الترقيم الدولي: ISSN2543-3857

المركز الجامعي بأفلو -الجزائر

مقامات

للدراسات اللّسانية والنقدية والأدبية

مجلة دولية محكّمة، تصدر عن معهد الآداب واللّغات المركز الجامعي آفلو

المجلد 05، العدد 02

ديسمبر 2021

المجلة مفهرسة في المواقع التالية:

دار المنظومة

DAR ALMANDUMAH

الرواد في قواعد المعلومات العربية

الجمعية الدولية للمجلات العلمية الناشرة باللغة العربية

مجلة مقامات

مجلَّة دوريَّة دوليَّة علميَّة محكّمة

تصدر عن معهد الآداب واللغات

بالمركز الجامعي بآفلو

التَّرقيم الدَّولي: ISSN2543-3857

المدير الشرفي للمجلة: الدكتور عبد الكريم طهاري . مدير المركز الجامعي .

مدير المجلة: الأستاذ الدكتور: الوكّال زرارقة

رئيس التحريـــــر: الدكتور: بن الدين بخولة

نائب رئيس التحرير: الدكتور: بوجمل حمزة

ترتيب وتنسيق:

د. سيد أحمد محمّد عبد اللّه

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلّة:

من الجزائر:

المستشار العلمي	الجامعة	البلد

أ.د محمد حدوارة	جامعة عبد الرحمن بن خلدون تيارت	الجزائر
أ.د ناصر سطمبول	جامعة احمد بن بلة وهران 1	الجزائر
أ.د بوفاتح عبد العليم	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ. د إبراهيم شعيب	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ.د. ميهوب جعيرن	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ .د سليمان عشراتي	المركز الجامعي بالبيض	الجزائر
أ.د عيسى بريهمات	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
أ.د بوداود وذناني	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
ا.د عميش عبد القادر	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
أ.د/ درقاوي مختار	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
أ.د عمر حدوارة	جامعة عبد الرحمن بن خلدون تيارت	الجزائر
ا.د. حبيب بوزوادة	جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر	الجزائر
أ.د/ حاج هني محمد	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
ا.د. جغدم الحاج	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
ا.د/ نور الدين دريم	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. سليم حمدان	جامعة حمة لخضر الوادي	الجزائر
د. عبد السلام زرارقة	جامعة أحمد زبانة غليزان	الجزائر
د. زهور شتوح	جامعة الحاج لخضر باتنة 1	الجزائر
د/ محمّد بوعلاوي	المركز الجامعي بأفلو	الجزائر
د . العيد علاوي	المركز الجامعي بالبيض	الجزائر
د. زين العابدين بن زياني	جامعة آكلي محند أولحاج البويرة	الجزائر
د/ جموعي السعدي	جامعة محمد شريف مساعدية سوق اهراس	الجزائر
د. سيد أحمد محمد عبد الله	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر

د. عمامرة كمال	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د/ أمين شعمي	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
د. الجوهر مودر	جامعة مولود معمري تيزي وزو	الجزائر
د. سليمان بوراس	جامعة محمّد بوضياف المسيلة	الجزائر
د. عراب أحمد	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. بـــلعالم فضيلة	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
د. فتيحة حداد	جامعة مولود معمري تيزي وزو	الجزائر
د. موفق عبد القادر	جامعة عبد الرحمن بن خلدون تيارت	الجزائر
د. شيهان رضوان	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. عثماني بولرباح	جامعة عمار ثليجي الأغواط	الجزائر
د. فاضل نعمان	جامعة باجي المختار عنابة	الجزائر
د. عز الدين حفار	جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم	الجزائر
د. زينب لوت	المدرسة العليا للأساتذة – مستغانم-	الجزائر
د. لعويجي عمار	المركز الجامعي بريكة- باتنة	الجزائر
د. بوصوري ناصر	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
د . سليمة محفوظي	جامعة محمد شريف مساعدية سوق اهراس	الجزائر
د. نصيرة شيادي	جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان	الجزائر
د. بوزيدي إسماعيل	المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة	الجزائر
د . طالبي عبد القادر	المركز الجامعي بالبيض	الجزائر
د . جلول دواجي عبد القادر	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. عائشة جمعي	جامعة يحي فارس المدية	الجزائر
د. عيسى خثير	المركز الجامعي بعين تموشنت	الجزائر

د. العربي دين	جامعة د/ مولاي الطاهر سعيدة	الجزائر
د . عيسى شاعة	جامعة آكلي محند أولحاج البويرة	الجزائر
د. باية غيبوب	جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف	الجزائر
د. بلقاسم بن قطاية	المدرسة العليا للأساتذة بالأغواط	الجزائر
د مختار حسيني	المركز الإسلامي للبحوث بالأغواط	الجزائر
د فتيحة بوتمر	جامعة آكلي محند أولحاج البويرة	الجزائر
د . بلقاسم بودنة	جامعة زيان عاشور الجلفة	الجزائر
د. بومدين فؤاد	المركز الجامعي أفلو	الجزائر
من الخـــارج		
ا.د رائد مصطفى عبد الرحيم	جامعة النجاح الوطنية – نابلس -	فلسطين
أ. د . محمّد أبو نبوت	جامعة القاهرة	مصر
د. عصام واصل	جامعة ذمار	اليمن
د. خضراء ارشود قاسم الجعافرة	جامعة مؤتة	الأردن
د. إحسان بن صادق بن محمد اللواتي	جامعة السلطان قابوس	عُمان
د. رضا الأبيض	المعهد العالي للعلوم الإنسانية مدنين	تونس
ا.د. فايز صبحي عبد السلام تركي	جامعة الملك فيصل	السعودية
أ. د مولاي علي سليماني	جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال	المغرب
د. محمد شندول	المعهد العالي للغات جامعة قرطاج	تونس

قواعد وشروط النشر بالمجلة

تُرّحب مجلة "مقامات" للدراسات اللّسانية والأدبية والنّقدية بجميع مشاركات الأساتذة والباحثين قصد نشر بحوثهم ودراساتهم وفق الشروط المحددة على النحو الآتي:

الشروط العلمية:

1. تنشر المجلة جميع البحوث والدراسات الأكاديمية اللسانية والأدبية والنقدية باللغات: العربية والفرنسية والإنجليزية.
2. يشترط في البحث المقدم للمجلة أن يكون أصيلا وغير منشور أو مقدَّما للنشر في دورية أو مجلة أخرى.
3. التوثيق والحرص على الأمانة العلمية في النقول والاقتباسات.
4. تقبل الأعمال الفردية والثنائية، حيث تخضع المقالات قبل إجازتها . للتقييم والتحكيم من قبل خبراء مختصين، وقراراتهم غير قابلة للطعن أو الاعتراض.

5. الأعمال المقدّمة لا ترد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

6. ما يرد من آراء وأحكام فيما ينشر في المجلة هي تعبير عن آراء أصحابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.

الشروط التقنية:

1- حجم الصفحات وعددها: يترك 1.5 من جميع الجهات الأربع. وينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة (على ورق A4)، ولا تقل عن 10 صفحات.

2- نوع الخط وحجمه في العربية : sakkal majalla 16 و sakkal majalla 14 لقائمة المصادر والمراجع، وفي اللغتين الفرنسيَّة والإنجليزيَّة هو : Times New Roman (14) للمتن و للهوامش. ويكون الفصل بين الأسطر بـ : 01 سنتم. أمّا العناوين فيضاف إليها التثخين فقط (G)، وترقيمها، دون ترقيم التقديم وخاتمة المقال، وقائمة المصادر والمراجع، والهوامش..

3- تسجل المعلومات الكاملة (مؤسسة الانتماء، الولاية، البلد، الإيميل) للباحث باللغتين العربية والإنجليزية أسفل عنوان المقال.

4- الملخص يكون باللغة العربية بحجم sakkal majalla 14والإنجليزية، Times New Roman (14) مرفقا بالكلمات المفاتيح، التي لا تتجاوز الخمسة.

5- الهوامش تكون في نهاية البحث بخط sakkal majalla حجم 12 بطريقة آلية وأرقامها بين قوسين مثال:(1).

6- خاتمة: خاتمة البحث ملخص لما ورد في مضمون البحث، مع الإشارة إلى أبرز النتائج المتوصل اليها، وتقديم اقتراحات ذات الصلة بموضوع البحث.

7- يشترط في الأشكال والمخططات أن تكون بصيغة صورة وتتوسّط الصّفحة.

8- كما يشترط في المخططات والأشكال المركبة أن تكون مجمعة (Grouper)

9- تكتب الآيات القرآنية بخط غليظ ومشكّلة، وتوضع بين قوسين مزهّرين ﴿﴾،دون استعمال أي برنامج، وتعقبها أسماء السور وأرقام الآيات في المتن بين معقوفين، مثل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة، 186].

10- تكتب الأبيات الشعرية وتشكّل، كما توضع الاقتباسات بين مزدوجين: "...." دون تثخينها.

11- تكتب الأسماء الأعجمية بالحرف اللاتيني زيادة على كتابتها بالحرف العربي.

12- يجب على المؤلف عند إعداد بحثه أن يلتزم بالمعايير المذكورة أعلاه والتي تعتبر عاملا مهما في القبول الأولي لبحثه.

للمراسلة والاتصال:

رئيس التحرير: د. بن الدين بخولة

البريد الإلكتروني:cua.makam@gmail.com

هاتف: 213699113862+

كلمة العدد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين

يطل علينا العدد العاشر من مجلة " مقامات" ونحن نودع عاما(2021م) ونستقبل آخر(2022م) نهنئ فيه بالمناسبة جميع قرائنا الأعزاء ونسأل الله أن يعيد علينا العام الجديد بالخير والبركة في معاشنا وعملنا وعلمنا.

يحمل العدد العاشر من مجلة " مقامات" مادة بحثية علمية متنوعة بين النقد والأدب واللغة وتنوعا جغرافيا عربيا من مؤلفين أكاديمين من جامعات عربية (سوريا ـ اليمن ـ السعودية ـ العراق) إلى جانب مؤلفين أكاديميين من الجامعات الجزائرية ففي مجال الدراسات الأدبية النقدية تضمن العدد حضورا متميزا للقراءة الروائية العربية ، لما تمثله الرواية من حضور في الدراسات النقدية المعاصرة ، ومن استقطاب لتجلية ما تحمله من دلالات عميقة عاكسة للواقع الذاتي والجماعي بجميع تناقضاته في حياة الإنسان العربي ، ومدى التطور الفني الذي عرفه هذا الجنس الأدبي في مواكبته للحركة الفنية والأدبية في العالم . وليس ببعيد عن الرواية يطالعنا العدد العاشر ببحثين عن الفن السينمائي الأول حول الإشكاليات اللغوية والتقنية في ترجمة الأفلام إلى العربية ، فكما نعلم أننا نعيش عصر التنافس والتسابق لإحراز أكبر مساحة في هذا العالم للهيمنة النفسية ، والتوسع الثقافي والفكري ، وتكون اللغة هي الوسيلة الموصلة لذلك وصحة الترجمة تتوقف حولها نسبة تحقيق الأهداف المسطرة لذلك . أما البحث الثاني فيتحدث عن دور سينما الحرب في حفظ الذاكرة الجماعية ومدى مساهمتها في التأريخ لماضي الأفراد والجماعات كوسيلة تأريخية مرئية أرشيفية.كما نسجل حضور الشعر في العدد العاشر في بحثين الأول حول واقع الدرس الجامعي لأغراض الشعر العربي القديم في الدرس الأكاديمي في جامعة البصرة ، والثاني تحليلا نقديا فنيا يتناول دراسة في الاتساق حول التماسك النصي في قصيدة حزن صعلوك متأخر لخليف الغالب.

ومن الدراسات الأدبية النقدية في هذا العدد حديث عن ظاهرة التناص في مقالات محمد البشير الإبراهيمي لما يحمله النتاج الأدبي لهذا الأديب من ظواهر

موضوعاتية وفنية استقطبت الدارسين والنقاد للكشف عنها وبيان جمالها وفنياتها.

وفي مجال الدراسات اللغوية تضمن العدد العاشر عددا من الموضوعات دارت حول التداخل المصطلحي في تحديد مفهوم المحادثة ، وإشكالية الحضور والتغييب المصطلحي في الدرس اللساني والتداولي ، والتنغيم الصوتي وأثره في رفع الكفاية القرائية عند الطلاب ، واللزوم الدلالي لكلمة الشفاعة في القرآن الكريم، وكلها موضوعات تصب في جانب الدرس اللساني من جهة ودوره في تعليمية اللغة من جهة ثانية .

وتبقى مجلة " مقامات" وفية لقرائها في تزويدهم بهذا التنوع المعرفي في حدود تخصصها ، ووفية لخطها ، ووفية كذلك لجميع الباحثين في فتح أبوابها لهم.

وعامكم سعيد وكل عام وأنتم بألف خير.

مدير المجلة : الأستاذ الدكتور الوكّال زرارقة

محتويات العدد: 02المجلد: 05

الرقم	عنوان المقال	المؤلف (ان)	الجهة	الصفحة
01	وصْمُ الذاكرة في رواية العشق المقدنس لعزالدين جلاوجي	فيدوح عبد القادر	جامعة قطر	55-13
02	صور النضال السياسي والاجتماعي واتجاهاته في الرواية السورية- الروائي السوري حنا مينه نموذجاً	وجدان محمداه	جامعة الشام الخاصة	68-56
03	سينما الحرب والذاكرة الجماعية	عبد القادر رحيم سليم بتقة	جامعة بسكرة	84-69
04	حدود المكان المعرفية – قراءة في المفاهيم-	طيب حمايد	جامعة بلعباس	103-85
05	تمظهرات صراع الأنا والآخر في نظريَّة ما بَعدَ الكُولونياليَّة.	روضة علي الحمّادي	جامعة قطر	122-104
06	تمثّلات المثقف في الرواية الجزائرية المعاصرة - قراءة في رواية صمت الفراغ لإبراهيم سعدي-	أحمد ملياني	جامعة الشلف	123-138
07	الهوية الثقافية العربية في ظل لغة الإعلام الجديد(بين سؤال الانتماء وهاجس الاغتراب)	عبد القادر طالب	جامعة بومرداس	139-162
08	النصّ والخطاب: إشكالية الحضور والتّغييب المصطلحي في الدّرس اللّساني والتّداولي	ذهبية حمو الحاج	جامعة تيزي وزو	163-181
09	المدونة اللغوية: تطبيقات حاسوبية من خلال برنامج	وفاء الزهيلي	جامعة قرطاج تونس	182-209

	"انتكونك" (AntConc)			
10	اللسانيات الوظيفية- الأسس والمرتكزات-	فوزية دندوقة نوال بقطي	جامعة بسكرة	210- 223
11	اللزوم الدلالي لكلمة الشفاعة في القرآن الكريم	تنوير بنت أحمد علي هندي	جامعة جازان السعودية	224- 256
12	الفتوى الشنقيطية وتباين المنهج.. دراسة في المصادر والسمات خلال القرن 13هـ	إزيدبيه محمدنَ الامام		257- 284
13	التنغيم الصوتي وأثره في رفع الكفاية القرائية عند الطلاب	عائشة يوسف عبد الحميد التركاوي	جامعة درنة ليبيا	285- 301
14	التّداخل المصطلحيّ في تحديد مفهوم المحادثة	بوتمر فتيحة سعداوي سهام	جامعة البويرة	302- 315
15	الإشكاليات اللغوية والتقنية في سترجة الأفلام إلى العربية	بشير زندال	جامعة ذمار اليمن	316- 332
16	أَشْكَالُ حُضُورِ المَدِينَة في روايَة (مَسْرَى الغَرَانِيقِ في مُدنِ العَقِيقِ) لـ: أُمَيمَة الخميس	حمدة بنت خلف العنزي	جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض	333- 361
17	البخل بين "البخلاء" للجاحظ و"البخيل" لموليير	إدريس عتيه	الجامعة القاسمية - الشارقة	362- 382
18	التّماسك النَّصّي في قصيدة حزن صعلوكٍ متأخر لـ"خيلف الغالب" دراسة في الاتّساق	عائشة بنت صالح الشمري	جامعة حائل السعودية	383- 413

19	الانسجام ، المصطلح و المفهوم - دراسة معجمية لسانية	عبد العزيز الناصر	من الجزائر	416-439
20	التناص وتجلياته في مقال الابراهيمي	قطاف جلول العابدي خضرة	جامعة وهران	440-459
21	Difficulties that Yemeni Students of English Encounter in Translating Scientific Texts from English into Arabic	Abou ahmed ali mounassar	THAMAR UNIVERSITY YEMEN	460-485
22	De la nécessité d'une contextualisation de la didactique du français – Quelques interrogations épistémologiques-	BAKA Jaouad	Université Mohamed V, Rabat	486-502

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد 5/ العـدد: 2021/2 (ص 13- 55)

وصْمُ الذاكرة
في رواية العشق المقدنس لعزالدين جلاوجي

Stigmatization of memory
In the novel the sacred love of Ezzedine Glaouji

فيدوح عبد القادر
Fidouh Abdelkader
afidouh@hotmail.com
جامعة قطر
Qatar – University

ملخص:

تسرد الرواية فترة حكم الدولة الرستمية - في المغرب الأوسط / الجزائر - التي شاعت فيها الفتن، وتفشت فيها الخلافات، كما تشتغل الرواية على الزمن الماضي الذي كرس نمط وجود كيانات فكرية، ومذهبية، وسياسية مترامية الميول في اتجاه النعرات التعصبية والطائفية، تحاول من خلالها الشخصيتان الرئيسيتان [السارد مجهول التسمية، وحبيبته هبة] إثبات وجودهما من صدع صيرورة الزمن المفروض عليهما؛ سعيًا إلى اجتياز هذه الحدود العسِفة التي استولت على مصيرهما، واستحكمت في أمور حياتهما المأمولة؛ بفعل صراع التضارب في المصالح، والتناقضات بين هذه المذاهب؛ مما حال دون تنامي مسيرتهما، فأُجبِرا على نزال الماضي، الذي منعهما من العيش في كنف الحاضر؛ بفعل الإكراهات والتقلبات السياسية الجائرة؛ الأمر الذي عطَّل من إمكانية الإسهام في إنفاذ الفعل الحضاري الواعد، كما أحبط شروط ديمومة الوعي الثقافي، وأفسد الاستقرار السياسي، وأعاق سعي المسار الاجتماعي الطبيعي. وقد تم التركيز في الرواية على الزمن الماضي؛ من دون الحديث عن الزمن الحاضر إلا في آخر الرواية عندما عرض علينا السارد حالة جمعه مع حبيبته أمتعتهما، واتفقا على أن يقصدا تهرت (عاصمة الدولة الرستمية) حين انحدرا من فوق الربوة، وهنا عاد البطلان [السارد وهبة] إلى الحاضر، وأدبرا عن صفحة الماضي السحيق، على الرغم من اعتراف [هبة] بصعوبة الإفلات من الأقدار بحسب ما قالته لحبيبها "لن نستطيع الفرار من أقدارنا للأسف الشديد، جبال الغباء التي تراكمت عبر القرون لا يمكن اجتيازها بسهولة، لأننا جميعا مكبلون داخلها."

كلمات مفتاحية: وصم، ذاكرة، رواية ، العشق، المقدنس، عز الدين جلاوجي، الدولة الرستمية، تهرت)

Abstract:

The novel narrates the period of the rule of the Rustamiyya state - in central The Arab Maghreb - in which strife spread and differences rampant, and the novel also works on the pattern of the existence of intellectual, sectarian, and

political entities with a wide inclination towards strife, sectarianism and sectarianism, trying from Gitan the main person [the narrator is anonymous , And his sweetheart Hiba] prove their existence from the crack of the time imposed on them; In order to cross these arbitrary borders that have taken over their destiny, the boundaries have decided the matters of their aspirations; By the conflict of interests and the contradictions between these sects; This prevented their march from growing, so they were forced into the bout of the past, which prevented them from living in the confines of the present. By unjust political coercions and volatility; This impeded the possibility of contributing to the implementation of the promising civilized act, frustrated the conditions for the sustainability of cultural awareness, corrupted political stability, and hindered the pursuit of the normal social path. The focus is on the past tense. Without talking about the present time except at the end of the novel, when the narrator presented to us the case of his collection with his beloved of their belongings, and they agreed to go to Tehrt (the capital of the Rustamid state) when they descended from the hill, and here the two protagonists returned (the narrator and Heba) to the present, and they turned from the page of the past. The abysmal, despite [Heba] admitting the difficulty of escaping from fate, according to what she told her lover, “We will not be able to escape from our destinies. Unfortunately, the mountains of stupidity that have accumulated over the centuries cannot be crossed easily, because we are all shackled within them.”

Keywords :: novel, memory, my novel, , love, Al-Maqdis, Ezzedine Jelawji, Al-Rostamiya State, , Tehart

مآب المرويات الكبرى/ التباس التاريخ

تندرج رواية [العشق المقدنس] لعزالدين جلاوجي ضمن نسق سرد التخييل التاريخي، بوصفها نصا يجمع بين التوثيق والتخييل لمرحلة عصيبة في تاريخ الجزائر القديم، وتحديدًا في حقبة الدولة الرستمية (160هـ - 296هـ / 776 م – 909 م) بما كان يسمى بالمغرب الوسيط، واستمرت ما يقرب من 136 سنة؛ حيث انبثقت عن هذه المرحلة مذاهب متنوعة الاتجاهات، فرضتها صراعات المذاهب، ورسَّختها الصراعات والخلافات الحادة في عهد الحكم العباسي، الذي وضع مبدأ الالتزام الحزبي كشرط من شروط الولاء، وعلى الجميع أن يعتقد بفكرهم، بعد أن اعتمدوا مبدأ نفي الآخر؛ فاستشرى بذلك الصراع السياسي، واحتدت الخلافات بين بقايا أنصار الأمويين والمعارضين للحكم في حينه، وتقاتلت القبائل فيما بينها، وتكتلت الأحزاب؛ بما ليس له علاقة بينها وبين تنامي

الأحداث وتطور المسار الثقافي والاجتماعي، ولمحاولة فك هذا النزاع رفع العباسيون لواء أنهم "**ظِل الله في الأرض**"، وأنهم أجدر بالحكم بتفويض إلهي، فأضفوا الشرعية بصبغة القداسة عبر الفقهاء والشعراء والموالين، تكريسا لمبدأ الأحقية بالخلافة لرؤسائهم، بوصفهم شرعيين من الناحية الزمانية والروحية، فأصبح الزمن عندهم معيارًا لا ينبغي التفريط فيه حتى يبقوا أطول مدة.

وبنجاح الحكام العباسيين واستيلائهم على السلطة تم لجوء بعض التيارات السياسية والفكرية المناوئة لهم إلى مناطق أخرى من الدول التي كانت بعيدة عن أجواء الصراعات والفتن، فاستغلت الذهن الخالص، واستتباب الأمن في هذه الدول، وبدأ دورها فاعلا ومؤثرا في البيئة الثقافية والاجتماعية والفكرية، فأقروا ما كان متوقعا منهم باحتواء الأهالي، وبذلك يكون حلم عبد الرحمن بن رستم قد تحقق بتأسيس نواة الدولة الرستمية في مدينة تيهرت، ما يسمى اليوم بمدينة تيارت في الجزائر، تم على إثرها مبايعته إماما لها ولمذهبها الإباضي، ولم يجد أنصار عبد الرحمن بن رستم أية مقاومة من قبل السكان الأصليين الذين وجدوا فيهم المنقذ لمعاناتهم من سوء معاملة الأمويين لهم في خضم إرهاقهم بالمغارم والجبايات وفرض الجزية.

وكان لتأسيس الدولة الرستمية الدور الفاعل في رسم القطيعة مع كل ما يمت بصلة إلى زمن العباسيين، من دون أن يفقد أنصار عبد الرحمن بن رستم اتجاههم المذهبي والفكري؛ ومع هذا التوجه حافظوا على ممارسة مرجعيتهم التاريخية التي حصروها في تكريس الوجود الذي لا يتحقق إلا فيما طبعه الزمان من سيرورة، وبما ينطلي عليه من خصوصية، تميزهم، وترسخ معاييرهم المذهبية، والسياسية، والفكرية، اللازمة، التي تقوم على مبدأ التغذية الراجعة في تنمية مخزون إرثهم في ظاهرية الماضي، بوصفه ثقافة راجعة ترسم ملامح المستقبل؛ وأن لا صوت يعلو على المرجعية التاريخية، وهو ما كشفت عنه سرديات رواية [العشق المقدنس] فيما سلطت الضوء عليه الشخصيتان الرئيسيتان [السارد، وهبة]، اللذان ناضلا من أجل تخطي الزمان الماضي بمآسيه في وجودهما، ولكن من دون جدوى؛ فيما يشير إلى أن الزمن الماضي مازال يحتوينا، ويثير

الخلاف، ويوقد نار الفتنة بكل ما يستأثره فينا بخصوصياته، ومثالبه إلى يومنا هذا؛ ومن هذا المنظور جاءت الرواية لتنتقد مآسي الماضي بحمولاته الثقيلة التي مرت بها الحضارة العربية الإسلامية، بخاصة في منطقة المغرب الوسيط، حتى أصبح هذا الماضي يشكل المعيار الوحيد لقياس المد بين الماضي والمستقبل، وتغيُّر الحياة بأشكالها المتنوعة والمختلفة على وفق إرث الضمير الجمعي، مما جعل محور الرواية يدور حول واقع فرضه الإرث الثقافي من دون مراعاة الاهتمام بالحاضر، إلا فيما له علاقة بالرؤية الوجودية المرتبطة بالتاريخ، وأن الحاضر مرهون بالماضي، الذي يقتحم راهن الواقع، ويتبع اللاحق من المستقبل، فيظل ماثلا أمام الأجيال، وهو ما ورثته فينا فئة من الأعراب الذين ذم ابن خلدون سلوكهم الحضاري من حيث رسمهم صورة الماضي واقعا مثالا لهم، وكون الماضي المترسب عند هؤلاء الأعراب حقيقة صرفة، لا وجود له في الواقع العياني، فهذا معناه من الصعوبة بمكان خرق قاعدة الموروث، وأن هؤلاء الأعراب ليست لديهم القابلية للتطور، لذلك كانوا دوما متحصنين في أماكن خاصة ومميزة؛ لأن في ذلك مدعاة لتقوية العصبية، متعززين بأطوار القوة والتوحد، وغاية ذلك في نظرهم تحقيق فعل القوامة المتأصلة فيهم، وفي هذا إبطال للعقل الاعتباري الذي من شأنه أن يغير من طبيعة الواقع من الذهنية إلى العينية العملية، من حيث إن الواقع ظاهر بعينه لا بنور الآخر.

وإذا كان سرد [العشق المقدنس] يسير على النسق نفسه الذي انتهجه ابن خلدون حين انتقد المجتمع القبلي بما فيه من عصبية مذهبية؛ فلأن هذا المجتمع في نظرهما كان قائما على مدركات السمع في التلقي عبر آلية النقل، فحاول تعويض ذلك بإمكان زرع فكرة العمل بالإنتاج البشري "الجماعي"، وبحسب ما توجبه البصيرة، والتطلع إلى المستقبل؛ وفي ذلك ما يظهر أن ابن خلدون منحاز إلى بناء التاريخ من وجهة نظر العلوم العقلية العملية، وليس من وجهة نظر العلوم النقلية السمعية، ومن ثم كانت اعتباراته العقلية كاشفة عن الحقائق المودعة في المجتمع؛ اعتقادًا منه أن ذلك يتصل بقوة العقل المنتج، المتنامي في الاتجاه الناهض، ولعل القصد من اللجوء إلى مثل هذا الطرح الاجتماعي المبكر، الذي أطلق عليه علي الوردي "بالطفرة" هو كون ابن خلدون أراد أن يخلص المجتمع القبلي من تبعية الموروث الاجتماعي المتكدِّر من بقايا الماضي، وهو الموقف

نفسه الذي تتبناه رواية [العشق المقدنس]؛ بالنظر إلى ما آل إليه الوضع؛ وبجرَّ الذاكرة من تلفٍ إلى تلفٍ، وحلحل الوعي إلى التبعية المتوارثة، وأدخل الواقع في تشاحن وتنازع، لأن الواقع بحسب ما وصفه سرد الرواية، لم يكن موصوفا بحسب وجوده العياني، حتى يكون مطابقا لحمل صفة إعمال النظر، بل كان موصوفا في الذهن مما ترتب عليه آثار مختصة بتوابع الصفات المرجعية المتدرجة عبر الذهن؛ أي الصورة الواقعة في المرآة، بوصفها النموذج لتجلي مثالها، وهي الصورة العقلية المجردة المُحاكِية، وبذلك يكون وجود هذه الصورة في نفسها بناء على تجردها في ذاتها من الواقع المفترض؛ الأمر الذي استعصى عليهم رسم صورة لواقع عملي استشرافي، غير الواقع المألوف، وهو ما نبّه إليه ابن خلدون في قوله: "**ولا تنكرنّ ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيئا من أمثاله فتضيق حوصلتك عند ملتقط الممكنات. فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الأمم السالفة بادَرَ بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها.**"[1]

وبالنظر إلى ذلك، فإن رواية [العشق المقدنس] أرادت أن تفك العقل عن ماضيه بالمعايشة بالفعل، والانضمام إلى الواقع وتصوره، ومن ثم الانشغال به، من خلال تشاكل الخارجي والذهني معا؛ وهي النظرة التي أشار إليها ابن خلدون؛ إذ ليس هناك موطن للواقع إلا بحسب تصوره العيني. ومن هنا حق للشخصيتين الرئيسيتين [السارد وهبة] أن يُسْلِبَا الواقع الماهوي، الممسرح، اللصيق بالإرث الاجتماعي والثقافي، ويزرعا فكرة الواقع العياني في معناه، وفي تفاعلاته المولدة لنمط جديد، يستجيب لمعطيات العصر بما تقتضيه البنية التركيبية للذهنية المتجددة، حول كل ما هو اجتماعي وسياسي، بالانتقال من طبيعة المعقول المعلوم إلى طبيعة المعقول المعمول؛ أي التحول بالمجتمع من النتائج النظرية إلى المواقف العملية، وهي النظرة التي عمق فيها ابن خلدون رؤيته حين سعى إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولا إلى إصلاح الأولى: وإصلاحهما جمعا وجهي المضمون الفكري للجدليتين: الوجه النظري الطبيعي ونتائجه العملية، والوجه العملي الإنساني ونتائجه النظرية، لذلك فلا عجب إذا رأينا أن الإصلاح الخلدوني لعلم التاريخ يستند إلى إصلاح النظرية المحددة

لطبيعة التاريخ، كون نظرية العمل هي الأساس في نظرية علمه، من هنا جاء نقده العلماء [الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين] كونهم لم يدركوا طبيعة التاريخي والسياسي التي حصروها في العملي بالمعنى التقليدي الذي يقابل بين النظري والعملي مقابلة الضروري للإرادي."[2]

وفي هذا فرق بين العقل النظري التابع، والعقل العملي المنجز، من حيث إن العقل النظري لا يرى إلا ظاهر الأشياء، بينما تكون النظرة الثاقبة في العقل العملي متجاوزة التبعية إلى ما يتأسس على الإقدام والجسارة، وبمثل هذه النظرة استطاعت رواية [العشق المقدنس] أن تستخلص عالم البنية الواقعية في إرث الدولة الرستمية على النحو الذي حاول فيه السرد أن يكتنه الظواهر الاجتماعية، ويدرك أبعادها من خلال التاريخ، الذي يستند إلى التحليل الموضوعي، بعيدا عن السير على منوال السلف من دون تبصر، كما في هذا الموقف بين السارد وحبيبته هبة؛ حين سرد عليها ما رآه في المنام: "ورحت أعيد عليها الكابوس، وأنا ألعن التاريخ الذي لم يركم على عقولنا إلا المآسي. هل يمكن أن يبقى فيها مكان للحلم، وكل أفراحنا وأقراحنا، وكل آمالنا وخيباتنا دم؟ هل يمكن أن تبتسم في أعماقنا الزهور، وقد تغشّاها موج الصقيع القاتل؟ ما هذه العواصف الآتية من أعماق التاريخ، المحملة غبارا وعفونة، المتراكمة على جفون العقل؟ وكدت أصرخ، وأنا أحس بالاختناق، كدت أشتُم حراس التاريخ الملاعين، الذين لم يفعلوا شيئا سوى أنهم أوغلوا في استغبائنا".[3]

انتهاك الذاكرة / جَلَبة الحاكمية

ردا على الحكام العباسيين الذين رفعوا شعار أنهم "ظِل الله في الأرض"، كايل الخوارج ومنهم الإباضيون هذا القصد بما يناقضه برفع شعار "الحاكمية"، مكفرين بذلك كل من يخرج عن طاعة الله، وألبسوها في صوغ سياق المشروع الفكري السياسي، وبما يتوافق مع غلوّهم، الذي رسخوه في ذهنية أهالي المغرب الوسيط، وإرغام كل من يقيم في الوجود على الخضوع لأنظمة الحاكمية وأحكامها. وقد كان زعماء الدولة الرستمية أول من صك الفكر الإباضي وأذاعوه، واتخذوا من الحاكمية محورًا حاسما، وهدفا رئيسا لمسيرتهم العقدية والسياسية، على خلاف بعض الفرق الأخرى التي كانت تستند إلى

تشريعات مخففة في نظمهم العقدية والسياسة، وعلى الرغم من ذلك فقد اتبعوا سياسة توثيق العلاقات الثقافية، وبذلك تصنَّفت المذاهب الدينية والسياسية في عهد الدولة الرستمية، فتنوعت الاتجاهات الفكرية والدينية، والعلوم العقلية والنقلية، فلم تكن أمام القادمين إلى مدينة تيهرت، عاصمة الرستميين، صعوبة تذكر في تبليغ هذه التوجهات، على نحو ما عبرت عنه الرواية في هذا النص عندما وفد على مقر السارد وهبة ثلاثة فرسان، في صورة الملازمين للأسفار، فأقدم أحدهم بعد أن سلم على السارد: قصدنا هذه الأشجار للراحة، فهل تأذن لنا؟ وأسرعت إليهم بطعام وماء...كانت لهجتهم المشرقية واضحة، ظللت أتساءل، لمَ يقطع هؤلاء خلاف الأميال؟ هل هم مغامرون؟ أم هي مجرد سياحة لا غير، كأنما أحس كبيرهم بحيرتي فقال: جئنا لننقذ الناس من انحرافات الفرق الضالة، إلى جوهر الإسلام الصحيح وحقيقته.[4] أي على حد ما قاله المفكر السوري رشيد رضا: الإسلام فروة موضوعة على قفاها، اقلبوها وكل شيء يسير على ما يرام[5]

في هذا النص تساؤلات – ضمنية – تشير إلى تفشي الانقسامات والخلافات الحادة بين المذاهب الدينية على أسس فكرية طائفية في فهمها لأصول التشريع من منظور إيديولوجي سياسي، سواء عبر واجب الولاء للحاكم، أو ما جاء ضمن شعار الحاكمية في مقولة "لا حكم إلا لله"، فما الذي يعنيه تساؤل لسان الضمير الجمعي في مقام السارد أمام تعاقب وفود علماء المشرق من شتى المذاهب إلى عاصمة الدولة الرستمية؟ وما هي دواعي هذه الوفادة رغم بعد المسافة وما يعتريها من رحلة شاقة؟ وما الذي يميز أفكارهم من علماء المغرب الوسيط ورجالاتها الدينية؟ وهل تمثل الدولة الرستمية في توجهاتها العقدية والفكرية مصدرا للتمرد بدعوى الانفصال عن الاتجاهات الفكرية للمذاهب الدينية المشرقية؟ هذا غيض من فيض من التساؤلات التي كانت تملأ أجواء السارد مع حبيبته [هبة] في محتوى ما تضمنته رواية [العشق المقدنس] على الرغم من أنهما يدركان أن كل الملل والنحل من هذه المذاهب – وغيرها - تستمد شرعيتها من وحدتي اللغة والدين، بوصفهما لحمة واحدة، تقوم على تعزيز الولاء الذي تقوم عليه لحمة النسب إلى

الدين والقومية على أسس راسخة، تضمن وحدتي اللغة والرابطة الدينية التي من شأنها أن تعزز الوعي الروحي، وتلحم المجتمع بعضه ببعض، وتؤسس الدولة القويمة.

تشخص الرواية مأساة الحضارة العربية الإسلامية، بتركيزها على المدة التي حكمت فيها الدولة الرستمية في المغرب الوسيط في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري (**160هـ - 296هـ**) وهي الفترة التي سادت فيها الخلافات الحادة بين المذاهب الدينية على وجه التحديد في كل البلاد العربية آنذاك، وتناءت فيها إمكانية التعايش السلمي مع الآخر المخالف فكريا، ومذهبيا، وإيديولوجيا، بعد أن كان موضوع الانتماء يشكل عقبة كأداء في حياة المجتمعات العربية، وهي الصورة التي لم تتغير إلى يومنا هذا من دون أدني مسوغ؛ لتفاقم هذه الخلافات، التي ما زالت تسهم في تدمير الهوية إلى جانب حصد الأرواح، ونبذ الفكر المباين، واستبعاد الموقف المعارض وإلغائه؛ من خلال اتهام طرف على حساب طرف آخر، كل يأخذ بوجهة نظره بين الطاعة للحاكم، والإذعان له، أو الاعتصام بحبل الله، وألا حكم إلا لله، وبين هذا وذاك كانت الوفود تتوالى على عاصمة تيهرت باختلاف مشاربها بحسب ما جاء على لسان السارد قوله: "ولم تتوقف علينا الوفود منذ ذلك اليوم في زوايا النظر إلى الحقيقة، وتتفق جميعا في اعتقاد أصحابها أنهم من الفرقة الناجية، وظللنا نستمع للجميع في حيرة كبيرة، كلما بنت جماعة منهم فكرة هدمتها جماعة أخرى، وخاض الناس جميعا في سوق الجدال، لا همَّ لهم إلا أن يخوضوا في ذلك كمن يخوض في الوحل[6]. وبذلك اتخذ المنحى السياسي فكرًا متطرفًا من جميع الحشود الطائفية، وأخذ الجدل مجرى العتوِّ، وكلها تنتهي إلى تبني رؤية استبدادية، وليس لهذه الطوائف من العذر في شيء بالتماسهم المغالاة في الفكر، والمبالغة في المواقف، بخاصة الاستناد إلى تعاليم الأولين، والتمكن من آرائهم الجدلية في صخب، والاقتداء بالسلف كيفما كانت تعاليمه الثقافية أو المذهبية، متجاوزين التعاليم الدينية السمحاء، فما كان من هذا الاختلاف إلا أن أوعد الاستقرار الذهني شرًّا؛ لمن يخالف هذه الطائفة أو تلك، كل ذلك كان بفعل انتهاك التعاليم الروحية، والتعدي عليها بالاستبداد على إثر " تضافر آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني.. وإن لم يكن هناك توليد فهما أخوان، أبوهما التغلب، وأمهما الرياسة، أو هما

صنوان قويان، بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما أنهما حاكمان، أحدهما في مملكة الأجسام، والآخر في عالم القلوب.[7]

لقد تورطت المذاهب الدينية ذات الطابع الإيديولوجي، عبر توالي العصور في تبني إخماد صوت الآخر، والدعوة إلى إقصائه بلغة الخطاب، وسلاح التخاطب؛ من دون مراعاة قيم التبصر، والتأمل، التي دعا إليها الدين الحنيف في التدبر والتفكر؛ بغرض الاستنباط، وتصريف القلب بالنظر في مقاصد المعنى الحقيقي للشريعة السمحاء، وفهمها؛ لكي تستقيم حياتنا على الوجه المطلوب، وربما كان ذلك دافعا لتوضيح الفكرة في سرد [العشق المقدنس] بما كان يدور في خاطر السارد وهو يتوجس من مخاطبة هبة فيما يخطر بقله: "كنت أعيد إلى ذاكرتي ما قرأته عن علم الكلام، وعن رجاله الكبار، فهل يعيد التاريخ نفسه؟ وهل ننتظر بعثة عباقرة جدد في حجم واصل بن عطاء والعلاف والنظام والجاحظ؟ هل يلزم كل هذا الغثاء، وكل هذا الرماد، وكل هذه الرداءة، لننتظر بعثة أنبياء جدد، يطهرون القلوب بالحب، وينيرون العقول بالمعرفة، ويرتقون بالإنسان إلى مصافه العليا؟ وهل يمكن أن أقنع هبة بكل هذا الحلم الجميل؟ حتما ستصرخ في قائلة -أفق من نومك."[8]

تتميز رواية [العشق المقدنس] بكونها حشدًا للعديد من الفرق الدينية، والمذاهب الفكرية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية من خلال طرح وجهات نظرها العقدية والفكرية، نتيجة مُخلِّفات وتداعيات طائفية، كانت تستمد مقوماتها من براثن جهل بعض المزاعم التي استغلت الدين للحصول على شرعيتها، سعيا إلى خلق تضافر الجهد مع سيرورة الحياة المفروضة على المجتمع؛ حتى تكون متجانسة مع إرث السلف، وكأن الحياة في نظر هذه الطوائف هي امتداد لصيغة الثقافة الراجعة في جميع مجالات هذه الحياة، التي صاحبت مجريات حالاتهم القولية، والفعلية، والتقريرية، تحاكي تحولاتهم حيثما حلوا، ويكون الحذو بالمطابقة كيفما اتفق عليه الأمر والنهي، من دون أدنى جَهد للتحرر من بعض الظنون والخلافات الناشئة من غير دليل، والافتراءات الوخيمة، وإدخال الوعي الجمعي في الإحباطات والإخفاقات، مقابل التطلع إلى الأمجد والأهم، ومن دون مراعاة

إيجاد أسس مواكبة للعصر لبناء الوعي المستجد؛ لأنه في نظرهم يتعارض مع ثقافة الوعي المرجعي للتاريخ، على الرغم مما كان يعيشه هذا الماضي من فوضى وصراعات سادرة، وتنازعات هوجاء، وسجالات عنيفة، مصدرها [الطائفية السياسية]، نتيجة مخلفات الغُلواء والبهتان، وتداعيات الجَلَبة، المصاحبة بالمحاججة والجدل العقيم، واللغط المتبدد، مما أدى إلى رفع منسوب العنف، وكثرة "الاغتيالات، وصار الناس يستيقظون صباحا على منشورات هنا وهناك، تدعو الناس إلى الانتفاضة على حكم أبي عبد الله علي البكّاء، ومحاسبة الخونة وعلى رأسهم مفتي الإمارة، واختلطت الأمور، فلم يعد الصراع بين الطائفتين السلفيتين فحسب، بل ظهرت طوائف مختلفة ونحل متعددة، أشهرها على الإطلاق فرق الخوارج، التي بدأت أول أمرها سرا، ثم استفحل خطرها حين صارت بعض أحياء العاصمة من أتباعها، وصار يخطب لها في بعض مساجدها، وفرقة القرآنيين التي يشاع أن أتباعها هم من الطبقة المتعلمة، وهي فرقة لا تؤمن إلا بالقرآن، رافضة ما يضاف إليه من سنة، ومن أعمال السلف، بل وظهرت أيضا جماعات شيعية أغلبها على مذهب الإمامية، وجماعات على مذهب المعتزلة، بل وعلمانيون أيضا، يتستر معظمهم خوف عنف السلطة"[9] والحال هذه، أن الرواية تسرد سطو هذه الطوائف على ذهنيات الأهالي من داخل المنظومة السياسية الدينية، واستنزاف الجهود الفكرية بـ [التطييف السياسي] عبر شرعية الحاكمية؛ بمسوغاتها العقدية، وتبعية الإرث الثقافي، والكاريزما التخاطبية التي تسحر المتلقي بردع أنظاره، وثنيها بالجاذبية الحيوية، التي تلعب على المشاعر فيما له علاقة بارتهان السلطة بالدين، وترسيخ شرعية الحاكم بالذرائع والموجبات الدينية.

لقد ظفرت رواية [العشق المقدنس] بمرادها في إبلاغ الجيل الواعد بارتياب الكثير من مزاعم المذاهب الدينية، والاتجاهات الفكرية الطائفية، التي كان لها التأثير المباشر على سيرورة الحياة اليومية، ولعل في هذا الصوغ الوصفي تنصلا من الشخصيتين الرئيسيتين [السارد، وهبة] وهما يبغضان مواقف هذه التيارات، وينكثان عهد ما ورد منها من آراء وتصرفات مجحفة، سواء من خلال ربط الدين بالإكراه، أو من الدعوة إلى الانتماء السياسي بالإرغام، كونهما - معًا - ارتبطا بمساعي القوة والتسلط، وهي النظرة التي تبنتها الكثير من المزاعم المذهبية، والاتجاهات الفكرية المضللة؛ بما في ذلك النظريات

الفلسفية الحديثة، كما هو الشأن بالنسبة إلى فلسفة كلٍّ من هيجل Friedrich Hegel، ونيتشه Friedrich Nietzsche، وماكس فيبر Max Weber، وغيرهم كثير من الذين يعدون من دعاة استخدام القوة والعنف داخل مجال السياسة، بحسب ما يتطابق مع ربط السياسة ببعض مزاعم المذاهب الدينية المغلوطة، التي مورست على مجموع السلوكيات والسيرورات والتفاعلات الإنسانية، وهي تعرب عن سيطرة الإنسان على الإنسان، وتعتقد أن الحكم هو الإطار المرجعي لهذه السيطرة التي يجب أن تحتكر قوة الإكراه[10]

ولعل في هذه المعادلة الصعبة بين السيطرة والمرجعية الثقافية ما يشير إلى أن هذه التيارات كانت تميل إلى معيار تكفير الأفكار قبل تكفير الناس، هذا التكفير الماثل في التفيْهق والتحذلق بالشطط والمبالغة، والميل إلى الانحرافات التي تعاظمت في كيان الأمة من دون مسوغ أو حكم قطعي الدلالة؛ الأمر الذي عمق الإذلال، وأوجب الإرغام، وسوَّغ التعريض، وأباح القذف، وبالمقابل كانت هذه الصراعات تعطي استبصارا لما كان من تشاحن، انخرطت فيه أطراف محسوبة على النهج الديني القويم، بعيدا عن الترهيب والتهديد؛ وبالنظر إلى ذلك يعد كل فكر نابضٍ مارقًا على النحو الذي صاغه سرد الرواية في هذا الحوار بين السارد وحبيبته [هبة]، وهما يبتعدان عن جلبة هذه الفرق، حين قالت هبة: ماهذا التحكيم للسيف في كل شيء؟ - يا حبيبتي، ارتياد هذه الأماكن المنعزلة عن مقر الخلافة قد يشكل خطرا كبيرا علينا، المدينة مترعة بالفرق والجماعات، ويجب أن نغادرها سريعا، ستكون الأيام القادمة حبلى بالصراعات، وسيذهب ضحيتها كثير من الأبرياء. لم تعلق هبة على ما قلت، كثيرا ما تجيب بصمتها، خلتها قالت لي :وهل بقية الأماكن سالمة؟ أينما نول فهناك جماعات وفرق متناحرة[11]، وكأن ردَّ هبة الداحض يؤكد جذور صراعات هذه المذاهب الراسخة في المرجعية الثقافية، التي مازالت ماثلة في واقعنا المعاصر وتفرعاته المعقدة، وهي تستمد مقوماتها من مصدر الضمير الجمعي منذ نشأة النواة الأولى لفرقة الخوارج التي انشقت عن الإمام علي عام 37 للهجرة، وزرعت الشك في الذهنية العربية إلى حد الخروج عن الملة، وترسيخ العداوة بين المسلمين وجرتهم إلى الفتن المتتالية عبر العصور، والرواية مفعمة بالحديث عن الفرق الدينية الضالة التي وطَّنت الصراعات

الطائشة، المنحرفة عن المساعي الأصيلة؛ إذ لم يشهد التاريخ أن مزقت ديانة ما مسارها العقدي والفكري كما مزقت المذاهب الدينية المحسوبة على الإسلام انسجام الأمة، ودحر مقوماتها سياسيا وعقديا، امتثالا لفهم كل طائفة إيمانها المطلق برأيها المتفرد دون سواها بالطاعة لتطبيق الشريعة، وأنها أولى من غيرها بالحقيقة، كما أشارت إلى ذلك [هبة] "وهي تلتقي عجوزا تركن إلى ظل جدار وقد أخذ منها التعب مأخذه - ما الذي يقع يا خالة؟ حدجتها العجوز طويلا واستلت لسانها تبلل شفتيها. - إنها الفتنة العمياء يا بنيتي، إنها الفتنة العمياء. وسقتها هبة من قُلة كانت معها، كأنما تشجعها على مواصلة الكلام - والفتنة نائمة يا بنيتي، لعن الله من أيقظها. وتحرقت شوقا للتفاصيل، فجلست إلى جوارها كأنما أطمئنها إلينا، واصلت العجوز دون أن تصرف نظرها عن هبة. - إنهم النُكّار، النُكّار يا بنيتي خذلهم الله، يحاصرون مقر الإمامة يسعون لقتل الإمام[12]. وفي هذا الحوار ما يكشف عن الدال القرائني فيما كان يجري من صراع بين الطوائف، ومازالت رواسبه تغذي الأجيال المتعاقبة، وتمتد أعراضها السلبية في حياتنا اليومية؛ المشحونة النعرات القريبة من الشيزوفرينيا بحسب تعبير المفكر الإيراني داريوش شايغان في كتابه أوهام الهوية، اعتقادا منه أن انعدام التوازن من شأنه أن يفوت فرص الانسجام، نظير سيطرة القوة التي أدت إلى ارتكاس الذات وقيمها، ولم يكن ذلك ليحدث، لولا إغفال الناس التعاليم الأخلاقية، وارتكابهم الخيانة بحق الروح، وتاهوا عن رسالتها الأصيلة،.. والحل بسيط؛ يكفي أن نعيد الصلة بالروح التي تحييها، وأن نستعيد النماذج المثالية من العصر الذهبي حتى تعود الأمور إلى نصابها.. ولنغص في مياه الأصول العذراء، فنخرج منها متحولين، منشطين، وقادرين على مواجهة أكثر القوى خصومة[13]، وهذا لا يعني الارتداد إلى التصور النمطي للهوية والعودة إلى الطريقة التي فرضها التفكير التقليدي بالامتثال للمرجعية الثقافية، ولعل داريوش شايغان في تعرضه لاستدعاء النماذج المثالية لا يعني الانكفاء على الذات والتقهقر، إلا بقدر اقتضاء ما يوجبه فينا التأمل في الهوية، بوصفها مفصل تحول لتأسيس وعي الوجود الذاتي.

وإذا كانت الهوية - بغاياتها، ومضامينها - ظاهرة إنسانية تواصلية، وعنصرا مهما من ماهية الإنسان، وموسومة بهوية ذويها، فإننا نعتقد أن كل ما عدا ذلك يعد انسلاخا

من مرتكزات الهوية، وتحولا عن منزلتها، ومن سياقها الحضاري، وبواعز هذه النظرة فقد حاولت هذه الفرق في نظر سرد [العشق المقدنس] أن تسوِّق لتعاليم الدين الإسلامي بنظراتها النموذجية المزعومة، بصرف النظر عما تراه الفرق الأخرى في صوغ رؤيتها، وتشكيلاتها المنحازة إلى التعصب؛ وكأن الإسلام دستور وضعي بحاجة إلى أن يصاغ بحسب القياس والمماثلة، أو ما يكون على صوغ الأهواء في المنظومة الفكرية، وحياكة الدين والأعراف والتقاليد وفق النظام السياسي المتبع، الذي انتهج تحطيم التآلف والتماثل فيما تم تشريعه من أحكام لتنظيم حياة عادلة، وصيانة الكليات الثابتة في المجتمع العربي عبر توالي العصور.

ونظرا إلى أن المذاهب والفرق الدينية ليست على رؤية واحدة في تطبيق مصدر الشريعة الإسلامية، كان لا بد من نبذ ما ورد في مواقفها، بحسب سرد الرواية، في ضوء استبصار السارد مع [هبة] عما وصل إليه الوضع من ضآلة الفكر الطائفي، الذي يمارس سياسة قصور المعرفة في الحياة الاجتماعية والثقافية بالتخويف والترهيب؛ ليس على مستوى الأفراد والجماعات فحسب، ولكن بمنظور إمكانية الانتشار على المدى البعيد لمستقبل الهوية، وهو ما يعكس الخلل المخالف لسنن تركيبة البنية الثقافية التي أوجبها انتكاس الوعي؛ المتضمن استبدال الناشز بالسليم، والطالح بالصالح، واحتواء التنابذ مقابل المصافاة، وتحويل النظام الثقافي المعرفي إلى نظام طائفي متزمت، وهو السياق نفسه الذي يمارس في الوعي الراهن الذي بدا يستمد مقوماته من المحاور الثقافية التقليدية، بوعي متصل بالماضي، دفاعا عن رأي السلف، من دون أدنى تجاوز ما خطه وعي الطوائف من حجج في معظمها غير مقنعة، على وَفق استنادهم إلى التعامل مع الأحكام الشرعية بالرأي، فكان من نتيجة ذلك أن تشعبت المذاهب، وهو ما جعلهم يستوحون من القرآن كثيرا من الأحكام والمفاهيم التي تلائم تياراتهم المذهبية؛ مما شجع على نشوء فرق دينية متفاوتة في الرأي، وبهذا أصبح كل رأي يجتهد في إنارة السبيل، وتوضيح الرؤية، وذلك باختراع معان للآيات، تنسجم مع أهوائهم؛ من دون أن يكون في ذلك قرائن تدل على تأويلاتهم، وهكذا كان ميلهم إلى خلق طرائق قائمة على اختلاف

وجهات النظر في تفسير النص الديني، وعلى ذلك استند الصراع العقائدي بين المذاهب بعضها ببعض، وقد أخذ هذا الصراع مجرى انحرافيا في خضم هذه الخلافات التحزبية، والحالة هذه، كثيرا ما كان يقصده أهل الأهواء والأطماع الفاسدة سعيا إلى ابتغاء تأويل النص، وتحريف أفكاره إلى ما يتلاءم وأهدافهم الباطلة.

واضح - إذن - بحسب ما دار في السرد أن التأثير في الوعي الاجتماعي غالبا ما كان يحدده التلاعب بالذهنيات والمشاعر؛ لرسم منابع السلوك والمواقف؛ ما يعني أن سيرورة حياة المجتمع كانت – وما زالت – رهن القوة المسيطرة، سواء ما كان من توجيهات بالرضا، أو بالحنق والإكراه؛ وأي مبادرة لا يمكن أن تنبع إلا من التبعية في إذعانها للأهداف المحددة سلفا، وبحسب ما تتطلبه البراعة في التخاطب، وبالحِذق في كسب مشاعر الآخرين على غرار ما كانت تتعامل معه المذاهب، وزعماء الفرق الدينية.

بعث الذاكرة الملتبسة/ إثارة النسيان

تمثل الذاكرة في صراعها مع الآخر الشرط الممكن مُغيثه، وعاضده؛ للذود عن صون الهوية بوجه عام، والدفاع عن حياض قيم إيماننا، عبر الذات الفاعلة، ولعل حاجتنا إلى ذلك شاهد على المنافحة عن المقومات النبيلة، والأفكار الصادقة، وعن مصير هويتنا الحتمي، وكلما زاد الأمد إلا وزادت حاجتنا إلى نصرة الهوية، حتى تكون العلاقة حميمية بين الذات ومرجعيتها الثقافية، وإذا كان لا بد من النظر إلى هذه العلاقة، فإن حضور السلطة، بجميع أنساقها ووظائفها المعبرة عن القوة، تعدُّ محورا مهيمنا على جميع الأصعدة، وفي جميع مفاصل الحياة بعقباتها الكأداء. وفي ضوء هذا يصبح من الواضح أن الرواية مع أفكار جيل زمن الـ [ما بعد] تنتج نقدا بحجم ما تقدمه سلطة المرجعية المتلاعبة، أو السلطة في علاقاتها بالقوة، على حد تعبير فوكو، وبجميع أشكالها في الواقع، وبحسب ما تمليه سيرورة الحياة السائلة، بوصفها نتاجا من نتاجات السلطة بمفهومها الشامل، الذي يتجاوز المعنى السياسي إلى المعنى في سياقه الاجتماعي المفعم بالضغائن، نتيجة الممارسات السياسة في سلطتها المتطرفة، وهو ما أنتج – منذ فجر التاريخ العربي الإسلامي - واقعا مختلفا عن الواقع المأمول؛ وفي ضوء ذلك تعد السطلة، كما عبر عنها

هيدجر، متضمنة القوة المفرطة، ومسهمة في تصدير العنف بوسائط جديدة، تتناسب مع وسائل أفكار التبعية حتى تصل إلى غايتها.[14]

يبدو أن حال صيرورة الذات في المرجعية الثقافية لا يختلف عن راهن سيرورة طبيعة الذات بتعدد مشاربها تباعًا، وتنوع مآرب ميولها في واقعنا؛ ما يلفت الانتباه إلى أن هناك تشابهًا في جميع الأوجه التي حددها السلف، وأن التماثل ضارب في عصب الجسد العربي منذ الأزل إلى يومنا هذا، وأن ما كان أثبت أنه هو ما يكون على الدوام؛ من دون أي اختلاف إلا في الشكل، أي في الإبدال الاستعاري؛ بما توفره بعض الانعطافات المستجدة؛ بالنظر إلى التثاقف مع الآخر في الوسائل الاستنزافية، والإثارة الاستهلاكية، التي من شأنها أن تغرس أفكار الآخر في عمق رؤانا؛ بخاصة الآجنة منها، بعد أن بات شعور اليأس يكبل الأحلام، ويجهض ترقب الوجود الأسمى، ويسلب قوانا، ويصفِّد رؤانا؛ بفعل المخالب الجارحة، والأفكار الآثمة، والأفعال الخاطئة، كما أشارت إلى ذلك هبة إلى السارد، وهي تشجعه على الفرار من العوائق التي تقف في وجه المستقبل، قولها: "لن نستطيع الفرار من أقدارنا للأسف الشديد، جبال الغباء التي تراكمت عبر القرون لا يمكن اجتيازها بسهولة، لأننا جميعا مكبلون داخلها.

- فيم تفكرين حبيبتي؟
- أفكر في الرحيل.
- وإلى أين نرحل؟
- وهل قليل ما فعلنا؟ صرنا كزورق يمخر الصحراء، لن يرحل إلا إلى ذاته، كل الأزمنة صارت عندنا متشابهة، بطعم واحد، بلون واحد، برائحة واحدة، نتلمسها معا فلا نفرق بينها، الماضي هو المستقبل، وهما الحاضر، والجميع سديم ..سديم[15]. على هذا النحو تبدو فكرة سلطة التلاعب بالضمائر والمواقف مستمرة إلى يومنا هذا بالدال الاستعاري، ورسم المواقف بتهيئة الوعي؛ لتكون لديها قابلية الاستجابة والإذعان، وقد أشار إلى ذلك من قبل الأمير عبد القادر في كتابه [ذكرى العاقل وتنبيه الغافل]، فيما يتضمن فكرة أن الحقيقة

ليست ملكًا لأحد، ولا هي وصاية من مذهب أو طائفة، بقدر ما هي ثمرة جهد الجميع؛ إذ العالِم لا يهمُّه ما إذا كان الحق صادرًا عمَّن حَسُن الاعتقادُ بهم أم لا؛ ذلك أن الحق يُعرَف بالدليل لا بالتقليد. وفي ضوء هذه الفكرة يقسم الأمير عبد القادر الناس إلى قسمين: قسم عالِم مُسعِد لنفسه ومُسعِد لغيره، وهو الذي عرف الحقَّ بالدليل لا بالتقليد؛ وقسم مُهلِك لنفسه ومُهلِك لغيره، وهو الذي قلَّد آباءه وأجداده فيما يعتقدون ويستحسنون، وترك النظر بعقله، ودعا الناس لتقليده. بله إن الجزائري يرى **أن بهيمة تُقاد أفضل من مقلِّد ينقاد**[16].

تنبثق من شخصية هبة في رواية [العشق المقدنس] كل معالم الانتماء بجميع مفاصله الإيجابية في حق الذاكرة، إن لم تكن هي التاريخ ذاته، الذي يرجع إليه الضمير في صورة السارد، بما يستدعيه التخييل في جوهره، بوصفه نوعًا من التوحيد بين الشيء وتصوره، وبين المبدع والمتلقي، أو بلغة الإبداع الفني، يكون التوحيد ماثلا بين الرؤيا ومدركاتها الحسية، ولا فرق في هذه الحال بين النص التاريخ، والنص السرد، والمتلقي الذي يستنتج منهما ما يناسب المراد الحصول عليه، وشكل الشيء الذي يتصوره، ومن هنا "**يصبح للمعنى وجود آخر**" حسب رأي حازم القرطاجني. وفي هذه الحال تبدو شخصية [هبة]، بوصفها المتلقي الأول للحدث التاريخي، وصانعة السرد التخييلي للتاريخ، هي اللاشعور الجمعي في خطاب الذات، وهي التي تدعو الضمير إلى بنية ذاته في مواجهة الآخر المتلاعب بالوعي، وتبديد مكاسب القيم والمبادئ، على الرغم من أن هذا الآخر هو من فصيلة الذات نفسها، ونتاج الهوية ذاتها، لكن رعونته، وانحرافاته عن المسار الحقيقي أدى بهذه المكاسب إلى أن تكون في محك الجدل بالغواية والزيغ، ويزرع كل ما من شأنه أن يؤدي إلى المحنة والبغضاء، ويعترض سبيل الإحساس بالانتماء إلى الهوية، وإلى كل ما يمكن أن يعوَّل عليه، لذلك واجهت [هبة مع حبيبها السارد] كل الابتلاء والخَطْب؛ مما كان يحاك حولهما بالرعونة في التدبر بالوهم من الأطراف الضارة، التي تحاول أن تصنع الحدث، وتنتج الفكر بناء على مسوغات الاشتهاء بالانحراف لمرآة الذات في نظامها ومسيرتها، وبحسب العلاقة المتحركة من التوجيه المضمر غير المستقر على حال، ولعل هذا الخفي هو ما نَصَبَ غرسه في ذهن الذات الواعدة، بوصفها مرآة عاكسة بالمعنى الانثروبولوجي/

الثقافي، وهي الصورة الدالة على انشطار الذات مع نفسها، والوقوف في إمكانية تشكل إعمال النظر، والتصدي لكل فعل من أفعال الواعي المُجدي، الذي من شأنه أن ينيف على الوصول إلى القصد الحضاري، أو ما يمكن رسمه، أو تصميمه من رؤية يمكن إنفاذها، على نحو ما جاء في السرد" كانت هبة ترسم لي شكل البيت الذي تسعى إلى إقامته في حضن الطبيعة، وتصور لي حياتها التي تحلم بها، بعيدا عن صراع الجميع، حياة بساطة ولكنها حياة كفاح أيضا، وحياة محبة وإخلاص، ولم أكن أجيب، لكني كنت أحلق معها فيما تحلم[17]. يمكن النظر إلى هذا النوع من الاعتراف الذي رسمته شخصية [هبة] على أنه موقف يليق بمستقبل الوطن، غير أن إعاقة هذا المسعى في نظر الرواية هو الذي خلق - إلى حد كبير - نمطا من قرين التأثيم والإدانة للتثبيط والتَّخييب مع ما يتم التفكير فيه، وعلى الرغم من أن هذا الإحباط يصنَّف ضمن الوصف المؤدي إلى العنف الثقافي، المرتهن بالعنف الطائفي، فإنه يولِّد مسوغات الإكراه في الذهنية المحتاجة إلى استقرار الوعي المتلاعب به، وما تحتاج إليه من تأسيس لمفهوم التثبُّت، والتوطن؛ أي دوام من يحق له أن يعد ذاتًا في حدود ما ترمي إلى تحكيم الذاتية..أي مواقع التفاوض مع الذوات الأخرى، ومع النظام الاجتماعي المحيط بالذات، ومع نظام العدالة السائدة، والطريقة التي تشكّل بها هذه المشاهدُ الذات.. حين تخاطب الذات الآخر وتتلقى خطابه، وهذا الانفتاح على الآخر هو السبب في أن تشكل الذات عملية لا تقع كلها في متناول الذات وبرغبتها، بل هي اجتماع عوامل متنوعة تتسبب في وجود عتمة يصعب النفاذ إليها، محكومة بالعلائقية، معتمدة على الخارج. وهي العتمة التي تصدر عنها، وتتجه إليها علاقاتنا الأخلاقية، والتزاماتنا.[18]

يشكل الضمير في رواية العشق المقدنس وجدان الذات، في شخصيتي [هبة والسارد] بوصفهما صِنْوَيْن للمتخيل من ذاكرة المرآة الفاعلة، ضد الذات المعطلة المفعولَ، حين تستبدل هذه الذات المُحبِطةُ إجهاضَ الوعي بإعمال النظر، أو التباين بالتآلف، وفي هذا إسقاط على واقعنا الذي ما زال يتخبط في المصير نفسه؛ بتغييب الأنا الفاعلة، التي من شأنها أن تبحث في تنظيم حياتها بالمنظور الاستشرافي، غير أن استبعاد

طموحاتها من دائرة الإنجاز والنمو عطّل من الرؤيا الاستشرافية الداعية إلى الازدهار والتقدم، في مقابل تمكين الصورة المقنَّعة بالتبعية لأهواء الاتجاهات الغاوية، والطوائف الحَرونة، وقد كان ذلك من خلال التأثير على المشاعر باستغلال الدين مطية للتلاعب بالذهنيات، سواء بالتمويه، أو بثنْي بعض الآيات القرآنية من قبل التيارات والمذاهب الدينية على أساس ما تحتويه من تعصب، وانغماسها في حمأة الكذب والتزوير، حين كانت تشجع على تفسير القرآن بما تراه يتلاءم مع أغراضها وتأييد مذهبها بتأويلات تعسفية، وقد ترك ذلك أثرا سيئا جر على الأمة الإسلامية – إلى يومنا هذا - كثيرا من البلاء؛ وفي خضم ذلك، فقد اشتغل التفسير بالزيغ في مسألة فهم المضامين القرآنية بترجيح الرأي المفضل، بوصفه ضوءًا يشع على الأحاسيس، ويعطيها إشراقة حتى ولو كان هذا الرأي مزيفا للحقيقة، تماشيا مع ما يعتقده هذا التيار أو ذاك، فاشتد الخلاف بين المذاهب والطوائف في هذه العقائد؛ من باب وجهات نظر فاسدة لما تكنه من خفاء المراد المدسوس بالنظر إلى المعنى الحقيقي المقصود.[19] كل ذلك كان بدافع النفوذ، وإحداث التأثير القوي في الوعي على مر العصور، أمام هذه الميول المرتبطة بالتباين والخلافات الحادة بين الأفكار والمواقف من المذاهب والطوائف، كان الوضع الاجتماعي والسياسي والثقافي يغرق في مستنقع الوحل، وما يزال بحسب ما ترويه رواية [العشق المقدنس] يتعفر في مزالق التمرغ في الطين، وفي هذا الحوار الذي دار بين [أبو البنين المتيجي] الذراع الأيمن لأبي علي محمد بن عبد السميع بن السبط بن علي البوني المناهض للفكر الشيعي، ما يشير إلى استشراء الفساد السياسي، حين يحصل استمرار الخروج عن طاعة ولي الأمر؛ أيا كانت فصيلته؛ لذا كانت الطوائف تفرض على الناس الأفكار بحسب ما يقتضيه الحال، خوفا من انتشار شر الطائفة الأخرى، وفي هذا الصوغ ما يبين دوام الوضع، عبر تعاقب الأزمنة، كما في قول [المتيجي] للسارد "ديننا في خطر، الإسلام في خطر...، كنا نعد العدة، ونحشد الصفوف للقضاء على دولة الخوارج بتيهرت، وعلى الروافض الذين بدأ خطرهم يزحف علينا من الشرق، عيوننا تؤكد وجود بعض رؤوسهم في بلاد المغرب، يقينا منا أنْ لن ينصرنا الله على أعدائنا حتى نقضي على الزنادقة والمبتدعين... هؤلاء الذين بغوا علينا

واستولوا على الحكم الذي هو لنا شرعا وعقلا، هم في الأخير إخواننا على منهج أهل السنة والجماعة، وقد توصلنا إلى أن النصيحة أولى، بدل ما بيننا من موت[20].

ومن المُلبِس أن كل التيارات الفكرية تنادي باسم الدين، وتحاول إبراز قيمة الوعي، وتبتغي إظهار منزلته في استنتاج الأحكام المرتبطة بوجوب النظر والاستدلال بمسألة التركيب العقلي في الخطاب، والاهتداء إلى معرفة الله، ويتضح هذا من خلال نظر كل التيارات الموصل إلى المعارف، بوصفه واجبًا، والسبيل المفضل في حقل الوعي، بغرض اهتداء الرأي، وسبل تحصيله بما يملك الحجة على صحة القول، وفيما له مساس بالمسئولية عن الأفعال النابعة من صحة المدارك من حيث هي واجبات ذات قيم مثلى، وفي هذا اعتبار مستمد – في نظرهم - من استنباط الأحكام، وإدراك المعارف في القرآن، ومن خلال التوجيه الصحيح الراشد الذي يدعو الناس إلى تدبر الأمر بما يدعو إليه الحق الذي ثمنه الشرع، وعلى الرغم من ذلك كانت هذه المواقف – وما زالت – متلاعَبًا بها لاستمالة قلوب المريدين؛ كل هذه الأمور كانت محل تضارب بين الطوائف، كونها تعاني من الاستطالة المفرطة في إخضاع الخصوم وتخويفهم؛ على نحو ما صرحت به [هبة] حين طلب منها حبيبها السارد إحكام إقفال المنافذ، أو موضع دخول المشتبه، واختراقه؛ لأن الناس تترصد الآسن والرائج من قبل هذه التيارات الفكرية، فردت عليه بقولها: لمَ تنجح كل الأفكار والمذاهب في بلادنا في حين تنكسر في موطنها الأصلي؟[21]، وسواء أكان تعاقب الناس بالترصد علنًا أو إخفاء، وسواء أكان هذا التلاعب عن قناعة أو عن طريق الزيف، حتى يبدو وكأنه طبيعي، فإن في ذلك ما ينم عن حاجة المتلاعب بالوعي إلى واقع مزيف، لا يلحظ فيه وجوده. وحين تُكتشف محاولة التلاعب ويصير أمر افتضاحها معروفًا على نحو واسعٍ كفايةً، فإن العملية عادة ما تطوى؛ لأن حقيقة اكتشاف هذه المحاولة تلحق الضرر الكبير بالمتلاعب، وما يتم إخفاؤه بعناية أكبر أيضًا هو الهدف الرئيس؛ **لكي لا يؤدي حتى افتضاح التلاعب ذاته إلى الكشف عن النوايا البعيدة.**[22]

يبدو مثل هذا المشهد الذي يتكرر كثيرا في سرد الرواية أنه يمثل عصب مفاصل الاتجاهات الفكرية والطوائف الدينية، ويبدد أفكار التوافق، ويبذِّر قواها؛ الأمر الذي

شكل حالة من البغضاء في وعينا العربي المرتبط في هذا السياق بالأنانية والاستئثار بالرأي، والاشتغال على أن يكون المجتمع في غُفل ممن لا يُرجى الخيرُ فيهم، ولا يُخشى الشرُّ منهم، وهو ما سعت إليه كل التيارات والاتجاهات السياسية والدينية بتخدير المشاعر، وهكذا يصبح الوعي المتلاعب به غايةً؛ إما عن طريق الكناية بما يقتضيه المعادل الموضوعي للضمير الجمعي، أو بما يوجبه الوضع الاجتماعي المفضي إلى الاستسلام للأمر الواقع، وفي الحالين يدل الموقف على الضرر بالذهنية، والوعي الثقافي الاجتماعي، وحدوث تخريب في الذاكرة ضمن العلاقة المتبادلة بين جميع الأزمنة عبر ترسيخ الإحساس باليأس، وهو ما يشكل تحريفًا للحقائق، وقمعًا لما يمكن أن ندركه تباعًا؛ وبسبب هذا - كما جاء في قول بول ريكور- نجد أن الجبرية التاريخية، التي تدعي أنها تتبوأ مستوى يعلو على التفسير السوسيولوجي، تتفتت من الداخل بدورها؛ بفعل العرضية المستبقاة في السببية التاريخية؛ حيث العلاقة السببية متناثرة، لا تكون نموذجا، ولذلك فإنها لا تفسر بعضها بعضا كما تفعل القوانين. بهذا المعنى تشير السببية السوسيولوجية رجوعا إلى السببية التاريخية بدلا من أن تستوعبها داخلها.[23]

وربما كان مستوى التلاعب بالضمير الجمعي في ثقافتنا العربية، منبثقا من الانحرافات الفكرية والمذهبية التي تفشت في كيان الأمة العربية الإسلامية، وأسهمت في تجفيف العقول، وحوَّلتها إلى هشيم تذروه الرياح؛ لتجد فيه النار ملجأ، يمتد إليه اللهب، سرعان ما يتحول إلى رماد، هكذا هي العقول النيرة التي أضحت رمادا في كل زمان ومكان، وأصبحت أثرًا بعد عين، لا لشيء إلا لفرض الرأي المتحزب في مقابل تكفير إعمال النظر؛ حتى في أبسط الأمور التي كانوا يتحاججون فيها، فتؤدي بهم إلى الخصوصية النزقة، ومن هنا يصبح الجدلُ الأضرُّ أذيَّة للدين قبل الهوية، كما في هذا الحوار الذي دار بين السارد والعميد حين كان يتابع مشهدا من الصخب بين خصوم طائفتين، وهو يتألم مما رأى من انفلات قد يحيل المدينة إلى كومة من رماد، ففاجأه العميد (رمز العلم) وهو يجلس إلى مقربة منه قائلا: - أدهشك المشهد فلم تفطن إلي. قلت بحزن: - أجل، أتصور أن معظمهم من دهماء الناس ورعاعهم. – إنهم النُّكار بقيادة يزيد بن فندين، يريدون إلزام الإمام بشروطهم، حتى يكون لهم رأي في كل مسألة كان المشهد مغريا بالنسبة إلي، تتوق نفسي

لتعرف حقيقة الطائفة وأفكارها، وتسللت رفقة العميد نحوهم، كان ابن فندين في قمة غضبه وهو يأخذ العمامة من فوق رأسه ويضرب بها الأرض صائحًا: - لن نسكت حتى نرمي بهم كسقط المتاع، ووالله لن ندخل المدينة حتى يخرجوا منها، بل حتى يعزل الإمام ويعاقب. وأخطأ أحدهم فتلفظ بتبهرت، فاشتد غضب ابن فندين وخاض مسألة لغوية متشعبة في التفريق بين الألف والياء، وأيهما أصلح وأهم، أنهاها بقوله: - إ ن سادتنا الأُوَّل رفعوا من قدرها لرفعة أقدارهم، فمدوا تاءها إلى الأعلى، فلما خلف من بعدهم خلف جروها حقيرة ذليلة، لحقارتهم وذلتهم، ولن نسكت حتى نرفع قدرها مرة ثانية[24].

لعل الإثم الكبير الذي وقعت فيه هذه التيارات الفكرية هو توزيع صكوك الغفران للمريدين، من جهة جواز الرضا والشفاعة، وإلصاق الخطايا بمن مالوا وأعرضوا عن أفكار الخصم، لذلك وجب عليه التجديف؛ كونه لم يستطع أن يفي بما ائتمن فيه من قداسة الشريعة وعدالتها، والعكس صحيح، سواء بسواء، من جميع الأطراف المتنازعة، حتى لكأن الأمر مشتبه في أيٍّ من هذه الطوائف أصح وأحق بالحكمة المطلوبة، وأيُّ إنكار، أو ضلال، للمنكر واجب؛ فالتبس الأمر على العقول النيرة في التمييز بين تكفير الأعمال، وتبرئة المقولات من القذف والأذى، ومصادرة الرأي، وقد ترسخ ذلك بشكل جلي في الذاكرة عبر التاريخ، فلم يعد هناك فرق بين ما رسمته الشخصيه التاريخية، وما صانته الذاكرة في ناصيتها المتعاقبة مع محاولة الأجيال تفسير ذلك بنوع من العلاقة الطردية القسرية؛ بخاصة حين يزداد البون بين التاريخ والذاكرة في المرحلة التفسيرية، حيث تخضع للفحص كل الاستعمالات المتداولة للربط "**لأن..**" بالطبع إن التزاوج بين التفسير وبين الفهم الذي لم نتوقف عن التشديد عليه، يستمر في المحافظة على الاستمرارية بفضل المقدرة على اتخاذ القرار التي يمارسها فاعلون اجتماعيون في مواقف تَردد، وعن طريق هذه الوسيلة، الاستمرارية في فهم الذات المعتمد على الذاكرة. غير أن المعرفة التاريخية تعطي الأسبقية إلى أشكال من المعنى، تتخطى موارد الذاكرة حتى الجماعية: تمفصل بين الأحداث وبين البنى والترابطات، تزايد مقاييس الديمومة التي تمتد إلى

مقاييس المعايير والتقييم، توزيع المواضيع الملائمة في التاريخ على مستويات متعددة اقتصادية، وسياسية، واجتماعية وثقافية، ودينية.[25]

البحث عن الزمن الواعد/ المِرصاد بالغوث

مر بنا أن رواية العشق المقدنس هي نوع من الصوغ ذي التخييل التاريخي؛ إذ فتحت صفحاتها على استدعاء التاريخ، من دون العودة إليه؛ بجثوم سرد الشخصيات الفاعلة، حتى لا يصيبها الضرر من محاكاتها لزوم ما يلزم بالعلاقة الطردية للتاريخ، ولم يتوقف عزالدين جلاوجي في رصد ما في التاريخ من مثالب فحسب، ولكنه أبصر المأمول من اللامقول في السرد؛ بدافع استلهام الرشاد، والاستقامة، والإشعار باليقظة لما كان من أحداث ينبغي التعرف إليها، وما ينبغي أن يكون؛ لبعث الذاكرة؛ بما يوجبه حق الأجيال من المعرفة، ومن هنا يكون ربط صلة التخييل بالتاريخ هو إعادة استحضار المرجعية الثقافية على وفق ما تمليه الصورة الذهنية في ومضتها الكشفية، وبحسب ما يقتضيه الأثر الذي تتركه هذه الصورة في المتلقي؛ لأن الموضوعات التي يباشر بها الوعي التخييلي هي موضوعات غير قابلة للحدّ، أو بالأحرى هي موضوعات متحركة زمانيا ومكانيا، من حيث كونها - أي الصورة التخييلية التاريخية - تعنى بفعل الرؤية، وكشف الرؤيا، ومن هنا جاءت رواية "العشق المقدنس".

وإذا كنا نعتقد أن كل صورة تاريخية، إلا وهي قابلة لأن تتحقق في الواقع نظير مسوغات كثيرة، بخاصة في ثقافتنا العربية، فإنها من باب أولى تبعث في المتلقي حافزا يهدف إلى الحصول على ما كان يفتقر إليه من معلومة، أو إلى خلق تصور لم يوجد في ذهنه من قبل. ومن هذا المنظور تنشيء الصورة التخييلية للتاريخ وعيًا نابعًا من الفراغ إلى الملأ، أي من المعمول إلى المأمول، أو من الغيبة إلى الحضور، بحسب كفاية كل متلقٍ وطريقة تقبله، والاتجاه الذي يميل إليه، لا لشيء إلا لأن كل **فرد/ مجتمع** إلا وهو محاط بما يمليه عليه واقعه، وهو ما يدفع هذا الفرد، أو ذاك المجتمع، إلى البحث عما يريد الحصول عليه، ومن هنا يتحول إدراك المتلقي للصورة من الحقيقة التاريخية، الممكن تخيلها، أو تصورها، إلى وجود بديل يثير فضوله، رغبة في تجاوز الواقع التاريخي القاتم، والسعي إلى الارتماء في كنف الواقع المشرق، وتبدو فكرة الرغبة في هذا التحول لدى

المتلقي كما لو كان انتصارًا على المجهول بفعل مستودع الصورة التي ترسم لديه فكرة الاتحاد بالمطلق، بعد أن أبعدت من وعيه فكرة اللاممكن، قبل أن يكون رهين السائد، والمسلم به.

وفي ضوء ذلك، جاءت رواية [العشق المقدنس] لتوقظ وعي المتلقي، أو تستثير حفيظته بالشكل الذي يتصوره من النص، بوصفه منجزًا متغيرا، قابلا للترجيح، ولا يقبل اليقين القطعي الدلالة، أو أنه شكل نهائي، وإنما إعطاء فرصة الاحتمال للتصور سمة بارزة فيه، كما لو كانت الصورة التخييلية في [العشق المقدنس] نسيجا يفصّل منها المتلقي ما يراه مناسبا، وبوسائط متجانسة مع ما يراد الوصول إليه، أو النظر فيه؛ لأن النص في منظور الإجراءات النقدية على استعداد تام للانسجام مع أي تحليل، بالإضافة إلى أن الظاهر فيه لا يعبر عن مَرَام المعنى في حقيقته مطلقا، اعتقادًا منا أن الدال في الإبداع لا يحتمل الثبوت والإقرار، وإلا فإنكار دلالته على ثبوت المعنى وانتفائه معلوم البطلان قطعا؛ إذ لا معنى للدلالة إلا فهم المعنى منه[26].

يُعزى السرد في [العشق المقدنس] إلى فاعلين أساسين؛ **الأول** منهما يمكن أن نطلق عليه نسق الزمن المرجعي، الذي كان حبيس الماضي، وقد عفت عليه رياح الديمومة، وأزالته من الوجود، **والثاني** ما أطلقنا عليه بشخصية الأنا الفاعلة المسايرة للأحداث والوقائع، كونها شخصية داعية إلى التحول واستشراف المستقبل؛ بغرض تجاوز القديم الغابر، الذي باتت تفرضه شخصيات تاريخية بانتمائاتها الطائفية، وهو ما تحاول [هبة] أن تخرقه، وتتدارك أخطاءه بإنتاج تاريخها الحضاري المسهم في بناء مستقبل مأمول، كما جاء ذلك في مقاصد السارد - المغيب الاسم عمدًا، حتى يكون رمزا لكل إنسان غيور على هوية الكينونة، والوجود الواعي المستنير- الذي يبحث عن الحقيقة في جموح شخصية [هبة] رمز الوطن والهوية الأصيلة، بالإضافة إلى كونها تشكل قسمات التراث الماجد؛ بما يستدعيه المستقبل الواعد في ضوء مستجدات العصر، ومتطلبات تطور الحياة.

كانت [هبة] - بمعية لسان شخصية حبيبها السارد - تمثل قيمة حضارية في مواجهة الزمن الرميم من جوانب متعددة؛ لعل أهمها مقاومة الصراعات الطائفية النزقة في

طيشها؛ بمشاحنات ليس لها علاقة بواقع الحال؛ لذا كان التاريخ المتحجر بالنسبة إليها يمثل عقبة كأداء، وهي الصورة التي عبر عنها السارد بقوله: هي الأزمان تعبر أمواجا من سراب، تغشانا بالبلاهة، تسخر منا، تحصد من أحداقنا حزم الضوء، تزرعها بساتين للملح الأجاج. من أي العيون سنعرج ولا عيون؟ في أي الأنهار نستحم وقد كفننا الجفاف؟ ونبيت نصرخ في الخواء اللعين: - أيتها النجمات الكفيفات.. اتقدي، كفاك كل هذا الخنوسْ. - أيها البدر الأخرس.. تبسم، كم يقتلنا هذا العبوسْ. - أشرقي ياعروس السماء. أعيدي إلينا دفء الأنبياء. نَلِجُّ في السؤال. نَلِجُّ في الدعاء. مدي هِبَتي يدا نَخُضْ في الدروب الكئيبة، مديها نطوِ هَاتيك العقبات الكأداء[27]. ولربما في هذا النص ما يشر إلى طموحات السارد على لسان [هبة] وهي تنتقد الماضي الغابر، بوصفه نسقا مُتَوانيًا، جُلِب للاجترار من دون إعمال النظر؛ لذا كانت هبة في رؤيتها الاستشرافية تبحث دوما في المبررات الوجيهة؛ وفي مسوغات تداعي الأفكار الرميمة، في مقابل التحري، وإعمال النظر، سعيا إلى تأسيس وعي مرشِد للتفكير الناقد؛ بغية الوصول إلى نتائج هي بدورها بحاجة إلى ما يدعمها من براهين، على خلاف ما يدعو إليه الوعي الشاهد على ما يُرْوَى له من صوغ حصيلة الضمير المرجعي الدامس، الذي يؤكد إعادة إنتاج ماض، يظن مناصروه أنه يسهم في تعزيز الارتباط العاطفي للحفاظ على الهوية؛ فيما هو في حقيقة الأمر - بحسب السرد - يحيل الوعي إلى الإحجام والانكفاء، كونه لا يستند إلى الاستدلال العقلي، الذي يتسم بالتساؤل النقدي في واقع الحياة الاجتماعية والثقافية على وجه الخصوص؛ إذ في الوقت الذي يحول الواقعُ الماضي إلى مصدر للهوية، وشد لحمة الجماعة، فإن التاريخ النقدي لا يرى للماضي أيَّ خدمة يمكن أن يقدمها للحياة إلا فيما هو أثيل، ولهذا يعمد الغابر الرتيب إلى تدمير سيولة الحياة التي تتغذى من التجارب ذات الصلة بالمستجدات المتلاحقة، بعيدًا عن اليقين الدائم في الحقيقة المطلقة، بوصفها الشيء الثابت، الذي لا يقبل جدلا حوله، أو تشكيكا فيه، على خلاف ما يمليه التفكير الناقد الذي يكرس القيم العقلانية، والموضوعية، والتعددية الفكرية، والتسامح في القضايا الخلافية بما هو أجدى، من خلال تعزيز كيفية الحجاج والحوار مع الآخر؛ لأن الحقيقة ليست حكرا على أحد بعينه، كما أن العجز عن التفكير بالسبل النقدية غالبا ما يكون عاجزا عن تقبل رأي الآخر، وفي هذا

السياق رأى نيتشه أن التاريخ النقدي يسمح لنا بالتحرر من ثقل الماضي، خصوصا أمام خطر أن ينتهي التاريخان الأثري والعادياتي – في حال إساءة استعمالهما – إلى نوع من الجمود، إنه كما كتب بول ريكور معلقا "يعيِّن لحظة النسيان المستحق"[28]؛ لذلك يبدو أن محاولة استنساخ التاريخ بمثالبه في نظر [هبة] بالنظر إلى ما يشغل الناس، لم يعد ممكنًا كما كانت عليه الحياة من ذي قبل في نسختها الأصلية، التي أوجبتها ظروف تختلف كل الاختلاف عن الظروف المستجدة؛ ومن هذا القبيل تمكنت الاتجاهات الفكرية، والمذاهب الطائفية من تنفيذ برامجها ضمن الخطوط العريضة، وبأولويات معينة تختلف من طائفة إلى أخرى، بحسب اختلاف الصراعات المستمدة من جذورها التاريخية، وكأنها في نظر [هبة] تعيد نتاجها في واقعنا الفكري المعاصر، بتشعباته الحزبية والجهوية، وعوض أن تسهم هذه التكتلات في خلق التناسق للبناء، راحت تنفث سمومها القاتلة، وتبيح أفكارها النابذة، وبمقاصد خلْفها، من شأنها أن تُحكم التكلس، وترسخ الكراهية والبغضاء، وتزرع الفتن على سبيل التلفيق، والتنافر، وتعدِّد العناصر: [الإيجابي يبطل مفعول السلبي، والسلبي يبطل مفعول الإيجابي، والاستقبالي يحيِّد الإرجاعي، والمكتسب يبطل الموروث، والظاهر يبطل الكامن، والخفي يبطل الواضح][29]

كل نسق وصفي في سرد [العشق المقدنس] له علاقة ببنية إحياء حبكة الزمن التاريخي، في ضوء تطويق الزمن السردي من خلال صوغ نسق البنية العاملية لمسار توليد الأفكار من المرجعية الثقافية، التي استثمرتها العناصر الفاعلة، لكي يتم بواسطتها تثمين السرديات الكبرى في المنظور التاريخي، على نحو ما جاء في [العشق المقدنس] التي رصدت حبكة الزمن في اتجاهين، **الاتجاه الأول**، يكمن في الزمن العمودي، بوصفه زمنا يعكس الثبات بتداعي وعي الماضي، في حين تبنى **الاتجاه الثاني**، الزمن الأفقي في تحرر المنظور المشرئب من طموحات [هبة] يترقب حركية الزمن في محاولة الإيمان بديمومة الكينونة المتعاقبة، أي الوجود بما هو موجود في كل حين؛ برؤاه الواعدة عبر ملفوظ تحول الفعل، وهو الزمن القابل للتبدل في كل آن من دون الارتباط بالزمن العمودي وبلا أدنى أفق يمكن أن يستند إليها الواقع الذي يدعو دوما إلى الإبدالات في نظائر قوانين الوجود وكلياته

المتأمل فيها على وفق التغيرات الجوهرية، التي تفرضها سنن الكون، على خلاف ردة فعل [هبة] إزاء تفشي التيارات الطائفية في أبعادها الذاتية، بعيدا عن مصلحة المصير المشترك على أساس روابط الآصرة، التي من شأنها أن توحد الرؤى الموضوعية؛ بحسب ما كانت تتصوره [هبة] وهي تتأمل الوجود بما حيك فيه من مآسٍ، وتتبصَّر ما رسمته مثالب المدونة التاريخية المخضبة بالدماء، والمغلفة بالظلام، وهي تصوغ حكْيها على لسان حبيبها في السرد: "نعدو معا، ننفلت من قبضة الليل، تُسلمنا القبضة إلى قبضة، يُسلمنا المخلب إلى مخلب، براثن في أذرع أخطبوط. نمتطي شعاعا، يعبر بنا فجا كسَمّ الخياط، نسري، نعرج، نستوي على عرش الربوة، يتنزل عليها مجللا بالضياء. إنه القطب./ تمتمتُ./ - إنه القطب./ تمتمتْ هِبَة./ ثارت في أعماقي حرقة السؤال، هزتني الدهشة وهو يجيب: - لابد أن تخوضا جبالا من لجج الظلام، بحثا عن الطائر العجيب، معه ستحققان الحلم"[30].

وراء كل قنوط وابتئاس هناك بريق من الأمل، يتشفع به المرء، وهناك تطلُّعٌ قوامه علامة من البشائر، تؤطر وجوده من حيث لا يدري، وتأخذ بيده على حين غِرَّة، ليصبح القصد على غير حال الوضع الذي يرسمه الواقع، بخاصة حين يستشعر المرء بالخطر؛ كما في حال السارد وحبيبته [هبة]، حين أبرقت إشراقة زرعت فيهما رؤى حِلمية، تكشف لهما تصورا يظل دائما في حاجة إلى الكشف عن الحقيقة، رغبة في تجاوز الوجود الفعلي المأزوم، الجاثم في لجج الظلام، وليس هناك من سبيل وراء هذه الصورة المدهشة في مجال التنافرات القابعة في الذات إلا بإمكان تسامي الذات، وهي تتطلع إلى الرؤيا على ما هو واقعي تائق، وترمق المُنى في استعارة صورة الطائر العجيب لتحيل الديجور إلى ضياء، فيما يحمله هذا الطائر من تمنيات، بحثا عن الخلاص، والتطهر من وطأة فقد الأمل، الذي لازمهما حيثما حلا وارتحلا، وفي كل مرة يجدان نفسيهما على أهبة الاستعداد للهرب من المخاطر، وهو ما عبر عنه السارد بقوله "ولم أكف عن إعادة تصفح شريط ما مر بنا، ظلت صورة الشيخ القطب تلح على الحضور بوضوح وهو يوصينا بالبحث عن الطائر العجيب، وحده هذا الطائر من يريكما طريق السعادة، وتذكرت دهشتي أنا وهبة حين انطلق الشيخ القطب فوق حصانه الذي حلق في الجو بجناحين غريبين، نظرت خلفي لأتأكد من أن الشيخ الراهب لم يبرح مكانه، خشيت أن يطير هو أيضا، غير أنه كان يقلب بصره في السماء

داعيا، كانت هبة تندفع باتجاه الغابة لا تكاد تلتفت إلينا، رغم أننا لم نألف هذا الطريق، وهي عادتها حين ترتمي في أحضان الطبيعة، تصير كالفراشة تنفتح على كل ما هو جميل."[31]

ترسخ [هبة] توليفة مشرقة من حلم الضمير الجمعي التائق إلى لغة العقل، اللغة التي فقدت مركزها الفكري دهرًا، اللغة التي تطمح من خلالها المجتمعات إلى بناء مستقبل واعد بمعرفة الذات جوهر كينونتها، اللغة التي تجمع وتوحد مهما كانت النزاعات الفكرية والمذهبية، التي تحيق بها من كل صوب، حيث تترك مثل هذه الصراعات الرعناء وقعها الآبد المفترس في النفوس الآمنة بروحانيتها الطاهرة، والمطمئنة إلى الشعور بالاستقرار، الموصل إلى مأوى التدبر بإعمال النظر. ولم يكن استنطاق الأحداث المؤذية من عمق التاريخ في نظر [هبة] إلا في ضوء ما جلبته من وقائع وخيمة عفا عنها الدهر، وتعامت عنها الأبصار، ومع ذلك تريد هذه الطوائف أن تحوطها بواقع الحال؛ ليعيد التاريخ نفسه إما جهلا، أو تجاهلا، أو تعمُّدا وإصرارًا بإرجاعنا إلى جراحات السِّنان الغائرة من عمق خلافات النزاعات القبلية، والصراعات الطائفية الهوجاء، فلم يكن هناك من سبيل في نظر[هبة] إلا التطهر من هذه الرزيئة المتكدِّسة بحجم معاناة العمر المهدور، الذي طال واستغرق أمدا بعيدا، ويراد له أن يستمر.

وعلى الرغم من أن انتقاد [هبة] لهذه الطوائف بالعودة إلى التاريخ ليس طعنا، أو تشنيعا، أو انتقادا للتاريخ، فإن قدحها يميل إلى التقليل من تحجر وعي هذه الاتجاهات الفكرية التي لم تستوعب التطور، أو استدعاء الجانب المضيء من حضارتنا، لكي نستعيد الفسحة المضيئة منها، لذلك ترفع [هبة] التحدي في مواجهة تصور هذه الاتجاهات السريالية، بعيدا عن أن يكون الواقع مُمْلى من التاريخ بالإلزام، وبالرأي المكبل بالأفكار الرعناء في صوغ مسميات مساعيها المتوانية؛ طائفي، عصبي، قبلي، عشائري، مذهبي، حزبي، تقليدي، اتباعي، رجعي في الطيف الثقافي على وجه التحديد؛ هو كل هذا الذي أرادته الخلافات المذهبية الهوجاء، التي أوقعت المجتمع في الحيرة الأبدية، ولا شيء من ذلك في سريرة الذات من الضمائر الواعدة المتطلعة إلى مستقبل مشرق، فلم يكن هناك من قناعة في نظر [هبة] إلا باستعادة مجد حضارتنا المضيء وبنيل الخلاص من خطايا

هذه الطوائف الضالة، والتطهير الكلي من إثم كبواتها؛ حتى تكون الضمائر الحية فاعلة في إنفاذ وعي ثقافي مجدٍ؛ وحال [هبة] يقول على لسان حبيبها: "أن نتطهر معنى ذلك أننا نخطو الخطوة الأولى نحو المستقبل، بحثا عن الطائر الغريب، أن نرتقي هذه الربوة المجللة بالوقار والبهاء، معنى ذلك أننا نسمو على كل ما مر بنا... ابتسمت [هبة]، وقالت:

- ما أروع أن نكون بلا أحقاد.[32]

ولعل التحدي المستمر في مساعي [هبة] بوصفها رمزا للهوية الوطنية، هو التصدي لكل ما هو رثٍّ ومهترئ، في مقابل تطلعها إلى مستقبل زاهر، هو بحاجة إلى نهضة تمليها روح الإخلاص للهوية، وإلى ما هو مجدٍ يوجبه تحيين العقل، بعيدًا عن استنساخ الفكر الطائفي في صيغه الحزبية؛ المتجددة بلبوس الديمقراطية السائلة، المسجورة بالإحباط، نظير تطبيق ما يلائمها، وإخضاع الأحكام إلى ما يناسب أهواءها، وإغفال ما يعارضها من المبادئ والقيم النبيلة.

تنتقد [هبة] - رفقة حبيبها - العاطفة الهستيرية المتشنجة للمذاهب والطوائف الرميمة في ثوب مَنْ تتشاكلُ أهواؤهم على مِلَّة واحدة، هي في مبلغها مغايرة للمِلة الأخرى، سياسية كانت أو طائفية؛ ومقابل تصاعد مواقف هذه التكتلات المنحرفة، كان الترقب يحملق بطرفه إلى البشائر بالتفاؤل، بعد طول انتظارٍ عمَّر بقدرٍ غير محدود في الذاكرة، كما كان الموقف المتفائل يُفحم النهج النقلي الذي يتعارض مع الدليل العقلي، وقد ترك الدليل النقلي الذي جلبته الطوائف الدينية آثارا سلبية، وتبعات مازال يروج لها من بعض الاتجاهات المحسوبة على العقيدة إلى يومنا هذا؛ نظير ما حملته المرجعية الثقافية من مآسٍ، وما حلحلته من مواجع، وما ترتب عليه من حسرة على ما آلت إليه الهوية الوطنية، بخاصة حين يتبع التفكير الدليل النقلي المحض بما في الذاكرة من دون الاعتبار للدليل العقلي، وبحسب ما هو متغير في سنن الطبيعة وفرضيات المكونات الحضارية، ونسبية الحقائق؛ أي من الذاكرة إلى الكشف، ولن يكون هذا في منظور الوعي إلا بتغير في أحوال الأجيال وانقطاعها عن ماضيها البعيد، وفي التحولات الكبرى التي تلحق مؤسسات العمران، من منظور أن حيثيات الواقع مرهونة بما يتصف به الإمكان، وليس بما يرتسم في النسق المغلق، الذي أملته الثقافة النمطية في جاهزية الاحتكام إلى ما هو مبجَّل، في

حين تكون حيثية مصداق الواقع في نظر العقل الذي تبناه لاشعور [هبة] وفيما أشار إليه ابن خلدون على الدوام متبلورة مع التجلي والانكشاف، مستسلمة لمسلمات طبيعة الحياة المتجددة، التي من شأنها أن تدفع بالواقع إلى حيثيات اعتبارية مستمدة من حيثيات توافق الاستدلال المعياري مع الإمكان المقرون بمعايشة الواقع، وهي قاعدة إجرائية تمكن الوعي الإنساني من التفاعل مع راهنه، الذي من شأنه أن يعترف بنسبية الاحتمالات والنتائج؛ إذ تبدو سمة الاعتبار في معيارية العقل العملي للواقع في أجلى بيان التغير والتبدل على نحو ما ذكره ابن خلدون في قوله: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق، والأقطار، والأزمنة، والدول"[33].

والحال هذه في نظر [هبة]، لم يعد هناك من بدٍّ سوى ترقب اليُمن في صورة الطائر العجيب المتوسل به – مضربًا للمثل - في شخصية المهدي المنتظر، وجعله شفيعًا له على الوضع المتردي، كما في هذه الصورة: سحبتني هبة فانطلقنا نواصل المسير، ورغم الكآبة التي كانت تطوق كل شيء، كنت أحس حرارة يدها تدغدغ نياط قلبي حبا وهياما، ظلت صامتة لمئات الأمتار...أعدت إلى ذاكرتي صورة الطائر العجيب، وتساءلت، هل يمكن أن نراه في هذا الموج من الحقد والظلم والتخلف؟ هل يمكن أن يخرج الجمال من القبح؟ ربما يكون الطائر العجيب مهدي هذا العصر، أو لعله مهدينا على الأقل، قلبت بصري في السماء كأنما أستعجل قدومه، لاشيء غير قطع من سحاب راحت تتنادى من كل صوب، لعلها تمطر مساء، كم كنا بحاجة إلى مطر يغسل كل شيء فينا، يتغلغل إلى أعماق أعماقنا[34].

تنبئ الصورة في المدونة الثقافية الواعية من [هبة] تَرَصُّدَ غريم الهوية في كل التفاصيل الشائبة، وترقُّب الفرج بكل الجزئيات المتفائلة، مستقطبة شعاع الأمل في الوعي الصحي، الذي من شأنه أن يؤدي إلى تآزر الصمود في مواجهة التطرف الطائفي، في محاولة منه لإعادة الوعي إلى الماضي الغابر بعواطف ممجوجة، وزرع الشتات بلغة لم يعد لأي قاموس أن يحتويها، كما سعى إلى أن يوطن في العقل قفرًا، وفي الثقافة فلاةً، وفي

السلوك هيماءً من الانسياب السائل، وفي الوعي عراءً، حتى أصبح الإنسان تحت رحمة دَعْسِ عاصفةِ وحشيةِ مثالبِ التاريخ، ومع ذلك لم تذعن [هبة] للغة "مقتضى الحال"، ولا أن تتذلل لمطابقة العقل بالرعونة؛ نحن إذن أمام موقف يناقض الآخر، ويرفض فيه مناصبة العداء في خطَّيْ الاتجاهين الأفقي والعمودي، إيمانًا من [هبة] أن السبيل الوحيد يكمن في موقف رصِّ الصفوف حول الإجماع تحت آصرة الهوية؛ بموجب مسوغات المصير المشترك، واللغة الجامعة، والعقيدة الداعية إلى التأمل والتَّفقُّه من أولي الأباب.

