسلوب العربي في الانتقال والتأسي به والتأكيد عليه وجعله  
أنموذجاً محلّ الاحتذاء، إيماناً منه بما كان للعرب من مقدرة على  
حسن الانتقال بين المعاني، بما يجعل من بيانهم ودرسهم البلاغي  
والنقدي، أكثر تفوقاً ونضجاً على ما للأمم الأخرى من أوجه البلاغة  
كالليونان مثلاً، الذين تقيّدوا بالمواصفات الثلاثة والأجزاء نفسها —  
مقدمة ووسط ونهاية — لكل نصّ أدبي مهما اختلفت طبيعته وتوّعت  
غاياته.

وبهذا يكتمل لدينا ختاماً أهمية حسن البناء التأليفي القائم على  
الانتقاء المفرط لمكونات العبارة الشعرية، وهو ما يكشف لنا الدرجة  
الرفيعة التي أولاها حازم القرطاجني لطبيعة اللغة الشعرية وماهيتها  
وتمييزها بفضل طرقه بل وتركيزه على ما ينبغي أن تكون عليه لغة  
الإبداع كي تتحقق الشعرية التي يصبو إليها أي نصّ أدبي.

1 - المصدر نفسه، ص: 17.

2 - حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص: 17.

### مكتبة البحث

#### القرآن الكريم رواية ورش

1. إبراهيم بن مدبر، الرسالة العذراء، صحّحها وشرحها الدكتور زكي مبارك، دمشق، دار سعد الدين للطباعة ط/2، سنة: 2002م.
2. ابن البناء المراكشي العددي، الروض المريع في صناعة البديع، تحقيق رضوان بنشقرون، الدار البيضاء، دار المغربية، سنة: 1985م.
3. ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: 2004م.
4. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، دار المعارف، سنة: 1966م.
5. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، سنة: 1955م.
- أبو البقاء الكفوي، الكليات، راجعه عدنان درويش، محمد مصري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط/2، سنة: 8199م.
- أبو الوليد بن رشد، تلخيص الخطبة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، سنة: 1959م.
6. أبو تمام، الديوان، شرح الدكتور محي الدين صبحي، لبنان، دار صادر، ط/1، سنة: 1997م.
7. أبو علي أحمد المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط/2، سنة: 1967م.
8. أبو نواس، الديوان، تحقيق وشرح، أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت، دار الكتاب العربي، سنة: 1953م.
9. أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: 1986م.
10. أرسطوطاليس، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار القلم، سنة: 1980م.
11. أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الثقافة، سنة: 2001م.
12. الأصفهاني، الأغاني، تحقيق سمير جابر، بيروت، دار الفكر، ط/2، (د. ت. ).
13. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط/7، سنة: 1998م.
14. الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، سنة: 1996م.

15. المنتبي، أبو الطيب، العَرَفُ الطَّيِّبُ في شرح ديوان أبي الطيب، لناصر اليازجي دار صادر، بيروت، (د. ت. ).
16. المرزباني، معجم الشعراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مصر، دار إحياء الكتب العربية، سنة: 1960م.
17. مجلة كلية الآداب، العدد العاشر، سنة: 2000م، جامعة عبد الملك السعدي بتطوان، المغرب.
18. بديعة الخرازي، مفهوم الشعر، عند نقاد المغرب والأندلس، في ق. 8/7هـ، دراسة نقدية، المغرب، دار المعرفة، ط/1، سنة: 2005م.
19. بنجعوط بلقاسم، المنزوع البديع في تجنيس أساليب البديع، دراسة نقدية، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الآداب، سنة: 1988م.
20. جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، سنة: 2003م.
21. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط/2، سنة: 1981م.
22. حسان بن ثابت الأنصاري، الديوان، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، سنة: 1978م.
23. شهاب الدين الحلبي، حسن التوسل إلى صناعة التوسل، تح. أكرم عثمان يوسف، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، سنة: 1980م.
24. صفوت عبد الله الخطيب، نظرية حازم النقدية والجمالية، في ضوء التأثيرات اليونانية، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، سنة: 1986م.
25. ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر، تح. أحمد الحوفي وبدوي طبانة، نهضة مصر بالفاجلة، سنة: 1959م.
26. عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المنتبي وخصومه، تح. أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، مصر، مطبعة الحلبي، ط/4، سنة: 1966م.
27. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني، ط/1، سنة: 1991م.
28. فاطمة عبد الله الوهبي، نظرية المعنى عند حازم القرطاجني، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط/1، سنة: 2002م.
29. قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مصر، مكتبة الخانجي، ط/2، سنة: 1963م.
30. كمال أبو ديب، في الشعرية، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط/1، سنة: 1987م.
31. محمد أدويان، قضايا النقد عند حازم القرطاجني، المغرب، مطبعة النجاح، ط/1، سنة: 2004م.

## جدل المعرفي والجمالي في بناء استعارة النص الشعري المعاصر

د. عبد الوهاب ميراوي<sup>1</sup>

كان طبيعياً، والشعر يكسب مجموعة من أوصافه الجديدة، أن ترافقه شتى التحولات والتغيرات - وهو يقطع مسيرته - إن على مستوى شكله، أو بنياته، بالإضافة إلى ما يطرأ على الممارسة النقدية من تطور وتحول في المفاهيم النظرية القارئة لمسالك الشعرية، وهي تتلون بحالات ومقاييس جديدة ترتبط وتبتعد - في الوقت ذاته - بمفاهيم كانت على ضيق فتوسعت بفعل مفاهيم ونظريات جديدة تخص الإبداع، وهو التوسع الذي شفع لها بتنوع القراءة والمعاناة وإحاطة النص بشتى مكوناته وتوظيفها في فهم أغواره وتسئره، وكسر مناعته.

إنه الأمر الذي نبحت في جزء منه في هذا البحث، أي حضور شخصيات ومواقع وأحداث ذات طابع سردي قصصي لها ما يؤطر حضورها في الذاكرة التاريخية، وفاعليتها في الإبداع الشعري، مما جعل القصيدة المعاصرة تقوم في بعض صورها على بلاغة جديدة، إنها إضافة لمكوّن شعريّ جديدٍ وتخصيبٍ لرؤاه، إنها الإيهامات التي تُعتبر مناعة الكتابة، لتقاوم بها فعل القراءة، فعل التعرية والكشف والاكتشاف، اكتشاف المستور المتخفي في اللغة، والتراكيب، والإيقاعات.

إنها البنى المتناسلة من أبعاد عشق الجمال [الجسد]، القائم على فعل بيولوجي طبيعي تكويني مغذي للذات، ومن هنا تصبح الدلالة قائمة على البعد التماثلي، الذي يبنيه المبدع بين قيمتين في التواصل [الحب]، [الانتماء] أي التواصل بين قيمتين، بين ذاتٍ وما يُكوّن جانب الفعل العاطفي الاتصالي فيها [الجسد]، وبين [قيمة] وما يُكوّن حضورها الكياني والهويّاتي [الأرض]، إنها الثنائية المتقابلة التي تدفع

<sup>1</sup> كلية الآداب وهران

المبدع إلى البحث عما يُلحمها في صور تخيلية نابغة من مكونات أساسية في حضورها في الحياة والوجود، إنهما قيمتان يتحدد من خلالهما مصير الروح، أي بين [الجسد، الأرض].

إنها الثنائية المتضادة في الواقع والتجاور والنضائف، إلا أن الشعر يُصهّر ويلحم المعاني المتنافرة فيها، ليقرّ تلك العلاقة التّصوّرية، الذهنية، لتُصبح متعاقبة ومتحدة، وهي جزء من العامل الذي أقرّه جان كوهن للوظيفة الشعرية، أين فرّق بين طبيعة النثر والشعر باللغة أين يرى " بأن " طبيعة الفارق بين النثر والشعر لغوية أي شكلية. إنه لا يكمن في المادة الصوتية ولا في المادة الإيديولوجية، بل يكمن في نمط خاص من العلاقات التي يقيمها الشعر بين الدال والمدلول، من جهة، وبين المدلولات من جهة أخرى<sup>1</sup>

وهو ما يعني أن نمو النص مربوط في واقعه البنائي باللغة، إلا أن هذا النمو مربوط في واقعه مما تثيره اللغة من علائق على مستوى المعايينة، أي معايينة الحياة في ظواهرها ووقائعها، ومدى استجابة المتلقي لهذه المعايينة، وإلا سيبقى النص ظاهرة كلامية لا علاقة له بالحياة، وهنا لا نتريث بنعته بأنه مهاترة لغوية لا تفيد، ألم تُسمّ قديما مواضيع الدراما الإغريقية بأنها مواضيع الجدية الرفيعة<sup>2</sup> لأنها تناولت أهم المواضيع في حياة الإنسان، الصراع مع الآلهة مع الطبيعة مع القوانين وغيرها. حتى سئى الفلاسفة سؤالا للنقاش عنونوه بالمفارقة في الدراما. ناقشوا فيه تلك المفارقة الكائنة بين الجمال الفني، وبين تلك المواقف المأسوية في الحياة وهي تتعاقب في مواضيع فنية راقية عند مبدعي التراجيديات القديمة، صوفوكليس، يوريببديس، أسخيلوس، وغيرهم.

إنه الموضوع الذي نتتبع أهميته في جملة من النصوص الشعرية المؤرّعة بدورها على مواضيع رفيعة في الحياة، ولعل موضوع الأرض، يكون من أهم المواضيع لأنه قائم على كينونة تحدد مصير الإنسان بين أن يكون أو لا يكون، فعلاقة الإنسان بالأرض فوق "أن تكون تاريخا وعادة وألفة وعبورا. إنها علاقة كينونة وصيرورة [...] في الأرض بُعد خفي لا يمكن رده إلى مجرد المادية. وهي،

<sup>1</sup> - جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط1، 1986، ص: 191  
<sup>2</sup> - جيروم ستولينتز، النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، تر: فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1981، ص: 429.

بوصفها المنشأ والمآل، الأكثر تأخيا مع الجسم الإنساني، والأكثر غموضا. إنها النشوة الأولى، والدهشة الأخيرة<sup>1</sup>.

إذا كانت الأنثى، [ليلي، بثينة]، فيما فُصِّ علينا من قصص الحب واللوعة والاشتياق، هي زمن الرجل، [قيس، جميل]، ومكانه ووجوده، يتطلع إليها بوجدانه وعواطفه وفكره وقلبه، فإن فلسطين، تظل هي زمن الشاعر محمود درويش [الفلسطيني] ومكانه الوحيد، بها يكون وإليها تتطلع جوارحه يوميا، إنها المكان المركز، البؤرة التي تدور عليها حياته ووجدانه، ويلتف عليها زمانه ووجوده وحضوره الفعلي، ومن هنا، فإن اللغة الشعرية ترتفع من كونها تسجيلًا ووصفًا لواقع معين، إلى عامل محرك فاعل للواقع، بقوة حضور تشغيل مرجعية عاطفية لها وقعها الخاص في تاريخ الحب والارتباط والتضحية والوفاء والإخلاص.

وهو الأمر الذي يجعل المتلقي يعيش مأساة تجربتين دراميتين، في آن واحد، مرتبطين بواقعين إنسانيين مختلفين في الموضوع والزمن، متحدتين في الدلالة والمعاناة [التباعد عن الحبيبة/ التهجير عن الأرض]، مما يقوي ارتباط فضاء المكان الواقع، التاريخ، بفضاء القصة المرجع.

إن اللغة عند الشاعر محمود درويش أصبحت قاصرة في ذاتها، سلبية في قدرتها على تمثّل الواقع، لا تقدر على معاينته كما هو، وكما يجب أن يكون، لذلك يراهن الشاعر في قوة هندسته وبنائه لنصه عن طريق التماثل، ومجاورة فضائين متباعدين، لهما نفس المعاناة والانكسار مع الزمن والمكان، وإن اختلفا في المؤشر [المرأة - الأرض]، مما يسهل على اللغة التقريب بين المسافات المتباعدة في الواقع، وتوحيدها وتلحيمها على مستوى الكتابة [أزمة الإنسان مع المرأة - أزمة الإنسان مع الأرض].

إن قوة الإبداع، والخلق، عند الشاعر محمود درويش على مستوى لغته، يتلخص في كونه لا يعاين الأشياء من الخارج، أي الوقوف باللغة على مستوى وظيفتها الوصفية الاجتماعية الإبلاغية، وإنما يُحوِّرها ويُزيحها عن موقعها التاريخي إلى موقع الكتابة الإنتاج، مما يجعل نصه، لا يعيد كتابة نص القصة، وإنما كتابة النص الأزمه،

<sup>1</sup> - أنونيس، موسيقى الحوت الأزرق(الهوية، الكتابة، العنف)، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002، ص:426

المعاناة، المأساة، فيُبطّل بذلك الميتافيزيقا في النص المرجع (القصة)، ويُقرّها حقيقة في النص الآني المنتج (بفتح التاء).

أي بتعبير آخر، أن نص محمود درويش، هو نص، إستراتيجيته قائمة في الحجب، والخداع، مما يدفع القراءة بعدم الوقوف على الظاهر بقدر "استنطاق بداهته، أو الحفر في طبقاته، أو تفكيك أبنيته، أو كشف آلياته وإجراءاته، أو فضح مطوياته ومستنداته، أو تعرية ألعابيه في إخفاء ذاته وسلطته"<sup>1</sup> مما يجعل القراءة، تفتح على افتراض جملة من الدلالات، والإيحاءات، والإيحاءات، التي يمكن أن نستشفها في المفردة الشعرية، وهي تأخذ موقعها في النص، وذلك سواء عن طريق التجاور اللانطقي، أو الإضافة المتنافرة، أو التضاد، أو من خلال مرجعيتها، التي تتبني من خلال اتصالها، وإشارتها بوقائع ومواقف معينة، في التاريخ الإنساني عموماً.

ولذلك، حينما تتداعى هذه الصور للشاعر، لا يُفصل بينها وبين فكرته، وإنما يُلحَمُ الأشياء ببعضها البعض، لتلتحم في عناق شعري ودلالي رفيع، وهو بهذا يُراكم ويُجاور، وكأنه يتحسس الأزمنة والأمكنة دفعة واحدة، وهي تأتيه، عن طريق التداعي الحر المترابط، وهذا ما نلاحظه مثلاً، حينما ربط مأساة الهندي الأحمر، مع الرجل الأبيض، في قصيدة "خطبة الهندي الأحمر- ما قبل الأخيرة- أمام الرجل الأبيض"<sup>2</sup>، وهو يبيد الهنود الحمر بأرضهم، مع القضية الفلسطينية وما يتعرض له أهلها من إبادة على أيدي الاسرائيليين، بفعل عنصر مقيت بغيض، وكذلك، بين علاقة نرجس وتعلقه واتحاده بصورته، وبين علاقة الفلسطيني بأرضه ووطنه في قصيدة "تلك صورتها وهذا انتحار العاشق"<sup>3</sup>. وكذلك في ربطه بين خروج بني إسرائيل القديم وبين ما يتعرض له الشعب الفلسطيني في التاريخ المعاصر في قصيدة "الخروج من ساحل المتوسط"<sup>4</sup> من ديوان محاولة رقم 7 ولا سيما في المقطع الأخير منها، أين يجعل من ذات هاجر أم إسماعيل عليه السلام صوتاً يخاطبه ويحكي له عما جرى قديماً وما يجري حديثاً.

<sup>1</sup> - علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، ص: 21  
<sup>2</sup> - محمود درويش، الأعمال الشعرية الكاملة، مج 1، 2، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ط2، 2000، ص: 562

<sup>3</sup> - محمود درويش، م. ن، ص: 273

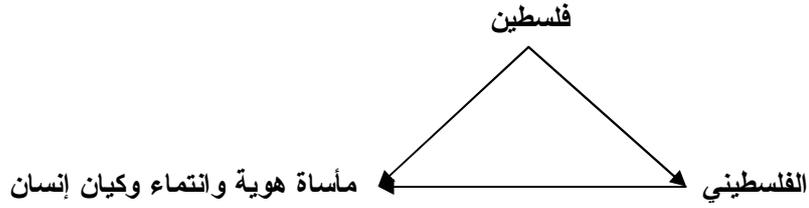
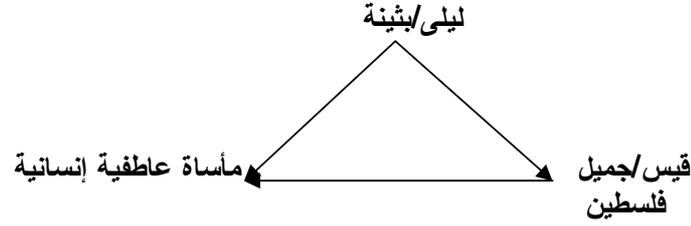
<sup>4</sup> - محمود درويش، م. ن، ص: 232

وكذلك بين ما وقع من مآسي وعلاقات حميمية في قصص الحب، وعلاقة الرجل بالمرأة في التاريخ العربي والإنساني، وبين علاقة الفلسطيني بأرضه في جملة من قصائده، " 1 من ذلك مثلاً، تلك العلاقة الأسطورية التي ربطت بين قيس وليلى، أين يجسدها الشاعر من موقف علاقة الرجل بالمرأة، ودور الجسد في هذا الارتباط الروحي، والبحث عن رفع هذه العلاقة، لتكن بين العربي وأرضه، لذلك نلاحظ ذلك الالتحام والتوحد في الصور بين ما كان وما يجب أن يكون، وكان العلاقتين واحدة. لا يفصلهما إلا التكرار والخبث والنعرة. وهي العلاقة التي يجسدها المثل الجزائري القوي، [الأرض عرض]

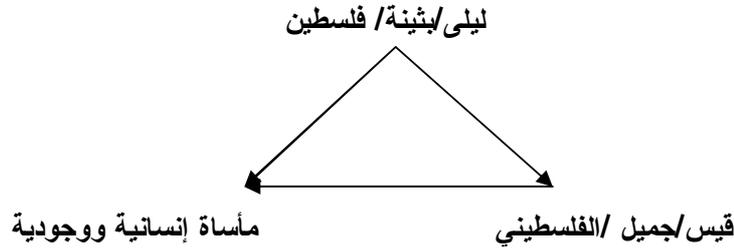
كما أن الأسباب والدوافع التي كانت سبباً في المأساة (النص المرجع، النص الأنبي): تتوارد وتتعاقد، وتتعلق بين الفضائين، فإذا كانت الأزمة في علاقة قيس بليلى/ جميل ببثينة، قائمة فيما كان قائماً عليه المجتمع العربي، وما كان يقره من تقاليد وأعراف، تعيق لقاء المرأة بالرجل الذي أحببت، والرجل بالمرأة التي أحب، فإن الأزمة في علاقة محمود درويش (الفلسطيني عموماً)، بأرضه، قائمة فيما هو أعمق وأشمل للمأساة، أي فيما يتعرض إليه المجتمع الفلسطيني/ المكان من استيطان واستعمار واحتلال ومسح وفسخ ونسخ لجذوره، واقتلاع الفلسطيني عن جذوره التاريخية وأبعاده وتهجيرها بالقوة والقتل والظلم.

إن اعتماد الشاعر محمود درويش على هذا التقابل، والذي يعد حواراً (Dialogue)، فإنه بذلك، أعطى وأسهم في تنمية ودينامية فضاء النص وتفسیحه ليشمل النفسي، والفكري، والاجتماعي، والعاطفي، والسياسي، والتاريخي، والمأسوي، ومن ثمة يكتسب النص الأنبي، المنتج (بفتح التاء)، بعده الفضائي الشامل، والعام، المبني على التخاطب في اتجاهاته مع النص المرجع، المتباينة في الموضوع، والمتألفة في البعد والدلالة، بحيث تصبح هي البؤرة التي يوقظها الشاعر محمود درويش بحسه اللغوي وتوظيفه واعتماده على أصوات نصه، ويمكننا أن نتمثل ذلك من خلال الترسيمة التالية:

<sup>1</sup> - هناك دراسات عالجت موضوع العلاقة العاطفية واسقاطها على الأرض برؤى وأساليب مختلفة منها دراسة الناقد الفلسطيني المرموق "بسام قطوس" في مؤلفه [ استراتيجيات القراءة، التأصيل والاجراء النقدي] وذلك تحت سمة ما يعرف في النقد المعاصر [ النص بين الحضور والغياب]، ينظر: صص: 61، 92 وكذلك دراسة نهد ناصر عاشور في كتابه [التكرار في شعر محمود درويش] أين يربط مجموعة من العلاقات العاطفية واسقاطها على العلاقة بالوطن، ينظر: صص: 207، 2019.



إذا ما أسقطنا أحد الفضائين على الآخر، فإننا نحصل على التطابق التام والشامل في التقابل بين الثنائيات المتقابلة التي وظفها الشاعر محمود درويش، ويمكن أن نوضحها في الترسمة التالية:

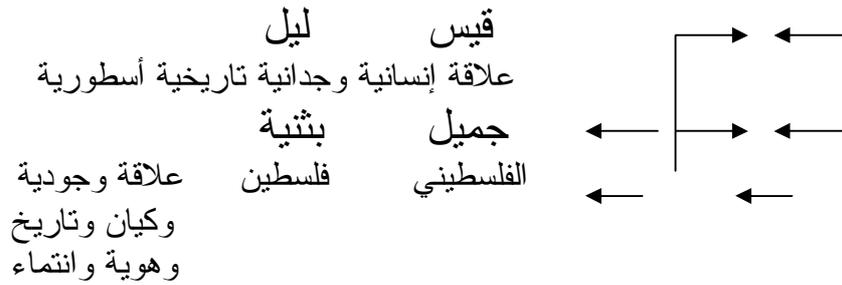


إنه التطابق، والتماثل، والتشاكل، بين مأساة الفلسطيني الفاقد لكيانه وأرضه، وانتمائه، وبين مأساة [قيس، جميل] الفاقد للمرأة، للحبيبة، [ليلي، بثينة]، جزءه الذي يحقق به توازنه وحضوره وسكينته. وما يمكن إضافته إلى هذا التعالق، هو إذا كانت علاقة الرجل بالمرأة، تشكلها تلك المعاني الوجودية، القائمة على الاشتياق، والحب، واللقاء، والولع، والحرمان، والتذلل، والوصال، وما يترتب عن ذلك اللقاء، من معان أخرى تتصل بالذات، فإن المكان، في شعر محمود درويش، يرتبط بهذه المعاني جميعها، لأنه يشكل حضوره ووجوده وكيانه، لأن الشاعر، أراد أن ينقل تجربة الرجل مع المرأة الجسد،

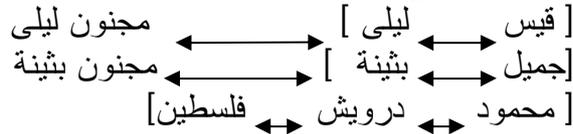
المتتمثلة في مجموعة من القصص، والعلاقات، التي تجسد تلك العلاقة، منها قصة [ قيس، ليلي/ جميل، بثينة ]، وما اكتنف مثل هذه العلاقات من مآسي، وأشواق، وحرمان، وحب، وهي ليست من صنع المحبين، وإنما من صنع عوامل خارجية وبعيدة عما كانت قائمة عليه العلاقة بين العاشقين.

إن التجربة التي يعيشها الشاعر محمود درويش (الفلسطيني عموماً)، في فقدانه لمكانه جعله ينسف تلك العلاقة الوهمية الأسطورية في تلك العلاقات [علاقة قيس بليلى/علاقة جميل ببثينة]، ويقوم من خلالها وعلى أنقاضها، علاقة أخرى وهي مأسوية، [علاقته بالمكان]، إذ المكان يشكل هو الآخر كالأنثى إن لم يكن أكثر، كيان الذات وحضورها وزمانها ووجودها.

إن التعالق والتطابق بين ما جرى في فضاء القصتين، وبين ما يجري للفلسطيني ولمكانه (فلسطين)، جعله يعيش التجربة واقعيًا، وهو الأمر الذي جعل الحدود والفواصل بين التجربتين تتلاشى وتتهار، ومن هنا فإن النص الدرويشي يمثل ويطباق المأساة (الأسطورة)، في وجهها الحقيقي، [التهجير عن المكان]، لذلك نرى الشاعر يتبوأ مكان قيس، وهو يخاطب ليلي ← فلسطين، وكأن ذلك يقوم حسب المصطلح الصوفي ب[التوالج]، وهو في أوجز تعريف له أن تقوم رؤية الشيء في غيره، ويمكن أن نتمثل ذلك وتلك العلاقة من خلال الترسيمة التالية:



إن صورة المحب، والعاشق، وما تعرض له من هذا التعلق بالمرأة التي أحب، تطابقت في ذاكرة الشاعر محمود درويش، وما يتعرض له في علاقته بمكانه، وهويته (فلسطين)، ولا سيما يمتد ذلك التعلق، بين الحالة الاجتماعية والوظيفية، التي يحتلها كل من قيس وجميل، باعتبارهما شاعرين، وبين محمود درويش كشاعر أيضاً، وارتباطهم جميعاً وقصور شعرهم على من أحبوا، وخلقوا شعرهم وصورهم من أي إثارة شبقية أو جنسية، وهو ما يدل على أن الإحالة عند درويش لا تتعلق بتلك العلاقة القائمة بجسد المرأة على الإيقاع الجنسي، وإنما يتعلق بإسقاط حالة على حالة أخرى مشابهة في الوجد والمعاناة والكينونة والبحث عن المئتم للكيان والذات، وهي الصورة نفسها عند الشعراء العذريين، أي خلقوا شعرهم من الألفاظ التي تشير وتُعيّن المناطق الحساسة من جسد عشيقاتهم لطهارة العلاقة وعفتها. إلا أننا نجد الشاعر درويش في قصيدة [شئاء ريتا الطويل] يركز على الجانب الجنسي كموضوع اغراء للتنازل واللقاء والفرق والعبور والخطيئة، وهو ما يتناقض مع علاقة العذريين مع من أحبوا، وهو ما يترجم التنوع في التعامل مع القيمة المتنوعة للمفردة التي يوظفها الشاعر وهو يقرأ واقعه، كما يترجم قدرة الإبداع عند الشاعر وهو يجلب العبارة بما يقتضيه واقعها في النص، ويمكن أن نقف على حالة التشابه، وإملاءات الدافع وقوة الحافز في :



#### مجنون التراب\* مجنون الأرض

إنه التشابه الذي يشفع للتعلق والتقابل والتماثل منطق المتابعة والمعاناة، رغم التناظر وبعد الصياغة بين الموقفين، موقف المحب العذري للمرأة في التراث الشعري العربي الكلاسيكي، وموقف مجنون التراب، الشاعر الثوري المعاصر المقاوم ضد الاحتلال والعدو الغاصب للأرض.

\* نظراً لما قدمه محمود درويش من شعر يرتبط بالقضية الفلسطينية، سمي بشاعر المقاومة، وشاعر القضية الفلسطينية، وسماه الكاتب الفلسطيني المعروف شاعر نابلسي في كتاب كامل ب[مجنون التراب]، أي مجنون الوطن دراسة في شعر وفكر محمود درويش، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1987

من بين القصائد التي جسد فيها الشاعر محمود درويش علاقته بالأرض فلسطين قصيدته آه. عبد الله<sup>1</sup>.

كان عبد الله حقلا  
لم يرث عن جده إلا الظهيرة  
وانكماش الظل والسمره  
عبد الله لا يعرف إلا  
لغة الموالم، والموالم مفتون بليلى  
أين ليلى ؟  
لم يجدها في الظهيرة  
يركض الموالم في أعقاب ليلى  
يقفز الموالم من دائرة الظل الصغيرة  
ثم يمتد إلى صنعاء شرقا  
وإلى حمص شمالا  
وينادي في الجزيرة  
أين ليلى ؟<sup>2</sup>

إن ذات "عبد الله" في النص، تشكل حضور الإنسان العربي بين ما كان عليه، وما هو عليه الآن، بحيث نلاحظ الماضي المتجسد في فعل [ كان ]، يوحى إلى ذلك الزمن الممتلئ خضرة وبناعة [ كان حقلا]، إلا أن تلك البناعة تتحول في أفعال أخرى وهي أنية وسلبية دالة على نقصان ذات "عبد الله" وجفافها وقحطها [لم يرث عن جده إلا الظهيرة - انكماش الظل - لم يجدها في الظهيرة - أين ليلى]، هي صيغ كلها توحى بمدى المعاناة التي يعانها [الباحث عن ذاته، عبد الله]، وهو يبحث عما يكمل به ذاته وحضوره ووجوده، ليلى فلسطين.

ما يمكن ملاحظته هو أن القصيدة تنهض على ما يترتب على فعل العشق، والارتباط، بذات أخرى، وهي مكملة للذات العاشقة، وهو الأمر، الذي جعل الشاعر يستعيد الذات العاشقة، ضمن ما يمكن أن نسميه، "شعرية التماثل بين المواقف والأحداث والمعاناة"، فإذا كان قيس مرتبطا في حضوره، وحياته، وكيانه بليلى، والبحث عنها ليكون، فإن الشاعر محمود درويش، يماثل قيس في صورته أي "الباحث"، إلا

<sup>1</sup> - محمود درويش، الأعمال الشعرية الكاملة، مج 1-2، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ط2، 2000، ص:125

<sup>2</sup> - محمود درويش، م. ن، ص: 126.

أن بحثه قائم على ما تشكله الأرض، "فلسطين"، من حضور لوجوده  
وكيانه وهويته.

إن تحويل فعل الارتباط بالأرض إلى فعل الارتباط بالجسد  
الأنثوي، يعطي للمعنى، وللمعاناة تكثيفا دلاليا، له حضوره في واقع  
الحياة الإنسانية عموما، مما يجعل التواصل بالمكان قائما على المعاناة،  
بل يعمقها، وذلك عن طريق استحضار فضاء قصة قيس مع ليلي في  
بعدها المأسوي والدرامي، مما يضيف على النص الدرويشي روح  
التعاطف والتعاشير وجدانيا، لأن الشاعر ينقل العلاقة بالمكان، من  
بعدها الفيزيائي المادي الجاف، والجغرافي المحدود، إلى بعدها  
العاطفي الروحي، ومن هنا تنتقل العلاقة من أبعادها القائمة على العقل  
والمنطق، إلى العلاقة القائمة على القلب والوجدان والأحاسيس  
والجنون بالمكان، مما يضيف على النص ذلك المسعى الذي يريد  
الشاعر أن يبحث عنه، ويجسده ويعاينه، وهو الاغتراب، والتمزق،  
والمعاناة، والضياع، الذي يمزق ذاته في غياب أنثاه، فلسطين.

إن لسطة الجسد دورا فاعلا، وحضورا قويا، في تحريك الحياة  
وبالتالي المجتمع، وأي تغييب له، هو تغييب لحالات وانفعالات  
وإحساسات غائرة في الروح، ومن هنا تأتي أهمية الجسد في إنتاج  
الأفكار، والرؤى التخيلية، لأن للجسد حضورا قويا على الإنسان،  
وهو يمارس ارتباطاته مع الآخر، كما أنه، يعطي أهمية كبيرة في  
العناية بالذات، وهو يقدمها للآخر، أو يدفعها إلى استمالتها، أي  
حضوره قائم على جمالية التأثير، والعناية، فهو إلى جانب ما يثيره من  
عوامل اللذة، والانبهار، والإثارة، فإنه أيضا يشكل عالم التواصل  
بالأحاسيس، والعواطف، والقلوب، وهو أيضا مكمّن التواصل مع  
الحياة، وتواصله معها أيضا بوظيفته وما يُكوّنه ويصنعه ويصبغ عليه  
خصوصياته، الاتصال والالتحام الروحي بين جسدين في استمرار  
الحياة، [الجنس]

إنها الصورة والارتباط التي تتولد عنه/ ومنه في جملة أوجه،  
حالات الانتشاء، واللذة، ورقص الروح، وحالات من الآلام، والتعب،  
وشقاء الروح، ومن هنا، تأتي أهمية الجسد في الإبداع، نظرا لتداخله،  
وتلوّنه، من ذلك مثلا، ما أثارته عيون الزا في شعر أراغون، فألهمته  
مجاميع شعرية كانت سببا في شهرته وتلقيه وإحاقه بالمجانين، [أنشيد  
الزا] و[عيون الزا] و[مجنون الزا] فألهمته من الصور والإيقاعات

واللغة ما كان كافيا ليأخذ شهرته العالمية ويقف في الصفوف الأولى مع العشاق ومجانيني الجسد، وما أثارته حكايات شهرزاد، من صور في ذاكرة شهريار، فأوقفته عن غيّه، ونهوّره، وما قرّه عشقُ قيس لليلى، من صور تخيلية في ذاكرة قيس، قائمة على النشوة، واليأس، والإيقاع، والمواقف الدرامية في حياته، وما أثاره الجسد في شعر امرئ القيس، وعمر بن أبي ربيعة، ونزار قباني، وأيضا كيف يمكننا تفسير ذلك الحضور في مقدمات القصائد العربية القديمة، إذ جعله بعض الشعراء فواتح لقصائدهم وكأنهم بذلك يستلطفون بها حوامل القول، فتسهّل مسالكه وشعبه وتقبّله، وهو أيضا استلطف من القائل للمتلقى ليأخذه إلى عالمه بلطف الكلام ورقته.

إن حضور المرأة بهذا الشكل اللافت للانتباه يعد انتصارا لها، نظرا للقيمة الرمزية التي تتشكل وتتكون منها/ بها، فهي قيمة متحركة ومتغيرة في الإبداع الكتابي والشفوي أيضا وهو ما جعل حضورها يأخذ هذا التنوع والتوزع، إذ عامله متعدد ومتنوع وسبب ذلك في رأينا يرجع إلى أمور أربع.

**أولها:** حضورها راجع إلى مقامها الهام في الحياة، إذ أنها تشكل ملء وردم هوة سحيقة لا يمكن تعويضها بغيرها، كما أن حضورها يشكل استكمال الحاجة البيولوجية والنفسية للرجل، فهي شقّه الذي يكمل به توازنه النفسي والاجتماعي.

**ثانيها:** نابع من موقف كل مبدع من المرأة إذ المواقف لم ترد على صورة واحدة فكل شاعر له موقفه الخاص من المرأة، وهو اختلاف عادة ما تتحكم فيه عوامل نفسية وبيولوجية وثقافية وتربوية وأخلاقية وتاريخية، وهي عوامل عادة ما ترسم وضع المرأة في المجتمع.

**ثالثها:** ما حددته التيارات والأفكار والمذاهب لصورة المرأة، فالمرأة في التراث الصوفي واردة بأشكال وصور وهي واردة في الشعر الكلاسيكي في مختلف مراحلها على صور أخرى، تخالف تماما ما جاءت عليه في أجناس أدبية معاصرة مثلا<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - عن تغير وتبدل صورة المرأة في رؤية الأساطير والحضارات والشعوب ينظر، عاطف جودت نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار الكندي، ط1، 1978، خاصة الفصل الأول من الباب الثاني الأصول التاريخية لرمز المرأة، ص124-130

**رابعها:** تغير وتبدل حضور المرأة في الواقع مع سيرورة التاريخ، مما يجعل صورتها لا تأخذ وضعاً مستقراً ثابتاً، وهو الأمر الذي يدفع المبدعين إلى الاستجابة لأشئ الصور المتنوعة والوقوف على مكوناتها في الحياة العامة. وهم ينسجون قصصاً بحوارات ومواقف وصور وأبعاد ولغة تتتبع هذا المسار التاريخي المتنوع.

ومن هنا يصبح الجسد، مكوناً دلالياً عابراً للتناقض الموضوعي، ملجأ المتباعد في لُحمة واحدة، فتصبح الدلالة ناتجة عن لغة الحلم، لتسكن لغة الواقع، والمعاناة، واصطدام الذات مع واقعها الظالم المظلم. وبقدر ما يكون الجسد مؤرداً للحياة واللذة والإقبال، بقدر ما يكون أيضاً، سبباً في التعب وألم الروح، من هنا تأتي هذه الازدواجية لتضفي صفاء التثنية في الأشياء القائمة عليها الحياة دون غالب ولا مغلوب.

إنها الحالة التي تنهض على التداخل بين ما جرى لقيس وما يجري للفلسطيني. ما جرى لقيس من حيث أنه تعرّض لقهر العادات والتقاليد والتفاوت الاجتماعي، وحرمانه من أن يُوقر لنفسه سكينته نفسه، وما يتعرض له الفلسطيني من حرمان وقهر عنصر غاصب في توفير هويته وسكينته بالمكان، ومن ثمة فإن كل قراءة تُغيّب مفعول الجسد، في النص الدرويشي، هو تغييب لهذا التداخل بين الفضاءات وشعريته في بناء النص.

لقد جسّد الشاعر ذلك الارتباط [ارتباط الأرض بجسد المرأة] في جملة من قصائده من ذلك "أنا، وجميل بثينة"<sup>1</sup>

كبرنا، أنا وجميل بثينة، كل  
على حدة، في زمانين مختلفين ..  
هو الوقت يفعل ما تفعل الشمس  
والرياح: يصقلنا ثم يقتلنا حينما  
يحمل العقل عاطفة القلب، أو  
عندما يبلغ القلب حكمته  
يا جميل! أتكبر مثلك، مثلي،  
بثيني؟  
تكبر، يا صاحبي، خارج القلب

<sup>1</sup> - محمود درويش، الدوان، مس، ص: 695

هي مفارقة زمنية بين الذي وقع في تاريخ مجانين الحب - قديما - ومنهم جميل بثينة - وبين مجنون معاصر بحب التراب، الوطن، درويش، أما الباقي من القصة، فهو واحد، يتعلق في جملة من تفاصيلها ومكوناتها، فإذا اقتصر حب المجانين على أنثى واحدة في شعرهم، فدرويش يقابل ذلك بحبه لأنثى واحدة هي فلسطين، وإذا حالت عوائق وحوازر في النقاء المحبين بمن حبوا بما كان يقتضيه الظرف الاجتماعي العربي والعادات والتقاليد في فصل القلوب عن بعضها، فهناك عوائق وموانع تقف في وجه الفلسطيني ليحقق رغبته العاطفية، وهي عوائق عنصرية مظلمة ظالمة، إلا أن الفلسطيني وعلى الرغم من بثينته التي تكبر خارج القلب، يبقى ينتصر لهذا الحب وهذه العلاقة القائمة بمكونين لا يمكن فصلهما [الأرض، الحب] أي بين [الجسد والروح]، [الأرض، الإنسان]، ويمكن أن يكون الشاعر هنا قد أشار بخارج القلب إلى أن حبيبته تحت قبضة الأجنبي الغاصب وليست تحت سلطته وعنايته، أو يشير بذلك أيضا إلى فلسطيني الخارج، والذين يتعرضون للتهجير باعتبارهم مُبْعِدِينَ عنها وهو التَّبْعِيدُ الذي جعل الشاعر يتساءل عن حبيبته في تساؤل يجمع بين الوهم والحقيقة، كذاك الذي وقع فيه نرجس وهو يتطلع إلى صورته في الماء، إنها الصورة التي تشير إلى خلفية أسطورية تتشابك مع تلك التي كان يتطلع إليها نرجس وهي في الماء وإذا كان نرجس بقي متعلقا بين الحقيقة والوهم إلى أن انتهى إلى ما أملاه عليه وهمه فان الشاعر هنا يأخذ يقين الصورة والذات من الصَّاحِبِ المُجْرَبِّ، ليجسد من خلالها واقعا مأسويا.

إنها الحقيقة التي يؤكدها صاحب جميل، لصاحبه درويش، لِيُثَبَّتَ فِيهِ اليَقِينُ، لا فرق بين بثينتي وبثينتك، هي واحدة قائمة في فصين يا صاحبي. [ إنها هي يا صاحبي. دمها، لحمها، واسمها. لا زمان لها. ربما استوقفتني غدا في الطريق إلى أمسها]، إنه التشابه والتوحد والانصهار والتلاحم الذي يذيب الفوارق ويلغي استحالة إقامة الأزمنة في بعضها، إنه التمازج الذي لا يجعل من هذا الاختلاط والتشاجر كلية زائفة أو شمولية ناشزة، وإنما هي قائمة على نبض الزمن بوقائعه المأسوية في بعضه البعض.

إنه التماهي بين الذي يقع في الذي وقع، أي الذي وقع هو عينه الذي يقع، إنه التوالج بالمفهوم الصوفي الذي يقوم على رؤية الشيء في غيره، وكأن المآسي الإنسانية واحدة وان اختلفت مواضعها، لأنها

كلها تعمل على تدمير الحياة في عين الإنسان مهما تباعدت الأزمنة  
وتعددت المواضيع.

هي، أم تلك صورتها؟  
إنها هي يا صاحبي. دمها، لحمها،  
واسمها. لا زمان لها. ربما  
استوقفتني  
غدا في الطريق إلى أمسها  
إلى أن يقول:

هو الحب، يا صاحبي، موتنا المنتقى  
عابر يتزوج من عابر مطلقا...  
لا نهاية لي، لا بداية لي. لا  
بثينة لي، أو أنا لبثينة. هذا  
هو الحب، يا صاحبي. لييتي كنت  
أصغر مني بعشرين بابا لكان  
الهواء خفيفا علي، وصورتها الجانبية  
في الليل أوضح من شامة فوق  
سرتها...<sup>1</sup>

فإذا كانت عشيقات المحبين القدامى قد تزوجن قهرا مع  
عابرين في الحب وهم خارج القلب، فأنثى درويش ارتبطت هي  
الأخرى بعابر وهو خارج القلب والتاريخ، إنه الارتباط الذي يدفع  
الشاعر إلى أن يبقى معلقا في فضاء وزمن سرمدى لا تحكمه بداية ولا  
نهاية ليتحقق من انتمائه، إنها صورة ضبابية قائمة على الخداع والقهر  
والظلم والقمع، إلا أن هذا الارتباط سيبقى معلقا في فضاء الوهم  
والسراب ما دام قلب العاشق الحقيقي متشبثا بتوصية جميل حين طلبها  
منه العاشق المعاصر.

هل تشرح الحب لي، يا جميل،  
لأحفظه فكرة فكرة؟  
أعرف الناس بالحب أكثرهم حيرة،

<sup>1</sup> - محمود درويش، م، ن، ص: 696

فاحترق، لا لتعرف نفسك، لكن  
لتشعل ليل بثينة...  
أعلى من الليل، طار جميل  
وكسر عكازتيه. ومال على أذني  
هامسا: إن رأيت بثينة في امرأة  
غيرها، فاجعل الموت، يا صاحبي،  
صاحبا. وتلألأ هنالك، في اسم  
بثينة، كالنون في القافية !

إن التضحية والمقاومة والدفاع عن النفس وإشعال سكينه الليل هي التي تضمن حق الوجود في الحياة، هي الطرق التي تشفع للفلسطيني من أن يمشي ونعشه فوق كتفيه، أي يصاحبه الموت في كل حركاته حتى يكون مشعا ومحركا الحياة بشفرة السيف في بثينة [ فلسطين ] المغتصبة، إذ النون تعني فيما تعنيه من دلالات في اللغة العربية شفرة السيف أو السيف، "إذ يقال للسيف العريض المعطوف طرفي الظبية: ذو النونين، والنون: اسم سيف لبعض العرب"، الذي يصنع لمُتمَّهته حضورا ووجودا وتلألأ، فإذا كانت القافية صفة ونعنا ولازمة من لوازم النص الشعري العربي في تواصله مع الحياة ودم إيقاعه، فاجعل شفرة السيف لازمة من لوازم حياتك واستمرارك لكي تسترجع بثينتك المغتصبة.

وإذا ما أردنا الوقوف على رمزية النون فإن معانيها لا تنتهي، فهي متعلقة بأساطير وتأويلات وتفسيرات واردة في جل كتب التفسير - ليس هنا مجال التعرض لها - لكنها تعني فيما تعنيه أيضا **الخلاص والبعث**، وما تعنيه أيضا في اللغة العربية وفي الثقافة الإسلامية **الحوت**، ولقصة الحوت مع ذي النون قصة واردة في القرآن الكريم\*، وذو النون: لقب يونس بن متى، سماه الله ذا النون لأنه حبسه في جوف الحوت الذي التقمه، والنون الحوت"، ولذلك يصبح خروج النبي

<sup>1</sup> - ابن منظور، لسان العرب المحيط، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، المجلد 6، دار الجبل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت، 1988، ص750.

\* قصة يونس عليه السلام واردة في أكثر من سورة منها سورة الأنبياء، يقول سبحانه وتعالى "وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين" فاستجيبا له ونجينا من الغم وكذلك ننجي المؤمنين" سورة الأنبياء الآية، 86، 87 وكذلك قوله تعالى في سورة الصافات "وإن يونس لمن المرسلين" إذ أبق إلى الفلك المشحون\* فساهم فكان من المدحضين\* فالتقمه الحوت وهو مليم\* فلولا أنه كان من المسبحين\* للبت في بطنه إلى يوم يبعثون\* فنبذناه بالبراء وهو سقيم\* وانبتنا عليه شجرة من يقطين\* وارسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون\* فآمنوا فممتنعناهم إلى حين\*" الآية 139-148

يونس من بطن الحوت رمزا للبعث والتجدد والعبور من حالة إلى أخرى أي التجديد على المستوى الجماعي لا الفردي ما دام مصير بئينة المعاصر، مصير جماعي. والبعض الآخر يرى أنها تعني الدواة باعتبار أنها جاءت مقترنة بالقلم في قوله تعالى: "ن، والقلم وما يسطرون"، وجاء في الحديث الشريف: "خلق الله النون، والنون الدواة"، وفي كل الحالات فإن حرف "النون" تجلبب فائضا بالمعاني، مما جعله حرفا قائما على التمييز والتخصيص والنعوت التي لم تتوفر للحروف الأخرى، فهو ذاكرة مُشبعة بالإحداث، والرموز والمعاني، ولذلك وروده في النص الشعري مُنمَّ بالتداخل والتعاطي المتنوع.

وبهذا تصبح النون في النص الدرويشي رمزا للخلاص والبعث والعبور، بتعالق معانيها ما بين شفرة السيف والسيف والخلاص والمركب، وهكذا تتشابك المعاني وتتشجر وتتداخل في مسارات ملتوية متعرجة فيصبح النص بذلك فائضا بالمعاني والدلالات التي تتناسل بتكاثف غريب وعجيب، وهي طريقة درويش في إبداع نصوصه.

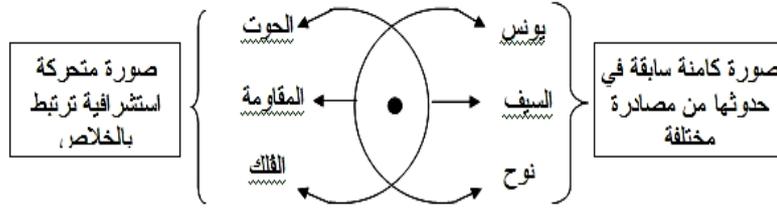
وإذا ما أردنا إضافة تأويل آخر فإن حرف النون يشكل بشكله ورسمه فُلكاً، ويُقطُّه بذرة الحياة وتواصلها واستمرارها، وقد روي عن ابن عباس أنه قال: "أول ما خلق الله القلم فقال له: أكتب، فقال: أي رب ما أكتب؟ قال: القدر، قال: فكتب في ذلك اليوم ما هو كائن إلى قيام الساعة، ثم خلق النون ثم بسط الأرض عليها، فاضطربت النون، فمادت الأرض فخلق الجبال فأثبتها بها"<sup>2</sup> \*.

فهل درويش كان يعني في ما يعنيه بحرف النون المقاومة باعتبارها بذرة الاستمرار في الحياة والخروج من طوفان الاستيطان والاستعمار والتهجير والاعتصاب والمكر الإسرائيلي المستمر للقضاء على العنصر العربي بفلسطين، إنه ذلك لا غير، ويمكن أن نتمثل هذه الرموز في الخطاطة التالية،

<sup>1</sup> - ينظر، ابن منظور، مصدر نفسه، ص749.

<sup>2</sup> - ابن منظور، نفس المصدر، ص749.

\* وهناك معان أخرى يتضمنها حرف النون، للاطلاع عليها، ينظر: ابن منظور، نفس المصدر، ص749-750.



إن التداخل الذي يذهب إليه الشاعر ما بينه، وما بين المحبين، وما بين الأرض والجسد والحوار المتواصل، أي بين ما جرى وبين ما يجري الآن، كلها صور تشكل تلك اللحمة في الشعور بالمأساة والغبن، وقهر الآخر للذات التي ناصرت الحب والعاطفة، وانتصرت لإملاءات القلب والأحاسيس.

إن صورة العاشق وردت في مجموعة من قصائد الشاعر محمود درويش وهو بذلك يستثمر التلوين المتشابه بين ما جرى وبين ما يجري، ويعطيه دوراً في تأطير نصه، إذ يلعب ذلك التقاطع بين التعلق وحب التملك للمُحَبِّ بين الصورتين - صورة العاشق العذري وصورة تعلق الإنسان بأرضه، وما يترتب عن هذين التعلّقين من تعب وحوازر وموانع - في تلحيم صورة الالتئام وبلاغة الوصال والاتصال والحب السامي، وكان درويش بهذا يبحث عن جنون آخر في علاقات آخر، أي يبحث عن تركيب جديد لكلمات ليتوسع المجاز، وتتعمق الاستعارة، لذلك قيل الزيادة في المبنى زيادة في المعنى أو كما قيل المجاز أوسع من الحقيقة.

وهو هنا يجسد خرقاً للقيم الإنسانية بحالات خارقة للقوانين الإنسانية وتجاوزاً لطبيعة الإنسانية الصافية، لذلك وجد نفسه مجبراً على تقديم مأساة شعبه من خلال التقارب والتماثل والتشابه بين مآسي أخرى، وكان مشكلة التعبير باللغة في النص الشعري المعاصر قائمة في أنها لم تستطع الإيفاء بالغرض، والوقوف من خلالها عن الجوهر في الحياة بصورة كاملة شاملة صادقة، فراح الشاعر يبحث عما يعوض به ذلك، وذلك بالبحث في وقائع جوهرية وحادثة تتصل بموضوعه، ليوجد من خلالها جوهر مأساة شعبه، وكأنها أسلوب جديد للمعرفة والمعاناة، أو هو شكل جديد في حضور الوقائع والأحداث والمآسي في النص الشعري المعاصر، لتشكل في الأخير أكثر من هوية مأسوية، مما يجعل القارئ توظيف وعيه وحدة يقظته في التلاقي والتمازج وإدراك المعنى المبنى على التناقض والاختلاف والتنوع

وهي الصور التي يمكن أن نستنتجها في مجموعة من قصائده منها قصيدة **قناع لمجنون ليلي**<sup>1</sup> أين يتجاوز مأساة العاشق العذري مع عشيقته باستضافة مآسي أخرى لمبدعين آخرين كانت لهم مآسيهم الخاصة مع مجتمعهم والوجود، وبهذا التنوع في المآسي تتشابه الدلالات من أبعاد جغرافية وموضوعية وزمانية وعرقية، لتعلن في الأخير عن أزمة درويش المكثفة والمركزة، الفاصمة لروحه، ومأساة وجوده الناتجة عن وعيه لذاته والتاريخ، وكأنه بهذا التلوين المختلف المؤلف يريد تقديم مأساته من أكثر من مورد ومصدر ليعطي لصورة اغترابه أكثر من إيقاع ويدفع بالمتلقي إلى أن يوزع يقظته ووعيه وفطنته بأن تكون على وعي حاد بما جرى وما يجري وما سيحدث لذات تتبع مصير أولئك الذين دُفعوا إلى مآسي أنهت وجودهم بالضياح والاغتراب والانتحار.

هي ليلي " أنا هو أنت،  
فلا بد من عدم أزرق للعناق  
النهائي". عالجنى النهر حين  
قذفت بنفسى إلى النهر منتحرا

... ..  
ومشينا معا في أزقة غرناطة،  
نتذكر أيامنا في الخليج.. . بلا ألم  
نتذكر أيامنا في الخليج البعيد

... ..  
أنا قيس ليلي  
غريب عن إسمي وعن زمني<sup>2</sup>.

إنها الصورة المكثفة التي يشير بها محمود درويش إلى مجموعة من المآسي التي تتعاقب وتتعلق، وهي بعيدة عن بعضها البعض زمانيا ومكانيا لتصبح دالة على واقعه وتأزمه ومأساته مع مكانه، ودوافع مواع الحياة فيه.

هي إشارات لأناس شعراء تألموا، وتعدّبوا وعُدّبوا، غابوا وغُيبوا، وذابوا وانتهوا إلى ضمير المخاطب [أنا]، لتتوحد المأساة منهم وبهم - وتتسكّل وتتجمّع - بالذات الحاضرة، [ذات درويش]، لتعلن

<sup>1</sup> - محمود درويش، م، ن، ص: 697.  
<sup>2</sup> - محمود درويش، م، ن، ص: 698.

عن فواجعها ومواجعها وآلامها وصراعاها بأكثر من مورد، فتتدافع المعاني وتنتجّر وتتكاثر، فتأتي مأساة قيس مع المرأة، لتعلن عن مأساة الإنسان مع الأرض، فتتداعى مأساة [بول سيلان Paul Cilan 1920-1970]\* الشاعر اليهودي الذي انتحر بنهر السين أين رمى بنفسه بسبب أزمة علاقة حب وأزمة وجودية نفسية كان يعاني منهما، لتطّلع بالمقابل مأساة الشاعر الإسباني فيديريكو كارسيا لوركا Federico Garcia Lorca [1898- 1936]\* وهو يعاني اغترابه بغرناطة حينما انتهى دورها الريادي في العطاء وهو مُشبع بماضيها المتوهج لينتهي باغتيال فضيع على يد نظام فاشي قمعي، لتظهر مأساة الشاعر العراقي بدر شاكر السياب [1926-1964] من بعيد، يعاني المرض والنكران والإهمال وهو غريب في الخليج.

ومن هنا فإن النص الشعري المعاصر إذا أعاد حكاية فإنه لا يعيدها من باب السرد والرواية وإنما يعيدها من باب خبرة وتجربة مُرمّزة إلى حالات وأوضاع ربما لا تربطها أية رابطة بمضمون النص، لذلك فواجب القراءة هو القفز وتجاوز المعطى التاريخي للحكاية، والبقاء على فكرتها وإيقاعها، وتوأمتهما بما يُعائنه المبدع ويبحث عنه وهو يلتمس الإجابة من خلال ما يثيره العالم من أسئلة معاصرة استشرافية، أو ما يقوم به من إسقاطات بين مواضيع لا يجمع بينها جامع إلا جامع ذلك المعنى الذي لا يُدرك إلا من خلال توظيف الحساسية الميتافيزيقية التي تستطيع القفز والتجاوز وإدراك المعنى في المتناقض بالتصوّر والتمثّل في انسجام تام، وإغفال التنافر العام.

مكتبة البحث  
-القرآن الكريم  
-المصادر:

- ابن منظور، لسان العرب المحيط، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، المجلد 6، دار الجيل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت، 1988.
- محمود درويش، الأعمال الشعرية الكاملة، مج 1-2، دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ط2، 2000.
- أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق(الهوية، الكتابة، العنف)، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.
- بسام قطوس، استراتيجيات القراءة، التأصيل والاجراء النقدي، مؤسسة حمادة ودار الكندي، الأردن
- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، ط، 1 1986.
- جيروم ستولينتز، النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، تر: فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1981.
- عاطف جودت نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار الكندي، ط1، 1978.
- علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005.
- فهد ناصر عاشور، التكرار في شعر محمود درويش، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004

## تحولات القراءة من النص إلى القارئ

محمد محمدي<sup>1</sup>

تمهيد:

تعتبر القراءة فعلاً خلاقاً يقود إلى الغوص في ثنايا النص، قصد تمثّل مكنوناته والوصول لمقصدياته؛ ومن هنا فقد حظيت باهتمام النقاد الغرب والعرب على السواء، وقد مرّ الحدث القرائي في مسيرته ومراحل تشكله بعدة أطوار ارتأت هذه الورقة التعرّض إليها وبسطها، مع التركيز على حضور القارئ في المناهج القرائية السابقة (السياقية والنسقية) وكيف استقر الفكر النقدي على إعادة القارئ لهرم العملية القرائية، وليكن الاستشراف ببسط مفهوم القراءة.

### حول القراءة:

القراءة في اللغة من قرأ<sup>2</sup> قرءً وقراءةً وقرّناً: إذا تلاه، وقرأت الشيء قرأناً إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾، أي جمعه وقراءته، ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنبَغْ قُرْآنَهُ﴾، أي قراءته. ومعنى قرأت القرآن: لفظت به مجمّوعاً أي ألقيته.

أمّا القراءة من منظور الحقل النقدي، فقد «مثلّ بارت العلاقة بين الكاتب والنص والقارئ بعلاقة إيروسية (Erotic) حين يتكلم إلى جسد الكاتب، وهو أشدّ ما فيه واقعية وحميمية يقدم إلى حس القارئ الذي يستجيب هو الآخر استجابة حميمية، وبذلك يتحول القارئ إلى إنسان مشدود بالمتعة أو اللذة وهما مصطلحان مختلفان في اعتقاده»<sup>3</sup>.

1 أستاذ مساعد جامعة سعيدة

2 ابن منظور، لسان العرب، نسقه وعلق ووضع فهارسه، علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة1988، مادة " قرأ "، ج 1، ص ص 128، 130.

3 مولاي علي بوخاتم، مصطلحات النقد العربي السيماءوي الإشكالية والأصول والامتداد 2004/2003 - دراسة - منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص 2.

وهو يقول بتعدد القراءات وذلك بتوالد الكتابات<sup>1</sup>، وهي عملية مهمة وخطرة في الوقت نفسه، فالقراءة في نظر بارت «عملية تقرير مصيري بالنسبة للنص»<sup>2</sup>.

أمّا الباحث الألماني فولفغانغ إيزر Wolfgang Iser فيعدّ القراءة «عملية تدخل في ديناميكية البحث عن مدلول من أجل نصّية لا يمكن أن توجد من غير البحث المستمر للقارئ أي إذابة نظرية للنص، هي نظرية القراءة»<sup>3</sup> وهكذا، تتحدّد عملية القراءة لدى إيزر كتفاعل بين النصّ والقارئ، وتغدو عملية الكتابة حدث، وكلاهما فعّالان يتطلبان شخصين نشيطين بشكل مختلف هما المؤلف والقارئ.

ومن خلال هذا التحديد المفهومي لبعض المدارس الأوروبية في القراءة والتلقي، تجمع الآراء على أن القراءة ليست عملية سكونية سلبية مغلقة، بل هي عملية دينامية فعّالية، تشهد حركية، وقابلية للتوالد والتوهج.

أمّا القراءة في الفكر العربي فالمصطلح عانى من اختلاف مفهومي كغيره من المصطلحات ضمن أزمة اضطراب المصطلح فنجد في حقل السيميائيات «القراءة وقراءة القراءة لدى عبد الملك مرتاض، ثمّ نقد النّقد لدى سامي سويدان في ترجمته لعمل تودوروف»<sup>4</sup>. وبذلك يتحول فعل القراءة إلى وجود فكري، وممارسة داخل وجود النصّ، وهي غير مستقلة عنه.

وقد اعتبر عبد السلام المسدي أنّ النصّ الجيد أساسه إشارة القارئ، فلا نصّ عنده بلا قارئ، ولا خطاب بلا سامع، وعليه فـ«القراءة الإبداعية (هي) ممّا يصيّر النقد إنشاءً والتّشريح بناءً»<sup>5</sup>.

وقد عدّ بعض الباحثين عملية قراءة النصوص في النقد العربي حتّى الستينيات ظلّ يشوبها التفسير أو الشرح والتعليق وإبداء الرأي

1 رولان بارت، الدرجة صفر للكتابة، ترجمة محمد برادة، الترجمة المغربية للناشرين المُحدّثين، المغرب، ط3، 1985، ص 102.

2 عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير قراءة نقدية لنموذج لساني، النادي الأدبي الثقافي، جدة. السعودية، ط1، ص 75.

3 لطيفة إبراهيم بدهم، اتجاهات تلقي الشعر في النقد الأدبي المعاصر، مجلة علامات ج 35 مج 9 مارس 2000، ص 262.

4 مولاي علي بوخاتم، المرجع السابق، ص 2.

5 عبد السلام المسدي، قراءات مع الشابّي والمتنبّي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1984، ص 21.

المعلل بالشواهد لأنَّ معظم النقاد كانوا يقومون اللغة بالشروحات والتعبيرات، فيدرون معناها والعلاقات التي تفكها.

بينما نجد الباحث أحمد يوسف يجعل من القراءة فعلٌ مرتبط بالنظرة الفلسفية التأملية؛ ودرجات القراءة تتوقف على درجة السؤال<sup>1</sup>، فقد اعتبر القراءة تساؤلاً أكثر ممّا هي جواب، ونظر إلى النصّ على أنّه منطوق على معرفة مكثفة، يصل القارئ إلى فهم كنهها عبر مطيئة التساؤل.

وضمن الإطار نفسه يذهب عبد الله الغدامي إلى أنّ «القراءة علمية دخول إلى السياق، وهي محاولة تصنيف النصّ في سياق يتمثله مع أمثاله من النصوص»<sup>2</sup>. فهو يجعل من قراءة النصّ قراءة للواقع، لكن بطريقة تحويلية يصير الواقع معها لغة تجعل القارئ يحسن به على أنه أثر يبحث عنه من خلال متغيرات. وهي تفاعل بين فعل القول وفعل التلقي والتأويل، وخضوع المعنى لنية المؤلف، أمّا الدلالة فهي ما يفهم القارئ من النصّ.

أمّا الناقد الجزائري عبد المالك مرتاض فقد خصّ مصطلح القراءة بكتابة واسعة وثرية ضمن مؤلفه (شعرية القصيدة، قصيدة القراءة) وبعض المقالات، مثيراً مصطلحات بعضها يقترب من التحديات التراثية وأخرى عن طرائق الإحياء والابتداع. وعليه، طرح مفاهيم مثل: القراءة والتأويل والتعليق والنقد والشرح والتحليل، على أنّ مفهوم التحليل: «ينصرف إلى حلّ اللفظ عن اللفظ، وتفكيك عناصر النسيج الأسلوبي إلى أدنى عناصرها لإقامة بناء أدبي جديد قائم على إجراء محدد»<sup>3</sup> وهي جهود تبرز هاجس التأصيل النقدي الذي أرقّ كاهل عبد المالك مرتاض، وغيره من المنظرين العرب.

كانت هذه إضاءة بسيطة لمصطلح القراءة وتموضعه بين الفكر النقدي الغربي والعربي.

1 يُنظر: مولاي على بوخاتم، المرجع السابق، ص 4.

2 عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، مرجع سابق، ص 79.

3 عبد الملك مرتاض، شعرية القصيدة، قصيدة القراءة تحليل مركب لقصيدة اشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 201.

### تحولات القراءة من النص إلى القارئ:

أصل الآن للحديث عن أهم التحولات التي مرّت بها عملية القراءة؛ وكيف انتقل الاهتمام من النصّ إلى القارئ؟

بدايةً يجب أن أؤكد على أنّ نظرية استجابة القارئ (التلقي) لم تنشأ من عدم بل كانت لها جذور في التراثين العربي والغربي وإن كانت تعتبر ابنة مدلّة للنقد الغربي مدرسة كونستانس الألمانية تحديداً. فالنظرية قد قلبت أعراف النقد واستدعت عنصراً غُيب لفترة طويلة ألا وهو القارئ؛ هذا ما يكاد يجمع عليه الكثير من النقاد. غير أنّ الواقع يثبت - إلى حدّ ما - عكس ذلك حيث أنّ التنتظيرات النسقية أولت - ولو بشكل ضمني - الاهتمام بالقارئ. وسأسعى من خلال هذا العنصر إلى تبيين أهم المحطات التي مرّت بها القراءة في المناهج النقدية النسقية وصولاً إلى نظرية جمالية التلقي.

كان اهتمام الدراسات النقدية منصباً على مفهوم "المؤلف" زمناً طويلاً حتى اعتبر مركز العملية الإبداعية وهو الموجه الرئيسي لعملية الفهم والتأويل، ونتيجة لذلك احتلّ حصة الأسد في مقاربات وتنتظيرات جعلت منه منطلق عملية القراءة، فالتقت المناهج التاريخية والنفسية والاجتماعية والثقافية، والدراسات البيوغرافية لتسعى إلى ترسيخ ما يسمّى بـ "سلطة المؤلف" في الدراسات الأدبية، ولعلّ ذلك مبالغة وإفراط في التعصّب له.

وكرد فعل طبيعيّ ظهرت مفاهيم أخرى تطالب بتوسيع النظر في أفق العملية الإبداعية والنقدية محاولة كسر هذه المسلمة «فطلب النقد الجديد في فرنسا والبنوي عامة بموت المؤلف والاهتمام بمفهوم آخر، وهو "النص" وبـ "الكتابة"، لأنّ المؤلف في نظر هذا التّصوّر يُغيّب المادة الأساسية للأدب، وهي الكتابة أو النصّ»<sup>1</sup>.

وهكذا احتلت سلطة النصّ والكتابة سلم الأولويات في العملية القرائية، وأبعد المؤلف ليتم التركيز على النصّ، مما استدعى إلى ظهور افتراضات جديدة حول القراءة وعلاقتها بالكتابة.

سيكون الحديث عن بداية الاهتمام بالمرحلة النصّانية، من خلال النقد الألسني Critique Linguistique.

1 أحمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، دراسة ضمن "نظرية التلقي - إشكالات وتطبيقات" -، تأليف مجموعة من الباحثين، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24، 1993، ص 16.

فالدراسة الألسنية هي دراسة لـ «اللغة في مظهرها الأدائي ومظهرها الإبلاغي وأخيراً في مظهرها التواصلّي»<sup>1</sup>. كذلك النقد الألسني دراسة للنص الأدبي بوصفه لغة خاصة. ورغم اختلافات الباحثين حول تفرّعات المنهج الألسني، إلا أنه يمكننا الاتفاق أنه يحوي عدّة تفرّعات هي:

- .البنويّة Structuralisme
- .السيمائية Semiotique
- .الأسلوبية Stylistique
- .التفكيكية\* Déconstruction

ظهر **المنهج البنوي** في أوائل القرن 19، هو جهاز مفاهيمي تشكل فيه البنية مفهوماً أساسياً، وهو يسعى إلى اكتشاف أدبية الأدب من خلال القوانين الداخلية للغة من أجل الوقوف على جماليتها الفنية. ولا يعير انتباهاً للظروف الخارجية ولا للحالة النفسية للمبدع.

قامت الدراسات البنويّة على منهج في القراءة يرتكز على البعد السيميولوجي، الذي يعتبر النصّ ينطوي على أسرار عديدة تستدعي الفكّ بناءً على ثنائية الدالّ والمدلول. فالدالّ الذي قد يكون صورة صوتية أو خطية - في حالة الكتابة - يمثّل الحضور في النصّ، بينما المدلول الذي هو متصور ذهني يمثّل الغياب.

فالمقاربة البنويّة حول مسألة القارئ تتمثّل في أن يقوم القارئ بالاستجابة لشفرات النصّ ومحاولة فكّها، وبذلك تكون المقاربة القرائية أو التلقّي في العملية التقدّية محاولة منظّمة لاكتشاف عالم النصّ الأدبي والقوانين التي تحكمه، «فالقارئ في المنهج البنوي خاضع كلياً لسلطة النصّ ذاته، والقراءة الإبداعية هي القراءة التي تسعى للكفّ عن المكونات البنويّة، والأنساق الداخلية للنصّ الشعري؛ لأننا نقرؤه من خلال شفرته بناءً على معطيات سياقه الفنّي؛ أي أنّها قراءة تسعى إلى كشف ما هو باطن في النصّ، مؤكّدة تناسق بنية النصّ الشعري وفق

1 عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسه المعرفية، الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس الجزائر، 1986، ص81.

\* هناك نقاد يترجمون المصطلح بـ: التشرّحية (عبد الله الغدّامي)، وبالتقويضية (سعد البازعي، ميجان الرويلي).

منطق وقوانين لغوية صارمة لا تقبل التعديل أو التغيير، ولا تتأثر بأي شيء خارجها»<sup>1</sup>.

تنطلق البنيوية من النصّ معتبرة أنه يكشف عن بنية محددة وعن نسق معين أو مجموعة أنساق وأنظمة محددة ما على القارئ (الناقد) إلا الكشف عن هذه الأنساق؛ هو محكوم إليها فلا يحق له أن يضيف إليها شيئاً من عنده بل يحفظ بنية النص. «والقراءة الصحيحة هي التي تقدر - حسب المنظور البنيوي - التوصل إلى أسرار النصّ الداخلية والبنيوية»<sup>2</sup>.

فالنصّ الشعري في المنهج البنيوي هو الذي يوجه عملية القراءة من خلال شفراته، التي لا تخرج عن قوانين النصّ، وتسعى للغوص في بنياته وصولاً إلى المعنى الباطني والرؤى الجوهرية له.

إنّ هذه النظرة المبجلة للنصّ في النقد البنيوي هي التي ستقود - لاحقاً - إلى الاهتمام بالقراءة وعلاقتها بالكتابة؛ « كما ظهر ذلك عند بارط في حديثه عن القارئ المفترض مثلاً»<sup>3</sup>؛ فهنا يظهر تقاطع بين المنهج البنيوي ونظرية جمالية التلقي، حول أنماط القراء\*، مما يبرهن على أنّ نظرية جمالية التلقي لم تنشأ من عدم، بل هي خلاصة تراكم نقدي سابق.

ومع امتداد السيميولوجيا الحديثة طوّرت البنيوية منهجا في القراءة السيميولوجية ينطلق من النصّ كونه يحمل شفرات تحتاج إلى الفك اعتماداً على الثنائية السوسيرية المعروفة ( الدال Signifier الذي يكون حاضراً كصورة صوتية أو صورة خطية في حالة الكتابة، والمدلول Signified والذي هو متصوّر ذهني غائب). فيكون «دور القارئ، والقراءة متمثلاً في عملية استحضار أو استدعاء هذا المتصور

1 لطيفة إبراهيم بدهم، المرجع السابق، ص 272.

2 فاضل ثامر، اللغة الثانية - في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث - المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص 44.

3 أحمد بوحسن، المرجع السابق، ص 17.

\* أهم تلك الأنماط: القارئ الأعلى Super reader، القارئ الافتراضي Hypothetical Reader، القارئ التخيلي Fictitious Reader، القارئ الحقيقي Real Reader، القارئ الضمني Implied Reader، القارئ القصدي Intended Reader، القارئ المؤمّل Idealized Reader، القارئ المثالي Ideal Reader، القارئ المخبر Informed Reader، القارئ المعاصر Contemporary Reader. ينظر: فولغانغ إيزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، تر: حميد لحداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس المغرب، 1987، ص 20 وما بعدها.

الذهني الغائب... ومن تكامل العلاقة الجدلية بين الدال والمدلول وبين علاقات الحضور/ الغياب تتولد المقومات الأدبية أو الشعرية للنص الأدبي، ومن هنا تبرز فاعلية دور القارئ في استحضار الغائب واستكمال النقص»<sup>1</sup>.

فالحديث القرائي في المنهج البنيوي يفتح للقارئ دور ملء النقص وتمثل المعنى شرط التقيد بالدال، وهو ما يجرّد الذات من حريتها وفعاليتها. ولعلّ هذا من بين الأسباب التي أفرزت البنيوية التكوينية أو التوليدية « وهي اتجاه ينطلق من منظور الفلسفة الاجتماعية المتأثرة بالفكر الماركسي، تخالف البنيوية الشكلية الصّورية وخصوصاً فيما يتعلق بالمؤلف وحضوره في الدراسة النقدية، من منظور الاعتراف بعبريته وتفرّده في العملية الإبداعية التي تجعله متميّزاً عن الآخرين، فهي لا تذيبه في الجماعة كما دعت إلى ذلك الماركسية ولا تزيحه من الممارسة النقدية كما ذهبت إليه البنيوية الصورية، فهي تنظر إلى العبقريّة من منظور علم الجمال الذي يوصّفاً ظاهرة من ظواهر تشكيل العمل الأدبي»<sup>2</sup>.

فالبنيوية التكوينية ذات مرجعية ماركسية؛ وهي تسعى لقراءة النص في علاقاته الداخلية؛ وفي الوقت نفسه لا تنفي أهمية دراسة علاقاته الخارجية لأنها تربطه بالعالم. وقد نظّر لها مفكرون أبرزهم لوسيان غولدمان Lucien Goldmann الذي أخذ عن جورج لوكاتش Georg Lukács. وغولدمان يقرُّ بحضور القارئ ودوره في دينامية التغيير فهو يقول: «إنّ الناس يصنعون البنى التي تمنح التاريخ معنى»<sup>3</sup>. وقد تجلّت البنيوية والبنيوية التكوينية في النقد العربي عند ثلثة من النقاد منهم محمد برادة ومحمد بنيس ويمنى العيد<sup>4</sup>.

أمّا المنهج السيميائي\* فتبناه شارل ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce، وتركّز السيميائيات على حياة العلامات في النصّ أي

1 أحمد بوحسن، المرجع السابق، ص 44.

2 عبد القادر عبو، فلسفة الجمال في فضاء الشعرية العربية المعاصرة - بحث في آليات تلقي الشعر الحدائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007، ص ص 72، 73.

3 ميجان الرويلي وسعد البازعي، المرجع السابق، ص 43.

4 ينظر: المرجع نفسه، ص 44.

\* السيميائية، أو السيميولوجيا أو السيميوطيقا، أو علم الإشارة أو علم العلامات، أو علم الأدلة. ينظر: بسام قطوس، سيمياء العنوان، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، 2001، ص 12.

لغة العلامات. لكن هل يمكن للعلامة السيميائية أن تتكون من غير الكلمات؟

وهل يمكن لها أن تحمل دلالة تواصلية إذا لم تتشكل من الكلمات؟ للإجابة على هذه الأسئلة يقول رولان بارث: « سنفهم من كلمة (لغة) أو كلمة (كلام) أو كلمة (خطاب) كل وحدة أو توليف دلالي، سواء أكان لفظياً أم بصرياً: سنعدّ الصورة الفوتغرافية كلاماً بالقدر نفسه الذي نعدّ به مقالاً صحفياً كذلك، بل سيغدو بإمكان الأشياء نفسها أن تصبح كلاماً، إذا دلّت على شيء ما»<sup>1</sup>.

نستشف من القول السابق أنّ اللغة عند السيميائيين تتجاوز المعنى التقليدي للمنطوق أو المكتوب لتعمّم على كل ما هو دال. وبهذا المنطلق أصبحت القراءة النقدية على ضوء السيميائية قراءة إنتاجية تحاول تقريب القراءة من الكتابة، فيصبح القارئ كاتباً، ومنتجاً ثانياً للنص، لأن القراءة السيميولوجية تعتبر أن النصّ يحمل أسراراً كثيرة تستفز القارئ لفك رموزه انطلاقاً من فهم العلاقة الجدلية الموجودة بين الدال، والمدلول، وبين الحاضر والغائب، فتبدأ عملية البحث عن المعنى الغائب انطلاقاً من دراسة الرموز التي تجعل الدلالة تتحرف باللغة الاصطلاحية إلى لغة ضمنية عميق.

فالمناهج السيميائية في قراءة النصّ الأدبي « ينبثق من النصّ نفسه ويتموقع فيه بوصفه شكلاً من أشكال التواصل يربط علاقة تفاعل بين النصّ والقارئ لأن القارئ ينشط على مستوى استنتاج الدالّ في النصّ ممّا يجعله يتفاعل مؤثراً في النصّ أو متأثراً به»<sup>2</sup>.

أمّا واقع القراءة السيميائية في طابعها المشروط لتأويل الفهم «فهى التي تمنحنا المقدرة على إضاءة المعهود والكشف عنه، وفق جسر يربط الماضي بالحاضر، على ضوء ما يقتضيهما الراهن»<sup>3</sup>.

إذا فالقراءة السيميائية أولت عناية خاصة بالقارئ، حيث جعلت منه مستنطقاً للنصّ متأثراً به، باحثاً عن الدلالة في ثناياه. تعدّ الأسلوبية من المناهج الوصفية التحليلية التي تدرس الظاهرة الأدبية ومميّزاتها اللغوية ومقوماتها الجمالية القابلة للوصف والتحليل

3 رولان بارث، الأسطورة اليوم، مجلة بيت الحكمة، ح7، السنة الثانية، الدار البيضاء، فبراير 1988، ص 52.  
2 السيميائية والنصّ الأدبي، منشورات جامعة بسكرة، الجزائر 7-8 نوفمبر 2000، ص 146.  
3 سامية حبيب، دلالات في الدراما الشعرية العربية، مجلة علامات، ح35 مج9، مارس 2000، ص 312.

من زاوية نظر لسانية. فالبعض يعتبرها أحد أفنان اللسانيات<sup>1</sup>، فهي الابن الشرعي لعلم البلاغة كونها تراعي الأسلوب في منهجها القرائي من حيث طريقة الكتابة أو الإنشاء أو طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير. فهي «امتداد للبلاغة ونفي لها في نفس الوقت. هي لها بمثابة حبل التوصل وخط القطيعة في نفس الوقت أيضاً»<sup>2</sup>.

وقد برزت إلى الوجود مع فكر شارل بالي Charles Bally، وانتقلت إلى الفكر العربي عن طريق عدة منظرين أبرزهم أب الأسلوبية العربية التونسي عبد السلام المسدي من خلال كتابه "الأسلوبية والأسلوب\*" حيث بسط فيه مفاهيم الأسلوبية وماهيتها. الأسلوبية شأنها في ذلك شأن اللسانيات التطبيقية.

وإذا ما أردت تبين غاية القراءة في الفكر الأسلوبي، فهي تسعى إلى «الكشف عن العناصر المميزة التي بها يستطيع المؤلف الباث، مراقبة حرية الإدراك، لدى القارئ المنقّب، والتي بها يستطيع أيضاً أن يفرض على المنقّب وجهة نظره في الفهم والإدراك»<sup>3</sup>.

فالقراءة - كمظهر للأسلوبية - تراعي القارئ، من خلال سعيها إلى خلق تأثيري في وعيه لبلوغ درجة الفهم والإدراك. فهي وإن كانت تقوم على أسس بلاغية نصية إلا أنها لا تغيب المتلقي كلية بل تراعيه أثناء عملية الإبداع مستندة إلى الوظيفة التأثيرية. يُضاف لذلك أنّ آليات القراءة الأسلوبية تستند لعلائق الحضور والغياب، والانزياح. أمّا الدراسة التفكيكية فإنها خلاصة فكر الفرنسي "جاك دريدا J. Derrida" الذي نظّر لها ابتداء من أواخر الستينيات في عدد من الكتب، منها: "الكتابة والاختلاف"، "الصوت والظاهرة"، "في علم الكتابة".

وجاءت كرد فعل على الفكر البنيوي الذي أخضع القارئ لسلطة النص، فقد «اعترضت التفكيكية على سلطة النص المطلقة ونفت

1 ينظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ط3، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982، ص24.

2 عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، المرجع السابق، ص52.

\* يرى البعض - الفرنسي جورج لويس لوكليير Louis Leclerc-Georges - أن: «الأسلوب هو الإنسان عينه لذلك تعذر انتزاعه أو تحويله أو سلخه». ينظر: عبد السلام المسدي، المرجع نفسه، ص67.

3 عبد السلام المسدي، المرجع نفسه، ص49.

إمكانية وجود قراءة صحيحة أو واحدة للنص وأطلقت العنان لمبدأ "القراءات المتعددة" التي بدورها تظل نسبية أو غير يقينية وقابلة للتفكيك لاحقاً<sup>1</sup>. وبذلك يصبح القارئ المحور الأساسي للعملية الإبداعية، والمنتج الحقيقي للنص الشعري وتصير الدلالة فعلاً قرائياً<sup>2</sup>. وقد قامت التفكيكية على جملة من الأسس النظرية، أهمها:

- "موت المؤلف"<sup>3</sup> La mort de l'auteur الذي قال به رولان بارت. وقد انساق العديد من النقاد العرب وراء هذا الاتجاه غير أن هناك جيل من الرواد تقطن لما تبطنه مثل هذه المفاهيم من خلفيات فكرية

- "القراءة والكتابة" وفيها جعل الاهتمام منصباً على القارئ. إذ أصبح «الفضاء الذي ترسم فيه كل الاقتباسات التي تتألف منها الكتابة دون أن يضيع أيّ منها ويلحقه التلف...»<sup>3</sup> وقد شكّل هذا الأساس النظري إرھاصاً بظهور عدة دراسات حديثة تدخل ضمن ما يعرف بـ "نظرية التلقي" والتي نشأت فيها حركة نشطة سميت بـ "جمالية التلقي" "Esthétique de la réception" وهذه الأخيرة سنعود إليها بنوع من التفصيل بعد أن أنهى هذه الوقفة مع أبرز المناهج، النقدية ووضعتها في الدراسات العربية ثم الجزائرية.

- رفض القول بأحادية المعنى الواحد، وإعلان فكرة "تشتيت المعنى" وقد نشأ هذا الأساس من ملاحظة جاك دريدا للفكر الفلسفي الأوربي حيث وجده قائماً على ظاهرة الـ "Logocentrisme"<sup>4</sup> والتي تخلص إلى القول بالدلالة الأحادية الواحدة للأشياء والتي منها قراءة النص. فألغت التفكيكية فكرة "المعنى الواحد" monosemie وقالت بـ "التعددية المعنوية" Polysemie والتي أشاعت خلالها مصطلح "الانتشار" Dissemination.

1 فاضل ثامر، المرجع السابق، ص 46.

2 ينظر: لطيفة إبراهيم بدهم، المرجع السابق، ص 278.

\* يبدو هذا الموقف متأثرًا بمقولة التنشوية الفاسدة "مات الإله"، ينظر: التبيين، مجلة ثقافية محكمة منوعة تصدر عن الجاحظية، ع 30، 2008، مطبعة الجاحظية، الجزائر، ص 30.

3 رولان بارت: درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986، ص 87.

\*\* وضعت عدة معادلات عربية لهذا المصطلح، منها: "اللغو-مركزية"، "التمركز المنطقي"، "العقلنة المعرفية المركزية"...

- كما قالت بأنّ اللغة دائمة الحركة، هذا ما يجعل النص لا يقف عند معنى واحد ثابت.  
- وأشارت إلى " التَّنَاسُخُ النَّصِّي " إذ أنه «لا وجود لنص مستقل استقلالاً كاملاً، وكلّ نص هو - في حقيقته - محنلّ احتلالاً دائماً لا مفرّ منه؛ مادام يتحرّك ضمن معطى لغوي موروث وسابق لوجوده أصلاً... فكلّ كتابة.. هي تأسيس على أنقاض كتابة أخرى بشكل أو بآخر»<sup>1</sup>. فلا ينشأ فعل أدبي من عدم بل هناك تقاطعات بين المبدعين في عملية الإبداع.

فالتفكيكية وإن كانت تنطلق من النصّ هي الأخرى؛ إلا أنّها تجعله يحتمل عدّة قراءات، كما أنّها رفعت منزلة القارئ ليبلغ مكانة لم يحفل بها في المناهج النصّية السابقة. فكأنّها كانت إرهاباً أولاً لنظرية مدرسة كونستانس.

#### خلاصة:

مما سبق يمكننا الخروج بالنتائج التالية:  
أن الحدث القرائي مرّ في رحلته بعدة أطوار أبرزها القراءة الألسنية (الفكر ما بعد البنيوي) وترجمتها كل من القراءة السيميائية والبنيوية، فالأسلوبية ثم التفكيكية. ليصل أخيراً إلى نظرية جمالية التلقي.  
لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا أن كل هذه النظريات القرائية كانت من حيث لا تدري إرهاباً أولاً لهذه النظرية القرائية التي أعادت للمتلقي مكانته التي افتقدها طيلة حقبة زمنية غير يسيرة.

أن نقادنا العرب استطاعوا تمثّل هذه النظريات - الغربية المنشأ - كما أنهم لم يقفوا في فخ مغالطاتها الفكرية، فسعوا إلى مراجعتها وفقما يتماشى مع الخصوصيات الثقافية للبيئة النقدية العربية ومن هؤلاء: فاضل ثامر، عبد المالك مرتاض وغيرهم....

أما عن آفاق هذه الدراسة فهي تسعى لوضع حجر أساس لدراسات لاحقة تتناول قضايا نقدية معاصرة كالسعي لبناء نظرية قرائية عربية خالصة تتماشى والخصوصيات الثقافية العربية.

1 يوسف وغليسي، النقد الجزائري المعاصر - من اللانسونية إلى الألسنية، إصدارات رابطة إبداع الثقافية، الجزائر، 2002، ص 158.

## المصادر والمراجع:

- ابن منظور، لسان العرب، ج13، نسقه وعلق ووضع فهارسه، علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة1988.
- أحمد بوحسن، نظرية التلقي والنقد الأدبي العربي الحديث، دراسة ضمن "نظرية التلقي - إشكالات وتطبيقات -"، تأليف مجموعة من الباحثين، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 24، 1993.
- بسام قطوس، سيمياء العنوان، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، 2001، ص12.
- التبيين، مجلة ثقافية محكمة متنوعة تصدر عن الجاحظية، مطبعة الجاحظية، الجزائر ع 30، 2008.
- رولان بارت: درس السيميولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986.
- رولان بارت، الأسطورة اليوم، مجلة بيت الحكمة، ع7، السنة الثانية، الدار البيضاء، فبراير1988.
- رولان بارت، الدرجة صفر للكتابة، ترجمة محمد برادة، الترجمة المغربية للناشرين المتحدّين، المغرب، ط3، 1985.
- سامية حبيب، دلالات في الدراما الشعرية العربية، مجلة علامات، ج35 مج9، مارس 2000.
- السيمياء والنص الأدبي، منشورات جامعة بسكرة، الجزائر 7-8 نوفمبر 2000.
- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ط3، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، 1982.
- عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس الجزائر، 1986.
- عبد السلام المسدي، قراءات مع الشابي والمنتبي والجاحظ وابن خلدون، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1984.
- عبد القادر عبو، فلسفة الجمال في فضاء الشعرية العربية المعاصرة - بحث في آليات تلقي الشعر الحدائي -، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007.
- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير - قراءة نقدية لنموذج لساني -، النادي الأدبي الثقافي، جدة. السعودية، ط1.
- عبد الملك مرتاض، شعرية القصيدة، قصيدة القراءة تحليل مركب لقصيدة اشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- فاضل ثامر، اللغة الثانية - في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث -المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.
- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، تر: حميد لحداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس المغرب، 1987.
- لطيفة إبراهيم بدهم، اتجاهات تلقي الشعر في النقد الأدبي المعاصر، مجلة علامات ج 35 مج 9 مارس 2000.
- مولاي علي بوخاتم، مصطلحات النقد العربي السيماءوي الإشكالية والأصول والامتداد 2004/2003 - دراسة - منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005.
- يوسف وغيلسي، النقد الجزائري المعاصر -من اللانسونية إلى الأسنية-، إصدارات رابطة إبداع الثقافية، الجزائر، 2002.

# دراسات لغوية

## نظرية النظم للجرجاني وموقعها من علمي الأسلوب والجمال

د / شفيقة العلوي<sup>1</sup>

مقدمة

إنّ نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني (ت 461 هـ) ليست مجرد نظرية تهدف إلى تبين كيفية تركيب الكلام وتألفه عن طريق ضمّ أجزائه المفردة إلى بعضها البعض وتوحي معاني النحو من حذف وتقدير وتقديم وتأخير، وفصل ووصل الخ\*. بل إنّها نظرية لسانيّة وأسلوبية على حدّ سواء.

إنّ النظم لا ينبع من خارج التركيب، ولا تُفهم أسراره إلا من داخل السلسلة اللغوية المنسوجة وفقا لقوانين اللسان المتواضع عليها. ومهمة الباحث هي كشف هذا الامتداد الداخلي وأثره على بنية النصّ والعلاقات التي تحكم مفرداته، ومراقبة التفاعل التحويلي داخل الجملة. فمجموع هذا النسيج اللغوي هو الذي يصنع الدلالة الفنيّة للخطاب ويسقط عليه الألوان الجمالية والروح الإنسانية.

إنّ ما قدّمه عبد القاهر الجرجاني في دلائله ليس سوى مجموعة من الأوصاف الجيدة للنصوص التي قام بتحليلها، وهي أوصاف يمكن أن تعدّ - بحق - تفسيراً جمالياً. إنّنا إذا راجعنا التراث البلاغي العربي، سنلاحظ أنّه يتوزّع على محورين هما:

محور معياريّ، هدفه وضع المعايير والمقاييس؛ فهو لا يرمي إلى إيجاد الإبداع وصنعه، ولكنّه يهدف إلى اتخاذها (المعايير) وسيطة للوصول إلى مواضع ومواطن الجمال في الخطاب وبيان أدبيته. وقد بدأ هذا الاتجاه مع أبي الحسن الرّماني الذي كان يرى أنّ البلاغة هي إيصال المعنى إلى القلب، ومخاطبة الجوارح وتحريك الهمم<sup>2</sup>.

1 أستاذة محاضرة في اللسانيات والعلوم الصوتية المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة - الجزائر  
\* ينظر عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، د. ت، ص 37 - 42 مثلاً.  
2 شوقي ضيف: البلاغة تطور تاريخ، دار المعارف، مصر، ط2، ص 19 وما بعدها.  
وحمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب: منشورات الجامعة التونسية، 1981، ص 54

محور تقريريّ، يسعى إلى تقرير وجود الظاهرة الأدبية الإبداعية، وصفها وتحويلها إلى قيم فنية جمالية ترهف الحسّ. إنّ ما يؤكّد أنّ الأسلوبية وعلم الجمال فرع من البلاغة، الاتجاه الثاني الذي بدأ مع الرّماني أيضا، فقد كان يرى أنّ دلالة الأسماء والصفات متناهية، وأمّا دلالة التّأليف فليس لها نهاية<sup>1</sup>. فهذا القول يصف جسور التّواصل البشريّ. وهذا كلام علميّ تقريريّ يندرج في صميم ما يسمّى اليوم بالأسلوبية. إنّ عمود البلاغة ومعيّار الفصاحة هو أنّ توضع الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعها الأخصّ بها، فإذا أبدل المكان، جاء منها إمّا تبدّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام وانحرافه عن الدّوق الجماعي، وإمّا ذهب رونقه الذي يوحى بسقوط البلاغة، وضعف التراكيب. ويعني هذا أنّ نجاح الأسلوبية يقوم على معرفة أسرار البلاغة وقوانينها وسبلها.

(ويمكن القول أيضا أنّ الجرجاني من خلال نظريته النظم، قد انتقل إلى التفصيل والتّدقيق في المنهج العلمي التقريريّ الوصفي، منطلقا مثل الرّماني والخطابي وعبد الجبار الهمداني من خلفية مفادها أنّ البلاغة أو الأسلوب فاعلية لغوية جمالية، أوّلا وقبل كل شيء. ولذلك لا يجوز أن نقيم علاقة خلافية تتنافر بين البلاغة والأسلوبية)<sup>2</sup>، فنراهما نقيضين، أو علاقة سلبية، ترى الأسلوبية مرحلة تالية ولاحقة لعلم البلاغة لكونها أكبر من الأسلوبية المصطبغة بألوان البلاغة التقريرية، المعيارية.

والسؤال المطروح هاهنا: كيف نجح الجرجاني من خلال كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة في إرساء معالم الأسلوبية؟ الرواسب الأسلوبية في نظرية الجرجاني البلاغية

في البدء، إذا أمّا بما قاله لويس يلمسلاف متحدّثا عن الأسلوب<sup>3</sup> هو (الرسالة التي تحملها العلاقات الموجودة بين العناصر اللغوية لا في مستوى الجملة، وإنّما في مستوى إطار أوسع منها كالنصّ أو الكلام)<sup>(4)</sup>.

1 عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية، طبعة تونس، دت ص87.

2 نفسه، ص88 بتصرف.

3 الرأي منقول عن كتاب المسدي، نفسه، ص88.

فإنّ النّظم الذي يتحدّث عنه الجرجاني - أيضا- واصفا إيّاه بأنّه كيفية ترتيب الكلمات المفردة وتآلفها على نسق قواعد اللّغة المثالية المعيارية، إنّما يعدّ ضربا من الأسلوبية ترمز إلى عبقرية اللّغة؛ إذ تسمح بالابتعاد عن الاستعمال المألوف، واللّجوء إلى نظام جديد يحدث الوقع اللذيذ، والتأثير الحسن في أذن السّامع. ونحن نلاحظ هذا في ألوان نظريّة النظم المتمثلة في التّقديم والتأخير والذكر والحذف والقصر والفصل والوصل؛ حيث تعدّ هذه الألوان اضطرابا وانحرافا عن الأصل المعياري، الهدف منها تحقيق المتعة الجمالية والتأثير الانفعالي في المستمع.

(فالأسلوب ليس ملكا غيبيا لجزء من أجزاء اللّغة، وإنّما هو من خصائص انتظام هذه المركبات للخطاب، معنى ذلك أنّه ملك مشاع بين أجزاء الكلّ، وهذه الملكية تظلّ رهينة الائتلاف)<sup>1</sup>.

إنّ النّظم يعدّ ائتلافا للكلمات مع بعضها البعض عن طريق توّحي معاني النّحو التي يمتلكها العارف باللسان، فهو لا يخرج عن مجال علم الأسلوب الذي قال عنه "فاران" سنة 1948 (إنّ الأسلوب يمكن أن يحدّد من زاوية علاقة الألفاظ بالأشياء، ويمكنه أن يحدّد من خلال روابط الألفاظ بعضها ببعض، كذلك من خلال علاقة مجموع الألفاظ بجملة الجهاز اللّغوي الذي تنتزّل فيه)<sup>2</sup>.

#### أ - التّقديم والتأخير

إنّ التّقديم والتأخير الذي يصطلح جون كوهين على تسميته بالقلب يعدّ انزياحا نحويّا عن القاعدة التي تمسّ ترتيب الكلمات. ويضرب مثلا على هذا القلب بقوله: (لو غيرنا جملة "تحت جسر ميرابو يتدقّق السيّن بأخر" حيث ترتيب الكلمات بالشكل العادي المسند إليه، الفعل، المكمل نحو: "السيّن يتدقّق تحت جسر ميرابو" استطعنا حينئذّ قياس تأثير هذه الأداة. صحيح إنّنا غيرنا الوزن والارتفاع، ولكن لن نستطع أحد أن ينكر بأنّ القلب يلعب دورا أساسيا في تكوين بيت شعري، يعتبر من أشهر الأبيات في الشّعر الفرنسي. فالصياغتان لا تملكان نفس الدلالة... وإنّ الأسلوبية هي التي تفسّر لنا سبب كون الجملة

1 المسدي: نفسه، ص92.

2 نفسه: ص97، وينظر أيضا الفكرة في كتاب: في الشعرية لكمال أبو ديب. ومجلة المورد، في جدلية التراث والمعاصرة: رشيد عبد الرحمن العبيدي، عدد 4، ص111.

الأولى أكثر شاعريّة، لأنّها مرتبطة بالحقيقة السيكولوجية عند اعتماد هذا الترتيب المقلوب)<sup>1</sup>.

إنّ هذا المعنى الذي ضبطه جون كوهين وسمّاه القلب ظهر منذ حوالي أكثر من ألف سنة عند الجرجاني، بل قبل هذا بكثير، باسم آخر التقديم والتأخير؛ الذي إذا جيء به فُصد منه الفائدة الدلالية والجمالية. فالمتكلم لا يغيّر في ترتيب الكلمات تغييراً اعتباطياً، بل إنّه يقصد ذلك من أجل تحقيق هذه القاعدة المستوحاة من الالقاعدة. وينجلي هذا الفكر الأسلوبي حين يصرّح قائلاً (واعلم أنّ من الخطأ أن يقسّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيداً في بعض الكلام وغير مفيد في بعض. وأنّ يعلل تارة بالعناية، وتارة بأنّه توسعة على الشاعر والكاتب لهذا قوافيه ولذاك سجعه.. ذلك لأنّ من البعيد أن يكون في جملة من النظم ما يدلّ تارة ولا يدلّ تارة أخرى، فمتى ثبت في تقديم المفعول - مثلاً - على الفعل في كثير من الكلام أنّه اختصّ بفائدة لا تكون تلك الفائدة مع التأخير، فقد وجب أن تكون تلك القضية في كل شيء، وكلّ حال... ومن سبيل ما يجعل التقديم وترك التقديم سواء أن يدعي أنّه كذلك في عموم الأحوال. فأمّا أن يجعله بين بين فيزعم أنّه للفائدة في بعضها، وللتصرّف في اللفظ من غير معنى في بعض ممّا ينبغي أن يرغب عن القول فيه)<sup>2</sup>.

ويبيّن الجرجاني بعد ذلك مواطن الجمال والتأثير في حال التقديم أو تركه بقوله في نفس الصّفحة<sup>3</sup>: (فإنّ موضع الكلام على أنّك إذا قلت أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشكّ في الفعل نفسه. وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده. وإذا قلت أنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشكّ في الفاعل من هو، وكان التردّد فيه)<sup>9</sup>.

فعلى هذا، التقديم أو التأخير لا يؤتى به من أجل بيان الاهتمام والعناية فحسب، بل أيضاً من أجل ضبط المعنى والدلالة والتأثير في السّامع، سواء أكان المقدم فعلاً ماضياً أو مضارعاً أو اسماً بأحوال... وبعد أن يبيّن عبد القاهر الجرجاني السرّ البلاغي في أسلوب التقديم والتأخير، ويظهر قيمته في النظم العربي السلس، يعود فيوجه الأذهان

1 جون كوهين: بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الوالي ومحمد العمري، دارتوبقال للنشر، تونس، ص179-188 بتصرف.

2 الجرجاني: دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت، ص75.

3 نفسه.

إلى ما للتقديم من أثر نفسي في وجدان السّامع: (فإن قلت: فمن أين وجب أن يكون تقديم ذكر المحدث عنه بالفعل أكد لإثبات ذلك الفعل له، وأن يكون قوله (هما يلبسان المجد) أبلغ في جعلهما يلبسان من أن يقال (يلبسان المجد)، فإن ذلك من أجل أنه لا يؤتى بالاسم معرّى من العوامل إلا لحديث قد نويّ إسناده إليه، وإذا كان كذلك، قلت "عبد الله" أشعرت قلبك بذلك أنك قد أردت الحديث عنه. فإذا جئت بالحديث يبيّن لك أنّهما لا يكونان سواء، أنّه ليس كل كلام يصلح فيه (ما... وإلا) يصلح فيه (إنّما) ألا ترى أنّها لا تصلح في مثل قولنا: (ما أحد إلا هو يقول ذلك... إذا قلت: إنّما أحدٌ وهو يقول ذلك. قلت ما لا يكون له معنى...) <sup>1</sup>، فالمعنى يختلف باختلاف الأسلوب، فإذا قال المتكلم (إنّما هو أسدٌ) أراد حكم الظاهر المعلوم الذي لا ينكره أحد ولا يخفى. وإذا أخبر بنفي أو إثبات، فقال: (ما هذا إلا ذلك، وإنّما هو إلا ذلك) كان لأمر ينكره المخاطب ويشكّ فيه. وإذا رأيت شخصا من بعيد فقلت، ما هو إلا صاحبي لم تقله إلا لأن السّامع يتوهم في هذه الدّات.

لقد استطاع الجرجاني بما أوتيّه من دقة الفهم وبراعة التفكير وتمييز البصيرة وحدّة الذكاء، أن يفسّر هذه التراكيب التي لا تخرج عن معاني النّحو تفسيراً متكاملًا رده إلى المعاني الإضافية التي تمنحها هذه التراكيب التي انحرفت عن القاعدة النّحوية الشائعة المتداولة، دون أن تحدث فيها فسادا أو خللا أو نقيصة؛ بل إنّ البراعة كلّ البراعة والدقّة كلّ الدقّة والجمال المعنوي كلّ الجمال إنّما هو كامن ومستقر في هذه الأنماط الأسلوبية\*، ما دام الأسلوب هو مفارقة النّمط المعياريّ لغاية إضافيّة.

فالأسلوب إنّما هو الممارسة العملية المنهجية لأدوات اللّغة، وهذا ما يؤكده ماروزو قائلا: (إنّه موقف يستخدمه المستعمل للغة كتابة أو شفاهة ممّا تعرضه عليه الوسائل).

ويدقق "قايبلانتر"، فيقرر بأنّ الأسلوب ينطوي على تفضيل الإنسان بعض طاقات اللّغة على بعضها الآخر في لحظة محدّدة من لحظات الاستعمال اللّساني. إنّ الأسلوبية تهتمّ بدراسة الخصائص اللّغوية التي

1 نفسه، ص 214 يتصرّف.

\* نقصد بالأنماط الأسلوبية ما جاء ذكره أعلاه أي التقديم والتأخير، الحذف، الفصل والوصل... الخ.

يتحوّل بها النصّ / الخطاب عن سياقه الإخباري التقريري إلى سياق تأثيري، جمالي، انفعالي<sup>1</sup>.

إنّ هذه الوسائل التي يلجأ إليها الكاتب أيّ كان من أجل ضبط المتعة الجمالية لمؤلفه، إنّما تعدّ المقاييس الأسلوبية التي توقرها له اللّغة المتكلّم بها، فيختار من هذه الأدوات والوسائل ما يراه كفيلاً" بالضغط على المخاطب والتأثير فيه.

وعودا على بدء، إذا كنّا قد تحدّثنا عن أسلوب التّقديم والتأخير والقصر كلامح للأسلوبية بمعناها الحديث الشائع، فكيف تتكشف لنا ملامحها عبر الحذف والذّكر.

### ب - الحذف والذّكر إجراء أسلوبية

إنّ أمر الأسلوبية يبلغ مداه مع الحذف. فالإيجاز والتقليص والتكثيف طاقات لغويّة تختزل المعاني الكثيرة، المتشعبة في لفظ قليل. وهنا يبرز دور التّأويل الذي يعقد المقارنة بين الدّلالة الصّريحة السّطحية للخطاب، ودلالته الرمزية العميقة المقصودة فعلا والمنوية في النّفس، فهذا إذا صنيع أسلوبية.

إنّ عدم توظيف الجرجاني لهذا المصطلح - الأسلوبية - بالمعنى الحديث الذي ضبطه جاكبسون أو قريماس - لا يعني قط الجهل بالمفهوم ودوره ووظيفته في كلام اللّاسن. فالحذف - مثلا - على غرار ما قدّمنا سلفا، يعدّ ملمحا من ملامح الأسلوبية في الفكر الجرجاني القديم.

ونظرا لإيمانه بقيمة الحذف وبلاغة التّعبير به، وجمال بيانه، ودقة أسلوبه، وصفه قائلا: (هو باب دقيق المسلك، لطيف المآخذ، عجيب الأمر، شبيه بالشعر، فإنّك ترى به ترك الذّكر أفصح من الذّكر والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتمّ ما تكون بيانا لم تُبن)<sup>2</sup>.

ثمّ يأخذ الجرجاني في بيان مواضع حذف المبتدأ وأغراضه وتأثيره النفسي على السّامع، فيقول: (وهذه جملة تتكرها حتى تخبر وتدفعها

1 المسدي: الأسلوب والأسلوبية، ص113، وأيضا:

Dictionnaire de poésie et rhétorique: Henri Morier, presse universitaire de France, 1ère édition, 1961, p. 154

2 الجرجاني عبد القاهر: أسرار البلاغة، تحقيق محمّد رشيد رضا، القاهرة، ط2، 1925، ص106، ودلائل الإعجاز، ص95.

حتى تنتظر، وأنا أكتب لك بديناً أمثلة مما عرف فيه الحذف، ثم أنبئك على صحة ما أشرت إليه، وأقيم الحجّة من ذلك عليه.  
قال صاحب الكتاب:

اعتاد قلبك من ليلى عوائده

وهاج أهواءك المكنونة الطلل

ربّع قواء أذاع المعصرات به

و كلّ حيران سار ماؤه خضل

قال: أراد ذلك ربع قواء أو هو ربع...<sup>1</sup>.

وبعد أن يعرض لأكثر من 15 مثالا شاهدا على هذه الوظيفة الأسلوبية النظميّة البلاغية ينتقل ليصف الأسرار النفسية لهذا الحذف قائلا: (فتأمل الآن هذه الأبيات كلها واستقرئها واحدا واحدا. وانظر إلى موقعها من نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم قلبت النفس عما تجد. وألقت النظر فيما تحسّ به، ثم تكلف أن تردّ ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك. فإنك تعلم أنّ الذي قلت كما قلت، وأنّ ربّ حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد، وإن أردت ما هو أصدق في ذلك دلالة وشهادة، فانظر إلى قول عبد الله بن الزبير يذكر غريما له ألح عليه:

عرضتُ على زيدٍ ليأخذَ بعضَ ما

يحاوله قبل اعتراض الشواغل

فدبّ دبيبُ البغلِ بألمٍ ظهره

قال تعلم إني غيرُ فاعل

تثأب حتى قلت: داسع نفسه

و أخرج أنياباً له كالمعول

فالأصل، حتى قلت هو داسع نفسه أي حسبه من شدّة التثأب ومما به من جهد... . فما من اسم أو فعل نجده قد حذف ثمّ أصيب به موضعه وحذف في الحال التي ينبغي أن يحذف بها إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وإضماره في النفس أولى وأنس من النطق به)<sup>2</sup>.

1 دلائل الإعجاز، ص95.

2 نفسه ص96 وص107.

فالحذف تخفيف للنقل. والإنسان بطبعه ميّال للخفيف، ناكب عن التّقليل الحادّ، مستهجنٌ له. والخفة مطلوبة ما دام المقال الحالي/ السياق يستدعيها. ففي الخفة تكمن البلاغة ويسمو الكلام ويرتفع شأوه حتى يبلغ قمة السّحر، وجمال البيان الذي ينبئ عن منهج الكاتب في التّأليف، وهدفه وغايته من الخطاب؛ وهو التأثير في نفس السّامع بأسلوب يرنّ جمالا ومتعة وبلاغة، فيقنع ويمتثل لما يقال له.

إنّ التراكيب العربية النّحوية لم تأت هكذا مصادفة واعتباطا، وإنّما وُضعت هذا الوضع وركبت وفقا لهذا التّركيب وصيغت وفقا لهاته الصيغة لغاية أسلوبية بلاغية يرومها الكاتب/الشّاعر (والحقّ إنّه لا يخلو تركيب فيه حذف من سرّ يفتح مجال البحث الواسع أمام العقل البشري على مرّ العصور. فإذا حذف المبتدأ فلهدف، وإن دُكر أيضا فلغرض وكذلك المفعول به. إن كان فليسرّ، وإن أضمر فلعلّة، حتى يأتي النّظم رائعا والتّأليف عجبيا)<sup>1</sup>.

## 2- نظريّة الجرجاني وعلم الجمال

لقد أشرنا - سابقا - إلى أنّ الجرجاني هو البلاغيّ، الأسلوبيّ، اللّسانيّ وهو أيضا البلاغيّ الذي سيرّ بحقّ مواطن الجمال في التّعبير الفنيّ وأدرك أسرار الكلام وسحر أبنيته المتباينة والتمايزة ودورها في تحقيق المتعة الجمالية والفكرية للمخاطب قارئاً كان أو سامعا. لقد بيّن لنا بنجاح كيف تستطيع الصّورة، والكلمة المفردة والجملة أن تؤثر في هذا المتقبّل، وتخلب لبّه، وتسحر وجدانه، وتوقظ كوامنه الثّائمة بفضل طابعها الجماليّ.

وهنا يمكننا أن نتوقف هنيهة لتتساءل: هل يتفق عبد القاهر الجرجاني في فهمه للجمال، وضبطه لمقاييسه الفنيّة مع رواد هذا العلم الحديث الذي ينسبه الكثيرة للغرب إن جهلاً أو قصداً؟!

وإذا صحّ هذا الفرض، فهل يمكننا اعتبار جهود الجرجاني أوّل قطرة أفاضت غيث علماء الغرب في علم الجمال (l'esthétique)؟  
يجب أن نشير ابتداءً إلى أنّ أهمّ مفاهيم هذا العلم قد وجدت لها ظللاً وتجلياً عند الجرجاني، فمن بينها:

1 عبد الفتح لاشين: التراكيب النّحوية من الوجهة البلاغية، دار المريخ للنشر، المملكة العربية السّعودية، 1980، ص164.

### أ - العمل الفني ثمرة انتقاء وعلاقات

يذهب جلّ العلماء الغربيين إلى أنّ أيّ نشاط فنيّ إنّما هو حصيلة عملية انتقاء وتهذيب وصقل للمادة المحسوسة - سواء أكانت صوتاً أو لوناً أو خشباً أو صورةً أو قماشاً - المستمدة من الواقع الخارجي الإنساني المعيش، ثمّ يقوم الفنّان بتحديد وضبط مختلف العلاقات الزمانية والمكانية والسببية والتجاورية الكفيلة بالتنسيق والتأليف بين هذه العناصر المحسوسة المتفرقة والمشتتة بتأثير من الطبيعة الواسعة المنداحة.

ونتيجة لهذا الفعل، يتمّ تهذيب المادة المحسوسة. وتكون الغاية المثالية هي تحقيق الإثارة الانفعالية والجمالية لدى المتقبل، وتحريك شعوره اتجاه الموضوع ليتفاعل معه وبه، فيحدث الاندماج الفكري والروحي النفسي<sup>1</sup>.

إنّ هذه القضية، وبهذه المفاهيم التأسيسية التي تكتنفها تعدّ انعكاساً وتقاطعا مع ما ذكر الجرجاني في دلائله، بخاصة حين تحدّث عن العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى. فالجرجاني واحد من العلماء العرب الذين استطاعوا بفضل عبقريتهم الفذة وفكرهم الوقاد، وذكائهم الساطع، وحماسهم الجامح، وروحهم الطامحة للعلم أن ينثروا حبات علم الجمال في صحراء أوليات البحث العلمي العربي القديم - زمنا -

إنّ العمل الفنيّ الذي يعدّ ثمرة انتقاء للعلاقات لا يختلف عما قاله الجرجاني (وهذا بابٌ واسع، فإنّك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا كلما بأعينها، ثمّ ترى هذا قد فرع السّماك، وترى ذاك قد لصق بالحضيض. فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ. وإذا استحقت هي المزية والشرف، استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حالها مع أخواتها المجاورة لها في النّظم: لما اختلفت بها الحال. ولكانت إمّا تحسن أبداً أو لا تحسن أبداً. .. إنّ الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة، لم تُوضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضمّ بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها من فوائد. وهذا علم شريف وأصل عظيم)<sup>2</sup>.

1 أميرة مطر: مقدّمة في علم الجمال، دار النهضة العربية، بيروت، 1972، ص36-39.

2 الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص38-40.

ولقد أصاب الجرجاني حقا فيما ذهب إليه. فلو أنّ جمال العبارة وفنيتها وسحرها يحصلان بانفراد كلماتها، لأصبحت الكلمات إما قبيحة مطلقاً أو حسنة مطلقاً، غير منفكة عن هاتين الصفتين مهما تغيرت الأحوال وتباعدت الأزمان والأماكن. ولما كان الأمر غير هذا، أضحى جمال العبارة غير منحصر في كلماتها وهي منعزلة، بل في اجتماعها وتآلفها مع بعضها البعض داخل صياغة شكلية تحددها نوعية العلاقات التي انتقت الكلمات ذات التأثير الفني - الجمالي. ثم نسقت فيما بينها لتخرج في حلقة رائعة، فنية تتحو نحو المثالية.

### ب - التذوق في العمل الفني

إنّ التذوق هو (تذوق نقيّ ينقلنا من عالم التجارب العادية إلى عالم التجربة الفنية. والقنان عندما ينخرط في تجربة الإبداع يرى في المنظر الطبيعي، ما لا يراه عامة الناس، لأنّ رؤيته تصبح مركزة على العناصر المكوّنة للصورة الفنية... والفنّ بهذا ينتشلنا من عالم الحياة الجارية إلى عالم خاص، إته أشبه بتجربة الصوفي أو العالم عندما يستغرق كلّ منهما في عالمه الخاص)<sup>1</sup>.

إنّ هذا الانتقال من العالم الحسي الواقعي الذي نحيا فيه إلى عالم آخر تتراقص فيه الخيالات، وتجمح فيه الأنفس، وتتحرّك فيه المشاعر الهادئة، إنّما يتمّ نتيجة تأثير العمل الفنيّ في نفوسنا وانفعالنا به، وتذوقنا لروعته وحسن سحره. وإنّ هذا ما قصده الجرجاني حين قال متحدّثاً عن قيمة التشبيه، كوسيلة تأثير وإقناع للسامعين: (إذا استقرينا التشبيه وجدنا الباعد من الشئين كلّما كان أشدّ، كانت النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب...) ويقول (... وإذا ظهر الشئ من مكان لم يُعهد ظهوره منه، وخرج من معدن ليس معدنه الأصلي كانت صبابة النفوس إليه أكثر)<sup>2</sup>.

فصبابة النفوس وإعجابها وترتّحها إنّما يحصل بسبب تذوقها للصياغة الفنية وشعورها بجمالها وحسن تأليفها. فتهتزّ لها الكوامن التي بانّت مغلقة، ويسمو بها الخيال إلى عالم غير الواقع الذي تعيشه. وهكذا نلاحظ أنّ تفكير الجرجاني البلاغي وخاصة في نظريته النظمية يُعدّ تفكيراً أسلوبياً وجمالياً - على نحو ما مثلنا أعلاه - لا

1 أميرة مطر: نفسه، ص38.  
2 الجرجاني: أسرار البلاغة، ص216 بتصرف.

يعيبه شيء، ولا تحطّ منه نقيصة ؛ بل يُجلّه ويرفع من شأنه اعتراف موسيقيّ كـ "فراي (Fray) الذي أكدّ بكيفية غير مقصودة الاتجاه الجمالي والأسلوبي في نظم الجرجاني، ما دام يقرّ بأن تذوق الموسيقى والتفاعل بنغماتها الشجّية والرقص على سحرها لا يكون بمجرد الضرب على البيانو بطريقة عشوائية اعتباطية غير منتظمة، بل إنّ التذوق يحصل إذا (نظمت هذه الضربات تنظيمًا فنيًا معيّنًا، بحيث استخراج منها إيقاعًا أو نغما معيّنًا. عندئذ تكتسب هذه الضربات - أي الضربات على آلة البيانو - صورة فنيّة. وقد يرتبط هذا النغم بعبارات تؤثر في وجداننا كقولنا: بلادي، بلادي عندئذ تثير الصّورة الفنيّة عدا من الأفكار والانفعالات أو الدكريات، فيصبح لهذه الأفكار والانفعالات الصّدارة على الإحساس بالصّورة الفنيّة... فلهذه العلاقات في حدّ ذاتها القدرة على إثارة الانفعال الجمالي، كذلك تكون الاستجابة المستتيرة على إدراك هذه العلاقات الصورية هي الأصح والأدوم)<sup>1</sup>.

وبالرغم من التّزعة الجماليّة عند الجرجاني، إلا أنّها كانت شكليّة لم تتجاوز الصّورة الفنيّة أو بالأحرى الصّيغة الشكليّة في العمل الأدبي دونما اهتمام بالمضمون الجمالي (وهي بذلك تعبّر عن المذهب السائد في النّقد الأدبي الذي يقول: "إنّ المعاني ملقاة في الطّريق، وإمّا يفاضلُ الأدباء بصورة التّركيب اللغوي الذي يتناولون بها هذا المعنى. وهي عبارة تصوّر بوضوح مذهب الشكلايين الذين يجعلون الجمال في الصّورة، ولا يعنيه المحتوى. وهكذا يتفق دفاع الجماليين الشكليين عند العرب مع دفاع الشكلايين المحدثين، أنصار مذهب الفنّ للفنّ، فيما يختصّ بمشكلة الصّورة والمحتوى. فليس المعدّل عندهم الموضوع أو المادّة، وإمّا الجمال كلّهُ في الصّورة أو في الشّكل")<sup>2</sup>.

إنّ في هذا الرّأي لدليلا على أنّ تفكير الجرجاني لا يمكن قطّ أن يُقيد بتأبوت الماضي، ويسدل عليه ستار الدّجن، وتُمحي آثاره من الذاكرة الإنسانيّة، ويُنسى فضله، وتتوارى مزيّته، وكأنّه لم يكن في يوم من الأيام، وفي زمن من الأزمنة وفي مكان من الأمكنة؛ بحجّة ذاك الجمود الذي لوّن نظريّته البلاغية أو التّعقيد الذي لفّ أعمال الرّازي والسكاكي والقزويني - وغيرهم كثيرون -، حتى غدت -

1 أميرة مطر: المرجع السابق، ص39.

2 عفت الشّرقاوي: بلاغة العطف في القرآن، دراسة أسلوبية، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1981، ص30.

البلاغة - (دُعلاً ملتقاً، لا يمكن سلوكه إلا بمصاييح من المنطق ومباحث المتكلمين والفلاسفة)<sup>1</sup>.

إنّ في هذا التّقد الذي وجّهه الدّكتور عقت الشرقاوي لنظرية عبد القاهر البلاغيّة تأكيداً - كما رأينا أعلاه - على نمطيّتها وديناميكيّتها وحركيّيّتها، ما دام الجمال في الصّيّغة الشكليّة - على نحو ما فعل الجرجاني - (يعدّ إشعاعاً من إشعاعات المذهب البرناسي الذي ينادي بفكرة الفنّ للفن)<sup>2</sup>، ويرى أنّ الجمال كلّ الجمال في الشّكل أو الفكرة وليس في أبعادها وعمق مضامينها.

وعوداً على بدء، إنّنا نرى أنّ هذه النّظرية الجرجانية - التي وُسمت بالترائيّة - تعدّ بحقّ تفكيراً بلاغيّاً قائماً على أصول أسلوبيةّ وجماليّة، لا مجرد بلاغة تقليديّة تكتنف إليها المجاز والكناية والتّشبيه والبديع وغيرها من ألوان البلاغة الشائعة عند العامّة والخاصّة والمنثورة في مؤلّفات السلف الكثيرة.

إنّها نظرية بلاغيّة جماليّة أسلوبيةّ تتقاطع والمنهج الحديث. تضارعه قيمة، وتضاهيه وظيفة، وتحاكيه سحرًا، فتخلّب لبّ وقلب المخاطب عبر الزّمان والمكان.

فعيد القاهر الجرجاني - إذاً - لم يكن مجرد بلاغيّ ليس أسمال التّراث، وساهم في تحديد علوم البيان والمعاني والبديع، بل إنّه اللّساني والأسلوبيّ والشعريّ الجماليّ.

1 شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، ط2، ص313.  
2 المرجع السابق، ص30-33.

## ضوابط تحديد الوظيفة النحوية

أ/سليمان سعاد<sup>1</sup>

تمثل الوظيفة النحوية بابا من أبواب النحو المعروفة كوظيفة الفاعلية ووظيفة المبتدأ والخبر مثلا. وينظر هذا الاتجاه إلى التركيب والدلالة من وجهة نظر تداولية، مما يساعد مستخدم اللغة على إنجاز الكلام في المقامات المختلفة، ويتم تحديد الوظيفة النحوية وفق ثلاثة عناصر مهمة هي: التّضام والإعراب والرتبة.

وتكمن الوظيفة النحوية في ما تؤدّيه إحدى الكلمتين بالنسبة للأخرى من كونها فعلا أو فاعلا أو مفعولا أو حالا أو تمييزا أو مستثنى أو نعتا أو مضافا أو مضافا إليه إلى آخر ما تؤدّيه الكلمات المرتبطة ببعضها البعض أو الكلمات الرابطة بينها (من معاني النحو)، التي فصلها النحاة إلى أبواب النحو المعروفة. فالمقصود بالوظيفة المعنى النحوي الذي تؤدّيه الكلمة ضمن الجملة، فهي إما أن تكون عنصرا رابطا - أي دالة نسبة- أو عنصرا مرتبطا- أي -دالة ماهية-، وتعني الوظيفة عند المدرسة البنيوية المنزلة التي ينزلها عنصراها في التركيب اللغوي الذي ورد فيه. أي أنّ الوظيفة -حسب رأي البنيوية- تحدّد بوساطة رتبة العنصر في توارد العناصر الأخرى للتركيب اللغوي. ويربط بعض النحاة واللغويين القدامى منهم والمحدثين مفهوم الوظيفة بمفهوم العلاقات<sup>2</sup>.

### أ- التّضام:

يتمّ التّضام وفق ضوابط قواعدية نحوية، تحدّد أصناف الكلم المكوّنة لهذا التّضام. ويناظر مفهوم التّعلق عند الجرجاني المفهوم الذي طرحه "كريستيان توراتييه" (Christian Touratier) في قوله: "إنّ وظيفة مكوّن تعيّن العلاقة التي يُحدّثها هذا المكوّن مع باقي مكوّنات

1 جامعة سعيدة

2- ينظر: عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، بيروت، دار المعارف، ط2، 1981، ص:1، وينظر: comment définir les fonctions syntaxique, Bulletin de la société Christian Touratier, de linguistique de paris-, 1977, P: 33

الجملة التي ينتمي إليها في إطار التنظيم التَّحوي، أي النظام التَّوْفِيقِي للجملة أو الشَّكْل التَّرْكِيبِي لها<sup>1</sup>، وفي تعريف آخر يركِّز فيه صاحبه على التَّعْلُق أيضا في تحديده للوظيفة فيقول: "أيُّ وظيفة نحوية، ما هي إلا تكملة أو تعلق المكمَّل بالمكمَّل فهي علاقة انتماء، وتحديد الوظائف التَّحوية في الواقع اللُّغوي، هو تحديد التَّعْلُق الموجود بين عناصر هذا الواقع اللُّغوي"<sup>2</sup>.

إنَّ الوصول إلى تعريف وظيفي نحوي شامل يتطلب منَّا تحديد الوظائف والعلاقات<sup>3</sup> في وصفنا لطرفي الإسناد، وذلك في الشَّكْل الذي اقترحه تشومسكي، وهو ما يعطي للوظيفة قيمة علائقية، أي أنَّ الوظيفة تمثل علاقة بين شكلين لغويين أو أكثر، يكونان فيما بينهما وحدة نحوية أكبر<sup>4</sup>، فنكون الجملة المتكوِّنة إما من مسند ومسند إليه أو من مسند إليه ومسند على الشَّكْل التَّالِي: ج: م ف + م س أو ج: م س + م ف.

تقتضي الصِّيغة العربية إلى عمليتين إجرائيتين مهمتين في المفهوم العلائقي الوظيفي وهما: التَّرتيب (المواضع) والاندراج، حيث أنَّ التَّرتيب مدمج في الاندراج الممثل في التَّفرِيع الشَّجَرِي<sup>5</sup> لجملة ما، مثل: الأمَّ الطَّيِّبة حضَّرت الطَّعام، يبيِّن لنا أنَّ التَّرتيب بهذا المعنى هو جانب أساسي في البنية وليس فقط اندراج الشَّيء فيما هو أعلى منه. وتحديد الوظائف التَّحوية متوقف على معرفة العلاقات بين الهيئات التَّرْكِيبِيَّة، وذلك حسب الضَّوابط التَّحوية التي تحكم كلَّ لغة.

#### ب - الإعراب:

" أثر ظاهر، أو مقدَّر، يجلبه العامل في آخر الكلمة، فالظاهر كالذي في آخر (زيدٌ) في قولك ( جاءَ زيدٌ ) و( رأيتُ زيدًا ) و( مررتُ بزيدٍ )، والمقدَّر كالذي في آخر "الفتى" في قولك: ( جاءَ الفتى ) و( رأيتُ الفتى ) و( مررتُ بالفتى )، فإنَّك تقدِّر الضَّمة في الأوَّل، والفتحة في

1 - Christian Touratier, comment définir les fonctions syntaxique, p: 24 .

2 - Oswald duvrot, tzvetan Todorov, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p: 273 .

3- la structure des langues, presses universitaires de France, 3ème édition, paris, p :72 .

4- ينظر: سيدي محمد غيثري، التَّركيب الفعلي العربي-دراسة لسانية حاسوبية-، أطروحة دكتوراه، إشراف: عبد الكريم بكري، (1419هـ، 1998م)، جامعة تلمسان، ص:388.

5- ينظر: عبد الرحمن حاج صالح، النظرية الخليلية الحديثة -مفاهيمها الأساسية-، إعداد: نوال بهلول وحفناوي بالي، كراسات المركز -سلسلة يصدرها مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية، ص: 86.

الثاني، والكسرة في الثالث، لتعدّر الحركة فيهم، وذلك المقدّر هو الإعراب<sup>1</sup>، ونجد الإعراب في موضع آخر: "أن يختلف آخر الكلام باختلاف العوامل، كما سنرى من اختلاف آخر (زيد) لاختلاف ما دخل عليه من: جاعني، ورأيت، والباء على التوالي في نحو: جاعني زيداً في حالة الرفع، ونحو: رأيت زيداً في حالة النصب، ونحو: مررت بزيد في حالة الجر"<sup>2</sup>.

إذن والحالة هذه فإنّ اختلاف آخر الكلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً باختلاف العوامل الداخلة على العناصر اللغوية لفظاً وتقديراً<sup>3</sup> أو "ما جيء به لبيان مقتضى العامل من حركة أو حرف أو سكون أو حذف"<sup>4</sup>، فعند تحليل نوع الوظيفة التي تؤدّيها في الجملة، كبيان ما في الجملة من فاعل وفعل أو مسند ومسند إليه ومفعول أو حال أو نعت... الخ، وبيان العلاقة الدالة على وظيفة الكلمة في الجملة. ويمكن الهدف من الإعراب في توضيح الأبواب النحوية المختلفة وإدراك العلاقات بين عناصر السياق للوصول إلى المعاني الوظيفية<sup>5</sup>.

ويعدّ الإعراب النّظام الذي تتألّف منه مجموعة من العلامات الشكلية، وتقوم هذه الأخيرة بدور كبير في بيان المعاني النّحوية، فلكلّ موقع إعرابي حالة معيّنة، فالفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع... وبهذا يعدّ الإعراب المحدّد الشكلي للوظائف داخل التّركيب، والتّركيب هو المساحة المعيّنة لظهور هذه الوظائف.

ويوضّح "هنري فليش" العلاقة الوثيقة بين الوظيفة والإعراب في قوله: "التّركيب هو مجال الوظائف التي تتطلّب لمعرفة محدّداً شكلياً أي علامة، كما تقدّم حالات إعراب هذه العلامة، فالرفع هو المحدّد الشكلي لأركان الجملة: المسند والمسند إليه والجرّ هو المحدّد الشكلي للوظائف ذات التعلّق بالاسم، وهو المضاف والمضاف إليه، غير أنّنا

1- أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط1، 1383هـ، ص: 45.

2- القاسم بن الحسن الخوارزمي، كتاب ترشيح العال في شرح الجمل، تحقيق: عادل محسن سالم العميري، ط1، (1419هـ، 1998م)، مكة المكرمة، ص: 19.

3- ينظر: التّريف الجرجاني، التعريفات، القاهرة، د ط، 1938م، ص: 31.

4- محمد إبراهيم عبادة، الجملة العربية - دراسة لغوية نحوية، منشأة المعارف، د ط، ص: 167.

5- ينظر: عبّاس حسن، النحو الوافي، القاهرة، دار المعارف، ط6، ص: 74.

نجد حالات الجرّ إثر جميع الأدوات، وهو ما يؤدي إلى وجود وظيفة المفعول به غير المباشر في موقع المجرور والنصب يقدّم المحدّات الشكلية للوظائف ذات العلاقة بالفعل وهي مفاعيل الأفعال، غير أنّ هذا ليس على إطلاقه<sup>1</sup>.

وهذا يعطي دعماً كبيراً لما توجّهت إليه الدراسات النحوية العربية القديمة والحديثة في اعتنائهم بالأثر الشكلي للعوامل اللفظية والمعنوية في الوحدات اللغوية. يشرح "أحمد المتوكل" أنّ البنية الحملية تتشكل دخلاً لقواعد إسناد الوظائف التي يتمّ بواسطتها الانتقال من البنية الحملية إلى البنية الوظيفية، كما تسند الوظائف إلى حدود الحمل في مرحلتين: إسناد الوظائف التركيبية ثم إسناد الوظائف التداولية<sup>2</sup>.

ويضيف في موضوع آخر أنّه إذا ورد مكوّن "م" في أحد السياقين الأنفي الذكّر، كأن يكون فضلة لمركّب إضافي، فإنّه يأخذ الحالة الإعرابية البنيوية التي يقتضيها هذان السياقان أيّا كانت الوظيفة الدلالية التي يحملها وأيّاً كانت الوظيفتان التركيبية والتداولية المسندتان إليه، بهذا المعنى يمكن القول بأنّ الحالة الإعرابية البنيوية (الجرّ) تحجب الحالة الإعرابية وظيفة دلالة أم وظيفة تداولية...<sup>3</sup>

كما يعدّ إعراب المكوّن في نظرية المبادئ والوسائط، قالباً لتوزيع المركّبات الحديثة، وما يحدّد إعراب المكوّن في هذه النظرية ليس الصّورة الصّرفية الإعرابية التي يحملها، ولكن موقعه التركيبي أو السّمة المعجمية<sup>4</sup> التي تسند إليه في التعداد<sup>5</sup>، نستنتج أنّ تغيير أواخر الكلمات في العربية يكون بسبب من علاقة هذه الكلمات بعناصر الجملة - أي وظائفها النحوية -<sup>6</sup> بما اصطلح عليه من حركات إعرابية في تراثنا النحوي من رفع ونصب وجرّ...

1- هنري فليش، العربية الفصحى: دراسة في البناء اللغوي، تعريف وتحقيق: عبد الصبور شاهين، القاهرة، مكتبة الشباب، دط، ص: 251.

2- ينظر: أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفية، الدار البيضاء، دار الثقافة، دت، دط، ص: 39.

3- ينظر: أحمد المتوكل، من البنية الحملية إلى البنية المكونية - الوظيفة المفعول في اللغة العربية، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط1، (1407هـ، 1987م)، ص: 35.

4- ينظر: محمد الرّحالي، تركيب اللغة العربية - مقارنة نظرية جديدة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2003م، ص: 23، 24.

5- التعداد: هو مجموعة تضم الوحدات المعجمية التي انطبقت عليها العملية (انتق) مرات عديدة. ويقابل مصطلح التعداد في الفرنسية: (Numérotation).

6- ينظر: مرتضى جواد باقر، مقدّمة في نظرية القواعد التوليدية، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، دط، 2002م، ص: 135.

وينظر التحو الوظيفي إلى الإعراب على أنه اختلافات صرفية تلحق المحمولات الاسمية والصقية وفقا لوظائف الحدود التي تتضمنها هذه المحمولات<sup>1</sup>. والإعراب في التحو الوظيفي مرتبط بالوظائف التوجيهية التداولية المسندة إلى حدود الجملة لا العلاقات التركيبية (الشجرية) القائمة بينها، فالمركب يأخذ إعرابه بالنظر إلى وظيفته، لا بالنظر إلى موقعه. لذلك نجد نفس الإعراب أيا كان موقعه في الجملة.

أولا: عن الإعراب (case) كما هو في نظرية الأحوال (فيلمور 1968) حيث الأحوال أدوار دلالية عميقة لا مقولات صرفية. وفي هذه النظرية تنقسم الحالات إلى قسمين: حالات رئيسية وحالات ثانوية، وفي حين أن تكون الحالات الثانوية اختيارية أي يمكنها أن ترد أو لا ترد في الجملة، قد تكون الحالات الرئيسية اختيارية أو إجبارية معا<sup>2</sup>.