وإذا كانت رؤية [هبة] بوصفها أيقونة الهوية الوطنية، ترفض ما تتبناه هذه الطوائف المتبددة؛ فلأنها ترى في ذلك أن غريزة الأهواء التي تحاول هذه الطوائف أن تفرضها على المجتمع قسرًا من شأنها أن تشتت الوعي، كما تحاول أن تحيي المطموس من النعرات، والعادات، والتقاليد، الزائفة، في مقابل أن تغتال الإبداع، والاستحداث، والمجاهرة بالعقل الراجح، والتباين بإعمال النظر، لذلك ظلت [هبة] تكابر مع حبيبها في طويتها وسَمْتِها، وتمعن النظر في أمر مصير الذات بنظراتها الماحصة؛ كعيون المها بتأملاتِ بصيرةِ "زرقاء اليمامة"، تترصَّد ما يورق استبشارها من إمكانات البعث المرتقب لإعلاء هامة هويتها، هكذا كانت [هبة] تشرِّع فسحة آمالها أمام كل طارق يشق ضروب الرؤيا، ويضيء أبجديات البراءة، كي تنمو ومضة الروح، وتشرق أنوار الانبعاث الكامنة في العلاقة التناظرية بين الطائر والبعث المضمخ برائحة الطهر، وتفسحُ المجال أمام تداعيات مطالب الأقاصي، التي كانت تحس بها في بعض الأحيان من المجهول، حينذاك كانت تستكين في حضن حبيبها، سرعان ما يتبدد التوجس بعَبَق المرتقب، الذي يحمل معه التمني الممزوج بيقين البعث الأكيد، في انتظار الخلاص، والخروج من دائرة الإكراه، والاغتراب، إلى ما هو مُتَيَمّنٍ به في الطائر؛ "فجأة تعالى فوق رأسينا تغريد عجيب، رفعنا أعيننا معا، كان طائرا من جنة، أخضر مع بياض خفيف يشوبه، كالمرج تساقطت عليه قزعات بيضاء من سحاب ربيعي، على رأسه تاج تتدلى ذؤابته عن يمين، ويمتد ذنبه منفتحا في كبرياء، كأنه مروحة للروح، يعزف سمفونية للأمل، أسرعت أحتضن هبة، أضمها إلى صدري، وفي كل المكان عطر وأنغام ولوحات لنور بهيج، وروح وريحان وفرح سماوي، قالت هبة كالهامسة وهي

تضغطني إليها: - إنه هو. دون أن أحول بصري عنه، قلت هامسا أيضا. - نعم هو، إنه هو. رحنا نتابعه بفرح طفولي.[35]

تعكس صورة الطائر العجيب حضرة الأفق المتطلع - بسموه في التحليق - إلى البحث عن البغية؛ وأن يعلو الطائر إلى الأرقى، هو نفسه مطلب [هبة] الأمجد في أمنية البحث عن الجواب في المخلص من الأسمى؛ لتندمج مع حبيبها في مثلهما الأعلى، الذي هو وليد الأفق الكوني[36] حتى تكون مساعيهما نبراسًا للجيل الواعد، والتغاضي عن أخطاء هذه التيارات، مقابل البحث عن إنسانية الإنسان، **بقدْر الإمكان**، ضمن طبيعة "**الوجود الممكن**" في مظاهر الحياة المأمولة؛ ومعنى هذا أن المشاهدة بأنوار التجلي عند [هبة] هي فِراسَة في صورة الطائر العجيب؛ إذ كلما دعت صفات التفرُّس المتأملَ استجاب لها بنور العقل، ليعانق جوهر الأشياء، ويأخذ بها، وهو اتجاه تتخذه غريزة الرؤيا الكشفية لما هو أفضل. وبقدر ما يستطيع الناظر أن يستكشف المعنى الباطني، المحجوب عن الأنظار، الذي لا يشتمل على تبايُنٍ ضاربٍ، معتّم، مما يصعب على الحدس إدراكه، بقدر ما يستطيع المتلقي - أيضا - أن يلتحم مع معيار كشف الممكن للمغزى الكلي للوجود في هويته الأصيلة، التي بدت ملامح الأفول تكتسحها بفعل هذه الخلافات الطائفية الرعناء؛ الأمر الذي أنسى [هبة] وحبيبها غايتهما في كينونة هويتهما، وما انجر عن ذلك من تبعاتٍ، حملتهما على نسيان حبهما أيضا، "نسينا كل ما جئنا من أجله، نسينا حبنا وأحلامنا، نسينا الطائر العجيب، وأنَّى لهذا الطائر أن يظهر في جو موبوء بالأحقاد والفتن؟[37]، ومن هنا وجدت [هبة] منفذا للبحث عن الخلاص من هذا الابتلاء الذي حاصر العباد بأفكاره البالية، وعلى الرغم من ذلك استطاع الحبيبان أن يقاوما ما يحيط بهما من حنَق وامتعاض، بحثًا عن المعادل الوجداني لكيان الهوية المفعمة بالسمو والامتلاء في طويتها، إلى جانب كونها - أيضا - الملاذ الروحي لهما، بخاصة حين يتم إحباط الأنا في مواجهة انكسارها الناتج من أي عجز، أو تراجع عن المواجهة، لكن الذات هي وحدها التي تقاوم، وترفض أن تستسلم، فهي تمتلك وعيًا عميقًا بذاتها وبالعالم. ومن ثمَّ، فالذات في صفات [هبة] مثلها مثل الصوفي يلج الأعمق، والأسمى، والأنبل، في محاولة تخطيه عوالم الحس

المتدنية، واعتلائه عوالم الأبدية المتعالية، حيث تنبجس حقائق الروح المثلى بكل معانيها وتجلياتها[38]، كما في حركات الطائر العجيب، الذي كان يرسم للمستقبل في الأفق فكرةَ الخلاص، قبل أن تتشفَّع [هبة] مع رفيقها إلى الراهب القطب بتزكية رجاء المطلوبية، فأمدهما بجواب يليق بطموحاتهما في البحث عن الحقيقة في أيقونة الطائر العجيب، الذي يصعب القبض عليه، أو رؤيته في كل حين إلا بعد عناء وجَهد، كونه يمكث في اللامكان، أين يربض سر الخلاص البشري، المحتجب بحجاب العزة، وحيث السر في لباب الماضي وتعمير المستقبل، لذلك كانت [هبة] على الدوام ترغِّب في حبيبها البحث عن هذا المخلص؛ أنَّى كان، وهو ما يوضحه سرد هذا الحوار بين هبة وحبيبها، حين قال لها: - فيم تفكرين؟ قبل أن تبرح النون رأس لساني أجابت: - **الطائر العجيب**. ضحكت حتى سمعت قهقهتي، كانت مصادفة جميلة، وسألتُ: - وأي سحر في الطائر العجيب يا هبة؟ - أريده أن يحلق فوقنا فجأة، ثم يحملنا بمخلبيه، وينطلق بنا إلى الأعلى، الأعلى، الأعلى، ثم يرمي بنا في جزيرة، ليس فيها إلا أنا وأنت. كنا قد وصلنا عند العين الفوارة التي احتلت مكان تمثال الأمير، رحت أتأمل الحركة حولها وقلت: - سأكون أنا السندباد وأنت السندبادة.[39]

هناك – إذن – مسعىً للبحث في مطلبين، **الأول** في صفوة الماضي بأمجاهده الطاهرة، بعيدًا عن ابتلاءات الطوائف والاتجاهات الفكرية المنحرفة، **والثاني** في استشراف المستقبل بالتعمير، وفي المقابل أيضا هناك الزمن المتوقف في المسلمات الجاثمة على رقاب الناس بقناعات ضالة، أصبحت تزرع ورم التقهقر والنكوص، وتحرك المياه الآسنة لإعماء البصيرة، وتنفذه عقول متحجرة في زمن يحتقن بالثبات، ويمتلئ بالسكونية والموت، وهناك زمن آخر منجذب إلى الحركية، والاستمرارية، والتدفق. **فالأول** تجسيد " للآني" الراكد، القاحل،"اليباب"، **والثاني** مؤشر على الثَّني، فهو منبثق، ومتفجر، ومفتوح على التغيرات والتحولات، ولذلك كان همّ [هبة] - كما هو همُّ كل أصيل غيور على هويته - استدعاء الزمن الآخر، زمن الامتلاء والحضور، ونشدان الآتي المحمل بنبض الحياة، والمشحون بالتنبؤ وفيض العطاء، والمتجدد على الدوام "وهذا يدل على أن عيني [هبة] مثبتتان دوما على الغد، وقد تجسدت ملامح هذه المابعدية الاستشرافية في أبعادها الأزلية في صورة "**الطائر**" بوصفه مؤشرًا دلاليًا على الزمن المرتقب في صورته الكلية[40]،

التي استبان فيها الطائر العجيب في سرد العشق المقدنس، الذي يبدو فيه الأمل إشراقا، والحلم مشرئبا، والحبور غامرا لحظة انخطاف [هبة] رفقة حبيبها في حرارة دفء القلب؛ لبعث برهة الخلق والابتكار "رحنا نتابعه بفرح طفولي، غير مصدقين ما نرى، وظل الطائر يسمو إلى السماء باتجاه الشمال، دون أن يضعف وصول تغريده إلينا، وظللنا متعانقين، لتشهد النجوم في سطوعها الأول حبنا الأبدي"[41].

ولم يتوقف الأمر عند طلب هبة الشفاعة بالرجاء من الراهب القطب فحسب، بل تعدى ذلك إلى الالتماس من النجوى في وجدان الضمير من الصورة الأيقونة بالدال القرائني في هذه الرموز: (عمار العاشق/ العميد/ القلم/ الذوق/ الفن) وهي الصور التي تسترسل أيقوناتها في مسار السمو بالتضرع إلى العرفان داخل السرد؛ بما يضمن لها إرسال رسائل مشفَّرة ضد القهقرى في كل شيء يسعى إلى الإقدام والتقدم، وقد أبدع عزالدين جلاوجي بتسريب هذه الدلالات العرفانية في مضامين السرد؛ من قبيل التكافؤ بين ما هو مضيء في دلالات انبعاث هذه الصور، وما هو مدلهم في مساعي الطوائف والأحزاب، وبين هذه المساعي وتلك كان المستقبل في المحك من جراء الصراع بين العلاقة التعاقبية الاطرادية، والعلاقة الانفصالية الارتداعية؛ أي بين التواصل والانقطاع من خلال الصراع بين الضمير الواعد، المرجو منه، والضمير المرتكس، المنكفئ على كل ما هو وضيء ومشرق.

إن المتتبع لطموحات [هبة] في سرد العشق المقدنس يدرك أن النفاذ إلى جوهر الكون مفاده البحث في مظاهر الحقيقة، التي غيبها العقل المتحجر من هذه الفصائل الضالة، وكأن الوعي في منظور هذه الطوائف ينحصر في لزوم العقل المتصلِّب، الذي يدعو إلى الالتزام بالرواية المتواترة ومهادنة الماضي، ولا يقبل النقاش بالأناة والاتزان، وأنْ لا شيء يوجب الوعي على بعث الرؤية بالتجديد، أو الإبداع الخلاق الذي من شأنه أن يعكس صورة ما ينبغي أن يكون عليه الواقع، ولعل هذا هو ما شجع [هبة] التي كانت تعكس عقلية الضمير الجمعي النابض، الداعي إلى الخلق والابتكار؛ بصورة حَصيفة من حيث كونها تعتمد على المكاشفة في صوغها السردي مع حبيبها، فكانت نظرتها قاصِعَةً

للعقلية المتبنية للسلف، وورؤيتها الناقدة للعقل المتواني، الذي أراد أن يفرض ظرفًا سابقا لا يترتب عليه الظرف الآني؛ لأن الاستدلال على ما كان في الماضي لا يعني بالضرورة هو نفسه الاستدلال على ما في الحاضر، انطلاقا من أن الواقع الممكن في منظور العقل العملي، الذي يبني أفكاره على التطلع، المحكوم بإعمال النظر، هو في حاجة إلى تجديد في كل آن وزمان، وأن كل واقع مسبوقٌ بغيره، شريطة أن يكون السابق علة للاحق؛ إذ كل شيء باقٍ ببقاء علله، ويتشكل بشكل جديد، وهو ما يقتضي وجوبه.[42] ومن هنا جاءت مواجهة [هبة] للعقلية المتحجرة كمحاولة منها لبعث الأمل بعد جثوم اليأس، والسَّلْوَة، ونشر الوعي فيما ينبغي أن يكون عليه الواقع، والبحث عن الحقيقة للوجود الأسمى، فاستطاعت بذلك أن تعزز فرضية الرغبة في حل مسائلَ عالقةٍ درج عليها الناس، وفي تسوية مواضيع مُنثلمة، ونكثِ أفكارٍ زائغةٍ، انشدَّت أذهان الناس إليها حقبة من الزمن.

ولعل في ربط الفن بلسان ضمير "الدال القرائني" في هذه الأيقونات: (عمار العاشق/ العميد/ القلم/ الذوق/ الفن) ما يشير إلى رغبة سرد رواية العشق المقدنس، في ربط الصلة بينها وبين الحقيقة، وبينها وبين ما تكتمل به العلاقة العرفانية؛ لتأسيس علاقة الحب الأسمى، والوعي الأمجد، والمطلب الأجدى، وعن طريق هذه العلاقة يتولد عالم الحلم المشرئب، وينبعث الزمن الذي يسكننا، ويشكل مستقبلنا بطريقة مختلفة جذريا عن الزمن الآخر المُتَنائي، الذي لا يقبل مسوغات التجديد، لذلك واجهت هبة هذه الأفكار الفجَّة، المحمولة بأخبار التقاليد المرويَّة، وأسانيد الأعراف المتواترة من وجهة نظر العلوم النقلية السمعية، المستمدة من زمن القهقرى، فاستعاضت عن هذا التخلف بالمعرفة العرفانية الإدراكية، لتنشيط القدرات الذهنية، التي توسمتها في تحليقات أيقونة الطائر العجيب، وفي رمزية الفنان عمَّار العاشق، والعميد، ونِشدان الذوق الفني؛ بوجهة نظر العلوم العقلية العملية، والمعارف الإنسانية، وهي الصورة التي تسكن [هبة] في دواخلها، بوصفه رمزا للهوية الواعدة، وتلتمسها على لسان حبيبها، رمز الذات الجمعية؛ تجمعهما علاقة الحب الصادق؛ بما نقش في ضميريهما من وَسْم سَرمدية الهوية، والمآثر الأصيلة؛ بما ساد في إبَّان عصور الازدهار، حيث كان المعيار الخلقي يكوّن بعرفانيته معرفة الحق، ومصداقًا له، وذلك من خلال الوعي الحسي والعقلي، والمعرفة اللدنية من القلب

والبصيرة، التي تحدد فضائل الإنسانية في وجودها الأخلاقي والاجتماعي، والثقافي، والديني، من منظور أن معرفة كمال الوعي والتحلي به؛ إنما تنطلق من جوهر وجود الإنسان في حركته الدائبة، التي تسعى إلى معرفة النفس عبر صفة العقل.

وقياسًا إلى هذا فالمطلب الإنساني في رواية العشق المقدنس، مدار شوق إلى الارتفاع من عالم الأظِلَّة في الخلق إلى معرفة باطن الحق، والاندماج فيه، والفناء في وحدانيته، هي ذي الأفكار التي تناولها العقل الناضج في تراثنا على غير سمت الاتجاهات الطائفية التي حاولت أن ترسخ فكرا واهنًا.

لقد كان هذا أحد أهم مبررات مطالب سرد العشق المقدنس في شخصيتها الفاعلة [هبة]، وفي الفضاء المتخيل الذي أبدع فيه عزدالدين جلاوجي، المستمد من وعيه اليانع، وبسرده المُبين، وبرسمه الصورة التي كان عليها تراثنا الأثيل، وعصرنا الذهبي المَهيب، الماثل في أيقونات: (عمار العاشق/ العميد/ القلم/ الذوق/ الفن)؛ فأنَّى نحن من هذا في نظر رواية العشق المقدنس التي صورت لنا رؤية دالة، وملامح مُفصِحة عن الفكر المضمحل، الذي انتاب وعينا من تبعات الطوائف الغاوية، بنكبات أيامها الخانقة، كل ذلك وغيره كان محل أنظار الضمير الجمعي في مسمى [السارد]، حبيب [هبة]، وهو يذكرها بأمجاد الزمن الأصيل، والإفادة من سناء كعبه العالي: "تذكرت عمار العاشق، لمعتْ في ذهني لوحاته البديعة، تذكرت هديته الثمينة، صرخت في أعماقي: إنها المنقذ، سأذكّر هبة بها، حتما ستسعد كثيرا، وستسرع إلى تعليقها، ستقضي الوقت الطويل تتأملها وتعدل من وضعيتها،وتنقلها من مكان إلى آخر، كأن بينهما حبا عذريًا أبديًا، إنها وحدها قارب النجاة[43].

كانت مثالية [هبة] في سرد العشق المقدنس نابعة من مملكة الأفكار، وإدراك الجانب المعرفي، بوصفهما قيمتين ثقافيتين ترفعان المرء إلى التعامل مع حسن الخلق، قبل بلوغ الوعي رُشدَه، بحسب ما توجبه الأشياء المعرفية، والعلاقات الاجتماعية، والثقافية، والدينية الراشدة، من منطلق هذا النوع من الوعي الثقافي يعطي للذات تحققها الإنساني، والجمالي. ومن هنا تكون نسبة جدوى الحكم على الشيء الوخيم من نفعه، ماثلة في النظام المعرفي، بخاصة في العلوم الإنسانية التي تقود المرء إلى وعي

التنوير، وتدعوه إلى الامتثال بتغير السنن الكونية، والعمل بها واقعيا، على غرار ما بدا من تقدير الجمال الفني، المقترن بقوته العاطفية، وبما تحمله رمزية إبداعات عمَّار العاشق من خلال وصف السارد: "ابتسم الدليل وهو يقول: - ياعمار، تكاد تغرق الجميع في كرمك. والتفت إلينا وواصل: - إنه عمار العاشق، أكرم من عرفت... دفعتنا أنامل ابتسامته إلى أن ندخل،...، واجهنا معرضٌ ضخم لألواح بديعة شكلها عمار العاشق على كل ما يمكن أن يرسم فوقه، حجارة ملساء، وألواح وجلود من كل الأشكال، وقصب يراع، فَغَرت هبة فاها وهي تقول: - يا إلهي! ماهذا؟ وأسرع الدليل يجيب: عمارُ عاشق ولهان، مبدع فنان، يشكل بالخط لوحات بارعة، ويعزف على العود مقاطع ساحرة، ما أروع الجلوس إليه"[44].

يصور لنا سرد الرواية أن عمَّار العاشق، والعميد، كانا موجودين في بداية الدولة الرستمية، ثم ماتا شهيدين، والشهداء أحياء عند ربهم يرزقون، وهو ما تتضمنه الصور التي ترسل دلالاتها من اللامقول في السرد على أن المعرفة والفن هما من قبيل الحياة الموصَلة بين الأجيال، وأنهما ماثلان في الأزمان، وسيبقيان كذلك إلى الأبد، وهو ما عدَّه السرد خَلاصا للمستقبل، بالخروج من ظرف مبغض ومستكره إلى ظرف مشتهى ومقصود، وأن ذلك لن يتحقق إلا عن طريق الفن والعلم، والجمال، والمعرفة، لذلك رسم السرد صورتي عمَّار العاشق والعميد بعُمْر كينونة وجود الدولة الرستمية، وهو العمر الافتراضي لزوال ما تمليه سنن الكون، على نحو ما وقع من وهن لهذه الدولة وانهيارها، في رسالة مشفرة إلى أن الفن في رمز [عمار العاشق]، والمعرفة في رمزية [العميد] عاشا مرحلة دائرة الذوق الفني والثقافي عبر مسيرة زمن الدولة الرستمية، وكأن الصورة تعكس ما يجري عليه العمر الإنساني، وتستمد مقوماتها من منطق التقدم الحضاري على مدار وجود الإنسان المجدي بأفكاره، في حين تعيش الأفكار الميتة في زمانها الطبيعي من دون أدنى اعتبار.

وإذا كان الفن والعلم حاضرين في واعية [هبة] وسيبقيان كذلك في ناصية كل هوية من منظور "**كونية الاتصال**"، فإن الأهمية البالغة التي تنادي بها مع حبيبها تحدد القيمة المعيارية لوجدانها في التفاعل مع تزاوج الثقافات، وتمنح المقدرة على إشعاع مكتسباتها المعرفية من منظور سنن التنامي الحضاري، وهو ما أضفى على الوعي صبوة الإبداع بتنوع

مضامينه، وتوسع رؤاه، وهذا كله مؤشر متمم لتنوع المكاسب المعرفية المستجدة؛ الأمر الذي أتاح لهذه المعارف تناول موضوعات أكثر انسجامًا مع العصر، وأكثر ملاءمة للتطور الحضاري، كما أسهم في تحرر العقول من أسر المعاني القديمة المستهلكة؛ لذلك سعت [هبة] في نهاية الرواية إلى رسم صورة العميد المسئول عن مكتبة المعصومة - المدينة الواعدة – وهو يزمع أمره على إخفاء الكتب، داخل صخرة، "مساء ذاك اليوم، كان يقوم في رحم الصخرة، ونقف نحن الثلاثة خارجها، نسلمه ما يطلب من كتب، كان يتسلمها منا بأناة، ثم يضعها برهبة، كأنما ينقل شيئا مقدسا، كأنما يضع جثة نبي في قبره الأبدي، وما كاد الكنز يتوارى في مكمنه الآمن، حتى مد يده إلى قطعة جلد كبيرة كتب عليها" مكتبة المعصومة "غطى بها الكتب"[45].

إن نسقا متواترا من الأحداث المتسارعة تدفع بمكاشفة [هبة] تأملات متطلعة، كانت قد ترعرعت في مخيلتها، ولذلك نجدها – مع حبيبها – ترمي إلى تعهدٍ بصون الذاكرة بما يمت بصلة إلى البرهان الوثائقي، تفاديا للتعليق الطوعي بعدم التصديق، على حد تعبير كولردج[46]، حين يوجه المؤرخون خطابهم إلى قراء يَقعون في الشك والارتياب، لا يتوقعون منهم السرد فحسب، ولكن إثبات صحة سردهم.

وفي ضوء مساعي سرديات [هبة] مع حبيبها، بوصفه الضمير الجمعي النابض، يتحدد الموقف المعادي للآخر، المستبد بأفكاره البالية الذي يرفض التغيير، في مقابل منح الواقع ما يليق به من مطالب تفرضها المستجدات؛ وهو ما دفع ضمير [هبة] إلى المطالبة ببناء القيم الثقافية المرهونة بالتحول وفق ترتيبات خاضعة بالضرورة لنتاج الثقافة الجديدة، أو داخل صناعة الثقافة العالمية فى تأثيرها الفعال على الثقافة المحلية. وفى هذه الحال، فإن [هبة] معنية فى سردها بالكشف عن مدى تنامي الهوية؛ بالنظر إلى المؤثرات المتنوعة من منظورها المعرفي، الذي يدل على معنى الذات المتواصلة.

ولعل موقف [هبة] في رواية العشق المقدنس لا يختلف عن موقف شخصيات روايات عزالدين جلاوجي، بخاصة شخصية [شامخة] في رواية "عناق الأفاعي"، التي كان فيها السرد متوجها إلى البحث عن الصورة المتناقضة في الحياة بين الفردوس المأمول،

والجحيم الماثل في الوجه الآخر للحقيقة، انطلاقا من مبدأ الهوية المتغايرة الذي لا يفصل بين الثنائيات مثل: **الصورة/ الهوية، الوجود/ الماهية، الذات/ الموضوع**، بوصفها قيمًا تحمل مركب الكينونة الباطنية لحقيقة الذات. انطلاقا من أن الذات لا تدرك حقيقتها إلا بنقيضها، ونقيضها هو الوجه الآخر لذاتها، ولذلك يقوم مبدأ الهوية بـ [اللانفصال]، وحينئذ يكون " الشكل الصحيح للوجود ليس في المعنى منفصلا عن الصورة، أو في الصورة منفصلة عن المعنى، وإنما هو مركب المعنى والصورة، ووحدتهما[47]، وتبدو هذه الفكرة أكثر تأصيلا عند ابن عربي، الذي ينعِّي مقولة "**اللامتناهي**"، بوصفها "**الاسم الآخر لمقولة وحدة الوجود**"، وهي فكرة فلسفية يبني عليها ابن عربي تصوره حول وحدة الوجود التي تعني تلاحم المتضادات في كيان موحد، ونحن نُلفي انعكاس ذلك على الفواعل السردية لرواية عناق الأفاعي بوصفها كونًا قائما بذاته، حيث يشكل الإنسان جزءًا من هذا الكون بمسعى الانتقال من القوة إلى الفعل، ومن الغيبة إلى المشهد.[48]

تبدو الاختلافات بين مساعي [هبة] والأفكار الحزبية الطائفية، هي اختلافات ثقافية قبل أن تكون اختلافات أيديولوجية من قيادات هذه الطوائف الذين لفُّوا أفكارهم بالروايات المتواترة، ومَوْضَعوا ثقافاتهم داخل خطاب كان خليطا من التمَحُّلات الكلامية، وفريسة للعبث بأفكار لا تستند إلى براهين دينية، في وقت أن الخطاب الديني أحوج ما يكون لتقبل رأي الآخر، ونشر عقيدة الإيمان في نفوس الناس بسهولة ويسر، وبما يناسب جميع العقول والأفهام؛ وفي ضوء ذلك لم تعد العقيدة في ظل هذه التكتلات الحزبية، منذ ذلك الوقت إلى يومنا هذا، تبعث على الاطمئنان، كون الداعين إليها تغلب عليهم نزوات لا تستقر على حال، سواء من ناحية عدم الاستقرار الفكري، أو من ناحية التفاعل السلوكي الذي أسهم – هو الآخر - في تصدعات الوعي الذي طال استقرار الهوية قبل العقول، ولم تعد أفكار ريادات الأحزاب الداعية إلى توحيد العقدية تنويرية، بقدر ما كانت – وما زالت – تجهمية، ومطالبها ملغزة، وكثيرة التعقيد، وهو ما عقد من الصراعات الشرسة بين الفرق والملل والنحل على غرار ما بدا لـ [هبة] وحبيبها، وبينما هما في عشهما الدافئ، إذ بأحد أحد القادمين من طائفة الفرق يباغتهما، وبعد أن استقبلاه أفصح يقول:

- إن الوهابيين النواصب قد خرجوا في كل قوتهم لملاقاة الشيعة الروافض، شعارهم الأكبر

"واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف"، وحتما سيمرون من هذا المكان، كل من رفض الخروج معهم قتلوه، نجوت أنا من مطاردتهم، وأصيب رفيقي برمية سهم، تحداها حتى وصل إلى هذا المكان، تجرع ماء، تمدد، وفاضت روحه إلى خالقها، لا أريد شيئا، غير طعام وماء أستعين بهما على حمل نفسي ورفيقي، سأدفنه بعيدا في عمق الوادي[49].

وما أن مر وقت قصير حتى بدأ الصراع على أشده، وتناحرت الطوائف في القتال، حيث الصراع الدائر بينها على الفهم الخاطئ للتعاليم الشرعية من وجهة المنظور؛ في مقابل تبنيها الشرع من جهة المسطور، فما كان من أيقونة الهوية في مسمى [هبة] إلا أن تراقب الحدث، وتترصد ما يجري في منعطف الوادي، في إشارة إلى الانعطاف عن الماضي السحيق، الغابر، والتوجه إلى التبصر في المستقبل من خلال القرين الدلالي في صعود [هبة] وحبيبها إلى الربوة، وهما يعزفان على الناي، حينها ظهر الطائر العجيب بوصفه خلاصًا، بعد أن مالت شمس الغروب، لتشرق على حياة المنشآت الإنسانية، والمساعي المتحضرة التي توجبها العقلانية كالتقنيات التكنولوجية، التي أشار إليها السرد في مواضع كثيرة، والإفادة من الفن والعلم، بعدما أضعنا ذلك بفقد التدبر، هذا ما يصوره منظور [هبة/الهوية] لمستقبلها حين تنفست الصعداء مع التوجع، حين قالت على لسان [السارد/ الضمير الجمعي الحي]: "مالت الشمس إلى الغروب تسعى للهروب من هذا المشهد الفظيع، كانت الأرض تئن، وبدت السماء شاحبة عليلة، وقد تسربلت بالغبار، وراحت الأصوات تخفت شيئا فشيئا وقد اختطف الموت الجميع، ...، فجأة تعالى فوق رأسينا تغريد عجيب، رفعنا أعيننا معا، كان طائرا من جنة، أخضر مع بياض خفيف يشوبه، كالمرج تساقطت عليه قزعات بيضاء من سحاب ربيعي، على رأسه تاج تتدلى ذؤابته عن يمين، ويمتد ذنبه منفتحا في كبرياء، كأنه مروحة للروح، يعزف سمفونية للأمل، أسرعت أحتضن هبة، أضمها إلى صدري، وفي كل المكان عطر وأنغام ولوحات لنور بهيج، وروح وريحان وفرح سماوي، قالت هبة كالهامسة وهي تضغطني إليها: - إنه هو. دون أن أحول بصري عنه، قلت هامسا أيضا. - نعم هو، إنه هو. رحنا نتابعه بفرح طفولي، غير مصدقين ما نرى، وظل الطائر يسمو إلى

السماء باتجاه الشمال، دون أن يضعف وصول تغريده إلينا، وظللنا متعانقين، لتشهد النجوم في سطوعها الأول حبنا الأبدي[50].

وبين ألف تاهرت ويائها، في أيهما أصح: [تاهرت أو تيهرت]، والواد السحيق، والربوة المرتفعة بوقارها وبهائها، يحلق الطائر مرتفعا في السماء، يسمو إلى الأعلى، إلى النجمات في ضيائها، إلى البدر في عليائه، محاولا الانعتاق من ماض غائر لا يسكنه إلا "خواء مَرْجوم"، ثقيل بالفتن، ودروب كئيبة، وشِعاب تشعَّبت فيها المذاهب الطائفية، وهو الطائر الذي تشرئب إليه الأعناق، وتتعلق به الآمال، وبترقبه تتقلب الأبصار باحثة عنه، وترتفع معه للعبور إلى الحلم المأمول، الذي يرسم للحبيبين طريق السعادة فيما يحقق لهما من بغية، لذلك استعار عزالدين جلاوجي كل ما يشير إلى التخلص من ربقة الماضي، الذي رمز له بالواد السحيق، ويأسر طموح هبة وحبيبها، فيما يحيلان إليه من هوية وطنية، قي مسمى أيقونة الطائر العجيب/ الحصان بجناحين غريبين.

هكذا، يبدو المشهد في آخر السرد باعثًا على بريق أمل فى توق الهوية إلى الوجود الأسمى؛ والحال هذه، لا سبيل إلى الحل إلا بضرورة الإقدام، والتحليق، وتدارك الأمر، بخطى راسخة، والاحتكام إلى التؤدة والأناة، وهي الدعائم التي يمكن أن نَتَّقي بها مستقبل هويتنا، وهذا ما تتبصره [هبة] في الطائر العجيب، المخلِّص، وهو يرفرف، ولكنه يحلق في اتجاه الأعلى، وفي الاستواء نحو الشمال، أي في اتجاه طلب السمو للحضارة المتفوقة، المفعمة بالإسداء، وبالجمال، والسمو، والعظمة، والرفعة، وبالإفادة – بخاصة - من جهة الشمال في معنى الاحتكاك بالحضارة الغربية، بوصفها حضارة المعرفة، كما عبر عنها السرد في الصحون الشبحية، المعبرة عن الخيال العلمي، "وحتى لعبة الطائرات الشبحية القذرة التي يلعبها معنا النصارى الملاعين سنتحداها"[51]؛ بالمواجهة التي يطمح إليها الضمير الجمعي النابض من خلال امتلاك القدرة على دعائم التطور الحضاري، والوسائل العلمية الجديدة، لبناء الواقع المأمول، المشرئب إلى لغة قادرة على مواجهة تحديات الغرب الذي أفرغ ما في جعبته لمناصبة العداء للأمة العربية الإسلامية، باختلاق الفتن، وإرسال افتراءاته عبر كل السبل إلى العالم الثالث، مما يعني أن العالم اليوم يتجه نحو

التواصل عن بعد بالتقنيات التكنولوجية، "لم يمض بنا الوقت إلا قليلا حتى حلقت فوق رؤوسنا طائرات هليكوبتر"[52]

يحلق بنا السرد بين زمنين، الأول: ماض سحيق، مليئ بالضغائن، لا يهمه إلا بما فرضته هذه الفئات الضالة على المجتمع من تدين مسطور عبر الاعتناء بالمظاهر، دون المعاملات الدينية، وهو ما نلمسه في حالات وتحولات الشخصيات المناهضة لكل سبل التطور الذي عبر عنه **الزمن الثاني** الواعد، بوصفها هدفًا في ناصية [هبة] بما تحمله من دلالات عميقة، تحيلك إلى مفهوم الهوية، بوصفها معطىً حضاريًا موعودًا؛ من قبل الأجيال المرجو منها إنفاذ الفعل، وتحقيق المكانة الإنسانية اللائقة، والبناء الحضاري المشترك،

وفي ضوء ذلك، يمكن أن نعدَّ هذه الرواية نقدًا للعقل العربي، بخاصة في الجانب السياسي، منذ بدء الخلافات الطائشة بعد نهاية دولة الخلفاء الراشدين إلى يومنا هذا، ومن ثم فإن الرواية سياسية بكل المعايير التي تدفع بالمتلقي إلى تجنب اجترار الماضي الآسن، واحتضان المنظور الأمثل والأجدى، والاعتناء بالكمال في المنظور الشرعي، والمرموق العقلي بالتدبر؛ سعيا إلى استشراف المستقبل الواعد.

الهوامش:

[1] المقدمة، طبعة لجنة البيان العربي، 1965، 504.

[2] أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية [من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون] مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، 1994، ص 239، 240.

[3] عزالدين جلاوجي، العشق المقدنس، منشورات المنتهى، 2016، ص 104،103.

[4] المصدر السابق ص 136.

[5] رشيد رضا، عن كتاب أوهام الهوية، داريوش شايغان، ص 72

[6] العشق المقدنس، 136

[7] ينظر، عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد، وزارة الثقافة والفنون والتراث – الدوحة، 2011، ص33.

[8] العشق المقدنس، ص 137

[9] العشق المقدنس، ص 117، 118.

[10] ينظر، إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، 2013، ص144.

[11] العشق المقدنس، ص 62

[12] العشق المقدنس، ص 63

[13] ينظر، داريوش شايغان، أوهام الهوية، ترجمة، محمد علي مقلَّد، دار الساقي، 2003، ص72

[14] ينظر، عبد القادر فيدوح، تأويل المتخيل، دار صفحات، سوريا، 2018، ص73.

[15] العشق المقدنس، ص 138

[16] ينظر، عبد القادر الجزائري، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، تحقيق وتقديم د. ممدوح حقي، بيروت 1966. ص 35/34، ينظر أيضا أحمد برقاوي، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل للأمير عبد القادر الجزائري، موقع معابر http://www.maaber.org/

[17] العشق المقدنس، ص 99.

[18] ينظر، جوديت بتلر، الذات تصف نفسها، مقدمة الترجمة فلاح رحيم، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2014، ص 6

[19] ينظر، عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الأوائل، سوريا، 2005، ص 42 وما بعدها

[20] العشق المقدنس، ص 112، 113.

[21] نفسه، ص 114

[22] ينظر، سيرجي قره – مورزا، التلاعب بالوعي، ترجمة، عياد عيد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2012، ص 39.

[23] ينظر، بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة، سعيد الغانمي، وفلاح رحيم، ج1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص294.

[24] العشق المقدنس، ص 80،81

[25] ينظر، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009، ص718

[26] ينظر، لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز، بين البلاغة العربية والفكر الحديث، النادي الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1986، ص 235

[27] العشق المقدنس، ص 7

[28] فريدريك نيتشه، محاسن التاريخ ومساوئه، مقدمة المترجم، رشيد بوطيب، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر 2019، ص7

[29] ينظر، فيليب هامون، في الوصفي، تعريب سعاد التريكي، بيت الحكمة، تونس، 2003، ص212

[30] العشق المقدنس، ص 8/7

[31] العشق المقدنس، ص 85

[32] العشق المقدنس، ص 169، 170.

[33] ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص 321.

[34] نفسه، ص 119، 120.

[35] العشق المقدنس، ص 172، 173

[36] ينظر، عبد القادر فيدوح، معارج المعنى، ص 10

[37] العشق المقدنس، ص 127

[38] ينظر، عبد القادر فيدوح، معارج المعنى، 121، 122

[39] العشق المقدنس، ص 120.

[40] ينظر، عبد القادر فيدوح، معارج المعنى، ص 68

[41] العشق المقدنس، ص 172، 173

[42] ينظر، عبد القادر فيدوح، التجربة الجمالية في الفكر العربي، دار صفحات، سوريا، 2014، ص 177

[43] العشق المقدنس، ص 137

[44] العشق المقدنس، ص 20،21.

[45] نفسه، ص 162

[46] ينظر، بول ريكور، الزمان والسرد، ترجمة، سعيد الغانمي، وفلاح رحيم، ج1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص 277

[47] أدونيس، الثابت والمتحول – الأصول - دار العودة، بيروت، ص 98.

[48] ينظر، عبد القادر فيدوح، تسريد الذاكرة - حفر تأويلي في ثلاثية "عز الدين جلاوجي"، كتاب قيد النشر، وينظر أيضا، عبد القادر فيدوح، معارج المعنى، ص 122،123.

[49] العشق المقدنس، ص 171،172.

[50] العشق المقدنس، 172، 173.

[51] نفسه، ص 115.

[52] نفسه، ص 99.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد: 2 (2021)، ص 56- 68

صور النضال السياسي والاجتماعي واتجاهاته في الرواية السورية
الروائي السوري حنا مينه نموذجاً

Images of the political and social struggle and its trends in the Syrian novel
The Syrian novelist Hanna Mina is an example

د/ وجدان محمداه *phd/ Wejdan Mouhammadah*
جامعة الشام الخاصة(ASPU)
Al-Sham Private University
W.m.foit@aspu.edu.sy
wejdanmohamadah@gmail.com

ملخص:
اهتم البحث برصد التجربة المعرفية في روايات الأديب حنا مينه منذ رواية "المصابيح الزرق" باكورة إنتاجه الروائي عام 1954 إلى "حارة الشحادين" عام 2000 التي تجسد نضاله الوطني (السياسي والاجتماعي) برؤيةٍ تقدم في دراسة عناصر الموضوع، توصيف نضاله داخل الوطن و خارجه. توقف البحث على أهم جوانب نضاله السياسي ، وقد تجلى في ثلاثة اتجاهات:
1. تقديم موقفه ضد الاستعمار الفرنسي في سورية في أربعينيات القرن الماضي، برؤية سامية للنضال والكفاح الوطني من أجل الاستقلال
2. إسهامه في التأريخ لنضال الطبقة العاملة في سورية
3. النضال ضد الأحلاف العسكرية و القوى الرجعية المتآمرة على الاستقلال. رصد البحث أهم جوانب نضاله الاجتماعي و تتجلى في:
- إنشاء رابطة الكتاب السوريين عام1951، ثم رابطة الكتاب العرب عام1954 2. الدفاع عن حقوق المرأة و إطلاق الإمكانية الغافية من فعاليتها المعطَّلة اجتماعياً.
- إدانة المجتمع الاستهلاكي الذي يؤدي إلى دمار القيم الاجتماعية. وقد ميز البحث بين نضاله ما قبل الاستقلال وبعده، وإسهامه بالعمل البناء لتجاوز نكسة حزيران عام 1967، كما رصد البحث إسهامه في الكتابة عن حرب تشرين التحريرية وإدانة الصهيونية والعنصرية وأمريكا والمجتمع الدولي.
كلمات مفتاحية: حنا؛ مينه؛ النضال؛ الكفاح؛ الفرنسي؛ سورية؛ الاجتماعي؛ السياسي.

Abstract:
The research focused on monitoring the cognitive experience in the novels of the writer Hanna Minh since the novel "Blue Lamps", 1954 to "Al-Shahadin" in 2000, which embodies the national (political and social) with a vision of progress in the study of the elements of the characterization of the struggle inside the country and abroad.The research ceased on the most important aspects of its political struggle, manifested in three directions:1- Presenting his stances against the French colonialism in Syria for independence.2. His contribution to the history of the struggle of the working class in Syria.3. The struggle against military alliances .The research monitored the most important aspects of its social struggle and reflected in:1. Defending women's rights.2. Condemn the consumer society that leads to the destruction of social values.The research distinguished between his pre-independence and post- independence struggle.
Keywords: Hanna, Mina, struggle, French, Syria, social, political

مقدمة:

حنا مينه مناضل سجل اسمه في كتاب الوطن من خلال مسيرة عطاء وأدب وعمل، قدّم للوطن من عزيمة شبابه في شبابه، ومن مآقي عينيه في كهولته، وظل على أطلاله يكتب له نهضة تحمله إلى الأفق الكبير الذي يلتقي عنده آمال الأمة في البناء والتحرير.

لقد حمل حنا مينه نائبات الدهر طويلاً ويمثل حاله قول الشاعر المتنبي:

" لياليَ بعدَ الظاعنينَ شكولُ ... طوالٌ وليل العاشقين طويلُ
يُبِنَّ ليَ البدرَ الذي لا أريدُهُ ... ويخفين بدراً ما إليه سبيلُ
وما عشتُ من بعدِ الأحبةِ سلوةً ... ولكنني للنائباتِ حمولُ "[1].

تغنى الأستاذ حنا بهذه الأبيات مراتٍ ومرات في سياق حديثه عن نضاله وكفاحه عبر مسيرته الطويلة بالجسد واليراع. وكانت له في ساح الكفاح قدمٌ ثابتة ، قال لها من تحت أخمصك الحشر، واخترق الجحيم بقدمين حافيتين على حدّ تعبير فريدريك شلر في مسرحيته "اللصوص"[2] ، وكان صامداً للألم ، و ثابتاً على الشدائد .

كتب للحق والحرية ألواناً أدبية متنوعة من المقالة والقصة والرواية والكتب والمؤلفات الأدبية والفكرية المتعددة ، بأصابع تزهر وتثمر بالمكرومات.

ناضل من أجل العدالة الاجتماعية نضالاً طويلاً، مشى مشى فيه على الشوك تارة ومرّ من حلق الردى تارة أخرى. لم يبالِ بلهب السعير، ولم يغيّر أيّاً من مواقفه، ولم يغفر لأيٍّ من أعدائه وأعدائنا في فلسطين الجريحة والعراق المدمى، ولم يقنط يوماً؛ لأنه يؤمن في كل عام ينضج العنب . وعاش عمره كله مؤمناً بالكلمة، كلمة الصدق التي نحتاجها اليوم أكثر من أي وقت مضى ، ورفع مشعلها طويلاً ليخرج وطنه مهما يطل المسير من الظلام إلى النور، قائلاً : " من الذي زعم ان الحرف ليس نصلاً ؟ ومن الذي في وسعه نكران أن الكلمة حربةً، مهما جحد الحقيقة ؟ من يشكّ أن ألف كافور يمضي، ولا يبقى منه إلا هجاء المتنبي المقذع له ؟ لأن المتبي العظيم سيد شعراء العربية منذ ألف عام وإلى ثلاثة آلافٍ من الأعوام المقبلة "[3].

أولاً. حنا مينه في مسيرة الصمود والكفاح و النضال السياسي:

يتجلى نضال مينه السياسي في ثلاثة اتجاهات:

1. ناضل حنا مينه في الأربعيبيات من القرن الماضي ضد الاحتلال الفرنسي من أجل تحقيق الجلاء عن أرض سورية وطنه الحبيب كما هو معروف في روايته "المصابيح الزرق"[4] باكورة إنتاجه الروائي، التي صوّر فيها الواقع الاجتماعي والسياسي المتفجر من جراء معاناة سكان اللاذفية لوطأة الاستعمار الفرنسي والنهب الاستعماري وسيطرة العملاء وتجار الحرب وتجار السوق السوداء وضعف القوى الاجتماعية .

كما صرّح في روايته "الشراع والعاصفة"[5] بنضال شعبه في سورية ضد الانتداب انطلاقاً من رؤية سامية للنضال الوطني أساسها : " احترام حقوق الإنسان في العيش بحرية وكرامة "من خلال نضال " الطروسي " بطل الرواية الذي لم ينكسر أمام العاصفة التي أغرقت سفينته المنصورة، فعاد وأبحر من جديد على شراع الأمل وقارب الحلم إلى بحر جديد فيه السطوة والسيادة واليد القاهرة والأمواج المسلحة بالنار والعلقم والصدمة . مردداً العبارة الآتية :" الحياة كفاح في البر والبحر"[6].

وعن الطروسي كتبت د. نجاح العطار"الطروسية وعالم حنا مينه الروائي"[7]. وكتب

الناقد المصري الكبير المرحوم د.غالي شكري في كتابه "رحلة في الرواية العربية"[8]، "لقد قُدَّ الطروسي من أندر المعادن، إنه طراز رفيع من الرجال ومغامر حتى الموت"[9]

وقد صوّر مينه في كل رواياته بدءاً من "المصابيح الزرق"[10] و "الشراع والعاصفة"[11] و "الشمس في يوم غائم"[12] ، مروراً بثلاثية البحر "حكاية بحار"[13]و"الدّقل"[14] و"المرفأ البعيد"[15]، وصولاً إلى "حارة الشحادين"[16] والجزء الثاني منها "صراع امرأتين "[17]، صوراً عديدة لنضاله ضد حكومة الانتداب التي عملت على نهب الثروات الوطنية مما أدى إلى تردي الأوضاع الاقتصادية في الوطن، الأمر الذي دفعه إلى المشاركة بالعمل الوطني المتمثل بالإضرابات المطالبة بتشكيل النقابات ، والمظاهرات المطالبة بالاستقلال .

جسّد مينه رؤية تؤمن بأن " النضال المؤطّر بوعي منظم هو الذي سيقود الوطن إلى المستقبل المشرق"[18].

2 . أسهم حنا مينه في التأريخ لنضال الطبقة العاملة في سورية ضد الاستعمار الفرنسي من اوائل العشرينيات وحتى بداية الحرب العالمية الثانية . في ثلاثية السيرة الذاتية "بقايا صور"(19) و"المستنقع"[20] و"القطاف"[21]، وذلك في سياق ربطه لسيرته الذاتية وحياة أسرته ، بالحقبة السياسية والاقتصادية والاجتماعية المصوّرة في الرواية .

3 . أسهم حنا مينه في النضال ضد الأحلاف العسكرية والقوى الرجعية المتآمرة على الاستقلال الوطني في نهاية الأربعينيات وأوائل الخمسينيات ، فكان من الأصوات الأوائل التي ارتفعت ضد الديكتاتوريات العسكرية بعد جلاء الفرنسيين عن سورية كما هو معروف في روايته " الثلج يأتي من النافذة "[22]، فقد قدّم في هذه الرواية "أمثولة في الصمود والنضال من خلال شخصية فياض المناضل السياسي الذي يواجه واقعاً غير عادل"[23]. وهذا البطل هو الشخصية المحورية في الرواية ذات الوعي الوطني ، الذي لاحقه نظام حسني الزعيم لينجرّ إلى حلف الدفاع المشترك

عام 1949 مما يجعل فياضاً وهو الكاتب والأستاذ الجامعي يفرّ إلى لبنان هرباً من قمع السلطة ؛ ولكنه يواجه في لبنان القمع السلطوي نفسه ، فالأمن يظل يلاحقه مما يضطره إلى العيش متخفياً في بيروت . الأمر الذي يجعل فياضاً يدرك أن الغربة أقسى من السجن . لذلك يقرر العودة إلى الوطن مدركاً أن "الكفاح لأجل الوطن لا يكون إلا في الوطن نفسه"[24].

ثانياً . حنا مينه في مسيرة النضال الاجتماعي:

تتجلى أهم جوانب نضال مينه الاجتماعي في الاتجاهات الآتية:

لم يكتفِ حنا مينه بالنضال السياسي، بل أسهم في مطلع الخمسينيات بالنضال الاجتماعي في الوطن وعمل على تنشيط النهضةالأدبية والثقافية، ونشر الفكر التقدمي، وأفكار التنوير، من خلال:

1. إنشاء رابطة الكتاب السوريين عام 1951، ثم رابطة الكتاب العرب عام 1954، وهي الرابطة التي أسست للأدب التقدمي في سورية ، ومن أعضائها الأوائل : " سعيد حورانية . حنا مينه . شوقي بغدادي . صلاح دهني . فاتح المدرس و... غيرهم "[25].

2. الدفاع عن حقوق المرأة في المساواة ، وإطلاق الإمكانية الغافية من فعّاليتها المعطّلة اجتماعياً فقد قدم في رواياته نماذج نسائية لديها تطلّع واضح لكسر القيود .

كانتفاضة زنوبة في رواية "المصابيح الزرق"[26] التي تبلغ أوج عظمتها الإنسانية عندما تحرق مخزن الحبوب الذي يملكه الإقطاعي وتقدم المساعدة للفقراء. تتجلى إطلاق الإمكانيات الغافية لدى زنوبة بانتفاضتها و كسر طوق القهر الاجتماعي، كما تتجلى في تمرّدها وانخراطها في العمل الثوري، فكان تمرّدها رمزاً للمرأة الواعية لظلم المجتمع الذكوري و كانت لامبالاتها عندما تحدت المختار، لامبالاة واعية، تكشف عن سقوط مجتمع الذكور .

وتمرّد امرأة القبو تللك المرآة ذات العينين السوداوين في رواية "الشمس في يوم غائم"[27] التي ترفض التصالح مع مجتمعها . إنها تجسّد وعي طبقتها وترمز للتغيير ورفض النظام القائم ويتخذ سلوكها الأخلاقي دلالة متميزة إذ يصبح تعبيراً عن الثورة والأخذ بالثأر والتحدي.والتصدّي للرجل كـ شكيبة في رواية "الياطر"[28] التي رفضت سيطرة المرسنلي وسعت إلى تروّضه وتحويله من إنسان نصف وحش إلى إنسان واعٍ و مسؤول . بينما كانت صلاة صالحة تصلّي لأجل هداية زوجها زكريا المرسنلي الذي كان يضربها على الدوام. كانت شكيبة حبيبته تحوّل صلاة صالحة إلى خبز وتبغ ، فنراها تشق طريقها إلى الغابة لتمنح البطل شيئاً أفضل من الدموع . يقول الراوي : " امرأتي تصلي ، وحبيبتي تحوّل الصلاة إلى خبز وتبغ . صالحة تبكي، وشكيبة تقطع الطريق إلى الجبل ، لتجلب لي ما ينفعني أكثر من البكاء "[29].

المرأة في جميع هذه الحالات ، تبدو رائعة في روحها بقعة ضوء مشعة ورغم عوامل القهر في حياتها فإنها تتطلع دائماً إلى الجديد والمتقدم في وضعها الأسروي مثل : نجوى في رواية "الشراع والعاصفة"[30] التي أطلق عليها الطروسي لقب أم حسن ، "رغبة منه في التخلص من ماضيها الذي تحمل منه اسم نجوى المرأة المومس وصياغة مستقبل جديد يمحي الماضي ويزيل آلامه وآثامه و يحمل سمات الحاضر النظيف"([31]) .

والأم في رواية "المستنقع"[32]، إنها إنسانة مسحوقة بالفقر والخوف والزوج الخائب بكل أفعاله وأعماله، ولكنّ طموحها لم يثنها عن أملها في أن تسكن المدينة من أجل إرسال ابنها الوحيد إلى مدرسة المدينة "إن كفاح هذه المرأة الأم يتجلى في كفاحها ضد السقوط بالنسبة للعائلة"[33]. الشيء الأساسي في الرؤية الروائية للمرأة لدى حنا مينه هو: أن هذا الكائن الشفاف اللطيف لم تستطع قرون القهر الطويلة أن تدمر روحه أو تشوّه إنسانيته أو تقتل نزعة التحرر في ذاته . وهو مارد مسجون في قمقم يخرج عملاقاً حيثما تسنّى له ذلك ، ويسهم إلى حدّ كبير في صنع تقدمنا الاجتماعي ، على الرغم من الرجل أحياناً ، أو معه في أحيانٍ قليلة .

3. إدانة المجتمع الاستهلاكي الذي يؤدي إلى دمار القيم: في روايته "المرأة ذات الثوب الأسود"[34] يؤكد مينه أن الرواية شاهد عصر وتاريخ حقبة وأنها الوعاء الاجتماعي الذي منه تلمس الأصابع الذكية ، الخيوط الخيّرة والأردية الشريرة . يضع النقاط فوق الحروف ويبحث عن عدالة ترمي إلى عالم النقاء البشري والعدالة الاجتماعية والحرية . وببراعة في صنع الحوار وتصوير جزئيات الأحداث استطاع مينه أن يقول: "الفقر هوبدء الشذوذ وأن الشذوذ إلى انتشار مادام الاستهلاك اجتماعياً إلى انتشار، وأن الفقر دافع أكيد لكل ماهو موبق وشاذ الكل يبحث عن النفع ، فقد تفشّت النفعية ، والكل يلهث وراء الإثراء عن أي طريق كان ، حتى صار الإثراء بطراً وأصبح الفقر بطراً معكوساً "[35].

ثالثاً . مواصلة حنا مينه النضال بعد الاستقلال داخل الوطن وخارجه:

أسهم حنا مينه بمواصلة الكفاح والنضال داخل الوطن وخارجه في إطار تاريخ نضاله الطويل الذي سلكه ، لم تكن الطريق أمامه سهلة أو معبدة . فقد عرف طعم السجون و ذاق مرارة المنافي ، بعيداً آلاف الكيلومترات عن وطنه الذي يحب . ما يقارب عشر سنوات مشرّداً بين بيكين في الصين وبودابست في المجر، لاستئناف ماهو كائن في سبيل ماسوف يكون؛ لأنه القائل: " إذا كفّ الأديب عن الكتابة وصياغة آفاق المستقبل وأحلام وطنه ، سقط وتحطم قلمه وتبدل حبره الذي من ذهب إلى ماء آسن "[36] .

حنا مينه مناضل حقيقي لم يكتب عن النضال إلا بعد أن عاشه و اكتوى بلفح نار الهاجرة، فهو لا يتفق مع من يطرح أسبقية الكتابة الأدبية على التجربة، التجربة أولاً ثم الكتابة ثانياً، وهذا ماتعلمه من صديقه الشاعر الثائر "ناظم حكمت "[37] .

إن حنا مينه مناضل مثله مثل المناضلين في العالم و فلسطين والعراق وجنوب لبنان . أشعل بالكلمة فتيل البركان ، تتلظى بحممه الأرض التي دقّها في روايته " الشمس في يوم غائم "[38] وصاغ وجدان المثقف العربي ، بطرحه للقضايا السياسية

والاجتماعية والثقافية والأدبية طرحاً صحيحاً فيه الجسارة والجرأة والإتقان في صياغة الحرف الذي يمكث في الأرض لأنه ينفع الناس ؛ لذلك لا عجب في أن يقول عميد الأسرى اللبنانيين والعرب الأسير المحرر سمير القنطار أنه كان يقرأ وهو سجون الاحتلال الإسرائيلي رواية حنا مينه " الثلج يأتي من النافذة"[39] ، وكان معجباً وشغوفاً بها ، وكان في كل مرة يقرؤها يزداد إعجاباء

1. أسهم حنا مينه بعد حرب حزيران عام1967بالعمل البنّاء لتجاوز النكسة: فبعد حرب حزيران حسم خياره الوطني بالعودة من منفاه الاختياري إلى أرض الوطن لمتابعة النضال ، وتقديم رؤيته للواقع الناتج عن نكسة حزيران .

لقد كان المناخ الفكري بعد حزيران مناخاً متناقضاً ، وكانت الظروف التي تمر بها المنطقة العربية ظروفاً عصيبة ، جعلت بعض الأدباء والكتّاب ينكفئون إلى اليأس المطلق وتجريح الذات والندب واللطم والمراهنة على أفكار سلفية ومتطرفة ، بينما كتب حنا مينه روايته " الثلج يأتي من النافذة " التي صدرت في أول طبعة لها عام1969، مؤكّداً فيها على متابعة النضال . ورواية " الشمس في يوم غائم" عام 1973 التي أكّد فيها من العنوان نفسه أن الشمس موجودة وإن كانت محجوبة بالغيوم ، وأن "تحرير الأراضي المحتلة من العدو الصهيوني ، لن يتم إلا بواسطة الجماهير التي هي وحدها صاحبة المصلحة في التحرير"[40].

2. أسهم حنا مينه في خدمة معاركنا مع العدو الصهيوني عن طريق الكتابة عن حرب تشرين التحريرية عام1973، فقد كتب مجموعته القصصية "من يذكر تلك الأيام"[41] بالاشتراك مع د. نجاح العطار، أشار فيها الكاتبان إلى واقع حرب تشرين التحريرية وأحاسيسهما إزاءها . وأصدر كتاباً آخر بالاشتراك مع د. نجاح العطار حول حرب تشرين بعنوان " أدب الحرب "[42] عام1976، عالج فيه المؤلفان وظيفة الكلمة وأهميتها في الحرب، وقد وجدا أن المراجع في أدب الحرب قليلة إذا ماقيست بما كتب في هذا المجال في الآداب الأجنبية . وقد أثير موضوع أدب الحرب في أثناء حرب تشرين لأول مرة ، لذا فإن طرحه في هذا الموضوع وإنشاء هذا الكتاب خدمة

للمعركة ، فالكلمة الصادقة تكتب بالدم والنار ، ولا تقلّ أهميتها في الحرب عن الدبابة والمدفع والصاروخ، فالمعركة كل ذو أجزاء. كما قدم الكاتبان فيه : نماذج من أدب الحرب عند العرب في الشعر القديم زهير بن أبي سلمى وعنترة، ونماذج أخرى من الشعر الحديث متمثلة بأدب المقاومة الفلسطينية وأدبائها مثل غسان كنفاني وتوفيق زياد ومحمود درويش، وأما النماذج العالمية التي قدمها المؤلفان فهي كثيرة ومتنوعة نذكر منها : قصيدة للشاعر بابلونيرودا، ورواية الدون الهادئ لشولوخوف، عشرة أيام هزت العالم لجون ريد، وغيرها من النماذج الأدبية والعالمية للحروب العادلة في العالم على مر التاريخ .

كما كتب رواية "المرصد"[43] التي تروي قصة تحرير مرصد جبل الشيخ في حرب تشرين التحريرية من العدو الإسرائيلي عام 1973، والمصاعب الجمة التي واجهت تحريره التي جعلت الانتصار بمثابة المعجزة، و حطّمت أسطورة الجيش الإسرائيلي الذي لا يقهر.

أدان حنا مينه إسرائيل وأكّد أنها دولة معتدية تقهر الشعوب وتجب محاربتها. فقد كتب في رواية المرصد ، "سنظل نحارب إسرائيل حتى نردّ كيدها في نحرها ، ولا يهمّ كم ستطول الحرب بيننا. النساء تحمل وتلد وكل جيل سيطالب بالحق ويحارب لأجله ، ولن ندع إسرائيل شوكة بيننا ، سنقهرها ولو بعد مئة سنة"[44].

كما أدان الصهيونية والعنصرية والنازية وأمريكا وإسرائيل والمجتمع الدولي في رواية المرصد أيضاً. بعكس الكاتب الألماني " فرانز كافكا 1883-1944"[45] الذي لم يشأ أن يدين النازية أو يقاومها، ولم يجرؤ على تحديد القامعين المضطهدين ، ولم يقدّم أي إسهام أدبي في النضال ضد النازية، وكل مافعله أنه أسهم في تحطيم أعصاب قرّائه خوفاً منها، فقد رسم الإنسان مطارداً وخائفاً ومذعوراً، قد يكون الإنسان الأوروبي خائفاً أو مذعوراً من النازية القادمة موجوداً كما عبّر " كافكا " ؛ لكن إنساناً أوروبياً آخر ، مناضلاً ومكافحاً كان موجوداً أيضاً، عبّر عنه الكاتب

التشيكي فوتشيك في رواية " تحت أعواد المشانق"[46] لذا فإن دراسة الآداب الأجنبية ومقارنتها بالأدب العربي جدّ ضرورية ، لأنها تزيدنا إيماناً بأدبنا وعبقرية رجاله .

خاتمة:

حاول هذا البحث عرض و تقديم مسيرة الكفاح و النضال لدى حنا مينه وعناصر تكاملها في المحورين السياسي والاجتماعي كما ناقش اتجاهاتها و مختلف صورها التي تعدُّ إسهاماً عربياً في رسم و تشكيل الرواية الوطنية.

وعرض البحث مقارنة رواياته مع روايات الكتّاب العالميين لتوضيح حقائق مهمة و ظواهر غير مدروسة تفتح آفاقاً في الدراسة الأدبية المقارنة .

وتوصل البحث إلى أن حنا مينه قد أعطى القضية الوطنية المرتبة الأولى في أدبه ونضاله، وهكذا يتبين للدارس أن حنا مينه واحد من المبدعين الذين خلّدوا الحضارات الإنسانية بألق فكرهم وتوهّج عواطفهم الإنسانية و سمو ضمائرهم ووجداناتهم بما قدّمه للإنسانية من إبداعات .

فهرس المصادر و المراجع:

1. البارديي ، د. محمد (1973) حنا مينه روائي الكفاح و الفرح ، ص149 ، دار الآداب ، بيروت .
2. الخطيب ، محمد كامل و د. عبد الرزاق عيد (1979) عالم حنا مينه الروائي ص 140.33 ، دارالآداب ، بيروت .
3. دكروب، محمد (١٩٩٢) حوارات وأحاديث حنا مينه، ص 352، دار الفكر الجديد، بيروت.
4. شكري، د غالي (1975) الرواية العربية في رحلة العذاب ، عالم الكتب القاهرة .العطار،
5. شلر، فريدريك : مسرحية اللصوص ، ترجمة : د. عبدد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت .
6. العطار، نجاح (1974) الطروسية و عالم حنا مينه الروائي ، مجلة المعرفة – دمشق ، ع: 146 نيسان، ص 74.
7. العكبري البغدادي، أبو البقاء، (1418هـ. 1997م) ديوان أبي الطيب المتنبي، ص89، شرح وضبط نصوصه د.عمر فاروق الطباع ، دار الأرقم ، بيروت.
8. الفريجات، د.عادل (1983) حنا مينه و الثلج يأتي من النافذة ، جريدة الرأي العام الكويتية . عدد(16-17) ، ت: (8|9|1983) ص38.

9. فوتشييك ، يوليوس، تحت أعواد المشانق ترجمة مصطفى عبود و تقديم فخري كريم، دار المدى ، بغداد، العراق .
10. القنطار ، سيف الدين (1997) الأدب السوري بعد الاستقلال ، تقديم: صياح الجهيم ص 278، وزارة الثقافة ، دمشق.
11. ليليان هيرلاندز ، ج.دبيرس، ستيرلنج . أبراوان (1986) دليل القارئ إلى الأدب العالمي ص248، ترجمة :محمد الجورة ، دار الحقائق، بيروت .
12. الماضي، د. شكري (1989) الدلالة الاجتماعية للشكل الروائي في روايات حنا مينه ، مجلة فصول ، القاهرة، عدد: (3. 4) مج: 8 ، ت: ديسمبر 1989
13. مينه، حنا ود.نجاح العطار (1976) أدب الحرب ، ص 6، وزارة الثقافة، دمشق.
14. مينه، حنا (1954) رواية المصابيح الزرق، يروت، دار الفكر.
15. مينه، حنا (1966) رواية الشراع و العاصفة، بيروت مكتبة ريمون الجديدة .
16. مينه، حنا (1969) الثلج يأتي من النافذة ، وزارة الثقافة ، دمشق.
17. مينه، حنا (1971) ناظم حكمت وقضايا أدبية و فكرية ، وزارة الثقافة، دمشق .
18. مينه، حنا (1973) الشمس في يوم غائم ، وزارة الثقافة ،دمشق .
19. مينه، حنا (1975) بقايا صور ، وزارة الثقافة ، دمشق .
20. مينه، حنا (1975) الياطر ، وزارة الثقافة ،دمشق
21. مينه، حنا و د.نجاح العطار (1976) من يذكر تلك الأيام ، وزارة الثقافة ، دمشق.
22. مينه، حنا و د.نجاح العطار (1976) أدب الحرب، وزارة الثقافة ، دمشق .
23. مينه، حنا (1977) المستنقع ، وزارة الثقافة ، دمشق
24. مينه، حنا (1980) المرصد ، دار الآداب ، بيروت.
25. مينه، حنا (1981) حكاية بحار ، دار الآداب ،بيروت.
26. مينه، حنا (1982) الدقل ، دارالآداب، بيروت .
27. مينه، حنا (1982) هواجس في التجربة الرائية ص 163 ، دار الآاب ، بيروت.
28. مينه، حنا (1983) المرفأ البعيد ، دار الآداب ، بيروت .
29. مينه، حنا (1986) القطاف ، دارالآداب ، بيروت .
30. مينه، حنا(1996) المرأة ذات الثوب الأسود، دار الأدارب بيروت.
31. مينه، حنا (2000) حارة الشحادين ، دار الآداب ، بيروت.
32. مينه، حنا (2001) صراع امرأتين ، دار الآداب ، بيروت.

هوامش البحث:

1. العكبري البغدادي، أبو البقاء، (1418هـ. 1997م) ديوان أبي الطيب المتنبي، ص89، شرح وضبط نصوصه

د.عمر فاروق الطباع ، دار الأرقم ، بيروت
2. شلر، فريدريك : مسرحية اللصوص ، ترجمة : د. عبدد الرحمن بدوي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت .
3. مينه، حنا ود.نجاح العطار (1976) أدب الحرب ، ص 6، وزارة الثقافة، دمشق .
4. مينه، حنا (1954) رواية المصابيح الزرق، بيروت، دار الفكر.
5. مينه، حنا (1966) رواية الشراع و العاصفة، بيروت مكتبة ريمون الجديدة .
6. المصدر السابق نفسه ص191.
7. العطار، نجاح (1974) الطروسية و عالم حنا مينه الروائي ، مجلة المعرفة – دمشق ، ع: 146 نيسان، ص 74.
8. شكري، د غالي (1975) الرواية العربية في رحلة العذاب ، عالم الكتب القاهرة .
9. المرجع السابق نفسه ص54.
10. مينه، حنا (1954) مصدر سابق.
11. مينه، حنا (1966) مصدر سابق.
12. مينه، حنا (1973) الشمس في يوم غائم ، وزارة الثقافة ،دمشق .
13. مينه، حنا (1981) حكاية بحار ، دار الآداب ،بيروت.
14. مينه، حنا (1982) الدقل ، دارالآداب، بيروت .
15. مينه، حنا (1983) المرفأ البعيد ، دار الآداب ، بيروت .
16. مينه، حنا (2000) حارة الشحادين ، دار الآداب ، بيروت.
17. مينه، حنا (2001) صراع امرأتين ، دار الآداب ، بيروت.
18. مينه، حنا (1982) هواجس في التجربة الرائية ص 163 ، دار الآاب ، بيروت. .
19. مينه، حنا (1975) بقايا صور ، وزارة الثقافة ، دمشق .
20. مينه، حنا (1977) المستنقع ، وزارة الثقافة ، دمشق
21. مينه، حنا (1986) القطاف ، دارالآداب ، بيروت .
22. مينه، حنا (1969) الثلج يأتي من النافذة ، وزارة الثقافة ، دمشق.
23. الفريجات، د.عادل (1983) حنا مينه و الثلج يأتي من النافذة ، جريدة الرأي العام الكويتية . عدد(16-17) ، ت: (8|9|1983) ص38.
24. دكروب، محمد (١٩٩٢) حوارات وأحاديث حنا مينه، ص 352، دار افكر الجديد، بيروت.
25. القنطار ، سيف الدين (1997) الأدب السوري بعد الاستقلال ، تقديم: صياح الجهيم ص 278، وزارة الثقافة ، دمشق.
و انظر أيضاً دكروب محمد (1993) حواراات و أحاديث حنا مينه ، ص350 ، مرجع سابق .
26. مينه، حنا (1954) رواية المصابيح الزرق، مصدر سابق .
27. مينه، حنا (1973) الشمس في يوم غائم ، مصدر سابق.
28. مينه، حنا (1975) الياطر ، وزارة الثقافة ،دمشق

29. المصدر السابق نفسه ص 91.
30. مينه، حنا (1966) رواية الشراع و العاصفة، مصدر سابق
31. الماضي، د. شكري (1989) الدلالة الاجتماعية للشكل الروائي في روايات حنا مينه ، مجلة فصول ، القاهرة، عدد: (3. 4) مج: 8 ، ت: ديسمبر 1989
32. مينه، حنا (1977) المستنقع ، مصدر سابق
33. الخطيب ، محمد كامل و د. عبد الرزاق عيد (1979) عالم حنا مينه الروائي ص 140.33 ، دارالآداب ، بيروت .
34. مينه، حنا(1996) المرأة ذات الثوب الأسود، دار الأدارب بيروت.
35. المصدر السابق نفسه، ص45.
36. الباردي ، د. محمد (1973) حنا مينه روائي الكفاح و الفرح ، ص149 ، دار الآداب ، بيروت .
37. مينه، حنا (1971) ناظم حكمت وقضايا أدبية و فكرية ، وزارة الثقافة، دمشق .
38. مينه، حنا (1973) الشمس في يوم غائم ، مصدر سابق.
39. مينه، حنا (1969) الثلج يأتي من النافذة ، مصدر سابق.
40. مينه، حنا (1973) الشمس في يوم غائم ، ص 90 ، مصدر سابق
41. مينه، حنا و د.نجاح العطار (1976) من يذكر تلك الأيام ، وزارة الثقافة ، دمشق .
42. مينه، حنا و د.نجاح العطار (1976) أدب الحرب، وزارة الثقافة ، دمشق .
43. مينه، حنا (1980) المرصد ، دار الآداب ، بيروت.
44. المصدر السابق نفسه ، ص161.
45. ليليان هيرلاندز ، ج.دبيرس، ستيرلنج . أبراوان (1986) دليل القارئ إلى الأدب العالمي ص248، ترجمة :محمد الجورة ، دار الحقائق، بيروت
46. فوتشييك ، يوليوس، تحت أعواد المشانق ترجمة مصطفى عبود و تقديم فخري كريم، دار المدى ، بغداد، العراق .

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد: 2 (2021)، ص 69- 84

سينما الحرب والذاكرة الجماعية

Cinema of war and collective memory

د. عبد القادر رحيم[1] ، أ.د سليم بتقة
Dr. Abdelkader Rahim, Prof. Dr. Salim Betka

[1] جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)، a.rahim@univ-biskra.dz
[2] جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)، s.betka@univ-biskra.dz

ملخص:

من منطلق أنَّ السينما تعيد صناعة وصياغة التاريخ، وِفْقَ رؤيةِ وقراءةِ أصحابِها، يسعى هذا المقالُ للبحث في العلاقة التي تربط السينما الفرنسية والجزائرية بالأحداث التاريخية، وبخاصة الثورة الجزائرية، وما سبقها أو زامنها من أعمال عنف (من قِبل المستعمر الفرنسي) أو مظاهرات وانتفاضات (من لدن الشعب الجزائري)، كما يستهدف أيضا الكشفَ عن الأسباب التي دَفَعَتْ صناعَ السينما في فرنسا إلى العمل على تشويه الحقائق، ومحاولة إظهار الطرف الفرنسي في صورة البطل الأوربي المنقذ، الذي لم يجد من وسيلة للدفاع عن نفسه وحضارته إلا استعمال القوة.

كلمات مفتاحية: السينما.، الحرب.، الثورة.، الذاكرة.، الاستعمار.

Abstract:

From the point of view that cinema reinvents and formulates history, according to the vision and reading of its owners, this article seeks to question the relationship that links French and Algerian cinema to historical events, in particular the Algerian revolution, and the violence that preceded or contemplated it (by the French colonizer) or demonstrations and uprisings (of the Algerian people), and it also aims to reveal the reasons that pushed filmmakers in France to work to distort the facts, and to try to show the French side as the European saving hero, who has found no way to defend himself and his civilization, except the use of force.

Keywords: Cinema; War; Revolution; Memory; Colonialism.

1. مقدمة:

أشار بنجامين ستورا في كتابه الرائد أوهام الحرب (**Imaginaires de guerre**)[1] إلى الصمت الشديد للسينما الفرنسية في الخمسينيات والستينيات حول "أحداث الجزائر"، كما كانت تسميها السلطات الرسمية في ذلك الوقت، وقد عزا ذلك إلى يقظة الرقابة طوال فترة النزاع ، فكثير من الأفلام التي أثارت هذا الموضوع تعرضت بالفعل إلى الرقابة الكاملة، أو تأخر ظهورها إلى ما بعد انتهاء الحرب عام 1962 ، ومنذ ذلك التاريخ أحصت كارولين إيدس**Caroline Eades**[2] ما يقرب من ثلاثين فيلما حول هذا الموضوع، إذ يبدو أن الإيقاع قد تسارع في الآونة الأخيرة ، سواء على مستوى الفيلم الخيالي مثل ليلة سوداء (**Nuit noire**) لألان تاسمة**Alain Tasma**، والعقيد (**Mon colonel**)لـ:وران هيربيت **Laurent Herbiet**والخيانة (**La Trahison**) لفيليب فوكون **Philippe Faucon**،أو الفيلم الوثائقي مثل العدو الحميم (**L'ennemi intime**) لباتريك روتمان **Patrick Rotman** ، ومعركة الجزائر (**Bataille d'Alger**) لإيف بويسي **Yves Boisset**.

كما أن اتهام السينما الفرنسية بتجاهل أحد أكثر الصراعات المؤلمة في تاريخ الفرنسيين، أمر غير عادل بالتأكيد –كما يرى دائما ستورا- ، صحيح أن هذا الوعي تأخر بسبب قيود الرقابة، وتم ذلك بطريقة معقدة،كالجدل العنيف الذي نشأ في أعقاب عرض فيلم رشيد بوشارب الخارجون عن القانون(**Hors-la-Loi**)[3] يظهر أن "الحرائق لم يتم إخمادها "(الفيلم يروي الأحداث التي أعقبت انتهاء الحرب العالمية الثانية على الجبهة الغربية ، حيث ازدادت الاحتجاجات من أجل استقلال الجزائر أكثر فأكثر في الجزائر الفرنسية، المشاهد الأولى من الفيلم تصور مذابح سطيف و قالمة وخراطة في 8 ماي 1945 . أما المشاهد الأخيرة فتستحضر مذبحة 17 أكتوبر 1961 في باريس. "الخارجون عن القانون" هي الترجمة الفرنسية للمصطلح العربي**Fellagha**أو **Rebelles**،الذي كان يستخدم في فرنسا لتوصيف المجاهدين خلال الحرب التحريرية (1954-1962). الفيلم أثار ردود فعل عنيفة من بعض نواب اليمين ، وجمعيات الأقدام السوداء، واليمين المتطرف).

فمع كل فيلم تاريخي يعود النقاش نفسه: هل هي مجرد سينما؟ أين تبدأ مسؤولية السينمائي، وأين تبدأ حرية الفنان؟

رشيد بوشارب - الذي لا يخفي تعاطفه مع الثورة الجزائرية - يتأرجح بين الرغبة في جعل التاريخ معروفاً "أردت أن أظهر أنه حدث" ورغبة الفن السابع. لقد أعاد بوشارب فتح كتاب التاريخ.[(4)]

2. معركة الرقابة

في نهاية الخمسينيات من القرن الماضي ، كانت السينما الفرنسية حذرة للغاية عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع المسائل السياسية ، ولا سيما الحرب في الجزائر: كما كتب جان بيير جانكولا**Jean-Pierre Jeancolas** فالسنوات التي سبقت ظهور الجمهورية الخامسة هي سنوات "الملوتيزم"**Molletisme**، أوالغرق في الحرب الجزائرية التي يرفضها الكثيرون، ولكن قليلون هُم أولئك الذين يملكون الجرأة للوقوف أمام سياسة غي موليه الراديكالية ، إنها سنوات حزينة ، عاشها الفرنسيون بضمير سيئ، أو في هروب ، فهذه هي سنوات السينما المنعزلة عن الحياة، عن الحاضر، وعن التاريخ ": إذ يرفض أغلب المنتجين والمخرجين الوقوفَ إلى جانبهم ، خوفًا من معاقبة الجمهور ، المنقسم بخصوص القضية ، وبالطبع هناك رقابة ذاتية للسينما الفرنسية حول هذا الموضوع. [(5)]

على أي حال ، خلال النزاع نفسه ، منعت الرقابة في ذلك الوقت أي إشارة مباشرة إلى "الأحداث". لأسباب واضحة ، حيث لا يتم بث الأفلام السياسية إلا في دوائر ضيقة متخصصة للغاية (نوادي الأفلام أو الدوائر السياسية أو النقابية) مثلما حدث مع فيلم أكتوبر في باريس (**Octobre àParis**) لجاك بانيجل **Jacques Panijel** الذي يسترجع مظاهرات 17 أكتوبر 1961، تلك الأحداث التي كانت ضد منظمة الجيش السري(**OAS**) ، في فيفري 1962 ، حيث قُتل ثمانية أشخاص في محطة مترو شارون**Charonne**: وقد تم تقديم هذا الفيلم الوثائقي الملتزم عام 1962 في فرنسا، ولكن تم الاستيلاء على النسخة على الفور بعد العرض الأول.

في المقابل، وفي الجبال الجزائرية تم إنتاج وعرض بعض الأفلام الحربية من أجل دعم حماسة المقاتلين والرد على دعاية الجيش الفرنسي (صور محمد لخضر حمينة وجمال شاندريل ، فيلم صوت الشعب (**La voix du peuple**)سنة 1960).[6]

يقوم رينيه فوتير**René Vautier** ، الناشط والسينمائي الشيوعي و الذي التقي بعبان رمضان أحد قادة جبهة التحرير الوطني ، بإخراج فيلم قصير بالألوان ، عنوانه: الجزائر تحترق (**Algérie en flammes**) ، والذي يعرض العمليات العسكرية في الجبال، شارك بعد ذلك في تونس في تصوير فيلم عندي ثماني سنوات(**Je suis 8 ans**) ، وهو فيلم قصير مأخوذ من رسومات الأطفال، علاوة على ذلك يحاول بعض المخرجين التحايل على الرقابة ، من خلال توجيه تلميحات إلى "الأحداث الجزائرية": مثل ليل وضباب(**Nuit et Brouillard**) لآلان ريزناي **AlainResnais**[7] حيث أوضح لاحقًا أنه وجان كايرول **Jean Cayrol** ، مؤلف نص الفيلم الوثائقي ، أرادا تحذير الرأي العام حول ما كان يحدث في الجزائر: كنت أرغب في فيلم لا يقول للناس ، "لا تنسوا" ، ولكن "ابحثوا لماذا حدث هذا؟، لا تنتظروا أن يحدث هذا لكم لتهتموا بشأنه. لقد تحدثت كثيرا عن جرس الإنذار".

هذا، وتواجه الأفلام الخيالية القليلة التي تم تصويرها خلال الحرب نفسها - والتي تستدعي جوانب معينة من الصراع- الصعوبات ذاتها، إذ لم يتم عرض فيلم كلود أوتان لارا **ClaudeAutantLara** لن تقتل (**Tu ne tueras point**)إلا عام 1963، حيث تعرضت بعض مشاهده للقطع عدة مرات، وبالمثل تم عرض فيلم وداعا فيليبين (**Adieu Philippine**) لـ **Jacques Rozier**والجندي الصغير (**Le petit soldat**)لـ **Jean-Luc Godard**والذي كان مقررا عرضه سنة 1960 ولكن لم يتم عرضه على شاشات السينما حتى عام 1963، و واجه الفيلم انتقادات لاذعة بسبب تقديم المقاتلين الفرنسيين بطريقة سلبية: فبطل الفيلم "جندي ضائع" يحارب بطالة وليس التزاما سياسيا.

كما يمكننا أن نذكر أيضًا روبرت إنريكو**Robert Enrico**الذي صور فيلم الحياة الجميلة (**La Belle Vie**) عام 1961 ، وهي قصة مجند عاد بمرارة من خدمته في

الجزائر....وعليه يمكننا القول إنه سيتعين على هؤلاء السينمائيين الانتظار حتى نهاية النزاع لمشاهدة أفلامهم على شاشات فرنسية.[8]

بشكل عام ، كانت السلطات الفرنسية متيقظة بشكل خاص حالما يتم التشكيك في شرف فرنسا وجيشها ، حتى عندما لا يتعلق الأمر بالصراع في الجزائر ؛ بدليل أنه في عام 1958 فعلت السلطات كل ما في وسعها لمنع عرض فيلم (**Sentiers de la Gloire**) دروب المجد لـ: ستانلي كوبريك **Stanley Kubrick**على الأراضي الفرنسية، ولم يتم السماح له بالعرض إلا سنة 1975 أشجار زيتون العدالة(**Les Oliviers de la justice**)، الذي أنتجه جيمس بلو**James Blue**خريف 1961 ، هي حالة خاصة إلى حد ما: إنه مستوحى من رواية جان بيليجري**Jean Pélégri**التي نُشرت عام 1959 والتي حصلت على الجائزة الكبرى الكاثوليكية للآداب في العام التالي. يروي الكتاب السيرة الذاتية لشاب من الأقدام السوداء (جان)الذي عاد من فرنسا لمساعدة والده في العذاب في مزرعته بمتيجة.[9]

هذه فرصة للمؤلف لمناقشة عمل والتزام هؤلاء المستوطنين ، الذين بعد أن استولوا على أرض الجزائر يحلمون باتفاق متناغم بين المجتمعات،فعندما يتعلق الأمر بالاقتباس السينمائي ، يتم دعم المشروع من قبل الجنرال ديغول نفسه ، الذي أعجب بالرواية ، ويؤكد **AndréMalraux**أن المركز الوطني للسينماطوغرافيا **CNC** سيمول الجزء الكبير من الفيلم، وحسب سيباستيان دينيس**Sébastien Denis**، فإن عمل جيمس بلو يقترح "خطابا حكيما حول مستقبل الجزائر المستقلة والعلاقات بين العرب والأقدام السوداء".

في نهاية الفيلم تختتم الشخصية الرئيسة- التي توشك على العودة إلى فرنسا بعد جنازة والده- بالإشارة إلى الجزائر: "لقد أصبح بلدي"، ووفقًا للمنتج ، فإن هذه الرؤية الساذجة أقل ما يقال عنها إنها كذبة كان على علم بها ، لكن المخرج والروائي اعتبرا "أنها نهاية جميلة".[10]

تبقى الحقيقة أن هذا الفيلم هو العمل الخيالي الوحيد الذي تعامل مع الحرب الجزائرية و ظهر خلالها. تم تقديمه في مهرجان كان عام 1962 وفاز بجائزة جمعية كتاب السينما والتلفزيون .

لا يزال هناك فيلم وثائقي تقريبا عن نهاية هذه الحرب(تم تصويره في الجزائر نفسها) مشبع بواقع الدراما الجزائرية . أصبح فيلم عدالة أشجار الزيتون(**Les Oliviers de la justice**)أجمل الشهادات على مقدرة السينما ، وتجاوز هذه الحالة لإعادة تعريف نفسها على أنها "مأساة ". ومع ذلك ، فإن هذا الفيلم الذي يدعو إلى مصالحة افتراضية بين المعسكرات التي واجهت بعضها البعض ، هو حالة معزولة، ليست ممثلة للأفلام التي تم تصويرها في إطار الحرب الجزائرية.[11]

3. سينما الستينيات بين الحذر والغموض:

في جميع الأحوال، كان من الضروري الانتظار حتى نهاية الحرب لرؤية بث الأفلام التي تستحضر "حرب الجزائر"،لكن معظم هذه الأعمال تتعامل مع الموضوع بتحفظ ، وفي الغالب تكون هذه الحرب على هامش السيناريوهات، كما لو أن المخرجين لم يجرؤوا بعد على جعلها قلب الحكاية.

في أفلام مثل وداعا فيليبين (**Adieu Philippine**)و مطاريات شربورغ (**Les parapluies de Cherbourg**)،و موريال (**Muriel**) تتأثر الشخصيات بهذا الصراع، لكنها إما على وشك المغادرة للقتال في الجزائر(كشخصية ميشيل لمبير في وداعا فيليبين،و غي في مطاريات شربورغ) ، أو يعودون وهم يشعرون بالقلق من خدمتهم في الخارج (المظلات، موريل)إذ تهتم هذه الأفلام بشكل خاص بإظهار الأضرار التي سببتها الحرب الجزائرية على المصائر الفردية: ففي(المظلات) مثلا عودة (غي) مليئة بالمرارة، وهذه هي إحدى الرهانات على وجه التحديد، حيث يسعى الجميع إلى نسيان هذه "الحرب القذرة"، على حسب رشيد بوجدرة،[12]" فيلم (موريال)، لآلان ريزناي، ليس فيلمًا عن الجزائر، بل هو فيلم يدور حول الجزائر كفكرة محرجة يتوق الجميع لنسيانها ".

4. استفاقة السينما الملتزمة لفترة السبعينيات:

في السبعينيات من القرن الماضي تغيّرتْ السينما الفرنسية إلى حد ما، وبدا أنها مستعدة لتقبل التاريخ المعاصر، وقد مثّل هذا النهج الجديد فيلمان وثائقيان هما:فيلم الحزن والشفقة (**Le Chagrin et la Pitié**) للمخرج مارسيل أوفولز**Marcel Ophüls**عام 1971 وفيلم: فرنسي إذا كنتَ تعرف(**Français si vous saviez**)من تأليف **André Harris et Alain de Sedouy** الذي ظهر في العام التالي،وخلال هذه الفترة أيضا صدرتْ مجموعة من الأفلام التي تشير بطريقة فيها كثير من المباشرة والالتزام إلى الحرب الدائرة في الجزائر، من بينها فيلم(عشرون سنة في الأوراس) (**Avoir 20 ans dans les Aurès**) لرينيه فوتير، وفيلم المسألة(**La Question**)لوران هينيمان**Laurent Heynemann** .

فالفيلمان الأولان يضعان المتلقي في قلب المعارك، وينسجان سيناريوهات متشابهة إلى حد ما: مجندون معادون للحرب ، يتم أخذهم بيد ضباط مفعمين بالحيوية والكاريزما ؛ ثم ينتهي المطاف بهم إلى التشابك، وآخرون على العكس من ذلك متمردون ينتهي بهم الأمر إلى الهروب.

وهاينمان (صاحب الفيلم الثاني) مخرج سينمائي و تلفزيوني عمل مساعدا سابقا لبرتران ترافينييه **Bertrand Tavernier** وهو متخصص في الأفلام السياسية، صدر له فيلم المسألة في عام 1976 ، وهو عبارة عن اقتباس من كتاب "المسألة"لهنري علاق **Henri Alleg**، ومع أن الفيلم لا يعرض على الشاشة جميع ممارسات التعذيب الرهيبة التي مارسها المظليون ضد علاق،وعلى سجناء الثورة وعلى بعض المثقفين المؤيدين لها، إلاأنه صدر مع حظر على من هم أقل من 18سنة.[13]

وأما رينيه فوتييه فهو ناشط سياسي ومؤلف أفلام وثائقية معادية للاستعمار، أخرج فيلم عشرون سنة في الأوراس من خلال شهادات 600 شاب من منطقة بروطاني (**bretagne**)شاركوا في حرب الجزائر،وعلى الرغم من معتقداتهم العسكرية المعادية إلا أنهم أُجبِروا على الاغتصاب والقتل،وقد واجه الفيلم عاصفة طويلة من التنديد من قبل اليمين المتطرف، ولكنه في الأخير استطاع أن يفتكَّ جائزة في مهرجان كان.[14]

وهذا الفيلم (عشرون سنة في الأوراس) نوع من السينما المقاومة ، يقول المخرج رونيه فوتييه " إنه اعتمد على عديد من شهادات المجنَّدين.(ويمكن تأكيد كل مشهد من الفيلم على الأقل من قبل خمسة شهود ، وفقًا لفوتييه!)،وأما السيناريو فهو مستوحى -إلى حد كبير- من قصة عاشها بالفعل الرقيب المظلي نويل فافرلييير **Noël Favrelière**، الذي هرب عام 1956.

هذا وقد عُدَّ الفيلم في عهده واحدًا من أوائل الأفلام التي أثارت الصراع الجزائري الفرنسي (حرب التحرير) بطريقة مباشرة.

وعليه يمكننا القول إن عرض هذه الأفلام المختلفة - في ذلك الزمن- كان أمرا صعبا بسبب اصطدامها بمجموعات الضغط المعتادة (اتحاد المحاربين في الجزائر ، والمجموعات اليمينية المتطرفة ، وحتى عدم رغبة الحكومات في ذلك الوقت).[15]

5. السينما الجزائرية وحرب التحرير الوطنية:

السينما هي فنّ الذكريات بامتياز، فهي لا تطلعنا كثيرا على الموضوع المدروس، بل على الخطاب الذي ينسجه مؤلفوها حول هذا الموضوع، فهي بالتالي مصدر هام من مصادر التأريخ والذاكرة.

وتتوافق سينما الحرب الجزائرية وذكرياتها (الثورة التحريرية الكبرى) مع الالتزام بالحرب الاستعمارية وعنفها، كما تشهد المزيد من الأعمال المعاصرة على إدراك مدى التعقيد الذي تسمح به المسافة المتنامية للأحداث، لذا سعت هذه السينما إلى ترسيخ وتوضيح فكرة الانتقال من إحياء الذكرى إلى تأريخ الصراع.

في الجزائر المستقلة لا يُعدُّ موضوع الحرب من الطابوهات ، بل إنه يشكل موضوعًا إلزاميًا للسينما الجزائرية الشابة، وقد"كشف مارسيل واندر **Marcel Wander**[16] أنه من بين واحد وعشرين فيلمًا روائيًا تم تصويره بين عامي 1965 و 1974 أربعة عشر فيلما عالج الكفاح"، أشهرها فيلم معركة الجزائر(**La Bataille d'Alger**)، الذي صوره جيل بونتيكورفو **Gilles Pontecorvo** سنة 1965 ، والذي حاول تعقب -بدقة كبيرة- أحداث معركة الجزائر،حيث وصف اقتحام القصبة من طرف المظليين

بقيادة الجنرال ماسي **Massu** عام 1957 ، كما ندد بطرق التعذيب الوحشية التي مورست على الشعب الجزائري من طرف الجيش الفرنسي، وعلى الرغم من النجاح الباهر الذي حققه الفيلم، إلا أنه لم يعرض في فرنسا إلا سنة 1981 ثم 2004.

وإذا كان المخرج إيطاليًا ، فإن إنتاجه ومعظم الممثلين جزائريون وإن كانوا غير محترفين، و تم التصوير في أماكن الحدث (القصبة)، وقد ساعده بشكل خاص المناضل سعدي ياسف ، أحد الأعضاء المباشرين الذين خططوا لمعركة الجزائر، والذي يلعب دوره الخاص على الشاشة ،كما أنه أيضًا أحد منتجي الفيلم. [17]

و يعد فيلم معركة الجزائر فعالا للغاية، و ذا مصداقية، بدليل أنه استخدم بوصفه وثيقة عمل من قبل بعض الجهات الغربية للاستفادة منه في الحرب على الإرهاب، فمثلا استخدمه الأمريكيون في أمريكا اللاتينية والعراق مؤخرًا، بالإضافة إلى ذلك ، خلق المخرج الإيطالي شخصية ضابط هو العقيد ماثيو(وهو نوع من التهجين بين ماسي وبيجار**Bigeard**)، الذي استخدم التعذيب كأسلوب فعال ضد واضعي القنابل.

في وقت لاحق ، أنتجت السينما الجزائرية أعمالًا قوية حول هذا الموضوع، مثل فيلم ريح الأوراس **(Le Vent des Aurès)** لمحمد لخضر حمينة، الذي يصوِّر عائلة دمرتها الحرب، وقد نال الفيلم جائزة أول عمل إبداعي في مهرجان كان عام 1967.

والفيلم استحضار ناجح للتضامن بين الفلاحين الفقراء وجيش التحرير الوطني ، وأيضًا الفصل بين عالم حضري يمتاز بالفردانية ، وعالم ريفي متماسك متآزر.

يعود حامينا مرة أخرى ليخرج فيلم وقائع سنين الجمر(**Chronique des années de braise**)، الحائز على جائزة السعفة الذهبية **Palme d'Or** في كان سنة 1975[18]، و تبدأ قصة هذا الفيلم في عام 1939 وتنتهي في الفاتح نوفمبر 1954 ، ومن خلال المعالم التاريخية يظهر أن الفاتح نوفمبر 1954 (تاريخ اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية) ليس من قبيل الصدفة في التاريخ ولكنه تتويج لعملية طويلة من المعاناة، ومن المعارك السياسية والعسكرية التي عاشها الشعب الجزائري ضد أمر واقع هو الاستعمار الفرنسي، الذي بدأ بالنزول في سيدي فرج في 14 جويلية من عام 1830.

هذا وقد طور بعض صانعي الأفلام الجزائريون رؤاهم السينمائية فأصبحت أكثر أصالة،مثل فيلم: جنون سنوات التويست (**Les folles années du twist**) لمحمود الزموري، وفيلم : التضحيات(**Les sacrifiés**)، الذي أنتج في عام 1982 من قبل مخرج سينمائي جزائري بفرنسا ،وهو عمل يصوِّر الصراعات الداخلية في المجتمع الجزائري في حي نانتير الفقير، بين أعضاء جبهة التحرير الوطني ومؤيديالحركة الوطنية الجزائرية **MNA** (لمصالي الحاج).

6. الشهود والفرصة التاريخية:

شهدت السينما الوثائقية المهتمة بالحرب في الجزائر تطورا ملحوظا من حيث التنوع، حيث اتبعت الأفلام الأولى مثل أفلام **Yves Courrière** أو **Peter Batty**بنية كلاسيكية، ولكن كان لكل منها اهتمام معين.

لقد أثارت صحفية **RTL** بوضوح الصراعات داخل جبهة التحرير الوطني بين الإدارة والاتجاه الذي نشّطه عبان رمضان ، وهي حلقة لم تكن معروفة لدى عامة الناس، حيث يحتوي الفيلم الذي أخرجه المخرج الإنجليزي، والذي عَرَض الصراعَ على أنه حرب بين دولتين -على كثير من المقابلات مع المسؤولين في ذلك الوقت ، ويستخدم بشكل مكثف المقتنيات الوثائقية للتلفزيون البريطاني والأمريكي.

في وقت لاحق ، وكما تقول أنيت وييفوركا **Annette Wieviorka**[19] في موضوع آخر،جاء "زمن الشاهد":حيث تمت صناعة عديد من الأفلام من شهادات الممثلين أنفسهم: شهادة برتران تافرنير**Bertrand Tavernier** في (حرب بلا اسم) (**La guerre sans nom**) ، والمُؤَلَّفِ من لقاءات عديدة مع مجندين من منطقة غرونوبل، كما يستند فيلم السنوات الجزائرية (**Les années algériennes**) لبرنارد فافر **Bernard Favre**(بالتعاون مع بنيامين ستورا) على مقابلات مع رجال في الشارع، حيث يصر الفيلم الوثائقي على عرض جانب من الحرب الأهلية داخل المجتمعات (فرنسيو الجزائر وفرنسيونمن باريس من جهة، وجبهة التحرير الوطني وغيرها من الحركات الوطنية من جهة أخرى).

كما تبنى باتريك روتمان (**Patrick Rotman**) المقاربة نفسها في فيلمه "العدو الحميم" (**L'ennemi intime**)، والذي يثير بشكل رئيس مشكلة التعذيب كما فهمها المجندون أنفسهم أخيرا.

ويروي هذا الفيلم قصة ضابط ضالع في الحرب في وحدة من وحدات القتال ، يتخلى عن مبادئه الإنسانية، ويصبح جلادا...، هذه القصة مستوحاة من شهادات حقيقية، مع استعارة واضحة وبشكل كبير لرموز أفلام الحرب الأمريكية، حيث يصور معاناة المقاتلين والمدنيين وعنف الصراع والتعذيب.

أنتج بنجامين ستورا **Benjamin Stora** وغابرييل لو بومان **Gabriel Le Bomin** عام 2012 الفيلم الوثائقي "الحرب الجزائرية ، التمزق" (**La Guerre d'Algérie, la déchirure**) حيث عادا إلى مسألة حساسة للغاية تتلخص حول سلوك الجيش الفرنسي خلال الصراع، وفقًا لجريدة ليبراسيون فإن الفيلم الوثائقي(9 مارس 2012) يعرض صوراً غير مرئية من أرشيف الجيش الفرنسي ، ولكن أيضا من مصادر غير متوقعة ، مثل المشاهد التي التقطها التلفزيون الألماني الشرقي، و لم يتردّد المؤلفون في دمج الصور القاسية جدا للجنود الفرنسيين والمشتبه فيهم الذين أُعدمتهم جبهة التحرير الوطني ، "للتأكيد على دينامية هذا النزاع ، وبعده المأساوي" (التحرير).

7. بعض الرؤى لتضميد الذاكرة المصابة:

من المؤكد أنه لم يتم استكشاف جميع المناطق المعتمة في هذا الموضوع، ولكن الطريق مفتوح أمام جميع المهتمين والباحثين للتعمق أكثر في قضية حضور حرب التحرير الجزائرية في السينما الفرنسية ، ولا بأس في هذا الإطار بالاستعانة بشهادة بعض الفاعلين في هذه الحرب (مثل الجنرال أوساريس **Aussaresses**، الذي قدم اعترافات صادمة حول التعذيب)، كما يمكن أيضًا ملاحظة بروز الأعمال المرجعية حول هذا الموضوع منذ سنوات، لا سيما تلك التي أثارتها بالسيدة برانش **Mme Branche** حول التعذيب الذي مارسه الجيش الفرنسي، أو تاريخ السيدة ثينو**Mme Thénaud** حول العدالة خلال حرب التحرير الجزائرية.

إن فتح بعض الأرشيف، واهتمام الأجيال الجديدة من المؤرخين الفرنسيين بالحقيقة سيمنح الموضوع نظرة أكثر هدوءًا وإنصافا في هذه الفترة الصعبة. بالإضافة إلى ذلك هناك باحثون مهتمون حقًا بصورة الحرب الجزائرية من خلال الشاشة، مثل سيباستيان دينيس**Sébastien Denis**[20] الذي درس الأفلام القصيرة الدعائية التي أنتجتها السلطات الفرنسية، وكذا كارولين إيادس **Caroline Eades** التي اهتمت بالسينما الفرنسية ما بعد الاستعمار، كما كرَّس حميد بن مسعود[21] أطروحته للحرب الجزائرية في السينما الفرنسية(**La guerre d'Algérie dans le cinéma français**).،وأما رشيد بوشارب (وهو مخرج سينمائي من أصل جزائري) ، فقد أخرج فيلم الأهالي**Indigènes**، الذي ظهر عام 2006 ، وكان له رد قوي للغاية ، حتى على المستوى السياسي: ثلاثة ملايين مشاهد (أكثر بكثير من متوسط الأفلام عن الحرب الجزائرية)، وقد تمت مكافأة الممثلين الرئيسيين في مهرجان كان، وأعلنت حكومة دو فيلبان أن المعاشات التقاعدية المخصصة للأعضاء السابقين في هذا الجيش من شمال إفريقيا ستكون متوافقة مع رفاقهم الفرنسيين.

في هذا الفيلم يتم تسليط الضوء على الإهانة التي يشعر بها جنود شمال إفريقيا الذين تم دمجهم في هذا الجيش من الفرنسيين الأحرار ، استياء سيكون له دور في تحفيز عديد من قادة الجبهة الوطنية للتحرير **FNL**، وقد جاءت شخصية العريف عبد القادر التي قام بدورها الممثل سامي بوعجيلة ، لتجسِّد معاناة هؤلاء الجنود المغاربة أو ضباط الصف الشجعان، الذين يشعرون أنهم لم ينالوا الاعتراف الرسمي الذي كانوا يستحقونه، حيث يشعرون بمرارة عميقة، وسيشارك بعضهم في حرب تحرير الجزائر في الخمسينيات.

وأما في فيلمه الآخر(الخارجون عن القانون) الذي ظهر سنة 2012، فقد اهتم بوشارب بالفترة الواقعة بين 1945-1954 في الجزائر، حيث يبدأ الفيلم مع أحداث سطيف و قالمة وخراطة في مايو 1945 ، والتي خلفت الآلاف من الضحايا من الجزائريين،وقد أثار الفيلم جدلا كبيرا عند ظهوره، إذ إنَّ بعض الشخصيات اليمينية

واليمينية المتطرفة مثل نائبUMP ليونيل لوكاLionnel Lucaعارضت بشدة الرؤية المقترحة في فيلم بوشارب، مما يؤكد أن نيران ذاكرة جزء كبير من الرأي العام الفرنسي لم تخمد بعدُ.

وفي موضع آخر كتبت كارولين إيدس[22] قائلة: قد لعبت السينما الفرنسية دورها في بناء أساطيرنا المشتركة: "الخيال الذي يرتكز على إرث تاريخي يعرضه في مجال عامة الناس ويشارك في بناء ذاكرتنا الجماعية،وديكورات الحكاية الخيالية أصبحت نصبا تذكارية ، الشخصيات هُم رجال ونساء حقيقيون ، وسمحت الحكايات بسرد الأحداث التاريخية ، ولم يكن للجنود الفرنسيين الحق في التحدث، ولكن حينما أصبحوا شخصيات سينمائية ، عادوا إلى الحياة: الهزائم وترحيل الكولون والتي تم إنكارها ونسيانها ، أعادت السينما إدماجها في المشهد الخيالي لتاريخ القرن العشرين ".

من جانب آخر ، لم تكن هذه الأعمال السينمائية مرضية لكل الجماهير الفرنسية، كما يتضح من ردود الفعل العنيفة أثناء إطلاق فيلم بوراشيب، لكن السينما الفرنسية- في رأي النقاد- لا يمكن أن تكون مسئولة عن كل شيء ، ولا سيما عن "حرب الذكريات"، وكما يقول بنجامين ستورا ، "لا يزال من المستحيل أن ننظر إلى هذه الحرب في وجهها مباشرة، والانتقال من التجربة الفردية والصدمة ، إلى صدمة التصور الجماعي من خلال السينما، فبعد خمسين عاما لا تزال الصور على الشاشات تفشل في جمع شتات ذكريات متشظية ".

8. خاتمة:

في ختام هذا المقال يمكننا تسجيل الملاحظات الآتية:

- السينما بوجهٍ عام وسيلةٌ لإعادة كتابة التاريخ وفق رؤيةِ صُنَّاعِها، ومن ورائهم ساسة الدول وحكَّامها.

- لم تلتفت السينما الفرنسية إلى الأحداث التي تجري في الجزائر إلا بعد الاستقلال بسنوات طويلة، وهذا بإيعاز من دوائر الحكم في فرنسا آنذاك.

- خضعت الأفلام السينمائية والوثائقية التي تناولت أحداث الجزائر بصورة عامة، والثورة التحريرية الكبرى بصورة خاصة إلى قيود الرقابة الصارمة، التي وصلتْ حدَّ الاستيلاء على النسخ الأصلية (مثلما حدث مع الفيلم الوثائقي: أكتوبر في باريس، وفيلم لن تقتل).

- كان التحفظ السمة البارزة في أغلب الأعمال الفرنسية التي تناولت تاريخ فرنسا الاستعماري في الجزائر، إذ لم يجرؤ أحد على جعل الثورة الجزائرية قَلَبَ القصة في فيلمه.

- لم يَقْوَ مُخْرِجُو السينما الفرنسية على الحديث مباشرة – في أفلامهم – عن الثورة الجزائرية إلا في فترة السبعينيات من القرن الماضي، وتحديدا مع فيلم (الحزن والشفقة) و(فرنسي إذا كنت تعرف) و(عشرون سنة في الأوراس) و(المسألة).

- يعد موضوع الثورة التحريرية بالنسبة للسينما الجزائرية منذ السنة الأولى من الاستقلال قضية إلزامية، إذ يشعر معظم المخرجين الجزائريين- حتى الذين عاشوا في فرنسا- أنهم ملزمون وطنيا وأخلاقيا بتصوير وتخليد بطولات الشعب الجزائري وإظهار فرنسا في صورتها الحقيقية .

9- قائمة المصادر والمراجع:

1. سليم بتقة : **الذاكرة والسينما**، ندوة مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري (تقاطع الأدب والسينما)، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، يوم05 نوفمبر2018.
2. Benjamin Stora, *Imaginaires de guerre. Les images dans les guerres d'Algérie et du Viêt-nam*. Paris, Éd. La Découverte, coll. Essais, 2004, rééd.
3. Caroline Eades, *Le cinéma post-colonial français*, Éditions du Cerf, 2006.
4. entretien avec Alain Resnais, revue 24 images, no :150, décembre 2010, janvier 2011.
5. Hamid Benmessaoud, *La guerre d'Algérie dans le cinéma français*, 1996 , thèse de doctorat, Toulouse-2.

6. in *La Guerre d'Algérie et les Français*, sous la direction de Jean-Pierre Rioux, Fayard.
7. Jean-Baptiste Separi-Prevost, La mémoire de la guerre d'Algérie dans les films français depuis 2000, Sous la direction de M. Gilles Richard Séminaire d'Histoire de la France au 20ième siècle : forces politiques, société et cultures, place dans le monde.
8. PASCAL.BAUCHARD,La mémoire de la guerre d'Algérie dans le cinéma français, revueRhénanes, revue des professeurs d'histoire-géographie d'alsace, 2014.
9. Rachid Boudjedra ,Naissance du cinéma algérien, 1971, chez F. Maspero, Paris.
10. Sébastien Denis, *Le cinéma et la guerre d'Algérie, la propagande à l'écran (1954-1962*), éditions Nouveau Monde, 2009.

WIEVIORKA (Annette), *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998.

10- الهوامش:

1- Benjamin Stora, *Imaginaires de guerre. Les images dans les guerres d'Algérie et du Viêt-nam*. Paris, Éd. La Découverte, coll. Essais, 2004, rééd., P258.
2 - Caroline Eades, *Le cinéma post-colonial français*, Éditions du Cerf, 2006.

3 - سليم بتقة : **الذاكرة والسينما**، ندوة مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري (تقاطع الأدب والسينما)، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، يوم05 نوفمبر2018.