وبوجه عام فإنّ الحالات التي تؤدي وظيفة المبتدأ أو الفاعل، والمفعول به والمفعول به غير المباشر تعدّ حالات رئيسية، وتكون مرتبطة بالفعل ارتباطا دلاليا وثيقا. أمّا الحالات الأخرى، فتعدّ حالات ثانوية، لا تسهم في تحديد الخصائص الدلالية للفعل. ولتوضيح الفقرة نعرض الجمل التالية:

- 1- انْفَتَحَ البَابُ + [- موضوع]
- 2- فُتِحَ البَابُ + [- منقذ، موضوع]
- 3- فُتِحَ المِقتَاحُ البَابَ + [- أداة جر، موضوع]
- 4- فُتِحَ عَلَيَّ البَابَ بالمِقتَاحِ + [- منقذ، موضوع، أداة]
- 5- فُتِحَ عَلَيَّ البَابَ بالمِقتَاحِ البَارِحَةَ + [- منقذ، موضوع، أداة زمن]

إنّ الفاعل التحوي في الجملة الأولى الموضوع (الباب)، وفي الجملة الثانية المنقذ (علي)، وفي الجملة الثالثة الأداة (المفتاح)، فالعلاقات الدلالية هي التي تتغيّر، ويمكن اختفاء بعض الحالات، مثل المنقذ، الزمن، والأداة أمّا الموضوع هنا، فهو حالة إجبارية لا يمكن

1- ينظر: أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية المكونات أو التمثيل الصرفي التركيبي، الرابطة دار الأمان، دط، دت، ص: 212.

2- ينظر: أحمد مومن، اللسانيات: النشأة والتطور، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، 2002م، ص: 263.

الاستغناء عنها، وهكذا فالفعل (فتح) يرد في عدّة قوالب، ويوضع كلّ قالب بين عارضتين، ويكون أيضا مسبوقا بعلامة زائد، ويحتوي على عدد معين من الحالات. أمّا القالب العام للفعل (فتح) فهو كالتالي +[-] موضوع، (منقذ)، (أداة)، (زمن)، حيث يكون الموضوع إجباريا والحالات الأخرى اختيارية، وبهذا الشأن يقول فيلمور: "إنّ قوالب الحالة تفرض على أفعال اللغة تصنيفا معينا"<sup>1</sup>.

ثانيا: عن الإعراب كما تنتظر له نظرية "العاملية والربط" ل: تشومسكي (1981م)، من أنّه إعراب مجرد يرتبط بالعلاقات العاملية القائمة بين مكونات الجملة، إذ إنّ العمل هو المؤثر الأوّل عند النّحاة في ترتيب الجملة العربية، والأصل عندهم أن يتقدّم العامل على المعمول، وأنّ المعمول يكون تابعا للعامل، وأنّ التابع لا يقع في موقع لا يقع فيه المتبوع<sup>2</sup>.

من هنا لا يمكن القول إنّ الإعراب مقولة كلية تجدها في جميع اللّغات؛ فهو وفق النّحو الوظيفي مقولة تخصّ اللّغات التي يُدلّ فيها عن الوظائف بلواصق صرفية كاللّغتين العربية واللاتينية، أمّا اللّغات التي لا يوجد فيها هذه الخاصية إنما تدلّ على الوظائف بوسائل أخرى كالموقع وصورة المحمول... فلا يمكن أن يقال عنها أنّها لغات إعرابية إلا إذا وضعنا مفهوم الإعراب وجعلناه يشمل جميع الوسائل التي تسخرها اللّغات للدّلالة على الوظائف<sup>3</sup>.

ونخلص هنا إلى أنّ لكلّ حالة إعرابية علامة إعرابية تدلّ عليها، فالضمّ تحقّق للرفع والفتح تحقّق للنصب والكسر تحقّق للجرّ في الحالات العادية، وتكشف الحالات الإعرابية عن الوظيفة النّحوية للعنصر اللّغوي في التركيب على الشكل التالي:

1-Fillmore, C. J, - The case for case, 1968, in E. Bachand and R. Harms, 1-88, p: 27 .

2- ينظر: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، دط، 1955م ج1، ص:116؛ وينظر: مصطفى بن حمزة، نظرية العامل في النّحو العربي -دراسة تأصيلية وتركيبية- الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النّجاح، ط1(1425هـ، 2004م)، ص: 302؛ وينظر: رشيد بلحبيب، ضوابط التقديم والتأخير وحفظ المراتب في النّحو العربي، الدار البيضاء، مطبعة النّجاح، دط، دت ص: 40.

3- ينظر: أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية المكونات أو التمثيل الصّرفي التركيبي، م س، ص: 212.

العلامة الإعرابية	الضّم	النّصب	الجرّ
الحالة الإعرابية	الرفع	النّصب	الجرّ
الوظيفة التحوية	الفاعل، المبتدأ، الخبر، اسم كان، خبر إنّ، التّوابع	المفعول به، الحال، التّمييز...، خبر كان، اسم إنّ، التّوابع	المضاف إليه، التّوابع

السّياق يضيف معاني زائدة عن المعاني الأصلية للكلمة كالثنغيم في جملة: أنت رجل، يراد منه غرض الاحتقار.

#### أ - أنماط الإعراب:

يوجد في العربية نمطان إعربيان هما: الإعراب الوظيفي الذي يرتبط بالوظيفة التي تحملها المركبات، والإعراب البنوي يرتبط بالعلاقة البنوية بين عناصر التركيب.

#### 1- الإعراب الوظيفي:

يكون في اللغة العربية رفع ونصب تحدّده إمّا الوظائف الدّلالية أو الوظائف التّوجيهية وفقا لسلمية الإعراب التّالية: الوظائف التّوجيهية<sup>1</sup> < الوظائف الدّلالية<sup>2</sup> < الوظائف التّداولية.

حسب هذه السلمية يأخذ المركّب حالته الإعرابية من رفع أو نصب وفقا لوظيفته التّوجيهية (الرفع للفاعل والنّصب للمفعول) ويأخذ النّصب بمقتضى وظيفته الدّلالية في حالة كونه لا وظيفة توجيهية له، أمّا الرفع فيأخذه في حالة كونه لا وظيفة توجيهية له ولا وظيفة دلالية، أي إذا كان له وظيفة خارجية مثل المبتدأ أو الخبر.

وتفيد هذه السلمية أنّ الوظائف التّوجيهية، إذا نظرنا إليها من زاوية الإعراب، فإنّها تحجب الوظائف الدّلالية بمعنى أنّ المركّب إذا كان يحمل وظيفة الفاعل أو وظيفة المفعول، فإنّه يأخذ الإعراب الذي تخوله إياه هذه الوظيفة مهما كانت وظيفته الدّلالية، فالتركيب المبنية للمجهول يأخذ فيها الفاعل الرفع سواء كان منقذا أم مستقبلا أم متقبلا<sup>3</sup>.

1 - النّية والقصد.

2- معنى الكلمة المعجمي.

3- بنظر: المرجع السّابق، ص: 214، 213.

## 2- الإعراب البنيوي:

يُسند داخل علاقة شجرية يحددها مفهوم العمل الذي يُبنى على مفهوم التحكم المكوّن، يعني أنّ المواقع التركيبية هي التي تحدّد السمات الإعرابية<sup>1</sup>، وبموجب حلول الأسماء في هذه المواقع يسند إليها الإعراب المناسب.

### أنواع الإعراب البنيوي:

أ- الرّفْع، ويكون في التّطابق والابتداء؛

ب- النّصْب، ويكون في الفضلة؛

ج- الجرّ، ويكون في المجرورات، أي في شبه الجملة (جار ومجرور) أو المضاف إليه؛

إنّ الإعراب في الاسم يملك السّمة المعجمية [-س] والفعل يحمل السّمّتين المعجميتين [+ف، -س]، وتعدّ سمة فعلية، فالحرف مثلاً له السّمّتين [-ف، -س]. س = اسم، ف = فعل.

ويسند البناء<sup>2</sup> إلى المركّبات الاسمية بناء على العلاقة الدلالية التي تربط هذه المركّبات بالعامل الذي يعمل فيه، ويقول تشومسكي في تعريفه للإعراب ضمن ما سمّاه بقيد الأحادية على التّحو التّالي: قيد الأحادية إذا كانت (أ) واسماً للبناء، فإنّ (أ) تسم إعرابياً (م س) إذا وفقط إذا كانت (أ) تسم محوريا السلسلة التي يرأسها (م س)<sup>3</sup>. م س = مكوّن اسمي.

فهذا الإعراب يقوم أساساً على العلاقة المحورية بين الواسم والموسوم، ويشترط دائماً في وجود هذه العلاقة، كما أنّه يُسند في البنية العميقة، بعكس الإعراب البنيوي الذي هو مستقلّ عن هذه العلاقة، ويُسند في البنية السّطحية.

وتختلف نظرية الإعراب في البرنامج الأدنوي عن نظرية المبادئ والوسائط في (أ) خاصيتين اثنتين هما:  
أ- الاستغناء عن مفهوم الإسناد الإعرابي وتعويضه بمفهوم الفحص الإعرابي.

1- ينظر: محمّد الرّحالي، تركيب اللّغة العربية-مقاربة نظرية جديدة-، م س، ص: 28.

2- البناء: يسمّيه تشومسكي الإعراب الملازم.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص: 29.

ب- الاستغناء كلياً عن مفهوم العمل في أي علاقة إعرابية، والانتقال من مفهوم الإسناد إلى مفهوم الفحص، ويكون هذا الانتقال تصوّري بموجب إدخال الأسماء في التركيب، وهي حاملة لعلامتها الإعرابية التي تسند إليها في الموقع التركيبي الملائم وفقاً لمبادئ النحو، واقتضاء لوظيفتها.

يؤدّي هذا الاستغناء عن العمل في الوسم الإعرابي إلى اعتبار الإعراب البنيوي مسوغاً بواسطة العلاقة الشجرية تطابق مخصّص - رأس<sup>1</sup>.

وينبغي أن تتحقّق العلاقة الشجرية الأنفة الذكر - بشكل موحد في جميع اللغات في الصّورة المنطقية مع اختلافها في الصّورة الصّوتية، ولما تصل المركبات الحديثة إلى مستوى الصّورة المنطقية بسمة إعرابية غير مسوغة تعدّ موضوعاً تركيبياً سيء التكوين، وينتج عن هذا سقوط الاشتقاق، وبالتالي فشل التّطابق بين الصّورتين المنطقية والصّوتية.

ومن الإعراب البنيوي كذلك إعراب التّصّب الذي يلحق المركّب في الجمل<sup>2</sup> الآتية على سبيل المثال:

أ- إنّ الأستاذ طيّب، ب- علمت أنّ الأستاذ طيّب.  
نفترض أنّ الاسم الموالي للأداتين (إنّ) و(أنّ) في هذا النمط من التراكيب يأخذ بمقتضى الرّفْع وظيفته التّوجيهية الفاعل، وأنّ هذه الحالة تُحجب بمفعول الأداة. وللاستدلال على سطحية هذا الإعراب - حسب رأي الوظيفيين بملاحظة النّحاة القدماء - أنّ المعطوف على هذا الاسم (الأستاذ) يمكن أن يرد منصوباً كما يمكن أن يرد مرفوعاً:  
أ- إنّ الأستاذ طيّبٌ ومحمد، ب- علمت أنّ الأستاذ طيّبٌ ومحمّد.  
إنّ المضاف إليه يأخذ الوظيفة الدّلالية (المالك) في الحدود التّمودجية والوظيفة الدّلالية والتّوجيهية الفاعل والمفعول والوظيفة الدّلالية المستقبل أو المتقبّل أو غير ذلك في الحدود المسماة، إلا أنّ إعراب المضاف إليه البنيوي وهو الجرّ يحجب وظيفته التّوجيهية أو وظيفته الدّلالية كما يتبيّن من الجملة الآتية: استعرت كتاب خالد<sup>3</sup>.

1- تميّز نظرية الإعراب في نظرية المبادئ والوسائط بين نوعين من الإعراب البنيوي: إعراب يسند بموجب العلاقة الشجرية تطابق مخصّص - رأس، وإعراب يسند بواسطة عمل الرأس في فضلته.

2- ينظر: المرجع السابق، ص: 215.

3- ينظر: أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية - بنية المكونات أو التمثيل الصّرفي - التركيب، م س، ص: 214.

أ- إسناد الإعراب:

تحكم إسناد الحالات الإعرابية المبادئ الآتية:

- 1- بما أن المكونات ذات الحالات اللازمة (البناء) لا تتغير بتغير أسبقته الوظيفية ولا بتغير أسبقته النبوية فإنه يُمثل لها كما هي داخل المعجم ذاته، وذلك - بالنظر إلى بنائها.
- 2- تتفاعل الوظائف الدلالية والوظائف التركيبية التداولية في تحديد الإعراب الوظيفي أي في تحديد الحالات الإعرابية التي تأخذها المكونات بمقتضى وظائفها<sup>1</sup>.

يتمّ تفاعل الوظائف المنتمية إلى المستويات الوظيفية الثلاثة (الدلالية، التركيبية، التداولية) في تحديد الحالات الإعرابية وفق الشكل التالي:

تأخذ المكونات غير المنتمية إلى الحمل حالتها الإعرابية اقتضاء لوظيفتها التداولية إذ إنّ هذه المكونات هي خارجية<sup>2</sup> بالنسبة للحمل، لا تحمل وظيفة دلالية ولا وظيفة تركيبية، فالمكون المبتدأ، مثلا، يأخذ حالته الإعرابية الرّفْع بمقتضى وظيفته التداولية أي وظيفته المبتدأ أما المكونات المنتمية إلى الحمل، أي المكونات التي تتشكل حدودا إما باعتبارها موضوعات أو باعتبارها لواحق، فإنها تأخذ الحالة الإعرابية التي تقتضيها وظيفتها الدلالية، إن لم تكن لها وظيفة تركيبية (فاعلا أو مفعولا) والحالة الإعرابية التي تخولها إياها وظيفتها التركيبية (الفاعل والمفعول) إن كانت مسندة إليها وظيفة تركيبية بالإضافة إلى وظيفتها الدلالية.

و مفاد هذا أمران أساسيان:

- 1- لا ترد الوظائف التداولية في تحديد الحالات الإعرابية خاصة المكونات المنتمية إلى الحمل أي ذات الوظائف الدّاخلية (البؤرة والمحور).
- 2- تحجب الحالة الإعرابية التي تقتضيها الوظيفة التركيبية الحالة الإعرابية التي تخول المكون ذاته وظيفته الدلالية<sup>3</sup>.

1- ينظر: أحمد المتوكل، من البنية الحملية إلى البنية المكونية - الوظيفة المفعول في اللغة العربية، م س، ص: 34.

2- المبتدأ (Thème) من منظور وظيفي، هو وظيفة خارجية، أي أنها لا تدخل ضمن نطاق الحمل، فحين نقول: زيد، أبوه مريض، فإن زيدا لا يدخل ضمن نطاق الحمل.

3- ينظر: المرجع السابق، ص: 34.

### ملاحظة:

لقد عدّ الوظيفيون وظيفة المبتدأ من الوظائف الخارجية على اعتبار أنّ العامل في المبتدأ غير محدد، ومن جهة نظرنا وفقاً للقواعد النحوية التقليدية نرجح كون وظيفة المبتدأ وظيفة داخلية لأنّ معنى الجملة الاسمية في العربية لا يتحقق إلا بوظيفة المبتدأ.

وفي هذا الصدد، أدرك سيبويه إلى حدّ كبير مفهوم (sujet) و (Prédicat) وفسّرهما: بأنّهما العنصران الأساسيان لتكوين الجملة، وعبر عنهما بمصطلحي المسند والمسند إليه، وهما ما لا يغني أحدهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منهما بدءاً، "فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه وهو قولك (عبد الله أخوك) و(هذا أخوك)...، ولم يكن للاسم الأول بدء من الآخر في الابتداء"<sup>1</sup>.

وبإعادة قراءة هذا النص، يتبيّن لنا أنّ "سيبويه" يقيم بين عنصري الإسناد علاقة ضرورية لازمة، هي علاقة الاقتضاء المتبادل، فكلّ منهما يقتضي وجود الآخر؛ فالمكوّن الحامل لوظيفة تداولية داخلية يأخذ حالته الإعرابية بمقتضى وظيفته الدلالية أو التركيبية، والمكوّن الذي يحمل وظيفة خارجية يأخذ حالته الإعرابية بمقتضى وظيفته التداولية نفسها كما سبق وأن ذكرنا (المنادى مثلاً يأخذ حالة النصب)<sup>2</sup>.

ولعلّ قول سيبويه السالف الذكر خير ما يمثّل علاقة هذا الرّبط الوثيق، ولعلّ مصطلحي (المسند والمسند إليه) لدى سيبويه يدلّان دلالة واضحة على علاقة الاقتضاء المتبادل، فسقوط أيّ من العنصرين دون تقدير يسقط النّظام برمّته، كما أنّه لم يحدّد في النصّ السابق أيّ من العنصرين مسندا وأيّهما مسندا إليه، الأمر الذي أتاح الفرصة لبعض المستشرقين القول بأنّ المسند والمسند إليه عند سيبويه لا يعبران عن الوظيفة، وإنّما يعبران عن الموقع، فالعنصر الأول مسند، فعلا كان أو مبتدأ، والثاني مسند إليه فاعلا كان أو خبراً.

1- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، (1411هـ، 1991م) ج1، ص: 23.

2- ينظر: أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفية، الدار البيضاء، دار الثقافة، دطه 1985م، ص: 18.

ويستخلص المتوكل في هذا المجال أنّ الحالات الإعرابية في اللغة العربية ثلاث: حالتان إعرابيتان وظيفيتان، وهما الرفع والنصب، وحالة بنيوية هي الجر<sup>1</sup>، كما أنّ هذه الحالة البنيوية تحجب الحالة الإعرابية الوظيفية سواء أكانت وظيفة تركيبية أم دلالية أم تداولية، وهذا يعني أنّ المكوّن المسبوق بحرف جرّ الحامل لوظيفة من الوظائف السابقة يكون مجرورا بغض النظر عن وظيفته، وهذا يفسّر معنى الحجب الوارد في هذا الموقف.

ويذهب المتوكل إلى أنّ الحالة الإعرابية التي تقتضيها الوظيفة التركيبية تحجب الحالة الإعرابية التي تخوّل للمكوّن بمقتضى الوظيفة الدلالية<sup>2</sup>؛ فنقول مثلا: صيم شهر رمضان، شهر يحمل وظيفة دلالية هي الظرف إلى جانب كونه نائب فاعل، ولكنّه يعرب نائب فاعل وحسب بمقتضى وظيفته التركيبية.

كما يذكر المتوكل أنّ الحالات الإعرابية التي تمّ الحديث عنها هي حالات مجردة، وأنّ العلاقات التي تدلّ عليها تظهر على السطح حيناً، ولا تظهر حيناً آخر<sup>3</sup>.

ومن هنا يقسم الإعراب حسب ظهوره إلى نوعين:

- 1- الإعراب المجرد المقصود به الحالات الإعرابية المجردة من رفع ونصب وجرّ.
  - 2- الإعراب المتحقق (السطحي) المقصود به العلامة الإعرابية<sup>4</sup> التي تدلّ على حالة إعرابية بعينها. ويتشابه النحو العربي والوظيفي في تقسيم الإعراب إلى مجرد وسطحي، وفي تقسيمه إلى لازم وغير لازم.
- ويشير المتوكل إلى مسألة المخصّصات (Spécifier) على مستوى البنية المكوّنية، مثل أدوات التعريف والتكثير، وأسماء الإشارة والعدد (مفرد، جمع)<sup>5</sup>.

1- ينظر: أحمد المتوكل، -من البنية الحملية إلى البنية المكوّنية- الوظيفة المفعول في اللغة العربية، م س، ص: 33.

2- ينظر: المرجع السابق، ص: 33.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص: 19.

4- ينظر: أحمد المتوكل، -من البنية الحملية إلى البنية المكوّنية- الوظيفة المفعول في اللغة العربية، م س، ص: 33.

5- ينظر: أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، م س، ص: 19.

إنّ القواعد المتعلقة بالشكل المحقق للمحمول هي القواعد الخاصة بالصيغة كالبناء للفاعل أو البناء للمفعول، والقواعد التي تحدّد مطابقتها للفاعل، وقواعد إلحاق الرّابط (كان)<sup>1</sup>، ويتمّ ترتيب المكونات داخل الجملة وفق هذا الأساس الترتيبي: الوظائف التركيبية، فالوظائف التداولية، وحجم المكونات ومدى تعقدها<sup>2</sup>.

وبهذا تتكوّن قواعد التّعبير عند المتوكّل، وتمرّ الجملة في تشكيلها ب: البنية التركيبية، ثمّ الصيغة الوظيفية، ثمّ البنية المكوّنية<sup>3</sup> على الترتيب.

ولكن ما يؤخذ في هذا التوجّه أنّ الجمل في النّحو العربي لا تقتصر على هذا التّمط، فهناك مثلا: الطّالب مجتهد. فهل يعني ذلك أنّ الطّالب يقع خارج الحمل؟، وحتى لو قالوا حملا يقع الطّالب خارج نطاقه.

كما أنّ ديفيد كريستال (David Crystal) يذكر أنّ المصطلح (the nuclear) يستخدم في النّحو ليشير إلى العنصرين الأساسيين لتكوين الجملة وهما المسند إليه (sujet) والمسند (Prédicat) وتلعب النّواة الإسنادية دورا مركزيا في الجملة<sup>4</sup>.

ويذكر ليونز (J. Lyons) أنّ التّمييز بين المسند إليه والمسند يتّضح من خلال الوقوف على مفهوم الجملة النّواة، التي تحتوي على عنصرين أساسيين عنصر اسمي (nominal) وهو المسند إليه والآخر فعلي (verbal) سواء أكان فعلا أساسيا أو مساعدا<sup>5</sup>.

\*إسناد الوظائف عند الوظيفيين:

تختلف الوظائف الدلالية عن الوظائف التداولية والوظائف التوجيهية في أنّها يؤثّر لها، انطلاقا من المدخل المعجمي ذاته، في حين أنّ الوظائف الأخرى تسند في مرحلة لاحقة من مراحل اشتقاق الجملة،

1 ينظر: أحمد المتوكّل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الثقافة، ط1 (1405هـ، 1985م)، ص: 21.

2- المرجع نفسه، ص: 21.

3- البنية المكوّنية هي المرحلة التي تعقبها مرحلة نطق الجملة.

4- David crystal, Black well, A dictionary of linguistics and phonetics, publishers: third edition, 1991, P: 238 .

5- J -Lyons, university press, Semantics, Cambridge, volume II, 1977, P: 430, 431 .

أي بعد إدماج الحدود في محلاتها، وأصل هذا أن الوظائف الدلالية لها سمات لازمة، في حين أن للوظائف التوجيهية والتداولية سمات يحددها السياق (سياق الخطاب).

ويخضع إسناد هذه الوظائف إلى مجموعة من القيود، نورد أهمها في ما يلي:

1- لا يتعدى إسناد الوظائف التوجيهية والوظائف التداولية مجال طبقة الحمل، فلا تسند هذه الوظائف إلى حدود قضوية ولا إلى حدود إنجازية باستثناء وظيفة بؤرة المقابلة<sup>1</sup> التي يمكن أن تسند إلى هذه الحدود في سياقات خاصة.

2- لا يسوغ- أو على الأقل- يجب إسناد نفس الوظيفة التداولية إلى الحمل وإلى أحد حدوده في الوقت نفسه.

3- يمكن إسناد بؤرة الجديد<sup>2</sup> إلى أكثر من حد واحد في نفس الحمل كما هو الشأن في الجملتين التاليتين<sup>3</sup>:

أ- من وهب من ماذا؟ ب- وهب خالد بكرا سيارة.

أما بؤرة المقابلة فلا يسوغ إسنادها إلا إلى حد واحد.

أ- هندنا البارحة قابلت، ب- ما قبلت إلا هندنا إلا البارحة

4- يشترط في الوظيفة المحور المعطي أن تسند إلى حد معرف، مفاده أن هذا القيد آيل إلى أن هذه الوظيفة تسند إلى حد محيل إحالة تعيين، أي حد يحيل على ذات متوافرة في مخزن المخاطب.

5- ويقابل ذلك إسناد المحور الجديد إلى حد نكرة باعتبار أن المحال عليه غير متوافر في مخزون المخاطب إذ يدرج فيه للمرة الأولى.

6- فيما يخصّ الوظيفتين التوجيهيتين فإنهما تسندان حسب سلمية تختلف باختلاف اللغات<sup>1</sup>.

1- بؤرة المقابلة: تعد البؤرة في النحو الوظيفي من الوظائف الداخلية، وهي الوظيفية التي تسند إلى المكون الحامل للمعلومة التي يتردد المتكلم في ورودها، وقد تسند إلى الحمل ككل أو إلى أحد مكوناته، ولا يتفق المتكلم والمخاطب على أنها المعلومة الواردة.

2- بؤرة الجديد: تعرف بأنها البؤرة المسندة إلى المكون الحامل للمعلومة التي يجعلها المخاطب المعلومة التي لا تكون قاسما إخباريا بين المتكلم والمخاطب، وتسند هذه الوظيفة إلى أحد مكونات الجملة.

3-، أحمد المتوكل، فضايا اللغة العربية في السانبات الوظيفية، م س، ص: 200.

وتكون سلمية إسناد الفاعل في اللغة العربية:

منف مستق متق زم مك

فا + + + + +

منف = منقذ، مستق = مستقبلي، متق = متقبلي، زم = زمان، مك =

مكان.

وتحليل هذه المسألة يؤدي إلى أنّ الوظيفة الفاعل تسند إلى حدّ المنقذ أو إلى الحدّ المستقبلي أو إلى الحدّ المتقبلي أو إلى أحد الحدّين اللاحقين الزمان والمكان على الترتيب؛ ومن أمثلة إسناد الفاعل إلى هذه الحدود ما يلي.

أ- منح محمدّ هذا مالا، ب- مُنحتَ هند مالا، ج- أكلَ الموزُ كلُّهُ،  
د- صيّمَ يومُ الاثنين، ه- صلّيَ في المسجد.

7- نجد المصطلح "الفاعل النموذجي" متكرّر في الكتابة الأدبية والمقصود به الحدّ الذي يجمع بين الوظيفة الدلالية المنقذ والوظيفة التوجيهية الفاعل والوظيفة التداولية المحور، فالوظيفة في النحو الوظيفي تعني العلاقة التي تربط الكلمة مع غيرها في الجملة<sup>2</sup>.

ونقوم بتحديد وظيفة وحدة لغوية ما بوساطة الدور الذي تؤديه هذه الوحدة في البنية النحوية للعبارة، فكلّ عنصر من عناصرها عنصر مشارك في معناها العام<sup>3</sup>. والنحو في حقيقته قالب أو كلّ مترابط محكم من العلاقات التي تنظّم عناصر التركيب بحسب الحركة الإعرابية التي يأخذها كلّ عنصر، وتكون هذه الحركة الإعرابية دالة على وظيفته النحوية داخل هذا التركيب، يقول أبو حيان الأندلسي (ت 714 هـ) في تعريفه للنحو: "هو الذي يتناول معرفة الأحكام التي هي للكلم العربية من جهة أفرادها ومن جهة تركيبها"<sup>4</sup>، أي أنّه يبحث في الكلمة وعلاقات الكلمات في الجملة بعضها ببعض، فهو يتناول ما يتعلّق بالكلمة والجملة.

وتختلف الوظيفة باختلاف الحركة الإعرابية الدالة عليها، ولو أنّنا نجد علامة وحدة تدلّ على وظائف متعدّدة، كعلامة الرفع التي تدلّ على وظيفة الفاعلية ووظيفة المبتدأ والخبر... الخ. وإن كانت الوظيفة

1- المرجع السابق، ص: 201.

2- Voir: Larousse générale du Français: edt refondue, Paris, 1988, P: 270 .

3 - J. dubois et les autres, Dictionnaire de linguistique, Larousse, paris, 1973 P:2161 .

3- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مكتبة النصر، الرياض، دط، دت، ص: 11.

اسم مضاف أو اسم مجرور حملت علامة الجرّ، وتكون منصوبة في الوظائف المتبقية.

كما أنّ الوظيفة التحويلية قد تتغيّر حركتها الإعرابية وتكسب حركة أخرى تتلاءم مع الوضع التحويلي الجديد الذي يطرأ على التركيب، وذلك بدخول العامل اللفظي، فيغيّر الشّكل والمعنى معا.

ويكون المعنى الوظيفي دالّ على حالات يتحقّق فيها الرّفْع والنّصب والجرّ، ويختلف إعراب الأسماء باختلاف العوامل التي حدّدها النّحاة القدامى لإدراك أحوال الأسماء في الجمل؛ يقول الزّجاجي في هذا الصّدّد: "إنّ الأسماء كما كانت تعزّيها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافا إليه، ولم تكن في صورها وأبنيتهأ أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني... وكذلك سائر المعاني جعلوا هذه الحركات دلائل ليّتسعوا في كلامهم"<sup>1</sup>؛ تقوم هذه المعاني على معيار النّظام العاملي وتتحقّق هذه الوظائف في المواضع والمحلات المشغولة بالأسماء أو بغيرها من العناصر والمركّبات.

ولتحليل المحمول (شرب) في المثال: شرب علي حليباً ساخناً صباحاً، نقول: فعل، حيّ، (منقذ)، (متقبّل)، أي أنّ هذا الفعل يقوم به كائن حيّ الذي يقوم بوظيفة المنقذ، ولا بد من مفعول (سائل) يقوم بوظيفة المتقبّل.

ولتحليل المحمول (فرح) نقول: فعل (صفة)، حيّ، أي أنّ هذا الفعل يوصف به كائن حيّ يقوم بوظيفة الموصوف. على أنّه ما ينبغي التّركيز عليه هو أنّ البنية الحملية تعدّ مدخلاً للبنية الوظيفية، ويوضّح المتوكّل أنّ أوّل ما يتمّ إسناده هو الوظائف التركيبيّة، التي تنحصر حسب تصوّره في وظيفتي الفاعل والمفعول، ثمّ يتبيّن أنّ السّبب في أسبقية إسناد الوظائف التركيبيّة يكمن في أنّ مكونات هذه الوظائف قد تحمل وظائف تداولية كما هو الشّأن بالنّسبة للفاعل الذي يحمل وظيفة

المحور<sup>2</sup>.

1- الزّجاجي، الإيضاح في علل النّحو، تحقيق: مازن الوعر، ط6، 1996 م، ص: 69.  
2- بنظر: أحمد المتوكّل، الوظائف التداولية في اللغة العربيّة، م س، ص: 15، 16.

وقد استعمل النحاة المعنى للدلالة على الوظيفة حيث أكد الزجاجي على أن سبب دخول الإعراب في الكلام العربي راجع إلى التفريق بين المعاني النحوية الفاعلية والمفعولية والإضافية<sup>1</sup>.

للتمييز بين المعاني النحوية أو الوظائف النحوية حسب ما ذهب إليه ابن جنّي يمكن أن يقع التمييز<sup>2</sup>:

أ- بالعلامة الإعرابية في آخر الكلمة؛ ب- بالموقع الإعرابي الذي تشغله هذه الكلمة؛ ج- بالإدراك العقلي لمعاني الكلمات؛ د- بمقام الكلام.

ج- الرتبة في نطاق التركيب:

تعني ملاحظة الكلمة في التركيب الكلامي<sup>3</sup>، كما يربط مصطفى فاضل السّاقى بين موقع الكلمة في التركيب وتحديد وظائفها فيه بالرتبة في قوله: "تعتبر الرتبة بشكل عام من الظواهر الشكلية التي بواسطتها يمكن تحديد موقع الكلمة بين أقسام الكلم كما يمكن تحديد معنى الأبواب النحوية وبالتالي معرفة وظائفها"<sup>4</sup>.

1- الفرق بين الموقع والرتبة:

تعدّ الرتبة الموقع الأصلي الذي تحتله وظيفة نحوية ما بالنسبة للوظائف الأخرى المرتبطة بوساطة علائق نحوية تركيبية<sup>5</sup>؛ والوظائف النحوية للمفردات تتخذ ترتيباً محدداً يحدده نظام الرتبة<sup>6</sup>، يقصد به ترتيب الكلمات في النمط الأساسي للجملة.

رغم هذا الارتباط الوثيق بين مفهومي الموقع والرتبة إلا أنّ هناك فرق بينهما، ويتجلى ذلك في الجملة الاسمية التالية: زيد منطلق؛ حيث أنّ "زيد" رتبته الأولى و"منطق" رتبته الثانية، إلا أنّ موقعهما يختلف

1- ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، بيروت، دار المعارف، ط2، 1981ص: 63.

2- ينظر: ابن جنّي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى للطباعة والنشر، ط1، ص35.

3- ينظر: فاضل مصطفى السّاقى، أقسام الكلام من حيث الشكل والوظيفة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط1 (1397 هـ، 1977م)ص: 186.

4- المرجع السابق، ص: 186.

5- ينظر: لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعدها، عمان، دار البشير، ط1، 1994م، ص: 196.

6- ينظر: محمود فهمي حجازي، منخل إلى علم اللغة، القاهرة، دار البقاء للطباعة والنشر، ط1، 1998م، ص: 109.

عن رتبتهما ف "زيد" يقع في الموقع الثاني، و"منطلق" يقع في الموقع الثالث حسب هذا الشكل:

	ع	م1	م2
	∅	زيد	منطلق
الرتبة		1	2
الموقع	1	2	3

ويرجع سبب هذا الاختلاف إلى أنّ الرتب تحدّد شكليا أي الجانب السطحي (الظاهر) للجملة، بعدد العناصر التي تشكل سلسلة لغوية على المستوى الخطي. أمّا الموقع فيحدّد ضمنيا، مثلما هو محدد في الشكل السابق، فعامل الابتداء، يكون موقعه مصدرا، رغم أنّ لا رتبة له في الجانب الشكلي للجملة.

## 2- نوعا الرتبة: يوجد رتب ثابتة ورتب محولة عن أصلها.

### أ- الرتب الثابتة:

تعني موقع الكلمة الثابت سواء أكان متقدما أو متأخرا في التركيب اللغوي، فلو احتلّ هذا الموقع اختلّ التركيب ككلّ، ومن أمثلة هذه الرتب: تقدّم الموصول على الصلة والموصوف على الصفة، وتأخير التمييز عن الفعل أو المصدر أو الصفة... ومن أمثلتها صدارة الأدوات في أساليب الشرط والاستفهام والعرض والتخصيص والتوكيد...

وأعرب الرضي قائلا: "كلّ ما يغيّر معنى الكلام ويؤثر في مضمونه وإن كان حرفا، فمرتبته الصدر كحروف النفي والتثنية والاستفهام وإنّ وأخواتها...، وأمّا الأفعال كأفعال القلوب والأفعال الناقصة، فإنّها وإن أثرت في مضمون الجملة، لم تلزم التصدير إجراء لها مجرى سائر الأفعال"<sup>1</sup>، بمعنى أنّ للحروف رتبة ثابتة بسبب إفادتها معنى في غيرها، وللأفعال معاني كامنة في نفسها قبل أن تكون سببا في تغيير معنى الجملة، الأمر الذي أجاز تحويل رتبها إذ تحتفظ أشكال لغوية معينة بمكان ثابت بالقياس إلى ما يجاورها<sup>2</sup>.

1- رضي الدين محمد بن الحسن، شرح الكافية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1982م، ص: 97، 164.

2- بنظر: محمد حسن عبد العزيز، مدخل إلى اللغة، دار الفكر، ط2، 1988م، ص: 86.

إنّ التّضام بين العامل والمعمول أمراً حتمياً، وتكون رتبة العامل التّقدم على معموله، وهذا أصل من أصول الأعمال، فمن المستحيل أن يتأخّر المؤثر عن متأثره وجوداً وهو علته وسببه<sup>1</sup>. وعملاً بهذا الأصل قال النّحاة بوجوب تقدّم المضاف على المضاف إليه، والجار على المجرور وفعل التّعجب على المتعجب منه<sup>2</sup>، وبه أوجب البصريّون تأخّر الفاعل عن الفعل<sup>3</sup>، لقد تصوّر النّحوي القديم ترتيباً للبنية العاملية على الشّكل التالي: عامل تتبعه محلات معمولية، إذ أنّ الجملة في نظره عبارة عن مسافة عاملية يحدّد العامل فيها معمولاته، والمتكلم يستطيع التّصرف في المحلات كما يشاء، فينقل اللفظ من مكان إلى مكان شريطة ألاّ ينتهك القيود التي ضبطها النّحاة والبلاغيون. وتقيّد البنية العاملية تقديم أو تأخير العمدة أكثر ممّا تفعل على الفضلات<sup>4</sup>، فالفضلات تتمتع بشيء من الحرّية لأنّها واهية الارتباط بالتركيب (فالمفعول المطلق والمفعول فيه والمفعول لأجله والجار والمجرور ومنه الظرف وما يتبعه) تغيّر مواقعها في التراكيب وفق مناسبات القول وحاجة مقتضى الكلام العربي الصّحيح<sup>5</sup>.

#### ب- تحكّم الصّدارة في التّرتيب:

الصّدارة لغة: التّقدم والسّبق والأولية<sup>6</sup> ويطلق هذا المصطلح على مجموعة من الأسماء تنصّد التراكيب العربية اسمية كانت أو فعلية، وهي تحمل مفهوم رتبي<sup>7</sup>، ويكون معناها جزء من معنى الجملة ككلّ. وتكون الصّدارة للجزء الذي لا معنى له في نفسه، يكتسب معناه من غيره، وهذا ما يوضّحه قول السيوطي في أنّه لا يمكن أن يتأخّر ويكون تمام معناه مقدّماً عليه: مثل "درهما عندك كم"<sup>1</sup>

1- مصطفى بن حمزة، نظرية العامل في النحو العربي، م س، ص: 203.

2- شرح الأشموني، منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، م س، ج 2 ص: 369.

3- رضي الدين الاسترآبادي، شرح كافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ص: 195؛ وينظر: ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، دط، 1982م ج 3، ص: 1018.

4- ينظر: تمام حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، عالم الكتب، مصر (القاهرة)، ط3، (1418هـ، 1998م)، ص: 208.

5- ينظر: ريمون طحان، الألسنية العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1972م، ج2، ص: 79.

6- محمّد بن مكرم بن منظور الأفرريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، ط1، مادة (قيس)، ج6، مادة صدر.

7- ينظر: جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهّاب، بغداد، دار الشّؤون الثقافية العامّة، ط1، 1977م، ص: 133.

ويتقدّم المبتدأ وجوبا في نفس الحالات التي يتأخّر فيها الخبر وجوبا، فإذا كان المبتدأ من أسماء الصّدارة وجب تقديمه وهذا ما عبّر عنه ابن مالك بقوله:  
أو لازم الصّدر كمن لي منجدا

"فمن" مبتدأ و"لي" خبر، ولا يجوز تقديم الخبر على "من"، فلا تقول:  
"لي من منجدا"<sup>2</sup>.

ويتأخّر الخبر وجوبا إذا كان المبتدأ قد تضمّن حرفا من حروف الصّور وذلك نحو من قائم؟ وأيهم جالس؟، فلا يجوز في هذا المبتدأ التأخير، ولا بدّ من تقديمه لما تضمّنه من حروف الاستفهام وهي الهمزة...<sup>3</sup>

وتعدّ مقولة التّقديم والتّأخير ذات أهميّة كبيرة في التّوسّع<sup>4</sup> في النّماذج اللّغوية التركيبيّة، وتقوم هذه المقولة بالتّحكّم في شكل البنية الإسنادية التي لها علاقة بنطق الجملة ذاتها في ترتيب معيّن لعناصرها.

ويسبق ترتيب الألفاظ في العبارات ترتيبها في الدّهن، فالأفكار لا تصبح محقّقة في الواقع اللّغوي، ولا تقدّم للتّواصل اللّغوي أي إفادة، كما نوّه النّحاة القدامى بأنّ الأصل في الكلام أن يوضع للفائدة<sup>5</sup>، إلا إذا كانت مرتّبة في الدّهن، يقول الجرجاني "فإذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنّها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة لها، وأنّ العلم بواقع المعاني في النّفس علم بمواقع الألفاظ الدّالة عليه في النّطق"<sup>6</sup>، ويبين الجرجاني هذا في موضوع آخر للأهميّة الكبيرة التي يوليها للترتيب، فهو يعدّه من الأسس التي تقوم عليها نظرية النّظم، إذ يقول: "... فانظر، أيتصوّر أن يكون ذمّه للفظه من حيث إنك أنكرت شيئا

1- السيوطي، الأشباه والنظائر في النّحو، بيروت، لبنان، دار الكتب العلميّة، دط، ج1، ص: 265.

2- ينظر: رشيد بلحبيب، ضوابط التّقديم وحفظ المراتب في النّحو العربي، م، ص: 132.

3- ينظر: ابن أبي الربيع عبد الله بن أحمد بن عبد الله القرشي الأشبيلي السبتي، البسيط في شرح جمل الرّجائي، تحقيق: عباد بن عبد النّبتي، دار الغرب الإسلامي الأولى، دط، 1986م، ج1، ص: 588.

4- ينظر: محمد أحمد عرفة، النّحو والنّحاة بين الأزهر والجامعة، مطبعة السعادة، دط، 1937م، ص: 119.

5- ينظر: أبو محمّد عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت، المكتبة العصريّة، دط، (1407هـ، 1987م)، ج 2، ص: 7.

6- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، م، ص: 105.

من حروفه أو صادفت وحشيا غريبا أو سوقيا ضعيفا أم ليس إلا لأنه لم يرتب الألفاظ في الذكر على موجب ترتب المعاني في الفكر فكذلك ومنع السامع أن يفهم الغرض إلا بأن يقدم ويؤخر ثم أسرف في إبطال النظام وإبعاد المرام، وصار كمن رمى بأجزاء تتألف منها صورة ولكن بعد أن يراجع بابا من الهندسة لفرط ما عادى بين أشكالها وشدّة ما خلف بين أوضاعها"<sup>1</sup>

وعلى هذا لا تكون الترايب اللغوية صحيحة نحويا إلا إذا رتبت عناصرها ترتيبا منطقيا صحيحا بعيدا عن كلّ لبس وغموض كما وضّح الجاحظ بدقّة في قوله البليغ: "لا يكرهوا الألفاظ على اغتصاب الأماكن"<sup>2</sup>. وبذلك يكون المنكلم بعيدا عن إفهام المستمع<sup>3</sup>، لأنّ الألفاظ التي يعبر بها عما يدور في ذهنه، لم تقع المواقع المناسبة لها.

ونخلص إلى أنّ التقديم والتأخير يعدّ مبحثا نحويا بلاغيا، يتكفل الجانب التحويلي بتحديد الأوجه الجائزة من الأوجه الممنوعة، في حين يتكفل الجانب البلاغي بالبحث في دلالة تلك الأوجه التركيبية وتحليل تلك الصّور تحليلًا دلاليًا وفنيًا مع الاستئثار بالمغامرة في حقل المعاني الدوقية والخلجات النفسية. وتختلف الرتبة من لغة إلى أخرى حسب اتباع كلّ لغة لطريقة ما في ترتيب الكلمات، حيث نجد اللغوي الفرنسي تنيير (Tanière) يميّز بين نمطين من الرتب.

1- الرتبة الخطية للخطاب<sup>4</sup> (l'ordre linéaire): تظهر في توالي (توارد) الوحدات اللغوية في النطق حسب الضوابط التحويلية التي تحكم لغة بعينها.

2- الرتبة البنوية (Ordr structural): تقوم بتنظيم تلك الوحدات في الجملة.

هما ربتان متلازمتان، إذ إنّ الرتبة البنوية تمثل المبدأ العام في جميع اللغات، أمّا الرتبة الخطية فهي وسيط لغوي اختياري خاصّ بكلّ لغة على حدة، حيث يقول تنيير: "تكلم لغة ما هو تحويل الرتبة البنوية

1- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1981م، ص: 113.

2- أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، دت، ج 1، ص: 138.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص: 86، 87.

4- Georges Mounin, clefs pour la linguistique, editions Seghers, Paris, 1971, p: 116 .

إلى رتبة خطية، وبالعكس فهم لغة ما هو تحويل الرتبة الخطية إلى رتبة بنوية<sup>1</sup>.

إنّ الفهم الكامل للتركيب متوقف على صحة النّظم، والتأليف بين العناصر المكوّنة له، إذ تعدّ الرتبة أساسية للحدّ من الغموض والالتباس، فالإخلال بالترتب المحفوظة يُحدث حتما لبسا في المعنى ممّا يؤدي إلى غموض التركيّب.

### ج- الرتب المحوّلة:

ومعناه أنّ التراكيب اللغوية لا تختلّ معانيها إذا تغيّرت مواقع عناصرها، ومنها رتبة المبتدأ والخبر، ورتبة الفاعل والمفعول ورتبة الفاعل والضمير... ورتبة المفعول والفعل...<sup>2</sup>.

وقد حدّد اللغويون أنماط ثلاثة لترتيب العناصر في التراكيب الأساسية وهي:<sup>3</sup>

1- النمط الأوّل: (S. V. O) ← فاعل + فعل + مفعول؛

2- النمط الثاني: (S. O. V) ← فاعل + مفعول + فعل؛

3- النمط الثالث: (V. S. O) ← فعل + فاعل + مفعول؛

واللغة العربية تتبّع النمط (ف + فا + مف) وهو التركيّب الشائع فيها. أمّا بالنسبة للغة الانجليزية فتتبع النمط (فا+ف+مف) ونلاحظ أنّ الرتبة جامعة لمقولة التقديم والتأخير في المعنى، فالمقصود بها الموقع الذكري للكلمة في جملتها، حيث يقال رتبة الفاعل التّقدم ورتبة المفعول التّأخر عن الفاعل ورتبة المبتدأ أنّ يتقدّم على الخبر ورتبة الخبر أنّ يتأخّر على المبتدأ<sup>4</sup>، فالتركيّب: "زيد قام" يختلف عن التركيّب: "قام زيد" عند النّحاة، وذلك لاختلاف الغرض منهما، فالترتيب الأوّل يولي الاهتمام برتبة المبتدأ والخبر الأصلية، والتركيّب الثاني غرضه فعل القيام نفسه، فلا تتأخّر الرتب غير المحفوظة بحسب الدواعي الأسلوبية.

1- Catherine Fuchs et Pierre le goffic, initiation aux problèmes des linguistiques contemporaine, hachette, Paris, 1985 p: 46 .

2- ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، م س، ص:207.

3- ينظر: عاطف مذكور، علم اللغة العربية بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة والنشرو التوزيع، دمشق، د ط 1987م، ص: 199.

4 - محمد سمير نجيب، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، بيروت، دط، دت، ص: 92

على العموم، فإنه يمكننا القول عن مجموعة من العناصر اللغوية،  
إنها مرتبة إذا كانت تشكل (Séquence) متتالية تتوالى وحداتها خطياً  
كما هو الشأن بالنسبة للمتتالية التالية: [أ + ب + ج + د].

وتشكل الخصائص الرتبية للمكونات، الروابط التركيبية بين  
الأدوار الدلالية والوظائف النحوية، وهكذا نكون قد استوفينا الأضراب  
الثلاثة التي تؤدّيها أصناف الكلمات المستقلة في نظام العملية الإسنادية،  
والتي تعدّ بحق أهم الطرق لتحديد الوظيفة النحوية.

#### قائمة المصادر والمراجع بالعربية:

- ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم هريدي، جامعة أم القرى، مكة  
المكرمة، دط، 1982م ج 3.
- ابن أبي الربيع عبد الله بن أحمد بن عبد الله القرشي الأشبيلي السبتي، البسيط في  
شرح جمل الزجاجي، تحقيق: عباد بن عيد الثبتي، دار الغرب الإسلامي الأولى،  
دط، 1986م، ج 1.
- ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت، دار الهدى للطباعة  
والنشر، دط، دت ج 1.
- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، الرياض، مكتبة النصر، دط، دت.
- أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، دت، ج 1.
- أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى،  
تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط11، 1383هـ.
- أبو محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري،  
مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت،  
المكتبة العصرية، دط، (1407هـ، 1987م)، ج 2.
- أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية، المغرب، منشورات الجمعية  
المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الثقافة، ط1 (1405هـ، 1985م).
- أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفية، الدار البيضاء، دار الثقافة،  
دت، دط.
- أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفية، الدار البيضاء، دار الثقافة،  
دط، 1985.
- أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية المكونات أو  
التمثيل الصرفي التركيبي، الرباط، دار الأمان، دط، دت.
- أحمد المتوكل، من البنية الحملية إلى البنية المكونية - الوظيفة المفعول في اللغة  
العربية -، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، (1407هـ، 1987م).
- أحمد مومن، اللسانيات: النشأة والتطور، اللسانيات: النشأة والتطور، الجزائر،  
ديوان المطبوعات الجامعية، دط، 2002م.

الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1955م، ج1.

تمّام حسان، اللغة العربية، معناها ومبناها، عالم الكتب، مصر (القاهرة)، ط3، (1418هـ، 1998م).

جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عبّاس صادق الوهاب، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 1977م.

رشيد بلحبيب، ضوابط التّقديم والتّأخير وحفظ المراتب في النّحو العربي، الدّار البيضاء، مطبعة النّجاح.

رضي الدّين الاسترابادي، شرح كافية ابن الحاجب، بيروت، دار الكتب العلمية، دط، دت.

رضي الدّين محمد بن الحسن، شرح الكافية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1982م.

ريمون طحّان، الألسنية العربية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1972م، ج2.

الزّجّاجي، الإيضاح في علل النّحو، تحقيق: مازن الوعر، ط6، 1996م.

سبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، ط1، (1411هـ، 1991م) ج1.

سيدي محمد غيثري، التركيب الفعلي العربي-دراسة لسانية حاسوبية-، أطروحة دكتوراه، إشراف: عبد الكريم بكري، (1419هـ، 1998م)، جامعة تلمسان، ص:388.

السّبوطي، الأشباه والنّظائر في النّحو، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، دط، دت، ج1.

الشّريف الجرجاني، التّعريفات، القاهرة، دط، 1938م.

عاطف مذکور، علم اللغة العربية بين التّراث والمعاصرة، دمشق، دار الثقافة والنّشر والتّوزيع، دط، 1987م.

عبّاس حسن، النحو الوافي، القاهرة، ط6.

عبد الحكيم راضي، البحث البلاغي عند العرب، مجلة معهد اللغة العربية، العدد 2، مكة المكرمة، (1404هـ، 1984م).

عبد الرحمن حاج صالح، النظرية الخليلية الحديثة -مفاهيمها الأساسية-، إعداد: نوال بهلول وحفناوي بالي، كراسات المركز -سلسلة يصدرها مركز البحث العلمي والتّقني لتطویر اللغة العربية.

عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، بيروت، دار المعرفة، دط، 1981م.

عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار المعارف، بيروت، ط2، 1981.

عطاء محمد موسى، مناهج التّرس النّحوي في العالم العربي في القرن العشرين، الأردن، دار الإسرائ، ط1، 2002م.

فاضل مصطفى السّاقفي، أقسام الكلام من حيث الشّكل والوظيفة، القاهرة، مكتبة الخانجي، دط، (1397هـ، 1977م).

القاسم بن الحسن الخوارزمي، كتاب ترشيح العلل في شرح الجمل، تحقيق: عادل محسن سالم العميري، مكة المكرمة، ط1، (1419هـ، 1998م)، ص: 19.

- لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتنعيدها، عمان، دار البشير، ط 1، 1994م.
- محمد إبراهيم عبادة، الجملة العربية - دراسة لغوية نحوية-، منشأة المعارف، دط، دت.
- محمد أحمد عرفة، النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة، مطبعة السعادة، د ط، 1937م.
- محمد الرحالي، تركيب اللغة العربية -مقاربة نظرية جديدة-، الدار البيضاء، دار توبقال، ط1، 2003م.
- محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، دار صادر، ط1، مادة (فيس)، ج6، مادة صدر.
- محمد حسن عبد العزيز، مدخل إلى اللغة، دار الفكر، ط2، 1988م.
- محمد سمير نجيب، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، بيروت، مؤسسة الرسالة، دط، دت.
- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، القاهرة، دار البقاء للطباعة والنشر، دط، 1998م.
- مرتضى جواد باقر، مقدمة في نظرية القواعد التوليدية، الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، دط، 2002م.
- مصطفى بن حمزة، نظرية العامل في النحو العربي -دراسة تأصيلية وتركيبية-، الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النجاح، ط1(1425هـ، 2004م).
- هنري فليش، العربية الفصحى: دراسة في البناء اللغوي، تعريف وتحقيق: عبد الصبور شاهين، القاهرة، مكتبة الشبّاب، دط.
- المراجع بالفرنسية:
- Catherine Fuchs et Pierre le goffic, initiation aux problèmes des linguistiques contemporaine, , hachette, paris, 1985.
- Georges Mounin, clefs pour la linguistique, éditions Seghers, paris, 1971 .
- J -Lyons, university press, Semantics, Cambridge, volume II, 1977 .
- la structure des langues, presses universitaires de France, 3<sup>ème</sup> édition, paris
- Larousse générale du Français: edt refondue, Paris, 1988 .
- Oswald duvrot, tzvetan Todorov, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p: 273 .
- المراجع بالإنجليزية:
- David crystal, Black well, A dictionary of linguistics and phonetics, publishers: third edition, 1991 .
- Fillmore, C. J, - The case for case, 1968, in E. Bachand and R. Harms, 1-88 .
- J -Lyons, university press, Semantics, Cambridge, volume II, 1977 .

## تعليمية اللغة العربية الفصحى في الواقع اللغوي الجزائري المتعدد. المرحلة التحضيرية والسنة الأولى ابتدائي أنموذجا

د. ميمون مجاهد<sup>1</sup>

### توطئة :

انطلاقاً من الواقع اللغوي الجزائري المتعدد، يتضح لنا جلياً، أن تعليم اللغات في وسط بهذا التعقيد، يتطلب دراسة جادة، وتفكيراً سليماً، وسياسة حكيمة، وتخطيطاً محكماً. ولعل الانطلاقة الصحيحة تبدأ أساساً من تحديد اللغات الواجب تعليمها ولماذا يجب اعتمادها كلغات للتعليم ولماذا يكون ذلك؟

إن تحديد لغات التعليم أمر جوهري، في أي سياسة تعليمية، ونظن أن اختيار العربية كلغة تعليم أولى، أمر أكثر من مهم، بالنظر إلى أن العربية هي الدعامة الأساسية الأولى لشخصية هذا الشعب وعنوان وجوده، ولأنها لغة ثبت تاريخياً أنها لغة علم وثقافة وتعليم، بإمكانها أن تكون الوسيلة الأولى التي يعتمد عليها كحامل لمختلف المعارف التي يحتاجها التلميذ الجزائري وفي مختلف الأطوار.

إن خيار اعتماد العربية، خيار استراتيجي<sup>2</sup> لا يمكن التراجع عنه بأي حال من الأحوال، خاصة في ضوء حملات التشكيك التي ظهرت مؤخراً، نتيجة إعادة النظر في المنظومة التربوية التي اعتمدت قبل الإصلاح الأخير، والتي حاول البعض تحميل العربية كل ما اعتبروه نكسات في التعليم. لسبب بسيط هو أن العربية لا تتحمل شيئاً من ذلك، وإنما الأمر كله سببه السياسات التربوية الفاشلة، وطرق التعريب غير المدروسة والتي طبقت بطرق ارتجالية، والتي غلب عليها الطرح السياسي الإيديولوجي الضيق، عوض الرؤية العلمية، والتخطيط المنهجي السليم. ولتلك الأسباب كنت هناك نتائج سلبية.

1 كلية اللغات والآداب والفنون جامعة سعيدة

2- الدستور يبرز ذلك صراحة. فاللغة العربية هي اللغة الرسمية، سبق الحديث عن ذلك في الفصل الثالث. والجانب الاستراتيجي يرتبط أساساً بالبعد القومي العربي والبعد المغاربي.

إن ترقية اللغة الأمازيغية كلغة تعليم أيضا في المدرسة الجزائرية، تسد الطريق أمام المتأجرين<sup>1</sup> بوحدة الشعب الجزائري، وتساهم في خلق انسجام لغوي داخل الوطن، يعتمد التجانس وعدم الإقصاء. فقط يجب أن توكل مهمة ترفيتها العلمية والفكرية لأصحاب الاختصاص، مع الحرص على عدم استغلالها لنوايا سياسية ضيقة الغرض منها تثبتت هوية الجزائر وتمزيقها.

الأمر المختلف فيه يبقى الإصرار على اعتماد الفرنسية لغة أجنبية أولى، في حين أن موقعها في العالم تزحزح بعيدا عن الإنجليزية. ومنه إبقاء أفضليتها يطرح أكثر من تساؤل، وعلى كثير من الأصعدة، لأن كل الدلائل تبرز ما للإنجليزية من دور أساسي في التحولات الفكرية والمعرفية والتكنولوجية عبر العالم. وما يثير التساؤل الأكبر هو، ما جدوى إلحاح البعض على تعليمها بدء من السنة الثالثة، في حين لا يشرع في تعليم الإنجليزية إلا مع السنة الأولى متوسط؟.

أما العامية وهي اللغة الدارجة، فلا فائدة ترجى من تعليمها، لأن العربية تغني عن ذلك كونها، شديدة الصلة بها، ثم لأنها ليست بالتنظيم البنوي الذي يمكن أن يتمظهر كتابيا. فدورها التواصلية الواسع يغنيها عن أي دور تعليمي. ورغم أننا مقتنعون من ذلك، لكن إصرار البعض أيضا على اعتماد حملتها المعجمية محل العربية الفصحى يطرح أسئلة أخرى مهمة أيضا. يجب التنبيه لخطورتها.

### 1 تعليمية اللغة العربية الفصحى وإشكالية اللغة الأم

إن الخوض في تعليمية اللغة العربية يفرض علينا إعادة التذكير بقضية أشرنا إليها سلفا وتتعلق بقضية اللغة الأم، ومنها نطرح سؤالنا ثانية: هل اللغة العربية لغة أم؟ وهل تنطبق عليها آليات اكتساب اللغة الأم ومرآحتها؟.

من الوهلة الأولى يصبح الأمر محيرا لأنه يتجاذبه توجهان يزيدانه تعقيدا، توجه ذاتي يرتبط بالهوية والدين والشخصية، وتوجه عملي إجرائي يرتبط بالممارسة اليومية والتواصل النفعي المرتبط بعلاقة الفرد بوسطه وبحاجياته في مختلف مجالاته.

1 - حتى لا يتكرر ما حدث في الماضي وما سبق تداعيات الربيع الأمازيغي، ومحاولة بعض الجهات استثمار ذلك. خاصة فرنسا التي لاتزال تحن إلى ماضيها الاستعماري. والتي لا تزال توظف بعض الأطراف الانفصالية انطلاقا من مشكلة اللغة والهوية.

مع التوجه الأول نقول أن اللغة العربية لغة أم عند عدد كبير من الجزائريين، والدليل على ذلك ارتباط الجزائر لغة، بوطن عربي كبير، وبقومية عربية تشترك معها في مقومات كثيرة، لعل أهمها الدين واللغة. ومع هذه الاعتبارات يصبح الجزائري مكلفا عقيدة وانتماء إلى احتضان هذه اللغة التي هي عنوان وجوده.

مع التوجه الثاني، نقول أن اللغة العربية ليست لغة أم، لأنها لا تتجسد عمليا في حياتنا اليومية، ولا يستعملها في التواصل إلا أفراد معدودون، حتى يكاد ذلك ينعدم. الأكثر من ذلك حتى في سياقاتنا الرسمية الواجب استعمالها فيها تغيب، حديثا وكتابة، والأخطر أنه حتى في الميادين التعليمية الأكاديمية، التي هي وسيلتها الأساسية، تراحمها العامية. وفي ميدان التعليم خاصة "الطفل العربي لا يخرج إلى محيطه ليلتقط لغة فصيحة متداولة في الأفواه، بنفس الطريقة التي يخرج بها الطفل الفرنسي إلى محيطه ليتعلم الفرنسية، أو الإنجليزي ليكتسب الإنجليزية إذن فاللغة العربية ليست لغة أولى في محدداتها النفسية أو الإدراكية والذاكرية."<sup>1</sup>

مع هذين التوجهين يفرض سؤال آخر نفسه علينا يتمثل في: ما علاقة اللغة العامية عندنا وفي صورها المختلفة باللغة العربية؟ وهل هي في تمظهرها الحالي الأنّي لازالت قريبة من اللغة العربية؟ وهل بالإمكان الاتكاء على أنظمتها المكتسبة فطريا والتعويل عليها في تعليم العربية الفصحى؟ أم الأمر يزيد تعليمها تعقيدا بالنظر إلى كثرة التداخلات التي تقف في أغلب الأحيان كعوائق في اكتساب الفصحى بطريقة سليمة.

من هنا تطرح إشكاليات تعليميتها بحدّة، خاصة عندما يتعلق الأمر بالبحث في آليات تعليمها وتعلمها. لأن تحديد الآليات يمر حتما عبر الأجوبة الصحيحة الصريحة عن الأسئلة المطروحة سلفا. فالأكيد إذن أننا يجب أن نأخذ العاملين بمحمل الجد، حتى نستطيع أن نصل إلى نتائج فعالة في هذا الميدان.

انطلاقا مما سبق، وحتى يكون الأمر أكثر وضوحا نقول إنه رغم أن اللغة العربية ليست (لغة أم) أو (لغة أولى) بالمفهوم اللساني، إذ "درج اللسانيون على تصنيف اللغات إلى لغات أول ولغات ثوان، على اعتبار أن اللغة الأولى تكتسب بدون تلقين، وهي اللغة الأم أي أن اللغة

1 - عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم النحوي - نماذج تحليلية جديدة - دار توبقال 1986 ص21

التي يلتقطها الطفل في محيطه الأقرب وهو محيط الأم، دون أن يحتاج في ذلك إلى التمدد أو إلى توجيهات معلم ملقن وعلى اعتبار أن اللغة الثانية تعتمد أساسا على التلقين.<sup>1</sup> إلا أن طريقة التعامل معها يختلف عن طريقة التعامل مع اللغات الأجنبية من قبل المتعلم العربي عامة والجزائري خاصة، لا لشيء إلا لأن اللغة العربية شديدة الصلة بالعامية التي هي اللغة الأم بالنسبة للطفل الجزائري، وبالتالي تقترب في ملكة اكتسابها منها إن "الطفل العربي لا يتعلم العربية الفصحى بنفس المعنى الذي يتعلم به لغة أجنبية ثانية كالفرنسية والإسبانية والإنجليزية، بل إن الملكة التي يكونها الطفل العربي في عاميته كثيرا ما تمثل جزء مهما من الملكة التي يكونها في الفصيحة. ولذلك كانت الفصيحة لغة بين الأولى والثانية في منظورنا"<sup>2</sup>.

نتيجة لهذه الوضعية ولما كانت اللغة العربية الفصحى أقرب من العامية، كان طبيعيا أن ينشأ بينها نوع من التأثير والتأثر، وهذا الأمر يكون له بالغ الأثر على تعليم اللغة العربية الفصحى، لأن الطفل الجزائري سيلتبس عليه الأمر لوجود نظامين، رغم تقاربهما في أمور كثيرة. وسيحصل تداخل كبير من النظامين، وعليه يصبح من الضرورة بما كان أن نحتاط لذلك، وننتبه إليه حتى لا ينعكس سلبا على العملية التعليمية.

## 2 - واقع تعليم اللغة العربية في الجزائر

إن الغاية الأساسية من تعليم اللغة العربية في المستويات المختلفة للتعليم، هو اكتساب التلميذ كفاية لغوية، تؤهله لاستعمال لغته بصورة سليمة تساعد على الفهم والإدراك والتحليل. وهذه الكفاية اللغوية يفترض أن تكون حصيلة، ونتاج تراكمات سلسلة متصلة متكاملة في النظام التعليمي؛ تشكل المراحل التعليمية حلقات أساسية فيها تبدأ بمرحلة الطفل التحضيرية، وتتوج بمرحلة الثانوي، التي تكتمل فيها معارفه الأولية الأساسية، التي تمكنه من قابلية التأقلم مع مرحلة تعليمية لاحقة في غاية الأهمية والخطورة، تتمثل في التعليم الجامعي التي تتبلور فيه شخصيته العلمية والفكرية بصورة أوضح.

1 - المرجع نفسه ص20

2 - عبد القادر الفاسي الفهري - المرجع المذكور سابقا - ص21

لكن المنتبج لمسار تعليم اللغة العربية يقف على نتائج مخيبة للآمال في أغلب الأحيان، بالنظر إلى أن أغلب تلاميذنا وطلبتنا لا يستعملونها بالصورة السليمة، إن شفويا أو كتابيا. وهذا الأمر تتضح خطورته وأثاره السلبية في التعليم الجامعي بصورة جلية، حيث أن الكثير من طلبتنا يعجزون في أغلب الحالات عن توظيف لغتهم بالشكل الصحيح، رغم أن هؤلاء يمثلون نخبة المتعلمين مقارنة مع أقرانهم الذين لم يتمكنوا من الالتحاق بهذه المرحلة. فإذا كان الأمر مع هؤلاء بهذه الصورة، فكيف يكون مع الآخرين؟ هناك حتما أسباب كثيرة تقف وراء ذلك يستحيل الخوض فيها جميعها؛ لكن الأكيد أن هناك اختلالات يفرض تشخيصها وفهم طبيعتها لإعطاء أجوبة واضحة تمكن من تقديم صفات ناجعة للقضاء عليها أو على الأقل الحد منها.

### 3 - آليات تعليم اللغة العربية في ضوء الإصلاحات التربوية الجديدة:

بعد أن أثبتت المناهج التربوية السابقة التي اعتمدت على المقاربة بالأهداف محدوديتها، تحول المختصون إلى التفكير في بناء المناهج التعليمية والتربوية وفق مقاربة جديدة رأوها أكثر فعالية ونجاعة "وتقوم هذه المقاربة على بيداغوجيا الإدماج التي تختلف عن الطريقة التقليدية ذات الطابع التراكمي، وهي مقاربة جديدة تعرف باسم المقاربة بالكفاءات والتي تركز أساسا على تحديد جملة من الكفاءات الأساسية في كل مرحلة دراسية، كما تقوم كذلك على توظيف المكتسبات في مختلف الوضعيات والأحوال لحل المشاكل أو إنتاج خطاب أوتحقيق منتج ذي دلالة".<sup>1</sup>

فشأنها شأن المواد الأخرى، سيعتمد واضع المنهاج في تعليم اللغة العربية، على هذه المقاربة، إيمانا منه بأنها البيداغوجيا الأنسب لهذه المرحلة والأكثر فاعلية ونجاعة مقارنة مع ما سبقها من مقاربات. ويقر ذلك صراحة في قوله "إن المقاربة بالكفاءات تقترح تعلمنا اندماجيا غير مجزئ يمكن من إعطاء معنى للمعارف المدرسية واكتساب كفاءات دائمة تضمن للمتعلّم التعامل مع الوضعيات المعيشة تعاملًا إيجابيًا، أي أنها بيداغوجيا تريد من المتعلم بالأ تبقّى معارفه

1 منهاج السنة الثالثة من التعليم الثانوي والتكنولوجيا - اللغة العربية وآدابها - اللجنة الوطنية للمناهج - مديرية التعليم الثانوي ص 4

المكتسبة نظرية بل تتحول إلى المجال العلمي التطبيقي لتخدمه في حياته المدرسية والعائلية ومستقبلا في حياته بصفته راشدا وعاملا ومواطنا، وهذا ونشير إلى أن الفاعلية هي أهم مظهر في التدريس المبني على بيداغوجيا الكفاءات...<sup>1</sup> وحتى يتمشى ذلك مع منظومة كلية، تم تحديد مستويات الكفاءات حسب الفترات التعليمية. وحدد لها سلفا مرتكزتها. وتوجز مستويات الكفاءات في :

1 – الكفاءة القاعدية: تسغرق وحدة تعليمية.

2 – الكفاءة المرحلية: ويمكن أن تدوم شهرا أو ثلاثيا أو سداسيا أو مجالا معيناً.

3 – الكفاءة الختامية: وتدوم سنة أو طورا أو مرحلة تعليمية معينة.<sup>2</sup> وتشكل مستويات الكفاءات النواة الأساسية لبيداغوجيا الكفاءات انطلاقا من نظامها الكلي، كما تشكل مرتكزاتها الأساس في تجسيدها عمليا إن الأمر الملفت للانتباه أيضا هو أن بيداغوجيا الكفاءات تعطي أهمية كبيرة لجانب التقويم الذي بدوره رصدت له المجال النظري التقني الذي يجعله حسب واضع المنهاج فعالا وناجعا. ليس هذا فحسب فالتقويم انطلاقا من ذلك يصبح دعامة النجاح الأولى والأساسية للمقاربة بالكفاءات. وانطلاقا من ذلك حدد للتقويم مرحله أيضا والتي هي :

1 – التقويم القبلي :

2 – التقويم التكويني والبنائي:

3: التقويم الختامي :

بقي أن نشير أن واضع المنهاج حدد أيضا الوضعيات التي تمارس في نطاقها الكفاءة. وتكتسي الوضعية الإدماجية أهمية كبيرة في تعليم اللغة باعتبارها المجسد الفعلي لمدى فعالية الكفاءات التي دأب المتعلم على تلقينها وتوظيفها. بحكم " أن المقصود بالوضعية هو التسخير المعرفي أو الحركي أو الوجداني لمجمل مكتسبات التلميذ"<sup>3</sup>

---

1 - المناهج والوثائق المرافقة - مديرية التعليم الثانوي - مديرية التعليم التقني - السنة الثانية من التعليم الثانوي. ديوان المطبوعات المدرسية ص65  
2 - للتوسع عد إلى دليل المعلم - اللغة العربية، السنة الأولى من التعليم الابتدائي ص9-10  
3 - المناهج والوثائق المرفقة - ص63

سيركز في المناهج التعليمية للمراحل المختلفة على ملامح أساسية يستوجب تجسيدها في بداية كل سنة تعليمية، نهايتها، وكذلك بداية مرحلة تعليمية ونهاية، ويتعلق الأمر هنا بملحي الدخول والخروج. ويمكن أن نختزل هذه الملامح: من ملامح الدخول في المرحلة التحضيرية إلى ملامح الخروج من المرحلة الثانوية<sup>1</sup>، اختصارا للملامح التي يتوخاها واضع المنهاج التعليمي برمته فيما يتعلق بتعليم اللغة العربية وعبر مختلف المراحل. والواقع أن المرحلة الثانوية وتحديدًا السنة الثالثة منه هي التتويج، وهي الغاية الأساسية التي وضعها المختصون نصب أعينهم بدايةً، ونجاح المسار التعليمي برمته أو فشله إنما يظهر في هذه المرحلة الختامية. بالنظر إلى أن السلسلة تنتهي مع هذه الحلقة الأخيرة. لولوج علم تعليمي آخر يفترض أن يكون المتعلم قد دخله متسلحًا بما قدم له من معارف ووسائل طيلة المراحل السابقة.

#### 4 - تعليمية اللغة العربية في المرحلة التحضيرية والابتدائية

تشكل مرحلتا التحضيري والابتدائي محطتين أساسيتين في المسار التعليمي، كونهما يجسدان المراحل التمهيدية التي ترتبط بالتعلمات الأولية والمراحل الموالية التي ترتبط بالتعلمات الأساسية والتعلمات الفعلية. وهما مرحلتان تكتسيان أهمية خاصة بالنظر إلى أنهما المنطلق والبداية بالنسبة لتطبيق أي تصور أو سياسة أو منهاج أو برنامج تعليمي. والعملية التربوية التعليمية برمتها إنما يتعلق نجاحها بنجاح هذه المرحلة ونجاحتها. وكل الاختلالات التي يتواصل

1 - أما ملامح الخروج في المرحلة التعليمية الثانوية، فيركز أساسًا على أن يكون المتعلم قادرًا على تجسيد مجموعة من المواصفات التي منها على وجه الخصوص: "إنتاج وكتابة النصوص متنوعة (تفسيرية، سردية، حجاجية، وصفية، تعليمية، حوارية، إعلامية). كما يركز واضع المنهاج على تحديد الهدف الختامي لنهاية السنة الثالثة من التعليم الثانوي العام. والمتمثل: "في مقام تواصل دال يكون المتعلم قادرًا على تسخير مكتسباته القبلية لإنتاج - مشافهة وكتابة - أنماط متنوعة من النصوص لتحليل فكرة أو التعبير عن موقف، أو إبداء رأيه بما يجعله قادرًا على مواصلة مساره الدراسي أو الاندماج في وسط مهني" ويربط واضع المنهاج هذا الهدف الختامي في تجسيد المجال الشفوي بكفاءتين: كفاءة أولى (فهم المنطوق)، وكفاءة ثانية (التعبير المنطوق). وكلاهما يرتبطان بـ "إنتاج نصوص ذات نمط سردي أو تفسيري أو وصفي أو حجاجي أو حوارية أو إعلامية، أو مناقشة فكرة في وضعية ذات دلالة." [وكذلك يفعل مع المجال الكتابي إذ يركز على كفاءتين أيضًا (فهم المكتوب) و(التعبير المكتوب) وكلاهما يرتبطان بـ "كتابة نصوص سردية أو تفسيرية أو وصفية أو حجاجية أو حوارية أو إعلامية في وضعيات فعلية ونصوص نقدية ترتبط بآثار العصور المدروسة".

ظهورها عند التلاميذ في المراحل الموالية إنما سببها الرئيسي، عدم الانسجام جيدا مع هذين المرحلتين الأوليين.

## 1 - المرحلة التحضيرية

تكتسي المرحلة التحضيرية أهمية خاصة في العملية التعليمية التعلمية، بالنظر إلى أنها تشكل مرحلة مفصلية، بالنسبة لمراحل التعليم جميعها. ولقد أثبتت جميع الدراسات أن المختصين في العملية التربوية يولونها اهتماما خاصا. فجميع نظريات التعلم الحديثة السلوكية، أو العقلية منها والمعرفية أو الاجتماعية، أصبحت تحرص - ولو بقدر متفاوت - على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار هذه المرحلة في المسار التعليمي للأطفال.

إن البلدان المتقدمة جميعها تفتنت لأهمية هذه المرحلة، فجعلتها أساس المراحل التعليمية عامة، فعممتها، وحرصت على الاعتماد عليها في مناهجها التعليمية، لما وجدته فيها من عوامل تساهم في فعالية التعليم ونجاعته، ولأنها اقتنعت أن التعليم الفعال إنما يبدأ من هذه المرحلة ويتكئ عليها.

الجزائر على غرار هذه الدول بدأت تنظن لأهمية هذه المرحلة، وبدأت تدريجيا توظفها في المسار التعليمي المنتهج من قبلها، ولو أنها لازالت لم تعممها. والواقع أن الاهتمام بهذه المرحلة في بلادنا يكتسي طابعا خاصا في العملية التعليمية عموما ودراسة اللغة خاصة، وتحديدًا تعليم اللغة الأم واللغة الأولى لأن الأمر يختلف تماما عن الدول الغربية، وهذا الأمر يتفق فيه جميع العرب لأن "الطفل العربي لا يخرج إلى محيطه ليلتقط لغة فصيحة متداولة في الأفواه، بنفس الطريقة التي يخرج بها الطفل الفرنسي إلى محيطه ليتعلم الفرنسية، أو الإنجليزي ليكتسب الإنجليزية إذن فاللغة العربية ليست لغة أولى في محدداتها النفسية أو الإدراكية والذاكرية."<sup>1</sup>

## 1 - 2 خصائصها

تكمن أهمية هذه المرحلة في أنها تتميز بمجموعة من الخصائص الواجب الانتباه لها، والتي منها على وجه الخصوص فهم الجوانب النفسية السلوكية للأطفال المبتدئين من جهة، والجوانب المعرفية أيضا، إضافة إلى ضرورة فهم طبيعة تمثلاتهم وطاقتهم

1 - عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم النحوي - نماذج تحليلية جديدة - دار توبقال 1986 ص21

استيعابهم، وقدراتهم، واستثمارها بطرق واعية. "فالطفل، منذ حداثة سنه، يتعود في أسرته على سلوكيات ومواقف غالبا ما يحتفظ بها حين يلتحق بالمدرسة. فهو مثلا أحوج ما يكون إلى العمل في جوّ من الثقة لا يمكن أن يُقبل على التعلّم بدونها ؛ والمعلّم الذي يتعامل مع هذه الفئة من المتعلّمين مُطالب في حركاته وفي سكناته، بتوفير هذا الجوّ في القسم وبالتعاون في نفس الوقت مع الأسرة للحفاظ على نفس الجو".<sup>1</sup>

إن المعلم في هذه المرحلة مطالب بأن يوفر جميع الظروف التي تسمح للطفل المتعلم بالتأقلم مع أجواء جديدة غير معهودة بالنسبة له والحرص على أن يجعله لا يحس بالانفصال عن وسطه الذي هو شديد الصلة به، وجعله ينسجم مع المرحلة الجديدة بطريقة سلسة. والأخذ بعين الاعتبار شخصيته الهشة، وتكوينه النفسي غير المكتمل. لذلك فهو " في حاجة إلى أن يتعلّم في جوّ يسوده الهدوء والأمن لأته، في هذه السن، معرض للشعور بالخوف وانعدام الطمأنينة من شأنها إعاقة عملية التعلّم."<sup>2</sup> إضافة إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار ميوله الكبير للعب، وتوقه وفضوله الكبيران لمعرفة كل ما هو جديد.

إن الأمر الذي يجب التأكيد عليه هو أن ملامح التعليم الناجح برمته إنما تبدأ في التبلور انطلاقا من هذه المرحلة، وعليه يجب الوعي بهذه الحقيقة انطلاقا من الحرص على أن تتوفر مجموعة من الملامح أيضا في المعلم الذي يجب توكل له مهام التكفل بالتعليم في هذه المرحلة.

### 1 - 3 - آليات التربية التحضيرية في الإصلاح التربوي الجديد

لقد تجسد اهتمام الجزائر بهذه المرحلة من خلال إعداد الوزارة الوصية منهاجا، حاول واضعه تحديد ملامحها في كافة النواحي، محاولا إبراز الغايات التي يتوخاها من خلال اعتماد هذه المرحلة في المنظومة التعليمية الجديدة، التي تتعد مفصلية في الإصلاح التربوي الجديد، وذلك "حتى تتوفر ظروف التكفل النوعي بالطفولة الصغرى في مختلف الفضاءات المتخصصة في التربية التحضيرية، وذلك بضمان تنمية كفاءات وإعداد ووسائل العمل الملائمة وهذا للاستجابة للحاجات الحقيقية للأطفال ومتطلبات نموهم، كما تسعى الوزارة من

1 - منهاج السنة الأولى ابتدائي - مديرية التعليم الأساسي - ديوان الطبوعات المدرسية - أفريل 2003 ص21

2 - منهاج السنة الأولى ابتدائي - ص21

خلال الاهتمام بهذه المرحلة، تحقيق الانسجام بين مختلف هياكل ومؤسسات هذا النظام"<sup>1</sup>

إن الملفت للانتباه في هذا المنهاج هو أن واضعه قد اعتمد على المقاربة بالكفاءات انطلاقاً من هذه المرحلة، لتعمم على كل مراحل التعليم، كما حدد مجموعة من الكفاءات القاعدية "التي يتم على أساسها تحقيق ملمح تخرج طفل هذه المرحلة... وهي تشكل منطلقاً قاعدياً للمستوى اللاحق"<sup>2</sup>.

لقد ركز واضع المنهاج على سد<sup>3</sup> كفاءات قاعدية ترتبط كلها بالجوانب العامة التي تؤكد ملمح التخرج من هذه المرحلة، وربط هذه الكفاءات القاعدية بمؤشرات الكفاءات. ومن أمثلة ذلك تحديده للكفاءة القاعدية [يتواصل بمختلف الوسائل والأدوات] ليربطها بمؤشرات تتمثل في [يستمع، يصغي، يردد، يحاكي يبلغ، يتواصل شفويا، يتواصل بالرسم، بالصورة بالتخطيط، بالتجسيم، يمثل يقلد، يعبر، يأخذ الكلمة، يتساءل]<sup>4</sup>.

إن المتمعن في منهاج التربية التحضيرية يجد أن من بين الجوانب التي تحقق ملمح<sup>5</sup> تخرج طفل التربية التحضيرية، الجانب اللغوي، وفي هذا الجانب يجعل واضع المنهاج نصب عينيه مجموعة من المواصفات التي يجب أن تتجسد في المتعلم وهي أنه يجب أن :  
" - يتحدث ويتكلم بصفة سليمة.  
- يتحدث ويتساءل عن معاني ومدلول الكلمات.

- يستعمل رصيذا لغويا يتراوح بين 2500 و 3000 كلمة

- يستعمل الجمل الاسمية والفعلية المفيدة متجاوزا استعمال الكلمة الجملة"<sup>6</sup>.

1 - منهاج التربية التحضيرية - مديرية التعليم الأساسي - اللجنة الوطنية للمناهج - ديوان المطبوعات المدرسية الجزائر 2008 ص5

2 - المرجع نفسه ص9

3 - انظر منهاج التربية التحضيرية، مديرية التعليم الأساسي، اللجنة الوطنية للمناهج، الجزائر 2008 ص 9. وهذه الكفاءات القاعدية هي: - يثبت ذاته واستقلالته. - يتواصل بمختلف الوسائل والأدوات. يوظف استراتيجيات لاستكشاف مكونات محيطه. يوظف الجانب الحسي الحركي بفعالية في مختلف الوضعيات التعليمية. - يتفاعل مع الغير. - ينجز نشاطا أو مشروعا.

4 - المرجع نفسه. ص10

5. المرجع نفسه ص 6-7.

" ويقصد بالملمح جملة من الكفاءات التي يكتسبها الطفل بالاعتماد على وضعيات وأنشطة تعليمية من مختلف المجالات التي ينجزها أو يتصرف فيها في نهاية مرحلة التربية التحضيرية. ويتحقق هذا الملمح من خلال الجوانب التالية: الحسي - حركي، في الجانب الاجتماعي - الوجداني. وفي الجانب اللغوي - وفي الجانب العقلي - المعرفي.

6- المرجع نفسه - ص9

## 1 - 4 الخلل

رغم أن واضع المنهاج كان طموحا في غاياته وأهدافه إلا أن معاينة بسيطة لواقع التعليم الحالي تجعل الوصول إلى مبتغاه من المستحيلات. والأدلة على ذلك كثيرة يمكن لأي إنسان يحثك بالتعليم في مختلف مراحلها أن يتلمسها. وتتبلور هذه الحقيقة كما أسلفنا في التعليم الجامعي الذي يعطي فكرة أوضح لنتائج هذه العملية والتي هي نتاج عملية متكاملة تشارك فيها كل الأطوار السابقة.

فلا نظن أن مما وضع في الملمح تحقق أو سيتحقق وذلك لسببين: أولهما أن هذا التعليم ليس عاما لكل الأطفال الجزائريين، وعلى نسبة تطبيقه، لا توكل مهمة تعليمه إلى المختصين، بالنظر إلى حساسية المرحلة، والأكثر من ذلك أغلب المعلمين لا يمتلكون تصورات واضحة عن هذه الملامح المرجوة من هذه المرحلة، ولا يساهمون في خلق جو منسجم يساعد طفل التحضيري على التأقلم مع جو يجعله يستعمل اللغة العربية وبطريقة تأخذ بعين الاعتبار خصوصياته النفسية. إن قراءة متمعنة لمنهاج هذه المرحلة ومحاولة ربطه بما وضع في مناهج المراحل التالية، تبرز أن الغاية التي وضع من أجلها لا تتحقق، بالنظر إلى عدم وجود استمرارية في التصور، الأمر الذي يجعل حصول التكامل مستحيلا. والدليل على ما نقول هو ما ورد في منهاج السنة الأولى ابتدائي والذي يقر صراحة عدم الاتكاء على هذه المرحلة. إذ ورد فيه: "عند الالتحاق بالسنة 1 ينتقل جلاً الأطفال من الجوّ الأسري المحض إلى عالم المدرسة الابتدائية التي يرجى منها سدّ الفراغ الناجم عن غياب تعميم التعليم التحضيري، ولو لسنة واحدة."<sup>1</sup>

والأكثر من ذلك إنه يختزلها في مرحلة تمهيدية تبدأ في السنة الأولى، جعلها شهرا واحدا في الوثائق المرافقة للمنهاج. إذ يقول "هذه المرحلة تخصص لهذه الفئة طوال شهر كامل لغرض تهيئتهم للتكيف مع الجو المدرسي وتزويدهم بكفاءات أولية في التعبير الشفوي والقراءة والكتابة قصد السماح لهم بالانتقال بيسر إلى مرحلة التعلّمات الأساسية".<sup>2</sup> لتصبح فصلا كاملا في المنهاج نفسه "من أجل ذلك، يقترح البرنامج في هذا المستوى، تخصيص مرحلة تمهيدية للتعلّمات

1 - منهاج السنة الأولى ابتدائي 21

2 - المرجع نفسه ص 21

الأولى على مدى الفصل الثلاثي الأول من السنة الدراسية، يتهياً فيها المتعلم للاندماج بيسر في المرحلة الموالية وهي مرحلة التعلّات الأساسية.<sup>1</sup>

لما كان سياق حديثنا عن تعليم اللغة العربية، تبين، أيضا عدم وجود أي إشارة عن إشكالية اللغة الأم وتعليم العربية، رغم أن هذه المرحلة هي التي يفترض أن تكون الأساس الذي ينطلق منه لتكييف اللغة الأم والتي هي اللغة العامية، مع لغة التعليم الأولى وهي العربية والعمل على تضيق التداخل بينها حتى لا يحس الطفل بتحول عنيف يؤثر على مساره التعليمي في اللغة تحديدا. وكان بالإمكان طرح ما جاء في منهاج السنة الأولى ابتدائي في هذا السياق لأن فيه جراءة علمية واضحة. حيث نجد "عند الالتحاق بالسنة الأولى ينتقل جل المتعلمين مباشرة من الوسط الأسرى وليس معهم من المكتسبات القبلية في اللغة سوى لغة الأم العامية (العربية الدارجة والأمازيغية)."<sup>2</sup>

## 1-5- الاقتراحات

إن أول اقتراح عملي، يجب أن يدفع بضرورة إلزامية التربية التحضيرية. نظرا لما لها من أهمية بالغة وتوعية جميع الأسر بما تمثله هذه المرحلة.

— جعل هذه المرحلة عامين كاملين [السنة الخامسة والسادسة] على أن تبدأ المرحلة الابتدائية مع السنة السابعة.  
— تكوين إطار متخصص بهذه المرحلة، تسند له مهمة التربية والتعليم في هذه المرحلة، ينتقى انطلاقا من مجموعة من المواصفات الصارمة. والتي من أهمها، تمكنه الانسجام مع أطفال هذه المرحلة من جهة، وتمكنه من اللغة العربية الفصحى حديثا من جهة أخرى، بحيث يكون نموذجا يسمع ويحتذى به من قبل الأطفال. على أن تعتمد المرحلة في تعليم اللغة العربية وبطريقة سلسلة.  
— التركيز على الطرق التواصلية من جهة والطرق السمعية البصرية من جهة أخرى في هذه المرحلة والابتعاد عن كل ما هو تلقيني، أو يعتمد على الحفظ. واستثمار توك الطفل للعب إلى أقصى حد في العمليات التعليمية.

1 - منهاج السنة الأولى ابتدائي ص21  
2 - الوثيقة المرافقة لمنهاج السنة الأولى ابتدائي ص9

— ضرورة دفع الجميع إلى الشعور بأهمية هذه المرحلة، ورصد  
الإمكانيات اللازمة لها، لأن توفير هذه الإمكانيات وحده الكفيل بجعل  
هذا التعليم فعالاً.

— إشعار الطفل بقرب اللغة العربية من لغته الأم، والعمل على جعله  
يتعلق بها، انطلاقاً من استعمال الوسائل السمعية البصرية، المتقنة  
البرامج.

— استثمار الدراسات الصوتية المعاصرة في شقيها الفونتيكي  
والفونولوجي لضبط المنظومة الصوتية العربية بطريقة صحيحة تتسجم  
مع قدرات الطفل النطقية في هذه السنوات المبكرة، مع الاعتماد على  
المعطيات الفونولوجية المعاصرة المتعلقة بالنظام التركيبي للغة العربية  
لأن لها خصوصياتها الخاصة بها.

— في هذا السياق دائماً ضبط التداخلات بصورة جدية خاصة بين اللغة  
الأم (العامية أو الأمازيغية) واللغة الأولى<sup>1</sup> العربية الفصحى. مع الأخذ  
بعين الاعتبار خصوصية جميع اللهجات وفي جميع مناطق الجزائر.  
والحرص على تجاوزها تعليماً حتى لا تبقى عقبات عالقة في وجه  
المتعلم الجزائري وفي مختلف أطواره مثل ما هي الحال عليه الآن.

— تكييف الأنشطة<sup>2</sup> التعليمية الموجودة في المنهاج مع ما تقتضيه  
السنن التحضيرية، مع الارتكاز على نفس الكفاءات النهائية،  
خصوصاً في أنشطة التعبير الشفوي، القراءة والكتابة.

— رصد مقاربات تعليمية فعالة تتسجم مع أهدافنا وغاياتنا التعليمية،  
وتأخذ بعين الاعتبار القيم التي تتميز بها شخصيتنا، وخصوصياتنا  
الثقافية.

— الحد من الارتجالية، والتغيرات المستمرة، وبناء منهاج تعليمي، قار  
يكفل لهذه المرحلة أهميتها، يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الطفل  
النفسية والمعرفية.

والاقتناع بالتغيير في المقاربات لضرورات مشروعة تربط بمنظومتنا  
والاقتناع بجدواها، وعدم الاكتفاء بالتقليد. " إن تبني التدريس بالكفايات  
بديلاً للتدريس بالكفايات يقتضي طرح تساؤلات أهمها :

1 - رغم أن البعض يجعل اللغة الأولى واحداً، إلا أننا أثّرنا أن لا نستعمل للعربية مصطلح اللغة الثانية، وسبق  
أن لمحنا للسبب في الفصل نفسه وفي ص 160  
2 - منهاج المرحلة التحضيرية ص 14 - 15 - 16.

هل نموذج التدريس بالكفايات ضرورة تربوية وبيداغوجية وديداكتكية؟، أم هو مسابرة لنظام العولمة وما يتطلبه من تغيرات، أهمها اعتبار المدرسة مقابلة من المقاولات؟<sup>1</sup> والأهم من ذلك طرح التساؤل التالي: "هل المدرسة فضاء لتنمية وتكوين الفرد وإعداده إعدادا شاملا لتحمل مسؤولياته مستقبلا، أم ذلك مجرد شعار يختفي وراء [رأسمال بشري وتأهيل يد عاملة وتوفيرها للأسواق ولمجال استثمارات النظام العالمي الجديد]."<sup>2</sup>

## 2 - المرحلة الابتدائية (السنة الأولى الابتدائي نموذجاً)

تعتبر السنة الأولى ابتدائي بداية مرحلة التعلم الأساسية والفعالية، وهي الحلقة الأساسية المهمة الثانية بعد التعليم التحضيري الذي يشكل المرحلة التمهيديّة. ويفترض أن يكون المتعلم قد تكيف مع الواقع المدرسي بالنظر إلى وجود مرحلة تحضيرية سابقة، لذلك ستكون هذه السنة هي بداية الانسجام الفعلي مع عملية التعليم وكافة المستويات. ويولي جميع المختصين في الميدان التعليم التربوي هذه السنة عناية واهتماما خاصين، بالنظر إلى أنها ستعكس قدرات الطفل الحقيقية في تعامله مع اللغة المنطوقة خاصة، وتهيئته لدخول عالم آخر يتمثل في تجسيد هذا المنطوق كتابة.

## 2-1 - تعليم اللغة العربية في السنة الأولى ابتدائي في الإصلاح التربوي الجديد :

بعد مرحلة قيل في شأنها الكثير وقدم لها النقد اللاذع، قامت الجزائر عبر وزارتها الوصية بإصلاح شامل لمراحل تعليمها، من خلال إعداد مناهج جديدة تتعلق بجميع المراحل ومختلف المستويات والسنوات. ونالت السنة الأولى ابتدائي نصيبها من هذا الإصلاح. إن المتمعن في مناهج السنة الأولى ابتدائي يجد أن من بين الجوانب التي تحقق ملمح بداية ونهاية التعليم الابتدائي، الجانب اللغوي، وفي هذا الجانب يجعل واضع المنهاج نصب عينيه مجموعة من المواصفات التي يجب أن تتجسد في المتعلم والتي من أهمها:  
"- التوصل مع الآخرين مشافهة وكتابة بلغة عربية سليمة.  
- التعبير عن أحداث بسيطة ومتنوعة مع ربط الأفكار ربطا سليما.

1 - فاطمة حسيني - كفايات التدريس وتدريب الكفايات - ص 125

2- فاطمة حسيني - المرجع المذكور سابقا - ص 125

- بناء معارف جديدة بوساطة المحاكاة وتصور المفاهيم.
- قراءة الحروف والكلمات والجمل والنصوص القصيرة.
- التمييز السريع بين الأصوات نطقاً والحروف كتابة...<sup>1</sup>

أملا في الوصول إلى هذا المبتغى، أي تجسيد هذه الملامح في الطفل الذي يدخل السنة الأولى وضع برنامجا، جعل فيه السنة الأولى أول سنة يحتك فيها بالواقع المدرسي فقام بتخصيص مرحلة تمهيدية للتعلّات لأولى لتهيئته نفسيا وتعليميا للمرحلة الموالية وهي مرحلة التعلّات الأساسية التي تمتد طيلة الفصل الثاني ؛ لتتلوها مرحلة أخيرة في الفصل الثالث، وهي مرحلة التعلّات الفعلية.

ففي المرحلة التمهيدية وضع صاحب المنهاج نصب عينيه، انسجام الطفل مع الواقع الجديد، وانفصاله السلس عن محيط عائلي، شكل الأمان والحضن والثقة بالنسبة له. "وتستغرق شهرا تقدر فيها أربع وحدات تعليمية... يمارس خلالها التعبير الشفوي والتواصل والقراءة الإجمالية تحضيراً للمرحلة الموالية"<sup>2</sup>. وتمثل هذه المرحلة مرحلة استئناس للغة لم يكن الطفل قد تعود سماعها أو استعمالها.

تشكل المرحلة الثانية مرحلة التدريب على مفاتيح القراءة وهي مرحلة التعامل الفعلي مع المنطوق، من خلال بدء التعامل مع المنظومة الصوتية العربية في مخارجها وصفاتها، ومقاطعها. "تستغرق ست عشرة وحدة تعليمية"<sup>3</sup> مما يعني أنها تمتد طيلة الفصل الثاني من هذه السنة الأولى.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي مرحلة القراءة الفعلية، لذلك أطلق عليها مرحلة التعلّات الفعلية " هي مرحلة يمارس فيها المتعلم القراءة المسترسلة لنصوص قصيرة، يتحقق له فيها التحكم في آليات القراءة وتستغرق هذه المرحلة عشر وحدات"<sup>4</sup>

إن قراءة بسيطة في مراحل هذه السنة، تجعلنا نقف بما لا يدع مجالاً للشك أمام الأهمية التي يحتلها تعليم اللغة في هذه السنة، والواقع أن القراءة تمثل النشاط المحوري إضافة إلى الأنشطة الأساسية الأخرى

1 - منهاج اللغة العربية السنة الأولى ابتدائي ص6

2 - دليل المعلم، اللغة العربية - السنة الأولى - ديوان المطبوعات المدرسية، منشورات الشهاب 2004. ص12

3 - المرجع نفسه ص12

4 - المرجع نفسه - ص12

التي اعتمدها صاحب المنهاج والتي يمكن حصرها في: تعبير شفوي وتواصل، كتابة، إملاء، مطالعة مسموعة – تعبير كتابي وتواصل، وأخيرا نشاط الإدماج.

وما يجب التأكيد عليه أن نشاط الإدماج، يمثل النواة الأساسية بالنسبة للغايات التي ينشدها واضع المنهاج، لأن المقاربة بالكفاءات برمتها إنما تصبو إلى بلوغ هذا النشاط، كتعليم مرحلي، يتعلق بالوحدات على الأقل<sup>1</sup> ففي هذا النشاط يدعى المتعلم إلى إدماج مكتسباته القبلية في حل وضعيات تعرض عليه، ويتسنى له ذلك بإدماج المعارف والمعارف الفعلية، والمعارف السلوكية، من خلال إيجاد علاقات تفعيلها في منحنى يطبعه التحكم والإتقان، والتنظيم والانضباط، مما يضيف على منتوجه القبول والرضا. وإذا فهذا النشاط يجسد مبدأ بيداغوجية الكفاءات، التي يتميز بها بناء المنهاج<sup>1</sup>.

بقي أن نشير أن واضع المنهاج إضافة على اعتماده على بيداغوجيا الكفاءات في هذه المرحلة على غرار المراحل الأخرى، سيركز أيضا على المقاربة النصية والتعليم بالمشاريع.

## 2 - 2 - الخلل

– إن أهم ما يؤخذ على منهاج السنة الأولى ابتدائي هو إغفاله التام للمرحلة التحضيرية. واختصارها في شهر أو فصل. ولا أثر لما نقول حتى في المناهج المعدلة، رغم وضع منهاج مستقل للمرحلة التحضيرية.

– بعض المجالات المعتمدة لا تبعث على التشويق ولا نحس فيها تجديدا، مملة مقتبسة من مناهج سابقة. تحس في بناء محتوياتها ارتجالا. على غرار ما يوجد في: العائلة، الحي، الرياضة والتسلية. وغيرها.

– تعليم الأصوات ( الحروف ) لا يخضع لمنهجية علمية تستند إلى الدراسات البسيكولسانية والفونولوجية المرتبطة بعمليات التعلم والاستيعاب، وقراءة بسيطة في الترتيب المعتمد في البرنامج الدراسي تعطي فكرة أوضح لذلك.

– كثافة المحتويات، تشكل عائقا حقيقيا أمام استيعاب التلاميذ المبتدئين لأغلبها، فثمانية مجالات، وثلاثون وحدة أمر في غاية الكثيف،

1 - منهاج السنة الأولى ابتدائي - ص 29

ويتجاوز كثيرا طاقات استيعاب الطفل المبتدئ، الذي لم يهيا بتعليم تحضيرى.

— المشاريع المنتقاة بعيدة عن واقع التلميذ. وبعضها فيه تكلف: زيارة حديقة حيوانات، إنجاز ملف إدارى، إنجاز بطاقة دعوة، دور منشط الأحوال الجوية..

وهناك اختلالات أخرى ذكرنا بعضها في سياق الحديث عن المرحلة التحضيرية نرى أن لا جدوى من إعادتها.

## 2 - 3 - الاقتراحات

— ضرورة ربط هذه السنة بالسنتين التحضيريتين، وفق آليات جديدة تأخذها بعين الاعتبار، وتتأسس انطلاقا منها السنة الأولى كمرحلة التعلّمات الأساسية والفعالية بامتياز.

— إعادة صياغة المجالات ووحداتها مع ما ينسجم وعقلية الطفل وواقعه والمستجدات التي تواكبه. واختيار ما يكون منها مشوقا يجعل الطفل عليها دون ملل، خاصة مع حياتنا المعاصرة، التي أصبح الطفل فيها أكثر فضولا. وتقليصها، لدفع الملل عنه.

— الحرص على تمكين المعلم من الاطلاع على دراسة المنظومة الصوتية العربية في جوانبها النطقية (المخارج والصفات) وتجسيدها بصورة جيدة أولا حتى ينعكس ذلك على المتعلمين. وتمكينه من الدراسات التركيبية الحديثة تطبيقا، حتى يعرف كل ما يتعلق بقوانين المقاطع والنبر والتنغيم، وبالتالي يندمج في العملية التعليّة ويصبح طرفا حقيقيا في العقد التعليمي وليس سوريا.

— اختيار النصوص المشوقة والهادفة الجذابة، الاعتماد على الوسائل السمعية البصرية، وخلق أجواء تواصل عفوية، تمكن المتعلم من وضع الثقة في نفسه، مع الحرص على التصميم والإخراج الجيد للكتب المدرسية.

— الحرص على اعتماد نظريات التواصل الحديثة، وتجنب استعمال اللغات الوسيطة في القسم. لتنمية رصيد الطفل اللغوي. وذلك بتوعية المعلمين بأهمية ذلك بالنظر إلى ما يستعمل حاليا.

## خاتمة :

إن قراءتنا البسيطة هذه يفترض أن لا تنقص بأي حال من الأحوال من الجهود الجبارة التي يقوم بها المختصون في هذا المجال. ما نتمناه فقط هو أن لا يعتمد على تقليد المناهج دون الوعي بغاياتها.

خاصة وأن تعليم اللغة العربية في مجتمعنا، يختلف كما أسلفنا عن تعليم اللغات في بعض البلدان التي نحاول تطبيق تصوراتها، والأحرى بنا أن ننطلق من خصوصياتنا الثقافية ونستثمر هذه التصورات بطرق واعية.

### المراجع المعتمدة في البحث

- دليل المعلم، اللغة العربية — السنة الأولى — ديوان المطبوعات المدرسية، منشورات الشهاب 2004
- عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم النحوي — نماذج تحليلية جديدة — دار توبقال 1986
- عبد العزيز مطر — علم اللغة وفقه اللغة — دار قطري بن الفجاءة — قطر — فاطمة حسيني — كفايات التدريس وتدرّيس الكفايات — الدار العالمية للكتاب. الطبعة الأولى 2005.
- منهاج السنة التحضيرية مديرية العليم — اللجنة الوطنية للمناهج — الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية — الجزائر 2008.
- منهاج السنة الأولى ابتدائي — مديرية التعليم الأساسي — الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية. الجزائر. أبريل 2003
- الوثيقة المرافقة لمناهج السنة الأولى من التعليم الابتدائي — مديرية التعليم الأساسي — الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية. الجزائر. أبريل 2003
- دليل المعلم — السنة الأولى من اللغة العربية — السنة الأولى من التعليم الابتدائي — الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية. الطبعة الثانية معدلة — الجزائر 2004
- منهاج السنة الثالثة من التعليم الثانوي والتكنولوجي — اللغة العربية وآدابها — اللجنة الوطنية للمناهج — مديرية التعليم الثانوي.
- المناهج والوثائق المرافقة — مديرية التعليم الثانوي — مديرية التعليم التقني — السنة الثانية من التعليم الثانوي. ديوان المطبوعات المدرسية.
- Salem Chaker – manuel de linguistique berbère-2 –syntaxe et diachronie. ENAG – édition Alger. 1996

## حد الكلمة بين المعيار والاستعمال مقاربة تحليلية للصورة المورفولوجية والوظيفية للكلمة

د بن يمينة بن يمينة<sup>1</sup>

تمهيد

كان علم الصرف morphologie جزء من علم النحو grammaire لأن النحو يشمل على علمي الاعراب والتصريف والاول لمعرفة احوال الكلمة المشتقة على حين الصرف يدرس أنفس الكلمة الثابتة أي أن النحو هو انتحاء سمت كلام العرب وتصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقيق وغير ذلك.

وبناء على هذا فان النحو العربي يدرس الكلمات في التراكيب من خلال الاشارة الى النظم والصرف، أي انه يشمل على ما يدرج تحت مصطلح السنتكس مورفولوجي syntaxe morphologie.

ولقد تحدث سيبويه عن مسائل صرفية متنوعة أوردها في الكتاب ثم جاء المازني فألف كتابا في التصريف وهو على رأي بعضهم أول من دون علم الصرف بعدما كان مندرجا في علم النحو. ووضع له معيار لفظي اتفق عليه الصرفيون، فاتخذوا من الفاء، والعين واللام أصولا للكلمات التي يدخلها التصريف لبيان أحوال بنيتها من ناحية عدد حروفها وترتيبها، وما فيها من حركات وسكنات وأصول، وزوائد وتقديم وتأخير وإبدال وقلب وحذف.

فالقلب المكاني مثلا ما هو ؟

هو أن نجد لفظين من نفس الأحرف جاء لمعنى واحد وحدث فيهما تقديم أو تأخير. ويقول ابن قتيبة ومن القلوب "أجمت عن الامر، وقد نص على هذا كل من السيوطي والبطليموسي يقول هذا الاخير زعم بعض اللغويين أن أجمت بتقديم الجيم بمعنى تقدمت."

أجمت بتأخير الجيم بمعنى تأخرت والمشهور ما قاله ابن قتيبة: والذي نراه أنهم يلجأون إلى القلب المكاني لإحساسهم بان الكلمة المقلوية أسهل من الكلمة الأصلية عند نطق أصواتها.

ولقد حاول بروكلمان أن يجد تعليلا لهذه الظاهرة فأرجعها إلى صعوبة التتابع الاصلي على الذوق اللغوي ومن ثم يمكننا تفسيرها في ضوء

1 كلية الآداب واللغات جامعة د مولاي الطاهر بسعيدة.

السهولة والتيسير ومعنى هذا أن القلب المكاني في الكلمات يحقق انسجاما صوتيا وانسجاما وظيفيا، وبذلك اهتم اللغويون بهذه الظاهرة اهتماما بالغاً لشيوعها في بنية بعض الكلمة الموجودة في اللغة العربية وبحثوا في أسبابها المتغيرة على مستوى الافراد والتركيب.

### صورة الكلمة بين التأسيس والواقع التركيبي

الكلمة من حيث البناء تختلف صورها في التركيب باختلاف وظيفتها اللغوية المكونة للحدث حيث: "تتألف كل لغة من بنى تتفرد بها وتميزها عن سواها وتفرض هذه البنى على المرء هياكل فكرية تتيح له تحليل ما يحيط به وفق الخطوات التي ترسمها له لغته"<sup>1</sup>. "كتمكين المتعلم من فهم الجملة ووظيفة بعض عناصرها"<sup>2</sup>.

ولكن لا تتحقق هذه الوظائف اللغوية وفهم نظامها إلا بدراسة الكلمة التي هي أساس هذا البناء وبنية الكلمة تتحدد هيئتها في التركيب من خلال الدراسة الصرفية، حيث نجد أن علم الصرف يدرس الكلمة وبه نعرف أنفس الكلمة الثابتة وأحوال بنيتها والتغير الذي يلحقها لغرض لفظي. فإما أن يكون هذا التغيير بالزيادة أو النقصان أو الحذف أو بالإبدال أو القلب.

ولذلك يرمي تدريس القواعد النحوية والصرفية "بأن تكون لدى المتعلم معرفة كافية بالقواعد النحوية والصرفية اللازمة لفهم نظام اللغة ولممارستها نطقاً وكتابة ممارسة صحيحة"<sup>3</sup>.

من حيث ذكر بعض الأحكام العربية التي تدرس بنية الكلمة. أن الصرف ميادين دراسته الكلمة، "ويعرف علماء العربية علم الصرف بأنه العلم الذي تعرف به كيفية صياغة الأبنية العربية. وأحوال هذه الأبنية التي ليست إعراباً ولا بناءاً. والمقصود بالأبنية هنا هيئة الكلمة ومعنى هذا أن العرب القدماء فهموا الصرف على أنه دراسة لبنية الكلمة وهو فهم صحيح في الإطار العام للدرس اللغوي"<sup>4</sup>. و"في تدريس القواعد بكيفية مباشرة تمكن المتعلم من فهم عناصر الجملة وإدراك الوظائف والأحكام المتيسر فهمها وتدريبهم على تطبيق ذلك

1- ريمون طحان، " الألسنة العربية 1"، العدد 2، ص 12.

2- مناهج التعليم الأساسي للطور الثاني، طبعة 1996، ص 84.

3- مناهج اللغة العربية للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 8.

4- د. عبده الراجحي، "التطبيق الصرفي"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص 07.

في كل ما يكتبون أو يتكلمون، كما تعرفهم بالنسق الصرفي الذي يخضع له سياق الكلمات وبناء الجمل حسب الأوضاع والأغراض المراد تشخيصها"<sup>1</sup>. إذن علم الصرف يدرس الكلمة وما يطرأ عليها من تغيير في بنائها ويرى بعض علماء اللغة أن الدراسة الصرفية يجب أن تسبق الدراسة النحوية لكون تحديد موقع الكلمة في التركيب مرتبط بالبنية الصرفية. مثل المشتقات والاسم المتمكن والفعل المتصرف.

ولذلك يجب دراسة بنية الكلمة لمعرفة أصلها وأحوال تغيير هيئتها في التركيب وما يترتب عن ذلك من اختلافات وتحولات في المبنى والمعنى حتى يدرك المتعلمون وظيفة الكلمة "لتدريبهم على التعبير السليم والقراءة الصحيحة لتطبيق الأحكام النحوية والصرفية التي يتطلبها التنظيم في نسق معين"<sup>2</sup>.

### الكلمة نواة البناء اللغوي

إن دور الكلمة في تعليم اللغة هي نقطة الانطلاق في البنية التركيبية فلا يتمكن المتعلم من إدراك وظيفة الكلمة ومعرفة ما يطرأ عليها من تغيير في إطارها الصرفي والنحوي وكلاهما ينطلقان من الكلمة "فالنحو ويهتم بالبحث في وظيفة الكلمة داخل الجملة والحكم الإعرابي الذي يعطي لها. والصرف ويهتم بالبحث في صياغة بنية الكلمة والتغيرات التي تطرأ عليها من زيادة ونقصان وإبدالاً أو تحويلاً والمعاني المستفادة من هذه التغيرات"<sup>3</sup>. فبفضل البنية المورفولوجية تتحدد العلاقات البنوية بين المفردات وبها تعرف طبيعة الكلمة وأصلها وكيف تبنى وما هي عناصرها الأساسية وما هي أجزاء الكلام في تشكيل التركيب وما علاقة بهذه الأجزاء بالمعنى العام في التركيب اللغوي، فأجزاء بنية اللغة تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

### - بنية الكلمة في الاسم

"تقسم الكلمة خاصة في اللغة العربية إلى اسم وفعل وحرف وإن حدث جدل بين علماء اللغة عند بداية هذه المصطلحات حول نسبها، فالبعض نسبها إلى الفلسفة اليونانية والبعض قال أنها عربية ما ترجمت ولا

1- منهاج اللغة العربية للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 20.

2- منهاج التعليم الأساسي للطور الثاني، ص 96.

3- منهاج اللغة العربية للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 19.

نقلت"<sup>1</sup>، ولكن هذا التقسيم نسب إلى الخليل وهو نفسه ذكره سيبويه في أول باب عقده في كتابه: فأقسام الكلمة اسم وفعل وحرف وقال أيضاً: "وقال الخليل إذا جعلت وزن مصدر أنصبت وإن جعلته اسماً وصفت به، وقال يكون خلق المصدر وقد خلق المخلوق"<sup>2</sup>، كما نقل عن أستاذه الخليل قوله: "إن كل اسم مفرد ابتداء مرفوع أبداً وليس كل اسم في موضع أمس يكون مجروراً."<sup>3</sup> فعبر عن المبتدأ بالاسم"<sup>4</sup>، كما قسم الاسم إلى متمكن وغير متمكن فقد سأله سيبويه عن "من عل" هل جازمت اللام، فقال: "لأنهم قالوا: من عل" فجعلوه بمنزلة متمكن فأشبهه عندهم من معال... ولما قالوا: يا حكم وأقبل في النداء لأنها كانت أسماء متمكنة، كرهوا أن يجعلوها بمنزلة غير المتمكنة"<sup>5</sup>، لذلك نجد الأسماء تنقسم إلى عدة تقسيمات، فالاسم ينقسم إلى مجرد ومزيد وإلى مذكر ومؤنث وإلى منقوص ومقصود وممدود وإلى مفرد ومثنى وجمع إلى جامد ومشتق. وهذه الأقسام والتغيرات التي تطرأ على بنية الكلمة فهي محل دراسة علم الصرف أو المورفولوجية، مثل النسق الاشتقاقي في توسيع المعنى:

(1) - كلمة اسم الفاعل: وهو اسم يشتق من الفعل المبني للمعلوم لمن وقع منه الفعل أو قام به، فكلمة كاتب: اسم فاعل وهي وصف للفاعل أي أن الذي يقوم بالفعل هو الموصوف، وبناء كلمة اسم الفاعل من الثلاثي على وزن فاعل ومن غير الثلاثي على وزن المضارع الذي يشتق منه بإحلال ميم مضمونة محل حرف المضارعة.

(2) كلمة صيغ المبالغة: وهي أسماء تشتق من الفعل الثلاثي للدلالة على الكثرة والمبالغة في الحدث وهي أوصاف تأتي على أوزان مختلفة في المباني مع تأكيد المعنى وتقويته والمبالغة فيه مثل قول وكذاب وأكول.. إلخ.

(3) كلمة اسم المفعول: ويشق من مضارع الفعل المبني للمجهول وهو يدل على وصف من يقع عليه الفعل، وفي حقيقته هو وصف للمفعول ويشق من الثلاثي المجرد وعلى وزن مفعول مثل: مكتوب، ومن

1- انظر محاضرات ليثمان، "في ضحى الإسلام" ج2/ص292-293.

2- سيبويه - أبو بشر عمرو بن عثمان، "الكتاب"، طبعة البولاق، 1936، ج1، ص 275.

3- سيبويه، "الكتاب"، ج1، ص 1-2.

4- سيبويه، "الكتاب"، ج1، ص 256.

5- سيبويه، "الكتاب"، ج2، ص45.

الثلاثي على صيغة اسم الفاعل لكن بفتح ما قبل آخره.

(4) كلمة الصفة المشبهة باسم الفاعل: وهي اسم مشتق من فعل لازم للدلالة على الثبوت وسميت بهذا الاسم لأنها اشتبهت باسم الفاعل في المعنى وتدل كما يدل على حدث أو من قام به، وكما أنها تدل من جهة أخرى على معنى مستقر ثابت متصل بحال الأخبار ولها أوزان مختلفة وقد تؤنث وتثن وتجمع جمع المذكر السالم ولذلك حملت عليه.

(5) كلمة اسم التفضيل: اسم التفضيل يشتق بشروط خاصة على وزن أفعل للدلالة على معنى من المعاني التالية:

1- أن شيئين اشتركا في صفة واحدة وزاد أحدهما على الآخر فيها مثل محمد أكثر تجربة من علي.

2- أن شيئين لم يشتركا في صفة واحدة وإنما زاد أحدهما في صفة على الآخر في صفته مثل الصيف أحر من الشتاء.

3- أن الوصف ثابت للموصوف من غير نظر إلى التفضيل وأهم أوزانه: أفعل، وأفعل، ويقرر النحاة أن بناء أفعل التفضيل يشترط فيه ما يشترط في بناء أفعل التعجب هو ما أفعل وأفعل به.

(6) أسماء الزمان والمكان: وهما كلمتان تشتقان من الأفعال الثلاثية وغير الثلاثية ويشتركان في بعض ابنيتهما مع بعض المشتقات السابقة وهما يدلان على زمن وقوع الفعل أو مكانه. ويكون اشتقاقهما على ضربين:

أ- أن يأتي على وزن مفعّل بفتح الميم وفتح العين وسكون ما بينهما: أو على وزن مفعّل بفتح الميم وكسر العين وسكون ما بينهما.

ب- أما اشتقاقهما من الأفعال غير الثلاثية فيكون على وزن اسم المفعول مع غير الثلاثي.

(7) كلمة اسم الآلة: وهو اسم يشتق من الفعل للدلالة على الآلة أو ما وقع الفعل بواسطته ويأتي اسم الآلة من الفعل الثلاثي المجرد على ثلاثة أوزان: مفعّل مثل "هات المنشار"، ومفعّل مثل "هات المبرد"، ومفعلة مثل "دق المسامير بالمطرقة"<sup>1</sup>، ولا يشتق اسم الآلة إلا من الفعل الثلاثي المتعدي.

(8) الكلمة الصحيحة: هي الكلمة التي ليست مقصورة ولا ممدودا ولا

1- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 180.

منقوصا، وفي هذه الحالة لا تكون الكلمة فعلا أو حرفا مثل كلمة الرصد في عبارة "الرصد الجوي"<sup>1</sup>

(9) المقصورة: هي كلمة آخرها ألف لازمة، ومعنى ذلك أنها اسم متمكن والمقصود في هذه الحالة نوعان

- نوع سماعي لا تضبطه قواعد معينة وإنما نلتزم فيه بما ورد في الاستعمال اللغوي،

- ونوع قياسي وهو الذي يمكن أن نصوغه حسب القواعد التي توصل إليها الصرفيون كلمة العصا في الجملة "ما بيدك عصا"<sup>2</sup>.

(10) الممدودة: الكلمة الممدودة هي التي آخرها همزة قبلها ألف زائدة وهي أيضا نوعان: قياسية، وسماعية، كلمة صحراء في جملة "الصحراء بين الماضي والحاضر"<sup>3</sup>.

فالقياسية فتضبطها مجموعة من القواعد قد توصل إليها الصرفيون أما السماعية فهي تخضع للاستعمال اللغوي فقط.

(11) المنقوصة: هي كلمة آخرها ياء لازمة غير مشددة مكسور ما قبلها، مثل الرعاة في جملة "من أغاني الرعاة"<sup>4</sup> مفردها راعي.

(12) الكلمات التي تدل على الجمع: إن الصرفيون يقولون: أن العربية تستخدم صيغا معنية للدلالة على عدد لا يقل عن ثلاثة. وهذه الكلمات التي تدل الجمع هي أنواع منها جمع المذكر السالم "ولكن المؤمنين صبروا على العذاب"<sup>5</sup>. وهذا الجمع لا يقع تغيير في بناء كلمته من المفرد إلى الجمع، فالحروف هي نفسها والحركات أيضا وتزاد إليها علامة الجمع فقط، وكذلك الحال بالنسبة لجمع المؤنث السالم عبارة "مسلمات خالداً"<sup>6</sup>.

- أما ما يسمى بجمع التكسير فقد يحدث تغيير في بناء الكلمة من المفرد إلى الجمع ويقع تكسير حيث يتغير شكل الكلمة إما بالحذف أو بالزيادة أو تغيير الحركة، وأهم أنواع جميع التكسير هي:

1- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 119.  
2- كتاب القراءة للسنة الخامسة من التعليم الأساسي، ص 124.  
3- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 94.  
4- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 22.  
5- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 68.  
6- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 50.

أ- جمع القلة: هو ما يدل على عدد ثلاثة ولا يتجاوز العشرة ككلمة أوقات في الجملة "تتطلب أن نستعمل أوقات الراحة والفراغ، استعمالا يجعلنا أقدر على العمل"<sup>1</sup>.

ب- جمع الكثرة: وهو كثير ويقول الصرفيون أنها تدل على عدد لا يقل عن ثلاثة ويزيد عن العشرة ككلمة قصاع في الجملة "وأحضرت كلما عندها وتسلفته من غرابيل وقصاع"<sup>2</sup>.

ج- صيغ منتهى الجموع: وهي كل جمع تكسير في وسطه ألف ساكنة بعدها حرفان أو ثلاثة أحرف، ككلمة مساجد في الجملة "يقصدون المساجد منذ الصباح الباكر"<sup>3</sup>.

د- اسم الجمع: وهو ما تضمن معنى الجمع غير أنه لا واحد له من نقطة وإنما واحدة من معناه، ويجب أن نعامله معاملة المفرد باعتبار اللفظ ومعاملة الجمع باعتبار معناه في الجمع: كلمة القوم في الجملة "إن هؤلاء القوم قدموا لأمر أحجموا دونه"<sup>4</sup> حيث يقال قدم القوم أو القوم قدموا

ه- اسم الجنس الجمعي: وهي كلمات تدل على الجمع وهذا الجمع يدل على الجنس وله مفرد مميز عنه بالناء أو ياء النسبة مثل: كلمة تفاح في الجملة "وغرس في قسم واسع منها حديقة للبرتقال والليمون والتفاح"<sup>5</sup> ومفردها تفاحة، وكلمة عرب في الجملة "تفتخر به الجزائر والعرب جميعا"<sup>6</sup> ومفردها عربي.

و- الكلمات التي تدل على اسم الجنس للأفراد: وهي التي تدل على الجنس صالحا للقليل والكثير مثل: كلمة ماء في "تتمايل على سطح الماء"<sup>7</sup>.

ي- الكلمة التي تدل على جمع الجمع: وهي الكلمة التي تدل على معنى جمع الجمع مثل: كلمة رجال في الجملة "جاء رجال الحماية

1- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 89.  
2- كتاب القراءة للسنة الخامسة من التعليم الأساسي، ص 64.  
3- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 170.  
4- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 10.  
5- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 18.  
6- كتاب القراءة، السنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 44.  
7- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 84.

المدنية"<sup>1</sup> وهو غير قياسي.

م - كلمات جمع المركبات: إذا أردنا جمع مركب إضافي وكان مسبوqa بـابن أو ذي فإن كان للعاقل جمعت كلمة ابن جمع مذكر سالم أو جمع تكسير وجمعت ذو جمعا مذكرا سالما مثل: بنو عباس وأبناء عباس وإن كانت لغير العاقل جمعت ابن على بنات وذو على ذوات مثل بنات أوى وذوات القعدة، وإن كان غير مسبوق بابن وذو فتجمع صدره فقط مثل قلم الرجل، نقول أقلام الرجل. .. إلخ.

13) الكلمة التي تدل على التصغير: التصغير بصفة عامة ظاهرة لغوية تحتاجها اللغة لأغراض دلالية معينة مثل التحقير وتقليل الحجم وتقليل الكمية والعدد وتقريب الزمان والمكان والتحييب والتعظيم. والتصغير هو تحويل الاسم المعرب إلى صيغة فاعل أو فاعيل أو فاعيل للدلالة على صغرا لحجمه أو حقارة شأنه أو تدليله أو تهذيبه والتصغير خاص بالكلمات التي تحمل معنى الاسم ولا تصغير الأفعال ولا الحروف وأسماء الله ولا تصغر كذلك الأشياء والملائكة وبعض الألفاظ مثل كل، بعض وأسماء الشهور وغير وسوى ولا المصغر لفظا مثل دريد.

14) كلمة النسبة: النسب هو إلحاق ياء مشددة في آخر الاسم الذي تلحقه وتسمى بياء النسبة لتدل كلمة النسبة على أن الاسم الذي ألحقت به الياء قد أنسب إليه شيء أو ارتبط به، والنسب ظاهرة لغوية مهمة التفت إليها القدماء وفتحصوها بدراسة مستفيضة لكثرة الحاجة إلى استعمالها بسبب انتشار العلوم ومناهج التفكير والفنون والمذاهب الأدبية والسياسية والدراسات الاجتماعية والعلمية حيث نجد كلمات كثيرة في صفحات الصحف والكتب مثل: كلمة سلكي في الجملة "إن اختراع الهاتف السلكي واللاسلكي"<sup>2</sup>.

#### - بنية الكلمة في الفعل:

لفظ الفعل ورد عند الخليل لأحد أقسام الكلمة ولم يرد الحدث أو نحوه، واستعمل هذا المصطلح ليعبر به عن الفعل في حال كونه عاملا

1- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 84.

2- كتاب القراءة للسنة السادسة، ص 57.

ومعمولاً، ومسمياً الفعل المتصرف بالفعل المتمكن<sup>1</sup>، كما تكلم سيبويه عن الفعل وأحواله وقسمه إلى الماضي ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع<sup>2</sup>، ولو تتبعنا أقوال النحاة في أقسام الفعل لوجدنا أن سيبويه يجعل الفعل للحال والاستقبال ولم يوقع مصطلح المضارع صراحة على هذا النوع من الأفعال ويبدو أن اصطلاح المضارع هو اصطلاح لغوي<sup>3</sup>، والمضارع معناه المشابهة بالفعل المتمكن مبني كما أن الاسم المتمكن معرب والإعراب في الفعل غير المتمكن بمضارعه الاسم كما الأسماء تستحق البناء إلا إذا كانت غير متمكنة، فحينئذ تكون مضارعة للأفعال<sup>4</sup>.

#### - استعراض بنية الكلمة في الفعل

وعلى ضوء بنية الفعل في اللغة العربية، يكمن استعراض بعض أنماط بنية الفعل وعلاقتها النسقية في التركيب.

- الأفعال: الفعل معنى يدل على حدث مقترن بزمان وهو ثلاثة أنواع: ماضٍ ومضارع وأمر وكلها مبنية إلا المضارع فهو معرب ومبني.

الفعل الماضي: ما دل على حدث وقع في زمن مضي وعلامات البناء في الماضي هي الفتح والسكون والضم. ولكن الفعل في حالة الضم مثلاً فمن حيث النطق فهو لفظة واحدة ومن حيث الوظيفة، فالكلمة: علموا: تؤدي وظيفة الفعل والفاعل: فالفعل هو علم والفاعل هو الواو المضمومة وهكذا مع بقية الضمائر المتصلة سواء أكانت للفرع أو النصب عند اتصالها بالكلمة قد تؤدي هذه الكلمة وظيفتها ولذلك يجب "أن يكون التلميذ قادراً على تصريف الفعل الصحيح في الأزمنة الثلاثة وإسناده إلى الضمائر المختلفة"<sup>5</sup>.

الفعل المضارع: يدل على حدث وقع في الزمن الحاضر أو المستقبل وإذا دخلت عليه لم تضمن الحدث معنى الماضي، رغم أنه في صورته اللفظية هو مضارع.

1- سيبويه، "الكتاب"، ج1، ص189.

2- سيبويه، "الكتاب"، ج1، ص2.

3- سيبويه، "الكتاب"، ص2، 3 و4.

4 سيبويه، الكتاب، ج2/ص44-45.

5- منهاج اللغة العربية للسنة الرابعة أساسي، ص21.

بناؤه: يبنى على الفتح إذا اتصلت به إحدى نوني التوكيد الثقيلة أو الخفيفة ويبنى على السكون إذا اتصلت به نون النسوة، والمضارع المبني على الفتح أو السكون يبقى محافظا على محل إعرابه الأصلي من رفع أو نصب أو جزم.

فعل الأمر: فعل يدل على حدث مقترن بالطلب حيث يطلب من المخاطب فعل شيء في المستقبل القريب أو البعيد.

بناؤه: يبنى فعل الأمر على السكون، وهو الأصل في بنائه إذا لم يتصل به شيء ويبنى على حذف حرف العلة وعلى حذف النون أو واو الجماعة أو ياء المؤنثة المخاطبة ويبنى على الفتح إذا اتصلت به إحدى نوني التوكيد الخفيفة أو الثقيلة.

الفعل الصحيح والمعتل: قسم علماء العربية الفعل إلى صحيح ومعتل لأن الحروف التي يتكون منها الفعل تكون حروف صحيحة أو حروف علة.

الفعل الصحيح: الفعل الصحيح هو الذي تخلو حروفه الأصلية من أحرف العلة كفعل خرج في الجملة "خرجت خديجة من الكوخ"<sup>1</sup> وينقسم إلى سالم ومهموز ومضاعف وبالفعل الصحيح نعرف أصل بنية الكلمة العربية، فقد وضع علماء العربية ميزانا يعرفون به أحوال بنية الكلمة. ولما كان أكثر الكلمات العربية يتكون من ثلاثة أحرف فإنهم جعلوا الميزان الصرفي يتكون من ثلاثة أصول ف - ع - ل - . وإن كانت الكلمة تزيد على ثلاثة أحرف نعرف هذه الزيادة هل هي أصلية أم غير أصلية، فإن هذه الزيادة من صلب الكلمة، زدنا لاما واحدة لتصبح رباعية وهكذا بالنسبة للحروف الزائدة، وبالميزان نعرفها الزيادة غير الأصلية في بنية الكلمة.

الفعل المعتل: المعتل هو ما كانت أحد أحرفه الأصلية حرف علة وحروف العلة هي الواو والألف والياء: وبالميزان الصرفي نستطيع تحديد نوع الفعل وكذلك بواسطة تجرده من الأحرف الزائدة مثل اتعد: فعل معتل مثالي لأن أصوله "وعد" أي أن فاءه حرف علة، وفعل وجد في الجملة "اقترب عمر من الجدار فوجد عمه يلهث"<sup>2</sup>.

1- كتاب القراءة للسنة الخامسة من التعليم الأساسي، ص 104.

2- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 46.

الفعل المجرد والمزيد:

المجرد: هو ما كانت جميع حروفه أصلية، وإذا سقط حرف من هذه الحروف سقط معها المعنى والمجرد ينقسم إلى قسمين:

1- المجرد الثلاثي: وله في الماضي ثلاثة أوزان، فَعَلَ. فَعُلَ. فَعِلَ. أما في المضارع فله ستة أوزان وهذه الأوزان سماعية ولا تبنى على قياس معين، الفعل الثلاثي المجرد كفعل جمع في الجملة "فجمع أبناءه"<sup>1</sup>.

2- المجرد الرباعي: ولهذا الفعل وزن واحد وهو فَعَّلَ، وهذا الوزن له أهمية خاصة حيث نحتاج إليه في عصرنا الحاضر ونولد منه ألفاظا كثيرة لأن هذا الوزن يستعمل في معان كثيرة كما يمكن أن نحته من كلمتين فأكثر، والفعل الرباعي المجرد كفعل دحرج في جملة "أفلتت منها الحبة وتدحرجت، فلم تتخل عنها"<sup>2</sup>.

المزيد: وهو قسمان:

1- المزيد الثلاثي: الفعل الثلاثي المجرد يمكن أن يزداد حرفا واحدا أو حرفين أو ثلاثة أحرف، كفعل أحضر في جملة "أحضر كيسا من الدقيق"<sup>3</sup>.

2- مزيد رباعي: الرباعي المجرد يزداد حرفا أو حرفين، كفعل تدحرج المذكور سابقا.

3- معاني الزيادة: إن الأحرف الزائدة تعطي للفعل معنى إضافي فإذا كان لازما فتجعله الزيادة متعديا كما تفيد معاني أخرى كالمطوعة والمشاركة والتكثير والطلب وغيرها من المعاني، كفعل اقترب في جملة "اقترب الأسد من الحطاب"<sup>4</sup>.

الإدغام: هو إدخال حرف في حرف آخر من جنسه حيث يصيران حرفا واحدا مشددا وقد يجب الإدغام في الحرفين المتجانسين إذا كانا في كلمة واحدة كفعل شق في الجملة "شقت (سنية) الباب وأطلت"<sup>5</sup>.

1- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 14.

2- كتاب القراءة للسنة الخامسة من التعليم الأساسي، ص 16.

3- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 204.

4- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 94.

5- كتاب القراءة للسنة الخامسة من التعليم الأساسي، ص 163.

ويجب إدغام المثليين المتجاورين الساكن أولهما إذا كانا في كلمتين كما لوكانا في كلمة واحدة مثل سكنت وسكنا.

**الإعلال:** هو تغيير في أحد حروف العلة التي هي في الكلمة المعتلة ويكون هذا التغيير إما قلبه إلى حرف آخر أو بحذف حركته أي بتسكينه أو بحذفه كله، كفعل وجد المذكور سابقا، وفعل قال في جملة "قال حقا إنه مال حرام"<sup>1</sup>، ومواضيع الإعلال كثيرة وتخضع لشروط منها القياس وهي القواعد المطردة التي تضبط الإعلال.

**الإبدال:** الإبدال هو إزالة حرف ووضع آخر في مكانه فهو يشبه بالإعلال بالقلب مثل كلمة بناء في جملة "عزموا على بناء بيت يحميهم من البرد...".<sup>2</sup> وهي من فعل بنى وأصلها بني، لكن الإعلال خاص بحروف العلة أما الإبدال خاص بالحروف الصحيحة، والإعلال يخضع للقياس أما الإبدال فلا يخضع في أغلبه للقياس وإنما يحكمه السماع.