4 - المرجع نفسه.

5 - PASCAL.BAUCHARD,La mémoire de la guerre d'Algérie dans le cinéma français, revueRhénanes, revue des professeurs d'histoire-géographie d'alsace, 2014.
6 - in *La Guerre d'Algérie et les Français*, sous la direction de Jean-Pierre Rioux, Fayard.
7 - entretien avec Alain Resnais, revue 24 images, no :150, décembre 2010, janvier 2011 , p5.
8 - PASCAL.BAUCHARD,La mémoire de la guerre d'Algérie dans le cinéma français, op-cit.
9 - Jean-Baptiste Separi-Prevost, La mémoire de la guerre d'Algérie dans les films français depuis 2000, Sous la direction de M. Gilles Richard Séminaire d'Histoire

de la France au 20ième siècle : forces politiques, société et cultures, place dans le monde.
10 - PASCAL.BAUCHARD,La mémoire de la guerre d'Algérie dans le cinéma français, op-cit.
11 - Ibid.
12 - Rachid Boudjedra ,Naissance du cinéma algérien, 1971, chez F. Maspero, Paris.
13 - PASCAL.BAUCHARD,La mémoire de la guerre d'Algérie dans le cinéma français, op-cit.
14 - سليم بتقة : الذاكرة والسينما، المرجع السابق.
15 - المرجع نفسه.
16 - PASCAL.BAUCHARD,La mémoire de la guerre d'Algérie dans le cinéma français, op - cit.
17 - سليم بتقة : الذاكرة والسينما، المرجع السابق.
18 - المرجع نفسه.
19 - WIEVIORKA (Annette), L'Ère du témoin, Paris, Plon, 1998.
20 - Sébastien Denis, Le cinéma et la guerre d'Algérie, la propagande à l'écran (1954-1962), éditions Nouveau Monde, 2009.
21 - Hamid Benmessaoud, La guerre d'Algérie dans le cinéma français, 1996 , thèse de doctorat, Toulouse-2.
22 - Caroline Eades, Le cinéma post-colonial français, Éditions du Cerf, 2006, op-cit.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363 /: ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد: 2 (2021)، ص 85- 103

حدود المكان المعرفية – قراءة في المفاهيم –

Cognitive space boundaries - reading in concepts-

د طيب حمايد Tayeb Hemaid[1]
جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس (الجزائر)
الإيميل: tayebhemaid@gmail.com

ملخص:

يتناول هذا البحث حدود المكان المعرفية من خلال رصد المفاهيم اللغوية والاصطلاحية (المكان في القرآن الكريم ، المكان الفلسفي ، المكان الفني) إضافة إلى تحديد التماثل والتباين مع المصطلحات المقاربة له كالفضاء والحَيّز ، ومنه تستوقفنا الاشكالية : كيف نظّر اللغويون والنقاد لمفهوم المكان ؟ وما جوهر التباين بين المكان والمصطلحات المقاربة له ؟

ومن خلال هذه الدراسة يتضح أن الفضاء أوسع نطاق من المكان والحيّز ؛ لكونه يشمل كل الحدود التشكيلية في التصوير الأدبي ، أما المكان فهو أقل حِدّة من حيث رقعته الدلالية نظرا لجزئيته ، أما الحيّز فمنغلق من حيث الشكل باعتباره صورة منعزلة تتجسد في الأعمال الأدبية على اختلاف فروعها و أجناسها .

كلمات مفتاحية: المكان ، المكان الفلسفي ، المكان الفني ، الفضاء ، الحيّز .

Abstract:

This research deals with the limits of the cognitive place by monitoring linguistic and conventional concepts (place in the Qur'an, philosophical place, artistic place) in addition to determining symmetry and contrast with the terms approaching it such as space and space, from which we stop the problem: how did linguists and critics look at the concept of space?

What is the essence of the difference between the place and the terms approaching it?

Through this study it is clear that space is wider than space and space, because it includes all the plastic boundaries in literary photography, but the place is less severe in terms of its semantic area due to its part, but the space is closed in form as an isolated image embodied in literary works of all branches and races

Keywords: Place, philosophical place, artistic place, space, space.

1. مقدمة:

تتوالى الأزمنة وتتباين الأمكنة وفق تيارات تشق طريقها محددة التوجهات الاجتماعية على اختلاف فروعها وتفرعاتها التي ألزمت على الإنسان البحث في كنه الوجود لرسم خارطة تنير له حياته وتقيده من حيث التأصيل الجذري الذي ينشأ عليه ، وبذلك فإن المكان يرتبط ارتباطا وثيقا بالتوجه الفكري والعقائدي المرهون بالفلسفة التأملية التي تمليها عليه الرؤى المعاصرة المبنية على الاختلاف .

مفاهيم حول المكان :

1- المكان في المعاجم العربية :

ورد في بعض المعاجم اللغوية على أن المكان هو الموضع ، والجمع أمكنة كقذال وأقذلة وأماكن جمع الجمع ، قال ثعلب : يبطل أن يكون مكانا فعالا لأن العرب تقول : كن مكانك ، وقم مكانك ، واقعد مقعدك ، فقد دل هذا على أنه مصدر من كان أو موضع منه([1]) .

ويذهب الليث إلى أن المكان في أصل الفعل تقدير الفعل مفعل ، لأنه موضع لكينونة الشيء فيه، غير أنه لما كثر أجروه في التصريف مجرى فعال ، فقالو : مكنا له وقد تمكن والدليل على أن المكان مفعل أن العرب لا تقول في معنى هو مني مكان كذا وكذا إلا مفعل كذا كذا بالنصب ([2]).

كما جاء في مفهوم آخر على« أنه الموضع الحاوي للشيء ، وعند بعض المتكلمين أنه عرض ، وهو اجتماع جسمين حاوي ومحوي ، وذلك لكون الجسم الحاوي محيطا بالمحوي ، فالمكان عندهم هو المناسبة بين هذين الجسمين وليس بالمعروف في اللغة»[3]
والمكان« اشتقاقه من كان يكون ولكنه لما كثر في الكلام صارت الميم كأنها أصلية[4] »

وأشير إليه في رأي آخر عند الحكماء وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس الظاهر للسطح من الجسم المحوي ، وعند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده .

وقيل المكان « مكان الإنسان وغيره والجمع أمكنة ولفلان مكانة عند السلطان أي منزلة[5] » .

ومنه يتضح أن المعاجم العربية قد توافقت لحد كبير في التشكيل اللغوي لمفهوم المكان ، وهذا من خلال تشريح الحروف : الميم ، الكاف ، الألف ، والنون ، والتي اسندت إلى أوزان الكلمة ، لإعطاء بعدها الاشتقاقي المتمخض من خلال تعاقب هذه الحروف وحركاتها ، وهذا ما يعكس ثراء لغتنا من حيث المفاهيم والدلالات .

2- المكان في القرآن الكريم :

يصور لنا القرآن الأمكنة على اختلاف أشكالها وألوانها وتباينها من حيث الترتيب الزمني للعصور ، حيث يتجلى هذا التصوير في مختلف آيات الذكر الحكيم سواء كان هذا مجازيا أو مباشرا بصريح اللفظ فقد وردت لفظة المكان في قوله عز وجل : ﴿ واذكر في الكتاب مريم اذا انتبذت من أهلها مكانا شرقيا ﴾[6].

وقوله تعالى : ﴿ ورفعناه مكانا عليا ﴾[7] وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ واستمع يوم ينادي المنادي من مكان قريب﴾[8]

لقد توغل الأسلوب القصصي إلى أعمق التصورات المشهدية التي أدخلت المتلقي صلب التشكيل اللغوي القائم على الإعجاز ، لذلك نجد أن المتتبع لآيات الذكر الحكيم ينصهر مع القصص الدينية وكأنه يعايشها يرسم في خياله تلك الحدود والأبعاد ويتخيل بعض المواقف التي تبقى راسخة في ذهنه جراء جمالية السور القرآنية التي تطبع أثارها على من يفتش في خبايا وسحر هذا الأسلوب الفني لذلك« يستند التشكيل المشهدي في إطار تنظم فيه العناصر المشهدية في خضوعها إلى توزيع خاص داخل الحيز المشهدي فيكون منها ما نشاهده من توزيع للعناصر التصويرية داخل اللوحة الزيتية في محافظتها على التوالي والأهمية والنسب»[9]. فهذا التصوير ألقى بضلاله على دعائم أنماط المكان التي تختلف من عنصر لآخر وألبسه حلة متعددة الألوان لما يعتريه تشكيل الحدود والأطر من إشارات تجسد هذا التصوير

الفني والخيالي الذي يحاول المتلقي التفاعل معه والانصهار في فحوى استخلاص العبرة من القصص القرآنية .

إلا أن المكان في القرآن الكريم ظل متشبثا بالإطار الزمني من حيث البناء ، وذلك لتوافقها الكبير في رصد التصوير الإيحائي المنغمس في المفردات التعجيزية التي أثرت القيم الفنية والجمالية لهذا التصوير البنائي والدلالي الذي تتغير معالمه بتغيير سبل المشاهد الحركية في التصوير القرآني «لأن المكان والزمان إذ يحتضنان هذه الحركات لا يفعلان ذلك في سلبية تامة وكأنها الأرضية التي يقف عليها الحوار فقط بل نجد في المسرح كيف يقوم الديكور عونا على تمثيل الأدوار وتجلية دلالتها فتغير الديكور معناه أن المكان الذي كان من قبل لم يعد صالحا لاحتواء الحدث والحوار والمشاعر بل يجب تغييره إلى ما يناسب المستجد في العرض»[10] وهذا ما نلمسه في الأسلوب القرآني الذي فصل وشرح المكان الذي قدمه في صورته الواقعية التي استلهمت معالمها من السرد الفني والجمالي للأسلوب القصصي ، لذلك فإن المكان أضحى النواة المركزية والمنبع العذب الذي تسقى منه الأعمال الأدبية والفنية لما يعتريه من تأثير في النفس البشرية التي تفعل فعلتها بالمكان ، الذي أحكم قبضته على الأبعاد الدلالية التي تحاول إيجاد تفسيرات موازية لهذه التشكيلات والأطر المنبعثة من أثر التقليد والتجديد والمزج بينهما .

3- المكان الفلسفي :

يعد المكان النواة التي تسقى منها الحضارات والأمم ، والمرجعية للجذور التاريخية التي لا يمكن فصلها عن هذا النطاق ، لاسيما في ظل الانقسامات السياسية والاجتماعية التي أضفت عليه طابع التعدد في الفكر و الأطر.

ويتضح المفهوم الفلسفي للمكان على أنه : «هو المكان الأليف الذي ولدنا فيه ، أي بيت الطفولة ، إنه المكان الذي مارسنا فيه أحلام اليقظة وتشكل في خيالنا ، فالمكانية في الأدب هي الصورة الفنية التي تذكرنا أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة ، ومكانية الأدب العظيم تدور حول هذا المحور»[11] الذي أضحى العمود الفقري لتحديد

الأفكار والتوجهات على اختلاف ميادينها ، وهذا ما انعكس على التصور الخيالي الذي يتمناه كل شخص دون الرجوع الى طمس الذات وتجريدها من واقعها الذاتي والخاص .

كما يعد المكان التيار الذي يولد الحركة بين الشعوب ، والسفينة التي تبث القيم والمعتقدات ، سواء شملت التفتح الفكري أو النفسي للتركيبة الإنسانية« ومن هنا كان للمكان في حياة الإنسان قيمته الكبرى ومزيته التي تشده إلى الأرض ، ولا عروا فالمكان يلعب دورا رئيسيا في حياة أي إنسان ، فمنذ أن يكون نطفة يتخذ من رحم الأم مكان يمارس فيه تكوينه البيولوجي والحياتي ، حتى إذا حان المخاض وخرج هذا الجنين يشم أول نسمة للوجود الخارجي كان المهد هو المكان الذي تتفتح فيه مداركه وتنمو فيه حواسه من بصر وشم وذوق وسمع ولمس»[12] ، ليكون ذاته ويرسم حياته جاعلا منها المتنفس الوحيد الذي يفجر فيها طاقاته ويزخرف فيها إبداعاته ويمجد فيها خياله ويقوم معوقاته متجاوزا بذلك كل الحدود التي من شأنها أن تعكر صفو مزاجه وتعرقل سبل طموحاته .

يصنع الخيال مكانا في الصورة الذهنية سواء سلبية أو إيجابية انطلاقا من طبيعة الفرد التي تحتم وضع قيود وهمية مماثلة للأفكار الخيالية التي ينسجها مستغلا شروده العقلي في حالة المبادرة ،«يضاف إلى هذا العناصر المكانية التي يتم تقديمها من خلال فكرة تعليق القراءة التي تجعل المتلقي يستعيد تجربة مكانه الأليف وينطلق هذا كله من فكرة ديناميكية الخيال ، أي أن الصورة الفنية والمكان الأليف ، والذكريات المستعادة ليست معطيات ذات أبعاد هندسية بل مكيف بخيال وأحلام يقظة المتلقي»13 ، غير أن هذا التصور يبقى محدودا في حالة تجسيده على أرض الواقع ؛ لأن الخيال في صورته المجملة يبقى نظريا من حيث الحدود وطبيعته الهندسية المرجعية للمكان ، فهو ذلك الجزء الوهمي المنغمس في طرف الواقع المجهول ، الذي يعكس أطره المتباينة مفسرا الذوق الخاص ومغيرا اللون العام .

إن الغوص في المفهوم الدلالي للمكان يجعله «في حالات كثيرة ليس حيزا جغرافيا فقط ، فهو أيضا البشر ، والبشر في زمن معين وهكذا انكشفت علاقة جدلية بين

عناصر متعددة متشابكة ومتفاعلة ، فالمكان يكتسب ملامحه من خلال البشر الذين عاشوا فيه ، والبشر هم تلخيص للزمن الذي كان وفي مكان محدد بالذات، وبالتالي فقد اكتسب الناس ملامح وصفات أثروا في المكان والزمان »[14] ،وصنعوا منه مراكزا للنحت والمعمار لترسيخ المقتطفات التاريخية التي يتوارثها الأجيال على مر العصور .

والاختلاف الموجود في التشكيل المكاني يفسر هذا التفاعل ويحدد الأصول العرقية من خلال رصد هذه الحدود والبحث في مميزاتها وأسرارها ، و انتقاء مواقعها والآثار المزاولة لها والتناغم المتسلسل في المحاكاة لهذه التوجهات التي تعيد إيقاظ الماضي والذات المؤرخة له .

إن المتتبع لمفهوم المكان يدرك حقيقته من حيث البناء الشكلي والهندسي له ، لما يضفيه من سمات سطحية في ظاهره ، فهذه الميزة تمهد لدراسة دلالته وأبعاده التي تتعدى أحيانا الأبعاد الميتافيزيقية ، إلا أنه «قد تكشف الدراسات عن معاني أخرى يمتلكها المكان الجغرافي ، كاكتساب القيم الاجتماعية نعوتا مكانية للدلالة على سموها ومكانتها وجدارتها ، فالشريف والوضيع والعالي والمنيع والصغير والكبير أوصاف يجسدها البصري ، ويحدد حدودها شكلا ومضمونا »[15] ليحدد أطر هذا الحيز من حيث النطاق الإيديولوجي له ، ويفسره تفسيرا ذاتيا وفق الرؤى والنظريات المسطرة ذات الدلالات المحدودة .

يحدد المكان بطابعه الجغرافي والموقع المنتقى من طرف الذات البشرية التي تنحت فيها مختلف المعتقدات والثقافات على اختلاف طبوعها ، إلا أن هذا التوجه يبقى جافا ومبتورا لإلغائه الجوانب الفنية والجمالية التي تزخرف مفهومه الدلالي لا الشكلي الذي ينحصر في الزوايا المادية .

يرتكز المبدع على مرجعية المكان في ترسيخ ثقافته وتفجير طاقاته ، لما ينجر عنه من صراعات نفسية تكون إما سلبية أو ايجابية حسب إطارها الزمني الموازي لطبيعة المكان الذي «يتخلص بأنه الكيان الاجتماعي الذي يحتوي خلاصة التفاعل بين الإنسان ومجتمعه »[16] ليغير بعض التوجهات العقيمة المنطوية تحت لواء التشبث

بالماضي المجرد الخالي من قيم المبادلات والنظريات الخيالية التي أفرزها هذا التفاعل ، وقضى بذلك على التصور الحسي الملموس المتمثل في الحدود المرئية التي تصوغ محدودية الفكر وتبقيه أسير الظاهر ، منقطعا بذلك عن الأطر الفلسفية المتمخضة عن هذا الصراع والتصادم لتفسيره وفق تمازج الواقع بالخيال .

وقد قام مول وروميو بتقسيم المكان إلى أربعة أماكن حسب السلطة :

1 – المكان الأليف الذي نمارس فيه سلطة خاصة .

2 – مكان نخضع فيه لسلطة الآخرين مع الاعتراف بالسلطة .

3 – المكان العام وهو ملك للسلطة الحاكمة .

4 – المكان الامتناهي : وهو المكان الخالي من الناس حيث لا يخضع لأي سلطة([17])

إلا أن هذا التقسيم لم يعط الصورة المجملة لحدود المكان لأنه استند على عنصر المنطق وتجرد من فروع الخيال التي تعد المرجعية الفنية للتشكيل المكاني للصورة الفنية مهما كان مؤسسها ، وهذا سبب التباين في وجهات النظر والثقافات المتداخلة والتوجه الفكري والفلسفي .

يستند التفسير الفلسفي لطبيعة المكان على العوامل الميتافيزيقية التي يحاول الإنسان تجسيد البعض منها على أرض الواقع ،«يضاف إلى هذا أن العناصر المكانية يتم تقديمها من خلال فكرة تعليق القراءة ، أي تجعل المتلقي يستعيد تجربة مكانه الأليف ، وينطلق هذا كله من فكرة دينامية الخيال ، أي أن الصورة الفنية والمكان الأليف ، والذكريات المستعادة ليست معطيات ذات أبعاد هندسية ، بل مكيف بخيال وأحلام يقظة المتلقي »[18] ؛ لأن هذا التفاعل منغمس في المتاهات الخيالية التي تعطي لونا من التأمل النفسي لنسج الحدود المكانية ولفها بين ظاهر الواقع وباطن الخيال .

ومن هنا يتضح وجود التفاعل والتناغم بين الواقع الهندسي بأبعاده الحسية البصرية ، والتصور الخيالي المنبعث من الأفكار والتأملات الفلسفية بإعطاء المكان حدود هندسية ممزوجة بلون من ألوان الخيال .

تتلاشى العلاقات الداخلية في ظل توسع النطاق الخارجي للمكان ، فلا تكاد تتضح هذه العوامل حتى ينفجر الإطار المرجعي وتكون للصورة عراقيل لزعزعة هذا التشكيل ، لذلك « يرى برادلي أن المكان كوحدة تستحيل معرفته في الواقع المباشر على أساس أن معرفتي بالمكان الذي أوجد فيه معرفة محددة بعناصر الإدراك الحسية المكانية وهي الحدود والتخوم ، Boundaries ، حيث تتوقف معرفتي بمكاني الخاص الواقعي عند دائرة الأفق ولا يمكن أن أتخطى حدود هذه الدائرة ، وبالتالي ليس في قدرتي إدراك ومعرفة المكان الكلي بطريقة مباشرة »[19] ؛ لأن هذا يفرض بناء جسر تواصلي بين الأمكنة في حد ذاتها لكسر هذه القطيعة ، مما يسمح بإعادة النظر في هذا المنظور ومحاولة صياغته في قالب جديد متناسق المعاني والدلالات التي تساهم في لم شظايا هذا الافتراض .

تعد العناصر الظاهرية ضمنيا مشكلة لحدود المكان إذا ما توافقت مع الإدراك الخيالي المقابل له في المفهوم قصد استئصال المعنى المقارب للرؤى الدلالية ، «وهكذا إذا حاولنا أن نعتبر المكان يتألف من أجزاء سنجد العلاقة تدخل بالضرورة بين هذه الأجزاء ، أما إذا اعتبرنا المكان شيئا كليا أو وحده فلن يمكن إدراكه ، وكذالك لا بد أن يحصل على حدود أو تخوم ، لكن هذه الحدود أو التخوم هي نفسها ليست مكانية وهي كذلك ليست كلية ولذلك فهي لا توجد على نحو مكاني مدرك ، بل هي مجرد علاقات مكانية بين تخوم نتوهم وجودها »[20]؛ لأن إدراكها يكون جزئيا في ظل أحادية العلاقة التي لا يمكن تفسيرها من هذا المنطق ، لذلك كان لزاما ربط المعايير المكانية بأخرى مكملة لها قصد إدراكها من زاوية أوسع ، لتجاوز هذا التناقض القائم على مبدأ الظاهر والباطن ، وتثمين الازدواجية من حيث الطرح العام والخاص .

يصور المكان على أنه الحقل الذي يقتات منه الإنسان ويصور منه أنماط حياته خاصة النفسية والاجتماعية مرتكزة على إدراك أشكال المكان وسلاسة التفاعل معه ، إلا أن« هناك تعارض شائع بين المتسع الذي يرتبط بالفقر والفراغ والبرودة وهو مكان يوحي بذوبان الكيان وتلاشيه ، فالإنسان يتيه فيه وتفقد نفسه ، وبين المكان الضيق

الذي يرتبط بالدفء والألفة والحماية حيث يتم التعارف بين الناس »[21] ؛ لأن المكان الضيق ينعكس سلبا على المكتسبات الفنية والثقافية للإنسان ويقوم بجرد الطموح الخيالي ، فهو عبارة عن متاهة مقوقعة تلقي بظلالها على التفسيرات والإدراكات الحسية منها ؛ لأنها قمعت كل أشكال الفكر الفلسفي القائم على النظرة التأملية .

أما بالنسبة للمكان المتسع فهو فضاء تسبح فيه الأفكار وتتجول فيه مختلف الأحلام ، لكسره طابوهات الانطواء التي تعاني منها الذات البشرية ، وهذا ما يتضح جليا من خلال الفروقات الحضارية التي رسخ لها التاريخ في طياته ، وفتحت أبواب أوسع لمختلف الحضارات والأفكار ، إلا أن هذا المنظور يبقى محدودا في ظل وجود بعض الحواجز التي تسد نشر هذه القيم الخيالية ولو بنسبة جزئية .

فلا بد من وجود تفاعل بين المكان الضيق والمتسع لإعطاء نوع من التوازن ؛ لأن المكان على اختلاف أبعاده متمسك بجوانبه الموضوعية «فلا يمكن البتة إدراك حقيقة الشيء إلا من خلال دراسة الوسط الذي هو كائن فيه ، والذي سيمتد منه جملة خصائصه التميزية التي تحدد صفاته وحدوده ، وطبيعة التبادلات القائمة بينه وبين عناصر وسطه ، ولهذه العلة اتجهت الدراسات الاجتماعية إلى البيئات المتحضرة والبدائية للكشف عن التفاعل المتبادل بينها وبين البنيات الذهنية للجماعات »[22] قصد رصد هذا التناقض ومحاولة إيجاد علاقة توافقية للحد من هذا الطرح وتقليم تداعياته .

يرتبط الواقع بتحديد أجزاء المكان ظاهريا لكونه مفسرا له ، ومخططا لأبعاده نظريا ، مما يسمح بانصهاره فيه من هذا الجانب «بناءا على هذا يندمج الامتداد الواقعي في نظام مكاني فردي مؤلف من علاقات مكانية متآلفة مع النظام المكاني نفسه ومع حدود الامتداد ، وهذا يعني أن كل ممتد يشكل نظاما للعلاقات المكانية ، وهو في حقيقة أمره يمثل النظام الفيزيقي المترابط بعلاقات مكانية متداخلة ، وهو نظام عالمنا المحسوس أو عالم الظاهر ، لكن إذا حاولت الأنظمة الفيزيقية أن ترتبط بالمطلق فلا بد لها أن تخرج عن علاقاتها المكانية وتتحد بالكلى بدون أي علاقة مادية

ممتدة جزئيا »[23] ؛ لأنها لا تؤدي دور القيم المتكاملة لتفسير المكان من حيث الحدود والمفاهيم ، مما يجعل هذا التصور يدور في عجلة المألوف .

إن النظرة الفلسفية جعلت من المكان حلقة فارغة متقاربة في الأبعاد والإدراك ، لأنها مبنية على عنصر المراوغة والتشبث بين الظاهر الحسي والباطن الخفي ، وبالتالي حاولت تغطية هذا العجز عن طريق المزاوجة بين هذين الموقفين لإحداث توافق ولو جزئي يفسر هذه الأطر والتوجهات .

ولكن حتى وإن لم نجد تفسيرا مقنعا لهذا الموقف الفلسفي إلا أنه أعطى أبعادا ولو نسبية لحدود المكان لأنه مشبع بقيم نظرية تحتاج إلى تجسيد على أرض الواقع ، وإخراجها من المتاهة التي ظلت حكرا عليها في برمجة هذه المفاهيم ، ومحاولة التخفيف عن هذا التوجه ومسايرة الحركة الفنية والأدبية .

4- المكان الفني :

كثيرا ما ارتبط حضور المكان في الأعمال الفنية بالرواية التي نالت حصة الأسد في التوظيف وفي القراءات النقدية ، لاعتمادها على التصوير وبراعة التشكيل من حيث الحدود وشعرية التواصل من حيث الدلالات ، فالمكان في العمل الفني شخصية متماسكة ومسافة مقاسة بالكلمات ورواية «لأمور غائرة في الذات الاجتماعية ولذا لا يصبح غطاءا خارجيا أو شيئا ثانويا ، بل هو الوعاء الذي تزداد قيمته كلما كان متداخلا بالعمل الفني »[24] ؛ لأنه يؤثر ويتأثر به ، خاصة إذا حاول كسر الحواجز والسدود وإن كانت ضمنيا ، وهذا يولد قيما جمالية وفنية تتضح معالمها من خلال السرد وجمالية التلقي التي تختلف من شخص لآخر على اختلاف المستويات الثقافية والفكرية وحتى الاجتماعية .

تفنن الأدباء في وصف المكان بتصويره لإطاره الشكلي وإخراجه إلى الأسلوب الخيالي المطلق ، لما له من خلفيات على الذات البشرية التي انغمست في أطر هذا التصور وجعلت منه جسرا لسرد الحيثيات الجمالية المنجرة عن هذه الحدود «والمعروف أن المكان الروائي هو المكان اللفظي المتخيل ، أي أن الذي صنعته اللغة

انصياعا لأغراض التخيل الروائي وحاجاته ، وهذا يعني أن أدبية المكان أو شعريته مرتبطة بإمكانات اللغة على التعبير عن المشاعر والتصورات المكانية ، مفضية إلى جعل المكان تشكيلا يجمع مظاهر المحسوسات والملموسات ، ومكونا من مكونات الرواية يؤثر فيها ويتأثر بها »[25] ، لكن هذا التخيل الروائي يأخذ بعدا ذاتيا من حيث المنظور العام على عكس وجهات نظر المتلقي الذي قد لا يوافقه هذه الأبعاد ، ويتعداها مثمنا جهوده الفردية التي قد تشمل آراء جديدة تتجدد كلما أعيد النظر في سياق ونسق هذا العمل الفني .

وتتصادم الآراء في إيجاد علاقات بين الأمكنة في العمل الفني ، خاصة إذا أسندت للمؤثرات النفسية ، لأنها تجبر المتلقي الغوص في خبايا ومستجدات الكاتب أو الشاعر مهما كان تصنيفه الفني ، ومهما تعددت العصور الزمنية التي قد لا تتضح معالمها جليا عند بعض المبدعين ، لتأثرهم بغيرهم ممن سبقوهم إلى هذا الفن ؛ لأن « كل مكان من هذه الأمكنة دلالة يحاكي شيئا ما في ذات الكاتب أو في الذات الاجتماعية ، لتصبح مؤثرة وفاعلة لا أماكن وعاء وأماكن اتكاء »[26] لتفجر بذلك حدود المكان الضيق ؛ لأنه ينعكس سلبيا على شخصية المبدع ويؤثر فيه تأثيرا جسيما ، سواء كان ذلك في طريقة السرد والوصف أو في أسلوب الفن والإبداع .

لذلك أصبح تداخل الأمكنة مع بعضها البعض من السمات المثلى في نجاح هذا التصوير الخيالي ، حيث ساهم بقسط كبير في مزج الأطر الشكلية ذات البعد الظاهر الملموس والدلالات الميتافيزيقية التي تتجلى في الغوص و ربطها بالخيال لإنتاج مكان آخر يرسم في عالم المثل الخيالي .

يتأثر المبدع في أعماله الفنية بحدود المكان التي ينتقيها من واقعه المعيش في تجربته الحسية ، إلا أنها تمر عبر تيار الشرود الذهني ورسم أماكن خيالية تكاد تكون لنفسها وجودا حقيقيا عبر الحدود المتمناة ، «ولهذا فإن الأماكن التي مارسنا فيها أحلام اليقظة تعيد تكوين نفسها في حلم يقظة جديد ، ونظرا لأن ذكرياتنا عن البيوت التي سكناها نعيشها مرة أخرى كحلم يقظة فإن هذه البيوت تعيش معنا طيلة

الحياة »[27] كمرجعية لتأطير العمل الإبداعي والفني ، إلا أنها تتباين من حيث رسمها في الخيال خاصة في أحلام اليقظة ، التي تحاول نسج هذه الأماكن على أعلى المراتب والمثل ، والغياب بالذات ولو لبرهة حتى تصنع لنفسها مكان يليق بثقافتها الخيالية المنفصلة عن الوعي الواقعي الذي كبل طموحاتها وقلم تأملاتها المشروعة .

يتفاعل الإنسان مع محيطه باعتباره المرآة العاكسة لتجسيد قيمته الفنية ، لأن المكان رصد للمتغيرات سواء ثمنها الراوي أو الأديب في أعماله أو لمح إليها بدلالات مجازية ، غير أن هذه المنظومة تحتاج في بعض الأحيان لقيود مرجعية متنافرة أحيانا مع الذات البشرية ، لذلك« فإن الحكمة الكبرى وراء هذه المواقف كلها هي أن هؤلاء الأدباء العظماء كانت تشغلهم فكرة تغيير الحياة والمساهمة الفعالة في القضاء على العذاب البشري في أية صورة وبمقياس هذه الفكرة النبيلة المخلصة ، كان هؤلاء الأدباء يشكون في قيمة أدبهم وفائدته أمام مشكلات الإنسان الكبرى »[28] التي تمحورت أساسا حول طبيعة المكان ومدى تأثيره في بناء الشخصيات ، وتحديد المعالم الفلسفية المغربلة في أفق الخيال المشروع ، وهذا ما اتضح جليا في بعض الأعمال الفنية التي نثرت هذه الأفكار عن طريق التصوير الفني لها .

إن إدراك فعالية المكان من زاويته الأوسع يبقى جزئيا في ظل تضارب الآراء حول طبيعة الدلالات الهادفة التي يبثها الأديب في عمله الفني ؛ لأنه يبني ما شاء من أمكنة مستعملا لغته في وصف هذا الصرح الخيالي ، إلا أن المتلقي قد يشهد أمكنة أخرى غير التي يقصدها الأديب ، فهو في تلك اللحظة يترجم الألفاظ والكلمات إلى مواد هندسية لبناء الخيال ماديا ، لذلك نجد الاختلاف في الصورة الذهنية المنبعثة من التباين في المستويات التعليمية الثقافية ، التي قد تفجر طاقات إبداعية أخرى لم تكن من نسج خيال الأديب في تصوره الهادف ، وبذلك نشهد ميلاد أمكنة أخرى وحركة إبداعية جديدة ، ضاربة موعدا لحراك نقدي أوسع وفاتحة مجالات أخرى للتنقيب عن مصادر الفن والإبداع بتشريح النصوص والأعمال الفنية بمختلف أشكالها وألوانها وفروعها الأدبية .

إن التغيير المفاجئ في أنماط المكان مكن الحياة الأدبية من قطف أنواع التصورات حيث ساهمت بشكل لافت للانتباه في حصد هذا التعدد ، وإسناده إلى الرؤى النقدية التي أصبحت تنبش كل كبيرة وصغيرة في القراءات المعاصرة خاصة ، «ولكن المسألة ليست بهذا القدر من الصرامة ، فالموجودات تغيرت نعم ، ومصالح الإنسان مع الموجودات المتغيرة قد تغيرت ،ولكن العبارة الأكثر دقة هي أن الإنسان قد وعى مصلحته وذلك أنها كانت قائمة ولكنه لم يكن واعيا بها »[29] ، فهذا التقلب الا إرادي في الأفكار فتح واجهات على الإدراك الدلالي للحيز المكاني الذي تجسد في الأعمال الفنية والأدبية خاصة الروائية منها ؛ لأنها عبارة عن نقل للغة وما تحمله من صور ظاهرية إلى معناها الذي يتبناه التصوير الخيالي الوهمي الذي ينبثق عن مرجعيات سابقة كل يفسرها على حدى وعلى نهج خاص وهذا ما انعكس على ميلاد مدارس نقدية جديدة .

إلا أن المكان ليس بالضرورة المرجعية الأساسية في تشكيل الأعمال الفنية ؛لأن بعض الأدباء يسعون في تصفح الأعمال الفنية إلى التقليد والمحاكاة وبذلك يذبحون عناصر بيئتهم ، فيستوردون أماكن جديدة غريبة عن مجتمعهم ، وبذلك يتجلى هذا التوجه في مؤلفاتهم والأساليب التي يكتبون بها ، وبذلك يبحر المكان في مجرات التأثر بالثقافات والأجناس الأخرى إلا أنه لن يحمل القيم الفنية التي قد يخبؤها التصوير الخيالي للرسومات الإبداعية الأصيلة لبيئة المبدع .

المعروف أن النجاح الأدبي مرهون بالتوفيق في حسن اختيار المكان وربطه بالموضوع المتفاعل مع طبيعته ، لما له من أهمية في التأثير على رسم الحدود الجغرافية من حيث الشكل الخارجي من جهة ، ومن المعنى الدلالي من جهة أخرى ، «وكذلك فإن أهمية المكان الاقتصادي بالنسبة لعملية الحصول على المواد اللازمة تقاس على أساس الأسعار التي يجب أن تدفع للحصول على كميات مختلفة من المواد اللازمة إلى ذلك المكان بالذات »[30] ؛ لأن حسن انتقاء اختيار المكان سواء كان في المجال الاقتصادي أو الأدبي على حد السواء سيؤدي إلى نتيجة إيجابية .

كما يعد المكان مصدرا لإلهام الأدباء والشعراء قبل أن يكون سلاحهم في تشكيل الأجناس الأدبية بمختلف ألوانها ، كما كان الحال بالنسبة إلى الشعر الجاهلي حيث يعد واد عبقر المتنفس الوحيد والمنطلق الرئيسي لقرض الشعر والإبداع في نظم مختلف القصائد ، إضافة إلى هذا نذكر العمل الجبار الذي قام به ابن خلدون من خلال كتابه التحفة : المقدمة الذي رسم حروفه في مغارة ، فهذا المكان على بساطته إلا أنه كان محطة هامة لتخليد أحد أمهات الكتب التي لازالت ليومنا هذا مرجعا للكثير من الباحثين في أعمالهم الفنية .

كما أصبح المكان اللبنة الأساسية في تشييد صرح الأعمال الأدبية ، بحيث أصبحت أعلام المكان متصدرة لعناوين بعض الكتب والروايات ، ككتاب أمس المكان الآن لأدونيس ، الوادي المقدس لمحمد كامل ، رواية زمكان ثروت الخرباوي ، شطح المدينة لجمال الغيطاني ، المعذبون في الأرض لطه حسين ، القدس مدينة الرب والسلام لعدنان كنعاني ، وغيرها من الكتب التي لا تحصى ولا تعد ، إذن العمل الفني الأدبي أصبح يرتكز على البنى المكانية سواء كانت موظفة في الأجناس الأدبية أو كانت الدافع المباشر للمثقفين فيه وإخراجه في أبهى صورة وأحلى حلة ، ومنه تمخضت هذه العلاقة بين المبدع والمكان بثنائية المرجعية من حيث المنطلق والواقعية من حيث التجسيد دون إقصاء الأبعاد الخيالية .

5 فوضى المصطلحات المكان ، الفضاء ، الحيّز:

المكان في مفهومه العام رقعة جغرافية ذات حدود معلومة مرهونة بإطارها الشكلي الخارجي ، أما الفضاء فهو أوسع من المكان لأنه يحويه ويتجاوزه إذا ربطنا هذه المسألة بالمفهوم الواقعي ؛ لأن الفضاء تجاوز لملموسات الحدود البينة في الأرض وتعداها إلى المجرات الأخرى والكواكب الشمسية الواسعة النطاق ، لذلك أصبحنا نسمع عن غزو الفضاء لا غزو المكان في بعض المصطلحات العلمية .

إلا أنه إذا جلنا في الحقل الأدبي فإننا نجد انصهارا جليا بين هذين المفهومين وإن حدث بعض التباين فإنه يكون نسبيا ليس إلا ، «فالفضاء الروائي والمكان الروائي

مصطلحان بينهما صلة وثيقة وإن كان مفهومهما مختلفا فالمكان الروائي حين يطلق من أي قيد يدل على المكان داخل الرواية ، سواء كان مكانا واحدا أو أمكنة عدة ، ولكننا حين نضع مصطلح المكان في مقابل مصطلح الفضاء بغية التمييز بين مفهوميهما فإننا نقصد بالمكان المكان الروائي المفرد ليس غير ، ونقصد بالفضاء الروائي أمكنة الرواية جميعها »[31] ، ومن هذا المنظور يتضح أن المكان منحصر في إطار واحد بينما الفضاء يتعداه إلى مجموعة من الأمكنة ولو كانت من منطلق أحادي القطب .

أما الحيز فهو ضيق من حيث الإطار الشكلي الخارجي ، والمفهوم الدلالي مقارنة بالمكان والفضاء ؛ لأنه يطلق على صور معزولة منحصرة الأطر على عكس المكان الذي ينال قسطا أوفر من حيث الإشارات والرموز ، لكن كما أسلفنا الذكر سابقا فإن هذه المصطلحات تبقى تحمل نفس المفاهيم والحدود خاصة مع التجاهل الكبير لمشاريع التلقي لبعض النقاد ؛ لأن الغوص في هذه المصطلحات يفضي إلى العدول عن المعنى النواة والجوهري الذي يبنى على أساسه العمل الفني سواء كان سطحيا من حيث ترادف معانيه أو عميقا منفصلا لأبعاد واتجاهات المفاهيم الثلاثة .

ويبقى الجدال عقيما في متاهة التصادم بين المصطلحات الثلاث : المكان ، الفضاء ، الحيز ، لذلك فإن المتتبع لإيجاد علاقة دقيقة بينهم يصارع مفاهيم مجهولة لا تؤدي وضيفتها المطلقة بقدر ما تحاول تقريب هذه التوجهات وتهذيب دلالاتها المرجعية ، لكن في نهاية المطاف تتعدد الأسباب والغاية واحدة ؛ لأن هذه المفاهيم مهما اختلفت فإنها تؤدي تقريبا نفس الدلالات ونفس الإشارات سواء كان ذلك في الحياة الاجتماعية أو الأدبية .

لقد أحدثت هذه المصطلحات ثورة نوعية في الحقل النقدي وأعلنت فتنة أدبية لتحديد مفهوم مطلق وشامل فالفضاء يبقى يحمل الدلالة الأوسع من حيث البناء الإيحائي اتجاه الحيز والمكان « لأن الفضاء من الضرورة أن يكون معناه جاريا في الخواء والفراغ بينما الحيز لدينا ينصرف استعماله إلى النتوء والوزن والثقل والحجم والشكل على أن المكان نريد أن نقفه في العمل الروائي على مفهوم الحيز الجغرافي وحده[32]» فهذا

التضارب في تحديد المصطلحات مرده التأثر بالغرب ومحاولة محاكاة أفكارهم التي أرادوا وضع معايير لتحديد أبعادها ومفاهيمها، غير أن التقليد هدم دعائم اللغة العربية التي تعطي للتصوير الفني والخيالي مجالا أوسع للتعبير عن المكبوتات النفسية والشعورية والتي حاول الغرب تكبيلها ووضع قيود لها قصد انقيادها وسط حرب ثقافية وتراثية ضد العرب بطريقة غير مباشرة .

لذلك فعلى الرغم من هذا الاختلاف القائم بين المصطلحات الفضاء , الحيز , المكان إلا أن المعنى الإجمالي يصب في نهر واحد على اختلاف جزئيات شكلية لا تؤثر على العمليات الإبداعية والفنية ؛ لأن توظيف المصطلحات في المفهوم والدلالة العربية يأخذ بعدا متشبعا ومتجذرا حسب إيديولوجيات كل مبدع وكل خلفيات لكل متلقي ؛ لأن الأذواق تختلف والرغبات تتباين من ذات لأخرى على أن تكون الحجة في صالح من أراد إثبات رأيه ، لذلك تبقى إشكالية المصطلح وتحديده شوكة قائمة في الحقل النقدي العربي خاصة في ظل التقليد الأعمى والحرفي لبعض المصطلحات الغربية التي زعزعت لغة الضاد والتي في حقيقتها نُحلت معانيها ودلالتها وأعادت صياغتها في ثوب جديد أدهش المتتبعين للحركة الفنية والأدبية .

خاتمة :

من خلال هذه الدراسة الموسومة : حدود المكان المعرفية - قراءة في المفاهيم - توصلنا لنتائج نوجزها في العناصر التالية :

- تباين المفهوم الفلسفي والفني (الأدبي) لمصطلح المكان ، لأنه يستند على التفسير الميتافيزيقي له .

- المكان الفني (الأدبي) أوسع لما يعتريه من توظيف للرموز والخيال والتنوع في التصوير وهذا ما يتجلى في الرواية التي نالت حصة الأسد من حيث الحضور لخصوصتها ، خاصة أن الروائي يركز على أدق تفاصيل أنماط المكان لنقل التجربة الخيالية إلى تجربة مشهدية تصويرية .

- الفضاء من حيث الدلالة أوسع من المكان والحيّز.

- الحيّز أصغر حلقة من حيث التوظيف في الأجناس الأدبية على اختلاف ألوانها .
- مشهدية المكان تختلف من أديب لآخر حسب التنوع الثقافي ، الاجتماعي والديني .

قائمة المراجع:

1. ابن منظور ، لسان العرب ، تصحيح أمين عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيدي ، دار احياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي بيروت ، لبنان ، 1999 .
2. أحمد طاهر حسنين وآخرون ، جماليات المكان ، عيون المقال ، ط 2 ، 1988 .
3. ادجار هوفر ، النظرية المكانية في اختيار المكان المناسب للنشاط تر عزت عيسى غوراني ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط1، 1974 .
4. جار العلي محمد الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 1982 .
5. جون جوزيف ، اللغة والهوية ، تر عبد النور خراقي ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1978 .
6. حبيب مونسي ، المشهد السردي في القرآن الكريم ، مكتبة الرشيد ، الجزائر ، ط 1 ، 2009 .
7. حبيب مونسي ، فلسفة المكان في الشعر العربي ، قراءة موضوعاتية جمالية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2001 .
8. رجاء النقاش ، أدب وعروبة وحرية ، الهيأة العامة لقصور الثقافة العامة ، القاهرة ، ط1 ، 2008 .
9. الزبيدي ، تاج العروس ، تح حسين نصار ، مطبعة الكويت ، 1984 .
10. سمر روحي فيصل ، الرواية العربية البناء والرؤيا ، مقاربات نقدية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق د ط ، ، 2003 .
11. عبد الرحمن منيف ، سيرة مدينة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1944 .

12. عبد الملك مرتاض ، في نظرية الرواية ، بحث في تقنيات السرد ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ، 1988 .
13. غاستون باشلار ، جماليات المكان ، تر غالب هلسا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1984 .
14. محمد توفيق الضوى ، مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة ، دراسة في ميتافيزيقيا برادلي ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، د ط ، د ت .
15. ياسين الناصير ، الرواية والمكان ، دار الشؤون الثقافية العامة ، د ط ، د ت ، 1986 .

التهميش:

1 ابن منظور ، لسان العرب ، تصحيح أمين عبد الوهاب ، محمد الصادق العبيدي ، دار احياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي بيروت ، لبنان ، 1999 ، مادة : مكن .

[2] ينظر ، م ن مادة : مكن .

[3] ينظر ، الزبيدي ، تاج العروس ، تح حسين نصار ، مطبعة الكويت ، 1984، مادة : مكن .

[4] المصدر نفسه ، مادة مكن .

[5] ، جار العلي محمد الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 1982 ،ص 227 .

[6] سورة مريم ، آية 16 .

[7] سورة مريم ، الآية 57 .

[8] سورة مريم ، الآية ، 41 .

[9] حبيب مونسي ، المشهد السردي في القرآن الكريم ، مكتبة الرشيد ، الجزائر ، ط 1 ، 2009 ، ص 13 .

[10] المرجع نفسه ، ص 196 .

[11] غاستون باشلار ، جماليات المكان ، تر غالب هلسا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1984 ، ص6.

[12] أحمد طاهر حسنين وآخرون ، جماليات المكان ، عيون المقال ، ط 2 ، 1988 ، ص 5 .

[13] غاستون باشلار ، جماليات المكان ، ص 8 .

[14] عبد الرحمن منيف ، سيرة مدينة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1944 ، ص 5 .

[15] حبيب مونسي ، فلسفة المكان في الشعر العربي ، قراءة موضوعاتية جمالية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2001 ، ص 13.

[16] ياسين الناصير ، الرواية والمكان ، دار الشؤون الثقافية العامة ، د ط ، د ت ، 1986 ، ص 16 .

[17] ينظر ، طاهر حسنين وآخرون ، جماليات المكان ، ص ،(61 ، 62).

[18] غاستون باشلار ، جماليات المكان ، ص ،(7 ، 8).

[19] محمد توفيق الضوى ، مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة ، دراسة في ميتافيزيقيا برادلي ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، د ط ، د ت ، ص 48 .

[20] محمد توفيق الضوى ، مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر ، ص 49 .

[21] طاهر حسنين و آخرون ، جماليات المكان ، ص 63 .

[22] حبيب مونسي ، فلسفة المكان في الشعر العربي ، ص 12 .

[23] محمد توفيق الضوي ، مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة ، ص 91 .

[24] ياسين الناصير ، الرواية والمكان ، ص 17 .

[25] سمر روحي فيصل ، الرواية العربية البناء والرؤيا ، مقاربات نقدية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2003 ، د ط ، ص 73 .

[26] ياسين الناصير ، الرواية والمكان ، ص 20 .

[27] غاستون باشلار ، جماليات المكان ، ص ،(37 ، 38).

[28] رجاء النقاش ، أدب وعروبة وحرية ، الهيأة العامة لقصور الثقافة العامة ، القاهرة ، ط1 ، 2008 ، ص 20 .

[29] ينظر ، جون جوزيف ، اللغة والهوية ، تر عبد النور خراقي ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1978 ، ص 29 .

[30] ادجار هوفر ، النظرية المكانية في اختيار المكان المناسب للنشاط تر عزت عيسى غوراني ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط1، 1974 ، ص 15 .

[31] سمر روحي الفيصل ، الرواية العربية البناء والرؤيا ، ص 72 .

[32] عبد الملك مرتاض ، في نظرية الرواية ، بحث في تقنيات السرد ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت ، 1988 ، ص ،(141 ، 142).

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363 /: ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد: 2 (2021)، ص 104-122

تمظهرات صراع الأنا والآخر في نظريَّة ما بَعدَ الكُولونياليَّة.

Manifestations of the conflict between self and other in post-colonial theory.

روضة علي الحمّادي- Rawdha Ali Al-Hammadi
كليَّة الآداب والعلوم، جامعةُ قطر
College of Arts and science /Qatar University
الإيميل: ra1307521@qu.edu.qa

ملخص:

ينطلق هذا البحث من إشكاليَّة كبرى تتمثَّل في الصّراع الحتمي بين الأنا والآخر، فالعلاقةُ بينهما علاقةٌ مشبعة بالإشكاليَّات وبألوان الصَّراع والصّدام المستمر، وعليه يتحرَّى البحثُ دراسة كنه الصّراع بين الأنا والآخر بأشكالِه وتجلّياتِه المُختلفة من منظور أحدث النظريَّات الأدبية والنقديّة الحديثة وهي نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة، إضافةً إلى دراسة تأثيرات الصّراع بين الأنا والآخر على ظهور أطروحات النظريَّة.

وقد خَلَص البحثُ إلى جُملَةٍ من النّتائج، من أبَرزِها: إجماعُ أبرز روَّاد نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة على أنَّ العلاقة بين الأنا والآخر تقوم على الصّراع والتّصادم. إضافةً إلى تعدّد أشكال الصّراع مع الآخر وآثاره، وقد أفضت دراسة طبيعة هذا الصّراع إلى تأسيس عدد من المفاهيم الجوهريَّة في نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة مثل الاستشراق، والهُجنة، ومفهوم التَّابع وصناعة الآخر.

الكلماتُ المفتاحيّة: الأنا والآخر، نظريّة ما بعد الكولونياليّة، النقد ما بعد الكولونيالي، الاستعمار.

Abstract:

This research starts from a major problem represented in the inevitable conflict between self (ego) and other, that the relationship between them is a relationship saturated with problems and colors of conflict and constant clash, and therefore the research aims to study the essence of the struggle between the self and the other from the perspective the Post-colonial theory.

The research concluded with a set of results, such as the most prominent pioneers of post-colonial theory agree that the relationship between self (ego) and other is based on conflict and collision. Furthermore, the study of the nature of this conflict has led to the establishment of several essential concepts in Post-colonial theory such as orientalism, hybridity, subaltern and othering.

Keywords : Self (ego) and other, Post-colonial theory, Postcolonialism.

1. مقدمة:

إنَّ مفهوم ثنائيَّة (الأنا والآخر) مفهومٌ جوهريٌّ في معظمِ حقول الدّراسات الإنسانيَّة، ويُعدّ من أكثر المفاهيم حضورًا في النّقد الأدبيّ والثّقافيّ الحديث، وقد تجلَّى هذا المفهوم مع ظهور دراسات ما بعد الكولونياليَّة، لاسيما عند تناول ثُنائيَّة المُستعمِر والمُستعمَر، إذ يستدعي وجودُ أحدِهما وجودَ الآخر بصورةٍ مُباشرةٍ أو ضمنيَّة.

وعليه، ينطلق هذا البحث من إشكاليَّة العلاقة بين الأنا والآخر، فالتفاعل بينهما حتميّ، ولكنّه ليس مُسالمًا وطبيعيًّا في كافّة الأحوال، فعلاقة الأنا بالآخر علاقةٌ مشبعة بالإشكاليَّات وبألوان الصَّراع والصّدام المستمر منذُ القدم، وعليه يتحرَّى البحثُ تحقيقَ جملةٍ من الأهدافِ، من أهمّها دراسةِ كنه الصّراع بين الأنا والآخر بأشكالِه وتجلّياتِه المُختلفة من منظورٍ نقديّ جديد، وهو منظور ما بعد الكولونياليَّة، وذلك بالاعتمادِ على المنهجِ ما بعدَ الكولونياليّ الذي تعود مرجعيّته النقديّة والتحليليّة إلى مناهجَ بينيَّة مُتعدّدةِ التّخصّصات. إضافةً إلى دراسة تأثير الصّراع بين الأنا والآخر على ظهور أطروحات نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة وتأسيس المفاهيم الجوهريَّة في النظريَّة. إلى جانب دراسة مدى تأثير القوى الكُولوْنياليَّة وما بعد الكُولوْنياليَّة في خَلْقِ صِرَاعات مُمتدَّةٍ بَين الأنا والآخَر.

يشيرُ معنى الآخَر لُغةً كما في لسانِ العرب: "أحد الشّيئين وهو اسمٌ على أَفْعَل، والأُنثى أُخرى، والآخَر بمعنى غَيْر، كقولك رجلٌ آخَرُ وثوبٌ آخَرُ، وأصلهُ أَفْعَلَ من التّأخّر، فلما اجتمعت همزتان في حرفٍ واحد استُثقِلَتَا فأُبْدِلت الثانيةُ ألفًا لسكونها وانفتاح الأولى قبلها"[1].

أما الآخر في الدّراسات النقديَّة يشير إلى أيّ شيء مميز عن الذّات، أما الأنا تشير إلى الذّات بما تحمله من ميزات، وبما تشترك فيه من خصائصَ وموروثات مع غيرها من المُنتَمين إلى جنسها وثقافتها.

والآخَرُ بوجهٍ عام هو نقيضُ الذّاتِ أو الأنا. ويَصُعبُ تحديدُ مفهوم الآخَر بمعزلٍ عن كينونة الأنا والذّات، وهذا راجعٌ لكونهما مُتداخِلَين؛ إذ يُشكّل كلٌّ منهما الآخر،

ويختلفُ باختلافه، فرسْمُ حدود الأنا يُحتِّم في الجهة المقابلة رسمَ حدود الآخر، ذلك أنّ "تشكّل الذّات لا يُمكنُ أَنْ يُنظَر إليه بمعزلٍ عن تشكّل الذَوات الأَخْرى"[2].

يتّخذ التفاعل بين الأنا والآخر طابعًا إشكاليًّا؛ لأنَّ "الوقوف أمام الآخر بما أنّه وقوفٌ أَمام الاختلاف ومُواجهة للمغايرة، فإنّه موقفٌ تتكبّد فيه الذات شُعوراً بالنقص. فالمُختلِف هو ما تفتقر إليه الذات، ما لا تملكه؛ مما يعني أنّ الذّات في مُواجهة الآخر تُواجه نفسها منقوصة، تنظر في مرآة حاجتها وعوزها. ومؤدى هذا كلّه هو أنّ وقفةَ الذاتِ أمامَ الآخر، باختلافه الثقافي والحضاريّ هي وقفة مُشبعة بالقلق"[3].

وقد سادَ مفهومُ (الأنا والآخر) في دراسات الخطاب، والدّراسات الثّقافيَّة والنّسويَّة، ولاسيَّما في نظريَّات الكولونياليَّة وما بعد الكولونياليَّة، ويُعدّ مفهومًا مركزيًّا في نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة. ويرتبط مفهوم (الآخر) بمفاهيمَ أخرى ذات أهميّة بالغة في دراسات ما بعد الكولونياليَّة، كالاختلاف، والاستشراق، والهُويَّة، والهامش والمركز، والأقليّات، وغيرها.

2. صراعُ الأنا والآخر في الفلسفتين الغربيَّة والعربيَّة

1.2 الأنا والآخر في الفلسفة الغربيَّة:

إنَّ إرهاصات مفهوم ثنائيَّة (الأنا والآخر) قديمةٌ قِدمَ الحضارة الإغريقيَّة، إذ برزت في التفكير الفلسفيّ الإغريقيّ الذي تقوم نظرته للعالم على ثنائيّة الإنسان بوصفه الأنا، والطّبيعة بوصفها الآخر. ثُم تطوّر الوعي بهذه الثُنائية في الفكر الأوروبيّ الذي يُمكن القول إنّه يتمحور حولها، وتحديداً في فلسفةِ هيغل (Georg Friedrich Hegel: 1770-1831) القائمةِ على التّناقضات بما فيها التّناقضات بين الذّات والآخر، فكان مشروعُ هيغل الفلسفيّ قائمًا على الاشتغالِ على هذه التّناقضات ووضعها في سياق ما سمّاه بالمعرفة المُطلقة. فيؤمن هيغل أنّ الإنسانَ لا يدركُ وجوده وقيمته إلا عن طريق الآخر كونه وسيطًا أساسيًّا للذَّات، وهذه العلاقة الحتميَّة بين الأنا والآخر تَتّخذ طابع الصَّراع، فالذات في صراع دائمٍ مع الآخر؛ لأنَّ تحقيق الوعي بالذّات يعني نفي رغبة الآخر ما دامت الرغبة الإنسانيَّة لا تشبع إلا عن طريق عمليَّة النفي والقضاء

على كلَّ ما هو آخر. يقول هيغل في هذا السياق: "إنّ الوعي بالذات لا يمكنه أن يبلُغ الإشباع ما لم يأتِ الموضوعُ النفيَ بنفسِه.. فالوعي بالذَّات إنما لا يبلُغُ راحتَه إلّا في وعي بذات مُغاير"[4].

إنَّ الذّات تتملَّكها الرّغبة بالسيادة وهذه الرّغبة تُدخلها في صراع مع الذّوات الأخرى وينتجُ عن هذا الصّراع ما يُعرَف بعلاقةِ العبد والسَّيد، فيذهب هيغل إلى أنَّ العبد لا يُحَقِقُ ذاتَه ويفرضها إلا عن طريقِ صراعه مع السَّيد، والسَّيد لا يمكنه الحفاظ على مكانته إلا بالصراع مع العَبد والتفوّق عليه. وهكذا فإنّ وجود كلٍ منهما مشروطٌ ومقترن بوجودِ الآخر، وبهذا فإنَّ هيغل يقرُّ بأهميَّة وجود الآخر لتحقيق الوعي بالذَّات، على أنّ العلاقة تَتَّخذ عنده شكل الصَّراع الجدليّ الأزليّ الذي يُنتج ثُنائيَّة السَّيد والعبد.

ويرى جان بول سارتر أنّ الهويَّة هي الآخرون، أيّ أنّ مُحدِّد (الأنا) هو (الآخر)، فيذهب إلى أنّ وعي الذّات الوجودي يتأسَّس ويتشكَّل تحت تحديق الآخر، لكن الآخر ليس آخر خيرّاً؛ لأنّه طبقًا لسارتر مصدرٌ للشر، ولهذا فإنَّ العلاقةَ بين الأنا والآخر علاقةُ عداوةٍ وسيطرةٍ وامتلاك. كما يذهبُ إلى أنَّه ينبغي لنا أن "نقرّ أننا نستشعر وجودنا للغير الذي لا يُدرَك، على شكل امتلاك. إنني مملوكٌ للغير"[5]، وبسبب تعلّق الأنا بالآخر يرى سارتر أنَّ هذه العلاقة تجعل الكينونة الذّاتيَّة مُعتمدةً على نظرة الآخر، وعليه فإنّ جلّ ما يصدُر من الأنا يكون انعكاسًا لما يتوقّعه ويُريده الآخر. لذلك اختتم سارتر مسرحيّته (لا مخرج) بمقولته المشهورة: "الآخرون.. هم الجحيم"[6].

إنّ تعريف مصطلح (الأنا والآخر) كما يُستعمَلُ في النظريات النقديّة الحديثة يرجع إلى التحليل الفرويديّ -نسبةً إلى سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)-، وما بعد الفرويديّ لتشكيل الذّاتيّة، وأبرز تلك الاستعمالات تجلّت في أعمال جاك لاكان (Jacques Lacan : 1901-1981)، الذي ينطوي استخدامه لهذا المصطلح على التّمييز بين الآخر بحَدَّيْهِ الأكبر والأصغر، إذ يُميّز لاكان في نظريته مصطلح الآخر -

بحدّه الأصغر- بوصفه الآخر الذي يُشبه النَّفس (Self) ويكتشفه الطفل حين يقف أمام المرآة، فيصبح مُدركاً لذاته بوصفها كينونةً مُنفصلة، وعندما يَرى الطّفل صورته في المرآة، فإنّ تلك الصورة تكون متمايزة بالقدر الذي يكفي لترسيخ أمل الطّفل في سيادة مُنتَظَرَة، واختلاقُ السيادة على هذا النحو سيكون أساسًا للأنا (Ego). أما مُصطلح الآخر الذي سمّاه لاكان الآخرَ الأكبر (Grande-autre) فهو الذي تكتسب الذّات هُويّتها من خلال نظرته، أي أنّه آخر رمزي، يمكن تعريفه أنه قطب متجاوز أو مطلق للخطاب، يُستحضر كلما تحدثت تلك الذات إلى ذاتٍ أخرى. فالآخر الأكبر يوفر الشروط التي تكتسب من خلالها الذات المستعمَرة إحساسًا بهويّتها بكونها آخر تابعًا[7].

2.2 الأنا والآخر في الفلسفة العربيَّة والإسلاميَّة:

ظلّت الحضارةُ العربيّة الإسلاميّة مُرتبطةً عبر التَّاريخ بعلاقة مستمرَّة مع الحضارات الأخرى، من اليونان والرومان إلى بلاد فارس والهند وغيرها من الأُمم، ويُمكن القول إنّ هذا الاتّصال والتفاعل مع الآخر يعدّ أحد أهمّ عوامل ازدهار الحضارة الإسلاميَّة.

وفكرةُ معرفةِ الآخَر متأصّلةٌ في جذور الثّقافة الإسلاميَّة، كما أنَّ الاختلاف من سُنن الله عزّ وجل في خلقه، يقولُ تعالى:(وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ) [هود:119]. قال المراغي في تفسير قوله تعالى:(ولذلك خلقهم): "أي لمشيئته تعالى فيهم الاختلاف والتفرّق في علومهم ومعارفهم وآرائهم، وما يتّبع ذلك من الإرادة والاختيار في الأعمال خلقهم"[8].

ويُشيرُ ابن خلدون (1332-1406) في مقدمته إلى فكرة أنَّ الإنسان بطبعه كائنٌ اجتماعيّ، أي أنّه جُبل على العيش مع الآخر، "فالإنسان كما يقول الحكماء مدنيّ بالطّبع"[9]، والمدنيّة نسبةً إلى المدينة تُشير إلى الاجتماع البشريّ، فالإنسانُ لا يمكن وجوده بمعزلٍ عن أبناءِ جنسه. إنَّ الذّات من دون الآخر -بالنسبة لابن خلدون- تعجزُ عن استكمال حياتها، فهي في حاجةٍ مُستمرَّة إلى الآخر، والعلاقةُ التي تربط بينهما إما أن تُفضي إلى النفور أو الائتلاف، فهي علاقة حتميَّة، لكنّ صورها مُختلفة.

ولا يُمكن تحديد صورة الآخر في الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة بمعزلٍ عن السّياق التَّاريخيّ، فقد كانت الأحداث التاريخيَّة التي شهدتها المنطقة عنصراً فاعلًا ومصدراً جوهريًّا في تشكيل الأنا وتحديد العلاقة بالآخر. من أبرز تلك الأحداث التي أَسهمت في طرح مسألة الأنا والآخر في الفكر العربيّ والإسلاميّ حملة نابليون بونابرت على مصر (1798-1801)؛ إذ أنتجت هذه الحملة صدمة الحداثة لدى العرب بوضعهم في مُجابهة مُعلنة مع الغرب.

وعلاوةً على ذلك، أسهمت وقائع وأحداث أخرى وما خلّفته من آثار متراكمة في تحديد وتشكيل علاقة الأنا بالآخر في العالم العربيّ والإسلاميّ، من أبرزها -على سبيل المثال لا الحصر- الحربان العالميتان الأولى (1914-1918) والثّانية (1939-1945)، وسقوط الخلافة العُثمانيّة (1924)، وما تلا ذلك من أحداث كحرب فلسطين واحتلال اليهود لها (1948)، والعدوان الثلاثي على مصر (حرب السويس) عام (1956)، ونكبة حزيران (1967)، إضافة إلى حرب الخليج الأولى (1980-1988)، والثّانية (1990-1991)، والثّالثة (الغزو الأمريكيّ للعراق 2003)، وغيرها.

وتتجلّى علاقة الأنا بالآخر نصيًّا في الثّقافة العربيَّة الإسلاميَّة بأدب الرّحلات الذي يُشكّل (الآخر) الموضوع الرّئيس له؛ لأن المرتحِل غرضه التعرّف على الآخر واستكشافه باختلافاته. وقد شكَّلت هذه الرّحلات إرهاصات حضور الآخر في الثقافة العربيّة والأدب العربيّ. ومن أهمّ الأعمال التي عالجت موضوع الأنا وعلاقته بالآخر (رحلة ابن فضلان) الذي أرسله الخليفة العبّاسي المُقتدر بالله في بعثة سياسيّة دينيّة إلى بلاد البلغار، فقدَّم في رحلته وصفاً دقيقاً لعادات (الآخر) ولباسه وأخلاقه وسلوكه وشعائره ودياناته، وتُشكّل رحلته "علامة بارزة في تاريخ التّواصل الحضاريّ بين الإسلام والآخر، ويؤكد الباحثون أنها نقلة نوعيَّة في فن كتابة الرحلة العربيّة، فنقلتها إلى مستوى التّحليل الإثنوغرافي للآخر الذي لم يكن العرب يعرفون عنه شيئاً، بل لم يكن العالم يعرف عنه شيئًا"[10].

أمّا في العصر الحديث فيُمكن عدّ كتاب (تلخيص الإبريز في تلخيص باريز) لرفاعة الطّهطاوي (1801-1873) من أبرز الكتب التي تناولت العلاقة بالآخر ووصف صورة الآخر والموقف منه، فالكتاب يُعدّ قراءة "للأنا في مرآة الآخر، فلم تكن غاية الطّهطاوي قراءة باريس فَحسب، بل قراءة مصر في مرآة أوروبّا"[11]. وقد عمد الطّهطاوي في كتابه إلى وضع الأنا في علاقة تقابل مع الآخر، فكان يعقدُ المُقارنات بينهما جاعلًا الأنا نقيضًا للآخر، على سبيل المثال التّقابل بينهما في العلوم، فالأنا تمتاز بعلوم الدين، في حين يتفوّق الآخر في علوم الدنيا، ويُعلل الطهطاوي قوة وتقدم الآخر بقوة هذه العلوم، وضعف الأنا بضياع تلك العلوم منها. إضافة إلى بخل الآخر في مقابل كرم الأنا، وذكاء الآخر في مُقابل جهل الأنا، وقلّة عفَّة النّساء وعدم غيرة الرّجال عند الآخر مقابل ما عند الأنا من عفّة وغيرة. وبهذا يكون "جدل الصّورة بين الأنا والآخر جدل الحضور والغياب، فغيابها عند الأنا حضور عند الآخر، وحضورها عند الأنا غياب عند الآخر"[12].

3. صراعُ الأنا والآخر في نظريّة ما بعد الكولونياليَّة وتجلّياتها نصيًّا:

أخذت ثُنائيّة الأنا والآخر أبعادًا عديدة وولّدت ثُنائيّات مختلفة من أبرزها ثنائيَّة الشَّرق والغرب. والغربُ اصطلاحٌ حديث جاء مع تقسيم الأوربيين في عصور الاستعمار العالمَ إلى شرقٍ يعنون به أهل آسيا وأفريقيا، وغرب يعنون به أنفسهم، وإن كان استعمالُ الكلمة حديثًا، إلا أنَّ دلالاتها قديمة، فمنذ القدم كان في العالم قوّتان تصطرعان وتتنازعان السيادة، إحداهما في الشّرق، والأخرى في الغرب. وتمثّل ذلك في الصّراع بين الفرس والروم، ثم في الصراع بين المسلمين والرّوم، ثم في الصّراع بين المسلمين والصليبيين[13].

وقد برزت ثُنائيَّة الشرق والغرب تزامنًا والحروب الصليبيَّة في القرنِ الحادي عشر، حينما أخذ الآخر يُشكّل تهديداً للأنا الغربيَّة، ومن هُنا ظهر الاستشراقُ (Orientalism) الذي أدّى بظهوره إلى تجلّي تلك الثُنائيّة، لاسيما بعد دراسة إدوارد سعيد Edward Said (1935-2003) له، إذ يُعدّ كتابه (الاستشراق - 1978) علامةً

فارقةً في تطوّر ثنائيَّة الأنا والآخر، حيث أضفى دلالاتٍ جديدةً على المصطلح، وأكسبه حضوراً واسعًا في العديد من الحقول المعرفيَّة، فدراسة إدوارد سعيد للاستشراق هي في أساسها نقدٌ للعقليّة الاستشراقيّة، خرج منها بمقولة إنّ الأنا (المستعمِر) يعيش بإنتاجه وصناعته للآخر، ويخلق له أزماتٍ كي يعيش عليها، فالمتبوع يصنع تابعَه ليرى نفسَه فيه.

وتتبَّع إدوارد سعيد علاقة الأنا بالآخر في كتاب (الاستشراق) عبر دراسة تطوّر مفهوم الشّرق تاريخيًّا في كتابات الروائيين والمفكرين والرحّالة الغربيين، وعلاقة هذا المفهوم بتعريف الغرب لنفسه على أنّه مفهوم مناقضٌ للشرق، واستخدام القوى الإمبرياليّة له لتبرير الاستعمار. فقام سعيد بتفكيك الخطاب الاستشراقيّ، وتشريح آدابه ومقولاتِه المتراكمة حول الشّرق منذ عقود، ودرَس نيّاتِ الاستشراق الاستعماريَّة المُبطّنة مُعتمدًا على الارتباط الوثيق بين المعرفة والسّلطة والقوّة. وتوصل إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ الاستشراقَ أداةٌ معرفيَّةٌ توظّف في الصّراع بين الشَّرق والغرب، وتحديدًا يوظّفها الغربُ ليحكم سيطرَته على الشّرق.

وعَرَّف إدوارد سعيد الاستشراق وفقًا لطبيعة الصّراع بين الأنا والآخر، فهو "أسلوب تفكيرٍ يقومُ على التمييز الوجوديّ والمعرفيّ بين ما يُسمّى الشَّرق وما يُسمّى الغَرب، وهو أسلوبٌ غربيّ للهَيمنةِ على الشّرق، وإعادَة بنائه، والتسلّط عليه"[14]. ذلك أنَّ "العلاقة بين الغربِ والشرقِ علاقةُ قوة، وسيطَرَة، ودرجات مُتفاوتة من الهَيمنة المُركبَّة[15]". ولهذا فإنّ إدوارد سعيد ينظرُ للاستشراقِ على أنّه التفاهُم مع الشَّرق بأسلوبٍ قائم على المكانةِ الخاصّة التي يشغلُها هذا الشَّرق في الخبرة الأوروبيَّة الغربيَّة. فالشَّرقُ بالنسبة لأوروبا هو موقع أعظم وأغنى وأقدم مستعمرَاتها، وهو مصدرُ حضارتها، ومُنافسها الثقافيّ. ويُمثّلُ الشَّرقُ صورةً من أعمق صور الآخر وأكثرها تواترًا لدى الأوروبيين. وقد ساعد الشَّرق في تحديد صورة الغرب بوصفه الصورة المُضادّة، ولهذا فإنّ الشَّرق جزء لا يتجزّأ من الحضارة الماديَّة والثقافيَّة الغربيَّة؛ وعليهِ فإنّ

الاستشراق "أسلوب للخطاب؛ أي للتفكير والكلام، تدعمهُ مُؤسّسات ومفردات وبحوث عمليّة، وصور، ومذاهب فكريّة، بل وبيروقراطيَّات استعماريّة وأساليب استعماريّة"[16].

وقد استلهم سعيد مفهوم الخطاب لدى ميشيل فوكو واستثمرَهُ في تحليل كيفيَّة تحوّل الخطاب الاستشراقيّ الغربيّ المتدثّر بإقصاء الآخر والتّعالي عليه إلى تقاليدَ ومُسلّماتٍ تشرّبها المُنتمون إلى الثّقافة الغربيَّة. وينفي سعيد أن يكون الاستشراقُ مجرَّد حقل يتجلّى في الثقافة، أو البحث العلمي، أو المُؤسَّسات الأكاديميَّة، أو مجموعة غير مترابطة من النّصوص المكتوبةِ عن الشَّرق، بل إنّه الوعي الجغرافيّ السياسيّ المبثُوث في النّصوص العلميَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة واللغويَّة، وهو تطوير تفصيليّ ليس فقط للتمييز الجغرافيّ الذي يقول إنَّ العالم ينقسمُ إلى نصفين غيرِ متكافئين هما الشَّرق والغرب، بل أيضًا لسلسلةٍ كاملة من المصالح التي يستعينُ في تحقيقها والحفاظ عليها بشتَّى الوسائل. وهو خطابٌ يحيا في إطار التّبادل المتقلّب مع شتّى أَنواع السّلطة التي يمارسها الآخر، فيتشكَّل إلى حدّ كبير من خلال مبادلاته مع السُلطة السياسيَّة مثل المؤسَّسات الكولونياليَّة أو الإمبرياليَّة، والسُلطةِ الفكريَّة مثل العلوم السّائدة كاللغويّات المقارَنة أو التّشريح أو أيّ من العلوم السّياسيَّة الحديثة، والسُّلطةِ الثقافيَّة مثل المناهج المعتمدة للذّوق والنّصوص والقيم، والسلطة الأخلاقيَّة مثل الأفكار الخاصَّة بما نفعله (نحن) ولا يستطيعون (هُم) أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا (نحن)[17].

ودرس إدوارد سعيد الثُنائيَّات التي أفرزها صراع الأنا والآخر، إذ اصطنعها الغربيّ (المُستعمِر) لقولبة الآخر، ولتمييز نفسه بها، جاعلًا الشرقيّ (المُستعمَر) نقيضَه في كلّ شيء. وفي خضم دراسته للعلاقة بين الأنا والآخر، يشير إدوارد سعيد إلى مفهوم مركزي وهو مفهومُ التّمثيل (Representation) الذي يُسهم في عمليَّة صُنع الآخر وتَشكيله وتقييده، ومن ثمّ تذليل عَقبات فرض السَّيطَرة والهَيْمَنة عَليه.

وقد سبق فرانز فانون Frantz Fanon (1925-1961) الذي يُعدّ الأب الروحي لنظرية ما بعد الكولونياليَّة إدوارد سعيد في تناوله العلاقة بين الأنا والآخر، إذ ينطلق

فانون في كتابه (مُعذّبو الأرض) من قناعته بأنّ العالم الكولونياليّ عالمٌ قائمٌ على ثنائيَّة الأنا والآخر -المستعمِر والمستعمَر-، ويسعى كل طرف فيه أن يحلّ محلّ الآخر عن طريق الصّراع والعُنف. إذ ينفي ويرفض فانون محاولات التّواصل بين الأنا والآخر (المستعمِر-المستعمَر) بأشكالها المختلفة، سواء أكانت تسويةً أم مفاوضات؛ وذلك لقناعته بأنّ العالم الكولونيالي عالمٌ ثنائيّ قائم على الصّراع بين الأنا والآخر، ويحاول كلُّ طرف فيه أن يَحِلَّ محلَّ الآخَر؛ لهذا لا يمكنُ زوالُ هذه الثُّنائية إلا بالعنف "فتعبير المستعمَر للعالم الاستعماري ليس معركة عقلية بين وجهتي نظر، ليس خطاباً للمساواة بين البشر، إنما هو تأكيد (عنيف) لأصالة مطلقة"[18].

فيؤمن فرانز فانون بأنّ جميع الأنظمة الكولونياليَّة تستعملُ العنف بوصفه أداة ضروريّة لتشكيل هُوية الرّعايا الدُّونيّة، ويُعاد في ظلّ هذه الأنظمةِ إنتاجُ إيمانِ المغلوبين بكمالِ من غلبَهم، ومن هُنا فإنّ فكَّ العنف من حيث هو صيرورة تاريخيَّة ظاهرة تستلزم العُنف المطلق، وهو -وفق فانون- إلزاميّ ومثمرٌ وإيجابيّ؛ لأنّه يجعل لحياة المستعمَر هدفًا وقيمة، ويوحّدُ الأفرادَ على الصّعيد القوميّ، ويطهّر الأرواحَ المُعذّبة من الحقد والعصبيَّة ومشاعرِ النّقص.

أما هومي بابا Homi K.Bhabha (1949 -...) وهو أحد مؤسّسي الدّراسات ما بعد الكولونياليَّة فقد عالج عدّة قضايا تتناول العلاقة بين الأنا والآخر. وتأثَّر هومي بابا بإدوارد سعيد، فاستفاد من أفكاره، ووافقه في بعض تلك الأفكار لاسيما المُتعلّقة بسُلطَة الخِطاب الغربيّ واستغلاله كوسيلةٍ لفرْض سيطرَته الثقافيَّة والحضاريَّة على الآخَر، ولكنّه خَالفه في أخرى مثل تحليله لطَبيعة العلاقَة بَين الأنا والآخر -المُستعمِر والمُستعمَر- إذ يرى هومي بابا أنّهما عالمان مُتقاطعان ومُترابِطان رغم صراعاتهما، وذلك مِن خلال ابتكاره لمفهوم الهُجْنَة (Hybridity)، وهو أحد المفاهيم المركزيَّة في دراسات ما بعد الكولونياليَّة، أتى به هومي بابا انطلاقًا من تحليله للعلاقة المتبادلة بين المُستعمِر والمُستعمَر.

ويُشيرُ مفهومُ الهُجنةِ إلى عمليَّة خلق أشكال ثقافيَّة جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلقه الاستعمار، ويعني بالأساس امتزاج وتداخل جنسين مُختلفَين لتكوين ثالث مُهجّن، ويتّخذ التّهجين أشكالًا كثيرة، منها اللغويّ، والثقافيّ، والسياسيّ، والعرقيّ.

فالأنا والآخر والمُستعمِر والمُستعمَّر لا يُمكنُ النّظر إليهما من منظور هومي بابا على أنّهما عالمان وكِيانان مُنفصلان عن بعضهما، وبهذا المعنى فإنَّه بنظرته المختلفة للعلاقة بين الأنا والآخر يفتحُ فضاءً جديدًا في عالم دراسات ما بعد الكولونياليَّة، "فمُدخلات هومي بابا تنظرُ إلى الاستعمارِ بوصْفِه عمليَّة تَشْكِيل الرَعَايا المُسْتَعمَرين، إذ يتناول الوجُوه المتعددة لهذه العمليَّة بتطبيقه لمفهوم لاكان لصورة المرآة، فيرى أنّ كلّا من المستعمِر والمُستعمَر يمثّلان من خلال صورة المرآة طرفين لعلاقةٍ جدليَّة، فيُفكّك بابا وفقاً لهذا التصوَّرِ الثُنائيَّات التقليديَّة المُتمثّلة بالمستعمِر والمستعمر، والهامش والمركز، والسّيد والعبد، والغربيّ والآخر، وتظهَر عوضاً عنها هُويّة هجينة"[19].

وهَكذا فقد ظلّ مفهوم الصراع بين الأنا والآخر يتطوّر في دراسات ما بعد الكولونياليَّة، حتى بات أحد أهمّ موضوعات ما بعد الكولونياليَّة، ونتج عنه مصطلح صناعة الآخر (Othering)، وهو مصطلح مركزيّ قامت بصياغته غاياتري سبيفاك Gayatri Spivak (1942-..) للإشارة إلى "العمليَّة التي يخلق بواسطتها الخطاب الإمبرياليّ (آخرين) بالنسبة لذاته. وهو الذّات المُستَعبَدَة أو المُتسيَّد عليها، التي يخلقها خطاب القوّة، وذلك بالاستنادِ إلى المرجعيَّة التفكيكيَّة وما بعد البنيويَّة، لاسيما قضيّة الغيريَّة والحواريَّة لدى ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin: 1895 -1975)، ومفهوم الاختلاف (Différance) لدى جاك ديريدا (Jacques Derrida: 1930-2004)[20].

تَبحثُ سبيفاك في دراستها الموسومة بـ(هَل يُمكن للتّابع أن يتكلَّم؟) والتي تعد من الدراسات المركزيَّة في نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة سِمات التبعيَّة والخضوع التي اتّسم بِها المُستعمَرون بالاتّكاء على مفهوم التَّابع الذي أتى به المُفكّر الماركسيّ الإيطالي أنطونيو غرامشي لأوّل مرة في مقالته (مُلاحظات حول التّاريخ الإيطالي)، ويُشيرُ مَفهوم

التَّابع أو الطّبقات التّابعة عند غرامشي إلى أيّ شخص ذي رتبة مُنخفضة أو رتبة أدنى، فالتَّابع "شخصٌ أو جماعة مُسيطَر عليها مِن قبل جماعة أخرى، وتحمل بين تعبيراتها الثقافيَّة والصور التي تقدّمها عن ذاتها آثاراً باقية من تلك السيطرة"[21].

وقد ألهم مفهومُ (غرامشي) سبيفاك فتوسّعت في دراسة التَّابع وانطلقت من خلال دراسة حال المرأة بوصفها آخر تابعًا بالاستناد على تحليل شعيرة (ساتي– Sati) وهي إحدى الشّعائر المعروفة والمُقدّسة في المجتمع الهندوسيّ التقليديّ، تحرق فيه النساء أنفسهنَّ بعد موت أزواجهنَّ وفاءً لهم. وترى سبيفاك أنَّ هذه الشعيرة تمثّل الصّراع مع الآخر في أبرز صوره، فالمرَأة تُعاني من خلال هذه الشّعيرة هيمنةَ الآخر المتمثل بالثقافة الذكوريّة، والهيمنة الأبويّة والكولونياليَّة معًا. فقد استغلَّ المُستعمِر البريطانيّ هذه الشّعيرة لتلميع صورته وتبرير سلطته ووجوده الاستعماري فقام بمنعها وإلغائها عام (1829) وذلك بوصفها همجيَّة وبربريَّة؛ مما أمكن تبرير الإمبرياليَّة على أنّها مُهمّة حضاريَّة بإضفاءِ طابع حضاريّ مزعوم على الوجود الاستعماريّ. وظهر المُستعمِر بصورة مُنقذ النّسوة اللواتي عانين من شعيرة قاسية[22]. ومن هذا المُنطَلق ترى سبيفاك أنّ إلغاءَ المُستعمِر لهذه العادة المُقدّسة هو أحدُ أشكال إنقاذ الرّجل الأبيض النّساء المُلوّنات من مُجتمعهم ورجالهم؛ لنشرِ رسالة مُبطّنَة مَفادها أنَّ الرجل الأبيض لم يأتِ مُستعمِرًا، بل جاء مُنقِذًا ومُخَلِّصًا. ومن هذا المنظور يخبو صوت التّابع المُتمثّل بالمرأة التي تعجز عن التعبير عن نَفسها بنفسها؛ لأنّ كل أشكال التّبعيّة تُمارَس عليها: التّبعيّة الداخليَّة المُتمثّلة بالسّلطة الذكوريَّة وسُلطة التّقاليد المُتوارَثة، والتّبعيّة الخارجيَّة المُتمثّلة بالسُلطة الكولونياليَّة. فالمرأة في هذا الطّقس تابعٌ لا إرادةَ له، وفي كلتا الحالتين "يضيع صوت المرأة/ التَّابع بحجّة أنّ هُناك صوتين نخبويين يدّعيان أنّهُما يتحدّثان باسمها ويُدافعان عن حقوقها"[23].

كما تُؤكِّدُ سبيفاك أنَّ التّابع صنيعةٌ كولونياليّة بحتة، أفرزتها المركزيّة الغربيّة، وهو عاجزٌ عن تمثيل نفسه ما دام النخبويّ يُمثل نفسه ويُمثل التّابعين بحجّة أنهم أكثر عجزًا وأقلّ إدراكًا ووعياً من أن يُمثّلوا أنفسَهم بأنفسِهم. وترمي

سبيفاك بوصفها ناقدة ما بعد كولونياليَّة إلى تحطيم المركز الذي يُهيمن ويتميّز بسطوتهِ على الآخر (الهامش/ التّابع)، فالغايةُ من دراسات التَّابع تمكين المُهمّشين ومُحاولة إسماع صوتهم وإبرازه؛ للحدّ من آثار المركزية الغربية، وتحسين أوضاع التّابعين. وقد سعت سبيفاك إلى ربط الدّراسات النّسويَّة بما بعد الكولونياليَّة بالاستناد إلى تحليل العلاقة بين الأنا والآخر، إذ يتقاطعُ المجالان في قضايا الهيمنة والتّبَعيَّة، فالمرأة تُعاني الهيمنة الذكوريّة، والمُستعمَر يُعاني هيمنة المُستعمِر.

وإلى جانب مفهوم التَّابع، طرحت سبيفاك مفاهيمَ أخرى باتت أساسيَّة في دراسات ما بعد الكولونياليَّة استلهمتها من دراستها للعلاقة بين الأنا والآخر، من أبرزها مفهومُ صناعة الآخَر (Othering) الذي يشيرُ إلى العمليَّة التي يَخلقُ بواسطتها الخطاب الإمبريالي (آخرين) بالنسبة لذاته. وتصفُ صناعة الآخر السُبل التي يخلقُ بها الخطابُ الكولونياليّ تابعيه. وترى سبيفاك أنّ صناعة الآخر عمليّة جدليَّة (Dialectic) لأنّ الآخر المستعمِر ينشأ في الوقت نفسه الذي يُنتج فيه الآخرين المُستعمَرين كأتباع بالنّسبة له[24]. وفي سياق طرحها لهذا المفهوم قدّمت مُصطلحًا آخر وهو أَوْرَبة العالم* (Worlding) الذي يعني إضفاء صبغة العالم الأوروبيّ على العالم، وذلك لوصف الطّريقة التي يُدرج بها الفضاء المُستعمَر في العالم، أي جعله يُوجد بوصفه جزءًا من العالم الذي شكّلته المركزيَّة الأوروبيَّة بصورة جوهريَّة، فهي تصف العمليّة بأنها "إضفاء صبغة العالم الأوروبيّ على أرضٍ غير منقوشة، أي نقش الخطاب الإمبريالي على الفضاء المُستعمَر. وهذه واحدة من استراتيجيّات صُنع الآخر، فالغايةُ من أَوْربة العالم (Worlding) هي إجبار المحليّ أن يرَى نفسَه كآخر"[25].

وقد شكّلت علاقةُ الأنا والآخر حضوراً نصيًّا لافتاً في الإبداع الأدبيّ العربي، حيث يتمظهر صراع الأنا والآخر في عددٍ كبير من الأعمال الأدبيّة العربيّة لاسيما السّرديّة الرّوائيَّة، إذ لجأت بطريقة مكثّفة ودالَّة إلى الاشتغال على ثيّمة علاقة الأنا بالآخر داخل الفضاء السردي.

ومن أبرز تلك الأعمال رواية (موسم الهجرة إلى الشّمال) للطيب صالح، التي نالت شهرة فائقة في اكتناه صراع الأنا والآخر واعتمداها على صورة البطل الإشكاليّ من خلال شخصيّة مصطفى سعيد -الذي يمثّل الشّرق والعالم العربيّ- وصدامه مع الشخصيّات الغربيّة في رحلة سفره إلى أوروبا، مُعلنًا الهجوم على الغرب الإمبرياليّ الذي مارس عليه أنواع الاستلاب فامتهن كرامته وسلبه حريّته ونهب خيرات أرضه بقوله "إنني جئتكم غازيًا" وراغبًا بالانتقام من الغرب بطريقته الرمزيّة الخاصّة، فقدّم بطل الرواية ردّ فعل مضاد على الإمبريالية الغربية ومحاولةً لردّ الاعتبار للشرقيّ المغلوب من خلال الهجوم على الإمبرياليّ في عقر داره مُتسلّحًا بالثقافة والسياسة والجنس كوسائل للصراع مع الآخر.

إضافةً إلى رواية (عصفور الشّرق) لتوفيق الحكيم التي تعالج بشكل ضمنيّ الصراع الحضاريّ بين الشّرق والغرب من خلال قصّة الحب الفاشلة بين الشابٍ المصريّ محسن والفتاة الفرنسيّة الغربيّة سوزي، وتضع الغربيّ مُقابل الشّرقي. وكذلك رواية (الحيّ اللاتيني) لسهيل إدريس التي صوّر فيها العلاقة الجدليّة بين الشَّرق (الأنا) والغرب (الآخر) من خلال المرأة بوصفها محركًا للقاء الحضاريّ بين الشّرق والغرب. وأيضًا رواية (عاهرة ونصف مجنون) لحنّا مينة التي تقوم على معالجة صورة الغربي المحتل متمثلاً بالاستعمار الغربي في ذاكرة الأنا الشرقيّة، فيظهرُ لنا الآخر -الغربيّ- في هذه الرّواية على أنّه متعطّش للقتل، لا يعرفُ الرّحمة أو الأمانة، ويؤكد ذلك قول السّاردِ في الرواية: "إنّ الشّرف في وعود المستعمِرين في سفر هيهات منه يرجع[26]"

إلى جانب رواية (رغبات ذاك الخريف) لليلى أطرش التي تدور وقائعها في المرحلة الممتدّة من عام 2002 حتّى 2005 مع جُلّ ما تتضمّنه تلك المرحلة من وقائع جسيمة شهدتها المنطقة العربيّة والتي أفضت إلى صراع الأنا والآخر حيث يتجسّد في الرّواية رفض الآخر بكلّ مقاييسه، وهو رفضٌ مُنطَلِقٌ من الذّاكرة الجمعيّة للإنسان الشّرقي حول الآخر المُستعمِر المُتسلّط، كما تظهر في رواية الأطرش فكرة الاستلاب

الحضاريّ والخوف على الهويّة من التّماهي مع الآخر، ولا تغفل عن سرد جانب من معاناة التّهجير التي يعانيها الشّعب الفلسطيني جرّاء الاستعمار.

وتُعدّ الرّوايات العربيّة التي تعالج القضيّة الفلسطينيَّة من النّماذج الجليّة للتمظهرات النصيّة لصراع الأنا والآخر في الأدب العربيّ، فعلى سبيل المثال رواية (باب الشّمس) لإلياس خوري التي تفتح باب الصّراع بين الأنا والآخر على مصراعيه من خلال تناولها آثار النكبة الفلسطينيَّة ومُقاومة الأنا في ظلّ هيمنة وتسلّط الآخر المُحتل. وتسرد بشكل تفصيلي ذلك الصّراع وانعكاساته الاجتماعيّة والثقافيّة والسّياسيّة على الأنا. وعلاوةً على ذلك قدّم إبراهيم نصر الله في سلسلة روايات الملهاة الفلسطينيّة أنموذجًا صريحًا لتجلّيات صراع الأنا مع الآخر المُهيمن والمُستعمِر، ومن أبرز تلك الرّوايات رواية زمن الخيول البيضاء التي قدّم من خلالها رواية مُضادّة للرواية الصهيونية فجاءت كنوع من الردّ بالكتابة، وشكّلت الملهاة الفلسطينيَّة توثيقًا وتسجيلًا وتأريخًا لواقع صراع الأنا الفلسطينيَّة مع الآخر المُحتلّ. وإذا تأملنا الروايات العربيّة بوجهٍ عام لاسيما بعد نكسة حزيران 1967 التي انعكست آثارها على العالم العربيّ بأسرهِ سنجد نماذجَ عديدةً لتجليات هذا الصّراع نصيًّا إما بشكلٍ مُباشر أو ضمني.

4. خاتمة:

يتَّضحُ لنا في نهاية البحث أنّ جوهر علاقةِ الأنا بالآخَرِ هو الصِّراعُ والتّصادم المُستمّر، فكلّ ذاتٍ تسعى إلى التّحرُّرِ مِن سُلطة الآخَر، وهذه العلاقة قائمة منذ القدم في الحضارات الغربيَّة والعربيَّة، إلا أنَّها تجلّت في نظريّة ما بعد الكولونياليَّة التي ترتكزُ في معظم أطروحاتها على دراسة علاقة الصّراع بين الأنا والآخر. كما يتّضحُ أنَّ الصّراعُ مع الآخَر يتّخِذُ أشكالاً مُختلفة وقد أفضى هذا الصّراع إلى توليد الثنائيات المعروفة في نظرية ما بعد الكولونياليَّة مثل ثنائيَّة الشّرق والغرب، والمستعمِر والمُستعمَر، والتّابع والمتبوع والتي تظهرُ تجلّياتها نصّيًا في الأدب العربي وتحديدًا الرّواية العربيّة التي تزخرُ باكتناه ومُعالجة قضيّة الصّراع بين الأنا والآخر بصورهِ وأشكاله المُختلفة، مثل رواية موسم الهجرة إلى الشّمال.

إضافةً إلى ذلك فقد أسهمت دراسة طبيعة الصّراع بين الأنا والآخر إلى تأسيس عدد من المفاهيم الجوهريَّة في نظريَّة ما بعد الكولونياليَّة مثل مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد الذي انطلق فيه من دراسة الصّراع الحتميّ بين الأنا والآخر، إلى جانب مفهوم التّمثيل (Representation) الذي يعدّ وسيلة تُستغلّ لقولبة الآخر وإخضاعه وإحكام السّيطرة عليه.

كما أدّت هذه العلاقة بين الأنا والآخر إلى ظهور مفهوم الهُجنة (Hybridity)، وهو أحد المفاهيم المركزيَّة في دراسات ما بعد الكولونياليَّة، أتى به هومي بابا انطلاقًا من تحليله للعلاقة المتبادلة بين المُستعمِر والمُستعمَر. ومفهوم التَّابع وصناعة الآخر عند غاياتري سبيفاك التي انطلقت في تحليلاتها من دراسة حال المرأة بوصفها آخر تابعًا باعتمادها على تحليل شعيرة (ساتي– Sati) التي تعيشُ فيها المرأة بوصفها (أنا) حالة صراع وتصادم مع (الآخر) بتعدّد صوره وأشكاله.

قائمةُ المراجع:

1. أشكروفيت، بيل، وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010.
2. البازعي، سعد، مُقاربة الآخر مقارنات أدبية، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1999.
3. الجابري، محمّد، الأنا مبدأ للسيطرة والآخر موضوعًا له (مقال)، موقع الأزمنة، 2014: https://rb.gy/ryrsdb
4. حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربيّة، دار الرسالة، ط9، بيروت، 1993.
5. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط3، القاهرة، د.ت.
6. روبنسون، دوغلاس، الترجمة والإمبراطوريَّة: الدّراسات ما بعد الكولونياليَّة، دراسات الترجمة، ترجمة: ثائر ديب، المجلسُ الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005.
7. سارتر، جان بول، الوجود والعدم بحث في الأنطولوجيا الظاهراتيّة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، ط1، بيروت، 1966.
8. سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2006.

9. عظيم، فردوس، الكولونيالية وما بعدها، ترجمة: شعبان مكاوي، من كتاب: القرن العشرون: المداخل التاريخيَّة والفلسفية والنفسية، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبيّ، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.
10. فانون، فرانز، المعذبون في الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، ط2، القاهرة، 2015.
11. المراغي، أحمد، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربيّ، ج12، ط2، بيروت، 1985.
12. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد، هاشم الشاذلي، دار المعارف، د.ط، القاهرة، د.ت.
13. هيغل، جورج، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2006.

1. Gramsci, Antonio, Selections from the prison notebooks, Translated by Quintin Hoare and Geofrey Smith, International publishers, New York, First edition 1971, Notes of Italian history chapter
2. Louai, El Habib, Retracing the concept of the subalterm from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications, Affrican Journal of History and Culture (AJHC), Volume 4 (1), January 2012.
3. Ross, Eleanor, How does this sentence reflect the representation of British dealing with India, INNERVATE, Leading undergraduate work in English studies, The University of Nottingham, Volume2, 2009.
4. Sartre, Jean-Paul, No exist and three other plays, Vintage international, New York, 1989.
5. Spivak, Gayatri, The Rani of Sirmur: An Essay in reading the archives, Wesleyan University, 2013.

الهوامش:

[1] ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد، هاشم الشاذلي، ج1، دار المعارف، د.ط، القاهرة، د.ت، ص38، مادّة (أَخَرَ).

[2]أشكروفيت، بيل، وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010، ص59.

[3]يُنظر: البازعي، سعد، مُقاربة الآخر مقارنات أدبية، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1999، ص11-12.

[4]يُنظر: هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2006، ص265.

[5]سارتر، جان بول، الوجود والعدم بحث في الأنطولوجيا الظاهراتيّة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، ط1، بيروت، 1966، ص588.

[6] Satrte, Jean-Paul, No exist and three other plays, Vintage international, New York, 1989, P:45.

7يُنظر: المرجع نفسه ص264-265.

8 المراغي، أحمد، تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربيّ، ج12، ط2، بيروت، 1985، ص89.

9ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط3، القاهرة، د.ت، ج1، ص137.

10 الكيلاني، جمال الدين، الرحلات والرحالة في التاريخ الإسلامي، دار المصطفى، القاهرة، د.ط، 2014، ص106.

11حنفي، حسن، جدل الأنا والآخر: دراسة في "تخليص الإبريز للطهطاوي"، من كتاب: "صورة الآخر العربي ناظرا ومنظورا إليه"، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع، ط1، 1999، ص285.

12المرجع نفسه، ص299.

13 يُنظر: حسين، محمد محمد، الإسلام والحضارة الغربيّة، دار الرسالة، ط9، بيروت، 1993، ص7.

14سعيد، إدوارد، الاستشراق، ص46.

15المرجعُ نفسه، ص49.

16المرجعُ نفسه، ص44.

17المرجعُ نفسه، ص59.

18يُنظر: فانون، فرانز، المعذبون في الأرض، ترجمة: سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، ط2، القاهرة، 2015، ص42.

19يُنظر: عظيم، فردوس، الكولونيالية وما بعدها، ترجمة: شعبان مكاوي، من كتاب: القرن العشرون: المداخل التاريخيَّة والفلسفية والنفسية، موسوعة كمبريدج للنقد الأدبيّ، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005، ص340-341.

20يُنظر: بيل أشكروفيت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرّئيسية، ص265.

21روبنسون، دوغلاس، الترجمة والإمبراطوريّة: نظريات الترجمة ما بعد الكولونياليّة، ص255.

[22] Ross, Eleanor, How does this sentence reflect the representation of British dealing with India, INNERVATE, Leading undergraduate work in English studies, The University of Nottingham, Volume2, 2009, P:385.

[23] Louai, El Habib, Retracing the concept of the subalterm from Gramsci to Spivak: Historical developments and new applications, Affrican Journal of History and Culture (AJHC), Vol. 4 (1), January 2012, P:7.

[24] أشكروفيت، بيل، وآخرون، الدراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسة، ص265.

[*] ترجمةُ مصطلح (Worlding) بأوربة العالم (على وزن أمركة العالم) اجتهادٌ شخصي وجدته الأقرب للمفهوم وفقًا لتعريفه، وذلك لعدم وجود ترجمة عربية له.

[25] See: Spivak, Gayatri, The Rani of Sirmur: An Essay in reading the archives, Wesleyan University, 2013, P:254

[26] مينا، حنا، عاهرة ونصف مجنون، دار الآداب للنشر، ط1، بيروت، 2008.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363 /: ISSN2543-3857
المجلد5/العدد: 2 (2021)، ص 123–138

تمثّلات المثقف في الرواية الجزائرية المعاصرة
- قراءة في رواية صمت الفراغ لإبراهيم سعدي -

Representations of the intellectual in Modern Algerian Novel
-Reading in the novel The Silence of Emptiness by Ibrahim Saadi-

د. أحمد ملياني[1] ahmed meliani
كلية الآداب والفنون . جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف (الجزائر)
a.meliani@univ-chlef.dz

ملخص:

إنّ هذه الورقة البحثية؛ وفي نزعها للتطبيق، تعدُّ مسحًا تحليلياً وبحثًا في الشخصيّة المثقفة في رواية "صمت الفراغ" لإبراهيم سعدي، الذي يعد واحدا من الروائيين الجزائريين الذين مارسوا الكتابة فلسفيا في تناولهم المواضيع الاجتماعية والثقافية والسياسية في عديد الأعمال الروائية، فكانت رواية "صمت الفراغ" بأنساقها وشخوصها قفزا إلى عوالم الفلسفة وأسئلة المثقف الوجودية بين إكراهات الواقع وزئبقية القيم.

كلمات مفتاحية: المثقف؛ أسئلة الهوية، إبراهيم سعدي، صمت الفراغ.

Abstract:

This research paper; In its application, it is an analytical survey and research into the educated personality in the novel " The Silence of Emptiness" by Ibrahim Saadi, who is one of the Algerian novelists who practiced writing philosophically in dealing with social, cultural and political issues in many works of fiction. The novel " The Silence of Emptiness " with its formats and characters They jumped into the realms of philosophy and the existential questions of the intellectual between the constraints of reality and the mercurial values.

Keywords: the intellectual; Identity questions; Ibrahim Saadi ; The Silence of Emptiness.

1. مقدمة:

استأثرت الشخصية باهتمام كبير من قبل المشتغلين على فن السرد نقدا وإبداعا منذ أمدٍ بعيدٍ، وقد عدّها النقاد ركنا أساسا في صرح البناء الروائي، من حيث الدور المهم الذي تؤديه، والمتمثل في تحقيق النسج والتلاحم بين عناصر السرد الأخرى، المرتبطة بها أشدّ الارتباط، مما جعل بعضهم يرى بأنها معيار الجودة في الرواية، تتحدد ماهيتها، ويضبط مفهومها، وتستكشف دلالتها من خلال ما تقوم به من أفعال، وما تؤديه من أدوار، إضافة إلى مشاركتها في إنتاج الدلالة والإحالة على انتماء النص الثقافي وبذلك تصبح (الشخصية) فاعلا في الرواية، ومحرّكًا للأحداث داخل النص من خلال ما تقوم به من وظائف منوطة بها.

وربما تكفي نظرة بسيطة على التجربة الروائية لإبراهيم سعدي للتدليل على احتلال البطل المثقف لبؤرة السرد، وتحريكه للحدث الروائي، بفضل تشكيله للضمير الحي للشعوب، إضافة إلى امتلاكه قابلية الوعي بالأشياء. وبدا الحس الإبداعي للكاتب سعدي مواكبا للتغيير الذي طرأ على نموذج المثقف في الرواية العربية بعد هزيمة 1967، إذ لم يعد البطل يلقى العناية التي أحيط بها في الرواية الكلاسيكية، باعتقاد أنه الشخصية المحورية القوية والممكنة من تحقيق كل الرغبات، وإنما أصبح البطل منكسرا متراجعا كلما سعى لواقع أفضل، تستحيل رغبته إلى واقع عنيد يكاد لا يبرح مكانه[1].

2. سيميائية المثقف في رواية"صمت الفراغ":

لم يكف إبراهيم سعدي كعادته عن تسليط الضوء على جملة من القضايا الوطنية الكبرى، حيث ترك بصمته واضحة على السرد الروائي الجزائري، بفضل اشتغاله على نموذج الشخصيات المثقفة، ففي "صمت الفراغ" أجمل مجموعة من الأسباب ذات الفاعلية والتأثير في التحول الاجتماعي عقب أحداث أكتوبر 1988م بالجزائر، لكن هذه المرة ركز فيها على معاناة نخبة المثقفين الإعلاميين، التي تنطبق في غالبها على كل مثقف جزائري، مهما كان انتماؤه أو تخصصه الثقافي.

وإذا كانت هذه الرؤية السردية تتماثل إلى حد كبير مع مضمون كثير من النصوص الأدبية الروائية مثل: "صوت الكهف" لعبد الملك مرتاض و"الشمعة" للطاهر وطار وغيرها، إلا أنها تختلف عنها في طريقة تناولها لإشكالية المثقف الجزائري، في كونها أكثر جرأة على فضح السلطة، ورفض الفكر التكفيري، من خلال تركيبها الحكائي الذي يبرز وضع المثقف بين الماضي الطائش والحاضر المتأزّم.

1.2 التحليل السيميائي للبطل المثقف:

تظهر الشخصيات الإعلامية المثقفة في "صمت الفراغ" على أنها مجموعة من الناس متماثلين في الصفات والتخصص الثقافي، ويعدّ الصحفي الأديب والشاعر "عبد الحميد بوط" البطل الروائي المثقف بلا منازع. حيث تميزت شخصيته بمستوى ممثلي، اتخذت فيه صورة فرد يقوم بدور ما في الحكي، واغتدت شخصية فاعلة. في حين تمثل باقي الشخصيات متفرعة بين العداء والصداقة(حمو سمير، فلة، مهدي، حسن خندق، شهرزاد، فضيل، جعفر بوذا، صونيا...) عناصر مكملة لكشف واقع الساحة الإعلامية في عهد الإرهاب الهمجي.

واتخاذ البطل هذا الاسم "بوط" جاء بغرض تلخيص هوية المثقف الجزائري مع مطلع التسعينات، فهو مشتق من الذل والفقر الذي يعقب حالة العز والغنى، وهذه الصفات الدالة على فقدان المثقف لقيمته، يعززها وضع شخصية "عبد الحميد بوط" الذي توالت عليه النكبات، فأوقعته بين نار السلطة ونار الإرهاب وإهمال المجتمع.

وقد تجسّدت هذه المأساوية التي يعيشها المثقف مع بداية الحدث الروائي من خلال ثلاث رسائل متوالية تلقاها البطل، أوّلها من مقر عمله "جريدة الصدق" التي "أصبح معها غير موثوق به سياسيا، -بشيء آخر- غير إرسال أخبار الاغتيالات والمجازر"[2]، لينتهي مصيره بعدها بالفصل من العمل دون حجة مقنعة.

وثانيها من قبل المجموعة الإرهابية التي جعلت من الموت الوسيلة الوحيدة للقضاء على كل نبراس ثقافي فأنبأته "بوجود اسمه في قائمة المحكوم عليهم"[3]، وتزامنا مع اضطهاد السلطة للمثقف "بوط" فرض عليه فشلا في ارتباطه بشهرزاد.

ولما جاء تركيز السارد في النص جله منصبّا على إمدادنا بصورة عن واقع المثقف الجزائري، وعن تجليات الصراع الثقافي الإيديولوجي العنيف زمن العشرية الماضية، من خلال تتبع مراحل شخصية البطل، آثرنا أن نقوم بتحليلها في ظل بنائها التشخيصي، والعلاقات الرابطة بينها وبين الشخصيات الأخرى، برؤية استنتاجية تتبدى معها هذه العلاقات مادة دسمة، ومرجعية دلالية للإحالة إلى الصراع بين المثقف/ السلطة، المثقف/ الإرهاب، المثقف/ المجتمع...

2.2 التشخيص الوصفي للبطل المثقف:

نحاول استنطاق بعض العناصر السردية والخطابية، بهدف تحديد دلالة المشهد الوصفي لشخصية "عبد الحميد بوط" الذي ظل يؤكد في كثير من النصوص الروائية الجزائرية علو مرتبة المثقف ومشاركته في البناء الوطني، بالرغم من العزلة القاتلة والوضع المأزوم، ونستند في ذلك على عاملين اثنين: [4]

1.2.2 عامل التشخيص الشكلي (الخارجي):

تتوافق مجمل السمات والتمظهرات المحدّدة لشخصية المثقف "عبد الحميد بوط" في النص لتعطي في المستوى العميق للدلالة صورة المعاناة والعزلة، اللتان يعيشهما المثقف الجزائري، وتتبدى معالم هذه العزلة عبر مستويات حياتية مختلفة منها اليتم الذي عاشه البطل بعدما "توفيا والداه وهو لا يزال بعد طفلا، أخته "جوهرة" مقيمة في كندا، والأخت الصغرى "بهجة" ماتت في العشرين من العمر"[5].

وحرصا من السارد في تجسيد ظلامية الوضع المأساوي الذي يتخبط فيه المثقف، عمل على جمع كل المواصفات التي من شأنها أن تقبّح الخِلقة الإنسانية، وتبشّع منظرها إلى درجة أفقدت "عبد الحميد" الشعور بالمودة إزاء وجهه، فقد كان "ذا جبهة عرضة وبارزة، وذا خدين غائرين، بارزي العظام، وعينين كبيرتين، جاحظتين، وشارب رقيق"[6]. فيما لم يزد وصف هذه الشخصية التائهة بين شوارع المدينة وكل الفضاءات التي تتحرك فيها عن صورة إنسان نحيل جدا وهزيل، يطارده الفقر والموت، في كل لحظة، ليس لشيء إلا كونه مثقفا تجذّرت فيه الروح الوطنية.

وإن استحال إحصاء دلالة كل المواصفات التي لا تزيد في معظمها عن تثبيط وتكسير إرادة المثقف"بوط" في الفعل الإصلاحي، وتدفعه إلى الوقوف بعيدا عن واقع مجتمعه السياسي والاقتصادي والثقافي، تحت طائل التهديد والقتل والتصفية، مما جعله يتخلى عن لوازمه التي ربما قد تشي بأنه مثقف، إلا أن السارد فاق هذه الحتمية، ليستمر الحدث الروائي من خلال تقديمه للبطل في مرحلة حاسمة من تاريخ الجزائر (الأزمة الوطنية) يحددها السن ستا وثلاثين سنة، الذي يحيل إلى النضج الفكري والعقلي، الذي يتطلبه علاج الواقع الثقافي والسياسي الجزائري العنيف.

وأثناء هذه المرحلة يزداد المشهد الوصفي قوة في التكثيف الدلالي المحيل إلى رحلة المثقف الشاقة"متنكرا في زي رجل يمسك عكازا"[7]، تائها بين شوارع المدينة وأزقتها، وبين فندق الحاج (نزل مرحبا)، الذي يعكس إلى حد بعيد من خلال افتقاده لأدنى شروط المبيت والضيافة، مدى الهوان والذل الذي عانته النخبة المثقفة، من ويلات الإرهاب، إضافة إلى اعتماد طرقها الخاصة في البحث عن الأمن والسلم الاجتماعيين، وتنتهي هذه المرحلة بوقوع "عبد الحميد" بين أيدي الجماعة الإرهابية بقيادة "جعفر بوذا" أين يتجسد الفعل الإصلاحي التوعوي للبطل.

2.2.2 عامل التشخيص النفسي (الداخلي):

تبقى تلك السمة النفسية التي تبرز الشخصية المثقفة في حالة جلد الذات ولومها وتحميلها مسؤولية النهوض بالمجتمع نحو واقع ثقافي أفضل، من أهم السمات الغالبة عل البطل الروائي في النصوص الروائية لإبراهيم سعدي، كما في "بوح الرجل القادم من الظلام" و"بحثا عن آمال الغبريني"، غير أن هذه السمة في "صمت الفراغ" وظّفت لأجل تأكيد قيمة أساسية لا يبنيها موقف فكري فحسب، بل تبنى ضمن الإستراتيجية السردية ذاتها[8] .

إنها استراتيجية "الأنا المثقفة" التي تكون في لحظة زمنية مضبوطة أمام نفسها، وفي فضاء مضبوط وعليها أن تختار، إما تذعن وتركن للواقع الثقافي المتدني، أو تسعى إلى تغييره وإصلاحه. وللحكم على إيجابية هذه القيمة، تتضافر أغلب الملامح النفسية للبطل

"بوط" لتبين أهم الركائز المعتمدة في بناء النخبة الوطنية، التي يفوق اهتمامها الفكر الثقافي، ما عداه من الاهتمامات المادية والأنانية الإيديولوجية المتفردة.

ولهذا نجد الانطوائية التي ميّزت شخصية المثقف "عبد الحميد" مع مستهل الحدث السردي، ما تلبث أن تتلاشى، موحية بالتوقع والتحدي الذي يجده المثقفون في الصمت، بوصفه رد فعل إزاء قرارات السلطة السياسية، عوض التذلل والانصياع لأوامرها التي تمس في كثير من الأحيان مبادئ هؤلاء، وتعتبر أهم المواقف التي اتخذها "بوط" حيال مدير الجريدة ورئيس تحريرها؛ خير دليل على ذلك، حيث أصرّ على عدم طلب المساعدة للعودة إلى العمل بعد فصله "مخافة أن يسيء زملاؤه فهمه، ويظنون أنه يحاول استدرار شفقتهم"[9].

بل حتى الانكسار والخيبة التي تختلج في دواخل هذه الشخصية، تجعلها بمنأى عن علم باقي الشخصيات، على غرار "حمو سمير" الزميل الصحفي الذي لم ينل من الأسرار العاطفية والشخصية للبطل كثيرا، فكلما "خطر له أن يخبره بما فعلت به شهرزاد... في النهاية يشير إلى الأمر من بعيد ولا من قريب"[10]، بل وتتعالى مكانة المثقف حينما يجعل منه السارد شخصية تنصف الناس وتهبهم حقهم دون أن تعبأ بعزة النفس وهواها، وهذا يجليه التماس العذر للشخصيات العدوانية (الخائنة) مثل شهرزاد التي تخلت عنه، والطفل الإرهابي الذي وكّل بقتله دون أن يتناسب حجم الفعل مع عمر الفاعل.

3. البناء الوظائفي للمثقف في رواية "صمت الفراغ":

تنقسم الوظائف التي يؤديها المثقف في النص إلى ثلاثة أقسام أساسية، يحيل إلى كل منها علاقة البطل "عبد الحميد بوط" بالفواعل المثقفة المتبقية، وهذه العلاقات بذاتها تختزل أطراف الصراع السياسي والثقافي بالجزائر، وتحمل في طياتها أيضا مواقف المثقف الوطني من الممارسة الإيديولوجية للسياسة ورجال الدين، وتبرز أهم هذه العلاقات فيما يلي:

1.3 علاقة المثقف بالسلطة:

تتحدّد علاقة المثقف بالسلطة في الرواية من خلال العلاقة التي تربط البطل الصحفي "بوط" بأجهزة الدولة ومن يديرها مثل: جريدة الصدق ومقر الأمن، وقد بدت هذه "العلاقة التي شكّلت موضوعا لعدة كتابات روائية عربية دائما مختلفة، يحكمها الصراع الأبدي بين طرف يريد التغيير (المثقف) وطرف يحاول المحافظة –بقوة القمع- على ما هو كائن (السلطة)"[11]، وتتمثل طبيعة هذه العلاقة في ما يلي:

- وظيفة نقدية يتزعمها المثقف الصحفي اتجاه السلطة (جريدة الصدق)
- وظيفة قمعية يديرها حسن خندق والمدير ضد البطل "عبد الحميد بوط".

لقد انبنت الوظيفة النقدية في النص على جملة من الأفعال التي يقوم بها المثقف "بوط" قصد فضح السلطة لتنكشف حقيقتها وألاعيبها، وتختزل هذه الأدوار أغلب أسباب العنف الدموي في الجزائر وهي:

1.1.3 التزييف الإعلامي:

ففي الجهاز الإعلامي "جريدة الصدق ظل المثقف الصحفي "بوط" يعاني من أن "كتب موضوعا قدّم فيه قراءة شخصية للأحداث التي صارت تعصف بالبلاد"[12]، من الرقابة التي يفرضها "حسن خندق مدير جريدة الصدق على كتاباته متصرفا فيها بالبتر والتحوير، كتلك التحقيقات التي كتبها عن مدينة "عين لبكاء" وعن مقتل زميلته "زبيدة" وعن قرية "أم السبع"[13].

إن هذا السلوك القمعي والمواقف العدائية التي تبديها شخصية "حسن خندق" اتجاه الصحفي "عبد الحميد بوط"، تترجم في مضمونها مدى حرص السلطة في فرض سيطرتها، والتحكم في الميدان الإعلامي قصد تسخيره لمحاربة وصد كل ما من شانه أن يقف عائقا في وجه ديمومتها في التسيير، وبرنامجها السياسي، لأن "الإعلام هو الصدى الطبيعي للسياسة، ولا جرم أن السياسة هي أيضا صدى الإعلام ومفعوله العضوي، إذ ليس الإعلام إلا تلك الآلة التي ينافح لها الساسة عن مكاسبهم، والقناع الذي من خلاله يتلونون ويؤدون الأدوار"[14].

لقد حاولت السلطة عن طريق التزييف الإعلامي، أن تسخّر المثقف الصحفي وتجرّه إلى فلكها، لتعلن بذلك قيامها على طاقات ثقافية من جهة، وتنشر العداء وتقضي على كل صداقة يمكن أن تنشأ بين المثقفين، وأي اتجاه إيديولوجي يعارض مصالحها من جهة أخرى. لذا تلقى شخصية "حسن خندق" رئيس تحرير "جريدة الصدق" يورّط "عبد الحميد" ليدخله في صراع مع "الجماعة الإرهابية" من خلال حشو "تحقيقاته بأوصاف مثل البربرية، الوحشية للإنسانية..."[15]، وكل الصيغ التعبيرية التي تصعّد من حدة اللهجة الإعلامية ضد شخصية قائد الجماعة "جعفر بوذا".

2.1.3 غياب العامل الثقافي وانعدام الأمن الفكري:

يدين السارد في النص السياسة التعليمية المتبعة في المجتمع الجزائري، من خلال بناء الشخصيات العدوانية بصيغة جمعية، تؤكد تفريط السلطة وفشلها في تحقيق أمن فكري، وترسيخ وحدة ثقافية تحكم وحدة الطبقات الاجتماعية، حيث تحيل أغلب التحقيقات والتقارير الصحفية التي يكتبها البطل الصحفي "بوط" إلى أن الموت والعنف الذي يطارد فئة المثقفين بالجزائر أثناء التسعينات، أداته جيل الشباب الذي استغلته الاتجاهات الإيديولوجية ليحرك رحى الصراع في أحداث الانقلاب العنيف.

ومع خطورة التيار الإيديولوجي الجارف، لم تكف صرخة المثقفين في مجه السلطة من أجل حماية الطاقات الشبّانية من تسلّط التطرّف الديني، وبذلك تركزت أدوار البطل في الرواية على الإصلاح والتربية السلمية، وتستمد هذه الروح النضالية للصحفي "بوط" من خلال نظرة الأسى والتحسر والشفقة التي أبداها على ذلك الإرهابي الشاب الذي وكّل بقتله في حواره مع "فلة":

-"تعرفين فلة، إنني لا أؤمن بالمعجزات، لكن لا أدري كيف حدث ذلك الشاب أن فاته القضاء علي.

-شاب، كم عمره:

- ثماني عشرة سنة عل أكثر تقدير.

- إنه طفل !

- هذا ما يؤلمني في الحقيقة، فلة.

ماذا فعلنا لهم؟ هل أسأنا تربية أطفالنا إلى هذه الدرجة؟ آواه فلة لقد جعلنا منهم قطاعي رؤوس، لا رحمة في قلوبهم.

- أجل أنشأنا جيلا لا يعرف إلا الذبح"[16].

إن الإلحاح على ضرورة التربية والتعليم، يهدف من خلاله الروائي المتخفي ببطله المثقف "بوط" إلى فشل السياسة المتبعة من البرنامج التعليمي والتي تفتقر إلى المعارف التي تنمي الوطنية ،كما يهدف من جانب آخر غلى الدور الفعال للنظام التربوي بما يتضمن من متغيرات، إما في تعزيز الهوية الثقافية، أو تهميشها وإضعافها.

2.3 علاقة المثقف بالمعارضة (الجماعة الإسلامية) :

بدأ السارد على لسان بطله المثقف "بوط" في إشارة منه إلى تلك الحماسة الزائدة والاندفاعية اللامدروسة، التي انتهجتها المعارضة (الإرهاب) بعد "فشل حملة الانتخابات التشريعية (1992) التي لن تجري دورتها الثانية أبدا"[17] انطلاقا من طبيعة أفعال شخصية "جعفر بوذا" وتسميتها وصفاتها وكل العلاقات التي تربطها بما يحيط بها في المجتمع.

إذ نجد اسم "الجعفر" في اللغة ذلك النهر الملآن، الواسع الكبير[18]. بامتلاء شخصية الإرهابي بالأفكار القمعية التكفيرية، التي تتسم ممارستها بطقوس العقيدة البوذية، وتنفي عنها أي شرعية إسلامية للفعل الإجرامي بالجزائر.

لقد ظل الانتصار للذات والخضوع للأحادية في الرأي أبرز خاصية اتّسم بها "جعفر بوذا" في النص، لذا وجدنا أغلب الوظائف التي تقوم بها هذه الشخصية ذات صبغة عدوانية، عززتها في أكثر من موقف الملفوظات السردية الموحية بانسداد قناة الحوار التي تعدّ السبيل الوحيد لانفراج الأزمة الوطنية.

وفي سبيل الكشف عن الميكانيزمات المحركة لرحى الصراع الدموي، ومدى صلتها بالطبقة المثقفة، خاض إبراهيم سعدي في تناول حيثيات ووقائع العشرية السوداء وفق أسلوب سردي بدا أكثر إفصاحا عن تلك الجدلية الأزلية بين الدين والسياسة، وبين العلم

والدين أيضا، وعليه نجد أغلب الشخصيات المثقفة والرئيسة في الرواية ذات توجهات إيديولوجي متباينة بتباين التوجهات السياسية آنذاك. ومما يسهل علينا استنتاج أهم الدوافع التي أدت إلى نشوب الصراع وظهور الفكر التكفيري المتطرف هو التكثيف الدلالي عبر الفعل الذي يتحول كون قيمي يغذي السلوك الخاص لكل شخصية[19]، ومن أم الدوافع نذكر:

1.2.3 احتدام الصراع الثقافي:

أتت الرواية من حيث الحدث السردي لتحمل ثلاث محاور أساسية عدّت الركائز الأساسية لتسيّب الصراع الثقافي بالجزائر، ممثلة في توجهين مختلفين في الأسس والإيديولوجيات، وليس أدل على ذلك من حرص شخصية المثقف الصحفي "بوط" في العودة إلى الماضي الزمني من عمر الشخصيات المثقفة الدينية "بوذا" وأتباعه، لتمدنا بالإرهاصات الأولية لهذا الصراع، وهو الذي بدا منذ زمن التكوين الدراسي بالجامعة. حيث انقسم المحيط الطلابي بين أتباع الاشتراكية الذين وصفهم "جعفر بوذا" آنذاك "بأولئك الشباب، أصحاب الشعر الطويل كشعر النساء... فقدوا الإيمان بالله، أتباع رجل يدعى بأنه جاء لخلافة الأنبياء والرسل، أتى بكتاب غير منزل ليناقض به الكتب السماوية ويبطلها"[20].

فالصراع في هذا السياق يجلي غائية الفعل السردي، كما يحدد من جانب آخر توالي الأفعال التي تقوم بها الفواعل في النص، قصد إبراز نوع من الانحراف الذي ساد البنية الأساسية للنخبة والمجتمع معا، لذا أصبح المثقف وعوضا أن يكتب في سجله التاريخي ما يرقى بالأمة ويثبت ديمومتها، يرضخ لتلك الإملاءات الإيديولوجية الذاتية التي لا تزيد في غالبها إلا من حدة التوتر والتراجع الثقافي، وأداة تفريغ الأزمة من إمكانيات الحلول.

ومن هذا المنظور، أصبحت المشكلة الأساسية في الجزائر، كما يشرحها "عبد الحميد بوط" تتعدى مسألة الإيديولوجيا، إلى مسألة الاقتناع بالمشروع الذي تسعى إلى تحقيقه أطراف الصراع. لذا نرى أغلب التساؤلات التي يطرحها على نفسه جوهرية، تمس حقيقة مسألة القناعات السياسية، كقوله:"هل كان على صواب دائما في مواقفه، حين

كان يدافع عن الاشتراكية وعن الثورة الزراعية ويقضي عطله الصيفية وسط الفلاحين؟"[21].

هذا بالإضافة إلى الرقابة الفكرية التي انحصر دورها وتراجعت فاعليتها بفعل غياب المثقف أو الصوت الثقافي العلمي والعقلي معا، إذ أصبح هذا التمايز بين الديني والشيوعي والرأسمالي يدفع إلى الاختلاف في الرؤى وتجاوزه غلى الدفاع عن الإيديولوجيا بالقوة، وما استئصال المثقف الوطني "بوط" وغيره إلا دلالة على انفلات الوضع خارج نطاقه الثقافي.

2.2.3 خلخلة بنية الثقافة الدينية:

يسعى نص "صمت الفراغ" إلى محاولة إمداد القارئ؛ بكل ما له صلة بالمأساة الوطنية وبعدول الصراع الثقافي عن نسقه المألوف، بين شخصية المثقف "بوط" وسائر الشخصيات الأخرى على اختلاف مشاربها الإيديولوجية.

وتأتي تلك الخلخلة التي أصابت بنية النسق الثقافي بعد الاستعمار في طليعة الأسباب التي غذّت بذور الفكر المتطرّف، حيث يعود بنا المثقف "عبد الحميد بوط" إلى الحفر في الذاكرة من خلال تلك الأسئلة التي كان يوجهها لـ صونيا" بنت شيخ الطريقة الصادقية:

- حدثيني عن سلفك الصوفي سيدي أحمد، الجميع يجله في هذه المدينة.
- الجميع؟ لا ليس الجميع. أتباع جعفر بوذا يكفّرونه.
- لكن باستثناء جعفر بوذا، الجميع يجلّه.
- وأنت؟
- ... راحت تقول:
- فعلت كل ما هو محرم في عين البكاء، شربت الشاي في المقهى، دخنت، أكلت شهر رمضان علنا... لهذا لست في نظر هذه المدينة غير فاسقة وفاجرة وخارجة عن الدين"[22].

لقد اختزلت شخصية "صونيا" في النص الحالة التي تمظهر بها الفرد الجزائري، والوضعية التي آل إليها التديّن، حيث طفت إلى السطح جملة من السلوكات والانتهاكات لحرمات الشريعة الإسلامية، كشرب الخمر، التدخين، أكل رمضان[23]، وهذه السلوكات

بدورها استغلها "المثقف الديني بوذا" ليجعل منها مسوغات لقيام الدولة الإسلامية، وإحقاق الحق والقضاء على "الباطل الذي جاء به الكفار والمشركون والمعتزلة والفلاسفة وكارل ماكس"[24].

4. علاقة المثقف بالمجتمع :

لقد غلب الفعل الإصلاحي على أهم الوظائف التي يقوم بها المثقف "عبد الحميد بوط" في النص، وتركزت جهوده كلها قبل ذلك حول قضية جوهرية يعانيها المجتمع الجزائري بل والعربي، وهي مسألة "الهوية"، التي لا تتحقق ولا يمكن للأمة "أن تبادر إلى عمل أو تقوم بإنجاز مشروع مهما كان نوعه أو حجمه دون أن تعرف نفسها، وتحدد مكانها ودورها وشرعية وجودها"[25]. ويمكننا أن نستنتج أهم الأدوار الوظيفية الإصلاحية لشخصية "عبد الحميد بوط" كما يلي:

- الجانب التعليمي التربوي (الدعوة إلى إصلاح المنظومة التربوية)
- الجانب الديني (الدعوة إلى العودة إلى المرجعية الشرعية التاريخية للإسلام)
- الجانب الاجتماعي (الدعوة إلى الحوار، المثاقفة)
- الجانب السياسي(الدعوة إلى بلورة الفكر السياسي وافتتاحه على كل الجبهات، وتعزيز الممارسة الديمقراطية)
- الجانب الثقافي (الدعوة إلى التوفيق بين التراثيين والتحديثيين لتحقيق الهوية الوطنية)

لقد تجلت وظيفة الإصلاح على جميع المستويات عبر مرحلتين من حياة البطل المثقف "بوط" وهما:

1.4 مرحلة ما قبل حدوث العنف:

والتي لعب فيها المثقف الوطني دور الوسيط بين السلطة والمعارضة، محاولا تقريب وجهات النظر، إلا أن محاولاته باءت كلها بالفشل ولم يتحقق موضوع القيمة في النص، فلا السياسي "حسن خندق" ولا الإسلامي المتطرف "بوذا" استنارا بما يمليه العقل السليم، والفكر القويم "بل راح كلاهما يدير ظهره لزميله"[26].

2.4 مرحلة تأزم الصراع وعلانيّته:

في هذه المرحلة بالذات حاول المثقف أن يكون أكثر جرأة في التبليغ، فتتوافر وتتلاحم كل الأساليب البلاغية في خطابه، التي تزيد من عزمه على النضال، وتقضي على العوائق التي تفصل بين الوعي الشعبي، ويسمو أحيانا بفكره ليناقش بعض قضايا الوجود كالموت والحياة وغايات التاريخ الإنساني... [27].

كما نجد النزعة الوطنية للمثقف الجزائري، تدفعه بعد كل هذه التضحية وتقديم نفسه فداء للوطن، إذ أن شخصية "عبد الحميد" تتعارض مع كل الشخصيات الأخرى(أتباع جعفر بوذا، طاقم جريدة الصدق، الأمن...) وللكشف عن المعنى الحقيقي للنخبة الوطنية، وإبراز تضحياتها ركّز "إبراهيم سعدي" في "صمت الفراغ" على تسليط الضوء على كل جوانب شخصياته، ف "حسن خندق" و"خليفة برج" بعد اشتداد الصراع لم يجدوا ملاذا إلا الهجرة إلى أوروبا، بينما المثقف "بوط" وبالرغم من سهولة هجرته إلى كندا حيث تقطن أخته "جوهر"؛ إلا إنه آثر مصلحة الوطن ولم يؤمن بالقول الذي أصبح قاعدة للنجاة في الجزائر "عندما تغرق السفينة، ليس محاولة إنقاذها، بل إنقاذ نفسك"[28].

لقد تميزت شخصية المثقف في النص بأهمية كبرى، ميّزتها عن غيرها من الشخصيات باعتبارها ممثلة لدائرة الوعي الفاعل داخل المجتمع، وتتجلى خاصية التميّز التي أفردها "سعدي" بالحضور السردي المكثّف هي مهنة الصحفي "بعد أن ظل الناس يجهلون وجود شاعر اسمه عبد الحميد بوط، ناهيك بديوانيه الوحيدين والبائسين"[29]. وربما هذا الجهل ناتج عن تراجع نسبة المقروئية للأعمال الفنية، إضافة أن الصحفي هو "الأكثر اطّلاعا بهموم واقعه والأقدر على رصد معاناة ذلك الواقع، كما أن ذلك الموقع يجعله قريبا من المؤسسة السياسية السائدة، ومن ثم فهو يخوض صراعا إيديولوجيا معها عبر وسيلة إعلامية لها انتشارها بين مختلف الشرائح"[30].

إن شخصية المثقف الصحفي "عبد الحميد بوط" تعدّ صورة للمثقف الإيجابي بالجزائر، الذي يكشف ضمن البنى المضمونية للنص، عن نوعين مختلفين من الطبقات

الاجتماعية، أوّلهما طبقة الساسة ورجال الأعمال ممن ينعمون بالأمن" أولئك المدللين المقيمين في المنطقة الآمنة التي تشيّدها الدولة في العاصمة على شاطئ البحر"[31]، وثانيهما الطبقة المهمّشة الكادحة التي تعمّر الأرياف والمدن الأخرى، كمدينة "عين لبكاء" في النص، التي يتربص فيها الموت "بالإنسان عند كل منعطف، في أي وقت، بعد كل خطوة. حضوره الدائم يجعل المدينة كما لو أنها في مأتم مستمر، لا نهاية له. الجو يلوح كما لو أنه ملوث بداء الطاعون..." [32].

5. خاتمة:

لقد طرق نص "صمت الفراغ" مسألة جدلية تجسّدت من خلال الصراع القائم بين السلطة والمعارضة في الجزائر، وأرست لفترة تاريخية مؤسسة على صراع إيديولوجي؛ أثبت فيه المثقف الوطني الدور الذي يجب أن تقوم به النخبة في ابتداع واصطناع تلك التوليفة الثقافية، التي تحددّ الأطر التي تسبح في الإيديولوجية من جانبيها النظري والعملي، وحاول الروائي أيضا أن يختصر موقف المثقف في الرؤية الآملة في إنشاء مصالحة وطنية؛ تجسّد النضج السياسي والثقافي لأطراف الحكم والمعارضة، دون أن يعبأ بما يتعرض له الصوت الثقافي من إنكار وتجاهل.

6. قائمة المراجع:

1. إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط:01، 2006.
2. برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:04، 2006.
3. جويدة حماش، بناء الشخصية. في حكاية عبدو والجماجم والجبل لمصطفى فاسي، منشورات الأوراس، الجزائر، ط: 01، 2007.
4. حسن الأشلم، الشخصية الروائية عند خليفة حسين مصطفى، مجلس الثقافة العام، سرت، ليبيا، 2006.
5. سعيد بنكراد، السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط:01، 2008.

6. سعيد بنكراد، السيميائيات. مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط:02، 2005.

7. عشراتي سليمان، الخطاب السياسي والخطاب الإعلامي في الجزائر، دار الغرب للنشر، وهران، الجزائر، 2003.

8. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط:03، 1994، مج: 04.

9. يحي بن الطاهر، واقع المثقف الجزائري من خلال رواية تجربة العشق لوطار، منشورات التبيين، الجزائر، ط:01، 2003.

7. هوامش البحث:

1-ينظر: يحي بن الطاهر، واقع المثقف الجزائري من خلال رواية تجربة العشق لوطار، منشورات التبيين، الجزائر، ط:01، 2003، ص: 11،12.

2-إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط:01، 2006، ص:05، 06.

3-إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 13.

4-ينظر: جويدة حماش، بناء الشخصية. في حكاية عبدو والجماجم والجبل لمصطفى فاسي، منشورات الأوراس، الجزائر، ط: 01، 2007، ص: 71، 72.

5-إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 13.

6- نفسه، ص: 14.

7- نفسه، ص: 19.

8- ينظر: سعيد بنكراد، السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط:01، 2008، ص:191.

9- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 14.

10- نفسه، ص: 08.

11- يحي بن الطاهر، واقع المثقف الجزائري من خلال رواية تجربة العشق لوطار، ص: 54.

12- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 06.

13- ينظر: نفسه، ص: 08، 69، 91.

14- عشراتي سليمان، الخطاب السياسي والخطاب الإعلامي في الجزائر، دار الغرب للنشر، وهران، الجزائر، 2003، ص: 234.

15- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 08.

16- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 98.

17- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 31.

18- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط:03، 1994، مج: 04، ص:142.

19- ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات. مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط:02، 2005، ص:242.

20- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 34.

21- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 33.

22- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 81.

23- ينظر: نفسه، ص: 07، 68، 85.

24- نفسه، ص: 34.

25- ينظر: برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط:04، 2006، ص: 34.

26- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 81.

27- ينظر: إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 41، 44، 105، 133.

28- نفسه، ص: 68.

29- نفسه، ص: 45.

30- حسن الأشلم، الشخصية الروائية عند خليفة حسين مصطفى، مجلس الثقافة العام، سرت، ليبيا، 2006،ص:363.

31- إبراهيم سعدي، صمت الفراغ، ص: 80.

32- نفسه، ص: 17.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363 /: ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد: 2 (2021)، ص 139–162

الهوية الثقافية العربية في ظل لغة الإعلام الجديد
(بين سؤال الانتماء وهاجس الاغتراب)

Arabic cultural identity in the new media language.
(Between the question of belonging and the obsession with aliénation)

د. عبد القادر طالب *Dr. Abdelkader Taleb*
كلية الآداب واللغات – جامعة أمحمد بوقرة بومرداس -الجزائر
amineboutaleb87@yahoo.fr

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى مناقشة موضوع الهوية الثقافية العربية في ضوء لغة الإعلام الجديد، وفي سياق مشروع العولمة الغربية، الذي سعى إلى استثمار وسائط الإعلام الجديد وتطبيقاته المتطورة، كأداة فاعلة في تشكيل حياة الأفراد والمجتمعات العربية؛ من خلال التأثير العميق في بنائها الفكري والثقافي، وترسيخه لمنظومة من القيم التي تختلف عن قيم وثوابت هوية الأمة العربية والإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الإعلام الجديد، الهوية، العربية، العولمة، الاغتراب.

Abstract :

This research seeks to discuss Arab cultural identity in the light of the new media language and in the context of the Western Globalisation Project, which sought to invest the new media and its evolving applications as an effective tool in shaping the lives of Arab individuals and communities; Through profound influence in its intellectual and cultural construction, and consolidation of a system of values that differ from those of the Arab and Islamic nation.

Key words : new media, Identity, Arabic, Globalisation, Alienation.

1. مقدمة:

لئن كانت وسائل الإعلام والاتصال قديما، لا يتجاوز دورها نقل الخبر أو المعلومة، وبتأثير جد محدود، فإن ما شهده الإعلام حديثا، من تطور تكنولوجي وثورة رقمية لاسيما مع ما ينعت اليوم بـ (الإعلام الجديد)، قد عدّل من أفق النّظر إلى لغة الإعلام وغيّر من المفاهيم السائدة تُجاه وظيفته؛ إذ لم يعد ينظر إليه، مجرد وسيلة لنقل المعلومات أو الأخبار، وإنّما أضحى أداة فاعلة في تشكيل حياة الأفراد والمجتمعات؛ مؤثرة في بنائها الفكري والثقافي، بالسلب أو بالإيجاب.

ومن أبرز القضايا التي نوقشت في إطار علاقتها بالإعلام الجديد؛ قضية الهوية الثقافية لمجتمعاتنا العربية الإسلامية؛ فانفتاح هذا الإعلام على مشروع العولمة الغربية الذي يكرّس لمنظومة من القيم الفكرية والثقافية، المغايرة لقيم مجتمعاتنا، أصبح يشكّل تحديا كبيرا أمام هذه المجتمعات، من حيث التوفيق بين انفتاحها على ثقافة الآخر من جهة والحفاظ على هويتها من جهة أخرى؛ بين تعزيز الانتماء لثوابتها وتجنّب مخاطر الاغتراب المحدق بها.

2. في دلالة المصطلحات:

1.2 في معنى الهوية:

الهوية بفتح الهاء تعني لغة: الكوّة أو المهواة بين جبلين، وقيل: بئر أو حفرة بعيدة المهواة وعرشها سقفها المُغمّى عليه بالتراب، الذي يغترّ به واطئه فيهوى و يهلك...[1]،

أما الهوية بضم الهاء وكسر الواو وتشديد الياء، فتشتق من الضمير (هو)، وتشير إلى المبدأ الدائم الذي يسمح للفرد أن يبقى (هو هو) وأن يستمرّ في كائنه عبر وجوده[2]، و ورد بكتاب (التعليقات) للفارابي بأنّ: "هوية الشيء عينيته ووحدته وتشخصه ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك، والهو هو معناه الوحدة والوجود، فإذا قلنا زيد هو كاتب معناه زيد موجود كاتب"[3] ويعدّها الجرجاني في (التعريفات): "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق، اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلقة."[4]

أمّا اصطلاحا فتعدّدت تعاريف الهويّة (*Identity*) بتعدد العلوم؛ وإن حافظت على معناها الجوهري؛ ففي الفلسفة تعرّف بأنّها:"حقيقة الشيء من حيث تميّزه عن غيره

وتسمى أيضا وحدة الذات"[5]، وفي علم النفس، فإنّها تُطلق على "الشيء نفسه أو مثيله من كل الوجوه، الاستمرار والثبات وعدم التغيّر"[6]، أمّا في علم الاجتماع، فيُقصد بها كلّ ما يميّز الفرد عن غيره ويحدد حالته الشخصية.[7] وما ينطبق على الفرد ينسحب على الجماعة أيضا.

بيد أنّ هذا المعنى الماهوي للهوية (أن يبقى الشيء هو هو) لا يعني ثباتها المطلق وعدم تغيّرها، ففي حيّز الهوية "يتساكن ما هو خاص وما هو مشترك، ويتفاعل الذاتي والغيري وتتقاطب عناصر الثبات وعناصر التغيّر...بمعنى أنّها نسيج علائقي، متفاعل، متحوّل بتحول الظروف والسياقات المؤسسة على مفهوم التطوّر وحركة التاريخ."[8]

وبناء على هذا، فالهوية -كما يؤكّد حسن حنفي-، ليست معطى ثابتا، وإنما هي شيء يخلق، لا يعيها الإنسان ولا يشعر بها مباشرة، بحكم أن الهوية هي الماهية والوجود يسبق الماهية؛ فالإنسان يوجد ويعيش أولا ثم يعي ذاته ثانيا ولحظة يبدأ وعيه بالعالم المحيط به، ينشأ التساؤل عن هويته: من هو؟ ولماذا هو في هذا الوضع الاجتماعي؟[9]

وكما يمكن للهوية التحقق مع الذات (الانتماء)، يمكنها أيضا، أن تتحوّل "إلى اغتراب، تنقسم الذات على نفسها وتتحول مما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن، من إمكانية الحرّية الداخلية إلى ضرورة الخضوع للظروف الخارجية، بعد أن يُصاب الإنسان بالإحباط، والإحباط عكس التحقق وضعف الإرادة وخيبة الأمل وتخلّ عن الحرّية."[10]

2.2 في ماهية الثقافة والهوية الثقافية:

الثقافة كما يعرّفها (إدوارد تايلور) هي ذلك الكل المعقد "الذي يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع"[11]، كما يعرّفها عالم الاجتماع (روبرت بيرستد) بأنّها "الكل المركّب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه أو نقوم بعمله أو نمتلكه كأعضاء في المجتمع "[12]، وهي بذلك منفذ الإنسان إلى إدراك ذاته ووسيلته في التعبير عنها.

ويطلق **مفهوم الهوية الثقافية** على نسق من المكونات والثوابت، التي تشمل ما أشرنا إليه في مفهوم الثقافة، من خلالها يتحدد انتماء الإنسان الأصلي لأمة أو حضارة ما، ويتميّز عن غيره في أمم أو حضارات أخرى.

3.2 مفهوم الإعلام الجديد:

تعددت مفاهيم الإعلام الجديد أو التفاعلي أو الرقمي بين الباحثين، بيد أنها تشترك في اعتباره، الإعلام الذي يعتمد التقنية الرقمية وتطبيقات الانترنيت الحديثة، في إدارة وتفعيل عملية الاتصال الجماهيري، حيث يعرّفه سعد بن محارب بأنه "كل أنواع الإعلام الرقمي الذي يقدّم في شكل تفاعلي. ويتميز عن الإعلام التقليدي بحالتين؛ هما الكيفية التي يتمّ بها بثّ المادة الإعلامية، والكيفية التي يتم بها الوصول إليها. وينقسم إلى أربعة أقسام بحسب ما يقوم عليه:

القسم الأوّل: شبكة الانترنيت (online)

القسم الثاني: الحاسب الآلي (offline)

القسم الثالث: الأجهزة النقالة

القسم الرابع: وسائل الإعلام التقليدية بعد إضافة الرقمية والتفاعلية إليها.[13]

كما يحدد الباحث حسنين شفيق مفهومه في تلك الوسائل الحديثة للاتصال؛ كالفيس بوك وتويتر ويوتيوب، التي تكمل الإعلام التقليدي وتطوّره، كونها تفتحه على التقنية الرقمية التي تجعله أكثر قربا من الحدث ثم من جماهير الاتصال.[14]

أمّا إبراهيم إسماعيل فيعرّفه بالإعلام "الذي يقوم على استخدام التكنولوجيا الرقمية وتطبيقات النشر والبث الإلكتروني متيحا المشاركة للجميع كمنتجين وكمتلقين للمادة الإعلامية ووسطاء لتداولها والتفاعل معها بحرية ومرونة" [15]

ونستنبط من هذه المفاهيم جملة من الميزات قد انفردت بها وسائط الإعلام الجديد عن الإعلام التقليدي، أكسبتها حظوة نخبوية كبيرة ضمن المجتمعات، لاسيما عند فئة الشباب؛ الأكثر تداولا وتفاعلا معها، وأبرزها:[16]

- **التفاعلية** Interactivity: تبادل الأدوار الاتصالية بين المرسل والمتلقي؛ بشكل تزامني كما يتجسّد مع تطبيقات الدردشة والتخاطب (فيس بوك وسكايب)، أو بشكل لا تزامني مثل التواصل عبر البريد الالكتروني، وهي خاصية لم تكن موجودة قبل توفّر وانتشار الشبكة العنكبوتية (الانترنيت) عبر العالم.

- **المرونة** Flexibility: تمكين المتلقي من المعلومة الواحدة مجتمعة في قوالب مختلفة (نصّية وصور فوتوغرافية ومقاطع فيديو)، وتيسير رصدها عبر وسائل اتصالية متعددة (الحاسوب المكتبي والمحمول، الهاتف الجوال...)، بشكل مغاير لما ساد مع وسائل الاتصال القديمة، التي تقيّدت بقالب واحد في إيصال المعلومة للمتلقي (مكتوبة أو سمعية أو مرئية).

- **العالمية** Universalism: عمليات التواصل بين المتفاعلين في الإعلام الجديد، ليست محلية، وإنما لها صبغة عالمية، ومضامين هذا التواصل التفاعلي ليست مركزية، وإنما لها إمكانية الذيوع والانتشار، فهي تتجاوز الحدود السياسية والإقليمية، وتخترق حاجزي الزمن والجغرافيا.

- **حرية التلقي:** فالمتفاعلون أحرار في تبادل المعلومات، سواء كانوا فرادى أو جماعات ودون ضوابط معيقة لذلك.

ولئن كانت هذه الميزات مكّنت الإعلام الجديد أو التفاعلي من لعب أدوار إيجابية في حياة الشعوب والأمم، أهمها:

- القضاء على العزلة الثقافية، والحصار المعرفي المفروض على الشعوب
- تبادل المعلومات والخبرات بين الأفراد والمجتمعات
- الإسهام في تعليم وتثقيف مختلف الفئات البشرية، لاسيما المهمشة اجتماعيا.
- تنمية العلاقات الإنسانية والاجتماعية بين الأفراد
- إعطاء التواصل الإنساني صبغة كونية، شمولية؛ لجمعه بين مختلف الأجناس وشتى الثقافات في العالم.

فإنّ له سلبيات تفوق حجم إيجابياته، أشدّها خطرا على الشعوب ما يتعلق بهوياتها الثقافية؛ فقد ساهم الإعلام الجديد في خلخلة العديد من القيم والثوابت لدى الأمم والمجتمعات، خاصة العربية منها؛ التي عمّق الغزو الثقافي بداخلها.

- فكيف يؤثر الإعلام الجديد على الهوية الثقافية للأمة العربية والإسلامية؟

وأين يكمن خطر هذا التأثير؟

3. الإعلام الجديد وتجليات الهيمنة الثقافية (هوية العولمة):

إذا كان الهدف من العولمة، في بدايات ظهورها- الذي تزامن مع بداية تشكل وتبلور نظام دولي جديد، عقب انتهاء الحرب الباردة-، هو إيجاد صيغة للتعامل على المستوى العالمي تقضي بإخضاع العلاقات الدولية في مجالات التجارة والاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا إلى نظام ذي طابع عالمي أو إكساب العلاقات الدولية الطابع العالمي[17]، تعزيزا لمبدأ التبادل، وتفاديا للنزاعات الحاصلة بين الدول التي أنهكتها الحروب...فإنّ ما طرأ على الحياة البشرية من تطورات جذرية، لاسيما على المستوى التكنولوجي، مطلع القرن العشرين، قد قلب الموازين وغير الكثير من المفاهيم والتصورات السائدة؛ منها مفهوم العولمة وتوجهاتها، التي لم تبق حكرا على المجال الاقتصادي، وإنما طالت ميادين عديدة، أبرزها الجانب الثقافي، الذي تخلت فيه العولمة، عمّا "نصّت عليه المواثيق والمعاهدات الدولية، بأنّ لكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامهما والمحافظة عليهما، وأن إضفاء طابع العالمية على العلاقات الدولية لا يتعارض في أصله مع المصالح المشتركة بين الأمم والشعوب وبين تنوّع هوياتها وتعدد خصوصياتها"[18] ونهجت نهجا مغايرا، يتجاوز مفهوم العالمية*إلى إعلاء ثقافة المهيمن وتمركزها، مقابل إقصاء ثقافات الآخر وتغييبها، وقد نبع هذا التوجه الجديد، من إحساس الغرب بالخطر الذي قد ينجر عن عولمة التحديث الاقتصادي؛ من حيث وعي الشعوب غير الغربية بخصوصياتها واستيعابها لهوياتها الثقافية؛ إذ "بارتفاع معدّل التحديث ينخفض معدل التغريب بالمجتمع غير الغربي وتمر ثقافته المحلية بمرحلة إحياء؛ وتزداد صلته بها"[19]، الأمر الذي يهدد الهيمنة الثقافية، الحضارية التي يهدف الغرب إلى بسط نفوذها على العالم برمته،

وهذا ما نلمسه من تصريحات بعض مفكري الغرب، منهم صاحب مؤلّف (صدام الحضارات)، المفكر الأمريكي "صامويل فيليبس هنتنجتون" (1927-2008) بقوله: "إن التحديث والنمو الاقتصادي لا يمكن أن يحققا التغريب الثقافي في المجتمعات غير الغربية، بل على العكس يؤديان إلى مزيد من التمسّك بالثقافات الأصلية لتلك الشعوب. ولذلك فإنّ الوقت قد حان لكي يتخلى الغربُ عن وهم العولمة، وأن ينمّي قوة حضارته وانسجامها وحيويتها في مواجهة حضارات العالم".

ويقودنا الحديث عن العولمة الغربية وأساليبها، إلى الحديث عن الهيمنة التكنولوجية، الاتصالية، التي لم يدّخر الغرب جهدا ولم يوفّر وقتا في تطويرها، لإدراكه التام بفاعليتها في العملية التفاعلية مع الآخر ومدى فعاليتها في نشر المعلومة وترويجها بسرعة تتجاوز الحدود الزمنية وتخترق الحواجز الجغرافية، فـ"تكنولوجيا الاتصال قد تمّ إدراكها وتطويرها

وتشبعها بمصالح الرأسمالية الأمريكية ومواصفاتها منذ الحرب العالمية الثانية بوجه اليقين ومازالت كذلك حتى الآن... والتكنولوجيا الغربية لا تعد جزءا لا يتجزأ من النظام الاستغلالي فحسب، وإنما تعمل على توسيع وتعميق ذلك الاستغلال"[20]

ولئن كانت وسائل الاتصال التقليدية؛ المسموعة منها والمرئية، قد أدّت وظيفة العولمة الغربية ردحا من الزمن، فإنه مع بدايات القرن العشرين احتل الإعلام الجديد بوسائطه المتعددة، مركز الصدارة في تمرير مشروعها، وبحكم أنه أحدث ما توصلت إليه الثورة التكنولوجية الغربية، فقد تم تزويده بكل أساليب المتعة والرفاهية الاجتماعية، من أجل استمالة العقول وإغوائها، مما غيّب عن وعي مستخدميه حقيقة أهدافه؛ إذ يبدو ظاهريا مجرد وسائط اتصالية إلكترونية، بريئة تعود منافعها على أيّ أمة؛ تستثمر في المعلومة وتسعى إلى امتلاكها وتدفقها الحر بينها وبين الآخر، بيد أنه فضاء تقني معلوماتي عال الدقة، ومن أخطر الأسلحة التكنولوجية فتكا، التي تتكئ عليها العولمة الغربية في فرض هيمنتها وبسط نفوذها على المجتمعات المستضعفة، و في مقدمتها المجتمعات العربية.

4. الهوية الثقافية العربية في ظل لغة الإعلام الجديد:

إنّ الاعتقاد في كل وافد من الغرب اعتقادا ايجابيا، وإعفائه من المساءلة، له أثر خطير على الأمّة وحصانة هويّتها؛ فليس كل ما يكرّس الغرب تصديره، يُحمل بمحمل النوايا الحسنة، التي لا مآرب لها ولا خلفيات من ورائها، فقد يدسّ بالعسل قليل من السمّ، ولعلّ من المفيد أن نُذَكّرَ هنا، بأن زعامة الغرب للعالم وحرصه على تحقيق "المزيد من التمركز الذاتي الغربي وعدم التسليم بتعدد الحضارات ومواقعها"[21]، كلّها غايات وأهداف محورية، قام عليها النظام الدولي الجديد وما فتئ يسعى إلى الظفر بها وبأي شكل من الأشكال.

ومن ثمّ، فإن الحديث عن التحديات التي تواجه الأمة العربية اليوم، كثيرة، اقتصادية كانت أو سياسية أو حتى أمنية بيد أن أخطر أشكالها -وهو أمر لا يختلف بشأنه اثنان- ما يتعلّق بهويتها، وكل ما له صلة بثوابت بنيتها الثقافية الحضارية التي تتعرض منذ مطلع القرن العشرين، إلى ارتدادات خطيرة وهزات عنيفة من قبل الآخر، وقد ازدادت حدّتها في وقتنا الحالي موازاة مع الثورة التي شهدها العالم في مجال الإعلام والاتصال وتطبيقات التقنية الرقمية، عالية الدقّة من حيث البرمجة و المنهجية المعلوماتية، فقد نالت تطبيقات الإعلام الجديد بوسائطه المتعددة، حظوة كبيرة، لا مثيل لها لدى مختلف شرائح المجتمعات العربية؛ كونها حققت لزبائنها سبل التواصل السريع، ووفرت لهم أجواء الحرية التفاعلية المطلقة، بعيدا عن القيود والاكراهات المتعددة التي سادت مجتمعاتهم ونظمها، الشيء الذي جعل الثقافة الغربية في ظل حرية تطبيقات الإعلام الجديد، مفهوما هلاميا، اكتسحت بما تحمله من قيم وأخلاقيات، بلدان الأمة العربية والإسلامية بسرعة فائقة، كانت لها تأثيراتها الجلية على أفراد هذه الأمة من كلا الجنسين ومن مختلف الأعمار.

ولئن كانت سلطة الإعلام الجديد، قد أفادت في جوانب منها، أفراد وجماعات البلدان العربية؛ أقلّها ترقية مجال التعبير وحرية التواصل لديهم، ومن نواحٍ مختلفة؛ فإنّ هذه الايجابية التواصلية والحرية التفاعلية، ثَبُت أن ظاهرها ليس كباطنها،؛

فمقاربتها عن كثب أماطت اللثام عن جانبها المستور؛ الذي يخدم في حقيقته أجندة غربية لها أهداف وغايات، تسعى إلى تحقيقها في إطار مشروع العولمة الثقافة الغربية، الذي يكرّس لهوية من القيم الفكرية والأخلاقية المغايرة لقيم وثوابت هوية مجتمعاتنا العربية والإسلامية؛ هوية لم يكتب للغرب أن حققها بمنطق القوة العسكرية، التي خاضتها جيوشه بأقطار الوطن العربي، فلجأ إلى بعثها بمنطق سلطة التقنية وبرمجياتها المتطورة، كونها "تمثل فعل اغتصاب وعدوان رمزي على الثقافات إنّها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف المسلح بالتقانة، فيهدر الثقافة في سائر المجتمعات التي تبلغها عملية العولمة"[22]. سلطة تقنية "وضعت الإنسان موضع التسخير، وحاولت أن تجرّده من إنسانيته على الرغم من أنها فتحت أمامه السماء للحصول على المعلومة والاتصال المباشر والحر"[23] مع أبناء جنسه، من كل حدب وصوب.

لقد نتج عن الإعلام الجديد تحولات جذرية، عميقة في البنى الثقافية للأمة العربية، كرّست لقيم ثقافية جديدة جنبا إلى جنب مع قيم أمتنا وتقاليدها الأصيلة، مما جعل الذات العربية تعايش بوعي أو عدمه انفصاما مستمرا؛ **يتجاذبه قطبان** أساسيان؛ **قطب الانتماء** الذي تستشعر فيه الذات بأنها جزء لا يتجزأ من ثوابت الهوية العربية، **وقطب الاغتراب** الذي يولج الذات في دوامة من الارتباك الثقافي والعزلة الاجتماعية، نتيجة عدم التوفيق بين جوهرها والطارئ عليها، بين سؤال الأصل المتجذر فيها وبين صدمة الانبهار بالوافد عليها.

وعلى ضوء هذا المعطى تتبادر إلى أذهاننا جملة من التساؤلات أهمها:

- كيف يمرر الإعلام الجديد لهوية العولمة الثقافية الغربية؟ وما أبرز ثوابت الهوية العربية، التي عمدت عولمة الإعلام الجديد إلى زعزعتها وإحلال ثوابت مغايرة محلّها؟

1.4 بين العربية ودعوى التخلّف:

لم تعد اللغة تُختزل في ذلك المفهوم السطحي الذي يعتبرها "نظاما من الرموز أو مجموعة من العادات الصوتية المتعلّمة أو رموزا صوتية منتظمة"[24] أو أنّها مجرد "أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[25] حسب تعريف ابن جني، وإنّما اللغة أكثر عمقا من حيث

ماهيتها، فهي "ليست مجرد أداة أو وسيلة للتعبير أو للتواصل أو مجرد شكل للموضوع، أو مجرد وعاء خارجي للفكرة أو لعاطفة أو إشارة إلى فعل، إنّها وعي الإنسان بكينونته الوجودية وبصيرورته التاريخية، وبهويته الذاتية والاجتماعية والقومية وكليته الإنسانية، إنّها السجل الناطق بهذه الأبعاد جميعها"[26]. ومن ثم؛ فللغة أهمية كبيرة في حياة الأمم ومنزلتها جدّ عظيمة؛ فهي مرآة الهوية وأساس الحضارة عند الأمم، حيث "تبيّن في تاريخ الثقافة أن اللغة هي أكثر أنظمة الإشارات فعالية، وأكثرها قدرة على التأقلم وأكثرها وجها من حيث وظائفها التواصلية لخدمة تشكيل الهوية وهي في ضوء تعقد أشكالها التعبيرية مؤهلة على أحسن وجه لمواجهة المتطلبات الموجّهة للناس في تفاعلهم مع محيطهم الثقافي والتأقلم بمرونة مع الشروط الموجودة في مجتمع متغير"[27].

وللغة العربية ككلّ اللغات منزلة عظيمة، بل هي أشرف اللغات وأقدسها عند العرب والمسلمين عامّة؛ وشرف قدسيتها، لم يأت عبثا أو من العدم، وإنما تشريف من الخالق تبارك وتعالى، أَنْ أنزل قرآنه بها وأوحى بها على خير الأنام سيد المرسلين وخاتمهم (عليه الصلاة والسلام)؛ قال عزّ وجلّ في محكم تنزيله: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[28]

وبموجب هذا التقديس الإلهي للغة الضّاد، فإنّها تحارب وتطالُهَا ألوانٌ من المكائد والدسائس من قبل أعدائها وأعداء أمّتها؛ فما يؤكد عداوة هؤلاء للعربية، هو ربطهم لها بالإسلام، وهي "عداوة لا واعية تكوّنت استنادا إلى قرون من الصراع بين الغرب وحلفائه من جهة والعرب والإسلام من جهة ثانية، أدت بالفريق الأوّل إلى تحويل عداوتهم اللاواعية باتجاه اللغة العربية. راجين [بذلك] تفكك الوحدة الروحية للعالم العربي"[29]، ومازال هذا العداء الغربي للعربية قائما، حيث يسعى إلى تجسيده وبشراسة في تبني صراع بين العربية لغة هوية الأمة العربية، وبين لغته التي يسعى إلى عولمتها وفق خطط مدروسة، ممنهجة للتسريع في طمس العربية وفي عقر دارها؛ باعتبارها ثابتا محوريا من ثوابت الحضارة العربية.

وبما أن تكريس السرعة والآنية في تفاعل المعلومة وترسيخها لدى المتلقي (المتفاعل)، هي من أبرز ميزات وسائط الإعلام الجديد، فقد وجد الغرب ضالته في استثمارها لضرب الهوية اللغوية للشعوب العربية، بزعزعة فكرة الانتماء إلى اللغة الأم وفرض اغترابها على الناطقين بها، مقابل تعزيز عولمة لغته، فقد عدّت "اللغة أشدّ الأسلحة الإيديولوجية فتكا، بعد أن فرضت القوى السياسية وقوى المال والأعمال سيطرتها على وسائط الإعلام والاتصال الجماهيري، حيث تبلغ نسبة المعطيات والمعلومات الالكترونية باللغة الانجليزية 88% من مجموع المواد المتداولة عبر شبكة الانترنيت، وهو ما يؤكد هيمنة الإنتاج الثقافي الإنجليزي على المحتويات الثقافية الاتصالية"[30]، في ظل غياب أهل الاختصاص وما يجب أن يضطلعوا به من أدوار فاعلة في تحصين لغتهم الأم وأمام هذا الاجتياح اللغوي الأجنبي تكون العربية قاب قوسين أو أدنى من الإلغاء والإقصاء؛ ليس من الفضاء الاتصالي الافتراضي فحسب، وإنما تغييبها وظيفيا ووظائفيا داخل بيئاتها الاجتماعية وإحلال نمط لغوي- بما يحويه من قيم اجتماعية، ثقافية- مغاير محلّها، وتلك أخطر درجات العولمة اللغوية التي أصبحنا نستشعر اليوم- للأسف- تجلياتها بمجتمعاتنا العربية الإسلامية.

وقد اتبع الغرب في عولمة لغته والسعي إلى إزاحة اللغة العربية وفرض اغترابها ببيئاتها الناطقة بها، **استراتيجية الإلغاء والإرساء** وهي استراتيجية ممنهجة، هدف في شقها الأول إلى تشويه ومسخ اللغة العربية بغرض تغييبها وإلغاء رابطها الروحي الجامع بين أفرادها، وهدف في شقها الثاني الموازي للأول إلى بسط نفوذ لغته وتقويتها مع إرسائها قيمها وأنساقها الثقافية، ويبعث تبني الغرب لهذه الاستراتيجية، مدى وعيه بالمكاسب التي يحققها من اللغة المستهدفة عن طريق استلابها مقارنة بما يحققه باستخدام العنف مع أمتها، و هو ما أبان عنه القول المنسوب إلى شاعر صقلية "إجنازيو بوتيتا": "إن الشعوب يمكن أن تُكبلَ بالسلاسل، وتُسدّ أفواهها، وتُشرّد من بيوتها، ويَظلون على ذلك أغنياء، فالشعب يُفتقَر ويُستعبَد ما إن يُسلب اللسان الذي تركه الأجداد، عندئذ يضيعُ للأبد"[31]

ومن أبرز الآليات التي اتبعها الغرب، تفعيلا لهذه الاستراتيجية:

- برمجة عقول الناطقين باللغة العربية، بإيحاءات سلبية وأفكار هدّامة تنال من لغتهم وتنتقص من قيمتها بوجدانهم؛ كالترويج لفكرة قصورها العلمي وعدم مواكبتها لمستجدّات التطور التكنولوجي...لاسيما عند الناشئة؛ بحكم تداولهم واستخداماتهم المكثفة لوسائط الإعلام الجديد، وهي الفئة المقصودة تحديدا، فالتأثير عليها أبلغ من غيرها، إذ من السهولة السيطرة على شخصية هذه الفئة وجعلها تنصاع لما يخالف نوازعها الفطرية، ويتحقق ذلك بتعميق "مسار الاغتراب في حياتهم الخاصة والعامة، ومن خلال هذا الاغتراب ينغرس الشعور الوهمي بأنّ الثقافة التي ينتجها الغرب هي ثقافة الكون كله"[32]، فيعمدون إلى التشبع بقيمها ومعتقداتها المهيمنة عليهم من كل جانب.

- تشجيع الفرد العربي دون تحفظ منه أو شعور بالنقص على تشويه لغته والإساءة لها؛ بطمس بلاغة تعابيرها وجماليات تراكيبها، بشيوع اللحن والزلل على لسانه وفي ما يدوّنه عبر فضاءات الإعلام الجديد، وأحيانا عن طريق مزجها بالعامية والدارجة أو اللهجات الموجودة ضمن بيئتها، بل تعدّى الأمر إلى تجسيد كلماتها بحروف لاتينية، وتضمينها مصطلحات أجنبية، مما جعلها فضاء هجينا لتراكيب وتعابير غريبة، شاذة عن أصلها، وذلك هو مبتغى الغرب؛ فتنكر المرء للغته ضمنيا هو استعداد منه إلى"هجرة أو اهتجار دائم إلى كل ما هو أجنبي"[33]، ومن المعلوم أن "اختلاف اللسان يوقع اختلاف الفهم، ويبعد عن الميراث القومي ويجعل المواطن مرتبطا أشد الارتباط باللغة الغالبة على ذهنه، المتمكنة من نفسه القائمة في شعوره وعواطفه، فيقرأ هذا المواطن لغة القوم الأجانب وحدها"[34].

- الثابت اللغوي من ثوابت السيادة والتوطين، عدم الاستقرار عليه يؤول إلى عدم الاستقرار على الثوابت الأخرى كما أكد ذلك عبد القادر الفاسي الفهري[35]. وعليه فقد عمل الغرب على استثمار الإعلام الجديد في الترويج لمسألة التعدد اللغوي واللهجي داخل الوطن العربي، -حيث"هناك إذكاء للصراع في مستويين: مستوى صراع داخل ألسن الهوية وصراع ألسن الهوية واللغات الأجنبية"[36]- وتنمية حس هذا التعدد الألسني قد يطال التعددية الثقافية، مما يمكّن من ضرب وحدة الوطن العربي، بتشكل النزعات القبلية

والحركات الانفصالية من داخله، كل منها تطالب باستقلاليتها وتكريس للغتها وثقافتها الخاصة، وهو ما أصبحت تعايشه وتعاني منه اليوم، العديد من أقطار العالم العربي.

- تكريس لغة العولمة لُغةً للتواصل بين كل أفراد العالم عبر قنوات التبادل الاقتصادي والمعرفي والثقافي، تثبيتا لحضورها وتداولها على حساب غيرها في بيئات غير ناطقة بها، وفي ذلك امتداد للاستيطان اللغوي الثقافي الذي بدأه الغرب مع مستعمراته وغيرها قبل ظهور الإعلام الجديد، كفرضه للإنجليزية بدول الخليج واللغة الفرنسية بدول المغرب.

1.4 بين الإسلام وأسلمة التطرّف:

تمتد عولمة الإعلام الجديد لتشمل ديانات الشعوب ومعتقداتها أيضا، ليس تقريبا لها من معتنقيها، وإنما تحريفا وتشويها لرسالاتها وقيمها ومبادئها في أغلب الحالات، خدمة لأجندة أيديولوجية أو سلطة سياسية معيّنة، هدفها تعزيز لمعتقدات دينية مغايرة، وتشكيل لطوائف دينية متطرفة، تحرّض على الانفصالية وتخلق بؤر توتر داخل المناطق المستهدفة من العالم، لاسيما في ظل محدودية أو غياب المؤسسات الدينية، التي يؤطرها نخبة من العلماء والفقهاء ورجال الدّين، على مستوى فضاءات الشبكة العنكبونية، لمواجهة مظاهر المدّ الديني المنحرف، المشوّه للمعاني الحقيقة للأديان، وذلك عن طريق الارشاد والتوجيه الدّيني و العلمي الصحيح للمتدينين، و الحدّ من كل أشكال التطرف بالعالم.

ويردّ استهداف العولمة للمكون الدّيني، كونه جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية عند الأمم؛ "إنه أحد أهم القواعد المرجعية للفهم والعمل المشتركين في الممارسة الثقافية الاجتماعية، ويخبر التاريخ الإنساني على مداه، أنه ما من جماعة أمكنها الاجتماع إلاّ والدّين جوهر في بنية نظامها واستمراره، لاسيما أنه ينتمي إلى ترميز أعلى؛ صفته القداسة وطبيعته الفوقية، فمن حيث حقق الدّين هذه الوظيفة الجمعية المقدّسة ارتدّ إليها، فكان دافعا لها وعاملا لاستمرارها."[37] وعليه فاستهداف المكوّن الديني، هو تقويض لأحد أبرز ثوابت الهوية الثقافية، وفكّ شفرة اجتماع أفرادها.

وحديثنا عن العولمة الدينية عبر وسائط الإعلام الجديد، يضطرنا إلى التوقف عند مخاطرها التي استهدفت وما فتئت تستهدف الدّين الإسلامي والشعوب العربية الإسلامية قاطبة، فلا يخفى علينا، أن المسلمين منذ بزوغ فجر الدعوة المحمدية وهم يتعرضون إلى حملات عدائية، همجية من الآخر، بيد أنّها ازدادت شراستها وضراوتها حدّة في حاضرنا لاسيما مع ظهور التقنية الحديثة والميديا الجديدة، التي لاقت شعبية وحظوة كبيرة لدى فئة الشباب، فاستثمرت تطبيقاتها من طرف قوى دولية ومنظمات غربية، متطرفة، في تعبئة عقول هذه الفئة- سواء كانت من المعتنقين للإسلام غير المتفقهين في شرائعه أو من غير المعتنقين له أساسا- بأفكار سلبية وحشوها بمعتقدات خاطئة، عن قيمه ومبادئه، مما ولّد عداءً كبيرا للإسلام وضغينة لا توصف تجاه المسلمين، إما بين المسلمين أنفسهم بإذكاء الطائفية فيما بينهم، وإمّا بين الإسلام وغيره من الديانات الأخرى، مما ساعد على ظهور جماعات إرهابية، متطرفة، تكفيرية، نسبت انتماءها وولاءها للإسلام، وهو براء منها، عاثت في الأرض فسادا ودمارا؛ استحلت المحارم واغتصبت الممتلكات.

ومن ثمّ؛ أضحى وقوع أي شكل من أشكال العنف والتطرف بمختلف أنحاء العالم؛ كإزهاق للأرواح أو حدوث تفجيرات، ينسب للإسلام، فيُتهمُ المسلمون وبه يجرّمون، والقصد من وراء ذلك كله **أسلمة التطرف** زورا وبهتانا، وخلق حالة اغتراب بين المسلمين والإسلام، بأن تصبح علاقة المسلم بدينه أقرب إلى العدم؛ فكرا وشعورا وسلوكا بغرض النيل من الأمة الإسلامية؛ بتشتيت صفوفها وتعزيز الفُرْقَة بين أفرادها، للتمكّن منها واستنزاف خيراتها؛ فـ(الشاة القاصية يأكلها الذئب)، بيد أن أعداء الله لم ولن يبلغوا النيل من دينه، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾[38]

ويُعزى العداء الدائم للإسلام إلى عامل رئيس؛ هو تزايد هاجس المخاوف الغربية من المدّ الإسلامي واجتياحه للعالم، مما يشكّل تهديدا مباشرا لكيان الحضارة الغربية، التي تبقى بنظر الغرب، المرجعية الوحيدة للعالم وهو ما أشار إليه "جون إسبوزيتو"، صاحب مؤلّف "التهديد الإسلامي: خُرافة أم حقيقة؟!، الذي ناقش من خلال مباحثه حيوية

الإسلام باعتباره قوة عالمية ثم تاريخ علاقاته مع الغرب، حيث اعتبر أنّ الإسلام يشكّل في حقيقته ديانة عالمية وقوة أيديولوجية إذ يحتضن أكثر من خمس سكان العالم، و يمتد نفوذه من إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا، وهو معطى ضاعف عند الغرب (أمريكا وحلفاؤها) الشعور بالخوف من الخطر الإسلامي، بل قد بالغ الغرب في مخاوفه تلك، حسب "إسبوزيتو" لما حاول أن يملأ الفراغ الناجم عن نهاية الحرب الباردة؛- تجربة صراعه مع الاتحاد السوفياتي ومنافسته على حيازة النفوذ العالمي- بعلاقته مع الإسلام، باعتباره إمبراطورية الشرّ البديلة، المهدّدة للاستقرار العالمي، وقد ساهم في إذكاء هذه المخاوف العديد من المقالات الغربية، المتشائمة، التحريضية، المشوهة بافتتاحياتها وعباراتها لطبيعة الإسلام ومبادئه، فغالبا ما تمت مساواته بالجهاد والكراهية والتعصّب والعنف، والتشدّد وقهر المرأة[39]... وهي كلها مزاعم لا صحة لها من الوجود، لم تنتقص من الإسلام، ولا من شرف المسلمين، بقدر ما عزّزت وجوده، وضاعفت من فرص اعتناقه بالعالم؛ فـ:

إذا أراد الله نشر فضيلةٍ طويت أتاح لها لسانَ حسودٍ

3.4 بين مبدأ الوحدة ووهم الفردانية:

كرّست الولايات المتحدة الأمريكية، الإعلام الجديد بوسائطه المتعددة، في تحقيق أهم مكسب لها، من مشروع عولمة العالم؛ يتمثل هذا المكسب في اختراقها للدول ثقافيا، بفرض نموذجها الثقافي على الهويات الثقافية الأخرى، بهدف خلق ثقافة عالمية، تلغي المركزية الثقافية للشعوب وتخضع أفرادها لقيم نمط ثقافي واحد، مُعَولمٍ.

ويسعى الغرب من وراء هذا التنميط الثقافي إلى إلغاء الروابط الروحية المشتركة بين أفراد الوطن أو الأمة الواحدة؛ وتعزيز مبدأ الفردانية؛ المنبثق عن الفلسفة الغربية الليبرالية، التي "تنظر إلى الفرد على أنه الحقيقة الوحيدة وتعتمده كمبدأ لكل تقويم. يؤخذ شخص الفرد بالاعتبار بتجرّد عن أيّ سياق اجتماعي أو ثقافي...، تطرح الفردانية قيمها بشكل مستقل عن المجتمع بالشكل الذي تجده عليه، ولذلك لا تعترف بأي وضع وجودي مستقل للمجتمعات أو الشعوب أو الثقافات أو الأمم. هذه الكيانات بالنسبة

إليها، ليست سوى مجموعات، ذرّات فردية، هي وحدها من تتمتع بقيمته"[40]، وهو ما يتناقض مع مبدأ الوحدة، الذي يحث على إرساء التماسك والتشارك والتعاون، تقوية لروابط الوحدة الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد في إطار نظام مجتمعي، وطني، قومي، يستند إلى قيم ومعتقدات، تاريخية، متوارثة، هي جوهر الرابطة الروحية بين أفراده.

إنّ عولمة الفردانية مسعى خطير، القصد منه "تفكيك العلاقة الاجتماعية وتوهين الانتماءات الوطنية، وإثارة النعرات العرقية والطائفية، وخلخلة الكثير من القيم الاجتماعية والعقائد الدينية، فتتلاشى القيم الوجدانية وتتحول الذات إلى شخصية منفصلة عن جذورها ومشاركتها في هموم وطنها"[41]،كونها تشبعت بترسانة من القيم والعادات والأذواق الغربية، المغايرة، التي غزتها ثم غرزتها فيها، سلطة الميديا الجديدة، التي تسيطر على النفوس وتخضعها باختطاف إدراكها وتوجيهه؛ بتعطيل فاعلية العقل وتكييف المنطق والقيم وتوجيه الخيال وتنميط الذوق وقولبة السلوك والهدف تكريس نوع من الاستهلاك، لنوع معين من المعارف، يفرض على هذه النفوس حالة من الاستتباع الحضاري[42]

وهكذا يتحول الإعلام الجديد من مجرد تطبيقات وبرمجيات تقنية، يديرها الإنسان "إلى نظام يتحكم في مصيره ويحدد أولوياته، ويطوّع قيمه الاجتماعية والثقافية ويغيّرها إن احتاج الأمر، فالاجتماع يستحيل أمرا معنويا أكثر من كونه ماديا والاتصال والتواصل مع العالم يكون بالعزلة والانغلاق والفردانية"[43]

ولئن وقف بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين من الفردانية، موقفا نقديا رافضا لها؛ أمثال إميل دوركايم الذي عدّها نزعة غير طبيعية وظاهرة مرضية- وإن كانت نتاجا ثقافيا أوجدته ظروف اجتماعية واقتصادية معينة-، كونها تهدد بإضعاف المجتمع وبالتمهيد لانهياره[44]، فقد تفطّن أيضا بعض المفكرين العرب لهذه النزعة الغربية، وخطرها على تغريب

الذات العربية عن أمتها وقيمها الروحية، من هؤلاء المفكر محمد عابد الجابري، الذي حذر منها، ضمن عشر أطروحات أو مسلمات في سياق حديثه عن الهوية الثقافية والعولمة.

يصنّف محمد عابد الجابري وهم الفردانية ضمن خمسة أوهام، عملت أيديولوجيا الاختراق الثقافي على تكريسها مثل (وهم الخيار الشخصي، وهم الحياد، وهم غياب الصراع الاجتماعي...)، وهي نفسها مكونات الثقافة الإعلامية الجماهيرية في الولايات المتحدة الأمريكية التي تسعى إلى تكريس إيديولوجيا (الفردية المستسلمة)؛ وهي إيديولوجيا تضرب في الصميم الهوية الثقافية بمستوياتها الثلاثة، الفردية والجمعوية والوطنية القومية ويتجسّد وهم الفردية عند الفرد باعتقاده أن حقيقة وجوده محصورة في فرديته وأن كل ما عداه أجنبي عنه لا يعنيه، وفي ذلك تخريب للرابطة الجماعية التي تجعل الفرد يستشعر حقيقة وجوده في جماعته وأمته، ليبقى الإطار العالمي- العولمي، هو الموجود دون سواه.[45]

ويعتبر الجابري أنّ هذا النوع من الغزو الثقافي العالمي، يستهدف "أولا وقبل كل شيء، كل مقومات الخصوصية الثقافية من قيم وأذواق ومختلف أنماط السلوك، الأمر الذي سينعكس أثره حتما وبصورة مباشرة على الفكر العربي ذاته، لأن الفكر العربي، ليس عربيا لأن حامليه عرب، بل لأنه ينتمي إلى الثقافة العربية، فهي التي تمنحه جنسيته وخصوصيته. فإذا أصيبت هذه الثقافة في مقومات خصوصيتها وأصالتها فهل يمكننا بعد ذلك الحديث عن شيء اسمه الفكر العربي؟ إنه سيكون والحالة هذه، فكر الثقافة المهيمنة عالميا، يتلقاه المثقفون العرب فيجترون قضاياه ومشاكله ومستجداته في إطار من التبعية والانسلاخ عن الذات، وربما أيضا باستسلام وانبهار وتنكر للهوية الوطنية والقومية."[46]

وتأسيسا على هذا، لابد علينا من مراجعة طبيعة علاقتنا مع الآخر، بفطنة وذكاء لكشف المستور فيما يصدّره لنا من مشاريع وهمية خطرة، علينا أنّ نشارك بفكر فاعل وثقافة ناهضة في تطورات العالم، بعيدا عن دائرة الصراعات الأيديولوجية التي تجعلنا

لقمة سائغة للهيمنة الثقافية التغريبية، القاتلة لذواتنا والمعيقة لحركية الرقّي العلمي لأمتنا.

- صفوة القول:

إن الميديا الجديدة ليست شرا مستطيرا و ليست حملا وديعا، فهي سلاح ذو حدّين؛ كما توظّفها الايدولوجيا العالمية في فرض هيمنتها وبسط نفوذها على العالم، يمكن للأمم أن تستثمرها في تحصين كياناتها والتصدّي للغزو الثقافي المعولم ضدّها. والأمة العربية في مقدمة هذه الأمم المستهدفة في فكرها وثقافتها، والمهددة بخطر ذوبان هويتها، إذا لم تع ما يحاك ضدّها وتسارع باتخاذ إجراءات تحصينية، كفيلة بمنع أو الحدّ من خطر طوفان العولمة الغربية على ثوابت هويتها الثقافية، ومن بين هذه الإجراءات:

- يجب على الأمة العربية والإسلامية أن تتسلح بالمعرفة، مواكبة للتقدم الحاصل على مستوى العلم والتقانة، لترتقي مادّيا وروحيا؛ وتجنّب كياناتها من الاختراقات التي تستهدفها على مستوى كل الأصعدة الحيوية والثقافية. فكما يرى ونستون تشرشل أنّ"إمبراطوريات المستقبل هي إمبراطوريات العقل"، إشارة إلى المعرفة؛ والمعرفة-كما أشار الكاتب الأمريكي آلفين توفلر، صاحب مؤلَّف (تحول السلطة)- هي أهم مصدر للسلطة، لها فاعليتها في تحقيق الغاية المرجوة؛ حيث بإمكانها أن تجعل من العدوّ حليفا، ففي أحايين كثيرة تمكّن المعرفة من إحراز النجاح على الطرف الآخر بإقناعه وتحويله من النقيض للنقيض؛ كما أنّها تجنّب الوقوع في المواقف السيئة مسبقا، مما يوفّر الثروة ويجنّب إهدار القوة[47]

- الوحدة العربية شرط أساسي لحفظ كيانات أمتها وتمكينها؛ فالمستقبل-حسب الجابري- للمجتمعات المتكتلة وليس للأقليات الصغيرة، المنفردة، ولا تتحقق هذه الوحدة على مستوى البنى المادية فحسب، وإنما لابد من وحدة مماثلة على الصعيد الفكري والوجداني، تحقيقا للتوازن النفسي والاجتماعي للأمة، احتذاءً بالدول الأوربية التي خطت خطوات كبيرة على الصعيد الاقتصادي، وهي تمضي قدما في تحقيق وحدتها على الصعيد الفكري والثقافي.[48]

- مكافحة الأمية الثقافية لدى الشعوب العربية وتنمية الحس الثقافي الجماعي بمخاطر التنميط الثقافي الموجّه عبر الميديا الجديدة والتكنولوجيات الرقمية، ومواجهة كل ما تروجه من أفكار عدائية، متطرفة.

- تعزيز انتماء الناشئة إلى ثوابت الأمة؛ وتنشئتهم على قيمها، بدءا من الأسرة العربية ثم عبر نظم وبرامج التعليم لتحصينهم من الاختراق الثقافي عبر وسائل ووسائط الإعلام الجديد.

- احترام وتقديس الحكومات العربية لثوابت الحضارة العربية والإسلامية والارتقاء بها.

- وضع برامج لغوية، قومية ووطنية، مفعلة حماية للغة العربية من المدّ اللغوي الهجين، نتيجة تداول اللهجات العامية والألفاظ الأجنبية بمجالات الإعلام والإدارة والتعليم.

- إقامة مراصد وتشكيل هيئات وطنية فاعلة، مهمتها متابعة مستجدات العولمة الغربية، منها ما تحركه وسائط الإعلام الجديد، ورصد مخاطرها المهدّدة لمكونات الهوية العربية، مع اتخاذ تدابير وقائية تعزز التماسك الثقافي، الاجتماعي بين أفراد ومجتمعات الأمّة العربية الإسلامية، في ظل الانفتاح على التعدد الفكري والثقافي، المشروع أخلاقيا وقانونيا.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم

- إسماعيل، إبراهيم: الإعلام المعاصر، وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته، ط1، قطر، وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2014م.

- إسبوزيتو، جون: التهديد الإسلامي، خرافة أم حقيقة ؟، تر: قاسم عبده قاسم، ط 2، القاهرة، دار الشروق، 2002م.

- بدوي، أحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1977م.

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد: التعريفات، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988م.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تح: محمد علي النجار، دط، بيروت، عالم الكتب، دت.

- الجابري، محمد عابد: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 1990م.

- دريدي، مبروك: أنثربولوجيا الهويّة، الدّين ومفهوم المواطنة الثقافية، كتاب: الدين والمواطنة، إشراف: الحاج دواق، لبنان، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 مايو 2016م.
- الدّهان، سامي: المرجع في تدريس اللغة العربية، دط، دمشق، مكتبة أطلس، 1962- 1963م.
-هنتنجتون، صامويل: صدام الحضارات، تر: طلعت الشايب، ط2، القاهرة، سطور، 1999م.
- حنفي، حسن: الهوية، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2012م.
- يوسف، أحمد: علامات فارقة في الفلسفة واللغة والأدب، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2013م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب،ج15، ط03، لبنان، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي،1999م.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، دط، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979م.
- ميكشيللي، أليكس: الهوية، تر: علي وطفة، ط1، دمشق، دار الوسيم للخدمات الطباعية، 1993م.
- المحارب، سعد بن محارب: الإعلام الجديد في السعودية، ط1، بيروت، لبنان، جداول للنشر والتوزيع، أكتوبر 2011م.
- السيّد، محمود: اللغة العربية (واقعا وارتقاء)، دط، دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010م.
- عمار، حامد: مواجهة العولمة في التربية والتعليم، ط1، القاهرة، مكتبة الدار العربية للكتاب، 2000م.
- علوش، سعيد: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1985م.
- عاقل، فاخر: معجم علم النفس، ط1، بيروت، دار الملايين، 1985م.
- عبد الإله بلقزيز: العولمة والهوية الثقافية، العرب والعولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.
- عوض، أحمد عبده: مداخل تعليم اللغة العربية (دراسة مسحية نقدية)، سلسلة البحوث التربوية والنفسية، دط، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، 1421هـ، 2000م.
- عالم، محمود أمين: دفاع عن الخصوصية اللغوية، كتاب: لغتنا العربية في معركة الحياة، دط، القاهرة، سلسلة قضايا فكرية للنشر، العدد (السابع والثامن عشر)،1997م.

- علي، نبيل: الثقافة العربية وعصر المعلومات، دط، الكويت، د ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة العدد (265)، يناير 2001م.
- الفارابي، أبو نصر محمد: التعليقات، دط، دائرة المعارف العثمانية، جمادى الآخرة 1436.
- الفاسي الفهري، عبد القادر: حوار اللغة، ط1.، الرباط، منشورات زاوية الفن والثقافة،2007م.
- شفيق، حسنين: نظريات الإعلام وتطبيقاتها في دراسات الإعلام الجديد، ط1، القاهرة، دار فكر وفن للنشر، 2014م.
- شيلر، هربرت: الاتصال والهيمنة الثقافية، تر: وجيه سمعان عبد المسيح، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م.
- التويجري، عبد العزيز بن عثمان: الهوية والعولمة من منظور التنوع الثقافي، ط2، المغرب، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 1436هـ/2015م.
- تومبسون، ميشيل وآخرون: نظرية الثقافة، تر:علي سيّد الصاوي و الفاروق زكي يونس، د ط، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة العدد (223)، يوليو1997م.
- توفلر، آلفين: تحول السلطة، الجزء الأوّل، تر: لبنى الريدي، دط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1995م.
- بوم، غريغوري: مستقبل الدين، مطارحات إميل دوركايم وماكس فيبر، تر: رشا زين الدّين، مجلة الاستغراب، لبنان، أبحاث ربيع 2016م. دي بينوا، آلان: نقد الإيديولوجية الليبرالية، تر: رشا طاهر، مجلة الاستغراب، لبنان، أبحاث خريف2015م، ص147.
- وفيق سليطين: سؤال الهوية ونقد منطق الخصوصية، أوراق مؤتمر الهوية الوطنية، دط، مداد مركز دمشق للأبحاث والدراسات.
- الصغيري، فريد: دور الوسائط والتقنيات الاتصالية في نشر الوسطية ومقاومة الارهاب الالكتروني، بحث مقدم في الملتقى الدولي: الوسطية في الغرب الاسلامي وأثرها في نشر الاسلام في افريقيا وأوربا، جامعة الوادي، معهد العلوم الاسلامية، ديسمبر2017م.
- خميس الزهراني، عادل: تشكيل الخطاب الأدبي في تويتر: التقاليد الأدبية والحيل التقنية، مجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها جامعة مؤتة، الأردن، المجلد 13، العدد 3، 2017، ص19.
- حدّاد، محمود: الخطر على العربية خطر على ثقافة العرب العلمية، مجلة العربي، وزارة الإعلام، دولة الكويت، العدد 663، فبراير 2014م،
- محمد، عابد الجابري: الهوية الثقافية والعولمة، عشر أطروحات، مجلة الحكمة، العدد 06 ص05.
http:// hekmah.org/الهوية-الثقافية-والعولمة-10-أطروحات-

- هوامش البحث:

[1]- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، الجزء الخامس عشر، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1999م، ص170. وينظر أيضا: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط04، 2004م، ص1002.

[2]- ينظر: سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1985، ص 225.

[3]- الفارابي: التعليقات، دائرة المعارف العثمانية، جمادى الآخرة 1436، ص21.

[4]- الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1988، ص257.

[5]- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979م، ص208.

[6]- فاخر عاقل: معجم علم النفس، دار الملايين، بيروت، ط1، 1985، ص55.

[7]- ينظر: أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1977م، ص185

[8]- وفيق سليطين: سؤال الهوية ونقد منطق الخصوصية، أوراق مؤتمر الهوية الوطنية، مداد مركز دمشق للأبحاث والدراسات، ص 02.

[9]- ينظر: حسن حنفي: الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2012م، ص23.

[10]- المرجع نفسه، ص24.

[11]- ينظر: مجموعة من المؤلفين: نظرية الثقافة، تر: علي سيّد الصاوي والفاروق زكي يونس، سلسلة عالم المعرفة العدد (223)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو1997م، ص09.

[12]- المرجع نفسه، ص09.

[13]- سعد بن محارب المحارب: الإعلام الجديد في السعودية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، أكتوبر 2011، ص28.

[14]- ينظر: حسنين شفيق: نظريات الإعلام وتطبيقاتها في دراسات الإعلام الجديد، دار فكر وفن للنشر، القاهرة، ط1، 2014، ص93.

[15]- إبراهيم إسماعيل: الإعلام المعاصر، وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ط1، 2014م، ص22.

[16]- ينظر: إبراهيم إسماعيل: الإعلام المعاصر، وسائله، مهاراته، تأثيراته، أخلاقياته، ص 23-29

[17] - عبد العزيز بن عثمان التويجري: الهوية والعولمة من منظور التنوع الثقافي، ص12.

[18]- ينظر: عبد العزيز بن عثمان التويجري: م ن، ص 17

[*]- هناك فرق بين العولمة والعالمية؛ فالعولمة مشروع غربي يهدف إلى تحقيق غايات وأهداف خاصة على حساب شعوب وكيانات متعددة، دون وضع أدنى اعتبار لها أو اعتراف بوجودها، فهي مشروع للاستحواذ والهيمنة يلغي الخصوصية، وينافي القيم الأخلاقية الإنسانية. أمّا العالمية فهي نزعة إنسانية عامة، تهدف إلى التفاعل الايجابي بين الأمم والشعوب والقوميات، وتسعى إلى التلاقح البناء المثمر بين الحضارات، مع احترام الخصوصيات وعدم المساس بالهويات والثقافات.

[19]- ينظر: صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات، ص 124.

[20]- ينظر: هربرت شيلر: الاتصال والهيمنة الثقافية، ص80

[21]- محمد محفوظ: الحضور والمثاقفة، ص109

[22]- عبد الإله بلقزيز: العولمة والهوية الثقافية، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص318.

[23]- أحمد يوسف: علامات فارقة في الفلسفة واللغة والأدب، ص106-107.

[24]-أحمد عبده عوض: مداخل تعليم اللغة العربية (دراسة مسحية نقدية)، سلسلة البحوث التربوية والنفسية، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، المملكة العربية السعودية، 1421هـ، 2000م، ص09.

[25]- ينظر: ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، الجزء الأول، ص33.

[26]- محمود أمين عالم: دفاع عن الخصوصية اللغوية، عن كتاب: لغتنا العربية في معركة الحياة، العدد (السابع والثامن عشر)، سلسلة قضايا فكرية للنشر، القاهرة، 1997، ص09.

[27]- محمود السيّد: اللغة العربية (واقعا وارتقاء)، الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2010، ص24.

[28]- سورة يوسف، الآيتان[1-2].

[29]- محمود حدّاد: الخطر على العربية خطر على ثقافة العرب العلمية، مجلة العربي، الصادرة عن وزارة الإعلام بدولة الكويت، العدد 663، فبراير 2014م، ص16.

[30]- ينظر: فريد الصغيري: دور الوسائط والتقنيات الاتصالية في نشر الوسطية ومقاومة الارهاب الالكتروني، ورقة بحث مقدمة في الملتقى الدولي: الوسطية في الغرب الاسلامي وأثرها في نشر الاسلام في افريقيا وأوربا، معهد العلوم الاسلامية، جامعة الوادي، ديسمبر 2017م، ص 674.

[31]- نبيل علي: الثقافة العربية وعصر المعلومات، منشورات سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير 2001، ص 233.

[32]- محمد محفوظ: الحضور والمثاقفة، المثقف العربي وتحدّيات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2000، ص113.

[33]-عبد القادر الفاسي الفهري: حوار اللغة، إعداد: حافظ الإسماعيلي العلوي، منشورات زاوية الفن والثقافة، الرباط، ط01، 2007، الرباط، ط01، 2007، ص164.

[34]- سامي الدّهان: المرجع في تدريس اللغة العربية، مكتبة أطلس، دمشق، 1962- 1963م، ص32.

[35]- ينظر: عبد القادر الفاسي الفهري: حوار اللغة، ص170.

[36]-عبد القادر الفاسي الفهري: حوار اللغة، ص164.

[37]- مبروك دريدي: أنثربولوجيا الهويّة، الدّين ومفهوم المواطنة الثقافية، بحث منشور ضمن كتاب: الدين والمواطنة، إشراف وتقديم: الحاج دواق، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 13 مايو 2016، ص119.

[38]- سورة التوبة، الآية[32].

[39]- ينظر: جون إسبوزيتو: التهديد الإسلامي، خرافة أم حقيقة، تر: قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، ط 02، 2002، ص19.

[40]- آلان دي بينوا: نقد الإيديولوجية الليبرالية، تر: رشا طاهر، مجلة الاستغراب؛ دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيا ونقديا، أبحاث خريف2015م، بيروت، لبنان، ص147.

[41]- ينظر: حامد عمار: مواجهة العولمة في التربية والتعليم، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط01، 2000، ص41.

[42]- محمد محفوظ: الحضور والمثاقفة، ص140-141.

[43]- عادل خميس الزهراني: تشكيل الخطاب الأدبي في تويتر: التقاليد الأدبية والحيل التقنية، مجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد 13، العدد 3، جامعة مؤتة، 2017، ص19.

[44]- غريغوري بوم: مستقبل الدين، مطارحات إميل دوركايم وماكس فيبر، تر: رشا زين الدّين، مجلة الاستغراب؛ دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيا ونقديا، أبحاث ربيع 2016م، بيروت، لبنان، ص138.

[45]- ينظر: محمد عابد الجابري: الهوية الثقافية والعولمة، عشر أطروحات، مجلة الحكمة، العدد السادس
http:// hekmah.orgمح-أطروحات-10-العولمة-والثقافية-الهوية/

[46]- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1990، ص75.

[47]- آلفين توفلر: تحول السلطة، الجزء الأوّل، تر: لبنى الريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1995، ص33.

[48]- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص78.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد05/العـدد: 02 (2021)، ص163-181

النصّ والخطاب: إشكالية الحضور والتّغييب المصطلحي في الدّرس اللّساني والتّداولي

Text and speech: the problem of attendance and terminological absence in the linguistic and pragmatics lesson

ذهبية حمو الحاج Dehbia Hamou Lhadj
قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة تيزي وزو، مخبر تحليل الخطاب
الإيميل: hamoulhadj_d@yahoo.fr

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن حدود النصّ والخطاب في الدّرس اللّساني المعاصر، من حيث البحث عن حضور المصطلحين وكيف تمّ الاشتغال بهما في الدّرس اللّساني والتّداولي، علما أنّ الدّراسة اللّسانية العلمية انطلقت من الجملة وانتقلت إلى النصّ مع الشكلانيين الرّوس ثمّ إلى الخطاب مع المدرسة الفرنسية والأمريكية، إلاّ أنّ المصطلحين لم يتحدّدا تحديدا موحّدا سواء عند الغربيين أو عند العرب، نظرا لاختلاف وجهات النظر والخلفية المعرفية الخاصّة بكلّ باحث. ويبدو أنّ العودة إلى "دروس في اللسانيات العامّة" بنظرة تنقيبية ومن خلال الكتابات السوسورية المحجوبة عن جمهور الباحثين قد يفضي إلى حصر المفاهيم بطرائق مختلفة في الحاضر والمستقبل.

والنتائج المتوصل إليها لا تعدو أن تكون وقفة عند المصطلحين وكشف الغطاء عن حضورهما وأسباب تغييبهما في اللّسانيات السوسورية وكيف ردّ لهما الاعتبار انطلاقا من هاريس وأعلام لسانيات النصّ أو من لحظة ردّ الاعتبار للكلام مع لسانيات التلفّظ واللّسانيات التّداولية.

كلمات مفتاحية: اللّسانيات السوسورية، النصّ، الخطاب، مخطوطات سوسور، التداولية

Abstract:

This research is aimed at revealing the limits of the text and the speech in the contemporary course, in terms of the search for the presence of the two terms and how they were engaged in the lexical and deliberative lesson. The scientific lexical study proceeded from the sentence to the text with the Russian formalists and then to the speech with the French and American school. It seems that a return to "lessons in public linguistics" with an exploratory view and through the Sussurian literature blocked from the audience may lead to the identification of concepts in different ways, present and future. Manuscripts are a crucial turning point in modern-day language.

The results obtained are nothing more than a pause in the terms and the cover reveals their presence, the reasons for their absenteeism in the Susurian languages and how they were considered from Harris and flagged for the language of the text or from the moment of refraction to speak with the Linguistics of pronunciation and pragmatics linguistics. .

Keywords: Sussuran languages, text, speech, manuscripts, pragmatics.

1. مقدمة:

انتشرت البنيوية بعد مجيء سوسور بشكل مدهش للغاية، فقد أصبح الباحثون اللّسانيون بخاصّة يرون فيها مخرجا حاسما لدراسة اللّغة دراسة علمية، وكانت الانطلاقة من كتاب اللّساني ذاته "محاضرات في اللّسانيات العامّة" رغم التّشكيك في انتسابه، نظرا لظروف تأليفه وكيفية تحصيل مادته، ويبدو أنّ سوسور قد قوّل ما لم يقل، لأنّ أغلب مسوداته تبيّن آثار الاختلافات الجوهرية بين ما تداوله الباحثون لفترة طويلة وما بقي رهين صفحات كتاباته ومخطوطاته، ومن بين المفاهيم التي نودّ البحث فيها نجد النص والخطاب، الذين احتملا الكثير من التحديدات وعند مختلف الباحثين بتنوّع توجّهاتهم ومشاربهم، فالسؤال الذي نودّ إجابة عنه هل يوجد المصلحان في مدونات سوسور المعروفة وغير المعروفة، وما هي طبيعة تغييبها في الممارسة اللّسانية البنيوية وما بعد البنيوية.

وقبل أن نخوض غمار الإجابة عن السؤال، آثرنا الوقوف عند بعض أفكار سوسور الجديدة بمنظور لويك دوبيكير-ومن ضمنها الخطاب-ورصد معالمه في الكتاب الشّهير وفي الكتابات الأخرى للكشف عن مواطن الحضور والتغييب المصطلحي، وننتقل بعدها إلى مفهوم الخطاب والنصّ، والوقوف في النّهاية عند الحدود الفاصلة بينهما.

2. سوسور بين الدّرس القديم والجديد:

إن هناك أفكارا ذكرت في كتاب محاضرات في اللسانيات العامة، أظهرت المخطوطات أنها تخالفها تماما، ومن بينها نجد[1]:

- اللسان كيان منعزل عن العالم تتم دراسته بحد ذاته ومن أجل ذاته، ولكن المخطوطات أظهرت أن اللسان يتوافق مع الفكر وبالتالي فإن للسانيات علاقة بعلم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الأخرى.

-ولم يدرك سوسور الفونيم على أنه أصغر عنصر مميز يحمل فارقا بالمعنى، إلا أن سوسور يذكر في مخطوطاته أنه لا قيمة لصوت ما إلاّ بتقابله بالأصوات الأخرى التي تنتمي إلى نظام الأصوات نفسه.

- أهمل البعد الاجتماعي للسان لكنه كتب في المخطوط أنه لا وجود للسان خارج المجتمع،

- المخطوطات المذكورة تتضمن مسائل اللسانيات العامة والعناصر الأساسية التي من شانها أن تساهم في التفكير اللساني اليوم.

- وتناول في الكتاب الحديث عن مقدمة عنونها بـ **دي سوسور آخر**، بدأه بتساؤل مفاده: هل هناك فكر دي سوسوري أم هو مجرد سراب؟[2] أي أنّ ما عرف في كتاب محاضرات في اللسانيات العامة في سنة1961، على أن سوسور هو مؤسس لعلم اللغات وملهم العلوم الإنسانية الأخرى. وما قيمة مجموع المفاهيم التالية الدال/المدلول، الألسنية التزامنية /التعاقبية، الاعتباطية، القيمة اللغوية؟، وما أهمية القيمة في فهم الألسنية؟ وما الفائدة من التكلم في التزامنية والتعاقبية؟ وما مدى استعمال سوسور لها؟ وما هو الهدف النهائي لأبحاثه كنتائجِ لكتابة طلابه (**شارل بالي وألبير سيشهاي**)؟ إنّ **ألبير ردلينغز** هو من ساهم في عرض المحاضرات، التي حاضرها سوسور في فصل الشتاء عام 1907 والسنة الجامعية 1909/1908لكنه لم يحضر المحاضرات الأكثر أهمية، والتي كانت في السنة الجامعية 1910-1911 إذْ عليه يركز الجزء الأكبر من الكتاب.

لقد عرفت الملاحظات التي جُمعت عن المحاضرات عددا من الانقطاعات والانتقالات والاستطرادات، والاضطرابات بسب التعديلات التي أجريت في مختلف مراحل كتابة الكتاب، كوجود نصوص متباينة ومتناقضة فيه، فمثلا نجد في الكتاب مقدمة متباينة نسبيا تأتي المبادئ العامة للسانيات على شكل إشارة تتمحور حول اللغة، ثم تليها فصول طويلة تتناول اللسانيات التزامنية، والتعاقيبة، واللسانيات الجغرافية ثم تنتهي المحاضرات باللسانيات الاستذكارية.

أما الملاحظات المباشرة التي تقدمها المخطوطات هي أن سوسور اضطر للتفكير في شروط لسانيات عامة نظرا لعدم رضاه عن المناهج والمفاهيم المستخدمة في النحو المقارن للغات الهندو أوروبية، وهذا الاتجاه في البحث يفسر كل منهجيته وجزءا كبيرا من نظريته لاحقا. ولابد من تحري المخطوطات التي من شأنها توضيح فكر سوسور حول اللسانيات العامة، وذلك بإعادة كل مخطوطة إلى تاريخ تدوينها، بحيث يمكن متابعة تطور فكره زمنيا وفي الوقت نفسه تطوره المنطقي. ومن بين المخطوطات التي تتضمن تطورا منتظما؛ المحاضرات الثلاث التي ألقاها سوسور في جامعة جينيف في نوفمبر 1891 والتي افتتح بها تدريسه لتاريخ اللغات الهندو أوروبية، والمقارنة بينهما وتشكل هذه المحاضرات شاهدا على الحالة الفكرية لسوسور حول المسائل الأساسية (وصف القوانين العامة للغة) بالتّركيز على دراسة الألسنة، أو شروط التعديلات التي تطرأ عليها المسألة الأساسية (ماهية حال اللسان عبر الزمن).

والملاحظات التمهيدية لمحاضرات في اللسانيات العامة، التي ألقاها في جونيف بين 1907و1911 تضفي توضيحا أساسيا عن فكر سوسور، بحيث كتب بنفسه عن اعتباطية الإشارة، والتمييز بين اللسان والكلام ومسألة القيمة، البعد الاجتماعي للسان، والسيميائيات. يشير لويك دوبيكير إلى أنه لا يمكن إهمال الملاحظات التي دونها طلاب سوسور، إلا أنه من الصّعب تتبعها بشكل مواز: إذا كانت تعبر عن شخصية سوسور الأستاذ، الذي كان يعبر عن الحقائق وسيرها ويمثل لها ويبسط البيانات، ويوسع في بعض النقاط إذ اجمعت العديد من المحاضرات المتقاربة على مجموعة من المفاهيم والمصطلحات (لسان اللغة والتعاقبية / التّزامنية والدّال / المدلول).

تعود نشأة مفهوم الخطاب الأولى إلى فرديناند دي سوسور عندما ميز بين اللغة والكلام. فاللغة عنده جزء جوهري من اللسان، وهي نتاج اجتماعي لملكة اللسان، وهي نظام ومؤسسة اجتماعية تتميز بالثبات. والكلام هو نتاج فردي يصدر عن وعي وإرادة، ويتصف بالاختيار الحر وحرية الناطق تتجلى في استخدامه انساق للتعبير عن فكره الشخصي، لذا فالكلام يولد خارج النظام له طابع الفوضى والتحرّر، والمراد بذلك أن "الكلام" لا يغيب في الدراسة اللسانية إلا مؤقتا ووفقا لمتطلبات منهجية ما دام سيستحضر ويخصص له حيزا في الدراسة اللسانية.

وقد تناول تحديد دي سوسور لتشكيل الكلام بتمييز الأجزاء الفيزيائية (الموجات الصوتية) والأجزاء الفيزيولوجية (السمع والنطق) والنفسية (الصورة الشفوية والتصورات)، وقد طرح دي سوسور الفعل الفردي(الكلام) لنرى اجتهاد المتأخرين فيه فصارت ثنائية (langue/parole) عند يلمسليف (الجهاز/النص) وعند تشومسكي (القدرة-/الإنجاز) (السنن/الرسالة) وعند رولان بارت (langue/style).

1.2 : اللّغة والكلام: الثنائية الإشكالية

أثبتت العودة إلى المخطوط أنّ هناك أفكارا مختلفة تماما عن تلك الواردة في الدّروس، ومن هذه الأفكار:

- اللّسان كيان منعزل عن العالم تتمّ دراسته في ذاته ومن أجل ذاته، بينما يتوافق هذا اللّسان مع الفكر في المخطوط، وبالتّالي فإنّ للّسانيات علاقة بالعلوم الأخرى ومنها علم النّفس وعلم الاجتماع.

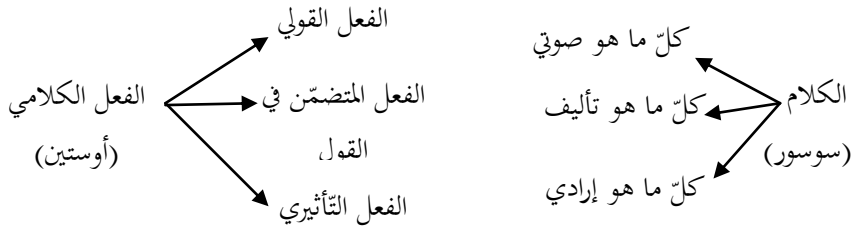
- لم ينظر سوسور إلى الفونيم باعتباره أصغر عنصر يحمل فارقا للمعنى، ولكن نظر إليه في المخطوط من خلال تقابله مع الأصوات الأخرى المنتمية إلى نظام الأصوات نفسه.
- أكّد سوسور في المخطوط على البعد الاجتماعي للّسان بعدما لوحظ إهماله له في الدّرو س[3]

لم يكن مفهوم استعمال اللّغة عند سوسور من المفاهيم المرتبطة بتصوّره لدراسة اللّغة، التي حصرها في معالجتها من الجانب المحايث لها أي الدّراسة الدّاخلية والبنيوية، ومثل هذا المفهوم مرتبط بمصطلح التّداولية، التي عرّجت على ضرورة ربط العلامات بالذّات الإنسانية المتلفّظة مهما كان موقعها في الدّورة التّخاطبية، ومن هذا المنطلق ألفينا التّداولية تهاجم اللّسانيات وتتّهمها بالقصور في الإحاطة بمحيط اللّغة الحقيقي، وفي الحقيقة التّداولية تختصّ بالإشارة إلى عدم اهتمام اللّسانيات بالكلام، الذي كان ثانويا استعانة بما ورد في كتاب "محاضرات في اللّسانيات العامّة"، إذ أنّه إذا استندنا إلى قول سوسور "اللّفظ ضروري لكي تقوم اللّغة"[4]، فإنّ اتّهامه بالبنيوية الصّرفة سيُنسَف لا محالة، إذ أنّ اعتماد التّفرقة الموضوعة بين اللّغة والكلام، حيث تكون اللّغة مركز الدّراسة، بينما يتمّ اخراج الكلام من هذه الدّائرة لا أساس له من الصّحة، لأنّ سوسور لا يستغني في تحديده للّغة عن الكلام، فهو الذي يقول :"إنّ اللّسان ضروري لكي يصبح الكلام مفهوما وتحقّق كلّ آثاره، ولكن الكلام ضروري هو الآخر لكي يستقر اللّسان، وهو من النّاحية التّاريخية أسبق، فكيف لنا أن نعمد إلى الجمع بين الفكرة والصّورة السّمعية لو لم نلحظ هذا الجمع سلفا ضمن فعل كلامي؟ [...] ثمّ إنّ الكلام هو الذي يمكّن اللّسان من التّحوّل [...] إنّ ثمّة إذن ترابط بين اللّسان والكلام"[5].