#### - الحرف:

**- اصطلاح الحرف:** قال النحاة أطلقه الخليل على المعنى الفني المعروف اليوم ولكنه كيف انتقل هذا اللفظ وتطورت معانيه وانتقلت من حروف الهجاء إلى حروف المعاني ووظائفها<sup>3</sup>، وذكر بعضهم أن الخليل قال: "أن مضمرة بعد إذن" ولوكانت مما تضمه بعد أن فكانت بمنزلة (اللام) وحتى لأضمرتها إذا قلت: عبدالله إذن يأتيك، فكان ينبغي أن تنصب (إذن يأتيك) لأن المعنى واحد ولم يغير فيه المعنى الذي كان في قوله (إذن يأتيك عبدالله) كما يتغير المعنى حتى في الرفع والنصب"<sup>4</sup>.

وتكلم الخليل عن الحروف، منها حروف الجر، حيث بين العلاقة بين الجار والمجرور وقبح الفصل بينهما<sup>5</sup>. وتحدث الخليل أيضا عن حروف العطف وسماها بحروف الاشتراك<sup>6</sup>، كما تحدث عن حروف الجزاء مفصلا ومعللا ومفسرا وجوب استعمالها واستقباحها ويقول

1- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، ص 34.

2- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، ص 86.

3- سيوييه، "الكتاب"، ج 1/ ص 37.

4- سيوييه، "الكتاب"، ج 1/ ص 464.

5- سيوييه، "الكتاب"، ج 2/ ص 55.

6- سيوييه، "الكتاب"، ج 1/ ص 247.

سيبويه: "قال: قال سألت الخليل عن قوله: "كيف تصنع أصنع قال هي مستكرهة وليس من حروف الجزاء ومخرجها على الجزاء لأن معناها على أي حال تكون أكون وسألته عن إذا ما منعهم أن يجازوا بها، وتحدث أيضا عن حروف الاستفهام، وبين علاقاتها بالأسماء والأفعال وعلل أوجه استعمالاتها. كما صنع بين حروف الاستفهام"<sup>1</sup>، وأن مصطلح الحرف كان واضحا عند كل من الخليل وسيبويه وتحت هذا الحرف أدرجت حروف اللين والتي حددها سيبويه بأنها حروف المد."<sup>2</sup>، التي يمد بها الصوت وهي (الف، الواو، الياء).

وكذلك اصطلح حروف الزيادة التي جمعها المازني في "سألتمونيها"<sup>3</sup>، ويبدو أن عبقرية الخليل ابن أحمد أدهشت النحاة بعده وجعلتهم يتساءلون ويشكون هل لما توصل إليه من تحليل وتعليل.

وقد وصفه ابن المقفع بأنه رجل عقله أكبر من علمه"<sup>4</sup>، وأوتي من قوة التحليل والتعليل والحجة وقد تمكن من بلورة هذه المصطلحات النحوية واللغوية في صور واضحة ودقيقة وعلمية وكان مبدعا في النحو كما كان مبدعا في العروض"<sup>5</sup>، كما نجد سيبويه بفضل عبقريته فكونه كان يستعمل اللفظ ويبين دلالاته المعنوية، فهو عندما تكلم على وصف المبهم قال، إذا قلت مررت برجل الطويل، لأنني أريد أن أجعل هذا اسما خاصا ولا صفة يعرف بها، وكأنك إذا أردت أن تقول مررت "بالرجل" ولكنك إنما ذكرت هذا التقرب به الشيء وتشير إليه"<sup>6</sup>، كما جاء في كتابه سيبويه مثلا حين يتحدث في باب العطف يقول: "أ ألقيت زيدا أو عمرا أو خالدا، أو تقول أ عندك زيد أو خالد أو عمر أو كأنك قلت أ عندك أحد من هؤلاء وذلك لأنك لما قلت أ عندك أحد من هؤلاء لم تدع أن أحدا منهم، ثم ألا ترى أنه إذا أجابك قال 'لا' كما يقول إذا قلت أ عندك أحد من هؤلاء... فإذا قلت أزيد أفضل أم خالد؟ لم يجز

1- سيبويه، "الكتاب"، ج1/ص964.

2- سيبويه، "الكتاب"، ج1/ص51.

3- سيبويه، "الكتاب"، ج2/ص312.

4- الزبيدي أبو بكر محمد ابن الحسن، "طبقات النحويين واللغويين"، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف بمصر، 1973، ص49.

5- ابن المعتز، "طبقات الشعراء"، تحقيق عبدالستار أحمد، دار المعارف بمصر طبعة تراثية، 1977، ص96.

6- الزمخشري -محمد ابن عمر جار الله-، "الأنموذج في النحو"، مطبعة الجوانب- القسنطينية، ط1، سنة 1972، ص

ههنا إلا أم لأنك إنما تسأل عن صاحب الفضل، ألا ترى لو قلت أزيد أفضل، لم يجز كما يجوز أضربت زيدا كذلك يدلك أن معناه أيهما<sup>1</sup>، وهذا يدل على أن الحرف لا يؤدي معنا بنفسه وإنما معناه مرتبط بغيره، ولذلك وضعيته في البنية التركيبية تأخذ عدة معاني مثلا الهمزة، وهي إحدى أدوات الاستفهام وأوسعها استعمالا فهي تستعمل للتصور والتصديق مثلا هو ما يجب عنه بنعم أو لا، أما التصور فلا يجب عنها بنعم أو لا بل بالتعيين مثلا تقول: من حضر؟ فيقال علي أو يوسف، ولا يجوز أن يقال هل محمد مسافر أم خالد، كما أن الحرف غير مقيد بمعنى معين أو ليس له معنى معجمي وإنما معناه مرتبط بغيره، فنجد همزة الاستفهام (أ) لها معاني كثيرة أخرى أشهرها التسوية مثلا قوله تعالى: "إن الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون" (البقرة: 6)، ولا تختص بها الهمزة الواقعة بعد كلمة سواء بل تقع بعدها ما أبالي وما أدري، كما أنه لا يصح وقوع أو بعد همزة التسوية بل لا تقع إلا أم<sup>2</sup>، فلا تقل مثلا (سواء علي أحضرت أو غبت)، بل الأصح أن تقول (سواء علي أحضرت أم غبت). فذلك لأن المعنى يقتضي (أم) لا (أو)، فجواب قولك أكتب أو قرأ هو نعم أو لا، وجواب أكتب أم قرأ هو التعيين، وبهذا نعلم أكتب أم قرأ أمرين متعادلين يسأل عنهما أم قولك أكتب أم قرأ فليس فيه أمران بل هو أمر واحد ولذا امتنع أن يسوى بـ أو بعد الهمزة، كما أن للهمزة عدة معاني أخرى منها مثلا:

#### - الإنكار:

الواقع بعد الهمزة على قسمين، إنكار إبطالي وهو إنكار من ادعى وقوع الشيء، والحق أنه غير واقع، لك كقوله تعالى: "أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة إناثا" (سورة الإسراء: الآية 4)، فإنهم ادعوا أن الملائكة بنات الله، فأنكر ذلك عليهم وأبطل قولهم، وإنكار توبيخي: ويقتضي أن المخاطب، فعل فعلا يستلزم توبيخه عليه وتقريعه، فالأمر في الإنكار التوبيخي، بخلاف الإبطالي، ومن الإنكار التوبيخي قوله تعالى: "أتعبدون ما تنحتون" (سورة الصافات: الآية 95)، وهذان الإنكاران مختصان بالهمزة.

1- سيبويه، "الكتاب"، ج1، ص 487.

2- ابن هشام الأنصاري - أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف - 761هـ، "مغني اللبيب عن كتب الأعراب"، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ص17/1.

- التقرير: وهو إثبات المستفهم عنه، قيل ويختص بالوقوع بعد النفي، "سواء كان بما أو لم، أو ليس، أو لما"<sup>1</sup>، نحو قوله تعالى: "ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا"(سورة الكهف: الآية 75)، وقوله: "أليس الله بكاف عبده"(سورة الزمر: الآية 36).  
- الأمر:

نحو قوله تعالى: "وقل للذين أتوا الكتب والأميين ءأسلمتم" (سورة آل عمران: الآية 20). أي: أسلموا.  
- التعجب: نحو قوله تعالى: "أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجيب" (سورة ص: الآية 5)  
- الاستبطاء: نحو قوله تعالى: "ألم يأن للذين ءأمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله"(سورة الحديد: الآية 6)<sup>2</sup>  
- الاستبعاد:

وذلك نحو قوله تعالى: "أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون" (سورة البقرة: الآية 75).

وكذلك هناك معاني أخرى مثل التحذير والتنفير والتشكيك والتشويق والنفي، وهذه المعاني هي كثيرة مثل النفي ليست للمحض بل مشوية بإنكار أو تعجب أو نحوه من المعاني. وهذا يدل على أن الحروف أحد الوحدات الأساسية في تركيب البنية اللغوية ووجوب الاهتمام بها وتحديد وظائفها ومعانيها يساعد على الإنشاء اللغوي السليم في بنياته المختلفة رغم أن الحروف لا تتغير بنيتها وإنما تتغير معانيها.  
تعقيب بسيط:

لكن بناء شبكة المفردات على مستوى التوزيع المتوازن لكل أجزاء الكلام الذي تتأسس عليه بنية اللغة في واقعها الأصلي للبنية المورفولوجية، أن هذا التوازن بين الوحدات اللغوية. حيث أن المؤشرات بينت أن الكلمة في الواقع تؤدي وظيفتين:  
أ. التعريف بماهية الشيء *fonction cognitive*. فالكلمة "هي"، هي أولا وقبل كل شيء، لفظة تعرفنا بماهية الشيء وبخصائصه. ويتم ذلك بواسطة المعنى الأساسي والأصلي والمجازي أيضا.

1- أنظر الأربيلي -الإمام علاء الدين ابن علي ابن الإمام بدر الدين بن محمد-، "جواهر الأدب"، المطبعة الحيدرية النجف، 1970، ص 14.  
2- أنظر ابن هشام "مغني اللبيب عن كتب الأعراب"، 17/1-18، السيوطي "معجم الهوامع" (6/69)، الإمام علاء الدين بن علي "جواهر الأدب" (14-15).

ب. التعبير *fonction expressive*, إذ أن الكلمة تحمل معها حينما تطلق، شحنة من المعاني الثانوية اللاحقة المرتبطة بالمعنى الأساسي بعلاقة ما. والدليل، على وجود هذه المعاني الثانوية أننا لا نكفي بظاهر الكلمات لدى التعامل مع الناس<sup>1</sup> وأن اللغة في مجالها الاستعماري تشكل تزاوجاً بين الصيغ والمعاني وهذا يحتم تنوع في بنية الكلمات ونموها لتستجيب للحاجات التعبيرية والدلالية "فالمفردات متجددة بهذا النمو اللغوي الذي يرتبط بالأسرة الغوية للجزر"<sup>2</sup> ولكن بنية الكلمات ليست بالضرورة تشمل كل الصيغ التي وجدت عليها اللغة العربية الفصيحة وما ورثته من ضروب تعبيرية وصيغ متنوعة وما يلاحقها من تداعي معنوي وتواصل يفرضه منطق اللغة وعلاقتها بالحقائق الدلالية والتداولية وتطبيقاتها الإجرائية في الواقع، فتعميم التنظيم المرفولوجي الذي تتميز به اللغة العربية ينطبق على جميع سنن التواصل انطلاقاً من التوافق بين حد المعيار والاستعمال للأسس التركيبية والدلالية لنظام بناء اللغة العام وإلا فقدت وظيفتها التواصلية.

#### قائمة هامش المصادر والمراجع:

- ريمون طحان، " الألسنة العربية 1"، العدد 2.
- مناهج التعليم الأساسي للطور الثاني، طبعة 1996.
- منهاج اللغة العربية للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، المعهد الوطني التربوي للمطبوعات المدرسية، 1983.
- د. عبده الراجحي، "التطبيق الصرفي"، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1974.
- منهاج التعليم الأساسي للطور الثاني، المعهد الوطني التربوي للمطبوعات المدرسية، 1996.
- انظر محاضرات ليثمان، "في ضحى الإسلام" ج 2.
- سيويوه -أبو بشر عمرو بن عثمان-، "الكتاب"، طبعة البولاق، 1936، ج 1.
- كتاب القراءة للسنة الرابعة من التعليم الأساسي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 1999-2000.
- كتاب القراءة للسنة الخامسة من التعليم الأساسي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2001-2002.
- كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2007-2008.

1- أنظر حنفي بن عيسى، "محاضرات في علم النفس اللغوي"، ص 98.

2- "النمو اللغوي"، ص 24

- الزبيدي أبو بكر محمد ابن الحسن، "طبقات النحويين واللغويين"، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف بمصر، 1973.
- ابن المعتز، "طبقات الشعراء"، تحقيق عبدالستار أحمد، دار المعارف بمصر طبعة تراثية، 1977،
- الزمخشري -محمد ابن عمر جار الله-، "الأنموذج في النحو"، -مطبعة الجوانب- القسنطينية، ط1، سنة 1972
- ابن هشام الأنصاري - أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف- 761هـ، "مغني اللبيب عن كتب الأعراب"، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد.
- أنظر حنفي بن عيسى، "محاضرات في علم النفس اللغوي"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، 1980 الجزائر
- بلقاسم ليارير "النمو اللغوي من خلال معجم لسان العرب"، الزيتونة للاعلام والنشر، 1989.

## العربية بين التأثيل والقداسة

الأستاذ: بن سعيد كريم<sup>1</sup>

تاريخية اللغة العربية:

إن الخوض في شؤون اللغة العربية، يفرض لزاما العودة إلى المشارب الأولى التي نهلت من موردها هذه اللغة، وهو ما يفضي بنا إلى استقراء محطات تاريخية تستنطق تاريخيتها اللغوية في مقاربة منهجية ترسو على نتائج يستأنس إليها لربط النسيج اللغوي في شكله الراهن.

ولعل المبتدأ يكون من الحقبة الجاهلية، فالموروث اللغوي شعرا أو نثرا كان الذي وصلنا الفترة هذه يقدر زمانيا ما بين مائة أو مائة وخمسين سنة على أكثر تقدير؛ أما البدايات الأولى بمنشئها ومرباها لم يكن لنا فضل الاتصال بها، فأسياب الوصل تقطعت بنا لظروف تاريخية تبقى في حكم المجهول، وأرى أنه من الاعتساف البحث في هذه الحلقة المفقودة في عقد اللغة العربية.

فالمنطلق عمليا قلت؛ فهو مما وصلنا قبيل ظهور الدين الإسلامي الحنيف (مئة-مئة وخمسين سنة)، فالشعر والنثر كانا الوعاء الذي نضحت به العربية هذا الرده من الزمن، فضلا عن نقوش وأثار مادية كانت حقا خصبا لإثراء الدرس اللغوي، استقرئت، وأخرى بقيت مدفونه في أعماق الرمال وسعت شرخا بيننا وبينها تواصليا، والمؤمل هو الوصول إليها يوما واستنطاق هذا المجهول، وتسليط كثير الأضواء على مساحاته المظلمة....

إن المجتمع الجاهلي كان مجتمعا قبليا كرس العيش في ظل القبيلة وما يفرضه منطق سطوة القبيلة من الائتثار لأوامرها والانتهاج لنواحيها، من هذه السطوة الخضوع للسان القبيلة، وهو ما يعني أن لكل قبيلة لسانا، فالسليقة هي التي طبعت التواصل اللغوي بطابعها.

1 كلية الآداب واللغات والفنون. جامعة - سعيدة - الجزائر.

فالسؤال الذي يفرض نفسه إلحاحا، هو كيف انصهرت هذه التعددية اللهجية في لهجة واحدة، هي لهجة قريش؟ ولمقاربة هذه الإجابة، نورد بعضا من الأدلة عليها تؤول إلى الإقناع بعضه، وأولها العامل الديني، فالقبائل العربية بمختلف مشاربها، واتجاهاتها كانت تؤم مكة لأجل ممارسة المناسك الدينية، ومنه أصبح في حكم البدهي التعامل بلهجة قريش لغرض التواصل مع أهلها الأصليين، وثانيها في البعد التجاري وما يحيل إليه من تعدد المأرب، وما يقام من أسواق ثقافية وأدبية الغرض من ذلك ابتغاء الاحتكام إلى فصيح الكلام، والذي كانت تمثله عمليا لهجة قريش من هذه الأسواق، سوق عكاظ ومربد وغيرهما من المنابر اللغوية التي كانت تنتشأ للغرض هذا كما كان من المواصفات التي تم الاحتكام إليها أحد أهم معايير تحديد رئيس القبيلة التضلع البياني وفصاحة اللسان دورها في إنجاح القيادة لذا وجب أن يكون رئيس القبيلة متكلمًا فصيح اللسان "وتلعب البراعة البيانية وفصاحة اللسان دورها في إنجاح القيادة، لذا وجب أن يكون رئيس القبيلة متكلمًا فصيح اللسان"<sup>1</sup>، وهي الشروط التي مثلتها قبيلة قريش فكان منها الفصحاء والبلغاء والبيانيون فهي نأت بجانبها عن مخالطة الأعاجم وحافظت على لسانها خالصة من كل شائبة فيما تقدم من دواع وغيره أضحي إحدى الأدوات التي أسهمت في تصيير الوعاء اللغوي الجاهلي المتعدد وعاء متحدًا، واحدا بعدما كان متعددًا مع بقاء بعض البصمات والتباينات شاخصة إلى حد اليوم وهو ما تحيل إليه القراءات القرآنية المختلفة والترادف اللغوي.

هذه هي المحطة التي رست عندها عربية قريش قبيل ظهور الإسلام، لتأتي بشارات ظهور الدعوة المحمدية، وما جاءت به من إحداث ثورة في نمطية العيش العربي بمختلف تجلياته العقدية والمادية الثقافية الاجتماعية. ومن هذا التحول ترسيخ فعل الكتابة، فنحن واجدون هنا أن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم، تحلق من حوله زمرة من الكتاب اختلفت الروايات في عددهم فمن ستة وعشرين إلى أربعين ثم إلى اثنين وأربعين، قال الكتابي "وأوصلهم القرطبي في تفسير، إلى ستة وعشرين وأوصلهم الشبر أملي في كتاب القضاء من حاشية على

1. عفيف عبد الرحمن الشعر الجاهلي حصاد قرن ط1، دار الجريد 2007 ص24

المنهج في فقه الشافعية إلى أربعين وأوصلهم العراقي إلى اثنين وأربعين فقال:

كتابه اثنان وأربعونا      زيد بن ثابت وكان حيناً  
كاتبه وبعده معاوية      ابن أبي سفيان كان واعيهِ<sup>1</sup>

فهذا التضارب في العدد حول الكتاب يبين عن تأثير فعل الكتابة الذي سيحفظ خصوصية وسر اللسان العربي، خاصة مع نزول القرآن الكريم باللسان العربي قال تعالى: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"<sup>2</sup> و"وهذا لسان عربي مبين"<sup>3</sup> وغيرهما كثير من الآيات القرآنية الكريمة التي جاءت توجهاتها الربانية توضح عليّة اللغة العربية على سائر لغات عصرها، لأن الله عز وجل حباها بذلك وفضلها على عديد من لغات عصرها والألسنة المتداولة حينها، فهذا الاصطفاء الإلهي سيحدث شأنًا عظيمًا لعربية كانت مشتتة لا لون لها ولا رائحة بين قبائل تتناحر فيما بعضها لأتفه الأسباب؟

فكما أسلفت بزغ الإسلام ولما يكن للعرب حضارة تميزهم من غيرهم سوى حضارة البيان تناقله الشفوي في جل أحواله، على أنه لا يستقى من مفهوم عموم الكتابة تجريد مجتمع ما قبل الإسلام منها، أي من الكتابة فأثار النقوش وما احتوته من رسم خطي والمواثيق والعهود التي كتبت على جرائد النخل وسطوح العظام وغيرهما من الوسائل التي استعملت لغرض الكتابة، تقف حججا تدفع كل صدود وإنكار في هذا المنحى، إلا أن مساحتها جاءت محصورة في نطاق ضيق لا يمكن التعامل معها كظاهرة ثقافية واجتماعية باستثناء الحضر من عرب الحيرة والغساسنة لتواصلهم مع الروم والفرس. فالتدوين بمفهومه الشمولي والعلمي وما يحيل إليه من تأليف وتصنيف وتائيل منهج صناعة الكتابة جاء من دون ريب مع الإسلام الذي أخرج العرب من دائرة الظلام إلى أفق النور فأصبحت الكتابة تحتل مساحات عريضة في المجتمع العربي الإسلامي، مما رشحها لأن تصبح ظاهرة ثقافية لم يعرفها العرب إلا مع الإسلام فنزول القرآن الكريم وما أنطلى عليه من مضامين قرائية وكتابية تحيل إليها فحوى كثير السور والآيات

1د أسعد طلس، تاريخ العرب المجلد الأول دار الأندلس الجزء الثاني، ص ص 116، 117  
2 يوسف: الآية 2

الكريمات وخير ما يجسد ذلك نزول أول آية على النبي محمد صلى الله عليه وسلم "اقرأ بسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم<sup>1</sup> " الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان<sup>2</sup>، "ن والقلم وما يسطرون<sup>3</sup>" وغير هذه الشواهد كثيرة مما صدح به القرآن الكريم فبالعودة إليها تترسب الفكرة التي طرحناها بسطاً للنقاش فكرة أدوات الكتابة والقراءة فجاءت هذه طفرة تؤسس لصنيع حضاري إسلامي التوجه إنساني البعد ولعله لا يغرب على نابه أن القرآن الكريم جاء مما جاء من أجله قمة بلاغية وبيانية في تحد لقبائل عربية وثنية تميزت بضروب الكلام وأفانين القول، قال تعالى: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً.<sup>4</sup> كما قال " قل فاتوا بعشر سورة مثله مفترين وأدعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين<sup>5</sup> .

فالقرآن الكريم من هذا سمت، أي إعجاز بياني جاء يقعد العقل البشري في حدوده الضيقة بابقائه عاجزاً عن مجازاة هذا الضرب الإلهي من البيان.

وبنقطة العرب على أمم الأعاجم فاتحين وما ترتب عنه من نقشي ظاهرة اللحن التي أصابت العربية في قوامها " فلما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك، الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالطوا العجم تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعبين من العجم والسمع أبو الملكات اللسانية ففسدت بما ألقى إليها مما يغيرها، لجنوحها إليه باعتياد السمع<sup>1</sup> وهو ما حدا بعلماء العرب إلى الخوف الشديد على العربية وخوفهم كان أشد من وراء ذلك على فهم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف فلم يؤلوا جهداً في الانطلاق لتأسيس حركية تعقيدية، كان رائدها أبا الأسود الدولي بإيعاز من الخليفة علي رضي الله عنه وكرم وجهه ثم جاء تاليه الخليل أبو القاسم الزجاج بن أحمد الفراهيدي ثم سيبويه فأبو علي الفارسي<sup>2</sup> وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على المفهوم فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه<sup>3</sup>فاصطلحوا على تسميته إعراباً...

4النحل الآية 103.

1 هود الآية 13.

وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم فقيدها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة<sup>1</sup> هذا ما نعرف عليه اصطلاحا بعلم النحو، أما التأليف اللغوي فقصب السبق يرجع فيه الفضل إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي بتأليفه معجم العين، وهو يعد بحق دراسة نوعية للغة العربية في مستواها الصوتي فهو قد تجاوز بإنجازه هذا علماء عصره بكثير من مساحات الزمن، وهو مستوى لم يصله حتى علماء الغرب إلا حديثاً، "كان سابق الحلبه في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي ألف فيها كتاب العين فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها، من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي"<sup>2</sup>، وسار على نهجه الجوهري في مؤلفه الموسوم بـ "الصاح"، إلا أن مبتدأه كان حرف الهمزة، "وَألف الجوهري من المشاركة، كتاب الصاح، على الترتيب المتعارف لحروف المعجم، فجعل البداية منها بالهمزة وجعل الترجمة بالحروف على الحرف الأخير من الكلمة، لاضطرار الناس في الأكثر إلى أواخر الكلم، فيجعل ذلك باباً، ثم يأتي بالحروف أول الكلمة، على ترتيب حروف المعجم أيضاً، ويترجم عليها بالفصول إلى آخرها وحصر اللغة اقتداء بحصر الخليل"<sup>3</sup> وهو السبيل نفسه الذي سلكه ابن سيده الأندلسي في: "المحكم" مع شيء من الإضافة في إثارة الدرس الاشتقاقي والصرفي: "ثم ألف فيها من الأندلسيين ابن سيده من أهل دانية، في دولة علي بن مجاهد، كتاب المحكم على ذلك المنحى من الاستيعاب، وعلى نحو ترتيب كتاب العين وزاد فيه التعرض لاشتقاقات الكلم وتصاريفها، فجاء من أحسن الدواوين، ولخصه محمد بن أبي الحسين صاحب المستنصر من ملوك الدولة الحفصية بتونس، وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب الصاح في اعتبار أواخر الكلم 7-".

وبناء التراجم عليها فكانا توأمي رحم وسليبي أبوة<sup>4</sup> ثم يتوالى التأليف المعجمي مع كراع في "المنجد" وابن دريد في "الجمهرة" وابن الأنباري في: "الزاهر" والزمخشري في "البلاغة" وراح العرب بعد ذلك يخوضون بحثاً في فقه اللغة، فظهر الثعالبي: "فقه اللغة" وبدرجة أقل

1 ابن خلدون المقدمة ص 634.

2 المرجع نفسه الصفحتين نفسها.

3 المرجع نفسه الصفحة 636.

4 المرجع نفسه الصفحة نفسها.

عن سابقه صدر للسكيت، "الألفاظ" و"ثعلبة" "الفصح" وفي علم البيان (علم البلاغة، علم البيان، علم البديع) كان غاية التأليف عند السكاكي في "المفتاح" ويستظهر بعده كتب تدور في فلكه وتتهل من فيض علمه "كالمصباح" لابن مالك و"الإيضاح" لجلال الدين القزويني، و"الترخيص" فعدت بحق هذه المؤلفات، اللبانات الأولى التي بنى عليها التأليف اللغوي أساساته فسر هذه الحركية التأليفية كان بدفع من الرغبة في محاولة مقارنة الأعجاز القرآني واستيفاء معاينة ومراميه في مستويها اللفظي والدلالي: "واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة و"مفهومة" وهي أعلى مراتب الكمال"<sup>1</sup> إذن فهذا السبيل التألفي المتدفق في اللغة العربية وعلومها، كان بدافع ديني (كما أسلفت - بغية قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة ثم لتذهن توجهاته الإلهية أو مقاربتها على الأصح، لأن الله عز وجل تقرد بتأويل القرآن الكريم، قال تعالى: "هن أم الكتاب وأخر متشابهاً فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أئنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب"<sup>2</sup>.

وفي السياق المتقدم ينضاف السعي إلى المنهج نفسه مع الحديث النبوي الشريف على المستويين البنائي والدلالي. فكان هذا إيذاناً بحركية تأليفية مست اللغة العربية في مستوياتها المختلفة، الصوتية، وما تحيل إليه من توصيف علمي للحرف العربي والوقوف عند مواطن الشدة والرخاوة والجهر والهمس وغيرها وكيفيات تنقلها عبر الموجات الصوتية أثناء عملية التواصل الإنساني فالمستوى النحوي الذي يعني بتركيب بنائية النص في ظل معيارية خاصة تعمل على تألف الأجزاء بعضها ببعض لتبدو في شكلها المنسجم المنسق

أما المستوى الصرفي فميدانه البحث في الجذور الأولى التي تكون مصدراً للعملية الاشتقاقية، والفائدة التي تستقى من هذا المستوى اللغوي أي المستوى الصرفي هي إثراء اللغة بشحنها بنفس متجدد يديم حياتها ويعينها للتكيف مع الوضعيات اللغوية المتجددة، أما المستوى

1 المرجع نفسه الصفحة 637.

2 آل عمران الآية 7.

المعجمي فالاهتمام يكون في إيجاد وشائج الاتصال بين الرمز وما يوحي إليه في العملية اللغوية، من انزياح المعنى بأيقونات عرفية أو وضعية أو دلالات تخيلية ترميمية وما يفسح المجال لتموقع المعنى الأساس والعرضي والأسلوبي.

كان هذا المسعى لأجل تأطير اللغة العربية، فهي بمثابة المقدس فصونها هو في حد ذاته صون لغة القرآن الكريم، وهي اللغة التي يبعث عليها أهل الجنة فهذا الإجلال وهذه الهالة التي سيجت بها العربية درءا لها من كل شائبة حفاظا على هذا الموروث اللغوي فمن سليقتها التداولية التي يطبع أديمها صفاء مشاربها إلى علميتها وما حظيت به من كبير اهتمام ما هو في المحصلة إلا جهد يصب في حماية اللسان العربي وتداوليته خالصا من كل شائبة.

#### المراجع المعتمدة:

- 1-القران الكريم
- 2-د/عفيد عبدالرحمان ' الشعر الجاهلي حصاد القرن ط:1 دار الحرير 2007
- 3-د/أسعد طلس,تاريخ العرب المجلد الأول الجزء الثاني,دار الأندلس للطباعة والنشر من دون طبعة
- 4- لآبن خلدون المقدمة ,دار القلم بيروت لبنان ط: السابعة 1989

## تحقيق الألفاظ المفردة ومركزيتها في بيان معاني القرآن من خلال مفاتيح الغيب للرازي

الدكتور مولاي علي سليمان<sup>1</sup>

### أهمية تحقيق الألفاظ في لغة القرآن

إن الناظر في القرآن الكريم يعلم منذ البداية أن السبيل إلى بلوغ كنه لغته وحقيقة معانيها يرجع أساسا إلى تحقيق ألفاظه المفردة أولا، والعلم بكيفية إسنادها ثانيا، فإذا تمكن المتدبر المفسر لكتاب الله كان تفسيره علميا منضبطا لما رسمه أئمة التفسير وعلماءه، سائرا على المنهج العلمي الرصين، لهذا وضع العلماء ضوابط علمية لمقاربة لغة القرآن وأساليبه، إذ الغاية تقريب مراد الله من الأفهام، من هذه الضوابط نذكر:

البدء بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب الاعتناء به في هذا الإطار تحقيق الألفاظ المفردة، فتبحث لغة وصرفا واشتقاقا لأن تحصيل معاني المفردات يوطئ الأكناف لتحصيل معاني التراكيب، فالمركب لا يعلم إلا بإدراك أجزائه وهي المفردات، إذ الجزء سابق على الكل في الوجود الذهني والخارجي<sup>2</sup> فتحقيق معاني الألفاظ مفردة قائد إلى فهم معانيها بعد تركيبها "ومن أحاط بمدلول الكلمة وأحكامها قيل التركيب، وعلم كيفية تركيبها في تلك اللغة وارتقى إلى حسن تركيبها وقبحه فلن يحتاج إلى مفهوم أو معلم، وإنما تفاوت الناس في إدراك هذا الذي ذكرناه ولذلك اختلفت أفهامهم وتباينت أقوالهم"<sup>3</sup> في تحقيق الألفاظ المفردة ومركزيتها في بيان معاني لغة القرآن.

إذا ففهم لغة القرآن رهين بتحقيق دلالات الألفاظ ولا بد عند النظر في الألفاظ وتحقيقها البدء بالإعراب "لأنه يميز المعاني ويستبطن

1 باحث المملكة المغربية

2- الزركشي، البرهان تح محمد أبي الفضل إبراهيم دار المعرفة بيروت ط2، 1391، ج2 ص137  
3- البحر المحيط البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي تح الشيخ عادل وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت ط1/1413هـ  
ج1ص5

أغراض المتكلم، ثم يعرج على علوم البلاغة بوصفها معاوناً على استخراج النكت والأسرار وتلمس وجوه الإعجاز، فربما بادر المفسر قبل استرفاد الآلة البلاغية إلى حمل اللفظ على ظاهره، فيخل بالمعنى ويجني على الغرض ويقدم في الإعجاز<sup>1</sup> ولقد كانت البداية بالإعراب لأننا لا يمكن أن نعرب عن المعاني إلا بإعرابها، فيه نعرف الفاعل والمفعول والظرف والمظروف والنعته والمنعوت، ثم تنتقل إلى علوم البلاغة ليشغل البلاغي على ما لم يلتفت إليه النحوي، لأن ما يعتبره النحوي فضلة لا فائدة فيه يعتبره البلاغي عمدة ومنجماً للنكت والفوائد والأسرار، فإذا امتلك الناظر في لغة القرآن هذه العلوم انقادت له المعاني وظهر لؤلؤها المكنون.

إن السبيل الأوضح لمعرفة مدلولات الألفاظ حسن استمداد معانيها من اللغة، وذلك بمراعاة معناها الأشهر والأبهر والأنور من غير تعريج على الشاذ فيه، غير المطروق عند الناس "لأن توجيه معاني كتاب الله عز وجل إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال"<sup>2</sup>

وليس يعرف نمط التوظيف القرآني للغة إلا من خبر ألفاظ القرآن وأساليبه وطرائق القول فيه، وهذا الأمر لا يقل أهمية عن سابقه، إذ من اللازم استحضار منهج القرآن في توظيف الألفاظ لأنه خط عريض واضح لا يخطئه من تشرب لغة القرآن وأساليبه الخالدة وتراكيبه المعجزة كما قال ابن قيم الجوزية "للقرآن عرف خاص ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه المعهود في معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة الألفاظ إلى الألفاظ بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، كذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها"<sup>3</sup>

إن لغة القرآن تجعلنا ننظر إلى ألفاظه نظرة متميزة عن باقي اللغات بل حتى عن اللغة العربية نفسها من خلال الاستعمال البشري لها، في مقابل توظيف القرآن لها توظيفا مقدسا وخالداً، ما جعل من

1- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ط 1 / 2010 ص 38-39  
2- ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، دار الفكر لبنان 1984م ج 5 ص 336

3 ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، إدارة الطباعة المنيرية ودار الكتاب العربي بيروت (دت) ج 3 ص 27

ألفاظها ملوك الألفاظ، وكأنني هنا أرى في اللغة العربية استثناء لغتين اثنتين، خلافا لباقي اللغات: لغة البشر ولغة رب البشر أو بعبارة أوضح اللغة العربية المقابلة للغات الأخرى واللسان العربي المبين الذي بلغ عنان السماء رفعة وفصاحة. ألسنت ترى أن اعتناء العرب بالموسيقى في أشعارهم فوت عليهم التدقيق في اختيار الألفاظ، لأنهم أخلصوا للإيقاع وضيعوا الفروق بين الألفاظ "فقد شغلت موسيقى الكلام أصحاب اللغة عن رعاية الفروق بين الدلالات فأهملوها أو تناسوها، واختلطت الألفاظ بعضها ببعض (...). وهذا ما عبر عنه القدماء بقولهم فقدان الوصفية، حين كان للسيف اسم واحد وخمسون وصفاً، لكل وصف دلالاته المتميزة كالمهندي واليماني والمشرقي... . ومع هذا فحين استعمل عنتره أمثال هذه الأوصاف في شعره لا نكاد نلاحظ تلك الفروق، بل كل الذي سيتبين أنه عنى سيفاً جيداً، وقد ألزمته القافية أو نظام المقاطع أن يستعمل المهندي في موضع واليماني في موضع والمشرقي في موضع ثالث"<sup>1</sup>

ولم يكن القدماء ليصفوا هذه الظاهرة بفقدان الوصفية لو لم يعرفوا نمطاً آخر للنظم طلع فيه قرن الوصفية ظاهراً باهراً، حين تفرسوا ألفاظ القرآن فعلموا أن لكل لفظ معنى مخصوصاً متفرداً لا يشاركه فيه غيره البتة.

هنا بدت الهوة واسعة جداً بين الألفاظ من خلال التوظيف البشري لها والألفاظ كما هي في اللسان العربي المبين، وقد شدد الخطابي في "بيان الإعجاز القرآني" على وضع الألفاظ موضعها الأليق بها باعتباره عمود البلاغة، وبه يعرف سر الإعجاز قائلًا: "اعلم أن عمود البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعها الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب"<sup>2</sup>

فإذا كان هذا الذي ذكر الخطابي سرا من أسرار الإعجاز في القرآن الكريم علمنا أن للألفاظ شأواً بعيداً وفضلاً كبيراً في تحقيق ذلك

1 حاكم مالك الزبيدي، الترادف في اللغة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراق 1980 ص21  
2 ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تح محمد خلف الله - محمد زغلول سلام الإسكندرية ط4/1956 ص29

الإعجاز، فبالكلمات تتكون الجمل وبالجمل تتكون الآيات وبالآيات تتكون السور، فإذا كان الجزء متمكنا في موضعه ثابتا في قراره لا ينبو عنه كان الكل كذلك أمكن وأرصد لأنه قائم عليه.

وهاهو الراغب الأصفهاني يصرح بضرورة تحقيق الألفاظ في القرآن الكريم في كتاب محضه لتلك الغاية ووسمه ب"المفردات في غريب القرآن" يقول في مقدمته: "و أتبع هذا الكتاب إن شاء الله ونسأ في الأجل بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد دون غيره، نحو ذكر القلب والفؤاد والصدر... ونحو ذلك مما يعده من لا يحق الحق ولا يبطل الباطل أنه باب واحد"<sup>1</sup>

وهذا التميز وتلك الطرافة في اختيار الألفاظ من لدن حكيم خبير هو ما أعطى للغة القرآن بهاءها وجمالها وجلالها، فكلما قرأت ألفاظ القرآن وأعدت قراءتها إلا وأشعت عليك بأنوار لا عهد لك بها ولا يكون لك ذلك إلا بحسب كدك وجدك في طلب حاجتك من القرآن، وخلص نيتك في التماس قبساته وأنواره، "فلقد صارت ألفاظ القرآن بطريقة استعمالها ووجه تركيبها كأنها فوق اللغة، ولا تقع لأحد من البلغاء والفصحاء مثل ألفاظ القرآن في كلامه، وإن اتفقت له نفس هذه الألفاظ بحروفها ومعانيها لأنها في القرآن تتميز وتظهر في تركيب ممتع فتعرف به، ولهذا ترتفع إلى نوع أسمى من الدلالة اللغوية والبيانية"<sup>2</sup>

لقد جمع القرآن شتات اللغة العربية كلها، وأظهرها رطبة مملسة لا خشونة فيها ولا تضريس، مستوية على سوقها، "فقد أوجد العرب اللغة مفردات فانية، وأوجدها القرآن تراكيب خالدة"<sup>3</sup> مطمئنة في مواضعها حاملة لمعانيها في حال تمام وكمال، لا يبلغ التأليف البشري معشاره على تفتق القرائح وتفتح البصائر، وكيف للتراكيب أن تخلد لو لم تكن ألفاظ القرآن ملوكا للألفاظ، فهي المختارة المنتقاة من لدن حكيم خبير، "و إن لهذه اللغة معاجم كثيرة تجمع مفرداتها وأبنياتها، ولكن ليس لها معجما تركيبيا، وإنما سميناه المعجم التركيبي لأنه أصل فنون البلاغة كلها"<sup>4</sup>

1 الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت (د.ت). ص 4  
2 محمد السيد حسين مصطفى، الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية، ط1 مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 1981 ص 80-81  
3 الراجعي، تاريخ آداب العرب، المكتبة التجارية بالقاهرة 1953 ج2 ص195  
4 نفسه ج2 ص195

## 1- تحقيق الألفاظ من خلال السياق

لقد درج علماء التفسير على اعتبار اللغة موردا رئيسا لتحقيق الألفاظ وسبيلا إلى تحرير معانيها لبيان معانيها، واهتمام المفسرين بالألفاظ يتفاوت بقدر اهتمام المفسر وميولاته، ومنهجه في التفسير. ويعتبر تفسير الرازي من الينابيع الصافية والموارد الفيضة التي لا يمكن الاستغناء عنها، فقد نقل عن الرواة من أمثال أبي عبيدة والأصمعي وعن العلماء كالزجاج والمبرد والفراء، وتفسير ينضح بالأشعار كلما كان الداعي إليها استدلال لغوي بحت أو بلاغي..

إن الرازي جعل اللغة وأئمتها موردا رئيسا يسترفد منه دلالات الألفاظ، ويستمد منه روحها، ليقطر منها المعاني تقطيرا عازيا كل رأي لصاحبه، راجعا بالفضل إلى أهله، لقد كرع الرازي في معاجم اللغة العربية فتيسر له الولوج لدلالات الألفاظ والظفر برحيقها، فضلا عن حسن استثماره للسياقات التي وردت فيها الألفاظ في القرآن الكريم.

وسنمثل بما يكفي لتأكيد تحقيق الرازي للألفاظ في لغة القرآن، باعتباره جزء مهما في منهج الرازي التفسيري.

أ: تحقيق لفظ سبات في قوله تعالى (وجعلنا نومكم سباتا) النبأ:9 فلننظر في الوجوه المتعددة التي حشرها الرازي لتحرير المعنى يقول: "واعلم أن العلماء ذكروا في التأويل وجوها: أولها قال الزجاج (سباتا) موتا والمسبوت الميت من السبت وهو القطع لأنه مقطوع عن الحركة، ودليله أمران (أحدهما) قوله تعالى (وهو الذي يتوفاكم بالليل) و(الثاني) أنه لما جعل النوم موتا جعل اليقظة معاشا أي حياة في قوله (وجعلنا النهار معاشا). وهذا القول عندي ضعيف لأن الأشياء المذكورة في هذه الآية جلائل النعم ولا يليق الموت بهذا المكان، وأيضا ليس المراد بكونه موتا أن الروح انقطع عن البدن بل المراد منه انقطاع أثر الحواس الظاهرة، وهذا هو النوم، ويصير حاصل الكلام إلى (إنا جعلنا نومكم نوما).

و(ثالثها) أن السبت في اللغة هو القطع، يقال سبت الرجل رأسه يسبته سبتا إذا حلق شعره، وقال ابن الأعرابي في قوله سباتا أي قطعاً ثم عندي هذا يحتمل وجوها: الأول أن يكون المعنى وجعلنا نومكم متقطعا لا دائما فإن النوم بمقدار الحاجة من أنفع الأشياء، أما دوامه فمن أضر

الأشياء فلما كان انقطاعه نعمة عظيمة لا جرم ذكره الله تعالى في معرض الإنعام.

الثاني: أن الإنسان إذا تعب ثم نام فذلك النوم يزيل عنه التعب فسميت تلك الإزالة سببا وقطعا وهذا هو المراد من قول ابن قتيبة (وجعلنا نومكم سباتا) أي راحة.

الثالث: قال المبرد (وجعلنا نومكم سباتا) أي جعلناه نوما خفيفا يمكنكم دفعه وقطعه... وما جعلناه مستوليا عليكم فإن ذلك من الأمراض الشديدة<sup>1</sup>.

لقد عرض الرازي وجوها لتحقيق اللفظ، استهلها برأي الزجاج والذي قابله بالاعتراض عليه قائلا (وهذا عندي ضعيف) وعلّة ضعفه عدم تناسب ذلك التأويل مع السياق الذي وردت فيه الآية التي ورد فيها اللفظ، أي أنه يسعى لـ"تعديل معنى مفردات اللغة لجعله متناسبا مع السياق الذي وردت فيه"<sup>2</sup> لتصحيح المعنى وحمل الأفهام على الفهم الصحيح لنقادي الضلال في قراءة لغة القرآن، ولاتقاء التأويل الفاسد والانحراف المنهجي، وقد كان وكد الرازي إبراز أهمية التناسب وتحقيق الألفاظ لإبراز انسجام لغة القرآن وحميمية ألفاظه ولا يذهبن عنك أن اعتناء الرازي بالتناسب أو النظم أو دلالة السياق موقوف عن الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم،... ولذلك إذا توهم بعض القاصرين انقطاعا في النص أو وهنا بين روابطه، سارع الرازي إلى التوضيح والتوجيه والتعليل بما يدرأ عنه الشبهة درءا بعيدا ويقر الحقيقة في نصابها مسترفدا في ذلك كله البنى الدلالية المكونة للموضوع الكلي<sup>3</sup>.

إن الرازي ليس يقتصر فقط على إيراد الدلالات اللغوية الواردة في معاجم اللغة وتسويغها تأويلا لألفاظ القرآن، بل إنه يمحسها تمحيصا والأساس في رد رأي الزجاج اعتماده السياق أساسا في استقامة التأويل. فمادامت الآية تعرض الألاء والنعم، فليس المقام مقام تنغيص لها بالموت الذي يقطع تلك النعم.

1 الرازي، مفاتيح الغيب دار الفكر للطباعة والنشر بيروت ط1/1981 ج31 ص7-8  
2 أكرم نعيم عطوان الحميداوي، التأويل النحوي عند الرازي، رسالة لنيل الماجستير تحت إشراف الدكتور فاخر جبر مطر بجامعة الكوفة 2008م، ص 18  
3، خلود العموش الخطاب القرآني: دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديثة، جدار للكتاب العالمي، ط1/2008 ص258

وبعد أن قدم الرازي الأدلة لرد رأي الزجاج، عرض الوجوه المتبقية في تحقيق اللفظ مركزا على رأي ابن الأعرابي القاضي بحمل السبات على القطع، ومن رأيه استقطر الرازي وجوها نجملها في ما يلي:  
جعل النوم متقطعا بمقدار النفع ليكون نعمة، ولئلا يتحول إلى نقمة إذا صار مسترسلا؛

جعل النوم دافعا للتعب قاطعا له، وفي هذا الوجه اعتمد الرازي رأي ابن قتيبة القائل بأن السبات تعني الراحة؛  
جعل النوم قابلا للدفع مقدورا عليه لئلا يتحول من نعمة إلى نقمة؛  
تلك هي الوجوه التي عرض الرازي في تمحيص لفظ السبات فبم أخذ الرازي اعتبارا بأكثرها سدادا وقوة وقربا برحم المعنى؟  
يجيبنا الرازي قائلا "وهذه الوجوه كلها صحيحة"<sup>1</sup> من غير أن يرجح وجها على آخر أي أن تحقيق اللفظ يقتضي حمل معناه على الوجوه المذكورة كلها.

ب: تحقيق لفظ أحقاب في قوله تعالى (لابئين فيها أحقابا)  
وظف الرازي عدة موارد واسترشد عدة آليات أثناء تحقيقه للفظ "أحقاب" فعمد إلى رأي المفسر جار الله الزمخشري مستفيدا من باعه الطويل في فقه اللغة، ثم عمد بعد ذلك إلى النص القرآني أي ما يسمى ب"تفسير القرآن بالقرآن" يقول الرازي "أي دهورا متتابعة وذكر صاحب الكشاف وجها آخر وهو أن يكون أحقابا من حقب عامنا إذا قل مطره وخيره وحقب فلان إذا أخطأه الرزق، فهو حقب وجمعه أحقاب، فينتصب حالا عنهم بمعنى لابئين فيها حقبين مجديين، وقوله (لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا تفسير له)<sup>2</sup>.

لم يسهب الرازي هذه المرة في عرض آراء عديدة بل باشر التفسير بما استقر في ذهنه من دلالات لغوية عضدها برأي الزمخشري ومكن لها بأية قرآنية هي قوله تعالى (لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا)  
وقد ذهب في تحقيق لفظ البرد مذهب التبسط والتفصيل عكس ما صنع في اللفظ السالف حيث عرض رأيين "الأول أنه البرد المعروف، والمراد أنهم لا يذوقون مع شدة الحر ما يكون فيه راحة مع ريح باردة، أو ظل يمنع من نار، ولا يجدون شرابا يسكن عطشهم ويزيل

1 الرازي، مفاتيح الغيب ج31 ص 8  
2 الرازي، مفاتيح الغيب ج31 ص15

الحرقة عن بواطنهم، والحاصل أنهم لا يجدون هواء باردا ولا ماء باردا؛

والثاني: البرد ههنا النوم، قال الفراء وإنما سمي النوم بردا لأنه يبرد صاحبه، فإن العطشان ينام فيبرد بالنوم، وأنشد أبو عبيدة والمبرد في بيان أن المراد النوم قول الشاعر :

بردت مراشفها علي فصدني عنها وعن رشفاتها البرد

يعني النوم. قال المبرد منع البرد البرد أي أصابني من البرد ما منعني من النوم<sup>1</sup>

وظاهر الأمر وبعد عرض الرأيين المحتملين في تحقيق لفظ البرد أن حملة على المعنى الشائع المعروف هو الأصح، أما حملة على النوم فبعيد وإن وجد في شعر العرب البرد بهذا المعنى، إلا أن المعنى الأول ألصق بالآية وبسياقها لتناسب البرد والشراب، فكل واحد منهما حال وجوده يخفف من حدة الحر، ومن مقتضيات الحر العطش، ولا يطفئ العطش إلا الشراب، ولا يخفف من حدته إلا البرد. لهذه الأسباب حمل الرازي البرد على أنه البرد المعروف قائلًا "واعلم أن القول الأول أولى"<sup>2</sup>

ت- تحقيق لفظ غساق في قوله تعالى (لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا غساقا)

ومما تعددت تأويلاته وحسن الجمع بينها لإفادة المراد ولبيان القصد تحقيق الرازي للفظ الغساق الورد في قوله تعالى (لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا غساقا). فكان مما أثبتته الرازي لمعنى الغساق الدلالات الآتية:

الغساق بمعنى الشيء البارد الذي لا يطاق؛  
الغساق هو السائل المنتن ودليله ما رواه عليه السلام، قال (لو أن دلوا من الغساق يهراق على الدنيا لأنتن أهل الدنيا)؛  
الغساق ما يسيل من أعين أهل النار وجلودهم من الصديد والقيح؛  
الغساق هو المظلم قال تعالى (من غاسق إذا وقب)<sup>3</sup>؛

1 نفسه

2 نفسه

3 نفسه ج 31 ص 16

هذه المعاني ما دام في أهل النار فإنها لا تتعارض، والمستفاد مما أوده الرازي أن الغساق سائل بدليلين:

الأول دل عليه فعل يهراق وهو نفسه فعل أراق يرقيق أو أهرق يهريق، وقد ورد في الشعر العربي بهذا المعنى يقول زهير بن أبي سلمى في معلقته:

تعفى الكلوم بالمئين فأصبحت      ينجها من ليس فيها بمغرم  
ينجمها قوم لقوم غرامة      ولم يهريقوا فيها ملء محجم

فالمعنى لم يسيلوا ملء محجم دما، ومع ذلك يدفعون المئات من النوق من أجل حقن الدماء وإجراء الصلح.  
الثاني ما أورده الرازي صريحا من أنه ما يسيل من أعين أهل النار. فتوصيفه بالسيلان دل على أنه سائل إلا أنه من صديد أو قيح أو هما معا.

إذا صح الجمع بين هذه الوجوه فإن تحقيق هذا اللفظ يفيد تركيبيا المعنى التالي:

الغساق هو السائل الأسود البارد النتن من القيح والصدید المستوحش المستكره الطعم والرائحة  
هذا المعنى ليس في التأويل ما يقدر فيه، إلا أن الرازي يرجح معنى البارد يقول "إذا عرفت هذا فنقول إن فسرنا الغساق بالبارد كان التقدير: لا يذوقون فيها بردا إلا غساقا ولا شرابا إلا حميما فحصر الغساق في البرد والشراب في الحميم.

ث-تحقيق معنى الدهاق في قوله تعالى (وكأسا دهاقا) وفي قوله تعالى (وكأسا دهاقا) يعرض الرازي أقوال عدة "الأول وهو قول أكثر أهل اللغة كأبي عبيدة والزجاج والكسائي والمبرد (ودهاقا) أي ممثلة، دعا ابن عباس غلاما فقال له: اسقنا دهاقا، فجاء الغلام بها ملأى، فقال ابن عباس هذا هو الدهاق. قال عكرمة وربما سمعت ابن عباس يقول اسقنا وأدهق لنا.  
القول الثاني دهاقا أي متتابعة وهو قول أبي هريرة وسعيد بن جبیر ؛ قال الواحدي: وأصل هذا القول من قول العرب أدهقت الحجارة إدهاقا وهو شدة تلازمها ودخول بعضها في بعض.

القول الثالث: يروى عن عكرمة أنه قال (دهاقا) أي صافية والدهاق على هذا القول يجوز أن يكون جمع داهق، وهو خشبتان يعصر بهما،

والمراد بالكأس الخمر، قال الضحاك كل كأس في القرآن فهو خمر؛  
التقدير وخمرا ذات دهاق أي عصرت وصفيت بالدهاق"<sup>1</sup>  
نستشف من هذا الشاهد أمورا:  
اعتماد الرازي في التحقيق آراء اللغويين مع ذكر أسمائهم كأبي عبيدة  
والزجاج والكسائي والمبرد  
اعتماد رأي حبر الأمة ابن عباس وكذا عكرمة والضحاك وكلهم أهل  
التفسير وخاصته  
اعتماد رأي العرب (وأصل هذا القول من قول العرب) فلا سبيل إلى  
رده أو الطعن فيه لأنه معنى جار على الألسنة وليس شاذاً  
إيراده لقول أبي هريرة راوي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه  
وسلم.  
هؤلاء جميعهم مكنوا للوجه المذكورة في تحقيق اللفظ، حيث قدر  
الرازي في آخر الشاهد قائلاً (خمرا ذات دهاق)؛  
إن هذا التأويل معناه استناد الرازي إلى رأي الضحاك "كل كأس في  
القرآن فهو خمر" وعلى ذلك فإن دهاق جامعة لمعاني عدة نجملها في:  
الخمر الصافية التي تملأ كؤوسا متتابعة تعرض على المتقين وهذا  
دليل دوام النعمة واسترسالها.

ث: تحقيق لفظ ممنون في قوله تعالى: (فلهم أجر غير ممنون)  
إذا كان لفظ ممنون في اللغة يحتمل معان عدة منها، أورد الرازي  
جلها من غير أن يعزوها للغوي بعينه ما دام للرجل حظه الوافر من  
اللغة، فقد قيل:  
معناه أي لا يمن الله عليه به فأخرا أو معظما كما يفعل بخلاء المنعمين  
وقيل غير مقطوع من قولهم حبل منين إذا انقطع وخلق  
وقيل المن القطع ويقال النقص<sup>2</sup>  
لذلك لم يكن مقبولا أن يستبدل ممنون "مقطوع" بـ "ممنون" مادام هذا  
الأخير حاويا لمعنى الأول متضمنا له يقول الرازي "واعلم أن كل ذلك  
من صفات الثواب، لأنه يجب أن يكون غير منقطع، ولا أن يكون  
منغصا بمنة"<sup>3</sup> أي أن لفظ ممنون في الآية ليس يتم معناه إلا بجمع

1 الرازي، مفاتيح الغيب ج31 ص 21  
2- ابن منظور، لسان العرب مادة ممن دار الفكر (د ت)  
3- الرازي، مفاتيح الغيب ج32 ص 11

الدلالات اللغوية التي أوردناها مجتمعة، وعليه يكون تحرير المعنى: لهم أجر غير مقطوع ولا منقوص ولا منغص بفخر ولا منة، "والأولى أن يحمل اللفظ على الكل لأن من شرط الثواب حصول الكل، فكأنه تعالى وعدهم بأجر خالص من الشوائب دائم لا انقطاع فيه ولا نقص ولا بخس"<sup>1</sup>

## 2- تحقيق الألفاظ ببدائلها الواردة في القرآن

لئن كان التركيز في المبحث الأول على تحقيق الألفاظ من حيث معانيها في اللغة وأحياناً من حيث قول المفسرين فيها، فإننا في المبحث الثاني سنسعى إلى إيراد نماذج من الألفاظ تم تحقيق معناها من خلال بدائلها الواردة في القرآن الكريم، وذلك من خلال تقليب الرازي لها واستحضار جميع الدلالات التي اكتسبتها في الآيات التي وردت فيها ليبين تبعاً لذلك الفروق الدقيقة بين ألفاظ القرآن، لنخلص إلى نتيجة مفادها أن كل لفظ له موقعه الخاص به في القرآن الكريم، وبأن لغته تلك أسست على انتقاء حكيم لألفاظه، فلا يصح استبدال لفظ بآخر مادام الوحي قد خص لكل لفظ دلالته في لغة القرآن، وهذا ما يميز اللسان العربي المبين عن عربية البشر.

إن علم الرازي باللغة وإمامه بأصولها وفروعها، بمعجمها وتركيبها، ببلاغتها ونحوها وكذا تشربه للغة القرآن جعله يتفرس ألفاظه بعين الدقة والضبط والتتبع الحصيف في مختلف المواضيع القرآنية، مقارنة لها ببدائلها الأقرب لها في المعنى، ليخلص بعد المقارنة إلى أن ألفاظ القرآن أشد التصاقاً بمواضعها وأكثر إعراباً عن المعنى من بدائلها، لا تبغي بديلاً عنها ينبو عن السياق، وليس يظهر فضل تلك الألفاظ الملوك على غيرها إلا بعد رحلة لغوية ممتعة فضل ملوك الألفاظ على سائر الألفاظ.

### أ: الرجاء - الخشية

لنتوقف عند قوله تعالى (إنهم كانوا لا يرجون حساباً) ونتتبع الرازي وهو يتساءل عن إمكانية تعويض (لا يرجون) ب (لا يخشون) مادامت الخشية قريبة من الرجاء مؤدية إليه: يقول الرازي في الآية سؤالاً: "وهو أن الحساب شيء شاق على الإنسان، والشيء الشاق لا يقال فيه يرجى بل يجب أن يقال إنهم كانوا لا يخشون حساباً.

1- نفسه ج31ص113

والجواب من وجوه أحدها: قال مقاتل وكثير من المفسرين، قوله لا يرجون معناه لا يخافون، ونظيره قولهم في تفسير قوله تعالى ( ما لكم لا ترجون لله وقارا)

وثانيها أن المؤمن لا بد أن يرجو رحمة الله لأنه قاطع بأن ثواب إيمانه زائد على جميع المعاصي سوى الكفر فقوله (إنهم كانوا لا يرجون حسابا) إشارة إلى أنهم ما كانوا مؤمنين .

وثالثها أن الرجاء ههنا بمعنى التوقع، لأن الراجي للشيء متوقع له، إلا أن أشرف أنواع التوقع هو الرجاء، وسمي الجنس باسم أشرف أنواعه. ورابعها أن في هذه الآية تنبيهها على أن الحساب مع الله جانب الرجاء فيه أغلب على الخوف، وذلك لأن للعبد حقا على الله تعالى بحكم الوعد في جانب الثواب، والله تعالى حق على العبد في جانب العقاب، والكريم قد يسقط حق نفسه، ولا يسقط ما كان حقا لغيره عليه، فلا جرم كان

جانب الرجاء أقوى في الحساب، فلهذا السبب ذكر الرجاء<sup>1</sup>

انطلق الرازي من مقدمة مفادها أن الحساب بداية الجزاء، ولا أن من ينتظر نتيجة مصيرية يكون شديد الفرق عظيم الخوف فكان المناسب للحساب الخوف وليس الرجاء ولذلك قال الرازي "والشيء الشاق لا يقال فيه يرجى بل يجب أن يقال إنهم كانوا لا يخشون حسابا" بالوجوب، فهو ليس استدراكا على لغة القرآن ولكن ظاهر الأمر يوحي بذلك، وهذا ما يجعل البحث في البدائل أمرا خطيرا ذا بال. وقد جعل هذه المقدمة أصلا لتنازل توليداته وترشيح فهمه للآية، وقد استنبط تبعا لذلك أمورا أذكر منها:

إن الذي يؤمن بالله رجاءه في ربه كبير، والذي لا يرجى الله حتما لا يؤمن به، إذن فالآية مخصوصة بالكفار وليس بالمؤمنين ؛ إن المؤمن وإن قل عمله يستند على رجائه في ربه أكثر من خشيته من حسابته، ترسيخا لحسن ظن العبد بربه.

#### ب- الصدر - القلب

نظرا للتقارب كبير بين الصدر والقلب تساءل الرازي عن سبب ذكر الصدر بدل القلب في سورة الناس، والحال أن القلب هو المحل الذي ينزغ الشيطان فيه والمعني بالسوسة في قوله تعالى (الذي يوسوس في صدور الناس) الناس:5 فما رأي الرازي ؟

1- الرازي مفاتيح الغيب، ج31 ص 17-18

يقول "لأن محل الوسوسة هو الصدر... بإزالة تلك الوسوسة وإبدالها بدواعي الخير هي الشرح، فلا جرم خص ذلك الشرح بالصدر دون القلب.. فالشيطان يجيء إلى الصدر الذي هو حصن القلب فادا وجد فيه مسلكا أغار فيه ونزل جنده فيه، وبث فيه من الهموم والغموم والحرص فيضيق القلب حينئذ ولا يجد للطاعة لذة وللإسلام حلاوة، وإذا طرد العدو في الابتداء منع وحصل الأمن ويزول الضيق وينشرح الصدر ويتيسر له القيام بأداء العبودية"<sup>1</sup>

فالعلة في ذكر الصدر هي كون الصدر وعاء القلب ومحيطه، لذلك يوسوس القلب بوسوسة الصدر، ولما كان الأمر كذلك كان الشرح مخصوصا بالصدر لأنه بشرح الظرف ينشرح المظروف، قال تعالى (ألم نشرح لك صدرك) الشرح:1.

#### ت: ران - طبع - أقفل

قال الله في توصيف القلوب التي تكثر منها الذنوب (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) [المطففين: 14] وقريب من هذا المعنى، قوله تعالى (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [محمد: 24].

فالمحل واحد هو القلب لكن التوصيف متعدد، فتارة نجد الرين وثانية الأقفال وثالثة الطبع، فما الفروق بينها عند أئمة اللغة وأهل التفسير؟

"أما أهل اللغة فقال أبو عبيدة: ران على قلوبهم غلب عليها، والخمر تزين على عقل السكران، والموت يرين على الميت فيذهب. قال الليث: ران النعاس والخمر في الرأس إذا رسخ فيه.. قال أبو زيد: يقال رين بالرجل يران به رينا إذا وقع فيما لا يستطيع الخروج منه، وقال أبو معاذ الرين أن يسود القلب من الذنوب"<sup>2</sup>

يمكن استخلاص دالتين للرين مما ورد في كلام اللغويين: الأولى: الران هو الغلبة والرسوخ، ولكن هذه الغلبة قرنت بأمرين هما السكر والموت، فأما الذي قرنه بالسكر، فمعلوم بحكم العادة أن السكر يغلب على العقل ساعات فيذهب به، ثم سرعان ما يزول مفعول الخمر ويعود العقل إلى طبيعته؛

وأما ما قرن بالموت فلا أمل في عودته ورجوعه، بمعنى أن الغلبة على الإنسان بإطلاق ومن ثمة موته.

1 نفسه ج 32 ص 3  
2 الرازي، مفاتيح الغيب ج 31 ص 95

ومن هنا يمكن القول إن القلب الذي شبه بالعقل المخمور هو قلب المؤمن المذنب التائب بدليل قوله صلى الله عليه وسلم ( إن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد) وقلوب المؤمنين داخله في هذا الحكم لا جرم، فكان من اللازم تجليتها وتنقيتها وتطهيرها ساعة بعد ساعة.

وأما ما شبه فيه القلب بالموت الذي يرين على الميت، فذلك قلب الكافر الذي يصر على المعاصي والذنوب.  
الثانية: الوقوع فيما لا سبيل إلى الخلاص منه والانفكاك عنه، وهو القلب الذي مات بفعل الذنوب، فلا يحيا إلا بها، لذلك صار أسود تشبيها له بالظلام لانعدام نور الهدى والإيمان.

أما أهل التفسير فلم رأي آخر "قال الحسن ومجاهد هو الذنب على الذنب حتى تحيط الذنوب بالقلب وتغشاه فيموت القلب، وعن مجاهد القلب كالصفير فإذا أذنب الإنسان جعلت في قلبه نكتة سوداء حتى تسود القلب كله، قال القاضي ليس المراد من الرين أن قلبهم قد تغير وحصل فيه منع بل المراد أنهم صاروا لإيقاع الذنب حالا بعد حال متجرتين عليه وقويت دواعيهم إلى ترك التوبة وترك الإقلاع فاستمروا وصعب الأمر عليهم، ولذلك بين أن علة الرين كسبهم"<sup>1</sup>.

يقارب معنى الرين عند المفسرين مع ما ذهب إليه أبو زيد في قوله إنه الوقوع فيما لا يستطيع الخروج منه، وقول أبي معاذ من أن الرين هو أن يسود القلب من الذنوب.

وإذا أراد الله زيادة في التوصيف للإشعار بأن القلوب تشربت الذنوب فأصبحت جزءا منها سمي ذلك طبعاً، أما إذا لفتها وأحاطت بها من كل جانب فأغلفتها سمي ذلك إقفالاً والطبع أن يطبع على القلب، وهو أشد من الرين، والإقفال أشد من الطبع، وهو أن يقفل على القلب، قال الزجاج: ران على قلوبهم بمعنى غطى على قلوبهم، يقال إن على قلبه الذنب يرين رينا أي غشيه والرين كالصدأ يغشى القلب"<sup>2</sup>

فأول أحوالها الرين وهو قابل للتجلية والتنقية  
وثانيها الطبع وهو أن تتمكن الذنوب من القلوب وهو درجة وسطى  
بين الرين والإقفال

1 نفسه ج31ص 96  
2 نفسه

أما ثالثها فالإقفال وهو أن يقفل القلب، فيصد عن نور الهدى والبيان لأنه محاط بأسوار الذنوب والعصيان، فلا سبيل إلى النجاة والعياذ بالله.

### ث: أهل الكتاب - اليهود والنصارى

قال تعالى (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) سورة البينة: اذكر الله أهل الكتاب ولم يقل اليهود والنصارى وإن كان القصد هو ذلك، فما الداعي؟ الجواب يقول الرازي "لأن قوله (من أهل الكتاب) يدل على كونهم علماء، وذلك يقتضي إما مزيد تعظيم فلا جرم ذكروا بهذا اللقب دون اليهود والنصارى أو لأن كونه عالما يقتضي مزيد قبح في كفره، فذكروا بهذا الوصف تنبيها على تلك الزيادة في العقاب"<sup>1</sup>

وكونهم علماء يقدر فيهم أكثر، إذ لو كان عدم انفكاك عن الدين من لدن جهلاء لهانت، ولكن لما كان من أهل الكتاب المتصفين بالعلم زاد ذلك من تشنيع فعلهم بزيادة النكاية فيهم وتشديد العقاب عليهم، فبدل أن يكون علمهم سببا في تعظيمهم وسبيلا إلى نجاتهم، صار علة تعذيبهم قال الفقهاء "الانفكاك هو انفراج الشيء عن الشيء، وأصله من الفك وهو الفتح والزوال... فثبت أن انفكاك الشيء عن الشيء هو أن يزيله بعد التحامه به كالعظم إذا انفك من مفصله، والمعنى أنهم متشبثون بدينهم تشبثا قويا لا يزيلونه إلا عند مجيء البينة"<sup>2</sup> ثم لا يفوت الرازي أن يبسط القول في فضل تقديم أهل الكتاب على المشركين في الآية متجاوزا تحقيق الألفاظ إلى مبحث آخر متعلق بعلم المعاني المعروف في البلاغة قائلا: "الجواب أن الواو لا تفيد الترتيب، ومع هذا ففيه فوائد: أحدها أن السورة مدنية فكان أهل الكتاب هم من قصدوا بالذكر؛ إذن فبمقدار تشرب القلوب للذنوب توصف: وثانيها أنهم كانوا علماء بالكتب فكانت قدرتهم على معرفة صدق محمد أتم، فكان إصرارهم على الكفر أقبح؛ وثالثها أنهم لكونهم علماء يقتدى بهم فكان كفهم أصلا لكفر غيرهم، فلهذا قدموا في الذكر.

1 الرازي، مفاتيح الغيب ج32 ص 40  
2 نفسه ص41

ورابعها أنهم لكونهم علماء أشرف من غيرهم فقدموا في الذكر<sup>1</sup>

### ج: الضريع - الغسلين

قال تعالى في سورة الحاقة (فليس لهم ههنا حميم ولا كعام إلا من غسلين) وقال في الغاشية (ليس لهم طعام إلا من ضريع) يبدو من الآيتين أن الضريع غير الغسلين، إذ لو كان هو نفسه في لغة القرآن ما كان ليغايير في الألفاظ، مادام الأول يغني عن الثاني، ولكانت تلك زيادة في الألفاظ بلا داع أو إن شئت فضولا وحشوا تنتزه لغة القرآن عنه، فضلا عما سيسقطنا فيه هذا الأمر من مشكل الترادف ووروده أو عدمه في القرآن، وإن كانت هذه الدراسة تؤكد انعدامه في لغة القرآن.

الجواب عند الرازي من وجهين:

"الأول: أن النار دركات، فمن أهل النار من طعامه الزقوم، ومنهم من طعامه الغسلين، ومنهم من طعامه الضريع، ومنهم من شرابه الحميم، ومنهم من شرابه الصديد، لكل باب منهم جزء مقسوم. الثاني: يحتمل أن يكون الغسلين من الضريع ويكون ذلك كقوله مالي طعام إلا من اللبن، ولا تناقض لأن اللبن من الشاء<sup>2</sup> ولو نظرنا في اللفظين لوجدنا في أصواتهما توجيهها للمعنى فقد "يوجي لفظ الغسلين بأن هذا الطعام "غسالة" لشيء آخر، وأنه غير مستساغ بسبب ما في مخرج الغين من التأخر في مكان الغرغرة التي تكون عند إرادة تنظيف الحلقوم، كما أن الغين صوت يستعمل ساكنا عند إرادة التعبير عن التقزز<sup>3</sup> وأما الضريع ف" بمعنى المضرع... ومعناه إلا من طعام يحملهم على أن يضرعوا ويذلوا عند تناوله لما فيه من الخشونة والمرارة"<sup>4</sup> وقد أكد هذا المعنى الدكتور تمام حسان في قوله "أشهر ما يصاغ من حروف هذه المادة هو لفظ"الضراعة"و سواء أكان معنى الضريع في المعجم أنه نبات شوكي أو غير ذلك من المعاني التي نسبت إلى اللفظ. .. فإن في هذا الطعام ذلا يؤدي إلى تضرع منهم إلى الله أن يعفيهم منه، فلا هم مسمن ولا مغن من جوع فهو في النهاية لا

1- نفسه ج31ص 40

2- نفسه ج31ص 154

3- تمام حسان، البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب القاهرة ط1/1993، ص294

4- تفسير الرازي ج 31 ص153

يساوي بذل الجهد في أكله"<sup>1</sup>

وحاصل الأمر أن أساس التمييز بين اللفظين عند الرازي يرجع إلى مدى تغلغل الكفر في صاحبه، وتشربه له فكما أن لكل دركاته في النار، فلكل طبقة طعامها وشرابها الأنسب لها، فليس المعاند المكابر المتعرض لرسول الله بالسوء والإيذاء، كمن كان كفره إتباعاً للآباء وكفى، فالأول متمكن أمكن من الكفر والثاني كافر بالإتباع فقط. وعليه فإن كان الجامع بين الغسلين والضريع كونهما من أطعمة جهنم، إلا أن الفرق بينهما في الدرجة، فرق في درجة المرارة والنتانة والصفافة وغيرها من الصفات الباعثة على التقزز والغثيان. وتأكيداً على حقارته وقلته يعرفنا الرازي بمدى تفاهة الضريع راجعاً بنا إلى الخليل في كتابه حيث يقول "ويقال للجلدة التي على العظم هي الضريع، فكأنه تعالى وصفه بالقلّة فلا جرم لا يسمن ولا يغني من جوع" فإذا زيد على تكبيّلهم بالسلاسل والأغلال العطش والجوع، فألقوا في النار فما وجدوا فيها غير أشواك مرة قاتلة زاد يأسهم وانقطع رجاؤهم في دفع عضة الجوع، وكل ذلك إمعاناً في تعذيبهم بضروب من العذاب متباينة.

### ح: الإعطاء - الإيتاء

يناقش الرازي بتوسع كبير الفروق بين الإعطاء والإيتاء بحسب ورودهما في لغة القرآن، ليخلص في النهاية إلى تحقيق كل لفظ، فقد استهل حديثه كطريقته المعهودة في افتراض أسئلة والإجابة عنها مناقشاً معنى "أعطى" ببديله الأسلوبى أتى في قوله تعالى: (إنا أعطيناك الكوثر) الكوثر: يقول "قال أعطيناك الكوثر ولم يقل أتيناك الكوثر والسبب فيه أمران :

الأول أن الإيتاء يحتمل أن يكون واجباً وأن يكون تفضلاً، وأما الإعطاء فإنه بالتفضل أشبه فقوله (إنا أعطيناك الكوثر) يعني هذه الخيرات الكثيرة، وهي الإسلام والقرآن والنبوة والذكر الجميل في الدنيا والآخرة محض تفضل منا إليك وليس منه شيء على سبيل الاستحقاق والوجوب.<sup>2</sup> ثم يمضي في بيان الفرق بين ما يكون استحقاقاً وما يكون تفضلاً، فأما الأول فيكون الاستحقاق فيه بقدر

1- تمام حسان، البيان في روائع القرآن ص297

2- تفسير الرازي ج 32 ص122

العمل، فكلما كان الفعل متقنا أريد به وجه الله كان استحقاق الجزاء عليه أكد وبقدرة، أما التفضل فلا يكون بالعمل بل بتفضل الخالق سبحانه وفضل الله غير متناه "فلما دل قوله (أعطيناك) على أنه تفضل لا استحقاق أشعر ذلك بالدوام والتزايد أبدا"<sup>1</sup>.

وعلى هذا لا يكون الإيتاء إما للوجوب أو التفضل أما الإعطاء فلا يكون إلا للتفضل؛

ثم إن الإيتاء يحتمل ما يكون معنويا وعظيما كقوله تعالى (لَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ [الحجر: 87]، وما يكون ماديا كقوله تعالى (فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) [يوسف: 31]؛ ويواصل الرازي تقطير دلالات الإعطاء والإيتاء قائلا: (فإن قيل ليس قال (آتيناك سبعا من المثاني) قلنا الجواب من وجهين: الأول أن الإعطاء يوجب التمليك، والملك سبب الاختصاص والدليل عليه أنه لما قال سليمان (هب لي ملكا) فقال هذا عطاؤنا فامنن أو امسك) أما الإيتاء فلا يفيد الملك، فلهذا قال (آتيناك) فإنه لا يجوز للنبي أن يكتم شيئا منه"<sup>2</sup> ولا يكون إلا في الشيء العظيم.

إن هذه التحقيقات كلها مستفادة من القرآن الكريم حسب السياق الذي وردت فيه الألفاظ المذكورة، إن القرآن الكريم يعتبر أهم مورد لدى الرازي في تحقيقه للألفاظ، وهكذا [/:، إجمالا بين الإعطاء والإيتاء فيما يلي:

الإعطاء لا يكون إلا تفضلا؛ أما الإيتاء فيكون استحقاقا أو تفضلا، الإعطاء يستعمل في القليل والكثير (وأعطى قليلا وأكدى) [النجم: 34] أما الإيتاء فأغلب ما يستعمل فيه الشيء العظيم (فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَئِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ [البقرة: 251] وقوله تعالى (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقِينَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ [البقرة: 87].

1 - نفسه

2 - الرازي، مفاتيح الغيب ج 32 ص 123

الإعطاء يوجب التملك (إنا أعطيناك الكوثر) عكس الإيتاء؛  
والعطية في سورة الكوثر عظيمة، لما ذكر أهل العلم في تفسير  
الكوثر، ثم إنها ما دامت من عظيم فإنها ستكون عظيمة لا جرم  
لعظمة معطيها، وفي الآية قرينة أخرى تبين عظمتها وهي قوله تعالى  
(إنا) والتي تحتمل الجمع كما تحتمل التعظيم "فأما الأول فقد دل الدليل  
على أن الإله واحد فلا يمكن حمله على الجمع إلا إذا أريد أن هذه  
العطية مما يسعى في تحصيلها الملائكة وجبريل.

أما الثاني وهو أن يكون ذلك محمولا على التعظيم ، ففيه تنبيه على  
عظمة العطية لأن الواهب هو جبار السموات والأرض، والموهوب  
منه هو المشار إليه بكاف الخطاب في قوله تعالى (إنا أعطيناك) والهبه  
هي الشيء المسمى بالكوثر وهو ما يفيد المبالغة في الكثرة<sup>1</sup>.

واعتبار الكوثر دليلا على الكثرة أو المبالغة فيها إنما يزيد من قيمة  
العطية، فكل ما أقره المفسرون في تأويلهم للكوثر إما كثير بقيمته  
وفضله كالعلم مثلا أو كثير بكميته ومقداره" وقد يقال للرجل السخي  
كوثر، ويقال تكوثر الشيء كثر كثرة متناهية<sup>2</sup> وقد قيل لأعرابية رجع  
ابنها من السفر، بم أب ابنك؟ قالت أب بكوثر أي بالعدد الكثير... قال  
الكميت:

**وأنت كثير يا ابن مروان طيب وكان أبوك ابن الفضائل كوثر<sup>3</sup>**

لم يقتصر الرازي على أقوال المفسرين بل عرج على دلالة الكوثر  
اللغوية فاستدل بما يكفي من كلام العرب الأقحاح والشعراء المصانع  
- حتى لتحسب أنك بإزاء معجم من المعاجم الكبيرة-، ليدقق في معنى  
الكوثر فضلا عن تأويله له من داخل السياق الذي ورد فيه ليخلص إلى  
أنه الكوثر عطية عظيمة قابلة للتمليك غير قابلة للاسترجاع.

#### **خاتمة:**

إننا من خلال هذه الدراسة وقبلها من خلال كتابنا "موارد التأويل عند  
الرازي من خلال جزء عم" تبين لنا أن الرازي قد أفاد الدراسات  
القرآنية والتفسيرية إلى جانب جار الله الزمخشري، مما يجعل دارس  
النص القرآني ملزم بالرجوع للرجلين، فلئن كان الزمخشري فسر

1- نفسه ج 32 ص 121

2- الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن ص 551

3- تفسير الرازي ج 32 ص 124

القرآن في ستة أجزاء تموج بالبلاغة التطبيقية فإن الرازي صال وجال وبسط القول بسطا، إلى درجة يصعب معها لغير المتمرس تتبعه وهو يخوض في قضايا تفسيرية أو تأويلية.

ويبقى لموضوع الدراسة هدف أساس يتجلى في ضرورة تحقيق الألفاظ القرآنية ليتسنى للدارس فهم مضمون الآية، وذلك من خلال مقاربتين اثنتين:

مقاربة سياقية تتغى دراسة اللفظ من خلال السياق أو السياقات التي ورد فيها، مقاربة معجمية تروم مقاربة اللفظ من خلال المعادلات الدالية أو البدائل الأسلوبية، لنخلص إلى أن الرازي اجتهد فدلنا على فروق دقيقة بين الألفاظ وتلك التي نحسبها مرادفة لها وهي ليست ذلك، وإنما الذي بينها تقارب في الدلالة وليس ترادفا.

عموما يبقى هذا التفسير ولودا يستدعي فحولا في البحث للإفادة منه في التفسير والتأويل واللغة والبلاغة وعلم الكلام وغيرها من أفانين العلوم. والحمد لله رب العالمين

#### المصادر والمراجع

- الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية، محمد السيد حسين مصطفى، ط1 مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية 1981.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي تح الشيخ عادل وآخري، دار الكتب العلمية، بيروت ط1/1413هـ.
- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، إدارة الطباعة المنيرية ودار الكتاب العربي بيروت (د ط2، 1391هـ).
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح محمد أبي الفضل إبراهيم دار المعرفة بيروت ط2، 1391هـ.
- البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، د تمام حسان، عالم الكتب القاهرة ط1/1993.
- تاريخ آداب العرب، الرافعي المكتبة التجارية بالقاهرة 1953.
- الترادف في اللغة، حاكم مالك الزيايدي منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراق 1980.
- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت ط1/1981.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح محمد خلف الله - محمد زغلول سلام الإسكندرية ط4/1956.
- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ابن جرير الطبري، دار الفكر لبنان 1984م.
- الخطاب القرآني: دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، عالم الكتب الحديثة، جدار للكتاب العالمي، ط1/2008.
- لسان العرب، ابن منظور دار الفكر (د ت)
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت (د ت).
- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير، قطب الريسوني منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية ط 1 / 2010
- الإطاريح الجامعية:
- التأويل النحوي عند الرازي، رسالة تقدم بها أكرم نعيم عطوان الحميداوي لنيل الماجستير تحت إشراف الدكتور فاخر جبر مطر بجامعة الكوفة 2008م.

# دراسات اجتماعية وإنسانية وفلسفية

## المقامات الصوفية في شعر سيدي لخضر بن خلوف

د. حاكمي لخضر

لا شك أنّ شعر سيدي لخضر بن خلوف يجمع في ثناياه نبرات ثورية وأخرى عقديّة، تتسجم الأخيرة منها بطرق التصوّف الإسلامي؛ الرّاسمة عبر تاريخها ولغتها الشعريّة معالم رويّة، تسعى عن طريقها إلى تكوين الإنسان تكويناً رويّاً، انطلاقاً من قوله (ص):

« إنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّهُ، وإذا فسدت فسد الجسد كلّهُ، ألا وهي القلب»<sup>1</sup>؛ ولا ريب أنّ شعر سيدي لخضر بن خلوف هو شعرٌ صوفيّ تظهر دلالاته الصّوفيّة حين حديثه عن مظاهر رويّة؛ تبدو في عصرنا هذا أحوج ما يحتاجه المرء في وقت طفق فيه التفكير المادّي يأخذُ أبعاداً في غاية الخطورة، والتي قد تقلل من إنسانيّة الإنسان بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى.

إنّنا حينما نرتاد شعر سيدي لخضر في لحظة من اللحظات، تستوقفنا مظاهر الزّهد في الدّنيا، والدّعوة إلى الآخرة، وهذا هو المقصد الأسمى الذي جاءت به الشريعة الإسلامية السّميحة؛ بل إنّنا حينما نعتلي الكلمة الشعريّة لسيدي لخضر بن خلوف، نجد أنّ عمراً هذا الشّعْر طويل طول المرحلة البشريّة، باعتباره ينطلق من الماضي ليخترق الحاضر بروية مستقبلية تنبئ عن شطحات الصّوفيّة؛ بل قل: إنّ شعراً سيدي لخضر تتجلّى فيه المقامات الصّوفيّة، من خلال كلماته التي تدعُ القارئَ يندمج في حضرة الوصف والمديح والعبارة والاعتبار.

حينما نقرأ أمّهات المصادر التي تخصّ التصوّف الإسلامي<sup>2</sup>، ننتقي عبر التّعابير الشعريّة لسيدي لخضر -رحمه الله تعالى- مقامات

1- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان/ باب فضل من استبرأ لدينه. الحديث 50، وفي كتاب البؤوع 34، باب الحلال بين والحرام بين، الحديث 1910، ومسلم في كتاب المساقاة/ باب أخذ الحلال وترك الثّيبات، حديث 2997.

2- ومن أهمّ هذه المؤلفات:- ابن عربي:

- الفتوحات المكيّة ( أربعة عشر سفرًا)، تج: د/ عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسترون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985م

صوفيّة، تبدو كمن ينزاحُ من رتبة إلى أخرى، حسب نبوغه الروحي؛ ونستشفُّ تلك المقامات من خلال توظيف العارف بالله بعض الأغراض التي ألفناها في الشعر العادي، والتي تُظهرُ بقوةِ البنية الروحيّة واللغة العلياً<sup>1</sup> التي نعتبرها الوجه الحقيقي لرحلة هذا التّأليف.

من خلال تحليلنا لقصائد سيدي لخضر بن خلوف ألفيناها تستقطبُ مقاماتٍ، ذلك أنّ الشّاعرَ صوفيّاً وتعبيره الشعريّة تكشف - لمن تمعّن فيها - مظاهر مدارج السّالّكين إلى حبِّ ربِّ العالمين، وتكشف أيضاً عن روحانيّة الشّاعر من خلال شعره، ممّا يسلمنا إلى تبنيّ تلك المقامات باعتبارها السّبيل التي ينتهجها المحبُّ في لحظات التّرقّي:

أولاً: مقام الحبِّ والعشق مرهونٌ بغرض المدح:

- نعتقدُ أنّ مدح سيدي لخضر للرّسول (ص) لم يكن المدح الذي ألفناه ضمن الأغراض الأدبيّة (الشّعريّة)؛ إنّما كان مدحاً يُعبّرُ عن مقام من مقامات الصّوفيّة، لأنّه ليس مقصوداً به مدحُ التّكسّب، أو مدحاً لخوف العقاب، أو هيبّة من حاكمٍ، إنّما المقصودُ به صبابة الحُبِّ الروحي الذي لا علة فيه، وهو حُبُّ الله وحُبُّ رسوله (ص) وآل بيته الطّاهرين؛ اقتداءً بما جاء في الآية الكريمة<sup>2</sup>.

إنّ مقامَ العشق عند سيدي لخضر بن خلوف هو مقامٌ نراه يأخذُ أعلى نسبةٍ له في أشعار هذا المتروِّح<sup>3</sup>؛ لأنّنا نعتقدُ أنّ بين سيدي لخضر،

---

- الفشيرى أبو القاسم: الرّسالة التّفسيرية في علم التّصوّف، تح: معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصريّة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 2003م

- عبد الرزاق القاشاني:

- لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام تح: أ. د/ أحمد عبد الرّحيم السّليح والمستشار توفيق علي وهبة وأ. د/ عامر النّجار، مكتبة الثقافة الدّينيّة، ط1 - 2005م

أبو حيّان التّوحيدي: الإشارات الإلهيّة، تح: عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت. ودار القلم، بيروت - لبنان، ط1. 1981م

1- نعتني بالشّعر العادي، الشّعر الذي ألفناه منذ العصر الجاهلي إلى يومنا الحالي، والذي يُعبّرُ فيه صاحبه عن رؤية كونيّة (دنيويّة) بالخصوص، وهو بالتالي غير الشّعر الصّوفي، لأنّ صاحبه يُوظفُ عناصر التّعبير الشعري العادي، معيّراً به عن رغبة فردوسيّة، وبالتالي نجد هذا اللون من الشّعر يعتلي خوارق الوضع اللّغوي من ناحية التصوير؛ ومن ثمّ فلغته - في تقديرنا - أقرب من أن تُنعتّها باللّغة العليّا، لأنّ هذه الأخيرة تعمل على " إلغاء محدوديّة الدّلالة في لغة الشّعر، والتحوّل إلى الرّمزيّة المطلقة، وإلى مبدأ التّجاوز والانتساع المُطلق، وخرق مثاليّة الوضع والعرف، أو الخُروج المتواصل على قوانين البناء المنطقيّ المحدود، ومد عمليّة الاسناد وإطلاق سراح المعنى إلى حدّ التحرّر من فكرة عقلائيّته، والانتقال به من حدود الوظيفة الدّهنيّة أو التّمثيليّة المتعارفة، إلى الوظيفة العاطفيّة الانفعاليّة أو المزاغيّة غير المحدودة".

( يُنظر: د/ أحمد محمّد معتوق: اللغة العليّا، دراسات نقدية في لغة الشّعر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2006م، ص 11.

2- لقوله تعالى: (رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت، إنّهُ حميدٌ مجيدٌ [سورة هود، الآية 73])، وقوله جلّ وعلا: (إنّما يُريدُ الله ليذهب عنكم الرّجسَ أهل البيتِ ويُطهركم تطهيراً [سورة الأحزاب، الآية: 33])

3- وقد قال: مدحي مفروز كالحليب بيض صافي صافي من عزّة القطوف

وبين الرَّسُول (ص) كما بين المرء وظله الدالّ عليه، لأنّ هناك صلة روحية مستمدّة من نظرة الأبوة، ونسل سيدي رسول الله (ص)<sup>1</sup>، وإذن، فمدحية الرسول (ص) تبدو مدحية تضاماً كلياً، تتبّع من شجرة مباركة، ولذلك تبدو العلاقة روحية في هذا المديح بالدرجة الأولى، وتظهر تواترية هذا المدح- فيما نحسب- في حبّ التوحّد بالذات المحمّدية، وتقليديها، وأكثر من ذلك الهيام بها، ف شعرنا - ونحن نقرأ قصائده الواحدة تلو الأخرى- أنّه يُخلّل هذا المدح بمعراجية الوصُول، فنراه يمدح سيّدنا محمد (ص)، ويمكّث عند أماكن وصوله: (البراق، سبع سماوات، العرش، الجنة، الإسراء والمعراج..)، فمثلاً يقول في قصيدة (العالم بالغيوب) سيدي:

رَأَوِي عَنْ لِقْطَابٍ جُمْلَةً	نَحْمَدُ رَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
وَالْحَرْفِ أَلْيِ بُغَيْتٍ يَنْلِي	اللَّوْحِ وَالْعَرْشِ بَشَوْفٍ لِحْظِي
نَنْظُرُ فَوْقَ الْبَسَاطِ الْأَعْلَى	السَّابِعِ دَرْتٍ فِيهِ غَرَضِي
يَا وَيْحُو مَنْ كَانَ يَعْتَبُ	خَلِّي الْحَاسِدُ يُرِيدُ حَسْدي

ويقول في قصيدة (اختارك الواحد الأحد):

جهلوا حقيقة المعرفة	النّاس صدقوا بخبارك
يا كامل البهي والصفة	لو كان يعرفوا مقدارك
عَسَى بِشَاعْرِكَ وَالشُّرْفَةِ <sup>2</sup>	يستحسنوا بصيهر صهارك

والمعرفة في المنظور الصوفي، تعني: «معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجليات، ومعرفة خطاب الحقّ بلسان الشّرع، ومعرفة كمال الوجود، ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والأدوية.»<sup>3</sup> وهاتيك معارفُ جلت عن الفهم، إلا

نمدح سيد العباد طه المقطافي ما دامت عيني تشوف  
 فلا تكاد تقرأ قصيدة من قصائده خالية من مدح سيّد المرسلين. ( للاطلاع، يُنظر: منشورات جمعية آفاق مستغانم، سيدي لخضر بن خروف، حياته وقصائده، منشورات دار الغرب للنشر والتوزيع- وهران، ج1/ ص 47. )  
 1- لقوله: الله يرحم قائل لبيات لكلل واسم باباه عيد الله المشهور اسمه في لنعات مغراوي جدّه رسول الله وأمه جات من القرشيات اليعقوبية لالا كلة.  
 (يُنظر: منشورات جمعية آفاق مستغانم، المرجع السابق، ج1/ ص 24. )  
 2- المرجع نفسه، ص94، 67.  
 3- ابن عربي: المعرفة، تح: محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين، حلب- دمشق، ط2، 2006م، ص 21.

لأرباب الأحوال، وأهل الدّوق ممّن تكشّفت لهم الأنوار، وتلاشت عن بصيرتهم الحُجُب.

وما دمنا قلنا إنّ النّبر المديحي يدلّ في الأصل على نبر تعشّقي، فحينئذٍ تظهر إعلاناته من لدن سيدي لخضر نفسه، حينما قال:

يا عاشقين خُودُوا بيدي      دبرُوا صُحُوقكم واقراوا في لسوارِ  
قبلَ لا يُنادي المُنادي      عزّرينَ ياكُ يقبضُ في لعمارِ  
العشوقُ بانَ وقضحُ سرّي      وذاتي فائية مذهبولة  
يا زابيرينَ أجوا عندي      ونقولُ مرحبًا بالضيفِ إذا زار<sup>1</sup>

والعشوقُ في المعتقد الصّوفي هو « آخر مقامات الوصول والقرب، فيه يُنكر العارفُ معروفه، فلا يبقى عارفٌ ولا معروفٌ ولا عاشقٌ ولا معشوقٌ ولا يبقى إلاّ العشق وحده، والعشق هو الذات المحضُ الصّرفُ، الذي لا يدخل تحت رسم ولا نعتٍ ولا وصفٍ... فإذا امتحقّ العاشقُ وانطمس، أخذ العشقُ في فناء المعشوق والعاشق، فلا يزالُ يُفني منه الاسمَ ثمّ الوصفَ ثمّ الذات؛ فلا يبقى عاشقٌ ولا معشوقٌ، فحينئذٍ يظهر العاشقُ بالصّورتين، وينصفُ بالصّفتين، فيُسمّى بالعاشق ويُسمّى بالمعشوق»<sup>2</sup>

ومن هنا يظهرُ العشقُ ممارسة حقيقيّة في حياة سيدي لخضر الروحيّة، مادام يعني فناءً كلياً في حضرة اللطائف الرّحمانية، أو ليس هو القائل:

**العشوقُ بانَ وقضحُ سرّي      وذاتي فائية مذهبولة؟**

ونلني في أبيات أخرى اجتماع لواعج الحبّ بنيران الشّوق، لتنتهي بعشوق روحانيّ، يعزّبُ عن اللّغة أن تُصوّرهُ، يقول العارف:  
يارب العرشِ هزّني ريح الشّوقِ \*\*\* لمقام الرّسولِ النّبي ما صيّتُ طريقَ  
عشقي ومحبّتي من شقّ المشريقِ \*\*\* أنا مسكينُ قلّ زادي  
ما صيّتُ مَنينَ يتحمّلني يا ساداتِ \*\*\* يحملُ رُوحِي معاه غادي  
أنشمُ ثرابَ أرضِ عربيّة دُونُ بحاتِ \*\*\* يا سعدي بالرّسولِ سعدي  
محمدٌ تاجُ الأنبياءِ سيّدُ الأمّاتِ \*\*\* يا سعدي بالرّسولِ سعدي<sup>3</sup>

1- يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السابق، ج/1 ص 162.  
2- عبد الكريم الجبلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبو عبد الرّحمن صلاح بن محمّد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1997م، ص 85.  
3- يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السابق، ج/1 ص 232.

وإذن، فهذه بعض المظاهر الروحية التي تبرر حقيقة الشاعر الشعبي الجزائري، ومدى انساقه وانسجامه جسداً وروحاً مع تعاليم الدين الإسلامي؛ وما ذلك إلا لأن الشاعر ابن بيته، وفرغ من ذلك المد الفكري القادم من شبه الجزيرة العربية، حينما طفق الفتح الإسلامي يُبدي تغييراً عارماً لفهم الوجود الإنساني؛ واهتم بالجانب الروحي للإنسان، مثلما اهتم بالجوانب الجسميّة فيه.

ثم إن هذا الولي أصبح مضرب المثل في مدح سيّد الخلق (ص)، ومدحه كان في الواقع نقلاً أميناً لشخص سيّدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وبالتالي أصبح شعر هذا العارف المكرم « فنأ قائم الكيان ناضج الصور، مكتمل الخصائص، تناول فيه سيرة الرسول (ص)، بما فيها من صفات وشمائل»<sup>1</sup>

وقد رأينا سيدي لخضر بن خلوف - مثلما شاء له القدر أن يكون - مرفوع الجناب والجنان، من خلال ارتفاع ذكره مشارق الأرض ومغربها، برغم من أن شخصه الموقر عاش في فترة القرن التاسع الهجري<sup>2</sup>.

### ثانياً: مقام التوبة

التوبة في عرف الصوفية « أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى»<sup>3</sup>، وقد سئل ذو النون رحمه الله تعالى عن التوبة، فقال: توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلة<sup>4</sup>، ولما كانت التوبة بداية السالكين إلى الله تعالى، رأينا مظاهر هذا المقام متجلية في شعر سيدي لخضر، على شكل أدعية محتواة في قصيدة نُظمت لهذا الغرض، وأدعية تتخلل قصائد المديح، فمن النوع الأول قوله رحمه الله:

(اغفر) ذنبي بتوبة آدم وحوّاً

وبالحرمةين والصفا والمرّوا

(أقبل) يوم الحساب عذري

1- جمال الدين خياري: أغراض الشعر الشعبي في الجزائر، مجلة الثقافة، عدد 43-1978م، ص 49.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص 21.

3- الطوسي: اللمع في التصوف، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الله سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المثني، بغداد، 1960، ص 68.

4- المصدر نفسه، ص 68.

(اجْعَلْ) لِي مَا اسْعَيْتَ لَيْلَةَ هَنِيَّةٍ  
 وبالطَّاعُوتِ كَانَ كُفْرِي  
 إيمَانِي بِيكَ سِرٌّ وَعَلَانِيَّةٌ  
 (ارْحَمْ) يَوْمَ أَنْزُورُ قَبْرِي  
 (أَغْفِرْ) لِي مَا مَضَى بَغَايِرِ التَّنْزِيلِ  
 و(اصْلِحْ) لِي مَا بَقِيَ بِفَضْلِ الْمُزْمَلِ  
 وبالنُّورِاةِ وَالرَّبُّورِ مَعَ الْإِنْجِيلِ  
 وبالْفُرْقَانِ (حُطِّ) وَزُرِّي<sup>1</sup>

ومن النوع الثاني، قوله:  
 يَا غَفَّارُ أَغْفِرْ ذَنْبَ الشَّاعِرِ وَالْحَاضِرِينَ وَالسَّامِعِينَ لَفْظُ انْتِشَادِي  
 يَا سَائِرَ الْعَيُوبِ أَنَا عَبْدُكَ قَاصِرٌ لَا عِلْمَ لَا أَعْمَالَ مَا يَتَّ زَادِي  
 رَبِّ حَنَّ لِي الْقَلْبَ الْقَاسِحَ يَا خَالِقَ الْعِبَادِ أَنْتَ أَلِي تَرَعَانَا  
 عَبْدُكَ الضَّعِيفُ مُذْنِبٌ دُمُوعُ سِيَّاحِ الْجُودِ وَالْعَفْوِ مَنْ فَضْلِكَ يَرْجَانَا  
 سَعْدِي مَعَ النَّبِيِّ بَتَّ مَعَاهُ الْبَارِحِ مُشْرِفٌ النَّسَبِ جَابِهُوْلِي مُوَلَانَا<sup>2</sup>

فالعارفُ يتقربُ إلى الله عزَّ وجلَّ بالطَّاعاتِ، فإذا تمكَّنَ وَتَحَقَّقَ بِذَلِكَ  
 السُّلُوكِ، شَمِلَتْهُ أَنْوَارُ الْهَدَايَةِ، وَأَنْتَه الْعِنَايَةُ، وَحَوْتَه الرَّعَايَةُ، وَشَاهَدَ مَا  
 شَهِدَهُ بَقَلْبِهِ مِنْ عَظَمَةِ سَيِّدِهِ، فَتَابَ عَنِ الْمَلَاخِظَةِ وَالسُّكُونِ، وَالِالْتِفَاتِ  
 إِلَى مَا كَانَ مِنْ طَاعَتِهِ وَأَعْمَالِهِ وَقَرَبَاتِهِ فِي حِينِ إِرَادَتِهِ وَبِدَايَاتِهِ<sup>3</sup>،  
 فَشَتَّانَ بَيْنَ تَائِبٍ يَتُوبُ مِنَ الذُّنُوبِ وَالسَّيِّئَاتِ، وَتَائِبٍ يَتُوبُ مِنَ الزَّلَلِ  
 وَالغَلَاتِ، وَتَائِبٍ يَتُوبُ مِنْ رُؤْيَةِ الْحَسَنَاتِ وَالطَّاعَاتِ.

ثالثاً: مقام الزُّهْدِ مَرهُونٌ بِغَرَضِ الْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ:  
 وَالزُّهْدُ كَمَا يَرَى الطُّوسِي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى: «مَقَامٌ شَرِيفٌ، وَهُوَ أَسَاسُ  
 الْأَحْوَالِ الرَّضِيَّةِ، وَالْمَرَاتِبِ السَّنِيَّةِ، وَهُوَ أَوَّلُ قَدَمِ الْقَاصِدِينَ إِلَى اللهِ  
 عَزَّ وَجَلَّ، وَالْمَنْقَطِعِينَ إِلَى اللهِ، وَالرَّاضِينَ عَنِ اللهِ، وَالْمَتَوَكِّلِينَ عَلَى  
 اللهِ تَعَالَى، فَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ أَسَاسُهُ فِي الزُّهْدِ، لَمْ يَصِحْ لَهُ شَيْءٌ مِمَّا بَعْدَهُ،  
 لِأَنَّ حُبَّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ، وَالزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَيْرٍ

1- منشورات جمعية أفاق مستغانم، المرجع السابق، ص 74.

2- المرجع نفسه، ص 141.

3- لا يستدعي المقام هنا تبسيط معنى مقام التوبة وتذليله بسهولة، ولذلك أُشيرُ على من يبتغي معرفة هذا المقام  
 أن يُعرجَ على كتاب المصنف في التصوف للطوسي، ص 68-69، وبشرح أكثر تفصيل في كتاب: لطائف الإعلام  
 في إشارات أهل الإلهام للقاشاني ج 1/ من ص 287 إلى ص 296.

وطاعة»<sup>1</sup>.

إذا تسنى لنا معرفة الزُّهد في رؤيته الصُّوفية الصافية، أمكننا استخلاصُ بعض مظاهره في شعر هذا العارف الورع؛ ونستخلصُ - دون شكٍّ - نوازعه وأبعاده التي قعدت لكيونته عند سيدي لخضر.

عند قراءتنا لشعر سيدي لخضر بن خلوف تستوقفنا - إضافة إلى مقامي: الحبّ والعشيق - مقام الزُّهد، الذي رأيناه شديد الصلّة بمظهري: الحكمة والموعظة، اللذان ينشآن عن مراس وعبرة كفيّلين بتوحّي الحذر من الدنيا، واعتلاء مقامات الآخرة؛ وهذا المظهر الكائن فيها يقوّد العارف - في غيابه الروحي - إلى ارتياد مراتب الزُّهد حسب الحال والتمكّن<sup>2</sup>، لأنّ التمكّن مكمّن الرُّسوخ على شيء، وعدم الانزياح عنه مهما حصل من أمور تدعو إلى التخلّي عنه.

أفينا مقام الزُّهد متمظهاً في أبيات شعريّة عديدة، يبدو فيها عزوفُ العارف عن الدنيا، والحثّ على تهيئة النّفس والاستعداد للآخرة؛ غير أنّ هذا العزوف نراه عزوف المتروحن المتوجّس الأثر الملائكي، والغائب بكليته عن الخلق، وإلا لكانت هذه الحكمة يسوّفها أي إنسان خاض تجارب في هذه الدنيا.

نعقّد أنّ الصّفة الزُّهدية لدى سيدي لخضر تبقى زهدية العلم واليقين، وليس خشية العقاب مثلما يعتقدُ جلّ النّاس، وإلا لكان ما قاله من شعر لا يقتصر على مجرد عدّه غرضاً في تجارب دنيوية فقط.

إنّنا نرجّح هذا كون سيدي لخضر رجلاً صُوفياً<sup>3</sup> بالدرجة الأولى، وهذا ما تُشير إليه أغلب قصائده؛ ومن هنا جاء الفرق واضحاً بين تجربة

1- القاشاني: لطائف الإعلام، المصدر السابق، ج2/ ص 415، وانظر: محمّد أحمد علي: مقامات العرفان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط 2007م، ص 76، وهذا فصل يتحدّث فيه المؤلف عن مقام الزُّهد، بشيء من التفصيل، وللتفصيل أكثر، يُنظر: الإمام أحمد بن حنبل الثيباني، الزُّهد، خرّج أحاديثه: محمّد بن عبّادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1- 2003م.

2- التمكّن كما قال القاشاني في مؤلفه السابق ج1/ ص 282 -: عبارة عن غاية الاستقرار في كلّ مقام، بحيث يصبح لصاحبه القدرة على التصرّف في الفعل أو الترك، وأكثر ما يُطلق في اصطلاح الطائفة على من حصل له البقاء بعد الفناء. وتارة يُطلق التمكّن على ما قيل ذلك من المقامات، ولهذا جعلوا التمكّن على مراتب ثلاث: - تمكّن المرید - تمكّن السالك - تمكّن العارف

3- والصّوفي بلجاً في أغلب الأحيان إلى التوسّل بالقرآن الكريم، والكتب المنزلة، وبالأنبياء والصّالحين والأماكن المقدّسة، فانظر إلى قول سيدي لخضر:

إذا استوفيت يا الله الطّف بيّاً  
ارحمّ يوم انزور قبّري  
اغفر لي ما مضى بغافر التّزليل  
واصلح لي ما بقى بفضل المزل  
وبالتوراة والزبور مع الإنجيل  
وبالفرقان خط وري  
في حقّ المصطفى وسيدنا جبريل  
وميكائيل وإسراييل وعزرائيل

الشاعر في رحلته الدنيوية مع المجتمع والناس، وهو يدخل ضمن أهل الأدب بصفة عامة، وتجربة الصوفي في رحلته الأخروية، ويدخل مع الخواص من أهل التعبير. يقول سيدي لخضر - رحمه الله تعالى في قصيدته (سيدي فارس المنع):

الله يَتَّبَتِ الشَّرْعَ      يَوْمَ أَنْ نَضَى رَمِيمَ مَا بَيْنَ لِحَادِي  
 دَارُ الظُّلْمَةِ بِلَا سَمْعٍ      يَوْمَ فَرَاقِي مَعَ أَحْبَابِي وَأَوْلَادِي  
 يُوقِعُ الخَوْفَ وَالقَزَعُ      صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا حَمَدِي

ويقول أيضا:

يَا عَبْدَ إِذَا بَنَيْتَ مَا يَبْقَى بُيَّانَ      حَيْطَانِكَ تَمَسَى اخْرَابَ  
 وَأَنْتَايَا لِأَبْدٍ مِنْ لَيْلَةٍ لَكْفَانَ      عَظْمَكَ يَرشَى عَلَى الثَّرَابِ  
 دِيرٌ بِالْأَيَّةِ وَجَانِبِ طَرِيقِ العَصِيَّانِ      وَأَنْظُرْ مَا قَالَ فِي الكِتَابِ

وقال:

الحَدَّ وَالْإِثْنِينَ وَالثَّلَاثَةَ وَالْأَرْبَعَةَ      وَنَا بَيْنَ الْجِبَالِ سَايَحَ طُولَ اللَّيْلِ  
 عَيْنِي يَا عَاشِقِينَ سَخَفَتِ بِالدَّمْعَةِ      تَرَعَى لِقْصَالٍ مِنْ عَوَاقِبِ حَيْلٍ بِحَيْلٍ  
 دَخَلْتُ تَلْمَسَانِ فِي نَهَارِ الجَمْعَةِ      فِي جِبَلٍ حَنِيفٍ بَتَ سَاجِدٌ لِلْجَلِيلِ  
 غَيْرَ أَنْيَا وَسَبْحَتِي<sup>1</sup>.

تمعن في مظاهر الصفات الزهدية في الأبيات الثلاثة الأخيرة، لا شك أنك ستجد منها مظهر السياحة، والبكاء على تعاقب السنين، والإكثار من السجود بالليل في الخلوات، وحمل السبحة، باعتبارها مظهراً دالاً على التمسك بالأوراد؛ وهذه الطريقة نراها بالخصوص عند أهل التصوف، الذين يرون أن الذكر لا يؤخذ إلا من لدن شيخ عارف، بقي المرید طريق المهالك.

وإذا ما جمعنا بين حالتنا: التصوف كممارسة روحية، وبين الزهد كمرحلة روحية من مراحلها، أمكننا القول: إن زهد سيدي لخضر هو زهد خاصة الخاصة المتمثل في إعراضهم عن كل ما سوى الله من الأغراض والأعواز، الظاهرة أولاً، والباطنة ثانياً، وعن كل ما هو

وإبراهيم وإسحاق وإسماعيل  
 وبُعَيْسَى الْمَسِيحِ وَزَكَرِيَّا  
 وَيَعْقُوبَ وَالْمَوَارِي  
 أَرْحَمَ يَوْمَ نُزُورِ قُبْرِي  
 (يُنظر: منشورات جمعية أفاق مستغانم، المرجع السابق، ج1/ص74-78.)  
 1- يُنظر: المرجع نفسه، ج1/ص63، 67، 161، 177، 198. ومن أجمل ما قاله أيضاً:  
 دَارُ الدُّنْيَا أَلَا غُرُورَةٌ      مَنْ يَتَّبِعْهَا حَقِيقٌ يَتَذَكَّرُ  
 تُعْطِيكَ عَامَ السَّرُورَا      وَكَثِيرٌ لِحْيَامَ لَيْكُ يُنْعَمُ  
 خَرَّتْكَ ثَرْمِيكَ لِلْحَنُورَةِ      لثَوْلِبِ نَيْبَانَ يَبْرَمُ

غير ثالثاً، وهذا الزُّهْدُ يتضمَّن الرِّجاء والرَّغبة والتَّبَيُّل... وهي ما رأيناها كائنةً في شعر هذا الصُّوفي.

انظر مثلاً إلى قوله:  
راغِبٌ في الدُّنيا بَزُهْدِي  
يا قَطْعانُ يَدَيَّ بِيَدَيَّ  
يا مُحَمَّدُ يا سِيدي  
في ديني شَقَّيْتُ الأَعْداءَ  
ما نَقَلْتُ حَتَّى بَسَجَدَةَ  
صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ لَبِداً<sup>1</sup>

ثمَّ إنَّ الزُّهْدَ عند أهل الباطن يُحيلُ بالضرُّورة إلى زهدٍ أرقى وأعظم، وهذا هو الزُّهْدُ في الزُّهد، الذي معناه استحقارُك لما زهدت فيه، ولهذا كان الزُّهْدُ في الدُّنيا سَيِّئةً في نظر الخواص، لأنَّه لا يوجد شيءٌ ما سوى الله أعظم حتَّى يرغب العارفُ فيه أو عنه، ومن تحقَّق بهذا النَّظر استوتت عنده الحادِثات، بتحقيقه شمول إرادة الحقِّ لجميع المرادات.

#### رابعاً: الكرامات مرهونة بالعطايا الإلهية

تعني الكرامة عند أهل الكشف: بلوغ العبد المراد قبلَ ظهور الإرادة<sup>2</sup> وهي بالتالي مددٌ إلهي يُلهمه تعالى إلى من يشاء من عبادِهِ، فلا تتعلَّق إذن برياضة، ولا مُجاهدة، وإنَّما تتعلَّق بعلم الله بعبدِهِ، بما لا دراية لهذا العبدِ بِهِ.

وقد قسَّم ابنُ عربي الكرامة - في مؤلِّفه (الفُتوحات المكيَّة) - إلى قسمين: كرامة حسيَّة، وكرامة معنويَّة، أمَّا الكرامات الحسيَّة: فهي كرامات العامَّة، مثل: المشي على الماء، وطيِّ الأرض، والاطِّلاع على الكوائن، والإخبار بالماضي والحاضر والمستقبل، أمَّا الكرامات المعنويَّة: فهي كرامات الخاصَّة من عبادِ الله، وهي كرامة العمل بشريعة القرآن والتمسُّك بها<sup>3</sup>. ومما نعدّه له في ذلك:

1- نفسه، ص 91.

2- الطُّوسِي: المصدر السابق، ص 265.

3- نقلاً عن: د/ عامر النجار: الطُّرُق الصُّوفيَّة في مصر: نشأتها ونظامها وروادها، دار المعارف- مصر، ط5، ص 48.

كرامته بالصلاة على النبي (ص) ورؤيته له عليه السلام، والدراية  
بالدين والإلهام الشعري المتتالي، والمرصع بألوان الحكم الدنيوية  
والأخروية:

فمن كرامة الله له الصلاة على النبي (ص):  
نَبَّهْنِي (لَمَدِيحِ سَيِّدِي)

سَقَانِي مِنْ مَاءِ كَأْسِ طَيِّبٍ  
امْلَأْهُ (بِمَدِيحِ طَهِّ الْهَادِي)  
أَحْلِي مِنْ الْعَسَلِ وَعَنْبٍ  
العالم بالغيوب سيدي  
سُبْحَانُو فِيهِ مَا نَكْذِبُ

ومن كرامة الفهم في الدين قوله:  
عَرَفُونِي كَيْ رَجَعْتُ جَائِزٌ

(فِي دِينِي كَامِلُ الْفَهَامَةِ  
وَاعْطَانِي اللَّهُ عِلْمَ قَارِزٍ  
مَنْ كُنُوزُ عَالَمِ الْعُلَمَاءِ)

ومن الإلهام الشعري قوله:

أَعْطَانِي اللَّهُ مِنَ الْمُخَازِنِ  
وَاعْطَاهُ لِي فِيهِ مَا نُضَيِّعُ  
(تُوزَنُ شِعْرِي بِحُرُوفٍ وَازِنِ)  
بِسْمِ اللَّهِ وَيَسْمُ الْمُشَقَّعُ  
الطَّلَبَةُ يَكْتُبُوا وَيَمْحُوا  
لِخَضْرٍ يَكْتَبُ بِلَا قَلُومَا  
رَبِّي ذَا الْقَوْلِ زَادَ شَرْحُوا  
مَحْبُوبِي صَاحِبِ الْغَمَامَةِ<sup>1</sup>

فالتباهة إلى حب النبي (ص) تُعدُّ في حدِّ ذاتها لونا من ألوان الكرامة،  
واجتباء الله تعالى للعبد، لأتته جلَّ وعلا قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ  
يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾<sup>2</sup>

فما بالكُ - أيها القارئ الكريم - إذا كانت هذه الصلاة ممارسة يومية  
عند سيدي لخضر، حتى هام بها في السرِّ والعلن، وفي بطون الأودية  
والشعاب، والجبال، وفي الليل والنهار... وفي سائر الوقت الذي قدره  
الله له؛ وقد انتهت برؤيته لرسول الله (ص)، لتترجم حقيقة هذه الصلاة،  
وتلك المحبة الراسخة في عمر هذا العارف.

1- ( يُنظر: منشورات جمعية آفاق مستغانم، المرجع السابق، ج1، ص 92، 95، 96.

2- سورة الأحزاب، الآية56.

(2) كرامته في رؤية الرسول (ص):

يَكْفِينِي صَدَقِي وَنِيَّةً      لَخَضَرَ كَيْفَ يَكُونُ خَاطِي  
(تَسْعَةً وَتِسْعِينَ رُؤْيَا)      وَالْعَاطِي مَا زَالَ يَعْطِي  
كَافَانِي مَوْلَ الْهَدِيَّةِ      وَاقْبَلَ لِي مُوَلَايَا شَرْطِي

وقوله:

مَا هُوَ شَرًّا مِنِّي وَلَا بَيْعَةً      وَلَا مِنْ الْفَارَسِيِّنَ رَاكِبَ غَوَارٍ  
بَيْنِي وَبَيْنَ مُحَمَّدٍ شَرِيْعَةً      هُوَ يَشُوفُ وَنَا نَقْرًا لَسْطَارٍ  
كَيْمَا يُحِبُّ سَيِّدِي لِيهِ الْمُطِيْعَةَ      يَوْمَ الْخَمِيْسِ بَاتَ مُعَايَا فِي الدَّارِ

ذَكَرَ الرَّسُولُ طَهَ فِيهِ وَزَيْعَةً      أَنْذَهُوا نُوزَعُوا مَثْوَا يَا لِنُظَارِ  
ذَكَرَ الرَّسُولُ طَهَ فِيهِ وَزَيْعَةً      صَلُّوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ يَا حُضَّارًا<sup>1</sup>

أَيُّهُ لَقِيَا هَذِهِ؟ بَلْ أَيُّهُ بُشِّرِي يَا تُرَي؟ لَعَمْرِي، إِنَّهَا بُشِّرِي اللَّقَاءَ بِسَيِّدِ  
الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَأَشْرَفَ خَلَقَ اللَّهُ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضِينَ؛  
وَتَلَكُمُ الرُّؤْيَا تُؤَكِّدُ - عَنْ كُتُبٍ - أَنَّ الطَّرِيقَ الَّذِي انْتَهَجَهُ الْعَارِفُ فِي  
حَيَاتِهِ طَرِيقٌ لَا مِرَاءَ فِيهِ، وَلَا رَيْبَ فِي مِصْدَاقِيَّتِهِ، عَمَلًا بِقَوْلِ  
المُصْطَفَى الكَرِيمِ: «مَنْ رَانِي فَقَدْ رَانِي حَقِيقَةً، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَمْتَلُ  
بِي»<sup>2</sup>.

(3) كرامته في اللقاء بسيدي أبي مدين شعيب:

يَوْمَ الْجَمْعَةِ طَلَعْتُ سَارِي لِلْعِبَادِ      ثُمَّ نَادَى وَهَبٌ لِي بَوْمَكْحَلَةَ  
نُصِيبُ مَغَارَةَ مُجَاوِرَةَ سَيِّدِي عَابِدٌ      وَقَفَيْتُ عَلَى السُّجُودِ مَا نَحْوَ الْقِبْلَةِ  
نَظَرْتُ خَيْالًا جَا يَفْدُقُ كَالْفَدْقَادِ      يَأْمَا حُسْنَهُ زَيْنٌ مَكْمُولٌ الطُّولَةَ

1- نفسه، ص 136، ومن الأبيات الأخرى، التي تُبررُ كراماته، قوله:  
يَوْمَ الْخَمِيْسِ بَاتَ مُعَايَا سَيِّدِي      مُحَمَّدُ الْفَضِيلُ جَدُّ الْحُسَيْنِيِّنَ  
وَالنُّورُ مِنْ جَبِيئُو بَايْنِ بَيْدِي      وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مِنْ فَوْقِ الْخَدَّيْنِ

2- رواه أبو هريرة مرفوعاً، بلفظ: ( فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَمْتَلُ بِي )، وقال بنُ الفضيل مرَّةً: ( لَا يَتَخَيَّلُ  
بِي )، وهذا الحديث أخرجه الإمام أحمد في المُسند، ج 2/ رقم 332. عن أبي هريرة عن عاصم بن  
كليب عن أبيه؛ وفي رواية أخرى له، في مجلد رقم 2، ص 342 من طريق عبد الواحد بن زياد:  
حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ كَلِيبَ بِهِ؛ وَأَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي السُّنَنِ بِرَقْمِ 346، مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَكَذَا الْحَاكِمُ فِي  
ج 4/ ص 393، وَقَالَ: صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَوَافِقُهُ الدُّهَيْبِيُّ، وَكَذَا ابْنُ حَجْرٍ الْعَسْكَلَانِيُّ.

وَمَكَتْ لَهُ بَرِّيَّتِي  
مُنِينٌ قَرَاهَا أَنَا وَإِيَّاهُ تَسَالَمْنَا  
وَعَجَبَاتُهُ جُمَاعَتِي  
قَضَيْتُ مِنْهُ مَسَائِلِي وَتَعَاهَدْنَا  
أَهْ يَا سَعْدِي وَفَرَحَتِي  
مُحَمَّدَ الْفَضِيلُ مَقْنَأُ الْجَنَّةِ  
مُحَمَّدُ رُوحِي وَرَاحَتِي  
بَنَانًا مَتَجَادِلِينَ اللَّيْلُ وَمَا طَالَ  
عَلَى دِينِ النَّبِيِّ أَحْمَدُ طَهَ الْمَبْرُورُ  
قَالَ: أَنَا بَوْمَدِينُ أَصْلِي مَنْ لِفَضَالِ  
مِنَ الْأَنْدَلُسِ هَمَّتِي فِيهَا مَذْكَورُ  
فَقُلْتُ لَهُ: أَنَا بَنُ خُلُوفٍ مَدَّاحِ الْمُرْسَالِ  
هَآوِينِي بِالْحَدِيثِ يَا مَصْبَاحِ النُّورِ  
أَبْقَى يَنْظُرُ فِي صَيْقَتِي  
بَعْدَ كَمَالِ الْحَدِيثِ قَالَ لِي يَا لَكَحَلِّ:  
خُودَ الْأَمَانَةَ وَسِيرَ بِهَا يَا ذَنْ اللَّهِ  
مِئَةَ وَعِشْرِينَ شَيْخٍ مِنْ وَآلِي كَامِلٍ  
طَبِعُوا لَكَ بِالنَّصَافِ هَا الْكَاعِظُ قَرَاهُ  
وَكَمَّلَ الْخَمَّةَ الشُّبَيْعِ الْمُفْضَلِ  
سَقَاكَ بِالسَّرِّ الزَّمْزَمِي رَسُولَ اللَّهِ

أَدَيْتُ مِنْهُ أَمَانَتِي<sup>1</sup>

لقد تعرّضَ عددٌ من العلماء إلى سيرة سيدي أبي مدين شعيب دفين تلمسان، حياةً ونشأةً وتعلُّماً وسياحةً، فهو الشَّيْخُ الزَّاهِدُ، العَارِفُ بِاللَّهِ، قُطْبُ التَّصَوُّفِ، الْقُدْوَةُ، أَبُو مَدِينِ شُعَيْبِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْأَنْصَارِيِّ، الْأَنْدَلُسِيِّ<sup>2</sup>، الْإِسْبِيلِيِّ، الْمَالِكِيِّ، الصُّوفِيِّ، الْفَقِيهِ، الْمُحَدِّثِ؛ وَكُنْيَتُهُ: «أَبُو مَدِينِ، تَكْنَى بِأَبْنِهِ مَدِينِ»<sup>3</sup> ذِي الْخِصَالِ الْحَمِيدَةِ، دَفِينِ مِصْرَ.

وَيُرَجَّحُ بَعْضُ الْمُؤَرِّخِينَ أَنَّ سَيِّدِي أَبِي مَدِينِ وُلِدَ سَنَةَ [509هـ - 1115] <sup>4</sup> تُوْفِي سَنَةَ 594هـ - 1200م، بَعْدَمَا خَاضَ فِتْرَاتٍ ذَهَبِيَّةً فِي حَيَاتِهِ،

1- يُنظَرُ: مَنشُورَاتُ جَمْعِيَّةِ أَفَاقِ مَسْتَعَاثِمِ، الْمَرْجِعِ السَّابِقِ، ص 178.

2- يُنظَرُ عَلَى سَبِيلِ التَّمَثِيلِ لَا الْحَصْرِ: يُوْسُفُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الرِّبَّاتِ: التَّشَوُّفُ إِلَى رِجَالِ التَّصَوُّفِ، تَح: أَحْمَدُ تُوْفِيْقِ، مَنشُورَاتُ كَلِيَّةِ الْأَدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ، الرَّبَّاطِ، 1984م، ص 319.

3- عِبْدُ الْوَهَّابِ الشُّعْرَانِيُّ: الطَّبَقَاتُ الْكُبْرَى دَارِ الْفِكْرِ بِيْرُوت- لِبْنَانِ، ج1/ ص 133.  
وَقَدْ ذَكَرَ الْإِمَامُ الشُّعْرَانِيُّ فِي مُؤَلَّفِهِ هَذَا أَنَّ مَدِينَ هُوَ الْمَدْفُونُ بِمِصْرَ بِجَامِعِ التَّنِيْخِ عِبْدِ الْقَادِرِ الدَّشْتُوطِيِّ بِبِرْكَةِ الْقُرْعِ خَارِجِ السُّورِ، مِمَّا يَلِي شَرْقِي مِصْرَ، عَلَيْهِ قَبَّةٌ عَظِيمَةٌ، وَقَبْرُهُ يُزَارُ.

4- نَقَلْنَا عَنْ: مُحَمَّدِ الطَّاهِرِ عَلَاوِيِّ، الْعَالِمِ الرَّبَّانِيِّ سَيِّدِي أَبِي مَدِينِ شُعَيْبِ، ج[دَارِ الْأُمَّةِ، بَرَجِ الْكَيْفَانِ- الْجَزَائِرِ، ط1- 2004م، ص 14.

كانت مليئةً بالعلم والحلم، والموعظة الحسنة، والكرامات التي لا زالت تُردَّدُ إلى يومنا هذا.

وإذا كُنَّا نُقدِّرُ الفارقَ الزمَني بين سيدي أبي مدين شُعيب، وسيدي لخضر بن خلوف، فإنَّه يُقدَّرُ بأربعة قرون تقريباً؛ وهي فترة تبدو - في اعتقادنا - قريبة في حياة سيدي لخضر من أخبار سيدي أبي مدين، الذي ذاع صيته آنذاك مشارقَ الأرض ومغاربها، فكان ولازال - في تلك الحقبة - يُؤثِّرُ في رُوح سيدي لخضر النَّائِقة إليه، والنَّائِقة إلى لُقْيَاه؛ فكان أن حصلت تلك الرَّغية، حينما هام على وجهه، وفيضُ الوُجْدِ يَحْمِلُهُ، والواردُ يُبَسِّرُهُ، بالنَّقَائِهِ بأبي مدين شُعيب يَوْمَ الْجُمُعَةِ في سفح الجبل عند مركز العبَّاد (يَوْمَ الْجُمُعَةِ طَلَعَتْ سَارِي للعبَّادِ تَمَّ نَادَى وَهَبَ لِي بِوَمَكْحَلَةٍ)، وتصيرُ هذه المرحلة الرُّوحِيَّة مرحلة يتوقَّفُ فيها الزَّمَنُ الصُّوفِي، وتتعاضدُ فيها الدَّاتَانِ الصُّوفِيَّانِ تعاضداً رُوحِيًّا، لتنتهي ببُشارَتَيْنِ سعيدتين: الأولى: رضا أولياء الله تعالى عن سيدي لخضر، ونلفيها في قوله: ( مِيَّةٌ وَعِشْرِينَ شَيْخٌ مَنْ وَالِي كَامِلٌ طَبَعُوا لَكَ بِالنُّصَافِ هَا الكَاغَطُ قَرَاهُ ) والثَّانِيَّةُ: رضى رسول الله (ص) عنه، من خلال قوله:

( وَكَمَلُ الخَمْتَةِ الشَّفِيعُ المُفَضَّلُ سَقَاكَ بِالسَّرِّ الزَّمْرَمِي رَسُولُ اللهِ ).

4) ومن كراماته الجزمُ بوقوع شيء في المُستقبل، وحُدُوثه فعلاً حتى في زماننا هذا:

إِذَا طَالَتْ عُمُرَكَ تَشُوفُ مَا تَشُوفُ  
و تَقُولُ مَا قَالَ الشَّاعِرُ وَلَدُ الخُلُوفِ  
تَتَقَرَّرُنِي وَلَوْ كُنْتُ فِي الكَفَّانِ  
اللهُ بِرَحْمِ عَظَامَةٍ يَا أَهْلَ الحَسَانِ  
تَغِيْبُ نَاسُ البَرِّ وَتَبْقَى أَهْلُ الخَزُوفِ  
تَأْبِعِينِ الرَّبَّاءِ وَخَدَائِمِ الجَفَّانِ  
المَسْأَلَةُ مَنْ دُونَ جَهَارِ صَافِيَّةِ  
مَشْمَتَيْنِ الضَّحْكَةِ تَمَثِيلِ القُرُودِ  
لَا حَدِيثُ يُوَالِمُ لَا قُلُوبُ صَافِيَّةِ  
مُخَيَّبِينَ العَاهِدِ نَطْقَةَ مَنْ اليَهُودِ  
الخُدَيْعَةَ تَكْتَرُ فِي جَوَامِعِ البِلَادِ  
والعبَّادُ يَاكَ تُعَوِّدُ خَائِقَةَ  
الإمامِ يَشْمَرُ دَرَاغَ عُلَى الزَّنَادِ  
تَأْكُرِينَ الأَصُولَ فِي الصَّفِّ وَاقْفَةَ  
سَاجِدِينَ بَغَيْرِ وَضُو مَنْ أَوْلَادِ عَادِ  
أَصْلَهُمْ مَنْ أَصْلُ الحِيَةِ النَّالِقَةِ

المَسَاجِدَ تَعْمَرُ بَاهِلَ الْمَخَالِيَةِ  
 الخديعة في الجوامع وقت السجود  
 لا عمل لا معمول لا قلوب راوية  
 المقاتاة ترجف ما كان من يجود  
 فيك رهم يرجوا لعبه وراضية  
 يا عروس الجنة يا فارس الخلود  
 عليك صلى الله يا سعد السعود<sup>1</sup>

نخلص من هذا التحليل إلى جملة من النتائج التي نخالها تخدم المعنى الذي ابتغيناه من هذه المقاربة، ومنها أن الشعر الشعبي الصوفي الجزائري ظلّ لأمدٍ طويل يستلهم مبادئ الدين الإسلامي، ويستثمر أوامره ونواهيه في تقويم السلوك الإنساني؛ والسير به من الاهتمام بالجسد إلى تهذيب الروح، وقد خصّ شعر سيدي لخضر بن خلوف بميزات نظّمها رائدة في عصره، ومنها الإعلان بالكلمة عن الكرامة كما لو كان يخاطب قارئاً صوفياً... ثمّ إنّ مظاهر الصلاة على النبي والتنويع في تراكيبها وتواترها عبر جموع قصائده كلّها ميزات خصّ بها شعر سيدي لخضر، ممّا جعل قصائده في مدح سيّد المرسلين من الأناشيد التي أضحت تلقن في الزوايا الجزائرية، والتي تلقى الإعجاب من المريدين ومشايخ الطرق الصوفية.

مكتبة البحث:

\* القرآن الكريم

- أحمد محمد معتوق: 1- اللغة العليا، دراسات نقدية في لغة الشعر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2006م.
- الإمام أحمد بن حنبل الشيباني:
- 2- الزهد، خرّج أحاديثه: محمد بن عيادي بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1- 2003م.
- 3- المسند، شرحه ووضع تعاريفه: أحمد محمد شاكر، دار المعارف-مصر، ط 1396هـ- 1976م.
- البخاري (محمد بن إسماعيل الجعفي): 4- صحيح الإمام البخاري، طبعة دار إحياء التراث العربي (د. ت).
- جمال الدين خياري: 5- أغراض الشعر الشعبي في الجزائر، مجلة الثقافة، عدد43- 1978م.
- عبد الرزاق القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام تح: أ. د/ أحمد عبد الرحيم السايح والمستشار توفيق علي وهبة وأ. د عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، ط1 - 2005م

1- منشورات جمعية آفاق مستغانم، المرجع السابق، ص 238.

- الإمام الترمذي:
- 7- السنن تح: أحمد محمد شاكر، دارالفكر: بيروت - لبنان، (د. ت).
- أبو حيان التوحيدي:
- 8- الإشارات الإلهية، تح: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت ودار القلم، بيروت - لبنان ط1-1981م.
- الطوسي:
- 9- اللمع في التصوف، تح: عبد الحلیم محمود وطه عبد الله سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ومكتبة المتنى، بغداد، 1960م.
- عبد الكريم الجيلي:
- 10- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1997م.
- مسلم: (أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري):
- 11- صحيح الإمام مسلم، دار الكتب العلمية: بيروت - لبنان، ط 1992م.
- محمد أحمد علي:
- 12- مقامات العرفان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط 2007م.
- منشورات جمعية آفاق مستغانم:
- 13- سيدي لخضر بن خلوف، حياته وقصائده، منشورات دار الغرب للنشر والتوزيع - وهران -، ج1 (د. ت).
- محمد الطاهر علاوي: 14- أبو مدين شُعيب، دار الأمة، برج الكيفان - الجزائر، ج1، ط1-2004م.
- عامر النجار:
- 15- الطرُق الصوفية في مصر: نشأتها ونظامها وروادها، دار المعارف - مصر، ط5 (د. ت).
- ابن عربي:
- 16- الفتوحات المكية (أربعة عشر سفرًا)، تح: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
- 17- المعرفة، تح: محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين، حلب - دمشق، ط2- 2006م.
- القشيري أبو القاسم:
- 18- الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 2003م.
- عبد الوهاب الشعراني:
- 19- الطبقات الكبرى (لوائح الأنوار في طبقات الأخيار)، دار الفكر بيروت - لبنان، ج1/ (د. ت).
- يوسف بن يحيى بن الزيات:
- 20- التنوُّف إلى رجال التصوف، تح: أحمد توفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1984م.

## خير الدين التونسي الليبرالية بين التنظير والممارسة

د. محمد حفيان<sup>1</sup>

هل استطاع خير الدين أن يحقق أو على الأقل حاول أن يحقق أفكاره وقناعاته الليبرالية خاصة السياسية منها والاقتصادية، باعتباره رجل حكم وصاحب قرار في الدولة؟ أم ان كل ما دعا اليه في كتابه أقوم المسالك لا يجاوز كونه أفكارا وقناعات نظرية؟

الواقع أن الإجابة على هذا السؤال تقتضي منهجيا التفريق بين مرحلتين مارس خير الدين خلالها الحكم.  
-الأولى: قبل كتابة ونشر كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"  
والثانية: بعد كتابته ونشره.