يبدو من القول أنّنا لم نحسن قراءة سوسور، أو على الأقل تمّ تقويله ما لم يقل، إذ التّأكيد على الفصل القائم بين اللّسان والكلام يجعل اللّسان أساسا، وعزل الكلام عن الدّراسة اللّسانية ليس صحيحا، وبذلك تكون هذه الثّنائية الشّهيرة قد فُهمت خطأ لمدّة قرن من الزّمن، إذ وضعت الحواجز بينهما إلى حدّ اعتبار اللّغة هي أساس التّفكير السوسوري، أمّا الكلام الذي يمثّل الخطاب المتشكّل من الذّات المتحدّثة وما تتطلّبه من عناصر لتكتمل الدّورة التّخاطبية ويتحقّق التّواصل فقد اعتبر ثانويا، عرضيا، ودراسته تستوجب امتلاك أدوات مناسبة لطبيعة تغيّره.

من المؤكّد أنّ سوسور ميّز بين اللّغة والكلام، وميّز بين لسانيات اللّغة ولسانيات الكلام، إلا أنّ عزل الكلام عن الدّراسة اللّسانية غير صحيح بشكل جليّ، إذ أنّ سوسور يشير إلى أنّ اللّغة والكلام والتّفرقة بينهما ضمن عناصر أخرى شكّلت الفكر السوسوري وهي: الدّال والمدلول، الشّكل والمادة، الجانب الفردي والاجتماعي، يقول سوسور :"إنّ اللّسان منظّم اجتماعيا ولا يرتبط بالفرد، أمّا ما هو مرتبط بالفرد، أو متصل بالكلام، فهو 1) كلّ ما هو صوتي، و2) كلّ ما هو تأليف، و3) كلّ ما هو إرادي"[6].

ولو بحثنا في هذه العناصر، لألفينا مطابقتها لما يدعى بالفعل الكلامي الذي أشار إليه سوسور في قول سابق، والذي بنى به أوستين نظريته، إذ يحيل في عمومه على استعمال اللّغة في سياق محدّد، أي ما يندرج من عناصر في الفعل الكلامي وهي: فعل القول، والفعل المتضمّن في القول، والفعل التأثيري، ويمكن التّمثيل لذلك بهذا الشّكل:



يبدو أنّ أتباع سوسور لم يتفطّنوا لمثل هذا المنحى التّداولي، لأنّ الفكر اللّساني كان متوّجها ولأسباب ظاهرة وخفيّة نحو عنصر اللّغة، والعمل على التفرقة بينه وبين الكلام، وتبيّن على إثره تطوّر الدّراسة اللّسانية وفقا لهذا المنطلق، وابتعادها عن

الكلام وما يفرضه من علاقة بين المتخاطبين وما يحيط بهم من ملابسات، وفي الحقيقة هو ابتعاد عن الفعل الكلامي بكلّ مفاهيمه خوفا من الخروج عن الدّراسة المحايثة التي فرضت البقاء عند حدود البنية الدّاخلية.

لقد أسهمت اللّسانيات في إبعاد الذّات عن نتاجها، وجعلت الملفوظات مجرّدة من أصحابها أو يتيمة، وهو تابع للفصل بين الإنسان وتاريخه، وفي الحقيقة هو نوع من الاستعمار السّاعي إلى طمس هوية الأفراد، يقول عبد الغفّار حامد هلال:" في نشأة الدّراسة اللّغوية في "أوروبا" ما يدلّ على أنّ للاستعمار وحملات التّبشير المسيحية دورا رئيسا ساعد على ظهورها وانتشارها وتطوّرها، للوصول إلى شعوب العالم التي يقصدونها، ويرجون من ورائها السّيطرة والنّفوذ"[7]، لقد جاءت الجمل المدروسة منفصلة عن سياقها، وربّما كان في هذا الاختيار أهداف تتجاوز العلمية التي كان سوسور ينادي بها، إذ أنّ فكرة التّواصل المؤسّسة على الاخبار أو الإبلاغ لم يعد لها مكانة عند اللّغويين، وذلك استنادا إلى ما ذهب إليه كلّ من جاكبسون وتشومسكي في تحديدهما للّغة ولوظيفتها، التي انحصرت في الإطار المجرّد، ومن ثمّة إهمال ما له علاقة بالاستعمال الحقيقي، أي ربطها بالذّات المتلفّظة وجهاز التّلفّظ.

ومن هذه النّقطة ألفينا إميل بنفنيست في كتابه "مشاكل اللّسانيات العامّة"[8] يثير إشكالية الكلام مرّة أخرى، ويتناول مصطلح الخطاب كبديل مصطلحي ومنهجي لدراسة اللّغة البشرية، ويقول:"وبذلك نغادر ميدان اللّسان بوصفه نسقا من العلامات لنلج فضاء آخر، وهو فضاء اللّسان بوصفه وسيلة للتّواصل، تعبيره الخطاب ...وهما أي الجملة والخطاب ميدانان مختلفان بالرّغم أنّهما ينطويان على الحقيقة نفسها، وينتجان نوعين مختلفين من اللّسانيات على الرّغم أنّ سبيلهما يتقطعان في أيّ لحظة، فهناك من جهة اللّسان بوصفه مجموعة من العلامات الصورية، التي يتم إبرازها بإجراءات صارمة وترتيبها ضمن أقسام، وتنظيمها ضمن بنيات وأنساق، ومن جهة أخرى تمظهر اللّسان ضمن التّواصل الحيّ"[9].

2.2 الخطاب عند الغربيين:

يرى **رولان بارت** أنّ الجملة في اللّسانيات وحدة أخيرة في اللغة، وهذا يعني أن الخطاب لا يوجد إلا في الجملة، وينتهي إلى أن الخطاب جملة كبيرة، لأن الخطاب منتظم ضمن مجموعة من الجمل فتغدو عبر هذا التنظيم رسالة تبعث بها لغة أخرى متفوقة على لغة اللسانيين فالخطاب موضوع لسانيات ثانية، أمّا **عند جوليا كريستيفا** فالنصّ نوعان:

النص الظاهر: وهي البنية التي تعتبر موضوع البنيوية.

النص التوالدي: وهو النص المحلل.

والتوالدية تتخطى البنية لتصفها في إطار أعمق منها هو مجموعة إشارات وعلامات تهدمها وتعيد بناءها، فالنص عند كريستيفا ليس نظاما لغويا مغلقا كما هو الشأن عند البنيويين، إنما هو عدسة مقعرة لمعان ودلالات متغايرة معقدة في إطار أنظمة سياسية –دينية سائدة، فالدلالية عند كرستيفا خطاب داخل النص يخرق الدال والذات والتنظيم النحوي فهو يهدم النص ليرسي نصا جديدا ولا يتأتى هذا إلا في علم جديد سمته كرستيفا "سيميائيات الخطاب" وهو مسألة تنطلق من العلاقة الاعتباطية بين الدوال والمدلولات.

وإن كان بنفنيست متوجها نحو التّلفّظ، فإنّ دومنيك مانغونو D.Mainguenau يحدّد مفهوم الخطاب باعتباره مفهوما يعوّض الكلام عند سوسور ويعارض اللّسان، ويرى أنّ الجملة تنتمي إلى الكلام وليس اللّسان، وهو تعريف يشاكل تعريف بنفنيست للجملة حين يعتبرها وحدة خطابية، وبالتّالي نجد مانغونو يضع عدّة تحديدات ومن بينها أنّ الخطاب مرادف للكلام السوسوري، ففي المدرسة الفرنسية تحدث المعارضة بين الملفوظ والخطاب، وهكذا فالنّظرة إلى النصّ من منظور بنائه لغويا تجعل منه ملفوظا، أمّا الدّراسة اللّسانية لشروط إنتاج هذا النصّ تجعل منه خطابا.

وفي معجم اللّسانيات الحديث يترجم الباحثون Discours بـ"الحدث الكلامي" وفي تعريف هذا المصطلح يشير إلى أجزاء من اللّغة أكبر من الجملة، يتلفّظ بها المتكلّم خلال عملية التّواصل والتّفاهم مع غيره، كما نرى في المحادثات والأحاديث الصحفيّة والنصوص، ويميّز بعض اللّسانيين بين الحديث المنطوق وبين لسانيات النصوص[10].

بينما نجد راستيه Rastier يحاول في تحديده للخطاب أن يجعله موضوعا للّسانيات أو موضوعا موازيا لها بعد أن فكّر في نقاط التّقاطع الموجودة بينهما، أو في إمكانية إبعاد الخطاب عن اللّسانيات وتقريبه من الكلام باعتباره ممارسة فردية.

2.3 منزلة الخطاب والنصّ في التّفكير الّساني السوسوري:

كثيرا ما تردّد عند الباحثين اللّسانيين وغير اللّسانيين فكرة إقصاء لكلّ ما يتعلّق بالمتكلّم، إذ اعتبر الكلام الذي ينتجه ممارسة عرضية، متنوّعة، متعدّدة ومتلوّنة حسب المواقف، وهو في ذلك استبعاد لنشاط المتكلّم الفعلي، وأكثر المقولات

المتكرّرة في هذا الصّدد "يميّز سوسور ما هو جوهري (اللّغة) وما هو عرضي (الكلام)، وبمجرّد إجراء هذا التّمييز، فإنّ موضوع اللّسانيات هو اللّغة، وليس الكلام"[11] يبدو هذا التّعريف غير دقيق بالنّسبة لميشال أريفيه، ولهذا يستنجد برأي برغونيو القائل :"إنّ اللّغة إذا عرّفت دون الإحالة إلى الأشخاص أو التحقيقات الملموسة [...] مكوّنة بوصفها منتج تحليل قائم بتمامه عى الدّال والمدلول الذين لا يفترضان أي شيء من جهة التّفكير (المدلول ليس المفهوم) أو من جهة التّلفّظ العضوي (الدّال هو نفسي)"[12]. وإن وجد فيه الوصف الدّقيق لبعض مظاهر التّفكير السوسوري، إلا أنّ العودة إلى كتابات سوسور (129-130) تطرح أمورا أخرى معاكسة لما كان محمودا عند ميشال أريفيه من خلال أقوال برغونيو، فسوسور يقول :"إن سوء الفهم الذي وقعت فيه في البداية، المدرسة التي أسّسها فرانتز بوب بتبنيه أنّها تنسب إلى اللّغات جسدا ووجودا متخيّلا خارج نطاق الأشخاص المتكلّمين (الكتابات 129)، فاللّغة وكلّ ما ينتمي إليها لا يمكن أن يتصوّر خارج الكائن البشري الذي ينتجها ويوظفها في مقامات متعدّدة ولأغراض مختلفة.

يقول سيمون بوكيه :"لقد اعتقدنا بعد أن قرأنا الجملة الأخيرة من الدّروس، وهي جملة متحوّلة تماما، أنّ سوسور ينظر إلى اللّسانيات بوصفها "علم اللّغة المأخوذ لذاته ومن أجل ذاته"، وبعبارة أخرى بوصفها قواعد مجرّدة من الماديات –في حين أنّ الأمر معكوس تماما، كلّ الجانب الاجتماعي والبينشخصي ذاتي (أي حقل الخطاب، وهو مصطلح جوهري عند سوسور حُظر عليه من قبل من نُسميهم النّاشرين) لا يمكن فصله كما يقول سوسور عن "لسانيات اللّغة"، إنّه برنامج واسع يقلب الفكرة الشّائعة عند عدد لابأس به من اللّسانيين المعاصرين حول لسانيات معزولة في برجها العاجي القواعدي" (بوكيه، 2005).

في هذا القول الكثير من الأفكار التي ينبغي التّوقف عندها، وللإحاطة على الأقل بمصطلح الخطاب والنصّ عند سوسور، آثرنا العودة مرّة أخرى إلى كتابه "دروس في اللّسانيات العامّة"، وفي فصل موسوم بـ"لسانيات اللّغة ولسانيات الكلام" يتّضح عنصر "الكلام"، ثلما يتّضح كذلك في الفصل الرّابع من مقدّمة الدّروس، وينبغي التّنبيه كذلك لما قاله سوسور في صفحة 41 في نظرته لدراسة الكلام. "فدراسة الكلام تحتو ي إذن قسمين:

- قسم جوهري موضوعه اللّغة، وهي جماعية في جوهرها ومستقلة عن الفرد...

– وقسم آخر ثانوي وموضوعه الجانب الفردي من الكلام أي اللّفظ، بما في ذلك عملية التّصويت وهو نفسي فزيائي"[13]. يبدو أنّ الكلام الذي أراده سوسور ينقسم إلى قسمين، وفي الحقيقة هو يشير إلى التّلفّظ في حدّ ذاته، والذي يحمل الصبغة الاجتماعية حين نحيل إلى اللّغة، ويحمل الصبغة الفردية حين نحيل إلى عملية الإنتاج الصّوتي، التي لا تنسب إلا إلى متكلّم فردي، وكلا العنصرين مرتبطان فيما بينهما في أثناء التّخاطب أو الإنجاز الفعلي، ولهذا نجد سوسور يقول في السياق ذاته :"ولا شكّ في أنّ هذين الموضوعين مرتبطان ارتباطا وثيقا وأنّ وجود أحدهما يقتضي وجود الآخر، فاللّغة أمر ضروري لكي يكون اللّفظ واضحا مفهوما ولكي يحدث كلّ تأثيراته، إلا أنّ اللّفظ ضروري لكي تقوم اللّغة. أمّا من الوجهة التّاريخية، فإنّ ظاهرة اللّفظ هي دائما السّابقة، وإلا كيف يمكن أن ننتبه فنربط بين فكرة وصورة لفظية إن نحن لم نعثر من قبل على هذا الرّبط، وقد وُجد بعد في عملية من عمليات اللّفظ، ومن جهة أخرى، فإنّنا إنّما نتعلّم لغتنا الأولى بفضل الاستماع إلى الغير"[14].

– الانطلاق من الأفكار الأخرى ستكون من العبارة الأخيرة وهي تحيلنا إلى وجود الخطاب، إذ لا يمكن الحديث عن الاستماع ما لم تكن هناك عملية تخاطب، لأنّ الخطاب/ التّلفّظ يفرض وجود متخاطبين على الأقل، وللأوّل نيّة التّأثير في الثّاني بطريقة ما، يقول سوسور:"... وأخيرا اللّفظ هو الذي طوّر اللّغة [...] فثمّة إذن تعلّق متبادل بين اللّغة واللّفظ، واللّغة في الآن ذاته أداة اللّفظ ونتيجته..."[15].

من الملاحظ أن مصطلح "الخطاب" غير وارد في كتاب "دروس في اللّسانيات العامّة" حسب بعض الأقاويل، ولكنّه موجود في نصّ الدّروس نفسه، إذ يُشار إلى هذا المصطلح في الإحالات الواردة في الكتاب، والأكثر وضوحا مصاغة في قول سوسور :" إنّ العلاقات التّرابطية تتموضع خارج الخطاب"، وفي قول سوسور :" ... فمن ناحية نلاحظ أنّ الكلمات تعقد فيما بينها في صلب الخطاب"[16]. إن الوقائع الكلامية في واقع الأمر لم تحظ بالاهتمام العلمي الكبير من قبل "سوسور" كما هو الحال بالنسبة للغة، لهذا فإننا لا نحصل على متصورات منهجية وأسس إبستيمولوجية لعلم الخطاب في دروس سوسور، وقد أثر ذلك سلبا في الدرس اللساني، حيث مال إلى التضييق

والحصر وقد دعا بعض علماء اللغة المعاصرين إلى تخليص اللسانيات من الجمود والضيق والانتقال بها إلى مجال الحركة والسعة.

ولكي تحقق اللسانيات استكشافات جديدة في مجال علم " تحليل الخطاب" ينبغي أن تفك عزلتها بالتفاعل مع حقول العلوم الإنسانية، ولا تبقى حبيسة زاوية ضيقة ومحدودة، وهذا الطموح يسمح بإبراز قضايا كثيرة تتعلق بالإشكالية اللسانية وموقع تحليل الخطاب، وسيفضي إلى إثارة أسئلة جوهرية ذلت صلة بنظرية القراءة، والشروط التي تحيط بفضاء الخطاب منها ما هو معرفي ومنها ما يتصل بالسوسيو. تاريخي عندما أشار سوسور إلى السيميولوجيا. " ذلك العلم الذي لم يكن سوى تصور أتاح إمكانات دمج اللسانيات في منظومة العلوم الإنسانية واحتكاكها بالعلوم الأخرى.

إن مسألة طرح الفعل الفردي، وعدم الاهتمام به هو الموضوع الذي ظهر فيه نشاط واجتهاد بدءا من "شارل بالى " فجاكبسون" "فتشو مسكي" إلى رولان بارت وميخائيل باختين. حيث تغيرت النظرة في هذا المسار الزمني التعاقبي إلى مفهوم " اللغة والكلام" وصار المفهومان عند " يلمسلف" (الجهاز، النص). Systéme - texte

وعند نوام تشومسكي (القدرة، الإنجاز). compétence- performance

وعند رومان جاكبسون (السنن، الرسالة). Code – message

وعند غوستاف غيوم (اللغة – الخطاب). Langue – discours

وعند رولان بارت (اللغة – الأسلوب). Langue – style [17]

وهكذا فإن ما كان عند "دى سوسور" مسألة هامشية صار عند المتأخرين موضوعا محوريا، واستحال الكلام parole (نصا أو انجازا أو رسالة أو خطابا أو أسلوبا)، وبذلك تبلور هذا الاتجاه من خلال دعوته إلى نهج المرونة في الاقتراب من فضاءات الخطاب وتوسيع مجالات اللسانيات لتشمل رحابة المعرفة وتشعباتها ولا سيما أن فلسفة العصر الحديث هي اللغة بوصفها قناة لكل معرفة متوخاة.

3. الحدود الفاصلة بين بين النصّ والخطاب:

مثل كلّ الكلمات العربية المستعملة في الدّراسات اللّسانية والأدبية، نجد كلمة "**نصّ**" في معجم "لسان العرب" لابن منظور على شاكلة:" الرّفع، والإظهار، وجعل الشيء فوق بعضه، وبلوغ الشيء أقصاه ومنتهاه، والتّحريك، والتّعيين على شيء ما، والتّوقف"[18].، فيتبلور المعنى في الرفع والانتصاب والعلوّ، مثلما يذهب إلى ذلك كثير

من العلماء القدماء، بينما نجد عند متكلميّ العربية المعاصرة الكلمة تنحصر في كلام المؤلّف دون قائله، وبالتّالي يبلورون المفهوم في الصيغة المكتوبة، إلا أنّ النصّ مثلما هو متداول وكما يفهمه العرب حاليا صيغة كلامية منطوقة أو مكتوبة رغم أنّ التّوجّه في تحديده في المدونات القديمة كان يضاهي كلمة "المتن".

نجد محاولات كثيرة تحاول تحميل كلمة "النص" في أصلها عدّة احتمالات قد لا تطيقها بتاتا نظرا لاختلاف وجهات النّظر والخلفيات التي ينطلق منها كل باحث واختلاف اللّغات في خصائصها وبنيتها، ذلك أنّ اطلاق المفهوم العام المرتبط بالجانب اللّغوي المصاغ في اللّغة اللاتينية بمصطلح النّسيج، يبدو غير مناسب تماما في كلّ الأحوال، إذ كانت بداية تبلوره في الشّعر ثمّ انتقل إلى النّثر، ويعبّر في أغلبه على الحبك المحكم والصناعة المتقنة، ولا يرتبط البتّة بقضية الاقتصاد، لأنّ كثيرا من الاعتبارات تتوجّه نحو الرّبط بين ما هو أقوال المتكلّم وما تحمله من معاني، وبالتّالي يحدث مزج بين البنية المجرّدة اللّغوية والمعنى اللّغوي، أي الرّبط بين ما هو صيغة أصلية للكلام المنشئ وما تنتجه من معنى، وهنا ربط بين المنتج للقول والمقول أو النصّ. والحديث ينقلنا إلى الربط بينهما في الإطار التّداولي، وبذلك فمفهوم النصّ عند العرب مختلف كثيرا عن المفهوم الخاص بالنسيج والمستوحى من اللّغة اللاتينية، مثلما اختلفت توجهات العرب المعاصرين في تحديدهم لهذا المصطلح بربطهم إياه بمعالم مختلفة نتيجة تعريبه بشكل خاطئ، والأغلب الغالبة يربطونه بالكتاب والسنة نتيجة تبنيهم معنى الظهور، وبذلك الصّنيع ينتفي وجود ما يدعى بالنص العلمي، والنصّ الأدبي، والنصّ الفلسفي... وبذلك يعتبر عدم الدّقة في التّحديد بالنسبة للمشتغلين في علوم القرآن بخاصّة وعلوم العربية بعامّة.

وفي مثل هذه الوضعية، يجدر بهم تحديد كلّ من "النصّ" و"الخطاب"، ناهيك عن تطوّر مفهوم كلمة "نص" في جانبها الدّلالي، وأطلقت على الكتاب العزيز والسّنة دون ربطها بالمعنى والوضوح، مثلما أُطلقت على أقوال الفقهاء أقوال الشّعراء...

ومع بداية الحداثة وما بعد الحداثة يشهد البحث اللّغوي منعرجات علمية مهمّة وتطوّر للمفاهيم خصوصا أدخلت مصطلح "النصّ" و"الخطاب" في عدّة اعتبارات منهجية وعلمية منطلقة من التّقسيم الشّهير الذي أورده سوسور، يميّز فيه بين اللّسان وهو الجانب المحدّد اجتماعيا ووضعيا من اللّغة، وبين الكلام وهو

"الإنجاز" الفردي للّغة، وإن انطلق سوسور من اللّسان والكلام، فهناك من الباحثين من توجّه عكس ذلك، ومنهم غاردنر Gardner، الذي استعان بالخطاب لوصف اللّسان، إذ أنّه يجعل الخطاب نشاطا إنسانيا متبلورا في حدث أو مثير يستخدمه المتكلّم للتّواصل مع مخاطبه بوساطة لغة مشتركة، فتتحدّد عنده الجملة على أنّها وحدة الخطاب، أمّا الكلمة فهي وحدة اللّسان، وعل نقيض سوسور، نجد غاردنر يجعل الخطاب أصلا للّسان، الذي ليس إلا ناتج عن توظيف خطابي غير محدّد، وبذلك تتوجب دراسة الخطاب مثلما تتوجب دراسة اللّسان[19].

لن نبتعد عن التّوجّهات البنيوية في تحديد النصّ إذ هي كثيرة سواء تلك التي جعلت منه بنية منغلقة على ذاتها تبنيّا لمفهوم سوسور، وهو في الحقيقة انتقال من المفاهيم المطبقة على الجملة في إطار الإجراء اللّساني على مجموعة من الجمل، الأمر الذي يتبناه الشكلانيون الرّوس (1915-1930)، ويضفي عليه باحثون آخرون معايير أخرى تدخله مجالات متعدّدة في الدّراسة اللّغوية سواء كان ذلك في إطار لسانيات النصّ، أو السميائيات، أو تحليل الخطاب، أو التّداولية، ممّا يفتح على النصّ أبواب متعدّدة، ومن ذلك نجد جوليا كرستيفا التي تتحدّث عن تداخل النصوص فيما بينها وكذلك ترحالها، ما ينتج نوعا من الاحتكاك سواء بالسّلب أو الإيجاب نظرا لما تفرضه قوانين الرّبط والانسجام، وبالتّالي فهي تُعلن عن هويتها المتعدّدة النصوص، مثلما تُعلن عن التّفتّح الدّلالي، تقول جوليا كرستيفا :"النصّ جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللّسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السّابقة عليه، والمتزامنة معه، فالنصّ إذن إنتاجية"[20].

لقد اتّخذ النصّ مفهوما آخر مع تطوّر التّوجّه اللّساني إلى نحو الجمة ثمّ إلى نحو النصّ، فكان مفهومه في اللّسانيات النصيّة مرتبطا أكثر بالوظيفة الاتّصالية[21] أكثر، وهو المفهوم الذي سيقودنا إلى المجال التّداولي، وإلى التّداولية النّصية، حيث نجد جان ماري شيفر يقول :"النصّ سلسلة لسانية محكية أو مكتوبة وتشكّل وحدة تواصلية، ولا يهم أن يكون المقصود هو متتالية من الجمل، أو جملة محدّدة، أو جزء من الجملة"[22]، فالحكمة من هذا التّحديد تتلخّص في جدوى التّواصل وأهميته دون النّظر إلى القول وحجمه، رغم أنّ هناك من الباحثين من يولون أهمية ما للأمر، إذ يربطون النصّ بحدود بدايته ونهايته فيما يحمله من معنى، والتأكيد على العلاقات الرّابطة بين وحداته، والتي تفضي إلى شحنه بوظيفة ما، ويبدو أنّ مهما تعدّدت

التّعريفات، فإنّ الباحثين انطلقوا من توجّهين مختلفين: التوجّه المرتبط بالبنية اللّسانية، فكانت التّحديدات والتعريفات تنادي بالاعتماد على قيمة العلاقات الأساسية في البناء، بينما يذهب التّوجه الثاني إلى الاهتمام بالجانب التّواصلي ويفضي إلى تحديد النصّ من الناحية الانجازية الفعلية، التي تفرض البحث عن التّداول وآثار ذلك في المتلقي سامعا أو قارئا، دون تجاهل علاقة النصّ بمنتجه التي تكون عضوية تداولية[23].

1.3 الخطاب في اللّسانيات ما بعد البنيوية (التوجه التّداولي):

كثيرا ما يتداول الباحثون في الآونة الأخيرة هذه الكلمة، نظرا لما تحتمله من مفاهيم واستعمالات في الحياة العلمية واليومية بخاصّة، وإن كان مفهومها محدّد منذ مدّة بعيدة، إذ نجدها في لسان العرب على شاكلة "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة، وخطابا، وهما يتخاطبان"[24]، وعلى النّهج نفسه نجد الكثير من الباحثين يراوغون في إعطاء تحديد دقيق للخطاب، والملاحظ أنّ أغلبهم يذهب إلأى حصر مفهومه في اللّغة المنطوقة في أثناء الحوار والتّحاور والمحاورة بمفهوم طه عبد الرحمن، وفي ما هو مكتوب عند ربطه بالرّسائل بشتى أنواعها اللّغوية وغير اللّغوية، ذلك أنّ الوظيفة التّواصلية تبدو مهيمنة في تحديد معالمه وبلورتها.

ونظرا لعدم وضوح كلمة "خطاب" والاجماع على مفهومها عند القدماء من الباحثين العرب، فقد استمر اللّبس والغموض عند المحدثين، نظرا لكثرة تواردة عند النّقاد واللّسانيين والأدبيين... وتعدّد مرجعياتهم وخلفياتهم الثّقافية والمعرفية دون محاولة الإلمام بجميع جوانبه وأطره وعناصره، فالخطاب ليس لغة منطوقة وكفى، وإنّما هو كلّ متكامل من عناصر بشرية وغير بشرية، يقول أحد الباحثين:"ليس الخطاب وعيا يتّخذ من اللّغة مظهره الخارجي، إنّه ليس لسانا وذاتا تتكلّمه، وإنّما هو ممارسة لها أشكالها الخاصّة من الانتظام"[25]. والتّوقف عند كلمة الانتظام ستحيلنا إلى العلاقات الرابطة بين عناصر الخطاب وستحيلنا إلى مفهوم النصّ الذي ينبني أيضا على هذا الأساس، إلا أنّ الالمام بكلّ العا=ناصر المائوة بينهما ستدخلنا في الخلط والالتباس الوارد بينهما في الثقافة الغربية، والذي انتقل إلى الثقافة العربية عن طريق التّرجمة، ويظهر هذا الالتباس في ورود وانتشار بعض المصطلحات من

قبيل خطاب النصّ، نصّ الخطاب، النصّ بنية خطابية، الأدب خطاب نصي، الخطاب النصّي من منظور محمد العبد[26].

عرف مصطلح "الخطاب" تماهيا في حدوده مع النصّ وغموضا في تحديد معالمه عند الغرب خصوصا، فإنّ الغرب في تحديدهم للخطاب ذهبوا إلى فضح حدود الجملة، إذ كل ما يتجاوزها يعدّ خطابا سواء كان منطوقا أو مكتوبا، إلا أنّ هاجس الدّقة كان من نصيبهم حيث يذهبون إلى البحث عن الظّاهر والخفي من الكلام، نظرا لتقاسم هذين المظهرين دلالة الملفوظات ومعناها، الأمر الذي يذهب إليه التّداوليون، وقبل ذلك شهدنا لهاريس الذي يحدّ الخطاب بمجموعة من الجمل أو المتتاليات اللّفظية المرتبطة فيما بينها بعلاقات متعدّدة، ومثل هذا المفهوم سيتجاوزه إميل بنفنيست بحديثه عن التّلفّظ، الذي يتّخذ مفهوم النّشاط والإجراء الحيوي في إنتاج النصّ، ويعني ذلك العملية اللّفظية بكلّ ما تتطلّبه من عناصر لإنتاج النصّ، والملفوظ النّاتج عنها والمقابل لها والمستقل عن صاحب الملفوظ ذاته، فتكون الجملة أو الجمل النّاتجة خاضعة لعدّة علامات، وبذلك يصبح الخطاب أداة للتّواصل عن اللّسان، إذ أنّ الجملة عند بنفنيست هي وحدة الخطاب باعتباره "الملفوظ منظورا إليه من جهة آليات وعمليات اشتغاله في التّواصل" [27]، وباعتبار التّواصل، فإنّ بنفنيست يرى أنّ التّلفّظ هو موضوع الدّراسة وليس الملفوظ، وإن كان الأمر كذلك فإنّ المحلّل سيواجه خطابات متعدّدة تمتدّ من المخاطبة اليومية إلى الخطبة الأكثر تكلّفا وصنعة، إلى جانب الخطابات المكتوبة التي تعيد إنتاج خطابات شفوية بنقلها كالمسرح مثلا.

إنّ أغلب المحاولات الغربية في تحديد الخطاب تستهدف الأبعاد الحقيقة للكلام، والتي ستتّضح في الجانب النّفعي أو البرغماتي بالمفهوم الأمريكي، إذ لم تعد اللّغة وسيلة بسيطة للتّواصل مثلما انطلق منها اللّسانيون، وإنّما تجاوزت الحدود وأصبحت وسيلة لأغراض أخرى اجتماعية، وسياسية، ودينية... وممّا ساعدها على ذلك إعادة الاعتبار للكلام الذي سمح للّسانيات بالانفتاح على تخصّصات أخرى، وأصبح مصطلح الخطاب خلفا له لأداء مهمّة التّواصل في اللّسانيات الجديدة أو ما يمكن تسميته باللسانيات ما بعد البنيوية.

ومهما وجدت محاولات متعدّدة لضبط مصطلحي النصّ والخطاب، إلا أنّ الدّرس اللّساني المعاصر يشهد عدم التّمكن من حصر الحدود بينهما، فجان ماري

شيفر يذهب إلى مسألة التّرادف بينهما، ويذهب المذهب ذاته كلّ من صلاح فضل، ومحمد العبد، وهم من المهتمين بلسانيات النصّ إلى جانب كلّ من محمد خطابي، ومحمد الشاوش، ومريم فرنسيس، ورغم أنّ مصطلح الخطاب سيحتما مفهوما أكثر اتّساعا ممّا قدّم له في البداية، إذ يحيط بكلّ ما يتلفّظ به الإنسان من كلام وأقول، أو ما ينتجه من إشارات، وملامح بريئة أو مفتعلة، مقصودة أو غير مقصودة... وهو التّجه الذي نجده في الثّقافة الإنجليزية والمتطابق إلى حدّ كبير مع ما نجده من تحديد في المعاجم العربية القديمة.

الجملة هي كل وصف لغوي ونهايته، وهكذا تعاقبت المدارس اللسانية على تقديم حلول مختلفة لدراسة التركيب اللغوي، إما بوصف العلاقات البينوية بين مكوناته، أو بربطه بأصوله الإنتاجية في قدرة المتكلم. أو بإبراز العلاقة الجامعة بين الشكل اللفظي ووظيفته التواصلية. وقد تحددت معطيات بناء وحدة الخطاب في محورين إثنين على حد قول فان ديك:

- محور دلالي: يتضمن مظاهر الترابط والإنسجام بين البنيات الكلية.
- محور تداولي: يضم السياق والأفعال الكلامية وتداوليات الخطاب[12].

إن ما يميز تعريف الخطاب هو مظهره الإنجازي، فهو ليس نصا ثابتا يمكن إعادة إنتاجه في كل لحظة وفي كل زمن، وليس مجموعة من الكلمات التي تظل على نسق واحد، بل الحاسم في تحديد أي خطاب أمران متداخلان: عملية إنتاجه وزمنها، وهذا ما يميزه عن باقي أشكال التواصل الأخرى، لذا عد الخطاب وحدة دلالية تبنى على جانبها التواصلي الواقعى أكثر من جانبها البنيوي التركيبي.

بعد هذا التتبع الموجز يمكن أن نخلص إلى أن تشكيل مفهوم الخطاب يتوقف على أساس إعتبارين :

1-الاعتبار اللغوي: إذ إن كل خطاب كلام، ولا يتحقق إلا من خلال وسيلة التواصل الوحيدة "اللغة الإنسانية الطبيعية".

2-الاعتبار التداولي: حيث لا يكون النص خطابا إلا باعتباره ممارسة تواصلية حاملا في ثناياه كل عناصر وأغراض عملية التخاطب.

فالخطاب كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان مكتوبا أو ملفوظا غير أن الاستعمال تجاوز ذلك إلى مفهوم أكثر تحديدا يتصل بما لاحظه الفيلسوف.ب غرايس عام 1975 من أن للكلام دلالات غير ملفوظة يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة... وقد اتجه البحث فيما يعرف بتحليل الخطاب إلى استنباط القواعد التي تحكم مثل هذه الاستدلالات او التوقعات الدلالية[28]، والتي تستدعي البحث في العناصر الظاهرة والخفيّة للظاهرة اللّغوية، إلى جانب ما يدخل في الخلفيات المعرفية والاحتمالات السياقية الممكنة.

خاتمة:

سمح لنا هذا البحث بإعادة النّظر في المصطلحات الأكثر تداولا في الدّراسات اللّسانية والأدبية في الآونة الأخيرة، إذ شهدنا لتوظيفهما في سياقات متعدّدة، كثيرا ما لا تتطابق مع المفاهيم المنوطة بها، والإشكالية التي انطلقنا منها أحالتنا مرّة أخرى إلى قراءة وإعادة قراءة الدّرس اللّساني الحديث والمعاصر، نظرا لما حملته من سوء فهم نظرا لعدّة أسباب من بينها التّرجمة، التي لم توفّق في كثير من الأحيان. مثلما مكّنتنا هذه الإشكالية من رفع الستّار عن بعض ملامح مصطلحي "النّص" و"الخطاب" الذين فرضا وجودهما حديثا، بعد الانتقال الذي عرفته دراسة الجملة مع البحث اللّساني، ومع ما قدّمته بعض المناهج التحليلية من آدوات تكشف عن مكامن اللّغة البشرية واستعمالها، دون تجاهل لما أفضت إليه إعادة قراءة سوسور ولكتابه الشّهير "محاضرات في اللّسانيات العامّة"، إذ كشفت كتاباته عن وجود مصطلح الخطاب من حيث هو كلمة، ومن حيث مصطلح مضمّن في عدّة أقوال، ثمّ أنّ تحديده خاضع لمعايير متعدّدة مرتبطة خصوصا بثنائية اللّغة والكلام، التي أثيرت عند اللسانيين في أكثر من موقع، وكانت عند بنفنيست منطلقا للسانيات جديدة ما بعد البنيوية أو ما عُرف بالتّلفظ أو الحديث، دون تجاهل لما فرضه هذا المصطلح من آليات تنصّ على تحديد ما هو "نص" وما هو "خطاب"، إلى حدّ أصبحت فيه الحدود الفاصلة بينهما جدّ ضيقة أو متماهية في المعالجة المنهجية.

المراجع:

[1]– لويك دوبيكير، فهم فريديناند دو سوسور وفقا لمخطوطاته، مفاهيم فكرية في تطوّر اللّسانيات، ترجمة ريما بركة، ط1، المنظمة العربية للتّرجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2015، ص 10.

[2]- المرجع السابق، ص 25.

[3]- لويك دوبيكير، فهم فرديناند دو سوسور وفقا لمخطوطاته، مفاهيم فكرية في تطوّر اللّسانيات، ترجمة ريما بركة، مراجعة بسام بركة، ط1، مكتبة الفكر الجديد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان 2015، ص 10-11.

[4]- فردينان دي سوسور، دروس في اللسانيات العامّة، ترجمة صالح القرمادي وآخرون، الدّار العربية للكتاب، 1985، ص 41

[5] – Desaussure. F, Cours de Linguistique générale, Editions Talantikit, Bejaia 2002, P25.

[6] -Desaussure. F, Cours de Linguistique générale, P 116.

[7]- عبد الغفّار حامد هلال، علم اللّغة بين القديم والحديث، ط1، 1989، ص70.

[8] - Benveniste. E, Problèmes de linguistiques générales, Editions Gallimard, Paris 1966, T1.

[9] - Benveniste. E, Problèmes de linguistiques générales, T1, P 130.

[10]- أنظر: محمد عجينة، الشعر والمراجع، ط1، مركز الدّراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، الجامعة التونسية، تونس 1983، ص 391.

[11] – Moescler. J, Reboul. A, Dictionnaire encyclopedique de pragmatique, Editions le seuil, Paris 1994, PP 47-48.

[12]- Bergouniou. G, Le moyen de parler, Lagrassc, Verdier 2004, P55.

[13]- فردينان دي سوسور، دروس في اللّسانيات العامّة، ص41.

[14]- فردينان دي سوسور، دروس في اللّسانيات العامة، ص41.

[15]- فردينان دي سوسور، دروس في اللّسانيات العامة، ص41.

- المرجع نفسه، ص 185.[16]

[17]- محمد العبد: اللغة والإبداع الأدبي، ط 2 مكتبة دار المعرفة ،2007 ص 22.

[18]- ابن منظور، لسان العرب، ط 3، دار صادر للنشر والتوزيع، بيروت 1994، المجلد السابع (نصص)، ص 97-99.

[19]- جاك موشلر، آن ربول، القاموس الموسوعي للتّداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس 2010، ص51.

[20]- جوليا كريستيفا، علم النصّ، ترجمة فريد الزّاهي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1994، ص21.

[21]- زتسيسلاف وأورزنياك، مدخل إلى علم النصّ (مشكلات بناء النصّ)، ترجمة حسن سعيد بحيري، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة 2003، ص15.

[22]- جان ماري شيفر، النصّ، ضمن كتاب العلاماتية وعلم النصّ، ص 119.

[23]- أنظر: جمعان بن عبد الكريم، إشكالات النصّ، دراسة لسانية نصيّة، ط1، الدّار البيضاء، بيروت 2009، ص 32.

[24]- ابن منظور، لسان العرب، المجلد1، ص361.

[25] - عبد السلام بنعبد العالي، بين بين، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1996، ص 78-79.

[26]- محمد العبد، النصّ والخطاب والاتصال، ط1، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة 2005، ص 07.

[27]- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الزمن-السرد-التبئير)، ط3، المركز الثّقافي العربي، بيروت 1997، ص 19.

[28]- محمود عكاشة، تحليل الخطاب في ضوء أحداث اللّغة، دراسة تطبيقية لأساليب التأثير الحجاجي في الخطاب النسوي في القرآن الكريم، دار النشر للجامعات، القاهرة 2014 ، ص14.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / : ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد:2 (2021)، ص 182- 209

المدونة اللغوية: تطبيقات حاسوبية من خلال برنامج "انتكونك" (AntConc)

Corpus Linguistics: The Computer applications Via “AntConc”

وفاء الزهيلي/وحدة البحث المعنى والمعاجلة الآلية للغة/المعهد العالي للغات بتونس/ جامعة قرطاج-تونس

Zhili Wafa\ Research Unit for Meaning and Mechanistic Processing of Language\Higher Institute of Languages of Tunis\University of Carthage- Tunis

الإيميل: zhili.wafa1990@gmail.com

ملخص:

مازال مفهوم المدونة تقليديا في العالم العربي إلى أمد قريب أي مجرد مجموعة من النصوص المكتوبة أو المنطوقة. كان لجهود الباحثين الغربيين الذين طوروا المدونة اللغوية لتطوير الدراسات اللغوية دلالة ومعجما وصرفا وأصواتا ونحوا دور هام في البحث العربي الذي -ظل متواضعا لسنوات كثيرة – فلقد سعى عدد من الدارسين العرب المعاصرين المتميزين علميا إلى تطوير الدراسات التطبيقية واستثمارها في اللغة والآداب العربية من خلال الأبحاث العلمية الدقيقة. استوجب بحثنا التعريف بالمدونة لغة واصطلاحا وتفسير العلاقة بين المفهومين قبل البحث في القضايا التي تطرحها. ومنها بدأنا بالتعرف على أنواع المدونات وحصرناها في سبعة أنواع وأشرنا إلى كيفية إتاحتها للمستعمل. وهو ما وضعنا أمام ضرورة الحديث عن شروط المدونة وهي ستة وانتقلنا إلى وظائفها واخترنا منها أربع وظائف أساسية. وكان علينا أن نشير إلى موقف النظريات اللسانية العامة والتطبيقية من المدونة قبل الحديث عن أهمية التطبيقات الحاسوبية في تسريع البحث اللغوي العربي: برنامج "انتكونك" نموذجا ورأينا أن نعرف بالبرنامج قبل الشروع في التطبيق.

الكلمات المفتاحية: النصوص-حوسبة اللغة -اللسانيات التطبيقية-النظرية التوليدية

Abstract:

The concept of Corpus is still regarded as a conventional notion until now. In other words, it is seen as a collection of written or uttered texts. Efforts of the western researchers have contributed enormously to the field of Arabic research, despite the fact that it has been quite lowly for long years. In fact, they have worked on developing the linguistic dimension of Corpus in an attempt to work on the linguistic studies in terms of connotation, register, morphology, voices and grammar. A number of contemporary Arab scholars have sought to develop these applied studies and invest them in the Arab language and literature through

conferences and accurate scientific research. Our investigation requires the identification of the concept in terms of language and terminology. Before delving into the issues that they pose, we need to underscore the affinities between these two dimensions. Starting from here, we begun to identify the different types of Corpus and we categorized them into seven types along with indicating the way they could be available to the user. This suggested the necessity of talking about the conditions of the Corpus which are six. Then, we moved to dealing with its different functions out of which we chose four main functions. Besides, we had to highlight the stance of the general and applied linguistic theories regarding the Corpus before proceeding into the importance of software applications in accelerating the Arab language research: The Computer applications Via "AntConc" as a prototype. Thus, we thought that it is better to introduce the program before getting started with the application.

Key words: Texts - Computerization of languages - Applied linguistics - Generative theory

أولا: تمهيد

1-المدونة لغة

المدونة هي اسم مفعول مشتق من الفعل دوّن يدوّن والمصدر تدوين، أي الكتابة. ودوّن الكتب جمعها. ذكر ابن منظور أن الكلمة مشتقة من ديوان ذات الأصل الفارسي (دوّان). حملت معنى الدفتر الذي يوضع فيه أسماء الجنود وأهل العطاء، كما تطلق أيضا على المكان الذي توضع فيه الدفاتر وهو " مُجْتَمع الصّحف". وأشار إلى أن أول من دوّن الديوان هو عمر بن الخطاب[1].

يعتبر ابن منظور أول من وضع معنى المدونة المكتوبة حيث أشار إلى مصادر جمعه وهي خمسة كتب؛ "تهذيب" اللغة للأزهري و"المحكم" لابن سيده وكتاب "الصحاح" للجوهري و"نهاية ابن الأثير" للجزري و"الحواشي" لابن بريّ حيث كان اختياره لهذه الكتب مبررا، لأنه استقر على المعنى الأول للمدونة وهو استقراء مجموع المعلومات اللغوية من مصادر مختلفة[2]. عرف المعجم الأساسي الفعل دون يدون تدوينا الكتب جمعها ورتبها... جمعها مدونات وهي مجموع الأحكام التي قد تكون قانونية أو فقهية[3]. وعرفه المعجم الكبير على أنه إنشاء الديوان وجمعه ووضعه وترتيبه. وفيه المدونة الكبرى وهي مجموعة فقهية

للقاضي القيروان عبد السلام (سحنون)[4]، أما في اللغة الفرنسية فمدونة corpus فتعني الجسم[5].

2-المدونة اصطلاحا

"المدونة اللغوية" مصطلح حديث العهد فلئن غابت في القواميس القديمة فإن القواميس الحديثة قد تواترتها[6]، بعد أن تطورت دلالة هذا مصطلح الذي لم يعد يعبر عن المفهوم التدوين التراثي فحسب، بل أصبح يعبر عن مفهوم جديد رغم اختلاف التعريفات المرتبطة به. ف"لا بد من الإشارة إلى أن الاتجاه المنهجي السائد في اللسانيات كان يعتمد استخدام اللغة الملاحظة أو المدونة، وهذا في الواقع متن لغوي وإن لم يسمَّ كذلك[7]".

عرف مبارك مبارك المدونة "corpus" على أنها مادة لغوية تقعّد اللغة[8]، واختلف مع بعلبكي الذي عرفها على أنها مواد لغوية مدونة كتابيا أو صوتيا غاية دراستها وشرحها لأنها تعبر عن بنية لغة من اللغات[9]. وعدّت مجموعة النصوص والبيانات اللغوية (مكتوبة أو منطوقة) أي تلك النصوص الإلكترونية التي تجمع لغرض معين واستنادا إلى معايير معينة. حيث اتفق مع تعريف جون سنكلير الذي اعتبرها "مجموعة من نصوص اللغة في صورة إلكترونية تجمع اعتمادا على معايير خارجية لتمثل قدر المستطاع اللغة"[10]. وهي حسب هارتمان وستورك: "Hartmann and Stork" "بيانات لغوية غير منظمة جمعت نصوص مكتوبة ويقوم اللغوي بتحليلها ليكتب تقريرات عن ملامحها الوظيفية أو الكتابية أو النحوية أو المعجمية للغة ما"[11]. ونظرا لدورها الكبير في علوم اللغة يرى فرانك فونو أنه لابد من الاعتماد على برنامج أبحاث لبنائها يكون محددا بصنف من الاستعمالات اللغوية لأنها "منتخبات من الموارد اللغوية" التي يجب أن تكون مختارة ومجمّعة ومنظمة باعتبار مجموعة من المقاييس اللّسانية غاية استخراج ما يفيد اللساني من خلالها[12]. يرى بيصان أيضا أنها مجموعة محدودة من الألفاظ اللغوية الملموسة التي تعمل كأساس تجريبي للغة[13].

اختلفت تسميات المدونة اللغوية في الوطن العربي فيرادفها مصطلح "الذخيرة اللغوية" (عبد الرحمان الحاج صالح) أو مصطلح "الذخيرة النصية" والمكنز (أبو العزم عبد الغني) أو "المدونات النصية" وأخيرا لسانيات المتون (صالح العصيمي)[14]. ولا شك أن من بين عوامل ظاهرة الترادف هذه هو النزعة الذاتية والفردانية في وضع المصطلح اللساني العربي وهي من أهم أسباب المشكل المصطلحي اللساني العربي.

3-أنواع المدونات

تختلف المدونات اللغوية وتتنوع حسب مجالاتها المعرفية فمنها ما يصنف حسب أهميته في الدراسات فتصنف إلى الرئيسية والمرجعية الأولية إلخ. ولقد وجدنا أنه من الضروري أن نصنفها حسب مجالاتها كيفية اتاحتها للمستعمل.

3-1-مجالات المدونة وأصنافها وكيفية إتاحتها للمستعمل

تختلف المدونات باختلاف التخصص، فمنها الأدبية والسياسية والاقتصادية والترفيهية ومنها أيضا متعددة الاختصاصات[15]. وعليه فإنها قادرة على احتواء عدد لا متناهي من النصوص في مختلف المجالات. ولقد أخترنا أن نقدم تقسيم سنكلير، بالرجوع إلى عبد المحسن بن عبيد الثبيتي كالتالي:

المدونات المرجعية: تقدم معلومات دقيقة ومفصلة عن الاستخدامات اللغوية نظرا لاشتمالها على نصوص كثيرة تمكن من توفير أشكال لغوية مختلفة.

المدونات الراصدة: تختلف عن المدونات المرجعية في قيامها بتنقيح وتحديث للنصوص الجديدة باستمرار. إن هذا النوع من المدونات بالغ الأهمية لأنه يجعلنا مطّلعين على كل مستجدات النصوص اللغوية والتغيرات الطارئة في الاستخدامات اللغوية (ظهور مصطلحات وتراكيب جديدة في الاستعمال).

المدونات المقارنة: "comparable" أو المتشابهة وهي نصوص متشابهة رغم أنها من ألسنة أو من وسائل اتصال مختلفة، تجتمع في اللغة الواحدة نحو النصوص العلمية المرتبطة بنوع من الأمراض المنتشرة. يسعى هذا النوع من المدونات إلى البحث في

الاختلافات الواقعة في اللغة بدقة وتفصيل كبيرين في مختلف اللغات وفي اللغة الواحدة[16]. مثل الرسائل الجامعية والمقالات العلمية إلخ...

المدونات المتوازية: "Parallèles" تشتمل على مجموعة من النصوص المصحوبة بترجماتها، وتساعد على البحث في النص وترجمته ما يسهل على الباحث فهمه من خلال لغة الكتابة الأم واللغة المترجم إليها. ولهذه المدونات دور كبير في مشاريع الترجمة وبرمجياتها الآلية.

المدونات المتخصصة: تعنى نصوصها بمجال علمي أو فني معين كالمؤلفات الفيزيائية أو التكنلوجية[17]. ولقد أشار حسن حمزة إلى تنوع المدونات بين القواميس فمدونة القاموس المدرسي تختلف عن مدونة القواميس المتخصصة والتي تختلف بحسب اختلاف مجالاتها وغاياتها، كما تختلف مدونة القاموس المختص عن مدونة القاموس العام المشترك الواحد الذي تختلف مدوناته غاية الإحاطة بالمعطيات المتعلقة بمداخله[18].

اختار سنكلير أن يصنف المدونات اللغوية إلى خمسة أنواع ولقد أضافت سوزان هاستون صنفين آخرين كالتالي:

المدونة التاريخية: "diachronic" وهي مجموعة النصوص التي تختار من أحقاب زمنية مختلفة غاية دراسة مراحل تغيرها لغويا[19]، ومعرفة مدى تأثر اللغة بعامل الزمان الذي يولد ألفاظا ومعاني أو يبليها بحسب تغير تجربة الإنسان زمنيا ومنها مدونة أشار "Archer".

مدونات المتعلمين: "Lerner" هي نصوص متعلمي اللغة منها مؤلفات طلاب معاهد الاكتساب اللغوي. ويمكن الاستفادة منها من حيث تحليل الأخطاء المتعلمين ودعم الاكتساب السريع للغة. منها مدونة كامبريدج للمتعلمين "Cambridge Leaarnes corpus[20].

2-3-كيفية إتاحة المدونة للمستعمل

كما يمكن تقسيم المدونات اللغوية حسب إمكانية الحصول عليها إلى قسمين؛

مدونات مفتوحة المصدر: وهي المدونات المجانية مثل المدونة اللغوية العربية لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية وتعتبر متنوعة المجالات، والمدونة العربية العالمية أعدتها مكتبة الإسكندرية مختصة في البحوث باللغة العربية وأيضا المدونة العربية مفتوحة المصدر ومدونة المعجم التاريخي للغة العربية إلخ...

مدونات تجارية وهي غير مجانية منها المدونة العربية ومدونة صحيفة الحياة اللبنانية ومدونة نملار[21].

4-شروط المدونة

ليست كل النصوص التي تكتب في الحواسيب مدوناتٍ. فلا بد من أن تكون مقننة ومختارة وفق شروط وضوابط ومقاييس وأهداف. يرى اليعبودي أن المدونة لا تبنى إلا عن طريق مراحل مسترسلة تتمثل في انتقاء المصادر ومن ثم جرد نصوصها وانتقاء مداخلها ووضع مصطلحاتها وفق سياقاتها اللغوية والاصطلاحية ووضع قائمات خاصة بالمرادفات، ومن ثم وضع تعريفاتها[22].

تعتبر المدونة المحوسبة مجموعة كبيرة من النصوص اللغوية المنطوقة أو المكتوبة التي يتم اختيارها بحسب معايير خاصة قصد استغلالها في دراسات لغوية كثيرة[23]. كأن تكون خارجة عن النص من حيث ألفاظه وتركيبه ومصادره وتاريخه والمنطقة الجغرافية التي يتم فيها جمع هذه النصوص. ومن أهم المعايير التي لابد أن تتوفر في المدونات اللغوية نجد:

حجم المدونة: والذي يمكن تحديده بحسب عدد الكلمات، على المدونات أن تتكون من ملايين الكلمات خاصة منها المدونات العامة[24] غاية إضفاء المصداقية والوضوح المطلوبين.

التوازن: أي ألا نغلب نصوصا ذات طابع معين (سياسي أيديولوجي) على بقية النصوص المكونة للمدونة إذا لم تكن أساس الدراسة يعني لابد من تحقيق توافق في اختيار هذه النصوص.

التمثيل: ونعني به قدرة المدونة على تمثيل الواقع اللغوي المرتبط بالغاية التي تم جمع النصوص من أجلها وهو مجال اهتمام معظم الباحثين فقدرة المدونة على تمثيل اللغة

يعتبر شرطا أساسيا من شروطها. يجب أن تكون صورة من الواقع قادرة على ترجمة جزء من أجزاءه. وعليه يجب أن يتم اعتماد مدونة تشتمل نصوصا تمكن الباحث من النهل منها، رغم صعوبة هذا في الحقيقة، فلا يمكن الحصول اليوم-في العربية خاصة-على مدونة لغوية شملت جميع النصوص التي بحثت فيها نظرا لضخامة حجمها ولعدم تحقيق جزء كبير من المخطوطات قبل إدراجها فيها وعليه فإنها رغم المجهودات التي تبذل لجمعها تبقى نسبية. ويبقى الاختلاف حول قضية التمثيل قائما بين الباحثين. فاعتُبرت المدونة اللغوية غير قادرة على تمثيل اللغة فلا تستطيع إلا أن تمثل نفسها نظرا لأن نتائجها مرتبطة بها ولا يمكن أن نعممها على كل اللغة[25].

تحديد تاريخ المدونة: لابد أن تكون المدونة مرتبطة بتاريخ يضبطها فإن كانت المدونة تراثية يكون معيار قبولها الأصالة. وبما أن الغاية من إنشاء نص المدونة هي تحقيق "التواصل بين الجماعة اللغوية"، فعلينا تحديد النصوص وفق إطار تاريخي معين.

اللغة التي توضع بها: يجب أن تكون نصوص المدونة من اللغة الأم فالنسبة إلى المدونات العربية مثلا علينا ألا ندرج النصوص المترجمة إلا نادرا ووفق شروط، حيث يرى حسن حمزة أنه على الرغم من جهود القدامى واعتمادهم المؤلفات المترجمة التي أثرت مصطلحات اللغة العربية فإن العربية قد احتوت ألفاظا وعبارات سقيمة وهي في حاجة إلى إعادة النظر[26].

الوسم: ونعني به ترميز المدونة "corpus" يكون ذلك عن طريق وضع معلومات بيبليوغرافية عن المدونة، منها تاريخ بناء المدونة ومصادرها ومؤلفيها وعنوان كل نص وتاريخ وضعه فيها واسم مؤلفه ومكان الإصدار والتخصص. وهو عملية صعبة تتطلب دقة وجهدا كبيرين[27]. فهو "عمل معقد يحتاج إلى الكثير من المران والدربة والفطنة"[28]. فقد يحدث الوسم كثيرا من الغموض في المجال، نحو ضبط انتماءات المؤلفين، أو التأْريخ. فمن الصعب أن يحدد التاريخ بالدقة اللازمة من حيث زمن الكتابة أو تاريخ الصدور لأن النصوص داخل الوثيقة الواحدة قد تكون متداخلة في زمن كتابها، خصوصا في المقالات المنشورة في المجلات. ورغم ذلك يبقى الوسم مهما جدا لأنه يسمح باستغلال المدونة عن

طريق تسجيل طبيعة الوثيقة، حيث يحدد نوعها فقد تكون كتابا (رواية أو كتاب مدرسي أو سيرة ذاتية...) أو مجلة أو رسالة أو مقالا إلخ... كما يحدد تاريخ الوثيقة واسم مؤلفها ومكان نشرها[29] والمنطقة الجغرافية والحجم واللغات واللهجات وحتى المدونات المتعددة اللغات[30].

ثانيا: وظائف المدونة، وموقف النظريات اللسانية منها

1- وظائف المدونة

للمدونة اللغوية وظائف كثيرة فهي لا تخدم مجالا لغويا دون غيره لأنها تدرس علم الأصوات وعلم الصرف وعلم المعجم وعلم النحو والبلاغة وغيرها كما تعمل على إبراز مظاهر الاختلاف بين اللغات بوجه عام وبين الاختلافات اللغوية في القطر الواحد أو عبر الأزمنة[31]. إذ تظهر الأنماط المتواترة التي تستعمل في اللغة في المستويات مختلفة ووفق إمكانات حاسوبية معالجة للغة ومختصرة للوقت والمسافات.

التمثيل: يمكن أن نعتبر التمثيل وظيفة وشرطا في آن واحد فلا يمكن الاستناد عليها ما لم تمثل الواقع من خلالها دراسة وتحليل اللغة[32].

دراسة اللغة: تسعى المدونة إلى دراسة اللغة بأشكال وطرق مختلفة غاية إثبات مقاربات أو دحضها. حيث تسعى إلى معالجتها آليا وإلى وضع نظام تواصلي عالمي لحوسبة اللغة. كما تعنى بمسائل لغوية كثيرة منها: شيوع الكلمات والتراكيب. كما تسعى إلى إثبات مقاربات لغوية لغاية الوصول إلى حقائق علمية في جميع النظريات المعجمية والنحوية والتداولية والدلالية. علاوة على أنها تمكن من تحقيق ترابط قوي بين المجالات اللغوية؛ وبين ما هو لغوي وما ليس من اللغة[33]. وتسعى المدونات أيضا إلى الكشف عن الأنماط الأكثر شيوعا في اللغة أو الأكثر ندرة[34].

إعادة صياغة المنهجيات: إن من بين وظائف المدونات إعادة صياغة منهجيات البحث في الجوانب اللغوية عن طريق إمكاناتها وقدرتها على البحث اللغوي ومعالجته آليا. وهي تمكّن من اكتساب اللغة بطريقة أسرع من خلال مدونات المتعلمين التي تعتبر من بين أهم ركائز البحث في مجال تعلم لغة ثانية أو ثالثة فهذه المدونات تحتوي على أبحاث متعلقة

بالاكتساب اللغوي وطرق تعلمه وأخرى مرتبطة بالتحليل التقابلي للغة والأخطاء عن طريق الحاسوب وبدراسة التطور اللغوي[35]. فهي تعرف إذن بالقواعد اللغوية العالمية نحوا وصرفا وأصواتا وبلاغة ودلالة ومعجما. لذلك ساعدت الكثير من اللسانيين على معرفة لغات غريبة عنهم والمقارنة بينها وبين لغتهم الأصلية وتصنيفها حسب معايير محددة.

الوظيفة المعجمية: إن ما يعني المعجميين المهتمين بصناعة القواميس* هو كيفية الاستفادة من المدونات اللغوية. فمن أبرز وظائفها في علم المعجم؛ القيام بالأعمال القاموسية الإحصائية بطريقة أكثر سرعة[36]. كما تسعى المدونة اللغوية إلى تحديد الوحدات المعجمية وتحديث القواميس بإثرائها بمداخل جيدة أو معلومات لغوية ودلالية وفق الاستعمالات الحقيقية وإلى البحث في نسبة تواتر هذه الوحدات وشيوعها، والكشف عن الكلمات المتقاربة المعنى أو المترادفة.

تحدد المدونة اللغوية أيضا الأوزان والصيغ وتعين درجات شيوعها وترصد التحولات الدلالية والصرفية التي تطرأ على الألفاظ والمصطلحات وعلى التراكيب النحوية وسياقات الجمل عبر التاريخ[37]. ولقد بين أبو العزم عبد الغني أن من أهم وظائف المدونة قدرتها؛ على التحليل الصرفي الآلي؛ وعلى وضع قاعدة للبيانات المعجمية؛ وأخيرا على التشكيل والإعراب الآلي[38].

2- موقف النظريات اللسانية من المدونة

تضاعف الاهتمام بالمدونة في الآونة الأخيرة كردة فعل على اللسانيات التوليدية التي تجاهلتها كثيرا كتجاهلها للمعجم فلم تهتم به إلا من حيث استخدام نصوص ظرفية خادمة لظواهر نحوية. لكن بدأ هذا الموقف يتغير عند فريق من اللسانيين خصوصا بعد التطورات التكنلوجية وانتشار الحواسيب القادرة على استيعاب عدد كبير من النصوص وتحليلها[39]. ومعالجتها بحسب حاجة الباحث ومجال بحثه.

2-1-موقف النظرية التوليدية

عندما تم إنشاء أول حاسوب، في أوائل الستينيات من القرن العشرين كان للسانيات التوليدية صدى واسعا. ولقد اتخذت من المقاربات التي لم تلتزم بما انتهجته موقفا سلبيا. حيث اعتبرت أن اللغة لا تدرس من داخل المدونة، وأن الاعتماد عليها غير مقبول. ولقد سعى الكثير من الباحثين الانجليزيين في اللسانيات التطبيقية إلى اعتماد المدونة الالكترونية غاية قراءتها آليا، حتى انتشرت وأصبحت ضرورة رغم رفض المجامع اللغوية للدراسات المتعلقة بالمدونة اللغوية واستغلالها[40].

واجهت لسانيات المدونة الرفض التعسفي من قبل بعض اللسانيين نحو تشكومسي الذي نقدها واعتبر أن منهجها مختلا وأن معطياتها ومادتا ناقصة وماكنري ويلسون الذي كان اقل تعسفا باعتبارها "هامشية" في اللغة الانجليزية إلى أن برزت حديثا في لغات أخرى وفي مجالات أخرى. اعتبر التشومسكيون أن وظيفة اللساني نمذجة الكفاية اللغوية لدى المتكلم الأول وغض الطرف عن الأداء وعليه لا يمكن أن يكون للمدونة أهمية في التحليل اللغوي باعتبارها لغة خارجية مضللة للكفاية ومتأثرة بالعوامل الخارجية كقوة الذاكرة وحالة المتكلم النفسية والمرضية (الأمراض اللغوية) إلخ، وباعتبار أن الكفاية لا تخضع لهذه العوامل لقيامها على مجموع القواعد التوليدية التي تنتج عددا لا محدودا من الجمل. كما رأى أن التوصيف في المدونة لن يعطي سوى قوائم لا فائدة منها لأن المدونة هي جزء من اللغة وليست كل اللغة[41].

يرى رواد النحو التوليدي ألا فائدة من بنية المدونة، لأن المصدر الشرعي الوحيد للمعرفة النحوية في اللغة هو حدس "the intuitions" المتكلم بلغته الأم والتي لا نجدها في المدونة[42] لأن تجسّدها يكون في "تحقيقات ملموسة هي الأداءات اللغوية الواقعية... وعلى ذلك فإن الأداء الناجز هو صدور تلقائي عن عناصر الكفاية"[43]. ورغم تشبث بعض اللسانيين بهذه الرؤية فإن الكثير منهم أصبحوا يعتمدون لسانيات المدونة في الدراسات اللغوية الوصفية والنظرية، حيث يرى ماير أن موقف النحو التوليدي من لسانيات المدونة مجحف، لأن من الدراسات النحوية ما يستند في دراساته على المدونة[44].

لم تمثل المدونة اللغوية حسب التوليديين وفي مقدمتهم تشومسكي (في بداياتها) سوى نموذج للأداء اللغوي. حيث يعتبرون أن المتكلم لايزال يعول على أداة عرض أكثر شمولا وتوسعا من المدونة اللغوية لأنها تتعلق باللغة بوجه عام، رغم أن نظرياتهم كثيرا ما تستند على هذه البيانات. إذ يعتبر هؤلاء اللسانيون أن اللغة لا تختزل في مجموعة نصوص مهما كان عددها أو حجمها وهذا يعني أنها ليست ضرورية، لأن الأهم هو الاعتناء بقضايا اللغة النظرية. وعليه فإن جمع البيانات لا يمكن أن يفيد اللساني لعدم قدرة هذه البيانات على المساهمة في تطوير النظريات[45]. لذلك اتخذ تشومسكيون موقفا سلبيا من المناهج الكمية الإحصائية واعتبروها غير دقيقة في الاستخدامات اللغوية البشرية في مقابل قدرة الكفاية على توليد اللامحدود ولا نهائي[46].

رأى العصيمي أن بعض انتقادات تشومسكي صائبة نحو القدرة الإبداعية للملكة العقلية والعوامل الخارجية المؤثرة في الأداء رغم أن لسانيات المدونة لم تتبنى معالجة كل اللغة بل ساهمت في معالجة جزء منها وهو جزء مستعمل، وأن بعضها الآخر يحتاج مراجعة نحو اعتبار أن المدونة "مرآة مضللة للكفاية" وهو ما أغفل دور المدونة الكبير في التحفيز على القراءة باستعمال الآلة التي توفر الدقة والإحصاء والتحليل والتصنيف والموضوعية في الدراسات العلمية[47]. فهذا الموقف الذي اتخذ من المدونة كان مجحفا لأن تحديد جزء من اللغة لتطبيق المقاربات اللسانية يسهل الولوج إلى دراسة اللغة التي تمثل رصيدا عاما من المنجز والممكن معا. فلسانيات المدونات قادرة على إثبات علوية تميز بوضوح بين الملكة والإنجاز، المحمل والمستحيل والمعقول واللامعقول[48]. تجدر الإشارة إلى أن نقد لسانيات المدونة ليس دليلا على ضعف منهجها بل هو نزعة تأطيرية للدرس اللساني التطبيقي[49].

2-2- موقف اللسانيات التطبيقية

تدعو اللسانيات التطبيقية إلى تقديم أدلة لدعم وجود الظواهر أو النظريات اللغوية ويكون ذلك عن طريق الاعتماد على المدونة "corpus" كتابات أو تسجيلات في مجال

وسياق محدد، والتي تمثل النصوص. ولقد اهتم الغرب كثيرا بقضية المدونة الحاسوبية، وظهر ذلك من خلال تمويل مشاريع كبرى تهتم بها منها مدونة براون التي تعتبر من بين أشهر المدونات العالمية وأكبرها حيث تتكون مما يقارب مليون كلمة ولقد تبنت هذا المشروع جامعة براون سنة 1960[50]. ثم اهتمت أعمال بلوم "bloom" 1970 وبراون "brawn" 1973 بلسانيات المدونة من خلال تحليل التطور اللغوي لدى الطفل رغم عدم استعمالهما لهذا المصطلح الذي بدأ في الانتشار في هذه الآونة[51]. كذلك نجد شركة British National Corpus وهي مبادرة تعاونية نفذتها جامعة أكسفورد لخدمات الحاسوب بمساعدة وحدة أبحاث الحاسوب بجامعة لانكستر في اللغة الإنجليزية والمكتبة البريطانية إضافة إلى مطبعة جامعة أكسفورد، كما تم تمويل هذا المشروع المهم من طرف وزارة التجارة والصناعة البريطانية ومجلس بحوث العلوم والهندسة، والأكاديمية البريطانية والمكتبة البريطانية[52].

وهو دليل على أهمية المدونة في البحوث اللسانية التطبيقية الحديثة، والتي حددت بمعايير دقيقة تلبية لاحتياجاتهم، غاية الحصول على النتائج المتعلقة بأبحاثهم[53]. بحيث يمكن أخذ نماذج من المدونة الخام التي قد تكون جملا أو علامات أو كلمات أو أرقاما لم يتم شرحها بعد، ثم يتم اعتماد البيانات التجريبية هذه لتحويلها بالاعتماد على مجموعة العلامات المتعلقة ببعض هذه البيانات[54]. و"إن كان دورزي قد اعتمد على أكثر من أربعمائة مصدر في مدونته اليدوية فإن التطور الكبير في علم الحاسوب ومعالجة المعلومات ونشر الكتب يسمح بأضعاف هذا العدد لأن مكتبات بأكملها موجودة على أقراص يمكن استغلالها"[55]. ويعني ذلك أنه لا يمكن أن نحصر المدونة فهي تتكون من أعداد لا تحصى ولا تعد من النصوص والبيانات التي تستعمل بحسب طبيعة البحث وأهدافه.

تعتبر اللسانيات التطبيقية أن للحواسيب قدرة كبرى على جمع عدد كبير من المعلومات واستغلالها[56]. وهي من أكثر الطرق اختصارا للوقت لذلك تؤكد المجامع بأن المدونات هي موارد قيمة ومفيدة للسانيين الذين يعتبرون أن نظرياتهم ومقارباتهم يجب

أن تستند إلى بيانات مادية، غير مجردة. وهو ما جعل تشارلز ماير يؤكد على ضرورة التعرف على كيفية التخطيط لإنشاء المدونة وكيفية جمعها وحوسبة البيانات لإدراجها داخلها، وكيفية شرحها، وتحليلها، لتنظيم التعامل مع المعطيات اللغوية وتسهيلها عن طريق الحاسوب الذي يساعد في دراستها[57].

ثالثا: أهمية التطبيقات الحاسوبية في تسريع البحث اللغوي العربي: برنامج "أونتكونك" نموذجا

يسعى الباحث العربي إلى الاستفادة من التطور العلمي في مجال المعلومات والتطبيقات الحاسوبية في خدمة اللغة العربية من خلال تطوير برامج لغوية متطورة تكنلوجيا تستوعب اللغة العربية في كل فروعها مما يحل مشكل الفجوة الرقمية مقارنة بالدول الغربية، ويسهل قراءة النصوص وحساب تكرر الأصوات والكلمات والجمل الموجودة في النصوص[58]. ويعني ذلك أن للمدونة اللغوية دورا كبيرا في تطوير البحوث العلمية وتسهيل التعامل مع البيانات. وهو ما شجع على إنشاء الكثير من البرامج الحاسوبية العالمية المهتمة بالمدونة اللغوية منها ما يطبق على اللغة العربية التي تعتبر من أصعب اللغات تطبيقا والتي تتطلب 12 ألف قاعدة مقارنة باللغة الإنكليزية التي لا يتجاوز تطبيقها 1000 قاعدة[59].

ومن هذه البرامج نجد المنقب العربي و"Sketch Engine" و"Arabi Corpus" والمنقب القرآني، برنامج إحصاء القرآن الكريم. إلخ ورأينا أن نعرف ببرنامج انتكونك الذي أصبحنا قادرين على الاستفادة منه في بحوثنا اللغوية إحصائيا وتركيبيا إلخ... وسنوضح أهمية هذا البرنامج عبر الخطوات التالية:

1- التعريف ببرنامج "انتكونك" (AntConc)

انتكونك" (AntConc): برنامج مجاني مفيد لكثرة وظائفه. يستعان به في أبحاث اللسانيات الحاسوبية، لتطابقه مع مختلف أنظمة التشغيل الحاسوبية (ويندوز، فيستا، ماكنتوش، لينيكس ... إلخ). ويشتمل هذا البرنامج مجموعة من أدوات الضبط والمعالجة

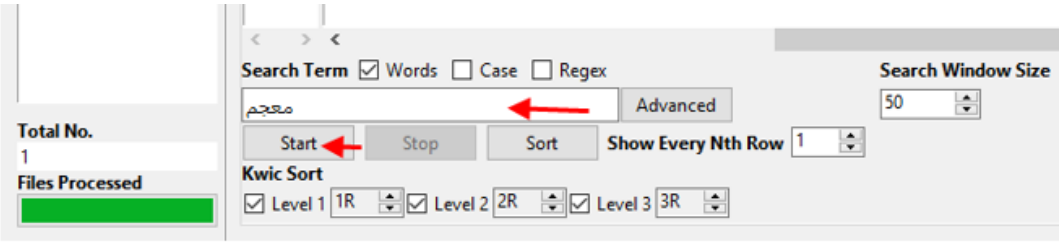
النصية والتي تحظى كل منها بوظيفة الخاصة. وهذه الصورة تبين تلك الأدوات في واجهة البرنامج[60]. أي أنه يساعد على معالجة مدونة واحدة أو مجموعة كبيرة من المدونات التي قد تكون موسومة آليا من جامعة ستانفورد وتكمن أهمية هذا البرنامج في معرفة الرموز وإحصاء نسب تكرارها[61] وأماكن تكرار الكلمات أو المركبات وهو برنامج متعدد الخدمات الآلية ويستعمل بحسب غاية المستعمل. ولقد استطاع انتكونك معالجة آلاف النصوص خصوصا الإنجليزية لذلك رأينا أن نبحث في مدى نجاعته في اللغة العربية.

2- واجهة برنامج "انتكونك" (AntConc) والبحث البسيط من خلال أهم أدواته

الشكل (1): واجهة برنامج "انتكونك" (AntConc) وأهم أدواته

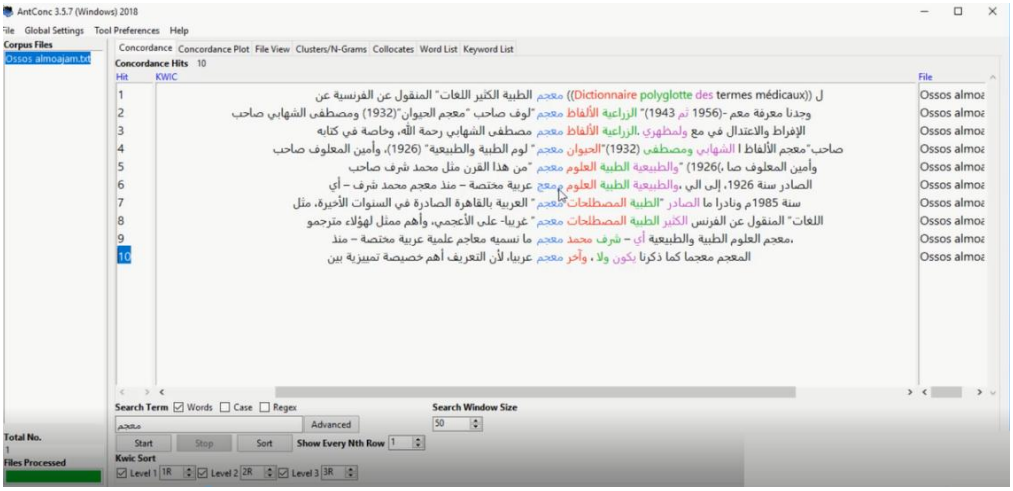
- <u>أداة الفهرسة (Concordance)، والبحث بالطريقة البسيطة في برنامج "انتكونك":</u>

تظهر نتائج البحث بهذه الأداة، على شكل "كلمات في سياقها" (KWIC)، حيث تسمح برؤية النمط العام المتبع لاستخدام الكلمات والعبارات في النصوص المدروسة. وذلك لإنشاء قائمة فهرسة لكلمة أو عبارة معينة كما يتضح في نص لمقال قد اخترناه وهو مقال "أسسُ المعجم المختصّ اللسانيّةُ" للأستاذ إبراهيم بن مراد[62]. ويكون البحث من خلال الخانة أسفله:



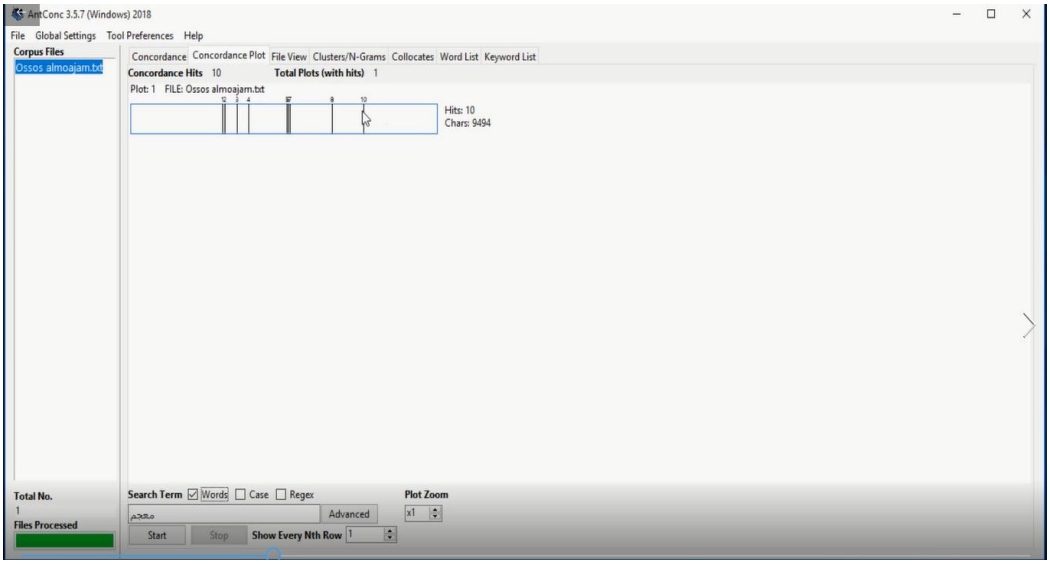
الشكل (2): أداة الفهرسة (Concordance)

نقوم بكتابة الكلمة المراد البحث عنها في الخانة المقابلة لكمة advanced، ثم نضغط على الزر ابدأ لنبدأ البحث بحسب الطلب ووفق اقتراحات البرنامج.



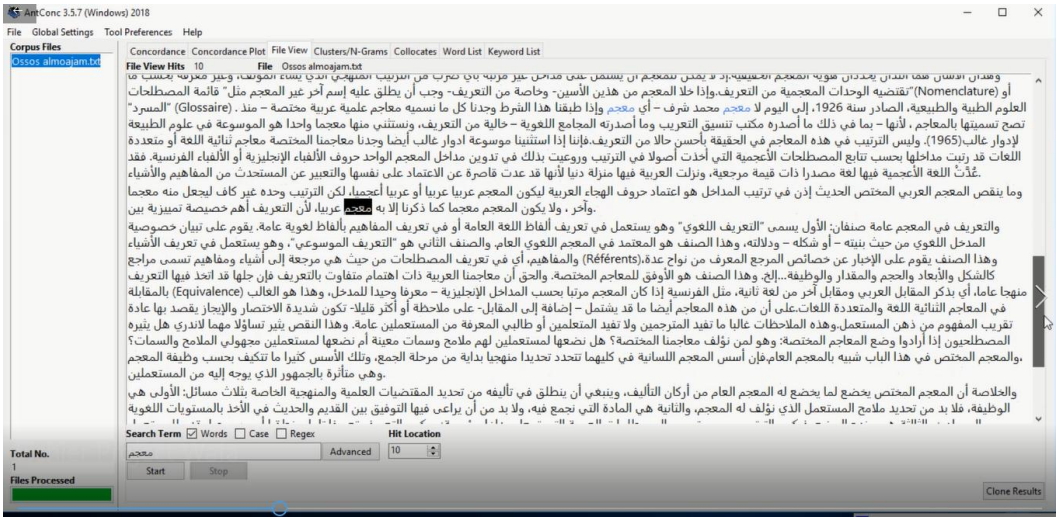
الشكل (3): واجهة نافذة نتائج البحث من خلال أداة الفهرسة (Concordance)

- **<u>أداة خريطة الفهرسة (Concordance Plot):</u>** تظهر نتائج البحث من خلال هذه الأداة مفرزة على شكل رمز شريطي (باكورد). ما يسمح للمستخدم بمعرفة مكان ظهور نتائج البحث عن الكلمات أو التركيب في النص أو النصوص المدروسة. وهنا نجد أن كلمة معجم في أول النص ووسطه أكثر عددا من آخره. ما يمكننا من معرفة نسبة تواتر الكلمات في مساحات النص وخصوصا مقارنة تواترها مع نصوص أخرى لنتبين درجة أهميتها لنستقرئ غاية الكاتب أو الكتاب من تغليبها في مساحة دون الأخرى. ويظهر لنا هنا أن كلمة معجم تواترت في وسط النص مقارنة ببدايته ونهايته.



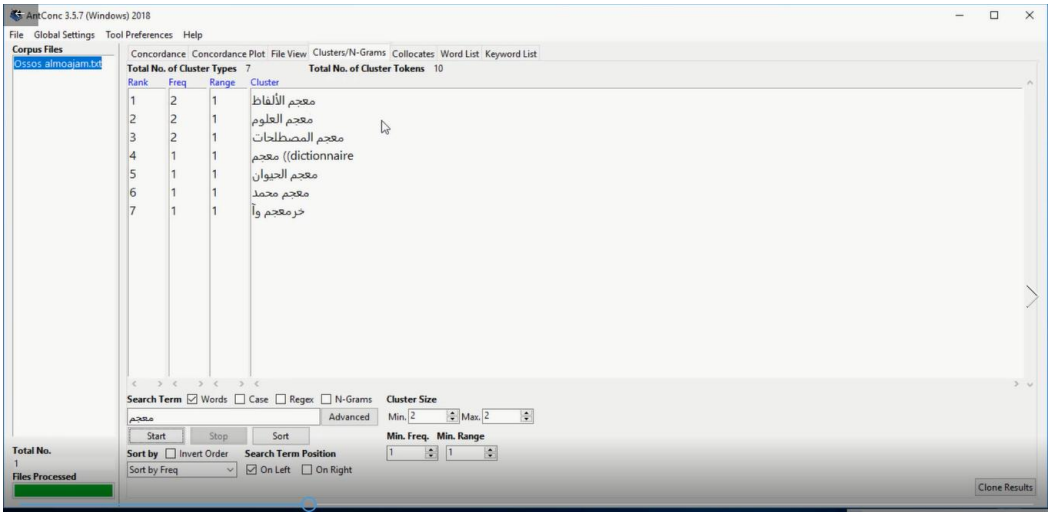
الشكل (4): نتائج البحث من خلال أداة خريطة الفهرسة (Concordance Plot)

- **<u>أداة معاينة الملف (File View)</u>:** تبين هذه الأداة نصوص الملفات بصورة منفصلة، وتسمح للمستخدم بتقصي النتائج التي توصل إليها باستخدام الأدوات المختلفة لبرنامج "انتكونك". فإن بحثنا عن كلمة معجم سنجد أنها مشار إليها في كل نص المقال ما يجعلنا نفهم سياقات ذكرها.



الشكل (5) نافذة معاينة كلمات البحث من خلال أداة معاينة الملف (File View)

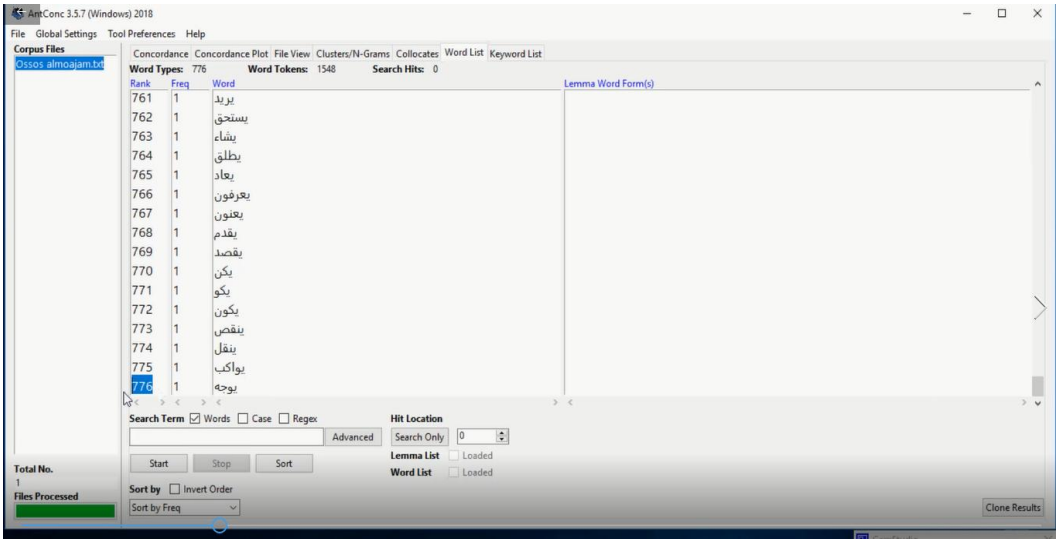
- **أداة الوحدات متعددة الكلمات (Clusters/N-Grams):** تظهر هذه الأداة وحدات متعددة الكلمات باعتماد شريط البحث، وهي تلخص النتائج التي تم إنشاؤها في أداة الفهرسة أو خريطة الفهرس (أداة N-Grams)، كما تقوم بمسح النصوص للحصول على وحدات متعددة الكلمات لعدد معين. (كلمة واحدة، كلمتين، ...مثلا) وهو ما يسمح للمستخدم بإيجاد التعابير الشائعة في النص بشكل كامل.



الشكل (6): نتائج البحث من خلال أداة الوحدات متعددة الكلمات (Clusters/N-Grams)

- **أداة المتلازمة اللفظية (Collocates):** تظهر هذه الأداة المتلازمات اللفظية للمصطلح أو كلمة البحث، وهو ما يسمح للمستخدم بتقصي أنماط غير متسلسلة في اللغة.

- **أداة قائمة الكلمات (Word List):** تقوم هذه الأداة بحساب جميع الكلمات في النص المدروس، وعرضها في قائمة مرتبة، وهو ما يسمح للمستخدم بإيجاد الكلمات الأكثر شيوعا واستخداما في نصه أو مجموع نصوصه بشكل سريع، غاية معالجتها إحصائيا أو نحويا. وهنا نجد أن **انتكونك** ساعد على معرفة عدد الأفعال الواردة في نص المقال وهي 776 فعلا.

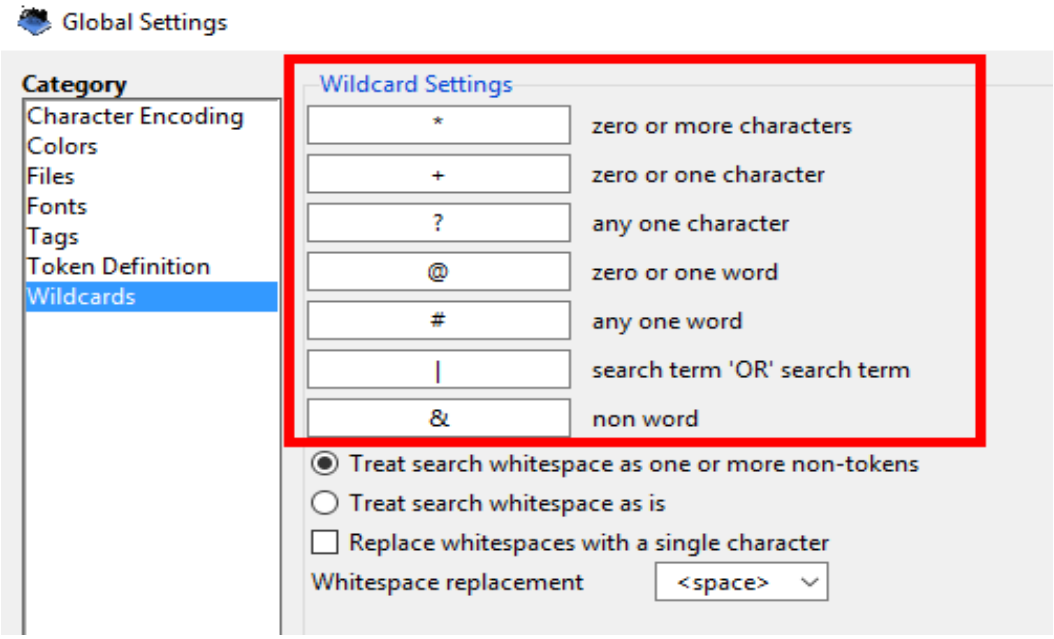


الشكل (7): نتائج البحث من خلال أداة قائمة الكلمات (Word List)

- **<u>أداة قائمة الكلمات الرئيسية (Keyword List):</u>** تظهر هذه الأداة الكلمات التي تتكرر في النص المدروس بمقارنته مع نصوص أخرى (وهذا ما يسمح للمستخدم بتحديد الكلمات المميزة في النص المدروس، كأن يكون جزءا من جنس أدبي أو لغوي معين، أو لدراسة اللغة لأغراض متخصصة.

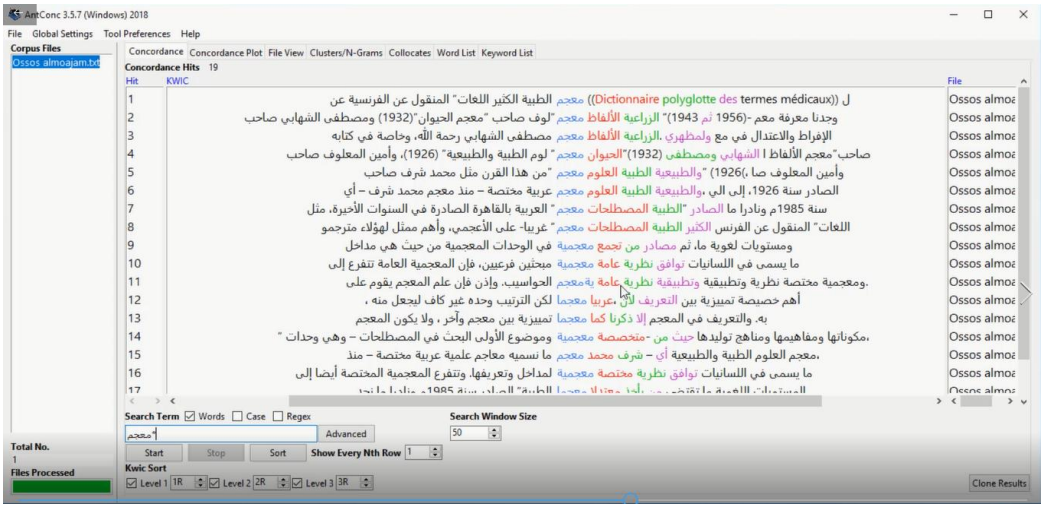
3- رموز التعميم، والبحث المتقدم من خلال برنامج "انتكونك"

يمكن البحث حول العبارات والتراكيب، في هذا البرنامج بطريقتين إما بطريقة بسيطة من خلال طباعة الكلمة في خانة البحث المخصصة لذلك والضغط على زر «ابدأ» (Start) كما أشرنا أعلاه، وإما بطريقة معقدة من خلال استخدام بعض الرموز المسمات رموز التعميم، في القائمة (Wildcard)، ودمج أحدها أو أكثر مع المصطلح أو الكلمة المراد البحث حولها. ويمكن أن نشرح هذه الرموز كالتالي:



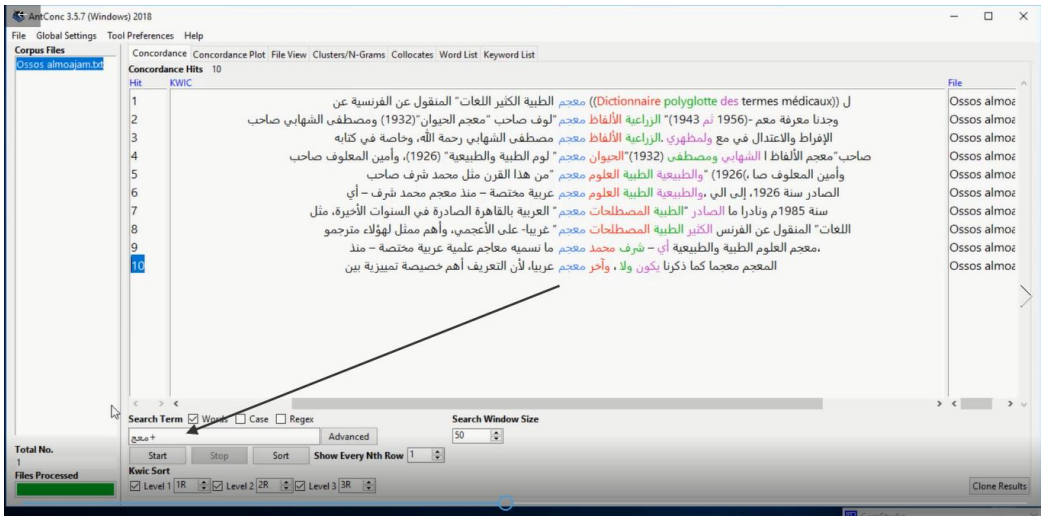
الشكل (8): نافذة رموز التعميم في قائمة (Wildcard)

الرمز «*»: يستخدم هذا الرمز (النجمة) بوضعه قبل الكلمة قيد البحث، أو بعدها، لتبيين كل الحالات الطارئة على أول الكلمة، أو آخرها، فبالبحث عن كلمة معجم، مثلا، وجدنا الحالات التي طرأت على هذا المصطلح المفردة سواء كان في بدايته أو نهايته، كما يتبين من النتائج عن كلمة التركيبة (*معجم)، في المثال التالي:



الشكل (9): نافذة نتائج البحث من خلال الرمز «*»

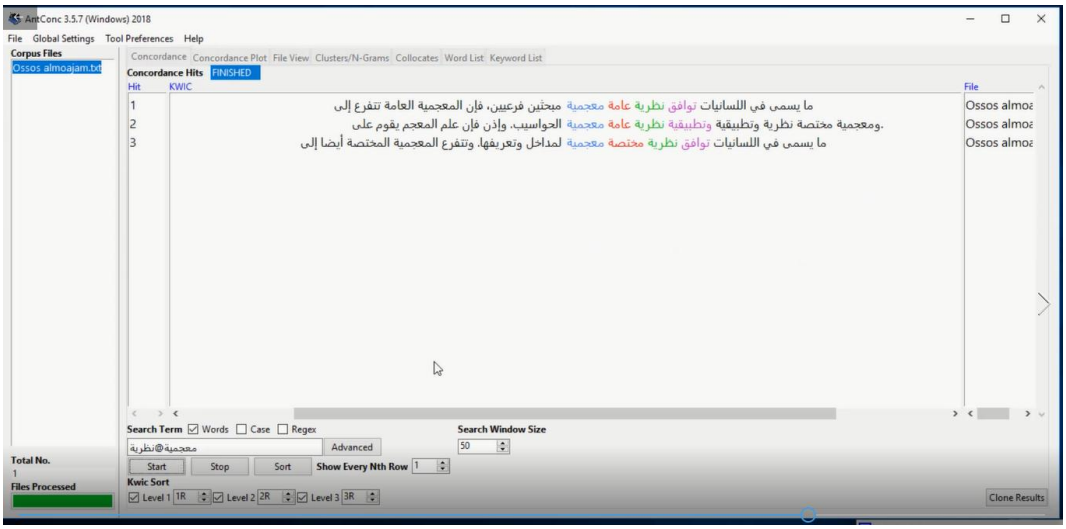
- **الرمز «+»**: يبين لنا هذا الرمز الاحتمالات الواردة لكلمات ناقصة يتم البحث عن احتمالات اكتمالها بحرف أو حرفين أو أكثر، ويمثل كل حرف الرمز (+). فحين طبقنا على التركيبة +**معج** استخرجنا الحروف المكتوبة أولا ثم بزيادة حرف الكلمات الواردة في النص وهي "**معجم**" في الغالب وإذا وضعنا ++**معج** سنجد النتائج: **معجما/ معجمي** ... إلخ.



الشكل (10): نافذة نتائج البحث من خلال الرمز «+»

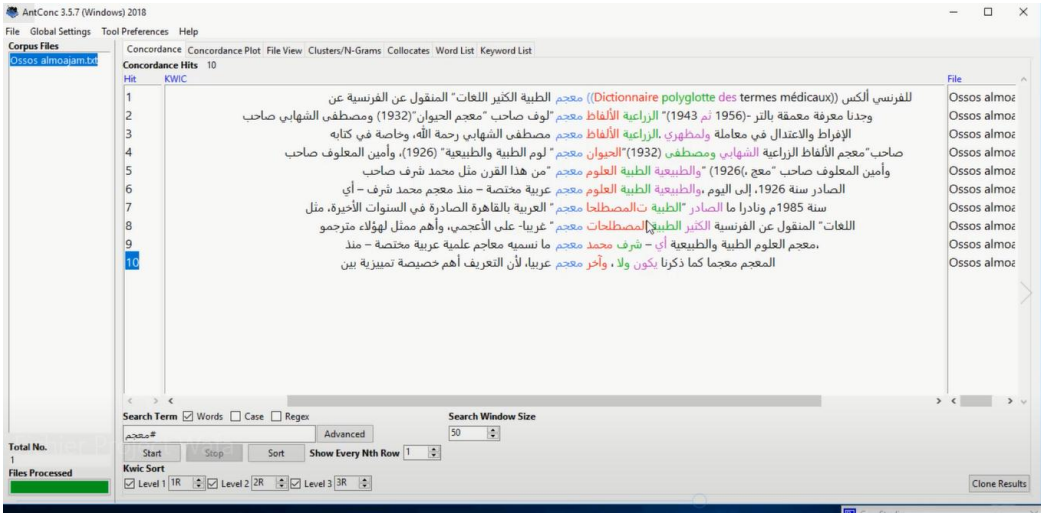
- **الرمز** «؟»: يمكننا هذا الرمز من إكمال الكلمة في مثال معين، كأن نكتب في خانة البحث عبارة: **معج؟** فيتم تحديد كل ألفاظ قد لا تكون مكتملة نحو **"معج؟"** تعطينا الكلمات المكتملة المعنى فقط وهي **معجم**، أما إذا استعملنا **مع؟** سنجد **معج أو معد أو معر**.

- **الرمز** «@»: يمكننا من الحصول على الكلمات الفاصلة بين كلمات معينة يتم البحث عنها، مثلا، نكتب في خانة البحث عبارة: **نظرية@معجمية**، فتكون الاحتمالات الواردة لنتائج البحث، مثلا: **نظرية عامة معجمية**، أو **نظرية مختصة معجمية**، أو **نظرية تطبيقية معجمية***.. إلخ



الشكل (11): نافدة نتائج البحث من خلال الرمز «@»

- **الرمز** «#»: يسمح وضع هذا الرمز قبل الكلمة المراد البحث عنها، بتحديد أو تبيين الكلمات التي تقع مباشرة قبلها. والعكس، من خلال توضيحها بلون معين.



الشكل (12): نافذة نتائج البحث من خلال الرمز «#»

- **الرمز «|»**: يستخدم هذا الرمز للبحث عن عدة عبارات معا، في وقت واحد، كان نكتب في خانة البحث: **رجل|امرأة** فيتم تحديد كل الكلمات "**رجل، امرأة**" داخل النص. أو أن نطلب استخراج عدد من الأفعال أو الصفات المعينة داخل النص، بكتابة العبارات المرادة البحث عنها داخل خانة البحث.

ويمكن التكامل فيما بين تلك الرموز باستخدام رمز أو أكثر، في وقت واحد، كأن نكتب في خانة البحث العبارات: **معجم|+قاموس|+**، ليتم تحديد كل الكلمات: **معجمي، قاموسي** ....، ضمن نتائج البحث، بحيث يعوض الرمز "+" بالأحرف المحتملة لاكتمال الكلمة، وهي في هذا المثال "**حرف الياء**".

خلاصة:

بناء على ما تقدم نخلص إلى مجموعة من الملاحظات منها:

- أن مفهوم المدونة تطور عبر العصور حيث كان مفهوما ضبابيا وغير واضح ارتبط في غالب الوقت بمجموعة كبيرة من النصوص التي نعتمد عليها لأخذ ما يفيدنا.
- أن تغير مفهوم المدونة أصبح يعني مجموع النصوص المكتوبة والمنطوقة التي تعالج آليا في الحواسيب وأصبح يشغل البحث اللساني الغربي ومن ثم والعربي، نظرا لأهميته في

البحث اللغوي وفي الأبحاث المقترنة به كالآداب الصحافة الإدارة والقانون سرعة ودقّة واختصارا الجهد.

- أن المدونة اللغوية تختلف وتتنوع باختلاف الاختصاص ومجال البحث وباختلاف كيفية اتاحتها للمستعمل. وعليه لا بد للباحث الذي سيعمل على معالجة نصوص المدونة أن يكون على دراية بمجال المدونة التي سيعتمدها في دراساته وبشروطها وقواعدها المنظمة التي تخضعها لقوانين تجعلها متميزة بالدقة والوضوح.

- أن موضوع المدونة اللغوية ظل محل جدل كبير بين اللسانيات النظرية واللسانيات التطبيقية، رغم دورها الكبير في خدمة اللغة والآداب؛ لذلك بدأت مشاريع عربية معاصرة كثيرة في البحث الجاد في الدراسات اللسانيات، ومعالجتها آليا، بالتعاون مع مختصين في الحوسبة، رغم الفجوة الكبيرة التي خلفها الخوف على العربية في العقود الفارطة؛ وهي أبحاث دقيقة ورصينة ومفيدة.

- أخيرا لاحظنا من خلال برنامج **انتكونك** الذي اخترنا تعريفه، أن ذلك البرنامج يعد قادرا على استيعاب نصوص عربية كثيرة؛ وأن تطبيق مثل هذه البرنامج في البحث، يمكن من معالجة اللغة العربية آليا، ما يشجع الباحثين على القيام بأعمال جادة، وعلى تحقيق نصوص المخطوطات وإدراجها في المدونات اللغوية لمعالجتها والاستفادة منها؛ وعليه فإن المدونة الحاسوبية ذات أهمية كبرى في الأبحاث التي تتناولها لغة ما، من خلال الأدوات والبرامج المعتمدة لتوفير جهدٍ ووقتٍ أكثر للباحث.

الهوامش:

[1]- جمال الدين، أبو الفضل، . *لسان العرب*. المجلدات ج 1-13. بيروت: دار الصادر، 1994، الصفحات 164-166.

[2]- جمال الدين، أبو الفضل، 1994، المرجع نفسه، صفحة 1.

[3]- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. *المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية*، 1989، صفحة مادة (دون).

[4]- مجمع اللغة العربية .*المعجم الكبير* .القاهرة، 2006، صفحة مادة (دون).

[5]- *قاموس علوم اللغة، ترجمة صالح الماجري*. تحرير ط 1. المنظمة العربية للترجمة، 2012، صفحة 408.

[6]- عودة خليل، أبو عودة. *المدونة اللغوية دراسة مسحية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، 2014، صفحة 247.

[7]- العصيمي. *لسانيات المتون بين القبول والرفض، قضايا إبستمولوجية ومنهجية*. مجلة اللسانيات العربية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، عدد7، 2018، صفحة 72.

[8]- مبارك مبارك. معجم *المصطلحات الألسنية فرنسي -انجليزي –عربي*. ط 1. دار الفكر اللبناني، 1995، صفحة 76.

[9]- رمزي منير، بعلبكي، معجم *المصطلحات اللغوية إنكليزي-عربي، مع 21 مسردا عربيا*. بيروت: دار العلم للملايين، 1990، صفحة 128.

[10]- عبد المحسن بن عبيد، *نحو إطار عام لمدونة لغوية للمعجم التاريخي للغة العربية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، صفحة 295.

[11]- عودة خليل، 2014، صفحة 249، مرجع سابق، نقلا عن:

- R.R.K. Hartmann and F.C. Stork, Dictionnary of Language and Linguistics, London (4) Applied Science Publishers. 1972. P 55.

[12]- فرانك، فونو. *قاموس علوم اللغة، ترجمة صالح الماجري*. تحرير ط 1. المنظمة العربية للترجمة، 2012. *قاموس علوم اللغة، ترجمة صالح الماجري*. تحرير ط 1. المنظمة العربية للترجمة، 2012.، صفحة 408 .

13 -Hadumod; Bussmann. Routledgedictionary of Language and Linguistics, translated and edited by Gregory trauth and Kerstin Kazzaz. London and New York, 1996, p. 260.

[14]- محمود إسماعيل، صالح، *المدونات اللغوية وكيفية الإفادة منها، المدونات اللغوية العربية بناؤها وطرائق الإفادة منها*. الرياض: مركز الملك عبد الله عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015، الصفحات 20-21 .

[15]- عبد المجيد، حامو، *المدونات العربية المحوسبة دراسة مسحية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*. تحرير ط 1. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، صفحة 272

[16]- عبد المحسن بن عبيد، 2014، مرجع سابق، صفحة 298.

[17]- عبد المحسن بن عبيد، 2014، المرجع نفسه، صفحة 298.

[18]- حسن، حمزة، *مدونة المعجم التاريخي للغة العربية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*، . بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014، صفحة 200.

[19]- عبد المحسن بن عبيد، 2014، مرجع سابق، صفحة 298.

[20]- محمود إسماعيل، 2015، مرجع سابق، صفحة 23.

[21]- عبد المجيد، 2014، مرجع سابق، الصفحات 275-280-281 -283.

[22]- خالد، اليعبودي، *المصطلحات اللسانية المعربة في المجال المعجمي مقاربة نحو التأصيل، المعجمية العربية قضايا وأفاق*. تحرير ط1، ج1. كنوز المعرفة، 2014، صفحة 199.

[23]- عبد المجيد، 2014، مرجع سابق، صفحة 268.

[24]- محمود إسماعيل، 2015، مرجع سابق، صفحة 27.

[25]- عبد المحسن بن عبيد، 2014، مرجع سابق، الصفحات 296-297.

[26]- حسن، حمزة، 2014، مرجع سابق، الصفحات 201-202.

[27]- عبد المجيد، 2014، مرجع سابق، صفحة 271.

[28]- حسن، حمزة، 2014، مرجع سابق، صفحة 207.

[29]- حسن، حمزة، 2014، المرجع نفسه، صفحة 207.

[30] - Siobhan , Chaman & Routledge Christopher. *Key Ideas in Linguistcs and the Philosophy of Language.* Edinburgh University Press, 2006, p. 36.

[31]- عبد المجيد، 2014، مرجع سابق، صفحة 268.

[32]- عودة خليل، 2014، مرجع سابق، صفحة 251.

[33]- محمود إسماعيل، 2015، مرجع سابق، الصفحات 22-38-39.

[34]- عبد المحسن بن عبيد، 2014، مرجع سابق، صفحة 174، 175.

[35]- عبد الله بن يحيى. *المدونات اللغوية وكيفية الإفادة منها، المدونات اللغوية العربية بناؤها وطرائق الإفادة منها.* الرياض: مركز الملك عبد الله عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015، صفحة 97.

[*] يبقى استعمال المدونة لإنشاء القواميس العربية محدودا رغم محاولات قليلة لوضع المعجم العربي التاريخي نحو معجم الدوحة التاريخي للغة العربية والمعجم التاريخي للغة العربية لاتحاد المجامع العربية بالاشتراك مع مجمع اللغة العربية بالشارقة.

[36]- محمود إسماعيل، 2015، مرجع سابق، صفحة 50.

[37]- عبد المجيد، 2014، مرجع سابق، صفحة 275.

[38]- أبو العزم، عبد الغني، *اللغة العربية والمعالجة الآلية، برامج صخر نموذجا: www.aljabriabed.net/n31_04abualazm.(2).htm*. ب. ت.

[39]- حسن، حمزة، 2014، مرجع سابق، صفحة 200.

40- Charles F. Meyer, English corpus linguistics: An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 1.

[41]- العصيمي، 2018، مرجع سابق، صفحة 74.

42- Charles F. Meyer, 2002, Op.cit., p. 1.

[43]- وليد، العناتي. *العربية في اللسانيات التطبيقية.* عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2012.، صفحة 172.

[44]- Charles F. Meyer, 2002, Op.cit. p. 1.

[45]- Charles F. Meyer, 2002, Op.cit. p. 1.

[46]- العصيمي، 2018، مرجع سابق، صفحة 75.

[47]- العصيمي، 2018،، المرجع نفسه، صفحة 81.

[48]- فرانك، فونو، 2012، مرجع سابق، صفحة 408.

[49]- العصيمي، 2018، مرجع سابق، صفحة 80.

50 - Charles F. Meyer, 2002, Op.cit. p. 1.

[51]- العصيمي، 2018، مرجع سابق، صفحة 72.

52 - Della, Summer. Corpus Lexicography The importance of representativeness in relation to frequency, peason Longman, dictionaries. 2005, p. 2.
53 - Chaman & Christopher, 2006, Op.cit. p. 36.
54 -Chaman & Christopher, 2006, Op.cit. p. 36.

[55]- حسن، حمزة، 2014، مرجع سابق، صفحة 206.

[56]- حسن، حمزة، 2014، المرجع نفسه، صفحة 207.

57- Charles F. Meyer, Op.cit. 2002.

[58]- محمود عثمان، الحاج. *المعالجة الآلية للعربية الإدارية: دراسة مدونات الإدارة وأخبار الأسهم والاقتصاد في الوطن العربي، لغويات المدونة الحاسوبية تطبيقات تحليلية على العربية الطبيعية*. الرباط: دار الجودة للنشر، 2016، صفحة 64.

[59]- أحمد شعيب، *اللغة العربية وتكنلوجيا المعلومات*. صحيفة اللغة العربية
http://www.arabiclanguageic.org/print_page.php?id=841، 2019..

[60]- رابط دليل البرنامج:
www.laurenceanthony.net/software.htm

[61]- محمود عثمان، 2016، مرجع سابق، صفحة 67.

[62]- إبراهيم، بن مراد، *أسس المعجم اللسانية، مجلة اللسان العربي، العدد 28، 1999، (ص ص 201-206)*.

* تتم قراءتها في نافذة نتائج البحث، من اليسار إلى اليمين ويمكن أن نضعها على برنامج الأكسيل لتسهل قراءتها من اليمين إلى اليسار.

المصادر والمراجع باللغة العربية

ابن منظور أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. المجلدات ج 1-13. بيروت: دار الصادر، 1994.

أبو عودة عودة خليل. *المدونة اللغوية دراسة مسحية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الثبيتي عبد المحسن بن عبيد. *نحو إطار عام لمدونة لغوية للمعجم التاريخي للغة العربية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الحاج محمود عثمان. *المعالجة الآلية للعربية الإدارية: دراسة مدونات الإدارة وأخبار الأسهم والاقتصاد في الوطن العربي، لغويات المدونة الحاسوبية تطبيقات تحليلية على العربية الطبيعية*. الرباط: دار الجودة للنشر، 2016.

العصيمي. *لسانيات المتون بين القبول والرفض، قضايا إبستمولوجية ومنهجية*. مجلة اللسانيات العربية، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، عدد7، 2018.

العناتي وليد. *العربية في اللسانيات التطبيقية*. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2012.

الفيفي عبد الله بن يحيى. *المدونات اللغوية وكيفية الإفادة منها، المدونات اللغوية العربية بناؤها وطرائق الإفادة منها*. الرياض: مركز الملك عبد الله عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. *المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية*. القاهرة: لاروس باريس، 1989.

اليعبودي خالد. *المصطلحات اللسانية المعربة في المجال المعجمي مقاربة نحو التأصيل، المعجمية العربية قضايا وأفاق*. تحرير ط1، ج1. كنوز المعرفة، 2014.

اليوسفي أحمد شعيب. *اللغة العربية وتكنلوجيا المعلومات*. صحيفة اللغة العربية http://www.arabiclanguageic.org/print_page.php?id=841، 2019.

بعلبكي رمزي منير. *معجم المصطلحات اللغوية إنكليزي-عربي، مع 21 مسردا عربيا*. بيروت: دار العلم للملاين، 1990.

بن مراد، إبراهيم،، *أسس المعجم اللسانية، مجلة اللسان العربي، العدد 28، 1999.ص ص -201) 206).* 1999.

حمامو عبد المجيد. *المدونات العربية المحوسبة دراسة مسحية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*. تحرير ط 1. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

حمزة حسن. *مدونة المعجم التاريخي للغة العربية، نحو معجم تاريخي للغة العربية*، . بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

صالح محمود إسماعيل. *المدونات اللغوية وكيفية الإفادة منها، المدونات اللغوية العربية بناؤها وطرائق الإفادة منها*. الرياض: مركز الملك عبد الله عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 2015.

عبد الغني أبو العزم. *اللغة العربية والمعالجة الآلية، برامج صخر نموذجا: www.aljabriabed.net/n31_04abualazm.(2).htm*. ب. ت.

فونو فرانك. *قاموس علوم اللغة، ترجمة صالح الماجري*. تحرير ط 1. المنظمة العربية للترجمة، 2012.

مبارك مبارك. *معجم المصطلحات الألسنية فرنسي -انجليزي –عربي*. ط 1. دار الفكر اللبناني، 1995.

مجمع اللغة العربية .*المعجم الكبير*.القاهرة، 2006.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

Bussmann, Hadumod. Routledgedictionary of Language and Linguistics, translated and edited by Gregory trauth and Kerstin Kazzaz. London and New York, 1996.

Chaman, Siobhan, and Routledge Christopher. Key Ideas in Linguistcs and the Philosophy of Language. Edinburgh University Press, 2006.

Meyer, Charles F. English corpus linguistics: An introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Summers, Della. Corpus Lexicography The importance of representativeness in relation to frequency, peason Longman, dictionaries. 2005.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / : ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد:2 (2021)، ص 210- 223

اللسانيات الوظيفية- الأسس والمرتكزات

Functional linguistics - foundations and foundations

فوزية دندوقة[1]، نوال بقطي[2]

Fouzia Dendouga, Naouel Agti

[1] جامعة محمد خيضر- بسكرة (الجزائر)، fz.dendouga@univ-biskra.dz

[2] جامعة محمد خيضر- بسكرة (الجزائر)، naouel.agti@univ-biskra.dz

ملخص:

تهتم اللسانيات في إطارها العام بدراسة اللغة دراسة علمية موضوعية في ذاتها ومن أجل ذاتها، لكن فروع هذا العلم قد حددت لنفسها وجهة خاصة، واهتمامات محددة، ينشغل بها الباحث في دراسته العلمية، فكان من هذه الفروع اللسانية: اللسانيات التوزيعية، واللسانيات النصية، واللسانيات الوظيفية التي يسعى هذا المقال إلى بيان أسسها ومرتكزاتها، حيث خلصت الدراسة في الأخير إلى أهمية اللسانيات الوظيفية في التأكيد على وظيفة الإبلاغ للغة، من خلال تبيان آثار ظاهرة في الملفوظات.

كلمات مفتاحية: اللسانيات، المنهج، الوظيفة، اللغة، الإبلاغ.

Abstract:

Linguistics, in its general framework, is concerned with the study of language as an objective scientific study in itself and for itself, but the branches of this science have set themselves a special destination, and specific interests, with which the researcher is preoccupied with his scientific study. Which this article seeks to explain its foundations and foundations, as the study concluded in the last to the importance of functional linguistics in emphasizing the reporting function of language, by showing the effects of visible expressions.

Keywords: Linguistics; curriculum; function; language; reporting.

1. مقدمة:

طُور المنهج الوظيفي بوجه خاص على يد علماء مدرسة براغ التي عرفت بالمدرسة الوظيفية لاتخاذها الوظيفة أساسا مهما في التحليل اللغوي، حيث إنها اتخذته منهجا خاصا ومميزا لها عن سائر المدارس اللسانية، فكان محور نشاطاتها واهتماماتها اللغوية على جميع المستويات.

ثم تطور الاهتمام بالوظيفة بعد ذلك حتى تأسس في اللسانيات فرع معرفي قائم بذاته يسمى باللسانيات الوظيفية، له أعلامه ورواده في الدرسين العربي والغربي، وقد جاءت هذه الدراسة لتبسيط مفاهيم الدرس اللساني الوظيفي وذلك بالإجابة عن الإشكالية المحورية: ما هي أسس اللسانيات الوظيفية وما مرتكزاتها؟

2. المنهج الوظيفي:

يعد أندري مارتيني(Andre martinet)؛ العالم اللغوي الفرنسي، صاحب المؤلفات اللسانية ذات الطابع الوظيفي مثل: الفونولوجيا كنوع من الصوتيات الوظيفية، ونظره وظيفية للغة، واقتصاد التغيرات الصوتية[1]...، من أوائل مؤسسي المنهج الوظيفي.

حيث حاول شرح أسسه وتوضيحها فيما نشره من كتب ومقالات خاصة في مؤلفه المعروف بـ (مبادئ في اللسانيات العامة)، وقد سميت هذه المدرسة بالمدرسة الوظيفية، لأن الشغل الشاغل للباحث فيها هو الكشف عن الوظيفة التي تؤديها الوحدات اللغوية ، فهو يحاول دائما أن يكتشف ما إذا كانت كل القطع الصوتية التي يحتوي عليها النص ذات وظيفة إبداعية أم لا، فيركز جل اهتمامه على التمييز بين القطع التي تؤدي معنى ما، وبين تلك التي قد لا تحمل أي معني[2]. فتكون الأولى ذات وظيفة متمثلة في التميز بين المعاني، في حين تفقد الثانية قيمتها في النص، أي أن الوظيفية تتخذ المعنى مقياسا هاما في تحليلها للنصوص اللغوية[3]، فهو الهدف الأسمى للتواصل، ومن أجله تتلاحم جميع عناصر الخطاب في تأدية وظائفها، لتصل الرسالة إلى قارئها أو متلقيها في أفضل صورة . و هي تعتبر أن المعنى يتغير بتغير اللفظ ، و أن ثبوته يعني ثبوت اللفظ على حاله[4]، فالعلاقة بينهما طردية، لأننا إذا أبدلنا عنصرا لغويا في تركيب ما (صوتا كان أو كلمة) فإن ذلك يؤدي بالضرور إلى تبديل

المعنى الإجمالي للتركيب، بل إن تغيير موضعه يغير المعنى كذلك، وتتضح هذه الصورة بشكل أكبر عندما نتخذ التراكيب الآتية مثالا لذلك : أجاز المسؤول عمالة لالتزامهم ، أجاز عماله المسؤول لالتزامهم، أجاز المسؤول لالتزامهم عماله، أجاز عماله لالتزامهم المسؤول، أجاز لالتزامهم المسؤول عماله،أجاز لالتزامهم عماله المسؤول، المسؤول أجاز عماله لالتزامهم، المسؤول أجاز لالتزامهم عماله، المسؤول عماله أجاز لالتزامهم، المسؤول عماله لالتزامهم أجاز، المسؤول لالتزامهم أجاز عماله ، المسؤول لالتزامهم عماله أجاز، عماله أجاز المسؤول لالتزامهم ، عماله أجاز لالتزامهم المسؤول ...الخ

إن جميع هذه الاحتمالات هي في النهاية صورة واحدة لقولنا (أجاز المسؤول عماله لالتزامهم)، لكن فرقا بسيطا يميز كلا منها عن الأخرى، وهو ناجم عن التغير البسيط الذي حدث في الصورة الأساسية ، أو الجملة النواة ، هذا الفرق هو ما تحمله كل جملة من معنى مغاير لا يوجد في غيرها، فكما هو معلوم أن تغيير الرتبة في العربية يؤدي إلى تغير المعنى الأصلي، وعادة ما يكون المقدم من الكلمات هو بؤرة اهتمام المتكلم أو المتلقي، وبهذا تتحدد وظيفة الكلمات في الجمل، وكما سلف أن أشرنا فإن فيلام ماثيزيوس (مؤسس حلقة براغ) قد عني بشكل كبير بمنظور الجملة الوظيفي الذي يعتمد في تحليل الجمل على مضمونها الإخباري، لأنها قد تتشابه جميعا كهذا المثال لكن وظيفة كل منها تختلف من حيث الرغبة في شد انتباه السامع إلى لفظة دون أخرى، فعلى الرغم من أن جميع كلمات التركيب تتلاحم لتؤدي الوظيفة الكلية وهي وظيفة الإبلاغ ، إلا أن لكل من هذه الكلمات وظيفة خاصة تميزها عن الأخرى، ويتجلى ذلك ويتضح عندما نغير هذه الكلمة بأخرى مخالفة لها تماما، بل وإن كانت مرادفة لها، ولنعد إلى المثال السابق (أجاز المسؤول عماله لالتزامهم) فقولنا (أجاز) يختلف عن قولنا (كافأ المسؤول عماله لالتزامهم).

أما إن نحن استبدلنا الكلمة بنقيضها فإن وظيفة الأولى ستكون أكثر وضوحا ، كما يبدو أن هذا النقيض دون وظيفة معينة عندما يخلق في التركيب اللاانسجام، ولنقارن بين: أجاز المسؤول عماله لالتزامهم وبين: عاقب المسؤول عماله لالتزامهم ، إن وظيفة الفعل(أجاز) في هذا التركيب متمثله في تحقيقه لمعنى

المكافأة الذي يستلزمه الالتزام، أما الفعل (عاقب) فليس إلا نتيجة للتقصير. وهنا يختل انسجام التركيب .

ومثلما تؤدي الكلمة وظيفة فإن لجميع أصوات اللغة وظائف تؤديها، بل إن مارتينيه قد ركز في نظريته هذه على وظائف الأصوات، فكان من المنظرين السباقين في ميدان الصوتيات الوظيفية الزمانية، التي كان يهدف من ورائها إلى تفسير تطوير اللغة ، مستعملا مصطلحات بسيطة لا غموض فيها: (اللغة = Langue) (الجملة =Phrase) (الفونيم) (السمة المميزة =trait pertinent) و(اللفظم =monème = الوحدة الصرفية التي تقابل المورفيم في بعض النظريات الحديثة الأخرى)[5].

ووظيفة الصوت في رأيه تكمن فيما يسمى بالوظيفة الفارقة أو المميزة للمعنى، وهي أهم وظيفة يمكن أن يؤديها صوت لغوي، وتعتمد هذه الوظيفة بشكل أساسي ورئيس على مفهوم التقابل (Opposition) ، لتتم بشكل سليم و واضح ، ولتحقق الغاية المنشودة وهي التفريق والتمييز، فلا يمكن أن يفرق بين شيئين متقابلين بعضهما عن بعض إلا حين يوجدان في علاقة تناقض، أي حينما تفرق بينهما خصائص محددة، أي أن عملية مقابلة الوحدات الصوتية بعضها ببعض هي أساس التفريق بينها، فلا يمكن أن يفرق بين مفردات لغة ما بعضها عن بعض إلا حين يفرق بينها في الشكل اللغوي (المبني الصوتي)[6] ، فالتتابعات الصوتية في كل من (خبير ‡ عبيرة) (صفير ‡ عسير)...إلخ، متقاربة في كل ثنائية ، ولا يميزها عن بعضها إلا اختلاف الصوتين الأولين من كل ثنائية، فعندما نقابل (صوت الخاء) بصوت العين في الثنائية الأولى تتحدد وظيفة كل منهما، إذ يمنح صوت الخاء الأصوات التي تليه معنى مغايرا (متميزا ومختلفا) عن تتابع صوت العين مع الباء والياء والراء، وكذلك الأمر بالنسبة للثنائيات الأخرى، وبالنسبة لجميع أصوات اللغة ومفرداتها ، فـ " لتلك التقابلات الصوتية في لغة ما، التي تفرق بين معاني المفردات، وظيفة لغوية ذات صلة بنظام اللغة، ويعرفها ترتبسكوي... المتقابلات الفونولوجية أو الفارقة فونولوجيا أو حتى الفارقة، وعلى العكس من ذلك فإنه توصف تلك التقابلات

الصوتية التي لاتملك هذه المقدرة بأنها منفكة الصلة فونولوجيا أو غير فارقة"[7]. ولتوضيح ذلك نستشهد بالدارجة الجزائرية أين ينطق البعض فعل القول بصوت الجيم عند المصريين (ڨال= جال) وبمقابلة هذا الصوت (قال) بصوت القاف في الفعل نفسه في لهجة العاصميين، فإننا لا نلاحظ فرقا يذكر بين الصوتين (ق + ا +ل = ق + ا+ ل) وبهذا يكون صوت (ق) دون وظيفة تمييزية، أو سمة فارقة عن صوت القاف؛ لأن المعنى الثقافي لهما هو ذاته ،وخاصة في هذا التتابع الصوتي، لكنه قد يختلف فيحمل (ق) سمة تمييزيه مثل (قاس ‡ ڨاس)، فالأولى في اللهجة الجزائرية تعني جرب اللباس، وتعني الثانية لمس الشيء.

"يرى أندري مارتيني أن اللغة عبارة عن أداة إبلاغ ثنائية التقطيع يقابلها تنظيم مخصوص لعمطيات التجربة ... فالتأكيد على الوظيفة الإبلاغية للكلام هو قاعدة الرؤية الوظيفية، ويحدد السؤال الأساسي، وهو: لأي شيء يصلح عنصر من العناصر من حيث الإبلاغ أو بعبارة أخرى ماهي وظيفته؟ وما هي العناصر التي تلعب دوراً من حيث الإبلاغ؟ والإجابة عن هذه الأسئلة التي تبدو سهلة تلوح غالبا عسيرة، وقد نرى في هذا المجال أن مفهوم الإبلاغ لم يتضح ولم يكن بديهيا كما يظهر لأول وهلة، و إذا كان من اليقيني أن الكلام يصلح للإبلاغ، فليس من اليقيني أن يصير هذا التعريف قاعدة لدراسة عميقة كما يبدو في هذا الميدان، ولنا أن نتساءل عن العلاقات بين هذه الوظيفة والوظائف المساعدة للكلام التي تكمكن في توفير (دعامة للتفكير) أو (طريقة للتعبير)، وهو ما قد يؤدي إلى بعض الشكوك حول قيمة عبارة (الكلام كأداة)"[8].

فمارتيني في اعتباره اللغة أداة إبلاغ يؤكد على وظيفتها الإبلاغية، أما قوله بأنها ثنائية التقطيع فيعني أن "الكلام ... يحلل في وحدات يمكن أن تتعاقد بعضها ببعض لتأليف التراكيب ، وبفضل هذه الإمكانية نرى أن آلاف الوحدات فقط يمكن أن تقنع عند النظر في مجموعة كبرى هي الظروف المختلفة، ومعطيات التجربة ،وهذه الوحدات (وهي العلامات عند سوسيور والمورفيمات عند التوزيعيين) تسمى عند مارتيني (اللفاظم) أو وحدات التقطيع الأول ، ويمكن تحليلها في

صورة وحدات التقطيع الثاني وهي الصواتمة"[9]، فما من شك أن جميع الأنظمة اللغوية البشرية أصوات تتلاحم فتشكل كلمات أو مورفيمات أو لفاظم، ثم تتلاحم هذه الأخيرة وفق نظام معين في تراكيب ما ، للتعبير عن تجربة خاصة أو فكرة معينة، لتؤدي في النهاية الوظيفة الأساسية للغة وهي التواصل والإبلاغ، لكنها لا تصل إلى تحقيق هذه الوظيفة وآدائها إلا إذا أدت العناصر الصوتية وظيفتها في اللغة.

وقد ميز مارتيني بين ثلاث وظائف أساسية[10].

أ- الوظيفة التمييزية (distinctive) أو المضادة التي تمكن السامع من معرفة أن لفظه معينة عوض لفظة أخرى قد نطق بها المتكلم.

ب- الوظيفة الفاصلة (démarcative) التي تمكن السامع من تحليل القول إلى وحدات متتابعة.

ج- الوظيفة التعبيرية (expressive) التي تعلم السامع عن الحالة العقلية أو الفكرية للمتكلم ومثالها مجموع الكلمات التي يستخدمها عامة الشعب، أو الكلمات التي تجول في حقل السياسة أو التجارة، فمن خلال الاستعمال اللغوي يتحدد لنا مستوى الإنسان الفكري وربما الاجتماعي أيضا.

من جملة اهتمامات مارتيني تحت لواء نظريته (الوظيفية) اهتمامه بنظرية التغير الصوتي، فقد حول النظرية العلاجية للتغير الصوتي إلى نظرية لسانية متطورة، وأرجع التغيرات الصوتية الحاصلة في اللغات إلى عوامل داخلية لا تخرج عن إطار اللغة، لأنه يرى أن اللغات عبارة عن أنظمة سينمائية آلية تنظم نفسها بنفسها، ويوضح سامسبون رأي مارتيني ونظرته هذه بقوله "إن النظرة العلاجية للتغير الصوتي تذكرنا حقيقة بمذهب علماء الإقتصاد والمتعلق باليد الخفية (invisible hand) حيث إن القوى المتنافسة في اقتصاد ما، تميل في غياب تدخل الدولة تجاه توازن مثالي ،وإن المفهوم (fuactional yiele)[11] الأساسي في دراسة التغير الصوتي عند مارتيني هو مفهوم المردود الوظيفي للاقتصاد الفونولوجي" ويدل المردود الوظيفي أو العبء الوظيفي (functioual lood) على القدرة التمييزية بين عدد الثنائيات الصغرى، التي تمثل تقابل فونيمين في لغة ما[12]، فكلما تقابل

صوتان لغويان في تتابع لغوي متشابه، فإن ذلك سيحقق إما مردودا وظيفيا إذا كان ثمة عدد كبير من الثنائيات الصغرى التي تقابل بين الفونيمين مثل (سما/ نما) (سعى/ نعى)، أو يحقق عبئا وظيفيا إذا كان عدد الثنائيات الصغرى قليل جدا ، ولعل ذلك ناجم من نظرته إلى أن الفرق بين الأصوات والتمييز بينهما ينجم من المقابلة الدائمة بين كل صوتين مختلفين فبين صوتي(الشين) و(الفاء) عبء وظيفي نظرا لعدم أو لقلة الثنائيات الصغرى التي تجمع بينهما (شدا/ فدى).

إن المنهج الوظيفي يربط بين النظام اللغوي و كيفية توظيف هذا النظام لأداء المعاني ، و يتمثل ذلك في الأمور الآتية :

- وجود خيارات متعددة أمام المتكلم في استعماله اللغة ، و الخيارات المتعددة لا تعني أنها مترادفات .

- ارتباط اللغة بالمجتمع في علاقاته الثقافية كالعادات و التقاليد و الأعراف ، فالمعطيات الاجتماعية تفرض على المتكلم سلوكيات لغوية معينة.

- تتظافر العناصر اللغوية في النظام الواحد لتؤدي الوظيفة التي يقصدها المتكلم[13].

3. اللفاظم:

إن اللفاظم هي الوحدات الدلالية الدنيا (من التقطيع الأول) التي تحتوي على دال ومدلول وهي تقابل عند العالم اللساني (سوسير) العلامات اللغوية. وتحليل الملفوظات المركبة(الجمل أوالتراكيب النصوص) إلى لفاظم يعتمد الطرق المتوخاة في علم وظائف الأصوات (مقاربة ومقارنة بين الأصوات، وفي الحالتين نحدد القطع التي ترجع إلى اختيار المتكلم، ففي باب الصواتم (الأصوات) يتعلق الأمر بالقطع التي يجب اختيارها للحصول على دال معين وأما في باب اللفاظم (الكلمات) فالأمر متعلق بقطع اختارها المتكلم مباشرة بمقتضى القيمة التي يعطيها للبلاغ، وعلى الرغم من أن الطريقة في عمومها واحدة ، إلا أن الفرق بين المستويين واضح لاختلاف الوحدتين(اللفظم والصوتم)، فعادة ما نستعمل لتحليل أو لتحديد وظيفة الصوت مبدأ التقابلية، وهو المبدأ الناجع أيضا في تحديد وظيفة اللفظم وتحليله لكننا نجد فرقا واضحا بينهما فالعلاقات التي تخضع لها كل منها مختلفة،

ولنأخذ الرتبة مثلا على ذلك، فكلمةٌ مثل (mal) في الفرنسية التي تعني (سيء) مكونة من أحرف ثلاثة يؤدي قلبها إلى الحصول على مدلول آخر مختلف بشكل جذري عن الأول (سيء)، فعندما نقول (lam) فإننا بصدد كلمة أخرى هي (شفرة) ، و هكذا أدى تغيير مراتب الصواتم في هذه الكلمة إلى تغيير ، وظائفها وبالتالي تغيير المعنى الإجمالي للكلمة لكن الأمر يختلف ، عندما تغير اللفاظم مراتبها في جملة (demain, je partirai)[14]. حيث يحتفظ التراكيب الجديد بنفس المعنى (je partirai) فوظيفة المرتبة هنا لايسهل تحديدها[15].

نلاحظ إذا أن تعاملية اللفاظم تختلف عن تعاملية الصواتم، وما يخلق هذا الفرق بينهما جملة من العوامل تعقد التحليل، وهي تقضي بأن اللفاظم ليست دائما بينة التراتيب كما هو شأن الصواتم، فاللفاظم متشابكة ، بحيث يصعب تمايزها، أما الصواتم فمتايزة دون شك[16].

تنقسم اللفاظم إلى[17]:

- اللفاظم الحرة، وهي التي تتضمن في بنيتها دليل وظيفتها، ونمثل لها بأسماء الزمان والمكان والمدن... فعندما أقول: زرت صديقي في (الجزائر) فكلمة الجزائر في هذا السياق وخارجة واضحة المعنى والدلالة، وهي حاملة لوظيفتها بشكل واضح لذلك فهي لفظم حر.
- اللفاظم الوظيفية: وهي اللفاظم التي تستعمل أو يؤتى بها لوظيفة الربط بين الوظائف الأخرى، أو لتعيين وظيفة لفظة آخرى، مثل: إلى، عن، بـ ...
- اللفاظم المرتبطة: وهي الكلمات التي تأتي متصلة ببعضها البعض، ومرتبطة لأداء وظيفية تركيبية معينة، فتحدد علاقتها ببقية التراكيب بلفظم وظيفي أو بمرتبتها بالنسبة للعناصر الأخرى في ذلك التراكيب مثل: كتابك، مدرستي...

4. خصائص وظيفية للمورفيمات[18]:

الوحدات المعجمية = إحالة إلى البيئة ..... وظيفة إحالية.

عناصر إشارية = إحالة إلى البيئة.....قائمة على موقف الإتصال.

عناصر إحالة إلى مذكور سابق= إحالة إلى البيئة .....قائمة على السياق، أو إحالة إلى السياق اللغوي.

مورفيمات بناء الكلمة= إشارة إلى تعديل مضموني أو نحوي للوحدة المعجمية.

5. الشكل والوظيفة:

انتشر مصطلح (الشكل) في علم اللغة انتشارا واسعا، مما جعل استخدامه يتعدد ويختلف، فحدده الكثيرون تحديدا متباينا، يقول دي سوسير مثلا: إن اللغة ليست جوهرا بل شكل مجرد، ويعني بذلك الشكل المجرد للقيم الذي تحدد به العلامات اللغوية بشكل تقابلي، ويستخدم مصطلحا للدلائل الثنائية التقابلية (شكل، مضمون)، كما يستعمل مقابلا للوظيفة (الشكل والوظيفة) ، وهنا يقول التصنيفيون يجب على المرء أن ينطلق عند دراسة البنية اللغوية من الأشكال اللغوية، في حين يقول الوظيفيون يجب على المرء أن ينطلق من الوظائف ويحددها، وفي أيه أشكال يمكن أن تتمثل[19].

"يجب أن تفهم الوظيفة بالنظر إلى ذلك النظام، أو النظام الجزئي الذي يتبعه عنصر ما. فالمرء يقول مثلا: للغة ككل وظيفة اتصالية في المجتمع البشري، وللأشكال اللغوية وظيفة مختلفة متبانية متقابلة، وللمضامين اللغوية وظيفة إحالية إشارية، حيث يفرق في ذلك بين إحالة البيئة الوظيفة الدلالية) وإحالة الموقف الكلامي (الوظيفة الإشارية)، وإحالة الربط النحوي بين العناصر (الوظيفة النحوية)"[20]. كما سبق أن أوضحنا.

6. النحو الوظيفي:

اتخذت مدرسة براغ الوظيفية ملجأ لها في التحليلات اللغوية في مجال علم الأصوات، وكذلك في باب علم الصرف، وهناك نصت معايير تعريف الفونيم على الوظيفة الفارقة للمعنى، والمورفيم على وظيفته الحاملة للمعنى، فالسؤال عن الوظيفة هو المنطلق الأساسي للدراسات، إلى جانب الأسئلة التركيبية التصنيفية: ما هذا؟ ما صفاته؟ كيف ينتظم مع آخر، التي كانت الأسئلة الجوهرية في العلم[21].

وقد طور البراغيون منظور الجملة الوظيفي، ومنهم فيلام ماشيزيوس، إضافة إلى (هنابنش/Benes) الذي ركز على الوظيفة الاتصالية، فالمهم كما يفترضون يأتي دائما في بداية الجملة[22].

كما أدخل هاليداي نهجا موسعا للنظرة الوظيفية للغة، حيث وضع مفهومين وظيفيين:

1- مفهوم للوظيفة العامة للغة: أساس هذا المفهوم السؤال الآتي: فيما يحتاج الإنسان إلى اللغة ، ما الدور الذي تؤديه في حياته، وفي مختلف المواقف التي يتعرض لها؟

2- مفهوم نحوي أو تركيبي للوظيفة: يتعلق هذا المفهوم بعناصر الأبنية اللغوية التي وضع لها إطارا وظيفيا ثلاثيا.

أ- الوظيفة الفكرية (ideationale function) :

وهي الوظيفة التي يسخرها المتكلم في تمكنه من التعبير عن الفكرة ما أو مضمون ما.

ب- الوظيفة التبادلية(interpersonal function)

وهي الوظيفة التي يسخرها المتكلم في تمكنه من إنشاء علاقات تبادلية والحفاظ عليها.

ج- الوظيفة النصية (textual function) :

هي الوظيفة التي يسخرها المتكلم في وصل الجمل ، وتضمينها في مواقف[23].

ومما يميز المنهج الوظيفي وربطه بين وجهات النظر الشكلية التركيبية ، والمضمونية قائمة (أدموني) لأنماط الجملة[24]:

1-جملة المسند إليه.

2-جملة المسند.

3-جملة المفعول.

4-الجملة الظرفية:

الجملة المكانية – الجمل الزمانية- الجمل الظرفية للكيفية- الجمل السببية- الجمل الشرطية- الجمل الإعتراضية- الجمل المقيدة- جمل الغاية- جمل مقارنة

حقيقية- إمكانية- /جمل مقارنة غير حقيقية- امتناعية- / الجمل التابعة الجمل الفرعية الممتدة).

إن اهتمام (أدموني) بأنماط الجمل قائم بالدرجة الأولى على الوظائف النحوية التي تؤديها الكلمات، فالاختلاف الشكلي للجمل الذي يؤدي إلى اختلاف تراكيبها يتحقق أساسا بتغيير الكلمات مواقعها، فالجملة التي تصدرها مسند إليه هي جملة مسند إليه، والتي تصدرها مفعول هي جملة مفعول، والتي تصدرها ظرف هي جملة ظرف...

8- ملامح الوظيفية في الدرس العربي:

نبدأ البحث عن هذه الملامح بدءا بأول وظيفة تؤديها اللغة، و هي وظيفة الإبلاغ ، فمن المعروف جدا أن المتكلم يهدف دائما إلى غاية أساسية ، و هي التعبير عن أحاسيسه ، و مقاصده إلى السامعين ، و لا شك في أن مثل هذه الإشارة إلى وظيفة اللغة واضحة لدينا ، ألفناها جميعا من خلال تعريف ابن جني للغة بأنها : "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم "[25] . و قول المبرد في تعريفه للجملة : " و إنما كان الفاعل رفعا ، لأنه هو و الفعل جملة يحسن عليها السكوت ، و يجب بها الفائدة للمخاطب "[26].

كما يمكن أن نعتبر اشتراطهم التعريف للمبتدأ و التنكير للخبر من ملامح الوظيفية في دراساتهم ، فهم يقولون إن المبتدأ في جملته محكوم عليه ، و لا بد أن يكون المحكوم عليه معروفا ، حتى تتم الفائدة ، لأن الإخبار عن النكرة لا فائدة منه، و إنما تقاس المعرفة و النكرة بالنسبة للمخاطب.

و من الأدلة على أن نحاة العربية قد عرفوا الوظيفة ، و ركزوا عليها اهتمامهم و انشغالهم بوظيفة الكلمة في الجملة ، فقد تأتي فعلا أو فاعلا أو مفعولا ، أو مبتدأ أو خبرا...، و هذا ما جعلهم في دراسة أقسام الكلم ، يبحثون عن الوظيفة التي يؤديها كل قسم، فالاسم كما هو متعارف عليه يؤدي وظائف شتى ، أو تعتوره المعاني على حد تعبير الزجاجي[27]، وهذا ما ركز عليه المحدثون أيضا .

و إذا كان الوظيفيون قد ركزوا على وظيفة اللغة باعتبارها كلا متكاملا، فإنهم لم يهملوا أيضا الوظائف المنصبة على مستوياتها المختلفة (الصوتي- الصرفي-

النحوي- الدلالي)، وأبرز مظاهر هذه الدراسة في نحونا العربي الوظيفة المتعلقة بالمستوى التركيبي للغة، هذا المنظور الذي يقوم على أن الجملة تتألف من عنصرين رئيسين هما المسند والمسند إليه، و قد تمسك النحاة بفكرة التأليف هذه بشكل كبير ، حتى أنهم رفضوا أن تكون بعض التعبيرات التي خرجت على هذه الطريقة من التأليف تعبيرات أصيلة التركيب، فراحوا يتناولون ذلك، ويبحثون لها عن أصل يقوم على فكرة التأليف والإسناد كالنداء . و ليس تعريف سيبويه للمسند إليه إلا إشارة إلى وظيفته، يقول هو : "كل اسم ابتدئ ليبنى عليه الكلام "[28].

7. خاتمة:

- تتوخى اللسانيات الوظيفية الطريقة السوسيرية بالتأكيد على وظيفة الإبلاغ للغة، وتسعى إلى تبيان آثار ظاهرة في الملفوظات.
- تميز الوظيفية بين اختيارات المتكلمين، وقد لا قت وجهة النظر هذه صداها وخصوبتها البارزة في مجال علم وظائف الأصوات الذي سماه مارتيني بـ "علم الأصوات الوظيفي"، لكنها لم تقتصر عليه بل تعدته إلى التركيب.
- لا ترد الدلاليات في ذاتها في المبادئ الوظيفية، فمما لا شك فيه وجود صعوبة كبيرة لتوخي نفس المبادئ الوصفية لعلم وظائف الأصوات، وعلم التركيب،

8. قائمة المراجع

1. أحمد محمد قدور، مبادئ السانيات، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط1 ، 1996 .
2. أحمد مومن، اللسانيات، النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.
3. ابن جني (أَبُو الفَتح عُثمَان)، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب ، القاهرة ، 1952 .
4. خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة، الجزائر ،2000.
5. الزجاجي، الإيضاح في علل النحو ، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، 1979، ط3.

6. سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، ط1
1- كاترين فوك، بيارلي قوفيك، مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة، ترجمة منصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1984.
7. كارل ديتر بونتيج، المدخل إلى علم اللغة، ترجمة سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار ، ط1، 2003 .
8. المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكب)، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عضيمة ، دار الكتاب المصري القاهرة .
9. سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل بيروت ، ط1.

9. الهوامش

[1]- ينظر: أحمد مومن، اللسانيات، النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ص 151، 152

[2]- خولة طالب الإبراهيمي، ، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة، الجزائر ،2000 ص86.

[3]- م ن/ ص ن

[4]- م ن / ص ن

[5]- أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، 153

- كارل ديتر بونتنج، المدخل إلى علم اللغة، ترجمة سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار ، ط1، 2003، ص 90.

[6]

[7]- م . ن/ ص. ن

كاترين فوك ، بيارلي قوفيك، مبادئ في قضايا اللسانيات، ترجمة منصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية

[8]-، الجزائر ، 1984، ص 45

[9]- م . ن/ ص. ن.

[10]- أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ص 153

[11]- نقلا عن: المرجع نفسه، ص 154.

[12]- م ن / ص 154

[13]- أحمد محمد قدور ، مبادئ السانيات ، ص 241

[14]- كاترين فوك ، بيارلي قوفيك، مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة ،ص 46

[15]- إن الأمر لا ينطبق على العربية ، لأن تغيير مراتب اللفاظم يؤدي إلى تغيير المعنى ، و لو بصورة بسيطة

[16]-كاترين فوك ، بيارلي قوفيك ، مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة ، ص 47

[17]- م ن / ص ن

[18]- كارل ديتر بونتنج، المدخل إلى علم اللغة، ص 115.

[19]- م ن / ص 46

[20]- م ن / ص ن

[21]- م ن/ ص 181

[22]- ينظر كارل ديتر بونتنج، المدخل إلى علم اللغة، ص 181، 182.

[23]- م ن/ ص 183، 184

[24]- نقلا عن: م ن/ ص 186، 187.

[25]- ابن جني ، الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب ، القاهرة ، 1952 ، 33/1

[26]- المبرد ، المقتضب ، تحقيق عبد الخالق عضيمة ، دار الكتاب المصري القاهرة ، 146/1

[27]- الزجاجي ، الإيضاح في علل النحو ، تحقيق مازن المبارك ن دار النفائس ، بيروت، 1979، ط3 ،ص 69

[28]- سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل بيروت ، ط1 ، 88/2

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / : ISSN2543-3857
المجلد5/العـدد:2 (2021)، ص 224-256

اللزوم الدلالي لكلمة الشفاعة في القرآن الكريم

The Semantic necessity of the word Intercession in the Holy Qur'an

د. تنوير بنت أحمد علي هندي

Dr. Tanweer Bint Ahmed Ali Hindi

قسم اللغة العربية وبدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة جازان - المملكة العربية السعودية

Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts and Humanities, Jazan University - Saudi Arabia

المؤلف المرسل(باللغتين): الاسم الكامل : **د. تنوير بنت أحمد علي هندي**

Dr. Tanweer Bint Ahmed Ali Hindi

الإيميل: Dr.tnweer@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى معرفة الدلالة الأصلية الأولى التي تلازم كلمة (الشفاعة) ومشتقاتها في القرآن الكريم كله، في أصل وضعها اللغوي، بالإضافة إلى الدلالات الثانوية، أو الفرعية التي تحملها جميع هذه المشتقات، والتي يمكن استنباطها من خلال السياقات المختلفة التي وردت فيها ؛ وذلك من أجل التوصل إلى معرفة ما إذا كانت الشفاعة مقصورة على يوم القيامة فقط، أو أنها قد تكون في الحياة الدنيا أيضا، أو في كليهما معًا. وقد اتبع البحث المنهجين السياقي والتحليلي في تناول هذا الموضوع، وتم تقسيم البحث إلى مبحثين، تسبقهما مقدمة، وتمهيد، وتعقبهما خاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها البحث، ثم قائمة بالمصادر والمراجع. أما المبحث الأول فقد تضمن الشفاعة في سياق: الشرط، والقَسَم، والخبر، والاستفهام، وتضمن المبحث الثاني: الشفاعة في سياق النفي. وتوصل البحث إلى عدد من النتائج، منها: أن الشفاعة إذا اقترنت بالشرط في القرآن الكريم، فإنها شفاعة دنيوية، وإذا اقترنت بالنفي، فهي شفاعة أخروية (أي: في يوم القيامة)، وأما إذا اقترنت بالقَسَم فإن المقصود بها الشفاعة في الدنيا وفي الآخرة معًا.

الكلمات المفتاحية: اللزوم الدلالي؛ الشفاعة؛ القرآن الكريم؛ السياق؛ المشتقات.

Abstract:

This research aims to explore the primary connotation that accompanies the word (intercession) and its derivatives in the entire Holy Qur'an, in the origin of its linguistic status. The secondary or subsidiary connotations carried by all

these derivatives can be deduced through the different contexts in which they are mentioned. This can be done in order to understand whether intercession is limited to the Day of Resurrection only, or in the life of this world as well, or in both. The research has adopted the contextual and analytical approaches and the research was divided into two sections, preceded by an introduction, a preface, and followed by a conclusion that included the most important findings of the research, then a list of sources and references. The first topic includes intercession in the context of: the condition, the oath, the news, and the question, and the second topic included: intercession in the context of denial. The research has reached a number of results, including; intercession is associated with the Holy Qur'an, it is a worldly intercession, and if accompanied by denial, it is an afterlife, but if it is associated with an oath, then it is meant intercession in this world and in the hereafter together.

Keywords: Semantic imperative**,** Intercession**,** The Holy Quran**,** Context**,** Derivatives**.**

المقدمة:

دأبت الدراسات والبحوث اللغوية الحديثة، التي تدرس دلالات الألفاظ، على تناول تلك الألفاظ، لا في إطار كونها مفردة ساكنة في المعجم، وإنما تناولتها في حال كونها مرتبطة بغيرها من الألفاظ وفي سياقات متعددة ومختلفة؛ لتصل بذلك إلى المعنى العام الذي تدل عليه هذه اللفظة أو تلك، اعتمادا على ما توصلت إليه من مجموع معانيها في تلك السياقات التي وردت فيها، "وعلى هذا فدراسة معاني الكلمات تتطلب تحليلا للسياقات والمواقف التي ترد فيها، حتى ما كان منها غير لغوي، ومعنى الكلمة -على هذا- يتعدد تبعا لتعدد السياقات التي تقع فيها، أو بعبارة أخرى: تبعا لتوزعها اللغوي"[1].

ولكن هذا التعدد ما يلبث أن ينكمش من خلال التركيز على المعنى العام للفظة، الذي يكون قاسما مشتركا بينها جميعا، والذي غالبا ما يكون هو المعنى اللغوي الحسّي الأول، ذلك الأصل الذي انبثقت منه تلك المعاني المجردة، مع مرور الزمن.

وهذا يعني أن للسياق دورا كبيرا في إيضاح الدلالات المتعددة والمختلفة للفظة الواحدة، ففي القرآن الكريم -وهو بمثابة نص واحد من أول سورة فيه إلى آخر سورة- قد تأتي لفظة ما في سياق بمعنى، وفي سياق آخر بمعنى ثانٍ، وفي سياق ثالث بمعنى مخالف لذينك المعنيين السابقين، وهكذا، ولكن إذا ما أعمل الباحث –أي باحث- عقله، وكدّ ذهنه، فإنه سيصل في النهاية إلى أن تلك اللفظة الواردة في السياقات المتعددة بدلالات

متباينة ومختلفة، تحمل دلالة رئيسية ثابتة في كل موضع وردت فيه، إضافة إلى تضمنها معاني هامشية منبثقة عن المعنى الرئيسي، ومن يحدد تلك المعاني الثانوية أو الهامشية هو السياق الذي وردت فيه.

وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين: "إن واحدة من أهم نتائج البحث الدلالي، وهي هنا نظرية السياق –كما يدعوها أولمان وأضرابه من المعاصرين- تتبدى لنا عناصر متفرقة هنا وهناك في كتب النقد وشروحه، فهم عندما يهتمون بأطوار اللفظة ومادتها اللغوية عامة إنما يمهدون لإعطائها بُعدها في النص، وما يحيط به من ظلال يفاد في بعضها، ويترك ما ليس مفيدا في إطار النص أو الموقف، وإننا نجد أيضا تعليلات لإفادة المعنى ترجع إلى ما هو أبعد من المفردات منعزلة، أي بارتباطها فيما بينها، فتحرز التكامل مع غيرها من الألفاظ في نسق تركيبي خاص يضفي عليها هالات ما كانت تفهم لولا هذا الاستعمال في نص معين"[2].

وعلى الرغم من أن هناك لسانيين يستبعدون -صراحة أو ضمنا- السياق من الدراسة الدلالية؛ نظرا لوجود مصاعب عملية ونظرية بالغة التعقيد –من وجهة نظرهم- في معالجة السياق بشكل مُرضٍ -كما يقول بالمر-[3]، فإن "من اللغويين من اعتبر المنهج السياقي خطوة تمهيدية للمنهج التحليلي، ومن هؤلاء أولمان، الذي صرح بأن المعجمي يجب أولا أن يلاحظ كل كلمة في سياقها (كما ترد في الحديث أو النص المكتوب)، بمعنى أننا يجب أن ندرسها في واقع عملي (أي في الكلام)، ثم نستخلص من هذه الأحداث الواقعية العامل المشترك العام، ونسجله على أنه المعنى (أو المعاني) للكلمة"[4]، "وبهذا ينخفض العدد اللامحدود من الأحداث الكلامية الفردية المتنوعة إلى عدد محدود من الأحداث الثابتة"[5].

وهذا يعني أن أنسب المناهج لدراسة هذا الموضوع والموضوعات المشابهة له هو المنهجان: السياقي والتحليلي، إذ إنهما أكثر المناهج اتصالا والتصاقا بموضوع هذا البحث، وهو "اللزوم الدلالي لكلمة الشفاعة في القرآن الكريم"، وذلك من خلال تتبع ورود كلمة

الشفاعة ومشتقاتها في القرآن الكريم، ودراستها في سياقاتها المختلفة الواردة فيها، ثم تحليلها بلاغيا ودلاليا، مع إيضاح الإعجاز البلاغي في ورود هذه الكلمة على هذه الصورة في سياقاتها المتعددة؛ للوصول إلى معرفة دلالاتها المختلفة، ومن ثم استخلاص الدلالة الكبرى التي تجمعها كلها في النص القرآني كله.

إن قضية اللزوم الدلالي للفظة الواحدة في النص كله، تعود إلى القدرة اللغوية لمبدع النص، وملكته الفكرية، فإذا كان بليغا، متضلعا في اللغة، متمكنا منها، وممسكا بعنانها، فسيكون نصه متكاملا، وذا دلالة متجانسة مع موضوع النص ذاته، وإن اختلفت السياقات، وتباينت المواقف، وهذا غير ممكن في النصوص التي وضعها الإنسان؛ نظرا لمحدودية علمه، ونسيانه في آخر الكلام ما كان يقول في أوله، وعدم قدرته على تذكر كل شيء يقوله أو يكتبه، أما في القرآن الكريم فهو أمر واقع وملموس؛ إذ هو كلام الله تعالى، خالق اللغات كلها، ومعلمها للإنسان، والعالم بكل دقائقها وأسرارها، والمحيط بكل شيء علما، ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث.

وبناء على هذه الأهمية فقد تولدت لدى الباحثة الرغبة الملحّة في دراسة هذا الموضوع، ومما قوّى هذه الرغبة لديها أنها أثناء كتابتها لبحث "الاتساق والانسجام في آية الكرسي"، وعند تناولها للعلاقة بين قوله تعالى: (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) وبين ما قبله وما بعده، لفت انتباهها تركيز كثير من المفسرين على معنى خاص متكرر للفظة الشفاعة، فقد قصروا معناها على الشفاعة في الآخرة فقط –بصرف النظر عن صحة رأيهم هنا أو خطئه-؛ مما أثار لديها تساؤلا مفاده: هل الشفاعة في القرآن الكريم لا تكون إلا في الآخرة فقط، أم أنها قد تكون في الحياة الدنيا أيضا؟ وهذا هو ما دعاها إلى كتابة هذا البحث.

وسيتناول البحث لفظة (الشفاعة) ومشتقاتها في القرآن الكريم؛ من خلال تتبع مواضع ورودها فيه، ومقارنة بعضها ببعض؛ لإظهار الدلالة الملازمة لهذه اللفظة ومشتقاتها؛ وفق ما أراده القرآن الكريم، مع عدم إغفال إرادة المعنى السياقي الذي وردت فيه تلك اللفظة ومشتقاتها.

وهذا يعني أن البحث عن اللزوم الدلالي لكلمة (الشفاعة) ومشتقاتها سيتناول البحث عن "معنىً في السياق التزم به القرآن الكريم، وليس من المعنى الدقيق للفظ، وليس من المعاني المتعددة للفظ، ولا يلزم أن يصاحبه في غير القرآن الكريم"[(6)].

أما خطة البحث فقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين اثنين، ثم خاتمة تضمنت أهم ما توصل إليه البحث من نتائج، ثم قائمة بمصادر البحث ومراجعه، ويمكن تفصيل ذلك على النحو الآتي:

- المقدمة: وفيها: توطئة للموضوع، وأهمية البحث، وتساؤلاته، وموضوعه، وأسباب اختياره، والمنهج المتبع فيه، وخطة تقسيمه.
- المبحث الأول: وفيه: الشفاعة في سياق: الشرط، والقَسَم، والخبر، والاستفهام
- المبحث الثاني: وفيه: الشفاعة في سياق النفي
- الخاتمة والنتائج: وفيها أهم ما توصل إليه هذا البحث من نتائج.
- وأخيرا، قائمة المصادر والمراجع.

وقد قامت الباحثة بوضع سياق: الشرط، والقَسَم، والخبر في مبحث، وأفردت سياق النفي بمبحث قائم برأسه؛ لاعتبارات فنية صرفة؛ إذ إن نسبة ورود الشفاعة في سياق النفي أكبر من نسبة ورودها في السياقات الأخرى مجتمعة، ولهذا لزم الإشارة إلى ذلك.

وختاما فهذا عمل لا أدعي فيه الكمال، أو بلوغ الغاية، وحسبي أنني بذلت فيه جهدي، وسددت وقاربت ما استطعت، فإن أصبت فذلك غاية ما أرجو، وإن قصّرت فليُلتمَس لي العذرُ؛ فإني بشرٌ فُطِر على النقص، والله المستعان.

التمهيد:

إن من سمات اللغة العربية وخصائصها الذاتية المنبثقة من صميم نظامها اللغوي استعمال اللزوم في توصيل المعنى الكامل الذي يقصده المتكلم بأسلوب بديع، من

خلال ربط كلمة ما بدلالتها الأصلية، وإن تغيرت مواقعها واختلفت صيغها في النص اللغوي الواحد، مع إرادة المعاني الثانوية والهامشية التي يبرزها السياق، وتحددها القرائن اللغوية والحالية والسياقية، وهذا لا يكون إلا في القرآن الكريم؛ لأنه كلام الله المعجز الذي تحدى به فصحاء العرب وبلغاءهم، ووجوه إعجازه ليس لها حد ولا حصر، ومنها ملازمة اللفظة فيه لدلالتها الأصلية حيثما وردت، بالإضافة إلى معانيها الأخرى المستفادة من تلك السياقات، وهذا التلازم لا يمكن أن يكون في كلام البشر.

مفهوم اللزوم:

يعرف اللزوم لغة بأنه: "المماسّة والملاصقة"[7]، أي: أن يلاصق شيءٌ شيئًا ما، ملازمة تامة؛ حتى لا يعرف أحدهما إلا بالآخر، ومنه قولهم: هو يلازمه كظله.

ويعرف في الاصطلاح بأنه: كون الشيء مقتضيا للآخر، فالشيء الأول يسمى ملزوما، والثاني يسمى لازما، والنسبة بينهما ملازمة ولزوما وتلازما[8]. كما يعرف بأنه امتناع الانفكاك بين شيئين، ويعني الارتباط بين المعنى الموضوع للفظة في الأصل، وبين لوازم ذلك المعنى ، وأثر ذلك في إيصال المعنى المراد[9]. ويعرف أيضا بأنه: "وجود دلالة تلازم (تصاحب) استعمال اللفظ في جميع مواضعه في القرآن الكريم ولا تلازم هذه الدلالة اللفظ عند استعماله في غير القرآن الكريم، فهذه الدلالة الملازمة للفظ في استعمال القرآن الكريم ليست من معاني اللفظ في المعجم"[10].

من خلال التعريفات السابقة نستنتج أن التعريف الاصطلاحي مأخوذ من التعريف اللغوي، وهما يعنيان باللزوم مصاحبة شيء لشيء آخر، وملازمته له، كم نستنتج الآتي:

- أن اللزوم الدلالي يعني أن يكون للفظة معنى عام لا يفارقها، بالإضافة إلى معان خاصة تكتسبها من خلال السياقات المتعددة التي ترد فيها في النص اللغوي الواحد.
- أن اللزوم الدلالي أسلوب لغوي راقٍ وذو مستوى عالٍ، تعجز الأفهام البشرية عن استعماله في تصنيفاتها ومؤلفاتها الأدبية؛ ولذا فهو مقصور على القرآن الكريم فقط.

ويمكن تعليل ذلك بـ "أن العقل البشري لا يستطيع على الدوام الاحتفاظ في ذاكرته بالاسم مصحوبا بدلالة جاءت معه في سياق سابق، وليست ملازمة له في الأصل، ثم لا يستطيع أن يشكّل هذه الدلالة المصاحبة للاسم في السياق السابق ليطوعها في كل نص يقوله مع مضمون جديد"[11].

أما تعريف اللزوم الدلالي إجرائيا في هذا البحث، فهو: أن يأتي اللفظ "في القرآن الكريم بمعناه المعروف عند البشر، ومصحوبا بدلالة ثانية في السياق، وذلك في جميع المواضع التي يرد فيها اللفظ"[12].

مفهوم الشفاعة:

الشفاعة لغةً مأخوذة من الشفع: خلاف الوتر، وهو الزوج، وهي أيضا الزيادة، وقيل: هي أن ينضم شخص إلى آخر؛ ليعاونه، ويصير شَفْعًا لَهُ أَو شَفيعًا فِي فِعلِ الخَيرِ أَو الشَّرِّ، فيعاونه أَو يشاركه فِي نَفْعِه وضُرِّه، تَقُولُ: كانَ وَتْرًا فَشَفَعْتُه شَفْعًا. وشَفَعَ الوَتْرَ مِنَ العَدَدِ شَفْعًا: صيَّره زَوْجًا، والشَّفِيعُ مِنَ الأَعْداد: مَا كَانَ زَوْجًا، تَقُولُ: كَانَ وَتْرًا فشَفَعْتُه بِآخِرَ[13].

أما في الاصطلاح/ الشرع، فهي: "سُؤال فعل الْخَيْر وَترك الضّر عَن الْغَيْر؛ لأجل الْغَيْر، على سَبِيل الضراعة. وَلَا تسْتَعْمل لُغَةً إِلَّا بِضَم النَّاجِي إِلَى نَفسه من هُوَ خَائِف من سطوة الْغَيْر"(14). وقد أُختُلف في معنى الشفاعة على قولين: فقسم يرى أنها: طلب الْعَفو من الَّذِي وَقع لجناية فِي حَقه، وقسم يرى أنها: طلب زِيَادَة الدَّرَجَات للمشفوع لَهُ[15]. وهم -على اختلافهم في معنى الشفاعة- لا يختلفون في أنها لا تكون إلا في الدار الآخرة، أي في يوم القيامة.

فقد لاحظت الباحثة عند دراستها للاتساق والانسجام في قوله تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) [البقرة:255]، أنَّ المفسرين اعتمدوا المعنى الشرعي فَقط حين تصدوا لتفسير هذه الجملة، وأعني حصرهم معنى الشفاعة في يوم القيامة فقط، فضيَّقوا المعنى وحَصروه، وقد ساعدهم على اتخاذ هذا الموقف الكثير من الآيات التي

كانت واضحةً وصريحةً في اقتصارها على هذا المعنى، كالآيَةِ التي تسبق آية الكرسي مباشرة:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ ۗ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[البقرة:254]، وغيرها من الآيات في السورة نفسها وفي سُوَرٍ أخرى؛ كقوله تعالى: (يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا)[طه:109]، فهذه الآيات تتحدث عن يوم القيامة، وكذلك قوله تعالى: (فَمَا لَنَا مِن شافعين وَلاَ صَدِيقٍ حَمِيمٍ) [الشعراء:100]، فيه حكاية لقول المشركين؛ وهم في النار خالدين فيها.

وهو ما حدا بالباحثة إلى دراسة الشفاعة في هذا البحث؛ لمعرفة ما إذا كانت دلالتها محصورة في وقوعها في يوم القيامة فقط، أم أنها قد تكون في الدنيا، والآخرة معًا، أو في كل واحدة منهما على حدة، بصرف النظر عما إذا كانت دلالتها في آية الكرسي على كونها في الحياة الدنيا والآخرة، أو في الآخرة فقط؛ لأن هذا مما سيجيب عنه هذا البحث في موضعه.

لقد وردت (الشفاعة) ومشتقاتها في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرة، في تسع عشرة سورة، بصيغ مختلفة، يمكن عرضها على النحو التالي:

المصدر: (الشفع): (1).

اسم المصدر: (13) مرة، منها: الشفاعة: (11)، وشفاعتهم: (2).

الفعل المضارع: (5) مرات. منها: يشفع: (3)، يشفعوا: (1)، يشفعون: (1).

الصفة المشبهة: (10) مرات. منها: شفيع: (5)، شفعاء: (3)، شفعاؤكم: (1)، شفعاؤنا: (1).

اسم الفاعل: (شافعين): (2).

وهذه الصيغ الصرفية قد وردت في سياقات مختلفة في القرآن الكريم، وكان لكل نوع منها دلالته الخاصة التي تظهر من خلال استعماله في السياق –بالإضافة إلى المعنى الأصلي الذي سبق ذكره في التعريف-، وهذا لا يعني أن كل صيغة منها تحمل دلالة واحدة فقط في كل سياق وردت فيه في القرآن الكريم كله، إنما يعني ذلك أن الصيغة الصرفية

الواحدة قد تحمل دلالة واحدة فقط حيثما وردت في القرآن، وقد يكون لها أكثر من دلالة بناء على ما يلازمها من عوامل لغوية أو سياقية في السياقات المختلفة.

وقد تبين للباحثة من خلال استقراء لفظة (الشفاعة) ومشتقاتها في القرآن الكريم، أنها قد وردت في سياقات مختلفة ومتعددة، فقد وردت في سياق الشرط، وفي سياق القَسَم، وفي سياق الخَبَر، وفي سياق الاستفهام، وفي سياق النفي؛ ولهذا قررت دراستها وفق هذا التقسيم؛ إذ لاحظت أن الشفاعة في كل سياق تدل على معنى مشترك يجمعها؛ وبناء على هذا يمكن استخلاص الدلالات السياقية المختلفة للشفاعة -مع عدم إغفال معناها الأصلي الدال على الزوج، والزيادة- بما يدل على إمكانية وقوعها في الدنيا، أو في الآخرة، أو فيهما معا، على النحو التالي:

المبحث الأول: الشفاعة في سياق: الشرط، والقَسَم، والخبر

أولًا: سياق الشرط

وردت الشفاعة ضمن أسلوب الشرط في القرآن الكريم أربع مرات، وفي آية واحدة، في سورة النساء وهي قوله تعالى: (مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا) [النساء:85]. فجاء منها الفعل المضارع (يشفع) مرتين، واسم المصدر (شفاعة) -نكرةً- مرتين. وهذه الشفاعة مخصوصة بالحياة الدنيا لا بالآخرة، فحين يأذن الله تعالى لبشر قادر على التأثير في غيره بأن يؤثر فيه، وأن تظهر نتائج تلك التأثيرات؛ فإن جزءًا منها يرتد إلى المؤثر، فإن كان تأثيره خيرًا عاد عليه بالخير، وإن كان تأثيره شرًا عاد عليه بالشر، كما ورد في معاجم اللغة: "وشفع لي بالعداوة أعان عليَّ"[16]، فإظهار العداوة بإعانة العدو تلحق نتائجها السيئة بصاحبها عاجلًا كان أم آجلًا.

وهنا يتبادر سؤال مفاده: هل هناك شفاعةٌ سيئةٌ في يوم القيامة؟! والجواب بالتأكيد: لا؛ لأن الشفعاء يوم القيامة هم من صفوة الخلق، ولا يمكن أن يشفعوا شفاعة سيئة أبدا؛ لذا فإنَّ المراد هنا هو ما يكون في هذه الحياة الدنيا، دار المنافع والمصالح:

عمل، وأخذ، وعطاء، وبذل، وجهد. ونتائجها يحصدها الشافع بالخير والشر ابتداءً من الدنيا، ومرورًا بالبرزخ وانتهاءً بالآخرة، فهذه الشفاعة تكون في الدنيا بينما نتائجها ممتدة.

كما أن شفاعة أي بشر من عامة الناس لبشر مثله لا يكون إلا في الدنيا، لا في الآخرة، حيث إن الشفاعة في الآخرة مقتصرة على فئة من خلق الله، هم الملائكة والنبيين.

ومن هنا يتبين لنا أن لزوم الشفاعة للشرط في القرآن الكريم يعني أنها شفاعة دنيوية محضة، وأن الشافع سيكون له نصيب منها، خيرا كانت أم شرا، بغض النظر عن كونها وردت فعلا أو اسما، فدلالة الشرط تعني الاحتمال، وهذا يقتضي أنها قد تحصل وقد لا تحصل، وهذا لا يكون إلا في حال الدنيا، أما في الآخرة فالشفاعة مؤكدة، بعد أن يأذن الله تعالى لمن يشاء بها.

ثانيًا: سياق القسم

وردت الشفاعة ضمن أسلوب القسم في القرآن الكريم مرة واحدة، وجاءت بصيغة المصدر (الشفع) في أول سورة الفجر، في قوله تعالى: (وَالْفَجْرِ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (2) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ)[الفجر:1-3].

ولما جاءت كلمة (الشفع) مصدرًا فقد حملت المعنى اللغوي الأول الذي وضعت له في الأصل وهو الزوج -بالإضافة إلى المعنى السياقي الذي تحمله هذه الكلمة، والذي سيتضح لاحقا-؛ كون المصدر هو الأصل الذي اشتقت منه جميع المشتقات، على رأي البصريين[17]؛ ولذا فهو يحمل المعنى اللغوي الصرف، فنلاحظ أن المَعنى اللُّغوي قد برز فيه بروزًا جليًّا لا يُحتاجُ معه إلى استيحاء أو استنباط.

كما يتَّضحُ اَلْمعنى اللُّغوي لـ(الشَّفْعِ) في هذه الآية ممَّا عُطف عليه، وهو (الوتر)، فأول ما يقابلنا في المعاجم عند هذه المادة (شَفَعَ) هو: الشَّفعُ: خِلافُ الوتْرِ، وهُوَ الزَّوجُ[18].

وقد وردتْ لهذه اللَّفْظَةِ تأويلاتٌ عدَّةٌ تستندُ على اَلْمَعْنى اللُّغوي؛ منها ما يُراعِي سِيَاقِ الكَلَامِ، وهو التَّأويلُ القائلُ بأنَّ الشَّفعَ هو يومُ النَّحْرِ، والوِتْرُ هو يومُ عرفَةَ، أو الشَّفْعُ اليومانِ بعدَ يومِ النَّحْرِ، والوِتْرُ اليومُ الثَّالِثُ؛ وهو يومُ النَّفْرِ الآخَرِ الَّذي قال الله عنه:(فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) [البقرة:203]. وكما

ذكرنا فهذا التأويلُ يتناسَبْ مع سيَاقِ الآيَاتِ، فمِنْ اَلْمعلُومِ أنَّ اللَّيالي العَشْرَ هي الليالي العَشْر من ذي الحِجَّةِ أَقْسَمَ بِها تعالى لفضلها. ومن التَّأويلاتِ ما جعلَ الشَّفعَ هو كُلّ خلقِ الله تبارك وتعالى، مُستدلًا بقوله Y :(وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ)[الذاريات:49]. ومنها ما يرى أن الشفع هو الحصى، يعني كثرة الخلق، والوتر هو الله، وعلى هذا يكون الوتر هو الله سبحانه وتعالى[19].

ومنها ما يرى أنَّ الصَّلوات هي المقصودةُ بالشَّفعِ والوترِ، لِمَا ورد عن نصر بن علي الذي قال: حدَّثني أبي قال: حدَّثني خالد بن قيس، عن قتادة عن عمران بن عاصم، عن عمران بن حصين، عن النبي ρ في الشفع والوتر قال: «هي الصَّلاةُ مِنْهَا شَفْعٌ، ومنها وترٌ»[20].

قال صاحبُ جامِعِ البَيَانِ: "إنَّ الله تعالى ذكْره أقسمَ بالشَّفْعِ والوترِ، ولَمْ يُخَصِّصْ نوعًا من الشَّفع ولا من الوترِ دون نوعٍ بخبرٍ ولا عقلٍ، وكلُّ شَفْعٍ ووترٍ فهو مِمَّا أقسم به مِمَّا قال أهل التأويل إنَّه داخل في قسمه هذا؛ لعمومِ قسَمه بذلك"[21].

وأيًّا كان معنى كلمة الشفع هنا فإنها كلها تنحصر في أمور حاصلة في الدنيا، كيوم النحر، والصلوات، وخلق الله، وغير ذلك، وهذا يزيد من قوة دلالتها على كونها مما يتعلق بالحياة الدنيا وليس بالآخرة. كما أنها لم تخرج عن معناها اللغوي، وهو الزوج.

ومن هنا يمكن أن يقال إن لزوم الشفاعة لأسلوب القسم، واقترانها به في القرآن الكريم، يخلصها لأن تكون شفاعة دنيوية محضة، ولا يمكن تعلقها بيوم القيامة. وقد أكد هذا الاستنتاج أنها وردت هنا بصيغة المصدر (الشفع)، الذي يحمل الدلالة الأولى للّفظة في أصل وضعها اللغوي، وهو الزوج، ويؤكد هذا الرأي إجماع العلماء على دلالتها على أمور دنيوية كيوم النحر، والصلوات، وغيرهما.

ثالثًا: سياق الخبر

وردت الشفاعة ضمن أسلوب الخبر في القرآن الكريم ثلاث مرات، منها مرتان بصيغة الصفة المشبهة، ومرة بصيغة اسم المصدر، فالمرة الأولى: صفة مشبهة، جاءت

بصيغة الجمع، مضافة إلى (نا) المتكلمين (شفعاؤنا)، وذلك في قوله تعالى: (وَيَعبُدونَ مِن دونِ اللَّهِ ما لا يَضُرُّهُم وَلا يَنفَعُهُم وَيَقولونَ هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِندَ اللَّهِ قُل أَتُنَبِّئونَ اللَّهَ بِما لا يَعلَمُ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الأَرضِ سُبحانَهُ وَتَعالى عَمّا يُشرِكونَ)[يونس:18].

والثانية: صفة مشبهة بصيغة الجمع غير المعرّف (شفعاء) وذلك في قوله تعالى: (أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ) [الزمر:43].

أما الثالثة فهي: اسم مصدر، معرفة (الشفاعة)، في قوله تعالى: (قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) [الزمر:44].

ففي آية سورة يونس تأتي الشفاعة في سياق إخبار الله عز وجل عن أن هؤلاء المشركين اتخذوا الأوثان التي يعبدونها شفعاء عند الله، وهو إخبار غرضه الاستنكار؛ لأن تلك الأصنام أو الأوثان أو الأولياء الذين يرجون شفاعتهم، هم أعجز عن أن يدفعوا عن أنفسهم الضر، فضلا عن أن يدفعوه عن غيرهم، أو يشفعوا لهم.

إن هذه الشفاعة التي يرجونها من أوثانهم يقصدون بها الشفاعة في الدنيا والآخرة جميعا، ومما يؤكد أنها في الدنيا -أيضا- أن المفسرين ذهبوا إلى أن المقصود بالشفعاء هنا: الروح، أو الكواكب، أو الطلاسم التي وضعوها على الأصنام، أو الأكابر والأولياء والأنبياء الذين جعلوا الأصنام على صورهم، أو غير ذلك[22]، ونحن نعلم أنهم كانوا يربطون بين الكواكب وبين ما يحدث لهم في حياتهم من أشياء، خيرا كانت أم شرا–كما هو حال كثير من الناس في هذا الوقت- ، كما أن الطلاسم لا تستخدم إلا لتحقيق أغراض في الدنيا، لا في الآخرة.

أما في الآية الأولى من سورة الزمر، فقد وردت الشفاعة اسمَ فاعل بصيغة الجمع، وهي هنا وردت في سياق إخبار الله تعالى عن اتخاذ كفار قريش شفعاء لهم من دون الله، وهو إخبار يفيد الإنكار، فقد أنكر المولى عز وجل عليهم هذا الاتخاذ، وبيّن في الآية التالية أن الشفاعة له وحده، يقول الزمخشري في ذلك:

"(أَمِ اتَّخَذُوا): بل اتخذ قريش، والهمزة للإنكار، (مِنْ دُونِ اللَّهِ): من دون إذنه شُفَعاءَ حين قالوا: هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ، ولا يشفع عنده أحد إلا بإذنه. ألا ترى إلى

قوله تعالى: (قُلْ لِلَّهِ الشَّفاعَةُ جَمِيعًا) أي: هو مالكها، فلا يستطيع أحد شفاعة إلا بشرطين: أن يكون المشفوع له مرتضى، وأن يكون الشفيع مأذونا له. وهاهنا الشرطان مفقودان جميعا. (أَوَلَوْ كانُوا): معناه: أيشفعون ولو كانوا لا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلا يَعْقِلُونَ؟ أي: ولو كانوا على هذه الصفة لا يملكون شيئا قط، حتى يملكوا الشفاعة، ولا عقل لهم"[23].

وهذا يفيد أنهم اتخذوا تلك الأوثان شفعاء؛ ليشفعوا لهم في الدنيا والآخرة معا؛ وذلك أن الدنيا عندهم أهم من الآخرة؛ لأنهم في الأصل مشركون، يؤمنون بالله تعالى، ولكنهم يشركون به، ويعبدون غيره، وقالوا إنما يعبدون هذه الأوثان لتقربهم إلى الله زلفى، فهم -إذن- يرجون شفاعة معبوداتهم من الأوثان في الدنيا وفي الآخرة معا.

كما أن اختصاص الشفاعة بالله وحده المذكور في الآية التالية وهي قوله تعالى: (قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) [الزمر:44]. يؤكد أن الشفاعة المقصودة هنا شفاعة عامة، وكليّة، وشاملة لكل زمان ومكان، في الدنيا وفي الآخرة.

وفي الآية الثانية من سُورةِ الزُّمُرِ وَرَدَ لفظ الشَّفاعَةِ، وهو اسمُ جنس شاملٌ لكلِّ أنواعِ الشَّفاعةِ، وأزمنتها وأمكنتها؛ للدَّلالةِ على العُمُومِ، وقد قُصِرَتْ هنا على الله Y بطريقِ التَّقديمِ، حيثُ قصَرَ هَذَا الأُسْلُوبُ الشَّفَاعَةَ جميعًا على الله تعالى، ونُفيت عن غيره نفيًا تامًّا، ومما يدل على أن الشفاعة هنا عامةٌ، مطلقةٌ، شاملةٌ لكل أنواع الشفاعة، وفي كل زمان ومكان، في الدنيا والآخرة، هو مجيئها مُعرَّفةً بـ(أل) الاستغراقية، وهي "التي تستغرق جميع أنواعها، وهي إما أن تكون لاستغراق جميعِ أفرادِ الجنس. وهي ما تشملُ جميعَ أفرادِه، كقوله تعالى: {وخُلِقَ الإنسانُ ضعيفًا}، أي كلُّ فردٍ منه، وإما لاستغراق جميعِ خصائصهِ، مثل "أنتَ الرجلُ"، أي اجتمعت فيكَ كلُّ صفاتِ الرجال. وعلامةُ (أَلْ) الاستغراقية أن يَصلُحَ وقوعُ (كلٍّ) موقعَها"(24). فيصح بهذا أن نقول في معنى هذه الآية الكريمة: "لله كل شفاعة".

ومما يؤكد ما ذهبت إليه الباحثة هنا هو أن قوله تعالى: (لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ): تقرير لقوله تعالى: (لِلَّهِ الشَّفاعَةُ جَمِيعًا)؛ لأنه إذا كان له الملك كله، والشفاعة جزء من هذا من الملك، كان مالكا لها(25). كما أن ذكر السماوات والأرض يوحي بشمولية الشفاعة وعمومها، وعدم اقتصارها على الشفاعة في الدنيا فحسب.

رابعًا: الاستفهام

وردت (الشفاعة) ومشتقاتها ضمن أسلوب الاستفهام في القرآن الكريم ثلاث مرات، في آيتين اثنتين فقط، فقد وردت بصيغة الفعل المضارع في آية الكرسي في قوله تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) [البقرة:255].

كما وردت بصيغة الصفة المشبهة المجموعة غير المعرّفة (شفعاء)، مقرونة بالفعل المضارع الذي فاعله واو الجماعة (فيشفعوا)، وذلك في قوله تعالى: (هَل يَنظُرونَ إِلّا تَأويلَهُ يَومَ يَأتي تَأويلُهُ يَقولُ الَّذينَ نَسوهُ مِن قَبلُ قَد جاءَت رُسُلُ رَبِّنا بِالحَقِّ فَهَل لَنا مِن شُفَعاءَ فَيَشفَعوا لَنا أَو نُرَدُّ فَنَعمَلَ غَيرَ الَّذي كُنّا نَعمَلُ قَد خَسِروا أَنفُسَهُم وَضَلَّ عَنهُم ما كانوا يَفتَرونَ)[الأعراف:53].

أما في آية الكرسي: (مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ) فنجدُ أنَّ اَلْمُفسِّرينَ اعتمَدُوا اَلْمَعْنَى الشرعي فَقطْ حين تصدُّوا لتفسيرِ هذه الجملةِ، فحَصَرُوْهُ في أن الشفاعة المرادة هنا هي الشفاعة في يوم القيامة، وقد ساعدهم على اتِّخاذ هذا اَلْمَوْقِفِ الكثيرُ مِنْ الآيَاتِ التي كانَتْ واضِحَةً وصريحَةً في اقْتِصَارِهَا على هَذَا اَلْمَعنى، كالآيَةِ التي تَسْبِقُ آيَةَ الكُرسيِّ مُبَاشرةً: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ ۗ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [البقرة:254]، وغيرُها من الآياتِ في السُّورةِ نِفْسِهَا وفي سُوَرٍ أُخْرَى؛ كقوله تعالى: (يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا) [طه: 109]، فهذه الآياتُ تتحدَّثُ عن يومِ القِيَامَةِ، وكذلك قوله تعالى: (فَمَا لَنَا مِن شافعين وَلاَ صَدِيقٍ حَمِيمٍ) [الشعراء: 100]، فيه حكايةٌ لقولِ اَلْمُشركين؛ وهُمْ في النَّارِ خالدين فيها.

والحقيقة أن ما ذهب إليه المفسرون في دلالة الشفاعة هنا في سياق آية الكرسي على يوم القيامة هو الصواب؛ ليس لأن السياق يؤيد ذلك فقط، ولأن هناك دليلا لغويا في الآية نفسها يؤكد ذلك، وينقسم هذا الدليل إلى قسمين:

الأول: هو أن كلمة (عنده) ظرفية، وهي تقتضي أن يكون الشافع، والمشفوع له حاضرين عند المولى عز وجل، واقفين بين يديه، وهذا لن يكون إلا في يوم القيامة، يوم الحساب والجزاء، وليس في الدنيا.

الثاني: أن معنى الاستفهام هنا هو النفي، فـ"قوله: {مَن ذَا الذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ} كقوله: {مَّن ذَا الذي يُقْرِضُ} [البقرة: 245] و«مَنْ» وإن كان لفظُها استفهامًا فمعناه النفيُ؛ ولذلك دَخَلتْ «إلا» في قولِه: «إلاّ بإذنه»"[26].

ولو كانت تعني الشفاعة في الدنيا، لخالف الواقعُ الآيةَ، لأن الشفاعة حاصلة مستمرة في الدنيا على مر الأيام، في الخير وفي الشر معا، والله تعالى لا يرضى أن تكون الشفاعة في الشر، ولم يأذن بها، فدل هذا على أنها في الآخرة فقط.

وأما في آية سورة الأعراف فإن هؤلاء الكافرين الذين جحدوا هذا اليوم، عندما تتكشف لهم الحقائق، وتنجلي في يوم القيامة الذي أخبر عنه القرآن، والذي يقف الناس فيه أمام خالقهم للحساب يقولون: قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ، وتبين صدقهم، ولكننا كذبناهم وسرنا في طريق الضلال، فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ فَيَشْفَعُوا لَنا في هذه الساعة العصيبة، ويدفعوا عنا ما نحن فيه من كرب وبلاء؟ أو نرد إلى الدنيا فنعمل عملا صالحا غير الذي كنا نعمله من الجحود واللهو واللعب؟[27].

لقد دل السياق دلالة واضحة على أن المقصود بالشفاعة هنا هي الشفاعة في يوم القيامة فقط، فقد جاءت على لسان الكفار يوم القيامة في سياق استفهام يحمل في طياته التمني بأن يشفع لأولئك الكفارِ شفعاؤهم الذين كانوا يعبدونهم أو يتولونهم من دون الله في الحياة الدنيا، أو العودة إلى الحياة الدنيا لعمل الصالحات واتباع الرسل، كما

أنه استفهام ينطوي على الحسرة والندم مما وصل إليه حالهم في ذلك اليوم العصيب، عندما رأوا العذاب.

يقول صاحب أضواء البيان: "بَيَّنَ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: أَنَّ الْكَفَّارَ، إِذَا عَايَنُوا الْحَقِيقَةَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقِرُّونَ بِأَنَّ الرُّسُلَ جَاءَتْ بِالْحَقِّ، وَيَتَمَنَّوْنَ أَحَدَ أَمْرَيْنِ: أَنْ يَشْفَعَ لَهُمْ شُفَعَاءُ فَيُنْقِذُوهُمْ، أَوْ يُرَدُّوا إِلَى الدُّنْيَا لِيُصَدِّقُوا الرُّسُلَ، وَيَعْمَلُوا بِمَا يُرْضِي اللَّهَ، وَلَمْ يُبَيِّنْ هُنَا هَلْ يَشْفَعُ لَهُمْ أَحَدٌ؟ وَهَلْ يُرَدُّونَ؟ وَمَاذَا يَفْعَلُونَ لَوْ رُدُّوا؟ وَهَلِ اعْتِرَافُهُمْ ذَلِكَ بِصِدْقِ الرُّسُلِ يَنْفَعُهُمْ؟ وَلَكِنَّهُ تَعَالَى بَيَّنَ ذَلِكَ كُلَّهُ فِي مَوَاضِعَ أُخَرَ، فَبَيَّنَ: أَنَّهُمْ لَا يَشْفَعُ لَهُمْ أَحَدٌ بِقُولِهِ: (فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ) الْآيَةَ [26 \ 100]، وَقَوْلِهِ: (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ) [74 \ 48] ، وَقَوْلِهِ: (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى) [21 \ 28] مَعَ قَوْلِهِ: (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) [39 \ 7] ، وَقَوْلِهِ: (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ) [9 \ 96] 30، وَبَيَّنَ أَنَّهُمْ لَا يُرَدُّونَ فِي مَوَاضِعَ مُتَعَدِّدَةٍ، كَقَوْلِهِ: (وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) [32 \ 12، 13]"[28].

ومن هنا نستنتج أن الشفاعة إذا وردت في سياق الاستفهام فإنها تكون مقصورة على حصولها في الآخرة فقط دون الدنيا، سواء أكان الاستفهام على حقيقته أم كان خارجا إلى غيره من المعاني، كالنفي في آية الكرسي، وسواء كان الاستفهام من الله تعالى، أم من خلقه، وهم هنا الكفار.

المبحث الثاني: الشفاعة في سياق: النفي

يعد أسلوب النفي أكثر الأساليب النحوية اقترانا بالشفاعة ومشتقاتها في القرآن الكريم، فقد وردت (الشفاعة) مقترنة به في القرآن الكريم بشكل كبير، إذ يكاد ورودها معه يطغى على ما سواه، فقد وردت الشفاعة ومشتقاتها ضمن أسلوب النفي عشرين مرة، أي ما يقارب الثلثين من مرات ورودها في القرآن الكريم البالغة إحدى وثلاثين مرة، ولكنها لم ترد كلها بصيغة واحدة، وإنما وردت بصيغ صرفية متعددة، فقد جاءت:

- صفةً مشبهةً مفردةً (شفيع) خمس مرات.
- صفةً مشبهةً مجموعةً (شفعاء - شفعاءكم) مرتين.
- اسمَ فاعلٍ بصيغة جمع المذكر السالم (شافعين) مرتين.
- فعلًا مضارعًا (يشفعون) مرة واحدة.
- اسمَ مصدرٍ غير مضاف (شفاعة) ثماني مرات.
- اسمَ مصدرٍ مضاف (شفاعتهم) مرتين.

ويمكن استعراض الصور التي وردت فيها الشفاعة مقترنة بالنفي في القرآن الكريم على النحو الآتي:

أولًا: الصفة المشبهة (شفيع)، و(شفعاء، وشفعاءكم)

وردت الصفة المشبهة (شفيع) بلفظ المفرد خمس مرات في القرآن الكريم، في خمس آيات، في أربع سور، وهي:

- قوله تعالى: (وَأَنذِر بِهِ الَّذينَ يَخافونَ أَن يُحشَروا إِلى رَبِّهِم لَيسَ لَهُم مِن دونِهِ وَلِيٌّ وَلا شَفيعٌ لَعَلَّهُم يَتَّقونَ)[الأنعام: 51].

- وقوله تعالى: (وَذَرِ الَّذينَ اتَّخَذوا دينَهُم لَعِبًا وَلَهوًا وَغَرَّتهُمُ الحَياةُ الدُّنيا وَذَكِّر بِهِ أَن تُبسَلَ نَفسٌ بِما كَسَبَت لَيسَ لَها مِن دونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلا شَفيعٌ وَإِن تَعدِل كُلَّ عَدلٍ لا يُؤخَذ مِنها أُولئِكَ الَّذينَ أُبسِلوا بِما كَسَبوا لَهُم شَرابٌ مِن حَميمٍ وَعَذابٌ أَليمٌ بِما كانوا يَكفُرونَ)[الأنعام: 70].

- وقوله تعالى: (وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ)[غافر: 18].

- وقوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ في سِتَّةِ أَيّامٍ ثُمَّ استَوى عَلَى العَرشِ يُدَبِّرُ الأَمرَ ما مِن شَفيعٍ إِلّا مِن بَعدِ إِذنِهِ ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُم فَاعبُدوهُ أَفَلا تَذَكَّرونَ)[يونس: 3].

- وقوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ)[السجدة:4].

فكل هذه الآيات وردت فيها لفظة (شفيع) مقترنة بالنفي، فالنفي فيها كان بـ (ليس لهم)، و(ليس لها)، و(ما للظالمين)، و(ما من)، و(ما لكم) على التوالي، ولكن النفي هنا ليس في سياق واحد، وإنما ورد في سياقين مختلفين هما سياق مخاطبة الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم، وسياق مخاطبته تعالى لغير نبيه من الخلق، ويمكن تفصيلهما كما يلي:

أ- سياق مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم: عندما كان خطاب المولى عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم فإنه قرن الشفاعة فيه بأفعال الأمر الدالة على الوعيد والتهديد للكافرين، وهي: (وأنْذِر، وَذَرِ، وأنْذِرهم) على التوالي، في ثلاث آيات هي:

قوله تعالى: (وَأَنذِر بِهِ الَّذينَ يَخافونَ أَن يُحشَروا إِلى رَبِّهِم لَيسَ لَهُم مِن دونِهِ وَلِيٌّ وَلا شَفيعٌ لَعَلَّهُم يَتَّقونَ)[الأنعام:51].

وقوله تعالى: (وَذَرِ الَّذينَ اتَّخَذوا دينَهُم لَعِبًا وَلَهوًا وَغَرَّتهُمُ الحَياةُ الدُّنيا وَذَكِّر بِهِ أَن تُبسَلَ نَفسٌ بِما كَسَبَت لَيسَ لَها مِن دونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلا شَفيعٌ وَإِن تَعدِل كُلَّ عَدلٍ لا يُؤخَذ مِنها أُولـٰئِكَ الَّذينَ أُبسِلوا بِما كَسَبوا لَهُم شَرابٌ مِن حَميمٍ وَعَذابٌ أَليمٌ بِما كانوا يَكفُرونَ)[الأنعام:70].

وقوله تعالى: (وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ)[غافر:18].

وأفعال الأمر هذه تفيد وجوب إنذار الرسول لهؤلاء المشركين، وتخويفهم من النار، وأن شفعاءهم الذين يدّعون أنهم سيشفعون لهم يوم القيامة لن يستطيعوا فعل ذلك أبدا، ومن هنا أفادت أن الشفاعة هنا مختصة بيوم القيامة فقط، دون الحياة الدنيا: لأنها كانت مسبوقة بالنفي، أي نفي الشفاعة في يوم القيامة، بدليل الألفاظ المصاحبة لها

في السياق نفسه، وهي: (يحشروا – شراب من حميم – عذاب أليم – يوم الآزفة)، ولأنها اقترنت بأفعال الأمر الموجهة من الله إلى نبيه بإنذار الكافرين من عذاب هذا اليوم.

ب- سياق مخاطبة غير النبي: عندما خاطب الله تعالى غير النبي فإن كلمة (شفيع) جاءت في سياق غير السياق السابق، أي أن النفي في هاتين الآيتين لم يسبقه فعل أمر، وإنما سُبق بجملة خبرية؛ لأن الله تعالى لا يخاطب غير الأنبياء مباشرة، ولا يوجه إليهم الأمر مباشرة عبر الوحي، وإنما يوجهه لهم بواسطة الأنبياء، ومن ثم فإن الشفاعة هنا تفيد إمكانية حصولها في الدنيا وفي الآخرة معا، وليست مقتصرة على الآخرة فقط.

ففي قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ في سِتَّةِ أَيّامٍ ثُمَّ استَوى عَلَى العَرشِ يُدَبِّرُ الأَمرَ ما مِن شَفيعٍ إِلّا مِن بَعدِ إِذنِهِ ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُم فَاعبُدوهُ أَفَلا تَذَكَّرونَ)[يونس:3]. وقوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ)[السجدة:4]. نجد أن الشفاعة قد اقترنت بالحديث عن خلق السماوات والأرض وما بينهما، ومدة خلقهما، والحديث عن استوائه -جل شأنه- على العرش، وهو حديث تكاد الآيتان تنطبقان في مضمونه ومحتواه، ومن ثم فإن شمولية الآيتين للحديث عن الكون بما فيه السماوات والأرض ليس مقام وعيد وتهديد، وإنما هو مقام تذكير بقدرة الله وعظمته، وأنه وحده المستحق للشكر والعبادة، ولهذا فإن الشفاعة هنا مطلقة، غير مقيدة، أي أنها الشفاعة في الدنيا وفي الآخرة معًا.

أما (شفعاء، وشفعاءكم)، الصفة المشبهة المجموعة، فقد وردت كلٌّ منهما مقترنة بالنفي مرة واحدة، وذلك في قوله تعالى: (وَلَمْ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاءُ وَكَانُوا بِشُرَكَائِهِمْ كَافِرِينَ)[الروم:13]. وقوله تعالى: (وَلَقَد جِئتُمونا فُرادى كَما خَلَقناكُم أَوَّلَ مَرَّةٍ

وَتَرَكتُم ما خَوَّلناكُم وَراءَ ظُهورِكُم وَما نَرى مَعَكُم شُفَعاءَكُمُ الَّذينَ زَعَمتُم أَنَّهُم فيكُم شُرَكاءُ لَقَد تَقَطَّعَ بَينَكُم وَضَلَّ عَنكُم ما كُنتُم تَزعُمونَ) [الأنعام:94]. على التوالي.

إن هذا النفي يفيد أن الشفاعة المقصودة هنا هي الشفاعة في يوم القيامة، يوم الجزاء والحساب، ففي الآية الأولى ينفي القرآن وجود أي شفعاء لهؤلاء المجرمين يوم القيامة، من الذين كانوا يشركونهم في العبادة في الحياة الدنيا، والدليل على أن هذه الشفاعة هي في يوم القيامة الآيةُ السابقة لهذه الآية، وهي قوله تعالى: (وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ) [الروم:12]. يقول الشوكاني في تفسير هذه الآية: "وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ شُرَكَائِهِمْ شُفَعاءُ، أَيْ: لَمْ يَكُنْ لِلْمُشْرِكِينَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ مِنْ شُرَكَائِهِمُ الَّذِينَ عَبَدُوهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءُ يُجِيرُونَهُمْ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ، وَكانُوا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ بِشُرَكائِهِمْ، أَيْ: بِآلِهَتِهِمُ الَّذِينَ جَعَلُوهُمْ شُرَكَاءَ الله كافِرِينَ، أَيْ: جَاحِدِينَ لِكَوْنِهِمْ آلِهَةً؛ لِأَنَّهُمْ عَلِمُوا إِذْ ذَاكَ أَنَّهُمْ لَا يَنْفَعُونَ وَلَا يَضُرُّونَ"[29].

وفي الآية الثانية نجد أن النفي يتجه إلى تمحيض الشفاعة لأن تكون في يوم القيامة لا في الدنيا –أيضا-، لأن موضوعها هو تصوير حال المشركين يوم القيامة، ومن ثم فإن دلالة الشفاعة ينبغي أن تكون مختصة بهذا اليوم.

قال الرازي: "إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَقَوْلُهُ: (وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادى) الْمُرَادُ مِنْهُ التَّقْرِيعُ وَالتَّوْبِيخُ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ صَرَفُوا جدَّهُمْ وَجُهْدَهُمْ فِي الدُّنْيَا إِلَى تَحْصِيلِ أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: تَحْصِيلُ الْمَالِ وَالْجَاهِ. وَالثَّانِي: أَنَّهُمْ عَبَدُوا الْأَصْنَامَ؛ لِاعْتِقَادِهِمْ أَنَّهَا تَكُونُ شُفَعَاءَ لَهُمْ عِنْدَ اللَّه، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَمَّا وَرَدُوا مَحْفِلَ الْقِيَامَةِ لَمْ يَبْقَ مَعَهُمْ شَيْءٌ مِنْ تِلْكَ الْأَمْوَالِ، وَلَمْ يَجِدُوا مِنْ تِلْكَ الْأَصْنَامِ شَفَاعَةً لَهُمْ عِنْدَ اللَّه تَعَالَى؛ فَبَقُوا فُرَادَى عَنْ كُلِّ مَا حَصَّلُوهُ فِي الدُّنْيَا وَعَوَّلُوا عَلَيْهِ"[30].

والسياق في الآيتين -من خلال الألفاظ الدالة على يوم القيامة، والحديث عما يحصل للمشركين فيه- يؤكد أنها الشفاعة الأخروية، لا الشفاعة الدنيوية.

ومن هنا فإن الصفة المشبهة المفردة (شفيع) عندما تقترن بالنفي فإنه يكون لها حالتان: الأولى: عندما يكون الخطاب للنبي، فإنها تدل على أنها مقيدة ومختصة بالآخرة

فقط، نظرا لاقترانها بالوعيد والتهديد للمشركين، والثانية: عندما يكون الخطاب لغير النبي، وتأتي ضمن الحديث عن قدرة الله وعظمته، وفي سياق الدعوة إلى التذكير والتفكر في خلق الله، وإفراد الله بالعبادة، فإنها تكون مطلقة غير مقيدة، فتشمل الشفاعة في الدنيا والآخرة معا.

وعندما تكون الصفة المشبهة مجموعةً (شفعاء، وشفعاءكم)، ومقترنة بالنفي فإنها تأتي للدلالة على أن هذه الشفاعة كائنة في يوم القيامة فقط؛ خصوصا أنها وردت في سياق الحديث عن أحوال المشركين والمجرمين في يوم القيامة، وصيغة الجمع هذه تشي بكثرة من كان يعتقد الكفار أنهم شفعاء لهم يوم القيامة، من أصنام، وأوثان، وأناس صالحين، وغير ذلك.

ثانيًا: اسم الفاعل (شافعين)

وردت الصفة المشبهة (شافعين) بصيغة الجمع، مقترنة بالنفي في القرآن الكريم مرتين، في قوله تعالى: **(**فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ ﴿٩٤﴾ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ﴿٩٥﴾ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾ تَاللَّهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٩٨﴾ وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ ﴿٩٩﴾ فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ ﴿١٠٠﴾ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ**)** [الشعراء:94-101]. وقوله تعالى: **(**وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**)** [المدثر:46-48].

ففي آية سورة الشعراء نجد أن نفي الشافعين لأولئك الكافرين جاء على لسان الكفار أنفسهم، بدلالة الضمير (نا المتكلمين)، وهو حديث يدور بينهم وبين شركائهم، وهم في نار جهنم يختصمون ويصرخون ويستغيثون، قال صاحب محاسن التأويل في تفسير هذه الآية: "(فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ وَلا صَدِيقٍ حَمِيمٍ): أي من الذين كنا نعدّهم شفعاء وأصدقاء؛ لأنهم كانوا يعتقدون في أصنامهم أنهم شفعاؤهم عند الله، وكان لهم الأصدقاء من شياطين الإنس، فما أغنوا عنهم شيئا"[31].

أما في آية سورة المدثر، وعلى الرغم من أن الحديث الدال على الندم والحسرة كان يدور بين المشركين أنفسهم يوم القيامة، فإن نفي الشافعين للمشركين لم يكن على لسانهم كما في الآية السابقة، ولكنه قد ورد على لسان أصحاب اليمين، وقد ذكر الزمخشري أن المقصود بأصحاب اليمين: الأطفال، وعزا هذا القول إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أو الملائكة، وعزا هذا القول إلى ابن عباس رضي الله عنهما[32].

ومن ثم فإن هذه الشفاعة تختص بالشفاعة في الدار الآخرة فقط، ولهذا فإنه "لو شفع لهم الشافعون جميعا من الملائكة والنبيين وغيرهم، لم تنفعهم شفاعتهم؛ لأنّ الشفاعة لمن ارتضاه الله، وهم مسخوط عليهم. وفيه دليل على أنّ الشفاعة تنفع يومئذ؛ لأنها تزيد في درجات المرتضين"[33].

ثالثًا: الفعل المضارع (يشفعون)

لم يأت فعل مشتق من (الشفاعة) في القرآن الكريم إلا الفعل المضارع فقط، وهذا يعني أن الماضي والأمر لم يأتيا منها، وقد ورد الفعل المضارع في القرآن الكريم خمس مرات، وقد سبق الحديث عن أربع منها في سياقي الشرط و الاستفهام، وبقيت مرة واحدة، وهي التي ستتناولها الباحثة هنا في سياق النفي، وهي الواردة في قوله تعالى: (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ) [الأنبياء: 28].

إن الحديث هنا هو عن الملائكة الذين ادعى بعض الكفار، وهم قبيلة خزاعة[34]، أنهم بنات الله –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-، وهو ما لا يكون، وقد نفى القرآن الكريم هذه الدعوى الباطلة في الآيتين السابقتين لهذه الآية، وهما: (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿26﴾ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ) [الأنبياء: 26 - 27].

قال الرازي في تفسير هاتين الآيتين: "اعْلَمْ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَمَّا بَيَّنَ بِالدَّلَائِلِ الْبَاهِرَةِ كَوْنَهُ مُنَزَّهًا عَنِ الشَّرِيكِ وَالضِّدِّ وَالنِّدِّ أَرْدَفَ ذَلِكَ بِبَرَاءَتِهِ عَنِ اتِّخَاذِ الْوَلَدِ فَقَالَ: (وَقالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَدًا) نَزَلَتْ فِي خُزَاعَةَ حَيْثُ قَالُوا: الْمَلَائِكَةُ بَنَاتُ اللَّه، وَأَضَافُوا إِلَى ذَلِكَ أَنَّهُ تَعَالَى صَاهَرَ الْجِنَّ عَلَى مَا حَكَى اللَّه تَعَالَى عَنْهُمْ فَقَالَ: (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا) [الصَّافَّاتِ: 158]، ثُمَّ إِنَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نَزَّهَ نَفْسَهُ عَنْ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ؛ لِأَنَّ الْوَلَدَ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ

شَبِيهًا بِالْوَالِدِ، فَلَوْ كَانَ للَّه وَلَدٌ لَأَشْبَهَهُ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، ثُمَّ لَا بُدَّ وَأَنْ يُخَالِفَهُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ. وَمَا بِهِ الْمُشَارَكَةُ غَيْرُ مَا بِهِ الْمُمَايَزَةُ ...، فَيَقَعُ التَّرْكِيبُ فِي ذَاتِ اللَّه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ، فَاتِّخَاذُهُ لِلْوَلَدِ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ مُمْكِنًا غَيْرَ وَاجِبٍ. وَذَلِكَ يُخْرِجُهُ عَنْ حَدِّ الْإِلَهِيَّةِ، وَيُدْخِلُهُ فِي حَدِّ الْعُبُودِيَّةِ، وَلِذَلِكَ نَزَّهَ نَفْسَهُ عَنْهُ.

أَمَّا قَوْلُهُ: بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَمَّا نَزَّهَ نَفْسَهُ عَنِ الْوَلَدِ أَخْبَرَ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ عِبَادٌ، وَالْعُبُودِيَّةُ تُنَافِي الْوِلَادَةَ، إِلَّا أَنَّهُمْ مُكْرَمُونَ مُفَضَّلُونَ عَلَى سَائِرِ الْعِبَادِ"[35].

ثم إنه قال بعد ذلك: "وَحَقِيقَةُ الْمَعْنَى أَنَّهُمْ يَتَقَلَّبُونَ تَحْتَ قُدْرَتِهِ فِي مَلَكُوتِهِ وَهُوَ مُحِيطٌ بِهِمْ، وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ حَالَتَهُمْ فَكَيْفَ يَسْتَحِقُّونَ الْعِبَادَةَ؟ وَكَيْفَ يَتَقَدَّمُونَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّه تَعَالَى فَيَشْفَعُونَ لِمَنْ لَمْ يَأْذَنِ اللَّه تَعَالَى لَهُ؟ ثُمَّ كَشَفَ عَنْ هَذَا الْمَعْنَى فَقَالَ: وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى، أَيْ لِمَنْ هُوَ عِنْدَ اللَّه مَرْضِيٌّ"[36].

أما كون الشفاعة المقصودة هنا في الآخرة، فقد ذهب كثير من المفسرين إلى ذلك ونصوا عليه، ومن ذلك ما ذكره الطبري بقوله: "حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قَتادة، قوله (وَلا يَشْفَعُونَ إِلا لِمَنِ ارْتَضَى) يوم القيامة، (وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ).

حدثنا الحسن، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال أخبرنا معمر، عن قتادة يقول: ولا يشفعون يوم القيامة.

حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن قتادة، مثله"[37].

مما سبق يتبين أن ورود الفعل (يشفعون) في سياق النفي يعني نفي شفاعة الملائكة المكرمين يوم القيامة لأي أحد من الخلق، إلا لمن ارتضاه الله تعالى، وهذا الحصر يزيد من تأكيد كونها الشفاعة المقصودة في الآخرة دون الدنيا، ولو كانت في الدارين لما حصرت فيمن ارتضاهم الله؛ لأن الشفاعة في الدنيا -كما مر بنا- قد تكون حسنة وقد تكون سيئة، وقد يكون الشفيع مرضيا عنه، وقد يكون غير ذلك، وهذا بخلاف الملائكة، فإنهم مكرمون عند الله، مقربون منه.

رابعًا: المصدر (شفاعة)، و(شفاعتهم)

وردت الشفاعة مصدرا في سياق النفي في القرآن الكريم عشر مرات، منها مرتان مضافة، وكانت إضافتها إلى ضمير الجمع المذكر الغائبين (هم)، في (شفاعتهم)، وذلك في:

1- قوله تعالى: (أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنقِذُونِ) [يس:23].

2- وقوله تعالى: (وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى)[النَّجْمِ:26].

وثمان مرات غير مضافة (شفاعة)، وذلك في:

1- قوله تعالى: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) [البقرة:48].

2- وقوله تعالى: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ) [البقرة:123].

3- وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [البقرة:254].

4- وقوله تعالى: (لا يَملِكونَ الشَّفاعَةَ إِلّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحمنِ عَهدًا) [مريم:87].

5- وقوله تعالى: (يَومَئِذٍ لا تَنفَعُ الشَّفاعَةُ إِلّا مَن أَذِنَ لَهُ الرَّحمنُ وَرَضِيَ لَهُ قَولًا) [طه:109].

6- وقوله تعالى: (وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ)[سبأ:23].

7- وقوله تعالى: (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [الزخرف:86].

8- وقوله تعالى: (وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ) [المدثر:46-48].

يتبين من الآيات السابقة أن (الشفاعة) قد وردت في سياق النفي، أي: نفي إمكانية شفاعة الشافع، وإمكانية الشفاعة للمشفوع، وكل هذه الشفاعات المتحدث عنها هنا هي الشفاعة في يوم القيامة، إذ إن الإذن بالشفاعة دليل قاطع على أنها مقتصرة على الآخرة، دون الدنيا؛ لأننا نعرف أن الشفاعة في الدنيا ليس مشروطا فيها رضا الله عن الشافع أو المشفوع له، أو إذنه تعالى بذلك؛ نظرا لحصولها في كل زمان ومكان، وإذا افترضنا جدلا أنها ممكنة في الدنيا في حال وجود الأنبياء؛ بسبب تلقيهم الوحي من ربهم، فمن أين لنا بعد موتهم معرفة من رضي الله عن شفاعته، ومن لم يرض عنها، ومن أذن له، ومن لم يأذن له؟!