- وسندرس هاتين المرحلتين - كل واحدة على حدة - من حيث:
- 1- أهم الأحداث السياسية والاقتصادية الداخلية في تونس، التي وسمت كل مرحلة.
  - 2- إبراز موقع خير الدين من هذه الأحداث عبر مساراته الوظيفية. -  
المسار العسكري - المسار الدبلوماسي -المسار السياسي.
  - 3- دراسة المسارات الوظيفية لخير الدين - في كل مرحلة على حدة - من حيث:  
أ- المدة الزمانية لكل مسار  
ب- التأثير والفاعلية في الأحداث الداخلية لتونس أولا: وفي مهمات أخرى ثانيا.
  - 4- ملاحظات حول المسارات الوظيفية لخير الدين.
  - 5- الاستنتاج.

---

1 أستاذ محاضر أقسم الفلسفة جامعة سعيدةالبريد الإلكتروني: hafiane2010@yahoo. fr

## I - أهم الأحداث السياسية والاقتصادية:

أهم الأحداث السياسية والاقتصادية التي عايشها خير الدين في تونس عبر كل مساراته الوظيفية (1839 - 1877).  
أولاً: المرحلة الأولى: (من 1839 إلى 1867) وتمتد عبر ثلاثة عهود من حكم البايات:

- عهد أحمد باي (1837 - 1855)

- عهد محمد باي (1855 - 1859)

- وجزء من عهد الصادق باي (أي من 1859 إلى 1867) سنة إصدار كتاب أقوم المسالك\*.

و قد تميزت على المستوى السياسي والاقتصادي بمايلي\*:

### أ - على المستوى السياسي:

- إصدار التنظيمات (خط شريف كلخانة) في الأستانة سنة 1839 ورفض أحمد باي لها سنة 1840.

إعانة حربية (14000 جندي) قدمتها تونس سنة 1854 مساهمة في حرب القرم.

قدوم ليون روش قنصل فرنسا وريتشارد وود قنصل فرنسا الى تونس سنة 1855.

صدور التنظيمات بتركيا (خط همايون) سنة 1856.

قانون عهد الأمان في تونس تمهيدا للدستور سنة 1857.

انشاء اول مجلس بلدي بتونس العاصمة سنة 1858.

انشاء التلغراف بين تونس والجزائر سنة 1859.

انشاء المطبعة الرسمية وإصدار جريدة "الرائد الرسمي" وتنظيم الوزارات والإدارات، ورحلة الصادق باي الى الجزائر لمقابلة نابليون الثالث سنة 1860.

الاعلان عن الدستور وتكوين المجالس سنة 1861.

انشاء الباي للمجلس الخاص الاستشاري، ومعاودة مع بريطانيا تخول رعاياها بتونس حق الملكية العقارية سنة 1863.

ثورة علي بن غذاهم، وهروب نسيم شمامة قابض المال:

\* - لقد اعتمدت في رصد هذه الأحداث السياسية والاقتصادية على الدراسة التي أنجزها كتقديم لكتاب أقوم المسالك " محقق الكتاب الأستاذ المنصف الشنوفي.

- وإبطال العمل بالدستور والمجالس سنة 1864.  
إلقاء القبض على علي بن غذاهم وسجنه سنة 1866.  
ثورة العادل باي أخي الصادق باي وسجنه وقتله سنة 1867.

#### ب- المستوى الاقتصادي

إصلاح الأديارات (إنشاء اللزومات والمحصولات وقانون الزيتون) سنة 1846.  
إنشاء دار المال وطبع الأوراق المالية (بداية الأزمة الاقتصادية) 1847.

هروب محمود بن عياد قابض المال إلى فرنسا سنة 1852.  
إحداث أداء جديد المجبي " 36 ريالاً" سنة 1856.  
اقتراض أول من أوربا- فرنسا تحديداً - 35 مليون فرنكا سنة 1863.  
تضعيف المجبي من 36 الى 72 ريالاً لسد فائض الديون.

- وهروب نسيم شمامة قابض المال سنة 1864.  
اقتراض ثان من أوربا بقيمة 25 مليون فرنكا سنة 1865.  
فشل الباي في امضاء اقتراض ثالث سنة 1867.  
ثانياً: المرحلة الثانية: فقد امتدت في تونس عبر الجزء الأخير من عهد الصادق باي (1859- 1882) أي من سنة 1867 إلى سنة 1877 وتميزت سياسياً واقتصادياً بمايلي:  
أ - سياسياً:

ثورة العادل باي، أخي الصادق باي وسجنه وقتله سنة 1867.  
انتصاب "الكوميسيون" المالي (فرنسا - بريطانيا وإيطاليا) لتصفية الديون التونسية (160 مليون فرنك) سنة 1869.  
تخفيض عدد الجيش وميزانية وزارة البحرية، وتخفيض " الكوميسيون" للديون من 160 إلى 56 مليون فرنك سنة 1870.  
عزل خزنة دار سنة 1873.  
التنظيمات بتركيا ( قانون أساسي ) سنة 1876.  
الحرب بين الدولة العثمانية وروسيا وتولي محمد خزن دار الوزارة الكبرى بعد عزل خير الدين سنة 1877.

#### ب - اقتصادياً:

فشل الباي في إمضاء اقتراض ثالث سنة 1867.

انتصاب "الكوميسيون" المالي لتصفية الديون التونسية سنة 1869.  
تخفيض "الكوميسيون" للديون من 160 الى 56 مليون فرنك سنة  
1870  
نشاء بنك إنجليزي تونسي ومصنع للغاز (شركتان إنجليزيتان) سنة  
1873.

(II) موقع خير الدين الوظيفي من هذه الأحداث:  
أولاً: المرحلة الأولى: وتمتد من سنة استقدامه إلى تونس وقد اشتراه  
مبعوث أحمد باي إلى سنة إصداره كتاب أقوم المسالك أي من سنة  
1839 إلى سنة 1867 وقد عايشها خير الدين عبر ثلاث مسارات  
وظيفية.

أ- **المسار العسكري:** بعد أن تلقى خير الدين - باعتباره مملوكا -  
تربية خاصة في قصر الباي احمد، تدرج في المسؤوليات العسكرية.  
من قائد الخيالة في الجيش سنة 1840 إلى أن أصبح أمير لواء الخيالة  
( جنرال ) سنة 1852.

ب- **المسار الدبلوماسي**  
إقامته بباريس قصد المرافعة لصالح الدولة التونسية لاسترجاع الأموال  
التي اختلسها وهربها ابن عياد -أمين الخزينة- إلى فرنسا.  
تكليفه في نفس الفترة ببيع مجوهرات لتجهيز عساكر تونسية تساهم في  
حرب القرم (1853 - 1856)  
توجهه إلى الأستانة لطلب: "فرمان" التولية باسم الصادق باي سنة  
1859.

رحلاته في مهمات دبلوماسية رسمية إلى أوروبا من 1861 إلى 1867  
لشكر حكامها وملوكها على استحسانها الدستور التونسي.  
رحلته إلى الدولة العثمانية سنة 1864 لشكرها على المشاركة في  
إخماد ثورة علي بن غذاهم.

ج- **المسار السياسي**  
تعيينه وزيرا للبحر سنة 1857 ومشاركته في لجنة شرح قواعد عهد  
الأمان.

-تعيينه رئيسا للمجلس الأكبر ( البرلمان) سنة 1861.  
-إقالته من وزارة البحر ومن رئاسة المجلس الأكبر سنة 1862.  
-دعوته إلى المشاركة في المجلس الخاص للباي للاستشارة من سنة  
1862 إلى 1864.

-اعتذاره عن تولي وزارة الحرب سنة 1865.

**ثانيا: المرحلة الثانية:** وقد عايشها خير الدين عبر مسارين وظيفيين:

**أ-المسار الدبلوماسي**

سفارته لدى الدولة العثمانية وتحصله على "قرمان" يوطد العلاقات بين البلدين، ومجازاة الباي له على ذلك في نفس السنة (1871).

**ب-المسار السياسي**

تعيينه رئيسا "للكوميسيون" المالي المشكل من فرنسا وبريطانيا وإيطاليا لتصفية الديون التونسية سنة 1869.

تعيينه وزيرا مباشرا الى جانب الوزير الأكبر سنة 1870.

تعيينه وزيرا أكبر خلفا لخزن دار الى جانب رئاسته للكوميسيون":  
1873.

عزله عن الوزارة الكبرى وعن رئاسة: الكوميسيون " سنة 1877.

**III المسارات الوظيفية لخير الدين من حيث:**

1- من حيث المدة الزمانية:

أولا: المرحلة الأولى:

أ-المسار العسكري: من سنة 1840 إلى سنة 1852 أي 12 سنة.

ب- المسار الدبلوماسي من سنة 1853 إلى سنة 1867 أي 14 سنة

ج- المسار السياسي من سنة 1857 إلى سنة 1862 أي 5 سنوات

ثانيا: المرحلة الثانية:

أ- المسار الدبلوماسي: سنة 1871 أي سنة واحدة.

ب- المسار السياسي: من سنة 1869 إلى سنة 1877 أي 8 سنوات.

2- **من حيث التأثير والفاعلية** (علاقة المسارات بالأحداث الداخلية لتونس).

**أولا: المرحلة الأولى**

أ- **المسار العسكري:** غياب كلي عن التأثير في الأحداث سياسيا واقتصاديا وقد عايش خير الدين عبر مساره هذا أحداثا ومحطات تاريخية هامة , لكن لم يكن له أي تأثير عليها ولا أية فاعلية فيها، منها :

رفض أحمد باي للتنظيمات وإيفاده ابن أبي الضياف سنة 1842 لإبلاغ السلطة العثمانية ذلك الرفض.

إصلاح الأداءات (إنشاء اللزوميات وقانون الزيتون سنة 1846).  
إنشاء دار المال وطبع الأوراق النقدية سنة 1847.  
ب- **المسار الدبلوماسي:** هناك محطات تاريخية مهمة شهدتها تونس  
وكانت معايشة خير الدين لها في أغلب الأحيان بصفته مبعوثا  
دبلوماسيا لا بصفته صاحب قرار، منها:  
موقف تونس من حرب القرم سنة 1854.  
قانون عهد الأمان في تونس الذي جاء تمهيدا للدستور سنة 1857.  
إنشاء المطبعة الرسمية وجريدة " الرائد الرسمي " وتنظيم الوزارات  
والادارات: 1860.  
الإعلان عن الدستور وتكوين المجالس.  
توقيع معاهدة مع بريطانيا تخول رعاياها بتونس حق الملكية العقارية  
سنة 1863.  
ثورة علي بن غداهم.  
إبطال العمل بالدستور سنة 1864.  
ثورة العادل باي سنة 1867.  
ج- **المسار السياسي:** لقد عايش خير الدين عبر مساره هذا حدثين  
هامين عاشتهما تونس:  
أولهما: إصدار قانون عهد الأمان سنة 1857 الذي اعتبر تمهيدا  
للدستور.  
ثانيهما: الإعلان عن الدستور وتكوين المجالس (1861).  
و من موقعه كوزير للحربية، فقد شارك في لجنة شرح قواعد عهد  
الأمان أما من موقعه كرئيس للمجلس الأكبر فقد رحل إلى أوربا لشكر  
ملوكها على استحسانهم الدستور التونسي، وقد واصل مهمته هذه،  
حتى بعد أن استقال أو أقيّل من جميع مهامه ومسؤولياته السياسية سنة  
1861.

#### ثانيا: المرحلة الثانية:

##### أ- **المسار الدبلوماسي:**

لقد تقلصت مهمات خير الدين الدبلوماسية بشكل واضح خاصة تجاه  
أوربا، وبالمقابل فقد كان له نشاط دبلوماسي ذو مغزى سياسي  
استراتيجي، وهو سفارته لدى الدولة العثمانية وتحصله على " فرمان "  
يوطد العلاقات بين البلدين، وهو أمر لم تكن الدول الأوروبية تستسيغه،  
حيث كانت تعمل جاهدة من أجل الانفراد بتونس وفصلها عن عمقها

العربي الإسلامي، وقد كان خير الدين واعيا بخطورة أهداف تلك الدول من وراء ذلك.

#### ب - المسار السياسي:

كانت تونس خلال هذه الفترة، تعيش أحلك سنواتها، إذ عم الجذب واستشرى مرض الكوليرا الذي حصد ثلثي السكان " حتى عجز (الباقون) عن الحفر لمواراة الموتى، فصاروا يجعلونهم في مطامير خزن الحبوب لفراغها، دون ما تأكله الوحش والكلاب، وبلغ السيل الزبي، بتزعّم محمد العادل باي أصغر أخوة الصادق باي ثورة شعبية<sup>1</sup> على غرار ثورة علي بن غداهم.

وأفلسّت تونس اقتصاديا ورفضت الدول الأوروبية مدها بالقروض بعد أن وصلت ديونها الخارجية إلى 160 مليون فرنك، وإحكام قبضتها عليها نهائيا سياسيا واقتصاديا، نصبت تلك الدول الاستعمارية" الكوميسيون "المالي لتصفية تلك الديون الأمر الذي دحرج تونس نحو الاستسلام النهائي للإستعمار الفرنسي سنة 1881 في هذه الفترة الحالكة وهذا الوضع المتأزم، تقلد خير الدين مسؤوليتين خطيرتين وهامتين وهما: - رئاسة الكوميسيون المالي سنة 1869 ورئاسة الوزارة الكبرى سنة 1873، لكنه لم يلبث أن عزل منهما معا سنة 1877.

هذه هي - إذن - المسارات الوظيفية لخير الدين من حيث مددها الزمانية ومن حيث علاقاتها وفعاليتها وتأثيرها في الأحداث السياسية والاقتصادية والدبلوماسية التي عاشتها تونس في تلك الفترة. ولتوضيحها أكثر يمكننا رسم الجداول التالية:

#### الجدول الأول

مسارات خير الدين الوظيفية من حيث مددها الزمانية ومن حيث تأثيرها وفعاليتها في الأحداث الداخلية لتونس.

1- ينظر في: المنصف الشنوفي: تقديم كتاب: أفرم المسالك: مصدر سابق: ص:26.

### المرحلة الأولى

المسار	المدة الزمانية للمسار	التأثير والفاعلية في الأحداث الداخلية	التأثير والفاعلية في مهمات أخرى
العسكري	12 سنة	لا شيء	لا شيء
الدبلوماسي	14 سنة	مشاركة غير فاعلة	مشاركة فاعلة ( مبعوث دبلوماسي الى أوروبا)
السياسي	05 سنوات	مشاركة غير فاعلة	مشاركة فاعلة (مبعوث دبلوماسي الى أوروبا).

### الجدول الثاني:

### المرحلة الثانية ( 1867 – 1877 )

المسار	المدة الزمانية للمسار	التأثير والفاعلية في الأحداث الداخلية	التأثير والفاعلية في مهمات أخرى
العسكري	/	/	/
الدبلوماسي	1 سنة	لا شيء	مشاركة فاعلة (مبعوث دبلوماسي الى الدولة العثمانية)
السياسي	8 سنوات	مشاركة فاعلة	مشاركة فاعلة (رئاسة الكوميسيون المالي).

من خلال هذا الحصر لمسارات خير الدين الوظيفية وتحديد المدة الزمانية لكل مسار ومن خلال تبيان تأثير وفاعلية خير الدين في الأحداث السياسية والاقتصادية والدبلوماسية التي عاشتها تونس آنذاك، يمكننا تلمس إجابة موضوعية عن السؤال الذي طرحناه قبل قليل حول ما إذا كان خير الدين قد حقق - عبر مساراته - أفكاره وآراءه الليبرالية التي كان جريئاً في الدعوة إليها عبر كتابه: أقوم المسالك".  
يمكننا أن نستجلي معالم الاجابة من خلال الملاحظات التالية حول المرحتين:

#### IV - ملاحظات حول المرحلتين

##### - ملاحظات حول المرحلة الاولى

طول المدة الزمانية للمسارين العسكري والدبلوماسي بالنسبة لقصر المدة الزمانية للمسار السياسي، مما نتج عنه مشاركة غير فاعلة وغير مؤثرة في الأحداث الداخلية، ومشاركة فاعلة في المهام الدبلوماسية. غياب خير الدين الكلي وعدم فاعليته في الأحداث أثناء مساره العسكري رغم علو مرتبته العسكرية - وقد يكون لهذا علاقة بالسرعة غير العادية لترقيته الى رتبة جنرال، وقد يكون له علاقة كذلك بعدم فاعليته وبعدم تأثيره في الأحداث السياسية والاقتصادية حتى وهو يشغل منصبا سياسيا.

أن رياح إصلاح الحكم أو ما يسمى بالتنظيمات" التي هبت على تونس تزامنت مع "جلب" خير الدين إلى تونس بصفته مملوكا أصبح خادما ضمن خدم قصر الباي وذلك سنة 1839.

إن المسؤوليات التي تقلدها خير الدين في هذه المرحلة لم تكن تؤهله لإصدار قرارات سياسية أو اقتصادية بالحجم الذي كان يدعو له في كتابه، وقد أخذت المسؤوليات العسكرية وخاصة الدبلوماسية حصة الأسد من المدة الزمانية لتلك الفترة وهذا يعني انه كان بعيدا وظيفيا وجغرافيا عن مركز القرار، لأنه كان لا يزال يمارس متعة المثاقفة عن طريق المعاشة والملاحظة والاستيعاب.

إن نسيج التحالفات المصلحية لسرايا النظام في ما بينها من جهة وفي ما بينها وبين مصالح الدول الاستعمارية من جهة أخرى، لم يكن له أن ينتج غير منظومة قانونية تراعي وتقن تلك المصالح، ولعل قانون عهد الأمان والدستور، مثالان ساطعان على ذلك، حيث مكن الأول للهيمنة الاقتصادية الأجنبية كما أقر الثاني (الدستور) تلك الهيمنة في مقابل التمكين دستوريا للوزير الأكبر مصطفى خزن دار من الاستيلاء على السلطة الفعلية وإضعاف سلطة الباي أمامه\*، وبحكم هذه السلطة

\* - يقول الأستاذ المنصف الشنوفي في مقدمته لكتاب أقوم المسالك " لكننا نعتقد أنها ( أي التنظيمات، عهد الأمان والدستور) كانت مسرحية شيطانية حاك خيوطها الوزير الأكبر بالتعاون مع قنصل فرنسا ليون روش وقنصل إنكلترا ريتشارد وود وكلاهما يرى من ورائها إلى توطيد نفوذ بلاده الاقتصادي، الأول يحمل الباي على سياسة استقلالية عن الخلافة العثمانية والثاني يحمل خزن دار على الابتعاد عن فرنسا، وألت التنظيمات في الحقيقة إلى جعل سلطة خزن دار سلطة مطلقة وظهور الباي بمظهر الملك الذي ليس له من الملك والسيادة إلا اللقب.

فأما عهد الأمان المحتوى على 11 قاعدة فإنه بقواعده التاسعة والعاشر والحادية عشر فتح باب البلاد على مصراعيه للهيمنة الاقتصادية الأجنبية (...). أما الدستور المنبثق عن عهد الأمان فإنه في أبوابه الثلاثة عشر وفصوله المائة وأربعة عشر يقيم توزيع الحكم بين الباي ووزرائه ومجلس أكبر له من

أقال خير الدين أو دفعه إلى الاستقالة\* من وزارة البحر ومن رئاسة المجلس الأكبر حينما عارضه في موضوع الاستدانة من أوروبا. من المعروف أن خير الدين لم يبد أي تحفظ أو أية معارضة حول قانون عهد الأمان أو الدستور، بل العكس، فقد شارك في شرح بنود ذلك القانون كما كان مبعوث الباي إلى ملوك أوروبا لشكرها على استحسانها الدستور التونسي وهذا يعني أنه كان خارج دائرة الفعل السياسي المنتج للقرار أو الموجه للصراع.

**أما الملاحظات التي يمكننا إبدائها حول المرحلة الثانية فهي كالتالي:**

إن خير الدين لم تكن له أية وظيفة عسكرية أثناء هذه المرحلة. غلبة واضحة للمسار السياسي من حيث المدة الزمانية على حساب المسار الدبلوماسي بل أن المسار الدبلوماسي كان متضمنا في المسار السياسي، وهذا يعني: أولا قربا وظيفيا وجغرافيا من مركز القرار ويعني ثانيا احتكاكا أكثر بالواقع سياسيا واقتصاديا واجتماعيا. مشاركة فاعلة لخير الدين سياسيا ودبلوماسيا.

إن الوزارة الكبرى التي تعتبر أكبر منصب سياسي في الدولة التونسية آنذاك بعد منصب الباي لم يتقلدها خير الدين إلا بعد أن أبطل العمل بالدستور وبعد حل المجالس، وهذا يعني حرمان خير الدين من الصلاحيات الواسعة والسلطات الخطيرة التي كان يمنحها الدستور للوزير الأكبر.

انحسرت المهمات الدبلوماسية لخير الدين تجاه أوروبا كلية وفي مقابل ذلك، قام بمهمة دبلوماسية لدى الدولة العثمانية بغرض الحصول على فرمان "يوطد العلاقات بين البلدين، وقد جزاه الباي على ذلك، وهو ما يعني أولا: شروع خير الدين في تنفيذ بعض قناعاته المتعلقة

---

سعة النفوذ مالا لا يقدر وهو مجلس او برلمان مركب من ستين عضوا 40 من المماليك عدا ابن ابي الضياف و20 من أعيان الحاضرة، وحقيقة الدستور هي إزاحة الباي عن السيادة وجعل حقيقة السلطان بيد الوزير الأكبر، الذي كان له الدور الأول في انتداب أعضاء المجلس الأكبر وما انبثق عن الدستور من مجالس كمجلس الضبطية والمحكمة الابتدائية الأولى ومجلس الجنابات، بل إنه كان من مشمولات المجلس الأكبر إقالة الباي عند ما تثبت إدانته (...). فواضح جلي إذن أن الدستور كان سرايا ولم يكن له من جور إلا اقرار وضع ثان بعد عهد الأمان الذي أقر الغزو التجاري الأوربي": ص:32-33-34.

\*\* - يؤكد الأستاذ أحمد أمين الاستقالة بسبب أن الإصلاح مستحيل مع هؤلاء " بل ويورد لخير الدين نصا عن الاستقالة كما يلي: (لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والإخلاص، فذهب كل مساعي سدى، ولم أشأ أن أخدع وطني الذي تبناني بتمسكي بالمناصب، ورأيت أن الباي وعلى الأخص وزيره الرهيب العظيم الجاه مصطفى خزنة دار لا يُلجئان إلى التشريعات الإصلاحية إلا لتبرير سيناتهما تبريرا قانونيا، فقدمت استقالتي سنة 1279هـ من رئاسة المجلس ومن وزارة الحربية وعدت إلى حياتي الخاصة" ينظر في أحمد أمين زعماء الإصلاح: مرجع سابق: ص: 157.

باستراتيجية سياسته الخارجية القائمة على إحداث التوازن بين مصالح الدول الأوروبية الاستعمارية في تونس فيما بينها من جهة وفي ما بينها وبين العمق الحضاري لتونس ممثلا في الخلافة العثمانية من جهة أخرى وهي السياسة التي كانت أوروبا الاستعمارية تعارضها بشدة\* . ويعني ثانيا: إن خير الدين استطاع أن يقنع الباي بتلك السياسة لتصبح في الأخير السياسة الخارجية الرسمية لتونس.

6 - إن الوظيفة الأكثر أهمية والأقدر على التأثير في الواقع في كل مسارات خير الدين هي وظيفة الوزارة الكبرى التي كانت تعتبر الفرصة الوحيدة المواتية لخير الدين لتطبيق أفكاره لكنها - في المقابل - كانت الأقل من حيث مدتها الزمانية (أربع سنوات من مجموع 33 سنة لكل المسارات).

هذه - إذن - هي مجموع الملاحظات التي أمكننا تسجيلها حول المرحلتين اللتين تغطيان المسار الوظيفي الكلي لخير الدين في تونس.

#### V - الاستنتاج:

والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها من كل ذلك هي : أن خير الدين في المرحلة الأولى من حياته العملية أي قبل كتابه " أقوم المسالك" كان بعيدا عن مركز القرار وخارجا عن دائرة الفعل السياسي المؤثر أو الموجه، لذلك فلا لزوم - إذن - لمطالبتة بوضع أفكاره موضع التنفيذ خاصة وأن الأمر يتعلق بتنفيذ مشروع كلي للمجتمع سياسيا، اقتصاديا واجتماعيا ولم يكن متاحا لخير الدين فرصة أو حتى إقناع أصحاب القرار بجدواه.

هذا إذا سلمنا بأن أفكاره التي عبر عنها في كتابه كانت ناضجة بالفعل في هذه المرحلة وإلا فإن واقع الحال يدعونا للقول بعكس ذلك، حيث أن خير الدين كان لا يزال في مرحلة التحصيل والمثاقفة عبر مهماته الدبلوماسية التي أتاحت له سفريات عدة وإقامات طويلة في كثير من بلدان أوروبا، وما كتابه " أقوم المسالك" بشقيه " التاريخ" و"المقدمة" إلا ثمرة لذلك.

---

\*- يقول الأستاذ أحمد أمين " ... وهذه فرنسا كرهت أشد الكره من خير الدين ما يقوم به من حركات لربط تونس بالدولة العلية ربطا محكما، فهي تريد عزلتها ليسهل الاستيلاء عليها" ويورد حادثة وقعت لخير الدين حينما كان يتأهب للسفر إلى إستانبول في إحدى مهماته الدبلوماسية، إذ جاء ضابط بحرية فرنسي ليبلغه " إن قائدته يرجو منه أن يؤخر سفره يومين أو ثلاثة حتى يتلقى القنصل التعليمات من باريس " لكن خير الدين رفض هذه الأوامر وسافر رغم التهديد بمنعه، ورغم اعتراض بارجة حربية فرنسية له في محاولة منعه من السفر.

ينظر في: زعماء الإصلاح في العصر الحديث: مرجع سابق: ص: 172.

أمّا في المرحلة الثانية بعد نشر الكتاب .  
فإن خير الدين عكس المرحلة الأولى - كان قريبا من مركز القرار  
وداخل دائرة الفعل السياسي المؤثر والموجه خاصة بعد تعيينه وزيرا  
أكبر وهي مسؤولية دقيقة وحساسة في بلد كان يعيش أزمة اقتصادية  
ومالية خانقة لدرجة الإفلاس نتجت عنها أزمة اجتماعية حادة عبرت  
عن نفسها بثورتين شعبيتين، كما كان يعيش أزمة سياسية داخلية إثر  
إبطال العمل بالدستور، وحل المجالس وأزمة سياسية خارجية جراء  
تكالب الدول الاستعمارية عليه ومحاولتهم الانفراد به بفصله عن عمقه  
الحضاري العربي الإسلامي وإبعاده خاصة عن أي تعامل أو أي  
ارتباط بالخلافة العثمانية.

لقد مكث خير الدين في مسؤولية الوزارة الكبرى أربع سنوات فقط  
ومع ذلك فقد كان موكولا إليه ومطلوبا منه أن يحل كل تلك الأزمات.  
صحيح أن أربع سنوات قد لا تكفي لحل كل تلك الأزمات، لكن ليس  
صحيحا أن لا تكفي للبدء في مواجهتها.  
لذلك فإنّ سؤالنا الآن الذي نريده أن يكون مكملا للسؤال السابق سوف  
لن يكون عن حل تلك الأزمات" بل سيكون عن بدء مواجهتها وكيف  
واجهها؟

ومع ما يبدو عليه هذا السؤال من وجهة منطقية وسياقية إلا أننا  
نعتبره ناقصا لا يعكس جوهر الأزمة في نسقياتها لأنّ جوهر الأزمة -  
في اعتقادنا- لا يتأتى لنا فهمه بوضوح إلا من خلال وعينا بواقع أن  
هذه المسائل المتأزمة من نوع المسائل التي يصعب حلها منفردة لأنّ  
تأزم كل واحدة منها ليس تأزما عارضا بل تأزما بنيويا يرتبط ارتباطا  
نسقيا وإشكاليا ببنية المجتمع ككل، مكونة في مجملها الإشكالية العامة  
للمجتمع أو للأمة، وقد درج الفكر العربي المعاصر على تسميتها بـ "  
إشكالية النهضة" ، لذلك فإنّ مواجهتها هي بمعنى ما مواجهة للمجتمع  
ككل في بناءه: السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، لأنّ الأمر

---

\*- لا زال الفكر العربي المعاصر يعالج اشكالات: المسألة السياسية والمسألة الاجتماعية والمسألة  
الاقتصادية والمسألة الثقافية، ومسألة علاقة الأنا/الأخر، كمسائل ترتبط ارتباطا نسقيا وإشكاليا  
بإشكالية النهضة ككل.  
ينظر في: ندوة القاهرة التي تضمنها مركز دراسات الوحدة العربية عام 1984 حول موضوع التراث  
وتحديات العصر.  
و ينظر كذلك ندوة ليماسول، قبرص، التي نظمها نفس المركز سنة 1983 حول موضوع أزمة  
الديمقراطية في الوطن العربي.

يتعلق هنا بتطبيق منهج فكري واضح أفصح عنه خير الدين غاية الافصاح، ودعا إليه بكل جرأة وحماس في كتابه " أقوم المسالك" وهو المنهج الليبرالي، كما كان متمظها في المجتمعات الأوروبية عبر تنظيماتها السياسية والاقتصادية وعبر إيديولوجيتها كفلسفة تعلي من سلطة العقل، ناقدة للواقع ومبشرة بمجتمع جديد. فالتغيير الذي حصل في تلك المجتمعات وأدى بها إلى التقدم، كان تغييرا طال البنى المجتمعية بشكل تزامني عبر تاريخ صراعي مرير، وهذا ما يفسر ذلك التوافق بين ذلك الواقع وتلك الإيديولوجية، أي أن إيديولوجية المجتمع الليبرالي الأوربي آنذاك كانت إفرازا للبنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولم تكن إيديولوجية رغبوية مفارقة لبنية المجتمع الكلية.

كما كان عليه الحال -آنذاك -ولا يزال في المجتمعات العربية والاسلامية - واعتبارا لهذا فهل كان ممكنا ومتيسرا لخير الدين أن يطبق الليبرالية - تماثلا بالمجتمع الأوربي دون أن يحدث في مجتمعه التغيير النوعي المحقق لشروط تأصيلها فيه - وهل كان ممكنا ومتيسرا لخير الدين - وهو في السلطة - أن يحدث ذلك التغيير؟ أعتقد أن هذا هو لب الإشكال، فخير الدين رغم اقتناعه بضرورة التأهيل الليبرالي وبإمكانية إحداث ذلك التغيير، إلا أنه كان مقتنعا كذلك بأنه ليس هو ذلك الحاكم المؤهل لتحقيقه، لأن التغيير المطلوب كان يقتضي منه الارتكاز على بناء اجتماعي - فوقي أو تحتي - يدعم إمكانية أدائه لهذا الدور.

أو بعبارة أخرى، كان يقتضي منه أن يكون مؤطرا تأطيرا عضويا ضمن نخبة حاكمة أو ضمن طبقة اجتماعية أخرى، وهذا ما كان يفتقر إليه خير الدين افتقارا حقيقيا لأنه لم تكن تربطه بالمجتمع التونسي أية رابطة ذات صبغة تعبوية ( عرقية، أو فتوية أو طبقية أو غيرها) فقد كان غريبا عن المجتمع التونسي في كل تلك المناحي، ولا أحسب أن المجتمع التونسي كان ينظر إليه أكثر من كونه عبدا مملوكا حكمه أسياؤه في رقاب وأرزاق التونسيين الأصليين الأحرار إمعانا في إذلالهم وعقابا لهم على تمردهم ضد النظام الحاكم الذي كانت تسيطر عليه العقلية الخزندارية.

كما لا أحسب أن النخبة الحاكمة آنذاك كانت تعامله أكثر من اعتباره عبدا مملوكا مأمورا تستثمر نباهته وكفاءته لتعهد إليه بمهمات وبمسؤوليات لتلميع صورتها لدى المجتمعات الأوروبية.

كما لا احسب أن خير الدين نفسه كان يجهل أو يتجاهل تلك الحقيقة، إنما فقط قبل الدور ولعب اللعبة إلى منتهاها لكن بطريقته الخاصة أي بما يحقق له حريته وحرية المجتمع ككل، ولأنه كان متاحا له أن يمارس ذلك قولاً وكتابة - أي إيديولوجيا وهو خارج السلطة، فلم يتردد في الإعلان عن ليبراليته بطريقة حازمة وواضحة جعلت منه أول إيديولوجي ليبرالي في تاريخ الفكر النهضوي العربي. ولأنّ الليبرالية الأوروبية " استمدت قوتها وملاءمتها من السؤال التالي:

ما هي الشروط التي تسمح للإنسان العادي أن يكون سيّدا حراً<sup>1</sup>، فإنّ خير الدين وإن استطاع أن يستوعب تلك الشروط التي تجعل منه هو شخصياً ومن مجتمعه أن يكون سيّدا وحرّاً، إلا أنه لم يستطع رغم كونه وزيراً أكبر أو صدراً أعظم أن يحققها في الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي لأن المجتمع في بنيته الكلية لم يكن مستعداً أبداً أن يتقبل من من ليس سيّدا حراً أن يحقق له سيادته وحرّيته، وتلك كانت خيبة أمل خير الدين الكبرى التي عبر عنها بكل حسرة حينما تيقن من نفسه العجز عن إحداث التغيير الضروري في المجتمع لتحقيق مشروعه الليبرالي بقوله " أن هناك طريقتين كي تكون التنظيمات السياسية ذات جدوى، إحداها أن يكون تأسيسها من الراعي وثانيهما أن تطلبها الرعية أو أن يكون في العامة استعداد الى فهمها وقبولها والأمران مفقودان في تونس"<sup>2</sup>.

واضح - إذن - أن التنظيمات التي كان يعنيها خير الدين في هذا النص هي تلك التنظيمات الليبرالية الممتحة من كتابه: أقوم المسالك" والتي كان ينوي تطبيقها حينما كان وزيراً أكبر. ولأنّ: الراعي" ( الباي ونخبته الحاكمة ) رفض " تأسيسها " ولأنّ " الرعية " كانت تتصرف من منطلق أن لا رابطة ( عرقية أو طبقية أو فئوية أو وطنية أو تاريخية أو مصلحة ) تربطها بالراعي" أو بخادمه خير الدين - اللهم إلا رابطة الاستغلال والسلب والنهب المسلط عليها.

فإن خير الدين المشهود له بالإستقامة والعدل "اضطر" أن يكون مستتبدا عادلاً مناقضاً قناعاته ومناقضاً ما كان يدعو إليه (بعد إبطال العمل

1- ينظر في ريمون يودون وفرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع: ترجمة الدكتور سليم حداد الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية. الطبعة الأولى 1986 ( مصطلح الليبرالية ص: 469.  
2- أورده البرت حوراني: في الفكر العربي في عصر النهضة: مرجع سابق: ص: 121. وأورده كذلك أحمد أمين في زعماء الإصلاح في القرن العشرين: مرجع سابق ص:

بالدستور وحل المجالس) ليحقق بعض الإصلاحات الاقتصادية والإدارية\*، التي لم تكن كافية لإحداث ذلك التغيير البنوي الضروري لتأصيل النظام الليبرالي مع أن خير الدين لم تكن تنقصه لا النية ولا الكفاءة ولا الإرادة لتحقيق ذلك التأصيل ولكن ذنبه - كما يقول الأستاذ أحمد أمين<sup>1</sup> " أنه لم يجد موافقاً من الشعب ولا مؤازراً من السلطان"<sup>1</sup>.

إنّ ما كان ينقصه بالفعل هو أنّ الفئات الفاعلة في المجتمع - حاكمة ومحكومة - لم تستطع أن تتحرر من عقدة الاستعلاء الكامنة في وعي أفرادها وفي لا وعيهم تجاهه كونه عبداً رقيقاً ليس أهلاً للقيادة ولا للإصلاح - رغم ما اتسم به من نباهة وجرأة وكفاءة وعقلانية. كما أن خير الدين نفسه لم يستطع هو الآخر - أن يتحرر في علاقاته بتلك الفئات من تلك العقدة، والتي لا شك قد لازمته سيكولوجياً بوعي وبدون وعي فأثرت في سلوكياته وفي علاقاته.

قد لا تكون تلك العقدة هي السبب الوحيد في فشل خير الدين في تأصيل الليبرالية في البنى الاجتماعية، لكنها كانت سبباً أكيداً ليس فقط في ذلك الفشل بل وفي نجاحه في تأصيلها إيديولوجياً في الفكر العربي النهضوي وهكذا فقد نجح خير الدين ( كرجل فكر ) في ما فشل فيه الطهطاوي في التأصيل فكرياً وإيديولوجياً للديمقراطية الليبرالية في الفكر العربي، لكنه - بالمقابل - فشل ( كرجل دولة ) في ما نجح فيه محمد علي أي في تغيير البنى الاجتماعية بإدخال نمط الانتاج الرأسمالي والعلاقات المرتبطة به.

\*- من أهم ما حققه خير الدين في هذا المجال هو:

تحسين الأساليب الاجرائية في الإدارة كتنظيم الوظائف الحكومية وتعيين مرتباتها وضبط المكاتب في النواوين ووضع ميزانية الدولة، كما أعاد تنظيم الأوقاف، وتنظيم القضاء بإدخال بعض القواعد الاجرائية في المحاكم الشرعية، وتنظيم التعليم وإصلاحه في جامع الزيتونة، وتأسيس مدرسة الصادقية الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية والعلوم الحديثة فضلاً عن اللغة العربية وعلوم الدين الإسلامي، وأنشأ مكتبة وطنية وحسن مطبعة الدولة ووكّل إليها نشر الكتب العلمية والأدبية، وشجع الصناعات الحرفية وشجع تعليمها وتعلمها، ونظم = العلاقة بين الملاك والمزارعين وبين الملاك والحكومة، وتحري اختيار الأمناء لجلب الضرائب وألغى غير المعقولة منها وغير المستطاعة، وأبطل الحملات العسكرية لتحصيل الضرائب بالقوة، ونظم الجمارك ورفع ضريبة الاستيراد وخفض ضريبة الإصدار وأنشأ المخافر الجمركية لمنع التهريب ..... وغيرها من الإصلاحات والإجراءات.

ينظر في الأستاذ: أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث: مرجع سابق: ص: 168 وما بعدها وكذلك ينظر في: المنصف الشنوفي: تقديم كتاب أقوم المسالك" مصدر سابق ص: 19.

وينظر كذلك في البرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة: مرجع سابق ص: 111.

1- الأستاذ أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث: مرجع سابق: ص: 183.

## الاستشراق الألماني بين الخصوصية والعالمية

أ. بن علي مسزوة<sup>1</sup>

يكاد يجمع الباحثون المهتمون بالدراسات الاستشراقية على تفرد الاستشراق الألماني عن غيره ببعض الميزات والخصائص، والتي يعود بعضها إلى طبيعة الفرد الألماني، وبعضها الآخر إلى ظروف تاريخية وجغرافية وكذلك سياسية. ويمكن أن نجل تلك الميزات فيما يلي:

أ- كان ظهوره متأخرا جدا: وهذا مما لا خلاف فيه، لكونه حقيقة تاريخية؛ فالاستشراق في ألمانيا بمعناه العلمي قد بدأ متأخرا جدا، "... ولم يعرف أي نشاط يذكر للاستشراق الألماني إلا في القرن الثامن عشر"<sup>2</sup>.

ب- عدم الخضوع لغايات سياسية أو استعمارية أو دينية:

وهي الميزة التي يركز عليها كثير من الباحثين<sup>3</sup>، حتى كادت أن تصبح مسلمة من فرط ما تذكر، وحجة القائلين بها الوحيدة هي أن ألمانيا لم يسبق لها وأن استعمرت بلدا عربيا أو إسلاميا، فاستشراقها إذا لم يخضع لغايات سياسية أو استعمارية أو دينية كالاستشراق في بلدان أوربية أخرى... فألمانيا لم يتح لها أن تستعمر البلاد العربية أو الإسلامية، ولم تهتم بنشر الدين المسيحي في الشرق، لذلك لم تؤثر هذه الأهداف في دراسات المستشرقين الألمان، وظلت محافظة على الأغلب على التجرد غالبا والروح العلمية.

وإذا ظهر في بعض الدراسات الاستشراقية الألمانية بعض الانحراف

1 قسم اللغة العربية جامعة جيلالي ليايس / سيدي بلعباس

2- محمد فتح الله الزيايدي، مدارس الاستشراق، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد: 3، 1986م، ص. 286.

3- من ذلك ما ورد في إحدى المجلات الألمانية: «...die historische Besonderheit Deutschlands, das anders als die anderen westlichen Staaten keine koloniale Geschichte im arabischen Raum gehabt habe». MEMRI «The Middle East Media Research ..Institute, Deutschland, Jacques Chirac und die arabische Welt, 21. Juli 2004.. S. 3 ينظر كذلك: مقابلة مع فولفديتريش فيشر، ضمن: هاشم الأيوبي، أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفديتريش فيشر، ط. 1. 1994م، ص. 369.

أو الخطأ، فهذا أمر لا يمكن تعميمه في الدراسات كلها"<sup>1</sup>.

هذا ما يذهب إليه كثير من الباحثين، إلا أن الوقائع التاريخية تثبت عكس ذلك؛ فقد سعى الألمان إلى الحصول على موطن قدم في البلاد العربية الإسلامية من خلال "... الرحلة التي قام بها عام 1211م أحد أكبر رجال الدين واسمه فيلبراند فون أولدنبورغ على رأس بعثة دبلوماسية من الإمبراطور الألماني أوتو الرابع إلى ملك القدس الأرمني ليو، بخصوص الوراثة على عرش القدس"<sup>2</sup>. فهذا من أظهر الأدلة على وجود أطماع استعمارية وتوسعية لدى الألمان في البلاد العربية، كما أن هذه الرحلة نفسها لم تكن بريئة، فإلى جانب الهدف الاستعماري الظاهر، قام رسول الإمبراطور الألماني "يوسف مدن سوريا وفلسطين، وكل الأماكن المقدسة بالتفصيل، كما اهتم أيضا بالشؤون العسكرية في الشرق"<sup>3</sup>.

سجل الألمان حضورا في الشرق إبان الحروب الصليبية أيضا، حيث استجاب الملك كونراد لنداء القديس برنردوس، الذي وبخه على فتوره "... فخلج الملك وأقسم بأن يلبس ثوب الصليبيين مناديا بالحروب المقدسة، وكذلك أشرف المملكة"<sup>4</sup>.

و إذا كنا لا نستغرب موقف الملك كونراد، فإننا نستغرب نية الملك فريدريك الثاني وعزمه على خوض غمار الحروب الصليبية رغم ما كان يديه من حب للعرب وعلومهم، فقد "... أبحر الإمبراطور فعلا من بزيديزي قاصدا بلاد الشام، ولكنه عاد بعد أيام مدعيا المرض، مما جعل البابا يعتبر المرض تمارضا، فأصدر قرار الحرمان ضد الإمبراطور في أواخر سبتمبر سنة 1227م"<sup>5</sup>.

1- صلاح الدين المنجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط. 1، 1978، ج. 1، ص. 7.

2- المرجع نفسه، ص. 80.

3- المنجد، المستشرقون الألمان، ص. 80 بتصرف.

4- سيد علي الحريري، كتاب الأخبار السنوية في الحروب الصليبية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط. 3، 1985/1406م، ص. 95. ينظر كذلك: ص. 98 وما بعدها.

5- سعيد عبد الفتاح عاشور، بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، جامعة بيروت العربية، 1977م، ص. 118. وقد حاول فريدريك الثاني إنقاذ عرشه بغزو بيت المقدس. فما أشبه اليوم بالأمس، حين أصبحت دماء المسلمين والعرب جزءا من حملات زعماء الغرب الانتحائية!

ثم تكرر الأمر كذلك في القرن التاسع عشر، حيث سعت ألمانيا القيصرية إلى محاولة بسط نفوذها في منطقة الشرق الأوسط، ومسابقة بريطانيا وفرنسا في ذلك، حينما أرسلت "... في عام 1881م وفدا عسكريا إلى الأستانة، كانت مهمته تحديث الجيش العثماني. وفي عام 1888م حصلت شركة ألمانية على امتياز لخط سكة الحديد من أزمير إلى أنقرة، وقد علق أحد المراقبين قائلا: لقد نسف الرأسمال الألماني والشركات الألمانية المصالح البريطانية والفرنسية، وخلق ما يمكن تسميته الإمبراطورية الاقتصادية الألمانية في الشرق الأوسط"<sup>1</sup>.

كما كانت لألمانيا علاقة بالحركة الصهيونية العالمية، وتجلى ذلك خلال زيارة القيصر ويلهلم الثاني للقسطنطينية عام 1898م في طريقه إلى القدس للحج، فقد "سنتح الفرصة للدولة الألمانية خلال هذه الزيارة لتكتف نشاطها في شؤون البلدان العربية. فقد استقبل القيصر رئيس المؤتمر الصهيوني تيودور هرتسل، واقترح الأخير على القيصر تأسيس جمعية يهودية سماها جمعية أراضي سوريا وفلسطين تديرها المنظمة الصهيونية، واقترح هرتسل أن توضع هذه الجمعية تحت الحماية الألمانية. ولكن القيصر الألماني رفض هذا الاقتراح لأنه أراد من جهة أن يتجنب التدخل في الشؤون الداخلية للخلافة العثمانية، ولأنه كان من جهة أخرى يخشى أن يقود مثل هذا العمل إلى إزعاج أو استفزاز القوى الكبرى، أي بريطانيا وفرنسا"<sup>2</sup>.

ويمكن إرجاع سبب إخفاق الألمان في السيطرة على أي قطر عربي إلى سببين اثنين، هما:

- **الوضع الداخلي العربي:** فقد كانت بريطانيا وفرنسا المسيطرتين فعلياً على الوطن العربي، وأمام هذا الواقع حاولت ألمانيا استمالة القوميين العرب للثروة ضد بريطانيا، إلا أنهم رفضوا التعاون معها، فحاولت استغلال الحركة الإسلامية إبان الحرب العالمية الأولى للقضاء

---

1- سامي معلم، صورة العرب في صحافة ألمانيا الاتحادية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط. 2، حزيران/يونيو 1986م، ص. 47.  
2- سامي معلم، صورة العرب في صحافة ألمانيا الاتحادية، ص. 48. قامت ألمانيا فيما بعد بدعم اليهود وشجعتهم على الهجرة إلى فلسطين، كما دعمت حركات انفصالية ضد بريطانيا، خاصة في العراق. ينظر: المرجع نفسه، صص. 51-52. وينظر لمزيد من التوسع في هذا الموضوع: عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط. 3، 1421/2001م.

- على المصالح البريطانية في الهند ومصر<sup>1</sup>.  
- هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الثانية: فقد حرمت بسبب هذه الهزيمة من كل الامتيازات في الوطن العربي، حيث اقتسمت كل من بريطانيا وفرنسا أجزاءه<sup>2</sup>.

وعلى صعيد آخر، بدأ المستشرقون الألمان يحضون بالاهتمام الرسمي في بلادهم، حيث بدؤوا يحصلون على مراكز سياسية هامة، وهو ما يدل على نوع من تسييس الاستشراق، أو على الأقل الاستفادة منه سياسياً، فقد أصبح كارل هاينريش بيكر مثلاً "مستشاراً شخصياً وسكرتيراً للدولة، ومن ثم وزيراً منذ العام 1919م..."<sup>3</sup>، وكذلك الأمر بالنسبة لمارتين هارتمان، الذي عمل مترجماً مستشاراً في القنصلية الألمانية في بيروت بين عامي 1876م-1887م<sup>4</sup>.

أما فيما يخص براءة الاستشراق الألماني من البعد التنصيري، فإن التاريخ قد أثبت عكس ذلك أيضاً؛ فحينما لم يلق الاستشراق في بدايته دعماً حكومياً، احتضنته الحركة التنصيرية التي كانت في أوجها، فقد "... كانت الاهتمامات التبشيرية أيضاً هي التي دعت سكرتير زوج الملكة (أنا) فلهم لودوف... لإرسال مُدرّسين مسيحيين إلى ألمانيا من أجل تدريس اللغة العربية، سالومونيجري (1665م- 1729م)، وكارلوس ديديشي المتوفى 1734م"<sup>5</sup>. كما أن البلاد الألمانية لم تخل من جمعيات تنصيرية تحاول بسط نفوذ الكنيسة على حساب الإسلام، حيث "... ثبت وبصورة قطعية أن للألمان جمعيات تبشيرية، وأنهم يقومون بدعم حركة التبشير مادياً ومعنوياً، وأنَّ أحد مؤتمرات التبشير المهمة -وهو ما سمي بالمؤتمر الاستعماري- قد عقد في ألمانيا، وقد جاء في إحدى الكلمات التي أُلقيت فيه: والمبشرون هم الذين اختصوا وحدهم بالاهتمام بأمر الإسلام والبحث في شؤون مستعمراتنا الألمانية إلى هذه الأيام الأخيرة... وأنا لا أرى أن تظل الحالة على ما هي عليه، بل من رأيي أن تنتقل أزمة السياسة الإسلامية منذ الآن إلى يد

1- ينظر: سامي معلم، صورة العرب في صحافة ألمانيا الاتحادية، صص. 49-50.

2- ينظر: سامي معلم، المرجع نفسه، ص. 50.

3- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق. الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين. تعريب. عمر لطفي العالم. دار المدار الإسلامي. بيروت. ط. 2، حزيران/يونيو/الصيف 2001 إفرنجي، ص. 337.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص. 281.

5- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص. 99.

الحكومة في مستعمراتنا. وختم هذا المتحدث كلامه بقوله: يجب علينا بالرغم من العناية برعاية الإسلام أن نهتم بمقاومة انتشاره في مستعمراتنا على قدر الإمكان. وجاء في أحد قرارات هذا المؤتمر: "إنَّ ارتفاع الإسلام يتهدد نمو مستعمراتنا بخطر عظيم، ولذلك فإن المؤتمر الاستعماري ينصح الحكومة بزيادة الإشراف والمراقبة على أدوار هذه الحركة"<sup>1</sup>.

أما المستشرقون أنفسهم، فتراجمهم الشخصية تنبئ عن مدى تعلقهم بمثل هذه الجمعيات التنصيرية والعنصرية، من ذلك التكوين الذي تلقاه دافيد هاينريش مولر، الذي... تلقى ثقافة يهودية سلفية، لكنه بتأثير من الجالية اليهودية الغالية، ذهب إلى برسلاو لينضم إلى الحلقة الدراسية الدينية اليهودية، التي تأسست في العام 1854م...<sup>2</sup>. والأمر لم يختلف كذلك بالنسبة لياكوب بارث، الذي... درّس منذ 1874م في الحلقة الدراسية التلمودية لليهودية المتشددة في برلين...<sup>3</sup>. وأما إرنست ترامب فبعد دراسته بكلية اللاهوت، عمل لصالح "الجمعية الكنسية للتبشير Church Mission Society، حيث اتجه إلى الهند للقيام بتأليف معاجم وكتب نحو في لغاتها الحية، كما عمل قسيساً أيضاً"<sup>4</sup>.

**ج- لم يكن متصفاً بروح العدائية على الأغلب:** وهذه ميزة يذكرها أيضاً بعض الباحثين، مع اعترافهم بوجود بعض الحالات النادرة التي التبس فيها بعض المستشرقين الألمان ببعض الصفات الخارجة عن نطاق البحث العلمي النزيه؛ حيث يرى المنجد أنه "لم تكن دراسات المستشرقين الألمان عن العرب والإسلام والحضارة الإسلامية العربية متصفة على الأغلب بروح عدائية. نعم وُجد بعض المستشرقين الذين أتوا بأراء لا توافق العرب والمسلمين، أو بأراء خاطئة تماماً، كـ بعض آراء نولدكه (توفي سنة 1930م) عن الشعر الجاهلي والقرآن الكريم، أو آراء فوللرز (Vollers 1880م) عن القرآن الكريم وتهذيبه. لكن الآراء معدودة، فالاستشراق الألماني لم يعرف مستشرقين جعلوا ديونهم عداً

1- محمد فتح الله الزيايدي، مدارس الاستشراق، صص. 284-285.

2- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص. 267.

3- المرجع نفسه، ص. 253.

4- ينظر: المنجد، المستشرقون، صص. 73-74. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، وهي معلومة، ولا يسعنا في هذا المقام أن نذكرها كلها.

العرب والإسلام، وتعمدوا الدس والتشويه في دراساتهم، بل بالعكس، رافقت دراساتهم روح إعجاب وتقدير وحب وإنصاف<sup>1</sup>.

ولم ينفرد المنجد بهذا الرأي، فقد شاطره فيه باحثون آخرون، منهم عبد الهادي التازي، الذي قال في سياق حديثه عن المدرسة التشيكية للاستشراق: "ومن الملاحظ أن المدرسة التشيكية الاستشراقية تأثرت على العموم بالمدرسة الألمانية في موضوعيتها وإيجابيتها ونزاهتها.."<sup>2</sup>.

لقد عرفت المدرسة الاستشراقية الألمانية عددا كبيرا من المستشرقين الذين أظهروا جانبا كبيرا من الموضوعية والإنصاف أثناء معالجتهم لبعض القضايا الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية، وبالإسلام، وباللغة العربية والشعر الجاهلي. فقد ابتعدوا - جلمهم - عن الطعن والتزموا العلمية والإنصاف. ومن أبرزهم:

- أنا ماري شيميل (1922م - 2003م): التي كرست حياتها لدراسة العلوم العربية والإسلامية،... وهي من دعاة الحوار بين الأديان، وفلسفتها أن الحوار يهدف إلى:

1- خدمة الحرية والتفاهم.

2- يزيل البغضاء والحقد والتعصب.

تنظر إلى الدين الإسلامي على أنه دين عدل وسماحة وأخلاق وحوار وتسامح<sup>3</sup>. وقد تميزت هذه الباحثة عن أقرانها ببعض الصفات التي منها:

الفهم الصحيح للإسلام جوهرها ومضمونها، وحبها لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ودفاعها عن المرأة في الإسلام<sup>4</sup>، إضافة إلى دفاعها المستميت عن الإسلام، حيث تقول: "إن من المحزن اليوم حقا أن لا يميز كثيرون في الغرب بين الإسلام وبين ما يلصق زورا وبهتانا بالإسلام، أو ما يقترف من جرائم باسم الإسلام..."<sup>5</sup>.

1- المرجع نفسه، صص. 7-8.

2- عبد الهادي التازي، عميد الاستشراق التشيكي إيفان هربك وعطاؤه للمكتبة الإسلامية والعربية والإفريقية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد: 89، ص. 9.

3- حسن بن محمد سفر، الموضوعية في الاستشراق الألماني: المستشركة أنا ماري شيميل (1922م - 2003م) نموذجا، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 2، العدد الخامس، 1425/2005م، ص. 110.

4- ينظر، المرجع نفسه، ص. 111 وما بعدها.

5- مراد فلفريد هوفمان، الإسلام كنبيل، تقديم: أنا ماري شيميل، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاري، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 2، 1418/1997م، مقدمة شيميل، ص. 17.

- زيغريد هونكه: صاحبة المصنف الشهير شمس الله تسطع على الغرب، الذي كان تأليفها له كنوع من رد الجميل للعرب الذين فتحوا العالم بعقولهم وعلومهم<sup>1</sup>. فقد أنصفت المؤلفة من خلاله العرب وحضارتهم، كما عاتبت أبناء جنسها الذين تنكروا - وما زالوا - لهذه الحضارة العربية الإسلامية، فأوروبا... تدين للعرب وللحضارة العربية، وأن الدّين الذي في عنق أوروبا وسائر القارات الأخرى للعرب كبير جدا، وكان يجب على أوروبا أن تعترف بهذا الصنيع منذ زمن بعيد... إن العرب ظلوا ثمانية قرون طوالا يشعون على العالم علما وفنا وأدبا وحضارة، كما أخذوا بيد أوروبا وأخرجوها من الظلمات إلى النور، ونشروا لواء المدنية أنى ذهبوا في أقاصي البلاد ودانيتها، سواء في آسيا أو إفريقيا أو أوروبا، ثم تنكر أوروبا على العرب الاعتراف بهذا الفضل<sup>2</sup>.

وإضافة إلى هذين الاسمين الكبيرين، نجد من بين المنصفين الألمان:

- يوهان رايسكه، الذي اتهم بالزندقة لموقفه الإيجابي من الإسلام<sup>3</sup>.
- مراد هوفمان، الذي أسلم وألف كتبا في الدفاع عن الإسلام، منها: الإسلام كبديل\*، والإسلام ديانة في صعود\*\*.\*
- إرنست زبكنبيرجر Ernst Sickenberger (1831م - 1895م)، الذي أحب الشرق واتخذة موطنا، وكذلك مواطنه Max Mayerhof، الذي عشق الشرق، وأمضى فيه أكثر من ثلاثين سنة من حياته<sup>4</sup>.
- يوليوس روسكا (1867م - 1949م)، الذي اعترف للعرب بفضل السبق العلمي في الرياضيات والفلك والكيمياء والطب، وغيرها من فنون العلم الأخرى<sup>1</sup>.

---

1- ينظر: زيغريد هونكه، شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة فؤاد حسنين علي. مكتبة رحاب. الجزائر. 1986/1406م، مقدمة المؤلفة.  
2- المرجع نفسه، مقدمة المؤلفة.  
3- ينظر: شوقي أبو خليل، الحوار دائما وحوار مع مستشرق. دار الفكر المعاصر. بيروت. دار الفكر. دمشق. الإصدار الثالث. 1996/1416م، ص. 127.  
\* نشر هذا الكتاب في طبعته الثانية عن مجلة النور الكويتية ومؤسسة باقاريا، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418-1997م، بمقدمة للمستشرقة شميل.  
\*\* نشر في طبعته العربية بعنوان: الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود، تعريب: عادل المعلم ويس إبراهيم، مكتبة الشروق.  
4- جيزلا كيرشر، الألمان وتاريخ الصيدلة العربية، ضمن: المنجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، صص. 140-141.

- أوتو شبيس Otto Spies، فقد حرص في كتابه الآثار الثقافية الشرقية في الحضارة الغربية. مراجع ومواد للمدرس... على أن يكون كتابه منصفا للحضارة العربية بالحق، فتحدث عن آثارنا في علوم الغزب وآدابه وعمارته وفنونه حديث العالم المتمكن، وبسط تراثنا الحضاري عرضا بسيطا بديعا، فيه إصاف سليم، وتحرراً للحق جدير بمقامه في البحث والعلم<sup>2</sup>.

- فولفديتريش فيشر، الذي كانت تربطه صلات الصداقة والاحترام مع كثير من العرب، فقد بنى صداقات وطيدة في كثير من الأقطار العربية حتى مع الجامعات فيما بين الرباط وحلب، حيث ظل اسمه علما على الصداقة القائمة بين العرب والألمان<sup>3</sup>.

**د- التفاني في العمل، والصبر، والمثابرة:** وتعد هذه الميزة من أبرز سمات الدراسات الاستشرافية الألمانية؛ فقد "انصف المستشرقون الألمان بالتفاني في العمل والصبر والمثابرة، فمنهم من فقد بصره مثل وستفلد، ومنهم من أفنى عمره باحثاً ومنقبا ودارسا، حتى أن يوهان راسكه سمي بشهيد الأدب العربي"<sup>4</sup>. وكان كثير منهم لا تشغله مشاغل الحياة اليومية عن الدراسات العربية، رغم شح الوقت وضيقه، فقد تمكن وستفلد مثلا رغم التزاماته المهنية الكثيرة، من إنجاز أعمال ذات قيمة علمية عظيمة، رغم "... أنه إلى جانب واجباته الوظيفية، كان يدير المكتبة العامة التي كانت تستبقه حتى الساعة الثالثة أو الرابعة من بعد الظهر في أثناء الفصول الدراسية، لكنه كان نشيطا وعمليا إلى درجة تدعو للإعجاب..."<sup>5</sup>.

مثل الوقت بالنسبة إلى هؤلاء المستشرقين عاملا مهما وثمانيا، ومن فرط تقديسهم له، حاول بعضهم تحاشي بعض الدروس الواجبة عليه لطلابه، فقط من أجل استغلاله في دراسة العربية وعلومها، حيث إن فيلهلم ألورد "... لم يكن يشجع الطلاب الذين كانوا يسجلون أنفسهم

1- ينظر: محمد يحيى الهاشمي، يوليوس روسكا، ضمن: المنجد، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ص. 148.

2- حسين مؤنس، الكتب عرض ونقد، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد: 8، مدريد، 1959م-1960م، ص. 377.

3- ينظر: هاشم الأيوبي، مع فولفديتريش فيشر في رحلة ربع قرن، ضمن: هاشم الأيوبي، أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفديتريش فيشر، صص. 8-9. والقائمة ما تزال طويلة، ولن نستطيع استيفاءها في هذه العجالة، وحسبنا منها هذه الأسماء التي ذاع صيتها.

4- محمد فتح الله الزيايدي، مدارس الاستشراق، ص. 285.

5- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص. 199.

للدراسة لديه، فقد كان يود أن يحتفظ بكل وقته دون أي عائق للأدب العربي، وخاصة للشعراء العرب"<sup>1</sup>.

إضافة إلى هتين الصفتين، تميز الألمان بصفة أخرى قد تكون الأهم في المجال العلمي، وهي صفة الصرامة العلمية، التي أخذ أوغست فيشر منها بحظ وافر؛ إذ إنه كان صارماً أشد ما يكون إذا ما تعلق الأمر بمسألة علمية، فلم يكن "... يقبل صحة إفادة ما، إلا بعد التثبت منها علمياً، ولذا كان... نافداً لا يرحم لكل من أهمل الأصول اللغوية والنحوية في التراجم، سواء من العربية أو التركية إلى اللغات الغربية. ولم يعرف التسامح مع من كان يقوم ببناء القصور العلمية في الهواء دون أن يقيم أساسها النحوي على صورة لا غبار عليها..."<sup>2</sup>.

لقد أضحت هذه السمة منهجا متبعاً لدى كثير من الألمان، فلم يكونوا يترددون في نقد ما يرونه غير مناسب أو مخالف لما ينبغي أن يكون عليه، "... ومن المقدمين في باب النقد المجرد فلايشر الذي صحح طبعات نوح الطيب، ومعجم البلدان، والفهرست، والكامل للمبرد، وكذلك ريتز الذي نقد وصحح عشرات من الطباعات التي صدرت في أوربة والبلاد العربية"<sup>3</sup>.

**هـ- التضحية في سبيل العربية:** لم يوجد - فيما أعلم - من المستشرقين من بلغ مبلغ الألمان في التضحية في سبيل العربية، فقد أضحت تضحية الألمان في سبيلها مثلاً يحتذى، ليس من المستشرقين فقط، وإنما من العرب كذلك.

لم يكن الاستشراق الألماني ليصل إلى ما وصل إليه من دقة واحترافية وعلمية لولا تلك التضحية التي قدمها أربابه رغم الصعاب كلها، والمشاكل والمضايقات التي لاقوها نظير تلك التضحية، فما هو ذا يوهان رايسكه قد استغنى عن احتياجات معيشية ضرورية، فقط من أجل اقتناء الكتب العربية<sup>4</sup>، التي تمكن بفضلها من تعلم العربية.

لم يكن تصرفه هذا بدعاً لدى الألمان، فقد حذا حذوه خلفه فريدريش روكرت، الذي لم يحظ بفرصة دراسة العربية دراسة نظامية (أكاديمية)، ف"... أكبَّ لسنوات عديدة على نسخ ما جاءه من الكتب

1- المنجد، المستشرقون الألمان، ص. 101.

2- المرجع نفسه، ص. 131. ينظر كذلك: ص. 132 وما بعدها.

3- المنجد، المستشرقون الألمان، ص. 12.

4- بنظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص. 110.

والمخطوطات الشرقية، لعدم قدرته على شرائها بسبب فقره، ورغم ذلك فقد تمكن من ابتياع كتاب مقامات الحريري باهض الثمن، رغم فقره المدقع<sup>1</sup>.

وقد كان لأوغست فيشر أيضا نصيب من هذه التضحية، حيث إنه "... لما توفي خليفته في معهد لايبزيغ - البروفسور إريش براونليش Bräunlich - ... قام شيخنا الجليل بالتدريس على الرغم من تقدم سنه... وكان قد حل مكان الأستاذ براونليش في زمان الحرب<sup>2</sup>، ثم منعه الحكومة عن التدريس... ولكنه داوم على التدريس الخاص، مع أنه قد فاق الثمانين من عمره، حيث كتب يقول في سنة 1948م: لا يزال عندي بضعة طلاب أقوم بتدريسهم رحمة بهم، إذ لا يوجد معلم للعربية..."<sup>3</sup>.

لم تقتصر تضحية الألمان على الجانب المعنوي فقط، وإنما تعدته لتشمل الجانب المادي كذلك، "... فقد كان بعضهم ينشر النصوص العربية ويطبعاها على نفقته رغم ما يعانيه من زهد بني جنسه فيها"<sup>4</sup>، إلا أن حبهم للعربية وعلومها جعلهم يقدمون على ذلك رغم الإفلاس الذي كان يتهدهم.

**و- فهرسة المخطوطات:** يعد الاهتمام بالمخطوطات وفهرستها اختصاصا ألمانياً بامتياز، فبالرغم من أن الألمان كانوا حديثي عهد بالدراسات العربية مقارنة بغيرهم من الأوربيين، إلا أنهم قد بذلوا جهودا عظيمة في الحصول على نفائس التراث العربي، خاصة من المخطوطات النادرة.

ولم تتوقف جهودهم عند هذا الحد، وإنما سعوا إلى القيام بجهد آخر ذي قيمة منهجية كبيرة، ألا وهو إعداد فهراس لتلك المخطوطات، في محاولة منهم لتسهيل الوصول إليها. ولعل أول محاولة في هذا المجال هي التي قام بها "كريستمان J. Christmann (- 1613م) حيث وضع فهرسا لمخطوطات عربية كان قد اقتناها نبيل ألماني"<sup>5</sup>.

1- ينظر: المنجد، المستشرقون الألمان، صص. 64-66.

2- أي الحرب العالمية الثانية.

3- المنجد، المرجع نفسه، ص. 136.

4- محمد فتح الله الزيايدي، مدارس الاستشراق، ص. 286.

5- المنجد، المستشرقون الألمان، ص. 10 بتصرف.

وبالتزامن مع أعمال الفهرسة تلك، تواصلت الجهود للحصول على مزيد من المخطوطات والنقوش العربية، وتجشم عناء السفر من أجل ذلك، حيث سافر رايسكه في شتاء سنة 1735م إلى مدينة درسدن، قاصدا الناشر سيببش للحصول على تحقيقات المخطوطات الباريزية الثانية لكتاب ابن عريشاه<sup>1</sup>.

لم يكن الحصول على المخطوطات والنقوش العربية بالأمر الهين، فقد كان في كثير من الأحيان أمرا بالغ الخطورة، ومن ذلك ما وقع للمستشرق إدوارد غلازر Edward Glaser، الذي قصد اليمن طلبا لبعض النقوش العربية، إلا "... أنه لم يستطع مغادرة المدينة<sup>2</sup> بسبب الثورات في جميع أرجاء البلاد. وعند ذلك وجد لنفسه مخرجا، وهو أنه علم بعض البدو فن طبع الألواح المنقوشة على نوع معين من الورق، بطرقها عليه بحيث تنشأ صورة مطابقة تماما للأصل. وهكذا انتشر البدو الذين دربهم على ذلك في ضواحي المدينة القريبة والنائية بحثا عن النقوش، وأحضروا من أماكن لم يصلها رحالة بعد مواد كثيرة غنية..."<sup>3</sup>.

ثم تتابعت بعد ذلك رحلات الألمان نحو البلاد العربية من أجل اقتناء مزيد من المخطوطات، فتم "إيفاد هاينريش بيترمان (1801م- 1876م) سنة 1852م لشراء مخطوطات شرقية، أما جوهان جوتفريد فيتر شتاين (1815م- 1905م)، فقد كان أكثر نجاحا، حيث استغل منصبه كقنصل في دمشق فأعد أربع مجموعات من المخطوطات، أرسلت منها مجموعتان إلى برلين، والثالثة إلى لايبزيغ، أما الرابعة فكانت من نصيب مكتبة توبنجن"<sup>4</sup>.

وقد أسهم إدوارد ساخاو أيضا في هذا الجهد العلمي الخطير، حيث قام برحلة إلى الشرق للغرض نفسه، وكان من حصاد رحلته تلك "... مجموعة مخطوطات سورية آلت إلى مكتبة برلين، قام بفهرستها في العام 1899م، مع الموجودات المخطوطية السورية القديمة، وذلك إلى جانب المصادر اللغوية والنقوش"<sup>5</sup>، إلا أن أعمال الفهرسة هذه لم تتميز

1- ينظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص. 110.

2- أي مدينة صنعاء.

3- المنجد، المرجع السابق نفسه، ص. 95.

4- يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص. 194 بتصرف.

5- يوهان فوك، المرجع نفسه، ص. 246.

إلى حد الآن بالشمولية، إلى أن جاء فيلهلم ألورد الذي قام بأعظم عمل فهرسة في البلاد الألمانية إلى حد الآن، وتتمثل عظمة هذا العمل في شموليته، وفي المدة التي استغرقها إنجازها، "فمع تعاضم أعداد المخطوطات العربية في مكتبة برلين الوطنية، عُهد إلى ألورد مسؤولية فهرستها، الذي قام -إلى جانب عملية الفهرسة- بتقديم وصف عن كل مخطوط، وبيان دقيق عن محتواه، وهو العمل الذي استغرق منه عشرين سنة"<sup>1</sup>.

ثم تتابعت بعد ذلك أعمال الفهرسة تترى، حيث قام فلهم سبيتا (1853م - 1883م) بفهرسة المخطوطات العربية في مكتبة خيديال بالقاهرة<sup>2</sup>. ووضع زيبولد الجزء الأول من فهرس مخطوطات جامعة توبنجن، ووضع فايسفايلر Weisweiler الجزء الثاني منه، كما وضع أومير Aumer (- 1922م) فهرس مخطوطات مكتبة جامعة ميونخ. وأما فلايشر (- 1888م) فوضع فهرسا للمخطوطات الشرقية في مكتبة درسدن الوطنية، الذي شمل 454 مخطوطا. كما كان لفير حظ في أعمال الفهرسة، حيث وضع فهرس مخطوطات مكتبة جمعية المستشرقين الألمان. أما بروكلمان فقد أصاب من هذه الأعمال سهما هو أيضا، من خلال فهرسه لمخطوطات مكتبة الدولة في برسلاو، إضافة إلى فهرس بيرنباخ Berenbach للمخطوطات العربية في مكتبة جامعة هايدلبرج<sup>3</sup>.

وما يلاحظ في هذه الأعمال أن جلها قد شمل مكتبات جامعية، وهو ما يوضح بجلاء النهج الأكاديمي المتقدم الذي سلكته الدراسات الشرقية في ألمانيا، من خلال جمع أكبر عدد ممكن من المخطوطات التي تعد من أهم مصادر تلك الدراسات، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. وفي هذا المجال نفسه نرى أن الألمان "... لم يكتفوا بوضع مبادئ عامة لكيفية تحقيق المخطوطة، وإنما عمدوا إلى تقديم دراسة لما يحققون من مخطوطات تختلف باختلاف نوعية المخطوطة والمادة التي تقدمها"<sup>4</sup>.

1- يوهان فوك، المرجع السابق نفسه، ص. 195 بتصرف.

2- ينظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص. 251.

3- المنجد، المستشرقون الألمان، ص. 10.

4- محمد عوني عبد الرؤوف، من صور الاستشراق الألماني، صفحة مشرقة لتحقيق المخطوطة العربية، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد 25، مدريد 1991م- 1992م. ص. 27.

وما تزال فهرسة المخطوطة العربية تحظى باهتمام بالغ في البلاد  
الجرمانية، من خلال بعض المقالات المهمة بالموضوع، إضافة إلى  
محاولات جديدة لفهرسة المخطوطة العربية؛ من ذلك المقال الذي  
نشره أو. ريشر حول المخطوطات العربية في آيا صوفيا<sup>1</sup>،

O. Rescher, Über arabische Handschriften der Aja Sofia  
وكذلك بحث الأستاذة ريناته فيرزيه المخطوطات الشرقية في مكتبة  
بيرن الوطنية<sup>2</sup>.

نرى مما سبق أن الميزة الأساسية للاستشراق الألماني تكمن في  
الرصيد العلمي الهائل الذي خلقه، فقد استطاع المستشرقون الألمان أن  
يجدوا لهم مكانة ضمن الدراسات الاستشراقية الأوروبية، رغم التأخر  
النسبي لانطلاقتهم، وهو ما يثبت سبقهم المعرفي، وميولهم منقطع  
النظير إلى كل ما له علاقة بالتراث العربي الإسلامي. وقد تمكنوا  
كذلك من فرض منطقتهم على الدراسات الاستشراقية السائدة آنئذ؛ فقد  
تفوقوا على أقرانهم الأوروبيين في الدقة المعرفية، والانضباط، والجدود  
والتضحية، وهذا ما من شأنه أن يعفو عن الأخطاء التي قام بها بعض  
المستشرقين الألمان، والتي لا يمكن بأي حال أن تُعمّمها.

#### قائمة المراجع:

- الأيوبي، هاشم إسماعيل: أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني  
فولفديتريش فيشر، ط. 1. 1994م.  
التازي، عبد الهادي: عميد الاستشراق التشيكي إيفان هربك وعطاؤه للمكتبة الإسلامية  
والعربية والإفريقية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد: 89.  
الحريري، سيد علي: كتاب الأخبار السنوية في الحروب الصليبية، الزهراء للإعلام  
العربي، القاهرة، ط. 3، 1985/1406م.  
الزيادي، محمد فتح الله: مدارس الاستشراق، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد: 3،  
1986م. سفر، حسن بن محمد: الموضوعية في الاستشراق الألماني: المستشركة أنا  
ماري شيمل (1922م - 2003م) نموذجاً، ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد 2، العدد  
الخامس، 2005/1425م.  
شوقي أبو خليل: الحوار دائماً وحوار مع مستشرق. دار الفكر المعاصر. بيروت. دار  
الفكر. دمشق. الإصدار الثالث. 1996/1416م.

1 -Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Begründet von: G. Bühler und  
andere, XXVI. Band, Wien, 1912. Alfred Hölder .  
2 -Renate Würseh, Die orientalischen Handschriften der Berger Bibliothek Bern, 2007,  
Herrassowitz Verlag, Wiesbaden.

ظافر يوسف: الاستشراق الألماني إلى أين؟ مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 68، السنة السابعة عشرة، آب- أغسطس 1997م/ ربيع الآخر 1418.

عاشور، سعيد عبد الفتاح: بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى، جامعة بيروت العربية، 1977م.

عبد الرؤوف، محمد عوني: من صور الاستشراق الألماني، صفحة مشرقة لتحقيق المخطوطة العربية، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد 25، مدريد 1991م - 1992م.

فوك، يوهان: تاريخ حركة الاستشراق. الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين. تعريب. عمر لطفي العالم. دار المدار الإسلامي. بيروت. ط. 2، حزيران/ يونيو/ الصيف 2001 إفرنجي.

مؤنس، حسين: الكتب عرض ونقد، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد: 8، مدريد، 1959م - 1960م.

مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ج. 3، مج. 1، آذار سنة 1921م، الموافق 22 جمادى الآخرة سنة 1339.

السمسيري، عبد الوهاب: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط. 3، 1421 / 2001م.

معلم، سامي: صورة العرب في صحافة ألمانيا الاتحادية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط. 2، حزيران/ يونيو 1986م.

المنجد، صلاح الدين: المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط. 1، 1978، ج. 1. هوفمان، مراد فلفريد:

- الإسلام كبديل، تقديم: أنا ماري شيمل، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا، مكتبة العبيكان، الرياض، ط. 2، 1418 / 1997م.

- الإسلام في الألفية الثالثة، ديانة في صعود، تعريب: عادل المعلم ويس إبراهيم، مكتبة الشروق. د. س. د. ط.

هونكه، زيغريد: شمس الله تسطع على الغرب. ترجمة فؤاد حسنين علي. مكتبة رحاب الجزائر. 1986/1406م.

#### المراجع الأجنبية:

MEMRI « The Middle East Media Research Institute, Deutschland, Jacques Chirac und die arabische Welt, 21. Juli 2004 .

Renate Würseh, Die orientalischen Handschriften der Berger Bibliothek Bern, 2007, Herrassowitz Verlag, Wiesbaden .

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Begründet von: G. Bühler und andere, XXVI. Band, Wien, 1912. Alfred Hölder .

## إشكالية العقل والإيمان

د. بن طرات جلول<sup>1</sup>

إن التأسيس الفلسفي لوضعية المعرفة في العصر الوسيط يفتح على تطور الخطاب اللاهوتي الذي صاحب ميلاد تعاليم المدرسة السيكلانية التي ظهرت ملامحها واكتملت تجلياتها في الاعتقاد المسيحي واليهودي لتختزل مبادئ التجربة الإيمانية عند القديسين ورجال الدين على نحو أنطولوجي، ومن ثم تعززت الأصول اللاهوتية لتلك التجربة الفلسفية التي نهض على ضوئها مشروع العقل والإيمان أو ما يعرف في علم الكلام بإشكالية العقل والنقل، هذه الإشكالية تمثل حجر الأساس لنظرية المعرفة عند فلاسفة العصور الوسطى التي انفردت بخصوصيتها في مجال اللاهوت لاسيما توما الإكويني\* الذي صاغ تجربته العرفانية من خلال دعوته إلى إحياء فلسفة القدامى بدءاً بالتراث اليوناني الذي يمثل مرجعية معرفية قد عادت الطريق لظهور تلك المذاهب الفلسفية الكبرى التي تناولت مشكلة الله والإنسان والوجود والمعرفة والقيم، وانصرفت إلى البحث في الجوهر والماهية، كما تناولت فكرة النسبي والمطلق، وبذلك استوعب توما الإكويني خصوصيات هذا النموذج الفلسفي الذي ظهرت ملامحه في الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، ومبادئ الخطاب السوفسطائي والرواقي من خلال طبيعة الكوجيتو والذي تبلورت من خلاله حدود مشروعية ممارسة العقل أو الإيمان ضمن وضعية خطاب الكنيسة، ومن هذا المنظور انصرف توما الإكويني إلى تقويض هذا الخطاب من خلال دعوته إلى اعتبار الضمير بمثابة صوت الله في الإنسان، ومن ثم يقوم الإيمان مقام العقل باعتبار الخطيئة جوهر هذه الثنائية، ومن هذا المنظور فإن الخطاب العرفاني عند توما الإكويني هو جزء لا يتجزأ من تلك الوضعية الأنطولوجية للاعتقاد المسيحي التي اختزلها رجال الدين ضمن أصولها الفلسفية أين أصبح اللوجوس اليوناني مرجعاً للفلسفة المسيحية واليهودية التي تعزز نسقها الداخلي بدايةً من تلك

1 أستاذ محاضر قسم الفلسفة جامعة سيدي بلعباس

\* - توما الإكويني: (1225-1274) قسيس كاثوليكي إيطالي من الرهبانية الدومنيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية، أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، وأبو المدرسة التوماوية، في الفلسفة واللاهوت، من أهم آثاره: تعليق علم الجمل، أسئلة متنازع عليها عن الحقيقة، خلاصة في اللاهوت والخلق والخالق...

التعاليم اللاهوتية التي أرسى قيمها أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والرواقيين لتظهر مظاهر هذا التأثير الفلسفي والديني واضحة في فلسفة توما الإكويني الذي جعل مبدأ "أعقل كي أو من" أساس نظريته الإيمانية التي تمثل معلما رئيسيا لطبيعة الكوجيتو الذي تنامي في القرن التاسع حتى القرن الثاني عشر لتستوعب التعاليم الأساسية للاهوتيين المدرسين المبادئ الإيمانية لهذا الكوجيتو الذي استمد أصوله الأنطولوجية من فلسفة القديس أوغسطين، "ومن ثم فقد أعلن البابا سنة 1318م أن التوماوية منحة إلهية وأن الإكويني قديس، وقد وجد الكاثوليك في التوماوية «أسلحة فلسفية ينازلون بها الفلسفات الحديثة والأدرية»<sup>1</sup>، ومن هذا المنظور فإن أصالة الفكر اللاهوتي عند توما الإكويني تظهر من خلال ذلك المنحنى الأنطولوجي الذي ساهم في تقويض تلك النزعة الإسمية والواقعية في الفكر الوسيط لتظهر تجليات التصوف المسيحي، "فالتجربة الصوفية تقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي هي التي يتم بها هذا الاتصال وفيها تتأحد الذات والموضوع، وتقوم فيها البوادة واللوائح واللوامع مقام التصورات والأحكام والقضايا في المنطق العقلي، والمعرفة فيها معاشة لا متأملة<sup>2</sup>، هذه التجربة تعكس تلك الوثبة الحيوية التي أحييت في النفس كيانا روحيا اختزل طبيعة تلك المقامات الإشرافية أي انتقل التصوف في خطاب توما الإكويني من العرفان إلى الإشراق حيث تتحرر الأفكار والخواطر ضمن تلك الطاقة الروحية التي تجعل من الصوفي ذلك السلوك الإيماني الذي ينتهجه القديس ليتحد بالملوك وهذا ما أسس لمبدأ الحوار أو وحدة الوجود فيما بين الله والصوفي.

إن طبيعة المسار الفلسفي الذي سلكه توما الإكويني يفتح على تلك التعاليم الروحية التي حملت مبادئ نزعته الرهبانية التي جمعت بين نظريته في اللاهوت والكوجيتو الإيماني الذي أقامه على نحو عقلي خارج إطار سلطة الكنيسة، وبذلك انصرفت الفلسفة التوماوية إلى بعث تلك القيم الدينية التي تمنح للإنسان حرية الإرادة دون أن تستعبد ذاته ومن ثم يكمن العقل بمثابة تلك القوة التي تهيب له النظر لتعزيز نظريته في الإيمان أو ما يعبر عنه باليقين العقائدي، وبذلك فلسفة توما الإكويني قد تكون امتدادا لفلسفة أوغسطين التي ترجع كل الشرور إلى

1- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978، ص18.

2- المرجع نفسه، ص 70.

عناصر خارج الإنسان نفسه، هذا النموذج الأخلاقي قد استوعبه توما الإكويني ليدفع رجال الدين المسيحي إلى الاتجاه إلى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة كمصدر فكري يدعمون به دينهم الجديد، ومن هذا المنظور فإنّ العقل البشري لا يستطيع أن يستوعب الوجود الأعلى كونه يمثل الحقيقة العليا وهي الله وهذا ما شكل حجر الأساس لنزعة توما الإكويني التي تجعل من وظيفة العقل فهم ما يوحي به ويقوم بشرحه حيث يمثل سلطة المعرفة، إذ لا يمكن للإنسان أن يعرف شيئاً ما والإيمان في نفس الوقت، ومن ثم فإنّ وضعية العقل في فلسفته تتطوّر من الثورة على الفكر الدوغمائي الذي انتهجته الكنيسة التي غيّبت سلطة العقل وجعلت من الخطاب اللاهوتي أساس فلسفة العصور الوسطى حيث تعارض العقل مع الإيمان.

لقد حاول توما الإكويني التوفيق بين أرسطو والمسيحية، وبين العقل والإيمان وهي المشكلة التي انصرفت إليها الفلسفة الإسلامية لتحديد مشروعية النظر العقلي ضمن النموذج اليوناني، هذه المشكلة قد أخذت حيزاً واسعاً في فلسفة توما الإكويني الإيمانية التي تقوم على العقل ومن ثمّ الانفتاح على لغة المنطق لإثبات وجود الله أين تعززت هذه اللغة بمبادئ العقلانية الأرسطية، ومن هذا المنظور فقد أعاد توما الإكويني صياغة الكوجيتو عند أوغسطين "إذا كنت مخطئاً فأنا موجود" ليصبح على هذا النحو: "أعقل ثم أوّمن"، هذه الصياغة الفلسفية قد استعادت من خلالها هذه الثنائية صورة الله في الإنسان والخلص من أسرار الخطيئة الأولى، ومن ثمّ فإنّ إدراك الحقائق المطلقة هي جزء لا يتجزأ من سيرورة سبق العقل للإيمان، أين يصبح الإيمان فضاءاً للمعقولات تقترن من خلالها المعاني الكلية بفكر الله، وبذلك استوعبت اللغة التوماوية هذا الاقتران ضمن رحلته الدينية التي جسدت موقع العقل باعتباره النفس في تصورهما للمجرد وتعلقها به، "ومن هذه الزاوية فإذا كان أفلاطون يعتقد أن العقل مجرد وسيلة للانتقال من المحسوس إلى المعقول في حركته الجدلية الصاعدة والنازلة"<sup>1</sup>، فإن توما الإكويني يتجاوز هذا الاعتقاد ليختزل المثالية الأفلاطونية ضمن نظريته في المعرفة التي يتعايش في مجالها الإيمان مع العقل خارج سلطة الكنيسة وهيمنتها اللاهوتية.

1 - محمد بيبصار، الفلسفة اليونانية، مقدمات - مذاهب، دار الكتاب اللبناني، 1973، ص 94.

إن الحديث عن تاريخ الفلسفة هو مجرد تاريخ لتجليات حركة العقل أين أصبحت فلسفة العصور الوسطى امتدادا مباشرا لتلك الحركة التي جسدت الأصول الميتافيزيقية لتراث القدامى لتظهر ملامح ذلك النموذج الفلسفي الذي أرسى تعاليمه توما الإكويني ليجعل من العقل كائنا روحيا وخالقا لتلك المنظومة الإيمانية التي عززت تلك الصورة الصوفية التي تعطي الأولوية للإيمان بخلاف العقل والفكر ومقولاته ومن ثم فإن طبيعة المنهج الفلسفي عند توما الإكويني قد جعل من المعرفة الصوفية والعقلية تظهر في اللاهوت والفلسفة والسياسة ليصبح العقل ملازما للإيمان وهو ما أسس لولادة تلك النزعة العقلية التي صاحبت ذلك التعارض بين الفلسفات المثالية والواقعية التي نهض على ضوئها الخطاب الأفلاطوني والأرسطي "ليثور العقل على تلك المعتقدات التي صاغت المعرفة الفلسفية اللاهوتية المؤسسة على تعاليم الكنيسة.."<sup>1</sup>، هذه الثورة قد دفعت بالقديس توما الإكويني إلى اعتبار تلك الصراعات اللاهوتية ترجمة للتعارض بين تلك المذاهب الفلسفية التي لزالَت تحتفظ بخصوصيتها الميتافيزيقية في اللوجوس اليوناني، إلا أن المعرفة الفلسفية عند توما الإكويني لا تنتكر لطبيعة هذه الصلة التاريخية أين أصبح المظهر الجلي لوضعية العقل لا يخرج عن نطاق "نظرة اليوناني للوجوس باعتباره القانون العام المنظم للظواهر.."<sup>2</sup>، هذه النظرة قد عززت حضور العقلانية الأرسطية والمثالية الأفلاطونية لاعتمادها على قوة العقل في إدراك الكلي وبه ندرك سائر الحقائق الميتافيزيقية وكل المعقولات الدائمة التي تتميز بالجلاء والوضوح، وبذلك فقد انصرف توما الإكويني إلى توحيد المعرفة الحسية والعقلية في الإيمان، هذه التجربة قد جعلت مفهوم العقل ينطوي تحت مفهوم تلك القوة التي تجعل من الإنسان يشارك الحيوان في الجزئيات ويفارقه في الكليات.

إن المعقول لا يمكن أن ينكشف لنا دون أن يولد في نفس الوقت ضده وهو اللامعقول، هذه الفلسفة قد استوعبها توما الإكويني ليتجاوز ذلك الاعتقاد الذي يحطم دور العقل والحواس في المعرفة لاسيما ما ذهب إليه "الفلاسفة الحدسيين والإشراقيين الصوفيين الذين يرفضون كل المعارف المتأتية عن هاتين الوسيلتين، حيث أن وسيلة الإدراك

1 - عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 298.  
2 - محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة: المدخل إلى الميتافيزيقا دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 2001، ص 228.

الحقيقي هي الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده..<sup>1</sup>، هذه النظرة تختلف عن التصوف المسيحي الذي ميز فلسفة توما الإكويني التي تقوم على العقل، ومن ثم فقد دافع عن الحكمة التي جسدت في صورة المسيح، وبذلك فن تلك التعاليم المدرسية التي أسست لتلك الحياة العقلية التي امتزجت بالحياة اللاعقلية لتطفو مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين في العصر الوسيط أين أصبح الحقل الأنطولوجي للنموذج اللاهوتي الذي انصرف إلى تعقل الإيمان هو دعوة إلى الجمع بين الفلسفة الأرسطية والديانة المسيحية، ومن هذا المنظور فكل تصديق عقلي أو إيمان عقائدي هو بمثابة توفيق النفس والعقل إلى معرفة الله باعتباره المطلق أو جوهر الماهيات الثابتة كما أسست له مثالية أفلاطون المطلقة.

إن طبيعة الفلسفة اللاهوتية تنطلق من حقيقة الله التي تتجهر فيها العقيدة المسيحية ليتعزز هذا الجوهر بفكرة الخلاص والخطيئة أين تتفرد الكتب المقدسة بمنح الإيمان تلك القيمة العقلية التي تجعل من الحكمة حركة يتجه بها العقل إلى الباطن ومن ثم نحو الله، هذه الحركة لا تجعل من الوضعية الأنطولوجية للعقل عند توما الإكويني مجرد جوهر قائم بذاته وإنما هو أساس التجربة الإيمانية التي ورثها عن الكوجيتو الذي صاغه أوغسطين في مؤلفه "فائدة الاعتقاد".

إن القارئ لفلسفة توما الإكويني يجمع على حقيقة مفادها أن نظريته المعرفية مجرد عملية انعكاس معقدة في وعي الإنسان تبدأ بالتأمل الحي للظواهر والأشياء وتنتقل إلى التفكير المجرد ومن ثم إلى التطبيق والممارسة وبذلك فالمثل الأعلى للمعرفة التوماوية يجعل من العقل عاجزا عن البحث في المشكلات الفلسفية بدون سند من الوحي، فضلا عن ذلك فالعقل يطمئن إلى الإيمان لتحمل كل الماهيات في العقل خارج تلك المحسوسات.

إن نضج فلسفة توما الإكويني تنطلق من قدرة العقل الإنساني على تحصيل المعرفة ليصيح نظريته التوفيقية بين العقل والإيمان، وهو ما واجه تلك الديانات الكبرى- مشكلة أولوية اللاهوت على الفلسفة، فالدين المسيحي في نظر المؤرخين يكمن موضوعه في فكرة الخلاص، إلا أن توما الإكويني قد تجاوز هذه النظرة ليقاوم ميتافيزيقية القدامى "وينفتح على مهمة العقل في تفهم العقائد الدينية، هذا الإيمان

1 - مهدي فضل الله آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان ط1، 1981، ص11.

سابق على التعقل معين عليه"<sup>1</sup>، ومن هذا المنظور فالنسق الفلسفي الذي صاغه توما الإكويني قد جعل منطق الكنيسة في تبعية دائمة للفكر الأرسطي أين اكتسبت تلك المسيحية ذلك الموروث الفلسفي الذي لازم ميلاد العقل في العصور الوسطى وهو ما قام عليه منهجه في عقلنة كل ما هو ديني، فالمعرفة عنده تقوم على التوافق والانسجام بين الإيمان والعلم والوحي والعقل واللاهوت والفلسفة فالوحي في نظره يتقدم على العقل ويعلو عليه.

اهتم اللاهوت المسيحي بتلك القضايا الميتافيزيقية الكبرى التي أثارها في الإنسان الميل إلى معرفتها وفي مقدمتها وجود الله باعتباره الحقيقة المطلقة، وهو التوجه الإكويني الذي بنى لاهوته على أساس ثنائية العقل والإيمان متأثراً بأفكار أرسطو طاليس اللوجوسية ليؤسس منهجه الإيماني العقلي الذي اكتملت ملامحه "عندما استطاع القديس أنسلم أن يكون حلقة الاتصال الفعلية والنهائية بين الأوغسطينية والتوماوية بين الإشراف الداخلي والتأمل العقلي"<sup>2</sup>، وبذلك أضحت فلسفة توما الإكويني تشكل مرجعية تاريخية قد ساهمت في ترسيم الفكر الديني الغربي لتصبح رؤيته الأنطولوجية للعقل بمثابة تلك المؤسسة الدينية التي اختزلت وضعية العقل ضمن تلك المعرفة القلبية التي عززت نظريته الإيمانية ومن ثم فإن ماهية العقل تنطلق من ذلك النشاط المعرفي الذي توجهه مقولات الفهم وكل التصورات والمفاهيم التي ينشئها الفكر قصد إدراك كل الحقائق والقضايا الماثلة أمامه ومن هذا المنظور دافع توما الإكويني عن نظريته البرهانية التي جعلت من الإيمان مقدمة للبرهنة العقلية وبذلك فإن الطابع الفلسفي والديني لهذه النظرية يمثل شهادة صريحة بموت الفكر الكنسي الذي أجهض دور العقل في كل تجربة عقائدية، وفي حدود هذه الشهادة يعنقد توما الإكويني أن قوام الفلسفة هو العقل والبرهان والدين أساسه الوحي والإيمان، وهذا ما جعله في البداية يميز بين العقل والإيمان موضحاً مسألتهم قدم العالم وحدوثه هما حقائق إيمانية لا يمكن للعقل البرهنة عليها وبذلك أوجد وسطاً مشتركاً بين الفلسفة والدين سماه بعلم اللاهوت الطبيعي وهو العلم الذي يجعل الفلسفة خادمة للدين ويسعى العقل لصياغة تعاليم الوحي بمنظور عقلائي، وبذلك يظهر الأثر الفعال

1 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم بيروت، لبنان، ط1، ص ص 25-26.  
2 - حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط أوغسطين-توما الإكويني، أنسلم، منشورات دار التنوير، بيروت 1987، ص 137.

للعقل في تكوين المعرفة اللاهوتية، ويعتقد توما الإكويني في موضع آخر أن الأخلاق عقلية، ففي التأمل العقلي تظهر غاية النفس الإنسانية في الحياة الأبدية "ومن هذا المنظور يدعو توما الإكويني لقيام دولة عقلانية مسيحية تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً يناظر ذلك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية"<sup>1</sup>.

إن طبيعة الحوار الذي جمع بين الفلسفة التوماوية وفلسفة القدامى قد أسس لتلك الرؤية اللاهوتية التي انفتحت على وضعية العقل الأنطولوجية أين انصرف توما الإكويني إلى إضفاء طابع القدسية على العقل الذي يرسم مساره الديني ضمن ثنائية العقل والإيمان، فالعقل يتناول تلك الصورة التي تقدمها الحواس وتجعلها معقولة بالفعل، ومن ثم فقد استأنس توما الإكويني بالفلسفة الأرسطية ليجعل من العقل قوة ملهمة لا تخرج عن نطاق تلك المبادئ الإيمانية التي استثمرتها العقيدة المسيحية وبذلك فإن معقولية الإيمان تتحرك في حدود العقل، ومن هذا المنظور ذهب توما الإكويني "إلى أن وظيفة العقل هي إرسال الطابع المعقول للكاثوليكية إذا ما نظر إليه ككل مذهبي يعطي للوحي قوته الإيمانية"<sup>2</sup>.

يرى الكثير من الفلاسفة أن العقل في استدلالاته قد ينتهي بتساؤلات مما يفتح المجال للشك، ومن ثم فالفلسفة التوماوية قد جمعت بين القوة العقلية والطاقة الإيمانية ليتبلور ذلك النموذج الديني الذي دعا إلى استخدام النظر العقلي في جميع الموجودات، ومن هذا المنظور فقد كان توما الإكويني لاهوتياً قبل أن يكون عقلياً، وبذلك فقد أراد أن يوفق بين العقل والعقيدة في تركيب لاهوتي، إذا يعتقد أنه لو وجدت حقيقة عقلية متعارضة مع الدين فلا بد أنها سفسطة.

إن الغاية التي ناشدها توما الإكويني لا تخرج عن نطاق تلك المبادئ التي حملها التصوف المسيحي ضمن الميثاق الرسمي للكنسية الذي ينطلق من الإيمان كقاعدة أساسية للاهوت، في حين تظهر مبادئ العقل كحلقة فكرية تتداخل في مجالها، الفلسفة الأرسطية مع الديانة المسيحية التي استوعبت فلسفة توما الإكويني الذي أقام لغته الروحية على الإيمان العقلي ليشكل منهجه في اللاهوت ثورة في الفكر المسيحي، ومذهبا توفيقياً أعاد للمسيحية روحها الدينية خارج هيمنة

1 - لمرجع نفسه، ص139.

2 - زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت، لبنان، ص 2007.

الفكر الكنسي، ومن ثم النظر والتعقل وسيلة لبناء فكر فلسفي قد أنجب ذلك الحقل اللاهوتي مع التصور الفلسفي والديني لتوما الإكويني وأوغسطين، هذه النظرية تعكس تلك النواحي المعرفية للعقل الذي أصبح يحتفظ بأصوله الأرسطية ضمن التنظير الفلسفي الذي جمع بين الجوانب العقلية والإيمانية في الديانة المسيحية التي رحبت بفلسفة القديس توما الإكويني كونها أحييت الفكر الأرسطي ليكون مرجعا لفلسفته الإيمانية ونزعتة العقلية التي نهضت على ضوءها فلسفة الغزالي وابن رشد مشكلة الصراع بين العقل والإيمان، بين الحكمة والوحي، لتظهر حدود النظر العقلي ومشروعيته كجوهر لليقين العقائدي الذي صاحب رحلة الغزالي الصوفية وفلسفة ابن رشد العقلانية.

لقد عكف العصر الوسيط على بعث تراث القدامى والوقوف على تلك الأساطير التي ميزت الخطاب اللاهوتي في الثقافات الشرقية وهو ما مكن توما الإكويني من الغوص في جميع ميادين الفكر الفلسفي لاسيما السياسة والدين والمعرفة والقيم ليصوغ نظريته في اللاهوت برؤية أرسطية محضة وتجاوز الأفلاطونية المحدثة، لتتمكن الفلسفة التوماوية من تقويض ميتافيزيقية أفلاطون وانصرافها إلى إثبات وجود الله عن طريق الفلسفة الأرسطية التي وجدها توما الإكويني أكثر ملاءمة للفكر اللاهوتي المسيحي، ومن ثم تعززت نظريته في الاعتقاد انطلاقا من تلك النزعة الوجودية التي أعلن عن ميلادها عندما أعطى الأولوية للوجود على الماهية، وبذلك فالعقل يمثل تلك الملكة التي استبطنت عالم الماهية والجوهر كما تناولته العقلانية الأرسطية، ومن هذه الزاوية يدرك الإنسان غايته بواسطة عقله الذي تطبعه الحكمة الإلهية التي تتجلى في ذات الإنسان لتمنحه تلك المقاومة الروحية والمعرفة النورانية التي ميزت اللغة الصوفية، وهذا يعد جانبا من جوانب تبعية الغريزة للعقل لاكتمال ذلك المشروع الإشرافي الذي يتطور وينضج في فلسفة توما الإكويني الإيمانية.

إن طبيعة نظرية المعرفة التي أتاحت للعقل أن يعلن عن ظهوره في فلسفة توما الإكويني لم تنتكز للأصول اللاهوتية للكنيسة في العصور الوسطى وهو ما أدى لولادة الإيمان المسيحي الذي تخلق في رحم الكوجيتو الذي تأرجح بين الخطيئة والوجود والإيمان والعقل هذا الكوجيتو كما أسس له أوغسطين وتوما الإكويني قد رسم معالم الفكر

اللاهوتي الذي نظر للإنسان ككائن مركب من ناسوت ولاهوت، هذه المعالم قد عكست تلك التجربة الفلسفية في لغة القدامى.

إن طبيعة النهج الفلسفي الذي انتهجه توما الإكويني ليصنع أفكاره ويضع المبادئ العامة لنظريته في اللاهوتى هو بمثابة بعثه لتلك القوانين التي استند إليها العقل ليوّجه الطبيعة البشرية ضمن فلسفته الإيمانية التي أسست لميلاد " ذلك القانون الطبيعي باعتباره مقياس السلوك البشري والعلاقات الاجتماعية خاصة السياسية، وبذلك عماد الدين النظام السياسي والقانوني، فالسياسة لا تتفصل عن الأخلاق، والعدل لا يحصل عن السلطة... فالعقل هو القانون الأبدي الذي ينظم الكون.."<sup>1</sup>، وبذلك قد منح توما الإكويني للعقل مشروعية وضع القوانين التي لم يشملها القانون الطبيعي، ليطمئن خطابه الفلسفي جليا عندما أعاد صياغة المفارقة الأفلاطونية بين المحسوس والمعقول ليعقلن نظريته الإيمانية إلى الموجودات، "ومن ثم فالعودة إلى تلك النصوص والكتابات التي حملت واقع الفكر الفلسفي في العصر الوسيط هو ما شكل تلك القطيعة التي انفردت بها الكنسية لتعليم الدين المسيحي.."<sup>2</sup>، ومن هذا المنظور فإن الفلسفة التوماوية هي أساس العقيدة المسيحية التي احتضنت الفكر الأرسطي ليكون العقل بمثابة ذلك الإطار الذي تجتمع عنده نظريته اللاهوتية التي صاغت تلك المقولات العقلية لتكون موطناً لمبادئه الإيمانية التي استوعبها رجال الكنيسة، وبذلك فقد استطاع توما الإكويني أن يوجه نزعه العقلية الأخلاقية ضمن حركة العقل الأنطولوجية التي استخلصها لمذهبه اللاهوتي "ليعزز برهانه الوجودي على الله بفكرة الممكن وواجب الوجود..."<sup>3</sup>.

إن مظاهر تأثير فلسفة توما الإكويني في الفكر الديني المسيحي تبدو جلية من خلال اعتماده على المنطق الأرسطي لتعزيز الصلة بين الإيمان والعقل، ومن ثم فالعقل لا يستطيع أن يبلغ الحقائق الدينية التي تؤيد حضور البراهين العقلية كمجال أنطولوجي يستوعب ذلك النسق اللاهوتي الذي تتوافق عنده تلك البراهين التي تمنح للعقل والإيمان

1 - اميل برهيه، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص171.

2 - ماهر عبد القادر محمد، حربي عباس عطيتو، دراسات في فلسفات العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، 2005، ص 150.

3 - محمد يوسف موسى، بيد الدين والفلسفة، دار المعارف، مصر، ط1 1988، ص 75.

سيادتهما كما أرادها توما الإكويني في علاقته مع الكنيسة. وبذلك فكل ما هو معقول في فلسفة توما الإكويني يتطابق وجوهه مع تلك الماهيات الثابتة في الذهن، "ولهذا فقد كان فيلسوفا ذو نزعة عقلانية"<sup>1</sup>.

إن الإيمان في الفلسفة المسيحية يتحرك في حدود العقل لتكتمل نظرية المعرفة، ومن ثم تتحدد مراتب الفهم التي بمقتضاها يكون النظر العقلي انعكاسا للعقائد الدينية التي لا تحصل بواسطة الإيمان في الفلسفة التوماوية، "وبذلك أصبح العقل الإنساني يقدر على بلوغ المعرفة الصحيحة بإشراق من الله..."<sup>2</sup>، هذه المعرفة الإشرافية لم تنتكر لسلطة العقل في تعزيز موضوعات الفلسفة اللاهوتية وهو ما يقوي الصلة بين التأمل العقلي المجرد والنور الإلهي، ليساهم ذلك في نشوء علم الكلام في الاعتقاد المسيحي، فقد حاولت الديانة المسيحية الابتعاد عن أساطير القدامى لتعيد صياغة مشروعية العقل ومن ثم الانفتاح على العقلانية الإسلامية، "ومن هذا المنظور فقد استهوت النزعة الأفلاطونية بعوض جوانب فلسفة توما الإكويني لاسيما عندما استخدم أفلاطون العقل كجوهر للحكمة وله الغلبة في تنظيم قوى النفس حتى يحصل مفهوم الكمال الأخلاقي..."<sup>3</sup>.

إن طبيعة المجال الفلسفي الذي انتهت عنده فلسفة توما الإكويني الإيمانية لا يخرج عن نظرتة اللاهوتية للعقل ودعوته إلى تثمين فلسفة القدامى لتكييف تلك الصلة المنطقية بين العقل والإيمان ضمن أصولها الفلسفية والدينية، وبذلك فقد حاول المؤرخون لحركة الفكر الوسيط أن يجعلوا من الفلسفة التوماوية بمثابة تلك الخلاصة اللاهوتية لفلسفة أوغسطين، وهو ما حدد تلك القواسم المشتركة التي اختزلت نظرتهما الفلسفية لله باعتباره الحقيقة المطلقة، أين يعتقد أوغسطين، "... أن طريق النفس هي الصعود من إدراكها لذاتها إلى إدراك ما فيها من حقائق أزلية أبدية لا يمكن أن يكون لها مصدرا غير الحقيقة المطلقة

1 - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، دار المعرفة الجامعية، ص 251.

2 - محمد عبد الرحمن مرحبا، الموسوعة الفلسفية الشاملة، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج1، عويدات بيروت، لبنان 2007، ص 138.

3 - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية ج1، المؤسسة العربية للدراسات ط1، 1984، ص250.

التي هي الله...<sup>1</sup>، وفي موضوع آخر تظهر لغة العقل عند توما الإكويني ملازمة لسياق تلك الأدلة العقلية التي اكتمل نضجها الفلسفي والديني في الإيمان، "هذه اللغة قد جعلت من الفلسفة المسيحية عقيدة تأملية جعلت من الفلسفة تقوم على العقل وحده، بينما الدين يقوم على الإيمان.. ومن ثم كان من الطبيعي أن تثار مشكلة إيجاد فلسفة مسيحية في العصور الوسطى توفق بين العقل والإيمان.."<sup>2</sup>.

إن تجلي العقل في الفلسفة ورغبة الإنسان في المعرفة قد حدد مسار فلسفة توما الإكويني التي ربطت بين النظر العقلي والإيمان الديني لتستخلص مذهباً في اللاهوت قد استقام مفهومه الأنطولوجي انطلاقاً من تاريخ تطور الفكر الديني في الثقافات الشرقية، أين كانت الأسطورة مرجعاً لهذا التطور الذي تعزز بالنموذج اليوناني الذي احتفظ بقوته في الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية ليظهر تأثيره جلياً في تلك المبادئ والقيم التي انطلق منها الفكر الديني في العصور الوسطى، ومن ثم أصبحت اللغة اللاهوتية معلماً مميزاً لطبيعة هذا الفكر الذي أعاد تشكيل تلك المفاهيم الفلسفية السابقة لتكون حجر الأساس للفلسفة اليهودية والمسيحية التي تعايشت مع فلسفة توما الإكويني اللاهوتية التي أعادت ذلك النموذج العقائدي الذي انفرد به رجال الكنيسة في قراءاتهم وتأويلاتهم للنصوص المقدسة خارج منطق العقل لتظهر تلك الهيمنة التي كانت سبباً مباشراً في تأخر العقل الأوربي، وهو ما جعل توما الإكويني يضع نصب عينيه صياغة مشروع فلسفي ضمن ترقية المعرفة المجردة لتعزيز اليقين الإيماني التي تشبع به، وبذلك فإن الدارس لهذا التراث وما ينطوي عليه من قضايا دينية وفي مقدمتها مشكلة العقل والإيمان قد يصل إلى تلك الحقيقة الفلسفية التي رحبت بها الفلسفة الإسلامية لاسيما تلك التجربة الصوفية والكلامية التي اختزلت مبادئ الفلسفة التوماوية وحولت نزعتها الأنطولوجية والعقلية إلى نظرية في الاعتقاد الإسلامي تدافع عن مشروعية العقل في النظر إلى الموجودات والبرهنة عليها، هذه النظرية قد رحبت بها المدارس

1 - موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام في القرون الوسطى، دار عويدات للنشر ببيروت، ط1، 1998، ص 67.

2 - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، دار النهضة للطباعة والنشر، مصر ط1، 2007، ص 170.

الغربية المعاصرة وهو ما أعطى للمسيحية نسقها الفلسفي الكامل، وتتويجا للفلسفة التوماوية التي أنصفت العقل لتعتبره المحرك الأساسي لكل اعتقاد لا يصاحبه شك، وبذلك فإن الحياة الحقيقية للمسيحيين تبدأ بالإيمان والعقل ليكتمل نضج هذه الحياة من خلال عودة المسيح لتخليصهم من الخطيئة، ومن هذا المنظور تبقى مشكلة العقل والإيمان من أهم القضايا التي ميزت فلسفة العصور الوسطى التي استوعبها توما الإكويني في كتابه "الخلاصة اللاهوتية" لتستأنس المذاهب الفلسفية الكبرى بطبيعة هذا الإرث الفلسفي والديني الذي يعد إعلانا صريحا عن ميلاد رؤية جديدة لصلة العقل بالإيمان كما أسس لها توما الإكويني في فلسفته اللاهوتية سابقا.

## التحليل الفلسفي الوظيفي للدين

د. حسن عالي<sup>1</sup>

### 1- موضوع الدين

النموذج الأول، "الموضوعاتي"، من التحليل الفلسفي الوظيفي تمثله نظرية دونالد كروسبي (Crosby D.) في فلسفة الدين، التي عرضها مفصلة في كتابه "النظريات التفسيرية للدين". يتناول كروسبي الدين على أنه تعبير عن "اهتمام أساسي للإنسان". وهذا يعني في تصوره بحث طبيعة الدين الخالصة. لذلك نجده يعلن أن الغاية من تأملاته هي الجواب عن السؤال: "ماذا يمكن القول عن طبيعة الدين الخالصة، ليس عن الدين في تفاصيله المتعينة كثيرة الأشكال، إنما عن طابعه النوعي العام كنموذج أساسي من اهتمام الإنسان؟"<sup>2</sup>.

فالنظرية التي تبدو قادرة على الإجابة عن هذا السؤال هي "النظرية الموافقة لطبيعة الدين". ويؤكد كروسبي أن هذه النظرية لا يمكن أن تكون إلا "النظرية التفسيرية للدين" من نموذج محدد.

الجزء الهام من تصور كروسبي تشكله الأفكار المنهجية التي يعول عليها أن تظهر ما الذي يجب أن تكون عليه النظرية التفسيرية المنشودة للدين. ويلعب التفكير المنهجي ذلك الدور الكبير لأنه يثبت خصوصية المقاربة الفلسفية لدراسة الدين وما تقدمه من جديد في هذا التصور.

لا يتوجب على النظرية التفسيرية أن تكون معيارية، بمعنى أنه لا يتعين عليها أن تعالج مسائل صدق الدين أو كذبه، وعلى الخصوص لا يجب أن تسعى إلى إثبات أن ديناً ما يعد تجسيدا للمعيار.

يرفض كروسبي استخدام مصطلح "النظرية الوصفية للدين"، ويعلل ذلك بالأسباب الآتية: أولاً، إن التصورات عما يمكن اعتباره معطيات دينية خاضعة للوصف، هي بذاتها تصورات نظرية. ولهذا السبب فإن إعداد نظرية في الدين لا يجوز فهمه ببساطة على أنه تعميم يستند إلى وقائع دامغة. ثانياً، ثمة عنصر اختياري (تعسفي) في جميع المخططات التصنيفية، وعليه ليس صحيحاً الافتراض بأنه من الممكن

1 كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية قسم العلوم الاجتماعية جامعة د. الطاهر مولاي سعيدة  
2 Crosby D. Interpretive Theories of Religion. The Hague, 1981

الوصول إلى النظرية العامة للدين عن طريق المنهج الاستقرائي\* الصارم. ثالثاً، وهذا هو الأهم، حتى لو أننا استطعنا الحصول على مجموعة من الخصائص يمكن تطبيقها على جميع الأديان بواسطة الوصف والتعميم الوصفي، فهذا غير كاف لكي يكون لدينا نظرية في الدين.

لا تعتبر النظريات تعميمات للوقائع، بل هي تركيبات جريئة تعتمد على المخيلة، تحفزها الوقائع وتعميمات الوقائع، لكنها لا تُستخلص من الوقائع والتعميمات بأسلوب منطقي بسيط، ولا تُختزل إلى الوقائع. والتعميمات تطرح مشكلات نظرية أكثر مما تقدم إجابات نظرية. وإن هدف النظريات هو التفسير، لا مجرد الوصف. والتفسير النظري يستعان به لتنظيم المعطيات، واقتراح "نماذج الدلالة" لهذه المعطيات. بعد ذلك يعمد كروسبي إلى مقابلة النظريات التفسيرية للدين بالنظريات التوضيحية (الشارحة). فالنظرية التوضيحية للدين تعرض علينا أنموذجاً (Model) أو فرضية مخصصة لإيضاح لِمَ ظهر الدين لأول مرة، أو لِمَ لعبت المؤسسات والأنظمة والممارسات الدينية ذلك الدور الكبير في تاريخ البشرية، أو لماذا تظهر الأديان الجديدة في لحظات معينة من الزمن. والاهتمام الرئيس للنظرية التوضيحية ينحصر في "أسباب الدين"، لذلك يجوز لنا أن نسميها "النظرية السببية (Causality) للدين". وهذه النظرية يمكنها أيضاً أن تحاول قول شيء ما عن طبيعة الدين معتمدة على تحليل أسبابه. وهي تتضمن بعض التنبؤات حول ما إذا كان حضور أو غياب ظروف سببية معينة سوف يؤدي إلى حضور الدين أو نموذج محدد من الدين في حياة الفرد أو المجتمع، أو غيابه عنها.

إن النظرية التفسيرية للدين لا تعنى بأسبابه. فتقصي هذه الأسباب هو من اختصاص العلم أكثر من كونه اختصاصاً للفلسفة. يقول كروسبي في ذلك إن "المشكلة التي تطرحها النظرية التفسيرية للدين ليست المشكلة التي تتعلق بإيضاح سبب حضور الدين في حياة البشر، بل مشكلة ماذا يعني القول بأن جانباً من جوانب حياة الإنسان يعتبر

---

\* - يقوم المنهج الاستقرائي على تنسيق المعلومات والمعطيات السابقة، وجمع الملاحظات الجديدة وتسجيلها، وفرز الوقائع العلمية موضوع البحث وتصنيفها بما يسهل عملية الدراسة واختبار الفروض وهو ما يسمى المخطط التصنيفي، وهنا قد تتدخل ذات الباحث في اختيار الوقائع وتصنيفها. المترجم.

دينيا"<sup>1</sup>. فالبحث في الأسباب للوصول إلى نظرية في طبيعة الدين ليس هو السبيل الذي تسلكه النظرية التفسيرية. ويحسب كروسبي أنه من أجل أن نوضح لماذا يوجد الدين، أو من أجل أن نتنبأ بظهوره يتعين علينا مسبقاً أن نمتلك تصوراً نظرياً عما نريد أن نوضحه؛ أي أن نمتلك تصوراً عن ماهية الدين ذاته.

يبين كروسبي عدة نماذج من النظريات التفسيرية. ويرى أنه من الضروري أن تتضمن النظرية التفسيرية الموافقة للدين أفضل العناصر المثمرة، وتبعاً لذلك يجب أن تعدل عن نقائص كل نموذج من هذه النظريات.

— يرفض كروسبي بادئ ذي بدء النظريات "الاختزالية" التي تصور الاهتمام الديني للإنسان فرعاً من اهتمام آخر أو مصالح أخرى تعتبر الأسس العميقة لذلك الاهتمام. فقد يصور الدين في نظريات هذا النموذج كشيء تابع تجاه الفن أو الأخلاق أو العلم أو الفلسفة أو لمزيجها مجتمعة. والنظريات الاختزالية لا تستطيع أن تعكس العلاقات المتنوعة بين الدين والأنواع الأخرى من الاهتمامات والنشاط الإنساني. أما النظرية التفسيرية للدين فيتعين عليها أن تميز الاهتمام الديني من الاهتمامات الأساسية الأخرى عند الإنسان، وفي الأثناء ذاتها مطلوب منها أن تقدر واقعة تبعيتها المتبادلة حق قدرها.

— تتطلع النظرية التفسيرية "التجريبية" إلى تحديد طبيعة التجربة الدينية مقارنة إياها بأنواع التجارب الأخرى. وتميز وتصف الحالة المحددة للوعي أو مزيج حالاته التي تخولنا اعتبار الناس الذين يختبرونها متدينين. لكن ما يؤخذ على النظرية التجريبية هو نظرتها الضيقة وحماستها المفرطة للجانب "الداخلي" من الدين. فالدين يتمتع بجانب موضوعي وآخر ذاتي، أو جانب كوني وآخر شخصي. ويتوجب على النظرية التفسيرية للدين أن تأخذ بعين الاعتبار كلا الجانبين، ولعل هذا ما يمكن النظر إليه على أنه أحد معايير النظرية التفسيرية للدين.

— أما النظرية التفسيرية "الأنطولوجية" فتصور الاهتمام الديني بمنزلة "الاهتمام بنوع محدد من الجواهر الأنطولوجية التي تتمتع بصفات أساسية خاصة". بمعنى آخر، يتركز الاهتمام هنا على جواهر مثل "الله"، "الآلهة"، "الأرواح"، "الكائنات العلوية"... وتتزع النظرية

- Ibid. P. 17. 1

الأنطولوجية إلى وضع مراتب "للكائنات العلوية". غير أن التركيز على الجواهر العلوية يفضي إلى إهمال منظومات دينية مثل البوذية القديمة وبوذية الزن\* وغيرها. لكن النظرية التفسيرية للدين لا يمكنها أن تكون "محلية التفكير"، فهدفها إنتاج كلية مطابقة عند دراسة الدين في جميع تمظهراته.

— وتبين نظرية الدين التفسيرية "الوظيفية"، أولاً، الغايات التي يمسى الدين بالنسبة لها أداة، وتسعى، ثانياً، إلى إلقاء الضوء على ذلك الدور الذي يلعبه موضوع الاهتمام الديني في حياة الإنسان المتدين وفي الكون كما يتبدى لهذا الإنسان.

المدخل الأول من هذين الأخيرين يمكن أن نسميه "الوظيفة-الغاية"، والثاني "الوظيفة-الدور". إن ما يؤخذ على نظريات الوظيفة-الغاية هو، أولاً، أنها نظريات توضيحية أكثر منها تفسيرية؛ فهي تستخدم عادة لتوضيح حضور الدين ورسوخه في حياة الإنسان والمجتمع. ثانياً، إن هذه النظريات غير قادرة على بسط تفسيرها للأديان كشيء موجود بذاته، بل تتصورها كشيء يمتلك طابعاً أداتياً لا أكثر.

أما نظريات الوظيفة-الدور للدين فتستخدم مقولات تسبغ وظائف أو دوراً على موضوع الدين، لكنها لا تنسب إليه صفات. والرابطة النظرية المشتركة بين هذه المقولات معنية بتبيان "طبيعة الاهتمام الديني". وهي تسمح بإقامة الفارق بين الموروثات الدينية.

لقد وقفنا بالتفصيل على أفكار كروسبي المنهجية وذلك لأن نظريته تعد إحدى النظريات القليلة جداً في فلسفة الدين المعاصرة، التي تعير اهتماماً كبيراً للقضايا المنهجية. لكن لا بد من التنويه في الآن ذاته بأن هذا التفكير المنهجي مع كل رحابته لا يُلْمَع إلى حل للمسألة المنهجية الرئيسة في فلسفة الدين، ألا وهي تحديد علاقتها باللاهوت تحديداً واضحاً، لاسيما وأنه من الصعب أن نفهم بمَ تختلف أو بمَ تتطابق "النظريات التفسيرية الأنطولوجية" للدين والدراسة المقارنة لموضوعات الدين التي يقوم بها البحث الديني اللاهوتي.

تحدد طبيعة الاهتمام الديني عند الإنسان، في تصور كروسبي، من خلال إقرار الخصائص (Characters) الوظيفية لموضوع هذا الاهتمام.

\* - يقصد هنا التصور عن البوذية بأنها ديانة غير "سماوية" بالمعنى المتعارف عليه في اليهودية والمسيحية والإسلام، بل ديانة "أرضية"، وبهذا المعنى لا وجود فيها لجواهر علوية تملئ على الإنسان طريق خلاصه من خلال عقيدة دينية مكتملة، إنما هي تعاليم أخلاقية وجهد ذاتي - المترجم

وتتلخص خصوصية الطريقة التي يتبعها كروسبي بأن تحديد موضوع الاهتمام الديني يعني الكشف عن الخصائص الوظيفية لهذا الموضوع التي تتمتع بالكلية والضرورة، لا الكشف عن صفات (Attributes) دائمة وثابتة للإلهية كما تتبدى في الديانات المختلفة.

هذه الخصائص الوظيفية تبينها النظرية التفسيرية من نموذج الوظيفة- الدور. فهي تزودنا بمجموعة من المحمولات الوظيفية لموضوعات جميع الأديان. وهذه المجموعة تكون عامة مشتركة، في حين أن الموضوع يتغير تبعاً لهذا الدين أو ذاك. "فلكل دين ذاته (Subject) المميزة- "يهوه"، "نيرفانا"، "براهما"، "أرموزد"، "الله"...<sup>1</sup>. وتبرز المحمولات الوظيفية كمقولات لنظرية الدين التفسيرية من نوع الوظيفة- الدور.

هنا يجب لفت الانتباه إلى أن كروسبي يستخدم مفهوم "الذات" للدلالة على موضوع الدين؛ أي للدلالة على ما يدرك في الديانات التاريخية على أنه الحقيقة الإلهية التي يحدد الموقف منها تكوين هذا الدين أو ذاك. وهذا الاستخدام لمفهوم "الذات" بوجه عام يميز البحث الديني، وخصوصاً فينومينولوجيا الدين.

يرتكز تصور كروسبي على الإقرار بست مقولات أساسية يتعين عليها مجتمعة أن تفسر الأهمية التي يمتلكها موضوع الاهتمام الديني بالنسبة للفرد أو الجماعة. وهذا ما يؤكد قول كروسبي بأن "الاهتمام يعد دينياً عندما يكون هذا الاهتمام موجهاً نحو شيء ما يضطلع بتأدية الدور بالشكل الذي تحدده فيه هذه النظرية. ومن أجل أن يكون الموضوع موضوعاً للاهتمام الديني يتعين عليه أن يؤدي كامل الدور الذي تومئ إليه النظرية، لا مجرد جزء منه. وهذا يعني أنه يُظهر كلاً من المقولات الست، ويُظهرها من الجانبين الشخصي والكوني على السواء"<sup>2</sup>.

المقولة الأولى هي "التفرد". إن الموضوع الديني يقابل بالتضاد جميع ما عداه في حياة الفرد، وهو يُدرك كموضوع منفصل جذرياً عن جميع أوجه التجربة والفكر الأخرى. ويُفرد لهذا الموضوع مكان مميز تماماً في الكون أو بإزاء الكون من حيث هو كل. والموضوع يمكنه أن يكون فريداً بمعان مختلفة، مثلاً، يكون فريداً بحكم منشئه الخاص

1 - Ibid. P. 22 .

2 - Ibid. P. 234.

أو لانعدام المنشأ بالمطلق. يعبر عن هذه الفرادة في لغة الدين بصفات مثل "المطلق"، "فوق الطبيعي"، "اللانهايي"، "اللامشروط"، "المتعالي"، "الأخر على الإطلاق".

المقولة الثانية هي "الأولية". إن الموضوع الديني ليتفوق على سائر ما عداه. فمن الناحية الشخصية يتمتع بأسبقية غير مشروطة، ومن الناحية الكونية يُنظر إليه كحقيقة نهائية، وكقوة أو مبدأ أصلي عليه يتوقف كل شيء ومنه يستمد كل شيء وضعه النسبي. ويعبر عن هذه المقولة بصفات مثل "الأعلى"، "الأسمى"، "الرب"، "كلي القدرة"...

إن موضوعاً يتمتع بأهمية فريدة، لكنه مجرد من الأولوية، لا يجوز اعتباره والحال هذه موضوعاً دينياً، والعكس صحيح أيضاً. هذا وإن الأولوية البسيطة في نسق صاعد لا تؤدي إلى الوضع المطلوب. بيد أن أولوية الاهتمام الديني وأولية موضوعه لا تعني إقصاء أو إخضاع الاهتمامات الثقافية الأخرى، العلمية والجمالية والأخلاقية والفلسفية، من دون قيد ولا شرط.

المقولة الثالثة هي "النفوذ الكلي". فالموضوع الديني يقترن بصورة جوهرية وحميمة بكل جانب من جوانب حياة الفرد، إنه يربط جميع عناصر حياته في كل قابل للتعلل. وهو أيضاً يكمل الكون بوصفه كلاً. "إن الصلة التي تنشأ بين الطبقات العميقة في الأنا ونواة الواقع تعطي الشخص المتدين تصوراً موحداً عن العالم ومكان الإنسان فيه"<sup>1</sup>. وتترجم هذه المقولة بصفات "كلي الوجود"، "المحايت"، "المحيط بكل شيء"...

المقولة الرابعة هي "التقوى". تذكرنا هذه المقولة بأن الاهتمام بالموضوع الديني هو اهتمام بالصلاح أو بقوة الصلاح السامية والوطيدة. توجه التقوى حياة المؤمن وتحدد مصيره وتعشمه بتحقيق هذا المصير<sup>2</sup>. وتعتبر عن هذه المقولة صفات "الصالح"، "العادل"، "المحب"، "المخلص"، "المنعم"...

المقولة الخامسة "الديمومة". إنها تُظهر عدم خضوع الموضوع الديني للزمان. وهي تمثل النزوع إلى التغلب على الطابع المتغير والعرضي للوجود البشري. وعلى المستوى الكوني يُدرك الموضوع الديني على أنه فوق الزمان ويوجد خارج سيرورة الزمان بالمطلق، أو

1 - Ibid. P. 244.

2 - Ibid. P. 251.

أنه الباقي إلى الأبد. وتفصح عنها صفات "الخالد"، "الدائم"، "الأبدي"...

المقولة السادسة "الاحتجاب". من الجانب الشخصي تمثل هذه المقولة عجز الإنسان المتدين عن التعبير تعبيراً مطابقاً عن عمق وغنى تجربة حضور الموضوع الديني، وعظمته وجبروته. وتمثل من الجانب الكوني سرية الموضوع الديني التي لا تُستنفد. وتعتبر عنها صفات "يفوق الوصف"، "لا يُدرك"، "لا يحيط به اسم"...

إذن، يحاول دونالد كروسبي عبر تصوره هذا أن يقدم وصفاً لموضوع الاهتمام الديني عند الإنسان مأخوذ (أي الموضوع) بذاته؛ أي إنه يقدم وصفاً، بمعنى محدد، لموضوعات جميع الأديان القائمة والممكنة. ومثل هذا التوجه نحو العمومية الفلسفية هو ظاهرة نادرة نوعاً ما في فلسفة الدين الغربية المعاصرة.

إن العمل الذي قام به كروسبي في بيان الخصائص الوظيفية لموضوع جميع الأديان الممكنة لهو إسهام لا مرأى فيه في دراسة الدين. وهو يخوله بالفعل وصف الاتجاه الموضوعاتي للاهتمام الديني عند الإنسان.

غير أن كروسبي يمتنع عامداً عن تفسير أسباب ظهور هذا الاهتمام عند الإنسان وحقيقة توجهه الموضوعاتي. وهذا بطبيعة الحال يضر ضرراً بالغاً بالقيمة التوضيحية لتحليل كروسبي.

في إطار النموذج الذي بحثنا فيه من التحليل الفلسفي الوظيفي يحوز على اهتمام بالغ بيان الخصائص الوظيفية لموضوع الدين. ويتلخص الاهتمام الديني عند الإنسان، بالتوافق مع هذه الطريقة في التحليل، في البحث عن جوهر أو حقيقة ما تتمتع بخصائص محددة. ويعول على التحليل الفلسفي الوظيفي أن يكشف عن هذه الخصائص التي تلازم بالضرورة كل موضوع للدين، بحسب ما هو ظاهر. ومن وجهة نظرنا يمكن القول إنه بظل هذا النوع من التحليل الفلسفي يجري البحث عن ذات منطقية من أجل جميع الأديان التاريخية والممكنة. ويُفهم تحت حد الذات المنطقية موضوع الدين أو الأديان، الذي يُنظر إليه هنا بعيداً عن تعيينه الغني بالمضمون. خصائص هذه الذات المنطقية يعاد إنتاجها في جميع الديانات؛ أي في تلك الجواهر أو الحقائق التي تكمن العلاقة بها في صلب هذه الديانات.

ومن الهام جداً في هذه الحال التأكيد بأن هذه الخصائص التي تحوزها الذات المنطقية لكل الأديان لا تستنفد، ولا "تغطي" الصفات

الغنية للجواهر والحقائق الإلهية. فلو كانت تستنفدها وتغطيها فهذا يعني أن تلك الحقائق المستقرة في الأديان كحقائق إلهية سوف تكون متطابقة بالفعل. بيد أن هذا يناقض فهم الدين لذاته. علاوة على ذلك، إن النظريات الفلسفية الوظيفية تمتنع من حيث المبدأ عن بحث ما إذا كانت هذه الحقائق توجد أصلاً.

بصرف النظر عن التشابه الظاهري ثمة اختلاف مبدئي لهذا النوع من تحليل الدين عن الدراسات اللاهوتية المقارنة التي يقدم فيها كمعطى وجود حقيقة إلهية واحدة يبدو أنها تمثل بصور مختلفة في الأديان المتنوعة، وتقوم هذه الدراسات تبعاً لذلك بالبحث عن العوامل المشتركة في تصورات الديانات المختلفة والتي يُظن أنها تشير إلى وجود حقيقة واحدة.

وفي حقيقة الأمر، إن التحليل الوظيفي لموضوع الدين يتجه إلى تحديد الشروط التي يمكن فيها لأي جوهر أن يصبح موضوعاً للدين. فإذا تمتعت أي حقيقة بالخصائص التي تشير إليها النظرية الوظيفية، يمكنها حينئذ أن تقوم بدور موضوع الدين.

إن تحديد هذه الخصائص يعني في الغالب تحديداً أيضاً للاهتمام الديني عند الإنسان. فإذا أمكن لجوهر ما، يتمتع بمجموعة من الخصائص المحددة، أن يستدعي العبادة الدينية، معنى ذلك أن الإنسان يبحث عن هذه الخصائص بالذات. والاهتمام الذي يُشبع عند توافر هذه الخصائص، الاهتمام الذي يظهر في البحث عن حقيقة يمثل هذه الخصائص، هو بالذات الاهتمام الذي يكمن في أساس حياة الإنسان الدينية.

## 2- الفكر الديني

النموذج الثاني، "الفكري"، من التحليل الوظيفي في فلسفة الدين المعاصرة تمثله نظرية ت. باتريك بيرك (Burke T. P.) التي عرضها في كتابه "الرؤية العفوية". هنا يتطابق الاهتمام الديني عند الإنسان مع "الاهتمام بما هو عظيم الجلالة في حياته".

يبين بيرك ثلاثة أشكال عامة من الاهتمام توجه حياة الإنسان: الأول، الفضول فيما يتعلق بالحال الحقيقية، الموضوعية للأشياء؛ الثاني، العناية بما هو عظيم الجلالة؛ الثالث، الاستمتاع بالجمال. وهذه الأشكال الثلاثة تلقى تجسيدها الأمل في العلم والدين والفن. ولقد عاشت في الأزمان الغابرة في وحدة لا تتفصم عراها ضمن الأسطورة.

يتجسد الاهتمام بما هو عظيم الجلالة- أي الاهتمام الديني- في الفكر الديني، "بالرؤية الكلية للحياة" التي تعرضها الأديان. "قالدين- يؤكد بيرك- يقدم لنا رؤية للحياة"<sup>1</sup>.

وتتصدر مهمة فلسفة الدين في إدراك وظائف هذه الرؤية للحياة، وفي "تحليل بنية ظاهرة الدين كما تتبدى في أسلوب توظيفه"<sup>2</sup>. عندئذ يجب أن تكون المعرفة الفلسفية عن الدين أكثر عمومية وتجريداً من المعرفة التي نحصل عليها من العلوم الأخرى.

وظاهرة الدين هي مجموعة أنواع محددة من الفعل التاريخي، اختلفت معاً وأعطتنا هذه التسمية العامة "الدين". ووحدة الوظيفة في هذه الأنواع من الفعل أو النشاط يمكن، بحسب بيرك، أن نعتبرها "جوهر الدين".

تقوم الرؤية الدينية الكلية للحياة بأداء عدة وظائف أساسية. وتتلخص هذه الوظائف في تفسير الوجود وتبيان المغزى أو الغاية من حياة الإنسان.

تتصدر الفكرة الرئيسية عند بيرك فيما يتصل بالوظيفة التفسيرية للدين بأن الدين لا يتقدم كمنظريّة أو بحث في الحالة الحاضرة للوجود، فهو يمثّل دائماً كتفسير جاهز. ويبدو ذلك واضحاً على نحو خاص في موقف الدين من أساسه الواقعي.

إن رؤية الحياة التي يعرضها الدين ليست نتيجة لبحث وتعقل وقائع الوجود الموضوعي "القاسية". فالأمر يبدو على العكس من ذلك تماماً. إذ يؤكد بيرك أن "الدين يبدأ من الرؤية، من طريقة النظر إلى الأشياء، ومن ثم يشرع بالبحث عن حقائق علوية سامية يلتمس منها تأييد هذه الرؤية"<sup>3</sup>.

على هذا النحو يقوم الفكر الديني، في تصور بيرك، بانتقاء أساسه الواقعي بنفسه. فنُصطفى الوقائع (الحقائق) الميتافيزيقية والتاريخية وغيرها التي توافق فحوى هذا الدين أو ذاك، وتوافق رؤيته للحياة. وعادة ما يكون طيف كامل من هذه الوقائع متاحاً. وتنتقي الأديان "وقائع ممثلة" بعينها يمكنها أن تؤيد شرعية هذه الرؤية للحياة.

1 - Burke T. P. The Reluctant Vision: An Essay in the Philosophy of Religion. Philadelphia, 1974. P. 19.

2 - Ibid. P. 3.

3 - Ibid. P. 39.

يعتقد بيرك أنه لا ينبغي لنا أن ندين الأديان لأنها تنطلق من رؤيتها للحياة في انتقائها للوقائع التي يطلب منها أن تعبر عن هذه الرؤية وتثبتها. ويرى تبرير ذلك في أننا لا نمتلك منفذاً صريحاً ومباشراً إلى "الوقائع الحاسمة". فنحن نمتلك منفذاً إلى "تجربة الحياة" فقط، إلى وجهة نظر ما عامة ومشتركة. إن الفرد الذي يعوزه تفسير متكامل ومنظم للحياة من الصعب عليه، هذا إذا كان من الممكن أصلاً، أن يضع مثل هذا التفسير بنفسه. فهو يعيش في أوضاع متقلبة ومتعاقبة، في وضع من وجهات النظر المتصارعة، ووظيفة الدين أن يُدخل النظام والتجانس في هذه الفوضى، ويتقدم بتفسير عام يبدو، إضافة إلى ذلك، مترابطاً ومقنعاً<sup>1</sup>.

وهكذا يصل بيرك إلى استنتاجه بأن الانتقال من رؤية الحياة، من التفسير العام للتجربة إلى الوقائع هو انتقال "مبرر منطقياً" و"ضروري إنسانياً".

يعزز بيرك وجهة نظره بالإحالة إلى أن القدرة على اكتشاف الوقائع اللازمة من أجل تأييد وإثبات طريقة محددة في النظر إلى الأشياء تلازم البشرية بأسرها. وعلى النحو ذاته يبدأ التفكير العلمي والتفكير الفلسفي؛ إنهما لا يبدآن من البراهين. أما العزم على استخدام البرهان فيعبر عن طريقة خاصة مبيتة في رؤية الأشياء. وبهذا المعنى فإن المنهج العلمي، كما يرى بيرك، هو أيديولوجيا شأنه في ذلك شأن الفلسفة النقدية التي تكشف عن وضع الأشياء بالطريقة التي أشرنا إليها.

عند الخروج إلى ما وراء حدود التجربة المباشرة فإن ما يُسلم به كحقيقة (Fact) تحدده وجهة نظر الذات. والديانات تتعامل مع الحالات التي تخرج عن حدود ما يمكن ملاحظته مباشرة، بقدر ما يكون ذلك مستطاعاً. فليس غريباً أن وجهة النظر هنا تتمتع بأولوية مطلقة، أما الوقائع الميتافيزيقية والتاريخية المطلوبة فتأتي لاحقاً.

يبين بيرك بصورة لا تخلو من المنطق الخصائص الوظيفية للغة الدين مع ما يميزها من فهم عام لطبيعة الاهتمام الديني بمنزلته اهتماماً بما هو عظيم الجلالة في الحياة. ويقيم "قارفاً مبدئياً" بين الشكل، أو الظاهرة، أو القضية وبين وظيفتها. فقد نقول شيئاً ما بهدف الإشارة إلى الحال الموضوعية للأشياء، من دون أن يفهم عنا أن الواقع المشار

1 - Ibid. P. 41 .

إليه يمتلك أهمية ما بالنسبة لنا شخصياً. مثل هذه القضايا (الأقوال) يسميها بيرك قضايا "واقعية".

وبالتضاد يمكننا أن ندلي بقضية بهدف الإشارة إلى أن وضعاً معيناً للأشياء ليس عديم الشأن بالنسبة لنا. وهذه القضايا يمكن تسميتها بالقضايا "الجليلة". ويؤكد بيرك أن "القضية قد تتخذ شكل القضية الواقعية، في حين أنها تؤدي مع ذلك وظيفة القضية الجليلة"<sup>1</sup>.

والقضايا الدينية تنتمي إلى المجموعة الثانية. حتى وإن بدت القضايا الدينية من حيث الشكل "واقعية"، فهي عملياً تعتبر قضايا "جليلة". علاوة على ذلك، لا تصبح القضايا دينية إلا إذا أدت وظيفتها كقضايا "جليلة". فقضية مثل "يوجد كائن أعلى"، لا يمكنها أن تصبح دينية إلا إذا أدت وظيفة القضية "الجليلة". وفي هذه الحالة يجري الحديث على قضية دينية ميتافيزيقية تعبر عن لحظة بالغة الأهمية في وضعي الشخصي.

يحرص بيرك على تأييد تحليله لوظيفة الدين التفسيرية بالإحالة على علم اجتماع المعرفة المعاصر، الذي يؤكد - برأيه - أن كل مجتمع للبشر يتصف، في المقام الأول، بما يقره هذا المجتمع كمعرفة وبالغاية التي يسعى إلى بلوغها. ولإثبات وجهة نظره يستشهد بيرك "بالطابع الاجتماعي" للمعرفة، وبارتباطها لا بموضوع المعرفة وحسب، بل "بمجتمع المعرفة" أيضاً. فالمعرفة تتمتع "بوضع اجتماعي قبلي (A Priori) يجعل المعرفة ممكنة بوجه عام، ويقيد في الوقت ذاته حجمها.

وبمقتضى ذلك تقوم الوظيفة الرئيسة للمجتمع الديني، كما يرى بيرك، بأن يقرر أي معرفة تعد جليلة، ويبين الغاية الأسمى للحياة. ولا يكتسب تفسير ما للحياة يقينه إلا في نطاق مجتمع ديني محدد، اليقين اللازم من أجل توظيف ناجح لهذا التفسير في حياة الفرد الذي ينتمي إلى ذلك المجتمع.

ومتلما يعزز المجتمع قناعة الفرد، بحيث تصبح هذه القناعة معرفة يقينية، كذلك فإن الغاية التي يضعها المجتمع لا تصبح غاية فردية وحسب، بل تكتسب وضعاً من الهيبة.

ومن الطبيعي أن يظهر السؤال عما إذا كان بوسعنا أن نمارس نوعاً من الاختيار بين الأديان من حيث هي "رؤى للحياة" متباينة، وفي

---

1 - Ibid. P. 13.

كثير من الحالات غير متوافقة. ويرى بيرك أن البديل الوحيد عن إمكانية هذا الاختيار هو اللجوء إلى النسبية الكاملة (Relativism). مادامت العقائد الدينية لا تؤدي عملها كأمر يعبر عن حال العالم الواقعية، إنما تبلغنا تفسيراً محدداً للعالم، فإن الوقائع لا يمكنها أن تشهد لصالح أو ضد العقائد الدينية. ويقول بيرك في هذا الشأن إن "صدق أو كذب الزعم الديني يُظهره صلاحية التفسير للحياة، التي يعبر عنها هذا الزعم، أعني بذلك صلاحية، أو مطابقة هذا التفسير لتجربتنا البشرية"<sup>1</sup>.

ومع ذلك فإن الوسيلة الوحيدة التي نتحقق بها ومنتثبت من تفضيلنا لتفسير محدد للحياة، الذي يقترحه علينا هذا الدين أو ذاك، هي مقارنة التفسير بالتجربة. بيد أنه لا توجد تجربة خارج التفسير المعني أو أي تفسير آخر. فالإنسان يعيش دوماً ضمن مجتمع ما، وهذا يشترط بصورة قبلية أن لا تجربة خارج التفسير. وبما أن التجربة والتفسير لا ينفصلان، فليس هنالك من جواب صريح عن السؤال حول أدلة لصالح أو ضد هذا التفسير أو ذاك الذي يقترحه علينا دين بعينه. يبقى أن الاقتراب من الحقيقة قد يظهر نتيجة للمقابلة أو للتصادم بين تفسيرات مختلفة. ويخلص بيرك إلى القول بأنه "كلما كان التنوع في التفسيرات كبيراً، والنقاش بينها يتعمق ويحتد، يمتسي التحكم بالواقع أشد جلاءً بالمقدار الذي يكشف فيه الواقع عن نفسه في تجربة البشر برمتها"<sup>2</sup>.

إن الفكر الديني، الرؤية الدينية الكلية للحياة، من وجهة نظر الباحث الغربي، مطلوب منها أن تبين معنى حياة الإنسان أو الغاية منها. وهذه إحدى أهم وظائفها.

ويتضمن كل فكر ديني إشارة، أولاً، إلى "المشكلة الرئيسية لحياة الإنسان؛ وثانياً، إلى "الوضع الأمثل" الذي بوسعه أن يقود إلى حل لهذه المشكلة؛ وثالثاً وأخيراً، الإشارة إلى الطريقة التي تمكن من بلوغ هذا الوضع.

تتصور الأديان "المشكلة الرئيسية لحياة الإنسان" بأشكال مختلفة. فالأديان في المجتمعات البدائية، وكذلك الديانات الصينية ترى هذه المشكلة في علاقة الإنسان بالطبيعة. والديانات الهندية، البوذية

1 - Ibid. P. 50.

2 - Ibid. P. 130.

والهندوسية والجاينية، ترى المشكلة الرئيسية للحياة في المعاناة الخالصة، في معاناة الإنسان. والديانات "ذات المنشأ السامي"، اليهودية والمسيحية والإسلام، وكذلك الزرادشتية؛ أي الديانات "الأخلاقية" بتعبير بيرك، تحسب الظلم السائد في العالم هو المشكلة الرئيسية.

أما الإشارة إلى "الوضع الأمل"، "الوضع الإمبيريق" الذي تحل فيه مشكلة الحياة الرئيسية، فتحدد غاية الحياة. بيد أن الوسائل أو الطرائق التي يقترحها الدين لبلوغ الوضع الأمل، وبتعبير أدق، تصوراته عن إمكانية وسهولة بلوغ هذا الوضع، تعود لها الأهمية الكبرى في مسألة كيف يؤدي هذا الدين أو ذاك وظيفته في تحديد معنى الحياة. ثمة ثلاثة استنتاجات محتملة فيما يتعلق بمعنى الوجود الإنساني:

يمكن النظر إلى بلوغ الوضع الأمل كأمر مستحيل. في هذه الحالة يفهم وجود الإنسان على أنه عبث ولا معنى له بالكامل.<sup>2</sup> بلوغ هذا الوضع ممكن، غير أنه لا توجد ضمانات مطلقة في هذا الشأن. هنا يعترف الدين بغياب المعنى المميز للحياة من داخلها، لكنه يؤكد أن الإنسان قادر بنفسه على إكساب الحياة معنى، كأنه يعطيها هذا المعنى من خارجها.

خيراً، في الحالة الثالثة يعلن الدين أن الوجود الإنساني معقول بذاته بصرف النظر عن معرفة الفرد وفعله مادام بلوغ الوضع الأمل مضموناً. هذه هي الاحتمالات الثلاثة للجواب، بحسب بيرك، التي بوسع الأديان أن تقدمها عن السؤال بشأن العلاقة بين الحياة ومعنى أو غاية الحياة.

من البدهي أن الدين لا يمكنه أن يؤدي وظائفه إلا في حيز اجتماعي ما. علاوة على ذلك، إن تفسير الحياة والإشارة إلى طابع معقولة الوجود الإنساني هما بالجوهر وظيفتان اجتماعيتان صريحتان. ويؤكد بيرك أن النزعة الاجتماعية المحافظة للدين ليست عرضية، إنما تتبع من طبيعته ذاتها، ومن وظائفه الأساسية. إلا أنه لا يقدم فهماً مفصلاً للرابطة بين جوهر الدين ونزعة الاجتماعية المحافظة. فنجده يكتفي بالإشارة إلى أن النزعة المحافظة للدين تعد نتيجة لحكمه "الإيجابي (Positive) فيما يخص النظام القائم للأشياء".

يشكل الحكم الإيجابي جوهر الدين. بيد أن الدين يبدأ، كقاعدة عامة، من "الحكم السلبي". يلاحظ بيرك أن "أي دين، فيما لو كان الأمر يتناول بناء المنطقي، يبدأ من الحكم السلبي، من الحسم بأن وضع الأشياء القائم حتى اليوم والرؤية السائدة للحياة لم يعودا مقبولين

ويحتاجا إلى تغيير"<sup>1</sup>. فهذا الذي يقرره الدين هنا ذو صلة مباشرة بقوة حكمه السلبي الأصلي.

غير أن الحكم السلبي يمتلك هذه القوة في البداية فقط. وذلك لأن تفسير الحياة الذي يقترحه الدين يحمل طابعاً شمولياً، وهذا يعني أن الدين ينزع إلى تأكيد الوحدة في العالم والمجتمع، ونزوع الدين إلى الوحدة يقود إلى سيادة الرأي الإيجابي على السلبي. يحتاج الرأيان الإيجابي والسلبي كل منهما إلى الآخر. ويتوجب على الدين أن يؤلف بينهما بتوازن. لكن بيرك يعترف بأن هذا المطلوب، الذي لعله "مطلب لا يمكن تحقيقه"، لا يتفق معه أي من الأديان الكبرى الموجودة.

في فلسفة الدين المعاصرة عادة ما تبقى مشكلة الفكر الديني من دون اهتمام يذكر. ومن الواضح أن الفكر الديني يجب أن يكون موضوعاً ذا أولوية في فلسفة الدين، مادام يحق لنا أن نحسبه التعبير الأكمل والأشمل عن الموقف الديني من الواقع. ففي نهاية الأمر لا تعمل اللغة الدينية إلا على تشكيل الفكر الديني، حتى وإن كان ذلك على مستوى المبادئ الأساسية، أما التراكمات والصياغات الفلسفية- اللاهوتية الميتافيزيقية فلا يعدو كونها بلورة فلسفية للفكر الديني. لذا فإن التوجه لتحليل الدين كفكر محدد الملامح هو فضيلة لا مرء فيها لنظرية بيرك بالمقارنة مع نظريات غربية أخرى.

يشكل نواة نظرية بيرك توصيفه الاهتمام الديني للإنسان بمنزلته اهتماماً بشيء ما جليل في الحياة. ولقد صور بيرك التظاهرات الوظيفية لهذا الاهتمام بمهارة. وعلى الرغم من كل ذلك يبقى من غير المفهوم تماماً ما الذي يشكل هذا "الجليل في الحياة"، وإلام تسعى جميع الأديان. فمن دون هذا البيان يبقى غامضاً كذلك لم يتوجب علينا أن نحسب سعي الإنسان إلى شيء ما سام وجليل سعيًا دينياً واهتماماً دينياً. وبهذا الصدد يظهر التحليل الفلسفي للدين الذي يقدمه لنا بيرك في وضع الخاسر بالمقارنة مع الأديان التي تبين لنا بم يتلخص الاهتمام الديني للإنسان.

وكل ذلك يشهد بجلاء على أن الامتناع عن حل المشكلة المتعلقة بصدق الدين أو كذبه ينتقص في النهاية من القيمة التفسيرية للتحليل الفلسفي انتقاصاً كبيراً.

---

1 - Ibid. P. 112.

### 3- بعض الملاحظات العامة

بعد أن قمنا ببحث نظريتين تمثلان أتم التمثيل التحليل الفلسفي الوظيفي المعاصر للدين، سنتابع وصف الخصائص العامة لهذا التحليل، المتضمنة في بداية هذا الفصل.

يعد التحليل الوظيفي إحدى الطرائق التقليدية في دراسة الدين. والمبدأ المؤسس لهذا النوع من التحليل هو تفسير الحياة الدينية من خلال ربطها بمصالح الإنسان الصريحة.

ثمة تباينات هامة بين التحليل الفلسفي المعاصر لوظائف الدين والتحليل الوظيفي الذي مارسه البحث الديني في السابق، وخصوصاً في القرن التاسع عشر. كان هذا التحليل في السابق يعني من حيث الأساس تفسير الحياة الدينية من خلال جملة عوامل من خارج الدين: اجتماعية، تاريخية، سيكولوجية. ولقد اقتضى ذلك تقديم جواب محكم عن السؤال المتعلق بطبيعة الحقيقة الدينية. وفي صيغته الأكثر جذرية عمل هذا التحليل على تبين الآليات الملموسة التي تولد الوهم الديني.

هذا وقد مثل التحليل الوظيفي دون غيره الوسيلة النقدية الأساسية لإنهاء تعمية الدين وتفنيده، من حيث أنه نحى باتجاه الكشف عن الأسباب الفعلية لتدين الإنسان. كل ذلك تكشف عن حل واضح وصريح تماماً لمشكلة صدق الدين.

أما التحليل الفلسفي - الديني الوظيفي المعاصر فيختلف عن التحليل التقليدي في المقام الأول بأنه يتجنب الاستنتاجات الفاصلة بشأن طبيعة الدين وصدقه. فالتقصي الفلسفي لوظائف الدين يرفض بشدة علاج مشكلة صدق الدين.

في نظريتي بيرك وكروسبي تُترك مسألة صدق الدين جانباً؛ أعني تطابق الدعاوى الدينية مع الواقع، إذ على هذا النحو بالذات يُفهم أساساً صدق الدين. ويعلل ذلك بأن حل هذه المسألة لا يدخل في صلاحيات المقاربة الوظيفية - التحليلية للدين. وطبقاً لذلك، حتى المكونات المعقدية للدين لا يمكن أن تفهم بوصفها تأملات معرفية عن العالم.

وتفترض هذه المقاربة، إلى جانب أشياء أخرى، أن لا حاجة بالفلسفة لأن تمارس التحليل الأبيستيمولوجي للعقائد الدينية. فأبيستيمولوجي للعقائد الدينية بعيداً عن سياق تلبية احتياجات الإنسان ليس له من معنى.

## خاتمة:

إن النظريات الوظيفية المعاصرة لا تضع نصب عينها تحديد الأسباب التي تجعل الاهتمام الديني حاضراً في حياة الإنسان. فهذا النوع من التفسير التطوري هو ما كانت تلتزمه نظريات الدين الكلاسيكية. أما نظريات الدين الفلسفية الوظيفية المعاصرة فتقبل الاهتمام الديني عند الإنسان وكذلك الأديان نفسها كشيء معطى. وتسعى وراء توضيح نظري لمضمون هذا الاهتمام، واختلافه عن الاهتمامات الأساسية الأخرى في حياة الإنسان.

وتحاول هذه النظريات تحديد الخصائص التي تجيز لنا اعتبار جانب من جوانب حياة الإنسان دينياً، وبالتوافق مع ذلك نعت أي حادثة في الحياة الكونية أو التاريخية على أنها حادثة أو ظاهرة دينية. وترى في المنظومات والتقاليد الدينية المتنوعة "تعبيرات ثقافية" عن الاهتمام الديني لدى الإنسان.

إن الامتناع عن معالجة مشكلة صدق الدين يعني، من جهة أولى، التزاماً متسقاً بمبادئ البحث الأكاديمي "المحايد" للدين، بالشكل الذي تُفهم فيه هذه المبادئ في الفلسفة الغربية المعاصرة.

هذا النوع من التحليل الفلسفي الوظيفي لا يملك في النهاية سوى إمكانيات دفاعية عن الدين محدودة للغاية، مادام يشترط العدول عن تصوير الدين بوصفه حقيقة. أما بالنسبة للإنسان المتدين فحياته هي، بهذا الشكل أو ذاك، وجود في الحقيقة.

لكن، وبالوقت عينه، سوف يبقى أي تحليل فلسفي للدين لا يعالج مشكلة صدق الدين تحليلاً ناقصاً حكماً. وهذا النمط من التحليل الفلسفي للدين الذي تناولناه لم يخرج في حقيقة الأمر عن حدود وصف وظائف الدين.

لا يكفي أن يكون الاهتمام الديني عند الإنسان، بأوجهه المختلفة، موضوعاً للوصف وحسب، بل يجب أن يُفسر أيضاً. وفي هذه الحالة فقط يمكن للتحليل الفلسفي للدين أن يقف كشيء قائم بذاته في مقابل التفسير الديني اللاهوتي الذي يرى في هذا الاهتمام جواب الإنسان عن وجود الحقيقة الإلهية.

## التصوف في فلسفة الدين

### د. بلعزكريمة<sup>1</sup>

تستند دراسة الأديان المقارنة في الغرب، ومن ضمنها الدراسة المقارنة للتصوف، إلى مجموعة كاملة من المقدمات الفلسفية والأنثروبولوجية ومعطيات علم الثقافة. وفي عداد هذه المقدمات الهامة: فكرة التشابه الجوهرية في التجربة الإنسانية، والدينية من ضمنها، التي يستوجبها في نهاية المطاف التشابه في ظروف حياة البشر؛ وفكرة أن التجربة الواحدة يمكنها أن تحصل على تنوع فريد من نوعه في التعبير، من دون أن يغير ذلك من طبيعتها؛ والأفكار التأويلية المحددة فيما يتعلق بالفهم البين ثقافي لفحوى الموقف من العالم وأنماطه في الثقافات المختلفة، وهذا يتضمن الموروثات الدينية المطابقة لتلك الثقافات. لكن هذه المقدمات وغيرها أيضاً لا تخضع، على الأقل عند دراسة التصوف، لتفكير منهجي جدي.

ويتجلى التوافق الرئيس مع البحث العام للتجربة الدينية في السعي إلى التحقق مما إذا كان بمقدور التجربة الصوفية أن تصبح وسيلة لإثبات وجود الحقيقة الإلهية كما تفهمها الموروثات الدينية المختلفة، وكذلك في الجهود المبذولة لتفسير العلاقة بين التجربة ووسائل التعبير عنها.

وقبل أن نقدم على تحليل الطرائق التي يُدرس بها التصوف في فلسفة الدين الغربية، من المناسب أن نرسم باختصار حدود هذه الظاهرة بوصفها مكوناً أساسياً في الوضع الديني المعاصر. وفي هذا الصدد يجب في مستهل الأمر أن نبين كيف يُفهم التصوف عند المنظرين الدينيين وما الآمال التي ترتجى منه.

تُدرَك التجربة الصوفية تقليدياً، سواء من قبل الصوفيين أنفسهم أم ممن يحكم عليها من أقوال الصوفيين، كتجربة اتصال حي ومباشر مع ما يُتصور بشكل أو بآخر حقيقة إلهية سامية، مع المطلق. ويتبدى هذا الاتصال في الوعي الديني "كاتحاد" مع هذه الحقيقة، "ذوبان" فيها، "انغماس" بها، "صعود" أو "نزول" إليها. وفي أثناء ذلك تُفهم الأوضاع

1 أستاذة محاضرة - ب- شعبة الفلسفة جامعة سعيدة

الموسومة بالأوضاع الانفعالية كأحوال وجودية فريدة، كطرائق فريدة للموقف من الواقع، ليس لها ما يناظرها في وظائف الوعي الحسية والعقلية العادية.

ومن الطبيعي أن تختلف الموروثات الدينية المتنوعة في فهمها للحقيقة الإلهية نفسها، وكذلك يختلف تصورهما لطابع الاتصال الصوفي بهذه الحقيقة. كما أن موقفها من التصوف ذاته يختلف أيضاً. فإذا كانت التجربة الصوفية في بعض الموروثات الدينية لا تنفصل إلا بصورة شرطية وبالغة الصعوبة عن التجربة الدينية - الميتافيزيقية في حدود هذه الموروثات، فإن فهم التصوف والموقف منه في بعضها الآخر، وفي مقدمها ديانات التوحيد، لم يتطابقا في أي وقت من الأوقات. ولقد نشأ عدم التطابق بداية من واقعة أن هذه ديانات الوحي، الشيء الذي يفترض تنظيماً معيارياً معيناً للانفعال الديني. فقد تبدو التجربة الصوفية هنا، من جهة أولى، مرجعية تؤكد المكونات المعنوية والميثولوجية لهذه الديانات، لكن، من جهة أخرى، قد يبرز المتصوفون كنوع من متدينين فوضويين يعرضون للشك بعضاً من هذه المكونات. وحتى في الحالة الأخيرة يُعترف عادة بالقيمة الخاصة للانفعال الصوفي، وعلى الأخص تتبدى القيمة الرفيعة للتجربة الصوفية التي لا يفترق مضمونها عن المحتوى الجوهري لهذه الديانة. إن التصور الذي ننقصه عن التصوف في جميع الديانات الكبرى، بوصفه تجربة مشاركة في الحقيقة العلوية من غير توسط، يكتسب قيمة خاصة بالنسبة للوعي الديني في الظروف الراهنة. لاسيما وأن التغيرات الجذرية لجميع نواحي الحياة تمس حتماً التقاليد الدينية الثقافية. وكل من هذه الأخيرة يعاني ضغطاً شديداً من جانب العقائد العلمانية المختلفة التي تصادق بشكل أو بآخر على التغيرات الحادثة.

وفي هذا الوضع يمكن للتصوف، المدرك بوصفه تجربة اتصال مباشر بالحقيقة العلوية كما يتصورها تقليد ديني ميتافيزيقي بعينه، أن يتبدى وفقاً لمآرب منظري هذا التقليد الديني كوسيلة للثبوت المطلق من الجوانب الجوهرية الأصلية لهذا الدين. فالتجربة الصوفية، كما هو ثابت، بطبيعتها هي شيء "مكتفي بذاته"؛ أي لا يحتاج مضمونها إلى إثبات من أي نوع. وتبعاً لذلك تبدو وكأنها تتمتع بحصانة ما إزاء أي محاولات لتفنيدها من جانب الأفكار العلمانية والنقد الموجه من الديانات الأخرى، وإزاء جميع أشكال التحليل العلمي. بكلام آخر، يعول على التصوف أن يمثل مرجعية مطلقة، لا يقهرها شيء،

ومبررة بمقتضى قيمتها العليا، وذلك بالنسبة لتقليد ديني بعينه أو للتدين عموماً. إن هذا الذي قلناه لا يعني أن أي محتوى تجربة لصوفي بعينه تؤخذ على أنها شيء مطلق. فثمة إمكانية مشروعة للتحقق منها وتصحيحها (فمثل هذه الإجراءات موجودة)، لكن ذلك لا يتم إلا في سياق التجربة الصوفية ذاتها، أو من موقع المبادئ المعنوية الأساسية لموروث محدد.

وارتباطاً بذلك قد يؤكد التصوف التصورات الثابتة المتكونة بصورة نهائية لموروث بعينه، وقد يصبح أيضاً مصدراً لتغيرات معينة في هذه التصورات. ذلك يعني أن التصوف يمكن أن يستثمر كوسيلة لتجديد الدين وتحديثه، ما يمثل بدوره قيمة بالغة بالنسبة للدين حين يكون في وضع مأزوم. وهذا ما لفت فريدريك إنجلز الانتباه إليه عندما أشار إلى دور التصوف في تشكيل الأفكار الدينية. فكتب حين تصدى لتحليل التشكيلات الفكرية الدينية في زمن الإصلاح ما يلي: "فيما يخص التصوف فإن ارتباط مصلحي القرن السادس عشر به هو حقيقة معروفة جيداً..."<sup>1</sup>.

إن السعي لاستخدام التجربة الصوفية بمنزلة المرجعية التبريرية، يحيل في المقام الأول على أن محتوى هذه التجربة، متى ما كان موضوعاً محددًا، يجب أن يثبت المكونات المعنوية الجوهرية للموروث الديني. ونعني بذلك أن محتوى التجربة الصوفية عليه أن يثبت التصورات الأنطولوجية الأساسية عن الحقيقة الإلهية السامية، الشيء الذي يتضمن، بطبيعة الحال، إثبات وجود هذه الحقيقة ذاته. وهذا هو جوهر الوظيفة التبريرية، بمعنى الكلمة الواسع، للتصوف إزاء الدين. وجميع الأوجه الأخرى من الاستخدام الوظيفي للتصوف هي عملياً مشتقة منها.

ينبغي أن نشير هنا إلى أمر هام. إن تحديد الموضوع الرئيس لمحتوى التجربة الصوفية، الذي يجعل الاستخدام الوظيفي لهذه التجربة ممكناً، لا يتم دائماً على أيدي الصوفيين أنفسهم. ففي معظم الأحيان يسبغ هذا الموضوع على التجربة الصوفية الشُّرَّاح واللاهوتيون والفلاسفة، الذين ليسوا صوفيين بأنفسهم. حتى إن النصوص التي يكتبها هؤلاء تبدو في بعض الحالات وكأنها شهادات صوفية، بيد أنه

1- ماركس وإنجلز: المؤلفات الكاملة، المجلد السابع، ص 361.

من الناحية العملية لا يكمن في أساس هذه الشهادات انفعال صوفي خاص، يمثل نوعاً من "سيرة ذاتية" (Autobiography). يعد إثبات المحتوى الأساسي لتقليد ديني ما تأكيداً لحقيقة دينية وحيدة لا نظير لها، يصرح بها هذا الدين. وفي وضع يتزايد فيه إدراك التعددية الدينية؛ أي في وضع المنافسة الكونية المفتوحة لكثرة من مدعي امتلاك الحقيقة الدينية الواحدة، حين بات الحوار اللاهوتي - العقائدي يذكرنا في أحيان كثيرة بحوار الطرشان، ثمة من يسعى لإشراك التصوف كحكم أعلى يعول عليه أن يذكر اسم مالك الحقيقة. لذا فموضوع الصلة بين التجربة الصوفية والعقائد، أو المحتوى العقائدي لدين بعينه، إنما هو أحد الموضوعات الأساسية عند الدراسة الفلسفية للتصوف، حيث غالباً ما يجري النظر إليه في نطاق المشكلة المتعلقة بدور التفسير في التجربة الصوفية.

وتنتشر على نطاق واسع فكرة أن التصوف يمكنه أن يحسم جدال دعاة الحقيقة الواحدة بطريقة أخرى: إذ يمكنه، حسبما يُزعم، أن يُظهر وجود حقيقة سامية واحدة، يعبر عنها كل دين بمفرده في تجربته المميزة. بتعبير آخر، ثمة وحدة أساسية، عميقة لكل الديانات، وجميع هذه الديانات تحمل حقائق جزئية. مثل هذه التصورات، وما يرتبط بها من آمال مسكونية (Ecumenical)\* وعالمية عموماً تعترم التكامل، تحولت إلى محفز من المحفزات الكبرى لدراسة التصوف فلسفياً.

ولقد برز من ضمن هذه الآراء موقفان أساسيان في فهم التناسب بين التصوف والدين، عبر عنهما على التوالي منظرو الدين والباحثون في التصوف. تبعاً للموقف الأول لا يوجد التصوف إلا كشكل خاص من الحياة الدينية لموروث بعينه. وأي إشهار لتصوف عام لا يستند إلى أسس واقعية. وعند دراسة التصوف يتبدى هذا الموقف في التأكيد على لا مشروعية صياغة مفهوم "التصوف العام". وارتباطاً بذلك تخضع للشك شرعية الدراسة المقارنة للتصوف. لاسيما وأن الخصائص الفينومينولوجية العامة - بحسب أنصار هذا الموقف - تقتضي هذا التخصيص (Specification) فيما يتصل بالأديان الملموسة، كما أن هذه العملية (أي الدراسة المقارنة) تؤدي عموماً إلى ثلاثي مضمون هذه الخصائص والمقولات.

\* - المسكونية (Ecumenism) حركة دينية تهدف إلى الوحدة المسيحية العالمية. المترجم.

وتبعاً للموقف الآخر يبدو التصوف مستقلاً نسبياً إزاء التقاليد الثقافية- الدينية. لذلك يمكننا في أثناء الدراسة أن نبرز في شهادات التجربة الصوفية للمحات الجوهرية الغنية التي لا تتطابق، من جهة، مع المكونات الميثولوجية والمعتقدية والأخلاقية.. لهذا الدين أو ذلك، ومن جهة أخرى، تعد لمحات عامة للشهادات التي تنتمي إلى عصور وثقافات مختلفة. حينئذ يصبح من الممكن تقديم تعريفات كلية، وإقرار مجموعة من الخصائص العامة، وتأسيس نمذجة بين ثقافية للتجربة الصوفية، والأهم من كل ذلك أنه من الممكن الإشارة إلى حقيقة واحدة، إلهية سامية، وكل ما هنالك أن صياغتها تتم بصور مختلفة في "النزوعات الدينية" للبشرية.

لقد قلنا آنفاً إن جميع أوجه الاستخدام الوظيفي للتصوف مشتقة من وظيفته في تأكيد المضامين المعتقدية الأساسية، والميثولوجية لدين معين. وما يوضح ذلك هو استخدام التصوف في بعض الأحيان لتفسير منشأ هذا التقليد الديني- الميتافيزيقي أو ذلك. فثمة من يؤكد أن "الاختراق" الصوفي للحقيقة السامية، الأصلية، تحول في زمن غابر إلى باعث على تكوين هذا التقليد. وبموجب ذلك يبدو الأمر وكأن عملية نشأة هذا التقليد لا يمكنها أن تصبح موضوعاً للتحليل بمصطلحات علمانية، ويجري استخدام هذه الفكرة أساساً فيما يتصل بالتقاليد الشرقية. لكن التصوف لا يُشرك هنا في تفسير أصل اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، بينما يغلب الرأي القائل بأن التصوف في نطاق هذه الديانات يظهر كوسيلة فحسب لتجاوز تلك الهوة العميقة التي أوجدتها الديانات بين الله المتعالي والإنسان. فتتبدى التجربة الصوفية كاستعادة لوحدة ما بين "أساس" أو "عمق" الروح وبين الله. يتشبث بهذا الرأي، على سبيل المثال، ل. ريختر، مؤلف فصل عن مفهوم وجوه التصوف في الموسوعة البروتستانتية الألمانية<sup>1</sup>، وكذلك جيرشوم شوليم الباحث المعروف في التصوف اليهودي<sup>2</sup>.

ويجب علينا أن نذكر في هذا السياق أن التصوف يتبدى في الأعمال البحثية أحياناً كمنبع لنشأة الدين عموماً. ولهذا تظهر الشامانية شكلاً أصلياً للدين، التي ينظر إليها، بدورها، على أنها الشكل الأولي من التصوف.

1- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 4. Tübingen, 1960. S. 1238.

2- Scholem G. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957. S. 8- 11.

هكذا فإن التصوف يُبحث بفاعلية كبيرة في الفلسفة الغربية المعاصرة. وما يستوجب هذا الاهتمام الزائد بالتصوف هي تلك الوظائف التي يؤديها في الوعي الديني، والتي جرى الحديث عنها آنفاً. ونحن في حديثنا عن الحالة التي تحيط بدراسة التصوف في فلسفة الدين المعاصرة سوف نركز اهتمامنا في المقام الأول على المسائل المنهجية؛ وعلى المحاولات التي تسعى لإقرار خصائص بنبوية شاملة للتجربة الصوفية؛ وعلى التصنيفات المعدة عن هذه التجربة؛ وعلى مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها؛ وأخيراً، سوف نولي اهتمامنا لمشكلة الوضع الأنطولوجي والأبستمولوجي للتجربة الصوفية. وهذه هي اليوم الاتجاهات الأساسية في بحث التصوف في نطاق فلسفة الدين الغربية.

لزمّن طويل كانت المشكلة المنهجية الأهم هي مشكلة ما إذا كانت دراسة التصوف ممكنة بوجه عام. وما استوجب طرح المشكلة على هذا النحو هو أن الصوفيين في نصوصهم المختلفة يتحدثون على الدوام عن مفارقة الحالة الصوفية وصعوبة التعبير عنها، وعن استحالة إقامة الترابط بطريقة ما بين ما يشعرون به وبين التجربة المألوفة واللغة المصاحبة لها. وهذا أفضى إلى تصور عن لا معقولية التصوف (Non-intelligible)\*، وبالتالي إلى استحالة دراسته من موقع الفلسفة العلمانية.

وفي فلسفة الدين لا ينفك التصور عن لا معقولية التصوف يشكل موضع نزاع. وجدير بالإشارة أن الإقرار بالاختلاف المبدئي للوعي الصوفي عن الوعي العادي لا يعني بعد أن الوعي الصوفي يمتنع على التحليل الفلسفي. وذلك على الأقل لأنه لا يجوز أن نطابق، مثلما هو جار، جميع الحالات الصوفية مع حدس مفترض يفتر كليا إلى مضامين ذات علاقة بالمفاهيم.

هذا وقد جرت محاولات عدة للكشف عن المصادر العامة التي يستمد منها التصور عن لا معقولية التصوف أصوله. ومن بين أهم المساعي في هذا الاتجاه محاولة فريتس ستال<sup>1</sup> (Staal F.)، الذي يؤكد،

\*- اللامعقولية (Non-intelligible) ليست اللاعقلانية (Irrationalism)، فلا معقولية أمر ما تعني استغلقه على الإدراك العقلي، من دون أن يعني ذلك الشك بقدرة العقل أصلاً على المعرفة، أي لعلة فيه وليست في العقل؛ في حين أن اللاعقلانية تقوم على افتراض مبدأ للوجود والحياة غير معقول، أي يتجاوز حدود وقدرات العقل في معرفته، لعلة في العقل نفسه تفشي عجزه وقصوره، وهو ما تقول به الديانات عموماً والمذاهب اللاعقلانية في الفلسفة- المترجم

1- Staal F. Exploring Mysticism: A Methodol. Essay. Berkeley et al. , 1975 .

في كتابه المكرس خصيصاً للمشكلات المنهجية في دراسة التصوف، على أن الرأي القائل بلا معقولية التصوف هو "خرافة غريبة"، وعلى وجه الدقة، إنه نتيجة "للاعقلانية" (Irrationalism) المسيحية التي توضع في أساس الطريقة التي تعالج بها ليس ديانات التأليه فقط، إنما أيضاً المذاهب الصوفية الشرقية.

في البوذية واليوغا والأفايتافيدانتا والطاوية ثمة قناعة عقلانية تشهد بأن التجربة الصوفية قابلة للتحليل العقلي إلى حد كبير، بصرف النظر عن كون التجربة ذاتها عقلانية أو لاعقلانية. فالكثير من المذاهب الشرقية تشدد على أهمية المعرفة. بينما يهيمن في الدين الغربي توجه مخالف، من جرائه يخال الغربيون المذاهب الصوفية الشرقية لاعقلانية وغير معقولة سواء كانوا يقبلونها أو لا يقبلونها.

ويصادق ستال على أن "المذاهب الصوفية الشرقية هي مذاهب عقلانية بوجه عام"<sup>1</sup>. وبرأيه أن هذا المبدأ يلقي تأكيده حتى عند بحث ما يبدو أنه استثناء في هذا الأمر. إن تحليل مواقف المذاهب الصوفية التي تؤخذ عادة كمثال على هذا الذي يبدو استثناء يكشف أن التفسير اللاعقلاني لهذه المواقف ينبع من الخرافة الغربية المنوه بها. أما إذا توخينا تفسير الفكر البوذي بمصطلحاته الخاصة فمن المشكوك فيه أن تكون لدينا مسوغات للحديث عن "اللاعقلانية البوذية".

عموماً فإن ستال يصل إلى نتيجة تعلن بأنه "ليس ثمة من أسباب خاصة تدعونا لشطب التصوف من ميدان البحث العقلاني. فنحن لم نقرر العتبة التي يبدأ اللامعقول من بعدها"<sup>2</sup>.

ينبغي علينا أن نشير مرة أخرى إلى أن مشكلة عقلانية التصوف تؤخذ هنا بمعناها المنهجي؛ أعني المشكلة المتصلة بإمكان وشرعية الدراسة الفلسفية العقلانية للتصوف.

وفي فلسفة الدين تبذل جهود حثيثة لوضع مجموعة من السمات الجوهرية التكوينية للتصوف.

فهذا ولتر ستيس (Stace W. T.)، الذي أعد نمذجة بين ثقافية للتجربة الصوفية سنتحدث عنها أدناه، يضع مجموعة من الخصائص العامة لجميع نماذج التصوف. ويرى أن ما يميز التجربة الصوفية هو: (1) شعور الموضوعية، أو الواقعية (أي واقعية ما هو معطى في

1- Ibid. P. 33.

2- Ibid. P. 59.

التجربة)؛ (2) شعور الغبطة، والبهجة، والسعادة، والرضا... (3) وعي أن ما هو مدرك طاهر، ومقدس، وإلهي؛ (4) والتجربة هذه مشحونة بالمفارقات وتخرقها التناقضات؛ (5) وهي مما يصعب التعبير عنه. هذه هي برأي ستيس "الخصائص العامة، الكلية للتصوف في جميع الثقافات، والعصور، والديانات، وحضارات العالم"<sup>1</sup>. إن جميع هذه الخصائص، ربما باستثناء الثالث منها، يعيد الباحثون إنتاجها بشكل أو بآخر عند أي محاولة للكشف عن الخصائص العامة للتجربة الصوفية.

وبرأينا أن هذه الخصائص التي ألمع إليها ستيس لا تمكننا من تحديد فريدة التجربة الصوفية. فالشعور بموضوعية ما هو معطى في التجربة يعد ميزة جوهرية للتجربة بوجه عام. والخصائص الانفعالية (affective) التي يقترحها ستيس يمكنها أن تصاحب أشد أنواع التجربة تبايناً. والوصف الثالث ينطبق على أشكال عديدة من الوعي الديني. والوصفان الرابع والخامس يبقيان التجربة الصوفية من دون وصف في جوهر الأمر.

بيد أن الجهود المبذولة لتبيان السمات العامة للتصوف تتضاءل باضطراد متزايد. فمن المحتمل أن الفلاسفة الغربيين يفترضون أن إمكانيات البحث في هذا الاتجاه قد استنفدت. ومن بين المحاولات التي يمكن مصادفتها بعد، في تبيان السمات العامة للتصوف، تبدو محاولة فريدريك سترينغ (Streng Fr.) أكثر محاولة تستحق الاهتمام. فبرأيه أن كل تجربة صوفية توجد فيها العناصر الآتية التي تشكل "بؤرة أولية لتعيين طبيعة الوعي الصوفي"<sup>2</sup>: (1) إدراك الحقيقة النهائية؛ (2) بلوغ الكمال عن طريق التطهر الذهني والانفعالي، والتطهر من الرغبات؛ (3) وضعية السكون والوعي الكلي (المفارق transcendent)؛ (4) الشعور بالتححرر من الشروط الزمانية- المكانية؛ (5) اتساع حيز الوعي والعفوية من خلال الضبط الذاتي. ويمكن أن تقترن مع هذه العناصر تقنية خاصة للتأمل، ومشاعرُ البهجة والغبطة، والأفكارُ عن طبيعة "الأنا" والعالم والحقيقة النهائية، والتطابقُ مع المبدأ الكلي أو الانعزالُ التام عن أي نشاط.

1- Stace W. T. *Mysticism and Philosophy*. L., 1960. P. 132.

2- Streng Fr. *Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analysis*. L., 1978. P. 142.

وكما نرى من خلال المقارنة مع تصنيف ستيس فإن الجديد هنا هو الإشارة إلى التحرر من الشروط الزمانية- المكانية التي يحس بها الصوفيون.

هذا وقد استدعت محاولات إظهار الخصائص الجوهرية العامة للتجربة الصوفية مجموعة كبيرة من الملاحظات النقدية. تستند هذه الملاحظات إلى تصور عن أنه لا يوجد تصوف عام، وما يوجد هو فقط تصوف في موروث ديني معين. ويعتبر أنصار هذا الرأي أن الخصائص التي تتكرر في محاولات الوصف المختلفة من غير المشروع اعتبارها خصائص كلية. إنما يجب النظر إليها، فيما هو مؤكد، ضمن سياقها (أو بيئتها) على وجه الحصر، كخصائص لا قيمة دلالية لها إلا في بيئة دينية- ثقافية معينة، طالما أن دلالة الكلمات المستخدمة في الوصف لا تتحدد إلا ضمن سياقها (بيئتها). وفي هذا الصدد يكتب كارل كيلر (Keller C. A.) قائلاً: "اللغة في كل موروث تتميز بالخصوصية، ولا يمكن الاستعاضة عنها بلغات أخرى. ونحن لا نعلم ماهية التجربة: نحن نتعامل مع اللغات فقط مع اللغات"<sup>1</sup>.

إلى جانب المحاولات التي سعت إلى إقرار الخصائص الثابتة للحالة الصوفية ثمة جهود تبذل أيضاً للكشف عن اللحظات أو الملامح العامة في الإجراءات التحضيرية، وفي ممارسة الزهد والتفكير والتأمل، وفي دينامية "المسلك الصوفي"، وفي "الحقيقة السامية" المدركة صوفياً.

على هذا النحو حاول روبرت إلوود (Ellwood R. C.) أن يصور "حركة التجربة الصوفية" على اختلاف أشكالها. هذه الحركة تمر عبر مراحل ثلاث. المرحلة الأولى ترسم على أنها "تأثير المحيط" أو بوصفها "آلية الانطلاق". إنها مرحلة البداية في التجربة الصوفية. فالمحيط الطبيعي المناسب، وأحوال الدير أو المعبد وغيرها، قد تكون هي المحيط، أو الخلفية التي تساعد على ظهور التجربة الصوفية. "في المرحلة الثانية تحل لحظة التجربة الصوفية بالمعنى الخاص، ولحظتها الأشد توتراً: الوميض المفاجئ العفوي، كما يبدو، للقدرة الكاملة، أو الوجد (Ecstasy). وهي لا تطول كثيراً في طورها المتوتر، لكن توترها هو من النوع الذي يبقى الصوفي بعدئذ في حالة صدمة على مدى دقائق أو حتى ساعات"<sup>2</sup>.

1- Keller C. A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 77 .

2- Ellwood R. C. Mysticism and Religion. Englewood cliffs, 1980. P. 69 .

المرحلة الثالثة هي مرحلة "الشفق الغارب". يضعف توتر الانفعال، وتظهر الصور والأفكار التي تقترن بالتداعي مع التجربة العادية. ويشدد الوود على أن الحديث عن هذه المرحلة لا يكون مشروعاً إلا متى انتمت الأفكار والصور المستدعاة إلى سياق ديني محدد هو الذي يعطي تفسيراً للتجربة الصوفية المعنية.

ينشد الباحثون، كما قلنا من قبل، إقرار عمومية محدد في تصريحات الصوفيين فيما يتعلق بالحقيقة السامية التي يدركونها. ويحدث ذلك بصرف النظر عن أنه غالباً ما يعاد إنتاج الدعاوى المذهبية (Doctrinal) لموروث ديني بعينه في هذه التصريحات. وعلى ما يبدو أن هذا الأمر ممكن بسبب من وجود مجازات متشابهة في وصف الحقيقة المدركة صوفياً، إلى جانب التصريحات المذهبية، مثل: "العلو"، و"العمق"، و"المركز"، و"الليل"، و"الظلام"، والنور "المبهر" أو "الذي لا يحتمل"، و"السكينة"، و"الصمت" وغيرها من التعبيرات. علاوة على أن هذه التصريحات، التي تتدرج عموماً في دائرة المعتقدات الأرثوذكسية لموروث ما، تنطوي على مضمون يسمح بالحديث عن "صدع" معين بين المبدأ أو القاعدة الثابتة لهذا الموروث وبين التجربة الملموسة لهذا الصوفي أو ذاك. كل ذلك يحمل الفلاسفة على التفكير بتوافق ممكن للتصورات عن الحقيقة المدركة صوفياً عند ممثلي الديانات المختلفة.

وفي هذا السياق أحرز صدى واسعاً في حينه سعي الباحث أوتوبفليدرر لإقامة أوجه التشابه والاختلاف بين مايستراييكهارتوشانكارا\* . وقام الفيلسوف الياباني المعروف سوزوكي بمحاولة شبيهة أيضاً تجاه مايستراييكهارت والبوذية. ففي عمله المسمى "التصوف المسيحي والبوذي"، يكتب قائلاً: "مهما تكن التأثيرات التي خضع لها إيكهارت من جهة المصادر اليهودية (ابن ميمون)، والعربية (ابن سينا)، والأفلاطونية الجديدة، فلا ريب في أن آراءه الأصيلة تأسست على تجربته الشخصية، اللاهوتية وغيرها، وأنها كانت بطبيعتها أفكاراً

\*- مايستراييكهارت (1260-1327) من كبار الصوفيين الألمان، اتهم بالكفر قبيل وفاته، وكان له تأثير كبير على الفكر الألماني، ويلقب بأبي الفلسفة الألمانية. شانكارا (نحو 788-820 م) من أبرز الفلاسفة البراهمانيين تأثيراً في التراث الميتافيزيقي الهندوسي، ما تزال تعاليمه تمارس إلى اليوم ويطلق عليها اسم الأديفاتيدانتا- المترجم.

مهايانية\*\* بصورة غير معتادة<sup>1</sup>.

تبدل فلسفة الدين الغربية جهوداً تستحق الاعتبار من أجل وضع نمذجة شاملة للتجربة الصوفية. وهنا نجد المواقف الآتية محتملة من وجهة نظر شكلية: (1) اعتماد وجود نموذج واحد فقط للتصوف، وهو يمتلك أينما وجد تعبيراً متماثلاً من حيث الأساس؛ (2) يوجد نوع واحد من التصوف، لكنه يتمتع بأشكال تعبير متنوعة، وهذا يعود إلى التباينات في ظروف حياة الصوفيين أنفسهم؛ (3) ثمة أنواع عديدة من التصوف، علماً أن وجودها على هذا النحو لا علاقة له بالحواجز الدينية- الثقافية. هذا وقد أحرز الموقف الثالث غلبة كبيرة على غيره. يمكننا في هذا السياق أن نعتبر كتاب أوتو "التصوف الشرقي والغربي"<sup>2</sup> المحاولة الأولى والأبرز في وضع نمذجة للتصوف على أساس مقارن. لقد أظهر هذا العمل، شأنه في ذلك شأن نظرية أوتو الفلسفية الدينية بالمجمل، تأثيراً ملحوظاً على الباحثين الغربيين في التصوف. يميز أوتو بين "اثنين من مسالك الصوفية": تصوف قائم على "الإبصار الداخلي"، على "الانغماس في الذات"، وتصوف قائم على "إبصار الوحدة". يتسم المسلك الأول بالطابع الآتي: الاشمئزاز والنفور من كل ما هو خارجي، والانصراف إلى النفس الخاصة، إلى أعماقها، المعرفة بأعماقها الخفية والمعرفة بإمكانية الرجوع إلى هذه الأعماق، والخوض فيها. ما يميز تصوف هذا النوع هو الانغماس (أو الاستغراق)، وبالتحديد الانغماس في الذات من أجل الوصول إلى الإشراق في الباطن، والاهتداء هنا إلى اللانهائي، أو إلى الله، أو إلى البراهمان<sup>3</sup>.

المسلك الآخر يطلق عليه أوتو "إبصار الوحدة". هنا لا تعود أشياء العالم وسيرووراته عديدة، منقسمة، ممزقة، إنما بكيفية ما هي كل، كامل، موحد. فالواحد مع الواحد والكل مع الكل متطابق. عندئذ يصيب الأشياء تغير فتصبح شفافاً، ومشرقة، و"مرئية". والتطابق لا يحدث بين الأشياء فحسب، بل يتطابق المتأمل مع المتأمل. بيد أن هذا

\*\* - المهايانا (Mahayana)، وتعني العربية الكبرى، واحد من اتجاهين أساسيين في البوذية إلى جانب الهنايانا (Hinayana) وتعني العربية الصغرى، ظهرت في الهند منذ مطلع العصور الميلادية وانتشرت في الصين والتبت واليابان وغيرها، لذلك تسمى بالبوذية الشمالية- المترجم

1- Suzuki D. T. *Mysticism Christian and Buddhist*. L., 1957. P. 12 .

2 - Otto R. *West-Östliche Mystik*. Gotha, 1926.

3 - Ibid. S. 53 - 54 .

التطابق يختلف عنه في المسلك الأول، طالما أن الحديث لا يدور بعد عن "النفس" واتحادها مع الحقيقة العلوية. وعندما يوصف المسلك الثاني فإن واسطة العقد هنا هي كلمة "الوحدة". فليست النفس، أو باطن الإنسان، أو الأتمان\*، أو الله، وليست الحياة أو الوجود، إنما الوحدة<sup>1</sup>.

في كتابه "التصوف والفلسفة" يستعيد ولتر ستيس في حقيقة الأمر نموذج أوتو. فهو يميز بين صنفين من التصوف: النموذج "الانبساطي" والنموذج "الانطوائي". ومن الملاحظ هنا استخدام ستيس لمصطلحات عادة ما تقترن بنظرية كارل يونغ في علم النفس. النموذج الأول يعني الاتحاد الصوفي مع العالم الطبيعي، والثاني بلوغ الصوفي حالة من اللامعنى واللاتمايز بوصفها تجربة "الواحد". ويعطي ستيس النموذج الثاني تقديراً أعلى من الأول.

بحسب ستيس يختص التصوف الانبساطي بالملاحم الآتية: (1) جميع الموضوعات الظاهرة تدرك كشيء واحد. فهي تحافظ على أعراضها الظاهرية، لكنها تدرك في أثناء ذلك كموضوعات متجانسة أو موضوعات متأصلة في الوحدة الكامنة في صلبها. (2) يتبدى العالم المدرك كعالم حي، واع، أو عالم متأصل في الحياة والوعي الشاملين. أما التصوف الانطوائي فهو وعي الوحدة، لكنه وعي مجرد تماماً من المضمون المعتاد. والوحدة التي يشعر بها هي اتحاد مع النيرفانا، أو الله، أو "الأنا" الكلية. والصوفي الانطوائي يفتقر إلى إحساس المكان والزمان<sup>2</sup>.

بهذا التقسيم للتجربة الصوفية إلى نموذجين أساسيين يبدو أوتو وستيس وأتباعهما عاجزين عن وصف هذين النموذجين بصورة مقنعة. خاصة وأن الباحثين الغربيين حين يعمدون إلى إبراز التجربة الصوفية الانبساطية كصنف قائم بذاته، فإنهم لا يبينون كيف تحافظ الموضوعات الخارجية، في هذا النوع من التجربة، على أشكالها المادية، مادامت تفقد، كما يزعمون، تعينها الظاهري الواضح. ومن ثم، عند وصف التجربة الانطوائية الواحدية (Monism) يبقى غامضاً ما

\*- أتمان هو المبدأ الروحي الفردي في مقابل البراهمان وهو المبدأ الروحي الكوني في الفلسفة والديانة الهندوسية- المترجم.

1 - Ibid. S. 56 – 57.

2- Stace W. Op. cit. P. 79 .

الذي يكون هنا بلا مضمون وغير متمايز، أهو الوعي ذاته، أم "الحقيقة" التي نقتحمه، وهل من مضمون ما هنا على الإطلاق؟ إلى جانب أوتووستيس نالت شهرة واسعة في ميدان دراسة التصوف الأعمال التي قدمها زاينر (Zaehner R. C.). يرفض زاينر التصور الشائع عن التصوف بأنه واحد بجوهره أين ومتى وجد، وفي كتابه الذي يحمل عنوان "التصوف، المقدس والمدنس"<sup>1</sup> يبرز نماذج التصوف الآتية، المختلفة جذرياً فيما بينها: التصوف الكلياني (الكل في الكل)، والواحد، والتألهي. التصوف الكلياني هو تجربة الوحدة الصوفية مع الطبيعة والكون. فالصوفي في هذا النوع من التجربة يدرك الطبيعة بأسرها كشيء كائن في روحه أو، على العكس، يدرك نفسه منحللاً في الطبيعة. ومتى ما تجاوز المكان والزمان يتبدل له العالم في جمال عصي على الوصف. فتؤوب النفس الفردية إلى براعتها البدئية.

والتصوف الواحد هو تجربة "الوحدة اللامتمايزة"، التي يتم فيها تجاوز المكان والزمان، والشيء الهام الذي يميزها من التجربة الصوفية الكليانية هو تلاشي كل تحديد لأي شيء كان. أما التصوف التألهي فيعني انغماس الروح في "جوهر الله"، فتتلاشى في هذا الانغماس بالكامل - أو هكذا يبدو للصوفي - الشخصية الفردية والعالم الموضوعي برمته. وهذا هو في الغالب جوهر التصوف المسيحي والإسلامي، وكذلك التصوف في البهاجفاد جيتا\*. فما يحدث أو ما قد حدث للصوفي المؤله في التجربة يفهمه نتيجة لفعل الله الذي يحبوه بعطف خاص. وفي التصوف التألهي، ما خلا ذلك، يقوم بدور كبير دافع الحب إلى الله.

لقد كان لإبراز التصوف التألهي في نموذج مستقل صدى واسعاً في فلسفة الدين المعاصرة. فمن المعروف أن موقف الديانات التوحيدية من التصوف كان على الدوام موقفاً متيقظاً. إذ عُد التصوف حاملاً لخطر الفوضى الدينية، وكثيراً ما جرت مطابقته مع وحدة الوجود (Pantheism)، وتأليه الذات. فضلاً عن ذلك، خشي منظرو الكنائس المسيحية من أن تكون لهذا التصوف نزعات مضادة لعقيدة التثليث.

1- Zaehner R. C. *Mysticism, Sacred and profane*. N. Y. , 1961.

\*- البهاجفاد جيتا أو الأنشودة الإلهية هي الجزء الأهم من المهابارتا (الملحمة الهندية الكبيرة- تقع في ثمانية عشر كتاباً- التي تحكي تاريخ الهند وتحوي تعاليم بشأن قواعد الحياة كافة)، وتحظى البهاجفاد جيتا باهتمام كبير عند الهندوس بسبب أهميتها الفكرية والدينية، وهي أحد مصادر فلسفة الفيديانتا- المترجم

ومع كل الاهتمام الذي يُمنح راهناً "للتصوف التأليهي" إلا أن فلاسفة الدين الغربيين لا يقدمون على توضيح كيف يمكن للذات الإلهية اللامحدودة أن تمثل في التجربة، وليس فقط في الإخبار اللفظي عن التجربة.

يقوم باحث آخر، هو نينيان سمارت (Smart N.)، بتقسيم التجربة الدينية إلى تجربة "الشيء في ذاته" (Noumenon)\*\* والتجربة الصوفية. يتخيل سمارت تجربة الشيء في ذاته، من حيث الأساس، طبقاً لنظرية أوتو المعروفة [أي نظرية الانغماس في الذات- م]، أما التجربة الصوفية فتبدو في تشخيص سمارت متوافقة مع وصف الوعي الصوفي الانطوائي عند الباحثين الآخرين. هذا وقد أثارت نظرية سمارت نقاشاً وجدلاً جراً توحيدية بين التصوف الواحدي (Monism) والتصوف التأليهي في فئة واحدة.

إن جميع تصنيفات التجربة الصوفية التي أشرنا إليها كانت قد حددت طابع العمل البحثي في هذا الميدان. في حين أن كل الجهود التي بذلت لاحقاً لم تخرج عن حدود الدفاع عن هذه التصنيفات، أو تدقيقها ونقدها.

على هذا النحو، يشير فيليب ألموند (Almond Ph.) في كتابه "التجربة الصوفية والمعتقد الديني" إلى أن تعبير "التجربة الصوفية" يشمل صنفين من التجربة. أولاً، بوسعنا أن نملك تجربة، ندرك العالم عبرها كاتحاد، أو تلاحم، أو وحدة شاملة. فما كان يبدو في السابق مجزأً، متكثراً، مشتتاً، يمتلئ الآن، واقعياً، بوصفه كلاً موحداً. "هذا النوع من التجربة - على اختلاف تسمياته: الكلياني، والمنبسط، وطريق الوحدة- يطرح صيغة خاصة من تلك الطريقة العامة جداً للفهم الديني، التي يُدرك من خلالها "الإلهي"، أو "المفارق"، أو "الحقيقي" عن طريق تحويل العالم اليومي للوعي العادي"<sup>1</sup>.

ثانياً، نحن نملك تجربة لا تتضمن قط "الظواهر العمومية"، فالعالم يُطرح خارج قوسين، وهذا يحدث "بداخل" الفرد. وتوجد اختلافات كبيرة في الآراء بشأن هذه التجربة الداخلية، الانطوائية. فهذه

\*\* النومن أو النومين (Noumenon) وتعني الكلمة في أصلها اليوناني ما يُتصور بالعقل، وكان أفلاطون أول من استخدم هذا التعبير بمعنى الشيء موضوع المعرفة العقلية التأملية، ويقابلها التعبير (Phenomenon) = الظاهرة، وهي موضوع الإدراك الحسي. وعاد كَانط إلى هذا المفهوم واستخدمه بمعنى الشيء في ذاته، وهو موضوع للحدس العقلي، لكن العقل النظري، لما له من قوانين وطبيعة لا يتجاوزهما، يعجز عن الإحاطة بحقيقة هذا الشيء، غير أن العقل العملي يفترضها ويسلم بها- المترجم.

1- Almond Ph. Mystical Experience and Religious Doctrine. Berlin et al. , 1982. P. 7 .

التجربة، بصفة عامة، هي نتيجة لمسلك التأمل. وهي تقدم معرفة عن الواقع "من وراء"، و"بعيداً عن"، و"من داخل" الظواهر العمومية. وتعد النمذجة التي اقترحها وليم واينرايت (Wainwright W. I.) للتجربة الصوفية المحاولة الأهم والأكمل. فهو يقر، في كتابه الذي يحمل عنوان "التصوف"، بمشروعية تقسيم التصوف إلى انبساطي وانطوائي، لكنه يعتبر أن "أي نمذجة مطابقة يتعين عليها أن تقر بوجود عدة نماذج من الوعي الصوفي الانبساطي، وأن تميز التجربة الصوفية الواحدة من التجربة الصوفية التأليهية"<sup>1</sup>.

بحسب واينرايت توجد على الأقل أربعة نماذج مختلفة من التصوف الانبساطي، وموضوع هذه النماذج بأسرها هي الطبيعة، العالم الخارجي، وهذه النماذج هي: (1) الإحساس بوحدة الطبيعة، والتطابق الذاتي معها. وهذا الإحساس يصاحبه إحساس بالتحول و(أو) انطباع بالوجود خارج الزمان. (2) الإحساس بالطبيعة كحضور حي. (3) الإحساس بأن كل شيء شفاف فيما يتعلق بالحاضر الدائم. والنموذج الرابع من التصوف الانبساطي يرتبط بالتصور عن فراغ العالم في المدهياميكا\*.

وتوجد، برأي واينرايت أيضاً، أسس محددة للقول بوجود نموذجين مختلفين من الوعي الصوفي الانطوائي. الأول، هو تجربة الوعي النقي، الخالي. يحول الصوفي انتباهه عن العالم الخارجي ويحرر وعيه من المفاهيم والصور الحسية. بيد أنه لا يغرق في اللاوعي، إنما يحتفظ بوعيه، لكنه وعي العدم. فتنبذ التجربة ومضمونها وحدة غير متميزة.

النموذج الثاني يمكننا وصفه بأنه الإدراك "العاري" والمحب لله. وهنا أيضاً يحول الصوفي انتباهه عن العالم الخارجي ويفرغ وعيه. لكنه خلافاً للنموذج الأول يمتلك هذا النموذج من التجربة موضوعاً آخر، على الرغم من أن هذا الموضوع يدرك بصورة مبهمّة وغير حسية، ولا تجوز مطابقته مع أي شيء في عالم المكان والزمان، أو مع هذا العالم بالمجمل. وبهذه الصورة تحمل التجربة بالأحرى طابعاً

1- Wainwright W. I. *Mysticism*. Brighton, 1981. P. 41.

\* - المدهياميكا إحدى أبرز مدارس البوذية الماهايانية "أنكرت التفكير التصوري، المفاهيمي، وعارضته بالإشراق الحدسي، ورفضت ثنائية الذات والموضوع، ومبدأ الذاتية عموماً. . . وطرحت منهجها "الجدلي" الخاص الذي يفرض بمقولة العقل إلى التناقضات، ويؤكد على عدم التمايز بين التفكير والوجود" (المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 331)- المترجم.

ثنوية (Duality) لا واحدياً. والعلاقة بين الصوفي وموضوع تجربته في هذه الحالة يعبر عنها بواسطة رمزية الحب المتبادل. وتشبه هذه التجربة من بعض الأوجه تجربة الشيء في ذاته، طالما أن كليهما ثنوية. وصاحب التجربة في كلتا الحالتين لا يستخدم في العادة المفاهيم والصور التي تقتضي شخصية الموضوع.

في الأعوام الأخيرة باتت مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها تجذب الاهتمام الكبير من قبل الباحثين. فتفسير التجربة الصوفية يمكن فهمه بمعنيين: أولاً، كتفسير للتجربة حاضر بداخلها، ويشكل جزءاً من محتواها. ثانياً، كتفسير بحثي، أي كنظرية محددة عن التصوف.

ويرى العديد من الفلاسفة الغربيين أن المشكلة هذه، بمعناها الأول، تعتبر مشكلة مفتاحية في دراسة التصوف. ويفتح حلها الطريق إلى معالجة أعمق لمسائل أصل التجربة الصوفية، ونمذجتها، ووضعها الأنطولوجي والأبستمولوجي. يعلن بيتر مور (P. Moore) - في كتابه "التجربة الصوفية، المذهب الصوفي، التقنية الصوفية" - أنه "إذا كانت التجربة الصوفية في متناول التحليل الفلسفي فإن المطالب المنهجي الأساسي لهذا التحليل هو إنتاج الفهم المطابق للفارق بين التجربة الصوفية وطرائق تفسيرها. ومما يؤسف له أن هذا الفارق المبدئي كثيراً ما جرى تبسيطه إلى حد مفرط، وبقيت جوانب كثيرة فيه من دون اهتمام يذكر"<sup>1</sup>.

إن مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها هي بجوهرها مشكلة ما إذا كان التفسير يظهر تأثيراً مكثراً على التجربة نفسها، أم أن التفسير هو ما يفرض على التجربة، وما يقال عنها. بتعبير آخر، هل يجب النظر إلى التجربة الصوفية على أنها حدث "خالص" يحصل فيما بعد على تعبير لفظي وعلى تفسير، أم أن قابلية فهمها، وهذا ينسحب على مضمون الموروث الثقافي الديني بالمجمل، منذ البدء متممة "بنيوياً" لعمل التجربة.

وفي الآونة الراهنة يستند الباحثون أساساً عند دراسة هذه الإشكالية إلى أن التفسير ليس شيئاً يعقب واقعة التجربة، أي يأتي عقب حالة صوفية معينة. ويشددون على أن التفسير هو أحد العوامل المكونة الأساسية للتجربة الصوفية. وبصورة أوضح يعني ذلك أن المسألة لا

1 - Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 108.

تجري على نحو يقوم فيه الصوفي الهندوسي، مثلاً، بتجربة ما في البداية، ومن ثم يصفها، أو يفسرها بواسطة اللغة والرموز الهندوسية. إنما بالأحرى أن تجربته ذاتها هي تجربة هندوسية؛ أي إنها تجربة هندوسية براهمانية مسبقة التكوين ومحددة سلفاً. وبالمثل لا يجوز القول إن الصوفي المسيحي يشعر، في البداية، بحقيقة ما غير متميزة، يطلق عليها فيما بعد اسم الله بحسب تعاليم دينه. فالتصورات المسيحية قد كونت سلفاً وإلى حد ما التجربة الصوفية، الشيء الذي يجعل منها حكماً تجربة صوفية مسيحية بالمعنى الخاص. هذه الأفكار هي التي أجازت للباحث ستيفن كاتز (Katz, S.)، على سبيل المثال، أن يخلص إلى نتيجة مفادها أن "شكل الوعي الذي يقمه الصوفي في التجربة هو الذي يعين الحدود التي تتركب وتفقد الشكل النهائي للتجربة، وتستنثي "ما لا يُختبر" في هذا السياق الملموس"<sup>1</sup>.

يعد نينيان سمارت أول من طرح بوضوح مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فلقد أشار إلى أن المفاهيم المستخدمة في وصف التجربة الصوفية تتفاوت "بحسب درجة تشعبها"؛ أي بحسب درجة تبعية هذه المفاهيم للبنى الاعتقادية في الموروث الديني الذي يعيشه الصوفي. وبرأي سمارت أنه بقدر ما تكون درجة التشعب كبيرة تقل الضمانات التي تجعل انعكاس التجربة الصوفية مماثلاً لوصفها الذي تتكامل فيه المفاهيم. علاوة على ذلك، يتعين علينا، كما يرى سمارت، أن نقيم الفارق بين تفسير التجربة الصوفية الذي يقدمه صاحب التجربة، وتفسير هذه التجربة من الخارج، من وجهة نظر أخرى. النوع الأول يسميه سمارت بالتفسير الذاتي، أما الثاني فيطلق عليه التفسير المختلف.

كما نرى فإن طرح المشكلة المشار إليها كان قد ارتبط بمحاولة اكتشاف نمذجة للعلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. ولقد اختزلت معالجة المشكلة، في الأساس، إلى وضع نمذجة لهذه العلاقة. وكان بيتر مور قد اقترح تفسيراً طريفاً للغاية. فهو يبين أربعة أشكال ممكنة لهذه العلاقة: 1- تستخدم التفسيرات المعتقدية (Doctrinal) بعد انتهاء التجربة. وهذا ما يمكن تسميته "بالتفسير الاستعادي (Retrospective)". 2- يجري التفسير إما في أثناء التجربة،

1- Katz S. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 128.

أو بعد انتهاء التجربة مباشرة. وهذا هو "التفسير الارتكاسي (Reflective). 3- تكون العقائد والأمال والنوايا السابقة عند المتصوف سبباً أو شرطاً لجوانب معينة في التجربة. وهو "التفسير المدمج" وقد يكون له شكلان: أ) تنعكس الأفكار والصور، في أثناء التجربة، على شكل خيالات وأصوات... (التفسير الانعكاسي)؛ ب) تحصل العقائد والتعاليم المحددة في التجربة على "نظير فينومينولوجي" (التفسير المماثل). 4) لا تبدي العقائد والأمال والنوايا السابقة عند الصوفي تأثيراً على تجربته. في هذه الحالة بوسعنا الحديث عن "تجربة خام". هذه النمذجة تكملها بصورة ناجحة نمذجة أخرى وضعها فيليب الموند. تتمتع نمذجة الموند، من وجهة نظرنا، بفضيلة أنها تكشف إلى أي حد يكون التصنيف العام للتجربة الصوفية، الذي يقترحه هذا الباحث أو ذلك، مشروطاً بطابع فهمه للعلاقة بين التجربة الصوفية والتفسير المتضمن في هذه التجربة نفسها.

يبرز الموند خمسة نماذج من العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها: 1- كل تجربة صوفية هي تجربة متجانسة. ويوجد توافق في الأقوال الصوفية ما يشير إلى توافق في التجربة الصوفية. 2- كل تجربة صوفية هي تجربة متجانسة، في حين أن التفسيرات المختلفة للتجربة ترتبط بالوسط الديني و(أو) الفلسفي الذي يحيط بالصوفي. 3- توجد مجموعة قليلة من نماذج التجربة الصوفية لا ترتبط بالحوازر الثقافية. 4- ثمة نماذج مختلفة من التجربة الصوفية تعادل الأطر الفكرية للتعبير عن هذه النماذج. 5- ثمة نماذج مختلفة من التجربة الصوفية تعادل التفسيرات المدمجة فيها<sup>1</sup>.

إن ما قلناه آنفاً بشأن دور التفسير في تشكيل التجربة الصوفية بوسعنا، في حقيقة الأمر، قوله أيضاً عن التبصر والتأمل والزهد. فهذه عادة ما يُنظر إليها كشيء خارجي إزاء محتوى التجربة ذاته، وكنوع من "تقنية صوفية" تتمتع بوظيفة الأدوات التحضيرية. وربما سيكون أقرب إلى الصواب لو اعتبرنا أن التبصر والتأمل والزهد ليست مجرد تهيئة للتجربة الصوفية، بل تلعب أيضاً دوراً هاماً في تشكيل محتواها.

---

1- Almond Ph. Op. cit. P. 128.

ونشير إلى أن التحليل الفلسفي للوضع الأنطولوجي والأبستمولوجي للتجربة الصوفية وللحقيقة الميتافيزيقية أو الإلهية السامية التي تنبدي في التجربة، كما يزعم الصوفيون، يجب منطقياً أن يفوز بالاهتمام الأول عند دراسة التصوف. فهذا التحليل معني في المقام الأول، ويقدر ما يكون ذلك ممكناً، أن يصدر حكماً فلسفياً على مشروعية الادعاءات الخارقة للتصوف.

يمثل الطرح الفلسفي لمشكلة الوضع الأنطولوجي والأبستمولوجي للتجربة الصوفية ضرورة بمقتضى أن الحاجة إلى التحقق من ادعاءات الصوفيين كانت دوماً موضع إقرار حتى في الموروثات الدينية. علاوة على ذلك، في نطاق هذه الموروثات، الكاثوليكية على سبيل المثال، وضعت معايير ملائمة، صوفية وغير صوفية، من أجل تجربة صوفية مشروعة وأصيلة.

ويمكننا أن نميز عدة اتجاهات في سعي الفلاسفة الغربيين للقيام بالتحقق من مزاعم الصوفيين الأنطولوجية.

ينزع بعض الفلاسفة إلى تأكيد الحالة المعرفية للتجربة الصوفية من خلال عقد التشابه مع الأنواع الأخرى من المعرفة. وهنا تغلب محاولات إجراء التشابه مع الإدراك (Perception)، مادام التصوف، كما يرى هؤلاء، يعد نوعاً من المعرفة الإدراكية.

ومن الجدير بالملاحظة أنه عند عقد مثل هذه التشابهات فإن الأمر لا يُبدل فيه تحليل فلسفي واسع يفسر موضوع التجربة الصوفية على أنه موضوع تجربة معرفية. ويتم إيجاز الأمر عادة بالتأكيد على أننا إن لم نكن نطلب إقامة الروابط المنطقية بين التجربة الإدراكية العادية وموضوعها، فمن غير المشروع أن نطلب ذلك فيما يتعلق بالتجربة الصوفية. وفي الوقت نفسه إن اتخذ الإدراك نموذجاً للمعرفة المباشرة يقود أحياناً إلى الإقرار بأن انحراف التجربة الصوفية عن هذا النموذج يفقدها مسوغات الاعتراف بقيمتها المعرفية.

ترتكز محاولات حل هذه المشكلة، التي نتحدث عنها، على استخدام النتائج الناجمة عن دراسة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فتفسير التجربة الصوفية، المتضمن في التجربة نفسها، هو بالتوافق صياغة لموضوع هذه التجربة. وبوسع التفسير، مثلما يأمل بعض الباحثين، أن يثبت شرعية التجربة الصوفية كتجربة معرفية، ويثبت

شرعية مزاعمها الأنطولوجية. وترتبط هذه الأخيرة بأن التفسير، المتمثل بالمكونات المعتقدية والميثولوجية وغيرها لموروث ديني بعينه، يحصل، كما يظن هؤلاء، على إثبات مستقل عن التجربة، بما فيها التجربة الصوفية، بوسائل أخرى. بتعبير آخر، يبدو أن حضور التفسير في التجربة الصوفية، الذي يمكن لمضمونه أن يحصل على إثبات من مصادر أخرى مستقلة عن التجربة، يثبت بحد ذاته الدعاوى المعرفية لهذه التجربة.

بيد أن هذه التصورات تناقض بالفعل نتائج تحليل العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها. فبحسب هذا التحليل يسهم المضمون المعتقدي والميثولوجي لموروث ما في تكوين التجربة الصوفية تكويناً غني المضمون. لكن المكوّن لا يمكنه أن يثبت المكوّن. فضلاً عن ذلك، إن هذه المقاربة لا يمكن تطبيقها في حالات الوضع الصوفي "الخالص" حين يكون "محتواه الموضوعاتي" غير تقليدي.

وترفض مجموعة من الفلاسفة إمكانية إثبات الدعاوى الأنطولوجية والمعرفية للصوفيين من حيث المبدأ. فهم يصوغون المشكلة على أنها مشكلة تحقق من التجربة الصوفية، وإذ ذاك يشيرون إلى أن محاولات التحقق من ادعاءات الصوفيين تصطدم بجملة من المشكلات صعبة الحل، هذا إن فهمنا تحت حد التحقق مطلب تبيان المبررات المستقلة، التي يجب أن تظهر للعلن، لتجربة قد حدثت بحسب مزاعم الصوفيين.

يمكننا أن نقرر بأن البحث الفلسفي الديني المعاصر حين يتصدى لبحث مشكلات التجربة الدينية، سواء كانت التجربة "العادية" أو "الصوفية"، يكتفي بتناول عدد محدود من المشكلات. وهذه المشكلات نفسها، مثلما هو عددها القليل، تتوقف بالدرجة الأولى على حالة الدين في الغرب. ويبدو لنا أن المشكلة الفلسفية المسيطرة على بحث التجربة الدينية وتعقلها، بالنسبة للفلاسفة الغربيين، هي مشكلة العلاقة بين التجربة الدينية والعقائد بوصفها المكون الفكري للدين. ففي نهاية المطاف تكاد جميع المشكلات الفلسفية الكبرى للتجربة الدينية أن تنتسب إلى هذه المشكلة أو تُشتق منها.

## خاتمة:

وبوسعنا أن نجمل الوضع الذي تعالج فيه المشكلة المعنية في فلسفة الدين الغربية المعاصرة على النحو الآتي: لقد أوضح البحث الفلسفي للدين واقعة أن العقائد هي الوسيلة الأهم للتعبير عن التجربة الدينية، وهي في الآن ذاته أحد الشروط الجوهرية لقيام هذه التجربة.

لكن هذا لا يعني بعد، من وجهة نظرنا، معالجة تحليلية تامة للمسألة المتعلقة بطبيعة العلاقة بينهما. فحل هذه المسألة لن يكون ممكناً إلا إذا اعترف بالتجربة الدينية مصدراً وحيداً لمحتوى العقائد الدينية، أو أن يُعترف بالعقائد الدينية مرجعاً وحيداً يولد أو يوجد التجربة الدينية. بكلام آخر، إن الحل النهائي لا يمكنه أن يكون إلا حلاً يقوم على الرؤية التطورية بمدلولها المحدد. لكن فلاسفة الدين الغربيين يتجنبون بوجه عام المعالجات التطورية بوصفها غير مشروعة أو أنها لا تدخل في صلاحيات الفلسفة، ما يعني في حقيقة الأمر التقيد بالطريقة الوصفية في معالجة المشكلة المشار إليها، والتي هي مشكلة أساسية في البحث الفلسفي للتجربة الدينية.

## قائمة المصادر والمراجع:

\* - تجدر الإشارة إلى أن الأدلة المسيحية تؤخذ غالباً من الموروث المسيحي الغربي. وبرأينا أن عدم الاهتمام بالتراث الصوفي في الأرثوذكسية، لاسيما التيار الزهدي، يشكل عيباً جوهرياً في هذه الدراسات.

<sup>1</sup> - ماركس وإنجلس: المؤلفات الكاملة، المجلد السابع، ص 361.

\* - المسكونية (Ecumenism) حركة دينية تهدف إلى الوحدة المسيحية العالمية - المترجم.

<sup>1</sup> - Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd 4. Tübingen, 1960. S. 1238.

<sup>1</sup> - Scholem G. Die judische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich, 1957. S. 8- 11.

\* - اللامعقولية (Non-intelligible) ليست اللاعقلانية (Irrationalism)، فلا معقولية أمر ما تعني استغلاقه على الإدراك العقلي، من دون أن يعني ذلك الشك بقدرة العقل أصلاً على المعرفة، أي لعله فيه وليست في العقل؛ في حين أن اللاعقلانية تقوم على افتراض مبدأ للوجود والحياة غير معقول، أي يتجاوز حدود وقدرات العقل في معرفته، لعله في العقل نفسه تفشي عجزه وقصوره، وهو ما نقول به الديانات عموماً والمذاهب اللاعقلانية في الفلسفة - المترجم

<sup>1</sup> - Staal F. Exploring Mysticism: A Methodol. Essay. Berkeley et al. , 1975.

<sup>1</sup> - Ibid. P. 33

<sup>1</sup> - Ibid. P. 59.

<sup>1</sup> - Stace W. T. Mysticism and Philosophy. L. , 1960. P. 132

- <sup>1</sup>- Strenge Fr. Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analysis. L. , 1978. P. 142
- <sup>1</sup>- Keller C. A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 77
- <sup>1</sup>- Ellwood R. C. Mysticism and Religion. Englewood cliffs, 1980. P. 69
- \* - مايسترايكهارت (1260 - 1327) من كبار الصوفيين الألمان، اتهم بالكفر قبيل وفاته، وكان له تأثير كبير على الفكر الألماني، ويلقب بأبي الفلسفة الألمانية. شانكارا (نحو 788 - 820 م) من أبرز الفلاسفة البراهمانيين تأثيراً في التراث الميتافيزيقي الهندوسي، ما تزال تعاليمه تمارس إلى اليوم ويطلق عليها اسم الأدفايتافيدانتا- المترجم.
- \*\* - المهايانا (Mahayana)، وتعني العربية الكبرى، واحد من اتجاهين أساسيين في البوذية إلى جانب الهنايانا (Hinayana) وتعني العربية الصغرى، ظهرت في الهند منذ مطلع العصور الميلادية وانتشرت في الصين والتبت واليابان وغيرها، لذلك تسمى بالبوذية الشمالية- المترجم
- <sup>1</sup>- Suzuki D. T. Mysticism Christian and Buddhist. L. , 1957. P. 12 .
- <sup>1</sup>- Otto R. West-Östliche Mystik. Gotha, 1926.
- <sup>1</sup>- Ibid. S. 53 – 54 .
- \* - أتمان هو المبدأ الروحي الفردي في مقابل البراهمان وهو المبدأ الروحي الكوني في الفلسفة والديانة الهندوسية- المترجم.
- <sup>1</sup>- Ibid. S. 56 – 57.
- <sup>1</sup>- Stace W. Op. cit. P. 79 .
- <sup>1</sup>- Zaehner R. C. Mysticism, Sacred and profane. N. Y. , 1961.
- \* - البهاجفاد جيتا أو الأنشودة الإلهية هي الجزء الأهم من المهابهارتا (الملحمة الهندية الكبيرة- تقع في ثمانية عشر كتاباً- التي تحكي تاريخ الهند وتحوي تعاليم بشأن قواعد الحياة كافة)، وتحظى البهاجفاد جيتا باهتمام كبير عند الهندوس بسبب أهميتها الفكرية والدينية، وهي أحد مصادر فلسفة الفيدانتا- المترجم
- \*\* - النومن أو النومين (Noumenon) وتعني الكلمة في أصلها اليوناني ما يُتصور بالعقل، وكان أفلاطون أول من استخدم هذا التعبير بمعنى الشيء موضوع المعرفة العقلية التأملية، ويقابلها التعبير (Phenomenon) = الظاهرة، وهي موضوع الإدراك الحسي. وعاد كانط إلى هذا المفهوم واستخدمه بمعنى الشيء في ذاته، وهو موضوع للحدس العقلي، لكن العقل النظري، لما له من قوانين وطبيعة لا يتجاوزهما، يعجز عن الإحاطة بحقيقة هذا الشيء، غير أن العقل العملي يفترضها ويسلم بها- المترجم.
- <sup>1</sup>- Almond Ph. Mystical Experience and Religious Doctrine. Berlin et al. , 1982. P. 7 .
- <sup>1</sup>- Wainwright W. I. Mysticism. Brighton, 1981. P. 41 .
- \* - المدهياميكا إحدى أبرز مدارس البوذية الماهايانية "أنكرت التفكير التصوري، المفاهيمي، وعارضته بالإشراق الحدسي، ورفضت ثنائية الذات والموضوع، ومبدأ الذاتية عموماً. . . وطرحت منهجها "الجدلي" الخاص الذي يفضي بمقولة العقل إلى التناقضات، ويؤكد على عدم التمايز بين التفكير والوجود" (المعجم الفلسفي الموسوعي، موسكو 1989، ص 331)- المترجم.
- <sup>1</sup>- Moore P. Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 108 .
- <sup>1</sup>- Katz S. Language, Epistemology and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis. P. 128 .
- <sup>1</sup>- Almond Ph. Op. cit. P. 128 .

## الأخلاق التطبيقية عند إيمانويل ليفيناس

الأستاذة: سنوسي فضيلة

من المشاكل والمظاهر السلبية التي يعاني منها الإنسان منها اليوم، مظاهر العنف بكل أنواعه، وكذلك الشعور بالاغتراب اتجاه الذات، وعدم الانسجام مع الآخر المغاير للذات، وتغييب الجانب الإنساني في الإنسان. لذلك عُدت العلاقة بين الأنا والآخر من أهم القضايا التي شغلت بال عدد كبير من الفلاسفة، من أجل إعادة التأسيس لها على أسس إتيقية وقيم إنسانية، ولو أن هناك من اعتبر أن الصراع بين الأنا والآخر؛ هو عنف أصلي تكويني بنيوي، وهذا ما يشير إليه "جون بول سارتر" حيث ذهب إلى التأكيد على أن: "إن وجدت علاقة عدمية بين الأنا والآخر، فإنه لا يمكنه أن يؤثر في وجودي، وبما أنني محكوم بالحرية فالغير يُشكل هاجسا وعائقا يجب تجاوزه، وتحديه، لبسط حريتي ووجودي". وعليه، الأنا في نظر "سارتر" دوما في مواجهة مستمرة مع الغير لكن هذه المواجهة لا تقضي إلى نفي الآخر، إنما الاعتراف به. أما "فردريك هيغل"، فقد أشار إلى أن الصراع بين الأنا والآخر حتمي، وقد قام التحدي من أجل التحرر، وبيّن من خلال جدلية العبد والسيد، أن كل منهما يحاول إثبات وجوده والسيطرة على الآخر، وفي نفس الوقت التحرر والتخلص من سلطة الآخر.

ولكن "إيمانويل ليفيناس" سيؤسس لأخلاق جديدة مناهضة للكليانية والأحادية، وسيعيد الاعتبار لجملة من المفاهيم، أو القيم الأخلاقية المهمشة والتي في حقيقة الأمر هي تعبر عن الجانب الإنساني في الإنسان، والذي لا ينبغي تغييبه من هذه المفاهيم التي أحيها "ليفيناس"، منها (الصدقة، المحبة، العطاء، الغفران، الطيبة... الخ). فخالف بذلك نظرة "هايدجر" للإنسان وأسس للعلاقة بين الأنا والآخر لا على أساس أنطولوجي، وإنما على أساس إتيقي إنساني (نزعة إنسانية)، منتقلا بذلك من الذات والوجود إلى الاهتمام بالغير، ومن الأناية إلى الاجتماعية ومن العزلة إلى التواصل، وانتقد الميتافيزيقا التي دمجت

كل شيء ضمن دائرة المعرفة الموضوعية، وهمّشت الذات والآخر، مما دفع "ليفيناس" إلى الاهتمام بالعلاقة الأخلاقية بين المخلوقات. رغم أن "ليفيناس" متأثر بفلسفة "هايدجر"، إلا أنه ينتقد هذا الأخير كونه اهتم بالوجود على حساب الموجود، وقد نشر "ليفيناس" مقالا عام 1934 بعنوان (*L'évasion*)، يوجه من خلاله نقدا للأنطولوجيا الهيدجرية بصفة خاصة، والأنطولوجية الغربية بصفة عامة، إذ يقول في هذا المقال: "... الذات منسحقة من طرف الوجود وبقاءها في خدمة النسق، ولاكتشاف فضاة الممارسات اللإنسانية التي يحملها التاريخ إلى الناس، وسبب هذه الفضاة هو ما يحمله الإنسان من كره وحقد على الإنسان الآخر، وتقشي النزعات العنصرية التي تعتمد على مبادئ الإقصاء والتمركز على الذات واستئصال المخالفين وتصفيتهم جسديا ومعنويا"<sup>(1)</sup>.

وكما أشرنا سابقا، فإن "ليفيناس" يؤكد أن الأنطولوجيا الغربية هي المسؤولة عن جعل الذات تتمركز حول نفسها، وهي المسؤولة عن جعل الأنا تسعى إلى إقصاء الآخر، وهي المسؤولة أيضا عن ظهور قيم لا إنسانية مثل (الكره، الحقد، العنف، الحروب، العنصرية... الخ)، وعلى عكس "هايدجر"، يعتبر "ليفيناس" أن مهمة الفلسفة ليست بناء المعرفة الأنطولوجية، وإنما مهمتها أخلاقية، وقد أشار إلى هذا في قوله: "إنني أقر على عكس هايدجر بأن الفلسفة يمكنها أن تكون أخلاقية مثلما يمكنها أن تكون أنطولوجية، يمكنها في عملية الاستلها أن تكون يونانية، وغير يونانية في نفس الوقت وهذان المصدران للإلهام يتعايشان من داخل الفلسفة الحديثة لهذا فإن هدفي الخاص يتمثل في التعرف على هذين المصدرين للمعنى داخل العلاقة التفاعلية الإنسانية"<sup>(2)</sup>.

وعليه فإن مهم الفلسفة في نظر "ليفيناس" هي فهم معنى العلاقة مع الآخر كقاعدة أساسية لكل علاقة الآخر مع الإنسان، ومثلما انتقد أنطولوجيا "هايدجر"، انتقد أيضا ظواهرية "هورسل" كونها فلسفة قائمة على ذاتية وفردية حرة، وكونها تختزل الآخر وتقصيه - فالفلسفة

(1) - مقال زهير الخويلدي، فيلسوف الغيرية: الأنا والآخر وجها لوجه، مجلة العرب الأسبوعي (السبت 2007/12/15، ركن أفكار وقضايا)، ص 10.

(2) - ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي (مدخل على فلسفة إيمانويل ليفيناس - من الفينومولوجيا إلى الإتيقا- إنسانية الإنسان، الحرب والعنف المدني، والإيتيقا، الموت، من أجل الآخر، الوعي غير القسدي... .)، الطبعة الأولى، 2003، منشورات اختلاف، ص. ب 4407، الصخيرات، 12050، المغرب، ص14.

الميتافيزيقية- في اعتقاده صهرت الآخر في الذات وأقصت الكثرة، وأهملت الغير. لذلك أسس "ليفيناس" لأخلاق جديدة تختلف عن التأسيس الذي وضعه الفلاسفة، اهتم بالآخر وكانت إيتيقاه لا تمجد الأحادية والفردانية كما فعلت الفلسفات الغربية، بل تقف ضدها. فها هي الأسس الإيتيقية التي أسس من خلالها "ليفيناس" علاقة الأنا بالآخر؟ وهل كانت له في ذلك مرجعية دينية أو فلسفية انطلق منها؟ معلوم أن "ليفيناس" يهودي الأصل، وقد درس التوراة والتلمود، وله كتاب بعنوان (دراسة التلمود)، ويذكر أنه تأثر بالنصوص التوراتية والتلمودية، فالتلمود يُعد أهم الكتب الدينية وأقدسها عند اليهود، فهو التناخ الأساسي للشريعة الشفوية، أي تفسير الحاخامات للشريعة المكتوبة (التوراة)، ويتألف التلمود من مكونين رئيسيين هما: المشناه والجمارا، أما المشناه فهي أول مجموعة مكونة من الشريعة الشفوية للدين اليهودي، أما الجمارا فهي نقاش حول المشناه<sup>(1)</sup>.

والجدير بالذكر أن اليهود يعتبرون التلمود أهم من التوراة، وقد أشار الدكتور "عبد الوهاب المسيري" في موسوعته إلى مكانة وأهمية التلمود عند اليهود في قوله: "كما أن أثره واضح في قوانين الأحوال الشخصية في إسرائيل، فالتشريعات التي تضبط قضايا الزواج والطلاق فيها تختلف عن الأحكام التلمودية الواردة في أسفار سدر ناشيم، وفي شؤون الطلاق، لا يزال سفر جيطين المصدر الأساسي للأحكام المتعلقة بوثيقة الطلاق (جيط) التي كتبها الزوج. وفي مسائل الزواج، وتسجيل المواليد، لا تزال أحكام الشريعة التي حددها التلمود هي الشريعة السائدة"<sup>(2)</sup>.

وتوجد في التلمود نصوصا تدعو على ضرورة تواصل الأنا بالآخر وضرورة احترامه، كما توجد نصوص توراتية تدعو إلى ذلك منها الوصايا الموجهة للإنسان اليهودي مثل:

أكرم أباك، وأمك، لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك.

لا تقتل لا تزن لا تسرق لا تشتهي امرأة غيرك لا تشتهي بيت قريبك ولا حقله ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئا مما لقريبك.

(1) - أحمد إيبش: التلمود كتاب اليهود المقدس (تاريخه، وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه)، قدم له: أ. د سهيل زكار، دار قتيبة، ص25.

(2) - د/عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الخامس، الباب السادس، نسخة، ص96.

هي وصايا تدعوا على تعامل الأنا مع الآخر، تعامل قائم على قيم أخلاقية، وعلى الاحترام والاعتراف بوجوده، وقد تأثر "إيمانويل ليفيناس" بهذه النصوص التوراتية والتلمودية في حديثه عن العلاقة بين الأنا والآخر، ولكن يجب الإشارة إلى أن الآخر الذي تقصده التوراة والتلمود هو اليهودي، أي تعامل اليهودي مع اليهودي، لأنه في المعتقدات اليهودية يوجد الإيمان بفكرة شعب الله المختار، وبفكرة أنهم مخلوقين (اليهود) من مادة مقدسة وأن الأغيار (الغوييم أو الشعوب الأخرى مخلوقة من مادة مدنسة فلا يجب لليهودي الاختلاط بالأغيار، وهناك نصوص تغذي هذه الأفكار؛ وهي نصوص تدعوا إلى إقصاء الآخر (غير اليهودي). لذلك نتساءل من هو الآخر الذي يتحدث عنه إيمانويل ليفيناس؟

يؤسس "ليفيناس" للنزعة الإنسانية من خلال شعور الأنا بالمسؤولية اتجاه الآخر، فمتلما يشعر الإله بالمسؤولية اتجاه اليهود شعبه المختار، فإن الأنا يجب أن تشعر بمسؤوليتها اتجاه الآخر، إذ هناك دوما في اليهودية الأنا والأنت، وطرف ثالث هو الإله المساوي للإنسان اليهودي، ويدعو "ليفيناس" في فلسفته الأخلاقية إلى ضرورة مد جسور التواصل والتصافي بين الذات والأمم ولأجل بناء الهوية الإنسانية الكونية التي تحمي مسؤولية المحافظة على الحياة الأرضية وتحقيق وصية الاستخلاف، والائتمان والتعمير<sup>(1)</sup>.

كما يؤكد "ليفيناس" على أن العلاقة التي تربط الذات بالآخر يجب أن تؤسس على الطيبة، أن تكون طيبا هو أن تكون للآخر، ويُعرفها بأنها التعالي بذاته في مغامرة مطلقة وبتهور أصلي بمعنى للآخر حقوق وامتيازات لذا وجب علينا احترامه ومحبتة، والتعامل معه أخلاقيا وإنسانيا، تلك هي مسؤوليتنا الأخلاقية اتجاهه، فالطيبة كما يقول "ليفيناس" هي: "اعتبار الآخر أهم من الذات"<sup>(1)</sup>، والطيبة هي التعالي عينه، تعالي ذات تستطيع وحدها أن تستجيب لأمر الوجه<sup>(2)</sup>، وتظهر هذه الطيبة على هيئة خدمة وضيافة ومن ثمة فإن العلاقة بين الذات والآخر كخدمة وضيافة، كما تتجلى الطيبة أيضا من خلال اللغة التي

(1) - زهير خويلدي: مصدر سابق، ص10.

(1) - Emmanuel Levinas: totalité et l'infini essai sur l'extériorité, Paris livre de poche, biblio essais, 1992, P:277 .

(2) - Levinas: éthique et infini, Fayard, Paris, P:282 .

تجعل الذات تنفتح على الآخر، وفي هذا الانفتاح تكون الذات مضيافة، إذ يستعين كل من الأنا والآخر باللغة للتواصل والتحاور ومن ثمة يُعرف بنفسه للآخر دون اللجوء إلى العنف في إثبات الوجود، فاللغة شرط للوعي بالغير أو الآخر، كما تظهر الطيبة أيضا في العلاقة الإيروسية التي تجمع بين الذات والآخر وهي تعني العطاء دون عوض أو مقابل، هي علاقة تجعل الأنا يشعر بالمسؤولية اتجاه الآخر، وتؤسس لمعنى الإنسانية؛ إنسانية الإنسان الآخر. ونجد "ليماناس" في حديثه عن العطاء دون مقابل متأثرا بالفكر القبالي، وهو مذهب صوفي باطني يهودي، حيث يشير الدكتور "ميخائيل لأيتمان" في كتابه (من الفوضى إلى الانسجام) أن القبالة تدعو إلى تطبيق مبدأ الإيثار في علاقة الأنا بالآخر، لأنه مبدأ طبيعي يسر على كل عناصر الطبيعة بين النباتات والحيوانات، وفي هذا يقول "ميخائيل لأيتمان": "الحكمة القبالية لا تطالب من الإنسان كبت الدوافع الأنانية الطبيعية التي وُلدت معه، بل العكس هي تعترف بها وتشرح للإنسان كيف يستخدمها بطريقة صحيحة ونافعة حتى يصل إلى الكمال، وفي أثناء تطور الإنسان يطلب تركيب جميع المعطيات والميول الموجودة بداخله بطريقة صحيحة ومنسجمة وتكريسها لعملية التطور، فعلى سبيل المثال تؤول القبالة الحكمة التي تقول: الغيرة والشهوة وحب الاحترام تخرج الإنسان من العالم تؤولها على أن الغيرة والشهوة وحب الاحترام تخرج الإنسان من عالمنا إلى عالم أسمى إلى طبقة أعلى في الطبيعة، ولكن لا يتم ذلك إلا بتوجيه الميول الطبيعية إلى اتجاه إيجابي ونافع بحيث تدفع بنا إلى الحصول على التوازن مع قوة الطبيعة الإيثارية"<sup>(3)</sup>.

كما يؤكد "ليماناس" أن الأنطولوجيا الهيدجرية في قيامها على مفهوم الكلية والماهية أدت إلى العنف لأن الهوية تثبت ذاتها في حياة الأفراد وصراعهم من أجل الوجود الحيوي<sup>(1)</sup>، كما أنها أفضت إلى الحرية التي تقصي الآخر من أجل إثبات الذات، فالإنسان الغربي يبحث عن الحرية حتى أصبح العصر الحديث عالما لا قانون له، معاديا للإنسان، خاليا من المسؤولية (أحريوت) أما اليهودية - فيما يقول ليمناس - فهي على النقيض من ذلك فالحرية فيها هي حرية صعبة المنال، إذ أن اليهودي يكتسب حرته بأن يعيش تحت نير الشريعة، الأمر الذي

(3) - ميخائيل لأيتمان: من الفوضى إلى الانسجام (الكتاب مترجم من طرفه إلى اللغة العربية)، pdf، ص56.  
(1) - Levinas: entre nous B. essais sur le penser à l'autre figure grasset, 1991, P:169.

يتطلب منه الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية واليهودية - حسب تصورهِ - "تستند إلى استحالة رد الإنسان إلى ما هو دونه وتصر على تفوق الإنسان على الكون، فاليهودية كما يشير "ليفيناس" هي الإنسانية والحرية التي تنادي بها هي حرية تستند إلى الإحساس بالمسؤولية"<sup>(2)</sup>.

وإن كانت اللغة أداة تواصل وتعبير يستعين بها الأنا في معرفة الآخر، فإن الجسد لغته أيضاً، حيث يتحدث "ليفيناس" عن ظواهرية الجسد أو بالأخص ظواهرية الوجه، إذ أن علاقة الأنا بالآخر تتحدد من خلال الوجه، ويؤكد أننا لا نتواجد في إطار منفرد بل نحن محاطين بأناس وأشياء، نكون معها علاقات، بالنظر واللمس وبالمعاملة الطيبة والعمل المشترك، فأنا ألمس شيئاً، وأرى الآخر، لكنني لست الآخر، وهذا الأخير يكون اللأنا، وهو لا يكون كذلك بالنظر إلى ملامحه فقط بل بالنظر إلى ما يكون فإن كان هو الضعيف الفقير، فأنا يمكن أن أكون غنياً قوياً. أما عن دور الوجه في معرفة الآخر فإن "ليفيناس" يُطلق عليها اسم تجربة الوجه (*L'expérience du Visage*)، ويعتبره أداة اللقاء إذ يقول: "الكائن هو الإنسان ذاك الذي لا يكون لقاءه متاحاً إلا من جهة ما هو وجه"<sup>(3)</sup>.

ولكن هل يقصد ليفيناس بالوجه، العضو من الجسم أم يقصد به شيء آخر؟ وما علاقته بموضوع الأخلاق؟ لا يقصد "ليفيناس" الوجه العضو، بل الجسد كله، فالوجه - فيما يذكر ليفيناس - يعبر عن هشاشة الآخر، وهي هشاشة تتمثل في العوز والوهن والقابلية للموت، ويسمى "ليفيناس" هذه الهشاشة بـ (*La nudité*)، ويذكر في قوله: "أن الوجه يعرض في تعريه عوز الفقير والغريب، غير أن هذا الفقر وهذه الغربة؛ اللذان يستدعيان قدراتي، ويقصدانني، ولا يلجان إلى هذه القدرات كمعطيات، هما تعبير الوجه ذاته"<sup>(1)</sup>. إن الوجه - كما يؤكد ليفيناس - هو أكثر الأشياء عرياً في الآخر، وفهم الآخر لا يكون ممكناً إلا من خلال هذا العري، فالوجه

(2) - د/عبد الوهاب المسيري: مصدر سابق، ص341.

(3) - Levinas: *totalité et infini*, P:188 .

(1) - Levinas: *totalité et infini*, P:188

يعرض ذاته ويظهر للعيان جليا انطلاقا من ذاته وغيريته مصدرها وحدانيته، إنه يمثل آخر غير قابل للمقارنة.

ويؤكد "ليفيناس" أننا تجربة إيتيقية في العلاقة مع الآخر، تجربة قوامها التعالي والطيبة والمسؤولية، وهذه الأخيرة علاقة أخلاقية تقوم بها الذات من أجل الآخر. ويوضح "ليفيناس" هذا في قوله: "يفهم قرب الغير على أنه قريب مني بالأساس، لكوني أشعر بما أنني موجود بأنني مسؤول عنه، إن بنية هذه العلاقة لا تشبه العلاقة القصدية التي نكونها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيا كان هذا الموضوع، حتى وإن كان إنسانيا، فليس مرادّ القرب هو كوني أعرف الغير لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤولية سواء قبلت أو رفضت، سواء عرفنا كيف نتحمل مسؤوليتها أو لا، سواء استطعنا القيام بشيء ملموس تجاه الغير أو لم نستطع ذلك"<sup>(2)</sup>. فالمسؤولية هي التي تدفعني إلى الاعتراف بالآخر وقبوله وعدم قتله، "فالوجه هو ما لا نستطيع قتله، أو هو على الأقل ما يقول معناه (لا تقتل أبدا)، صحيح أن القتل فعل مذموم وباستطاعتنا قتل الآخر، لأن تحريم القتل لا يجعل القتل مستحيلا حتى ولو كان الضمير الصالح هو السلطة التي ترحم القتل"<sup>(3)</sup>. ولكن الوجه بما يحمله من دلالات، عن الفقر والعوز والفاقة يشل الأيدي التي تحمل السلاح، وتكبح إرادة الشر، ويظل الآخر يقاومنا بوجهه هذا اللامتناهي هو وجه الكلمة الأولى أن (لا تقتل)، الوجه هو التعبير الأصلي وهو الذي يقيد العنف ويؤسس للأخلاق<sup>(4)</sup>.

وقد ذكرنا سابقا أن "ليفيناس" متأثر بالديانة اليهودية، وبالخصوص التوراتية والوصايا، ومن أهم الوصايا الموجودة بالتوراة: "لا تقتل".

لذلك نجد "ليفيناس" يركز على فكرة استبعاد قتل الآخر، لأن القتل مستحيل إيتيقيا، فمسؤولية الذات نحو الغير أو الآخر تلزمها بالاعتراف بوجوده، والتحاور معه وعدم إقصاءه وعدم قتله، وإن تطلب الأمر التضحية من أجل بقاء الآخر، وإن كان من الإنساني أن نحب الآخر ونعترف بوجوده، ونتضامن مع الفقير ونتعامل مع الآخر وفق مبادئ الرحمة والعدالة والاحترام، فإنه من الضروري أن تتجسد هذه

(2)- Levinas: éthique et infini, Fayard, Paris, P:103 .

(3)- op-cit, P:81

(4)- op-cit, P:223 .

الإنسانية في تعامل الرجل مع المرأة وهي العلاقة الإيروسية أو البحث المتنوع عن الإثارة الجنسية، وإن كان "ليفيناس" يأمل في علاقات اجتماعية قائمة على الصداقة والوحدة والتقارب من خلال اللقاء المباشر مع الآخر، فإن العلاقة الإيروسية تتوجه نحو التلذذ، مما يجعلها تؤدي إلى التباعد وبمجيء الأولاد يزيد الانفصال، " فالإيروس يذهب إلى ما بعد الوجه لأنه يتوجه نحو الأعماق المجهولة لما ليس بعد والذي هو عدم وتافه ومخالف للقانون".

فكيف يتعامل الرجل مع المرأة؟ وكيف يتمكن من فهمها؟ وما هي شروط نجاح العلاقة الإيروسية في نظر ليفيناس؟ وهل يتوقف هذا النجاح على إشباع الرغبات الجنسية أم يتعدى ذلك إلى شروط إنسانية أخرى؟

يرى "ليفيناس" أنه لا بد من إعادة النظر في طريقة التعامل مع المرأة، مؤكداً أن سبب فشل العلاقة الإيروسية بين الرجل والمرأة؛ يعود إلى عدة عوامل منها: غياب المقصد، حيث يُنظر إلى المرأة كجسد وليس كروح فيغلب جانب اللذة والمتعة على الجانب الروحي وغياب الحب، وكذلك غياب الاحترام حيث أن العلاقة الإيروسية هدفها التلذذ، مما ينجم عنه تباعد الطرفين، كذلك عدم فهم جوهر الأنثى هو سبب من أسباب الإخفاق في التواصل الإنساني عبر الإيروس، فنحن ندرك المرأة ككائن، كجسد، ولكن لا ندرك بعدها الميتافيزيقي والغيبى.

يقول "ليفيناس": "إن ما هو مهم بالنسبة لي فيما يتعلق بمفهوم الأنثى ليس فقط غير المعروف، ولكن طريقة الوجود المتمثلة في الهروب من النور، فالمرأة في الوجود هي حدث مختلف عن التعالي الفضائي وعن التعبير المتجهان نحو النور. إن طريقة وجود الأنثى تتمثل في الاختباء، وكونها تختبئ هو بالضبط الحشمة... والآخر ليس كائنا نلقاه ويريد الاستحواذ علينا... الغيرية هي التي تصنع كل قوتها وسرها يشكل غيريتها"<sup>(1)</sup>، فالأنثى وجودها لا يتحقق في التعالي نحو النور بل في الاحتشام، "إن تعالي الأنثى يتمثل في الانسحاب إلى مكان آخر، فهي مناقضة للوعي ولكن لا يعن ذلك أنها لا شعورية بل هي سرا غيبيا مما يجعل تلك العلاقة ميتافيزيقية، فعلم النفس فسر العلاقة

(1)- E. Levinas: le temps et l'autre, quadriga/PUF, 1983, PP:77-84 .

الإيروسية تفسيراً سطحياً إذ اعتبر اللذة غاية الطرفين، ولم يتطرق إلى ذلك السر الكامن فيها"<sup>(2)</sup>.

وفي التقاليد القبالية لا يتم الخلاص إلا إذا حل الإله في الإنسان والطبيعة، واتحدت روح الابن بالشخياه، وبعد ما يسكن اليهود الأرض الموعودة يتم الخلاص، فالأرض هي السكن وهي الموطن الذي يجمع شتات اليهود، وبدلاً من الفصل بين الذكر والأنثى التي تمثل الآخر بالنسبة للرجل يجب الربط بينهما، لذلك يقول "ليفيناس": "إذا كانت المرأة تكمل الرجل فإنها لا تكمله كجانب يكمل آخر في الكون لكن كما كان المجموعتين يكملان بعضهما البعض والتي هي بعد كل شيء معجزة العلاقات الاجتماعية"<sup>(3)</sup>.

وينتقل "ليفيناس" إلى الحديث عن وجه آخر من العلاقة بين الذات والآخر، بعدما تحدث عن العلاقة بين الرجل والأنثى، إنها علاقة الطفل بالأبوة وهنا نجد متأثراً بالمسيحية التي تقول بطول روح الإله في المسيح (المشاركة بين الإله والإنسان)، والابن عند "ليفيناس" هو في نفس الوقت إمكانية من الأنا وإمكانية من الآخر، إنه مستقبل العلاقة بين الرجل والأنثى، وهي علاقة مع غيب يظل بأكمله آخر، فالعلاقة بين الابن والأب تكون من خلال تجربة الخصوبة التي تسمح لكل واحد أن يكون نفسه والشيء الأساسي في هذه العلاقات هي الحب، إن الطفل عند "ليفيناس" هو في نفس الوقت إمكانية من الأنا وإمكانية من الآخر، إنه يتجاوز قدرة المحب والمحبوب على المستقبل، "فالطفل هو الآخر وهو مستقبل العلاقة بين المحب والمحبوب، وهذه الأبوة هي علاقة مع غيب يظل بأكمله آخر، فالطفل لا يكون ابني إلا من جهة المولد أما بعد ذلك يصبح قريباً بالنسبة إلي، فهو ليس ملكي بل تتبلور علاقة خارجية من خلال تجربة الخصوبة التي تسمح لكل واحد أن يكون نفسه ويوجد الآخر في نفس الوقت"<sup>(1)</sup>.

وبصفة عامة؛ فإن "ليفيناس" حينما يتحدث عن العلاقة بين الأنا والآخر يؤكد على ضرورة أن تكون علاقة إيتيقية تعترف الأنا بوجود الآخر

(2)- op-cit, PP. 77-84 .

(3)- Levinas: judaism and the feminine difficults, Freedong: essays of Judaism trans hand- London, tholone, 1990, pdf, P:54 .

(1) - د/زهير الخويلدي: معان فلسفية/فلسفة، دار الفرق، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى، 2009، ص34.

وتضحى لأجل الحفاظ على حياته، وقد ذكرنا أن "ليفيناس" تأثر بالديانة اليهودية فدرس التلمود وفسر التوراة، وقد وُجد حديث عن العلاقة بين الأنا والآخر في النصوص التوراتية تدعوا إلى احترام الآخر ومعاملته معاملة إنسانية، ولكن هذه النصوص وُجّهت توجيهها إيديولوجيا حيث أصبح الأمر مقتصرًا على احترام اليهودي لأخيه اليهودي، أما الغويم (أو الأغيار) فيحق لليهودي أن لا يحترمهم لأنهم مخلوقين من مادة مدنسة، واليهود مخلوقين من مادة مقدسة، إذ أن روح الله حالة في شعبه المختار، وفي سفر التثنية الإصحاح 7:6 إشارة إلى قداسة الشعب اليهودي: "لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبًا أحظى من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض"، وفي نفس السفر الإصحاح 14:1، 2 نجد هذا النص التوراتي: "أنتم أولاد للرب إلهكم لا تخمشو أجسامكم ولا تجعلوا فرعة بين أعينكم لأجل ميت لأنكم شعب مقدس للرب". وهناك نصوص توراتية وتلمودية تحدثت عن العلاقة بين الأنا والآخر في شكل وصايا، بعضها تلزم اليهودي على ضرورة معاملة الآخر معاملة إنسانية، والبعض منها تخلق فجوة بين اليهودي والأغيار، واعتراف "ليفيناس" بأنه متأثر بالديانة اليهودية وكذلك مطالعته لتأويلات حايم فولوزنار المتحررة للتوراة، والذي قال "ليفيناس" عنه أن كتابه هو الكلمات الأولى التي ينبغي أن يصرح بها من أجل أن يكون للحياة الإنسانية معنى، وكذلك دراسة "ليفيناس" للتلمود كل هذا يجعلنا نتساءل: من هو الآخر عند ليفيناس؟ وهل يمكن تطبيق نزعة الإنسانية على أرض الواقع؟

يجيبنا "ليفيناس" عن السؤال الثاني بقوله: ".. إنها علاقة اجتماعية طوباوية ومع ذلك فهي تأمر الإنسانية فينا"<sup>(2)</sup>، وربما يكون سبب طوباويتها هو عدم استجابة الإنسان لما هو إنساني خاصة وأنا في زمن تغلب فيه المصالح الخاصة على المصالح العامة، زمن يطغى فيه الجانب المادي على الجانب الروحي، زمن أصبحت فيه الأنا عاجزة عن إدراك ذاتها، وإدراك الآخر.

(2) – Levinas: hors sujet, fata morgana, 1987, P:251 .

## الثورة العلمية من فلسفة العلوم إلى الإستمولوجيا

### أ. فاطمة الزمراء كفيف<sup>1</sup>

مدخل :

يضعنا العلم المعاصر أمام اعتبارات جديدة علمية وفلسفية مخالفة لتلك الاعتبارات التي كانت يقوم عليها في السابق والتي ما لبثت وأن نهارت، أو على الأقل ضاق مجال صلاحيتها نتيجة التقدم الذي حققه العلم في الفترة المعاصرة لاسيما مع الفيزياء والبيولوجيا وثورة المعلوماتية في القرن العشرين. من هنا أحدثت العلم تغيرات ملحوظة في حياة الشعوب والمجتمعات سواء من الناحية الكيفية أو من الناحية الكمية حتى غدا تقدم شعب أو مجتمع ما مرهونا بالعلم، ولا يعني هذا القول أن الاعتقاد في قدرة العلم على التغيير والتقدم ينفي أشكال المعرفة الأخرى، بل على العكس تماما فتقدم العلم يحدث نتيجة لتداخلات وتفاعلات بين العلم والمعارف غير العلمية وأحيانا المعارف اللاعلمية. لهذا كان التصور الذي ساد لحقبة طويلة من الزمان في العلم وفلسفته الذي يقول أن هناك فرقا حاسما بين العلم واللاعلم لا يوجد ما يبرره في ظل الثورات العلمية التي يشهدها عصرنا والتي تمثل منعطفا في مسيرة العلم التقدمية حيث أدت هذه الثورات إلى نزع الستار عن أسرار لم يكن يصل إليها العلم إلا بوجود هذا التداخل والتفاعل بينه وبين المعارف الأخرى.

في مثل هذا الجو ولدت الثورات العلمية، وهي الثورات التي سنتوقف عندها بشيء من التفصيل وصولا إلى تحديد دور كل من الأزمات والثورات التي حدثت في تاريخ العلم، وبالتالي التأسيس لتقدم العلوم عامة، والفيزياء المعاصرة خاصة.

#### 1/ مفهوم الثورة في العلم :

مفهوم الثورة العلمية أو الانقلاب العلمي ( Révolution Scientifique) ماذا نقصد بمفهوم الثورة العلمية ؟

يختلف مدلول المفهوم من دارس لآخر، لكنه اختلاف لا يصل إلى درجة التناقض البين، فالاختلاف راجع إلى التكوين الفكري للدارس، وإلى النقل الذي يمارسه التخصص على توجهاتهم العامة... فتحليل الدارس السوسيولوجي لا بد أن يختلف نوعا ما عن تصور مؤرخ العلم

1 أستاذة مساعدة شعبة الفلسفة جامعة سعيدة

أو مؤرخ الفن بحكم التخصص الذي يجعل الدارس يبرز عناصر معينة على حساب عناصر أخرى في التفاعل الفكري والاجتماعي.<sup>(1)</sup> فما يقصد بالثورة العلمية؟ هو ذلك التحول والتغير الشامل الذي يطرأ على كامل مرافق الحياة العلمية والاجتماعية والعقائدية والمؤسسية خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

فقد كان مفهوم "الثورة" مستعملاً بمعنى الدوران للعودة إلى المنطلق (كما في حركة الكواكب) حتى في النصف الأول من القرن السابع عشر، ثم أصبح يستعمل بمعنى التغير الشمولي أو التبديل حتى في النصف الأول من القرن السابع عشر، ثم أصبح يستعمل بمعنى التغير الشمولي أو التبديل الجذري.

إن فالتحول المفهومي العلمي الذي حصل في أوروبا خلال القرنين المذكورين لا ينفصل عن الأحداث السياسية والاجتماعية وعن النشاط الفكري عامة، فلقد عرفت مجتمعات أخرى غير أوروبية خصوصاً المجتمعات -الإغريقية والإسلامية- بعض العلوم تطورت لديها (الرياضيات وعلوم البصريات والفلك والستاتيكا) لكنها لم تعرف انتشاراً على مدى واسع، ولم تصبح جزءاً أساسياً من الحضارة السائدة في المجتمع، كما عرفته أوروبا خلال "الثورة العلمية" ومفهوم الثورة العلمية "اكتشف من قبل فلاسفة الأنوار في أواسط القرن الثامن عشر بالمعنى الذي يعبر عن تحول الأفكار الأساسية حول العالم بالنقد للأفكار التي تنتمي إلى فترة ما قبل القرن السابع عشر، ثم تطور مفهوم "الثورة العلمية" على يد مؤرخي العلم "ألكسندر كويري" (Alexandre Koyré) في أواخر الثلاثينات من القرن الحالي. فبدأ باستعماله على الفترة قبل وبعد العام 1600 م (عندما توصل غاليلي إلى اكتشافات أساسية في الديناميكا والفلك) قدمت أجوبة دقيقة لأسئلة قديمة باتت تشغل الدارسين، لكن (كويري) نفسه وسع الفترة الزمنية لمفهوم "الثورة العلمية" شيئاً فشيئاً فأدخل إنجازات ديكارت (Descartes) الفلسفية الطبيعية في صلب التحول المفهومي العلمي، وزمن كوبرنيك (Copernic) ونيوتن (Newton) أي من القرن (16) إلى أواخر القرن (17) لأن أعمال غاليلي (Galilée) وكبلر (Kipler) وديكارت (Descartes)

توماس كوهن: تركيب الثورات العلمية، تر، علي نعمة، ص. 145

تتدرج في الدفاع عن بناء مفهوم قائم هوبنءكويرنيك الذي وجد إنجازات نيوتن التجريبية.<sup>(1)</sup>

وقد ارتبط مفهوم "الثورة العلمية" بالنهضة" تعبيراً عن التجديد الذي حققه القرن السادس عشر. فمفهوم الثورة العلمية خلال القرن 18 كان تعبيراً عن أهمية منجزات العلم في هذه الفترة.

فسأناقش مفهوم الثورة العلمية كحدث تاريخي في الماضي (أو كحلقة تاريخية) وهي بزوغ العلم الحديث. معنى هذا أن مفهوم "النهضة" و"الثورة العلمية" يعبران عن لحظتين تاريخيتين من أجل فهم تاريخ الأفكار. فترى أن مفهوم "النهضة" يدل على ذلك الثراء المهم في الآداب والفنون، من القرن 14 إلى القرن 16، ومفهوم "الثورة العلمية" يدل على التحول الاجتماعي خلال القرنين 16 و17).

يتوج البحث العلمي في مرحلة الأزمة ببلورة نظرية أو (نظريات جديدة) يتم اعتمادها (أو اعتماد إحداها) بوصفها نموذجاً جديداً يقوم على أنقاض النموذج القديم، ويسمى كون هذا الانتقال من الأزمة إلى نموذج جديد بالثورة أو الانقلاب الانتقال من الأزمة إلى نموذج جديد بالثورة أو الانقلاب\* فماذا تعني الانقلابات العلمية؟ وما طبيعتها؟ وما ضرورتها؟ وما الوظيفة التي تؤديها في تقدم العلم؟ ولماذا اعتبرها كون ضرورية في تقدم العلم؟

لقد سبق وأن بينا كيف أن الانقلابات العلمية قد تم تناولها على أنها هي تلك الأحداث التطورية غير المترابطة (ثورية) التي يستبدل فيها نموذج قديم بنموذج جديد يناقضه، معنى ذلك أن أية نظرية جديدة تتطلب تغييراً في القواعد التي تحكم الممارسة السابقة (الأولى) للعلم العادي (السوي) واستيعابها يتطلب إعادة بناء النظرية السابقة، وإعادة تقييم الحقيقة السابقة، وهي عملية إنقلابية (ثورية) لا يمكن حصرها تاريخياً.

فهل معنى هذا أن تغيير النموذج يسمى انقلاب؟ وما دور هذا الانقلاب في تغيير رجل العلم للعالم؟ ولما نسمّ استبدال نموذج بآخر انقلاباً؟

في هذا الصدد سنحاول فهم التصور الكوني وبيان موقفه من خلال تحليله لمفهوم "الانقلاب" وأهميته في تقدم المسار الديناميكي

A. Koyré: Etudes Galiléennes. édition. Hermann, Paris, 1966. p. 47 1

\* الثورة (Révolution): وهي التغيير المفاجئ وتحول وتبدل تاريخي، فتوماس كوهن استعار هذا المفهوم ليعكس على النقالات الذي يحدثه اكتشاف ما، لذلك سنكتفي بترجمة المفهوم بـ "انقلاب" بدلاً من "ثورة".

للمعرفة العلمية مستندا إلى جملة اعتبارات أهمها التشابه القائم بين التطور السياسي والتطور العلمي وتهافت التصور التراكمي لتقدم المعرفة العلمية.

نجد أن كلمة ثورة (Révolution) أصلها في الحقل السياسي ومن ثمة فإن استعمالها في حقل تاريخ العلوم يوحي بوجود تشابه بين التطور السياسي والتطور العلمي، وبالفعل فهذان الأخيران يتقاسمان حسب كون جملة من السمات تسمح بتطبيق كلمة "إنقلاب" على تقدم المعرفة العلمية ومن هذه الصفات نذكر:

أ. تبدأ التورات السياسية عادة بالشعور المتنامي لدى فئة محددة من الطبقة السياسية على الأقل بإفلاس المؤسسات القائمة لكونها لم تعد قادرة على حل المشاكل المطروحة، ونفس الشيء لما تبدأ الانقلابات العلمية بالشعور المتزايد لدى مجموعة محددة من العلماء على الأقل بإفلاس النموذج القائم لكونه لم يعد قادرا على حل مشكل أو مشاكل مطروحة.<sup>(1)</sup> لذلك يقول كوهن في هذا الصدد: "يشكل الشعور بالاشتغال المفلس الذي يؤدي إلى الأزمة شرطا ضروريا للانقلابات في التطور السياسي كما في تطور العلوم"<sup>(2)</sup>

ب. تستهدف التورات السياسية تغيير المؤسسات القائمة بوسائل تمنعها هذه الأخيرة، وبنفس الشيء تستهدف الانقلابات العلمية تغيير النموذج القائم بوسائل يمنعها هذا الأخير، أي بالاستناد إلى قواعد ومناهج جديدة تختلف عن القواعد ومناهج النموذج القائم.<sup>(3)</sup>

ج. وفي التطور السياسي كما في التطور العلمي، لا يتم الانتقال من القديم إلى الجديدة فجأة، وإنما يحتاج بالضرورة إلى فترة زمنية قد تطول أو تقصر ألا وهي فترة الأزمة.

د. في الحقل السياسي كما في الحقل العلمي يحتد النقاش في مراحل الأزمة دون توفر أية إمكانية لحصول اتفاق حول المواضيع المختلفة والمتصارعة، ولذلك عادة ما يتم اللجوء إلى آليات -خارج سياسة- و-خارج علمية- لاستقطاب الأنصار وإقناع الجمهور.<sup>(4)</sup>

T. Kuhm, La révolution des structures scientifiques, p. 101. 1

ماهر عبد القادر محمد علي: تركيب الثورات العلمية، ص155. 2

المصدر نفسه، ص155. 3

سالم يفتوت: بنية الانقلابات العلمية، ص126. 4

ففي الحقل السياسي يحدّد النقاش بين أنصار النظام القائم وخصومه في فترة الأزمة، غير أن هذا النقاش لا يفضي إلى تقريب وجهات النظر بقدر ما يعمق الخلاف بينهما لكونهما ينطلقان من منطقتان متباينتان، لذلك تلجأ الأطراف المتنازعة عادة إلى آليات أخرى خارج سياسة مثل تقنيات الإقناع والعنف ووسائل الضغط المعتمدة أيضاً.<sup>(1)</sup> نفس الشيء ينطبق على الحقل العلمي، ففي ظروف الأزمة يشتدّ النقاش بين أنصار النموذج القائم ومنافسه. وبهذا يسمح بانتصار النموذج الجديد الراجع إلى قوة أدلته المنطقية والتجريبية. إن المؤرخ من موقعه كدارس الماضي العلم من وجهة نظر تاريخية معاصرة قد تتملكه الرغبة في أن يصرخ في وجهنا مؤكداً بأن "النماذج حينما يصيبيها تغيير، فإن العالم نفسه يتغير بتغييرها، فتحت مظلة نموذج جديد وبايحاء منه يتبنى العلماء أدوات جديدة، كما تتوجه نظرتهم وجهة جديدة."<sup>(2)</sup>

معنى هذا أن العلماء خلال الثورات يدركون أشياء جديدة وأشياء مغايرة في الوقت الذي يعتمدون في دراستهم للمسائل التي سبق لهم تناولها على نفس الأدوات المعتادة، فكما لو أن جماعة العلماء المختصين انتقلت فجأة إلى كوكب آخر فأصبحت الأشياء المعهودة تبدو في ثوب جديد وغير مألوف، كما أصبحت تجد نفسها أمام موضوعات مغايرة لم تعهدها من قبل.<sup>(3)</sup>

إذن نستطيع أن نقول أن التغيير الحاصل على النماذج يجعل نظرة العلماء لمجال أبحاثهم تتغير جملة وتفصيلاً، وعقب كل انقلاب يصبحون أمام ضرورة التعامل مع عالم مغاير. من هنا يبدأ الانتقال من نموذج إلى آخر لتلك التحولات والتغيرات التي تصيب عالم رجل العلم مليئاً بالإيحاءات والدلالات. ومؤدى ما تقدم أن الانقلاب العلمي يقلب الأوضاع الموجودة ويبدّل الأفكار العلمية لدى العالم (يكسر اللام) الواحد، وهذا العالم بعد تأكيدته للنظرية والدفاع عن صحتها تتراجع بعد الانقلاب العلمي ليؤكد أنه كان مخطئاً فيما كان يعتقد، حيث يقول كون: "إن العالم الذي يقبل النموذج الجديد مثله مثل الرجل الذي يضع على عينيه عدسات

---

المرجع السابق، سالم يفوت، ص 144  
ماهر عبد القادر: تركيب الثورات العلمية، ص. 89  
المرجع نفسه، ص. 99

عاكسة، فالعالم هنا يقبل أن يرى الموضوعات السابقة بشكل جديد مغايرة تماما لما كان يألفه<sup>(1)</sup> لذلك عندما يتغير التقليد السوي في الفترات الانقلابية يضطر العلماء إلى أن يتعلموا من جديد كيف ينظرون إلى العالم المحيط بهم نظرة مخالفة لما كان عليه في السابق.<sup>(2)</sup>

فالفترة التي كان ينظر إليها إلى الضوء "تارة على أنه موجة، وتارة على أنه موجة جسيم" كانت فترة أزمة، أي فترة كان فيها شيء ما غير مضبوط انتهت بالتطور الذي حصل في الميكانيكا الموجية والذي أدرك فيه العلماء " أن الضوء كيان مستقل بذاته تختلف عن الموجة وكذا عن الجسيم". كانت فترة أزمة، أي فترة كان فيها شيء ما غير مضبوط انتهت بالتطور الذي حصل في الميكانيكا الموجية والذي أدرك فيه العلماء "أن الضوء كيان مستقل بذاته يختلف عن الموجة وكذا عن الجسيم".<sup>(3)</sup>

لذلك فتغيير النماذج العلمية ترافقها انقلابات، فعقب حدوث انقلابات علمية عادة ما يترجم عن حصول انقلاب في الرؤية العلمية أو عن حدوث تحول ما في عقلية العلماء إلى أن يتصرفوا مع النموذج الجديد الذي لم يعد يرون فيه الأشياء كما كانوا يرونها من قبل" ولكن هناك سؤال أهم يعود بنا إلى مسألة طبيعة التغيير الانقلابي فهل ديناميكية نيوتن تمكن أن تنشأ عن الديناميكا النسبية ؟

نجد أن ضرورة تغيير المفاهيم والأسس المتداولة لعبت دورا حاسما في الهزة الانقلابية التي أخذتها نظرية النسبية والتي تعتبر أكبر هزة عرفها تاريخ العلم من بعض التحولات التي حدثت كالانتقال من مركزية الأرض إلى القول بمركزية الشمس، ومن نظرية الفلوجستيك إلى الجسيمات أو من الجسيمات إلى الموجات، فهذا التحول أدى إلى زعزعة المفاهيم والتصورات في النموذج السابق.

فعملية تقصي الحقائق العلمية هي عملية تحولات في النماذج، مثل التحولات التي حدثت في علم البصرييات (الفيزياء) من يونغ Young وفرنسيل Frenel إلى بلانك Plank وأينشتين Einstein) يعتبرها

المرجع نفسه، ص 211 1

المصدر نفسه، ص 115 2

L. Landau et E. Lifchitz: Mécanique quantique théorie non relativistes, 2ème. édition mir-moseau. 1967. (Physique théorique, Tome3), P. 25 3

كون انقلابات علمية، وهذا التحول من نموذج لآخر في طريق الانقلاب هو النموذج التطوري (Le Paradigme Evolutionnel) المعتاد للعلم الناضج. ومن جهة أخرى ينطلق كل نموذج من أسئلة خاصة، فكيمياء الفلوجيستيك (Phlogistique) مثلا كانت تنطلق من أسئلة تتعلق بوزن الفلوجيستيك معتبرة إياه الأسئلة المشروعة والوحيدة، غير أن هذه الأسئلة بدت للافوازييه أسئلة زائفة استبدلها بأسئلة أخرى بدت له الحق بالشرعية. معنى هذا أن كل نموذج يعتمد على معايير خاصة به، فإذا كان نموذج (أرسطو) مثلا ينظر إلى الحركة بوصفها سيرورة ناجمة بالضرورة عن علة فإن نموذج غاليلي اعتبرها حالة لا تحتاج إلى علة.