ومما يؤكد ذلك هو ظرفُ الزمان الدالُّ على يوم القيامة الوارد في سياق الآيات مثل: (وَاتَّقُوا يَوْمًا - وَاتَّقُوا يَوْمًا - مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ – يَومَئِذٍ - وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ). وظرفُ المكان (عِندَهُ) الدالّان على أنها في يوم القيامة، يوم الحساب والجزاء.

فالقرآن الكريم ينفي أن يكون الملائكة أو النبيون أو غيرهم، قادرين على الشفاعة لأحد من الخلق، إلا أن يشاء الله، ويأذن لمن يرتضي منهم، كما أنه ينفي أن تكون الشفاعة لكل أحد من خلقه، حتى لو تشفع له الملائكة أو النبيون، فالشفاعة لا تكون إلا لمن يشاء الله ويرضى.

ومن هنا فإن هذه الشفاعة تفسر من وجهين:

الأول: أن الشفاعة منزلة عظيمة، وشرف كبير، وليست لكل أحد من الخلق، فلن يكون شفيعا في الآخرة إلا من ارتضاه الله من الملائكة المقربين والأنبياء.

الثاني: أن الشفاعة منحة ربانية جليلة، لا ينالها أحد من أصحاب الذنوب والسيئات إلا من رضي عنه الله تعالى، وأذن للشفعاء في أن يشفعوا له.

والملاحظ أن الشفاعة هنا إذا قرنت بالملائكة أو النبيين فإن النفي يكون مستثنى بـ(إلا)؛ وذلك لإمكانية حصول الشفاعة منهم يوم القيامة؛ كونهم مقربين من الله عز وجل، ومكرمين عنده، وذلك كما في قوله تعالى: (وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى)[النَّجْمِ:26]. وقوله تعالى: (لا يَملِكونَ الشَّفاعَةَ إِلّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحمنِ عَهدًا)[مريم:87]. وقوله تعالى: (يَومَئِذٍ لا تَنفَعُ الشَّفاعَةُ إِلّا مَن أَذِنَ لَهُ الرَّحمنُ وَرَضِيَ لَهُ قَولًا)[طه:109]. وقوله تعالى: (وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ)[سبأ:23].وقوله تعالى: (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) [الزخرف:86].

وإذا كانت مقترنة بالبشر عامة، من غير الأنبياء، فإن النفي غير مستثنى منه؛ ليؤكد القرآن أن الشفاعة لا تنفع أحدا لم يكن آمن من قبل، وعمل الصالحات في الحياة الدنيا؛ وذلك حتى لا يتهاون الناس في عبادة ربهم، ويزهدوا في عمل الصالحات، ويركنوا على الشفاعة في الآخرة. وذلك كما في قوله تعالى: (أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنقِذُونِ) [يس:23]. قوله تعالى: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ)[البقرة:48]. وقوله تعالى: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ)[البقرة:123]. وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[البقرة:254]. وقوله تعالى: (وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ) [المدثر:46-48].

ومن هنا فإن كلمة (الشفاعة) بصيغة (اسم المصدر/ اسم الجنس) سواء أكانت معرفة أم نكرة، مضافة أم غير مضافة، إذا وردت في سياق النفي في القرآن الكريم فإنها لا تعني إلا الشفاعة في يوم القيامة فحسب؛ نظرا لدلالة نفيها عمن لم يرض عنه الله

وله، وهذا يتفق مع الحاصل في الحياة الدنيا، إذ إن الشفاعة فيها مطلقة، غير مقيدة بشرط، ومتاحة لكل من يستطيع ذلك.

النتائج:

لقد توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1- أن السياق يُعد عاملًا مهمًا وحاسمًا في تحديد الدلالة الثانوية أو الفرعية أو الهامشية التي تحملها لفظةٌ ما في القرآن الكريم، بالإضافة إلى المعنى الأصلي أو الأوّلي الذي تحمله تلك اللفظة في أصل وضعها اللغوي.

2- أن لفظة (الشفاعة) ومشتقاتها حيثما وردت في القرآن الكريم لا تخرج عن معناها اللغوي، فهي تلازم الدلالة على الزوج (خلاف الفرد)، والدلالة على الزيادة؛ لأن انضمام شخص إلى آخر؛ ليعاونه في نيل الخَيرِ، أو في دفع الشَّرِّ، فيصير شَفْعًا لَهُ أَو شَفيعًا، يعني أن المشفوع له لم يعد فردًا، وإنما صار مع شفيعه زوجًا، وهذا الانضمام يحمل معنى الزيادة في العدد؛ لأن الاثنين أزيَد من الواحد.

3- أن كثرة دلالة الشفاعة على كونها في الدار الآخرة، دون الدنيا، هو ما جعل كثيرًا من المفسرين يقصرونها في القرآن على كونها في الآخرة فقط.

4- ولعل ما جعلهم يقصرونها على يوم القيامة فقط، هو أنهم نظروا إليها بتقديس وإجلال كبيرين؛ فظنوا أنها لا تليق إلا بمقام الملائكة والنبيين، ولا يصح إطلاقها على ما هو حاصل في الدنيا، فاستغنوا عنها بمصطلح (الوساطة) في الأمور الدنيوية، للدلالة على المعنى نفسه.

5- أن لزوم الشفاعة للشرط في القرآن الكريم يعني أنها شفاعة دنيوية محضة؛ لأن الشافع سيكون له نصيب منها، خيرًا كانت أم شرًا، بخلاف الآخرة، فإن

الشفاعة ليست إلا في الخير، كما أن دلالة الشرط تعني الاحتمال، وهذا يقتضي أنها قد تحصل، وأنها قد لا تحصل، وهذا لا يكون إلا في الدنيا.

6- أن لزوم الشفاعة لأسلوب القسم في القرآن الكريم، يخلصها لأن تكون شفاعة دنيوية محضة، وقد أيّد هذا أنها وردت هنا بصيغة المصدر (الشفع)، الذي يحمل الدلالة الأولية للّفظة في أصل وضعها اللغوي، وهو الزوج، ويؤكد هذا الرأي إجماع العلماء على دلالتها على أمور دنيوية كيوم النحر، والصلوات، وغيرهما.

7- أن ورود الشفاعة في سياق الإخبار يجعلها عامةً، كليةً، شاملةً لكل زمان ومكان، وهذا يعني احتمالية وقوعها في الدنيا والآخرة معا.

8- أن الشفاعة إذا وردت في سياق الاستفهام فإنها تكون مقصورة على حصولها في الآخرة دون الدنيا، سواء أكان الاستفهام على حقيقته، أم كان خارجا إلى غيره من المعاني.

9- أن "الشفاعة" الواردة في "آية الكرسي" – وهي في سياق الاستفهام- مقتصرة على الشفاعة في الدار الآخرة، وهذا مايتناسب مع عظمة آية الكرسي، فالشفاعة في الآخرة مقام عظيم لا يناله إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا.

10-أن الشفاعة إذا وردت في سياق النفي فإنها تعني الشفاعة في يوم القيامة فحسب؛ نظرا لدلالة نفيها عمن لم يرض الله عنه وله، أما في الدنيا فإن الشفاعة فيها مطلقة، غير مقيدة بشرط، فهي متاحة لكل من يستطيع ذلك، ويستثنى من ذلك الآيتان: الثالثة من سورة يونس، والرابعة من سورة السجدة، فإن الشفاعة فيهما عامة في الدنيا والآخرة .

الهوامش والإحالات:

1 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998: 69.

2 فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1996: 32.

3 ينظر: بالمر، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجامعة المستنصرية، العراق، 1981: 57.

4 أحمد مختار عمر، علم الدلالة، : 72.

5 المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

6 محمد سامي حسانين، اللزوم الدلالي لأسماء الحيوان في القرآن الكريم، بورصة الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013م: 13.

7 ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م: 2/ 826.

8 ينظر: أحمد حازم القصاب، اللزوم وأثره في التواصل اللغوي، مجلة كلية الإلهيات، جامعة سليمان ديمريل، تركيا، العدد 44، 2020م: 192.

9 ينظر: أحمد حازم القصاب، اللزوم وأثره في التواصل اللغوي: 190.

10 محمد سامي حسانين، اللزوم الدلالي لأسماء الحيوان في القرآن الكريم: 9- 10.

11 محمد سامي حسانين، اللزوم الدلالي لأسماء الحيوان في القرآن الكريم: 10.

12:المرجع نفسه: 9.

13 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ: 8/ 183، الزبيدي، تاج العروس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية: 21/ 282.

14 أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت: 536.

15 ينظر: نفسه: 536.

16 ابن منظور: لسان العرب: 8/ 183.

17 ينظر: أبو البركات، كمال الدين الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1424هـ- 2003م: 1/ 191.

18 ابن منظور، لسان العرب: 8/ 183.

19 ينظر: الخليل، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت: 1/ 260. والزبيدي، تاج العروس: 14/ 336.

20 رواه الإمام أحمد في مسنده: 4/ 483، رقم الحديث: 19949، والطبراني في المعجم الكبير: 18/ 233.

21 ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: 24/ 255.

22 ينظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ: 17/ 227.

23 الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ: 4/ 131.

24 مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، لبنان، ط28، 1414هـ - 1993م: 148.

25 ينظر: الزمخشري، الكشاف: 4/ 131- 132.

26 السمين الحلبي، الدر المصون، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت: 2/ 542.

27 ينظر: محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997- 1998م: 5/ 282.

28 محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ- 1995م: 2/ 16.

29 الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت، ط1، 1414هـ: 4/ 251.

30 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب: 13/ 69.

31 محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ: 7/ 464.

32 ينظر: الزمخشري، الكشاف: 4/ 655.

33 المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

34 ينظر: البغوي، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1997م: 5/ 315.

35 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب: 22/ 134 – 135.

36 المصدر نفسه: 22/ 135.

37 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م: 18/ 429.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

1) أبو البركات كمال الدين الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1424هـ - 2003م.
2) أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت.
3) أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
4) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م.
5) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1997م.
6) أحمد بن محمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، إشراف: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ - 2001م.
7) أحمد حازم القصاب، اللزوم وأثره في التواصل اللغوي، مجلة كلية الإلهيات، جامعة سليمان ديمريل، العدد 44، 2020م.
8) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998م.

9) أف. آر. بالمر، علم الدلالة، ترجمة: مجيد الماشطة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجامعة المستنصرية، العراق، 1981م.
10) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت.
11) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت.
12) السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت.
13) فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، ط2، 1996م.
14) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ
15) محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ - 1995م.
16) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.
17) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، دمشق، سوريا – بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ
18) محمد بن محمد، مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.
19) محمد بن مكرم بن علي، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ

20) محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ

21) محمد سامي حسانين، اللزوم الدلالي لأسماء الحيوان في القرآن الكريم، بورصة الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013م.

22) محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997- 1998م.

23) مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، لبنان، ط28، 1414هـ - 1993م.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد5 / العـدد: 2 (2021)، ص257- 284

(الفتوى الشنقيطية وتباين المنهج.. دراسة في المصادر والسمات خلال القرن 13هـ)

(Chinguitie Fatwa and Methodological Variations: A Study of sources and Characteristics during the 13th Century)

د. إزيدبيه محمدنَ الامام/باحث في الدراسات الإسلامية وتاريخ الثقافة العلمية الشنقيطية
Dr. Izidbih Mohamedna Iimam/ Researcher in Islamic Studies and History of Chinguities Scientific Culture
المؤلف المرسل: الاسم الكامل: د. إزيدبيه محمدنَ الامام - Dr. Izidbih Mohamedna Iimam
الإيميل: zyidbih2014@gmail.com

ملخص:

يقدم هذا البحث دراسة لمصادر الفتوى عند الشّناقطة حيث يعرض فيه الباحث لتبيان منهج الشناقطة في الإفتاء، ويسعى للوقوف على حقبة علميّة زمنيّة ذات أهميّة خاصة، واستخلاصه لتجربة علماء أجلاّء ودورهم في التّصدي للنّوازل بالفتوى المؤصّلة من خلال بحث السمات المميزة للفتوى الشّنقيطيّة.

فموضوع الفتاوى والنّوازل -ومنها الفتاوى الشّنقيطيَّة-من الموضوعات الفقهية التي اهتم بها العلماء قديما وحديثا ونالت من الباحثين في كل عصر وجيل قِسطا موفورا من البحث والتّحقيق، فعملوا على إمعان النّظر فيها وبذلوا جهدا مشكورا في تحريرها وتدوينها وتصنيفها، غير أنّ دراسة مصادرها وسماتها مازالت تحتاج لكثير من البحث والدّراسة والتّتبع، وفي هذا السياق يتنزل هذا البحث العلمي ليكشف المنهج الشنقيطي في الإفتاء ويبين كيف أنّ البيئة الشّنقيطيّة البدويّة، كانت لها خصوصيات كثيرة، وإكراهات متنوعة، فرضت على فقهائها إيجاد أجوبة شرعيّة شافية ومقنعة، لكل ما يُطرح فيها من قضايا ونوازل، دون الجمود على ما هو مسطور في كتب المتقدمين، التي تم تأليف أغلبها في بيئات مدنية مغايرة كثيرا للبيئة الشّنقيطيّة.

الكلمات المفتاحية: الفتاوى الشنقيطية، طرق الاستفتاء، البلاد الشنقيطية، مصادر الفتوى الشنقيطية، سمات الفتوى عند الشناقطة، منهج الشناقطة في الإفتاء.

Abstract:

This research investigates sources of the fatwas of the Shanaqita. Thus, the researcher hereby presents the approach of Shanaqita in issuing a fatwa. Likewise; the researcher seeks to clarify a scientific era of particular importance, and concludes the experience of the dignified scholars and their role in addressing the controversial issues by the genuine fatwa. Moreover, the study explores the distinctive characteristics of the Shanqita for Fatwa issuance.

Previously like in the present time, scholars have paid huge attention to the subject of fatwas and calamities – such as "the Shanqeeti fatwas". Consequently, the subject has considerably attracted the researchers' attention in every era and generation. Thus, they worked carefully on it and made a commendable effort in editing, writing and classifying it. Despite the extensive and useful contributions to the subjection matter, the investigation of related sources to it remains insufficient to the best knowledge of the researcher. Unlike the previous studies, the recent study aims to fill the research gap as mentioned above by revealing the Shanqeeti approach to fatwas and showing how the peculiarities of Shanaqite rural areas. The study also seeks to explore the constraints that triggered the jurists of the respective area to find legitimate, satisfactory and convincing answers to all issues and cases that rose among the society members. In doing so, they kept themselves far away from any rigid imitation of ideas available in old books were written in urban environments which differ from the Shanaqite environment.

Keywords: Shanqeeti fatwas, methods of fatwas issue, Shanqeeti nation, Shanqeeti fatwa sources, Shanaqita's fatwa chracteristics.

1. مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل خلق الله أجمعين، وعلى آله وصحبه الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

تُعدُّ المؤلفات في النوازل فتاواها وأقضيتها كثيرة لا تحصى، وبخاصة في الوقت الحاضر، فالاهتمام بدراسة الفتاوى كبير سواء في مجال التأليف أو البحوث والدراسات، إضافة إلى ما تُصدره مجالس الإفتاء في كثير من البلاد الإسلامية، كل ذلك يُعد مصدراً مهماً لدراسة النوازل.

ومع ذلك ما تزال الجهود الساعية لبعث التراث العلمي الشنقيطي عموما، والنوازلي منه خصوصا متواضعة، في ظل عدم مبالاة من الجهات الرسمية في البلد، وعزوف كثير من الباحثين عن تجشم عناء البحث العلمي الجاد.

فما هي مصادر الفتوى الشنقيطيّة؟

وما هي مناهج العلماء الشناقطة في الإفتاء؟

وما أبرز السمات والخصائص المميزة للفتوى الشّنقيطيّة؟

للإجابة على هذه الأسئلة يأتي هذا البحث لإبراز الخصوصية الشنقيطية في الإفتاء.

مشكلة البحث:

يتعرض هذا الموضوع إلى البحث في ثنايا الفتاوى الشنقيطيّة من خلال دراسة النوازل والوقائع والحوادث والفتاوى والمسائل والأجوبة الفقهية التي انتشرت في البلاد الشنقيطية، وأما عن الإشكال الذي يُثيره ويحاول الإجابة عنه فيتمثل في استنطاق فترة صامتة من التاريخ العلمي لبلاد الغرب الإسلامي متمثلا في منطقة "شنقيط"، حيث ظلت هذه المنطقة تعجُّ بنوازلها ووقائها الفقهية، مكتسبة خصوصيتها من حياة أبناء الصحراء المتسمة بقدر من القسوة والإكراهات، لنتبين عن طريق هذا الاستنطاق منهج الشناقطة في الإفتاء من خلال دراسة مصادره وسماته.

وتكمن إشكالية البحث في الإجابة على التساؤلات التالية:

- كيف واجه المجتمع الشنقيطي النوازل الفقهية؟
- وما هو دور العلماء الشّناقطة في التّصدي لهذه النوازل؟
- وهل انطلق العلماء في تناول فتوى النوازل من مذهب فقهي معين أم كانت عدة مذاهب فقهية حاضرة، وكيف وفقوا بينها؟
- وهل أصابت الفتاوى الشنقيطيّة المفصلَ في النوازل، أم جانبت الاجتهاد الصحيح في بعضها؟

أهداف البحث:

يمكن للباحث أن يلخص مجمل الأهداف التي سعى في هذا البحث إلى الوصول إليها.

حيث يهدف هذا البحث إلى ما يلي:

1. التعريف بالفتاوى والنوازل في المجال الشنقيطي خلال التاريخ المذكور.
2. معرفة المناهج الاستدلالية التي اعتمد عليها الفقهاء والمفتون في هذا الرُّكن القصيِّ من بلاد الغرب الإسلامي.
3. التعرف على القواعد التي اعتمد عليها فقهاء شنقيط في فتاويهم ونوازلهم، وبيان أهم العوامل التي أثرت في التكييف الفقهي لفقهاء البلاد الشنقيطية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث في وقوفه على حقبة علمية زمنية ذات أهمية خاصة، واستخلاصه لتجربة علماء أجلاء ودورهم في التصدي للنوازل بالفتوى المؤصلة المبنية على مقاصد هذا الدين، والمستنيرة بنور الوحيين.

حدود البحث:

من خلال عنوان البحث تتضح حدوده الزمانية والمكانية الذي تقع فيه تلك الفتاوى، وتحديد مصادر الفتاوى المدروسة.

فالحيز الجغرافي الذي تُغطيه الفتاوى في هذا البحث هو القُطر الشنقيطي، بمفهومه الشامل، أما الحيز التاريخي الذي تقع فيه الفتاوى المدروسة فهو – كما يتضح من العنوان – القرن الثالث عشر الهجري، فلم يأت اختيار الباحث لهذه الفترة الزمنية من تاريخ بلاد شنقيط الممتد اعتباطا؛ وإنما تم اختياره باعتباره فترة التميز والعطاء العلمي في بلاد شنقيط بلا منازع.

فالقرن الثالث عشر الهجري هو قرن استواء ونُضج الثقافة العلمية الشنقيطية وظهور تعدد مجالاتها ومؤلفاتها الأصلية، ومن ثم تبلور مصادر وسمات الفتوى فيها.

الدِراسات السّابقة:

بعد سعيي للحصول على دراسات سابقة حول موضوع الفتاوى الشنقيطية وقفت على المراجع التاليّة:

- المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصّحراء: للدّكتور يحي بن البراء، وهو كتاب رائع يقع في اثني عشر مجلدا، جمع فيه المؤلف كما هائلا من الفتاوى الشنقيطية، وقد اعتمدت عليه أساسا في الفتاوى التي درستها.
- كتاب البادية: للشيخ محمد المامي بن البخاري، تعرض فيه المؤلف لعدد من القضايا التي تخص أهل البادية، وقد أفدت منه كثيرا في كلّ من الجانبي النّظريّ والتّطبيقيّ للبحث.
- مكانة أصول الفقه في الثقافة المحظرية الموريتانية: لمحمد محفوظ بن أحمد، وهو كتاب قيّم استفدت منه كثيرا في الجانب النظري للبحث.

وأهم هذه المراجع وأقربها للبحث:

- كتاب: "الفتاوى الكبرى ليحيى بن البراء" الذي يتفق مع هذا البحث من حيث الموضوع؛ حيث جمع صاحبه الكثير جدّا من الفتاوى الشنقيطيّة بما لها من خصائص، وما يجمعها من سمات مشتركة في ظروف القُطر الشنقيطي والمذهب

الفقهيّ المشترك، وهو موضوع هذا البحث؛ إلا أنه يختلف معه من حيث الفترة الزمنية المدروسة، إذ يركز هذا البحث فقط على القرن الثّالث عشر الهجري، بينما يورد ابن البراء الفتاوى والنوازل من القرن الحادي عشر ويستمر في جمعها حتى القرن الخامس عشر الهجري.

- كتاب: "البادية" للشيخ محمد المامي بن البخاري: الذي يركز على أحوال أهل البادية فقط، وما يعرض لهم من النوازل الخاصة بظروفهم المحيطة، وهو ما لم يتبعه هذا البحث؛ حيث درس الفتاوى في شتى البيئات الشنقيطية من بدو وحضر.

ومهما تعددت المصنفات في المجال فإنه ستبقى لهذا البحث سماته الخاصة ومجاله الزماني والمكاني الذي يُعتبر إضافة نوعية إلى مجال البحث في الفتاوى والنوازل الشنقيطية.

منهجية الدراسة:

يُركز منهج الدراسة في هذا البحث على ما يلي:

اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الوصفي في الحديث عن الجانب النظري للنوازل والفتاوى، كما اتبع المنهج الاستنباطي التحليلي في دراسة مصادر وسمات الفتاوى الشنقيطية محل الدراسة.

هيكلة البحث:

تم تقسيم هذا البحث إلى مقدمة فيها كل ما سبق، ومبحثين وخاتمة اشتملت على نتائج وتوصيات.

2. المبحث الأول: مصادر الفتوى الشّنقيطيّة

1.2 المطلب الأول: تاريخ الفتوى في البلاد الشنقيطية

لم تَعرف البلاد الشنقيطية بعد قيام الدولة المرابطية باستثناء حالات شاذة مذهبا غير مذهب الإمام مالك، وهي الفترة التي بدأ الكُتاب والمؤرخون يتحدثون فيها عن هذه البلاد بشكل واضح، أما فيما قبل ذلك فقد انتشرت مذاهب مختلفة؛ بعضها عقدي، وبعضها فقهي: كالخوارج، والرّافضة، والشيعة... وقد ساد مذهب الأوزاعي فترة من الزمن، كما كان لمذهب أبي حنيفة والشافعي بعض الأتباع [1].

لقد ظل مذهب الإمام مالك يترسخ في بلاد شنقيط منذ العهد المرابطي، " فقد جاء عبد الله بن ياسين وأهلُ الصحراء على غير مذهب بدليل المحاورة التي جرت بين يحي بن إبراهيم الكدالي وأبي عمران الفاسيّ، حين مرّ عليه قادما من الحجّ في طريقه إلى الصّحراء، فسأله الفقيه أبو عمران ما مذهبكم؟ فقال يحي: ما لنا علم من العلوم ولا مذهب من المذاهب؛ لأننا في الصّحراء منقطعين لا يصل إلينا إلا بعض التّجّار الجهّال، هدفهم البيع والشّراء ولا علم عندهم [2].

من هنا يمكن القول بأنّ دخول المذهب المالكيّ بشكل فعليّ كان مع قدوم عبد الله بن ياسين، وقيام الدّولة المرابطيّة؛ وذلك أنّ ابن ياسين تلميذٌ لوجّاج بن زلّوا اللّمطيّ السّوسي، ووجّاج تلميذ لأبي عمران الفاسيّ، وهذا الأخير شيخ المالكيّة بالقيروان [3].

وتعزز رسوخ المذهب المالكيّ في الصّحراء الشنقيطية، بعد ذلك بقدوم أبي بكر بن عمر[4] إلى الصّحراء، مصطحبا معه الإمام أبابكر الحضرميّ[5] وإبراهيم الأمويّ[6]. وغيرهما من علماء المالكيّة، قضاة، ومرشدين للصّحراء. ولم يزل المذهب المالكيّ يتعزّز في بلاد شنقيط، بسبب بعض الهجرات القادمة من المغرب، وربّما من الأندلس، بعد سقوط هذه الأخيرة [7].

كل العوامل السابقة جعلت المذهب المالكيّ يضرب بجذوره العميقة في البيئة الشّنقيطيّة حتّى صار الشّناقطة "مالكيّين" "قاسميّين" خليليّين، لا يخرجون عن المذهب قيد أنملة.

أمّا عن تاريخ الفتوى في البلاد الشّنقيطيّة؛ فإنّه بالرّغم من دخول الإسلام المبكر إلى المنطقة (النّصف الأوّل من القرن الثّاني الهجريّ) فإنّ المنطقة لم تحقق-على ما يبدو اكتفاءها المعرفيّ-إلاّ في القرن 10هـ 16م، فلم نعثر قبل هذا القرن على فتاوى لمفتين محلّيّين، إذا استثنينا ما أوردته الكتب الإخبارية عن الإفتاءات التي كان يُصدرها على الأرجح ابن ياسين من حين لآخر، وما ذكره القاضي عيّاض من أنّ لمتاد بن بلعين اللّمتونيّ (كان المثل يُضرب بفتياه في بلاد الصّحراء)[8]، بينما كان الاستفتاء معروفا في المنطقة منذ القرن الخامس الهجريّ على الأقل[9].

تقدّمت الإشارة إلى أنّ المذهب المالكيّ يُعتبر المنبع الفقهيّ الّذي يصدر عنه الشّناقطة في أمورهم الفقهيّة، فلا غرو إذن أن يكون كذلك هو مرجع الفتوى الأساسيّ للمفتي الشّنقيطيّ.

"فالشناقطة كلهم مالكيون، وهم في المالكية قاسميون، لا يحيدون في الغالب عن رواية ابن القاسم، ثم هم خليليون، يعتمدون ما رواه خليل بن إسحاق المصري في مختصره، مرجحا ما ورد عن محمد بن القاسم العتقي، من مذهب مالك"[10].

2.2 المطلب الثاني: مصادر استمداد الفتوى الشنقيطية

الدارس لفتاوى علماء شنقيط يُدرك للوهلة الأولى استمداد أصحابها من أمهات كتب المذهب المالكي، ومن تلك الأمهات التي يرجعون إليها؛ أمهات أربع وهي:

1)- **المدوّنة**: وهي سماعُ ابن القاسم من مالك، دونها أسد بن الفرات، وأخذها عنه سحنون، وعاد بها إلى ابن القاسم فعرضها عليه فصحح فيها واستدرك، فنُسبت إلى سحنون.

2)- **العتبيّة**: وهي المستخرجة، جمعها محمد بن عتب الأندلسي، أخذها عن سحنون.

3)- **الواضحة**: لعبد الملك بن حبيب الأندلسي سماعا من عبد الملك ابن الماجشون ومطرّف.

4)- **الموّازيّة**: ألفها محمّد بن إبراهيم، المعروف بابن الموّاز المصري.

وقد اختلف الفقهاء في المفاضلة بين هذه الأمهات، ولكن المغاربة ومنهم الشناقطة أجمعوا على ترجيح المدونة على العتبية والواضحة [11].

ومن الكتب المالكية المعتمدة عند الشناقطة في التدريس والفتوى؛ تلك التي أشار إليها النابغة القلاوي[12] في نظمه "بوطليحية" بقوله: [الرجز]

واعتمدوا التهذيب للبَرادِعِي[13] ** وبالمدونة في البَرَى[14] دُعِـي

واعتمدوا ما نقل القَلشانـــي ** على الرسالة[15] بهذا الشــان

واعتمدوا تبصرة الفرحـــوني ** وركبوا في فُلكها المشــحون

واعتمدوا تبصرة اللّخمـــيِّ ** ولم تكن لجاهل أمّـيِّ[16].

وتمثل الكتب المتقدمة الإطار العام للمراجع الفقهية للمفتي الشنقيطي، إلا أن مختصر خليل خاصة وشروحه وحواشيه نالت نصيب الأسد من الدراسة والعناية لدى الشناقطة.

لذلك نجدهم أخذوه بأسانيد مختلفة عن طريق الأجهوريّ، واللّقانيّ، والسمهوريّ، والحطّاب، ووضعوا عليه شروحا وهوامش وتعليقات كثيرة[17]، أوصلها المختار بن حامدن إلى ما يربو على الخمسين[18]، ولا يُستغرب ذلك في مجتمع ظل إلى وقت قريب يعتبر دراسة المختصر شرطا للرجولة وسمة من سمات النضج العلمي.

وإذا ما قمنا بتتبعٍ بسيطٍ لجملة من الفتاوى الشنقيطية؛ نرى بوضوح كيف أن مختصر خليل كان المصدر المسيطر – بلا منازع-على تلك الفتاوى، حتى صاروا يطلقون

عليه لفظة "النص" دون أن يبينوا مقصودهم، معتمدين في ذلك على المعهود في ذهن القارئ.

ولعلنا لا نتوقع كثيرا من المفتين الشناقطة -كغيرهم من غالبيّة علماء المالكية-الذين يقرون على أنفسهم بالتقليد أن يعتمدوا في مصادرهم على الكتاب والسنة؛ ذلك أنهم يرون النظر الاستنباطي من الكتاب والسنة خاصا بالمجتهد، إلا أن ذلك لا يعني خُلُوَ فتاواهم بشكل تام من التأصيل المعتمد على أدلة القرآن والسنة.

إضافة إلى ما سبق ذكره من المصادر المعتمدة في فتاوى الشناقطة، احتلت كُتب الفتاوى والنوازل حيزا كبيرا؛ حيث كثر نقلهم عن كتب نوازل مشهورة: كنوازل الورزازي، والمعيار للونشريسي، ونوازل عليّ الأجهوريّ، ونوازل ابن هارون، وغيرها.

كما اعتمد المفتون في أحيان كثيرة على فتاوى محلية لعلماء شناقطة، كنوازل محمّد المختار بن الأعمش العلوي (تـ 1107هـ)، ونوازل الشريف محمد بن فاضل التيشيتي (تـ 1160هـ)، ونوازل الكَصريّ بن محمد المختار الإيديلبي (تـ 1235هـ)، ونوازل سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي (تـ 1233هـ)، وغيرها.

3.2 المطلب الثالث: مناهج علماء شنقيط في الإفتاء

لقد ظل الفقهاء الشناقطة يغرفون من بحار علومهم الشرعيّة ليرووا ظمأ الناس إذا ما تجددت حوادث تقتضي الاجتهاد، فقاموا باستخراج فتاوى النوازل من القواعد والأصول والنصوص الشرعية؛ حتى كانت هذه الثروة الفقهية الضخمة إرثا حضاريا لا غنى عنه دقة وشمولا، في شتى المباحث الشرعية عبر عصور متعددة.

إذ يمتاز المنهج الفقهي الشنقيطي بحضور المصالح العامة، واعتبارها، وهي حقيقة يشهد عليها واقع فتاوى الشناقطة، فهم ينظرون في أحكامهم إلى الحِكم والمعاني والغايات التي بمجموعها يتحقق النفع العام للناس في حياتهم، ومن خلال التشريعات التي تسير

وتحدد مسار حياتهم، وهي من مضامين مقاصد الشريعة، التي طلب الشارع من الخلق حفظها أو توقيعها.

وذلك من قبيل الأخذ بالمصالح المرسلة، وسد الذرائع، واعتبار الأعراف والعادات، والنظر في المقاصد والغايات، والضروريات وترتيبها؛ فقد مثلت هذه الأصول المالكية المرنة بوابة الاجتهاد في بلاد شنقيط، ومن يطالع كتب الفتاوى يجد كما هائلا من الفتاوى التي أثارت نقاشات وخلافات ومناظرات، استعملت فيها هذه الأصول وأدت إلى اجتهادات وحلول مطابقة لواقع هذه البلاد ومنسجمة معه.

حيث كانت للعلماء الشناقطة أساليب خاصة يتبعونها في تناولهم لأي نازلة تتطلب جوابا شافيا يُبيّن حكم الله تعالي فيها، " ذلك أنه لا يوجد في الواقع أي فن عرفته هذه الساحة الثقافية الشنقيطية إلا تناوله كتابها وكيفوه مع مناهجهم وحسب ذوقهم الخاص وتناولهم المرجعي المعهود"[(19)].

وسنتناول تلك الأساليب على مستوى الشّكل، ثمّ على مستوى المضمون:

الفرع الأول: على مستوى الشّكل:

ونعني به القالب الخارجي الذي كانت تقدم فيه الفتوى الشنقيطية، سواء من طرف المستفتي بطريقة استفتائه وما تتضمّنه من أساليب متعددة لطرح النازلة، أو من طرف المفتي، الذي كان يعمد أيضا في كيفية إجابته إلى أساليب متعددة، وإن ظل الأسلوب الشكلي العام لتلك الفتاوى متشابها إلى حد كبير.

لقد كان الشناقطة عندما تنزل بهم نازلة ما في العبادات أو المعاملات، يبادرون إلى حضرة الفقيه لمعرفة الحكم الشرعي فيها؛ ذلك أن المجتمع المتدين في شنقيط كانت أغلبيته دائما تستحضر في أي نازلة مقولة عبد الرحمن الأخضري في مختصره: " ولا يحل له أن يفعل فعلاً حتى يعلم حكم الله فيه ويسأل العلماء ويقتدي بالمتبعين لسنة محمد صلّى الله عليه وسلم الذين يدلون على طاعة الله، ويحذرون من اتباع الشيطان."[(20)]

- **طرق الاستفتاء**: تتنوع وسائل الاستفتاء لدى أهل شنقيط؛ فتارة تتم عن طريق مراسلة الفقيه، حيث يقوم المستفتي بصياغة النازلة المسؤول عنها إن كانت له القدرة العلمية على ذلك، وإن لم يكن له مستوى علمي يستطيع به كتابة السؤال بصيغة علمية، بحث عمن يصوغه له، ثم يتم إرساله إلى المفتي للحصول على الجواب الشرعي.

وتارة يقوم الشخص أو "الحيُّ" الذي نزلت به النازلة ببعث شخص أو أشخاص إلى فقيه ما، يُختار حسب منزلته العلمية، أو صلاحه، أو قرب مكانه، ليجيب عن تلك النازلة.

إلا أن المستفتي في شنقيط لم يكن يكتفي أحيانا برأي مفت واحد في النازلة التي يستفتي عنها، فيضرب أكباد الإبل، أو يبعث الرسائل المتعددة إلى علماء عدة، إما للاستفسار عن النازلة بداية؛ أو لطلب تسليم قول مفت آخر فيها.

ثم إن هناك ظاهرة وجدت بشكل مطرد عند الشناقطة؛ وهي استفتاء العالم لغيره من علماء عصره، وذلك إما لكون العالم المُستفتِى مشغولا عن الإجابة، أو لعدم وجود المراجع المطلوبة لإجابة السؤال الموجه إليه، كما نجده في فتوى للعلامة محنض بابه بن اعبيد الديماني (ت 1277هـ)، حيث يقول فيها مجيبا للسائل:

"وبعد فإن بطء الإجابة خيرٌ من عدم الإصابة، وقد أبطأ جوابي لكم؛ لأني لا أعتمد على فهمي في مثل هذا حتى أدعمه بنقل من كتاب معتمد"[21]. إلى غير ذلك من الأسباب الّتي يضيق المقام عن ذكرها.

- **طرق إجابة المستفتِي**: أما بالنسبة لجواب المفتي عن الفتوى، فلم يكن يختلف اختلافا كثيرا من مفت لآخر من حيث الشّكل والمنهج، فطريقة الإجابة تكون تابعة في الغالب

لطريقة السؤال، حيث تتم إجابة السؤال المكتوب بفتوى مكتوبة، والسؤال الشفوي بفتوى شفويّة، إلا أن يختار المفتي توثيق الفتوى بالكتابة، أو يطلب المستفتي منه ذلك.

ثم إن المفتي قد يكتب الفتوى لا عن سؤال سائل؛ بل للرد على فتوى لعالم آخر يرى أنها مجانبة للصواب، أو لتبيين حكم الله تعالى في ظاهرة ما.

وقد تكون الفتوى منثورة، وهو الغالب في فتاوى الشناقطة، غير أنهم في أحيان كثيرة يعمدون إلى كتابتها منظومة في بحر الرجز غالبا، وفي غيره من بحور الشعر أحيانا، وقد يجمعون بين نثر الفتوى ونظمها.

والسبب في كتابتها منظومة يكون في الغالب لكون السؤال ورد منظوما، فيتم الرد عليه في البحر والروي، وقد يريد المفتي رسوخ الفتوى في الأذهان فيعمد إلى نظمها.

وقد كان الفقهاء الشناقطة يخاطبون المجتمع بلغة عصره التي يفهم، متجنبين وعورة المصطلحات الصعبة وخشونة الألفاظ الغريبة، متوخين السهولة والدقة.

ولا شك أن أفهام ومستويات العقول المتفاوتة ليست أمرا سهلا، وقد راعى الشناقطة ذلك في أساليبهم في الفتوى؛ فكانوا يستخدمون اللغة السهلة القريبة والمأنوسة، قصد إفهام كافة المستويات.

وقد يكتسي الجواب صبغة الاختصار عند ما يكون هناك مسوغ لعدم إطالته، كما إذا كان السائل عامِياً لا يحتاج لبسط البيان، والتوسع في الاستدلال، وقد يطول تارة ويمتد وتورد فيه النقول والحجج نظرا لما يتطلبه المقام، ولِما يتسم به صاحبه من قوة في البحث، وبسطة في العلم، فيكون رسالة أو كتابا.

وإذا كان موضوع الفتوى متعلقا ببدعة أخذت تنتشر؛ فإنه يسلك مسلك التوجيه والإرشاد والتحذير.

وفي ختام الفتوى يوقعها المفتي باسمه، وهو بمثابة الشاهد على النسبة إليه، وهو صنف من التوثيق مألوف لدى المفتين والمؤلفين.

والغالب في فتاوى الشناقطة أن تكون غير مؤرخة، ولو أرّخ الشناقطة فتاواهم لأمكن اعتماد كثير من الدراسات الفقهية والاجتماعية عليها.

الفرع الثاني: على مستوى المضمون:

إن أول خطوة كان يقوم بها المفتي الشنقيطي بعد طرح النازلة عليه هو تصورها، أي وضعها في إطارها الفقهي العام، من عبادات أو معاملات، ثم تصنيفها في بابها الفقهي، من صلاة وزكاة، أو بيع ونكاح، أو غيرها.

ثم يبدأ في البحث عن الحكم الشرعي للنازلة المستفتى عنها، مستخدما قدراته العلمية، فإما أن يستحضر نصا من كتاب أو سنة يحتوي على حكم عين النازلة، أو يدرجها تحت قاعدة فقهية كلية، أو يقيسها على فرع تشترك معه في العلة، وإما أن يرجع إلى مظنة الحكم الشرعي لتلك النازلة في الكتب المختلفة، وربما جمع بين ذلك كله.

إلا أن المفتي الشنقيطي أثناء بحثه عن حكم النازلة، يظل دائما يستحضر حال المستفتي ومقاصده، والملابسات التي تحيط بالقضية المستفتى عنها، والبيئة التي حدثت فيها، ومصالح المستفتين الدنيوية والأخروية، والمآلات التي قد تترتب على فتواه، يضاف إلى ذلك أن المفتي كان في غالب الأحيان محكوما بمبدإ التخفيف والتسهيل على الناس. وتلك خصوصية من أهم خصوصيات الفتوى الشنقيطية التي سنعرض لها فيما بعد.

وقد يكتفي المفتي بنقل النصوص الدالة على حكم النازلة دون أن يعلق عليها، وذلك إما لقطعية النص في المسألة، وإما لجعل العُهدة على صاحب الص تورعا منه.

ونجد أن المفتين الشناقطة قد لا يكتفون بذكر رأيٍ واحد في المسألة، فيوردون أقوالا متعددة؛ بل يذكرون أقوالا من خارج المذهب.

ولعلهم يقصدون بذكر الأقوال والمذاهب المتعددة طمأنة السائل، بالحكم الذي يرجحونه، أو للاستئناس بها فيما قد يكون في القول به تخفيف على المستفتي، وإن خالف مشهور المذهب.

لقد كان علماء الشناقطة يتحرجون كثيرا من الإفتاء دون الاعتماد على المصادر والمراجع مظنة الحكم الشرعي للنازلة، لذلك يتأخرون في الجواب إن لم تكن تلك المصادر والمراجع متوفرة لديهم، يقول عبد الله بن سيدي محمد (الرّاجل) بن الداه بن دادّاه الإبييري (ت 1394هـ):"... وقد تأخر عنك الجواب لقلة الكتب هنا، وكنت أحب أن أكتب لك في المسألة جوابا شافيا محتويا على ما قيل فيها. وكنت أرجو أن تأتيني كتب من القرية وعدني أهلها أنهم سيأتونني بها، ولم يقع ذلك. فلما لم تأتني تلك الكتب كتبت لك كلام ما وجدت منها"[22].

ثم إنهم كانوا يتسمون بصرامة شديدة فيما يتعلق بالأمانة العلمية، من حيث نسبة الأقوال إلى قائليها، وإرجاعها إلى مصادرها على طريقة القدماء في ذكر اسم الكتاب ومؤلفه، وأحيانا الباب الذي تدخل تحته المسألة، دون ذكر للجزء والصفحة.

وقد تواضع الشناقطة على أساليب متعدّدة لتوثيق الأقوال، ونسبتها إلى قائليها. فتتردد لديهم كلمة "ما نصه" كثيرا في بداية نقلهم لمحلّ الاستشهاد، فيقولون مثلا: وقد جاء في شرح الحطّاب على مختصر الشّيخ خليل "ما نصه".

وكانوا ينبهون على أدنى تصرف في النص الذي يستشهدون به، وذلك بعبارات مختلفة، نحو: "انتهى المراد منه مع حذف"[23]، و"انتهى كلامه بعد حذف في أوله"[24]. وبذلك صارت الأمانة العلمية عندهم ذات قداسة خاصة.

3. المبحث الثاني: سمات وخصائص الفتوى الشّنقيطيّة

1.3 المطلب الأول: الخصوصية الشنقيطية في الإفتاء

لم يكن المجتمع الشنقيطي بدعا من المجتمعات الإسلامية وإنما كان يتأسى بالسلف الصالح ويخطو آثاره في التعامل مع خطة الإفتاء، مدركا مالها من مكانة سامية وتبعات جسيمة، واضعا معايير ضابطة، ومقاييس ثابتة للتعامل معها، عارفا ما تتطلبه من مستلزمات، مع معرفة ما لبيئته من خصائص، فهناك سمات عامة للفتوى الشنقيطيّة وأهمية كبيرة لمناهج فتاوى الشناقطة، كما أن هناك أهمية كبيرة كذلك لخصائصها وسماتها.

وعلى الرغم من الفكرة الشائعة التي مؤداها أن العلم إنتاج حضري؛ لا يقوم إلا حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة.. لأنه من جملة الصنائع [25] كما يقول ابن خلدون.

وبموجب هذه النظريّة المجربة؛ فإنه لم يكن متوقعا من أفراد قبائل الصحراء، الذين لا يعرفون حرثا ولا زرعا ولا فاكهة.. يقيم أحدهم عمره لا يأكل خبزا [26]، أن يستوعبوا علم هذه الحضارة الإسلامية الكبيرة؛ بل ويسهموا فيها بما هي أهل له. هؤلاء القوم قرروا في وقت مبكر الخروج من "آزوكَي[27] " وغيرها من الحواضر، وانتشروا في الصحاري والسهول المقفرة متنقلين دوما، لموجب أو حتى لغير داع؛ لأن الحركة أصبحت جزءًا من حياتهم، فإن لم تكن انتجاعا فهي من باب الذوق والرفاهية!

وكانت لذلك آثار على الثقافة والتفكير عندهم؛ حيث يهيئ "المجهول" والسكون اللاّمتناهي للصحراء جواً مناسبا لاعتماد الخارق الذي يُعبر عنه بمظاهر مختلفة: إيجابية كـ"الفتح" أو سلبية كـ"السلب" و"التّازبوت"[28]؛ علما بأن الأسباب الشرعية لهذا الخارق تكون متوفرة غالبا، بما للناس من صدق الإيمان والتعلق بالله وطيب المكسب والمطعم... وكلها موجب لاستجابة الدعاء وصدق الفراسة [29].

كما نتجت عن تلك الحياة البدوية، نوازل وحوادث خاصة بتلك البيئية الخاصة جدا، استدعت من الفقهاء البحث لها عن أحكام شرعية، انطلاقا من حقيقتين ميّزتا المجتمع الشنقيطي:

1-البداوة:

فغالبية أهل شنقيط كانوا بدوا رُحّلاً كما تقدم، -و"السّلف – كما يقول العالم الشنقيطي محمد المامي بن البخاري – لم يُفتوا في نوازل أهل البادية؛ فقد شاع في علمائنا من لدن مسكة [ابن بارك الله فيه][30] وابن محم [ابن رازكة]، أنّ جل مسائل أهل الباديّة الخاصة بهم غير متكلم فيها، وغير مصنف فيها؛ أي: لم تدون ولم تجمع، فقام تفريقها في الكتب الذي صار سببا لجهلها مقام العدم.. لأن التّصانيف مدنية؛ وإنما تكلم أهلها غالبا على مسائلهم الخاصة أو على المسائل الجامعة بيننا وبينهم، وسكتوا عن غالب المسائل الخاصة بأهل "البادية[31] والأحكام الفقهية الخاصة بهم مسكوتٌ عنها في الكتب"[32]، وقد "خُص أهل البادية بأحكام تترتب على مصالحهم" [33] لا توجد في الكتب الحضرية.

2-السّيْبَة[34]:

وتعني عدم وجود سلطة مركزية تسير حياة المجتمع بنصب القضاة والقيام على تنفيذ أحكامهم، فالبلاد – كما يقول الشيخ محمد المامي – "ليس فيها أمير السياسة... وهو مانع من المواثبة"[35]، وليس فيها "القاضي الذي يجلب الخصم بخاتم ورسول"[36] فالتنفيذ معدوم، ولا يتم الحكم دونه.. كما ضاعت الأحكام الكثيرة المنوطة بأرض الإمام. فإنا لله وإنا إليه راجعون"[37].

وكما يقول متوجّعا: [البسيط]

يا مَنْ لِقُطْرٍ به الأحكامُ ضَائِعَة * يَكِشُّ في كلّ ظلّ منه تنّيـــــنُ

لبُعده من مسافاتٍ بها عُــرفتْ * عدوى القضاءِ فما فيها مَساكِينُ [38]

ويقول: "...فإن بلادنا في فترة، وهي: [السَّيْبَة] كما في التاج الإكليل، وليس هذا عشر الضائع فيها من فرائض الله المتعلقة بالإمام وأمنائه، كالحجاب والاستئذان، والحدود كلها، فالمتأسف يتأسف على أكثر من هذا وعلى هذا أيضا"[39]

2.3 المطلب الثاني: سمات الإفتاء الشنقيطي

لقد كان من الطبيعي أن تنتج عن الخصوصيتين السابقتين، نوازل وحوادث كثيرة، تحتاج إلى اجتهادٍ وتخريجٍ فقهي، يوجدُ أجوبةً شرعيةً شافية لها.

وهذا ما تنبّه له الشيخ محمد المامي في وقت مبكر، مما دعاه إلى القول: إنه ما دام السلف لم يتكلموا على نوازل أهل البادية فإن الحل الوحيد لهذه الأزمة أن يجتهد فقهاء البادية لاستخراج أحكام شرعية... إلا أن هذا التوجه الذي سار فيه الشيخ محمد المامي، كان يقف في وجهه عائق كبير، وهو: أن بعض فقهاء ذلك العصر "قد منع النظر في النّوازل"[40] على معاصريهم، وذهبوا إلى أنه "يُمنع الكلام فيها على أمثل المقلدين"[41]؛ بحجة أن الإفتاء خاص بالمجتهدين، وهم مفقودون، كما قال الشيخ محمد المامي: بقينا وعصر الاجتهادات قد مضى فما الرأي إن لم يفت فينا مقلد؟![42]

بل ذهب هؤلاء إلى أن المقلدين – بمفهوم القدماء للكلمة – مفقودون أيضا في عصرهم وبيئتهم؛ لأن المقلد الذي نص عليه المتقدمون؛ هو مجتهد الترجيح، وهو مفقود في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه إلا جاهل في رأيهم [43]، لكن هؤلاء كانوا يعيشون تناقضا كبيرا بين هذا الموقف النظري، وموقفهم التطبيقي المناقض له تماما.

فهم – كما يقول الشيخ محمد المامي-"لا تمر بهم سبعة أيام إلا اجتهدوا في نازلة، ويردون حيلة من التمس لهم السلامة باطلة، ومن حلية القبول عاطلة"[44].

وكيف لا يجتهدون وأحكام البادية غير منصوص عليها؟ فلا بد من الاجتهاد "وإلا عطلت الأحكام إن لم ينظر في النوازل أمثل المقلدين مع فقد المجتهدين الثلاثة"[45].

على أن بعضهم كان يجمد على النص ويقف حماره في العقبة إذا لم يجد نصا، فيترك العامة حيارى لا يدرون ما يأتون وما يذرون، يقول الشيخ محمّد المامي: "فقد فرض بعض علمائنا هذه وأمثالها في العين خاصة، ووقف حماره في أرض لا عين فيها جمودا منه على النص، والجمود على النص من غير ملاحظة القواعد ضلالٌ وإضلال" [46]، [47].

تلك الخصوصية المتجلية في الضرورات الشديدة المتحققة التي تطبع حياة "هذه الطائفة من الأمة التي ألجأتها الضرورة إلى التبدي"[48]، وسيطرةِ عاداتٍ لم يُنص عليها، أو لا توافق المشهور والراجح؛ فرضت على المفتين الشناقطة الناظرين في النوازل الميل إلى المرونة والتيسير، وإن بمستويات مختلفة.

ولعل الشيخ محمد المامي خير من يمثل مدرسة التيسير والتسهيل تلك؛ بل ورائدها بلا منازع؛ حيث يذهب في اعتبار ضرورات المجتمع وعاداته إلى أبعد حد؛ فيقول: "وما ألجأني إلى جذع نخلة هذا العلم الغريب [49] إلا مخاض ضرورات البادية وعوائدهم، وهم يصدق عليهم أنهم قُطر من المسلمين ولهم ضرورات وعوائد، والضرورات والعوائد مما تبنى عليه الأحكام"[50].

ويقول: "هذا مع أننا وجدناهم لا يتزحزحون عما اعتادوه من مسائلهم؛ فتقربنا إلى الله بإخبارهم أن لهم فيه شبهة، لحديث أبي موسى ومعاذ (يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا [51] وعندي أنهم لو ضيق عليهم لاقتحموا النهي بلا شبهة"[52].

ويمثل الشّيخ محمّد المامي لتلك العادات بـ"ثقب الأذنين للأخراص"[53]، مع أنّ الغزالي قد قال فيه: "قرب أن يدعى في تحريمه الإجماع"، ونقل ابن الحاج في مدخله: "غير أنّ أحمد قال بجوازه"[54].

وقد عدد المؤرخ المختار بن حامدن، جملة من المسائل التي عمل الشّناقطة فيها بخلاف مشهور المذهب؛ نزوعا إلى التّيسير والتّخفيف، حيث يقول: "وقد جرى العمل على أشياء تخالف مشهور المذهب المالكيّ، دعت إليها المصلحة المرسلة، والكليّ الحاجيّ، وبذلك ترجع لمشهور المذهب. منها:

- ✓ ترك القصاص، وتعويضه بالدّيّة المغلّظة لتوقّفه على السّلطان.
- ✓ قسم معاملة الأضياف بالنّوبة على البيوت.
- ✓ مؤاجرة الرّاعي بالحلائب.
- ✓ شراء لبن الحلوبة في الضّرع.
- ✓ خلط الطّاحنة حبوب العائلات، ثم تعطي كلاًّ حظّه بالتّخمين.
- ✓ القراض بالعروض، على خلاف المشهور من المذهب.
- ✓ التّعامل على استغلال الدّواب، على أنّ للعامل نصف الحاصل، ولربّ الدابة النّصف مثلا [(55)].

هذا وقد تميّزت الفتاوى الشّنقيطيّة في غالبيتها العظمى بالبساطة، وقرب المأخذ، فهي بعيدة كل البعد عن التعقيد اللفظي أو المعنوي.

فيما عدا الشيخ محمد المامي، الذي كانت له لغة خاصة، وأسلوب في التعاطي لم نجده عند غيره، بل إنه يستعمل مصطلحات يصعب تفكيكها في أحيان كثيرة، مثل (جمانة، تليمة، عمامة، قميص..)، إلى غيرها من المصطلحات التي امتلأت بها مؤلفاته [(56)].

3.3 المطلب الثالث: سمات المنهج الشّنقيطيّ في الفتوى

لقد اشترط الشناقطة شروطا كثيرة في المفتي والتزموا بها واعتبروا الخارج عنها ساقط الفتوى، فمن هذه الشروط ما هو أخلاقي، ومنها ما هو علمي، يقول النابغة القلاوي في بوطليحية: [الرجز]

ولم يجُز تساهلٌ في الفتـــوى ** بل تحرم الفتوى بغير الأقـوى

وكلّ عالم بـذلك عُرفـــــا ** عن الفتاوى والقضـاء صرفا[57].

فإذا تأملنا هذا رأينا ما كان الشناقطة يشعرون به من خطر الفتوى وعظم تبعاتها.

ومن خلال ما تقدم يمكننا أن نتلمس أهم سمات المنهج الشنقيطي في الفتوى فيما يلي:

1. اختيار المشهور من الأقوال دون غيره من الضّعيف؛ معتبرين أنهم من المقلدين الذين لا يسُوغُ لهم مراعاة دليل المخالف، بل يكونون مقيدين بمشهور المذهب.

ولا يخفى ما في ذلك من الورع ونكران الذات، مع أن الشناقطة أثروا ساحة الفقه بنوازل كانت لهم فيها آثار معتبرة.

2. الاعتماد على النص من الكتب الفقهية المعتمدة لدى المالكية والاستشهاد به.

3. مراعاة أعراف وعادات المجتمع الشنقيطي.

4. التزام الوسطية في الفتوى، والحرص على درء المشقة، وجلب التيسير؛ وذلك اتباعا لمقاصد الشريعة السمحة، إذ من المعلوم أن الذي يتفق مع مقاصد الشريعة السمحة هو ما كان من الأحكام جاريا على المعهود الوسط بين الشدة والخفة؛ فلا يحمل المستفتي على التشديد، ولا يفتح له باب الخفة المفضي إلى التحلل من أحكام الشرع.

فالشريعة تنحو هذا المنحى الوسط في الأمور، وتقصد الاعتدال في كلّ ما يقوم به المكلفون من أعمال، "ومعلوم أن حمل الناس على ما هو الأورع ينبئ عن تشدد ليس من أدب المحررين؛ إذ لا يعامل العالم النّاس عموما إلا بما هو الراجح والمشهور، لكن يعمل هو بالأورع احتياطا في خاصة نفسه دون حمل الناس عليه"[58].

ومن كلام الفقهاء: الفقه في التساهل والرخص؛ أما الشدة والعزائم فيملكها الكل.

5. التزام الثبات على ما كانوا يرونه حقا وصوابا، دون أن يزحزحهم تكرر السؤال أو محاورة المستفتي عن الحق.

4. خاتمة:

وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات:

1.4 النتائج :

-تطرقنا في هذا البحث لموضوع الخصوصية الشنقيطية في مجال الفتوى، وقد تناولنا هذه الخصوصية من خلال بسط الحديث عن منهج الشناقطة في الإفتاء، حيث عرضنا لمصادر وسمات الفتوى الشنقيطية.

-أوضحنا كيف اختط العلماء الشناقطة ومنذ القرن الثالث عشر الهجري منهجا مختلفا عن المنهج الشائع لدى من سبقوهم؛ فقد اعتمدوا منهجا اجتهاديا في الإفتاء يساير الأحوال والظروف، ويراعي الضرورات، ويجنح إلى التيسير والتسهيل على الناس. معتمدين في كل ذلك على المقصد الشرعي (التيسير)، مراعين خصوصيات البلاد (البادية) التي يعيشون فيها .

-شرحنا كيف أن البيئة الشنقيطية البدوية، كانت لها خصوصيات كثيرة، وإكراهات متنوعة، فرضت على فقهائها إيجاد أجوبة شرعيّة شافية ومقنعة، لكل ما يُطرح فيها من قضايا ونوازل، دون الجمود على ما هو مسطور في كتب المتقدمين، التي تم تأليف أغلبها في بيئات مدنية مغايرة كثيرا للبيئة الشنقيطية.

-بيّنا كيف التزم المفتون الشناقطة في إفتائهم بالمذهب المالكي، وجروا على قواعده في الأخذ بالأقوال والروايات واستنباط الأحكام، وكانوا في مالكيتهم قاسميين، وفي قاسميّتهم خليليين بامتياز، إلا أن ذلك لم يمنعهم من الخروج عن مشهور المذهب في نوازل معينة، جلبا لمصلحة أو درءًا لمفسدة، أو رفعا لمشقة غير معتادة .

-اتضح لنا أن الفقهاء الشناقطة قد عايشوا القضايا الاجتماعية والسياسية التي كانت في مجتمعهم، حيث كانت فتاواهم مرتبطة بالواقع ارتباطا وثيقا، فاستطاعوا بذلك أن يُثبتوا قدرة الشريعة الإسلامية على التكيّف مع الأحوال المتغيرة في مجتمعهم البدوي، واتّصفوا بواقعية كبيرة، ومرونة واسعة أسهمتا في بقاء الشريعة معظمة محترمة بين أفراد المجتمع.

2.4 التوصيات والمقترحات:

- الاهتمام أكثر بمثل هذه الدراسات، فمن واجب طلبة العلم نحو دينهم وعلمائهم السعي – كل بما آتاه الله من قدرة – لخدمة العلماء بنشر علمهم وبيان مناهجهم في معالجة النوازل والفتاوى، ليستمر نفعهم وعطاؤهم.
- على الباحثين عموما والموريتانيين منهم بشكل خاص أن يهتموا بدراسة التراث النوازلي الشنقيطي، خصوصا بعد صدور "المجموعة الكبرى الشّاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء" ليحي بن البراء، في اثني عشر جزءا، فقد جمع مؤلفها كما هائلا من الفتاوى والنوازل الشنقيطية، التي تمثل كنوزا ما زالت مغلقة؛ لذلك أدعو إلى ضرورة الاهتمام بهذه الموسوعة، ودراسة جوانبها المختلفة، والتي بقيت غير معروفة سواء ما كان منها متعلقا بالمقاصد الشرعية، أو الفقه وأصوله، أو التاريخ والسياسة، أو الأدب...أو سواها من الدرر المكنونة التي تحتويها المجموعة، وغيرها من كتب النوازل والفتاوى.

هي النَّوازلُ من يُمسكْ أزمّتها = يَحُزْ من المجد والعلياء كلّ سَني.

5. التهميش:

[1]. ابن حمين (محمذن ولد سيد): **التاريخ القضائي وكبريات النزاعات القضائية في موريتانيا منذ شروق الإسلام حتى قيام الدولة الحديثة**، الدار الإفريقية للطباعة والنشر، 1996م، ص: 75.

[2]. البكري (أبو عبيد): **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، بغداد، 1857م، مكتبة المثني، ص: 165.

[3]. الناصري (أحمد بن خالد): **الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى**، تح: جعفر الناصري، ومحمّد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1997م، ج2، ص: 5-6.

[4]. هو أبوبكر بن عمر اللمتوني: (ت: 480هـ)، أمير المرابطين بعد أخيه يحي بن عمر، بلغت الدولة في عهده أوج اتساعها، فتح أجزاء من بلاد السودان وبسط سيطرته على المغرب وأباب ابن عمه يوسف بن تاشفين الذي انفرد من بعد بالجزء الشمالي من الدولة المرابطية. ينظر: المنارة والرباط، ص: 502.

[5]. هو أبوبكر محمّد بن الحسن الحضرمي: (ت: 489هـ) فقيه، متكلم، ومنظر سياسي وشاعر، درس في الأندلس. له كتاب "الإشارة في تدبير الإمارة". ينطر: المنارة والرباط، ص: 512.

[6]. فقيه وقاضي في مجلس الأمير أبي بكر بن عمر، كان مجلسه يسمى مجلس القضاء، وبه سميت إحدى القبائل الشنقيطية "مدلش"، ينظر: **الطرفة المليحة في أخبار المنيحة**، ص: 130.

[7]. من ذلك وصول الحاج يعقوب والحاج عثمان وعبد الرحمن الصائم مؤسس مدينة وادان 536هـ، وجاء الشريف عبد المومن بن صالح والحاج عثمان إلى البلاد فأسس مدينة تيشيت 536هـ وكانا قرآ على القاضي عياض، ومن ذلك نزوح أفراد من تارودانت جنوب المغرب إلى الصحراء في القرن الثامن الهجري فكونوا حلف " تشمش" وتعاقدوا على التمسك بالكتاب والسنة والصبر ومفارقة الظلمة، (**حياة موريتانيا، الجزء الثقافي**، ص: 6).

[8]. عياض (عياض بن موسى): **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**: تح: محمّد بن تاويت الطنجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، 1983م، ط2، ج8، ص: 80.

[9]. ولد السعد (محمّد المختار): **الفتاوى والتاريخ**، بيروت، (2000م)، دار الغرب الإسلامي، ط1، ص: 41-42.

[10]. الخليل النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، (م. س)، ص: 197.

[11]. (م. ن)، ص 184-185

[12]. النابغة محمّد بن أعمر القلاوي (ت: 1245هـ) عالم وشاعر جال في طلب العلم، وأخذ عن خاله عبد الله بن الحاج حماه الله، (ينظر: بلاد شنقيط المنارة والرباط: ص:532، والوسيط في تراجم أدباء شنقيط: ص:495).

[13]. البرادعي (أو البراذعي) هو: خلف بن أبي القاسم محمّد، الأزدي القيرواني، عاش في القرن الرابع الهجري، وهو صاحب كتاب "**التهذيب في اختصار المدونة**" أو "تهذيب المدونة"، المشار إليه هنا بالتهذيب. (ينظر: ترجمته في مقدمة الدكتور محمّد الأمين ولد محمّد سالم ولد الشّيخ لكتابه التهذيب، ج1، ص: 1، دراسة وتحقيق: الدكتور محمّد الأمين ولد محمّد سالم بن الشّيخ، ط1، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2002 م.

[14]. البرى بفتح الموحدة، **والراء**، بعدها ألف: التراب، ينظر: مختار الصحاح، (م. س)، ص: 21.

[15]. رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

[16]. القلاوي (محمّد النابغة بن عمر): **نظم المعتمد من الكتب والفتوى على مذهب المالكية** "بوطليحية"، تح: يحي ابن البراء، ط2، بيروت، 2004م، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ص: 73-74.

[17]. بن حمين، **التاريخ القضائي وكبريات النزاعات القضائية في موريتانيا**، (م. س)، ص: 79-80.

[18]. ابن حامدن (المختار): **حياة موريتانيا: الجزء الثقافي**، (م. س)، ص8 وما بعدها.

[19]. ابن أحمد، محمّد محفوظ، **مكانة أصول الفقه في الثقافة المحظرية**، (م. س)، ص: 156.

[20]. الأزهري (صالح عبد السميع الآبي): **هداية المتعبد السالك على متن الأخضري في الفقه على مذهب السادة المالكية**، دار الكتب السودانية (ب. ت). ص: 16-17.

[21]. ابن البراء (يحي): **المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء**، ط1، 2010م، نواكشوط، 2009م، الناشر: الشريف مولاي الحسن بن المختار بن الحسن، ج8، ص: 3120.

[22]. ابن البراء (يحي): **المجموعة الكبرى الشاملة** (م. س)، ج8، ص: 3128.

[23]. ابن البراء (يحي): **المجموعة الكبرى الشاملة** (م. س)، ج9، ص: 3883.

[24]. (م. ن): ج9، ص: 3885.

[25]. ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدمة**، تح: درويش الجويدي، بيروت، 2002م، المكتبة العصرية ص: 405.

[26]. الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى** (م. س)، ج2، ص: 3.

[27]. آزوكي: مدينة تاريخية أثرية، تقع في الشمال الشرقي لموريتانيا.

[28]. "الفتح" هنا إلقاء الله العلم والمعرفة في قلب الشخص دون مجهود تعلم. والسلب نزع هذا العلم منه دفعة، ولو كان اكتسبه بجهد وتعلم. أما "التَّازَبُّوتْ"، أو"التازبَّة" فهي كلمة عامية معناها انتقام الله لعباده الصالحين، وعقابه لمن يظلمهم بمصائب تحل به فورا.

[29]. ابن أحمد (محمّد محفوظ)، **مكانة أصول الفقه في الثقافة المحظرية**، (م. س)، ص: 87-88.

[30]. مسكه بن بارك الله بن بارك الله فيه، عالم شنقيطي اشتهر بجلده وصبره وحلمه، لازم محمّد بن ناصر الدرعي في جنوب المغرب زماناً طويلاً حتى أخذ عنه كل ما عنده من العلم، وكتب إجازة مشهورة، وهي من أقدم الإجازات المعروفة في بلاد شنقيط، وما زالت إلى الآن موجودة بخط العلامة محمّد بن ناصر الدرعي. كان حيا عام 1117هـ (حياة موريتانيا الجزء الثقافي: ص: 341).

[31]. محمّد المامي (بن البخاري): **كتاب البادية**، ضمن مجموعة من مؤلفاته نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، ط1، نواكشوط، 2007م، ص: 245.

[32]. محمّد المامي (بن البخاري): **الرسائل**، ضمن مجموعة من مؤلفاته نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، ط1، نواكشوط، 2007م، ص: 527.

[33]. (م. ن): ص: 533.

[34]. كان يطلق على أرض شنقيط اسم "البلاد السائبة" وهي صفة تبين ما كانت عليه البلاد من "سيبة" أي فوضى وانفلات من قبضة السلطان. (ينظر: بلاد شنقيط المنارة والرباط: ص: 18).

[35]. محمّد المامي، **كتاب البادية** (م. س)، ص: 186.

[36]. محمّد المامي، **كتاب البادية** (م. س)، ص: 341.

[37]. (م. ن): 339.

[38]. محمّد المامي (بن البخاري): **قصيدة الدلفين**، ضمن مجموعة من مؤلفاته، نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، ط1، نواكشوط، 2007م، ص: 635.

[39]. محمّد المامي، **كتاب البادية**، (م. س)، ص: 332.

[40]. (م. ن): ص: 168.

[41]. (م. ن)، ص: 167.

[42]. (م. ن)، ص: 168.

[43]. ابن الحاج إبراهيم (سيدي عبد الله): **طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل**، تق: الحضرامي بن خطري، ط1، 1985م، مخطوطات الغرب الإفريقي، ص: 144.

[44]. محمّد المامي، **كتاب البادية**، (م. س)، ص: 168.

[45]. محمّد المامي (بن البخاري): **رد الضوال والهمل**، ضمن مجموعة من مؤلفاته، نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، ط1، نواكشوط، 2007م، ص: 127.

[46]. محمّد المامي (بن البخاري): **كتاب الجمان**، ضمن مجموعة من مؤلفاته، نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، ط1، نواكشوط 2007م، ص: 487.

[47]. أحمد كوري (بن محمّد محمود): **التمهيد لمجوعة مؤلفات الشّيخ محمّد المامي نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي**، ط1، نواكشوط 2007م، ص: 47-48.

[48]. محمّد المامي، **كتاب البادية**: (م. س)، ص: 377.

[49]. يعني التخريج الفقهي الذي ينبه على ضرورته في عصره وقطره.

[50]. محمّد المامي، **كتاب الجمان** (م. س)، ص: 492.

[51]. **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب، رقم الحديث: (3038)، ص: 747.

[52]. محمّد المامي، **كتاب الجمان**، (م. س)، ص: 325.

[53]. محمّد المامي، **الرسائل** (م. س): 535.

[54]. محمّد المامي، **كتاب البادية**: (م. س)، ص: 378.

[55]. ابن حامدن (المختار): **حياة موريتانيا**: الجزء الثقافي (م. س)، ص: 92.

[56]. ولد الزين (الشّيخ ولد الإمام): **الاستدلال بالمقاصد الشرعية في الفتاوى الشنقيطية**، ط1، نواكشوط، 2013، مطبعة إيمباكوم، ص: 149-1450.

[57]. القلاوي (محمّد النّابغة بن عمر): **نظم المعتمد من الكتب والفتوى على مذهب المالكية**، (م. س)، ص: 65.

[58]. الشّاطبيّ: **الموافقات في أصول الشريعة**، (م. س)، ص: 875-876 (بتصرف).

6. قائمة المصادر والمراجع

ابن أحمد، محمّد محفوظ، **مكانة أصول الفقه في الثقافة المحظرية**،

ابن البراء (يحي): **المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء**، ط1، الناشر: الشريف مولاي الحسن بن المختار بن الحسن، نواكشوط، 2009م.

ابن الحاج إبراهيم (سيدي عبد الله): **طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل**، تق: الحضرامي بن خطري، مخطوطات الغرب الإفريقي، ط1، 1985م.

ابن حامدن (المختار): **حياة موريتانيا: الجزء الثقافي**،

ابن حمين (محمذن ولد سيد): **التاريخ القضائي وكبريات النزاعات القضائية في موريتانيا منذ شروق الإسلام حتى قيام الدولة الحديثة**، الدار الإفريقية للطباعة والنشر، 1996م.

ابن خلدون (عبد الرحمن): **المقدمة**، تح: درويش الجويدي، بيروت، 2002م، المكتبة العصرية.

أحمد بن الأحمين الشنقيطي، **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط**،

أحمد كوري (بن محمّد محمود): **التمهيد لمجوعة مؤلفات الشّيخ محمّد المامي نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي**، ط1، نواكشوط 2007م.

الأزهري (صالح عبد السميع الآبي): **هداية المتعبد السالك على متن الأخضري في الفقه على مذهب السادة المالكية**، دار الكتب السودانية (ب. ت).

البكري (أبو عبيد): **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، مكتبة المثني، بغداد، 1857م.

الخليل النحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرباط**،

الشّاطبيّ: **الموافقات في أصول الشريعة**،

صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب، رقم الحديث: (3038).

عياض (عياض بن موسى): **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**: تح: محمّد بن تاويت الطنجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، ط2، 1983م.

الغلاوي (محمّد النابغة بن عمر): **نظم المعتمد من الكتب والفتوى على مذهب المالكية** "بوطليحية"، تح: يحي ابن البراء، بيروت، ط2، 2004م، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

محمّد المامي (بن البخاري): **الرسائل**، ضمن مجموعة من مؤلفاته نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، نواكشوط، ط1، 2007م.

محمّد المامي (بن البخاري): **رد الضوال والهمل**، ضمن مجموعة من مؤلفاته، نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، نواكشوط، ط1، 2007م.

محمّد المامي (بن البخاري): **قصيدة الدلفين**، ضمن مجموعة من مؤلفاته، نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، نواكشوط، ط1، 2007م.

محمّد المامي (بن البخاري): **كتاب البادية**، ضمن مجموعة من مؤلفاته نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، نواكشوط، ط1، 2007م.

محمّد المامي (بن البخاري): **كتاب الجمان**، ضمن مجموعة من مؤلفاته، نشر زاوية الشّيخ محمّد المامي، ط1، نواكشوط 2007م.

مختار الصحاح،

الناصري (أحمد بن خالد): **الاستقصا لأخبار دول المغرب الاقصى**، تح: جعفر الناصري، ومحمّد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1997م.

ولد الزين (الشّيخ ولد الإمام): **الاستدلال بالمقاصد الشرعية في الفتاوى الشنقيطية**، مطبعة إيمباكوم، ط1، نواكشوط، 2013.

ولد السعد (محمّد المختار): **الفتاوى والتاريخ**، بيروت، ط1، (2000م)، دار الغرب الإسلامي.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد5 / العـدد: 2 (2021)، ص 285- 301

التنغيم الصوتي وأثره في رفع الكفاية القرائية عند الطلاب

Voice intonation and its effect on raising students' reading competence

عائشة يوسف عبد الحميد التركاوي
Aisha yossf abd el hameed elterkawy2

دولة ليبيا /جامعة درنة /كلية الآداب والعلوم/قسم اللغة العربية
State of Libya/University of Derna/College of Arts and Sciences/Department of Arabic Language
aishayossf69@gmail.com

ملخص:

القراءة أهم روافد المعلومات ، ووسيلة لمعرفة أفكار الآخرين ، يرتشف القارئ بها ما يغذي عقله و يهذب عاطفته ويغني وجدانه ، ومن أهم المشاكل التي تواجهنا في مسيرتنا التعليمية ، ضعف الطلاب بمستوياتهم المختلفة في القدرة القرائية ، ويقصد بالقدرة القرائية للطالب قدرته على فهم الرمز المكتوب ، ثم استيعابه وترجمته إلى أفكار ، فهماً يمكنه من التفاعل مع المقروء ، اعتمادا على الخبرة المتراكمة والمهارات القرائية المتمرن عليها.

ويعد التنغيم الصوتي من أهم عناصر السياق اللغوي ، وبدونه يظل البحث عن دلالة التراكيب متأرجحا ، وهو من أهم العوامل التي تنمي المهارات القرائية ؛ وذلك من خلال تفاعل القارئ مع المادة المقروءة ، ومن هنا حاولت هذه الورقة تتبع ظاهرة التنغيم الصوتي وتبيان أثرها على الطلاب، من واقع خبرة تدريسية تناهز ربع قرن .

كلمات مفتاحية: التنغيم –اللغة- مهارات- قراءة

ABSTRACT

Reading is the most important tributary of information, and a means of knowing the ideas of others. One of the most important problems facing us in our educational process is the weakness of students at their different levels in reading ability. The reading ability of the student means his ability to understand the written symbol, then absorb it and translate it into ideas, an understanding that enables him to interact with what is read. Depending on the accumulated experience and rehearsed reading skills.

Vocal intonation is one of the most important factors that develop reading skills. This is through the reader's interaction with the reading material, and from here this paper tried to trace the phenomenon of vocal intonation and show its impact on students, based on a teaching experience of nearly a quarter of a century.

1. مقدمة:

تبدأ إشكالية الموضوع من الواقع الذي نعانيه كل يوم مع طلابنا في مدارسنا ؛ ففي كل يوم نستعد فيه للذهاب إلى المدرسة التي نعمل بها ،نتجرع غصة لا نستطيع الإبانة عنها ، فنحن نتعامل مع طلاب لديهم ضعف شديد في المهارات القرائية والكتابية وهو الأساس الذي ينطلق منه الطالب لتلقي باقي العلوم ، وعلى الرغم من كل الوسائل والطرق المتبعة فالطلاب مازالت لديهم هذه المشكلة ، وهم ينتقلون من مرحلة إلى أخرى دون تحقيق تقدم ملحوظ في هذا الجانب ، ومن هذه الإشكالية نفترض بعض الحلول ، منها فرضية أن طريقة إلقاء الدرس تسهم إلى حد كبير في جذب اهتمام الطلاب ، وتنويع درجات صوت المعلم ما بين ارتفاع وانخفاض واعتدال تسهم في استمالة الطلاب وتحقيق فهمهم للمادة المقروءة ،وأن إدراك المعلم لهذه الحقيقة تخلق في نفسه حافزاً لبذل المزيد من الجهد ، وأن التنغيم الصوتي درس أصيل في تراثنا العربي تنبه علماء العربية لوجوده وأثره في الملقي والمتلقي معا .

ومن أجل ذلك سعت الورقة للتعريف بالتنغيم اللغوي ، ومعالجة علماء العربية له قديماً وحديثاً ، ومناقشة آليته وأنواعه ،ثم محاولة إلقاء الضوء على واقع الكفاية القرائية عند الطلاب ودور التنغيم في رفعها ، واتبع البحث المنهجان الوصفي والتحليلي .

2. التنغيم تعريف التنغيم لغة واصطلاحا :

تعريف التنغيم لغة واصطلاحا:

التنغيم أحد الملامح التطريزية فوق المقطعية ؛ ويقصد بالملامح هنا ، العلامات الدالة الحاملة للمعلومات التي تمنحنا التمييز بين الوحدات الدلالية، وتؤثر في الأصوات الكلامية ،وتسهم في البناء اللغوي(3) ، يقول ج . فندريس في معرض حديثه عن اللغة الانفعالية " لا توجد جملة، مهما كان حظها من الابتذال ، لا تخالطها عناصر انفعالية ... يمكن التعبير عنها بواسطة التنغيم أو تغير الصوت أو سرعة الحديث أو الشدة التي يركزها المتكلم على هذه الكلمة ، أو بالإشارة التي تصحب الكلام "(4).

وتذكر المعاجم اللغوية عدة معان للجذر اللغوي (ن غ م)، جمعها صاحب اللسان فأوعب ، يهمنا منها :

النَّغْمةُ: "جَرْسُ الكلمة وحُسْن الصوت في القراءة وغيرها، وهو حسَنُ النَّغْمةِ، والجمع نَغْمٌ ، وكذلك نَغَمٌ "(5).

وجاء في المعجم الوسيط أن النغمة " جرس الكلمة ،وحسن الصوت في القراءة وغيرها ، وهي صوت موقع (مولدة) والجمع أنغام وأناغيم "(6).

وهذه المعاني تدور حول ترجيع الصوت وتحسينه ومده في القراءة أو الغناء ، ولا يكون ذلك إلا بـ " ارتفاع الصوت وانخفاضه أثناء الكلام"(7) ،وهذا ما اتفقت كتب المحدثين على تسميته (التنغيم).

2.2 التنغيم في التراث العربي :

وقد تنبه علماؤنا القدماء الأجلاء إلى دور التنغيم في المعنى، لكنّهم لم يذكروه، بالمصطلح، فقد أشار إليه سيبويه(ت 180هـ) (8) والمبرد(ت 286هـ) (9) وابن جني (ت 392هـ)(10) وغيرهم في مواضع كثيرة ، - ولعل المناظرة التي حدثت بين الكسائي واليزيدي(11) في حضرة هارون الرشيد تعد خير مثال على إدراك العرب للتنغيم ، وذلك حين سأل اليزيدي الكسائي عن بيت من الشعر أنشده وقال له هل ترى فيه من عيب :

لا يكونُ العَيرُ مهراً لا يكون ، المهرُ مهرٌ

العَيْر: بفتح العين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها راء، وهو الذكر من حمر الوحش ، فقال الكسائي قد أقوى الشاعر ، فقال له اليزيدي :انظر فيه ، فقال: أقوى ، لابد أن ينصب (مهر) الثانية على أنه خبر كان ، فقال اليزيدي: الشعر صواب ؛ لأن الكلام قد تم عند قوله " لا يكون" الثانية، وهي مؤكدة للأولى، ثم استأنف الكلام، فقال " المهر مهر"(12) وهذا الحوار يدل على فهمين مختلفين للشطر الثاني من البيت ، والعلة في هاذين الفهمين مردها إلى طريقة إنشاد البيت (ولعل هذا ما احتال به اليزيدي ليوقع الكسائي في الخطأ)، فوصل العبارة وإلقاؤها بطريقة معينة يوحي بالمعنى الذي ذكره الكسائي ، أما فصلها بسكتة خفيفة بعد لا يكون ونطقها بنغمة فيها علو ثم الابتداء بقوله المهر مهر فيوحي بالمعنى الأصلي للبيت .

ومما يدلنا على إدراك العلماء لوجود ظاهرة التنغيم في العربية ،اختراعهم لعلامات الترقيم ، علامات استفهام وتعجب وفواصل... والرموز الاصطلاحية التي تعين القارئ على القراءة الصحيحة ،

وتقوم مقام الأداء ، وبخاصة في كتابة المصاحف الكريمة ؛ لأن تلك الرموز والعلامات لها دور كبير في إبراز وبيان مظاهر التنغيم من سكت ، ومد ، ووقف ، ووصل .

ولم يقتصر إدراك التنغيم على أهل اللغة بل نجده عند علماء التجويد(13) وعلماء التفسير(14) والفلاسفة(15) مما يضيق المجال عن تتبعه في هذه الورقة .

2.3 التنغيم في كتب المحدثين:

أما في العصر الحديث فنجد د/إبراهيم أنيس يسمي التنغيم ((موسيقى الكلام)) ، ويذكر" أن الإنسان حين ينطق بلغته لا يتبع درجة صوتية واحدة في النطق بجميع الأصوات ، فالأصوات التي يتكون منها المقطع الواحد ، تختلف في درجة الصوت وكذلك الكلمات قد تختلف فيها "(16)

ويفسر د/ كمال بشر معنى مصطلح (موسيقى الكلام) بأن " الكلام عند إلقائه تكسوه ألوان موسيقية ،لا تختلف عن الموسيقى إلا في درجة التواؤم والتوافق بين النغمات الداخلية التي تصنع كلا متناغم الوحدات والجنبات وتظهر موسيقى الكلام في صورة ارتفاعات وانخفاضات أو تنوعات صوتية، أو ما نسميها نغمات الكلام ، فالكلام لا يلقى على مستوى واحد بحال من الأحوال "(17)

ويعرف د/تمام حسان التنغيم بوصفه "ارتفاعا للصوت أو انخفاضه أثناء الكلام(18)" ، ويضيف د/ هايل محمد طالب أن "التنغيم في أبسط تعريف له هو موسيقى العبارة أو الجملة، التي تتلون بتلوّنِ الحالة النفسيّة والشعورية للناطق بها"(19) ، ومن خلال هذا التعريف نلاحظ ربطه بالحالة للنفسية للمتكلم ؛ فنغم التعبير عن الغضب ليس هو نغم التعبير عن الفرح ، أو الحزن أو الافتخار بالذات أو بالوطن.

فالتنغيم هو ارتفاع الصوت و انخفاضه مراعاة للظروف المؤدى فيه ، أو تنويع الأداء للعبارة بحسب المقام المقولة فيه

2. 4 آلية التنغيم:

يرى ماريو باي أن التنغيم يعتمد على " تركيب النغمة الأساسية (Fundamental tone) مع النغمات التوافقية (Over tone) المرتبطة بها "(20)

ويرى د/ سعد مصلوح أن تغير التنغيم يرتبط بالتغيرات التي تطرأ على تردد النغمة الأساس في أثناء الكلام ، وهذا التردد هو القاسم المشترك الأعظم للترددات الداخلة في تكوين نغمة الحنجرة ، ويتأثر تردد النغمة الأساس بعدة عوامل أهمها :

1. اختلاف العمر والجنس والأفراد، فمثلاً: يتراوح تردد النغمة الأساس عند الذكر ما بين100و200ذ/ث، ويزيد تردد نغمة الأنثى أوكتافاً واحداً،أي الضعف 400/200
2. يرتبط تغير التردد بمعدل حركة الوترين الصوتيين
3. الشدة ، حيث إن العلاقة بين التردد والشدة علاقة معقدة فما تسجله أجهزة القياس يختلف عما تدركه الأذن
4. الزمن حيث يزداد التردد بازدياد الزمن وينخفض بانخفاضه(21) .

والتنغيم يعمل على مستويات أعلى من الكلمة (العبارة ، والكلام ، والفقرة ، والخطاب ككل) ، فيرى بعض علماء اللغة أن مجال التنغيم هو الجملة ومكوناتها ، دون أن تكون له صلة بالنحو ، حيث إن وظيفته قولية تتعلق بالموضوع والخبر ، في حين يرى البعض الآخر أن التنغيم يتكفل بوظيفة مزدوجة تركيبية وقولية.

5.2 أنواع التنغيم الصوتي:

لا تزال دراسة التنغيم في العربية بحاجة إلى بحوث تطبيقية أكثر ، فما قدمه المحدثون من بحوث حولها ما يزال محدوداً ، ولعل السبب يكمن في صعوبة البحث في النظام التنغيمي في العربية، حتى إن بعضهم قال:" إن تقعيده أمر يكاد يكون مستحيلاً "(22) ، وسنقف هنا على محاولات علماء العربية لوضع أطر علمية لظاهرة التنغيم.

أولاً: عند د/ تمام حسان :

يعترض د/ تمام حسان على التقسيم التقليدي للتنغيم ، المبني على تقسيمه إلى مؤكد وغير مؤكد ، مشيراً إلى أن التأكيد من الأفكار الذهنية ، كما إن التأكيد يشمل الإيجابي والسلبي ؛ " فكما يؤكد المرء بالصوت العالي يؤكد أيضاً بالصوت المنخفض جداً" ، وينظر د/ تمام حسان للتنغيم من زاويتين : الأولى شكل النغمة الأخيرة المنبورة في المجموعة الكلامية ، وهي تنقسم إلى قسمين :

اللحن الأول : ينتهي بنغمة هابطة

اللحن الثاني : ينتهي بنغمة صاعدة أو ثابتة أعلى مما قبلها .

أما الزاوية الثانية ، فينقسم التنغيم في ضوئها إلى ثلاثة أقسام ، ينقسم كل واحد منها إلى نوعين (هابط وصاعد):

1. المدى الإيجابي ، يستعمل في الكلام الذي تصحبه عاطفة مثيرة ، ومن ثم تصحبه إثارة أقوى للأوتار الصوتية ، بإخراج كمية أكبر من الهواء الرئوي، باستعمال نشاط أشد في حركة الحجاب الحاجز .وهو نوعان:

أ- الإيجابي الهابط ، يستعمل في تأكيد الإثبات ، كقولك لمن أنكر أنه هو الذي قام بفعل معين (أنت فعلت هذا أي لا غيرك)بجعل النبر والتأكيد على الضمير، أو ادعى أنه فعل شيئاً غيره (أنت فعلت هذا) بجعل النبر على اسم الإشارة ، وهابطا بالنغمة المنبورة من أقصى علو المدى . ويستعمل في تأكيد الاستفهام بكيف وأين ومتى وبقية الأدوات فيما عدا هل والهمزة .

ب- الإيجابي الصاعد يستعمل في تأكيد الاستفهام بهل والهمزة .

2. المدى النسبي : يستعمل في الكلام غير العاطفي ، ويقصد به سعة المدى وضيقه في حدود المدى التنغيمي العام في اللغة المدروسة ، أي المدى بين أعلى وأخفض نغمة كلامية تستعمل في المحادثة ، فليس هناك سعة مطلقة وضيق مطلق ، بل كل شيء في هذا المجال نسبي . وهو نوعان :

أ- النسبي الهابط: يستعمل للإثبات غير المؤكد ، ومن ذلك التحية والكلام التام، وتفصيل المعدودات والنداء وما عبر به عن فكرة مكملة لكلام سابق مباشرة كما في (لقد قابلت أخاك على دراجته)والاستفهام بغير هل والهمزة

ب- النسبي الصاعد يستعمل للإثبات غير المؤكد في الاستفهام بهل والهمزة ، أو بلا أداة أبدا .

3. المدى السلبي : يستعمل في الكلام الذي تصحبه عاطفة تهبط بالنشاط الجسمي العام كالحزن مثلا .

أ- السلبي الهابط يستعمل في تعبيرات التسليم بالأمر نحو (لا حول ولا قوة إلا بالله) وعبارات الأسف والتحسر ، وكل ذلك مع خفض الصوت

ب- السلبي الصاعد :هو المنتهي بنفحة ثابتة أعلى مما قبلها ، ويستعمل مع التمني والعتاب

والفرق بين هذه المستويات الثلاثة (الإيجابي والنسبي والسلبي) فرق في علو الصوت وانخفاضه ؛ فالإيجابي أعلاها والسلبي أخفضها والنسبي بينها(23) .

ومع هذا ،فقد أدرك د/تمام أن دراسته للأنماط التنغيمية دراسة أولية تحتاج لمزيد من البحث والتحليل ؛ لذا قال:"وكم أجد في نفسي أمنية حارة أن ينظم المجمع اللغوي دراسة للتنغيم تنتهي بخلق مستوى صوابي موحد للقراءة والإلقاء في البلاد العربية كلها ، حتى لا تكون العربية الفصحى خاضعة في كل إقليم للعادات النطقية العامية ، وحتى لا يجد العربي غرابة في إلقاء أخيه العربي ،فيكون أقدر على فهمه "(24)

ويرى د/أحمد قدور أن ما فعله د/حسان محاولة رائدة لكنها ليست وافية مع ما فيها من جدة وابتكار ، فهي " تخلو من نماذج تنتهي بنغمة صاعدة هابطة أو هابطة صاعدة مما يشير إلى ضرورة متابعة هذا الدرس للوصول إلى نتائج وافية بالغرض"(25)

ويرى الدكتور الأنطاكي أن دراسة د/ حسان محاولة ابتدائية محدودة ،بالإضافة إلى أنها استقراء ناقص ، بل ضيق جدا(26)

ولم يشر الدكتور تمام إلى المقاييس التي اعتمدها في هذه الدراسة ، هل اعتمد على أجهزة مختبرية ، أم اكتفى بالإدراك الذاتي ، وما حجم العينة التي اعتمدها في الدراسة ؟ وأسئلة أخرى كثيرة تجعل الباحث يتريث قبل أن يعتمد هذه القواعد .

ثانياً: عند د/ عبد الرحمن أيوب:

يرى د/ عبد الرحمن أن التنغيم صور عامة تتمثل في مجموعة النغمات التي يشملها نوع خاص من أنواع الحدث اللغوي ، وأن دراسة التنغيم في اللغة هي دراسة النظام الذي تترتب على أساسه هذه النغمات في الجمل(27) ،و حدد مستويات النغمات بناء على درجة ارتفاع أو هبوط المقطع ،وهي خمسة مستويات:

1. النغمة المستوية : وتنقسم إلى سفلى ومتوسطة وعليا ، وتتكون من اجتماع عدد من المقاطع متحدة الدرجة .
2. النغمة الهابطة : ولها ثلاث صور عالية تليها منخفضة ، وعالية تليها متوسطة ،ومتوسطة تليها منخفضة .
3. النغمة الصاعدة : ولها صورتان ، منخفضة تليها متوسطة أو متوسطة تليها نغمة عالية
4. النغمة الهابطة الصاعدة : وتعني وجود مقطع درجته عالية تليها درجة أقل ثم درجة عالية أخرى.
5. النغمة الصاعدة الهابطة : وتعني وجود درجة منخفضة في مقطع أو أكثر تليها نغمة أعلى منها ثم نغمة منخفضة (28).

ويرى د/ أحمد كشك أن هذه الرؤية عامة ينقصها التطبيق على اللغة العربية (29).

ثالثاً: عند د/ سلمان العاني :

قام د/ سلمان العاني بدراسة تحليلية معملية قوامها مجموعة كلمات وأشباه جمل قصيرة وجمل ، تمثل تعابير من الكلام العادي ومختلف أنواع الأساليب ، مسجلة بصوت المؤلف وراو آخر على شريط في غرفة تسجيل خاصة ، ثم عرض العينة على جهاز الاسبكتروجراف ، وأجرى قياسات بثلاثة أنواع من الحزم الصوتية (الضيقة والواسعة وكاشفات اتساع مستمرة) ، وتبين له من خلال هذه الدراسة عدة نتائج تخص الحزم الصوتية ودرجة الصوت والوقف (30) ، ويهمنا هنا ما توصل إليه في مبحث التنغيم ،حيث أكد أن:

1. تنوع درجة الصوت عند فحص المقاطع المتتابعة يجعل مقارنة الأنماط اللغوية ومقابلة اتجاهاتها أمراً ممكنا (31)

2. يتمثل النظام النغمي في أربعة مستويات نسبية لدرجة الصوت يحددها بالأرقام
أ- الرقم (1) المستوى الأول (درجة منخفضة)
ب- الرقم(2) المستوى الثاني (درجة متوسطة)
ت- الرقم(3) المستوى الثالث (درجة عالية)
ث- الرقم(4) المستوى الرابع (درجة عالية جداً) ، وهذا المستوى محدود الوجود والتوزيع ، وأكثر ما يكون في الألفاظ الانفعالية ، كالدهشة الكبيرة أو الحزن أو الفرح الشديدين .

رابعاً :عند د/سعد مصلوح:

يناقش د/ سعد مصلوح الأنماط التنغيمية في مسألتين :

الأولى: الزيادة والنقص في تردد نغمة الأساس لا يعني تحديد الكميات المطلقة ، بل التغير النسبي ، فالكميات المطلقة قد تتغير ويبقى النمط التنغيمي دون تغيير ، ويوضح ذلك بأن التردد في صوت المرأة الذي يبلغ ضعف التردد في صوت الرجل ،لا يعوق تفسير المنطوق تفسيراً واحداً ، فلو نطق كل منهما جملة (لم أفعل ذلك) فستختلف الكميات المطلقة بين المرأة والرجل ،ولكن الكم النسبي لن يتغير(32)

الثانية: النمط التنغيمي الواحد قد يشتمل على عدد من التنوعات غير المتساوية في قيمتها اللغوية الاتصالية ؛ فمجال الترددات قد يتنوع عند الفرد الواحد ، مع بقاء النمط بلا تغيير ، وذلك وفق الموقف الذي يعبر عنه المتكلم(33).

وسلم التنغيم في العربية عند د/ سعد مصلوح ذو مستويات ثلاث : منخفض Low ، ومتوسط Mid ، وعال High ، تشمل كل الأنماط التنغيمية المختلفة .وبناء على ذلك يمكن تقسيم الجملة الواحدة إلى مجموعات تنغيمية (Tone groups) ؛ وهي مجموعة الكلمات التي تحمل النمط التنغيمي نفسه ، أو الدرجة نفسها من درجات السلم التنغيمي .

ويختم كلامه بأن النمط يمكن أن يتحدد بتتبع تغيرات تردد نغمة الأساس ، أما تنوعات النمط التي تعكس الحالة الشعورية للمتكلم ،فلا تتحدد إلا بأكثر من عنصر ،نحو :العلو والمدة والوقف ونبر الجملة ونوعية الصوت (34).

ولا شك أن محاولة الدكتور سعد مصلوح محاولة ناضجة في فهم التنغيم ،اعتمد فيها على أسس تجريبية و قياسات فيزيائية وأجهزة مختبرية.

وخلاصة ما نريد قوله: إن النغم وحده في بعض المواقع هو الذي يكون حكماً، وهو الذي يطلعنا على المعنى إن كان استفهاماً أو شرطاً أو شيئاً محذوفاً أو غير ذلك.
والنغم تارة يكون نغماً أفقيّاً وهو النغم الذي يتبعه سكتة خفيفة، وهنالك نغم هابط، وهو الذي يدل على انتهاء الكلام. كما تجدر الإشارة إلى أن تغيُّر النبر (الصوت) وتحويله ليناسب أغراض الكلام هو الرسالة التي توصل المعنى إلى المستمع.

3. واقع الكفاية القرائية عند الطلاب ودور التنغيم في رفعها :

الملاحظ من خلال مزاولة التدريس في مختلف المراحل في مدارسنا أن أغلب الطلاب يعانون من ضعف شديد في القدرة القرائية وتعاني المدارس إهمالا جسيما ، وتقصيرا شديدا في إيلاء هذه المهارة ما يليق بها من رعاية واهتمام ، ذلك أن الكثير من الجهد في العملية التعليمية ينصب على كمية المعلومات التي تلقن للطلاب بطرق نمطية خالية من أي إثارة أو تحفيز لقدراتهم ، كما يحتل الاختبار والتقويم قيمة قلقة يبدو كل شيء فيها إما صواباً أو خطأ ، فتأتي النتائج في أغلبها محبطة .

فالقدرات اللغوية تقاس من خلال الاختبارات النحوية ، والقدرات الكتابية تقاس من خلال جداول رياضية للخطأ والصواب ، وينحط الأدب ويصاب بالفقر إذ يتحول إلى دراسة لأسماء المؤلفين أو سيرهم الذاتية ، وهكذا تقتل المقدرة على الإبداع في مهدها بطرق نمطية تبحث عن الخطأ والصواب (35).

وبدون شك السبب الرئيس في ذلك هو انعدام الحوافز بين المتعلمين ، وشعورهم بأن قدراتهم الفردية غيرُ مرغوب فيها ، وأن الغاية من وجودهم في المدرسة هي حشو أذهانهم بطائفة من الحقائق سيئة الهضم التي تنسى بعد الامتحان مباشرة.

فيتخرج الطلاب بمخزون لغوي ضعيف ، وانعدام للميول القرائية ، وعدم تذوق للنصوص ، وعدم القدرة على النطق الصحيح والتعبير السليم ، وعدم فهم للمقروء واستنباط ودراسة ما فيه من

أفكار ، وعدم القدرة على الموازنة بين الأفكار وإصدار الأحكام عليها ، و قتل الإدراك العقلي والتذوق ، من ثم تهتز شخصية الطالب وجدانيا وعقليا واجتماعيا وأخلاقيا ِ(36)

ويعد التنغيم الصوتي أحد مظاهر الأسلوبية الحديثة التي هي الوريث الشرعي للبلاغة ، وما ذلك إلا للدور الذي يؤديه التنغيم في العملية الكلامية ؛ لذا كان مطلبا ملحا في العملية التعليمية يمارسه المعلم والطالب على حد سواء ، ويُعد ركنا أساسيا في الأداء ويجب الإعداد له من البيت ، حيث يتحمل المنزل مسؤولية تهيئة الفرصة لتنمية عادة القراءة وحبها لدى الطفل وذلك بتقديم الكتب والقصص المصورة للطفل وقراءة القصص وحكايتها له بطريقة تجعله متشوقا لقراءتها .

وعندما ينتقل الطفل إلى مجتمع رياض الأطفال يلتقي بالمعلم الذي ينمي فيه الاستعداد لتعلم القراءة ، وذلك من خلال تحبيبه في القراءة التنغيمية بالأداء التمثيلي والأناشيد.

وفي المدرسة يتعلم الطفل القراءة ، ويجب التركيز على القراءة الجهرية ليتعود الطفل النطق السليم ومعرفة الحروف وأصواتها ونطقها الصحيح.

وهكذا يتدرج الطفل في مراحل التعليم المختلفة وينمو معه حسه المرهف بالأساليب والكلمات ، فعامل التنغيم مهم جداً في عملية تحديد الفهم القرائي يضاف إلى العوامل اللغوية الأخرى ، وهذا يتجسد من خلال تأدية التنغيم المتنوع في الجملة ، ومن هنا فإن عملية الفهم تتطلب من السامع أن يسمع أصواتاً مختلفة تعلمه وتثيره، فلابد أن يكون المؤدي جيداً في إلقائه التنغيمي ، والمتلقي معتمداً على سمعه وذوقه التنغيمي أيضا .

1.3 **المعلم و التنغيم** :

يشترط في المعلم قبل كل شيء أن يكون فصحيا ، والفصاحة هي الظهور والإبانة ، وهي أن تكون ألفاظه سهلة ، جيدة السبك ، غير مستكرهة ولا فجة ولا متكلفة(37) ، خالية من الابتذال والتعقيد و ألّا يكون المعلم سريع النطق، أو خافت الصوت، أو يكون في نطقه قليل الاهتمام بتوضيح الحروف توضيحا يحتاج إليه التلميذ، للتمييز بينها، وبخاصة الحروف المتقاربة أصواتها أو مخارجها، أو يكون ممن يبالغون في إشباع الحركات، ، أو يكون جاهلا بأصول الوقف، أو نحو ذلك (38) ، ويشترط فيه أن

يكون عارفاً بمستويات التنغيم الصوتي وأنواعه ، وأن يتفهم ويتعرف على النشاط الصوتي الفيزيائي لهذه النغمات ؛ لكي يؤديها بصورة صحيحة في أثناء قراءته لأي موضوع شعري أو نثري؛ لإكمال وسيلة النطق وتجميل فكرة المعنى المراد إيصاله للمتكلم. ؛ ولا يلقي درسه بوتيرة واحدة تبعث على السآمة والملل .

2.3 **الطالب والتنغيم :**

أما الطالب فعليه أن يجيد :

١ - حسن الاستماع: وهو أحد مهارات اللغة العربية ، وفيه إعمال للفكر والملاحظة الدقيقة وربط الرموز الكتابية بالمسموع من أصوات اللغة ، ومن هنا تُطبّق مها رات التنغيم.

2- تمارين التحكم بالنفس، بحيث يأخذ المتكلم قدراً وافراً من الهواء ويتحكم في تصريفه بحسب طول الجملة .

2- التدرب على (الفصاحة) ، وهي النطق الصحيح ، إخراج الحروف من مخارجها الصحيحة

3- تقسيم المادة المقروءة بعد تحليلها إلى مستويات في الصوت ، وهذه المستويات هي:

أ -الاستواء ، ب - الارتفاع ، ج -الانخفاض

4- الدربة والمران :وهي إعادة تطبيق المزيد من الأمثلة ، لتمكين اللسان من استعمال التنغيم.

مع تثبيت النطق الصحيح، وتصحيح النطق الخاطئ)

5- التدرب على التفريق بين مستويات التنغيم للأساليب المختلفة ، مثل الاستفهام والنداء والتعجب والخبر والتقرير والإثبات والنفي والاعتراض والغضب ...

6- رفع الصوت وخفضه تبعا لمتطلبات الدلالة ولفت الانتباه.

7- مراعاة نبرة الصوت وفقا لدلالة المعنى العاطفي كالفرح أو الحزن أو الغضب.

8- التدرب على الوقوف: وهو السكتة الخفيفة أو الطويلة بين الكلمات أو المقاطع

في حدث كلاميإما بقصد الدلالة على انتهاء لفظ ما أو مقطع ما وبداية آخر ،

9- مراعاة الإيقاع والأوزان في النصوص الشعرية أو النثر المسجوع .

4- خاتمة:

- يعد التنغيم الصوتي من الاساليب التدريسية الحديثة التي تؤدي إلى تفاعل الطلاب مع المعلم والدرس، حيث يؤدي التنغيم الصوتي إلى إثارة اهتمام الطلاب وتشويقهم لمادة الدرس ، وزيادة رغبتهم ومحبتهم في التعلم ، وهذا يؤدي إلى زيادة التحصيل القرائي .
- اتقان التنغيم أمر بالغ الأهمية على جميع المستويات اللسانية لما له من صلة بالمعنى ودلالته
- في التنغيم الصوتي كسر للرتابة والملل المعتاد في الدروس التقليدية .
- يقتصر التنغيم على التراكيب المسموعة ، أما المقروء ة فتستعمل ببعض الرموز وعلامات الترقيم لتدل على الاستفهام والتعجب والاستغاثة والنداء والدهشة وغيرها.
- كثرة الدربة والمران هي الوسيلة الناجعة لتنمية مهارة القراءة السليمة
- القراءة الجهرية خير معين على تعلم القراءة السليمة .

التوصيات :

الاهتمام بالظواهر التطريزية فوق المقطعية (النبر – التنغيم – الوقف) ؛ لأنها تهتم بالأداء والنطق ، وهو أكثر أهمية من المكتوب .

إقامة دورات تأهيلية للمعلمين وبخاصة معلمي التعليم الأساس في فن الإلقاء والأداء التنغيمي

التركيز على القراءة الجهرية المعبرة والممثلة للمعنى حيث حركات اليد، وتعبيرات الوجه والعينين، وبخاصة في سني الدراسة الأساسية ؛ أي الحث على الأداء التنغيمي للمقروء . وهنا تبرز أهمية القراءة النموذجية من قبل المعلم في جميع المراحل ليحاكيها الطلاب

التركيز على تدريب الطلاب على الشجاعة في مواقف القراءة، ومزاولتها أمام الآخرين بصوت واضح، وتمثيل للمعنى، وأداء مؤثر دون تلجلج أو تلعثم أو تهيب وخجل .