وحتى تقبل نظرية علمية كنموذج يجب أن تبدوا "أفضل" النظريات التي تتافسها، لكن ليس معنى ذلك أنها ملزمة بتفسير جميع الحقائق العلمية التي تواجهها فهي تنطلق من مبدأ مفاده: "أن المعرفة هي دائما تقريبية" (Une Connaissance Approchée).

فإن أي اكتشاف جديد هو في نهاية النموذج السائد أي تحطيمه وإعادة بنائه من جديد فيقول كون: "إن ما كان يبدو لرجل العلم قبل الانقلاب في صورة بط، أصبح يبدو له بعدها في صورة أرنب".<sup>(1)</sup>

فقد أثار كون إشكالية على وجه الخصوص مفادها أن الانقلابات العلمية فعلا أفرزت نماذج جديدة، لكنها ليست بالضرورة أنها أوجدت حولا للأزمات القائمة، وهنا اللاتطور واللاإكمال (Incomplétude) لأن الأزمات هي الأخرى تتطور وتنمو مع الانقلابات، فكل جديد يعمل في ثناياها أزمة أخرى تدعو إلى قيام نموذج آخر.

فعندما تحدث كون عن مواجهة العلماء لمسألة الشذوذ في العلم (أي الأزمات) تعددت تفسيراتهم واستاءوا كثيرا، وفي تعبيرهم عن هذا الاستياء رجعوا هم الآخرين إلى الفلسفة، فهي دلالة كبرى على الانتقال من البحث العادي إلى البحث الشاذ (الأزمة) بل ذهب أبعد من ذلك عندما أكد أنه على أساس الفلسفة يعتمد تصور العلم العادي أكثر من اعتماده على وجود الانقلاب العلمي. لكن الانقلابات العلمية تنجب معارف جديدة لأنها تغير التقاليد العلمية المألوفة، ويصبح العلماء مرغمين على تغيير نظراتهم مرة أخرى ليتمكن لهم التحقق من الوقائع الجديدة. وعليه ستتغير حتما نتائج بحوثهم ويكتسبون خبرات جديدة

1 T. Kuhm, La révolution des structures scientifiques, p111

اللااكتمال: نقول مثلا استحالة البت ما إذا كانت قضية في المنطق صحيحة أو خاطئة \*

لهذه الرؤية من الملامح الكبرى لتقدم العلم، فظهور نموذج جديد يلغي بالضرورة النموذج القديم أي يفرض القول بالانتقال الانقلابي والثوري\*، والانقلابات العلمية ينظر إليها على أنها "حلقات غير تراكمية من مسلسل التقدم العلمي تتم من خلالها الإطاحة بشكل كلي أو جزئي بالنموذج القائم وإحلال آخر متعارض معه، محله".<sup>(1)</sup>

وعليه لا يمكن اعتبار تقدم العلم يسير حسب خط يحكمه منطق التراكم بمعنى أن الظواهر الجديدة لا تقوم حينما تظهر إلا بتكريس النظام السائد، والمعارف الجديدة تأتي في تاريخ العلم لتحل محل الجهل.

إن استيعاب معطيات جديدة يتطلب باستمرار التخلي عن النموذج السابق، مما ينجم عن ذلك من صراع بين المدارس المتنافسة بخصوص تفسير تلك المعطيات وغيرها، ويعني هذا أن تطور المعرفة العلمية تطورا تراكميا، يضاف إليه الجديد ليكمّله نادرا ما يحدث، فالعلم لا يتطور حسب النموذج الذي يطرحه التصور التراكمي بل ربما يتطور بوثيرة مغايرة.<sup>(15)</sup>

فالتطور السريع الحاصل بفعل التراكم أحدث صعوبة على مؤرخي العلم لإنجاز الوظائف، فهم "يخطئون" في تصورهم بأن العلم يتطور بفعل تراكم الاكتشافات الفردية والابتكارات الشخصية فالتطور العلمي ليس عملية تراكم.

## 2/ أهم التورات العلمية:

### ثورة كوبرنيك (ثورة في علم الفلك)

قبل الثورة الكوبرنيكية، كان نوعان من علم الفلك، النوع الأول، هو علم الفلك الفيزيائي الأرسطي. والنوع الثاني علم الفلك الرياضي البطليموسي الأول يهتم بالبحث في تصور مبادئ الكون، والثاني يهتم بالبحث في تصور هندسي للكون. وتاريخ علم الفلك كان يتموج بين هذين التصورين. لكن في كلتا الحالتين، كان كل تصور يعتبر الأرض مركز الكون.

وفي القرن الحادي عشر للميلاد، وبسبب التناقضات الموجودة في المنظومة الفلكية لبطليموس، كان لابد من التفكير في هذه التناقضات

\* الثورة (Révolution): وهي التغيير المفاجئ وتحول وتبدل تاريخي، فتوماس كوهن استعار هذا المفهوم ليقطه على النقالات الذي يحدثه اكتشاف ما، لذلك سنكتفي بترجمة المفهوم بـ"انقلاب" بدلا من "ثورة".

سالم يقوت: مفهوم التقدم في العلم، ص 20 I

المرجع السابق، ص 22 15

خارج التفكير البطليموسي، الذي كان مهيمنا وقتئذ على علم الفلك، وانسجما مع الاكتشافات الجغرافية الكبرى، ظهر تياران، إحداهما في المغرب والأندلس يمثلها خاصة البطروجي في القرن الحادي عشر للميلاد، العائد إلى مبادئ أرسطو الفلكية، والآخر في المشرق، يمثلها علماء فليكون حول مرصد مراغة البحث من ورائه دراسة حركات الكواكب بكيفيات هندسية مضبوطة.<sup>(16)</sup> لكن رغم المحاولتين، بقي علم الفلك عاجزا عن تقديم أجوبة عن الأسئلة التي كانت تطرح في ذلك الوقت فيما يتعلق بدقة، وتوقع الظواهر. وبقي العلمان الأرسطي والبطليموسي، عائقين أمام كل تقدم في علم الفلك، في الوقت الذي كثرت فيه الرحلات، والاكتشافات، مما يفرض تحسين الخرائط وتقنيات الملاحظات الفلكية التي تتطلب معرفة علمية بالكوسموس. فأمام الأزمة التي ظهرت في علم الفلك، وأمام عجز فرضية مركزية الأرض، جاء كوبرنيك بفرضية جديدة تقول بأن الأرض تدور، وأن الشمس هي مركز الكون. وهي فرضية لها جذور في الفكر الفيثاغوري في علم الفلك. وانعكس هذا الفرض العلمي على الفكر العلمي، والفلسفي والديني والاجتماعي. وتخلص علم الفلك مع كوبرنيك من العائق الإبستمولوجي الذي كان يعتبر الأرض هي المركز ويعتبر إصلاح المنظومة الفلكية من طرف كوبرنيك من أهم الثورات العلمية على الإطلاق بجانب الثورات العلمية على الإطلاق بجانب الثورات العلمية التي سنشير إليها لاحقا في هذا البحث.

لقد أحدثت هذه الثورة انقلابا في القيم التي كانت سائدة بجميع صورها، فظهرت قيم ابستمولوجية جديدة سواء في الرياضيات كما هو الشأن في علم المتلثات، أو في العلوم الاختبارية والتقنيات الملازمة لها. فالثورة الكوبرنيكية هي أول ثورة سجلها التاريخ في العلم الحديث، وأول ثورة عبرت عن قطيعة ابستمولوجية مع الفكر العلمي السابق له. كما كان لها انعكاس على الفكر وعلى الدين والمجتمع.

ب- ثورة جاليليو / جاليليو: (1564، 1642م)

لقد ناصر جاليليو نظرية كوبرنيك التي زعزت العالم، بل تبناها تجريبيا (أثبتت تجريبيا نظرية كوبرنيك القائلة بمركزية الشمس

16 ناتون (رنيه): تاريخ العلوم العام (القرن التاسع عشر، القرن العشرين)، المجلد الثالث والرابع. الطبعة الأولى. ترجمة: علي مقلد. المجلد الثالث- الرابع. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. (1990 م)، ص: 792

ودوران الأرض) وبجانب هذه المناصرة تبنى منهاجاً علمياً جديداً في البحث العلمي، المنهج الذي سيمسى آنذاك بالمنهج التجريبي (المنهج الاستقرائي).

كانت نظريته للكون نظرية مادية، فأكد مادية الأجرام السماوية التي كان العلم القديم يعتبرها كائنات لامادية (أثرية)، ففضى بذلك على التصور القديم الذي كان يقسم العالم إلى عالمين: عالم علوي سماوي غير مادي، خالد، وأزلي، وعالم سفلي، عالم الكون والفساد، عالم مادي. كما أدرك جاليليو أهمية الرياضيات وتطبيقاتها على الطبيعة، وجعلها هي المفتاح الذي يحل به ألغاز الطبيعة، يقول: "تجد على غلاف مجموعة كتبي العبارات التالية: سيدرك القارئ بواسطة عدد لا يحصى من الأمثلة أهمية الرياضيات وفائدتها في الوصول إلى أحكام في العلوم الطبيعية، وسيدرك أيضاً أن الفلسفة الصحيحة (العلم الطبيعي) مستحيلة بدون الاسترشاد بالهندسة." ويقول كذلك: "إن كتاب الفلسفة (الطبيعة) هو ذلك الكتاب المفتوح دوماً أمام أعيننا، ولكن بما أنه مكتوب بحروف غير حروفنا الهجائية، فلا يمكن أن يقرأه كل الناس، إن الحروف التي كتب بها هذا الكتاب ليست شيئاً آخر غير المثلاث والمربعات، والدوائر، والكرات، والمخاريط وغير ذلك من الأشكال الهندسية التي يمكن قراءتها. لقد جاليليو بعمق أهمية الرياضيات في ضبط قوانين الطبيعة والكشف عن العلاقات، والارتباط بين الظواهر الطبيعية، الشيء الذي كان مهملًا من قبل، كما أنه ترك جانباً البحث عن الأسباب والمسببات، والمبادئ الميتافيزيقية التي استحوذت على الفكر القديم. وبذلك أحدث جاليليو قطيعةً إبستمولوجيةً مع الفكر القديم إلى حد لا عودة.

فنتابع بعض خطوات جاليليو الفكرية في دراسة ظاهرة سقوط الأجسام كما هو معروف، أن لسقوط الأجسام تفسيرين متعارضين: تفسير ميتافيزيقي وتفسير علمي، فبالنسبة للتفسير الأول، رد أفلاطون سقوط الأجسام على الأرض إلى سبب انجذابها بعضها إلى بعض، لأن بطبيعتها (الأجسام) قوة خفية كامنة فيها ترجع إلى نوع من التعاطف، كميل الناس إلى بعضها البعض وكميل الذكر على الأنثى، وهو نفس الشيء قال به أرسطو. أما التفسير الثاني: أي تفسير جاليليو، فهو ينهج فيه منهاجاً علمياً: يركز اهتمامه على الظاهرة كما هي في الطبيعة باحثاً فيها وحدها، ودراسة العلاقات القائمة بين أجزائها، وبين

الظواهر الأخرى معتمدا التجربة والاختبار مما أوصله إلى صياغة قانون حول سقوط الأجسام كما يلي:<sup>(17)</sup>  
تسقط الأجسام في الفراغ (الوسط الخالي من كل مقاومة) بنفس السرعة مهما كان وزنها وطبيعتها.  
المسافة التي يقطعها الجسم الساقط متناسبة مع مربع الزمن الذي سيستغرقه في السقوط  
كما أنه لاحظ أن الأجسام لا تسقط بنفس السرعة في وسط به مقاومة بل تتفاوت سرعتها وباختلاف أوزانها، فالجسم الثقيل يسقط قبل الجسم الخفيف. فمن التفسير الميتافيزيقي القديم، إلى التفسير العلمي القائم على الملاحظة، والتجربة والتكميم، تلك أهم سمات علم الفيزياء مع جاليليو، وكذلك مع نيوتن الذي تنتقل إليه مباشرة.

ج - اسحاق نيوتن:

لقد وصل العلم الحديث ( العلوم الكلاسيكية ) الى ما وصل اليه مع اهم شخصيه عرفها تاريخ العلوم الى حدود القرن الثامن عشر. فهو ليس الذي هدب العلوم التجريبية فقط، بل هو الذي طورها حتى اصبح علم الميكانيكا يعرف باسمه (ميكانيكا نيوتن).  
لقد استنتج نيوتن أن ظاهرة سقوط الأجسام مظهر من مظاهر الجاذبية، وحاول أن يصوغ هذه الفكرة على شكل قانون. إلى أن محاولته تعثرت لأول مرة، لان رياضيات عصره لا تساعد على تحقيق غرضه. إذ لا بد من حساب التفاصيل، وحساب التكامل. ولم تحل مسألة الجاذبية بطريقة رياضية، إلى في سنة 1683م، وهي نفس السنة التي عكف فيها نيوتن على دراسة مؤلفات ديكارت العلمية، وأبحاث كيبلر، وجاليليو، وهويغنز، خرج منها بخلاصة ضمها إلى كتابة "المبادئ الرياضية للفلسفة" سنة 1684م، يتألف الكتاب من ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول والثاني عرض فيهما علم الميكانيكا على شكل نظام فرضي استنتاجي جمع فيه أبحاث العلماء الذين سبقوه بجانب أبحاثه الشخصية، وصاغ نتائج هذه الأبحاث صياغة أكسيومية عقلية. فكانت ميكانيكاه مبنية على مبادئ عقلية، ومنهج فرضي. ومن بين هذه المبادئ:<sup>(18)</sup>

تاتون (رنيه): تاريخ العلوم لعام (القرن التاسع عشر، القرن العشرين)، ص. 252 17  
18 بشته (عبد القادر): الاستمولوجيا (مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية). الطبعة الأولى. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. (1955م)، ص:50

سيبقى الجسم ساكنا او سيستمر في حركته على خط مستقيم وبسرعة ثابتة ما لم يكن خاضعا لتأثير قوة خارجية. إذا تغيرت حركة جسم ما، فإن هذا التغيير يكون متناسبا متناسبا طرديا مع القوة

-كل فعل يقابله رد فعل مساو له، ومنتجه في عكس اتجاه الفعل. فالقانون الأول هو قانون العطالة والثاني هو قانون يربط بين قوة الجسم وكتلته وتسارعه يعبر عنها ب  $F=ma$  حيث  $F$  القوة و  $m$  الكتلة و  $a$  التسارع.<sup>(19)</sup>

وعلى ضوء هذين القانونين والقوانين التي قال بها كيبلر. صاغ نيوتن قانون الجاذبية الكوني وهو: "الجسمان يجذبان أحدهما إلى الآخر انجذابا متناسبا طردا مع كتلتيهما وعكسيا مع مربع المسافة الفاصلة بين مركز جذب احدهما ومركز جذب الآخر".

أما الجزء الثالث من كتابه فقد عرض فيه نظريته حول "نظام الكون" وهو نظام طبق فيه القوانين التي وصل إليها في الجزئين السابقين، وعلى مجموعة من المشاكل التي كانت تناقشها فلسفة الطبيعة واضعا حدا نهائيا للتفسيرات الميتافيزيقية، والافتراضات التي لا أساس لها علميا.

ومن أهم المبادئ التي قامت عليها ميكانيكا نيوتن، مفهوم الجاذبية، ومفهوم الزمان المطلق، والمكان المطلق، والحركة المطلقة وفرضية الأثير.

لقد تصور الكوسموس يصبح في فضاء عبارة عن بحر من الأثير، واعتبر المكان مطلقا وللجسم حركة مطلقة في هذا المكان، الشيء الذي يؤدي إلى القول بزمان مطلق. وهذه المفاهيم بل هذه الميكانيكا النيوتونية هي التي بنى عليها كانط فلسفة المؤسسة على مبدأ الحتمية واليقين والعلية والمطلق.

### 3/ ابستمولوجيا العلم الحديث:

أولا ماذا نقصد بمصطلح "الابستمولوجيا"؟ فبدون العودة إلى أصل الكلمة اليونانية، وإلى لالاند في معجمه الذي يعتبر الابستمولوجيا هي فلسفة العلوم وإلى بلانشي الذي يميز بينهما. فإننا نقول باختصار، هي تلك الدراسات النقدية لمختلف مبادئ العلوم: نموها، ونتائجها،

19 يفوت (سالم): كيف يؤرخ للعلم. (سلسلة ندوات ومناظرات). الطبعة الأولى. منشورات كلية الآداب الرباط. (1996م)، ص:59

وفروضها. ... وهي ذلك الخطاب الدائم والمستمر بين العلوم والفلسفة بعد أن استقل العلم عن الفلسفة بعد ديكارت. ذلك الخطاب الذي يدور حول أسس العلم، وأزماته، وقطائعه (ثوراته)، والقيم الاستمولوجية التي تفرزها تلك العلوم وعلاقتها بالفكر. والاستمولوجيا كخطاب لها علاقة بالميتودولوجيا (المناهج العلمية)، وتاريخ العلوم. تلك هي أهم سمات الاستمولوجيا.

فماذا يميز استمولوجيا العلم الحديث الذي أسسه كوبرنيك، وكيلر، وجاليليو، ونيوتن، ولافوزييه، وغيرهم من علماء العصر الحديث؟ إذا تفحصنا العلوم التي ظهرت في هذه المرحلة فإننا سنتوقف عند مبادئ أساسية بنيت عليها هذه العلوم أهمها: مبدأ التكميم: كان لا بد من الرياضيات لصياغة القوانين في شكل معادلات رياضية، هذا على مستوى الجبر، أما على مستوى الهندسة، فإن العلماء لم يخرجوا عن الهندسة الإقليدية.

مبدأ الحتمية: وهو ليس مصطلح الجبرية الذي هو مبدأ متعال ولا علاقة له بالعلم فالحتمية مفهوم ظهر في القرن السادس عشر (عند المنظرين)، وهي صفة تطلق على الشيء الذي يتميز بأنه واجب الحدوث أو ممتنع الحدوث، يحدث أو لا يحدث طبقاً لشروط معينة. والحتمية ملازمة للعليا والسببية واليقين.

مبدأ المطلقية: بني العلم الحديث بجانب المفاهيم السالفة الذكر على المكان المطلق، والزمان المطلق، والحركة المطلقة. مبدأ الأثير: وهي مادة مفترضة يسبح فيها الكون، افترضها أرسطو بجانب العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب). مفهوم الكتلة وثباتها، ومبدأ قانون حفظ الطاقة، ومبدأ بقاء المادة، ومبدأ التسارع.

بالنسبة لمبدأ حفظ الطاقة يعني أنه مهما يكن (ط) فإن مقداره الكلي يبقى دائماً كما هو. لقد سبق أن توصل جول (Joule) (1818، 1889م) إلى "أن الطاقة تتحول ولا تنفى ولا تنعدم".

وبالنسبة لمفهوم الكتلة، فحسب قوانين نيوتن، فالكتلة التي تقاس بها العنصر الذاتي، ومقدار الجذب ثابتة لا تتغير. أما بالنسبة لمبدأ بقاء المادة، فهو يعني به أن المادة تبقى ثابتة في الكون، فلا تنفى ولا تتلاشى، وبمعنى آخر أن كمية الطاقة داخل نظام ما ثابتة ومحفوظة.

وحتى إذا فقدت في شكل من الأشكال، عادت إلى الظهور في شكل حرارة. مما يعني أن مبدأ بقاء الطاقة يكون أول مبادئ علم الديناميكا الحرارية الذي يدرس الظواهر الحرارية، وبالتالي فإن بقاء الطاقة (المادة) محفوظة، أي أن الكون يبقى على حاله إلى الأبد كما تصورته الابدستولوجيا الكلاسيكية.

المنهاج: كان المنهاج الاستقرائي الذي ستر له فرانسيس بيكون هو السائد. وهو منهج يبدأ بالملاحظة بدل الفرض، ويقابله المنهج الاستنباطي. فالمنهج الأول ينطلق من جزئيات إلى كلييات، أما الثاني فهو يهبط من كلييات إلى جزئيات.<sup>(20)</sup>

ومنهج الاستقراء (المنهج التجريبي) يأخذ عدة صور، منها الاستقراء التام، والاستقراء الناقص. فالاستقراء التام تكون فيه عناصر المجموعة المدروسة محدودة ومنتهية يسهل على الباحث أن يدرسها جميعا. أما الاستقراء الناقص فتكون فيه عناصر البحث غير محدودة، يدرس فيه الباحث عينة فقط ويقفز إلى التعميم، وفي هذه الحالة يكون الباحث قد درس عينات لا غير، وبالتالي يكون الاستقراء ناقصا. والنتيجة التي قد يصل إليها هي نتيجة ظنية، مبنية على الاحتمالات.

ففي العلم الحديث، كانت الانطلاقات دائما في المنهج الاستقرائي تبدأ بالملاحظة العلمية، ثم التجريب، ثم القانون مع التعميم، ثم التجربة من جديد للتأكيد صحة المقدمات، والمبادئ التي انطلق منها الباحث. لقد كان لكل مفهوم هذه المفاهيم (مبدأ) دوره وموقعه في بناء العلم الحديث، ولكن أهمهم جميعا هو مبدأ الحتمية الذي نعتبره مفهوما محوريا في كل بناء علمي في تلك المرحلة. فهو يعطي للعلم شموليته وصرامته ودقته. إذ أصبح بمثابة لحمه العلم وسداها. فتعريف مبدأ الحتمية العلمية يفيد عمومية القوانين الطبيعية وثبوتها وأطرادها.

فنظام الكون ثابت وشامل ومطرد، وكل ظاهرة من ظواهره مقيدة بشروط تلزم حدوثها اضطراريا. وليس هاوية من الفوضى والعماء (Chaos). فليس للطبيعة جواز وإمكان طفرة أو معجزة، ولا طوارئ. بل كل ما فيها ضروري، ولما كانت الضرورة تعني استحالت التقيد، كانت الحتمية العلمية تعني أن كل ما يحدث لا بد أن يحدث ويستحيل

1995حمادي (بن جاء بالله):تحولات العلم الفيزيائي ومولد العصر الحديث، الدار التونسية للنشر، الطبعة الاصلية، تونس، 20

أن يحدث سواه. فالحتمية هي ضرورة في الطبيعة تعتمد الشروط المادية. وتعني إما وإما والثالث المرفوع ممتنع.

السؤال: هل صمدت هذه المبادئ، والأسس التي نشأت عليها الابستمولوجيا الكلاسيكية أمام التحولات التي طرأت في الفيزياء المعاصرة؟ أم أنها بدأت تتهار أمام المستجدات مع ماكس بلانك، وريمان، وأينشتين مع مطلع القرن العشرين؟

### الخاتمة:

لقد ظهرت مع الثورة في علم الهندسة قيم ابستمولوجية جديدة كالمكان المحذب والمكان المقعر وأن مستقيمين متوازيين غير موجودين إلا في مخيلة الأفليدين. وأن موضوع قياسات زوايا مثلث يمكن أن تكون أكبر أو أصغر من قائمتين... تلك هي بعض القيم الجديدة التي أفرزتها ثورة ريمان ولويانثوفسكي.

فكيف تقبل العقل العلمي، والفلسفي والمثقف والإنسان العادي هذه القيمة الابستمولوجية؟

إن ابستمولوجيا الفيزياء المعاصرة أي نظرية المعرفة العلمية للفيزياء المعاصرة كانت مشتتة في الفترات السابقة التي تناولنا فيها ثورة ماكس بلانك وثورة أينشتين، يبقى فقط أن نضع النقاط على الحروف.

فلا علوم القريبة للفيزياء هي الكيمياء، ثم علم الأحياء، وهي كلها تدخل في إطار العلوم الطبيعية. وبحكم تقاربها فهي تحكمها نفس الأسس كالمناهج الاستقرائي الذي يبدأ بالملاحظة في العلوم الفيزيائية الكلاسيكية، بجانب مبدأ الحتمية والعلية. لكن مع الثورة في الفيزياء الكلاسيكية، بجانب مبدأ الحتمية والعلية. لكن مع الثورة في الفيزياء المعاصرة، ظهرت أسس جديدة، بل قيم ابستمولوجية جديدة أفرزتها تلك الثورات. من أهم هذه القيم مبدأ الاحتمية، علم الإحصاء وعلم الاحتمال ومبدأ اللاتعين واندماج مفهوم الزمان في مفهوم المكان في مقولة واحدة: الزمات، وثبات سرعة الضوء وظهور المنهج الفرضي الإنتاجي بدل المنهج الاستقرائي التقليدي، وطرد فرضية الأثير إلى حد لا عودة. تلك هي أهم القيم الابستمولوجية التي أثارت انتباهنا بجانب القيم الابستمولوجية التي ظهرت في الهندسة اللاقليدية.

## المواطنة السلبية وانهايار دولة المدينة

د. آيت أحمد نورالدين<sup>1</sup>

### مفهوم المواطنة :

كلمة مواطن اسم فاعل مأخوذ من (وطن) وهو فعل رباعي مشتق من الفعل الثلاثي (واطن) ومعناه سكن وقطن وأمن في مكان ما على بقعة من الأرض، البيت والقرية والمدينة. والمواطنة صفة صيغت بصيغة دالة على المطاوعة والمشاركة.

هذا بالنسبة لاشتقاق الكلمة، أما في المفهوم المعاصر فيتعدى ذلك إلى القواسم المشتركة بين شعب أو أمة تقطن في رقعة جغرافية لها حدود سياسية تسمى بلد ما كوحدة المصير والتطلعات إلى المستقبل. وهكذا نجد أن المواطنة إن كانت مأخوذة لغويا من الوطن ومحل الإقامة، فهي سياسيا صفة ذلك المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يملئها عليه انتمائه للوطن أي أنها الحالة التي يشارك فيها الفرد في بناء صرح هذا الكيان، وأهم حالات هذه المشاركة: النشاط السياسي كالترشح والانتخاب.

لذلك نجد المواطنة، في قاموس علم الاجتماع، "المكانة أو العلاقة الاجتماعية القائمة بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي (دولة)، وبمقتضى هذه العلاقة يلتزم المواطن بالولاء، فيما توفر الدولة الحماية".<sup>2</sup>

وعليه، فالمواطنة شراكة إيجابية فعالة بين المتصفين بها والمؤسسات أو الهيئات التي تمثل الدولة. وكلما كانت هذه الشراكة حقيقة ملموسة في واقع الأفراد، كلما لحمت وقوت الروابط والعلاقات الاجتماعية بين شرائح المجتمع، وصمد أكثر أمام مختلف الأزمات والهزات التي تهدد بقاءه.

لكن لنعد إلى بعض المجتمعات البشرية القديمة (كاليونان) التي استطاعت، بفضل جهود نخبة من الأبطال والمفكرين، أن تحقق تجمعات سياسية أقل ما يقال عنها في تلك الفترة المبكرة من تاريخ البشرية أنها أرست قواعد ضرورية وأساسية للحياة الجماعية، لكن تضيقها لمفهوم المواطنة أدى للقضاء على هذه الدويلات وانهايارها.

<sup>1</sup> أستاذ محاضر شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر

<sup>2</sup> Encyclopédie de la sociologie ,présentation de F. Balle. Larousse. Paris,P. 122 .

### مفهوم دولة المدينة:

دولة المدينة أو الحاضرة ( la cité ) وحدة سياسة وليست مجرد تجمع مدني، إنها تنظيم سياسي واجتماعي موحد، داخل أرض محددة قد تظم مدينة واحدة أو عدة مدن، وما يلحق بها من أراضي ريفية.<sup>1</sup> ومعنى ذلك، أن المدينة اليونانية دولة بلغة عصرنا، كيان سياسي متكامل بالأساس وليس مجرد تجمع بشري، والقبيلة كذلك تجمع بشري لكنها ليست كيانا سياسيا لافتقادها للقوانين المكتوبة. المدينة اليونانية في المقابل تجمع بشري تضبط حركاته وسكناته مجموعة من القوانين التي وضعها أبطالها وفلاسفتها عبر التاريخ تحدد الشروط التنظيمية والقانونية للممارسات السياسية: الترشيح، الانتخاب، العهد القانوني إلخ.

فالدولة عند اليونان عبارة عن قرية صغيرة، أو عدة قرى، قليلة السكان في وسطها ساحة (Agora) يجري فيها كل النشاط الاجتماعي: البيع والشراء، القضاء والمحاكمة، الترشيح وانتخاب أعضاء الهيئات، المناقشات السياسية. .. كما تضم أراض زراعية توفر لها حاجتها من القوت، وسور يحميها من الغزو، يشعرون بالخضوع لقوانين مشتركة. يقول أرسطو: " السياسة نظام لسكان الدولة."<sup>2</sup>

### مجال دولة المدينة

لم يفكر اليونان في إنشاء دول واسعة النطاق، مترامية الأطراف، وربما كان سبب ذلك العزوف راجعا للخوف من العجز في إدارة وتسيير دول عظمى، واعتقدوا في مقابل ذلك أن الدولة كلما كانت محصورة سواء في مساحتها وفي عدد سكانها، كلما سهل حكمها على أكمل وجه.

وهذه القضية تأكدت تاريخيا، ففي تاريخنا المعاصر نتذكر الاتحاد السوفييتي كدولة مترامية الأطراف، حيث لم يحل كبر مساحتها دون زوالها، بل بالعكس، فقد يكون سبب أفولها هو كبر مجالها. وبالنسبة للسوسيولوجيا كلما اتسع نطاق دولة ما، كلما تنوعت العناصر الأثنية المشكّلة للكثلة السكانية، وتنوع العناصر الأثنية يقتضي بالضرورة لا

1 جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1983، ص 11، 12.

2 أرسطو، السياسيات، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية وعلق عليه الأب أوغستين بربارة البولسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو)، بيروت، 1957، ص 115.

بالعرض اختلاف مقومات الشخصية لهؤلاء السكان، باختلاف الرقعة والموقع الجغرافي يتبعه حتماً اختلاف اللغة، التاريخ، الدين، المصالح الاقتصادية المشتركة: فسكان الاتحاد السوفييتي الشرقيين يشعرون بالقرب اتجاه دول الشرق كاليابان، وسكان الجنوب يشعرون بهذا الاحساس اتجاه الصينيين، بينما ينبغي أن يميل سكان الغرب للغرب، وهكذا... وعندئذ كيف يمكن توحيد هؤلاء تحت سقف بلد واحد؟.

وكذلك نتساءل عن أعظم امبراطورية عرفها التاريخ، الامبراطورية التي لم تكن تغيب عنها الشمس أو تكاد. لماذا لم تصمد أمام الأخطار الداخلية والخارجية مع أنها كانت أعظم قوة عسكرية في زمانها؟ لقد أدى اتساع الامبراطورية إلى انقسامها إلى شرقية وغربية، شرقية وعاصمتها القسطنطينية، وغربية عاصمتها روما. وواجه القسم الغربي عدواً يختلف عن الذي واجهه القسم الشرقي. وهكذا تحدد مصير كل قسم بصورة مختلفة.

ولقد اقتضى الأمر أن أعداء الغرب (قبائل البرابرة الجرمان) هم حلفاء الشرق، ويورد الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو هذا العامل من بين مجموع العوامل التي كانت وراء انهيار الرومان فيقول: " وبما أن الإمبراطورية الرومانية كانت مجزأة بالفعل إلى امبراطوريتين، شرقية وغربية، كان أباطرة الشرق المتحالفين مع البرابرة لا يودون نقض أحلافهم بإغاثة زملائهم في الغرب. هذا الانقسام في الإدارة ألحق أكبر الأضرار بمصالح الغرب بحسب قول بريسكوس. " <sup>1</sup>

وفي مقابل ذلك ونقيضه، لقد استطاعت بعض الدول الصغيرة ضمان تماسكها وبقائها عبر التاريخ، وحافظت على تماسك النسيج البيولوجي بين أفرادها، وكانت كل الأزمات والظروف العصيبة التي عاشتها المنطقة يرمتها برداً وسلاماً عليها، وأقصد هنا الدول الأوربية الحديثة والمعاصرة أمثال: سويسرا، بلجيكا، لكسمبورغ...

لقد أدرك اليونان هذه الحقيقة مما اضطرهم لتضييق دويلاتهم: "لقد كانت دولة المدينة من الصغر إلى أن جزيرة كريت كان بها يوماً 60 دولة مدينة، والمدينة كما تصورها أفلاطون لم يكن يزيد عدد سكانها الـ 5000 نسمة، أو على حد تعبير أرسطو يستطيع المنادي أن يُسمع

<sup>1</sup> مونتسكيو، تأملات في تاريخ الرومان أسباب النهوض والانحطاط، نقله من الفرنسية إلى العربية عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء-المغرب، 2013، ص179.

جميع سكانها. ثلاث مدن فقط كان عدد سكانها يزيد عن 20000 نسمة هي: سيراكوزا، أكراجاس وأثينا.<sup>1</sup> سكان دولة المدينة لم يكن يسمح بالأعداد الهائلة من الحشود البشرية، بل كانت أعداد صغيرة يعرف فيها الناس بعضهم بعضا معرفة شخصية، يخضعون لمنظومة قانونية يسيرون وفقها. لقد كتب أتيكوس مرة إلى أحد أصدقائه الرومان يقول له: "عند عودتي من آسيا ركبت البحر من آيجينيا إلى مجارا، وبدأت أطلع حولي، فكانت آيجينيا خلفي، ومجارا أمامي، وعلى يميني كانت بيريه، وعلى يساري كانت كورنثة."<sup>2</sup>

لو تأملنا هذا الخطاب نجد أن هذا الروماني – الذي عاش في عصر كانت أرض الرومان لا تغيب عنها الشمس أو تكاد – مندهش حيث يمكن للإنسان أن يرى في الوقت ذاته ومن المكان نفسه أربع دويلات بكاملها، بينما اعتبر اليونان ذلك أمرا طبيعيا.

شروط الحصول على حق المواطنة:

قسم المجتمع الأثيني البشر إلى ثلاث طبقات وأصناف:

– المواطنون

– الأجانب

– العبيد

بالنسبة للأجانب والعبيد، فلم يكونوا يحضون بالتمتع بحق المواطنة وذلك باد في تسمياتهم، أما فيما يتعلق بالمواطنين في أثينا مثلا فكان لا بد من أن تتوفر فيهم الشروط التالية:

1 – الميلاد من أبوين أثينيين حرين.

2 – البالغين من العمر 18 سنة، وقد دُونت أسماءهم في سجلات مُعدة لذلك في العام الأول من ميلادهم، ويعاد التحقق من هذا التدوين عند بلوغهم 16 سنة، ليذهب لتأدية الخدمة العسكرية لمدة سنتين كاملتين، بعدها فقط يكتسب هذا الأثيني حق المواطنة.

يقول الأستاذ باركر: "إن المواطنة تورث، والعضوية في المجتمع الأثيني لا يمكن الحصول عليها إلا بحكم الميلاد. وحتى أثينا في أيام بريكليس التقدمية سنّت قانونا في عام 451 ق. م يقضي بأنه لا يحق

1 محمد الخطيب، الفكر الاغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 1999، ص 279.

2 عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1976، ص

لأحد الحصول على المواطنة الأثينية إلا إذا كان وليد زواج شرعي بين مواطن أثيني ومواطنة أثينية.<sup>1</sup>

وبهذه الشروط يُلغى ويستثنى الكثير من أبناء المدينة الأثينية من قائمة المواطنين، ويسقطون في فئة العبيد، وحال ما يُحرم الإنسان من هذا الحق والشرف، فلا يشعر بأدنى رابط يلزمه أو يفرض عليه التزامات تجاه المدينة، وبهذه الكيفية تفقد المدينة الكثير من سواعد أبنائها الذين تحتاج إليهم في أشد الأيام خطورة عليها. المواطنة عند أرسطو:

ضيق أرسطو حق المواطنة أكثر مما كانت عليه، حيث أضاف لشرط الجنسية والميلاد لأبوين أثينيين حرين، شرط التفرغ للعمل السياسي، وممارسة وظائف عليا في الدولة.

التفرغ للعمل السياسي: وهو "ما يتحقق إذا كان الشخص يتمتع بملكية كافية لسد حاجيات الحياة ليتفرغ للعمل السياسي وما تتطلبه عضوية الجمعية العمومية أو وظائف القضاء من نظر عقلي وتمحيص."<sup>2</sup> ويترتب عن هذا الشرط أن فئة أخرى من أبناء المدينة

سيخرجون من فئة المواطنين، فكبار الملاك الذين تشغلهم إدارة ثروتهم من الحضور إلى جلسات النقاش يفقدون هذا الحق، ضف إلى ذلك العمال والفلاحين الأجراء والحرفيين الذين تضطروهم الحاجة للعمل المتواصل لتوفير القوت كذلك يخرجون من هذه الفئة.

والمواطن بمجرد سكنه في البلاد ليس مواطنا كاملا، لأن النزلاء والغرباء يشاطرونه في السكنى.

والذين يملكون حق الدفاع عن حقوقهم ويخضعون للمحاكمة ليسوا هم أيضا من قبل ذلك مواطنين، لأن ذلك أمر مضمون لمن تشركه المعاهدات في تلك الحقوق.

الأولاد الذين لم يُحصوا بعد - لحدائثة سنهم - في عداد المواطنين، والشيوخ الذين أُطلق سراهم أي بعد إنهاء مهامهم ليسوا مواطنين إلا من بعض الوجوه. "فالأولاد إذن مواطنون لم يكتملوا بعد والشيوخ مواطنون قد فات أوانهم."<sup>3</sup>

1 إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مطابع سحل العرب، القاهرة، د ط 1965، ص 53، 54.

2 أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، 1998، ص 329.

3 أرسطو، السياسيات، مصدر سابق، ص 116.

وبعد هذا الغلو يصل أرسطو لتحديد المواطن فيقول: " أما المواطن البحت، الذي لانقص فيه، هو من يشترك في القضاء والسلطة."<sup>1</sup> فئة المواطنين عند أرسطو هي تلك الفئة التي تحتل الوسط بين حالتي الفقر المدقع والغنى والثراء الفاحش، يقول أرسطو: "من الواضح أن أحسن الجمعيات العمومية هي التي يُؤلفها مواطنون متوسطي الثراء، كما أن الدول المُحكّمة الإدارة والتسيير هي التي تكون فيها الطبقة الوسطى متواجدة بكثرة."<sup>2</sup>

ويواصل الأستاذ تايلور شرح وجهة نظر أرسطو قائلاً في موضع آخر: "إن تنظيم المجتمع ينبغي أن يستبعد السكان المزارعين والصُّناع من قائمة المواطنين كاملي حقوق المواطنة، لأن حق المواطنة كان يعطي الحق في تعيين الموظفين الإداريين وفي تولي مناصبهم وسبب الاستبعاد عند أرسطو هو أن هاتين الطبقتين لا تملكان فرصاً للتمتع بوقت الفراغ اللائق. لا يمكن أن تكونا موضع ثقة لجهة حسن إدارة الدولة من أجل الغايات العليا التي ينبغي أن تحققها."<sup>3</sup>

بهذه الصورة حدد أرسطو مفهوم المواطن بشكل صارم، فصار لا ينطبق إلا على عدد صغير تتوفر فيهم الشروط التي وضعها، وأقصى كثيراً من الفئات التي لو منحها هذا الحق واعترفت بهم الدولة، لشعروا بضرورة الولاء لها، ووجدتهم في صفها عند الحاجة. لكن أرسطو لم يدرك أن هذا التحليل والتصنيف لمفهوم المواطنة سيكون له آثاراً سلبية، وسيكون واحداً من أوائل المتضررين من هذا الأمر.

أعتقد أنه يمكن التأريخ لبعض هذه الآثار السلبية عندما "عيّنت عائلة أفلاطون ابن أخته سيبوسبوس لرئاسة الأكاديمية وهو شخصية مثيرة للفضول فلسفياً،"<sup>4</sup> مع أن أرسطو كان أنجب طلبة أفلاطون على الإطلاق وأحقُّ الناس بهذا الشرف، لكن قرابة والده بالعنصر المقدوني جنى عليه وعُدَّ أجنبياً.

كما يمكن ذكر نقطة ثانية من نقاط الآثار السلبية للمواطنة على أرسطو عندما أراد أن يُنشئ مدرسته الخاصة (الليقيون)، "فسجلها

1 أرسطو، السياسيات، المصدر نفسه، ص 116.

2 Aristote, la Politique, trad par Barthélemy - st Hilaire, librairie Philosophique, De Ladrangé, Paris, 3 éd, 1874, p 341.

3 ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1992، ص 122.

4. ه. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي العربي، أبوظبي، 2009، ط 1، ص 100.

باسم أحد تلاميذه ثيوفراسطس لأنه كان هو أجنبيا لا يحق له التملك.<sup>1</sup> إذن فأرسطو لم يُسمح له حتى بمجرد امتلاك عقار في أثينا وكل ذلك بسبب كونه أجنبيا " إذ لم يكن يستطيع شراءها لأنه أجنبي."<sup>2</sup>

هذا على المستوى الشخصي، أما بالنسبة للمجتمع الأثيني فبدأ في الانقسام، بل في تعميق الهوة بين طبقاته ولم تمض حياة أرسطو حتى اجتاح الإسكندر المقدوني (الأكبر) جميع الدويلات اليونانية، ولم تستطع تلك الدويلات الصغيرة الدفاع عن نفسها، لأن المواطنين الحقيقيين لم يكونوا بالعدد الكافي الذي يكفل تلك الغاية، وكانوا بسبب تخصصهم في تلك الوظائف الذهنية، التي لم تكن تُكلفهم كثير عناء، ضعفاء البناء الجسدي، فعجزوا عن الدفاع عنها. وفي مقابل ذلك، حرمت الدولة الكثيرين ممن تتوفر فيهم صفات الدفاع والإقدام، حرمتهم حق المواطنة، فحرموها واجب الدفاع عنها. وينطبق عليها قول الشاعر:

سيذكرني قومي إذا جدّ جدّهم وفي الليلة الظلماء يُفتقد البدر.

وهكذا، فقد تهاوت الدويلات اليونانية الصغيرة كقطع الدومينو أمام عظمة دولة الاسكندر المقدوني: " وبعد موقعة كيرونيا عام 338 ق. م أي بعد الغزو المقدوني على اليونان فقدَ اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية."<sup>3</sup>

1 محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983، ط3، ص153.

2 أ. ه. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص102.

3 عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، دار القلم، بيروت، ط5، 1979، ص3.

### خاتمة:

عندما يُقسم المجتمع الواحد إلى طبقات، وبينما تحضى واحدة منها على وجه التحديد والتفضيل بحقوق المواطنة، فهي تفوز بامتيازات هذه الصفة بمفردها، لكن إذا دقت ساعة الخطر، فإن هذه الفئة الضيقة من أفراد المجتمع لا قبل لها بالوفاء بالتزاماتها تجاه الدولة التي حَبَّتْها.

وغني عن البيان أن باقي الطبقات التي حُرمت من حق وشرف المواطنة، فإنها ليست مطالبة بشيء تجاه المجتمع الذي حرمها، وحتى إن أُجبرت على الالتزام بواجب الولاء والدفاع عن هذه الدولة، فإنها ستقوم به على مضض، وشتان أن يكون الفعل صادرا من أعماق القلب وعن قناعة، وبين أن يُفرض عنوة بالقوة. ولنا أمثلة كثيرة من التاريخ المعاصر للدول النامية أو الصغيرة التي استطاعت الدفاع لآخر رمق من أجل استعادة حريتها، وبين جنود دول قوية شعروا أنهم يدافعون عن دول ظالمة وأكروهوا على ذلك.

لذلك فإن حق المواطنة ينبغي أن يُمنح لكل من يعيش على أرض معينة، ويأكل من خيراتها دون استثناء أو إقصاء، وعلى الدولة الاعتراف بهذا الحق وضمانه دون انحياز أو إقصاء.

إن عامل العيش المشترك أقوى من العنصر العرقي أو البيولوجي في غرس روح المواطنة والانتماء، وإلا فيم نفسر انحياز العديد من المواطنين والمواطنات الفرنسيين إلى صف الثورة التحريرية الجزائرية ومناصرتها، وتحملُ - جراء ذلك - أبشع أصناف التعذيب؟ إنهم ببساطة شعروا بأن البلد الذي عاشوا على أرضه وأكلوا من خيراته يقتضي منهم الوقوف إلى جنبه عندما وقع عليه الظلم وإن كان هذا الظلم قد وقع من طرف الدولة التي ينتمون إليها!.

## اليوتوبيا والمواطنة توماس مور نموذجاً

شريف الدين بن دويه<sup>1</sup>

### مدخل بيوغرافي:

ولد السير توماس مور في لندن في السادس أو السابع من فبراير 1478.. كان أبوه جون مور قاضياً في المحكمة العليا، ودخل جامعة أكسفورد، وهو في الرابعة عشر، حيث أتقن اللاتينية.. ثم درس القانون في لندن وتوطدت بينه وبين ارازمس (Érasme) عالم الإنسانيات الشهير الذي زار إنجلترا، حيث ألقى محاضرات في لندن عن كتاب أوغسطين (مدينة الله)، وربما كانت البذور الأولى لما أودعه بعد ذلك من أفكار في كتابه "يوتوبيا"<sup>2</sup>

وكان محامياً بارزاً، وعضواً في نقابة المحامين بلندن، وأستاذ حقوق، وعضو برلمان، وسفير شرقه الملك هنري الثامن بأن أغدق عليه، غصبا عنه تقريباً، أعلى حظوة، حين جعله، في عام 1529، رئيساً لقضاة إنجلترا، وذلك قبل أن ينتهي به الأمر لأن يقطع رأسه في عام 1535، كما عرف بإخلاصه وتفواه، والتزامه بالقيم الأخلاقية، ويذكر التاريخ أنه نجح في كبح المطالب المالية التي طالب بها الملك هنري السابع عندما كان عضواً في البرلمان الإنجليزي، رغم معرفته اليقينية بسخط الملك عليه مما جعله يفكر في الرحيل عن إنجلترا، وما يؤكد أخلاقياته القبول أو الرضا بالقتل، وتضحيته بنفسه من أجل مبادئه التي يؤمن بها، وهي اعتقاده بعدم شرعية طلاق الملك هنري الثامن<sup>3</sup>، فأصبح شهيداً في سبيل إيمانه الكاثوليكي، ولأنه أعلن معارضته للانشقاق الإنجليكاني، واعتبر من بين الأبرار بعد عدة قرون، على يد البابا بيو الحادي عشر، تحت اسم القديس توماس مور.<sup>4</sup> فهو إلى اليوم نموذج للاستقامة، ومثال يحتذى به، وحضوره

<sup>1</sup> أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة

<sup>2</sup> عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة 1984 ص: 483

<sup>3</sup> كاترين أراغون Catherine of Aragon هي الزوجة التي كاب الملك يريد تطلقها، لأنه كان يرغب في الزواج من أن ماري بولين Mary Boleyn

<sup>4</sup> جان جاك شوفالبييه، المرجع نفسه، ص: 249

لا يمكن فهمه إلا من خلال معرفة السياق التاريخي، والسياسي لشخصيته.<sup>1</sup> فهو على حد تعبير Keith Watson صوت الضمير الأول للثورة، والتغيير في إنجلترا، فهو من الشخصيات الثلاث التي تعبر عن النهضة الانجليزية أو عصر النهضة في إنجلترا على حد تعبيره أيضا وهم إيرازموس Érasme 1536/1466 وجون كولي Colet 1519/1467

فالقاعدة الثورية التي أسست لسلوك توماس مور، وأهله لهذا الترويج الكاثوليكي والإيديولوجي، هي الفكر المستنير الذي كان مشبعا به، فعصر النهضة في إنجلترا كما يقول راسل: "مختلفا غاية الاختلاف وفي طرق كثيرة عن عصر النهضة في إيطاليا، فلم يكن فوضويا أو لا أخلاقيا، بل اقترن على العكس بالتقوى والفضيلة العامة، كان مهتما اهتماما كبيرا بتطبيق معايير العلم على الإنجيل"<sup>2</sup>

وتوماس مور نموذج المواطن المخلص، والموالي للوطن، وللمبادئ الأخلاقية دون موارد أو تملق لأحد، فرفض مور دعوة الملك هنري الثامن لزفافه على (آن بولين) بعد إعلان مور لعدم شرعية زواج الملك من آن بولين، هو إصرار وقمة في التضحية من أجل المبادئ، فلو فرضنا جدلا عدم كتابة مور لكتاب (يوتوبيا) لكان لواقعة استشهاده تعبيرا وتجسيدا لليوتوبيا في الواقع، إذ لم يكن يملك القابلية للفساد وهو في الوظيفة كما يقول برتراند راسل عنه، ومن بين مواقفه المشرفة والتي كانت تمثل الدوافع الخفية لإعدامه هي رفضه (قانون السيادة Act of Supremacy الذي سنه الملك في 1534 والذي يُنصّ على ترأس الملك لا البابا رئيسا لكنيسة إنجلترا)..

ونعتقد أن الواقع المعاصر يكفي لفهم وتفسير معنى رفض قوانين الحاكم، أمّا المؤلفات الكتب خلفها، فيكاد (مور) يذكر فقط بسبب يوتوبيا، الذي نشر في لوفن باللاتينية سنة 1516 والذي حاول فيه التعبير عن بعض النقاط أهمها مناقشة الأوضاع المزرية التي تسود انكلترا، وأوربا آنذاك وانتقادها بصورة لاذعة، والكشف عن المساوئ الاجتماعية في نظم الحكم السائدة، وفي هذه النقطة نجد وضعية مور هي وضعية عالم الاجتماع الذي يسعى إلى دراسة الظاهرة الاجتماعية

<sup>1</sup> Keith Watson, 'Perspectives (revue trimestrielle d'éducatons comparée) paris • UNESCO) vol, 24, n1-2, 1994, p189

<sup>2</sup> برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1977 ص: 36 (د. ط)

من خلال وصفها وتحديدها، وثانيها محاولة مور وضع مفاهيمه وفلسفته الأخلاقية التي يؤمن بها في مدينة مثالية، والتعبير عن مشروعه السياسي في صورة رمزية، وهي قدرة أخرى تميز هذه الشخصية وسنحاول التعليق على الرمزية التي أخذت قسطاً لا بأس به في فلسفة التأويل، إذ يتقصد هي شخصية الفيلسوف الذي يتخذ من الرمز أداة للتعبير عن فلسفته ونظرته للكون والإنسان، فقد اتبع أسلوب المقابلة أو المقارنة بين وضعيتين أو حالتين اجتماعيتين: ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، فالوضعية القائمة هي حالة الانحراف عن المبادئ، وغياب العدالة الاجتماعية، أما الوضعية المطلوبة، فهي البحث عن حياة أفضل فيوتوريا مور ليست من جنس يوتوبيات الهروب، بل هي من اليوتوبيات البنائية، ومصير مور يحاكي نهاية الفيلسوف سقراط، وعلاقته مع الملوك تشبه إلى حد كبير علاقة أفلاطون مع الملك ديون، وإن كان من حظ أفلاطون أن أفندي من قبل تلميذ وقى، فموته تجسيد لرغبة البناء والإصلاح الثوري فقد "حلل توماس مور عيوب الاستبداد الذي أصبح ضحيته فيما بعد، ولكنه مات شهيد الإيمان الكاثوليكي، وأفكاره السياسيّة، بالرغم من جرأتها، لم يخف أحداً، بسبب الشكل الذي عرضها فيه"<sup>1</sup>

وبما أن الغرض من كتابة الكتاب هو طرح مشروع سياسي، والكتاب يناقش مسألتين، الأولى شخصية، تتعلق بتردده في الالتحاق بخدمة الملك، أو بصيغة أعم، هل ينبغي على الفلاسفة مساعدة الملوك بنصائحهم، والثانية تتعلق بإصلاح نظام العقوبات...<sup>2</sup>

ومادامت العلاقة المثلى بين الحاكم والمحكوم تتجسد في الولاء القائم على المصلحة العامة، والمشاركة في بناء الدولة ليس من باب شخصي أو منفعة ضيقة، فإن كتاب يوتوبيا هو مجال استقى منه السياسيون الكثير من قيم المواطنة وسنحاول في هذه الدراسة الكشف عن بعض القيم الأخلاقية، والسياسية المؤسسة لمبدأ المواطنة.. وفي بداية البداية سنحاول وضع تلخيص لكتاب يوتوبيا. الاختلاف سمة تعبر عن الروح الفلسفية بكل خصوصياتها، فهي دالة لروح النقد، وللرغبة في سبر كنه المعاني، والعبارات التي يرمي

<sup>1</sup>جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت ص: 210  
<sup>2</sup>ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة، العدد 225 الكويت 1997 ص: 90

إليها الفيلسوف أو الأديب، ولكن هذا الاختلاف أخذ مسارا آخر في التعاطي مع كتاب يوتوبيا، فهو كتاب يخفي الكثير في حكاية رحلة، من خلال التعبير الجديد للعنوان نفسه، طريق الغموض اليوتوبيا، المكان غير الموجود في أية جهة، وهي الدلالة التي تجملها الكلمة، كما نجدها تقترب من كلمة الايدوتوبيا Udetopia، المكان غير الموجود في أي زمن (لا يملك حاضرا ولا ماض ولا مستقبل ) وتلتقي أيضا كلمة يوتوبيا مع كلمة الأوتوبيا Eutopia، مكان السعادة حيث كل شيء جيد، فهناك تعددية في المعنى، وتعددية في الإيحاءات، تعددية أشكال.

كما لو أنه عبر اللعبة التي تدخلها هذه التعددية تتوصل اليوتوبيا لاحتلال وحدتها، كما يتوصل المؤلف لحفظ حريته، وقد انشغلت بالعالم البديل الممكن بتغيير الموجودات، والأشياء لتحقيق العدل والمساواة والحرية، لكنها في جوهرها لم تبتعد عن مرجعين الأول مدن الإنسان الفاضلة نقيضا لفسوة المدن القائمة، وغياب العدل فيها كما في الجمهورية لأفلاطون، والثاني الواقع نفسه الذي يجري تعديله وإصلاحه، ويقدم لنا توماس مور أمثلة على ذلك، فلما كان الحصول على الذهب حمى وسحرا جاذبا لمغامرات معاصريه، ومؤامراتهم، فإن هذا المطلوب يصبح حلية للعبيد والأطفال، كما نجده يتخيل الجزيرة بلا نقود، ولا محامين، لتوخي العدل الطبيعي، والزهد بالمال لتحقيق التوازن الاجتماعي، وهو ما تؤكد الدراسات الحديثة التي تفرق بين الفكر اليوتوبي وعلوم المستقبل القائمة على التخطيط، لأن اليوتوبيين معنيون بخلق أفكار، وتصورات للانسجام الاجتماعي صدورا عن الخيال الأدبي والتصور الفلسفي أما كتاب يوتوبيا فيتألف من كتابين وضعا في أوقات مختلفة، ولا يعرف أيهما كُتب قبل الآخر، ويتضمن الأول وصفا تفصيليا للجزيرة، وإن كان موقعها لا يزال غامضا، فهي تتألف من أربعة وخمسين مدينة، متساوية في عدد السكان والمنشآت.. يتحدث أهلها لغة واحدة ولهم قوانين وعادات واحدة ويمارسون مهنة الزراعة، ويقوم النظام المثالي للجزيرة على أساس من العدالة التي لا تتحقق إلا عن طريق اشتراكية الحياة وإلغاء الملكية الخاصة.

أما الثاني فيحتوي على وصف تفصيلي للحياة في الجزيرة، وهو ينقسم الى عدة أقسام؛ القسم الأول وصف جغرافي للجزيرة ومخططها العمراني، والحياة اليومية للسكان، أما القسم الثاني، فيتناول فيه نظام

الحكم، واختيار الرؤساء، ونظام العمل والحياة الاجتماعية، أما القسم الثالث فيعالج الأساس الفلسفي للحياة في الجزيرة، والأخلاقيات، ونظام الزواج والقوانين العامة، ثم الجزء الذي يتناول علاقة جزيرة يوتوبيا بجيرانها وأمور الحرب، والقسم الأخير تعرض لنظام الأديان في يوتوبيا، وقبل التعرض للمواطنة في يوتوبيا توماس مور يجدر بنا التعرض لدلالة الدولة عند مور، ونلاحظها في الفقرة الأولى من الكتاب، والتي يقول فيها: "نشأ خلاف أخيراً بين الملك الذي لا يقهر قط، ملك إنجلترا، هنري الثامن، الذي يتميز بجميع صفات الملك المثالي، وبين سمو أمير كاستيل تشارلز، الجبار السامي، وذلك حول بعض الأمور ذات الأهمية والوزن"<sup>1</sup>

والاستهلال بعبارة معينة في فقه اللغة، وفي فلسفة التأويل، يفيد ويحمل العديد من الدلالات، فالمقدمة دوماً تحدد الدواعي والأسباب الكامنة وراء الكتابة، ويضع الباحث فيها أيضاً خطة المعالجة؛ فالخلاف والتصادم بين الملك هنري الثامن، والأمير علة ومنطلق الكتابة، فهي تشير إلى توصيف للدولة حسب رؤية توماس مور، فالخلاف والتنازع بين العائلة الملكية هو صورة وعنوان لهذه الدولة الملكية وعنوانها، فهي اذن رعاية مصالح الطبقة الحاكمة، والمسائل التافهة التي يشير إليها هي علة هذه المنازعات، فقله (وذلك حول بعض الأمور ذات الأهمية والوزن)، فالإشارة التي يضعها مور لنوعية الخلافات القائمة بين الملك والأمير تفيد شكلية وسطحية هذه الأمور، كما أن الكلمات الموظفة تحمل نوعاً من السخرية الخفية، فالملك هنري الثامن ملك لا يقهر ويتميز بجميع صفات الملك المثالي، فإذا سلمنا بأنه لا يقهر، فكيف يفشل في فضّ الخلاف القائم بينه وبين الأمير، وكيف نجمع بين القهر (العنف) والمثالية، فالجمع بين نقيضين يحيل إلى التفكير والتأمل، والبحث فيما وراء العبارة، ونفس الوصف نجده للأمير (الجبار السامي)، فهذه العبارات توحى بتناقض الدولة وتعارضها مع منطق العقل والأخلاق، فالدولة ظاهرة سياسية تحتاج إلى إصلاح..

<sup>1</sup> توماس مور، يوتوبيا، ترجمة: إنجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص: 59 (د. ط. ت)

## مفهوم المواطنة

يبدو لنا أن المواطنة هي المطلب الخفي في كتاب يوتوبيا، والمشروع السياسي المثالي الذي عنون به كتابه، فعنوان الكتاب يتألف من ثلاث جمل: الأولى السياسة المثلى للدولة، ووصف يوتوبيا، الثانية: حديث روفائيل هيتلوداي، الثالثة كما يرويها توماس مور مواطن، ورئيس أمن المدينة الشهيرة لندن، فالجملة الأولى تحدد الغاية الأخلاقية من الدولة، فهي أداة ووسيلة لتحقيق وتجسيد القيم الأخلاقية، فالمثالي هو (المنسوب الى المثال، ويطلق على صورة الشيء الكاملة، أو على ما يحقق هذه الصورة تحقيقاً تاماً).<sup>1</sup>

أما الجملة الثانية فهي جملة تؤدي دور الوسيط بين المطلب والطالب، (ورافاييل هيتلوداي ترادف باليونانية ماهر في الهذر<sup>2</sup> والعبارة تبعاً للترجمة: (حديث رافاييل هيتلوداي) فهي ترمز للأسلوب المستخدم في التعبير عن الغاية وهو الحكاية في صيغة الحوار أولاً، وبصيغة السرد في الكتاب الثاني، فالحديث هو الخطاب والاسم كما يقول ول ديورانت معناه المهارة، والقدرة على الصناعة اللفظية، أما الجملة الثالثة \_ كما يرويها توماس مور المواطن.

فتقديم مور لصفة واسم المواطن، قبل رئيس امن دائرة لندن يفيد البعد المواطنني الذي كان يملكه مور، فهو فعلاً نموذج المواطن الصالح، وبالتالي فإن القيم التي يقيم عليها المواطنة هي قيم المجتمع اليوتوبي الذي عاصمته امورات Amaurate، فالمواطن الفاضل لا يملك إلا أن يتصور مجتمع أفضل ومثالي عبر الكلام، وإذا كانت المواطنة الحقيقية تتجسد في المشاركة السياسية، والحق في صنع القرار وعزل الحاكم إذا انحرف عن المسار المنوط به من قبل الناخبين، فإن هذه الدلالة واضحة وبيّنة في كتاب يوتوبيا لتوماس مور في عدة مواطن من الكتاب، ومنها: "و يشغل الحاكم منصبه طوال الحياة، ما لم يعزل إن أتهم بالميل للطغيان، أما الرؤساء الأول فينتخبون سنوا ولكنهم لا يستبدلون بغيرهم إلا لسبب قوي..."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 ص: 336 (د. ط)  
<sup>2</sup> ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الرابع، المجلد السادس، ترجمة، عبد الحميد يونس، دار الجيل، بيروت، ص: 106 (د. ط ت)  
<sup>3</sup> توماس مور، المصدر نفسه، ص: 131

الحاكم في مدينة (مور) يملك القدرة والصلاحية في البقاء على السلطة مدى الحياة، فمدّة الحكم غير محدّدة دستوريا، نظرا لعدم أهميتها، فليس المهم أن يبقى الحاكم مدة أطول أو مدة أقصر، المهم الالتزام بالقيم الأخلاقية، وتجسيدها بين أفراد الشعب، والسعي الى الرقي والارتقاء.

والشعب يملك عبر ممثليه الصلاحية في عزل الحاكم، وهذه القيمة تتصدّر السلم القيمي لمبدأ المواطنة، فالطغيان أو الاستبداد كاف لعزله واستبداله، واللطف في حديث مور أن الميل إلى الاستبداد كاف للعزل، ولا ينتظر الشعب ممارسة الطغيان من قبل الحاكم، كذلك اتهام مواطن من الجزيرة للحاكم أيضا كاف لعزله، وأعتقد أن مضمون هذه العبارة كاف للتدليل على تضمن الكتاب لفكرة، وقيمة المواطنة، ومن بين القيم السياسيّة، والأخلاقية التي تضمنها الكتاب أيضا، المشاركة في القرار، والتسيير عبر الانتخاب، والنص التالي يكشف عن هذه القيمة: " تختار كل ثلاثين أسرة سنويا ممثلا أو رئيسا لها، كان يدعى بلغتهم القديمة سيفوجرانت، أما في اللغة الحديثة فيدعى فيلارك، ويقام على كل عشرة من الفيلارك والأسر التابعة لهم شخص كان يدعى قديما ترانيبور، أما الآن فيسمى بروتوفيلارك أو الرئيس الأول، وتنتخب الهيئة المؤلفة من الرؤساء أو السيفوجرانت، ويبلغ عددها مائتي شخص، بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين وأكثرهم نفعاً، بطريق الاقتراع السري، حاكماً، على أن يكون أحد أربعة يرشحهم الشعب، بحيث يختار واحد من كل من الأحياء الأربعة للمدينة ليرشح للمجلس.

ويبدو أن المشاركة للمواطنين في المسائل السياسيّة تجري سنويا، ولتحقيق العدالة بين سائر المواطنين تختار كل ثلاثين أسرة ممثلا عنها، حتى يساهم الجميع في القرار السياسي عبر الانتخاب والاختيار القائم على العدالة والأخلاقية، وآلية الانتخاب أو التمثيل تأخذ ترتيبات معقدة حتى تصل إلى الحاكم الأول، والمعيار الذي يقوم عليه اختيار الممثلين هو الفضيلة (بعد أن تقسم على اختيار الرجل الذي تراه أفضل المرشحين وأكثرهم نفعاً)، فالأخلاق والالتزام بالقيم هو عنوان الممارسة السياسيّة، والبيت في قضايا عامة دون علم الممثلين جريمة لا تغتفر، (أمّا مناقشة الأمور المتصلة بالصالح العام خارج مجلس الشعب فيعدّ جريمة من الدرجة الأولى)، فالسلطة والسيادة ليست ملكا للحاكم

بل ملكا للشعب، وهي ما سيصطلح عليه لاحقا جان جاك روسو الإرادة العامة التي هي روح المواطنة.

الفضاء العام للمواطنين هو فضاء أخلاقي، وطبيعة العلاقات الاجتماعية بينهم مؤسسة على البنية التركيبية لمجتمعهم، فالسلوك الأخلاقي المميز لهم طبيعي وتلقائي، وهذا يؤكد مور بقوله: (فإذا نشأ خلاف بين فردين من أفراد الشعب، وقلما يحدث ذلك، فإنهم يسوونهم بدون إبطاء)<sup>1</sup>، فالتصادم نادر الحدوث.

نلاحظ أن طبيعة السلطة في الأسرة البيوتوبية هي أبوية، فالقرار بيد الآباء الأكبر سناً، فاحتفاظ الأب بسلطة القرار والتسيير يحافظ على بقاء وتماسك الأسرة، أما انقسام السلطة في البيت هو ضعف السيادة، يقول مور: (لما كانت المدينة تتكون من أسر، فالأسرة تتكون من أولئك الذين تربط بينهم رابطة الدم، فالفتيات، عندما تكتمل أنوثتهن ويتزوجن، يذهبن إلى بيوت أزواجهن أما الأبناء الذكور، ثم الأحفاد، فيبقون في الأسرة ويخضعون لأكبر الآباء سناً، إلا إذا شاخ وخرّف، وفي هذه الحالة يخلفه من يليه سناً)<sup>2</sup>، فالخضوع لسلطة الأب الأكبر لا تعود إلى عامل الزمن بل لعامل الحكمة والخبرة في التسيير والإدارة، والاستثناء الذي يورده توماس مور يؤكد حضور الحكمة والأخلاق في السلطة الاجتماعية، وغيابها يستلزم الإقالة على مستوى السلطة، والتغيير على مستوى الحياة الأسرية.

### المواطنة والمساواة :

المساواة في المجتمع البيوتوبي سمة عامة وبديهية لا تحتاج إلى برهان، بل العكس هو الذي يحتاج إلى البرهنة، فهم يجهلون اللامساواة، والخلاف والبطالة الناتج عن الملكية الفردية والحياة من أجل الذات، والتي تجعل من الغير أداة يصل بها إلى تحقيق السعادة الفردية، فقيم الأنانية هي عنوان المجتمعات الغير بيوتوبية بشكل عام، وأسلوب المقابلة هو نوع من الخطاب المشقر الذي يكتب به توماس مور؛ وهذه الدلالة واضحة في كتاب (بيوتوبيا) والنص التالي يتعامل فيه مور مع طبقة النبلاء بأسلوب نقدي لاذع يقول فيه: — مخاطبا الكاردينال — (إن أغنامكم التي اعتادت أن تكون أليفة معتدلة الطعام.. أصبحت شرهة مفترسة، تلتهم الرجال أنفسهم وتدمر حقولا ومنازل

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص: 131

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص: 141

ومدنا بأكملها وتلتهم سكانها، ففي جميع تلك الأجزاء من المملكة التي تنتج أرفع أنواع الصوف، وأغلاها، لا يكتفي نبلاؤكم بالمداخيل والأرباح السنوية، التي كانت تدرها عليهم أراضي آبائهم وأجدادهم.... فلا يتركون أرضا للزراعة، ويقيمون الأسوار حول كل شير من الأرض ويحولونها إلى مراع.... ولا يتركون مكانا سوى الكنيسة التي يحولونها إلى حظيرة للأغنام)<sup>1</sup>، فالنبلاء أو الأشراف طبقة اجتماعية انتهازية، وملكيتهما في الأصل غير شرعية، كونها هؤلاء بدماء العمال والفقراء، فبعد أن شبههم مور في أول العبارة بأنهم أغنام الملك، أصبحوا فيما بعد يحولون المواطنين الآخرين إلى أغنام، فالكنيسة هي الملجأ الوحيد الذي يتبقى للفقراء والمساكين فالقضاء على الملكية الفردية هو القاعدة نحو المساواة وبالتالي نحو العدالة وعلى حد تعبير جان توشار المساواة الايتوبية، تجعل الجميع يعمل من أجل الجميع، ولا يمتلك أحدا شيئا خاصا به، إن الجماعة تؤمن لكل الرخاء، فاليد العاملة متوفرة والإنتاج الزراعي والحرفي منظم جيدا والراحة، يمكن استخدامها لتنوير العقل.

ومن خصوصيات هذه المساواة الانضباط حيث ساعات العمل محددة والطعام أيضا مشترك، وفيها يخضع كل مواطن بدون إكراه لأن المجموعة تقدم له أقصى الرفاهية، يقول توشار: (إن القوانين، بغياب النزاعات الناشئة عن الملكية الخاصة، هي بسيطة وقليلة العدد، ودور الدولة يقتصر تقريبا، فقط على إدارة الأمور، وعلى توجيه الاقتصاد.)<sup>2</sup>

فالمساواة بين المواطنين قيمة من قيم المواطنة، فالمواطنون سواء أمام القانون لا فضل لأحد على أحد، فكل القيم الأخلاقية والجميلة التي تتضمنها المواطنة، تجد جذورها وبذورها في كتاب اليوتوبيا.

### المواطنة والتسامح :

من القيم الأخلاقية التي تميّز مبدأ المواطنة في المجتمع المدني الحديث والمعاصر، قيمة التسامح والتعايش بين الأديان والذي (يشير إلى الامتناع عن التدخل في أعمال الأشخاص الآخرين وفي آرائهم، بينما تبدو لنا هذه الآراء أو الأعمال كريهة أو منفرة أو تستحق الشجب

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص: 79

<sup>2</sup> جان توشار، المرجع نفسه، ص: 211

أخلاقيا)<sup>1</sup>. فالتسامح أهم القيم التي حظيت بالاهتمام الواسع في الدراسات الفكرية، وعلى صعيد المراكز الإستراتيجية، والدراسات المستقبلية، لأن حضور العنف والإرهاب، يستلزم غياب التسامح والتعايش، وكتاب يوتوبيا، يسعى إلى تكريس المنظومة الأخلاقية والسعي نحو تحقيقها في الواقع، فتعدد العقائد في المجتمع اليوتوبي مسألة عادية ومألوفة، وغير هذا هو الغير مألوف، وما يميز النسبة العظمى من أفراد المجتمع هي التوحيد، يقول مور: "... فإن جميع ما عداهم من اليوتوبيين، بالرغم من اختلاف معتقداتهم، يتفقون معهم في هذا الشأن، وهو الإيمان بوجود كائن أعلى واحد، خالق الكون كله، ومدبره بحكمته، ويدعونه جميعا بلغة بلادهم ( ميثرا) إلا أن نظرتهم تختلف من شخص لآخر.."<sup>2</sup>

فالاختلاف في العقائد لا يطال الأصول العقيدية بل الفروع فقط، فالنظرة هي أصل التفاوت في العقيدة، فكل معتقد يصبح صحيحا، ويجب احترامه، ولا يجوز التطاول على معتقدات الغير حتى ولو كانت بالنسبة إلينا مثيرة للرفض أو المقت، فاحترام المواطنين لايقوم فقط على تقدير الشخص كفرد، بل التقدير يؤسس على الكرامة التي تشمل كل ما يرتبط بها من أفكار ورؤى، وملكية. . ويشير توماس مور إلى أن التسامح بين الأديان لا ينبغي أن يكون متعلقا بالممارسة الفردية أو الجماعية، فالبناء المؤسساتي ضروري لحماية معتقدات المواطنين، والنص الذي يؤكد هذه الالتفاتة أو الحكمة المورية (نسبة إلى مور) هو: ( فقد بلغ سمع الملك يوتوبوس، قبل وصوله الى يوتوبيا، أن السكان لا يكفون عن الخصام فيما بينهم. .. لذا قرّر منذ البداية، بعد أن أحرز النصر، أن يكفل القانون لكل شخص حرية اعتناق الدين الذي يريده، ويسمح له بدعوة الآخرين إلى دينه، بشرط أن يؤيد الدعوة بالمنطق وبهدوء ووداعة، وألا يستخدم العنف، ويمنع عن السب، فإذا ما عبّر عن آرائه بعنف وحماس متطرف، عوقب بالنفي أو بأن يصبح عبدا. )<sup>3</sup>، وبيان النص صريح في دلالة التسامح، والدعوى إلى ضبط القيمة في شكل قاعدة قانونية مثل قيمة العدالة، فلا وجود للعدل في غياب القانون أو السلطة.

<sup>1</sup> مونيكا كانتو سبيربير، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2008 ص: 103

<sup>2</sup> توماس مور، المصدر نفسه، ص: 208

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص: 211

**التربية المواطنة:** تربية وتكوين المواطن في جزيرة اليوتوبيا مسألة ضرورية في بناء المجتمع عموماً، فالتنشئة الأخلاقية ضرورية، إضافة إلى التكوين المعرفي والسلوكي، ومهمة التربية تتدرج ضمن السلك الكهنوتي والنص التالي يكشف عن هذه المبادئ: "والكهنة هم المكلفون بتعليم الأطفال، ويعتبرون الاهتمام بأخلاقهم وفضائلهم لا يقل أهمية عن الاهتمام بتقدمهم العلمي، ويعملون منذ البداية على ملء أذهان الأطفال، ومازوا يتسمون بالبرقة والمرونة، بالأفكار الصالحة والنافعة أيضاً للحفاظ على الدولة، فإذا ما اتخذت هذه الأفكار لها جذوراً في أذهان الأطفال، بقيت معهم طوال حياتهم وعادت بالنفع العظيم في المحافظة على حالة الدولة، فالدولة لا تنهار إلا نتيجة للردائل التي تتبع من الأفكار الخاطئة".<sup>1</sup>

فالمهمة التربوية من مهام رجال الدين، وعلى رأس الاهتمامات التربوية هي التوعية الأخلاقية والتربية على الفضيلة، (مقياس الشرف في المجتمع ما يؤديه الفرد من خدمات لهذا المجتمع، ولا يستند على نصيبه من الثراء أو حظه من الحسب والقوة، فالعمل الصالح سبيل إدراك السعادة والهناء).<sup>2</sup>

ومن الأوليات في فلسفة التربية العمل على بناء القاعدة المعرفية التي تؤهله للمواطنة الصالحة، وطريقة التواصل بين المعلمين والمتعلمين هي الحب والبرقة، وتجنب القسوة والعنف في العمل التربوي، ، فالتربية في الصغر كما قيل كالنقش على الحجر، فتأصل الوازع الأخلاقي والمواطنة في نفس النشء قوة للدولة.

### **فلسفة الجزاء في اليوتوبيا:**

كتاب (يوتوبيا) يتضمن العديد من القيم والمعاني الأخلاقية، ولسنا نرغب في تشخيصها جميعاً، بل سنحاول عرض البعض منها ومن أهم الأفكار التي لفتت انتباهنا مضمون نظرية الإصلاح القانونية التي طرحت في فلسفة القانون، وبتعبير أدق نظرية الجزاء أو فلسفة العقاب التي ترفض إقامة العقاب على أساس العقاب، فالقاعدة المعتمدة في هذه النظرية هي: "ليس من الحق أن يسلب أحداً حقاً ليس هو الذي منحه"، فحق الحياة الذي يسلب بالإعدام مسألة اختلافية في القانون، فالمدرسة العقلية تدعو إلى تشديد العقاب وإقامة أقصى العقوبات على المجرم،

<sup>1</sup> المرجع نفسه، ص: 219

<sup>2</sup> فؤاد محمد شبل، المرجع نفسه، ص: 50

فالعنف الذي يسلط على المجرم في نظر هيجل ليس مشروعاً في حد ذاته بل هو مشروع من حيث هو تجسيد لإرادة المجرم ذاته.

والمدرسة الحديثة تنادي بإعادة تربية المجرم وتأهيله، فالمواطنة الحقيقية لا تتطلب إعدام الأشخاص، لأن المواطن وحدة أساسية في التكوين الاجتماعي، وهي ما تعرف بنظرية الإصلاح؛ وتوماس مور في كتابه يؤسس لهذه النظرية، والنص التالي يبين الدلالة: "... فإن هذه العقوبة التي تفرض على اللصوص تتعدى حدود العدالة، كما أنها ضارة بالصالح العام فهي عقوبة بالغة القسوة للسرقة، ومع ذلك فليست رادعاً كافياً، كما أنه ليست هناك عقوبة يمكن التفكير فيها، كقيلة بأن تمنع من السرقة أولئك الذين يفتقرون إلى حرفة أخرى يكسبون منها عيشهم، وليس هذا هو الحال في بلدي وحدها بل في جزء كبير من العالم..<sup>1</sup>

يصدر (مور) حكماً تقييمياً على عقوبة الإعدام يقرّر فيه اجتناب المجتمع لطريق الحق والقيم في هذه العقوبة القاسية، فعدم تناسب الجرم مع العقوبة هو عين الظلم، فهي من القسوة بحيث الفطرة تظهر عدم التناسب وتؤكد بعدها عن العدالة، فمعاينة السرقة بالإعدام ليست شيئاً غير عادل وغير مؤثر فحسب، وإنما تؤدي كلك إلى جرائم أكبر وحبسية الحكم تعود في نظره إلى الضرر اللاحق بالجماعة عند فقدانها أحد المواطنين — وإن كان القضاء يعتبره مجرماً —، فالمواطن يملك انتماءً معيناً لأسرة أو معيلاً لمجموعة من الأفراد.

"فمن المؤكد أنه ما من شخص لا يعرف كم من المضحك والضار بالدولة أن تفرض نفس العقوبة على اللص والقاتل، إذ يرى أن اللص أنه لا يقل تعرضه للخطر إن حكم عليه بأنه لص عما إذا حكم عليه بأنه قاتل فهذه الفكرة وحدها كقيلة بأن تدفعه إلى قتل الرجل الذي كان سيكتفي بسرقاته، وفضلاً أنه لن يتعرض لخطر أكبر إذا أمسك به، فإنه سيكون أكثر أمناً بالتخلص من الرجل، وأقوى أملاً في تغطية جريمته إذا لم يترك وراءه من يروي أحداثها، وهكذا بينما نحاول إرهاب اللصوص بالقسوة المتطرفة، فإننا لنخربهم على الفتك بالمواطنين الصالحين"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> توماس مور، المرجع نفسه، ص: 73

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص: 85

كما أن هذه العقوبة غير ناجعة وفعالة في القضاء على الجريمة، فبواعث الجريمة لم تعالج من الجذور، كما أن مور لا يطرح عقوبة مناسبة ويؤكد على عدم إمكانية التفكير في وجود العقوبة، بل العقوبة يجب أن تتبع الأسباب والمسببين وليس الضحايا، فالعلل التي تدفع إلى الإجرام هي الظروف الاقتصادية والاجتماعية، فوظيفة الجماعة أو المؤسسة السياسيّة هي توفير فرص العمل وليس التفكير في العقاب كما أن مهمة القضاة تنحصر تقريبا في إجبار الناس على العمل<sup>1</sup>، فالمنازعات كما ذكرنا سابقا غائبة ونادرة في المجتمع اليوتوبي، وعليه يفقد القضاة وظائفهم، ويصبحون عالة على المجتمع، أو يتقاضون أجورا بدون أن يمارسوا أعمالهم.. فالوظيفة الرئيسيّة هي الأمر بالعمل، لأن البطالة هي أم الجرائم.

---

<sup>1</sup> سلامة موسى، أحلام الفلاسفة، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس 1961 ص: 29 (د. ط)

## أي متقف لأية سلطة؟

مصطفى الكيلاني<sup>1</sup>

### 1- بدءاً.

أي متقف؟ أي سلطة؟ أي متقف وأي سلطة؟ أي متقف لأي سلطة؟ هو تقليب في الظاهر لمفردات، إلا أن القصد المرجعي من ذلك هو استقرار لموضوع لطالما استهلك حتى كاد أن يُستنفد.

#### أ- أي متقف؟

سؤال بدئي يُراد به التوصل إلى معرفة الصفة الدالة على ماهية، فالتسمية هي لمفرد وهي لعدد، كالقول بالمتقف التقليدي أو متقف السلطة الحاكمة والمتقف الطبيعي المعارض للسلطة والمتقف العضوي، بالمصطلح الغرامشي<sup>(2)</sup>، المتقف الهامشي أو المهمش والمتقف المنتمي في هذا الاتجاه أو ذلك، المتقف الشمولي والمتقف المختص بحقل معرفي مُحدّد، المتقف المرتبط بوضعية وسياق مُحدّدين الملتزم سياسية واجتماعاً المتفاعل مباشرة مع سائر الوقائع والأحداث والمتقف المنفلت عن أي سياق حينئذٍ مباشر المُتجه عن قصد إلى ما يُشبه الزمنية المطلقة لاعتقاده الجازم في وجه آخر للالتزام الذي يُراهن على فاعلية الرمز القيمي المرجعي وإنتاج الأفكار والخطاب والحرص الدائم على إعادة تفعيل مُختلف القيم الجمالية والأخلاقية الكبرى المرجعية...

#### ب- أي سلطة؟

أليست السلطة عند البحث في ذلك اللفظ الواحد سلطاً؟ سلطة الدولة وسلطة المجتمع، سلطة الفرد وسلطة الجماعة، سلطة الحكم السياسي وسلطة الذهن الجمعي، سلطة المؤسسة بل سلط المؤسسات على تعددها واختلافها وسلطة الرمز بدلالة "علم الأكيبريات" عند النظر في الأبوة والبطولة والزعامة وغيرها؟: (أشار عليّ زيعور إلى أن "لكلّ أمة أبطالاً، وكما تكون الأمة يكون أبطالها، بل وفي أحوال كثيرة،

1 جامعة سوسة تونس

2 نسبة إلى أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)، كاتب ومُنظر سياسي إيطالي من أصل ألباني، عضو مؤسس للحزب الشيوعي الإيطالي، نظر للبراكسيس ودعا إلى "المتقف العضوي"...

كما توّد الأُمَّة أن تكون فإنّ أبطالها يكونون...<sup>(1)</sup>، وهي سلطة الفرد ينوب الجماعة حدّ ممارسة نفوذه الكليانيّ عليها وسلطة الأغليّة ضدّ الأقلّيّة في المقابل:

(فالسُّلطة، كما ترتبها التوتاليتاريّة، حسب حنة أرندت ( Hannah Arendt)، تكمن بالأخصّ في القوّة التي يُنتجها التنظيم، إلا أنّ إنتاج هذه القوّة لا يكون إلا بكثرة المؤسّسات المزعومة لتتقيل السلطة وضمان عدم استقرارها فعلا بالقصد الرامي إلى إنشاء ضرب من "الاستقرار الحديدي"<sup>(2)</sup>. وإذا السُّلطة، بهذا المنظور، دكتاتوريّة إمّا أن تمارسها الأقلّيّة ضدّ الأغليّة (التوتاليتاريّة) أو تُمارسها الأغليّة (الديموقراطيّة). إلا أنّ تحديد السلطة في مؤسّسة أو بنية غير ممكن، حسب ميشيل فوكو (Michel Foucault)، لاندساسها داخل مختلف المؤسّسات والأبنية:

("ليست السُّلطة، على حدّ عبارة ميشيل فوكو، مؤسّسة، وليست بنية، وليست قدرة مُعيّنة يتمتّع بها البعض. إنّها الاسم الذي يُطلق على وضع إستراتيجيّ مُعقّد في مجتمع مُعيّن". كما أنّ "السُّلطة ليست شيئاً يُكتسب، يُنتزع أو يُقسّم ولا شيئاً يُحتفظ به أو يُفقد، السُّلطة تُمارس انطلاقاً من نقاط لا تُحصى، وفي لعبة علاقات غير مُتكافئة ومُتحرّكة"<sup>(3)</sup>)

ج- في الرمز المختلف والرمز المشترك.

إن حدّدنا السُّلطة بنظام الحكم ووصلناها في الأثناء بالمتقف، مُنتج الأفكار والخطاب المتضمّن لها بدا الرمز صفة مشتركة مرجعيّة، إذ للمتقف سلطته التي بها يختلف عن السُّلطة الحاكمة، وللسلطة الحاكمة ثقافتها التي تسعى من خلالها إلى التموّع في الدفاع عن وجودها ضدّ سلطة المتقف.

وهذه العلاقة التواصليّة تبدو واضحة المعالم والوسائل والأدوات في المجتمعات الغربيّة المحكومة بأنظمة سياسيّة ديموقراطيّة، وهي ملتبسة في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة.

1 عليّ زيعور، "قطاع البطولة والنرجسيّة في الذات العربيّة، المُستعلي والأكبريّ في التراث والتحليل النفسي" بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1982، ص25-26.

2 حنة أرندت، "أسس التوتاليتاريّة"، ترجمة أنطوان أبوزيد، بيروت دار الساقى، ط1، 1993، ص176.

3 ميشيل فوكو، "إرادة المعرفة"، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990، ص102.

لذلك يرتبك مفهوم الرمز المختلف والرمز المشترك نتيجة التجاذب العنيف بين المثقف والسلطة واختصار السلطة عامة، بل اختزالها داخل الذهن العربي والإسلامي في نظام الحكم، في السلطان، بالمصطلح القديم الذي لا يزال مفهومه السياسي حيًا فاعلا فينا بمختلف وسائل القهر وأدواته.

إنّ وضعيّة المثقف، وإلى سبعينات القرن الماضي، شبيهة بوضعيّة الفقيه التي ظلت لمُدّة قرون مُلتبسة تتجاذبها أحكام الطاعة لصاحب السلطان والحقّ في الرفض والاختلاف بهامش من الأداء قد يتسع وقد يضيق تبعًا لأمزجة الحكّام ومدى استعدادهم للاستماع والاستشارة. فالرمز المشترك عادةً ما يطمس الرمز المختلف نتيجة كبرياء الحاكم وقهره، وإذعان المثقف الفقيه ثمّ المثقف الشبيه بالفقيه للأمر الواقع والتسليم في بعض كثير من وظيفته التي بها يكون.

إلا أنّ الحاكم، أيّ حاكم، يُدرك علانيّة أو ضمنا، بصفة واعية أو لا واعية، أنّه لا يمتلك السلطة كاملة مهما حاول اختزالها في المجال السياسي ونظام الحكم تحديداً، لأنّ السلطة، كما أسلفنا، قائمة في كلّ المؤسسات والأبنية ولا تتحدّد بمؤسّسة أو بنية واحدة، ولعلّ ذلك ما يُفسّر رهاب فقدانها ويُحرّض على العنف من خلالها ومن أجلها.

هذا الرمز المشترك بين المثقف والسلطة، الواضح حيننا الملتبس أحيانا لا يُمكن فهمه إلا بالإحالة إلى اختلاف المرجع الخاصّ الرمزيّ لكلّ منهما عن الآخر، بما مثّل في مستوى اشتغال الأفكار والخطابات إثباتا وثوقيا صارما رادعا قسريا في اتجاه السلطة الحاكمة وإنّ اختلاف طبيعتها بين دكتاتورية الأقلية ضدّ الأغلبية (الديموقراطية)، ونفيا داحضا مُتشككا ناقداً فاضحا غير مُسالِم بمنظور المثقف الغربيّ، كإدانة جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) للتعذيب في الجزائر المُستعمَرة سابقا، أو مُسالماً في اتجاه مُدينا في اتجاه آخر حدّ التعرّض لشئى أنواع العقاب كالجاري به العمل في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة.

ولكنّ هل يُمكن تمثّل واقع مجتمعيّ يكون فيه استغناء السلطة الحاكمة تماما عن المثقف واستغناء المثقف عن السلطة أو نفي أحدهما للآخر؟ وكيف يتحدّد مجال المثقف بالأيديولوجيا؟ وما صلة الأيديولوجيا والأفكار عامّة بالسياسة والاقتصاد؟ وكيف تُغيّر الأفكار الوقائع بما في ذلك الاقتصاد ذاته؟

## 2- في المثقف والإيديولوجيا

من الخطأ الاستمرار، حسب بيير بودريار (Jean Baudrillard) في القول بالفصل الآلي بين البنية التحتيّة والبنية الفوقيّة، بين الواقع والفكرة، بين الاقتصاد والإيديولوجيا، إذ تبين منذ كارل ماركس أنّ قيمة السلعة لا تكمن في ذاتها فحسب بل أيضا في شكلها الدالّ عليها، لذا فإنّ للإيديولوجيا فكرا سحريا قادرا على تحويل قيمة الأشياء باعتبارها منتوجا حسيّا بإكسابها صفة الرمز. وقياسا على هذا المعطى فإنّ للإيديولوجيا حضورا في "منطق السلعة" وفي "منطق العلامة" الداخليّ لها<sup>(1)</sup>. لذا فإنّ وسيلة المثقف في النظر والعمل تتحدّد أساسا ومرجعا بالفكرة، بالإيديولوجيا، بما يُكسب السلطة قيمة رمزيّة إضافيّة أو بانتزاع هذه القيمة الأخيرة كي تظهر منقوصة معنى أو مدانة بنقصان الرمز أو ضموره.

كذا تتبثق سلطة المثقف من الفكرة وتعود إليها مثلما تتحدّد وظيفة فعلية بالإيديولوجيا، على أنّ يُنظر إلى الإيديولوجيا هنا خارج مُسبق جاهز الفكرة كي لا تتقلب إلى فعل أدلجة (idéologisme) دالّ على معنى تهجينيّ بإسقاط الفكرة على الواقع لتثويبه والزجّ به في دائرة انغلاق المعنى حدّ تحويله إلى وجود كارثيّ.

فقد يُؤدّي المثقف وظيفته الرمزيّة بالفكرة إنّ أمكن له إنتاجها وحسن استخدامها بما يعود بالنفع على الواقع ذاته، وقد يُؤدّي وظيفة رمزيّة منقوصة ليختلف مثقف عن مثقف، بل عن مثقفين آخرين، وقد يرتاد السلطة رقداً أو اعتراضا بمدى فاعليّة الرمز المائل في منظومة أفكاره، وقد يتأخّر في أداء هذه الوظيفة الرمزيّة، وقد يُدفع إلى الهامش بالعقاب سجنا أو نفيا أو قتلا بدلالة الواقع أو المجاز، إنّ بلغت السلطة السياسيّة الكليانيّة أعتى حالات الوهن وقاربت وضع الانهيار.

غير أنّ اشتغال الفكرة في السعي إلى إعادة إنتاج الرمز مُحدّد، تقريبا، ببنية الخطاب، بآليات أدائه، بمضمونه الظاهر والخفيّ.

1 Jean Baudrillard, "Pour une critique de l'économie politique du signe", Tunis: Cérès, 1995, p 155 .

### 3- في المتقف والخطاب.

لا تتحدّد سلطة المتقف الرمزيّة بالإيديولوجيا لوحدها بل بالخطاب أيضا وعلى وجه الخصوص، إنتاجًا وإعادة إنتاج ليختلف المتقفون باختلاف خطاباتهم، على أن يُنظر إلى الخطاب، حسب بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، على كونه "مزدوجًا" يتجاذبه نوعان من الإبلاغ: قوالب جاهزة تتكرّر عادةً في كلّ الخطابات مهما اختلفت، وقطائع مُباغثة في النبذة والمرجع<sup>(1)</sup>.

وإذا خصّصنا موضوع المتقف والخطاب على تونس اليوم تبيّن لنا، تقريبا، تداخل مواقع المتقفين عامّة والتباس العدد الغالب من الخطابات وتشابهها أحيانا كثيرة ممّا يقضي تعطّل إنتاجها وانحباس آفاق قيمها الرمزيّة المرجعيّة. ذلك ما يُعلّل اصطفاك كلّ هذه الخطابات وراء خطاب مفترض واحديّ مُضمّر شبه صامت وإنّ تشكّل بفيض عارم من شعارات "النقاء الثوري" تبريرًا لمواقف خاطئة، ربّما، في السالف واللاحق.

فهذا الخطاب المفترض التبريريّ المرجعيّ الذي يُراد به تدارك الغياب أو التغييب أو الاستقالة الاختياريّة أو الاضطراريّة في السابق والتأخّر أيضا عن مُواكبة أحداث ديسمبر 2010 - جانفي 2011 لدى كلّ النخب السياسيّة والثقافيّة هو الذي لازم الخطابات المُعلنة ووسمها بالالتباس والارتباك تردّدا بين إعادة إنتاج المقاصد والأفكار القديمة والرغبة في إنتاج معانٍ لرموز جديدة... .

ليس الخطاب مجرد قول، ملفوظٍ بأداءٍ سياقيّ يتخذ له صفة كتابيّة، وإلّا هو في منظور يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) "منظومة علاقات بين الظروف التقنيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وشبكة وظيفيّة لمجموع ممارسات لا تسعى إلا إلى إعادة إنتاجه"<sup>(2)</sup>. لذا فإنّه أبعد أثرًا من السياق المُحايت الحافّ به، لكونه يمتلك إرادة تغيير الوقائع وإعادة تنظيم الممارسات بما قد يُسرّع في ذلك التغيير وإحداث سياق بل سياقات أخرى جديدة.

1 Pierre Bourdieu, "La distinction, critique sociale du jugement", Tome 2, Tunis: Cérès, 1996, p 639 .

2 Jürgen Habermas, "Le discours philosophique de la modernité", Gallimard, 1985, p 317 .

لا شك أننا اليوم في حاجة إلى البحث في مختلف الخطابات، المكتوبة والمنطوقة وما يصحبها عادةً من مُتمّمات إبلاغ هي من الخطاب وإليه، كالوقفه وتقاسيم الوجه والهيئة من لباس وغيره، وكالحركات الجسدانية وأنساق التصويت والنبر المختلفة، إذ قد يُساعدنا هذا البحث المختصّ على معرفة أنواع الخطاب وأساليبه واتجاهاته ومراجعته ضمن مُنجز عامّ بحثيّ إستراتيجيّ معرفيّ هو تاريخ الخطاب للنفاذ إلى دقائق خصوصيّته والتخلّص من معرفته شبه الإطلاقيّة السائدة إلى اليوم. فلحظة التفكير في المتّقين التونسيّين ومختلف خطاباتهم قبل 14 جانفي 2011 وبعده تُلاحظ في المجمل التقريبيّ أنّصاف جُلّ هذه الخطابات بتكرار التشابه بما قد يعني تماثلاً في القصدية العامّة حدّ التداخل والالتباس، وفي ذلك تدنّ لدرجة الرمز نتيجة خضوع جُلّ المتّقين لإملاءات السلطة الحاكمة وتماهي ذوات هؤلاء المتّقين مع القيمة الرمزيّة حدوثاً موقعياً محدوداً وإمكاناً لحدوث بصفة يغلب عليها الانفعال الذي يذهب بالبعض الكثير من وهج الفكرة، لأنّ المسافة الضروريّة الفارقة بين الذات المُفكّرة وموضوع الواقع المُفكّر فيه غير قائمة، إمّا بفعل سلطة حاكمة لا تضمّن لحرية المتّق واستقلاله الضروريّ عنها أو لوضع الاستثناء عند الانتفاضات والثورات يقضي انفلاتاً في الأحاسيس والمشاعر والأفكار المتناقضة لمُدّة زمنيّة قد تطول أكثر ممّا تقصر، وفي ذلك إرباك وارتباك للجميع.

انفعال المتّق في الماضي باردٌ وهو اليوم ساخن، بل حارق إذ تحوّل فجأةً من نمط "المتّق التقليديّ" بمرجعية رمزيّة عربيّة إسلاميّة غالبية إلى نمط المتّق الديناميكيّ الشبيه بالمتّق الغربيّ المعارض اليساريّ، بل الفوضويّ، لنتذكّر به انخراط عددٍ من الكُتاب والشعراء في الحركة الفوضويّة عند مطلع القرن العشرين ومعاداة الدولة أصلاً بالدعوة إلى مجتمع جديد بلا دولة، مثل الشاعر مالارمي (Mallarmé)، على سبيل المثال لا الحصر<sup>(1)</sup>، وتتالي مواقف المتّقين الغربيّين الراضة المُنددة المُدبنة الناريّة الصادمة، وليس أدلّ على ذلك من مواقف جان بول سارتر، ولعلّ أبرزها انضمامه إلى انتفاضة ماي 1968 الطالبيّة الفرنسيّة.

1 Julia Kriteva, "La révolution poétique", Seuil, 1974, p 426-427 .

وكان عددًا من المثقفين التونسيين اليوم يحاولون تدارك البعض مما فات وينتصرون لخطاب التجاوز، ولكن بالانفعال أكثر منه بالفكرة ويحرصون على استعادة البعض من "طهارتهم" الثورية المنتهكة المفقودة في عقود الغبن والقهر والتهميش.

فلا عجب في أن يتراجع صوت العقلانية في غمرة الانفعال بعد أن حدث الانكسار في الماضي بأحكام العقل المتسلط الذي أجاد الاستفادة من قهر العولمة وغبن الدولة ما بعد الوطنية الخاضعة لوقائع الليبرالية الجديدة المتوحشة وقيود سوق الاستهلاك الكونية.

#### 4- المثقف والمثقف التونسي تحديدًا في أعوام الغبن.

الاعتراض هنا لازم للتذكير بأعوام الغبن منذ أن تعالت الأصوات ناعية التاريخ والإنسان والإيديولوجيا والأفكار والقيم والمثل وحتى الرموز التي أضحت رموزًا تابعة لأشياء في منظومة التسليح العامة. لقد تظن ريجيس دوبري (Régis Dubray) إلى أن العصر الميديولوجي الذي نعيش هو عصر "المجال التلفازي" (vidéo-sphère) بعد عصري "المجال الكلامي" (Logo-sphère) و"المجال الكتابي" (Grapho-sphère)، وما هو مرجع للقيمة والرمز أضحي للـ"تجم" والنجومية، كلاعب كرة القدم أو المغني أو الإعلامي، بدلاً عن المثقف في السابق، وقبله رجل الدين أو الفيلسوف<sup>(1)</sup>. ذلك ما يتلاءم مع بريق الصورة وتأثيرها الحيني الذي لا يُحيل إلى ماضٍ ولا يفتح على مستقبل. فقط هو التأثير المباشر الذي سرعان ما يسطع ضوءه وسرعان ما ينطفئ.

إن أزمة الإيديولوجيا وتراجع سلطة المثقف الرمزية في الغرب لصالح الإعلامي و"النجومية" عامة بألق الصورة وبريقها اللامع المؤقت وتراجع إنتاج الأفكار الجديدة قابلها في الواقع العربي والتونسي تحديدًا موروثة ثقافة تقليدية وذهن جمعي ماضوي وسلطة سياسية كلياتية قامعة تستمد أبرز مراجعها القيمية من القرون الوسطى، وقد ناصبت الثقافة الحداثيّة العداء رغم ادّعاتها الحداثيّة في الظاهر وسعت جاهدة إلى تهميش المثقف أو إدماجه في منظومة حكمها القهري بالترغيب والترهيب.

1 ريجيس دوبري، "علم الإعلام العام (الميديولوجيا)، بيروت: دار الطليعة، ط1، 1996.

وإذا تراجع سلطة الإيديولوجيا والثقافة والمنتقف في الغرب باسم العولمة واقتصاد السوق الكونية ومُجمل أحكام الليبرالية الجديدة ونظامها الميديولوجي الحادّث خدمت بصفة موضوعية مقاصد السُلط العربيّة الحاكمة عامّة وساعدت على الاستمرار في تهميش الثقافة والمنتقف، كالجاري به العمل طيلة ما يفوق خمسة عقود في تونس.

##### 5- المنتقف التونسيّ اليوم بين إرث ماضيه الثقيل ومهامّه الجديدة الراهنة والمستقبلية.

الثقافة، كما نُظر إليها خلال الحقبة البورقيبية، أشبه ما يكون بالثقافة في الأنظمة الكليانية الاشتراكية إذ هي تابعة تماما لسياسة الحزب الواحد والزعيم الأوحد، والمنتقف ليس إلا في الغالب بوق دعاية، والإبداع في جلّه اتباع، كأن تُجيش الأقلام والأصوات لتمجيد الزعيم والاحتفال بمولده عند بداية أوت من كلّ عام ويُرتب الكُتاب والشعراء والفنّانون بمدى ولأئهم للزعيم وحزب الزعيم.

أمّا الثقافة في الحقبة "النوفمبرية"، نسبة إلى 7 نوفمبر 1987، تاريخ الانقلاب على حُكم بورقيبية، فهي استمرار في النهج السابق، وما يوم الاحتفال بالثقافة في كلّ عام إلا إعادة إنتاج لعيد ميلاد الزعيم في السابق برمزية التجميع لا التفريد، وبشكل آخر لمجازاة الموالين والخاضعين للسلطة من المنتقفين والكُتاب والفنّانيين بإسنادهم الجوائز والأوسمة بعد مرور أسمائهم عبر مُختلف أجهزة المراقبة والمباركة.

وما التباس خطاب المنتقف التونسيّ طيلة العقود الخمسة الأخيرة إلا جزء من التباس وضعيته كأن تدّخل مواقع السياسيّ والمنتقف والعالم والإعلاميّ التي هي مواطن مُتمايزة تماما في الغرب رغم تواصلها الوظيفيّ في مجتمعات تسودها أنظمة ديموقراطية. فلا يجد المنتقف في الأوضاع الحرجة إلا الاقتراب من وظيفة السياسيّ كي يبحث له عن منصب أوجه أو اللواذ بوضعية العالم، مثل عدد هامّ من الجامعيّين ممّن فرّوا من جحيم السياسة ومآزقها إلى مهامّ التدريس والبحث تفرّغا يقيهم من شرور كثيرة حدّ العزوف عن السياسة بمدلولها الواسع غير الحزبيّ الضيق ومختلف قضايا المجتمع.

واللافت للنظر اليوم، وبعد 14 جانفي 2011، أن المثقف، شأن العالم، غير مدعو كالسابق إلى الإسهام في الحياة السياسية من خارج الأحزاب الحاكمة والمعارضة، على حد سواء. وإن انخرط مثقف في أحد هذه الأحزاب فقدّ البعض الكثير من سلطته الرمزية ومن حرية التفكير والتعبير والعمل وأضحى تابعا لسياسة هذا الحزب أو ذلك، للأوامر والإملاءات، على أن ننظر باحتراز إلى جلّ الأحزاب على كونها منظمات معقدة التركيب شبه معطلة تُعيد في الغالب إنتاج العصبية القديمة، تقريبا، على أسس فردية زعاماتية ولا تحتكم في داخلها إلى قواعد اللعبة الديمقراطية وإن تهافتت في رفع شعارات التحديث والدمقرطة.

كذا المثقف التونسي اليوم هو شبه غائب أو مُغيّب بالانتماء إلى حزب ما أو بالاستقالة والإبعاد المتعمد عن وسائل الإعلام ومنابر الحوار، إلا ما ندر، وهو مدفوع كالسابق إلى الانزواء والانطواء فرارا من كليانية ناعمة بعد عقود من الكليانية الفجة.

فكيف للدمقرطة أن تكون داخل الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني؟ كيف للسياسة العامة في تونس أن تقطع تماما مع تاريخ المقابر - تاريخ السجون؟ كيف للمثقف، والمواطن عامة، أن يتحرر من مختلف ألوان التفكير الكلياني؟ من إرث الفكر الواحدي الظلامي باسم الدين، يمينا، ومن إرث الستالينية يساراً، ومن الأعياب الحداثة المغشوشة وسطاً؟

فما يستدعيه واقع تونس الراهن هو ثورة ثقافية شاملة لا تنتهج سبيل إيديولوجيا واحدة، بل تفتح ذراعيها لكلّ الإيديولوجيات في دائرة حوار جمعي لا يستثني أحدا إلا رافض الحوار ذاته. ثورة ينشئ خطابها، بل خطاباتها المثقفون كي يتحرروا بها ويحرروا مجتمعاً وينهضوا بالدولة. ثورة تدعو إلى مجموع قيم، هي من الحرية والديموقراطية وإليهما. ثورة تُعيد إنتاج القيم المرجعية بما يستجيب لروح العصر، هذا العصر. ثورة تعيد إنتاج الأفكار بروح جديدة. ثورة توقف مسار العنف السلبي وتُنهى زمن الطغائن والثارات عند الانتصار للعقلانية والحداثة والتتوير والهوية المنفتحة بقراءة مُحينة بأسئلة الراهن غير مُدلجة للتراث.

إنّ للمتقف التونسيّ في هذا الزمن الجديد المنتظر المختلف عن سابقه أدواراً خطيرة ومسؤوليات جساماً لأنّ بمقدوره أن يحسم الموقف المتردّد من موقع رياديّ بين الكليانية السالفة الفجّة والكليانية الحادثة الناعمة لصالح ديموقراطية وطنية واضحة المقاصد ومراحل الإنجاز بإعادة إنتاج القيم المرجعية لتقافة الوطن والدولة والمجتمع وإنشاء خطاب جديد مختلف راهنيّ ومستقبليّ يتجاوز الخطاب القديم المتقادم المستهلك المُستنفذ رمزاً.

فكيف لهذه الثورة الثقافية أن تتدلع اليوم؟ وكيف التحريض عليها؟ بل من المُحرّض عليها؟ أليس المتقف؟ ولكن، أيّ متقف؟ وبأيّ سلطة؟ ولأيّ سلطة، تحديداً؟

أليس المتقف بعد هذا كلّه، على حدّ عبارة إدوارد سعيد: "فردّ له دوره العموميّ المُحدّد في المجتمع الذي لا يُمكن اختزاله ببساطة إلى وظيفة لا وجه لها، إلى مجرد فرد مختصّ منشغل تماماً بعمله"؟ أليس المتقف "فرداً مُنح قدرةً على تمثيل رسالة، أيّ وجهة نظر أو موقف أو فلسفة أو رأي وتجسيدها والنطق بها أمام جمهور مُعيّن ومن أجله"؟<sup>(1)</sup>.

---

1 Edward W. Said, "Representations of the intellectual, the Reith Lectures, Vintage, London, 19947, p 8

## الإدارة الجامعية من النظام التقليدي نحو النظام الإلكتروني

براهمي صباح<sup>1</sup>

مقدمة

لقد شهد العالم المعاصر في بداية القرن الواحد والعشرون تغييرات سريعة ومتلاحقة على كافة الأصعدة فرضت الكثير من التحديات الملحة على الإدارة العامة لمواجهة الواقع الجديد ومستلزماته، فأصبحت تقدم خدماتها دون الاعتماد على الأنشطة الورقية متخطية حواجز الزمان والمكان في ظل ما يسمى بالإدارة الإلكترونية. وحيث أن التحول من النظام التقليدي نحو النظام الإلكتروني ضرورة ملحة لجميع المجتمعات المتقدمة والنامية، ولجميع القطاعات العمومية والخاصة، ولجميع المؤسسات الصناعية والخدمية، فإنها تكون أكثر إلحاحاً للمؤسسات الجامعية التي تُعنى بالتفكير والإبداع وإدارة التغيير في المجتمعات، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال إدارة جامعية لديها القدرة على التعامل الإيجابي مع تكنولوجيا المعلومات والاتصال وعلى رأسها منظومة الانترنت والاستفادة منها إلى أقصى حد.

### الإدارة الجامعية:

تعتبر المؤسسة الجامعية قمة المنظومة التربوية في أي مجتمع، ورائدة الإبداع والتغيير، وتعتبر الإدارة الجامعية العقل المفكر والمسير والموجه للمؤسسة الجامعية، فإذا نجحت في تأدية مهامها من تخطيط السياسة التعليمية والبحثية وتنظيمها وتوجيهها ومتابعتها وتقويمها، نجحت المؤسسة الجامعية في تحقيق أهدافها في تنمية المجتمع ورفاهيته، ولا تختلف الإدارة الجامعية في مفهومها العام عن الإدارة العامة سواء في المؤسسات الصناعية أو التجارية أو الخدماتية بصفة عامة، لكن الاختلاف يكمن في طبيعة الأهداف وكيفية تحقيقها.

---

1 أستاذ مساعد أ الشعبة: علم الاجتماع والديموغرافيا قسم العلوم الاجتماعية جامعة: الحاج لخضر باتنة

فالإدارة الجامعية ما هي إلا نظام له مدخلات وعمليات ومخرجات، حيث تتضمن مدخلات هذا النظام: الهيكل التنظيمي القوي البشرية، التكنولوجيا والأنظمة والقوانين والتشريعات والأهداف والفلسفة، المناهج والبرامج والخطط التعليمية، أما العمليات فهي عمليات تحويل المدخلات إلى مخرجات وتشتمل التخطيط، القيادة والرقابة، المتابعة والتقييم وأخيرا المخرجات وتتضمن تحقيق الأهداف المرسومة للمؤسسة الجامعية،<sup>1</sup> من خلال تأديتها للمهام المنوطة بها سواء ما يتعلق باقتراح معايير لقبول الطلبة في المؤسسة الجامعية تُحقق مبدأ ديمقراطية التعليم وتكافؤ الفرص التعليمية وتبسيط إجراءات العمل الإداري والمالي، أو ما يتعلق بتتويج مصادر التمويل للمؤسسة الجامعية وترشيد الاستهلاك في متطلبات العملية التعليمية أو ما يتعلق بالتعاون مع أعضاء هيئة التدريس وإعادة النظر في نظم وأساليب التقييم لتحقيق جودة العملية التعليمية وتطبيق وتقييم برامج التعليم المستمر أو ما يتعلق بتحقيق التوازن بين الثقافة العربية الإسلامية والانفتاح على الثقافات العالمية والاهتمام بتحقيق التربية الدولية.<sup>2</sup> بالإضافة إلى كل ما يتعلق بالعملية البحثية من تسهيل للإجراءات والمتابعة والتقييم.

فمهام الإدارة الجامعية بهذه الصورة ما هي إلا مهام فرعية منبثقة عن المهام الأساسية للمؤسسة الجامعية والتي أجمعت أغلب الأدبيات النظرية الغربية والعربية في تحديدها بثلاث مهام أساسية: التعليم، البحث العلمي وخدمة المجتمع.

إن الإدارة الجامعية منذ نشأة الجامعات حتى وقتنا الحاضر قد حققت أهداف العصر الذي وُجدت فيه، ولكن هذا النوع من الإدارة بالشكل الذي عليه الآن لا يصلح لإدارة جامعة المستقبل، كما لا يصلح لوظائف ومهام جديدة، فالإدارة الجامعية لا بد أن تكون من جنس الإدارة القادرة على التحويل في المؤسسة الجامعية، ومادامت هذه الأخيرة تعيش التغيير ومادامت تُدير التغيير فإنه يجب أن يكون التغيير

1 أحمد محمود الخطيب وعادل سالم المعاينة، الإدارة الإبداعية للجامعات، الأردن، عالم الكتب الحديث، 2006، ص. 42.

2 فتحي درويش عشية، دراسات تطوير التعليم الجامعي على ضوء التحديات المعاصرة، مصر الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، 2009، ص. 165-181 (بتصرف).

همّها الأعظم ولا بد أن تكون مهام الإدارة الجامعية هي أن تُهيئ جوا من التغيير.<sup>1</sup>

فإذا أخذنا على سبيل المثال لا الحصر أهداف الجامعة الجزائرية في المرحلة الاشتراكية نجد أنها لم تعد تتناسب مع مرحلة تحرير التجارة واقتصاد السوق والتحول نحو مجتمع المعرفة القائم على الصناعات الدقيقة وتكنولوجيا المعلومات والاتصال، لذلك كان لزاما عليها التغيير في هذه الأهداف بما يتناسب مع المتغيرات العالمية الحديثة ورصد كل الإمكانيات والمتطلبات اللازمة لتحقيق هذا التغيير. وفي ذلك يقول بول أشوين أن الطرق الجديدة في التغيير... . تتطلب أشكالا جديدة من الإدارة المؤسسية، لذلك فإن شاعت المؤسسات الجامعية أن تُعيد النظر في طرق التدريس بها فإنها سوف تحتاج إلى بناء إداري قادر على دعم التجديد، فالبناء الإداري الهابط (النموذج السلطوي) لا يُلائم التجديد لأن الإدارة بالتحديد لا تمتلك المعرفة اللازمة وتسير وفق نموذج أحادي الاتجاه، أما النموذج الصاعد (الشبكي) فيشمل حلقات وصل ثنائية الاتجاه ومتعددة بين كل الأطراف، بالإضافة إلى نماذج عمودية تتحرك لأعلى في اتجاه المديرين والقادة.<sup>2</sup> وذلك طبعا يتطلب أسلوب وتقنية اتصال شبكية تتحرك في جميع الاتجاهات وفي نفس الوقت وتمثل منظومة الانترنت الاختيار الأمثل لمثل هذا التنظيم الشبكي.

تتطلب منظومة الانترنت القيام بالأعمال بطريقة ديناميكية لا تتلاءم مع خصائص التنظيم التقليدي القائم على الهيكل التنظيمي الصلب، فمع منظومة الانترنت يتم التحول من التنظيم التقليدي إلى التنظيم الشبكي الواسع، وعلى ضوء ذلك يمكن تحديد التغيرات العميقة التي يتطلبها التنظيم الإلكتروني القائم على منظومة الانترنت في ما يلي:<sup>3</sup>

- التنظيم الشبكي لكونه تنظيم مرن للاتصال والتعاون بين الأفراد.

1 فواد أبو حطب، إدارة التعليم الجامعي في مصر رؤية مستقبلية، القاهرة، دار الفكر العربي 1999، ص. 448.  
2 بول أشوين، تغيير التعليم العالي تطوير التدريس والتعليم، (ترجمة أحمد المغربي)، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، 2007، ص. 133-134.  
3 جورج اسحاق حسنين، مفهوم الإدارة الإلكترونية ووظائفها. جمهورية مصر العربية وزارة المالية، الإدارة المركزية لمركز المعلومات والتوثيق. ص. 10. مأخوذ من الموقع الإلكتروني: [www.mof.gov.eg/.../Management%20of%20electroni](http://www.mof.gov.eg/.../Management%20of%20electroni) ، تاريخ الدخول: 2011/10/03

- تحقق منظومة الانترنت التشبيك الفائق والواسع بين جميع العاملين عن طريق الشبكة الداخلية وفي كل مكان في المنظمة.
- مع شبكات الأعمال ومنظومة الانترنت أصبح بالإمكان تحقيق نمط جديد من المنظمات وتسمى المنظمات الافتراضية.
- تؤدي منظومة الانترنت إلى تغيرات مهمة في قوة العمل مما ينعكس بشكل كبير وعميق على التنظيم، وهذه التغيرات نجدها على الأقل في جانبين يتمثل أولهما في استخدام عاملين ذوي تخصصات ومهارات عالية من مهنيين وعمال المعرفة الذين لا يمكن التعامل معهم أو استغلال قدراتهم من خلال أنماط التنظيم التقليدية، أما الجانب الثاني فيتمثل في استخدام العاملين على أساس ما يتوافق مع طبيعة الحاسب الآلي وخلافا لنمط العاملين في العصر الصناعي الذي أفرز أشكال التنظيم التقليدية وأن نمط العاملين الجدد (من ذوي التعليم العالي من مهنيين وعمال المعرفة) لا بد أن يفرز أنماطا جديدة من التنظيم.

#### الإدارة الإلكترونية:

الإدارة الإلكترونية هي امتداد للتطور التكنولوجي في الإدارة الذي اتجه إلى إحلال الآلة محل العامل ثم انتقل إلى أعمال التخطيط والرقابة القابلة للبرمجة كما في التصميم والتصنيع والتخطيط للتشغيل بمساعدة الحاسب الآلي لينتقل إلى العمليات الذهنية من خلال الذكاء الصناعي الذي يحاكي الذكاء الإنساني، ومن المؤكد أن منظومة الانترنت هي التكنولوجيا الأرقى والأكثر عولمة وأسرع توصيلا والأكثر تشبيكا وكل هذا يجعل الإدارة الإلكترونية ذات أبعاد تكنولوجية أكثر من أي مرحلة تاريخية تعاملت فيها الإدارة مع التكنولوجيا، ولعل هذا يفسر أن التطور التكنولوجي في مجال منظومة الانترنت لا يقف عند الأجهزة وإنما يتجاوزها ودرجة أكبر إلى البرمجيات التي تتعلق بالوظائف والعلاقات وإنجاز الأعمال إلكترونيا وعن بعد.<sup>1</sup>

ويتجلى ذلك من خلال التغيرات التي تطرأ على الوظائف الأساسية للإدارة التقليدية وتحولها إلى وظائف إلكترونية بمعنى تحول التخطيط إلى التخطيط الإلكتروني، القيادة إلى قيادة إلكترونية، الرقابة إلى رقابة إلكترونية، اتخاذ القرار إلى اتخاذ القرار الإلكتروني وفيما يلي عرض موجز لهذه العناصر كل على حدا:

1 جورج اسحاق حسنين، مرجع سابق، ص. 05.

## التخطيط الإلكتروني:

يعتبر التخطيط التقليدي عملية تتابع في مسار محدد مسبقا في الظروف المختلفة في حين أن التخطيط الإلكتروني عملية استجابة لما يطلبه المستفيد من حيث المسار وتبديل المسار للوصول بسرعة إلى الهدف المطلوب، وفي ظل البيئة الرقمية حيث تتقدم المعلومات بسرعة، فإن التخطيط يواجه تغيرات جذرية وعميقة تجعل هذه الوظيفة عملية تشاركية بين الإدارة العليا والعاملين، كما أن قوة التخطيط لا تكمن فقط في المحافظة على قدرات وفرص المنظمة الحالية، إنما تكمن في القدرة على الإتيان بما هو جديد من الأفكار والخدمات المقدمة، وإزاء ذلك كان لا بد للتخطيط أن يتحول من القواعد القديمة إلى القواعد الجديدة في التخطيط الإلكتروني.<sup>1</sup> لما

يتميز ويتفوق به عن التخطيط التقليدي من حيث:<sup>2</sup>

- أنه عملية ديناميكية مستمرة وقابلة للتجديد، بخلاف التخطيط التقليدي، وهذا مطلوب في البيئات الجامعية المتغيرة.  
- زيادة تدفق المعلومات للمؤسسة الجامعية مما يسمح بدقة أكثر في عملية التخطيط.

- تغيير فكرة أن الإدارة تخطط والعاملين ينفذون (التخطيط التقليدي) فجميع العاملين في التخطيط الإلكتروني يقومون بعملية التخطيط وهذا ينعكس على اختلاف تقسيم العمل، وأن التخطيط التقليدي هو تخطيط عمودي في حين أن التخطيط الإلكتروني هو تخطيط أفقي.

- سيكون هناك تغيير مستمر على الخطط وتعداد كتابتها إلكترونيا في كل مرة.

فاعتماد التخطيط الإلكتروني على منظومة الانترنت يجعل التواصل بين العاملين فيما بينهم من جهة وبينهم وبين الإدارة أو متخذي القرار من جهة أخرى يتصف بالسهولة والمرونة، خاصة إذا كانت الإدارة في حد ذاتها غير مقاومة للتغيير بمعنى أنها توفر البنية

1 علي حسون الطائي، نقلا عن ماجد بن عبد الله الحسن، الإدارة الإلكترونية وتجويد العمل الإداري المدرسي، مصر، المكتب الجامعي الحديث، 2011، ص. 60.

2 أحمد محمد غنيم، الإدارة الإلكترونية آفاق الحاضر وتطلعات المستقبل، مصر، المكتبة المعاصرة، 2004، ص. 57-59.

التحتية اللازمة وإتاحتها لكل العاملين وتجعل صفحة خاصة في موقعها الإلكتروني يُدون فيها العاملين آراءهم وتدخلاتهم وأفكارهم دون قيود.

### الرقابة الإلكترونية

الرقابة الإلكترونية تصبح أكثر قدرة على معرفة المتغيرات الخاصة بالتنفيذ أولاً بأول وفي الوقت الحقيقي، فالمعلومات التي تسجل فور التنفيذ تكون لدى المدير في الوقت نفسه مما يمكنه من معرفة التغيرات قبل أو عند التنفيذ والإطلاع بالتالي على اتجاهات النشاط خارج السيطرة لاتخاذ ما يلزم من إجراءات التصحيح.<sup>1</sup>

لا شك أن الرقابة الإلكترونية تحقق استخداماً فعالاً لأنظمة وشبكات المعلومات القائمة على منظومة الانترنت بكل ما يعنيه من فحص وتدقيق ومتابعة آنية (في كل وقت) وشاملة وهذا ما يمكن أن يحقق لها مزايا كثيرة يمكن إيجازها في الآتي:<sup>2</sup>

- سهولة الوصول إلى المعلومات وتقنين الدخول إليها.
- إمكانية متابعة العمليات المختلفة وسير القرارات المتنوعة في كافة أنواع المنظمات.
- إمكانية نشر اللوائح والإجراءات الخاصة بالخدمات الحكومية ومعايير تقديمها وإتاحة الإطلاع عليها إلكترونياً.
- إمكانية تحديد المسؤولية بالتعرف على متخذ القرار والقدرة على المحاسبة عند ارتكاب الأخطاء.
- إتاحة قنوات اتصال متعددة لتبادل المعلومات.
- التمكن من إنهاء الخدمات إلكترونياً عبر منظومة الانترنت وذلك بوضع معلومات كاملة عن الإجراءات الإدارية ومتطلباتها مما يسهل عملية المتابعة.
- إمكانية وضع مشاريع القوانين والأنظمة على المواقع الإلكترونية مما يسهل معرفتها من كافة أطراف الخدمة.
- تعزيز مبدأ المساءلة والمحاسبة الإدارية.
- القيادة الإلكترونية

1 نجم عبود نجم، الإدارة الإلكترونية الإستراتيجية والوظائف والمشكلات، المملكة العربية السعودية، دار المريخ للنشر، 2004، ص. 272.

2 أحمد الطويل، الحكومة الإلكترونية كأداة للنظام الحاكم في ظل ثورة تقنية المعلومات والاتصالات، ورقة عمل مقدمة في ندوة " الحكومة الإلكترونية: الواقع والتحديات"، مسقط 2003 ص. 20.

القيادة الإلكترونية تعتمد على القائد الإلكتروني ذي الخصائص الأكثر ملائمة والمنسجم مع بيئة الأعمال الإلكترونية المتمسمة بالسرعة والتغيير، وبصفة عامة فإنه يجب أن تتوفر في القيادة الإلكترونية المعارف والمهارات التقنية مثل تقنية المعلومات والحاسبات الآلية وشبكات الاتصال الإلكترونية والبرمجيات الخاصة بها والتعامل الجيد معها.<sup>1</sup> فأول ما تحتاجه الإدارة الجامعية للتحويل نحو الإدارة الإلكترونية هو تدريب قادتها خاصة الناجحين منهم (الذين يتمتعون بوعي وقدرة على إقناع الآخرين) على استعمال تكنولوجيا المعلومات والاتصال من عتاد وبرمجيات، ومن ثم إقناع العاملين لديه بضرورة التعامل مع هذه التكنولوجيا وبذلك يكون بمثابة المثال الذي يُحتذى به وبالتالي تقادي الاصطدام بمقاومة التغيير.

وتتسم القيادة الإلكترونية القائمة على منظومة الانترنت بأنها:<sup>2</sup>

- قيادة حس التكنولوجيا: فالتغير التكنولوجي المتسارع في مجال منظومة الانترنت (أجهزة، برمجيات، تطبيقات) يجعل القائد الإلكتروني في جانب أساسي منه ذا قدرة على تحسس أبعاد هذا التطور والعمل على توظيف مزاياه لتكون جزء من الميزة التنافسية للمنظمة.

- حس الوقت على الانترنت: فالقائد التكنولوجي هو قائد زمني سريع الحركة والاستجابة والمبادرة، فمنظومة الانترنت توفر القدرة على تصريف الأعمال الإدارية في أي وقت بالليل والنهار وفي أي جزء من العالم.

- حس الطوارئ: أن منظومة الانترنت لم تؤثر فقط على تغيير الأعمال المختلفة من الناحية التكنولوجية من خلال المزايا والخصائص الفائقة في الاتصالات والتشبيك وغيرها، بل إن التغيير الآخر تمثل في نماذج الأعمال الجديدة التي تأتي بالداخلين الجدد والخدمات والأساليب الجديدة التي تجعل الخدمات والأساليب السابقة متقدمة.

- اتخاذ القرار الإلكتروني

إذا كان اتخاذ القرار يعتمد على المعلومات التي يتحصل عليها متخذ القرار من الأقسام الإدارية التابعة له، وإذا كانت المؤسسة

1 أحمد محمد غنيم، مرجع سابق، ص. 73.

2 جورج اسحاق حسنين، مرجع سابق، ص. 11.

الجامعية مستودع المعلومات والأفكار في حد ذاتها، وإذا كانت منظومة الانترنت شبكة المعلومات والاتصال العالمية بدون منازع فما مقدار الأهمية والفعالية التي يحظى بها اتخاذ القرار الإلكتروني؟ تعتمد القرارات الإلكترونية على أسس علمية بدلا من الاجتهادات الشخصية، حيث تحول الإحصاءات والبيانات إلى نظام للمعلومات الإدارية من السهل استرجاعها وتخزينها وتلخيصها وتفاذي الازدواجية في البيانات، مما يساعد متخذ القرار على التفكير وعمل المقارنات والتحليل والتقويم للموضوعات التي سوف يتم اتخاذ القرارات بشأنها.<sup>1</sup> وبذلك يتميز اتخاذ القرار الإلكتروني بمجموعة من السمات التي

تفرق بينه وبين اتخاذ القرار التقليدي وهي كالاتي:<sup>2</sup>

- زيادة قدرة المنظمة على تشخيص المشاكل نتيجة قدرتها على تحصيل المعلومات.

- دعم قدرة المنظمة على تحديد البدائل المختلفة وتقويم كل بديل.
- زيادة قدرة المنظمة على محاكاة الواقع والنمذجة الواقعية باستخدام نظم المعلومات الإلكترونية.
- القدرة على تفعيل ودعم القرارات.
- القدرة على مجاراة قصر الوقت المتاح لمتخذ القرار في عصر الثورة المعلوماتية باستخدام المزايا التي وفرتها تلك الثورة.

وفي سياق التحديث والتجديد لمواكبة المتغيرات العالمية الجديدة والانتقال من الإدارة التقليدية الصلبة إلى الإدارة الإلكترونية المرنة تضمنت عملية الإصلاحات الواسعة التي شرعت فيها وزارة التعليم العالي والبحث العلمي الجزائرية إدخال أنماط وطرق جديدة للتسيير لإضفاء ديناميكية مغايرة تدفع من جديد مهام التوجيه والقيادة والدعم المخولة للإدارة، وفي هذا الإطار شرعت مديرية شبكات وأنظمة الإعلام والاتصال الجامعية في غرس نظام الإعلام لقطاع التعليم

---

1 ماجد بن عبد الله الحسن، الإدارة الإلكترونية وتجويد العمل الإداري المدرسي، مصر، المكتب الجامعي الحديث، 2011، ص. 70.

2 موسى عبد الناصر، محمد قريشي، مساهمة الإدارة الإلكترونية في تطوير العمل الإداري بمؤسسات التعليم العالي، مجلة الباحث، العدد 09، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة 2011، ص. 87-100.

العالي والبحث العلمي (SYSER)، والذي يسمح باختيار أحد الإجراءات  
التاليين:<sup>1</sup>

إجراء تصاعدي (Bottom-Up): يهدف إلى إعداد أنظمة جزئية للإعلام تشمل كل الوظائف المختصة للهياكل المركزية، ولكل المؤسسات تحت الوصاية، من برمجيات وتطبيقات وقواعد بيانات تعالج آليا المعلومات من منبع نشوئها. وتعد تلك المرحلة تمهيدا للشروع في انجاز النظام القطاعي الشامل المساعد على اتخاذ القرار. إن النظام الناتج عن هذا المسعى، لا يساهم في دعم القرار، إلا عند إتمام انجازه نهائيا، بعد سنوات عديدة، مع العلم أن توفير الأدوات المواتية لتحسين القرار غير مضمون في كل الحالات.

إجراء تنازلي (Top-Down): وهو عكس الإجراء السابق بحيث انه يسمح بانجاز واعتماد نظام أخذ القرار القطاعي الشامل خطوة بعد خطوة، وكلما توفرت "لبنات" جزئية لنظام الإعلام. إن هذه اللبنات مختلطة الشكل وتفاعلية في الأداء، حيث أن بعضها نتيجة لمعالجة آلية للمعلومات من منبع نشوئها، والبعض الآخر ناتج عن معالجة شبه آلية بمعنى أن المعلومات يتم تكتيلها من طرف المسؤولين أنفسهم، في الهياكل، ودمجها في قاعدة البيانات بواسطة استمارات تقنية ملائمة.

وفي حقيقة الأمر، إن اختيار الإجراء الملائم، مرتبط بالسياق والوضع القائم، وفيما يخص الوزارة الوصية، اعتمدت على الإجراء التنازلي، نظرا لقلّة استعمال المعلوماتية في القطاع، والافتقار للموارد البشرية المؤهلة، مع ضرورة الشروع الفوري في الإصلاحات.

وفي مرحلة أولى امتدت إلى غاية سنة 2009، تم انجاز نظام

الإعلام للقطاع بما فيه:<sup>2</sup>

أ- نظام اتخاذ القرار والإحصاء: الذي تم تسليم نموذج منه في خريف 2006 لصناع القرار، يوفر جداول للقيادة ومؤشرات وتقارير وجداول إحصائية وإعلام استراتيجي للمساعدة على أخذ القرار وقيادة القطاع. وسلمت النسخة الأولى الشاملة للنظام في

1 وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مقاربات جديدة للتسيير، الموقع الإلكتروني: www. mesrs. dz/arab\_mesrs/nouv\_approches\_a. php، تاريخ الدخول: 2011/04/12.  
2 وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مقاربات جديدة للتسيير، مرجع سابق، نفس الصفحة.

أثناء شهر ماي 2008.

ب- النظام التشاركي: الجاهز منذ نوفمبر 2007، يعتبر فضاء رقميا للتبادل والاتصال، يجمع بين إطارات الإدارة المركزية ورؤساء المؤسسات تحت الوصاية. ومن الممكن توسيعه إلى مراتب أخرى، وفق الاحتياجات والإمكانات المستقبلية. ويشمل هذا النظام الخدمات الآتية: البريد الإلكتروني، الاتصال السمعي البصري، البريد الفوري، تسيير الرزنامات، تسيير الاتصالات وتسيير المهام.

### ج- تطبيقات التسيير

- تم نشر برمجية تسيير نظام ل م د، التي تعد الأكثر بروزا وشمولية على مستوى القطاع، في كل مؤسسات التعليم العالي، وتم اختيارها بالتوافق، وبعد جرد الأدوات المماثلة المنجزة في بعض المؤسسات، وتقويمها من طرف جامعة محمد بوقرة بيومرناس.

تتكفل بزراع هذه البرمجية، خلايا ل م د التابعة للمؤسسات التعليمية، والمكونة من فريق قيادة، وفريق مؤهل للتكوين لتسيير نظام ل م د. وقد استفاد كل أعضاء الخلايا من التكوين الملائم، في سبتمبر / أكتوبر 2007. يعمل فريق تطوير النظام على ترقيته نحو تكنولوجيات مناسبة، تدخله ضمن منظومة الانترنت، وتجعله متكاملا وأمنا وقابل للتوسع.

- تم انجاز برمجيتين لمعالجة "المتابعة المالية للاستثمارات" على مستوى مديرية التطوير والاستشراف ومعالجة تسيير المعادلات على مستوى مديرية التكوين العالي في مرحلة التدرج. وتم تسطير برمجيات أخرى في كل المديريات المختصة، مما يجعل اللجوء لاستمارة نقل المؤشرات المشار إليها في الإجراء شبه الآلي، أقل دلالة في نظام أخذ القرار إلى غاية انتهاء استعمالها.

د- نظام التسيير الإلكتروني للوثائق: تم انجاز نموذج منه في مديرية التكوين العالي في مرحلة التدرج يخص المعادلات والشهادات وفي مديرية الدراسات القانونية والأرشيف يخص النصوص القانونية وهو الآن في طريق الانتشار في كل الهياكل المركزية ليشمل لاحقا كل مؤسسات القطاع.

هـ- المرافق القاعدية المساندة لكل هذا الجهاز التسييري: والمشار إليها أنفا في طور التدعيم، وهذا من خلال عمليات إعادة التأهيل وتوطيد المرافق القاعدية، وإنشاء مركز للموارد المعلوماتية للقطاع (Data Center)، وإعادة تأهيل الشبكة الأكاديمية للبحث (ARN) وتدعيم الشبكات المحلية للمؤسسات.

و- تسجيل الطلبة الجدد من حاملي شهادة البكالوريا: قصد تسهيل عملية تسجيل الطلبة الجدد من حاملي شهادة البكالوريا، استخدمت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي خدمات منظومة الانترنت مستغلة بذلك مواقع الواب والبريد الإلكتروني، حيث تتضمن عملية التسجيل الأول ملء بطاقة الرغبات وإيداعها على الخط وحصرها من خلال أحد موقعي الواب التالية: [www.orientation.esi.dz](http://www.orientation.esi.dz) أو [www.mesrs.dz](http://www.mesrs.dz)، وذلك بتفعيل حساب بريد إلكتروني لكل طالب جديد يسمح له بالحصول على صورة بطاقة الرغبات ومن ثم صورة لتأكيد الرغبات أو الطعن المقدم، وأخيرا الحصول على نتيجة التوجه بعد المعالجة المعلوماتية الوطنية لبطاقات الرغبات. ويمكن للطلبة الجدد القيام بهذه العملية من أي مكان يوجد فيه ربط بمنظومة الانترنت خاصة ممن يقطنون بعيدا عن مواقع المؤسسات التي يرغبون الالتحاق بها، غير أن الوزارة الوصية توصي الطلبة الجدد بالتوجه إلى المراكز المخصصة لهذا الغرض في المؤسسات والمراكز الجامعية.<sup>1</sup> خاصة وأنها تُجند مختصين في الإعلام الآلي (مهندسي دولة) لمرافقة حامل شهادة البكالوريا في عملية التسجيل الأولى وخاصة في إدخال المعلومات الخاصة وترتيب الاختيارات المُعبر عنها برموز والتي قد تختلط على المترشح الجديد فيقع في الاختيار الخطأ مما يؤدي به إلى الطعن بعد عملية المعالجة الآلية.

تتكفل المعالجة الوطنية الآلية بمجمل بطاقات الرغبات لحاملي شهادة البكالوريا الجدد التي تم ملؤها وإرسالها عبر الخط ومن شأن هذه المعالجة القائمة على الربط بين المعايير الثلاثة للتسجيل الأولى

---

1 وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، منشور رقم 01 مؤرخ في 14 جمادى الثانية 1430 هـ الموافق لـ 08 جوان 2009 متعلق بالتسجيل الأولي وتوجيه حاملي شهادة البكالوريا للسنة الجامعية 2009-2010، ص. 04. مأخوذ من الموقع الإلكتروني: [www.mesrs.dz](http://www.mesrs.dz). تاريخ الدخول: 2011/04/12.

والتوجيه، أن تؤدي إلى تلبية إحدى الرغبات العشر المعبر عنها من طرف حاملي شهادة البكالوريا الجدد، وتوضع نتائج المعالجة الوطنية الآلية في متناولهم على المواقع المخصصة لذلك، ومن ثم ينبغي على حامل شهادة البكالوريا التقدم إلى المؤسسة التي وجه إليها لإيداع ملف التسجيل وتسديد رسوم التسجيل واستلام وثائق تأكيد تسجيله الإداري والإطلاع على برمجة دروسه.<sup>1</sup>

وبذلك تكون منظومة الانترنت قد غيرت عملية التسجيل الأولى لحاملي شهادة البكالوريا الجدد تغييرا جذريا، ووفرت على الإداريين القائمين سابقا بهذه العملية جهدا وعناء وضغطا كبيرا نظرا للعدد الكبير للطلبة الجدد، والذين يتطلبون معاملة خاصة كونهم لا يعرفون شيئا عن البيئة الجامعية وكل ما تقتضيه عملية التسجيل الأول من إمكانية حدوث أخطاء في ملء بطاقة الرغبات وغيرها، وعلى هذا الأساس تكون منظومة الانترنت في المؤسسة الجامعية بمثابة المنقذ بالنسبة للإداريين من معاناة وضغوط التسجيل الأولى للطلبة الجدد.

إن تكنولوجيا المعلومات والاتصال في حد ذاتها لا تعني شيء للمستخدم، وإنما تبرز قيمتها عندما تستخدم بفاعلية، وتعد القرارات المتعلقة بالتكنولوجيا بالغة التعقيد والصعوبة لأنها قد تؤدي إلى نجاح التنظيم أو انهياره، فالاستثمار الخاطئ في تكنولوجيا المعلومات يُعد مشكلة خطيرة لأي تنظيم لأن الاستثمار في تكنولوجيا المعلومات والاتصال هو استثمار مكلف.

إن انتقال الإدارة الجامعية من النظام التقليدي إلى النظام الإلكتروني الصرف أمر في غاية الصعوبة، إن لم نقل استحالته خاصة في المجتمعات النامية بصفة عامة والمجتمعات العربية بصفة خاصة في الوقت الحالي، لكننا يمكن أن نجد النظام المزيج بين النظام التقليدي والنظام الإلكتروني، حيث تحافظ الإدارة الجامعية على هيكلتها وتنظيمها ووظائفها التقليدية وتستخدم منظومة الانترنت كدعامة مساعدة في تفعيل مهامها الأساسية من أجل تحقيق أهدافها التنظيمية

1 وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، منشور رقم 01 مؤرخ في 14 جمادى الثانية 1430 هـ الموافق لـ 08 جوان 2009 متعلق بالتسجيل الأولي وتوجيه حاملي شهادة البكالوريا للسنة الجامعية 2009-2010، مرجع سابق، ص. 04.

المحلية والإقليمية والعالمية، وفي العنصر الموالي توضيح لأهم استخدامات خدمات منظومة الانترنت في الأعمال الإدارية.

استخدامات منظومة الانترنت في الإدارة الجامعية:

تستفيد الإدارة الجامعية من خدمات منظومة الانترنت بشقيها: الخدمات ذات الطبيعة المعرفية من دوريات ومراجع وقواعد البيانات والمكتبات الإلكترونية خاصة في عملية تعليم وتدريب وإثراء الإداريين في تخصصات المناصب التي يشغلونها، والخدمات ذات الطبيعة الاتصالية والتي تستخدم بفاعلية أكثر من الخدمات المعرفية خاصة في عملية الاتصال الإداري.

وفيما يلي تفصيل لأهم استخدامات منظومة الانترنت ذات الطبيعة الاتصالية في الإدارة الجامعية:

### 3-1- خدمة البريد الإلكتروني:

- نشر ما يستجد من أنظمة وإعلانات.<sup>1</sup>
- يستخدم كوسيلة اتصال إدارية بين الشؤون الإدارية في الوزارة وبين المؤسسات الجامعية فيما يخص أعضاء هيئة التدريس والموظفين والطلبة خاصة فيما يتعلق بالأوراق الرسمية.
- استخدامه في عملية التسجيل الأولي للطلبة الجدد كما سبق الذكر.
- يستخدم في عملية الاتصال الإداري بين مديرية المستخدمين والأساتذة الجامعيين بهدف إعلامهم بالمستجدات.
- يستخدم أيضا في عملية التواصل الإداري في ما يتعلق بالإجراءات والمعاملات الإدارية المتعلقة بمشاريع البحوث العلمية (PNR، CNEPRU) بين الباحثين والجهات المسؤولة في الوزارة الوصية.

### 3-2- القوائم البريدية

- ربط مديرو ووكلاء وعملاء ورؤساء الأقسام في الوزارات والمؤسسات الجامعية والكليات على مستوى الدولة في قوائم

1 فتحي اللبدي. دراسة حول الشبكة المعلوماتية للتعليم العالي والبحث العلمي بالوطن العربي، ورقة مقدمة في المؤتمر السابع لوزراء التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي "التعليم العالي والبحث العلمي لمواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين"، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الرياض، 1-5 محرم 1420هـ. الموقع الإلكتروني: www. alecso. org. tn، تاريخ الدخول: 2011/04/14.

متخصصة لتبادل وجهات النظر في تطوير العملية التعليمية والإدارية.<sup>1</sup>

- تأسيس قوائم خاصة بالأساتذة، الإداريين على مستوى المجتمع المحلي أو على مستوى المجتمع العربي أو الإسلامي لتبادل وجهات النظر الإدارية منها والبيداغوجية.

### 3-3- مجموعات الأخبار

- إنشاء منتديات عامة للإداريين والموظفين لمختلف المؤسسات الجامعية والمراكز الجامعية والمعاهد بهدف تبادل وجهات النظر وطرح سبل التعاون والاستفادة فيما بينهم بما يحقق تطورهم سواء في المجتمع المحلي أو مع نظيراتها الخاصة في المجتمع الدولي.

- إنشاء منتديات خاصة بالإدارة الجامعية وشركائها الاجتماعيين والاقتصاديين.

### 3-4- التخاطب المباشر

- استخدامه من قبل المؤسسات الجامعية أو الكليات ذات الانتشار الجغرافي الواسع كوسيلة اتصال تزامني بين موظفيها وعقد الاجتماعات.

- تأمين التواصل الدائم بين الموظفين ورؤسائهم.

### 3-5- المؤتمرات المرئية عن بعد

- يساهم استخدام هذه الخدمة في التدريب عن بعد للموظفين مما يتيح للموظفين تواجدهم في مكاتبهم أثناء تلقيهم الدورة التدريبية مما يساهم في خفض تكاليف إرسالهم لتلقيها في المعاهد التدريبية.

- عقد الاجتماعات بالصوت والصورة بين رؤساء المؤسسات الجامعية ووزير التعليم العالي والبحث العلمي دون الحاجة إلى الانتقال إلى مقر الوزارة الوصية، وإنما يكفي التواجد في المكتب أمام جهاز كمبيوتر مزود بالتقنيات الضرورية وفي الموعد المحدد، دون الحاجة إلى إنفاق مبالغ كبيرة مقابل السكن والإطعام لمدة لا تقل عن ثلاثة أيام.

1 عبد الله عبد العزيز، استخدام الحاسب الآلي في التعليم، الرياض، مكتبة الشقيري، 2001، ص. 230.

- عقد الندوات الجهوية للمؤسسات الجامعية عن طريق المؤتمرات المرئية عن بعد كلما استدعت الحاجة دون انتظار المواعيد الرسمية.

### 3-6- خدمة الواب

- إنشاء الموقع الخاص بالوزارة الوصية [www.mesrs.dz](http://www.mesrs.dz) يكون واجهة لها في المجتمع المحلي والإقليمي والدولي على السواء حيث تضع فيه كل ما يتعلق بالتعليم العالي والبحث العلمي من تعريف بالوزارة وهيكلها، شبكة المؤسسات الجامعية والمراكز والمعاهد العليا والمدارس التابعة لها مع وجود روابط مباشرة إليها، النصوص التنظيمية والقرارات والمراسيم المنظمة لعملية التعليم والبحث العلمي وغيرها من الخدمات التي تهم كل من الإداري، الأستاذ والطالب والمواطن بصفة عامة.

- مواقع خاصة بكل مؤسسة جامعية أو مركز جامعي تضع فيه مختلف المعلومات والإعلانات الموجهة للأساتذة، الطلبة الحاليين أو المتخرجين كالإعلان عن مسابقات الماجستير، مسابقات التوظيف والإعلان عن نتائجها، بالإضافة إلى المكتبة الرقمية وبوابة نظام التعليم عن بعد ودروس على الخط. .. وغيرها.

خاتمة وفي الأخير لا يسعنا كباحثين وأساتذة وإداريين إلا أن نساهم في تدعيم الاستخدام الأمثل لمنظومة الانترنت في المعاملات الإدارية والبيداغوجية تحضيراً وتيسيراً للتحويل نحو النظام الإلكتروني الصرف، هذا الأخير الذي لا يزال يحتاج إلى توفير العناصر البشرية المؤهلة عن طريق تكثيف البرامج التدريبية وإقناع العاملين بهذا النظام عن طريق نشر الثقافة التنظيمية الإلكترونية وإقامة أيام دراسية وندوات وملتقيات علمية وطنية ودولية والاستفادة من الخبرات الأجنبية بصفة عامة والخبرات العربية الناجحة بصفة خاصة لما تتشارك فيه المجتمعات العربية من خصائص اجتماعية وثقافية لتفادي مقاومة التغيير الذي يؤثر تأثيراً سلبياً على عملية التحويل.

## جمالية تلمسان من خلال بعض كتب التاريخ والرحلة

إدريس بن مصطفى<sup>1</sup>

### 1-تعريف المدينة:

المدينة منطقة استيطان حضرية ذات كثافة سكانية كبيرة ولها أهمية معينة تميزها عن المستوطنات الأخرى، ويختلف تعريف المدينة من مكان إلى آخر ومن وجهة نظر إلى أخرى، وقد نشأت المدن كظاهرة عمرانية قديمة في الشرق الأوسط وبالتحديد في مصر والعراق وباكستان الحالية<sup>2</sup>، وكان ظهورها مرتبطا بشكل كبير بتقدم المعرفة الإنسانية والأساليب الفنية المستخدمة.

في العصر الحديث قامت العديد من الدول بوضع شروط معينة لتحديد ما إذا كانت المستوطنة مدينة أم لا، كما أن العلماء والمؤرخين لم يتفقوا على مستوطنة محددة لتعتبر أول مدينة في التاريخ، بل لم يتفقوا حتى على تسمية المستوطنات مدنا أو قرى، إلا أن أقدم المدن التي اكتشفت أثارها موجودة في الوطن العربي في العراق والشام ومصر القديمة. كما أن المدن في معظمها كانت مجرد قرى صغيرة ولم تصبح مدنا إلا بعد مرور فترة طويلة من الزمن.

تعد أغادير المهد الأول لتلمسان وهي الحاضرة التي بنيت على أنقاض وأطلال بوماريا، المدينة الرومانية، وقام العرب المسلمون بفتح تلمسان بقيادة عقبة بن نافع ثم أبي المهاجر دينار وذلك أثناء القرن الأول للهجرة.

ولم يستوطن العرب الفاتحون المنطقة في بداية الأمر، بل واصلوا من خلالها فتوحاتهم بالمغرب الأقصى والأندلس، لكنهم تركوا بها أفرادا قلائل أسندت إليهم مهمة تعليم الناس أمور دينهم، فتعربت المنطقة وصارت مصرا إسلاميا.

1 قسم العلوم الإنسانية جامعة الدكتور الطاهر مولاي- سعيدة  
2 جوده حسنين جوده وقتحي محمد أبو عيانه، قواعد الجغرافيا العامة، دار المعرفة، الجامعية، الإسكندرية، 1982، ص420

فما هي القيم الجمالية التي تحملها هذه الكلمات التي أطلقت على المنطقة أو المدينة؟ وما هي أسباب ومواطن انبهار وإعجاب الرحالة والمؤرخين والشعراء بها؟

### جمالية المدينة من خلال التسمية:

يعرّف ابن خلدون الجمال بأنه "كل مدرك كان حين النظر إليه مناسباً للنفس المدركة، ما يجعلها تلتذّب بإدراك ملائمها"<sup>(1)</sup>، ثم يستطرد قائلاً ((ولهذا كانت الرياحين والأزهار العطريّات أحسن رائحة وأشدّ ملائمة أشكاله وتخطيطه التي له بحسب مادته بحيث لا يخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة والوضع))، ويعرفه كانط: بأنه "ما يبهج كل الناس وبلا مرضيّة، كالغيوبية، وبعض التخشّبات، مثل الاحتضار في بعض الأحوال، إنها- شعور بالفرح الكامل، المصحوب بنسيان الواقع، وقوله أيضاً يكون جميلاً كل ما يكون بلا تجريد، موضوع إرضاء للعقل والروح."<sup>(2)</sup>.

كانت تلمسان تعرف لدى الرّومان الذين جعلوا منها مستعمرة ومركزاً عسكرياً لحراسة طرق القوافل التجارية والعسكرية بـ"بوماريا" والتي تعني "البستان" أو الحدائق<sup>(3)</sup> وهذا ما يدلّ على أنها إذ ذاك كانت تحتوي على بساتين غناء وعيون أعطتها كساء وخضرة دائمة، كانت تبهر الناظر إليها سواء كان من قاطنيتها أو من الوافدين إليها لزيارتها أو لقضاء مصالحهم.

أما التسمية الثانية وهي "أغادير" التي أطلقت عليها في عهد البربر والمتكونة من شطرين بما يعادل في العربية "الجدار القديم" و"المدينة المحصنة" فكلاهما تحمّلان بعداً أو قيمة جمالية، فالأولى تحمل قيمة تاريخية ودينية كما تمثله الآثار التاريخية والدينية المنتشرة في مختلف الأمصار العربية والإسلامية في الوقت الحالي، باعتبارها جزءاً من الإرث التاريخي والحضاري للإنسانية بشكل عام ولسكان المنطقة المتواجدة بها بشكل خاص، إذ يذهب البعض إلى حد القول بأن الجدار المقصود في التسمية هو نفسه الذي أقامه الخضر عليه السلام، أي

1. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ط5، دار القلم، بيروت، 1984، ص424.  
2. انظر لالاند، الموسوعة الفلسفية، ط2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس 2001، مجلد1، 131-132.  
3. الوزان (الحسن بن محمد)، وصف إفريقيا، ط2، دار الغرب الإسلامي، ج2، هامش 24، ص17.

الجدار المذكور في القرآن الكريم في قصة الخضر وموسى عليهما السلام، فيقول ياقوت الحموي المتوفى سنة 626هـ "سمعتُه ممن رأى هذه المدينة، وينسب إليها قوم منهم أبو الحسين خطاب بن أحمد بن خطاب بن خليفة التلمساني"<sup>(1)</sup>، في حين نجد ابن خلدون ينفي ذلك تماماً باعتبار أن موسى عليه السلام لم يطأ أرض المغرب، وأنه لم يفارق المشرق، وأن ملك بني إسرائيل لم يتسع ليشمل إفريقيا<sup>(2)</sup>، وقد ذكرت في بعض المواطن ببلد الجدار، وهذا ما نجده في شعر لابن العباس التلمساني.

**بلد الجدار ما أمر نواها \*\*\* كلف الفؤاد بحبها وهوها  
يا عاذلي كن عاذري في حبها \*\*\* يكفيك منها ماؤها وهوها<sup>(3)</sup>**

ويتوافق هنا وصف الإدريسي في القرن الخامس عشر مع هذه التسمية حين يقول "وتلمسان مدينة أزلية ولها سور حصين متقن الوثيقة....."<sup>(4)</sup> أي أن المدينة ليست مستحدثة وإنما تغوص في القدم والتاريخ، دون أن يتعرض إلى تفاصيل نشأتها أو حتى ذكر مؤسسيها، لكن يشير إلى مدينة تاجررات التي أختطها يوسف بن تاشفين إلى جانب تلمسان القديمة (أغادير) لتصير المدينتان بلداً واحداً يمزج بين الحداثة والقدم بقوله: (وهي مدينتان في واحدة، يفصل بينهما سور)<sup>(5)</sup>.

أما تسمية تلمسان والتي تستمر إلى يومنا هذا فتحمل الكثير من المضامين الجمالية، ووردت بشأن معناها الكثير من الشروح والتفسيرات، كلها تتم عن حسن وجمال، ففي لغة زناته سكان الإقليم، تتكون من قسمين: تلم ومعناها تجمع، وسان وتعني اثنان، ويرى الكثير أن في ذلك إشارة إلى النل والصحراء أو الصحراء والريف، فمن بعض ما ينسب للسان الدين بن الخطيب رحمه الله تعالى في وصفها ما صورته "تلمسان مدينة جمعت بين الصحراء والريف"<sup>(6)</sup>

1. انظر الحموي (ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله)، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، لبنان ج 2، ص 44.
2. الطمار محمد عمرو، تلمسان عبر العصور، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص 9.
3. المقرئ (أحمد بن محمد التلمساني)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ط1، دار صادر، ج 5، ص 433.
4. الإدريسي (أبي عبد الله) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1989، ص 248.
5. نفسه، الصفحة ذاتها.
6. المقرئ، المصدر السابق، ج 7، ص 135.

وهنا تكمن أيضا صورة فنية اجتمع فيها متناقضان، الخصب والاعتدال في المناخ والقحط والحر، لان المقصود بالريف هنا هو الأرض الكثيرة الخصب والزرع<sup>(1)</sup>.

ويذهب ابن الرقيق إلى أن "سان" من الكلمة قد يعني البر والبحر، وهناك كلمة أخرى تكوّن عند جمعها نفس الكلمة وهي تلمست ذات الأصل البربري التي تجمع بتلمسان وهي ذات معنى واحد وهو الأرض التي تنعم بالمياه والأعشاب والأشجار ومن هنا نرى بأن هذا التفسير هو الأقرب، فقد يكون استمرارا للتسمية الرومانية "بوماريا" التي كما سبق وأن أسلفنا بأنها تعني الجنان أو البساتين.

### جمالية الموقع :

تعنى الكثير من الشعراء والأدباء بموقع تلمسان فأصدروا بشأنها العديد من التشبيهات والأوصاف، فنجد لسان الدين بن الخطيب يقول متغنيا بموضعها "ووضعت في موضع شريف، كأنها ملك في رأسه تاجه، وحواليه من الدوحات حشمه وأعلاجه"<sup>(2)</sup>، عبّادها يدها وكهفها كفها وزنتها زيانها، وعينها أعيانها، "<sup>(3)</sup> فنراه يشبهها - أي المدينة - بالملك، ويشبه الهضبة التي تعلوها (لالاستي) بالتاج الذي يعلو رأس هذا الملك، أما الأشجار العظيمة الوارفة الأغصان التي تحيط بها فهي الحشم والحرس الذين يسهرون على خدمته بدون ملل أو كلل، ويشبه منطقة العبّاد بيد هذا الملك أما الكهف فهو كفها، وقيمتها بقيمة سكانها ومؤسسيها من بني زيان، بينما يشبه عيونها-منابع الماء- التي تقع بأعالي جبالها بعيونها التي تحرسها من أي اعتداء خارجي"<sup>(4)</sup>.

ويسترسل لسان الدين واصفا حسن الموقع قائلاً "حبتها أيدي القدرة عن الجنوب فلا نحول فيها ولا شحوب" أي أن الهضبة الواقعة إلى الجنوب من المدينة تمثل سدا أو حائلا يمنع توغل حرارة الجنوب وشحوبه إليها وكان الطبيعة أشفقت عليها منها.

1. الرازي بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، 1995، ص 112.

2. مفرداها علاج، وتعني الأعجمي الكافر، غير أنها كانت تعني في بلاد المغرب الإسلامي الأول ثم في العهد العثماني، الإفرنجي الذي اعتنق الإسلام وقيل هو كل صلب شديد، والجمع علوج وأعلاج، انظر الرازي، نفس المصدر، ص 188.

3. المقرئ، نفس المصدر ج، 7 ص 135.

4. تحتمل كلمة أعيان تفسيران هما. الجوايسيس أو الاشراف. انظر الرازي، نفس المصدر، ص 185.

وإذا كان لسان الدين يشبهها بالملك، فنجد في موقع آخر من كتاب النفع من يشبهها بالعروس أي تأنيثها، لأن في الأثوثة مزيدا من الرقة والرهافة والجمال، فيقول (اقتعدت بسفح جبل ودوين<sup>(1)</sup> رأسه بسيط، أطول من شرق إلى غرب، عروسا فوق منصة والشماريخ<sup>(2)</sup> مشرفة عليها إشراف التاج على الجبين ويطل منها على فحص أفيح<sup>(3)</sup> معد للفلاحة تشق ظهوره الأسلحة عن مثل أسنمة المهاري وتيقر في بطونه عند تدميث<sup>(4)</sup> الغمام بطون العذارى<sup>(5)</sup>).

ويستطرد المقرئ في وصف هذه المدينة فيقول "وتوسطت قطرا ذا كور<sup>(6)</sup> عديدة تعمرها أمشاج<sup>(7)</sup> البربر والعرب مريعة الجنبات"<sup>(8)</sup> نلاحظ هنا أنه يعطيها صفة الامتياز عن ما عاها من المدن والقرى المجاورة لها، فعادة ما تكون أحسن الأشياء في أواسطها، فالعقد مثلا تتوسطه لؤلؤة تمتاز بحسنها عن باقي حباته المكونة له. وما زاد تلك الكور جمالا هو اختلاف أجناس وألوان معمرها أي العرب والبربر، وهذا نفس ما أقره البكري أيضا في قوله (وإنها - أي تلمسان - قاعدة المغرب الأوسط لها أسواق ومساجد ومسجد جامع، وأنها دار مملكة زناتة وموسطة قبائل البربر ومقصد لتجار الآفاق. . )<sup>(9)</sup>

أما الإدريسي فيتكلم عن إستراتيجية الموقع ضمن دائرة أكبر، أي بالنسبة لما جاورها من الأمصار فيقول "ومدينة تلمسان قفل بلاد المغرب وهي على رصيف للداخل والخارج منها، لا بد منها والاجتياز بها على كل حالة..."<sup>(10)</sup> وكأني به يشبه المغرب الأوسط

1. دوين، تصغير لكلمة دون، وتفيد تقريب المسافة.
2. الشماريخ هي رؤوس الجبال وهي الشناخيب واحدها شنخوية، مفردها الشمراخ من الغرر ما استدق وطال، انظر ابن منظور، لسان العرب، ج 3 ص، 31.
3. الأفيح والفيح، كل موضع واسع وروضة فيحاء، ودار فيحاء واسعة، انظر ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، ج2، ص 551.
4. تليين وتسهل وهي السهول من الأرض، انظر، ابن منظور، نفس المصدر، ج2، ص149.
5. المقرئ، نفس المصدر، ج7 ص، 134.
6. الكورة بوزن الصورة المدينة والصق والجمع كور، انظر الرازي، نفس المصدر، ج1، ص242. انظر أيضا، ابن منظور نفس المصدر، ج5، ص، 156.
7. المشج والمشج كل لونين اختلطا، وقيل هو ما اختلط من حمرة وبياض، وقيل هو كل شينين مختلطين والجمع أمشاج، انظر، ابن منظور، نفس المصدر، ج2، ص367.
8. المقرئ، نفس المصدر، ج7، ص135.
9. البكري، المسالك والممالك، ج2، ص746.
10. الإدريسي، نفس المصدر، ص250.

ببوابة كبيرة تمثل مدخلا رئيسا لبلاد المغرب الأقصى والأدنى، سواء لمن اتجه من الشرق نحو الغرب أو العكس، بينما تمثل تلمسان قفلا لهذا الباب العظيم الذي يتوجب على كل من أراد التنقل أفقيا أو عموديا فتحه وذلك من خلال المرور بالمدينة التي كانت تمثل منطقة ذات نشاط تجاري واقتصادي ومنطقة عبور نحو الشمال (أوروبا) أو الجنوب (الصحراء الإفريقية).

### جمالية المدينة:

تلمسان التي سحرت الألباب رواء وأصبت النهى جمالا ووجد المادحون فيها المقال فأطالوا وأطابوا، فنجد المؤرخ والرحالة اليعقوبي الذي تجول في المغربين الأدنى والأوسط في حدود سنة 260 هـ قد عبر عن انبهاره بعظمة هذه المدينة بما تحتويه من قصور ومنازل غاية في المتانة والمنعة، وما يتواجد بها من السكان -البربر- الذين يقطنون بها بقوله (ثم إلى المدينة العظمى المشهورة بالمغرب التي يقال لها تلمسان، وعليها سور حجارة وخلفه سور حجارة آخر وبها خلق عظيم وقصور ومنازل مشيدة وحولها قوم من البربر يقال لهم مكناسة)<sup>(1)</sup>.

ولا نجد أحدا يستطرد ويطنب في وصف تلمسان أكثر من الوزان فيعطيها من خلال ذلك الوصف حركية حين يقول (وجميع الصنائع والتجارات بتلمسان موزعة على مختلف الساحات والأزقة)<sup>(2)</sup> ويعبر عن انبهاره بما تحتويه من المباني المختلفة الأداء والأغراض، بداية بالمساجد الجميلة والصينية، والمدارس الحسنة الجيدة البناء المزدانة بالفسيفساء وغيرها من الأعمال الفنية، ثم ينتقل بعدها إلى وصف ما تحتويه من السقايات المتعددة التي تجلب إليها المياه عبر قنوات، لأن معظم العيون والمنابع تتواجد خارج المدينة، وهذا ما رأى فيه نقطة ضعف في تصميمها واختيار موقعها كعاصمة للدولة الزيانية، إذ يقول بان العدو باستطاعته وبكل سهولة أن يقطع عنها المياه.<sup>(3)</sup>

ثم ينتقل بعدها إلى وصف القصر الملكي الواقع في الجنوب، فيشبهه بالقلعة الحصينة، نظرا لما كان يحيط به من أسوار جد

1. اليعقوبي، كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1988، ص112.

2. انظر الوزان، المصدر السابق، ص19.

3. نفسه، ص19.

مرتفعة، وهذا ما يتوافق مع وصف الأبي لها حين يقول "وبها للملك قصور زاهرات" (1).

ينتقل الوزن بعدها من وصف الكل إلى الجزء، أي إلى القصور الأخرى الصغيرة والتي كان لكل منها خصوصياتها ولوازمها، بما في ذلك بساطينها وسقاياتها، وكلها مبني بشكل رائع وكامل العناية على حد تعبيره (2).

يعرج ليون الإفريقي على أطراف المدينة ليصف لنا أحوازها أي الأراضي المتاخمة لها والتي تدخل في حوزتها، بما تحتويه من دور جميلة للغاية تجعل سكانها ينعمون بسكانها صيفا، وكأنني به يريد القول بأن جمال المحيط بما يحتويه من كروم معروشة ذات الأعناب المختلفة الألوان والطيبة المذاق، وكذا أنواع الكرز الكثيرة التي لم ير الوزن لها مثيلا (3) هي التي ترطب جو المدينة وتجعله عليلا لا يعيب السكان من خلاله بحرّ ووهج ورمضاء الصيف.

وهذا ما نجد الأبي أيضا يتغنى به فيقول "اشتملت على المصانع الفائقة والصروح الشاهقة والبساتين الرائقة مما زخرت عروشه (4) ونمقت غروسه ونوسبت أطواله وعروضه فأزرى (5) الخورنق (6) وأجل الرصافة (7) وعبث بالسدير (8) (9)"، من هنا ندرك بأن تلمسان بما احتوته من قصور ودور ومنازل جميلة فاقت في بهائها نظيراتها في البلاد العربية وخاصة القصور الملكية. كل هذا يأتي معاكسا لحال

1. المقرئ، المصدر السابق، ج7، ص 134.

2. انظر الوزن، المصدر السابق، ص20.

3. الوزن، المصدر السابق، ص20.

4. عرش الكرم ويعرشه أي عمل له عرشا وعرشه إذا عطف العيدان التي ترسل عليها قضبان الكرم والواحد عرش والجمع عروش. انظر ابن منظور، المصدر السابق، ج6، ص 315.

5. حقره ونكره، انظر، ابن منظور، نفس المصدر، ج14، ص356.

6. الخورنق: نهر، والخورنق المجلس الذي يأكل فيه الملك ويشرب، فارسي معرب أصله خرنكاه، وقيل خرنقاه معرب، قال الأعشى ويجبي إليه السيلحون ودونها صريفون في أنهارها، والخورنق والخورنق نبت والخورنق اسم قصر بالعراق فارسي معرب بناه النعمان الأكبر الذي يقال له الأعور، وهذا هو المقصود من البيت، انظر ابن منظور، نفس المصدر، ج 10، ص 79.

7. قصر الرصافة، حصن دون دار الخلافة ببغداد، مبني بالحجارة، وفيه بيعة عظيمة ظاهرها بالفص المذهب، أنشأه قسطنطين بن هيلانة، وجدد الرصافة وسكنها هشام بن عبد الملك. انظر ياقوت، نفس المصدر، ج3، ص48.

8. السدير نهر، ويقال قصر وهو معرب وأصله بالفارسية "سه دل" أي قبة فيها ثلاث قباب متداخلة وهو الذي تسميه الناس اليوم "سد لي" فعربته العرب فقالوا سدير، وقيل قصر قريب من الخورنق كان النعمان الأكبر اتخذه لبعض ملوك العجم. انظر ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج 3، ص201.

9. المقرئ، نفس المصدر، ج7، ص 134.

المدن الأخرى التي تميزت حتى في تلك الفترة بالفوضى والاضطراب وانعدام الاستقرار على حد تعبير ابن خلدون (ويعظم عمران المدينة ويتسع فيكثرون.... وذلك أن الناس في المدن لكثرة الازدحام والعمران يتشاحون حتى في الفضاء والهواء الأعلى والأسفل ومن الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقع معه حصول الضرر في الحيطان فيمنع جاره من ذلك إلا ما كان له فيه حق ويختلفون أيضا في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية والفضلات المسربة في القنوات وربما يدعي بعضهم حق بعض في حائطه أو علوه أو قنواته لتضايق الجوار أو يدعي بعضهم على جاره اختلال حائطه خشية سقوطه ويحتاج إلى الحكم عليه بهدمه ودفع ضرره عن جاره)<sup>(1)</sup>.

ونجده هو الآخر في القرن التاسع الهجري يعطي وصفا للمدينة وما احتوته من قصور ومنازل (ولم يزل عمران تلمسان يتزايد وخطتها تتسع والصروح بها بالأجر والقرميد تعالي وتشاد، إلى أن نزلها آل زيان واتخذوها دارا لملكهم وكرسيا لسلطانهم، فاختطوا بها القصور المؤنقة والمنازل الحافلة فأصبحت أعظم أمصار المغرب ورحل إليها الناس من القاصية.... وضاهت أمصار الدول الإسلامية والقواعد الخلافية)<sup>(2)</sup>. أي أن تلمسان كباقي المدن اتسعت عمرانها بشكل مطرد منذ ظهورها وأنّ الزيانيين بدورهم حين سكنوها لم يكتفوا بما وجدوه بل استبحروا وتفننوا في اختطاط القصور والمنازل بما جعلها لؤلؤة المدائن وقبلة للناس بمختلف ملهم ومشاربهم.

وما كان يزد المدينة سحرا وفتنة هو ازديانها في فصل الربيع والصيف بحلة من الأشجار المختلفة الأزهار، التي تنتهي صيفا إلى ثمار مختلفة أشكالها، تسيل لعاب الزائر والناظر إليها، وقد تغنى الكثير من الرحالة والزوار وتفننوا في وصف ما احتضنته جنبات المدينة ودواخلها منها، وعلى رأسها حب الملوك الذي قال فيه لسان الدين بن الخطيب "إلا أنها بسبب حب الملوك مطمعة للملوك"<sup>(3)</sup> أي أنه يغري حتى الملوك الذين بإمكانهم بلوغ كل ماديات الحياة، إضافة إلى الكرز

1. عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 408 – 409

2. عبد الرحمن ابن خلدون، العبر، ج، ص93.

3. المقرئ، نفس المصدر، ج7، ص، 135.

المتعدد الألوان والأشكال،<sup>(1)</sup> كما تميزت بمشمشها الرائع الحسن على حسب ما جاء في كتاب مسالك الأبصار "ومشمشها الذي يقارب في الحسن مشمش<sup>(2)</sup> دمشق"<sup>(3)</sup> إضافة إلى التين الشديد الحلاوة من النوع الأسود الغليظ الذي كان سكان تلمسان يبيسونه لتناوله شتاء والخوخ والجوز على كثرة<sup>(4)</sup> واللوز<sup>(5)</sup> فذهب البعض إلى حد تشبيهها بالجنة الحقيقية، فشبها ماءها بغير الأسن<sup>(6)</sup> على غرار عيون الجنة في قوله تعالى "من ماء غير آسن" بل يرى فيها البعض الجنة نفسها، وأنها تستحق أيضا شعر ابن خفاجة في قرطبة الزهراء إذ يقول صاحب النفح وأنا أنشد ساكنها قول ابن خفاجة.

ما جنة الخلد إلا في منازلكم \*\*\*\* وهذه كنت لو خيرت أختار<sup>(7)</sup>

لا تتقوا بعدها أن تدخلوا سقرا \*\*\*\* فليس تدخل بعد الجنة النار لم يترك السابقون شيئا من تلمسان إلا تغنوا به، فحتى أوديتها ومياها أسالت حبر الكتاب وهيأت قرائحهم للتغني بها نثرا أو شعرا، فنجد المقرئ يرى فيها أحسن مدائن الغرب ماء وهواء، استنادا إلى ما قاله ابن مرزوق: "يكفيك منها ماؤها وهواؤها، هواها المقصور بها فريد، وهواؤها الممدود صحيح عتيد"<sup>(8)</sup> وماؤها برود صريد<sup>(9)</sup> (10). كما نجد صاحب مسالك الأبصار يصف شلالات "الوريط" فيقول بأن لها وقعا خاصا، ويسمع لها خرير على مسافات بعيدة، يمر بعدها في وسط البساتين ليرونها ثم ينتهي إلى البحر<sup>(11)</sup>، وهنا يذهب البعض

1. الوزن، المصدر السابق، ج2، ص20.
2. المشمش ضرب من الفاكهة يؤكل قال ابن دريد ولا أعرف ما صحته وأهل الكوفة يقولون المشمش وأهل البصرة مشمش يعني الزردالو وأهل الشام يسمون الأجاج مشمشا انظر، ابن منظور، نفس المصدر، ج6، ص348.
3. ياقوت الحموي، خزنة الأدب، دار ومكتبة الأدب، بيروت، لبنان، 1987، ج5، ص145.
4. نفسه، الصفحة ذاتها.
5. الوزن، المصدر السابق، ص20.
6. الماء الأسن وهو الذي لا يشربه أحد من ننته، انظر ابن منظور، المصدر السابق، ج13، ص16.
7. المقرئ، المصدر السابق، ج7، ص134.
8. أي جاهز وكامل
9. صريد أي بارد، الصرد هو البرد وقيل شدته، ويوم صرد وليلة صردة شديدة البرد، انظر ابن منظور، المصدر السابق، ج3، ص248.
10. المقرئ، المصدر السابق، ج7، ص133.
11. انظر ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج5، ص145.

إلى تشبيهها بمدن الأندلس لوفرة مياهها وبساتينها<sup>(1)</sup>.  
 أما الأبلي فينتبع تلك المياه من مصادرها أو منابعها الى غاية  
 المدينة ويعطينا صورة عن كيفية توزّعها "وتتصب إليها من عل أنهار  
 من ماء غير آسن تتجاذبه أيدي المذانب<sup>(2)</sup> والأسراب<sup>(3)</sup> الكفورة<sup>(4)</sup>  
 خلالها، ثم ترسله بالمساجد والمدارس والسقايات بالقصور، وعليه  
 الدّور والحمامات فيفعم الصهاريج ويفهق الحياض ويسقي ريعه  
 خارجها مغارس الشجر ومنابت الحب"<sup>(5)</sup> ويبدو أن الكاتب هنا قصد  
 شيئين أولهما أن يرسم لنا لوحة افتراضية ترسمها ريشة المياه وهي  
 تأخذ مسارها من المنابع العالية نحو المصببات، وثانيهما هو إبراز  
 وفرة المياه وزيادتها عن حاجة المدينة.  
 وفي الأخير لا يفوتنا أن نستشهد ببعض ما أنشده الشعراء بشأن  
 تلمسان المحروسة بادئين بلسان الدين وهو يمدحها.

حيا تلمسان الحيا فربوعها \*\*\*\* صدف وجود بدره المكنون  
 ما شئت من فضل عميم إن \*\* سقى أروى ومن ليس بالممنون  
 أو شئت من دين إذا قدح الهدى \*\* أورى ودنيا لم تكن بالـ دون  
 ورد النسيم لها بنشر حديقة \*\*\*\* قد أزهرت أفنانها بفنون  
 وإذا حبيبة أم يحيى<sup>(6)</sup> أنجبت فلها \*\* الشفوف على عيون العين

ثم قول: الفقيه الكاتب العلامة الناظم الناصر أبي عبد الله محمد بن  
 يوسف الثغري كاتب سلطان تلمسان أمير المسلمين أبي حمو موسى  
 بن يوسف الزياني يمدحه ويذكر تلمسان المحروسة :

أيها الحافظون عهد الوداد \*\*\*\* جددوا أنسنا بباب الجياد  
 وصلوها أصانلا بليال \*\*\*\* كلال نظمن في الأجياد  
 في رياض منضدات المجاني \*\*\*\* بين تلك الربى وتلك الوهاد  
 وبروج مشيدات المباني \*\*\*\* باديات السننا كشهب بواد  
 رق فيها النسب مثل نسيبي \*\* وصفا النهر مثل صفو ودادي  
 وزها الزهر والغصون تثنت \*\*\*\* وتغننت عليه ورق شواد

1. ابن سعيد أبي الحسن المغربي، كتاب الجغرافيا، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982، ص 198
2. المجاري ومسيلات الماء في الحضيض أو أنساب الأودية وأسا فلها. انظر ابن منظور، نفس المصدر، ج 1، ص 391.
3. الحفر تحت الأرض
4. أي الشبيهة بالقبور.
5. المقرئ، المصدر السابق، ج 7، ص 134.
6. يعني بحبيبة أم يحيى عين ماء بتلمسان من أعذب المياه وأخفها، وكانت جارية بالقصور السلطانية

وانبرى كل جدول كحسام \*\*\*\* عاري الغمد سندسي النجاد  
وظلال العصون تكتب فيه \*\*\*\*\* احرفا سطرت بغير مداد  
تذكر الوشم في معاصم خود \*\*\*\* نصبت فوقه ذوات امتداد  
وكؤوس المنى تدار علينا \*\*\*\* بجنى عفة ونقل اعتقاد  
واصفرار الأصيل فيها مدام \*\*\*\* وصفير الطيور نغمة شاد  
كم غدونا بها لأنس ورحنا \*\*\*\* جادها رائح من المزن غاد  
ولكم روحة على الدوح \*\*\*\* كادت أن تريح الصبا لنا وهو غاد  
رقت الشمس في عشايها \*\*\*\* حتى أحدثت منه رقعة في الجماد  
جددت بالغروب شجو غريب \*\*\*\* هاجه الشوق بعد طول البعاد

من هنا نخلص إلى القول بأن تلمسان ومنذ نشأتها باسم "بوماريا" والى غاية عهد بني زيان وهي تمثل منطقة جذب وسحر طبيعي أضفت عليه يد الإنسان سواء الروماني أو البربري لمسة فنية، جعلت ها قبلة للرحالة والشعراء الذين تغنوا بحسنها، كل ذلك ساعد أيضا على ظهورها كمركز إشعاع علمي ومعرفي، إذ كان ملوكها وأمراؤها يحبون العلوم والفنون والآداب ويستقطبون العلماء من كل أنحاء العالم في وقت حيث كانت عبقرية الدول الأوربية لا تزال تعيش في سبات عميق.

#### قائمة المصادر والمراجع:

- المقري (أحمد بن محمد التلمساني)، نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان 1408هـ/1988م.
- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ط5، دار القلم، بيروت، 1984.
- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 1984.
- الوزان (الحسن بن محمد)، وصف إفريقيًا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1983م.
- الحموي (ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله)، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، لبنان 1397هـ/1997م.
- الحموي (تقي الدين)، خزانة الأدب، دار ومكتبة الأدب، بيروت، لبنان 1987.
- الإدريسي (أبي عبد الله)، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1989.
- اليقوي، كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان 1988.
- الرازي بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، 1995.
- جوده حسنين جوده وفتحي محمد أبو عيانه، قواعد الجغرافيا العامة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1982.
- الطمار محمد عمرو، تلمسان عبر العصور، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- لالاند، الموسوعة الفلسفية، ط2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس 2001م.

## أصناف العلوم الدينية ومشاهير علمائها بالجزائر خلال العهد الزياني 962-633 هـ/1554-1235 م

د. عبد القادر بوحسون<sup>1</sup>

لقد عرفت الحياة الثقافية بالجزائر خلال العهد الزياني ازدهارا كبيرا، وذلك راجع لعدة عوامل لعل أبرزها اهتمام السلاطين بهذا الجانب، وكذلك انتشار المؤسسات التعليمية من مساجد ومدارس وزوايا وكتاتيب، والتي ساهمت بدور كبير في نشر العلم والمعرفة، حيث أقبل الطلبة عليها للأخذ عن شيوخها ومدرسيها، واحتلت العلوم الدينية من علوم القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والتصوف الصدارة في ذلك.

### 1- القرآن الكريم:

القرآن الكريم هو المصدر الأول للإسلام، الناظم لشؤون المسلمين الدينية والمدنية، وقد نزل منجما وبحسب الحوادث ومقتضى الحال وحلا لما كان يعترض الرسول - صلى الله عليه وسلم من معضلات، أما علم القرآن فهو يشمل علمين أساسيين هما:  
- علم القراءات وهو معرفة القراءات المشهورة وكيفية أداء الحروف، كما يضاف إليه فن الرسم، وهي أوضاع حروف القرآن الكريم في المصحف ورسومه<sup>(2)</sup>، وغايته ضبط نص القرآن الكريم.  
- علم التفسير: وهو من أعظم العلوم الدينية مقدارا، وأرفعها شأنًا ومنارا لكونه رئيس العلوم الدينية ورأسها، ومبنى قواعد الشرع وأساسها<sup>(3)</sup>، والتفسير هو شرح كلام الله تعالى ليفهمه من لم يصل ذوقه وإدراكه لفهم اللغة العربية.

وقد اهتم علماء الجزائر خلال عهد بني زيان اهتماما كبيرا بالقرآن الكريم وعلومه، فكانوا يتدارسونه في المساجد والمدارس والزوايا

1 شعبة التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة

(2) لقي فن رسم القرآن الكريم عناية واهتمام كبيرين وألفت فيه العديد من المصنفات، أنظر: إبراهيم بن محمد المغني، دليل الحيران على مورد الظمان في فن الرسم والضبط باعتبار قراءة الإمام نافع لمحمد بن محمد الشريسي الخراز، دار الكتب، الجزائر، (دت)، ص10.

(3) أحمد محمد الصاوي المالكي، حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، ج1، مطبعة مصطفى محمد، مصر 1934، ص2، ابن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت (دت)، ص484-486

والكتاتيب، ومن أجل المحافظة على حفظه كانوا يقرؤون عدة أحزاب يوميا بعد صلاة الصبح والمغرب<sup>(1)</sup>.

وقد برز العديد من العلماء في هذا المجال نذكر منهم:  
- **ابن الشريف التلمساني**: عبد الله بن محمد بن أحمد الشريف التلمساني الحسني، أحد أكابر علماء تلمسان والمغرب الإسلامي كوالده الشريف التلمساني (710-771هـ/1310-1370م)<sup>(2)</sup>، ولد ابن الشريف سنة 748هـ/1347م بتلمسان وهناك درس وبرز في عدد من العلوم أبرزها علم التفسير<sup>(3)</sup>، وتلمذ على أكابر علماء زمانه كابن مرزوق الخطيب (710-781هـ/1311-1380م) ووالده الشريف التلمساني وغيرهما<sup>(4)</sup>، ممّن أخذ عنهم مختلف العلوم النقلية والعقلية، اشتغل ابن الشريف في التدريس بعدة مدن كفاس وتونس وبجاية، وفي هذه الأخيرة اشتهر ذكره حيث أقبل عليه الطلبة من كل حذب وصوب<sup>(5)</sup>، كما تصدى للتدريس بغرناطة، وتوفي غريقا في البحر سنة 792هـ/1390م لما كان عائدا منها إلى تلمسان<sup>(6)</sup>.

- **إبراهيم بن محمد المصمودي أبو إسحاق التلمساني**: برع في عدة علوم وفنون كعلوم القرآن والتصوف، وأخذ عن جملة من العلماء كالأبلي والشريف التلمساني وغيرهم، وأخذ عنه جم غفير من العلماء أبرزهم ابن مرزوق الخطيب.

يُعد إبراهيم المصمودي من رئاسة العلم والزهد بالمغرب الإسلامي، إذ كان مقبلا على العلم والعبادة والاجتهاد، يحب مجالسة أهل العلم، توفي سنة 805هـ/1405م، وحضر جنازته السلطان الزياني الواصل ماشيا على قدميه<sup>(7)</sup>.

(1) عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، ج2، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 437.  
(4) التنبكتي، نيل الإبتهاج، مطبعة الفحامين، مصر، 1351هـ، ص225، المقرري، نفح الطيب، ج7، تحقيق محمد البقاعي، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص152، محمد بن محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1349هـ-ص234.

(3) عمار هلال، العلماء الجزائريون في البلدان العربية والإسلامية، الجزائر، 1995، ص31.

(4) التنبكتي، المصدر السابق، ص151.

(5) عمار هلال، المرجع السابق، ص31.

(6) التنبكتي، المصدر السابق، ص153.

(7) نفسه، ص ص 51-52، ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص ص 64-66.

- ابن زاغو المغراوي: أحمد بن عبد الرحمان الشهير بابن زاغو المغراوي التلمساني، أعلم الناس في وقته بعلم التفسير، ولد سنة 782هـ/1381م، وتوفي سنة 875هـ/1470م، له العديد من المؤلفات في هذا العلم أهمها: مقدمة في التفسير، تفسير سورة الفاتحة، والتذييل عليه في ختم التفسير، ومؤلفات أخرى في الفقه والتصوف وغيرها<sup>(1)</sup>، وقد تصدى للتدريس بالمدرسة اليعقوبية بتلمسان، فكان يُعَلِّم التفسير والحديث والفقه في الشتاء والأصول والعربية والبيان والحساب والفرائض والهندسة في الصيف<sup>(2)</sup>.

## 2- علم الحديث:

الحديث والسنة هو كل ما أثر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو تقرير، وهو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. ولقد اهتم علماء الجزائر في عهد بني زيان بعلم الحديث وذلك لاهتمامهم الكبير بالسنة النبوية فكانت تخصص حلقات متعددة لدراسة الحديث وعلومه، معتمدين على عدة كتب أهمها: الموطأ للإمام مالك، صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبي داود، جامع الترمذي، جامع النسائي<sup>(3)</sup>، كتاب التمهيد والاستذكار لأبي عمر بن عبد الله بن عبد البر النمري (ت462هـ/1070م)، المنتقى للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474/1076م)، المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار لأبي عبد الله محمد بن عبد الحق بن سليمان التلمساني<sup>(4)</sup>، عمدة سيرة النبي - صلى الله عليه وسلم - لمحمد بن إسحاق الحاوي، الروضة للكباري وغيرها من كتب الحديث الأخرى<sup>(5)</sup>.

(1) ابن القاضي، درر الحجال في أسماء الرجال، ج1، تحقيق محمد الأحمد أبو النور، دار التراث، المكتبة العتيقة، القاهرة، تونس، 1970، ص 63، ابن مريم، المصدر السابق، ص 42، التنبكتي، المصدر السابق، ص 78-79.

(2) لخضر عدلي، الحياة الثقافية بالمغرب الأوسط في عهد بني زيان، دكتوراه في التاريخ الإسلامي، جامعة تلمسان، 2004-2005، ص 152.

(3) لخضر عدلي، المرجع نفسه، ص142، عثمان عبود، المهذب في مصطلح الحديث، القسم الثاني، مطبعة وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1992، ص 50-59.

(4) الغبريني، عنوان الدراية، تحقيق رابح بونار، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981 ص 26.

(5) عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ص 39.

وممن برز من العلماء في هذا المجال نذكر:

- **أبو إسحاق التنسي:** إبراهيم بن يخلف المتوفى سنة (680هـ/ 1291م)، أصله من تنس واستوطن تلمسان بعدما ألح عليه السلطان يغمراسن بن زيان، وكان من أكابر علماء المغرب الإسلامي، ترد عليه الأسئلة من مختلف الأقطار، وقد قام يدرس الحديث وغيرها من العلوم بتلمسان، فانتفع به خلق كثير، وكانت له طريقة حسنة يضرب بها المثل في تدريس علم الحديث<sup>(1)</sup>.

- **المقري الجد (ت759هـ / 1358م):** محمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الرحمان القرشي الشهير بالمقري، المولود بتلمسان أيام السلطان أبي حمو موسى الأول (707 - 718هـ / 1307-1318م)، نشأ ودرس بتلمسان عن أكابر العلماء كابني الإمام، عمران المشدالي، ابن هدية القرشي، عبد المهيمن الحضرمي وغيرهم<sup>(2)</sup>، وقد كان مشاركاً في جميع العلوم بما في ذلك علم الحديث، وله فتاوى وآراء عديدة في ذلك<sup>(3)</sup>، توفي المقري الجد بفاس سنة 759هـ/1358م، وقد خلف مؤلفات عديدة منها: كتاب القواعد، التحف والظرف، الحقائق والرقائق وغيرها<sup>(4)</sup>.

- **ابن مرزوق الخطيب ( 710-781هـ / 1310 - 1380م):** محمد بن أحمد بن محمد ابن محمد بن مرزوق، المشهور بالخطيب وبابن مرزوق الجد التلمساني، ولد بتلمسان سنة 710هـ/1311م<sup>(5)</sup>، وعُرف برحلاته الكثيرة في البلاد الإسلامية فأتيح له الفرصة للأخذ عن أكابر العلماء في زمانه، والاشتغال في التدريس والخطابة بعدة مدن كإسكندرية، القاهرة، تلمسان، غرناطة، وتونس، توفي سنة 781هـ / 1380م بالقاهرة، وترك العديد من المؤلفات في مختلف العلوم نذكر منها: تعليق على صحيح البخاري، الأربعين في الصحاح،

(1) التنبكتي، المصدر السابق، ص 35، ابن مريم، المصدر السابق، ص 67.

(2) المقري، نفع الطيب، المصدر السابق، ج6، ص ص181-187، محمد بن محمد بن مخلوف، المصدر السابق، ص232.

(3) المقري، نفع الطيب، المصدر نفسه، ج6، ص ص174-175، التنبكتي، المصدر السابق، ص 249، ابن فرحون، المصدر السابق، ص 288، النباهي، المصدر السابق، ص 170، ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج2، ص 1901، ص 139، محمد بن مخلوف، المصدر السابق، ص 2.

(4) التنبكتي، المصدر السابق، ص 254.

(5) نفسه، ص267، ابن خلدون، الرحلة، تحقيق محمد تاويت الطنجي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص60.

تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام، إزالة الحاجب عن فروع ابن الحاجب، برح الخفاء في شرح الشفاء... (1).

### 3- الفقه:

الفقه لغة هو الفهم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان عليما غفورا﴾ (2) أي لا تفهمون، وقيل الفقه هو معرفة الأشياء الدقيقة، واصطلاحا هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد (3)، وهو يتناول جميع المسائل التي تواجه الإنسان في حياته فيبحث في الفرائض الدينية والأحوال الشخصية والمعاملات الاجتماعية والاقتصادية أما أهم أصوله، فهو القرآن والسنة إضافة إلى الإجماع والقياس.

وقد اشتهرت عدة مذاهب في الفقه، منها مذهب الإمام مالك، المذهب المشهور والمعتمد ببلاد المغرب الإسلامي، والذي لقي اهتماما وإقبالا كبيرين من قبل أهله، كما لقي أهم كتبه وهو الموطأ اهتماما كبيرا من قبل علماء المغرب الإسلامي، الذين اعتنوا بشرحه وتدريسه، فضلا عن الكتب الأخرى المشهورة في الفقه المالكي كالمدونة والمختلطة لعبد السلام بن سعيد المعروف بسحنون (ت240هـ/ 854م)، وكتاب التهذيب لأبي سعيد البراذعي، وكتاب التفرغ لأبي القاسم بن الجلاب البصري، وكتاب الواضحة لعبد الملك بن حبيب القرطبي (4)، وكتاب ابن الحاجب (5).

وفضلا عن العلماء الذين ذكرناهم في علوم القرآن والحديث من علماء الجزائر الذين اشتهروا وبرعوا في الفقه، برز علماء آخرون في هذا المجال أمثال:

- **ابني الإمام:** علما الجزائر الشامخان أبو زيد عبد الرحمان (ت741هـ/ 1340م) وأبو موسى عيسى (ت749هـ/ 1348م)، وهما من

(1) ابن فرحون، المصدر السابق، ص 309، ابن خلدون، الرحلة، المصدر نفسه، ص 61، ابن الخطيب كناية الدكان، القاهرة، 2003، ص 160، ابن مريم، المصدر السابق، ص 185، التنبكي، المصدر السابق ص 270، الحفناوي، المرجع السابق، القسم الأول، ص 146.

(2) سورة الإسراء، الآية 44.

(3) أحمد بن زكري التلمساني، غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، تحقيق محند أو إدبر مشنان، المجلد الأول ط1، دار التراث، دار ابن حزم، الجزائر، 2005، ص ص 281-282.

(4) الغبريني، المصدر السابق، ص ص 26-27.

(5) ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 499.

أكابر علماء المغرب الإسلامي إذ تخرج عليهما جم غفير من العلماء، اشتهر ذكرهما بالمغرب كما بالمشرق، كانت لهما رحلة إلى المشرق الإسلامي في حدود سنة 720هـ/1320م، أين ناظرا الشيخ تقي الدين بن تيمية، ونظرا لعلمهما ومكانتهما الكبيرة، فقد كانا مقربين من السلاطين، كأبي الحسن المريني الذي أكرمهما وضمهما إلى مجلسه، وأبي حمو موسى الأول الذي بنى لهما مدرسة سميت باسمهما<sup>(1)</sup>.

- **أحمد بن يحيى بن علي الونشريسي** المتوفى سنة 914هـ/1509م، والذي انكب على تدريس كتب الفقه المالكي المشهورة كالمدونة وفرعي ابن الحاجب، كما كان مشاركا في علوم أخرى إضافة إلى الفقه، ومن أهم مؤلفاته: كتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، وتعليق على ابن الحاجب الفرعي، وكتاب الفروع في مسائل الفقه وغيرها من المؤلفات الأخرى<sup>(2)</sup>.

#### 4. التصوف

التصوف من العلوم الدينية التي لقيت إقبالا واهتماما كبيرين من قبل المسلمين عامة وأهل المغرب الإسلامي بصفة خاصة والمغرب الأوسط (الجزائر) بصفة أخص، إذ برز بهذا الإقليم عدد لا يحصى من المتصوفة الذين كان لهم احتراما كبيرا من قبل الخاصة والعامة، وقبل أن نتحدث عن بعضهم لا بد من التعريف أولا بالتصوف.

في الحقيقة إن تعريف التصوف ليس بالأمر اليسير لكونه أمر قلبي ومتعلق بالسلوك، فلا نجد تعريفا عاما جامعا شاملا يتفق عليه الجميع، ولذلك سنحاول إعطاء بعض التعاريف لهذا العلم من قبل أهله وغير أهله حتى نعطي ولو فكرة عامة عنه.

**فالجنيدي البغدادي** (ت 297هـ/881م) وهو من أقطاب الصوفية الكبار<sup>(3)</sup> يعرفه بقوله: "التصوف هو أن تكون مع الله بلا علاقة"، أما تلميذه **الروذباري** فقد أجاب على سؤال من هو الصوفي؟ بقوله: "

(1) يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج1، ص 130، ابن خلدون، الرحلة، المصدر السابق ص58، التنيكتي المصدر السابق، ص 166، المقري، نفع الطبيب، المصدر السابق، ج6، ص ص 181-182، الحفناوي المرجع السابق، القسم الثاني، ص ص 209-212.

(2) الحفناوي، المرجع نفسه، ص ص 62-63.

(3) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية وأقطابها، مكتبة مديولي، 1999، ص 24.

الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى<sup>(1)</sup>.

ويعرفه أحمد بن محمد بن عجيبة في كتابه التشوف إلى حقائق التصوف بقوله: " علم التصوف سيد العلوم ورئيسها ولباب الشريعة وأساسها، وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان.. . ، وهو علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليلتها بأنواع الفضائل"<sup>(2)</sup>.

كما عرف قاضي الجماعة بغرناطة أبو البركات بن الحاج البلفيقي المتوفى سنة 771هـ الصوفي بقوله: " الصوفي عبارة عن رجل عدل تقي صالح زاهد، غير منتسب لسبب من الأسباب، ولا مُخل بأدب من الأداب.. . نظره إلى الخلق بالرحمة، ونظره إلى نفسه بالحدز والتهمة"<sup>(3)</sup>،

ويقول المتصوف أبو العباس زروق الفاسي أبياتا شعرية عن علم التصوف مطلعها:

**علم التصوف نور يستضاء به فاجتهد لتدركه ان كنت يقضانا  
والزم قواعده إن كنت قاصده فاعمل بحاصلها فالرشد قد بانا<sup>(4)</sup>**

أما عبد الرحمان بن خلدون فيعرف التصوف بقوله: " هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا، وكان هذا عاما عند الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا.. . اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية، ثم صار علما بعدما دونت فيه كتب كرسالة القشيري وكتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي"<sup>(5)</sup>.

وإن كنا نجد اختلافا في التعريف الاصطلاحي فالأمر نفسه يقال عن الاشتقاق اللغوي للتصوف، فهناك من أرجعه إلى الصوف، فالمتصوف عندهم من تكلف في لبس الصوف، وهناك من أرجعه نسبة إلى الصف الأول في الصلاة، ومنهم من قال أنهم سموا بالصوفية

(1) عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1980، ص 157، عبد الرزاق

قسوم، عبد الرحمان الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص ص 51-53.

(2) ابن عجيبة، التشوف إلى حقائق التصوف، نشر محمد بن أحمد بن العاشمي التلمساني، ط1، مطبعة الاعتدال، دمشق، 1937، ص 4.

(3) المقرئ، فنج الطيب، المصدر السابق، ج7، ص ص 21-22.

(4) أبو العباس زروق، قواعد الطريقة بين الجمع بين الشريعة والحقيقة، مخطوطة بجامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم 1591.

(5) ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص ص 517-518.

لأنهم أهل الصُّفة<sup>(1)</sup>، بينما قال آخرون بأنه مشتق من الصفاء<sup>(2)</sup>، وهو الصفاء الذي يغمر قلوب الزهاد، وقد استدلوا في ذلك بقول الصوفي أبو الفتح البستي حيث يقول:

**تنازع الناس في الصوفي واختلفوا ظنوه مشتقا من الصوف**

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى لقب الصوفي<sup>(3)</sup> وأما أهل الشام فقد أطلقوا على المتصوفة اسم الفقراء استنادا إلى قول الله عز وجل: "يا أيها الذين امنوا أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد"<sup>(4)</sup>، وقول النبي عليه الصلاة والسلام: "يدخل فقراء أمتي الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام"<sup>(5)</sup>.

وعموما فقد قيل عن التصوف الكثير قديما وحديثا، سواء بالإيجاب أو بالسلب، وهناك من جعله صنفين: صنف يستمد أصالته من الإسلام، بحيث لا ينقطع صاحبه عن الحياة العملية، وصنف ينقطع صاحبه عن الحياة العملية<sup>(6)</sup>.

ومهما يكن فقد عرف التصوف انتشارا واسعا ببلاد المغرب الإسلامي عموما والمغرب الأوسط خصوصا، لاسيما في عهد الموحدين، وهو العهد الذي برز فيه عدد من المتصوفة المشهورين في مشارق الأرض ومغربها كالقطب الغوث أبي مدين شعيب المتوفى سنة (594هـ/1198م) ودفين منطقة العباد بتلمسان<sup>(7)</sup>، والشيخ العارف بالله محي الدين بن عربي (560 – 640هـ/1065 – 1242م)<sup>8</sup>.

(1) صفة المسجد النبوي وهي الزاوية التي في مؤخرة المسجد النبوي بالمدينة.  
(2) ابن عجيبة، المصدر السابق، ص 5، أنار ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، ألمانيا، 2006، ص 19.  
(3) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط1، مكتبة مديولي، القاهرة، 1999، ص 22.  
(4) سورة فاطر الآية 15  
(5) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص 23.  
(6) عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص 55، كمال السيد أبو مصطفى، محاضرات في تاريخ المغرب والأندلس، مركز الإسكندري للكتاب، 2006، ص 107  
(7) ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف واخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد توفيق، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1997، ص 319، الغبريني، المصدر السابق، ص 60-61، ابن عبد الملك الأنصاري، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، (نت)، ص ص 129-130  
(8) المقرئ، فنج الطيب، المصدر السابق، ج2، ص 316-310، الغبريني، المصدر السابق، ص 160، ابن الملقن، طبقات الأولياء، ط1، تحقيق نور الدين شيبية، مطبعة دار التأليف، القاهرة، 1973، ص 470.

وأما في العهد الذي يليه وهو العهد الزياني فقد عرف التصوف انتشارا كبيرا وقد ساهم في ذلك سلاطين الدولة الذين أكرموا شيوخ التصوف كيغمراسن بن زيان وأبي حمو موسى الثاني وغيرهم، كما كان للأوضاع السياسية التي تمر بها البلاد الإسلامية ولا سيما بلاد المغرب والأندلس بعد أن استولى النصارى على العديد من المدن دور في انتشاره، إذ وجد الناس في التصوف تعزية وسلوة عن الحياة المحيطة بهم، فكأنما أصبح التصوف بمثابة الملجأ للهروب من الواقع المرير وجو الحروب والفتن<sup>(1)</sup>.

هذا وقد كان للمتصوفة في هذه الفترة دورا كبيرا في مختلف نواحي الحياة الدينية والتعليمية والعسكرية من خلال دعوتهم لمحاربة الإسبان المتسلطين على البلاد الإسلامية، بالإضافة إلى دورهم الكبير في الحياة الاجتماعية من خلال دعوتهم ومساهماتهم في أعمال الخير والبر والإصلاح بين الناس ونبذ العنف والتطرف، مما جعلهم يكتسبون محبة كبيرة من قبل العامة والخاصة.

ومن أولئك نذكر:

**أبو إسحاق الطيار** المتوفى قبل المائة السابعة للهجرة ودفن في العباد، والذي كان من كبار الأولياء ومعلمي القرآن الكريم<sup>(2)</sup>، وأبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق المولود سنة 629هـ/1232م والذي كان من كبار الصالحاء والأولياء المشاهير، وتمكننا في الفقه والتصوف<sup>(3)</sup>، كما اشتهر كذلك **محمد بن عمر بن عثمان الهواري المغراوي** (المتوفى سنة 843هـ/1439م) الذي استقر بوهران فانتفع به خلق كثير وكانت له كرامات كثيرة ومؤلفات عديدة منها: السهو والتنبيه للفقراء أولي الفضل النبيه<sup>(4)</sup>، وبرز أيضا تلميذه **إبراهيم بن محمد التازي** (المتوفى سنة 866هـ/1461م) الذي أخذ عن أكابر علماء المغرب والمشرق الإسلاميين، وكان هو الآخر عالما زاهدا ومن كبار المتصوفة المنقطعين عن زخرف الدنيا، ومما قاله في ذلك:

(1) عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص ص 19 - 20.

(2) يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج1، ص 106.

(3) نفسه، ص ص 114-116

(4) ابن سعد الانصاري، روضة النسرین فيالتعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، تحقيق يحيى بوعزيز، منشورات ANEP، الجزائر، 2002، ص ص 48-55، بن عود المزاري، أولياء وعلماء وهران، مجلة جمعية الجغرافيا والآثار لوهران، وهران، 1977-1978، ص ص 3-4.

فما الدنيا وزخرفها بشيء وما أيامها إلا عوار  
وليس بعاقل من يصطفئها أتشري الفوز ويحك بالتبار

وإضافة إلى التصوف كان التازي إماما في علوم القرآن والحديث  
والفقه، وقد عُرف بحسن الصوت في قراءة القرآن فقدم لصلاة  
التراويح بمكة المكرمة<sup>(1)</sup>.

واشتهر كذلك في هذا المجال محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب  
المعروف بالسنوسي عالم تلمسان وصالحها الذي أخذ عن عدة علماء  
كأبي الحسن التالوتي  
وعبد الرحمان الثعالبي وإبراهيم التازي وأبي الحسن القلصادي  
وغيرهم<sup>(2)</sup>.

وما يمكن قوله في الأخير أن هؤلاء العلماء الذين ذكرناهم ما هم  
إلا عينة قليلة من علماء الجزائر الذين اشتهروا في الفترة الزيانية  
والذين بلغت شهرتهم الآفاق، فلاقوا احتراما كبيرا من قبل علماء العالم  
الإسلامي وقد أطرت كتب التراجم بمدحهم والإشادة بعلمهم.

---

(1) ابن سعد، المصدر نفسه، ص ص 143-183.  
(2) الحقاوي، المرجع السابق، القسم الاول، ص ص 179-184.

## مؤسسات المجتمع المدني وتكريس الوعي

رايس زواوي<sup>1</sup>

كنا نعتقد أنّ إستثمار البعثات العلمية لتوظيف النُخب العلمانية أو الأصلانية اللتان إجتهدتا على توطيد معنى التواصل مع الآخر، بهدف الكشف عن القيم وترسيخها، وعن المواطنة والعمل بها أمراً لا بد منه لهضم مفهوم النخبة ودورها الفعال في توعية المجتمع المدني.

نقرأ دائماً، أنّ إستيعاب قيم المواطنة والهوية والحدثة والتغير الإجتماعي تظل خاضعة للفضاء المعرفي والزمني للسياسة الغربية، وبأنه بات الإستعانة بالإنسان الغربي هو الذي يحقق الفهم الصحيح والإستثمار الفعلي (L'investissement effectif) لقيم الكونية لدى الإنسان المغربي خصوصاً الذي مازال ضمن المسافة بين التحول من الكائن إلى الإنسان، لأنه لم يتشكل لديه بعد مفهوم مشروعية معنى المجتمع المدني، إلا من خلال ما يأتيه من النُخب الأصلانية أو العلمانية.

فباإسم المجتمع المدني ودور النُخب والمؤسسات العلمية وسعيها الحثيث إلى ترسيخ قيم حقوق الإنسان والهوية والمواطنة، يتلاعب الكل بإسم الشعب أثناء الإستثمار غير الفعلي والخاطئ لمتطلبات الجماهير في الأحقية، حيث تعمل كل من العمالة التي إستتجدت بالغرب والأصلانية لازالت تؤمن بالفهم القاصر للتقليدي، وعلى تزييف حقيقة الشعب في توعيته بوجوده وبقيمه نحو بلده.

فباإسم الناطقين من العمالة والأصلانية، يُخان الشعب (المجتمع المدني)، لأنّ دور النخبة الآن، وبدءاً من البعثات العلمية للقرن التاسع عشر، كان دوراً مدافعاً عن قيم الثورة والحدثة والهوية للمجتمع الغربي، بدل المغربي خصوصاً، كون هذا الفهم للقيم لم يتجاوز حقل الإعجاب وهذا عائق سوسيولوجي لم يُحدث تغييراً في مؤسسات المجتمع المدني.

1 أستاذ محاضر كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم العلوم الاجتماعية جامعة سيدي بلعباس- الجزائر.

يتعين علينا فهم المجتمع المدني من خلال ربطه: " بالدولة الجزئية الحديثة وعن إرجاع نماذج محركات التاريخ الثقافي لبني مستمدة من التاريخ الطبيعي"<sup>1</sup> إلى حقيقة معنى السياسي أو المدني من خلال تمثيل الدولة للمجتمع المدني كان جزئياً أو شبه منعدم، فأضحت الدولة الجزئية لا تمثل إلا نفسها بما فيها النخبة العلمانية والنخبة الأصلانية، لهذا فهي: " تضي على نفسها مظهراً بوظيفة أيديولوجية تزيف الوعي"<sup>2</sup>. وعليه، صار إلغاء الوعي بالتاريخ، إلغاءً لحركية المجتمع المدني في ظل حكم الدولة الجزئية المتحركة من النخب الغربية وساستها..

وعلى نحوٍ متعارض، صار المجتمع المدني عبارة عن مفهوم تتداوله النخب الوطنية التي طالما لم تدافع عن هذا الكيان التاريخي في تطوره، بل سعت إلى التملص منه كونها لم تنقطع يوماً أن تكون آلية في يد الغرب الأجنبي تتكلم بميكانيزماته، ضاربة بلامبالاتها عرض الحائط لطموحات الجماهير وقيمها الإنسانية، وبذلك صارت تُسوِّغ قيم اللإنسانية على شاكلة الغرب لترويج مشروعاته الإستعمارية. تعيش النخب المغاربية خصوصاً، انفصاماً بالسلب بإفراط كون أن فكرة التعايش والتعامل مع الراهن غير وارد، أو قلما يُفهم على أنه الأزيمة، وهذا ناتج برأينا من العقم الذي ينتاب المجتمعات المغاربية بين الرجل المُعلَّم والرجل المتدين وكلاهما سلباً على مجتمعاتهم وشعوبهم، حيث مفهوم الثورة على القيم وإعادة الإحتواء لإنتاج القيم الإنسانية بما يُلاءم وعي النخب إتجاه شعوبهم لخلق تواصل بين المؤسسة والمجتمع، عندئذٍ بالإمكان أن نتحدث عن وجود مجتمع مدني في مقابل معوقات فشله..

### المؤسسة والدولة الجزئية.

فنحن بعيدين عن تأسيس علوم الإنسان(المجتمع المدني) بصورة يمكن أن نخلق ثورة تنطلق من الوعي بالتغيُّر، وهذا يبقى وارد لكنه حتمي لأن بلوغ هذه المرتبة من التحسيس المجتمعي حدته الدولة الجزئية بمعنية دور التنظيمات غير السياسية لحماية الحقوق المادية والمعنوية كالنقابات والجمعيات، أو حتى دور الأحزاب أو العشائر

1- أبو يعقوب المرزوقي، أزمة المجتمع المدني: عوائق فعاليته الفعلية والرمزية وشروط تذليلها، بدون دار النشر، د:(ط، س)، ص12.  
2- المرجع نفسه، ص18.

والقبائل بمصدر الشرعية، فالإختلاف الذي خلق الأزمة مغاربياً هو أنّ الوصول إلى السلطة كان لغرض الثروة فقط، لهذا تدهور القيم الإنسانية للمجتمع كالحريات والتكفل الحسن وحقوق الإنسان يبقى نسبياً، فالنخب هي ملكاً في يد الدولة الجزئية لكسب مزيداً من الثروة والممتلكات وتحقيق الجاه عند المسؤولين، وهذه أزمة علوم الإنسان في مجتمع لم يُنتج إلا الإستقطاب وهذا ما يسميه الأستاذ / أبو يعقوب المرزوقي/ بالنخب الرزقية، وهذا يطرح دور الديمقراطية وفاعلية الرأي العام.

وتزداد أهمية مفهوم المجتمع المدني نتيجة تلك النزاعات التي ارتسمت - في مجتمعات المغرب العربي خصوصاً والمتعلقة بتطور الدولة وكذلك - العلاقات الناشئة بينها وبين المجتمع وهذا بتوظيف جهود لتوثيق العلاقات الضرورية بين المجتمع المدني والدولة الجزئية (المجتمع السياسي).

وفي ظل هذا التنافر والإنجذاب، يبقى مشروع إجراء تحولات عميقة في مختلف مستويات التشكيل الإجتماعي، ضرورة لتجاوز الحساسيات السياسية التي تُغذيها القوى الكبرى بمعية النخب التابعة، وعلى الرغم من إدراك المأزق الذي وصلت إليه بلدان المغرب العربي، إلا أنها لم تُبد نيةً للتنازل عن الحساسيات لخدمة مجتمعاتها المغاربية.

نسعى في دراستنا هذه إلى تحليل مضمون الأزمة من خلال ربط المجتمع المدني بالدولة الجزئية(المجتمع السياسي) بالديمقراطية وهل هناك موقف صريح لهذه الدول لإحداث تغيير دائم في هذه التركيبة الإجتماعية- السياسية؟.

وأنت تستقرأ لحظات كتابة التشكيلات الإجتماعية في البلدان المغاربية، تجد أنّ المؤسسات التي نتجت عن نوع من الديمقراطية وهي الهيئات، التنظيمات، الأفراد والجماعات التي تنشط في دفع صيرورة الحرية والتفكير.. كلها صارت مستقطبة من المجتمع السياسي(الدولة). لذا، إستناداً إلى تجارب التاريخ، أن ضرورة فك النزاع بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، والتنازل عن معنى الجذائفة (المراقبة) إزاء المجتمع المدني، بمعنى تحريره من متابعة هيمنة الدولة.

وبعد مضي عقودٍ على إحتكار الدولة الديمقراطية للدستور والتشريع وتركز السلطات، تم الإنتقال من هذه المرحلة ذات السلطة

المحتكرة والوحيدة، إلى الديمقراطية الشعبية وفصل السلطات، فإزدادت المنظمات غير الحكومية المدافعة في إهتمامها بشؤون الوطنية والهوية ومنها الهيئات الحقوقية للإنسان، فإكتسبت هذه الأخيرة الشرعية في تبنيها حقوق المواطن والشعب والأقليات.. وصارت المتحدث الرسمي والشرعي في وجه الدول الإحتكارية للسلطة..

لقد تزامن توطين المنظمات الشرعية في عملها على حقوق الإنسان والهويات والوطنية.. إبداء مدى النضج الديمقراطي لديه إلى درجة فرض فئات لتواصل الدولة الجزئية مع متطلبات المجتمع المدني من خلال وعي الرأي العام.

لقد إزداد سعي المؤسسات العلمية والمدنية إلى الضغط على الدولة الديمقراطية أثناء إلزامها بالتواصل معها والحوار إلى حدّ أنّ الخطاب الديمقراطي للمجتمع المدني وضع الدولة أمام رهن متأزم وسيء، هو تحميل المنظمات والهيئات الحقوقية والمدنية والديمقراطية إلى سعيها لإيجاد حلّ لهذه للأزمة المغاربية، بإشراكها لكافة تطلعات الدولة نحو المواطن ومتطلباته: ". . . والتي ستفتح أكثر فأكثر، من مصلحة الدولة عموماً والمجتمع ككل أن تتطور وتتدعم المؤسسات المدنية وتزداد نشاطاً في الداخل والخارج"<sup>1</sup> لمواجهة كل التحولات الراهينية، بما لا تستطيع الدولة القيام به..

وبدل أن تُحاول مؤسسات المجتمع المدني أن تجد حلّاً للأزمة المعاشة، بأن تخترق فراغات السلطة وتفسخ الدولة وتحلل السلطة العمومية، تجدها نفسها أداة في تعميق الهوة بين المجتمع المدني (الشعب) والمجتمع السياسي (الدولة الجزئية) لأنها صارت لا تتحدث كهيئات غير حكومية مستقلة عن متطلبات الشعب، بل باتت في مصيدة هي تطلعها إلى السلطة لتحقيق الثروة، وتبرأت من المشاركة في إيجاد الحلول من خارج المجال السياسي للعديد من التحديات المجتمعية.

تحاول مؤسسات المجتمع المدني تأسيس الدولة القومية (الدولة/ الأمة) بعد إخفاقها في فرض القانون والمصالح العامة، ما يستلزم أن الإنتقال إلى إنشاء دولة بديلة بات أمراً ضرورياً، أما الإخفاقات المتكررة نتيجة المصلحة الخاصة، والنقص البنوي في إضفاء الشرعية، أدى هذا الفعل اللاشرعي للدولة إلى ممارسة البعد الوصائي

1- صالح ياسر، المجتمع المدني والديمقراطية، بدون دار النشر، د: (ط، س)، ص52.

على المجتمع المدني الفتى، والذي هو الآن يعيش حالة بكورية (Friche) لفرض الشرعية على متطلباته وقواعده. لم تتوان دول المغرب العربي عن النضال لتحقيق - الوحدة - المغربية خارجياً والشعبية داخلياً، لكن وجود البيروقراطية التي كانت تمثل جهاز الدولة وقانونها، خلق ممارسة تمفصلية بين الشعب وممثليه من المجتمع المدني وبين الدولة (الجهاز)، وهذا دليل على غياب فضاء للتعامل الاجتماعي: "وبمقدار ما كانت الدولة التي كانت غير مفصولة عن المجتمع، كانت لا تستطيع تمثيله، والدولة التي كانت تشكل وحدة تامة مع جهازها وبيروقراطيتها، كانت خارجة عن المحكومين"<sup>1</sup> فتم إجهاض مضمون الإيديولوجيا الثورية المتمثلة في المجتمع المدني وأسلوبه التغييرى، بما لا يسمح لهياكله ومؤسساته الاجتماعية والتاريخية أن تمثل الشعب، فكان إحتكار السلطة أثناء تدويل قضية عامة هي الحقوق والهويات والمواطنة.. فلم تتقاعس الدولة الجزئية عن خلق سياسة تتحكم فيها عقلية التكيف والاندماج، ليس مع النضال والحقوق الثورية وتمثيل الشعب، بل مع النظام الواحد والشمولى (Totalitaire).

وما يبرر طبيعة بيروقراطية الدولة، هو إقصاء طابع التعددية الشعبية وظيفياً على الميدان، حيث تم لاحقاً الانتقال إلى التعددية الحزبية فكان أول تحرر من البيروقراطية لتمثيل الشعب إلى الدخول في نفس المتاهة لدولة البيروقراطية الجهاز والتهميش العمدي أثناء عودة نظام الواحد إلى الممارسة تحت أشكال أخرى من أحزاب أخرى متبناة من الحزب الواحد، وهكذا أصرّ هذا الجهاز على وضع نفسه وصياً على المجتمع المدني، مما أضعف تكويناته السياسية والاجتماعية، ليأخذ - التحوّل الديمقراطي - معنى الأزمة في المجتمع المدني، ومن بين الصعوبات نجاح الممارسة الفعلية للمجتمع المدني منها :

تجميد الأطر القانونية المنظمة لعمل هياكل ومؤسسات المجتمع المدني على الرغم من تزايد نشاطها. إجراء مزيد من الضغط من أجل إحداث التغيير، حيث النظر في القوانين القديمة المنظمة للمؤسسات والمنظمات والهيئات والجمعيات.. بإدخال تعديلات عليها..

1- صالح ياسر، المرجع نفسه، ص55.

إنفراد الدولة الجزئية(المجتمع السياسي) بتحديد نشاط وعمل المجتمع المدني، ما يجعله بإستمرار ضعيفاً عن تمثيل الجماهير والأفراد.

معايشة المجتمع المدني قيوداً صارمة على نشاطها الإنساني والشعبي لتمثيل الأغلبية، الأمر الذي يجعل منها دوماً لا تمارس نشاطاً سياسياً يجعله حكراً على أحقية السلطة السياسية.

تشهد دول المغرب العربي إنفتاحاً على المجتمع المدني في ممارسة عمله السياسي والديمقراطي أثناء تمثيله للجماهير عامة، حيث يعرف المغرب الأقصى ما يقارب أو يساوي 700 منظمة حقوقية للمجتمع المدني، وهذه سابقة على إحترام قناعات شعبية.

يتعين على العاملين في هياكل المجتمع المدني ومنظماته الحقوقية الإنسانية التأكيد على إستقلالية نشاطها، وإلى إعادة إنتاج الثقافة والسياسة في المجتمع حتى يتسنى تهيئة شروط التقدم والبناء الديمقراطي.

كما يجب على منظمات المجتمع المدني تبني ثقافة حوار الآخر أثناء دعوتها لنشر حقوق الإنسان والمشاركة السياسية- الديمقراطية، وبالرغم من النشاط الكبير الذي توليه الدولة الجزئية في تمويل المجتمع المدني وتهيئة أسبابه من ديمقراطية وتعددية بالخصوص، إلا أنّ: "الأمر الذي جعل مفهوم المجتمع المدني يساوي الديمقراطية، ويتخفى تحته الميل الرأسمالي، ليتحوّل إلى أداة إيديولوجية"<sup>1</sup>، ورغم تفكير إعادة إنتاج الفضاء الذي تعمل فيه حلقات المجتمع المدني، لكونها تريد أن تصبح لحظة التأثير وصياغة الرأي العام الديمقراطي بتهيئة فضاءاً ملائماً لنشاطها السياسي- الإجتماعي، إلا أنّ تمثّل هذه اللحظة تبقى متذبذبة لكونها لم تبلغ عتبة الوعي بالرغم من عددها النشط في دول المغرب العربي.

### الإثنية والقبلية.

يفترض تشكيل المجتمع المدني تجاوز البنى القبلية والطائفية والمحلية على أساس اللغة والنصرة القبلية لأجل مصلحة مبدأ المواطنة، وهذه إحدى معوقات الأساسية لعدم بلوغ وعي المجتمع المدني وتأسيسه، وهذا كان لصالح التوظيف الإيديولوجي. لذا، يطرح سياق

1- غازي الصوراني، تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، القاهرة، مكتبة جزيرة الورد، ط3، 2010، ص08.

فعلي للمجتمع المدني كشعار ثابت في الخطابات المطلبية الفعلية للقوى السياسية، حيث تراجع المساحة التي ينشط فيها المجتمع المدني كان لصالح: "الإستعمال الطارئ لهذا المفهوم في بلادنا (...). ولا يحيل إلى ممارسة تم تنظيرها"<sup>1</sup> ولأنّ بلدان المغرب العربي تشهد تطورات في الهياكل والمؤسسات التي تحتضن هذا الكم الهائل من المستجدات والرهانات الكبيرة، لهذا لم نتعامل بشكل أوفى مع أدوات ومعطيات المعرفة العلمية والتكنولوجية والإقتصادية والصناعية بصورة واضحة تجعل من حركية المجتمع المدني أكثر ديناميكية في إطار مراعاة هذا التطور وما يزيد من تدهور تمثيل دور المجتمع المدني حركياً، هو تماثل مؤسساته بمؤسسات الإستيراد الديمقراطية، ما يجعل من تركيبة التبعية - الديمقراطية مفهومة إنطلاقاً من المجتمع الآخر ونحن لم نخلق قنوات المرور من الإستعمار إلى مراحل تطور المؤسسة إلى العهد الجديد للحدثة العربي، والأكثر أن: "المؤسسات الإرثية والعائلية والعادات والتقاليد ولجان الزكاة والأحزاب القديمة، هي جزء من هذا المجتمع المدني تاريخياً"<sup>2</sup>، ما يبرر أنّ المجتمع المدني هو نتاج الديمقراطية والحريات والمشاركة السياسية حيث بتعبير عزمي بشارة: "أنّ اللامساواة الحادة إجتماعياً لا تسمح بمشاركة سياسية أو إجتماعية جاعلة عوضاً عن ذلك مجتمعاً مدنياً نخبويّاً، أي مناقضاً لذاته لأنّ مدنيته لا تقوم على المواطنة، وإنما على الموقع الطبقي"<sup>3</sup>، فيحدد تفكير خطاب نجاح ممارسة المجتمع المدني من خلال تأسيسه على الديمقراطية لقول الجابري: "أنّ المجتمع المدني هو المجتمع الديمقراطي الذي تتوفر فيه حقوق المواطن والتعددية وإستقلال القضاء"<sup>4</sup> وهذه معالم إنتفاء المجتمع المدني من الدول المغاربية خصوصاً إستقلال القضاء وحقوق المواطن، وإن كانت التعددية شكلية ومستقطبة من النظام الواحد الشمولي (Totalitaire)، ومن مظاهر التجسيد الصوري للمجتمع المدني، هو إمتلاك الدولة الجزئية (المجتمع السياسي) الواحد لترسانة المؤسسات المجتمعية من برلمان، قضاء مستقل، ديمقراطية، النقابات، المنظمات.. ما يجعل من تطور نفس

1- الطاهر لبيب، المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص357.

2- غازي الصوراني، المرجع السابق، ص24.

3- عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، رام الله، مؤسسة مواطن، ط1، 1996، ص09.

4- محمد عابد الجابري، مجلة المستقبل العربي، العدد 197، بيروت، جويلية 1995، ص05.

التحول من منطق تقليدي إلى منطق آخر، لم يعرف وثبة نوعية في الإقتصاد، الزراعة، التجارة ما أحال عن وجود تراكمات لتحقيق أرضية يتأسس عليها تحول المجتمع المدني أي بقاءه بإستمرار يناضل للوصول إلى السلطة بدافع تحصيل الثروة، وهنا تفتنت الدولة الجزئية إلى إمتلاك المجتمع المدني، تُسَيَّرُهُ وفقاً لحاجاتها المصلحية و ضد الطبقة الإجتماعية الأخرى، لهذا لا يتوانى النظام السياسي عن إستدراج هؤلاء شبه المناضلين وإستقطابهم بدافع تحريكهم كدُمى..

وبالطبع لم يكن لهذا التحول أن يكون ممكناً، لعدم مراعاة تجسيد لدور تراكم المواقف والرؤى الفلسفية والفكرية التي بإمكانها أن تُكسّر الجمود في هذه التركيبة، وبالتالي تتكرر الإخفاقات للنهوض بالمجتمع المدني، لأنّ الأبنية التحتية التي أسست لمجتمع غير واعي وساذج ومستقطب، لم تُهيكل من جديد حتى يمكن أن تحقق هذا الإنتقال من مجتمع مستهلك إقتصادياً إلى مجتمع منتج فكرياً، حيث يُرجع الأستاذ/ غازي الصوراني/ هذا الإخفاق إلى عدم الإستفادة من التراكمات التاريخية، ولأنّ فصل الدين عن الدولة لم يُوفق، قد خلق هذا التراكم أزمة في مؤسسات المجتمع المدني.

طوال التاريخ القديم والحديث والمعاصر، لم يعرف المجتمع المدني المغربي، سوى حكماً كلياً شمولياً مستبداً، بيده المؤسسة الدستورية، يتغذى بحكم فردي بيروقراطي، بعيداً عن التفكير في تحقيق مؤسسة ديمقراطية، تُجسد طموحات المجتمع المدني ومطالبه السياسية، لهذا لم تتحقق التركيبة بين الشعب والدولة، فيكون من مؤسسات المجتمع الحديث هو المجتمع المدني.

وعلى نحو متعارض، يعيش المجتمع العربي المغربي بلا مؤسسات للمجتمع المدني، لأنّ الدستور هو المجتمع المدني الوحيد الشرعي الذي يتكلم بإسم الشرعية والعقلانية المعرفية في السلطة، ولهذا فهو يجمع بين السلطة التي خولها له الدستور بإسم التعاقد الفردي/ الفردي وبين المعرفة لأنه الوحيد المُنتج لها إجتماعياً/ ثقافياً، ما يجعل من صعوبة بمكان تحقيق معنى صريح ومفهوم للمجتمع المدني، فهو يُكرّس إعادة إنتاج التخلف والإستقطاب<sup>1</sup>، هذا الأخير هو نتاج ضعف النُخب لإنتاج دستوراً سياسياً يكفل الحقوق ويحققها، ما

1- فضلنا معنى الإستقطاب في الدرجة الأولى عن التخلف لأنّ هذا الأخير هو نتيجة قابلية المجتمع المغربي لهذا الخضوع.

أنتج فعلياً أنّ النضال من أجل التغيير كان لغرض فردي- مصلي  
لأجل الثروة فكانت السلطة هي جنة النخب..  
ومن أجل إستملاك تقاسم الفضاء حيناً والإستحواذ عليه بإطلاقية  
حيناً آخر يبقى الصراع هو صاحب الموقف بشكل علني وصريح، لكن  
حتى هذا التطاحن حول الإستملاك لأبداً أن يتم عندما يتاح للسلطة  
أدوات تُسيّر بهما موقفها من الآخر.  
فداخل الفضاء المُعلّق، تجتهد شبه المؤسسات لبناء مجتمع مدني  
ليس لها منه مشروع بناء مجتمع المعرفة.

#### المصادر والمراجع.

- 1- أبو يعقوب المرزوقي، أزمة المجتمع المدني: عوائق فعاليته الفعلية والرمزية وشروط تذليلها، بدون دار النشر، د: (ط، س).
- 2- المرجع نفسه.
- 3- صالح ياسر، المجتمع المدني والديمقراطية، بدون دار النشر، د: (ط، س).
- 4- صالح ياسر، المرجع نفسه.
- 5- غازي الصوراني، تطور مفهوم المجتمع المدني وأزمة المجتمع العربي، القاهرة، مكتبة جزيرة الورد، ط3، 2010.
- 6- الطاهر لبيب، المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
- 7- غازي الصوراني، المرجع السابق.
- 8- عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، رام الله، مؤسسة مواطن، ط1، 1996.
- 9- محمد عابد الجابري، مجلة المستقبل العربي، العدد 197، بيروت، جويلية 1995.
- 10- فضلنا معنى الإستقطاب في الدرجة الأولى عن التخلف لأنّ هذا الأخير هو نتيجة قابلية المجتمع المغربي لهذا الخضوع.

## الشباب والأنشطة الاقتصادية الحضرية غير الرسمية في المدينة - دراسة ميدانية (بحي لامارين) بمدينة سعيدة-

سليمان بوزيدي<sup>1</sup>

### مقدمة:

لقد أضحى من المسلم به، أن رأس المال البشري هو أساس كل تنمية، لذا تشهد مختلف دول العالم تحولا ملحوظا نحو الاهتمام بالتنمية البشرية، وإذا اعتبرنا أن شباب اليوم هم رجال الغد فإن الاهتمام بهذه الشريحة والتكفل بها أصبح مطلباً أساسياً لمشاركة فاعلة لهذه الطاقات المنتجة، لا سيما عندما يكون للشباب وزن في التركيبة السكانية. (2)

لقد شهد العالم الثالث، منذ منتصف القرن العشرين تحولات وتغيرات سريعة، راجع ذلك إلى النمو السكاني المتسارع الناجم عن الهجرة الريفية من ناحية، كما تكشف تلك البيانات الإحصائية أيضاً أن نصف 1/2 تلك الزيادة السكانية الحضرية مصدره الهجرة الريفية بما يرجع النصف 1/2 الآخر إلى ارتفاع نسبة الزيادة الطبيعية للسكان الحضريين. (3)

فقد تفتن علماء الاجتماع والاقتصاد، منذ السبعينيات من القرن العشرين، لأهمية الأنشطة التي يبتدعها الفقراء، سواء استعاب القادمين الجدد إلى سوق العمل، أو المساهمة في عملية التنمية الحضرية... . واقتراح البدائل الممكنة للتخفيف من حدتها، وطرحنا بذلك تساؤلات عديدة يتعلق بعضها: بتزايد عدد الفقراء وتدهور أوضاعهم، انتشار

1 أستاذ موقت مكلف بالدروس بكلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة د. الطاهر مولاي سعيدة.

(2) عنصر يوسف، مشكلات الشباب الجزائري، الواقع والتطلعات المستقبلية، مجلة الباحث الاجتماعي، العدد 10، جامعة منتوري قسنطينة، سبتمبر 2010، ص 211-228.

(3) السيد الحسيني وآخرون، القطاع غير الرسمي في حضر مصر، التقرير الأول، المداخل النظرية والمنهجية والتحليلية، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1996، ص 02.

البطالة والهجرة الريفية الحضرية ونقل الفقر الريفي إلى المناطق الحضرية وتكوين جماعات جديدة من الفقراء. (1)

لذلك سوف نركز في دراستنا هته بصفة رئيسية حول شريحة مهمة في المجتمع ألا وهي فئة الشباب، من خلال مزاولتها لأنشطة اقتصادية غير رسمية في المدينة، بما فيهم الباعة الثابتين والجائلين لمدينة سعيدة.

يندرج هذا البحث ضمن علم الاجتماع الحضري باعتباره أحد العلوم المعنية بدراسة هذه الظواهر في الوسط الحضري المدني، فالسؤال الذي نود طرحه في هذا المجال كسؤال إنطلاق بحثنا هذا هو: ماهي الأسباب الرئيسية التي دفعت فئة كبيرة من الشباب الجزائري لممارسة مختلف الأنشطة غير الرسمية في المدينة على الرغم من علمها أنها غير قانونية؟.

وتتطلب هذه المقولة من أن هذه الأنشطة غير الرسمية تلعب دورا هاما في المجتمع الحضري، سواء فيما تعلق الأمر بإسهاماتها في القضاء على البطالة أو باعتبارها وعاءا ضخما للعمالة الحضرية خاصة فئة الشباب.

### الإشكالية:

في هذا القياس أساس منطلق بحثنا كمدخل نظري نقر من خلاله معالجة ظاهرة ممارسة الأنشطة غير الرسمية من طرف الشباب مصاغة كالاتي: تلعب الأنشطة غير الرسمية دورا مهما في خلق فرص العمل، وتوليد الدخل لعدد متزايد من قوة العمل، وتكتسب أهمية خاصة بسبب تنوع الأنشطة الاقتصادية غير الرسمية في الوسط الحضري، بمعنى أن هذه الأنشطة غير الرسمية تنمو وتتسع يوما بعد يوم بسبب توافد اليد العاملة على مزاولتها كمثل هذه الأنشطة غير الرسمية لما تدره من أرباح دون قيود وضرائب، كما تسهم هذه الأنشطة غير الرسمية في إنتاج سلع وخدمات رخيصة نسبيا لمحدودي الدخل. مما يخفف من الآثار السلبية المترتبة على انخفاض الدخل الحقيقية أو عدم زيادتها بالقدر المناسب لمواجهة ارتفاع أسعار السلع والخدمات المنتجة والمعروضة في الوسط الحضري.

(1) إسماعيل قيرة، الفقراء بين التنظير والسياسة والصراع، المستقبل العربي، العدد 241، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، مارس 1999، ص 44-63.

إذ تعتبر هذه الأنشطة غير الرسمية من مجمل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الموجودة في المدينة كظاهرة اجتماعية موضوع الدراسة. وتوجد شواهد ميدانية عديدة في المجتمع الجزائري تؤكد أن أغلب أصحاب الأعمال الذين يزاولون الأنشطة غير الرسمية بدؤوها في سن مبكرة وأن تعليمهم المهني تم من خلال ذات القطاع (قطاع غير رسمي) وشوهد من خلال حياتهم أن يبدأ العامل بعمل لدى الغير لعدة سنوات ثم ينتقل بعد ذلك بعمل خاص به، وذلك بعد اكتساب حد أدنى من الخبرة وتجميع مبلغ من المال.

وفي هذه الدراسة سنركز على فئة الشباب من خلال مزاولتها لهذه الأنشطة غير الرسمية في الوسط الحضري، ونقصد بالأنشطة غير الرسمية هي التي تدر دخلا ماديا وتعد أنشطة اعتيادية يقبلها المجتمع بشكل عام لكن تنقصها بعض الإجراءات القانونية وذلك بحي لامارين بمدينة سعيدة (الجزائر)، إذ تسعى هذه الدراسة بالدرجة الأولى تبيان الأوضاع الحقيقية لممارسة الأنشطة الاقتصادية الحضرية غير الرسمية في المدينة من طرف الشباب بالإضافة إلى الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للعاملين بهذه الأنشطة غير الرسمية المرتبطة بالشارع والرصيف والتجوال.

فارتأينا أن نقوم بهذه الدراسة لفهم ديناميات الأنشطة غير الرسمية الممارسة من طرف الشباب فكانت إشكاليتنا على النحو التالي:

\* كيف يمكننا تفسير الواقع الحقيقي للشباب الجزائري من خلال تملكه للفضاء العام لمزاولة مختلف الأنشطة الاقتصادية غير الرسمية وتأثير هذه الأخيرة على البنية الحضرية للمدينة؟ وما هي الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للعاملين في هذه الأنشطة غير الرسمية المرتبطة بالشارع والرصيف والتجوال؟.

### الفرضيات:

إن البحث العلمي يعد مرحلة صياغة الفروض واختبار صحتها أو خطئها وتعد من أهم المراحل المنهجية في الدراسات الاجتماعية فمهما كان فإن الفرضية العلمية ليست قانونا علميا وإنما مسودة أو مشروع قانون علمي<sup>(1)</sup>. فهي أفكار مبدئية تدرس العلاقة بين الظواهر قيد

(1) عياد أحمد، مدخل لمنهجية البحث الاجتماعي، تلمسان، جامعة أبو بكر بلقايد، مارس 2005، ص 57.

الدراسة والبحث والعوامل الموضوعية المؤثرة فيه<sup>(1)</sup>. فمن خلال التوجه إلى صميم موضوعنا (توجيه ملاحظتنا وعملنا الميداني) لابد من صياغة الفرضيات التي تتلاءم مع موضوع بحثنا كنقطة في دراستنا هذه، فحددناها في ثلاث فرضيات مصاغة كالآتي:

1\* - يؤدي انخراط الشباب في مزاوله الأنشطة الاقتصادية غير الرسمية إلى المشاركة الفعلية في الحياة الحضرية بأبعادها المختلفة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

2\* - إن استغلال الوسط الحضري في مزاوله أنشطة غير رسمية تخلق مشاكل وعوائق تؤثر على الميزة الاجتماعية أو البنية الحضرية للمدينة.

3\* - تبقى مزاوله الأنشطة غير الرسمية من طرف الشباب مخرج حيوي والسبيل الوحيد لضمان البقاء والعيش من خلال دور هذه الأنشطة في خلق فرص العمل والخروج من شبح البطالة.

### منهجية الدراسة:

إن دراسة أي موضوع تتطلب أدوات ومنهجية بحث تتمثل في مجموعة القواعد والخطوات والإجراءات التي يعتمد عليها العمل للتوصل إلى الحقائق العلمية، كما تتصف هذه المنهجية بالمنهج المتبعة وأدوات البحث المستعملة، وبصياغتنا للإشكالية وبناء الفرضية، بدأت تتجلى معالم هذه الأخيرة، وبعد مقابلتنا للمبحوثين وجمع المعلومات، كان لابد من استعمال مناهج تساعدنا في البحث، فيتحدد هذا الأخير على طبيعة الموضوع وأهدافه التي يحاول الباحث تحقيقها من خلال الدراسة قصد الوصول إلى هدفنا المحدد في هذا البحث الميداني المتمثل في الكشف عن الأنشطة الاقتصادية غير الرسمية المزاوله من طرف فئة الشباب فحاولنا إتباع الخطوات التالية: المنهج:

يعبر المنهج عن فن التنظيم الصحيح سلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن حقيقة مجهولة لدينا أو من أجل البرهنة على حقيقة لا يعرفها الآخرون، فهو عبارة عن مجموعة العمليات التي يتبعها الباحث بغية تحقيق بحثه، فهو يساعد الباحث على ضبط مساعي

(1) محمد الحسن إحسان، الأسس العلمية لمناهج البحث العلمي، بيروت، درا الطليعة للنشر والتوزيع ط2، 1986، ص 45.

وأسئلة فروض البحث<sup>(1)</sup>. ويعرفه "كابلان" على أنه: الوسيلة التي عن طريق استخدامها تزداد فاعليتها، وزيادة معرفتنا وفهمنا للحقائق.<sup>(2)</sup>

فبحثنا هذا يعتمد على منهج وصفي تحليلي حيث يقوم بإبراز وصف وتحليل ظاهرة مزاولة الأنشطة غير الرسمية في الوسط الحضري لمدينة سعيدة بصورة معمقة، فهذا المنهج يستخدم في البحوث والدراسات الاجتماعية والسلوكية والوصفية والتحليلية، ويعتمد على تحليل وتفسير الظاهرة المدروسة من خلال تحديد خصائصها بهدف الوصول إلى وصف علمي متكامل لها. ويجدر الإشارة هنا إلى اختيارنا لحي "لامارين" La Marine وبعض الأحياء الأخرى القريبة منه لم يكن مجرد مصادفة (صدفة) أو اختيار عشوائي وإنما كان لذلك الاختيار أسبابه الوجيهة فنرددنا على الحي لأكثر من مرة وموقع هذا الحي داخل محطة الحافلات وملاحظتنا للباعة الذين يترددون كل يوم على الحي، ورواج السلع المختلفة الموجودة داخله من جهة ومن جهة أخرى وضعية الباعة الاجتماعية والذين يمثلون في الغالب فئة الشباب الأمر الذي دفعنا إلى تسليط الضوء على الواقع الحقيقي لهذه الشريحة من خلال مزاولتها لمختلف الأنشطة غير الرسمية في هذا الحي. الأدوات المستعملة:

يحتاج البحث العلمي في أية ميدان اجتماعي إلى تقنيات وسائل منهجية معينة لما كانت طبيعة الفرضية تتحكم في اختيار الأدوات التي سوف يستعملها الباحث في حل المشكلة والتحقق من الفرضية<sup>(3)</sup>.

#### الملاحظة:

هي ممارسة اجتماعية قبل أن تكون منهج علمي، كما أنها تعتبر وسيلة للوصول للممارسات الاجتماعية، إذ استخدمنا في دراستنا الميدانية الملاحظة المباشرة، وتكون هذه الأخيرة عن طريق المراقبة المباشرة للعاملين أثناء تأدية عملهم أو وظائفهم في الحي محل الدراسة ومختلف الباعة العارضين لسلعهم من شباب (الملاحظة في عين المكان) والتي هي تقنية مباشرة للتقصي تستعمل عادة في مشاهدة

(1) زرواتي رشيد، تدريبات على منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية الجزائر، دار هومة للنشر ط1، 2002، ص 112.

(2) بدوي عبدالرحمان، مناهج البحث العلمي، القاهرة، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، د.ت، ص15.

(3) عسوي عبد الرحمن، علم النفس والإنسان، دار الجامعية للطباعة والنشر، 1993، ص 353.

مجموعة ما.<sup>(1)</sup> وللملاحظة المباشرة الدور الفعال باعتبارها تساعد على عملية الوصف فهي أيضا وسيلة من وسائل جمع البيانات التي تقوم بمراقبة ومعاينة الظاهرة المراد دراستها.

### المقابلة:

هي المحادثة التي تتم بين القائم بالمقابلة والمبحوث، بغرض جمع البيانات التي يحتاج إليها البحث<sup>(2)</sup>، وهي حوار لفظي أو حديث لفظي بين الباحث والمبحوث، وهذا الحوار يكون منظما، يكون في أغلب الأحيان مزودا بإجراءات ودليل عمل مبدئي لإجراء المقابلة<sup>(3)</sup> فمن خلال الدراسة أو المرحلة الاستطلاعية والتي تضمنت إجراء ومقابلات حرة Entretiens libres مع مختلف المبحوثين في مكان الدراسة بالإضافة إلى القراءات التي تناولت الموضوع من زاوية أو من أخرى، تم تحديد أسئلة المقابلة والمحاور الأساسية لها كتقنية يعتمد عليها في جمع البيانات من أفراد العينة والتي تسهل على الباحث جمع المعطيات المطلوبة.

كما استعملنا المقابلة نصف الموجهة الفردية، وهي التي تتم بين القائم وبين شخص واحد من المبحوثين وجها لوجه وتسجيل الإجابات بعد إجراءها بوقت قصير لتجنب النسيان وإهمال التفاصيل، وأيضا الملاحظة المباشرة حسب التي تخدم الموضوع في نفس الوقت والمكان العينة:

لقد كان اختيارنا لعينة متنوعة، تتوع وتعدد الأنشطة المزاولة في الفضاء محل الدراسة، وتعارض وتباين مواقف الأشخاص من جهة أخرى والغرض من هذا هو الإطلاع على البيانات العامة كالسن، المهنة، المستوى التعليمي، الحالة العائلية والوضعية الاجتماعية، حيث تمكننا من مقابلة واستجواب 25 شاب و 05 نساء من الذين يمارسون أنشطة غير رسمية من أماكن مختلفة ومتباينة من أحياء المدينة. إذ تمت معظم مقابلاتنا في ظروف حسنة رغم الصعوبات التي تلقيناها وتم تجاوزها، إذ حاولنا قدر المستطاع الإجماع مع التنوع في اختيار

(1) أنجريس موريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية؛ ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، الجزائر، دار القصبة للنشر ط2، 2004، ص184.

(2) بدوي أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، ص356.

(3) بوحوش عمار، محمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995، ص129.

سلع الباعة المعروضة في الحي فمنهم من قابلناه، وهو يبيع ومنهم من قابلناه وهو عارض سلعة ينتظر مساومته ومنهم من تبادلنا الحوار معهم في مقهى لكن أغلبية المبحوثين استجوبناهم في المكان التي تزاوّل فيه هذه الأنشطة غير الرسمية، أما فيما يخص الوقت المخصص للمقابلة فكان حسب قابلية المبحوث في التحوار معنا فكانت معظم المقابلات ما بين ساعة إلى ساعة ونصف.

ولقد حاولنا استعمال المسجل الصوتي، لكن الظروف التي تم فيها هذا البحث باستعمال تقنية التسجيل يعتبر عائقا في التعامل مع المبحوثين خوفا منهم على كسب قوتهم وخاصة الأونة الأخيرة التي عرفتها مدينة سعيدة من مضايقات كثيرة من طرف أعوان شرطة البيئة والعمران وخاصة في حي لامارين La Marine، لما تشهده من توسع هذه الأنشطة غير الرسمية، لذا تخلينا عن هذه التقنية مع العلم من وفرة المزايا التي تتوفر عليها بالإضافة إلى القدرة على نقل خطاب المبحوثين في أدق تفاصيله، كما قمنا بالنقاط صور الباعة غير الرسميين وهم يمارسون هذه الأنشطة في الحي.

وانتهت الدراسة إلى عدة نتائج من أهمها:

أن أغلب المزاوّلين للأنشطة الاقتصادية غير الرسمية من أفراد العينة، من الذكور، كما أن النسبة الأكبر منهم من غير المتزوجين يتوزعون بين فئات السن المختلفة - مع التركيز على سن الشباب - الفئة الأكثر مزاوّل لمثل هذه الأنشطة غير الرسمية في حي لامارين la marine بسعيدة، كما ينتمي معظم المبحوثين أو أفراد العينة إلى أسر متوسطة أو كبيرة الحجم، وأن النسبة الأكبر من المبحوثين ينتمون إلى أصول غير حضرية (ريفية) -ضواحي المدينة- وكذلك ارتفاع نسبة التوارث المهني في مجتمع الدراسة حيث أن 2/3 صرحوا أنهم وجدوا إما آباءهم أو إخوانهم يزاوّلون مثل هذه الأنشطة غير الرسمية أو أنشطة البيع في الرصيف أو الشارع، كما تتدرج دخول نسبة كثيرة من آباء المبحوثين ضمن شريحة الدخل الضعيف (القليل)، وبالرغم من أن نسبة كبيرة من آباء المبحوثين على حسب تصريحاتهم - المبحوثين - غير حاصلين على شهادات دراسية، إلا أن الدراسة كشفت عن ارتفاع نسبة المتعلمين بين أفراد العينة، كما أنه يوجد نسبة أخرى متوسطة، أما فيما يخص طبيعة هذه الأنشطة غير الرسمية تبين استقرار هذه العمالة من الشباب في مزاوّل كمثل هذه الأنشطة غير

الرسمية لما تدره عليهم من فائدة وربح سريع، وأن ممارستهم لا تعد محطة انتقالية للبحث عن العمل في القطاعات الرسمية بل تم الاستقرار في مزاوله هذه الأنشطة غير الرسمية للحصول على لقمة العيش هذا بالنسبة للفئة التي ليس لديها مستوى تعليمي أما العاملين من الطلبة يعتبرونها مرحلة انتقالية ريثما تتاح لهم فرصة العمل القطاع الرسمي، كما بينت الدراسة وجود علاقة عضوية بين الفقر والأنشطة غير الرسمية وربط القطاع غير الرسمي بالفقر له مبرراته عند العديد من الباحثين على اعتبار أنه يستوعب عمالة فقيرة وغير ماهرة أو شبه ماهرة، كما أن نسبة كثيرة من المبحوثين من الشباب صرحوا بأنه توجد صعوبة كبيرة في الحصول على عمل آخر في القطاع الرسمي على العكس من القطاع غير الرسمي، بسبب ما هو منقشي في المجتمع الجزائري -الرشوة، المعرفة- إذ تنفق هذه النتيجة مع ما ورد في بعض الكتابات والدراسات والتي صرحت بسهولة الدخول بالقطاع غير الرسمي، كما بينت الدراسة أن النسبة الأكثر وإن لم نقل الكل ليس لديهم أية وثيقة تثبت مزاولتهم لهذه الأنشطة غير الرسمية وعدم وجود أي ترخيص من السلطات المعنية لممارسة هذا النشاط، لذا تؤدي مشاركة الشباب في ممارسة الأنشطة الاقتصادية غير الرسمية إلى المشاركة في الحياة الحضرية بجميع أبعادها من جهة ومن جهة أخرى تتسبب في مشاكل تؤثر بطبيعة الحال على البنية الحضرية للمدينة.

#### خاتمة:

كان الهدف من هذه الدراسة تحليل ومناقشة ظاهرة ممارسة الأنشطة غير الرسمية من طرف الشباب في الوسط الحضري، وذلك للوصول إلى الواقع الحقيقي لهذه الفئة في حي من أحياء مدينة سعيدة يدعى "حي لامارين" وللوصول إلى هذا الغرض تمت دراسة العوامل والأسباب الدافعة بالفرد إلى مزاوله هذه الأنشطة والخصائص الاجتماعية والاقتصادية للعاملين فيها بالإضافة إلى تأثير مزاوله هذه الأنشطة غير الرسمية على البناء الحضري للمدينة. ومن بين النتائج المتوصل إليها أنه يوجد علاقة عضوية بين الفقر والأنشطة غير الرسمية وربط القطاع غير الرسمي بالفقر له مبرراته عند العديد من الباحثين على اعتبار أنه يستوعب عمالة فقيرة وغير ماهرة أو شبه ماهرة ومهاجرة من الريف، وتزاول أنشطة تقوم على رأس مال ضئيل... وربما كانت هناك بعض الشواهد والنتائج المتسقة مع وصف

البعض للقطاع غير الرسمي بأنه قطاع الفقراء، والذي يقدم فرصا للفقراء والمهمشين والعاطلين والباحثين عن فرصة عمل لكسب قوتهم والحصول على دخول معقولة، كما أنه يساهم في تقليص الفقر من خلال توفير فرص العمل، وتوليد الدخل وتوفير سبل اكتساب دخول معقولة لمن انظمو إليه بمحض اختيارهم، أو عن طريق التوارث المهني.

وفي الأخير تبقى مزاولة أو ممارسة الأنشطة غير الرسمية من طرف الشباب بالرغم من المشاكل والعوائق التي تؤثر عليهم وعلى البنية الحضرية للمدينة السبيل الوحيد لضمان بقاءهم وعيشهم من خلال دور هذه الأخيرة في خلق مناصب شغل وفرص عمل وحتى ولو كانت غير دائمة لسبب واحد هو الخروج من شبك البطالة.

## أثر المعتقدات الشعبية في التنشئة الاجتماعية للأطفال محافظة الشرقية نموذجاً

د. عبد الحكيم خليل سيد أحمد<sup>1</sup>

### مقدمة:

تتعدد الدراسات التي تهتم برصد المؤثرات الاجتماعية الثقافية ذات الأثر في تربية الطفل وثقافته باعتبارها مرآة عاكسة لثقافة الجماعة بدءاً بالأسرة، من خلال توجهاتها وأساليبها في تنشئة أطفالها. إلا أن الدراسات التي تناولت أثر التراث الشعبي في التربية قليلة، وخاصة في مراحل التنشئة الاجتماعية الأولى للأطفال، وربما يعود ذلك إلى صعوبة البحث في التراث الشعبي وخاصة في ميدان المعتقدات الشعبية التي تتطلب جهداً بالغاً، ومشقة كبيرة في النفاذ إلى عقول الناس، والكشف عن مكنوناتهم الاعتقادية الخبيئة داخل صدورهم.

وتحاول هذه الدراسة التعرف على أثر المعتقدات الشعبية في التنشئة الاجتماعية للأطفال في إطار ثقافة ما ترتضيه الجماعة، من الأعراف السائدة والتقاليد والقيم المتوارثة والعادات المكتسبة التي قد تعود بجذورها الممتدة إلى الدين أو المعتقدات وما إلى ذلك، مما يشكل في النهاية ما يعرف بالثقافة الشعبية لهذا المجتمع. بما له من نتائج فكرية لازالت تتوارثها الأجيال وترويتها في حقل التواصل الاجتماعي وتبادل الثقافة بين الناس. ومن ثم يمكن الاستفادة منها في إحداث التغييرات الملائمة لتربية الأطفال في عصرنا الحالي.

وتتمثل أهمية هذه الدراسة في أنها تسهم في التعرف على أحد جوانب الثقافة الشعبية وهو المعتقدات الشعبية لدى الأسرة باعتبارها نسقاً اجتماعياً منتظماً ومتكاملاً، تؤدي من خلاله وظائف وعمليات عديدة محورها وأهمها التنشئة الاجتماعية في إطار ثقافة المجتمع، بوصفها حاملة لعنصري الأصالة والمعاصرة؛ والتي أمكن لحاملها التوفيق بين معتقداتهم في الماضي والحاضر، وكذا نقلها عبر الأجيال،

1 عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي للفنون الشعبية - أكاديمية الفنون - مصر

لما تسهم به في إشباع حاجات نفسية وأمنية واجتماعية فشلت العلوم المعاصرة في إشباعها، وخاصة فيما يرتبط بالجانب الغيبي الدفين في أعماق النفس البشرية حتى تاريخنا المعاصر. وبالتالي فإن تجاهل هذه المعتقدات خلال التخطيط لعمليات التنمية الاجتماعية الشاملة – خاصة فيما يرتبط بالأطفال الذين يمثلون النواة الرئيسية لأي مجتمع العنصر الرئيسي لأي عمل تنموي (للإنسان) – يؤدي إلى عجز هذه التنمية في أن تحقق ثمارها وتؤتي أكلها كل حين.

كما تسعى هذه الدراسة لاستثمار المعتقدات الشعبية من منظور معاصر، وإعطاء بعد جديد لها داخل مجال التنشئة الاجتماعية للأطفال.. وذلك من خلال محاولة الإجابة على التساؤلات الآتية:

1- إلى أي مدى يمكن توظيف المعتقدات الشعبية في صياغة أساليب جديدة للتنشئة الاجتماعية عند الأطفال؟

2- مدى إمكانية استثمار ثراء الصيغ الاعتقادية داخل عمليات التنشئة الاجتماعية، وهو الأمر الذي يمكن أن يعطي الفرصة لإيجاد بدائل سلوكية سهلة التعلم والانتشار. مقارنة بتلك السلوكيات الوافدة إلي مجتمعنا المصري خلال عصر المعلوماتية والإنترنت.

وتهدف هذه الدراسة إلى الوصول إلى مرتسم واضح وتفصيلي عن التفكير الشعبي في أدق تفصيلاته وتفريعاته – بالمعتقدات – التي يمكن من خلالها الإحاطة بجوانب التفكير الخاصة بثقافة – الطفل – الإنسان المصري. وذلك من خلال التعرف على هذه الثقافة داخل إحدى محافظات الدلتا بالمجتمع المصري (محافظة الشرقية نموذجاً)، باعتبارها بيئة اجتماعية ذات خصوصية ثقافية تفردها وتميزها عن المناطق الأخرى.

فالتراث الشعبي عنصر مشترك بين كافة الثقافات الفرعية، التي تتناقلها الأجيال وذلك يحد من شدة الصراع بين الأجيال، وينمي الانتماء لدى الفرد تجاه مجتمعه وماضيه، ويحقق أساليب علمية موحدة يتم استخدامها في عمليات التنشئة الاجتماعية للأطفال مجتمعنا على اختلاف بيئاتهم وثقافتهم الفرعية داخل المجتمع المصري.

وسوف نعتمد في دراستنا هذه منهج دراسة الحالة لمجتمع الدراسة كمنهج كفي يعطي تنوعاً للمعلومات ويحيط بالظاهرة المراد دراستها وصفاً وشرحاً دقيقاً ومفصلاً.

ولكي نلج إلى موضوع دراستنا الذي نحن بصددده، وما يتوافر عليه من قيم ودلالات اعتقادية في محيطها الاجتماعي داخل الأسرة. فلعله

من الضروري هنا التعرف على مفهوم المعتقدات الشعبية، والتنشئة الاجتماعية، وأخيراً مفهوم الطفولة كي تستوفي الدراسة مقوماتها الموضوعية، وتتأسس على وضوح رؤية مفهومية وإجرائية لتحقيق مسعاها.

#### أ – المعتقدات الشعبية: Folk Belief

المعتقدات الشعبية: عبارة عن مجموعة من التصورات والأفكار الذهنية التي يؤمن أصحابها بصحتها، والتي لا تقبل الشك فيها لدى المعتقدين بها، باعتبارها إرث تناقله الأبناء عن الآباء والأجداد، فلازمهم مسيرة حياتهم، ولا زال يشكل في الوجدان الشعبي قدراً هاماً من ثقافتهم<sup>(\*)</sup> نحو تلك الحياة التي يعيشون فيها داخل مجتمعاتهم.

#### ب – التنشئة الاجتماعية: Socialization

التنشئة الاجتماعية: عملية تحويل الطفل من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي. وتتم خلال هذه العملية نقل ثقافة المجتمع إلى النشء، والتي يتحول من خلالها الطفل إلى فاعل يعرف كيف يتفاعل على نحو إيجابي مع المجتمع. وهو يفعل ذلك لأن شخصيته قد تشكلت عبر تمثل ما تحمله ثقافته من قيم ومعايير<sup>(1)</sup>.

وهي العملية التي يتم بمقتضاها انتقال الثقافة من جيل سابق إلى جيل لاحق، عن طريق الأسرة المنوط بها قيامها بالتربية والتنقيف باستخدام أساليب وطرق متنوعة لأطفالها. فهي التي تنقل إلى الطفل – عن طريق التلقين والمحاكاة – الآراء والأفكار والمعتقدات والقيم والعادات السائدة في ثقافته؛ بما تحتوي عليه من إيجابيات أو سلبيات قد تتفق أو تختلف وشخصية أبنائهم، كما قد تتفق مع الدين أو مع الموروث الثقافي للمجتمع، إيماناً واعتقاداً من الوالدين بأهمية هذه المعتقدات في تشكيل وعي أبنائهم الديني والثقافي على حد سواء؛ باعتبارها الممثلة والداعمة لثقافة المجتمع.

#### ج – الطفولة: Childhood

الطفولة مصطلح يربطه العلماء بالمعيار الزمني والعمرى لحياة الإنسان اتسمت بالعجز والقصور والاعتمادية. هذه المرحلة الاعتمادية

(\*) تنقسم ثقافة المجتمع إلى ثقافة عامة وهي: الثقافة الرسمية الخاصة بالمجتمع بشكل عام، وثقافة خاصة: وهي الثقافة الشعبية المنبثقة من الثقافة العامة والتي تميز كل جماعة عن بعضها في إطار من الخصوصية والتمايز الثقافي.

1سعد جلال، المرجع في علم النفس، القاهرة، دار المعارف، ط1، 1962م، ص106.

تبدأ منذ الميلاد حتى سن الرشد. ومن أهم سماتها أنها متوارثة وفطرية أولاً، لتتحول تدريجياً إلى سمات مكتسبة تحتاج دائماً إلى الرعاية الأسرية وبخاصة الأمومة<sup>(1)</sup>.

ويمثل الطفل في هذا المجال من الدراسة المتلقي الذي تدور حوله كافة الأشكال والممارسات الاعتقادية المؤثرة في عملية تنشئته اجتماعياً، وبالتالي هي التي يتم من خلالها تشكيل كافة أشكال السلوك الصادرة عن الطفل في مراحل نموه المختلفة، لتصبح ضمن نسيج شخصيته العامة التي تمنحه هوية الانتماء إلى عوالم الطفولة وأحاسيسها.

#### أولاً: العلاقة بين المعتقدات الشعبية والتنشئة الاجتماعية:

العلاقة بين الثقافة والتنشئة علاقة مترابطة ومتداخلة تتميز بالدينامية والحيوية، فالثقافة لا يمكن الحفاظ عليها وتميئتها إلا إذا كانت التنشئة الوسيلة الفعالة التي تحقق هذا النمو السليم، وحتى تنتقل الثقافة من جيل إلى جيل آخر يتطلب ذلك تدخل التنشئة لتكون الأداة الرئيسية التي عن طريقها تنتقل الثقافة من الماضي إلى الحاضر. ومن ثم فإن الوظيفة الجوهرية للتنشئة الأسرية تتمثل في محاولة صياغة الثقافة للنشء ونقلها إليهم. فالثقافة تعد من أهم المدخلات التي يُبنى بها الإنسان عن طريق التنشئة، التي تظهر وتتجسد في المخرجات، وبالتالي نجاح هذه العملية مقرون بدرجة وقيمة مخرجاتها المجسدة في الواقع اليومي المعاش.

ومن ضمن ما ينقل إليه من هذه الثقافة؛ تلك المعتقدات التي تؤمن بها الأسرة وتعتقد فيها اعتقاداً قوياً، وتحقق لها رغباتها وتساعد في إشباع احتياجاتها، بشرط صدق الاعتقاد والتسليم بأهميته في حياتها؛ كالاعتقاد في قدرة الأعمال السحرية والتحويلات والحسد... الخ. ولأهمية هذه المعتقدات داخل حياة الأسرة بشكل عام في إطار المحتوى الثقافي الخاص بها، والتي يساعدها على إشباع احتياجاتها النفسية والروحية، مدعماً ذلك ببعث الأمان النفسي داخل النفس الإنسانية لدى الأسرة، فإنها تحاول جاهدة نقلها كلية دون التعديل فيها أو المساس بقيمتها وبقداستها إلى أبنائها خلال عمليات التنشئة

2عبدالخالق محمد عفيفي، الأسرة والطفل، القاهرة، مكتبة عين شمس، ط1، 1998م، ص293.

الاجتماعية، والتي تمثل في جوهرها عملية صياغة الثقافة للفرد أو نقل التراث الاجتماعي والثقافي إليه.. . من جيل إلى جيل آخر. لذا فقد تم التركيز عليها في هذه الدراسة لإبراز الدور التربوي لها، والذي يتغير بتغير الزمان والمكان، مع المحافظة على الكيان الثقافي المرتبط بالمعتقدات الخاصة بجماعة الأسرة، والتي يمثل فيها الطفل النواة الأولى لتكوينها.

فلمعتقدات الشعبية أهميتها التربوية، التي تستقي منها المعايير والقيم الاجتماعية "الخاصة" الملائمة للمجتمع، هذه المعايير تشمل أنواع السلوك التي ينبغي على الأفراد القيام بها وكذا أنواع السلوك التي يجب عليهم تجنبها، وهي الوسيلة التي تحقق التواصل بين أجيال المجتمع، مما ينمي الشعور بالولاء والانتماء لدى الفرد نحو مجتمعه. كما تلعب التنشئة الاجتماعية دوراً هاماً في استمرار وجود المعتقدات الشعبية بأنواعها، بين المعتقدين أنفسهم – الممثلين في جماعة الأسرة – وبين الأجيال المتعاقبة – والممثلة في الأطفال – حيث يمتص الإنسان خلال مراحل نموه – من الميلاد حتى الوفاة – معتقدات البيئة التي ينشأ فيها. حتى تصبح هذه المعتقدات جزءاً لا يتجزأ من التراث الثقافي لأفراد هذا المجتمع.

#### ثانياً: التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعي:

تمثل العلاقة بين عملية التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعي علاقة ترابضية وتكاملية كل منهما للأخرى، ليس هذا فقط بل إن عملية التطبع الاجتماعي للطفل عملية ممتدة بين أبناء الأسرة الواحدة، والتي قد يمثل فيها الطفل في مرحلة متأخرة من مراحل تنشئته أحد العناصر الفاعلة في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال الصغار المحيطين به، سواء كانوا داخل أسرته، أو ممن هم داخل دائرته القرابية.

حيث تستمر عملية التنشئة الاجتماعية للفرد منذ لحظة ميلاده وحتى وفاته. إلا أنه عقب مرحلة الطفولة المتأخرة؛ والتي تنتهي طبقاً للمحدد الزمني في عمر 18 سنة للراشد؛ يطلق علي عملية التنشئة الاجتماعية فيها مصطلح "التطبع الاجتماعي"، والذي يصبح فيه الفرد فاعلاً ومشاركاً فيما يُبث إليه من أفكار وقيم ومعتقدات؛ من خلال ممارسات سلوكية يؤثر فيها ويتأثر بها داخل محيطه الاجتماعي، بما يلاءم أدواره الاجتماعية الجديدة المنوط بها داخل أسرته وخارجها.

وكلاً من عمليتي التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعي لا تتفصلان عن بعضهما، فهما متداخلتان بدرجة كبيرة فيما تحمله كل

منهما من معتقدات الشعبية، فالأولى – التنشئة الاجتماعية – ترتبط بممارسة سلوكيات اعتقادية على الطفل باعتباره متلقي سلبي، بينما في التطبع الاجتماعي يشارك الطفل أسرته في ممارسة هذه السلوكيات باعتباره متلقي إيجابي. فمثلاً: الممارسات الاعتقادية المرتبطة باحتفالية السبوع بالنسبة للمولود الأول للزوجين، يكون الطفل هو محور الممارسات الاعتقادية مثل: الخوف عليه من الحسد، وعمل تحويطة له اتقاءً من الشرور وغير ذلك، بينما في الوليد الثاني أو الثالث يشرع الطفل الأول مع تقدم سنوات عمره في إرضاء جماعة الأسرة بالمشاركة في هذه الممارسات الاعتقادية بقدر ما؛ ليدل من خلالها على عضويته الجديدة الفاعلة داخل المجتمع الذي ولد فيه.

### ثالثاً: المعتقد الشعبي بين الموروث والمكتسب:

يمثل المعتقد الشعبي عنصراً هاماً من عناصر الثقافة التي تتأثر بما يحيط بها من عوامل التغيير، والتي يكون فيها المعتقد أقل عرضة للتغيرات من غيره من عناصر الثقافة من حيث المضمون، أما من حيث الممارسات السلوكية الدالة على هذا المعتقد فهي أكثر عرضة للتغيير لتواكب عوامل الزمن والتقدم المصاحب له، بهدف المحافظة على وجود هذه المعتقدات وتدعم إستمراريتها بين أفراد الجماعة الواحدة بما يحفظ للمجتمع هويته واستقراره.

كما أن العديد من الأفكار التي تحتل مكاناً في عقولنا الإيجابي منها أو السلبي؛ تختلف في مصادرها من شخص لآخر. لكن قد نشترك جميعاً في توارث بعض الأفكار من الوالدين. وبالطبع تتغير أفكارنا في كل مرحلة عمرية، وقد يكون ذلك بسبب خوضنا مواقف وتجارب معينة، وتعاملنا مع بعض الأشخاص الذين قد يكون لهم بعض الأثر في حياتنا.

كما يساهم في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال مجموعة الأنساق المؤثرة في أفكار الأفراد في المجتمع والمتمثلة في: العائلة، المدرسة، وسائل الإعلام، الزملاء والأصدقاء، رفاق العمل والأندية في المجتمع. حيث يتأثر الأفراد بجميع هذه الأنساق بنسب متفاوتة. ويظهر ذلك جلياً على تصرفاتهم. وخير دليل على ذلك أنه قد تتعارض بعض الممارسات الاعتقادية مع نص ديني أو أيولوجية معينة، فيقوم الممارسين لهذه الممارسات بتغييرها ولو على المستوى الظاهري؛ ليتفادوا بذلك التعارض بين النص الديني والممارسات السلوكية الاعتقادية مثل: دق الهون في احتفالية السبوع، والتي أثارت جدلاً بين

فقهاء الدين باعتبارها فعلاً مخالفاً للسنة النبوية، فتحول السلوك إلى استخدام بعض الأغاني الشعبية المرتبطة باحتفالية السبوع المصاحبة لدق الهون عبر جهاز الـ(DG) الذي ذاع وانتشر استخدامه منذ بداية هذا القرن.

#### رابعاً: المعتقدات الشعبية المرتبطة بالطفل

نقصد بها تلك المعتقدات التي ارتبطت بالوالدين، وبالصيغة الاعتقادية التي يتم التعبير عنها من خلال ممارسات ذات دلالة اعتقادية؛ والتي تشكل مستوى الوعي السائد عند الوالدين داخل مجتمع الدراسة، والتي سوف تُنقل مدلولاته عبر ممارسات سلوكية ومرويات وحكايات شفوية لأطفالهم بعد ذلك، بما يؤثر في سلوكياتهم ومكونات شخصياتهم في مستقبلهم القريب.

ولعل حدوداً مرحلية متعددة تكتنف المعتقدات الشعبية، بما لا يمكن فيه الحديث عنها بعمومية وإطلاق، خاصة وهي ترتبط بكافة نواحي الحياة الاجتماعية، كما ترتبط بكافة مراحل حياة الإنسان العمرية. من هذا المنطلق الذي يذهب بموضوعية إلى معاينة المعتقدات الشعبية - ارتباطاً ومراحل التنشئة الاجتماعية للأطفال -، فقد صار من اللازم تجزئتها إلى مرحلتين رئيسيتين: المرحلة الأولى: هي المعتقدات الشعبية المتعلقة بمرحلة ما قبل ميلاد الطفل، والتي تبدأ منذ لحظة البحث عن إنجاب طفل لاكتمال سعادة الأسرة ومقوماتها، مروراً بعملية الحمل والوضع للجنين، بينما المرحلة الثانية: فهي التي تبدأ عقب مرحلة الوضع مباشرة وتُلَقَى وليداً يجتهد الوالدين والمقربين لهما في المحافظة عليه، وتنشئته بما يحفظ له حياته ويساعده على النمو والتعلم في إطار حياة أسرية مستقرة.

#### المرحلة الأولى: المعتقدات المتعلقة بمرحلة ما قبل ميلاد الطفل:

##### 1- البحث عن الإنجاب:

الزواج في أبسط معانيه عبارة عن إتحاد رجل وامرأة في إطار شرعي مقنن؛ على أساس من الود المتبادل مدى الحياة. كما يشمل الاتفاق في العقيدة والقيم والاتجاهات والميول والأفكار الأساسية والنظرة إلى الحياة بوجه عام.

وبإتمام عملية الزواج، وفي إطار هذا الاتفاق السابق الإشارة إليه يسعى كلا الزوجين إلى الحصول على طفل لإشباع رغبة الأبوة والأمومة، لتكوين أسرة تمثل المحيط الاجتماعي الأول الذي سوف يفتح الطفل فيه عينيه على الحياة، لينمو ويتربص في أوساطه، ويتأثر

بأخلاقه وسلوكياته، ويكتسب من صفاته وعاداته وتقاليده في إطار معتقدات ذات مرجعية دينية وشعبية. يبدأ خلالها تأثير الوالدين على أبنائهم قبل وبعد ولادتهم.

فنجد أولى المعتقدات التي ترتبط بمغذى الإنجاب تلك التي تبدأ منذ ليلة الزفاف؛ حيث يربط كلا من العروسين قطعاً من معدن الرصاص حول الوسط وأسفل الملابس إلي ما بعد ليلة الزفاف، أو قد يستبدل بخيط من شبك الصيد، أو ارتداء الملابس الداخلية بالمقلوب، اعتقاداً منهم بأنها ترد الأعمال السحرية وتعكسها. وكذا دخول الزوجين لمنزل الزوجية لأول مرة بالقدم اليميني؛ كنوع من التفاؤل وتيمناً للحصول على البركة، وفي بعض المجتمعات يلزم العريس حمل عروسه إلى داخل غرفة نومهما؛ حتى لا تخطو فوق عمل سحري قد أعد لهما، اعتقاداً منهما بأن هذا الفعل يُبطل مثل هذه الأعمال. كما تستخدم عناصر أخرى طبيعية في بعض الممارسات السحرية خاصة المياه، مثل رش ماء وملح، أو التنظيف بماء رجلة... إلخ.

ولأهمية الإنجاب وقيمه الاجتماعية للأسرة، في حالة تأخر الزوجين عن الإنجاب يبدأ التردد على الأطباء، على الرغم من أن فترة الزواج قد تكون لم تتجاوز الشهرين أو الثلاثة أشهر في بعض الزيجات. وربما يبدأ الطريق إلى الممارسات الاعتقادية من خلال اللجوء إلى الدجالين والمشعوذين لاستطلاع الأمر واستجلاء الحقيقة، هذا ولا تختلف الأسرة الريفية عن الحضرية في ذلك. ولا ترتبط الممارسات ذات الدلالة الاعتقادية بطبقة اجتماعية دون غيرها، أو بدرجة تعليمية أو علمية بعينها، لكون هذه الممارسات لا تتم علانية، وإنما يراعى أصحابها ممارستها في جو يسوده السرية والكتمان عن المحيطين بها، مع عدم إفشائه إلا في حالة نجاح هذه الممارسات في إشباع حاجات خاصة بممارسيها في بعض الحالات (\*).

وعادة ما يقوم الدجالين والمشعوذين بتفسير أسباب تأخر عدم الإنجاب إلى أن بعض حساد العريس قد قام بربط العريس ليلة الزفاف – والربط؛ بما يعني إخفاق العريس عن الممارسة الجنسية أو إقامة علاقة حميمية مع زوجته بشكل طبيعي – بمعنى تسويفه لعملية إزالة

(\*) أفصحت إحدى الإخباريات داخل مجتمع الدراسة - للباحث - والتي تحمل درجة الدكتوراه في تخصص علم النفس "الإرشاد النفسي" عن كونها مارست الكثير من هذه الممارسات دون إيمانها العميق بها، ولكنها كانت مضطرة لموافقة والدها زوجها وأمه للحصول على أطفال في بداية زواجها؛ حتى تحتل مكانة اجتماعية عالية بين أفراد أسرة زوجها بشكل خاص.

بكاره العروس، مما يصيب أهلها بالقلق أو وضع العريس في موقف حرج - أسرياً - يشير إلى ضعفه الجنسي. بما يدفع العريس للسعي إلى شخص معروف يختص بالربط، لإجراء عمل مضاد لفك الربط، كأعداد بيضتين للأكل يكتب المعالج عليهما بعض التعاويذ ويطلب من العريس ابتلاعهما ليعود إلى طبيعته. أو قراءة بعض التعاويذ على كمية من الماء ليغتسل بها العريس؛ وفي بعض الحالات العروس أيضاً. وبعد (فك) ذلك العمل سرعان ما تحمل العروس. وتتعدد الطقوس الخاصة بضماني إنجاب الأطفال وتتنوع تنوعاً كبيراً طبقاً لأهمية الإنجاب خاصة الذكور؛ ودرجة الاعتقاد الشعبي لدى كلا الزوجين.

ففي حالة ما إذا كانت الفتاة متزوجة حديثاً، ويعتقد أنها غير قادرة على الحمل، فإنه غالباً ما يعاد تمثيل مراسم الزواج بالنسبة لها، وإن كان ذلك يتم في المنزل وعلى نطاق أسري محدود، وتقوم به سيدات غير حائضات، وبنفس الطريقة التي تتم بها المراسم الحقيقية، كما تقوم الزوجة أيضاً بصنع دميتين، إحداهما تمثلها والأخرى تمثل الزوج، ولا يشارك في هذه العملية إلا الصديقات والأقارب من السيدات، حيث يتم وضع الدميتين في الفراش، والهدف من هذه العملية هو تخفيف صدمة الزواج الأولى عند الزوجة والتي ربما تكون سبباً في عدم قدرتها على الحمل<sup>(1)</sup>. أما إذا تقدمت عملية الزواج بعد فترة من الزمن، فسرعان ما تقدم الزوجة في حالة تأخر حملها إلى اللجوء إلى ضروب الممارسات الشعبية لتستجلب بها الحمل.

ويلاحظ أن الممارسات من الكثرة والتنوع والانتشار بصورة كبيرة تعكس بوضوح مدي حرص العقل الجمعي على توفير أسباب الخصوبة، وإزالة أسباب العقم لتمكين الأنثى من أن تتجب. فالمرأة الولود تحظى بحب الزوج ورعايته واحترام أفراد أسرته وتقديرهم وخاصة النساء. ومن هذه الممارسات (النوم في المقابر أو بين قضبان السكة الحديد، الذهاب لشيخ معالج ليقوم بعملية إرضاء القرين أو القرينة التي تسكن تحت الأرض من خلال وصفات سحرية خاصة، استخدام العروسة الورقية والبخور، عمل أحجبة<sup>(\*)</sup>)، تناول وصفات

1 غريب سيد أحمد وآخرون، علم الاجتماع العائلي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995م، ص 154، 155.  
(\*الحجاب: عبارة عن بعض الكتابات السحرية التي تهدف إلى تحقيق بعض الأغراض ويطلق عليها في بعض المجتمعات "التحويطة". وللأحجبة أغراض مختلفة منها منع الحسد أو تحقيق بعض المطالب، مثل القبول،

علاجية شعبية، أو الذهاب لأضرحة الأولياء للدعاء بداخلها والتبرك بأضرحتهم، وتقديم الشموع والنذور لهم، والدوران حول المقام سبع مرات<sup>(\*)</sup>، وغير ذلك من الممارسات التي تعكس تلك الكيفية التي يوظف فيها المعتقد الشعبي في صياغة أساليب جديدة للتنشئة الاجتماعية التي يتم انتقالها للأطفال عن طريق المشاهدة أو المحاكاة.

كما توجد بعض الممارسات الاعتقادية الأخرى للوقاية من العقم والتهينة للحمل مثل: قراءة نصوص دينية أو أدعية قبل الاتصال الجنسي "اللهم جنبني الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتني"، عدم خروج العروس قبل السبوع أو الأربعين حتى لا تكبس أو قبل أن يهل الشهر العربي؛ وإذا خرجت قبل مرور شهر لا بد من أن تحمل وردة في يدها أو حبة زهرة أو خوص من البلح، مراعاة توقيت الاتصال الجنسي "الأيام التي تكون فيها الزوجة مهياً للحمل: أي بداية من الأسبوع الثاني من الدورة الشهرية وحتى ما قبل الدورة الشهرية بأسبوع" — ذبح ذبائح معينة — لا تزورها سيدة حائض "عليها الدورة الشهرية" حتى لا تكبس — عدم دخول الزوج على زوجته وهو حالق ذفته بعد دخوله بها — عدم دخول لحوم عليها — عبور أماكن خربة — عبور الزوجة على طير مذبح بدمه — العبور من تحت ميت أو الاستحمام بغسل ماء الميت — العبور على قطعة كبيرة من الكبد وبعد يوم تطبخها وتأكلها لاحتوائها على دم — لبس خرزة زرقاء — إلقاء ديك أو سحلية أو أي شيء من الحيوانات مثل الثعبان على الزوجة لكي يحدث خضه لها فتحمل — استخدام الكي أو الحجامة — العلاج بالزار. وهذه الأساليب التي تلجأ إليها النساء سعياً للحمل تحقق نوعاً من الحالة السيكولوجية لتحقيق الانفراج النفسي، وتجسيم تلك الدرجة البالغة من جنون الأمل الذي توفره الطقوس السحرية<sup>(1)</sup>.

وأخرى لمسائل الحب والزواج، أو للحماية من آثار الأعمال السحرية، أو من التلبس، وما يخص الطفل أيام السبوع التي يحملها الإنسان والتي قد تكون من صنع الأم أو الجدة طبقاً للمعتقدات التي يحملونها بداخلهم. سامية حسن الساعاتي، السحر والسحرة، بحث في علم الاجتماع الغيبي، ط2، دار قباء للطبع والنشر، 2002م، ص222.

(\*) يذكر "دي شابيرو" سنة 1798م في "وصف مصر" أن المصريين المسلمين "يقدمون عدداً من الأولياء الموتى، وهم لا يعظموهم إلا لكي ينالوا منهم الصحة لأنفسهم أو الخصوبة لزوجاتهم العقيمت، ويرون في أولياتهم القدرة على إبطال مفعول الحسد والسحر المؤذي، ذلك الجهل والتعصب يحملانهم على أن ينسبوا لمجرد نظرة سريعة من العين الكثير من التأثير الضار على صحة المرء بل على حياتهم كلها. دي شابيرو، وصف مصر: دراسة في عادات وتقاليد سكان مصر المحدثين، ترجمة زهير الشايب، مكتبة الخانجي، ص44.

1 محمد أحمد غنيم، العادات والتقاليد الشعبية في محافظة الدقهلية - دراسة أنثروبولوجية دورة الحياة من الميلاد حتى الزواج، الجزء الأول "الميلاد"، المنصورة، مطبعة الجامعة، ط1، 1996م، ص50.

## 2- فترة الحمل والاستعداد لاستقبال مولود جديد

وهذه المرحلة وإن كانت متجهة إلى الطفل واستقباله في عالمه الجديد إلا أنها تضع مبدعه في مستوى الكبار وسلوكياتهم ذات الدلالة الاعتقادية فيما يؤدونه من ممارسات ترتبط بهذه المرحلة.

حيث تبدأ قصة الطفل في الحياة الشعبية مع الأم؛ فهي مبتدأ هذه المرحلة ومستودع أسرارها. ففي بداية الحمل تتخذ المرأة في مجتمع الدراسة احتياطات مشددة لعدم إصابتها بالحسد بالنسبة لها أو لجنينها الذي لم يأتي للدنيا بعد، لذلك فتحاول المرأة الحامل أن تحيط أمر حملها وخاصة الحمل الأول بشيء من السرية عن المحيطين بها، وخاصة إذا كانت مقيمة داخل عائلة كبيرة (الأسرة الممتدة). وإذا ما حدث واستفسر الجيران أو الزوار بشأن هذا الحمل فإن المرأة قد تلجأ إلى الإعلان عن حملها؛ وإن كان ذلك يتم مع قدر من التمتع والتردد. وخلال هذا الشهر يُقال إنها تكون عرضة للشعور بالدوار (دايخة)، وتميل كثيراً للتمدد والرغبة في النوم، ويسود الاعتقاد بأنه في هذه الفترة؛ يبدأ تشكيل الطفل المنتظر، ومن ثم لا يجب على أي شخص أن يوقظ المرأة الحامل إذا كانت نائمة، خشية أن يؤدي هذا الإزعاج إلى الإعاقة أو التدخل في عملية الخلق. لذلك، فإن ما يحدث من تشوهات خلقية أو عوارض شاذة للطفل، كولادته بستة أصابع، أو بشفة مشقوقة، أو بجمهة منتفخة، يعزي إلى حقيقة أن الأم قد أزعت من نومها خلال هذه الفترة.

كما نجد في هذه المرحلة ما يسمى "بالوحم"، وفي المعتقد الشعبي أن المرأة الحامل إذا اشتهدت طعاماً ما أو بعض المأكولات - توحمت عليها - ولم يحضر لها فإن شكلاً ما يشبه هذا الطعام أو تلك المأكولات يظهر على جسم الطفل الوليد ويسمى "وحمة"؛ مثلاً إذا اشتهدت المرأة الحامل حبة مانجو ولم تُحضر لها فإن شكل هذه الحبة يرتسم في المكان الذي ستحكه هذه المرأة على جسم وليدها بعد عملية الوضع.

ويعتقد أن المرأة الحامل إذا أعجبت بطفل ما، أو رجّل له صفات محترمة، أو امرأة ذات جمال وخلق؛ فإن المولود سيحمل شيئاً من صفات هؤلاء، لذلك يلجأ أهل المرأة الحامل إلى إبعادها فترة الوحم عن رؤية بعض الأشخاص الذين يتصفون ببعض الصفات غير الحميدة، أو مشاهدة الحيوانات والمناظر التي سيكون لها بصمة ما

على المولود، والمقصود من هذا العمل هو حماية الجنين من القوى المنظورة والخفية.

### 3- معتقدات متعلقة بمرحلة وضع الجنين "الولادة":

خلال هذه المرحلة وإن كان الطفل فيها هو النتيجة النهائية لها، إلا أن كافة أشكال الممارسات ذات المغزى الاعتقادي لها، يرتبط به، ويمثل له مرحلة الانتقال من عالم الرحم إلى عالم الدنيا، وهي المرحلة الثانية التي أشار إليها "أرنولد فان جنب" Arnold van Gennep في نظريته "طقوس العبور" باعتبار هذه المرحلة مرحلة انفصال عقب مرحلة اندماجه وتوحده مع أمه داخل رحمها وهو جنين لا يمكنه الحياة بدونها، ومن ثم فهو يستمد أسباب بقائه حياً من خلالها مباشرة عن طريق وسائل التغذية الربانية التي كفلها له ربنا ﷺ داخل رحم أمه. وتبدأ المرأة في هذه المرحلة بالتحضير للولادة عند حلول الشهر التاسع، فتجهز الملابس إما من الخرق إن كانت العائلة فقيرة، أو تشتري ملابس جاهزة إن كانت ميسورة، وجرت العادة أن يرسل لذوي المولود الجديد ملابس من جيرانه ومحبيه إذا كان الزوجان لا يعيش لهما ولد، اعتقاداً بأن هذا التصرف يجنب المولود الأخطار المحدقة به وبخاصة خطر "التابعة". وعندما تحين لحظة الولادة يذهب الزوج إلى "الداية" إن وجدت، أو إلى العجائز العارفات بشؤون التوليد لإتمام عملية توليد زوجته.

ولأهمية عملية الوضع بالنسبة للأم الحامل فتخصص لها أفضل الأماكن لإجراء عملية الوضع<sup>(\*)</sup>، مثل غرفة لا يدخل أحد عليها إلا بإذنها (علشان محدش يكبسها لما يدخل عليها زي واحدة عليها العادة)، وقد تكون غرفة في أرضية المنزل أو حجرة ضعيفة الإضاءة، على أن لا يوجد بها تيار هواء يصيب المولود أو الأم بنزلة برد. وعندما تتأهب المرأة لعملية الولادة في بعض المجتمعات ولا سيما القروية منها، يرفعون الأغشية عن الأواني ويفكون العقد المربوطة، ويفتحون النوافذ لتسهيل عملية الولادة، كما أنهم يستعينون لتسهيل هذه العملية، بمفتاح ضريح أحد الأولياء ليضعونه على ظهر المرأة لتيسير الوضع

(\*) وهو ما يتفق مع ما أدركه المصري القديم بفطرته في أهمية هذه المرحلة، حيث قام بعملية "عزل" للأم التي أتمت شهور الحمل وعلى وشك الولادة، في مكان معين بالمنزل، بعيداً عن حركة الأسرة الدائبة وبعيداً عن أعين الفضوليين والحاسدين، اصطلاح العلماء على تسمية هذا المكان بـ"عرش الولادة". السيد حامد وعليه حسن حسين، أنثروبولوجيا مصر، الجزء الثاني، جامعة القاهرة، 1995م، ص 210 - 214.

المتعسر. كما ترتفع الدعوات للأولياء وبخاصة للسيد البدوي من أجل "فك الضيق" عن الحامل. فضلاً عن استخدام البخور<sup>(\*)</sup> لطرد الحسد أو العين الشريرة وخاصة وقت صلاة الجمعة.

وتقول الداية عند بدء عملها: "يا رب يا حنان يا كريم فكُ عقدتها"، وتقول أيضاً: "يد الله غلبت يدي، ويدي غلبت اللعين" أي الملعون وهو الشيطان أو الجنى، وتقول أيضاً: "يا نوح، يا مخلص روح من روح". وتبذل الداية كل جهدها لتلد المرأة الحبلى دون أن تتعسر الولادة أو تموت المرأة أو يموت المولود. وقد تلجأ إلى بعض الممارسات الاعتقادية لتحقيق هدفها كدرجة المرأة الولادة يميناً وشمالاً على عباءة رجل كريم، وتطعمها السمن والتمر والبيض أو السكر أو تسقيها شراب القرفة أو تقلدها حرزاً في أدعية وآيات قرآنية.

وتعتقد بعض النساء أن من أسباب تعسر الولادة غضب الحماة (أم الزوج) على زوجة ابنها، فتطلب الداية من الحماة أن تغسل قدميها في إناء ثم ترسله إليها فتسقي الزوجة الولادة من هذا الماء اعتقاداً منها أن هذا التصرف سيخفف من آلام الولادة.

أما عن دلالة توقيت الوضع من حيث الاستبشار أو التطير (التقاؤل أو التشاؤم)، فإذا ولد الطفل يوم جمعة يسمى جمعة أو في رمضان يسمى رمضان، والولادة في المناسبات الدينية تدعو للاستبشار مثل: الولادة في الأعياد أو في المواسم مثل موسم نصف شعبان أو 27 رجب أو المولد النبوي أو عاشورا أو غير ذلك من المناسبات الدينية. كما يقال أن المولود في الشهر السابع يكون عصبي وشقي ويقال عنه ده ابن سبعة، وإذا ولدت الأم في الشهر الثامن خطأ يقال بأنه غلط يموت الجنين. كما يتشاءم البعض من يوم 13 في الشهر ويستحب

(\*) استخدم البخور في الطقوس الدينية منذ القدم كما أوضحت ذلك المخطوطات المصرية القديمة، حيث استخدم لمراسم الدفن ولتحنيط جثث الفراعنة، أما الآشوريين فقد استخدموه في المعابد، كما استخدمه الرومان في حرق الموتى. وقد استخدم البخور (المبخرة) في الطقوس الشرقية كجزء أساسي من القداس نتيجة وجود صلوات خاصة بالبخور والغفران، فالبخور هو رمز للتطهر. هذا ويلاحظ أن البخور مادة مشتركة تستعمل في مزارات المسلمين كما تستعمل داخل كنائس المسيحيين على حدٍ سواء. وقد جرت عادات المصريين على أن يتبخروا بالبخور الذي يخزنونه طوال السنة في بداية السنة الهجرية في مناسبة الاحتفال بيوم عاشورا لارتباطه ببعض معتقداتهم، إذ كانوا يظنون أن البخور يُبْرِئ من العين والحسد... ، كما كان من عادة النساء المصريات في هذا الموسم أن تخرجن إلى الأسواق لشراء الخواتم والبخور الذي يطلقته في بيوتهن حتى تصرف عنها العين والحسد والكسل والأمراض. أنظر: سلسلة الندوات المتخصصة (الفاطمية وقضايا الأمة) (9)، مركز المقدمات للنشر، بيروت، ص16.

الوضع في الجزء الأخير من الشهور العربية في يوم 20 أو 25 من الشهر العربي لكي يمر على الواضحة شهر عربي ويدخل شهر عربي جديد حتى لا تكبس المرأة الوالدة (المشاهرة).

### المرحلة الثانية: معتقدات متعلقة بمرحلة ما بعد الميلاد:

تتعدد الممارسات الاعتقادية المرتبطة بمرحلة ما بعد عملية وضع الجنين أو ولادته (الميلاد) والتي تستهدف جميعها بشكل مباشر أو غير مباشر الوليد الطفل (ذكر أو أنثى). فهناك ممارسات اعتقادية تقوم بها الداية (المولدة)، وهناك ممارسات تقوم بها الأم أو تتعلق بها فيما يحفظ لها طفلها من الأخطار غير المنظورة أو غير المعلنة (الحسد، الكيسة.. إلخ)، وأخيراً ممارسات اعتقادية تتعلق مباشرة بالطفل مثل: كيفية استقباله، تسميته، وقايته من الحسد، الزيارات الأولى منه وإليه، ختانه، عمل عقيقه له، والحكايات الشعبية الملقاة على مسامعه في إطار الصعيد الثقافي، فيما يرتبط بعملية التنشئة الاجتماعية للطفل في محيط اجتماعي تمثله الأسرة والدائرة القرابية المحيطة به.

#### 1- ممارسات اعتقادية تتعلق بالداية (المولدة):

أول ما تقوم به الداية المولدة (القابلة) عند نزول الوليد من بطن أمه تنظيفه وتدفتته، وربط سرة الوليد أو الحبل السري (المشيمة)، وقطع الخلاص والاحتفاظ به لحين إلقائه بنفسها أو إحدى قريبات الأم الوالدة في مجرى مائي (النيل، ترعة)؛ مع مراعاة أن تكون فرحة ومسرورة ومتبسمة عند القيام بذلك اعتقاداً منهم بأن ذلك يجعل الطفل سعيداً ومبتهجاً دائماً، وإذا أهملت في واجبها فيما يتعلق بذلك فإنه يكون تعيساً دائماً. وإذا ولد الطفل ولم يصرخ تقوم الداية بالنفخ في منتصف رأسه كما تفرك الداية الشبة برأس الوليد، وتسقيه الماء والسكر لتنظيف بطنه.

#### 2- ممارسات اعتقادية تتعلق بالأم:

إذا ما أردنا أن نرصد تلك المعتقدات المرتبطة بممارسات الوالدين أو الأم خاصة، فإننا سوف نجد بين طيات سلوكهما وبخاصة الأم قدومها على الإتيان بأفعال لم تنزع عنها قشرة الحضارة بشكل ظاهر، مما قد ينم عن تلك البدائية وبخاصة ما تعلق منها بالمعتقد الشعبي وخاصة ما يتعلق بالأعمال السحرية منها.

حيث نجد من الأمهات من ترتدي "كفاً" مصنوعة من الذهب أو عيناً زرقاء موشحة بالذهب أو الفضة، بحيث تكون في مواجهة من يقع

بصره عليه. والباعث على ارتداء تلك الكف أو العين، ليس باعثاً  
جمالياً، بقدر ما هو باعث سحري. فالمرأة التي تتعمد القيام بمثل هذه  
الأفعال تخشى في أعماق نفسها من أن تصاب هي أو طفلها بنظرة  
حسد، أو بلون آخر من ألوان السحر<sup>(1)</sup>.

كما تعلق على المرأة النفساء خرزة الكبسة حتى لا تكبسها النساء  
غير الطاهرات. كما يحرص أهل الطفل على دفن دم النفاس في  
البيت في مكان لا يراه أحد وأن لا يخطو فوقه أحد. كما يحرسون  
على ألا تلتقي امرأتين في أربعين بعضهما بما يضرّ بالأطفال الحديثي  
الولادة (طفل مكبوس) أو بالأمهات (أم مكبوسة).

أما عن الإجراءات والممارسات التي تقوم بها الأم عقب عملية  
الولادة، فنقوم بتبخير الوليد ووضع مقص بجانبه — حتى لا يبذل من  
أخته اللي تحت الأرض —، أو مصحف لوقايته من الأعمال السحرية،  
أو حبة ملح لوقايته من الحسد.

كما أن المرأة التي يموت طفلها يعتقد بأن "وجهه نحس علي أمه"،  
وإذا مات الأب ساعة ولادة الطفل فيقولوا "ربنا استبدله، ربنا عوضها  
راجل خلف لأبوه". أما المرأة التي يموت أولادها فهي منظورة وتعالج  
بالذهاب للمشايخ لتقدم من خلالهم القرابين كنوع من أنواع الاسترضاء  
لهم، أو لاعتقادها بأنها أثارت غضب "أختها أو قرينتها" أو كلتاهما  
وأنهما تأخذان الأطفال منها. كما يتم قراءة القرآن لها، أو يذبح لها  
الذبائح، أو تقوم بزيارة الأولياء، أو تعالج بذبح حيوان أو طائر تحت  
رجليها ويدفن تحت المنزل. أو تعالج بتعليق الخلاص على باب الشقة  
بعد الولادة مباشرة.

وهناك من تحمل طفلها بين ذراعيها وعلى رأسها "قفة" مصنوعة  
من سعف النخيل وتخرج من بيتها طالبة "الحسنة" للطفل، أي تطلب  
إحساناً له، وهي تفعل ذلك مهما كانت درجة غناها وتتصرف كأنها  
امرأة شديدة الفقر، ويعطيها بعض الناس نقوداً ويعطيها آخرون الخبز  
وغيره من أنواع الطعام، بعد ذلك توزع هذه العطايا على الفقراء في  
القرية، حتى وإن كانت فقيرة مثلهم، وهي تعتقد أنه نتيجة لهذا العمل  
يجعلها الله "أو قرينتها" تحتفظ بطفلها<sup>(2)</sup>.

1 سامية حسن الساعاتي، السحر والسحرة، مرجع سبق ذكره، ص 151.  
2 محمد أحمد غنيم، تورة الحياة من الميلاد حتى الزواج، مرجع سبق ذكره، ص 326.

وهناك تعويذة أخرى تضعها الحامل إذا كان أطفالها يموتون قبل أن يصلوا إلى سن السابعة، وهي تتكون من رأس هدهد وظفر حية وقطعة من الشفة السفلى وأذن حمار ميت وناب جمل وحرابية وتعويذة مكتوبة، كل هذه الأشياء تُعلّقها الحامل تحت إبطها الأيمن أثناء فترة الحمل وبعد الولادة يلبسها الطفل.

وهناك احتياطات معينة لا بد أن تتبعها المرأة بعد أن تلد طفلها، فالمرأة التي فقدت مولودها حديثاً لا يسمح لها بدخول الغرفة التي يتم فيها توليد امرأة أخرى، كما يحظر دخولها عليها لمدة سبعة أيام بعد الولادة، وإذا اخترق هذا الحظر، فإن المرأة التي كانت تضع مولودها لن يكون في ثديها لبن لوليدها. وإذا تصادف أن إحدى القطط ولدت ومات أولادها جميعاً في بيت ما ووضعت امرأة طفلاً في البيت نفسه الذي كانت تعيش فيه القطة مع أولادها فلا بد من إخراج القطة من البيت؛ وإلا فإن الطفل قد يموت، وإذا عاش الطفل فإن الأم لن يكون في ثديها لبن<sup>(1)</sup>.

### 3- ممارسات اعتقادية تتعلق بالطفل

عند نزول الطفل من بطن أمه تفسر أول صرخة تنطلق منه على أنها رد فعل لمجيئه من "الضيق" إلى "العالم الواسع" وعقب نزوله مباشرة يتم لفه في ملابس مغسولة من الملابس القديمة للأب أو الأم. وعند وضعه على الفراش توضع بجواره مصوغات الأم التي تكون قد خلعتها قبل الوضع، وذلك كإيماء إلى أن الأم لم تعد مجرد عروس (في حالة الطفل الأول)، بل قد أصبحت أيضاً أمًا، وأن قيمة الطفل عندها أكبر بكثير من قيمة مصوغاتها. وفي حالة ما إذا كان الوليد ذكراً، توضع بجواره أيضاً بعض الأشياء الأخرى، كالمقص، وسكين حادة، إذ تتم معالجة عينيه بالكحل لحماية لهما<sup>(2)</sup>.

وعن الممارسات الاعتقادية عقب نزول الطفل يقوم الأب أو الجد الكبير أو الداية أو الجدة أو الخال بالأذان الشرعي للطفل في أذنه اليمني والإقامة في أذنه اليسرى، ويصاحب ذلك تلاوة آيات معينة من القرآن والعبارات مثل: "بسم الله" و"الله أكبر" و"لا حول ولا قوة إلا بالله"، قراءة آية الكرسي والفتحة والإخلاص وبعض الآيات القرآنية،

1 وينفريد بلاكمان، الناس في صعيد مصر: العادات والتقاليد، ترجمة أحمد محمود، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1995م، ص42:45.

2 محمد أحمد غنيم، دورة الحياة من الميلاد حتى الزواج، مرجع سبق ذكره، ص106.

وذلك حتى يكون مؤمناً صالحاً منذ اللحظة الأولى من حياته حتى يهديه الله، كما يتم الدعاء له مثل: "اللهم ارزقه رزقاً حسناً واسعاً واجعله خلفاً صالحاً". ويتم تحنيك الطفل (رفع سقف حنكه) وهي سنة عن النبي (ص) مثلما حنك الحسن والحسين بتمرّة في فم كل منهما.

وبالنسبة للمسيحيين تتم طقوس معينة بعد الولادة تقريباً، حيث يأتي القسيس ويعمل ما يسمى بصلاة الطشت، كما يصلي القسيس على الطفل صلاة الشكر لله من أجل سلامة الأم والولادة وتسمى (صلاة الطشت) نظراً لاستخدام الطشت في غسل الطفل، ويزينه بزيت الزيتون، حتى يحفظه الله إلى أن يتعمد ويمتلئ من الروح القدس ويغطسه 3 مرات في الماء. كما يقولون للطفل عبارات "باسم الصليب - نشكر ربنا عطايا الله كلها حسنة"، ويقومون برسم الصليب عليه وتليسه صليب صغير. وذلك اليوم وخلال الطقس يشترك الكاهن مع الوالدين في اختيار اسم قبلي للوليد - يختارونه غالباً من أسماء القديسين والشهداء.

أما فيما يرتبط بالحبلى السري (المشيمة أو الخلاص) والذي يمثل نهاية المرحلة الأولى من العلاقة الجنينية بأمه؛ فهو يمثل ارتباطاً وثيقاً بالمعتقدات الشعبية للمجتمع المصري، وقد حمل عبر التاريخ في التقاليد الشعبية دلالات مختلفة تتعلق بمصير المولود. ويمكن أن نتبع هذا الأمر في الممارسات الاعتقادية المتعلقة بكيفية التخلص منها أو الاحتفاظ بها في بعض الأوقات، وهناك اعتقادات وأراء على أن الحبلى السري يمكن أن يلخص حياة المولود؛ فالكثيرون يقرؤونه، ويمكن لبعضهم قراءة كلمات من خلال الحبلى السري تدل على مستقبل الطفل<sup>(\*)</sup>. وبما أنها تلخص حياة الطفل فكان لها معتقدات خاصة فيها، ومن ذلك أنه لا يجوز أن يقع الحبلى السري في أيدي عدو لأنه من الممكن أن يعمل له عملاً ما كالسحر، والذي يتسبب في التأثير سلباً على مستقبل الطفل، وبناء على هذه المعتقدات فإن الأساطير والحكايات الشعبية نقلت لنا أن القدماء كانوا يقدمونه كذراً للمعابد قديماً.

(\*) بلعب الحبلى السري هذه الأيام دوراً كبيراً في علاج كثير من الأمراض المستعصية. لذا ففي أوروبا وأمريكا هناك بنوك مثل بنك الدم لحفظ الحبلى السري للوليد إن أراد الأهل الاحتفاظ به، وهم يخبرونهم قبل رميه، وتدفع الأسرة عليه رسم حفظه، وأن مرض الطفل مستقبلاً يطعمونه من مواد موجودة فيه حسب الحالة المرضية.. كالسرطان مثلاً الذي يمكن أن يعالج من نقي العظم عند أحد أفراد عائلة المريض.

وكان يعتقد في الماضي أن من لا يحضر قطع سرّة المولود من الأطفال ثم يدخل بعد قطعها تحوّل عيناه. وكانت العادة أن يبقى أهل الوليد على السكين التي قطعت بها السرّة ما دامت أمه جالسة عنده فإذا قامت حملتها معها وتظل تفعل ذلك أربعين يوماً حتى لا يصيبها شيء من الجان حسب اعتقادهم<sup>(1)</sup>.

ويتم التعامل مع المشيمة (الخلاص) بطرق مختلفة وفي مناطق كثيرة إن لم يكن في كل أنحاء مصر. فلكي تضمن بعض الأمهات طول العمر لأطفالهن تأخذ قطعة صغيرة من الحبل السري وتلفها بفتيل من القطن، ويوضع هذا الفتيل في مصباح فخار يضاء بالزيت، ثم يشعل ويوضع في قارب صغير ويلقى في النهر ليسير مع التيار. وهناك من يأخذ قطعة صغيرة من الحبل السري ويضعه في قطعة من القماش القطن ثم تخاط وتعلق بقطعة خيط حول رقبة الطفل، وبعد فترة قصيرة توضع هذه القطعة مع بعض التعاويذ الأخرى، في حجاب جلدي صغير ولا بد أن يحمله طوال حياته، ومن المعتاد أن تعلق أي تعويذة في الرقبة، ولكن الحجاب يعلق تحت الإبط الأيمن للطفل الوليد. وإذا كانت المرأة لديها رغبة قوية في أن يكون لها طفل آخر تقوم بدفن المشيمة تحت عتبة بيتها، وهي تفعل ذلك بحيث عندما ترغب في أن يكون لها طفل آخر تخطو فوق المشيمة المدفونة ثلاث أو خمس أو سبع مرات<sup>(\*)</sup>. فهناك اعتقاد بأن روح المشيمة تدخل جسمها مرة أخرى لكي تولد من جديد كطفل مكتمل بالطريقة العادية<sup>(2)</sup>. كما يعتقد بأن دفن الخلاص الناتج عن ولادة الأم تحت شجرة أو بجانب ضريح ولي من الأولياء للاعتقاد في أن هذه الممارسة سوف تجلب الخصوبة والرزق وتحمي الطفل من الأعمال السحرية في حالة الحصول عليها.

1 شوقي عبد القوى عثمان، الطفل واحتفالات مصر وأعيادها قبل الحكم العثماني، مجلة الفنون الشعبية، العدد 18، يناير - فبراير - مارس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م، ص 104.  
(\* ) يحمل العدد (7) سبعة مثلاً بداخله قداسة خاصة في المفهوم الشعبي، فيتخذ هذا العدد أبعاداً واسعة يختزل في مخزونه الكثير من التأويلات والاستنتاجات، كل يأخذها من نظريته ومن زاويته التي من خلالها يطلق في التأويل على أساس الثقافة التي يحملها أو يكون قد اكتسبها. كما يحمل العدد ذاته دلالة اعتقادية سحرية. والإيمان بالخواص السحرية للأعداد يرتد إلى الوثنية الإغريقية أساساً. كما يشكل رقم سبعة حجر زاوية في السحر الذي يبني على الإيمان بتأثير العلويات، وفي مقدمتها الكواكب السبع السيارة، في السفليات، ويشيد قائمة من التناسبات: الملوك السبع العلويات والملوك السبع السفليات، .. وهكذا.

2 وينفريد بلاكان، الناس في صعيد مصر، مرجع سبق ذكره، ص 43.

وهناك من يخشى من أن تأكل القطة الحبل السري لأطفالهم، وإذا تحقق ذلك فاعتقادهم بأن هذا المولود سيموت حتماً عما قريب. وبالتالي يسعون لدفنه في مكان مقدس حتى يكون له مكانة اجتماعية أو علمية كمسجد أو كنيسة أو مدرسة أو جامعة على أمل أن يكون طفلهم في المستقبل رجلاً صالحاً أو متعلماً أو مثقفاً كبيراً.

وهناك من يقومون بإلقائه في البحر أو في الترع بعد أن يمر عليه أذانين (أي صلاتين)، كما يوجد من يعتقد في أهمية إلقائه في محل ذهب مثلاً أو شادر خشب ليقال أنه سيكون غني أو في وكالة ليكثر رزقه، وهناك من لا يهتم به فيرميه في القمامة. كما يعتقد أن المرأة التي يموت أولادها فتقوم بدفنه ومعه ملح ومسمار وعيش أو ترميه في مياه جارية.

وهناك من يكحل الطفل سواء كان ذكراً أو أنثى، ويُلبس الذكر ملابس الأنثى حتى لا يتأذى من العين الحاسدة. أما إذا كان الولد الوحيد فيضعون في أذنه حلقة، وهناك من يلبسه من لباس العالم لمدة سنة كذكر، وكذلك يطولون شعره بحسب المدة التي ينذر لها. كما يؤثر جنس الوليد على موقف كل من الوالدة والوالد والأسرة، وهو يمثل نوعاً من التفاؤل بالأولاد والبنات في الوقت ذاته حسب احتياج الأسرة. ولا يتم إعلان جنس الوليد على الفور ولكن يحدث ذلك بعد ثلاث أيام أو بعد السبوع أو بعد الشهر الأول أو بعد الأربعين أو بعد مرور 16 شهر حتى يخرج من منزله خوفاً من حدوث أي مكروه (حسد، موت).

كما توجد عادة حلاقة شعر البطن للمولود يوم السبوع ووزن مقابله ذهب، وتقوم الأم أو الأب بالتصدق به لكونه سنة عن الرسول ﷺ. وهناك من يقوم برمييه في البحر، مع الحرص الشديد على ألا يراه أحد وهو يلقيه؛ لاعتقادهم بأن ذلك يجعل الشعر الجديد جميل وطويل عند طلوعه. وهناك من يحلق شعر رأس الطفل (شعر البطن) ويضعه في ورقة ويحفظه بعناية بعد قصه، على ألا يرمي به في الهواء، بل تطوى بعناية داخل ورقة ووضعها في أحد الشقوق أو دفنه (\*).

(\*) وقد ذكر "دي شابرول" سنة 1798م في "وصف مصر" قيام المصريين بممارسة أخرى مضحكة، تعود إلى ضعف نظامهم الروحي، فيحرص المسلم منهم بعد أن يقص شعر رأسه أو لحيته على ألا يرمي بها في الهواء، بل يطويها داخل ورقة ثم يضعها بحرص في أحد الشقوق، ويتبع الشعب كله على وجه التقريب هذه العادات العجيبة. دي شابرول، وصف مصر، مرجع سبق ذكره، ص44.

وبالنسبة للأربعين يوماً الأولى بعد عملية الوضع، فإنها تعتبر هي "الفترة الملائكية" بالنسبة للطفل، حيث تتولى الملائكة "حراسته من الأرواح الشريرة" ومع هذا، فلا بد للأم من أن تبقى ملاصقة لطفلها عن قرب، ولا تتركه وحده أبداً – لئلا تحاصره الشياطين – في حالة ما إذا تخلت الملائكة عن حراسته لأي سبب. وإذا اضطرت الأم لترك الطفل لبرهة قصيرة، فلا بد من وجود شخص آخر يتولى رعايته<sup>(1)</sup>. وإلا أضرب به "إخوانه" من الجان.

وأكثر ما يمكن رصده بالنسبة للمعتقدات الشعبية الخاصة بالطفل هو الاعتقاد في الحسد كسمة من أوصاف سمات الوجدان الشعبي المصري، وهو يقوم أساساً لكثير من المأثورات والممارسات الشعبية التي تشكل جزءاً هاماً من سلوك الإنسان المصري الشعبي، ويرتبط الحسد عند العامة بالعين والنظر، والمال والعيال من أكثر الأشياء التي تتعرض للحسد في اعتقادهم، ووسيلة توقيه عندهم هي "الرقوة من الحسد". ولذا يلجئون إلى عمل "عروسة" من الورق تصور لهم الشخص الحاسد، ويتقنون موضع عينها بالإبرة، ثم يحرقونها في النار مع مخلوط من الملح والشبة والفسوخ، إبطالاً لأثر العين ودرءاً للحسد، وقد يتبع هذه الإجراءات آخر يلزم الشخص المحسود، أن يلبس حجاباً فيه رأس هدهد منحطة أو جزء من ذيل كلب، أو بعض أسنان ذئب، أو عقرب مجفف، أو حرباء مجففة أو بعض قطع النقود الصغيرة مع قليل من الملح<sup>(2)</sup>. كما يقوم بتعليق "خمسة وخميسه أو فاسوخة أو خرزة زرقاء" على صدور الأطفال، أو آيات وسور قرآنية (المعوذتين) انقاءً للعين والحسد. وكذلك هناك من تلبس طفلها لبساً مهلهلاً وتهمل في تنظيفه في شهوره الأولى انقاءً للحسد.

أما عن تسمية الطفل المولود، فهي من الأمور التي يجب الانتباه إليها في الأسبوع الأول من ولادة الطفل، بمعنى قبوله رسمياً في المؤسسة الاجتماعية "الأسرة". وللإسم الذي يطلق على الطفل خواصاً لها تأثيرها على مستقبله حسب الاعتقادات الشعبية، حتى أن البعض يذهب في اعتقاده إلى أن الروح لا تدخل في الجسد إلا بعد التسمية، فالإسم والوجود الروحي شيء واحد. وتجري التسمية بعد استدراج الإسم من الواقع الديني أو المناسبات أو الظروف المحيطة، وبعد

1 غريب سيد أحمد وآخرون، علم الاجتماع العائلي، مرجع سبق ذكره، ص127-129.  
2 فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، بيروت، دار النهضة العربية، ط2، 1980م، ص127.

اختيار الإسم يَدَبَحُ المقتدر مباشرةً "العقيقة" ليخلص طفله من أذى التابعة.

أما عن مصادر تسمية الوليد فقد يكون من الأسرة النبوية أو من القرآن الكريم أو أولياء الله الصالحين أو الأجداد أو المتوفين. أو من الأسماء الحديثة أو أسماء القديسين بالنسبة للمسيحيين وذلك للبركة مثل: مريم وعيسى وحنان كأسماء تسمى بها المسلمين وغير المسلمين. كما توجد أسماء متشابهة لا تعرف بأنها مسلمة أو قبطية مثل: رانيا وسوزان وميرنا. ويعتبر اسم البنت عورة ولا يليق أن تتأذى به ويتغير في حالة وفاة الوليد إحياءاً لذكره<sup>(1)</sup>.

وتسمية المولود بأسماء غير حقيقية خوفاً من الحسد. وهناك من يكني بأسماء الحيوانات، وهي عادة قديمة في تراثنا الشعبي، الغاية منها هو الاعتقاد بالاستئثار بصفة الحيوان المسمى على اسمه. فيسمى أسداً تكتنياً بقوة وشجاعة الأسد، وتسمى البنت مهى أو ريم تيمناً بجمال عيون المهى. وقد تأخذ التسمية باسم الحيوان بعداً أخلاقياً، إذ يكنى بما للحيوان من صفات حميدة، وأحياناً تأخذ شكلاً معقداً ومفهوماً دينياً، إذ يراد بالتسمية إخافة قرين<sup>(\*)</sup> السوء فلا يعود يقترب من الطفل للإساءة إليه. فيتم تسمية المولود بأسماء الوحوش اعتقاداً بأنها وسيلة تدفع وتخيف قرينة السوء عن إلحاق الأذى بالمولود.

كما يوجد طبقاً للمعتقد الشعبي الطفل المكبوس: وتعني الكبسة في اللغة الاقتحام على الشيء، وتعني دخول المرأة الحائض أو غير الطاهرة على النفساء، فيزرق جسد الطفل ويختنق، ويعالج الطفل بجلب خرزة "الكباس" ويتم حمامه من على هذه الخرزة كما يعتقد. أو تقوم الأم بجمع سبعة "حبات" طحين من سبعة بيوت من بيوت الجيران؛ وبخاصة الذين تزوجوا ضرائر ويصنع منها "شراكة" من الخبز، ويطحخ العدس بعد تنقيته على هيئة سليقة ويحمم الطفل بجزء من هذه السليقة، وتُقوّر الشراكة ويمرر الطفل منها سبع مرات، ثم

1 محمد أحمد غنيم، دورة الحياة من الميلاد حتى الزواج، مرجع سبق ذكره، ص290.  
(\*)القرين للمولود الذكر أو القرينة للأنثى. هو عبارة عن طائر وهمي يحوم فوق رأس الإنسان. ولكل إنسان قرين أو قرينة خاص به، يختلف لونه تبعاً للون بشرة صاحبه وتنوع أفعاله بين الخير والشر، تبعاً لأفعال الإنسان نفسه، وتلاقي القرينة نفس المصير الذي يلاقيه صاحبها بعد موته. ويعتقد بأن قرينة السوء(قرينة الأم السيئة) تهاجم المولود أو الجنين قبل الولادة مسببة له المرض والموت (كون القرينة لا تتجذب فيدب في نفسها الحسد). لذلك كثيراً ما نصادف لجوء الأمهات إلى السحرة لكتابة الأحجية التي تدفع قرين السوء عن أذية الجنين أو الطفل بعد الولادة.

يمرر من فتحة "مدرقة" الأم سبع مرات ويمنع الآخرون من تقبيله وتوضع عليه خرزة "خضرم" وهي خرزة الكباس، ويقال عندئذ: لا كباس ولا نعاس ولا وجع في الراس. وهذا يعني إعادة إنتاج الطفل المكبوس بهذه المعتقدات ليعود سوياً من جديد.

كما يوجد الطفل المُبدّل: ويعتقد الناس في الأوساط الشعبية أن الطفل هو من أولاد الإنس قد جرى استبداله بأحد أولاد الجن، ويعالج بحمله إلى قبور الأنبياء والصحابة والأولياء لينال بركتهم وإعادته إلى حالته الطبيعية، كما يعالج بأن يُحمم بمقدار من الماء يعادل وزن المصحف ويرشق الماء على سلاسل حجرية دون أن يصل إلى الأرض، أو تحمله امرأة بلغت سن اليأس إلى سيل أو نبع مجاور دون أن تكلم أحداً في طريقها وتغطسه في الماء ثلاث مرات لحظة رفع أذان صلاة الجمعة؛ ويعزى التبدل إلى أن الداية لم تذكر اسم الله عليه عند توليده.

وهناك الطفل الملموس: وهو الذي تلمس الداية أعضائه التناسلية لمعرفة جنسه فيصرخ ويعالج برُقبة.

ويمثل ختان الطفل أهمية خاصة في المعتقد الشعبي المصري بشكل خاص. حيث يعقب عملية الختان للطفل بعض الممارسات الاعتقادية شديدة الشيوع لدى بعض المجتمعات وخاصة الريفية منها، مثل: زيارة الطفل لمقامات الأنبياء والصحابة والأولياء للتبرك بهم، وتعلق الأم فوق كتفه أو فوق صدره خرزة زرقاء. ولا يحضر عملية الختان "امرأة جُنْب" لأن رؤية الجُنْب للمختون تزيد من آلامه ونزيف الدم له. ويرمز الختان إلى الذبح الأصغر (الفداء) عند بعض الباحثين، وهو ذبح مباشر لعضو الذكر، أما الذبح الأكبر فيكون في عيد الأضحى ويرمز له بذبح كيش، وكان التطهير بالذبيحين يتم من خلال الدم. كذلك عدم إجراء احتفال الختان إلا في ثالث يوم أو سابع يوم بعد أن تتم عملية الختان التي تجرى سراً، وأيضاً قلفة المطهر تُعلق له في كفه، أو تدفن في مكان بعيد، أو تحت نخلة لينمو الطفل باسقا مثلها، أو تدفن عند دكان صائغ ليصبح ثرياً مثله.

وإذا تحدثنا عن الطهارة في هذا الطقس الشعبي فمن الضروري الإشارة إلى المعمودية عند الأطفال المسيحيين، ويرتبط بها ألوان من العقائد والممارسات الاجتماعية ذات الجو الشعبي الاحتفالي. فالمعمودية هي أحد الأسرار الكنسية عند المسيحيين، فقد جاء في سفر أعمال الرسل أن وزير ملكة الحبشة بعد أن بشره الشماس "قليس"

بالمسيح طلب أن يعمده فعمده فليبس بالماء... ، وتمنح المعمودية بالتغطيس أو بالصب أو بالرش، ويجري العماد في العادة يوم سبت النور 4/25 (شم النسيم) من كل عام أو في أحد عيد الفصح، ويتصل بالعماد الإثبيين وهو العراب أو الوكيل أو الأب الروحي، والعماد عند المسيحيين طقس يُتَظَهَّرُ به الطفل المسيحي من الخطيئة الأولى، وهو يقابل الختان عند اليهودي والمسلم (1).

وتؤكد الممارسات التي تصاحب الختان هلع المصريين من الحسد وخوفهم منه، ولذلك تتعدد الإجراءات الوقائية التي يتخذونها لمنع هذا الشر غير المنظور. وسيد هذه الإجراءات في هذه المناسبة وغيرها هو الملح الذي يستخدم لمنع العين الشريرة الحاسدة كعملية وقائية حافظة للأم وطفلها، وذلك بالنثر حتى يحجب عن تلك العين الأشياء الذي يخاف عليها من الحسد وتكثر الأقوال الشعبية التي تشير إلى الملح في المعتقد الشعبي مثل: حصوة في عين اللي ما يصلي على النبي، وفي الأغنية الشعبية: يا ام المطاهر رش الملح سبع مرات. ويبدو أن هذا المفهوم جاء من أن الملح مادة حافظة وأنه حادق فيوضع أمام العين الحاسدة يحجب عنها ما لا يراد له أن يحسد.

وأخيراً تأتي احتفالية السبوع في اليوم السابع من ميلاد الطفل، وهي ترتبط بالعديد من الممارسات الاعتقادية والمعتقدات التي تدور حول إمكانية إيذاء الجن أو القرين للطفل الذي يعتقد أن يلازمه منذ لحظة ميلاده إذا لم يتم أداء الممارسات المختلفة للسبوع والتي يعتقد أيضاً أنها تؤدي إلى صرف هذا الجن عن الطفل الوليد. حيث يتم عمل الأحجبة والتمائم "للأم والطفل" ويطلق البخور، ويرش الملح، مع وضع خليط من الملح وبعض الحبوب كالقمح والذرة والأرز والفول والحلبة والعدس والحبّة السوداء "الحبوب السبع" في إناء يوضع بجوار المولود في الليلة السابقة "تبييتة المولود" لطرد الأرواح الشريرة وإبطال السحر. إلى جانب وضع نقوداً معدنية من فئة الربع جنيه أو البريزة والشلن والقرش في الماضي. كما توضع قُلة بها شمعة كبيرة تظل مضيئة بجانب الطفل الوليد حتى تنطفئ من تلقاء نفسها، وذلك اعتقاداً بأن ذلك يعد إكراماً للملائكة واعتراضاً بفضلهم في حراسة الطفل من الأرواح الشريرة.

1 أنطون فرغاني، المجلد في تاريخ الكنيسة، القدس، ط4، (د.ت)، ص39.

ويتم تبخير الأم وهي تحمل طفلها بأن تخطو على البخور سبع مرات ثم يوضع الطفل في غربال وتخطو عليه الأم أيضاً سبع مرات، حيث يعتقد أن هذه العملية تقي الطفل من الإصابة بالقرع إذا خطا فوقه أحد، ثم يغربل الطفل بهزه يميناً وشمالاً. وعلى مقربة من الغربال تدق القابلة في الهون لإحداث صوت يجذب سمع الطفل ليعتاد الضوضاء ولا تفزعه الأصوات القوية فيما بعد. ومن أهم سمات احتفالية السبوع هو القيام بذبح حمل يبلغ عاماً. وفوق دمائه السائلة يتم تخطية المولود سبع مرات حيث يفترض أن: الدم السائل "يمنع الآثار السلبية التي قد تتجم عن "عين الحسود". وفي نفس الوقت تعتبر الذبيحة بمثابة ضحية مقابل حياة الطفل. حيث تُذبح للوليد الذكر "كبش" واحد، والأنثى "شأتان" فيما اصطلح عليه في السنة النبوية "بالعقيقة" (\*).

كما يستقدم معظم أفراد مجتمع الدراسة بعض الفقهاء من حُفَاط القرآن ليتلوا ختمه من القرآن (بعض سور القرآن الكريم كسورة يس والملك.. وغيرها).

أمّا بالنسبة للمعتقدات الشعبية المرتبطة بخروج الوليد من منزله عقب ولادته فلا يسمح للوليد بالخروج من المنزل إلا بعد مرور أربعين يوماً، ويفضل الخروج في هيئة غير منظمة خوفاً من الحسد حتى لا تكسب الأم. وتكون الزيارة الأولى غالباً إلى أهل الأب والأم، أو تكون لأحد الأولياء الصالحين. كما تقوم الأم برش الملح في كل أركان بيتها وعند جيرانها لحمايته من قرينه الموجود تحت الأرض. ويفضل أن يكون خروج الطفل من منزله في بداية الشهر العربي، كما يفضل أن يكون الخروج يوم الجمعة بعد صلاة المغرب، وأن يرتدى الطفل مصحفاً صغيراً.

وهناك من يمتنع زيارته للطفل المولود حديثاً وأمه؛ لما يرتبط ذلك بنوع من التشاؤم مثل: العاقر الميوس من حملها، أو التي تشتهي جنساً من الأطفال، أو امرأة حائض، أو دخول اللحم أو الباذنجان الأسمر عليه، أو المرأة المتزوجة حديثاً، أو المرأة التي فطمت ابنها حديثاً<sup>1</sup> ولوقاية الطفل من الحسد وخاصة الذي تتجم عنه أعراض مرضية متنوعة تلجأ غالبية الجماعات – بصفة خاصة ذوو الأصول الريفية –

(\*)الأساسي في هذا التقليد هي قصة النبي إبراهيم الذي اقتدى ابنه الذبيح إسماعيل بذبح كبش من السماء.

1محمد أحمد غنيم، دورة الحياة من الميلاد حتى الزواج، مرجع سبق ذكره، ص210.

إلي ذبح إحدى الحيوانات التي تؤكل علي عتبة المنزل أو في أي مكان قريب وإن كانت تفضل الحالة الأولى. ثم يغمس أحد أفراد الأسرة أصابعه الخمسة في دم الحيوان المذبح ليضعها علي باب المسكن "تخميس" أو علي جدرانه من الداخل أو من الخارج. وقد تكتفي بعض الحالات بوضع فطرة من دم الحيوان علي جبهة أفراد الأسرة، خاصة من يخشي عليهم من الحسد كالأطفال، كما يحرص البعض علي الاحتفاظ برموز أخرى شعبية — قد يكون لبعضها مضامين دينية — كالعين رمزاً للحسد، والمسبحة، والكف وغيرها.

وهي تصنع من خامات مختلفة حجرية أو معدنية ويدخل في ألوانها غالباً اللون الأزرق لدلالته علي درء الحسد، وتزين أحياناً بعملات معدنية صغيرة أضفاها المبدع الشعبي ليجعلها أكثر جذباً للعين الحاسد. وإذا وقع الطفل ليلاً يرش الماء المحلى بالسكر في نفس المكان حماية للطفل من أذى القرين. كما أن رش الماء بعد فعل أو حدث ما، يعني إبعاد هذا الحدث، والتعوذ منه، وكذلك إبعاد الأرواح الشريرة والموت عن هذا الطفل، وتعتمد ممارسات أخرى علي المياه كعنصر حوض مياه — أو زير به ماء — سبع مرات مرودة: "وحياة مين بناه وعلاه تاخذ نكده وتعطيه صفاه"، ثم تجل وهي تحمل الطفل مرودة "الكلب النباح أخذ الشر وراح".

وفيما يرتبط بعملية حمل الطفل من معتقدات فإنه يسمي علي الطفل عند حملة — البسملة — ولا تتركه الأم في غرفته وحيداً خوفاً عليه من أن يعبث به الجن أو قرينه الأرضي. وإذا ما عطس الطفل فإن أمه أو من يحيطون به يستدعون بعض الكلمات ذات الدلالة الاعتقادية التي يحاولون من خلال استخدامها إلى صرف أوجه الشر والحسد عن وليدهم الذي لا حول له ولا قوة في الدفاع عن نفسه بالنسبة للعالم الغير مرئي أو الغير منظور. فيقال له عندما يعطس مثلاً: "اش خدت الشر وراحت" أو "اسم الله والحارس الله"، أو "يرحمك الله"، أو "خمسة وخميسه علي اللي شافوك ولا صلوش علي النبي"، أو "اسم الله علي أختك قبل منك"، أو "امشي عنه ياعطاس"، أو "الحمد لله أعوذ بالله من الشيطان الرجيم".

وهكذا عندما ينتائب الرضيع يقال له: "الله أكبر الولد اتحسد" ويتم عمل حجاب له لوقايته من الحسد، أو "الله أكبر علي اللي شافوك ونظروك"، أو "الحمد لله"، أو يتم عمل لعبة عروسة من الورق ويرقى بها الطفل وتُحرق ويخترق بها الطفل الصغير لصرف عين الحسود.

وفي حالة تحول الطفل من حالة الهدوء إلى حالة الصراخ وكثرة الحركة فيعتبر الطفل حسب المعتقد الشعبي "محسود"، أو أن أخته "قربنته" التي توجد تحت الأرض زعلانة منه، أو يكون قد مُسَّ من الجن، أو أن الملائكة قالوا له: "إن أمك ماتت وهو نايم" ويبتسم عندما تقول له الملائكة "أمك عايشه أبوك هو اللي مات". وهناك من يقوم بعمل تحويطة على يد شيخ معالج.

وفيما تتخذ من ممارسات اعتقاديته تتعلق بخلع الأسنان الأولى (اللبنية) للطفل، فقد اعتاد الناس على رمي السيئة التي تم خلعها في اتجاه الشمس "في وجه الشمس" مع قولهم: "يا شمس يا شمس خذي سنة الجاموسة وهاتي سنة العروسة". وهناك اعتقاد بأن الطفل عندما يرمي هذه السنة في البحر يكون رزقه واسع.

أما في مرحلة الطفولة المبكرة والتي تمثل في تأثيرها على تنشئة الطفل وسيلة لغايات رمزية أو دلالات اعتقاديته تتعلق بعالم الكبار وانشغالاته، يوظف الطفل فيها لأنواع من الإشارات وصيغ التجسيد، بما يجعل (الطفولة) قيمة دلالية متسعة لعوالم من الدلالات الاعتقادية المتنوعة التي يستمدّها من المحيطين به سواء كان من الوالدين أو من إخوته أو المحيطين به في سنوات طفولته الأولى.

وعلى الصعيد الثقافي يصبح الطفل مستعداً في هذه المرحلة لسماع الأناشيد والحكايات التي يتم من خلالها بث بعضاً من المعارف والقيم الخاصة بالطفل داخل الأسرة، والمعتقدات التي يُحتكّم إليها.

وتمثل الحكاية الشعبية<sup>(\*)</sup> التي تنقل بها معرفة الأجداد والآباء وخبرتهم إلى الأبناء والأحفاد "شفاهة" حول الخوارق والأساطير الخرافية التي تنتمي في مجملها إلى عالم الخيال واللا واقعية؛ حين يجمعونهم في الأماسي أو أوقات الفراغ، الممثلة الأدائية الحقة المستوعبة لقيم الطفولة والمتجهة إليها، هي الفاعلة في ترسيخ المعتقدات الشعبية الخاصة بالكبار لدي صغارهم، في حدود وعيهم واعتباراتهم العمرية والسلوكية، بشكل متعمد منهم أو غير متعمد — طبقاً للعادة السلوكية أو القولية — فيما بين الكبار وأطفالهم. وخاصة إذا ما تقمص الوالدين شخصية أطفالهم والنزول بالمستوى

(\*) الحكاية الشعبية: مجموعة من الأخبار تتصل بتجارب الإنسانية منذ القدم واتصالها بهذه التجارب يعني أنها وجدت حيث ومنذ وجد الإنسان. أحمد كمال زكي، الأساطير: دراسة حضارية مقارنة، بيروت، دار العودة، ط2، (د.ت).

العقلي في خطابهم إلى مستواهم عند مخاطبتهم حتي يسهل على الطفل استيعاب رسائلهم الممثلة في الحكايات أو غيرها؛ التي يهدف الوالدين من خلالها بث قيم سلوكية مرغوبة أو النهي عن تلك السلوكيات والقيم الغير مرغوب فيها.

فيصبح الطفل في هذه المرحلة مع تطوره النفسي والجسماني والعقلي والثقافي، طفلاً كان، أو إنساناً ناضجاً هو المتلقي والمؤدي في الوقت ذاته لكافة أشكال الممارسات والسلوكيات التي تحمل بطياتها دلالات اعتقادية متنوعة طبقاً لما يجابهه من سلوكيات ومواقف اجتماعية مختلفة ومتنوعة، والتي قد تلقى قبولاً ودعماً من أهله وأقاربه وأصدقائه في حالة كونها تتفق ومعتقداتهم وثقافتهم بما يدعم وجودها ويؤيدها ويعمل على إستمراريتها داخل بيئتها، أو تلقى رفضاً أو توبيخاً أو شكلاً من أشكال الضبط الاجتماعي الذي قد يصل الأمر فيه إلى حد الطرد من الجماعة عندما يختلف معها في معتقداتها؛ بما يهدد من كيانها ويضعف من قوتها بين الجماعات المحيطة بها داخل المجتمع الكبير.

كما تحمل الحكاية فوائد تربوية وتعليمية تهدف إلى تحقيق غايات أخلاقية واجتماعية، فالطفل في الحكاية الشعبية قد يكون نفسه بطلاً، وهو في جميع الأحوال متلق ذكي لكل محاولات الحكاية، وقد يتمثلها في سلوكه اليومي وحياته المعاشة. كمناصرة قوى الخير على الشر التي تحاول أن تهدم قواعد الخير والمحبة، كما توحى بذلك بعض عناصر الحكاية الشعبية مثل حكايات: أمنا الغولة، الجنيات الثلاثة، والحيوانات المختلفة سواء الأليفة منها أو المتوحشة، وهذا هدف تعليمي وأخلاقي نجده في كل حكاية إيجابية الملامح. مثل قصة: الشاطر حسن، الأقرام السبعة، المصباح السحري، السندباد، الثلاث معزات، ألف ليلة وليلة، ست الحسن والجمال، النداهة"، إلى جانب بعض القصص النبوي.

وتتدرج الحكايات حسب النوع والسن والهدف من الحكاية في اختيار نوع الحكاية للطفل، مع الأخذ في الاعتبار أهمية توافر عنصري التشويق والإثارة مع احتواء كل حكاية على بعض القيم والمثل العليا التي يرغب الملقى للحكاية غرسها وبثها لدى المتلقي "الطفل".

أما فيما يرتبط بالحكاية الشعبية وما تتضمنه من معتقدات شعبية يتم بثها عبر الحكايات إلى الأطفال، فتمثل الحكايات الشعبية التي تنطوي

على عناصر التشويق والإثارة بالنسبة للقوى غير المنظورة وكيف تصور له الملائكة ذات الدلالة الخيرية والأشياء الجميلة، والعفراريت التي تُشَبَّه وتمثل بالأشياء القبيحة ذات الدلالة الشريرة في الحكاية. فنجد مثلاً: الأم التي تخوف طفلها عندما يبكي بقدم العفراريت أو أنها سوف تؤذيه إن لم يكف عن البكاء. وفي حالة قيامه بأفعال طيبة ومحمودة تخبره بأن الملائكة سوف يحبونه لكونهم يحبون الأطفال الطيبين. وتتدرج معرفة الأطفال بالملائكة والعفراريت بارتقائهم العمري وما يتم بثه لهم من حكايات مختلفة توضح لهم أن الملائكة أجسام نورانية ترتدي ملابس بيضاء وأن الملائكة مخلوقة من نور وهي رسل الله إلى الأرض، أما العفراريت أو الجن فيسكنون تحت الأرض، وهناك بعض الأفعال التي يجب تجنبها من الأطفال حتى لا تظهر لهم العفراريت مثل: عدم الكلام في الحمام، أو سكب المياه الساخنة في الحمام... إلخ.

كما توجد بعض الممارسات التي قد توصل لهذه الأفكار الاعتقادية لدى الأطفال وخاصة إذا ما كانوا عنصراً أساسياً في مثل هذه الممارسات التي لا يمكن إتمامها بدون الطفل. مثل: قيام بعض المشايخ (الدجالين والمشعوذين) من استخدام الأطفال صغار السن للاستفادة منهم في فتح المنديل في حالات السرقة، أو للاستدلال على أماكن كنوز ما، أو لمعرفة الحظ أو البخت لكونهم ليسوا مكرين وطارهين أشبه ما يكونوا بالملائكة.

وخير دليل على ذلك اعتقاد العامة بأن مصير الطفل الذي مات في سن الرضاعة مثلاً يصبح ملاكاً كالعصفور في الجنة الذي يأخذ بيد والديه إلى الجنة، فالبنات حور الجنة، والولد ملاك طاهر خادم الجنة. أما عند المسيحيين فيكون هذا الطفل من القديسين.

ومن خلال ما سبق يمكن تفسير المعتقدات السابقة في مجتمع الدراسة باعتبارها جزءاً لا ينفصل عن النسيج الثقافي للمجتمع الذي ينتقل من جيل إلى جيل عبر العصور عن طريق التنشئة الاجتماعية. كما أن هناك معتقدات شعبية كثيرة لا تسمح الدراسة بالتوسع في ذكرها، وإنما أوردتها هنا كنموذج يمكن القياس عليه عند الشروع بالتفكير بإجراء مسوحات غايتها جمع هذه المعتقدات والاستفادة منها أدبياً وبحثياً وخاصة فيما يرتبط بعالم الطفولة وتنشئتهم.

وهكذا تعتبر التنشئة الاجتماعية التي تقدمها الأسرة لأطفالها ضرورة ملحة في مقابل التحديات التي تحاول في المرحلة التاريخية الحالية تهميش دور الثقافة الشعبية العربية في تنشئة الأجيال. فالثقافة الشعبية تعمل على تنشئة الطفل وتربيته وربطه بتراثه التاريخي والقومي، مما يساعد على بناء شخصية متكاملة للطفل متشعبة بحصيلة تفاعل الإنسان مع نفسه ومجتمعه وبيئته المحيطة به. فمعرفة المعتقدات الشعبية كواحدة من ميادين الثقافة الشعبية تسهم في بناء شخصية ناضجة واعية بمعالم حضارتنا العربية والإسلامية العريقة ومتشعبة بمعاييرها الثقافية والعلمية والجمالية.

هذا إلى جانب محاولة استثمار المعرفة بهذه المعتقدات الشعبية المؤثرة والفاعلة في التنشئة الاجتماعية للأطفال خلال عمليات التنمية الاجتماعية الشاملة، وخاصة المرتبطة بالأطفال لتوظيفها بما يخدم صالح الطفل وإعداده للمستقبل إعداداً سليماً يمهد الطريق لأجيال الغد للإسهام الفعال في تقدم المجتمع.

## سيمياء الحرف العربي

(1) . شتوفي نصرالدين

الإبقاء على لفظة « سيمياء » أو « سيماء » على أصلها كما هي في العربية الفصحى، ذلك لما فيها من دلالاتٍ أقربها إلى سياق الجمالية السحر والاستمالة؛ فليس خفياً ما في اللسان العربي القويم المبين من تأثير على النفوس والأذهان ثم السلوك.

وقد وُصف سيّد الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم بأنه ساحر بلاغته وحجته وقوة تأثيره. وكان العرب منذ عهد النبوة «إذا سمعوا كلاماً يُعجبهم قالوا: إنّ من البيان لسحراً.. وكانوا يقولون عنه بأنه «السحر الحلال»<sup>(2)</sup>.

- من دلالات هذه اللفظة «سيمياء..» - في القاموس العربي الأصيل - ما يُشهر في أيامنا بعلم الدلالة والسيمائيات والتداوليات، وما يتصل به من تدبّر واستخلاص للمعنى انطلاقاً من الملفوظ (المنطوق) أو الملحوظ (المكتوب). فنجد تداول هذا البيت في المعاجم المصادر (الطويل):<sup>(3)</sup>

غلامَ رَمَاهُ اللهُ بِالْحُسْنِ مُقْبِلاً سِيْمَاءٌ لَا تَشْتَقُّ عَلَى الْبَصْرِ  
ونجدُ عند تعجيم «سيما» و«سيماء» و«سيمياء» استدلّاهم - بالإضافة إلى هذا البيت - بقوله تعالى: ﴿سِيْمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾<sup>(4)</sup> وتأتي كلها بمعنى «العلامة» الدالة على حُسن أو خشوع أو سهر أو كثرة وضوء وصلاة... «والسيما العلامة... والسيما بالمدّ وكذلك السيمياء...»<sup>(5)</sup>

(1) باحث في كتيبة الآداب واللغات جامعة الجبلالي ليايس سيدي بلعباس الجزائر  
(2) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 2001م، ج8، ص277. (الحديث موجود في كتب الحديث المشهورة).  
(3) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: 458هـ)، المخصّص، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق خليل إبراهيم جفال، ط1، 1996م، ج5، ص14.  
(4) سورة الفتح، من الآية 29. (وتقرأ بفتح الميم مدّاً وبالتقليل وبالإمالة، وأيضاً «سيمأؤهم». وبهذه تتنوع الدلالة رفعة وتواضعاً وخضوعاً..)  
(5) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: 458هـ)، المخصّص، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق خليل إبراهيم جفال، ط1، 1996، ج5، ص14.

وَيُحَالُ فِي تَفَاسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عِنْدَ الْوُقُوفِ عَلَى «سِيْمَاهُمْ- سِيْمَاؤُهُمْ» إِلَى هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الثَّلَاثِ بِهَذِهِ الصِّيَغِ نَفْسِهَا. كَقَوْلِهِ: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيْمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلَّا خَافًا﴾.<sup>(6)</sup> و يَأْتِي مِنَ اشْتِقَاقِ «وَسَمٍ» لَفْظَةُ «تَوَسَّمَ - يَتَوَسَّم - مُتَوَسَّمٌ»، وَفِيهِ مَعْنَى الْقِرَاءَةِ وَالتَّأْوِيلِ الَّذِي نَعْرِفُهُ فِي زَمَنِنَا؛ فَعِنْدَ تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾.<sup>(7)</sup> نَجِدُ مَعْنَى الْفِرَاسَةِ وَالتَّبَصُّرِ وَالاسْتِدْلَالَ بِالْأَمَارَاتِ، وَالتَّنْظُرَةِ الْمُخْتَرَقَةَ لِلْحُجُبِ وَالأَشْكَالِ الظَّاهِرَةِ، وَالقَادِرَةَ عَلَى الْوُصُولِ إِلَى مَكْنُونَاتِ الأَشْيَاءِ. وَفِي هَذَا الْمَجَالِ يُسْتَدَلُّ بِالْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ: «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ؛ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ!»<sup>(8)</sup>

وَمِنْ أَسْبَابِ اخْتِيَارِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظَةِ الْقَامُوسِيَّةِ - بِمَا يُوَافِقُ الدَّلَالََةَ الْحَدَائِثِيَّةَ - السَّعْيُ لِتَقْدِيمِ الْعَرَبِيَّةِ بِصُورَتِهَا الَّتِي تَسْتَحِقُّهَا؛ إِذْ هِيَ لُغَةٌ إِشَارَةٌ بِالدَّرَجَةِ الأُولَى، وَفِي وَمَضَاتِ الإِلْهَامِ وَالإِشْرَاقِ عِنْدَ الْمُتَوَسِّقَةِ تَشْتَهَرُ مَقُولَتُهُمْ: «الإِشَارَةُ تُغْنِي عَنِ الْعِبَارَةِ»، يَقُولُ الشُّبْلِيُّ<sup>(9)</sup>: «مَنْ عَرَفَ الإِشَارَةَ حَلَّ لَهُ اسْتِمَاعُ الْعِبَارَةِ»<sup>(10)</sup> يَقُولُ هَذَا الْمَعْنَى - وَقَدْ سَأَلَ عَنِ السَّمَاعِ - مُدَافِعًا عَنِ نَظَرَتِهِ الْفَلَسَافِيَّةِ/التَّصَوُّفِيَّةِ فِي اخْتِرَاقِ الْبَاطِنِ وَتَجَاهُلِ الظَّاهِرِ الَّذِي قَدْ يَوْهَمُ... وَعِبَارَةُ «التَّلْيِبُ بِالإِشَارَةِ يَفْهَمُ» لَيْسَتْ مَجْهُولَةٌ فِي هَذَا الْمَجَالِ... وَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ بَعِيدًا فِي سَبْرِ الأَعْوَارِ وَمَطَارِدَةِ الأَوْهَامِ وَالأَفْهَامِ مِنْ خِلَالِ عَوَالِمِ الْحُرُوفِ حَتَّى اشْتَهَرُوا بِتَسْمِيَةِ «الْحُرُوفِيِّينَ» وَصَعُبَ تَلَقُّفُ تَأْوِيلِهِمْ. نَقَرْنَا فِي مَعْرُضِ الْكَلَامِ عَنِ أَحَدِهِمْ (الْمِيرْزَا عَلِي مُحَمَّدَ رِضَا الشَّيْرَازِي (1819- 1850 م)

<sup>(6)</sup>سورة البقرة، من الآية 273. سورة الأعراف/ من الآية 46(يَعْرِفُونَ كَلًّا بِسِيْمَاهُمْ)والآية 48 (يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيْمَاهُمْ). سورة محمد، من الآية 30. (وَ لَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ قَلْعَرَقَتَهُمْ بِسِيْمَاهُمْ)/سورة الرِّحْمَنِ، من الآية 41.(يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ).

<sup>(7)</sup>سورة الحجر، الآية 75.

<sup>(8)</sup>أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ت ، ج4، ص 94./ انظر (ي) الترمذي محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الصَّخَّك، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي -مصر، تحقيق وتعليق إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، ط2، 1975م، ج5، ص298.

<sup>(9)</sup>أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلبي، شيخ متصوف زاهد من العصر العباسي (ولد في سامراء عام 247 وتوفي عام 334هـ)

<sup>(10)</sup>القشيري عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (المتوفى: 465هـ)، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، ج2، ص

عبارة: «واشتغل بدراسة كتب الصوفية والرياضة الروحانية وخاصة كتب الحروفيين وممارسة الأعمال الباطنية المتعبة».<sup>(11)</sup>

والحرف في الكلام العربي غني بالدلالة في صوت نطقه، وفي خط كتابته ورسمه؛ وقد سمعنا قول النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم «أنا أفصح من نطق بالضاد»<sup>(12)</sup>، فلا يُعقل أن تُطلق هذه العبارة من فم نبي خبير ثم لا يكون لها أبعاد.. وهذا ينطبق أيضاً على قوله صلى الله عليه وآله وسلم «أوتيت جوامع الكلم» وما يعرف في فنّ البلاغة من قدرة على الإيجاز والإلماح والإشارة والرمز...  
والحرف - بالمعنى المجازي (كجزء) - يعني الكلمة الواحدة أو الكلام مُطلقاً. والكلام البشري في حد ذاته لا ينبغي أن يخلو من جوهر المعنى وعمق الفكرة. ولهذا السبب كان لزاماً أن يشكل الحرف علامة دالة على المعنى. وذلك بحسب تموضعه في النسق وانسيابه مع سياق المعنى.

ومن بين الميزات الجميلة والجليلة أنّ الحرف العربي عندما يُلفظ يتساوق صوتاً نطقه مع المعنى ويشكل «مونوتونيات»<sup>(13)</sup>، وتصبح فيه الحركة (حركة مخرج الحرف واضطرابه به أو مروره عليه، وصورة رسمه مع هذه الحركة) حاملة لدلالات وفق السياق الذي تنشط فيه المعاني وتلتبس وتلتبس فيه بتلك الصيغيات، وتكون المورفيمات والفونيمات في تنوع تراكيبي في الكلمات - بل هي بحد ذاتها ضمن ذلك التركيب - حقولاً لاصطياد المعنى عند التلقي الذكي والقراءة الواعية والمتذوّقة والتأويل المحتج...  
وينبغي - قبل الخوض في التناسق والانسجام ما بين صورة الصوت والرسم للحرف العربي والمعنى الممكن والمحتمل فهمه - النظر في معاني «حرف»<sup>(14)</sup> والتي منها:

(11) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، ط4، 1420 هـ، ج1، ص409

(12) الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (المتوفى: 794هـ)، اللؤلؤ المنثور في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة)، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، 1986، ص160.

(13) بالأعجمية: «monotonies» وتعني انسجام وتوافق صوت الكلمة مع معناها.

(14) انظر (ي) أحمد زرقعة، أسرار الحروف، دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط1، 1993، من ص11 إلى 14.

- أن الحرف يكون بمعنى اللّغة، أي أنّه جزء من كلّ ويرمز إلى هذا الكلّ. وهذا معروفٌ في البلاغة العربيّة بالمجاز المرسل بعلاقة الجزئية كما هو الشأن عند القصد بحرف الضّاد إلى العربيّة كاملةً. ويكون الحرف بمعنى الطّرف والجانب والناحية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾<sup>(15)</sup> أي مائلًا ليس مستقيمًا على حال واحدة، ولهذا يتواصل نسق الكلام في سياق نفسيّ للمناققين في نفس الآية ﴿فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِوَ إِنَّ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ...﴾.

- ومعنى تحريف القلم تعديله، وتحريف الكلم تغييره، وتحريف العين تكحيلها، الحرفة اختصاص بعمل ما...  
وبتدقيق النظر وتعمق القراءة في معاني هذه المادّة «ح ر ف» نفهم أنّ المعنى المشترك بين جميع هذه التّقرّيعات والاستعمالات هو الميل إلى ناحية أو أخرى.

وبهذا الفهم نصل إلى نتيجة منطقيّة في استعمال الكلام لأصوات منسّقة بطريقة معيّنة يميل بها المعنى إلى جهة ما بسبب تغيير هذا الصّوت. ونفهم أنّ هذا الحرف-بالمعنى الأبجديّ- سينحرف معناه بحسب تبدّل الصّوت المسمّى بالحركة. وبهذا سيكون الحرف حقلاً لانحراف المعنى وانزياحه.. ولهذا ينبغي فهم هذه التّسمية على نحو كونه مجال انحراف المعنى وفق نسق التّركيب للكلمة الواحدة ووفق السّياق المترابطة فيه جملُ الحروف والكلمات المشكّلة لها في تناغم الكلام وانسحاق اللّغة المنطقيّ.

بل سيكون الكلام في هذا المجال أيضاً عن الحرف بحدّ ذاته كما هو مقسّم إلى أحاديّ وثنائيّ وثلاثيّ ورباعيّ.<sup>(16)</sup> وسيكون لكلّ واحد من هذه الحروف معناه وفق تموضعه في الكلام.

وفي العربيّة لا يقتصر الكلام على هذه الحروف (أي التي تُميل المعنى وتحركه إلى جهة ما)، بل يتجاوز إلى حركات هذه الأبجديّة. والكلامُ هنا ينبغي أن يتجاوز إلى ما يُطلق عليه بالصّوائت والصّوامت والأبعاد التي يمكن قراءتها عن طريقها.

<sup>(15)</sup>سورة الحجّ، الآية 11

<sup>(16)</sup>الأحاديّ مثل « الهمزة والباء والتاء... » والثنائيّ مثل « في-لم - لن- كم- إن... » والثلاثيّ مثل « الأ- أما- إذا... » والرّباعيّ مثل « لولا- حتّى- لوما... ». والأحاديّ حروفه مفردة، والباقيّة حروفها مركّبة. (انظر(ي) الرّمانيّ أبا الحسن عليّ بن عيسى التّحويّ(توفي 384هـ)، معاني الحروف، تحقيق عبد الفتاح اسماعيل سلمي، دار الشّروق للنشر والطّباعة والتّشريح، ط3، 1981 منص32 إلى 133.

ومن أمثلة هذه المعاني وهي كثيرة:

- ما ذكرت «عباد» بمدّ الفتحة عن طريق الألف إلا دلت على رفعة قدرهم أو دخولهم في عموم الناس، وفي الحالتين لم يبتعدوا عن كونهم مفضلين ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾<sup>(17)</sup>.

وكانّ هذه الألف تشير إلى عظمة الإنسان، وبالأخصّ عندما يعبد ربّه؛ فهي - على مستوى الصّوت - من الصّوامت يمتدّ بها الصّوت بفتح الفمّ مع الإطلاق. وفي هذا الإطلاق انسجام مع حالة العبد - ما دام السّياق هو العبادة والدّلة والاستسلام - من الدّهول في حضرة الرّبّ عزّ وجلّ.

ولهذا استحقّ هؤلاء العباد - بهذه العبادة والانسحاق والتناغم مع فطرتهم السليمة - أن يكونوا في المنزلة العليا. وما يدلّ على هذه الرّفعة وينسجم معها ما ينبغي ملاحظته من أنّ هذه الألف - على مستوى الرّسم والكتابة - تشير إلى الأعلى.

ولن يكون هذا محض تأويل واهم أو إسقاطي؛ ولنا في فواصل (18) سورة الكهف أبرع مثال في الانسجام والاتساق بدلالة الرّفعة و علوّ القدر؛ إذ تنتهي آياتها بهذه الألف، وهي متساوقة مع توحيد المعبود سبحانه.

وما يؤكّد هذه الدّلالة ما ورد ذكره في آيات هذه السّورة ممّا هو نقيض ما اختاره الفتية، أي التمسك بالله عزّ وجلّ (وهو الأعلى)، بينما اختار غيرهم ما هو دونه من آلهة يعبدونها. وينبغي هنا الانتباه إلى استعمال القرآن الكريم لفظة «من دونه» مكرّرة في هذه السّورة. وحتّى سبقها بحرف الجرّ «من» وجعلها منطوقة بكسرتين «نه» يتساوق مع هذه الدّلالة ويؤكّدها؛ فقد اختار القوم الأدنى، فناسبهم أن يكون نطق موضع إيراد سياق الشّرك موسوماً بالكسر أو الجرّ أو الخفض. وهذه الألفاظ الثلاثة - المستعملة في النحو العربيّ - تحيل إلى حالة الانكسار والدّلة، لكن ليس بالمعنى المرتبط بعبوديّة من يستحق العبوديّة ويرتفع بها قدره. فقدرهم بالشّرك سيزداد وضاعة. وهنا ينبغي التأكيد على أنّ الكسرة ليست في كلّ حال تدلّ على الخضوع والدّلة بمعنى الانهزاميّة والصّغار. ففي هذا المثال «دونه»

(17) الإسراء الآية 70

(18) تعويض السجع في البلاغة العربيّة بالفاصلة في القرآن الكريم لارتباطه بالسّحر والعرافة.

يجدر التذكّر أنّ هذه الهاء- هاء الضمير المتّصل - تتعلّق بالله سبحانه، وأنّ أصلها في تركيب الكلمة «هو»، وإنما كسرت بسبب مجاورتها لحرف مكسور. ولنا في أحكام التلاوة نماذج في ترقيق الحرف واستقاله<sup>(19)</sup> إذا سبق بكسر أو إمالة بلّة إذا كان هو نفسه مكسوراً (كالراء).

ونقرأ في هذه الأحكام مثل هذه العبارات: الفتح والضمّ موجب للتّخيم، والكسر موجب للتّريق في حكم الراء، فإذا كانت ساكنة يؤثّر على تخيمها ما قبلها مضموماً أو مفتوحاً، وعلى ترقيقها مكسوراً.. فإذا كان ما قبلها ساكناً يؤثّر عليها تخيماً وترقيقاً ما قبله مثل «فرعون».. فإذا كان بعد الراء حرف استعلاء<sup>(20)</sup> لا بدّ من تخيمها وإن سبقت بكسر «فرقة- إرساداً- لبالمرصاد- قرطاس) وتفخّم إذا كان قبلها همزة وصل.. وترقق إذا سبقت بياء ساكنة «خير- خبير».....

والملاحظة المحصّنة في دلالات هذه الصيغ اللّفظيّة النّطقيّة - الواردة بحرص شديد في أحكام التلاوة- لا بدّ أن تجعل القارئ يبحث في المعاني الممكنة والمحتملة من ورائها، والتي تثبت تناغماً لا نظير له في اللسان العربيّ.

وينبغي النظر بتدبّر وقراءة في دلالة هذه الملفوظات العربيّة التي أكّد القرآن الكريم مصداقيّتها وقيمتها عندما وافق لهجات العرب في التّروّل بها، وقد أشار النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلّم إلى هذا بقوله: «أنزل القرآن على سبعة أحرّف، لكلّ حرفٍ منها ظهْرٌ وبَطْنٌ»<sup>(21)</sup>. وهذا القول الحكيم يؤكّد أيضاً على إمكانيّة بل ضرورة التّأويل والتّدبّر لأيّ القرآن الكريم ودلالات حروفه، وذلك إذا انتبهنا إلى قوله «لكلّ حرفٍ منها ظهْرٌ وبَطْنٌ».

ومما يلفت الانتباه في سورة الكهف بل في القرآن الكريم أنّه ما وجدت هذه اللّفظة «من دونه» إلا وكان في سياقها صوتان منسجمان مع حالة القوّة والعلوّ في مقابل الضّعف والانهماميّة. الحالة الأولى لن تكون

(19) انظر (ي) معنى الاستعلاء والاستفال في: عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المرصفي المصري الشافعي (المتوفى : 1409هـ)، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط2 دت، ج1، ص 81.

(20) جمعت في (خص ضغط قظ)

(21) أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (المتوفى: 307هـ)، مسند أبي يعلى، دار المأمون للتراث - دمشق، تحقيق حسين سليم أسد، ط1، 1984، ج9، ص 278.

سوى في صفّ أهل الإيمان والتوحيد. والحالة الثانية في صفّ الشّرك وأهله.

هذان الصّوتان هما هذه الألف إطلاقاً أو وصلاً للفتحة - في حال تعلقها بالله ربّ العالمين-، والضّمّة - علامة الرّفع والرّفعة - والواو - مدّاً لها- دلالة على قهر الله للمشركين وتأكيداً على مغلوبيتهم..

وفي ذات النّسق الكلامي نجد ما يؤكّد صورة الصّغار الواسمة للمشركين، نجدها مجسّدة في الكسرة على الأخصّ وفي ياء مدّها لها وفي التّصّب بعلامة الفتحة - دلالة على المفعوليّة والمغلوبية- كما في قوله سبحانه: ﴿ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾<sup>(22)</sup> أو قوله: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾<sup>(23)</sup>، وفي الألف - حال تعلقها بالمعبودات غير الله - كما في قوله تعالى: ﴿ إِنْ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا ﴾<sup>(24)</sup>، وفي وجود ما ينفي منح القدرة والنّصرة عند عبادة الألهة دون الله سبحانه كما في حرمانهم من الشّفاعة (الآية 86 من سورة الجن) ، وكما في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتِطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ ﴾...

ومما يوضّح ويؤكّد هذه الدّلالة التّنوینُ الناتج عن التّكثير (إنّاثا-شيطانًا- مريدًا). ولنقتصر على الأمثلة السّابقة! فهو يدلّ على تحقير إذا كان في سياق العذاب والإذلال لمن حاد عن فطرته واختار عبادة غير العظيم سبحانه. ويحمل هذه الدّلالة خاصّة إذا ارتبط بحركة الكسر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ...﴾<sup>(25)</sup> فذكرت لفظة «حياة» نكرة وفي نفس الوقت مكسورة. والمعنى منسجم مع حالتهم. وفي المقابل نجد كلمة «الشّفاعة» معرفة بـ «ال» دلالة على قيمتها في ذاتها، ولكنها مسحوبة منهم بسابقتها «لَا يَمْلِكُ..».

ومما يزيد هذه الدّلالة تأكيداً وجودُ فتحة المفعول به -المحيل إلى المغلوبية - في لفظة المضاف «أحرص» وكسرة المضاف إليه «النّاس» ثمّ تكرّرها في «حياة».. وفي ذات السّياق تتبغى ملاحظة

(22) سورة الأنبياء الآية 3 ( ملاحظة فتحة المفعول به على الهمزة «أولياء».)  
(23) سورة الجنّ الآية 86 ( ملاحظة الفتحة على التاء «الشّفاعة» وسحب النّصرة والتّجاة منهم ..)  
(24) سورة النساء 117 ( ملاحظة الألف بعد فتحة المفعول به و نعتة « إنّاثا -شيطانًا- مريدًا)  
(25) سورة البقرة من الآية 96

حالة الضعف والخوف عند هؤلاء الذين يتمسكون بأي شيء ليبقوا على قيد الحياة أي حياة. والعجيب في الانسجام أن كلمة «أحرص» المضاف لا تستغني عن كلمة «حياة»، بل تتشبه بها. وهي صورة نحوية منسجمة مع حالتهم النفسية الضعيفة والمستكنة.

فكرة الغالب والمغلوب لها بصماتها في جعل المضاف إليه مجروراً، لكنّها مغلوبية اكتسبت طابعاً اجتماعياً وخضعت لقانون الضمير الاجتماعي الذي فرض كرم الضيافة، فيتحوّل صاحب الدار (المضاف إليه) إلى خاضع لخدمة الضيف (المضاف). فدلالة المغلوبية هذه (في كسرة المضاف إليه) ليست بالمعنى القهري القسري، بل اختياراً لرفعة الكريم وسمعة الأخلاق الفاضلة. فالقصد من هذا أن الكريم «المضاف إليه» لا بدّ أن يكون في خدمة الضيف التّزليل عنده «المضاف». وقد شاع عند العرب القول «سيدّ القوم خادمهم». وهكذا كانت الكسرة منسجمة مع حالة التواضع/ الرفعة، أو الخدمة/ السيادة.

ولننظر في مثال ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ﴾! الضمّة على دال «عِبَادُ» والألف منسجمتان مع رفعتهم، وكذلك في مدّ الميم بالألف في «الرَّحْمَنَ». أمّا الكسرة فأيضاً منسجمة مع حالتهم من الخضوع له سبحانه. وهي مكتملة لمعنى الرفعة عن طريق هذه العبادة، إذ أضافهم الله إليه ورفع من شأنهم.

ومع هذا ينبغي الحذر من الوقوع في الخلط والهرطقة. وينبغي لمن يسعى للاشتغال على المعنى ومطاردته والإمساك به سليماً ألا يخرج عن سياقه وأن يكون على دراية بنسق الكلام وفنّ تركيبه وتحرف المعنى مع تغيير هذا التركيب.

وفي كلام النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم «أوتيت جوامع الكلم»<sup>(26)</sup> إشارة بيّنة إلى إمكانية جعل الأسلوب اللغوي مبيناً للمعاني في خطاب جميع المستويات من المتلقين والقراء والمتأولين، فيفهمه كلُّ حدود فهمه، ويعترف منه بقدر ما يستطيع. بل في القرآن الكريم هذه الإشارة جليّة عند وصف القرآن بأنه أنزل: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾<sup>(27)</sup>.

(26) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 2001، ج12، ص366.  
(27) سورة الشعراء من الآية 195.

وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «لولا أن الكلام يُعاد لَنَفَدَ»<sup>(28)</sup> ومعنى هذا أن الكلام البشري لا يتركب سوى من مخارج معدودة بصفات معينة خاصة لكل صوت، ولكل حالة من حالات النطق به في موضعه من الصّويّات والأصوات المجاورة والملاصقة له. ولكنّه يمتدّ بالمعنى إلى حدود بعيدة.

«وقال بعضهم: كلّ شيءٍ ثبته قصرُ إلّا الكلام فإنك إذا ثبته طال.. وإمّا تتفاضل النَّاسُ في الألفاظ ورصفها وتأليفها ونظّمها...»<sup>(29)</sup> وقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>(30)</sup> ويكفي إشارة ما ورد في الذكر الحكيم من إيعازٍ إلى تحفيز الفكر في اقتناص الدلالة ومطاردة المعنى؛ ذلك في الحروف المقطّعة في أوائل بعض السُّور (الم، المر، كهيعص، ق، ن، ص...).

وقد تنبّه القدماء إلى قيمة الحرف، وهو ما يظهر في تأليفهم مثل: أسباب حدوث الحروف لابن سينا، كتاب الحروف للفارابي، كتاب حروف المعاني للزجاجي، الحروف للساجستاني. وكذا مسألة الاحتباك البلاغيّة التي أثارها جلال الدين السيوطي وما تحيل إليه من حسن السبك للعبارة في سياق الفصاحة وما ينبغي أن ينبني عليه الكلام البليغ.

وفيما يلي إيراد بعض النماذج مع اختزال شديد في مطاردة الدلالة لما لا يتسع له هذا المقال:

### تاء التّأنيث

تاء التّأنيث في العربيّة - كصورة الأنثى - لها أسرارٌ، وعليها إصرارٌ. اهتمّ بها الرّجلُ العربيُّ وهو يسنطُرُ مشاعره ويخطّ معانيه. شأنها كأبي لفظةٍ سياقها المؤنث، كاسم الإشارة والاسم الموصول؛ فقد تعدّدا في المؤنث أكثر ممّا دُكر. تاء التّأنيث في الاسم مربوطة في عرف النّحاة وكتبة الإملاء العربيّ. وسواء أكان اسم ذات أم معنى، فهو أنثى لا يبدّ أن تقترن بها الدّونيّة والضعف والاستسلام.. وفوقية المذكر علامة ذكوريّة قد تبتتر في الجنس نهاية الأمر و أوله.

<sup>(28)</sup> أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو 395هـ)، الصناعتين، المكتبة العنصرية - بيروت، تحقيق علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 1419 هـ، ص 196.  
<sup>(29)</sup> نفسه، ص 196.  
<sup>(30)</sup> سورة الرّوم، الآية 22

تاء التانيث هي الأنثى التي لا ينبغي لها أن تستعلي على القويّ (المذكر)، ولكنها منفرضة عليه، لهذا ليس لها أن تكون إلا مربوطة. وعليها عينان (نقطتان) ترقبانها باستمرار. ولعلّ قراءة أخرى تنبجس من صخرة القسوة عليها؛ فلماذا لا تكون هذه الدائرة علامة على سيطرتها هي على الرجل واحتوائها له، وأنّ النقطتين رمز لهذه التانيث التي لا ينبغي أن يحدث عليها انفصام؟!

وما يؤكّد هذه السيطرة والاحتواء اكتساحها للمذكر في مواطن في اللغة العربيّة كما هو الشأن في باب «تأنيث العامل للفاعل» كقولنا: «ما فهم غير خديجة.» (ما فهمت.) ، وما يسمّى بالموثث المعنويّ - مقابل الموثث الحقيقيّ - المخصّص أحياناً للمذكر كما في المبالغة «فهامة - علامة...» ، وفي جمع بعض الكلمات بالتأنيث «رجالات، نهارات، حمامات...». وفي هذه الصيغة من الجمع لايدّ من إيراد ملاحظة صوتيّة (أي لفظيّة نطقية)؛ فهي وإن افتزنت بالموثث - عن طريق التاء - إلا أنّها جاءت ملفوظة بعلمتين دالتين على الرفعة (ممثلة في الألف)، وعلى الحرية والانطلاق (عن طريق التاء مفتوحة كما في الفعل الدالّ على الحركة والنشاط). ومما عيب على المتنبّي هذا الجمع «بوق» بدلا من «أبواق» على «بوقات» في قوله:

إِذَا كَانَ بَعْضُ النَّاسِ سَيْفًا لِدَوْلَةٍ

فَفِي النَّاسِ بُوقَاتٌ لَهَا وَطُبُولُ

لكنّه كان في موقف هجاءٍ وتحقير فجمع النَّاسِ - في صورة البوق - على الموثث. وتبقى هذه القراءة تأويلا يسعى إلى التوفيق بين الكلام وسياقه الاجتماعيّ أو النفسيّ...

لكنّ هذه التاء في لغة العرب الناضجة و الإشاريّة برزت في القرآن الكريم على تنوع باهر يمنح إمكانيّاتٍ للتأويل تكشف عن أسلوب لغويّ أو كلاميّ واسع الدلالة. وذلك على نحو ما كتبت (جئة، امرأة، مرضاة، قرّة، ...). مفتوحة مبسوطة في خط القرآن الكريم (جئت - امرأت، مرضات، قرّت...).

أمّا كتابتنا اليوم فهي مُحجّرةٌ لوأسع مُضيقة لفرص التأويل وسعة القراءة. فمثلا: من الغريب أنّها (التاء) في كلمتين متجانستين بنفس الحروف، تُكتبُ مؤنّثة مربوطة، بينما تُكتبُ في حالة التذكير منبسطة مفتوحة. [فتاة/فتاتٌ - مِقة/مقتٌ]. وربما لهذا صلةً بذهنيّة الذكوريّة

المستعلية الرّغبة في الهيمنة على المؤنث والتّضييق عليه والانفتاح والانبساط للمذكّر.

والأمثلة في كتابة هذه التّاء مفصلة في شرح أحكام التّلاوة ورسم المصحف الشّريف<sup>(31)</sup>، وكمثال بسيط قريب من القدرة على شيء من التّأويل في قوله تعالى: ﴿إِذَا لَادَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾؛<sup>(32)</sup> فيمكن فهم ربط التّاء في «الحياة» ثم جعلها مفتوحة ممدّدة في «الممات» دليلاً على قصرها وانقضائها في زمن الدّنيا، ثم على الخلود في الآخرة. كما كتبت مفتوحة في ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ﴾<sup>(33)</sup> وفي ﴿وَجَنَّتْ نَعِيمٌ﴾<sup>(34)</sup> دلالة على الخلود والامتداد الزّماني، وفي ﴿مَعْصِيَتِ الرَّسُولِ﴾<sup>(35)</sup> دليلاً على التّماذي في معصية الرّسول الكريم صلّى الله عليه وآله وسلّم. (وينبغي هنا ملاحظة ربط هذه المعصية بالكسرة - تحت التّاء «مَعْصِيَتِ» - إشارة إلى انحطاط هؤلاء العصاة وانخفاض مستواهم وانجرارهم وراء أهوائهم...).

ويصعب البلوغ إلى تأويل المعاني في هذه التّاءات التي رسمت في المصحف الشّريف مفتوحة ومربوطة في مواضع مختلفة. وهذه التّاء وحدها-كما غيرها من الصّوامت والصّوائت- تصلح أن تكون في فضاء السّيميائية والتّأويل دراسة ماثعة...

وقد ترتبط بفكرة سلطة المذكّر في الدّهنية العربيّة - إذا ما انتبهنا بعين أنثروبولوجيّة إلى هذه الجوانب النّفسيّة والتّاريخيّة - ، فيكون ربطها للمؤنث دلالة على التّضييق على الأنثى العربيّة، وكأثماً رسم النّقطنين فوقها علامة على المراقبة المستمرّة. أمّا في القرآن الكريم فالمسألة بعيدة عن هذه الفكرة، بدليل كتابتها مفتوحة في مواضع معلومة.. ويصبح لكلّ هيئة كتبت عليها إمكانيّة تأويليّة لا بدّ أن تكون منسجمة مع السّياق الواردة فيه، مع الحذر الشّديد من إرسال الخيال في غير ما يخدم المعنى ويحقق منعة صافية..

وممّا يدعم فكرة المغلوبية مقترنة أكثر بالمؤنث وصف الهادي الحكيم صلّى الله عليه وآله وسلّم للنساء بالضعف في مواطن كثيرة و

(31) انظر (ي) التّويزي محمد بن محمد بن محمد، أبو القاسم، محب الدين (المتوفى: 857هـ)، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلميّة - بيروت، تحقيق الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم، ط1 - 2003 م، ج2، ص 60.

(32) سورة الإسراء الآية 75.

(33) سورة النّخان من الآية 43.

(34) سورة الواقعة من الآية 89.

(35) المجادلة الآيتان 8 و 9.

استبصاؤه بهنّ خيرًا، على نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: « اللهم إني أحرص حقّ الضّعيفين: اليتيم والمرأة »<sup>(36)</sup>.

ومما يؤكد أيضًا صورة هذا الضعف وينسجم معه أنّ تاء التأنيث لا بدّ لها أن تُنصب بالكسرة نيابة عن الفتحة؛ فالعربيّ يصوت بتاء التأنيث أقرب إلى دلالة الانكسار والاستسلام (إنّ الفتيات...). ولعله استسلام قد يُقرأ أنوثيًا في مواضع وسياقات نفسية معيّنة. فمن العلامات الصوتية المناسبة والمنسجمة مع هذه المغلوبيّة الكسرة (جماعة الإناث، أنت) والسكون (الفعل الماضي) و الهاء الممزوجة بهذا السكون عند الوقف على تاء التأنيث (امرأة). وهنا تقترب القراءة من الأنوثة المغربية؛ إذ تسمّى هذه الهاء هاء استراحة أو سكت.. وهنا مجال آخر في إسقاط الجنس - بطريقة إيحائية - على كثير من الأشياء وتلبسها به في الثقافة العربيّة، وفي تلك النظرة الدونية للمؤنث، وتواجد صدى وبصمة هذه الثقافة على رسم الحروف العربيّة. وهنا لا بدّ من تسجيل ملاحظة ضرورية عن استثناء رسم الوقف القرآنيّ من هذه الدلالة التحقيرية للمؤنث. بل العكس هو الصّحيح.

وفي حكم الروم والإشمام<sup>(37)</sup> من أحكام التلاوة ما يزيد القارئ انفتاحًا على التأويل على هذا النحو؛ فلا روم في فتح، ولا إشمام - حال تسكين الحرف عند الوقف - إلا في ضمّ. فمثلًا الوقف على الهاء المنقلبة عن تاء التأنيث المكتوبة مربوطة لا روم ولا إشمام فيه. أمّا هاء الضمير المذكّر فيكون فيها روم وإشمام.<sup>(38)</sup>

والملاحظ عند تفصيل حالات الروم والإشمام - في علاقتهما بما يسبق الحرف الموقوف عليه من ساكن أو مفتوح أو مضموم - أنّ وظيفتهما إيانة وإعراب الكلمة حتّى لا يلتبس معناها، وأنّ المجاورة الصوتية لهذه الحروف لها أثرها في هذه الظاهرة الصوتية، كما في غيرها ممّا هو معروف في مخارج وصفات الحروف من ترقيق وتفخيم وغيرها.. والكلام عن دلالة هذه المجاورة سيبيّض بعضه في حرف الرّاء.

<sup>(36)</sup> أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 2001م، ج15، ص416.

<sup>(37)</sup> الروم خفضُ الصّوت عند الوقف على آخر الكلمة بضمّ أو كسر (بغية إعراب الكلمة صوتيًا، يسمعه القريب دون البعيد). والإشمام ضمّ الشفتين عند تسكين الوقف (بحيث يراه من يُبصر ولا يراه الكفيف).

<sup>(38)</sup> هذا الحكم ليس مطلقًا على كلّ قبائل العرب.

## - الرّاء

والرّاء نموذج تتضح فيه فكرة المغلوبيّة والغالبيّة أو التّصغير عن طريق التّأثر بالمجاورة (أي ما يسبقها أو يلحقها من مفخّم مستعلى أو مرقق مستفال). كما في كلمة « فرعون » لأنّها سبقت بكسر وهي ساكنة فرّققت بسبب الكسر. وهي منسجمة مع صورة الحاكم المستعلي في الأرض، فعكست صورته إلى انحطاط وتقليل.

لكنّ هذه الرّاء نفسها عندما تتكرّر في ذات الكلمة لا بدّ من تجاوز هذه المجاورة فلا ترقق لأجل ما سيقها، بل تفخّم (لتكرارها) كما في «مذرّاراً، إصراراً...». وهي تفخّم لنفس السّبب في سابق وحده أو سابق ولاحق كما في الوقف على الرّاء في «العصر - خسر...» فتفخّم بسبب الصّاد والخاء... وكذلك تفخّم بسبب مجاورة ما بعدها كما في القاف والطّاء والصّاد في «فرقة - قرطاس - مرصاد...».

وكأنّ تفخيم الحرف بسبب المجاورة يشير إلى قوّة العربيّ بالجماعة والتّعدّد ويؤكد عليها.. وقد كانت هذه الفكرة في الجاهليّة في صورة القبيلة والبطن والأحلاف، وازدادت في الإسلام في صورة الجماعة مقابل التّفريق والتّنازع والفسل.

## الياء

الياء أمّ الكسرة ودليل على الخفض والجرّ والانحطاط، وعندما ذكر موسى عليه السّلام وهارون في موقف الضدّيّة والصّراع بين الحقّ والباطل كان انسجاماً أن تبقى الألف بدلا عن الياء-دلالة على الرّفعة- في اسم إنّ ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ﴾<sup>(39)</sup> فلم تبقى «هذين» كما هو الشّأن في عموم لسان العرب. وتدلّ «إنّ» مخففة على استخفاف فرعون بهما وتنسجم معه. ولكن تبقى الألف محافظة على علوّ مكانتهما قبالة فرعون وجنوده و مؤكّدة على رفعتهما وتصرّتهما وقومهما.

<sup>(39)</sup>سورة طه الآية 63 (لمن يقرأ ب «إنّ» إذ تُقرأ أيضاً: «إنّ هذان...»).

العربية غنيّة كثيراً بالدلالات وتحولها، وفق نسق معيّن وضمن سياق ما. ولهذا كله يكون الحرف العربيُّ بحدّ ذاته آيةً وعلامةً<sup>(40)</sup> له دلالاته القصوى الموعّلة في الغموض والشُرود أو القريبه من الفكر، تنتبّعها القراءة، فنُخفق في اكتناه معانيه أحياناً، ونُفلح في الوصول إلى تكوين صورةٍ وتشكيل فهمٍ أحياناً أخرى. وذلك انطلاقاً من التّعامل مع هذا الحرف وفق مكانته في النّسق الكلامي وتواجده في السّياق. ولكلّ مقدّراته وملكوته في الوصول إلى مُدركات المعاني، بقدر ثقافة اللّغة واللسان لديه، وبحسب الأحوال المختلفة، بدايةً من النّفس الإنسانيّة وصلّتها ووعّيتها وتفاعّلها بما يحيط بها من حالات اجتماعيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة... وما تفعله هذه الحالات من تأثيرات ذهنيّة أو فكريّة أو نفسانيّة...

ويبقى الحرف دائماً حاملاً لهذه المحمولات كلّها، ما أطاق الإنسان أن يحمله ويغترّقه وما لم يُطق ولم يسطع إليه سبيلاً ولم تُسعه ومضات الإلهام. وهي (الومضات) قد تأتي في لحظة خاطفة من لدن نور الفهم الناتج عن طول تأملٍ وعمق تدبّر. وقبل كلّ شيء هي وليدٌ انسجام مع العقل الباطن، فيفلح عندها القارئ في تلقّف المعنى لتوافر هذه الشّروط مجتمعة، ويخفق إمّا لغموض وبعُد المعنى (أي عجز ونقص القدرة المعرفيّة خاصّة على الاستيعاب)، وإمّا لصعوبة تركيبه الأسلوبيّ، وذلك في شكل مادّة صوتيّة أو خطيّة ليست في متناول مختلف المستويات. فيأتي الأسلوبُ بهذا الشكل بعيداً عن وضوح الفصاحة وجماليّة البلاغة الجاذبة والمقرّبة لتلك المعاني.

(40) ورد في العين ج1، ص31 وج8، ص441: «فلو تكلفت من الآية اشتقاقاً على قياس علامة معلّمة لقلت: آية مآية قد أُبَيّت» و في مقاييس اللّغة، دار الفكر تحقّ عبد السلام محمد هارون، ج1، ص 168 «الآية العلاميّة، وهذه آية مآية، كقولك علامة معلّمة. وقد أُبَيّت...»

## الطفل ودافعية الانجاز

حوتي سعاد<sup>1</sup>

### تمهيد:

يعد موضوع الدافعية من أهم الموضوعات في علم النفس، حيث انه لا يمكن حل المشكلات السلوكية دون الاهتمام بدوافع الفرد التي تقوم بالدور الأساسي في تحديد سلوكه كما وكيفا. ومن بين هذه الدوافع، دافعية الانجاز التي تؤثر على أداء الفرد وإنتاجيته في مختلف المجالات ومن بينها المجال الأكاديمي وفي هذا المقال سيتم التطرق إليها بالتفصيل من خلال تعريفها، النظريات التي فسرتها بالإضافة إلى العوامل المسببة لها وغيرها من العناصر التي سنتناولها.

### 1/ تعريف الدافعية

قبل التطرق إلى التعاريف المتعلقة بدافعية الانجاز، تم الوقوف عند مفهوم الدافعية التي يشار إليها في اللغة الانجليزية بكلمة Motivation وتعني محفز، منشط ومحرك.

وفيما يلي سنعرض تعاريف الباحثين للدافعية على النحو التالي:  
\* يرى هب Hebb 1949 أن الدافعية عملية يتم بمقتضاها إثارة نشاط الكائن الحي وتنظيمه وتوجيهه إلى هدف محدد<sup>2</sup> (ثائر احمد غباري، 2008، ص16).

\* كما عرفها أتكينسون Atkinson 1976 على أنها استعداد الكائن الحي لبذل أقصى جهد لديه من أجل تحقيق هدف معين (محمد محمود بني يونس، 2007، ص14).

\* يرى الترتوري 2006 بأنها مجموعة الظروف الداخلية والخارجية التي تحرك الفرد من أجل تحقيق حاجاته وإعادة الاتزان عندما يختل (ثائر احمد غباري، 2008، ص16).

\* أما محمد حسن عمران 2006 فيرى أن الدافعية هي مجموعة من المشاعر التي تدفع المتعلم إلى الانخراط في نشاطات التعلم التي تؤدي

<sup>1</sup> جامعة تلمسان

إلى بلوغه الأهداف المنشودة وهي ضرورة أساسية لحدوث التعلم وبدونها لا يحدث التعلم ( المرجع السابق ص 18).  
من خلال التعاريف السابقة سنخرج ببعض الاستدلالات والتي يمكن تحديدها على النحو التالي :

\* تعبئة الطاقة أو التنشيط الدافعي ،و يعني حالة ذلك الاستعداد لإصدار السلوك ومن أمثلة ذلك استعداد مجموعة من الأشخاص لبدء سباق في العدو أو الاستعداد لامتحان.

\* تنظيم السلوك وتوجيهه إلى هدف محدد فبعد وصول الكائن الحي إلى حالة تعبئة الطاقة أو التنشيط الدافعي يتجه بسلوكه إلى هدفه المحدد الذي يشبع حاجاته.

\* تناسب قوة الدافع المنار مع مقدار الطاقة الناتجة عنه.

\* تستمر الطاقة المعبأة لتحقيق الهدف حتى يصل الكائن الحي إليه.

\* القابلية لتغيير مسار الهدف ،فالفرد يستمر في بذل الجهد من أجل تحقيق هدفه وخفض توتره المرتبط بدافع معين سواء كان فيزيولوجيا كالجوع أو سيكولوجيا كالانجاز، وفي هذا الإطار يمكن تغيير مسار الهدف إذا شعر أن الطريق الذي يسلكه لا يوصله إلى هدفه وعليه أن يسلك طريقا آخر.

## 2/تعريف الدافعية للانجاز:

يمثل دافع الانجاز أحد الجوانب الهامة في منظومة الدوافع المعرفية والتي يهتم بدراستها الباحثين في علم النفس التعلم وعلم النفس الاجتماعي ويرجع هذا المصطلح من الناحية التاريخية إلى أدلر Adler الذي أشار إلى أن الحاجة للانجاز هي دافع تعويضي مستمد من خبرات الطفولة (إبراهيم قشقوش، 1978، ص15) .

\* كما انبثقت دراسات دافعية الانجاز من الجهود التي قام بها موراي Muray وزملائه في الثلاثينات في مجال الشخصية،حيث يعرفها بأنها رغبة أو ميل الفرد للتغلب على العقبات وممارسة القوى والكفاح لأداء المهام الصعبة بشكل جيد وبسرعة كلما أمكن ذلك .

وفي ضوء هذا التعريف أوضح موراي أن شدة الحاجة للانجاز تتمثل في عدة مظاهر ومن أبرزها سعي الفرد إلى القيام بالأعمال الصعبة وتخطيه لما يقابله من عقبات ومنافسة للآخرين والتفوق عليهم ،كما أشار إلى أن الدافع للانجاز ينطوي تحت حاجة يطلق عليها حاجة إرادة القوى.

\* وقد عرف ماكلياند وزملائه Maclelland et all دافعية الانجاز بأنها تشير إلى استعداد ثابت في الشخصية، يحدد مدى سعي الفرد ومثابرتة في سبيل تحقيق وبلوغ النجاح وذلك في المواقف التي تتضمن تقييم الأداء في ضوء محدد من الامتياز (ادوارد موراي ترجمة احمد عبد العزيز سلامة ومحمد عثمان تجاني، 1988، ص193) .

\* كما عرفها موسى 1987 على أنها الرغبة في الأداء الجيد وتحقيق النجاح وهو هدف ذاتي ينشط ويوجه السلوك وتعتبر من المكونات المهمة للنجاح المدرسي (سعود بن شايش، مذكرة ماجستير، 200، ص3، 3).

\* كما قد حظي مفهوم دافعية الانجاز باهتمام الباحثين العرب ،حيث توصل الشريبي 1978 إلى إحدى عشرة سمة تعبر عن هذا الدافع وهي : الطموح ،المثابرة،الاستقلال ،الثقة بالنفس، الإلتقان، الحيوية، اليقظة، التفاؤل، المكانة والجرأة الاجتماعية .

\* كما عرف عبد الخالق 1991 الدافع للانجاز بأنه الأداء على مستوى الامتياز والتفوق أو الأداء الذي تحدته الرغبة في النجاح (محمد محمود بني يونس ،2007، ص82).

\* كما يتمثل دافع الانجاز في الرغبة في القيام بعمل جيد، والنجاح فيه .وتتميز هذه الرغبة بالطموح والاستمتاع في مواقف المنافسة والرغبة الجامحة للعمل بشكل مستقل وفي مواجهة المشكلات وحلها وتفضيل المهمات التي تتطلب على مجازفة متوسطة بدل المهمات التي لا تتطلب إلا على مجازفة قليلة أو مجازفة كبيرة جدا.(ثائر احمد غباري،2008، ص50) .

\* أما سميرة البدري، فقد عرفتة على أنها حالة دفاعية داخلية عند المتعلم تدفعه إلى الانتباه للموقف التعليمي والإقبال عليه بنشاط موجه والاستمرار في هذا النشاط حتى يتحقق التعلم (سميرة موسى البدري، 2005، ص88).

\* كما أوضح جولدنسون Goldenson أن الدافعية للانجاز تشير إلى حاجة الفرد للتغلب والنضال من أجل السيطرة على التحديات الصعبة، وهي أيضا الميل إلى وضع مستويات مرتفعة في الأداء والسعي نحو تحقيقها والعمل بمواظبة شديدة ومثابرة مستمرة .

\* وقد توصل عبد اللطيف محمد خليفة إلى أن الدافعية للانجاز هي استعداد الفرد لتحمل المسؤولية والسعي نحو التفوق لتحقيق أهداف

معينة والمثابرة للتغلب على العقبات والمشكلات التي تواجهه والشعور بأهمية الزمن والتخطيط للمستقبل.

\*وأشار هيلجارد وآخرون 1979 إلى أن الدافع للإنجاز يعني تحديد الفرد لأهدافه في ضوء معايير التفوق والامتياز.

\*وأكد فيروف وشارلزسميث أنها الميل أو النزعة العامة للسلوك فيما يتصل بأهداف الانجاز، حيث ميز الباحثان بين نمطين من دافعية الانجاز هما:

-دافعية الانجاز الذاتية: ويقصد بها تطبيق المعايير الداخلية أو الشخصية في مواقف الانجاز.

-دافعية الانجاز الاجتماعية: تتضمن تطبيق معايير التفوق التي تعتمد على المقارنة الاجتماعية أي مقارنة أداء الفرد بالآخرين. (محمد محمود بني يونس، 2007، ص83).

فمن خلال التعاريف السابقة يتضح أن الدافعية للإنجاز هي عبارة عن المحرك الداخلي للفرد الذي ينشط سلوكه ويوجهه نحو النجاح وبلوغ الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه.

3/النظريات المفسرة لدافعية الانجاز:

إن الدارس لنظريات التعلم والدافعية يجد عددا كبيرا من النظريات والمدارس تتفاوت في تفسيراتها لدافعية الانجاز حيث أن الاختلاف يرجع إلى الأساس الذي تقوم عليه هذه النظريات ومن بينها ما يلي:

### 3-1- نظرية الاتجاه المعرفي:

يرى بور Bower (1981) وولفولك wolfolk (1990) أن الاتجاه المعرفي من النظريات المهمة في مجال دافعية الانجاز، ويقوم على أساس أن البواعث الداخلية والخارجية لفعل ما تتم من خلال النظام المعرفي للفرد، ويرى أنصار هذا الاتجاه أن الفرد يشعر بدوافع ذاتية تهدف إلى تحقيق حالة توازن معرفي وأن دافعية الانجاز الأكاديمي تقوم على أساس أن الطلبة مدفوعون بدوافع داخلية فهم يندمجون في مواقف التعلم ويميلون إلى المثابرة والاجتهاد من أجل زيادة الخبرة وتحقيق مستويات تحصيلية عالية ومهارات معرفية مرتفعة.

كما يركز الاتجاه المعرفي عند مناقشة دافعية الانجاز على تفسير استجابات التلميذ لمواقف محددة وكيف تؤثر في فهمه لذاته والآخرين مما يظهر على سلوكه وتصرفاته.

### 3-2- نظرية الاتجاه السلوكي:

يستند هذا الاتجاه على أساس نظري مفاده أن السلوك البشري لا بد أن يكون وراءه دافع وعليه فإن محاولة تغيير ذلك السلوك لا بد أن تبدأ من معرفة دوافعه ويؤكد أنصار الاتجاه السلوكي أن الصراع بين الدوافع البشرية يشكل قوى تسيطر على النمو وعلى هذه الدوافع. لذا فإن الدافعية عند السلوكيين ما هي إلا حالة تؤثر على أداء الفرد وتتمثل في استجابة مستمرة مرهونة بمعزز معين، وبذلك يقترن أداءه لاستجابة ما وتكراره لها بالحصول على معزز (ألبرت 1986) (هيثم يوسف راشد الريموني، 2008، ص44).

### 3-3- نظرية الاتجاه الإنساني:

يعد أبراهام ماسلو أحد رواد هذا الاتجاه، حيث يرى أن سلوك الأفراد وراءه دوافع ترتبط بإشباع الذات، فالأفراد يولدون ولديهم دوافع داخلية تهدف إلى تحقيق الذات وذلك عن طريق إشباع الحاجات التي تمكنهم من تحقيق ذواتهم بالإبداع فالفرد يحاول قدر المستطاع استثمار كل إمكاناته الذاتية لتحقيق النجاح وتحقيق الذات، ومن المؤكد أن قدرات الأفراد تختلف والفرص المتاحة لهم تختلف أيضا ولكن يبقى الفرد دائما في سعي مستمر لتحقيق ذاته. (المرجع السابق، ص45).

### 3-4- نظرية الاتجاه الاجتماعي:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الأفراد يختلفون في طريقة تفكيرهم ونظرتهم للنجاح وال فشل في انجازاتهم الأكاديمية لذا فهم يحاولون البحث عن أسباب الفشل والنجاح أي قد يرجعون النجاح والفشل في الأداء إلى عدة أسباب مثل صعوبة الامتحان واتجاهات المعلم نحوهم وعدم الرغبة في مادة معينة (ثائر احمد غباري، 2008، ص77).

وترتكز هذه النظرية على تحديد وتصنيف التصورات المرتبطة بتحقيق أو تجنب الموقف الإنجازي، كما أن كيفية تفكير الفرد في النجاح أو الفشل تؤثر في دافعيته للإنجاز فالفرد ذو الحاجات العالية للإنجاز يفسر نجاحه وفشله بطريقة تختلف عن الفرد متدني الحاجة للإنجاز، وسبب هذا الاختلاف يرجع لتباين محدد في طريقة تفكير النمطين السابقين، فالفرد المرتفع في دافعيته للإنجاز يعتقد أن نجاحه يعود لقدرات ذاتية مكنته من النجاح أو لأنه يجتهد كثيرا لذا فهو يستحق النجاح في المقابل فالفرد ذو دافعية الانجاز المتدنية لا يعتقد أن فشله

وإخفاقه هو نتيجة ضعف في جهوده الذاتية وإنما يرجع لعوامل خارجية لأنه حسب الوصول إلى النجاح لا يكون عن طريق هذه الجهود بل يعود إلى الحظ والعلاقات الاجتماعية أو سهولة الامتحان (هيثم يوسف راشد الريموني، 2008، ص45).

#### 4/خصائص دافعية الانجاز:

من بين الخصائص التي تتميز دافعية الانجاز، يتم ذكر ما يلي:  
\*تتمى لدى الفرد الطموح والقدرة على تحديد الهدف : حيث أن التلميذ المدفوع بدافعية قوية للانجاز يكون لديه طموح كبير للوصول إلى أهدافه وذلك بعد تحديدها جيدا. وبالتالي يصل إلى مستوى عالي من النجاح والأداء الجيد ولقد أكد أتكينسون Atkinson أن أهداف الأفراد عادة ما تحدد بناء على خبرات النجاح والفشل فعادة ما يقوم الفرد بخفض مستوى أهدافه عندما يفشل في تحقيق بعض الأهداف ويرفع من مستوى طموحاته ويحدد أهدافه المستقبلية عندما ينجح في تحقيق أهدافه الحالية (بدر عمر البدر، 1987، ص40، 42).

\*تعمل على تنمية سمة المثابرة لدى التلاميذ: الدافع للانجاز ضروري في دفع التلاميذ إلى المثابرة وتخطي العقبات التي تواجههم، ففي دراسة قام بها فراش وتوماس frech & thomas 1958، كانت نتائجها تدل على وجود معامل ارتباط بين الدافعية للانجاز ودرجة المثابرة، وفي دراسة أخرى للويل lowell 1952 قارن فيها بين مجموعتين من التلاميذ حيث كانت المجموعة الأولى تضم أصحاب الدافعية العالية للانجاز أما الثانية تضم التلاميذ الذين لديهم الدافعية المتدنية للانجاز. وقد وجد الباحث أن تلاميذ المجموعة الأولى قد قاموا بحل عدد كبير من المشكلات مقارنة بتلاميذ المجموعة الثانية وبالتالي فإن دافع الانجاز ينمي لدى الفرد القدرة على القيام بعدد اكبر من الأعمال. (المرجع السابق، ص47).

\*تساهم في اختيار التلاميذ للمادة أو شعبة الدراسة: من بين الخصائص المساهمة في اختيار التلاميذ للمادة أو لنوع الدراسة خاصة وان بعض الشعب تبدو للتلاميذ أن مقرراتها صعبة وان نسبة النجاح فيها ضئيلة خاصة الشعب العلمية أين تكون دافعية الانجاز ضعيفة بينما التلاميذ ذوي الدافعية العالية للانجاز سيقبلون بهذه الشعب (الشناوي عبد المنعم زيدان، 1999، ص32).

و في هذا المجال قام الشناوي عبد المنعم بدراسة على تلاميذ وتلميذات الصف الأول من المدارس الثانوية العامة، هدفها التعرف على طبيعة العلاقة بين الدافع للإنجاز والاتجاه نحو مادة الرياضيات، وكانت عينته قوامها 204 تلميذ و222 تلميذة وطبق عليها اختبار دافعية الإنجاز ومقياس الاتجاه نحو مادة الرياضيات .

وتوصل الباحث إلى وجود علاقة ارتباطية موجبة بين الدافع للإنجاز والاتجاه نحو مادة الرياضيات، حيث أن الأطفال في هذه المرحلة يظهرون استعداداً أكبر لإنجاز الأعمال التي يكلفون بها لإثبات وجودهم وتحقيق ذواتهم . ومن هنا يتضح أن الدافع للإنجاز يعتبر من الدوافع المهمة في توجيه السلوك البشري في المراحل الدراسية . وهو قوة مسيطرة على حياة التلميذ خاصة الاختبارات الدراسية أي الاتجاه نحو المادة مرتبط بالدافع للإنجاز . (المرجع السابق، ص33).

\*ترفع مستوى الأداء المدرسي: أن أصحاب الدافع الكبير يتمكنون من تحسين ورفع أدائهم الدراسي وذلك من أجل تحقيق مستوى عالي من النجاح (محي الدين توك وآخرون، 2003، ص212).

\*تساهم في استغلال التلميذ لإمكاناته العقلية إلى أبعد حد: إن التلميذ يكون مدفوعاً بقوة للإنجاز من أجل تحقيق الأداء الجيد بهدف التطلع إلى آفاق مستقبلية أفضل . وحتى يحقق هذه النقطة عليه استغلال كل إمكاناته العقلية من أجل إيجاد حلول للمشاكل التي تواجهه .

ففي دراسة أجريت على مجموعة من الأطفال متساوين في نسبة الذكاء ومختلفين في مستوى الدافع للإنجاز فكانت النتيجة أن أداء المجموعة ذات الدافع المرتفع للإنجاز كان أفضل من أداء المجموعة الأخرى ذات الدافع المنخفض للإنجاز وذلك في اختبار السرعة في الحساب واللغة وحل المشكلات . (المرجع السابق، ص213)

5/العوامل المسببة للدافعية للإنجاز:

أكد أتكسون أن الوصول إلى الهدف هو استعداد دافعي مكتسب . وهو يختلف بين الأفراد كما أنه يختلف عند الفرد الواحد في المواقف المختلفة وهذا الدافع يتأثر بثلاثة عوامل رئيسية عند قيام الفرد بمهمة ما، وهذه العوامل هي:

### 5-1- الدافع لإنجاز النجاح:

إن الأفراد يقدمون على أداء المهمات بنشاط وحماس كبيرين رغبة منهم في اكتساب خبرة النجاح وتجنب الفشل (عبد المجيد نشواني

،1998،ص 207) ولكنهم يختلفون في درجة دافعهم لتجنب الفشل ،فمن الممكن أن يواجه فردين نفس المهمة يقبل احدهما على أدائها بحماس تمهيدا للنجاح فيها ويقبل الثاني بطريقة يحاول من خلالها تجنب الفشل المتوقع.

إن النزعة لتجنب الفشل عند الفرد الثاني أقوى من النزعة لتحصيل النجاح كما أن هذه النزعة القوية لتجنب الفشل هي متعلمة من خلال الفرد بخبرات الفشل المتكررة.(تأثر احمد غباري 2008،ص52).أما عندما تكون احتمالات النجاح أو الفشل ممكنة فان الدافع للقيام بهذا النوع من المهمات يعتمد على الخبرات السابقة للفرد ولا يرتبط بشروط النجاح الصعبة المتعلقة بتلك المهمة.

#### 5-2- احتمالية النجاح:

إن احتمالية نجاح أي مهمة تتوقف على عملية تقويم ذاتي يقوم بها الفرد الذي يريد أن ينجز المهمة حيث أن هذه الاحتمالية يمكن أن تكون كبيرة وضعيفة ويرجع ذلك إلى المهمة التي تواجه الفرد. ( بدر عمر البدر، 1987،ص40).

#### 5-3- قيمة باعث النجاح:

ويسمى أيضا بالقيمة المحفزة للنجاح (بدر عمر البدر، 1987،ص 42) إن ازدياد صعوبة المهمة يتطلب ازدياد قيمة المحفز فكما كانت المهمة أكثر صعوبة يجب أن يكون الباعث أو المحفز أكبر قيمة وذلك من أجل الحفاظ على مستوى دافعي مرتفع لان المهمات الصعبة المرتبطة ببواعث قليلة القيمة لا تستثير الحماس لدى الفرد(تأثر احمد غباري 2008،ص54).

## قائمة المراجع:

- 1- إبراهيم قشقوش، الدافعية للإنجاز وقياسها، ط1، مكتبة أنجلو مصرية، مصر، 1978.
- 2- ادوارد موراي، ترجمة احمد عبد العزيز، سلامة محمد عثمان نجالي، الدافعية والانفعال، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1988.
- 3- الشناوي عبد المنعم زيدان، العلاقة بين الدافعية للإنجاز والاتجاه نحو مادة الرياضيات، العدد 29، رسالة الخليج العربي، 1999.
- 4- بدر عمر البدر، أهمية الدافعية للإنجاز في الإرشاد التربوي، العدد 9، المجلة التربوية، 1987.
- 5- ثائر احمد غباري، الدافعية النظرية والتطبيق، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008.
- 6- سميرة موسى البدري، مصطلحات تربوية ونفسية، ط1، دار الثقافة، عمان، الأردن، 2005.
- 7- عبد المجيد نشواني، علم النفس التربوي، ط1، دار الفكر، عمان، الأردن، 1998.
- 8- محمد محمود بني يونس، سيكولوجيا الدافعية والانفعالات، ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2007.
- 9- محي الدين توقي، يوسف قطامي، عبد الرحمان عدس، أسس علم النفس التربوي، ط3، دار الفكر، عمان، الأردن، 2003.
- 10- هيثم يوسف راشد الريموني، أثر البرامج التدريبية لذوي صعوبات التعلم في الانجاز الدراسي ومفهوم الذات، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2008.

\*مذكرات الماجستير:

- 11- سعود بن شايش العنتري، الثقة بالنفس ودافع الانجاز لدى عينة من الطلاب المتفوقين دراسيا والعاديين في المرحلة المتوسطة، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في علم النفس النمو، 2003.