5- التهميش:

(1) استراتيجيات تدريس اللغة العربية - أطر نظرية وتطبيقات عملية،د.بليغ حمدي إسماعيل، دار المناهج، عمان ، ط1 ، 2013 ، ص13

(2)- أنشطة ومهارات القراءة والاستذكار في المدرستين الابتدائية والاعدادية ، هبة محمد عبد الحميد ، دار الصفاء للنشر والتوزيع ، عمان ،2006، ص12

(3)- القضايا التطريزية في القراءات القرآنية،د/أحمد البايبي،عالم الكتب الحديث،الأردن، ط2012،1،ج1ص11

(4) اللغة ، ج.فندريس ، تعريب عبد الحميد الدواخلي و محمد القصاص ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، د.ط ، 1950م . ص185،184

(5) لسان العرب ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ،المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر،الدار المصرية للتأليف و الترجمة. ج6ص4490

(6) المعجم الوسيط،د/إبراهيم أنيس وآخرون، مجمع اللغة العربية القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4 ، 2004م،ص 937.

(7)مناهج البحث في اللغة ، د/تمام حسان ،مكتبة الأنجلو المصرية،1990ص164

(8)الكتاب ، سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت 180هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيأة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة،1975م ، 142/1.

(9) المقتضب،المبرد أبو العباس محمد بن يزيد، تحقيق محمد عبد الخالق عضمية، ، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ط1 ، القاهرة، 1385-1388هـ 228/3.

(10) الخصائص، ابن جني أبو الفتح عثمان (330-392هـ)، تحقيق/ محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ،1983.

(11) أبو محمد يحيى بن المبارك بن المغيرة العدوي، المعروف باليزيدي، المقرئ النحوي اللغوي صاحب أبي عمرو بن العلاء المقرئ البصري، وهو الذي خلفه في القيام بالقراءة بعده، سكن بغداد وحدث بها عن أبي عمرو بن العلاء وابن جريج وغيرهما.توفي بخرسان سنة 202هـ (وفيات الأعيان وأنباء أهل الزمان،ابن خلكان)

(12) الأشباه والنظائر في النحو، أبو الفضل عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر جلال الدين السيوطي، حققه طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1395 هـ - 1975م،ج3،ص245

(13) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ،د/غانم قدوري الحمد،مطبعة الخلود، بغداد، 1986. ص 567

(14) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، تحقيق الشيخ : مروان محمد الشعار، دار النفائس . بيروت 2005. ج2،ص54

(15) الموسيقى الكبير،الفارابي محمد بن طرخان(339هـ) ،تح،طاسة عبد الملك خشبة،القاهرة،د.ت،. ص 1090

(16) الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس ، الأنجلو المصرية ، د.ت ،ص175

(17) علم الأصوات ، د/ كمال بشر ، دار غريب ،القاهرة، 2000. ص 533

(18) مناهج البحث في اللغة ،د/ تمام حسان (سبق ذكره) ص 164

(19) ظاهرة التنغيم في التراث العربي ـ هايل محمد طالب، ، مجلة التراث العربي ،العدد 21،سنة 2003 ،ص80

(20) أسس علم اللغة ، ماريو باي، ترجمة د/ أحمد مختار عمر،عالم الكتب، القاهرة ، 2010م ص92

(21) دراسة السمع والكلام صوتيات اللغة من الإنتاج إلى الإدراك ، د/ سعد عبد العزيز مصلوح ، عالم الكتب ،القاهرة ،2005. ص217

(22) دراسة الصوت اللغوي ، أحمد مختار عمر(1933- 2003م) ،عالم الكتب،القاهرة ،ط4 ،2006. ص366

(23) مناهج البحث في اللغة ،د/تمام حسان (سبق ذكره)ص170

(24) المرجع السابق ص

(25) مبادئ اللسانيات ،د/أحمد محمد قدور، دار الفكر،دمشق،ط3 ، 2008م ، ص 170

(26) الوجيز في فقه اللغة ،محمد الأنطاكي ، دار الشروق ،بيروت ،1969، ص253

(27) أصوات اللغة ،د/ عبد الرحمن أيوب ، مطبعة الكيلاني ، القاهرة ط 2، 1968، ص155،154

(28) المرجع نفسه ص52-54

(29) النحو والسياق الصوتي ،د/أحمد كشك،دار غريب للنشر والتوزيع،ط1 ،القاهرة 2006،ص101

(30) التشكيل الصوتي في اللغة العربية، فونولوجيا العربية،د/سلمان العاني(سبق ذكره) ص139

(31) المرجع السابق ص141

(32) دراسة السمع والكلام ،د/سعد مصلوح (سبق ذكره) ص224

(33) المرجع السابق ، ص225

(34) دراسة السمع والكلام ،د/سعد مصلوح (مرجع يبق ذكره) ص226

(35) النص والخطاب والإجراء ، روبرت دي بوجراند ، ترجمة.د.تمام حسان ، عالم الكتب القاهرة ط2 ، 2007، ص554

(36) المهارات القرائية وطرق تدريسها بين النظرية والتطبيق ، دار البارودي للنشر ، عمان ،ط1 ، 2013ص25

(37)علم المعاني ، عبد العزيز عتيق ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط1، 1430 هـ - 2009 م ص13

(38) الإملاء والترقيم في الكتابة العربية ، عبد العليم إبراهيم ،مكتبة غريب، مصر ، ط1 ، ص23،

6. قائمة المراجع:

1. إسماعيل، د.بليغ حمدي ، استراتيجيات تدريس اللغة العربية - أطر نظرية وتطبيقات عملية، دار المناهج، عمان ، ط1 ، 2013 .
2. الأنطاكي ،محمد ، الوجيز في فقه اللغة ، دار الشروق ،بيروت ،1969،
3. أنيس ، إبراهيم ،الأصوات اللغوية ، مطبعة الأنجلو ، القاهرة ،د.ت
4. أنيس د/إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط، ، مجمع اللغة العربية القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط4 ، 2004م.
5. أيوب ، د/ عبد الرحمن ، أصوات اللغة ، مطبعة الكيلاني ، القاهرة ط 2، 1968
6. البايبي، د/أحمد، القضايا التطريزية في القراءات القرآنية ،عالم الكتب الحديث، الأردن ،ط 1، ،2012.
7. بشر ، د/ كمال، علم الأصوات ، دار غريب ،القاهرة، 2000.

8. ابن جني ، أبو الفتح عثمان (330-392هـ) ، الخصائص، تحقيق/ محمد النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ،1983.
9. الحراحشة، إبراهيم محمد علي ،المهارات القرائية وطرق تدريسها بين النظرية والتطبيق ، دار اليازوري للنشر، عمان ،ط1 ، 2013
10. حسان ،د/تمام ،مناهج البحث في اللغة ، ،مكتبة الأنجلو المصرية،1990
11. حسان،د/تمام ، اللغة العربية معناها ومبناها ،عالم الكتب ، القاهرة ط4 ، 2004
12. الحمد، د/غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، ،مطبعة الخلود، بغداد، 1986م.
13. دي بوجراند، روبرت ، النص والخطاب والإجراء ، ترجمة.د.تمام حسان ، عالم الكتب القاهرة ط2 ، 2007
14. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت 180هـ) ،الكتاب تحقيق عبد السلام هارون ، الهيأة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة،1975م .
15. السيوطي ،أبو الفضل عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر جلال الدين ،الأشباه والنظائر في النحو، ،حققه طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1395 هـ - 1975م.
16. العاني ،د/سلمان ، التشكيل الصوتي في اللغة العربية، فونولوجيا العربية ، ترجمة د/ياسر الملاح ، النادي الأدبي الثقافي ،جدة ،ط1 ،1980
17. عبد الحميد، هبة محمد ، أنشطة ومهارات القراءة والاستذكار في المدرستين الابتدائية والاعدادية ، دار الصفاء للنشر والتوزيع ، عمان ،2006،
18. الإملاء والترقيم في الكتابة العربية ، عبد العليم إبراهيم ،مكتبة غريب، مصر ، ط1
19. عتيق ،عبد العزيز ،علم المعاني ، ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط1، 1430 هـ - 2009 م
20. عمر ، أحمد مختار (1933- 2003م)، دراسة الصوت اللغوي ،عالم الكتب،القاهرة ،ط4 ،2006.
21. الفارابي، محمد بن طرخان(339هـ) ، الموسيقى الكبير،تح،طاسة عبد الملك خشبة،القاهرة،د.ت.

22. فندريس.ج ، اللغة ، تعريب عبد الحميد الدواخلي و محمد القصاص ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، د.ط ، 1950م .
23. قدور، د/أحمد محمد ، مبادئ اللسانيات ، دار الفكر،دمشق،ط3 ، 2008م
24. كشك ،د/أحمد ، النحو والسياق الصوتي ،دار غريب للنشر والتوزيع،ط1 ،القاهرة 2006
25. ماريو باي، أسس علم اللغة ، ترجمة د/ أحمد مختار عمر،عالم الكتب، القاهرة ، 2010م
26. المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد ،المقتضب ، تحقيق محمد عبد الخالق عضمية، ، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ط1 ، القاهرة، 1385-1388هـ
27. مصلوح ، د/ سعد عبد العزيز ، دراسة السمع والكلام صوتيات اللغة من الإنتاج إلى الإدراك ، عالم الكتب ،القاهرة ،2005.
28. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب ، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ،المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف و الترجمة.
29. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق الشيخ : مروان محمد الشعار، دار النفائس . بيروت 2005.

المجلات:

30. طالب، هايل محمد ،ظاهرة التنغيم في التراث العربي ، مجلة التراث العربي ،العدد 21،سنة 2003 ،ص80

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد5 /العـدد: 2 (2021)، ص 302- 315

التّداخل المصطلحيّ في تحديد مفهوم المحادثة.

Terminological overlap in defining the concept of conversation.

د. بوتمر فتيحة[1]، أ. سعداوي سهام [2]
BOUTEMEUR fatiha[1], SADAOUI siham[2]
[1]جامعة آكلي محند أولحاج - البويرة-
مخبر: اللّغة العربيّة العلميّة والتّعليميّة- جامعة البويرة-
Laboratoire: la langue arabe scientifique et didactique- université de Bouira-
Université Akli Mohand Olhadj -Bouira-
fbmail.thira@yahoo.fr
[2]جامعة آكلي محند أولحاج - البويرة -
مخبر: دراسة نظريّة وتطبيقيّة معمّقة لتطبيق النّظام التّعليميّ الجديد LMD في الجامعة الجزائريّة بهدف تكوين أقطاب جامعيّة تنمويّة- جامعة البويرة-
Laboratoire : étude théorique et pratique approfondie pour l'application des nouveaux systèmes de l'enseignement LMD à l'université algérienne dans le but de former des pôles universitaires développés et intégrées- université de Bouira-
Université Akli Mohand Olhadj- Bouira-
siham.sadaoui@yahoo.com

ملخّص: يعالج المقال ظاهرة تلقّي مصطلح (conversation)في الدّراسات العربيّة، فإذا انطلقنا من مفهوم المصطلح نجد أن لكلّ مصطلح مفهوما واحدا محدّدا داخل الحقل الواحد، لكن الملاحظ في حقل الممارسة التّداوليّة وجود ظاهرة التّداخل المصطلحيّ، وتعدّد صور التّداخل الاصطلاحيّ بين مجموعة من المقابلات المقترحة لهذا المصطلح،وهذا بفعل التّرجمة. ومن تلك المقابلات نجد: التّفاعل، الحوار، الحديث،...إلخ

لمناقشة الإشكاليّة المطروحة، قادنا الفضول إلى البحث عن مصدر هذا المصطلح، وعن كيفيّة استثماره في الدّراسات التّداوليّة.

كلمات مفتاحيّة: المصطلح؛ التّحليل المحادثاتيّ؛ التّداخل المصطلحيّ.

Abstract: The article deals with the phenomenon of receiving the term(conversation) In Arabic studies,if we proceed from the concept of the term has one specific cocept with in the same field. But it is noticeable in the field pragmatics that we find the phenomenon of overlapping of the terms. There are many forms of idiomatic overlap between a group of equivalents for this term.

This is because of the translation. Among those equivalents we find: interaction, dialogue, talk, etc

To discuss the problem posed, curiosity led use to search for the source of this term,and how to invest it in pragmatics studies.

Keywords: term; conversational analysis; terminology

1. مقدّمة:

أصبح التّواصل مصدر اهتمام الدّارسين والباحثين، وفق مناهج متعدّدة، حيث أولوا عناية فائقة لعمليّة الإرسال والاستقبال، ثم ما لبثت أن توجّهت تلك الجهود نحو دراسة التّفاعل، متجاوزة حدود الاستقبال عند المتلقّي، كما بيّنت قصور المعالجة في حدود الاستقبال؛ إذ ترى أنّ المتخاطبين يتبادلون التّأثير في بعضهم البعض سواء باللّفظ أو بغير اللّفظ. كما عالجت المشاكل الّتي تصادف المتخاطبين أثناء عملية التّبادل، فاقترحت عدّة استراتجيّات تحدّد صياغة الخطاب، والمقاصد. وتتمّ هذه العمليّة -التّواصل- عن طريق أشكال متعدّدة منها المحادثة، من هذا المنطلق طفت على السّطح مجموعة من المصطلحات منها: الحوار، الحديث، التّفاعل،...إلخ

إنّ الأسئلة الّتي تطرحها هذه الورقة وتناقشها وتفتح بها مجالا لآراء أخرى هي:

- ما المقصود بالمحادثة؟
- هل يمكن الحديث عن تداخل مصطلحيّ في تحديد هذا المصطلح؟
- وإن كان كذلك، فأين مكمن هذا التّداخل (في المصطلح أم في المفهوم)؟

مفهوم المصطلح:

المصطلح مصدر ميميّ من الفعل(اصطلح) من مادّة (صلح). وردت في مجموعة من المعاجم أنّ المدلول اللّغوي لهذه المادّة هو " زوال الفساد". حيث جاء في المعجم الوسيط :« اصطلح القوم: زال ما بينهم من خلاف وعلى الأمر: تعارفوا عليه واتّفقوا (تصالحوا): اصطلحوا. الاصطلاح: مصدر اصطلح واتّفاق طائفة على شيء مخصوص، ولكلّ علم اصطلاحاته».[1] والّتي بفضلها تعرف العلوم وتحدّد.

أمّا في الاصطلاح فقد جاء في كتاب التّعريفات أنّ:« الاصطلاح عبارة عن اتّفاق قام على تسمية الشّيء باسم ما ينقل عن موضعه الأوّل إخراج اللّفظ من معنى لغويّ إلى آخر

لمناسبة بينهما، وقيل الاصطلاح: اتّفاق طائفة على وضع اللّفظ بإزاء المعنى، وقيل: الاصطلاح إخراج الشّيء عن معنى لغويّ إلى معنى لغويّ آخر لبيان المراد، وقيل: الاصطلاح لفظ معيّن بين قوم معيّنين»[2]

وللتّعبير عن فحوى المفاهيم لابد من بذل الدّقة في المصطلحات الواجب اعتمادها، :«فالدّقّة في انتقاء المصطلح أساسيّة وواجبة، وعنصر ثالث أساسيّ لابدّ للّفظ من أن يستحضر المعنى معه بكل يسر وتوازن، وكلّما كان المصطلح دقيقا ضاق الجدل والتّصحيح بين الحلف من أهل العلم الواحد، والمصطلح في حقيقته لا يعدو أن يكون ثمرة من ثمار العلم يسير معه ويتوقّف لوقوفه»[3] وفي هذه الحالة من المسلّم به أنّ المصطلح لازم لأيّ علم أو معرفة وأساس لأيّ منهج علميّ.

المصطلحات لها خصائص في الحقل الاصطلاحيّ، فهي: « كلمات تقنيّة بالمعنى العامّ، تسميات مختصّة تحدّد موضوعات، محسوسة أو مجرّدة، والّتي من الممكن تحديدها دون لبس»[4] وهنا مكمن الاختلاف بين المصطلحات والكلمات العامّة، فالمصطلحات لها مدلول واحد داخل التخصّص الواحد ومتعارف عليه ويحدّد بسهولة بينما الكلمات يتعدّد مدلولها وفق السّياق الّذي وردت فيه. ولذلك يفترض على واضع المصطلح أن يأخذ بعين الاعتبار شروط المصطلح الدّقيق الّتي ترفع كلّ لبس أو تداخل بين المصطلحات خاصّة عند ترجمته، هذا ما لاحظناه عند تحليلنا لمصطلح المحادثة في مجال الممارسة التّداوليّة عند العرب.

2.المحادثة: لغة واصطلاحا

ليس من اليسير تحديد مصطلح المحادثة، فهو يستخدم بشكل عامّ ليقصد به كلّ التّبادلات الكلاميّة. ولتوضيح مفهومه سنستند على التّعريف اللّغويّ والاصطلاحيّ معا.

المحادثة صيغة على وزن مفاعلة تدلّ على المشاركة، ورد في أساس البلاغة للزّمخشري باب الحاء:« حدّثه بكذا، وتحدّثوا به، وهو يتحدّث إلى فلانة، وحادث صاحبه، ورجل حَدِثٌ وحَدُثٌ: حسن الحديث وحِدِّيثٌ: كثير الحديث».[5] والحديث: الخبر يأتي على القليل والكثير. الجوهريّ: المحادثة والتّحادث والتحدّث والتّحديث معروفات، مصدر

حدّث هو التّحديث فأمّا الحديث فليس بمصدر، وقوله تعالى "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" أي بلّغ ما أرسلت به. ومحادثة السّيف جِلاؤه، وأحدث الرّجل سيفه وحادثه إذا جلاه، وفي حديث الحسن: حادثوا هذه القلوب بذكر الله فإنّها سريعة الدّثور، معناه أجلوها بالمواعظ.[6]

واصطلاحا تعرف المحادثة بأنّها: «محصّلة النّشاط اللّغويّ لدى مشتركين اثنين في الحديث على الأقلّ (شركاء التّفاعل)»[7] أشار هذا التّعريف إلى وجود متحدّثين دون ذكر كل مكوّنات المحادثة، وفي تعريف آخر استعمل مصطلح المحادثة الطّبيعية ويقصد بها «كلّ تعامل لغويّ يتمّ (عن قرب) وجها لوجه أو عن بعد (عن طريق الهاتف المرئيّ أو البريد الإلكترونيّ التّعامليّ...إلخ) تنهض فيه العوامل المقاميّة والسّياقية والتّنغيميّة والإشارات الحسّية بدور هام، ونذكر على سبيل التّمثيل على المحادثات الطّبيعيّة، المحادثات الهاتفيّة والتّعاملات اللّغوية بين الآباء والأبناء والمعلّم والتّلاميذ والطّبيب والمريض، والتّعاملات في الفضاءات العامّة (الصّفقات التّجاريّة) أو في الفضاءات الخاصّة (الأحاديث في المقهى والأحاديث العائليّة) والمجادلات السّياسيّة ولمقابلات الصّحفيّة...إلخ»[8] يفهم من هذا التّعريف تنوّع المحادثات بتنوّع المتحادثين وصيغ تحادثهم، وتضمينه أيضا التّنغيم الّذي يوضّح أحوال المتحدّث النّفسيّة كالتّوتّر والقلق والخوف مع الإشارات الحسيّة الّتي توصل المعنى المقصود أحيانا.

لا يمكن الحديث عن مصطلح المحادثة دون أن نعرّج على تيار التّحليل المحادثاتي؛ الّذي يعدّ مقاربة تأخذ اللّغة كنشاط اجتماعيّ تفاعليّ، وهو المجال المفضّل لدراسة الكلام في شكله المباشر (الشّفويّ)، الّذي يظهر في التّفاعلات بين المتكلّمين، وقد انبثق عن الإثنوميتودولوجيا في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ويقصد بها النّظريّة العامّة لدراسة الحياة اليوميّة في علم الاجتماع[9]، حيث تمّ استثمار هذا المبدأ الأساسيّ للبحث في كلّ ما هو ميدانيّ كموضوع قابل للدّراسة وتنزيله إلى دراسة اللّغة اليوميّة تحت إطار تحليل المحادثة،ومن ثمّ جعل من المحادثات اليوميّة موضوعا مهمّا لها. ومن هنا ظهر اهتمام التّداوليّين بالمحادثة في تحليل استعمالات اللّغة اليوميّة، وجمع كل المعطيات المطروحة

المتعلّقة بالأطراف المتكلّمة وعلاقاتهم الاجتماعيّة أثناء تدخلّاتهم وتعاقبهم، وتناوبهم على أخذ الدّور.

3.المحادثة في التّعليميّة:

تعدّ المحادثة المهارة الأساسيّة في تعليم وتعلّم اللّغات،وهذه الآراء والدّراسات حول المحادثة وأهميّتها في المجال التّربويّ، قد لخّصها محمود أحمد السّيّد في كتابه "الموجز في طرق تدريس اللّغة العربيّة" تبيّن ذلك:[10]

- استخلص المربّي "سير ستون"(Sir Stone)من خلال حسابه لتواتر المناشط اللّغويّة أنّ المحادثة تأتي في المرتبة الأولى من حيث الأهميّة فالقراءة ثانيا، فالكتابة ثالثا.
- وجاء من بعده مربّ آخر هو "كلاب"(Clap) أسفرت أبحاثه عن أنّ المحادثة تأتي في المرتبة الأولى أيضا و القراءة في المرتبة الثّانية ثم تحتلّ الكتابة المرتبة الثّالثة والخطابة المرتبة الرّابعة وأخيرا يأتي الاستماع في المرتبة الخامسة.
- أجرى المربي "جونسون"(Johnson) دراسة حول المناشط اللّغويّة الّتي يحتاج إليها الإنسان في حياته،وذلك في الوسط الجامعيّ، وبعد تحليل النّتائج وجد أنّ هناك "73" منشطا لغويّا جعلها في تسعة أنواع رئيسة، وأسماها المراكز الوظيفيّة في الحياة وهي: المحادثة، المناقشة الرّسميّة، المناقشة الجماعيّة، كتابة المذكّرات، كتابة التّقارير، إلقاء الكلمات في المناسبات المختلفة، قصّ القصص، توجيه التّعليمات والإرشادات والتّفسيرات.

من خلال هذه الدّراسات والنّتائج المتوصّل إليها يتّضح أنّ المحادثة تحتلّ المرتبة الأولى، في المجال التّعليميّ وفي الحياة اليوميّة، وباعتبار أنّ المرحلة الابتدائيّة هي الأساس في تعليم وتعلّم اللّغة أعطيت للمحادثة في هذه المرحلة أهميّة كبيرة، لما لها من أثر على اكتساب اللّغة وإتقان التّواصل اللّغويّ، ولأنّها أيضا تهيّئ المتعلّم للقراءة والكتابة تهيئة صوتيّة ونفسيّة[11]، فمن الطّبيعيّ إذن أن تقدّم هذه المهارة على المهارات اللّغويّة الأخرى.

4.تداخل مصطلح المحادثة مع مصطلحات أخرى:

4. 1.المحادثة (conversation) / التّفاعل (interaction):

تقع ثنائيّة المتكلّم والمتلقّي على محور التّبادل والاتّصال والتّعاقب، فحين تتكلّم فأنت تتبادل الكلام وتتناوبه، وهذا التّبادل يمنح سيرورة تواصليّة، حيث إنّ كلّ متكلّم يتحّول إلى سامع ثم يعود إلى مرتبة متكلّم، وهذا التعاقب يمنح خصوصيّة للكلام ولوضعيته عن باقي الوضعيّات الكلاميّة. كما إنّ العلاقة بين المتكلّم والمتلقّي يحكمها مبدأ الحضور والغياب عند ممارسة أيّ نشاط لغويّ؛ فحضور الأوّل يقتضي بالضّرورة وجود الثّاني والأمر ذاته عند غيابه. وفي هذه الحالة إذا كانت علاقة المتكلّم بالمتلّقي هي علاقة تقوم على التّبادل، فهل كل تبادل بينهما هو تفاعل؟ وهل كلّ نشاط لغويّ هو محادثة وتفاعل؟ أم أنّ هناك بعض الفروق الجوهريّة الّتي تفصل بينهما؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة سنعرض مجموعة من الآراء والتّحديدات حول ماهية كلّ مصطلح.

أفرز تحليل المحادثة نظريّة جديدة مثل نظريّة الّتفاعل عند غوفمان(Goffman)، الذي اهتمّ بعمليّة الاتّصال بين النّاس في زمان ومكان معيّنين، وقد شبّه هذه العمليّة بالأداء المسرحيّ؛ حيث لكلّ شخص دوره في المسرحيّة، وهو الأمر ذاته في الحياة اليوميّة، إنّها شبيهة باللّعبة داخل المجتمع، يتّخذ فيها المتكلّمون أدوارا متعدّدة للتّعبير عن معان مختلفة وفي الوقت نفسه يحاولون ممارسة أدوارهم في إطار التّعايش والتّكيّف مع الآخر ومحاولة خرق انطباعاته، وليس محاولة لفرض إيديولوجيّة معيّنة أو مسلّمة ما. وقد عولجت هذه القضايا ضمن ما يسمّى التّفاعليّة الرّمزيّة في علم الاجتماع[12]. وقد تمّ استثمارها في دراسة اللّغة العاديّة في إطار التّحليل التّداوليّ، وصارت مبحثا من مباحث التّداوليّة يدعى التّفاعل الكلاميّ (interaction verbale) ويقصد به دراسة كلّ ما يقوله المتكلّم والمتلقّي معا.

إنّ مصطلح التّفاعل، مصطلح شامل يضمّ الكلام ولغة الجسد معا وكلّ الظّواهر المصاحبة لعمليّة التّواصل، ويقوم على ضربين: تفاعل كلاميّ، تفاعل غير كلاميّ. الأوّل يختصّ بالكلام، بينما الثّاني يقتصر على صفات المتكلّم وثقافته، ومنزلته الاجتماعيّة...إلخ، والّتي تمنح كلام المتكلّم دلالات مقصودة. إنّ لغة الجسد: «تتمتّع بسمة خاصّة في أن إصدار الإشارات عند أحد مستخدميها لا يطمس أو يلغي استقبال الإشارات الّتي

يستخدمها مستخدم آخر، الاستقبال التّلقائيّ للكلام».[13] إنّنا نقوم بالتّفاعل مع الآخرين من خلال الكلام، ومن هنا يظهر أنّ: « التّفاعل أشمل من المحادثة، إذ هو عمليّة تواصليّة تنشأ بين العناصر المشتركة فيها، بينما تقتصر المحادثة على التّفاعل الكلاميّ، فهي ضرب من ضروب التّفاعل».[14] إذن المحادثة تقوم على التّفاعل الكلاميّ، ومرتبطة بالمنطوق من خلال التّفاعل، وهذه الخاصيّة المشتركة تجعل مصطلح التّفاعل يلتقي مع: «مصطلح المحادثة في عديد النّقاط، بل يكاد أن يكونا وجهين لعملة واحدة، غير أنّ التّفاعل يستدعي ضربا من الالتزام إثر عملية التّبادل الكلاميّ فيكون إنتاجهما مشتركا يتضمّن العلامات الدّالة على هذا الالتزام المتبادل بالرّجوع إلى إجراءات مختلفة تثبت هذه العمليّة».[15]

وقد وردت مجالات استعمال المحادثة وشروطها في كتاب المصطلحات المفاتيح لمانغونو(Maingueneau)، من بينها اقتصارها على الخطاب المنطوق -كما ذكرنا سابقا- إضافة إلى منزلة المتخاطبين الّتي يشترط أن تكون متقاربة إلى حدّ ما، والاستقلاليّة في التّداول على الكلام.[16] كما أنّ الزّمن في المحادثة يكون حرّا، فلا يخطّط المتكلّم له مسبقا، فهو غير معروف إلّا أثناء وقوعه، بينما في باقي أشكال التّواصل يكون محدّدا ومعلوما مسبقا.[17]

4. 2.المحادثة (conversation)/ الحوار (dialogue):

ورد في أساس البلاغة للزّمخشريّ أنّ الحوار من: «حاورته: راجعته الكلام، وهو حسن الحوار وكلّمته فما ردّ عليّ محورة، وما أحار جوابا أي ما رجع»[18]. والحوار من الجذر اللّغويّ (حور)« والحَوْرُ: الرّجوع عن الشّيء وإلى الشّيء، حار إلى الشّيء وعنه حوْراً ومَحارا ومحارة وحوورا»[19]. كما جاء في معجم الوسيط: «(حاوره)، محاورة، وحوارا: جاوبه، وجادله. وفي التّنزيل العزيز: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ...﴾»[20] والحوار من أصل إغريقيّ (dialogos)، وهي كلمة مركّبة من (dia) بمعنى اثنان، و(logos) ويعني الخطاب.[21]

من خلال هذا التّعريف لمصطلح الحوار يتبيّن لنا أنّه يظهر أثناء التّبادل بين شخصين، كما يعتمد على خاصيّة التّناوب على الكلام، بطريقة منظّمة ومحكمة، حيث

يبدأ دور المتكلّم عند انتهاء الشخص الثّاني من كلامه وهكذا، بمعنى كل متكلّم ينتظر دوره ليتكلّم، بينما في المحادثة طريقة أخذ الدّور في الحديث تكون عفويّة، إضافة إلى ذلك كثيرا ما نقول مثلا: حوار في رواية، ولا نقول محادثة. وفي هذه الحالة قد يتساءل البعض عن كيفيّة الاصطلاح على الحوار في الرّواية أثناء تحويله إلى عمل سينمائيّ، أو الحوار المسرحيّ أثناء تمثيله على خشبة المسرح، حينئذ هل سنصطلح عليه حوارا أم محادثة، طبعا هنا إذا أخذنا بالمفهوم القائل بأنّ الحوار يكون فقط كتابة بينما المحادثة تكون على مستوى المنطوق فقط.

يذكر خليفة الميساوي قولا حاول فيه الفصل بين هذين المصطلحين، يقول فيه: «يكون الحوار مكتوبا ويمكن أن يقرأ قراءة صامتة دون كلام بين الشّخصيّات، فهو نصّ كتب ليقدّم في المسرح من قبل ممثّلين أو ليقرأ فيحلّل مثل النّصوص الأدبيّة الأخرى وقد يشبه الحوار المسرحيّ المحادثة ولكنه يختلف عنها. أمّا الحوار في السّينما فإنّه ينزع إلى الاقتراب من المحادثة لكنه يبقى حدثا مصطنعا(...) إلّا أنّ هناك فرقا جوهريّا يظهر خاصّة عندما يتعلّق الأمر بتحويل المحادثة من الشّفويّ إلى المكتوب...»[22] وتكمن الصّعوبة في الطريقة المنظّمة والمحكمة الّتي يقدّم بها الحوار -الّتي ذكرناها سابقا- سواء على مستوى البناء اللّغويّ أو النّحويّ، فالمحادثة أثناء تحويلها إلى نصّ مكتوب لا يكن نقل الطّريقة العفويّة الّتي تنقل بها، فتدخّل الشّخصيّات لأخذ دورها في الكلام يختلف عن المحادثة.

يرى فان دايك(Van Dijk) أنّ مصطلح الحوار عامّ يجسَّد عن طريق المحادثة: «إنّ لمصطلح الحوار شكلا أعمّ، وينطق بالحديث/ المحادثة وبأشكال أخرى للتّفاعل اللّغويّ، على سبيل المثال حوار بين قضاة ومدّعى عليهم. ويتميّز مصطلح الحوار بوجه خاصّ بأنّ الأمر فيه لا يتعلّق بتفاعل أحاديّ»[23].

نجد في كثير من الدّراسات والمراجع المترجمة الّتي نقلت عن غرايس(Greice) في حديثه عن (logic and conversation) عناوين منها: منطق الحوار، منطق المحادثة...إلخ، فمصطلح (conversation) ترجم تارة بالحوار وبالمحادثة تارة أخرى، كذلك قواعد مبدأ التعاون ترجمت بـ: حكم الحديث، مسلّمات حوارية، قواعد الحوار...إلخ. وهذه القواعد

قدّم غرايس من خلالها مسارا يمثّل إستراتيجية يجب اتّباعها، تقوم على الجهد التّعاونيّ بين المتخاطبين وهي[24]:

- **الكميّة quantity:** ترتبط بكميّة المعلومات الّتي يجب توافرها، وتتفرّع فرعين:
  - اجعل مساهمتك بالقدر الّذي يقتضيه الهدف(الغرض) من التّبادل الكلاميّ.
  - لا تجعل مساهمتك في التّبادل الكلاميّ أكثر ممّا هو مطلوب من المعلومات.
- **الكيفيّة quality:** وتتعلّق بالصّدق، أي اجعل مساهمتك في التّبادل الكلاميّ صادقة، وتتفرّع فرعين:
  - لا تقل ما تعتقد أنّه كاذب.
  - لا تقل ما ليس لك عليه حجة أو دليل، أو ما لا برهان على صدقه.
- **العلاقة to be relevent (relation):** ويقصد بها وضع حدّ لمقصد معيّن (مناسبة الكلام لموضوع الحديث).
- **الطّريقة manner:** وهي ترتبط بما قيل وليس بما يقال وتتعلّق أيضا بالجانب الأخلاقيّ" be perspicuous" كن واضحا وصافيا، وتتفرع إلى:
  - تجنّب الغموض Avoid obscurity of expression.
  - كن واضحا وتجنّب اللّبس Avoid ambiguity.
  - كن مختصرا Be breif.
  - كن ممنهجا مرتّبا لكلامك Be orderly.

هذه القواعد تدعو إلى حوار مثاليّ، لكن كثيرا ما يتمّ خرقها أو انتهاكها لبلوغ مقاصد معيّنة، حينها ينتج ما يسمّى بـ: الاستلزام الخطابي (implicature).

4. 3.المحادثة/ الحديث[25]:

هناك من استعمل مصطلح الحديث في مقابلة المصطلح الأجنبيّ (conversation)وقد جاء في معجم مصطلحات علم النفس بمعنى حديث[26]، ومنه تحليل الحديث (analyse coversationnelle)[27] وأيضا قوبل بمصطلح التّحادث.[28]

بالعودة إلى المعاجم العربيّة نجد أنّ دلالة الحديث تنسب إلى: «كلّ ما يُتحدّث به من كلام وخبر. ويقال: الحديث ذو شجون: يُتذكّر به غيره. وكلام الرّسول صلّى الله عليه وسلّم (في اصطلاح المحدّثين: قول أو فعل أو تقرير نسب إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم)»[29] إنّ خاصيّة الكليّة الّتي ألحقت بالحديث (كلّ ما يُتحدّث به من كلام خبر) تشير إلى تشعّبه وتعلّق بعضه ببعض، فعند ذكر الموضوع الأوّل يحضر الثّاني، والثّاني يثير موضوعا آخر وهكذا. فكل موضوع تلتفّ حوله مواضيع مختلفة.

يرى فان ديك أنّ: «الحديث هو الشّكل الوحيد للتّفاعل الفعليّ. ويعدّ منه أيضا الحوار -سؤال- إجابة بين معلم وتلميذ أو كتابة/ قراءة الرّسائل أو المقابلة أو المناقشة أو الاجتماع أو أشكال التّفاعل المختلفة في مصنع أو مصلحة أو مكتب (...) يختلف على نحو منظّم عن أشكال التّفاعل الاتّصاليّ، ويتجلّى في المحادثات اليوميّة».[30] كما أكّد على تمايز مصطلح المحادثة والحديث، وجعل للحديث مصطلحات يتميّز بها على المستوى التجريدي مثل عناصر التّفاعل والتّرابط والتّتابع، حيث يقول إنّ: «ثمّة مصطلحان يستخدمان غالبا بشكل مترادف، ينبغي هنا أن نفرّق بينهما، هما: حديث ومحادثة. فالمحادثة وحدة تفاعل اجتماعيّة تتكوّن من سلسلة متشعّبة من أحداث (لغويّة)، وتحدّد ارتباطا بسياق اجتماعيّ. وعلى النّقيض من ذلك فمن الأحرى أن يعدّ الحديث تجريدا لغويّا أو نظريّا نصيّا، كالوحدة النصيّة الّتي تشكّل في سلسلة منتظمة من المنطوقات الّتي تتجلّى في المحادثة. لذلك نتحدّث عن مشاركين في المحادثة وتوجيه المحادثة...إلخ، بينما تكون مصطلحات مثل التّرابط والتّتابع...إلخ هي خواص الحديث».[31] هنا فان ديك ميّز بين المحادثة الّتي هي وحدة تفاعل اجتماعية تتكوّن من سلسلة متشعّبة من الأحداث اللّغويّة، بينما الحديث تجريديّ نظريّ يتحقّق بالتّضام والتّرابط (الّتي هي عبارة عن قوانين ومعايير وقواعد) على مستوى الجملة (بنية صغرى) ثم علاقات تلك الجمل مع بعضها البعض لتكون أبنية كبرى. من هنا نستنتج أنّ المحادثة هي متواليات أفعال الكلام (سلسلة من منطوقات كما سمّاها) متماسكة ومتلازمة للسّياق الاجتماعيّ.

5. الخاتمة:

من خلال دراستنا هذه حول مصطلح المحادثة وتحليلنا لبعض مقابلاته الّتي تقترب أحيانا من مفهومه، وتنأى عنه أحيانا أخرى، توصّلنا إلى النّتائج التّالية:

- بعد البحث وعرض المفاهيم والمصطلحات تبيّن لنا أنّ مصطلح المحادثة دقيق جدّا، يحتاج إلى تأمّل وإدراك ومعرفة شاملة بطبيعة المفهوم بعيدا عن الارتجال.
- الحرص على استعمال المصطلح الواحد للمفهوم الواحد.
- الانتباه إلى الاختلافات الموجودة عند استعمال المصطلح الواحد في المجالات المتقاربة،أو المختلفة.
- تحرّي الدّقّة عند ترجمة المصطلحات العلميّة، وإعادة النّظر في مقابلات مصطلح المحادثة واستعمالاتها في المجال التّداوليّ، خاصّة تلك المترادفة في مفاهيمها .
- هناك معايير ومقاييس يتوجّب الأخذ بها عند استخدام مصطلح دون غيره.
- فقد صادفنا استخدام مصطلح الحوار بدلا من المحادثة، والتّحادث والحديث أيضا.
- لعلّ ما ذكرناه هو خطوة حثيثة لفتح باب البحث والتّقصّي عن هذه المصطلحات ومفاهيمها.

6.الهوامش:

[1] مجمع اللّغة العربيّة، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشّروق الدّوليّة، مصر 2004م. ص520

[2] الشّريف الجرجاني، معجم التّعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صدّيق المنشاوي، دط، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة دت. ص27

[3] سالم العيسى، التّرجمة في خدمة الثّقافة الجماهيريّة، تاريخها وتطوّرها، دط، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق1999. ص232

[4] خالد الأشهب، الوجيز الاصطلاحيّ، منشورات معهد الدّراسات والأبحاث للتّعريب، الرّباط 2008، ص13.

[5] - الزّمخشريّ، أساس البلاغة، مادة(حدث)، تح: محمد باسل عيون السّود، ج1، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1998. ص 173

[6] - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003م، مادّة (حدث).

[7] - فولفجانج هاينه من، ديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللّغة النّصّي، تر: فالح بن شبيب العجميّ، مطابع جامعة الملك سعود، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1999م- 1419هـ، ص 252.

[8]- جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعيّ للتّداوليّة، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدّين المجدوب، مراجعة خالد ميلاد، دار سيناترا للنّشر، المركز الوطنيّ للتّرجمة، تونس 2010، ص 509.

[9]- ينظر:فيليب بلانشيه، التّداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، سوريا2007.ص93

[10]- ينظر: محمود أحمد السّيّد، الموجز في طرق تدريس اللّغة العربيّة، دار العودة، بيروت، ط 1، 1980، ص46.

[11]- ينظر: المرجع نفسه، ص 46، 47.

[12]- ينظر: محمد خلف عبد الجواد، قراءات معاصرة في نظريّة علم الاجتماع، دط، مطبوعات مركز البحوث والدّراسات الاجتماعيّة، جامعة القاهرة، 2002، ص ص 287، 288.

[13]- ماريون أوين، الاتّصال والتّفاعل، ص 354. www.pdffactory.com 2021/02/28 12:00.

[14]- خليفة الميساوي، الوصائل في تحليل المحادثة، دراسة في إستراتيجيّات الخطاب، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن 2012، ص 55.

[15]- المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[16]- ينظر: دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008، ص 32.

[17]- خليفة الميساوي، المرجع نفسه، ص 59.

[18]- الزّمخشريّ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، ج1، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1998، ص 221.

[19]- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 2003م، مادة (حور).

[20]- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيّات، حامد عبد القادر، محمد علي النّجار، المعجم الوسيط، (حور)، ط4، مكتبة الشّروق الدوليّة، مجمع اللّغة العربيّة، مصر 2004م.

[21]-ينظر: مقران فصيح، أسلوبيّة المحادثة الأدبيّة وقوانين الخطاب في أدب أبي حيّان التّوحيديّ (ت420هـ)، حوليّات جامعة قالمة اللّغات والآداب، العدد 15 جوان 2016، ص163. وينظر أيضا: باتريك شارودو، دومينيك مانغونو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمّادي صمود، دط، دار سيناترا، تونس 2008، ص ص 174، 175.

[22]- خليفة الميساوي، المرجع نفسه، ص53.

[23]- فان دايك، علم النّص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط1، دار القاهرة للكتاب، القاهرة 2001، ص 375.

[24]- GRICE, logic and conversation, logic and conversation, in cole and moyan(eds) syntaxe and semantics 3, speech acts, academic press, pp 45,47.

[25]- أخذ فان دايك مصطلح الحديث من المصطلح الهولنديّ Gesprâch وميّزه عن المحادثة.

[26]- عبد الرّحمان الوافي، معجم مصطلحات علم النّفس، (عربيّ فرنسيّ)، دار هومة للطّباعة والنّشر، الجزائر، ط5، 2014، ص 13.

[27]- ينظر: دومينيك مانغونو، المرجع نفسه، ص ص 31، 32، 56.

[28]- ينظر: باتريك شارودو، دومينيك مانغونو، المرجع نفسه، ص 139.

[29]- إبراهيم مصطفى، أحمد الزّيّات،حامد عبد القادر، محمد علي النجّار، المصدر نفسه، ص 160.

[30]- فان دايك، المرجع نفسه، ص 345.

[31]- المرجع نفسه، ص 375.

5- قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيّات، حامد عبد القادر، محمد علي النّجّار، المعجم الوسيط، (حور)، ط4، مكتبة الشّروق الدّوليّة، مجمع اللّغة العربيّة، مصر 2004م.

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة (حور)، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 2003م.

3- الشّريف الجرجانيّ، معجم التّعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صدّيق المنشاوي، دط، دار الفضيلة للنّشر والتّوزيع والتّصدير، القاهرة دت.

4- الزّمخشريّ، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، ج1، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1998.

5- عبد الرّحمان الوافي، معجم مصطلحات علم النّفس،(عربيّ فرنسيّ)، دار هومة للطّباعة والنّشر، الجزائر ، ط5، 2014.

6- مجمع اللّغة العربيّة، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشّروق الدّوليّة، مصر 2004م.

الكتب بالعربيّة:

7- خالد الأشهب، الوجيز الاصطلاحيّ، منشورات معهد الدّراسات والأبحاث للتّعريب، الرّباط 2008، ص13.

8- خليفة الميساويّ، الوصائل في تحليل المحادثة، دراسة في إستراتيجيّات الخطاب، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن 2012.

9- سالم العيسى، التّرجمة في خدمة الثّقافة الجماهيريّة، تاريخها وتطوّرها، دط، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق1999.

10- محمد خلف عبد الجواد، قراءات معاصرة في نظريّة علم الاجتماع، دط، مطبوعات مركز البحوث والدّراسات الاجتماعيّة، جامعة القاهرة 2002.

11- محمود أحمد السّيّد، الموجز في طرق تدريس اللّغة العربيّة، دار العودة، بيروت، ط 1، 1980.

المقالات:

12- مقران فصيح، أسلوبيّة المحادثة الأدبيّة وقوانين الخطاب في أدب أبي حيّان التّوحيديّ (ت420هـ)، حوليّات جامعة قالمة اللّغات والآداب، العدد 15 جوان 2016.

الكتب المترجمة:

13- باتريك شارودو، دومينيك مانغونو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمّود، دط، دار سيناترا، تونس 2008.

14- دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمّد يحياتن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008.

15- فان دايك، علم النّصّ، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط1، دار القاهرة للكتاب، القاهرة 2001.

16- فولفجانج هاينه من، ديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللّغة النّصيّ، تر: فالح بن شبيب العجميّ، مطابع جامعة الملك سعود، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1999م- 1419هـ.

المقالات الإلكترونيّة:

17- ماريون أوين، الاتّصال والتّفاعل www.pdffactory.com 2021/02/28 12:00

الكتب باللّغة الأجنبيّة:

18- GRICE, and conversation, in cole and moyan(eds) syntaxe and Paul, logic semantics 3, speech acts, academic press.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد5 /العـدد: 2 (2021)، ص 316-332

الإشكاليات اللغوية والتقنية في سترجة الأفلام إلى العربية

د. بشير زندال Dr. Basheer Zendal
قسم اللغة الفرنسية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن
French Department, College of Arts, Dhamar University, Yemen
الإيميل: zendal11@yahoo.com

ملخص:

تختلف السترجة عن الترجمة التحريرية في أن وسيلة نقلها أصبحت الشاشة كما أن المتلقي لها (خصوصا سترجة الأفلام) يكون شريحة أوسع؛ ومنذ ظهورها في النصف الأول من القرن العشرين وهي مصحوبة بإشكاليات عديدة. منها ما هو تقني كحجم الشاشة وحجم الخط ولونه، ومنها ما هو لغوي كضغط الترجمة لتتلاءم زمنيا مع الظهور السريع للجمل، او عدم ترجمة الألفاظ البذيئة والتي تمس العقيدة. وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج، أهمها عدم وصول رسالة الفيلم كاملة إلى المشاهد، سواء من أجل الأسباب التقنية او حتى للأسباب اللغوية.

كلمات مفاتيح: الترجمة، الترجمة السمعية البصرية، السترجة، الشاشة، الفيلم

Abstract:

Subtitling differs from translation in that the means of its transmission has become the screen, and the recipient (especially subtitling of films) is a broader segment; Since its appearance in the first half of the twentieth century, it is accompanied by many problems. Some of them are technical, such as screen size, font size and color, and some of them are linguistic, such as translation pressure to fit in time with the rapid appearance of sentences, or not translating obscene words that affect faith. The study concluded a number of results, the most important of them are, the film's message did not reach the viewer in full, whether for technical reasons or even for linguistic reasons.

Keywords: translation, audiovisual translation, subtitling, screen, film

1. مقدمة:

لترجمة نص من لغة إلى أخرى، يؤكد الدكتور عبد الواحد لؤلؤة بأن الأمر يتطلب ثلاثة أمور: 1) معرفة دقيقة باللغتين. 2) توافر معرفة طيبة بلغات أخرى مرتبطة باللغتين. 3) توافر معرفة طيبة بتاريخ وثقافة اللغتين.[1] لكن الترجمة السمعية البصرية تتطلب أموراً أخرى تقنية وثقافية، مثل معرفة التقنيات الالكترونية كمزامنة النصوص المكتوبة مع الجمل المنطوقة في السترجة ومزامنة حركة الشفاه مع الجمل المنطوقة في الدبلجة، الالتزام بالإيجاز للفقرات المنطوقة الطويلة بنصوص صغيرة تكفي لعرضها وقراءتها في زمن لا يتجاوز خمس ثوان. تعود هذه المتطلبات لاختلاف الأداة البصرية بدلا من المكتوبة وأيضا لاختلاف المتلقي حيث تتوسع شريحة المتلقين للترجمة السمعية البصرية ويدخل فيها الأسرة العربية بدلا من القارئ النخبوي للنص المكتوب. هذه المتطلبات أوجدت إشكاليات جديدة في الترجمة السمعية البصرية بشكل عام وفي السترجة لوحدها بشكل خاص.

وقبل الخوض في السترجة يجدر الإشارة إلى أن مصطلح (سترجة) قد جاء من الكلمة الفرنسية (sous-titrage) وكان حميد العواضي أول من استعمل مصطلح "سترجة" باللغة العربية كترجمة للكلمة الفرنسية[2]. وقد مرّ المصطلح بعدد من الترجمات مثل (ترجمة الشاشة، الترجمة الفرعية، الترجمة السينمائية، الحاشية السينمائية والعنونة وغيرها).

بدأت الترجمة السمعية البصرية مع بداية السينما في بداية القرن العشرين حينما بدأت كانت السينما صامتة. لكن توجب في البداية استخدام أدوات توضيحية بغية تبرير التغيير الذي يطرأ على الديكورات والأماكن والأزمنة المختلفة. وأيضا شرح سياق الفيلم أو جزء من الحوار لتوضيح موضوع السيناريو. وهكذا وُلِدت الترجمة التوضيحية (intertitres, intertitles) (النص التوضيحي، النصوص البينية) للفيلم الصامت. وهي عبارات كانت تكتب على ورق تدمج مع الفيلم لتوضيح أحداث الفيلم. ومنذ العام 1903، أدرج بورتر نصوص مختصرة توضيحية بين مشاهد فيلمه (كوخ العم توم)

لتسهيل استيعاب الحدث.[3] في عام 1909 تم اختراع جهاز يعرض جُملاً يتم التحكم بسرعة عرضها جهازٌ منفصل. كان الجهاز أشبه بجهاز عرض صور (الشرائح) حيث تظهر الجُمل المترجمة في الجزء السفلي من اللافتات المطبوعة (Intertitres) الفاصلة بين مشهد وآخر.[4] إلا أن هذا الجهاز لم يتسمر كثيرا وتوقف استخدامه في وقت مبكر.

في ذلك العصر كان لدى المخرج الخيار بين طريقتين لعمل السترجة. إذ كان بإمكانه قطع المشهد لإدراج سطر أو مجموعة أسطر من الحوار (وهنا بدأت سترجات الحوار)، أو أيضاً كان بإمكانه تقديم مشهد بمساعدة جملة توضيحية أو اثنتين. بعض المخرجين وظف الطريقتين. وقد تطورت السترجات على مر السنين فبدأ الموضوع بأوصاف مختصرة أو توضيحات مدرجة بين المشاهد واللقطات ثم جمل قصيرة من حوارات الأفلام تمت إضافتها لتفسير بعض المشاهد إلى أن وصلت إلى ما نحن عليه.

وقد ظهر مصطلح السترجة (sous-titre) لأول مرة في الفرنسية في عام 1912 في مجلة (l'hebdomadaire parisien)، ثم ظهر في اللغة الإنجليزية في أمريكا عام 1919 مصطلح (subtitler) الذي استعمله المنتج (Henri Diamant Berger) في الحديث عمن يقوم بالسترجة، وتم اعتماد المصطلح منذ عام 1921.[5]

تختلف الترجمة السمعية البصرية عن الترجمة التحريرية في آلياتها ومراحلها لاختلاف الخطاب واختلاف مكونات النص التحريري عن النص البصري والسمعي الذي يتقيد بضوابط لا توجد أبداً في الترجمة التحريرية. فعلى سبيل المثال في الفيلم السينمائي الفرنسي تكون سرعة نطق الكلمات كبيرة جداً تجبر المترجم على ترجمة الجمل الطويلة بجملة قصيرة في اللغة العربية بحيث تتزامن الجملة في اللغة العربية (التي من المفترض أن تنطق ببطء مقارنة مع سرعة النطق الفرنسية) في أجزاء الثانية مع الجملة الفرنسية. وقد تحتوي الجملة الأصلية في اللغة الفرنسية خلال ثانيتين على إحدى عشرة كلمة ويجبر المترجم بترجمتها صوتياً إلى خمس كلمات في نفس الزمن وفي نفس حركة شفاه الممثل الفرنسي. ولهذا يتوجب على المترجم السمعي بصري الاعتماد دائما على التكثيف في

الترجمة. اما ففي حين يتسنى لصاحب الترجمة التحريرية إضافة الحواشي في أسفل الصفحة او اخر الكتاب لتوضيح أو شرح مفهوم معين، فإن صاحب الترجمة السمعية البصرية لا يتسنى له ذلك أبداً. ما عدى في بعض السترجات الحديثة في مجال سترجة الهواة التي يقوم بها شباب مع الأفلام التي يتم تحميلها من الإنترنت. الفارق هنا أن المشاهد للفيلم على اللابتوب يستطيع إيقاف الشاشة وقراءة التوضيحات ولكن في القنوات الفضائية لا يمكن توقيف الشاشة لذلك يستحيل على مسترجي القنوات استخدام هذه الطريقة.

يعتبر ميدان دراسة الترجمة السمعية البصرية مجالاً جديداً في الدراسات العربية وإن كانت الدراسات في اللغات الأخرى الفرنسية والإنجليزية قد بدأت منذ ثمانينيات القرن العشرين. وقد بدأت بواكير الدراسات والأبحاث في هذا المجال في فرنسا حيث تناولت في البدايات مناقشة المقارنة بين الدبلجة والسترجة من حيث الأفضلية ومصداقية الترجمة لأن هذه الترجمة الجديدة كانت مغايرة للمألوف فقد خالفت المبادئ الكلاسيكية في الترجمة التحريرية التي تترجم من نص مكتوب إلى نص مكتوب، فهي تقوم بترجمة نص شفهي إلى نص مكتوب، وله إجراءات وتقنيات مختلفة عن الترجمة التحريرية. وبعد انتشار أوسع للترجمة السمعية البصرية خصوصا مع ظهور الانترنت فقد بدأت الدراسات تأخذ منحىً مختلفاً وتقبلت الدراسات موضوع الترجمة السمعية البصرية كنوع ترجمي جديد له ميزاته وطرائقه الجديدة التي لا تنطبق عليها كليا التصورات والمفاهيم القديمة في علم الترجمة والمعمول بها من قرون.[6] تظل الدراسات في اللغة العربية ضئيلة جدا وتقريبا لا يوجد إلى الآن كتاب في العربية مخصص في الترجمة السمعية البصرية. حتى الأبحاث المترجمة إلى العربية تكاد تكون معدومة. رغم أن العالم العربي قد شهد في وقت مبكر من تاريخ الإعلام العربي دخول الترجمة السمعية البصرية كما سنتناول لاحقاً.

السترجة في العالم العربي:

بدأت السينما في العالم العربي صامتة حالها حال السينما العالمية ولكن حين بدأت السينما الناطقة بدأت الحاجة إلى سترجة الأفلام الأجنبية. بدأت السترجة في العالم العربي في مصر مع بداية الأربعينيات حيث "كانت تظهر ترجمة ركيكة مقتضبة على شاشة جانبية صغيرة ضعيفة الإضاءة، لأنها كانت تكتب على شريط مستقل يعرض بواسطة فانوس سحري، ويتولى أحد موظفي السينما تحريك الشريط يدوياً حسب سير حوادث الفيلم الذي يمر أمامه، وكان الموظف يخلط في المزامنة حتى يصاب المتفرج بالدوار، بالإضافة إلى أنه كان مجبراً على تحريك رأسه لليمين واليسار، مرة لمشاهدة لقطة خاطفة من الفيلم ومرة لقراءة السترجة"[7]. حتى أتى أنيس عبيد الذي درس تقنية السترجة في فرنسا وطبق مشروعه على أكثر من فيلم قصير وقدمها في عروض خاصة مجانية حتى تأكد الصناع من احتمالات نجاحها، بحثوا عن فيلم ناجح ليبدؤوا في تطبيق التجربة عليه، فاختاروا فيلم "روميو وجوليت " ليشهد عام 1944 عرض أول فيلم مترجم محققا ايرادات غير مسبوقة.[8]

تشير تاتيانا الخوري إلى أن سترجة الأفلام في العالم العربي قد مرت بثلاثة مراحل[9]:

1- الفترة الأولى وهي التي بدأت في الثلاثينيات مع شركة تيترا فيلم عام 1932 ثم مع تأسيس شركة أنيس عبيد عام 1940 واستمرت حتى بداية التسعينيات.
2- الفترة الثانية وهي مرحلة المهنية والاحتراف حيث تأسست شركات دولية للسترجة والدبلجة مثل (Subtitling And Dubbing International, Screens, Rosetta International)
3- الفترة الحالية التي نعيشها حالياً متضمنة المرحلة الثانية بالإضافة إلى التغيرات الكبيرة التي شهدها المجال السمعي بصري مع تطور الانترنت ودخول المسترجين الهواة في مواقع تحميل الأفلام في خط السترجة.

أصبحت السترجة خياراً أفضل للأفلام بديلا عن الدبلجة التي انصب الاهتمام فيها في مجال المسلسلات. يعود ذلك لتعدد اللهجات العربية. نجحت الدبلجة إلى اللهجات العربية كالسورية والخليجية؛ لأن المسلسلات عادة ما تتابعها الأسرة بشكل أوسع من الأفلام. وثقافة متابعة الأفلام عادة ما تكون أكثر نخبوية من المسلسلات وربما أصلا شريحة لا بأس بها من المشاهدين للأفلام يتقنون اللغة الأجنبية كالإنجليزية أو الفرنسية. كما أن الفرق بين تكاليف السترجة والدبلجة كبير. فالسترجة لا تحتاج إلا إلى مترجم (مسترج) وعامل يقوم بضبط الترجمة مع الصوت. أما الدبلجة فبحاجة إلى فريق من الممثلين ومن تقني الصوت وغيرهم من تقني الدبلجة.

في تعريفها للترجمة السمعية البصرية، توضح ناتالي راميير تأثير المتلقي على عملية الترجمة السمعية البصرية بشكل عام: "ترجمة قياسية تحيد عن المكافئ اللغوي لتشتغل على مسألة المعادلة الثقافية التي تتوخى التأثير في الملتقى[10]." فالسترجة قد تبتعد عن المكافئ اللغوي لتبحث في المكافئ الثقافي الذي يستوعبه المشاهد وأيضا الذي يحذر من المساس بمشاعر هذا المشاهد من الناحية الدينية أو الأخلاقية. ولهذا لا يتم سترجة الشتائم أو الألفاظ التي تمس الدين بألفاظ مدببة، بل بألفاظ لينة لا تجرح المشاهد. بل وذهبت بعض القنوات مثل (MBC2) إلى إلغاء صوت الممثل حين يلفظ بالشتيمة في الفيلم.

2. إشكاليات السترجة

تختلف السترجة عن الترجمة التحريرية في أن وسيلة نقلها أصبحت الشاشة كما أن المتلقي لها (خصوصا سترجة الأفلام) يكون شريحة أوسع؛ لأن الشاشة هي وسيلة نقل السترجة لذلك وجدت هناك إشكاليات تقنية تخص الشاشة ولأن المتلقي هو الأسرة العربية وجدت هناك إشكاليات لغوية أوجدت بعضها الرقابة الذاتية من المسترج أثناء السترجة بغية عدم خدش الحياء العام وأوجدت بعضها الآخر عملية الترجمة من منطوق سريع عامي باللهجة الأمريكية إلى لغة مكتوبة فصحى مختزلة في ثواني معدودة.

1.2 الإشكاليات التقنية

تعددت أنواع الشاشات التي نشاهد بها الأفلام من الشاشات الكبيرة العادية إلى شاشات التلفونات إلى الشاشات الصغيرة في الطائرة وأحيانا الشاشات البعيدة في المقاهي لذلك وجدت إشكاليات تخص حجم الشاشة بالإضافة إلى إشكاليات أخرى كالاختفاء السريع للسترجة ولون الخط مما ينتج عنه عدم وصول الرسالة من المرسل إلى المرسل إليه كما يجب.

ويمكننا تناول هذه الإشكاليات في ما يلي:

- حجم الخط. يعتبر حجم الخط عائقا ومشكلة حقيقة لمن يعانون قصر النظر أو إن كانت الشاشة صغيرة. سيكون بإمكانهم سماع الصوت جيدا ومشاهدة المشهد الكلي للقطات ولكنهم حين يبدؤون القراءة يشعرون بالإعياء بعد وقت قصير. خصوصا وأن الهواتف والألواح الذكية (تابليت أو أيباد) أصبحت أدوات مشاهدة الأفلام. ولا ننسى الشاشات التي تعرض الأفلام الأجنبية في الطائرات حيث يعتبر الخط الصغير فيها مشكلة دائمة قد تسبب الصداع. كما أن الشاشات التي تتواجد في الأماكن العامة كالمقاهي قد يكون المشاهد فيها بعيدا عنها وهذا يسبب عدم وضوح الرؤية للسترجات.
- الاختفاء السريع للكتابة. تظهر هذه الإشكالية بوضوح في اللقطات التي يكون الحديث فيها سريعاً مما يؤدي إلى تتابع سريع للسترجات قد يتسبب أولا في عدم القدرة على القراءة السريعة وثانياً في الخلط بين جملة ممثل وممثل آخر فلا نعرف من قائل هذه الجملة المكتوبة على الشاشة. عادة ما تكون السترجات من سطر أو سطرين كحد أقصى ولا يتجاوز السبعين حرفاً وكان زمن ظهور السترجة على الشاشة يدوم لمدة (6 ثوان) ولكنه أعتبر مبالغ فيه وصارت حاليا تدوم (بين 4.5 و 5 ثوان)[11] كما أن بعض الأفلام الفرنسية يكون نطق الكلمات فيها سريعاً للغاية مما يؤدي إلى تتابع سريع للسترجات. وعادة ما يلجأ المسترج إلى عملية ضغط وتكثيف السترجة مما يؤدي لغويا إلى ترك حيز كبير من المعنى أو يترك الأمر

كما هو بتتابع سريع ينهك المشاهد. في سترجة الأفلام في العادة يكون هناك متَّسع من الوقت للصمت بحيث يهدأ القارئ من القراءة ويعود للشاشة. لكن في الحوارات السريعة في الأفلام أو في سترجة برامج الكبسولات السريعة التي تتميز بسرعة الكلام وبعدم وجود فواصل زمنية بين الجمل؛ فإن عملية القراءة تكون مرهقة جدًا مما يؤدِّي إلى أن القارئ لا يشاهد المشهد بقدر ما تظل عيناه معلقتين على السترجة في أسفل الشاشة.

- ضعف المستوى اللغوي عند القراءة لدى بعض المشاهدين. تختلف السترجة عن الدبلجة بأن الأخيرة يدخل ضمن متابعيها شريحة الأميين. ولكن حتى من بإمكانهم القراءة ومستواهم اللغوي ضعيف وهم بطيئوا القراءة يعانون من أن السترجات تمضي دون أن يكملوا قراءتها. لذلك نلاحظ أن مسلسلات الكارتون للأطفال لا تحبذ السترجة لأن مستوى القراءة لدى الأطفال لا يؤهلهم للقراءة السريعة للسترجات.
- أحياناً تخفي السترجة جزأً من المشهد أو تشوش على المشاهد: تعتبر هذه إحدى أهم إشكاليات متابعة الأفلام المسترجة؛ لأن السترجة تحرم المشاهد من تتبع التفاصيل الدقيقة في الفيلم. ففي أفلام الدراما والتي تحمل فيها تعابير وجه الممثل الكثير من المعاني يظل المشاهد تائها بين قراءة السترجة وبين مشاهدة وجوه الممثلين. كما أن بعض اللقطات في أفلام الأكشن تكلف ملايين الدولارات وزمن عرضها ثانية أو جزء من الثانية وقد يفوتها المشاهد لأنه في هذه اللحظة يقرأ السترجة.
- يتناسى بعض المسترجين اللافتات في المظاهرات أو اللوحات التي تظهر في المشاهد ظناً منهم أنها ليست حواراً وهي بهذا ليست ذات أهمية. وقد يعلل البعض بأنه لا وقت لدى المسترج بترجمة كل اللافتات في الفيلم. ولكنها مهمة جداً لاكتمال الصورة لدى المشاهد. بيد أن المسترجين الهواة يقومون أحياناً بسترجة كل اللوحات وكل الإشارات الموجودة في الفيلم وتوضيحها بخط مائل أو بلون آخر.

- إشكالية القراءة في الشاشات الصغيرة (موبايل، لابتوب صغير، أيباد...إلخ). ظهرت هذه الإشكالية في السنوات الأخيرة مع ثورة التلفونات والألواح الذكية (ايباد وتابليت) وتصبح السترجة فيها منهكة جدا ما لم يتم تكبير الخط بدرجات كبيرة قد يغطي على أجزاء من الشاشة.
- بعض القنوات تظهر شريطاً إخبارياً قد يقوم بإخفاء السطر الثاني من السترجة. في القنوات المتخصصة بعرض الأفلام مثل (MBC2, FOXmovie) لا يوجد شريط أخباري ولكن حين تكون القناة متنوعة وغير متخصصة في الأفلام وقاموا بعرض فيلم فإن تقني العرض قد يتجاهلون أن شريط الإخبار الظاهر أسفل الشاشة يغطي على السطر الثاني من السترجة.
- عندما يتحدث جمع غفير في آن واحد يقوم المسترج باختيار إحدى الشخصيات ليترجم جملتها ولا يستطيع ترجمة كل ما يقال. وبذلك يستحيل إيصال كل ما يقال وأيضا يعتمد اختيار الشخصية التي سيترجم لها المسترج على حسب اعتقاده الشخصي بأن هذا هو أهم ما قيل، أو أن المتكلم هو الشخصية الرئيسية.
- لا يهتم المسترجون بسترجة أسرة العمل في الفيلم وبهذا يجهل المشاهد من المخرج ومن المؤلف؟ ولا يعرف الباحث لماذا يصر المسترجون أو حتى القنوات المتخصصة في الأفلام على تجاهل سترجة أسرة الفيلم بداية من العنوان مروراً بالمخرج والممثلين ونهاية ببقية الطاقم. وقد نتج عنه جهل شريحة واسعة جدا من المشاهدين بعناوين الأفلام أو ترجمة معانيها أو أسماء نجوم السينما الأمريكية أو حتى المخرجين. بيد أن بعض المسترجين الهواة يركزون على سترجة أسرة العمل الرئيسية؛ مثل الممثلين والمخرج.
- بعض عمليات السترجة يكون فيها الخط ابيضاً ويختفي إذا كانت الخلفية بيضاء. ويظهر هذا في القنوات الغير متخصصة في الأفلام. أما القنوات الشهيرة مثل

(MBC2, Dubai ONE, FOX movie) تجاوزوا هذا الخطأ وقاموا بإحاطة الخط الأبيض الظاهر للسترجة بإطار خفيف أسود أو سحابة خفيفة جداً من اللون الأسود بحيث حتى لو ظهرت خلفية بيضاء فإن الخط يظل واضحا. ولكن القنوات الأخرى قد تقع أحيانا في هذه التقنية وتكثر هذه الإشكالية أكثر من الأفلام في القنوات الناطقة بلغات أخرى مثل (TV5, DW, CGTN) فهذه القنوات حين تقوم بسترجة البرامج الحوارية يتضح جيداً أنهم لا يستعينوا بخبراء متخصصين في تقنية الترجمة مما ينتج عنها عدم الاهتمام بلون السترجة أو بلون الخلفية.

- السترجة في أفلام الأنيمي تمثل إشكالية لأطفال لا يستطيعون متابعة القراءة بسرعة كبيرة. ولذلك عادة ما تقوم القنوات بعملية دبلجة مسلسلات الأفلام ولكن تظل الإشكالية في الأفلام الأنيمي التي عادة ما يكون جمهورها من الأطفال ومن الكبار وتعرض في قنوات الأفلام، فالطفل لا يستطيع الجري وراء قراءة السترجة وهي صعبة جداً عليه، ولذلك يستمتع الطفل فقط بالمشاهدة دون معرفة ما يحدث. بيد أن بعض القنوات قامت بتلافي هذه الإشكالية واتجهت إلى دبلجة هذه الأفلام وعرضها مثل (MBC3) المخصصة للأطفال.

ضعف النظر. يعتبر ضعف النظر أحد أهم الإشكاليات التي تصاحب مشاهدة الأفلام المسترجة. فبإمكان المشاهد الذي يعاني من ذلك متابعة الأفلام العربية مع بعض التشويش في المشاهد ولكنه يسمع الحوارات ويعرف ما يحدث ويتابع الأحداث. ولكن حين يعرض فيلم أجنبي فإنه لا يستطيع معرفة ما يجري. وبهذا فإنهم يحرمون كلياً من متابعة الأفلام الأجنبية.

2.2. إشكاليات لغوية

تجمع الأفلام السينمائية الأسرة حولها لساعات طويلة، ولهذا فإن مترجمي الأفلام السينمائية يأخذون في حسبانهم أثناء عملية السترجة أن مشاهدي الأفلام هم من الكبار

(رجالاً ونساءً) والأطفال وإن كانت بعض القنوات الفضائية تحاول التركيز على هذه المسألة فتشير إلى أن هذا الفيلم لأكثر من 12 سنة أو 18 سنة.

عادة ما تكون التابوهات الثلاثة (الدين والجنس والسياسة) مسيطرة على المؤلفين حين يكتبون أو يترجمون. ولكن في الأفلام تختلف التابوهات فمثلا التابوهات السياسية قد تختفي تماماً في السترجة؛ لأن الفيلم الذي يتناول السياسة في بلد ما لا يعرض فيها مثل فيلم (A Hologram for the King)، الذي ينتقد الإدارة السعودية، أو فيلم (Rules of Engagement) الذي ينال من اليمن ومن الشعب اليمني، فهذه الأفلام لن تعرض أصلاً في القنوات لهذه الدول وبهذا لن تواجه المسترج صعوبات أثناء السترجة أما لو عرضت هذه الأفلام في دول أخرى فلن يكون هناك مشكلة لدى المسترج من سترجة كل ما يدور، لأن المشكلة السياسية ليست موجودة في هذا البلد. وتتبقى إشكالية الدين والجنس من الثلاثة التابوهات. أما إشكالية الجنس فتتلخص في بعض الجمل التي دأب المسترجون على استخدامها، مثل (ممارسة الحب، ممارسة الجنس، النوم مع الحبيبة.. إلخ) وتبقت إشكالية الدين التي تتنوع فيها المواضيع، مثل السخرية بالآلهة، وإنكارها، وتقمص دور الإله، وأحياناً حوارات كاملة تدور حول الآلهة وحول وجودهم. وهنا تظهر إشكالية السترجة، فالمسترج لا يتمكن من سترجة كل ما يقال ويضطر إلى تحويل الكلمات وتغيير السترجة حفاظا على مشاعر المشاهد.

ويظهر تابوه جديد في عملية السترجة وهو الألفاظ النابية والشتائم، فنرى كل أنواع الشتائم مثلاً تترجم بـ (سحقا لك، اذهب إلى الجحيم، أيها الوغد) فلا تترجم كما هي بل تحدث هنا خيانة يكون المترجم مجبراً على اقترافها مراعاة لشعور المشاهد، إذ إن مثل هذه الألفاظ تخدش الحياء، خصوصاً حين تشترك الأسرة المحافظة بالطبع في التلقي الجماعي (المشاهدة) للعمل في الوقت نفسه. ودائما ما تتحاشى السترجة الألفاظ الجنسية التي تذكر الأعضاء التناسلية ذلك أن الثقافة الأمريكية لا تخجل من ذكر هذه الألفاظ بينما الأسرة العربية تخجل من ذكرها.

تظهر وتتعدد الإشكاليات اللغوية في السترجة كالأخطاء الإملائية وعدم الاهتمام بعلامات الترقيم. ويمكن تناولها فيما يلي:

- على المستوى اللغوي يُجبر المسترج على (ضغط الحوار) و(تكثيف الدلالة) أو حتى الإسقاط (التخلي عن بعض المفردات التي لا يخِلّ إسقاطها بمعنى الجملة) حتى يتلاءم مع مزامنة حركة الشفاه للمتكلم. وكما ذكرنا مسبقا بأن زمن السترجة هو خمس ثوان والجملة المنطوقة قد تكون طويلة أو ينطقها الممثل بسرعة، أو حتى حين يتكلم العديد من الشخصيات في الوقت نفسه، كلها تؤدي إلى إجبار المسترج على ضغط الحوار. وتخضع فكرة ضغط الحوار لعدة إستراتيجيات بعضها يؤثر في المخططات السيميائية والأسلوبية للنص الأصلي[12]. وهنا يقع بعض المسترجون في أخطاء جمة مما يجعل الرسالة لا تصل كاملة إلى المشاهد كما نطقها الممثل. يرى محمد جمال (أن أهم تحدي يواجهه المسترجون العرب الذين يشتغلون على الأفلام هي لغة الحوار في الأفلام؛ لأنها عادة ما تأتي بالعامية بتراكيبها ومفرداتها ولغة الإشارة الخاصة بها)[13].
- عدم كتابة الحركات على الحروف العربية، ويسبب هذا أحيانا إشكالية في معرفة المبني المجهول من المبني المعلوم أو معرفة المتكلم من المخاطب. مثل (ذهبت إلى هناك) فلا يعرف المشاهد هل المقصود (ذهبتُ إلى هناك) كضمير متكلم أم (ذهبتَ أو ذهبتِ إلى هناك) كضمير مخاطب للذكر أو للأنثى.
- الأخطاء الإملائية في الكتابة وخاصة في مئات الأفلام الهندية في السبعينيات والثمانينيات. ولكن هذه الإشكالية ظلت مستمرة إلى الآن مع ظهور قنوات تجارية سريعة وغير مهنية يعتمدون على سترجات تمت عبر هواة في الإنترنت وعادة ما تكون مليئة بالأخطاء الإملائية.
- عدم سترجة الألفاظ البذيئة. قد يعتبر المرء عدم ترجمة الشتائم حرفياً نوعا من الخيانة ولكنها بنظرنا الخيانة المستحبة. يقول عبيد: (على المترجم أن يأخذ حذره دائما، وأن يتجنب الألفاظ الشائكة أدبياً وسياسياً، وأن يكون رقيباً ثانياً على

بعض الأفلام.)[14] وأشتهر عند جيل بأكمله شتائم الأفلام مثل (تباً لك، واذهب إلى الجحيم، ويا لك من وغد). ولا بأس إن كانت الشتيمة في الفيلم قد تم سترجتها بمثل هذه الشتائم؛ لأن دلالتها في الدارجة الأمريكية أصبحت قريبة من هذه المعاني مثل (fuck you) التي تغيرت دلالتها الحرفية ليصبح معناها أقرب إلى المعنى العربي (تبا لك). بيد أنه في بعض الأوقات فإن معناها يكون حرفيا ويقصد به الإساءة القوية ولكن يستمر المسترجون بسترجتها بنفس مجموعة الشتائم المخففة التي ذكرنها سابقاً.

- عدم سترجة الألفاظ التي تمس العقيدة خوفاً من الاصطدام مع مجتمعنا المتدين بطبعه أو حتى تنفيرهم من إكمال الفيلم كجملة قِيلت على لسان إحدى الشخصيات في فيلم (ماتريكس) الشهير (I am God here) وتُرجِمتْ (أنا صاحب السلطة هنا) إذ لا مشكلة مع المتلقي الأوربي مع جملة (أنا الله هنا) لكن المتلقي العربي لا يستطيع تقبلها. وفي فيلم (A Beautiful Mind) ترد جملة بالإنجليزية (God must be a painter. Why else would we have so many colors?) وترجمتها الحرفية (لابد أن ألله كان رساماً، وإلا لماذا لدينا العديد من الألوان؟) ولكن المسترج في قناة (MBC2) سترجها كما يلي: (لا بد أن الله يحب الرسم، وإلا لماذا لدينا العديد من الألوان؟). كما أن سترجة كل جمل النداء الإلهي (*Oh My God, O Mother Mary, Jesus Christ*) كلها تترجم يا إلهي، وهو تجاهل للثقافة المسيحية التي تحلف بالمسيح أو بمريم العذراء.
- عدم التدقيق في علامات الترقيم، الفاصلة، أداة التعجب، الاستفهام...إلخ. وينتج عن هذا اللبس في فهم العديد من الجمل. فوجودها يساعد على الفهم الأفضل للجملة. فجملة (لم يقتل الرجل) سيختلف معناها لو كتبت بالطرق التالية (لم يقتل الرجل.) (لم يقتل الرجل!) (لم يقتل الرجل؟) فوجود الجملة بدون أداة ترقيم يجعل المشاهد يقرأها دون معرفة معناها الدقيق. كما أن عدم كتابة

الحركات على فعل يقتل يجعلنا أيضا نقع في لبس معناها، هل هي (لم يُقتَل الرجل.) مبنية للمجهول أو (لم يَقتُل الرجل.) مبنية للمعلوم وطبعا مع الفارق الكبير في المعنى بين الجملتين، وقد تناولنا هذه الإشكالية في فقرة سابقة.

- لا يتم سترجة الإشارات اليدوية أو الهمس بالشفاه التي هي مفهومة في الثقافة الأصلية للغة الفيلم بينما لا تفهم باللغة العربية. فمثلا وضع السبابة في الصدغ الأيمن وتدوير الكف يمينا ويساراً معناه في اللغة الفرنسية (هل أنت مجنون). مثل هذه الإشارة وغيرها لا يتم ترجمتها لأن المترجم يعتقد بأنه لا يستطيع ترجمة الرسالة مكونة من صورة إلى رسالة مكونة من نص. ولكن يسبب هذا أيضا عدم وصول رسالة المشهد إلى المشاهد.

فضلاً عن الإشكاليات التقنية واللغوية تظهر إشكالية متابعة الفيلم؛ إذ أن متابعة السترجة قد تضعف مستوى متابعة الأحداث كأن يكون المشاهد مشغولاً بقراءة النص فتقوم عيناه بالجري وراء النص المكتوب لفهم ما يدور وما إن تحاول هاتان العينان العودة إلى المشهد حتى تأتي جملة جديدة مكتوبة فتعود إلى النص للقراءة وبهذا يتشتت المتلقي بين الاستمتاع بالمشهد (الذي كلف المخرج كثيرا أو مختص الديكور الكثير من الوقت) وبين متابعة النص لفهم ما يدور في الفيلم وقد يلاحظ هذا التشتت في أفلام الحركة التي تكون فيها بعض المشاهد مقسمة في أجزاء أقل من الثانية هذا ما يجعل الرسالة (message) المتمثلة في الفيلم كوحدة كاملة تصل مشوشة أو ناقصة وحين يكون هنالك حوار مسترج فإن المتلقي قد يخسر المتعة الكاملة في متابعة النص على حساب الصورة أو الاستمتاع بالصورة على حساب النص. أما في البرامج الوثائقية فتخف مسائلة جريان العينين بين النص والصورة وإن كانت المشكلة قائمة.

خاتمة:

هناك إشكاليات تقنية ولغوية تصاحب سترجة الأفلام إلى العربية، وقد توصل بحثنا هذا إلى عدد من النتائج، من أهمها أن عدم وصول رسالة الفيلم كاملة إلى المشاهد، والتشويش على متابعة الفيلم بالذات في أفلام الحركة، جهل المشاهد بقيمة

الأعمال السينمائية والرسائل الموجودة فيها، بالإضافة إلى أن المتعة التي يستمتع بها المشاهد الأجنبي لا يستمتع بها المشاهد العربي. وقد يترك المشاهد متابعة الفيلم في قناة لا تهتم بالسترجة فتضع شريطا إخباريا يغطي جزء من السترجة. ونظرا إلى عدم سترجة فريق عمل الفيلم فأن كثيراً من متابعي السينما العرب لا يعرفون أسماء الممثلين ولا أسماء المخرجين الأمريكيين.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

- بوكرازة، تهاني، **من المسموع إلى المقروء في ترجمة برنامج وثائقي تلفزيوني من الفرنسية إلى العربية عنونة حلقة من برنامج « Question à la Une » أنموذجا**، رسالة ماجستير، قسم الترجمة، كلية الاداب، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2009
- جورج ستينر وآخرون، **علم الترجمة، دراسات في فلسفته وتطبيقاته**، ترجمة حميد العواضي، دار الزمان، دمشق، 2009.
- طاهر، عمر، **صنايعية مصر: مشاهد من حياة بعض بناة مصر في العصر الحديث**، الكرمة، القاهرة، مصر، 2016
- لؤلؤة، عبد الواحد، **إشكالية ترجمة النصوص ذات الخصوصية الثقافية والدينية**، ضمن الترجمة وإشكالات المثاقفة، الدوحة، 2014
- محجوزة، نوره، **الترجمة السمعية البصرية في الوطن العربي، سترجة فيلم "العفيون والعصا" دراسة تطبيقية**، رسالة ماجستير، مدرسة الدكتوراه، كلية الآداب، جامعة الساسانية، وهران، 2010،
- يخلف، فايزة، **الترجمة السمعية البصرية ودلالة التلقي في الثقافة العربية**، مجلة التعريب، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، دمشق، العدد51، ديسمبر 2016،

المراجع باللغة الأجنبية:

- Diaz Cintas, J & Remael, A, Audiovisual translation: Subtitling .Manchester: St Jerome,2006.

- Gamal, M. “Omar aharif aboroad: Challenges of subtitling”. In the book of abastracts of the languages and Media Conference, Berlin October 2006.
- Gilbert Chee Fun Fong, Kenneth K. L, Dubbing and Subtitling in a World Context. Front Cover. Au. Chinese University Press, 2009.
- Lucien Marleau, Les sous-titres... un mal nécessaire.Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal, vol. 27, n° 3, 1982.
- Natalie Ramiére : La traduction audiovisuelle, un transfert interculturel, édition Payot, paris, 2011.
- Tatiana El-Khoury, le sous-titrage dans le monde arabe : contraintes et créativité, traduction et media audiovisuel, presse universitaire du septentrion, 2011.
- Yves GAMBIER, Les transferts linguistiques dans les médias audiovisuels, , [Daniel BECQUEMONT,Université de Lille III], Villeneuve d’Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

الهوامش:

[1]- لؤلؤة، عبد الواحد، إشكالية ترجمة النصوص ذات الخصوصية الثقافية والدينية، ضمن الترجمة وإشكالات المثاقفة، الدوحة، 2014، ص 395

[2]- جورج ستينر وآخرون، علم الترجمة، دراسات في فلسفته وتطبيقاته، مجموعة مؤلفين، ترجمة حميد العواضي، دار الزمان، دمشق، 2009، ص 7

[3] - Lucien Marleau, Les sous-titres... un mal nécessaire.Meta : journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal, vol. 27, n° 3, 1982, p272.

[4] - Gilbert Chee Fun Fong, Kenneth K. L, Dubbing and Subtitling in a World Context. Front Cover. Au. Chinese University Press, 2009 - Performing Arts – p4

[5] - Lucien Merleau. Ibid. Op.cit. P 273.

[6] -Diaz Cintas, J & Remael, A. (2006). Audiovisual translation: Subtitling .Manchester: St Jerome P11

[7]- عمر طاهر. صنايعية مصر: مشاهد من حياة بعض بناة مصر في العصر الحديث، الكرمة، القاهرة، مصر، 2016 ص81

[8]- المرجع نفسه ص 84

[9]- Tatiana El-Khoury, le sous-titrage dans le monde arabe : contraintes et créativité, traduction et media audiovisuel, presse universitaire du septentrion, 2011, p81

[10] - Natalie Ramiére : La traduction audiovisuelle, un transfert interculturel, édition Payot, paris, 2011 p19.

[11] - Les transferts linguistiques dans les médias audiovisuels, Yves GAMBIER, [Daniel BECQUEMONT,Université de Lille III], Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p: 147. (نقلا عن، بوكرازة، تهاني، من المسموع إلى المقروء في ترجمة برنامج وثائقي تلفزيوني من الفرنسية إلى العربية عنونة حلقة من برنامج « Question à la Une » أنموذجا، رسالة ماجستير، قسم الترجمة، كلية الاداب، جامعة منتوري قسنطينة ، ، الجزائر، 2009، ص 40)

[12]- يخلف، فايزة، الترجمة السمعية البصرية ودلالة التلقي في الثقافة العربية، مجلة التعريب، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، دمشق، العدد51، ديسمبر 2016، صفحة 184.

[13] - Gamal, M. "Omar aharif aboroad: Challenges of subtitling". In the book of abastracts of the languages and Media Conference, Berlin October 2006. (نقلا عن، محجوزة، نوره، الترجمة السمعية البصرية في الوطن العربي، سترجة فيلم "العفيون والعصا" دراسة تطبيقية، رسالة ماجستير، مدرسة الدكتوراه، كلية الآداب، جامعة الساسانية، وهران، 2010، ص37)

[14]- طاهر، عمر، صنايعية مصر، ص 85

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد5 / العـدد:2 (2021)، ص 333- 361

أَشْكَالُ حُضُورِ المَدِينَة في روايَة (مَسْرَى الغَرَانِيقِ في مُدنِ العَقِيقِ) لـ: أُمَيمَة الخميس

Forms of city presence in a novel (Masra Al-Gharaniq in the cities of Al-Aqeeq) for Omaima Al-Khamis

د. حمدة بنت خلف العنزي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، السعودية
hkmalanazi@imamu.edu.sa
Dr. Hamdah Khalaf Alanazi, Mohammed Bin Saud Islamic University, Riyadh, Saudi Arabia
hkmalanazi@imamu.edu.sa
Dr: Hamdah Khalaf Alanazi د. حمدة بنت خلف العنزي
hkmalanazi@imamu.edu.sa

ملخص: هدفتْ هذه الدراسة إلى تتبّع أشْكال حضور المدينة سرديًّا في رواية (مسْرى الغرانيق في مدن العقيق) للرّوائيّة السّعوديّة أميمة الخميس انطلاقًا من فرضيّةٍ سيسيولوجية ترى أنّ هذه المدن هي الفضاء الذي يحوي أحداث الرواية ويشكّلها بما يمثّله من بنًى محْوريّة في تشكيل بنية السّرْد الكبرى، التي لا يمكننا تصوّر حكايتها دون فحْص هذه الجهة سسيولوجياً؛ بوصفها مكوّنًا محْوريًّا يمثّل دورًا فاعلًا في البنية الشّكليّة والموْضوعاتيّة في هذه الرّواية المتأثرة في بعض خصائصها بـ(أدب الرّحلات). وقد اعتمدت الدراسة على منهج بنيوي، وتم تقسيمها وفق محْورين؛ يعالج أوّلهما الفضاء المادّي للْمدينة ، ويتناول المحْور الثّاني الفضاء المعنويّ لها وتوصلت إلى أن نصوص أدب الرّحلات أحد أهمّ الفنون السّرْديّة المتجذرة في أدبنا العربيّ، إذ تمثّل ما يشبه الوثائق التّاريخيّة والجغرافيّة والإثنوغرافيّة للبلْدان التي يمرّ بها الرّحالة/ بطل الرّواية؛ و يستهدف، في جوهره، تقديم وصفٍ للْمدن وصورولوجيا للبلدان التي ينتقل خلالها السّارد/ الرّحّالة بوصْفٍ يقدّم على طريقة التّجاور والتّتابع؛ لا التّوزيع داخل بنية السّرْد. وتوصي الدّراسة بالاهتمام بمزيدٍ من الدّراسات التي تهتمّ بالبنية السّرْديّة لنصوص أدب الرّحلات، ولا سيّما المعاصرة؛ لما فيها من اختلافاتٍ، تميّزها عن غيرها في البنى السّرْديّة.

كلمات مفتاحية: البناء السّرْديّ، الرواية المعاصرة، سيسيولوجيا المكان، الفضاء المادّيّ، الفضاء المعْنويّ.

Abstract:

The aim of this study aimed to follow the forms of the presence of the city narratively in the novel “Masra al-Gharaniq in the cities of al-Aqeeq” by the Saudi novelist Omaima Al Khamis, based on a psychological hypothesis that considers these cities as the space, which contains and forms the events of the novel with its central structure in the formation of the major narrative structure that we cannot imagine without studying this side sociologically, as a central

component that represents an active role in the formal structure and objectivity of this novel, which is influenced by (travel literature) in some of its characteristics. The study relies on a semiotic-structural approach, according to two axes, the first of which addresses the physical space of a city, The second axis deals with the moral space of the city and the invisible descriptions. The study concluded that the texts of travel literature - especially in contemporary fiction - are one of the most important narrative arts whose origins, deep roots in our Arabic literature, as well as their purely literary value, constitute similar historical, geographical and ethnographic documents on the countries through which the travelers/heroes of the novel travel; this art aims mainly to present a description and images for the cities in which the narrator/traveller travels through them, by the way of juxtaposition and continuity that do not spread in the narrative structure. The study recommends that more studies be considered in the narrative structure of the texts of travel literature texts, especially contemporary narrative texts, should be further investigated for their differences that distinguish them from others in narrative structure.

Keywords: Contemporary Novel, Moral Space, Narrative Construction, Physical Space, Place Psychology.

1: مُقَدِّمَة

تُعَدُّ رِوَايَةُ (مَسْرَى الغَرَانِيقِ في مُدُنِ العَقِيقِ) للأَدِيبَةِ السُّعُودِيَّةِ أُمَيمَةَ الخَمِيسِ الحَائِزَةِ عَلَى جَائزةِ نَجِيب مَحْفُوظ عَامَ 2018م - مِنْ أَبرَزِ الرِّوايَاتِ العَربيَّةِ المُعاصِرةِ المُتأثرة بمَا يُسَمَّى (أَدَبَ الرَّحَلَاتِ). وقَدِ اتّخذتْ مِن سِيرَةِ بَطَلِها (مَزِيد الحَنَفِيّ) الذي انطلَقَ مِن مَنطقةِ اليمَامَةِ في وسطِ الجَزِيرَةِ العَرَبِيَّةِ، وتنَقَّلَ بَينَ البُلْدَانِ هُناكَ شَغُوفًا بالسُّؤَال وبخاصَّةٍ سؤالُ المَعْرِفَةِ، وتوقَّفَ بُرهةً فِي بَغْدَادَ؛ وَيَصِفُ لنَا في أثناءِ رِحلتهِ كلَّ ما يَمرُّ بِهِ من بِلَادٍ، وخِلَالَ هذهِ الرِّحْلَةِ يَجمَعُ الكُتُبَ، ويَعرِضُ لِعادَاتِ سُكَّانِ هذهِ البِلَادِ وطَبَائعِهِم، وثَقَافَاتِهِم، وتقَالِيدِهِم، وخَصَائِصِهِم، وتكوينِهِم الدِّينِيّ، والاجْتِمَاعِيّ.

يَهدُفُ هذا البحثُ إلى تَسْلِيطِ الضَّوْءِ عَلَى كَيفيَّةِ أَشْكَالِ حُضُورِ المَدِينَةِ، وصُوَرِ هذا الحُضُورِ في الرِوَايَةِ التي حازتِ اهتمامًا إيجابِيًّا لدَى كثيرٍ مِنَ النُّقَّادِ والرِّوَائِيّينَ لِأهميّتِها، وتَشَعُّبِها في إبرازِ فنٍّ أدَبِيّ هَجِينٍ إجناسيًّا ظَهَرَ جَليًّا في أحدَاثِها التَّصْوِيرِيَّة لِلْمُدُنِ التي ورَدَ ذِكْرُها في الرِّوَايَةِ، في أَثْناءِ تَناوُلِهَا سِيرَةَ مَزِيدٍ الحَنَفِيّ منذُ بَدأَ رِحلَتَهُ المَعْرِفِيَّةَ مِن وسَطِ الجَزِيرةِ العَرَبِيَّةِ بِشَوقٍ نَحوَ بُلْدَانٍ تزامنتْ معَ حُكمِ العَبَّاسِيّينَ بَغْدَادَ، والفَاطِمِيّينَ القَاهِرَة، والفَصَائلِ المتناحرة إسبانيا هَاوِيًا شَغُوفًا بالسُّؤَالِ والمَعْرِفَةِ، مُتَوَقِّفًا في بَغْدَادَ عَاصِمَةِ الفِكْرِ والفَلسَفَةِ والثَّقَافَةِ، ودُرَّة العالمِ الإسلاميّ وَقتئذٍ.

0- تَمْهِيدٌ

1/0- الرِّوَايَةُ بَينَ أَدَبِ الرِّحَلَاتِ والإشكاليَّةِ الإجناسيَّةِ

يَرَى مُنظِّرُو النَّوعِ الأَدَبِيّ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ فَهْمُ النَّصِّ، وتَفكِيكِهِ، وتَركِيبِهِ، عَبرَ نَظَرِيَّةِ النَّوعِ الأَدَبِيّ إِلَّا بِالوُقُوفِ عَلَى طَبيعَةِ هذا النَّصِّ، ومَدَى انزياحِهِ عَن مَعَايِيرِهِ [1]. فَقَدْ عدَّ عُلماءُ الاجتماعِ أدَبَ الرِّحلَةِ مِنَ الدِّراسَاتِ الاجتِمَاعِيَّةِ لِمَا يَشتَمِلُ عَلَيهِ مِن تَحليلَاتٍ وَسُوسيُوغِرافيَّةٍ، إثنُوغِرافيَّةٍ، وتفسيراتٍ للعَلاقات المُلتبسَةِ بينَ الأنا والآخَر [2]، وقد يضِيفونَ الأَدَبِيّ الأُنثرُبُولُوجيَّ، معَ إشاراتٍ إِلَى كونهِ لَا يَخلُو مِن عُلُومٍ أُخْرَى [3]؛ ولِذَا استَعْصَى عَلَى التَّصنيفِ؛ حتَّى قيل: "الرِّحْلَة هِيَ إحدَى الأشكَالِ الكُبْرَى الأمِّ للأدَبِ"[4]؛ إِذًا؛ فَنَحْنُ أَمَامَ نَصٍّ إشْكَالِيٍّ هَجِينٍ [5].

ويمكنُ تَعْرِيفُ أدبِ الرِّحلاتِ بأَنَّهُ الأَدَبُ المكتُوبُ مِن وَحْيِ الانتِقَالِ مِن مَكَانٍ إلى آخرَ؛ وهو مَجْمُوعَةُ الآثَارِ الأَدَبِيّةِ التي تَتَناوَلُ انطِباعَاتِ المؤلِّفِ عَن رَحَلَاتِهِ، في بِلَادٍ مُخْتَلِفَةٍ [6]. وقد يتعَرَّضُ لوَصفِ ما يَراهُ مِن عادَاتٍ وسُلُوكٍ وأَخلَاقٍ، وقد يَسَجّلُ تَسجيلًا دَقيقًا لمَنَاظِر الطَّبِيعَة التي تُعجبُهُ، أو يسردُ مراحلَ رِحْلَتِهِ مَرْحَلَةً مَرْحَلَةً، ويَجمَعُ بينَ كلِّ هذه الرُّؤَى في الوقتِ نفسِهِ؛ لِذا عُدَّ أدَبُ الرِّحَلَاتِ – فضْلًا عنْ قيمتهِ التَّرْفِيهِيَّةِ والأدَبِيَّة - مَصدرًا مُهِمًّا للدّراساتِ التَّارِيخِيَّةِ والإثنوغرافيَّة المقارنةِ/ الصُّورولوچيا [7].

ومِنْ ثَمَّ تَتَعَدَّدُ تَسْمِيَاتُهُ أو مُصْطَلَحَاتُهُ، وَمَبْعثُ هذا الاختِلَافِ هو اختلافُ زوايا النَّظر لكونِ النّصّ الرّحْلِيّ مُخاتلًا فيما يَجْمَعُهُ مِنَ الخَواطِرِ والمُشاهدِ، والمُذكِّراتِ، والشِّعرِ، والعُلومِ المُختلفةِ، والمَعَارفِ المُتنوِّعَةِ الكَثيرَةِ التي تَمُورُ بَينَ ما هُوَ وَاقعيٌّ وتَخييليٌّ[8].

ولَيسَ بإمكَانِنَا أَنْ نُخَطِّئَ تَوَجُّهًا مِن مُختَلفِ التَّوجُّهَاتِ الكَثيرَةِ المَطْرُوحةِ في مُصْطَلَحَاتِهِ وتَسميَاتِهِ؛ فالمَسأَلَةُ لا تَخرجُ عَن كَونِهَا تعدُّدًا في زَوَايَا النَّظر؛ لذا لا أتّفقُ معَ من نظَروا إلى نصُوصِ الرِّحْلَة بشَكلٍ أُحاديٍّ؛ أي بوصفهِ نصًّا جُغرافيًّا، أو تاريخِيًّا، أو اجتِماعِيًّا خَالِصًا؛ فَلَا وجُود لنَصٍّ نَقيٍّ مِنَ العَدَمِ بلا مرجعية، بل تتَداخلُ نُصوصٌ كثيرَةٌ في نسيجه بِالحِوار أو بالتَّناصِّ والامتصاصِ [9]، وبالتَّفاعُلِ المؤَثِّرِ الخلَّاقِ؛ وهو ما يمكنُنَا توصيفُهُ باشتغالِ الأنواعِ الأدبيَّة المختلفةِ في النّصِّ الرّحلي عندَ كثيرٍ منَ النُّقَّاد والباحثين، فَمَهما تعدَّدتِ التَّسمِياتُ وتَجاورَتْ، فإنَّها تقعُ في النّهايةِ عَلَى مُحِيطٍ دلَاليٍّ لدائرةٍ أَدَبِيّةٍ وَاسِعَةٍ تتَّخِذُ مِن المكوّنِ المَكَانيّ خاصَّةً مركزًا للحكايةِ. نَجدُ من بينِ هذه التّسميَاتِ: أدبَ الرِّحْلَةِ، وأدبَ المذكّراتِ، والسِّيرِ الذَّاتيَّةِ، والأدَبَ السِّيَاحِيّ، والأدب الجُغْرَافِيّ، وأكثرُها تداولًا أدبُ الرِّحْلَةِ، أو الرَّحَلَاتِ [10].

ويقومُ أدبُ الرِّحْلَةِ كما أشار الدكتور عبدالله حامد بعد أن عرض لمجموعة من تعريفات أدب الرحلة على عُنْصرينِ أسَاسَينِ لا يُستغنى عن أحدِهما: أَوَّلُهما نصٌّ أدَبِيٌّ لا يَخلُو مِنَ الخَيالِ، وثانيهُما رِحْلَةٌ واقعِيَّةٌ؛ مِمَّا يَقْتَضِي في النّهايةِ أنْ تَبرزَ أدَبِيَّةُ النَّصِّ، وما يَستلزمُهُ من حُضُورٍ تعبيريٍّ يَقْطُرُ سَردًا

ووصْفًا وإبداعًا في اللُّغَةِ والتَّصويرِ، وعَلَى السَّطحِ تطفُو مادَّةٌ رحليَّةٌ وَاقِعِيَّةٌ، حدَثَتْ بالفِعلِ في الوَاقعِ المَكَانيّ لساردِ الحكايةِ وبطَلَها [11].

أدبُ الرَّحَلَاتِ من الفنُونِ الأدَبِيّةِ التي شاعت لدى العرب منذُ القدمِ، والمِصْرِيُّونَ مِن أقدَمِ الشُّعُوبِ التي عَرفتْهُ، بَل هم أَقدَمُها علَى الإطلَاقِ؛ كمَا تَذهبُ آراءُ كثيرٍ منَ الباحثينَ الفَرنْسّيينَ؛ فَرحَلَاتُ قُدَمَاءُ المِصريّين (1403 ق.م) هِيَ القُدْمَى إِثْنُوجْرَافيًّا [12]. كما عرَفتْهُ أُممٌ أُخرَى؛ كَالفِينيقيّينَ والرُّومانِيّينَ والإغرِيقِ، ثُمَّ جاءَ بعدهم الرَّحَّالةُ العربُ فَجابُوا الآفاقَ، واشتُهِرَ كثيرونَ منهم رَحلُوا مَشْرقًا ومَغرِبًا؛ كابن جُبيرٍ وابنِ بطُوطَةَ والإدريسيّ وغَيرِهم؛ فَنَقلُوا إلَينَا ما كَانَ يَضْطربُ في العُصُورِ السَّابِقَةِ، وشَاهدْنا مِن خِلالِ رَحَلَاتِهم مُستَوياتِ الحَضَارةِ التي بَلغتْهَا تِلكَ الشُّعُوبُ تقدُّمًا وتأخُّرًا [13].

وقد بدَاَ تدوينُ الرِّحْلَاتِ بِوَصفِها فنًّا أدَبِيًّا مُنْذُ القرنِ الثَّالثِ الهِجريّ بجهُودٍ بارزةٍ؛ كما نجدُ عَملًا لليَعقُوبيّ(ت284ه) صَاحبِ كِتابِ (البُلْدَانِ)، و يأتِي مِنْ بَعْدهِ المَسعودِيُّ صَاحبُ

كِتَابِ (مُرُوج الذَّهَبِ) إلَى جَانِبِ أبي حَامدٍ الأَنْدَلُسيّ (ت: 564ه) في كِتَابِهِ (تُحْفَة الأَصحَابِ ونُخْبَة الإعْجَابِ)، والبيرُونِيّ في كِتَابِهِ (الآثَار البَاقِيَة)، والإدْرِيسِيّ في كتَابِهِ (نُزْهَة المُشْتَاقِ فِي اخْتِرَاقِ الآفَاقِ) فنجِدُهَم جَامِعينَ بَينَ المَادَتَينِ: التَّارِيخِيَّةِ والجُغْرَافِيّةِ، فِي إطَارٍ أَدَبِيٍّ فَنّيٍّ [14].

ولَعَلَّ أَحسَنَ تَمْثيلٍ لِلاتِّجاهِ الأدَبِيّ رِحلَةُ مُحَمَّدِ بنِ جُبَيرٍ(ت 614ه) المُعنوَنَةُ بِ (تَذْكَار الأَخْبارِ عَنِ اتِّفَاقَاتِ الأَسْفَارِ)؛ حينَ اهتَمَّ بالصِّيَاغَةِ الأَدَبِيَّةِ إلَى جَانِبِ المَعلُوماتِ التَّارِيخِيَّةِ والجُغْرَافِيَّةِ، وقد نَحَا نَحْوَهُ رحَّالةٌ كُثرٌ، أَشهرُهُم مُحَمَّدُ بنُ إبرَاهِيمَ المشْهُورُ بابنِ بَطُّوطَةَ(ت 776ه) الذي يُعَدُّ أشهَرَ الرَّحَّالِينَ شَرْقًا وَغَرْبًا بِكتَابِهِ (تُحْفَة الأَنْظَارِ فِي غَرَائِبِ الأَمْصَارِ وعَجَائِب الأَسْفَارِ)[15].

وفي عَصرِنَا الحَدِيثِ عَرَفَتِ الرِّحْلَةُ الأدَبِيَّةُ العَرَبِيَّةُ خُطوةً مُهِمَّةً كَانَتْ مُنعَرَجًا حَقِيقيًّا؛ إذْ احتكَّ الرَّحَّالَةُ العَرَبُ بِالحَضَارةِ الغَربيَّةِ احتِكَاكًا مثَّلَ طَفْرَةً في مَسَارِهَا؛ فَقدْ تغَيَّرَ اتِّجاهُ الرِّحْلَةِ مِن المَشْرِقِ والمَغْربِ إلَى أُورُوبا، فَتفاعَلَ الرَّحَّالَةُ العَرَبُ معَ الحَضارةِ الغَربيَّةِ، وفي مقدِّمتِهم رفاعَة الطَّهطاوِيّ(1801-1873م)، و ورحلة صديقه وزميله محمّد عيّاد الطّنطاويّ(1810-1861م) المائزة إلى روسيا المسمَّاة "تحفة الأذكياء بأخبار بلاد الرُّوسيا؛ ولَمْ يَكُنْ بِدْعًا كَونُ رِحْلَةِ رِفاعةِ الأَكثَرَ تَأْثِيرًا فِي الرّحَّالَةِ العَرَبِ في العَصْرِ الحَدِيثِ، وقد تتلمَذَا عَلَى حَسَنِ العَطَّارِ(1766-1835م)، وَكَوَّنَا صُورُولُوچيا (Imagologie) [16]عَربيَّة لَافِتَةً عَنْ أُورُوبا غَرْبِها وشَرْقِها، وَحَفَرَا اسمَيْهِمَا في صَدْرِ أُدَباءِ نَهْضَتِنَا الحَدِيثَةِ، لا فِي الأَدَبِ وَحدَهُ، بَلْ في مُعْظَمِ العُلُومِ والمَعَارِفِ[17] وكذَا خَيْر الدِّينِ التُّونسِيّ(ت1890م) الَّذِي احتكَّ بالحياةِ الأوربيَّةِ، وبِخَاصَّةٍ إفرازَاتُ الثَّورةِ الفَرَنْسِيَّةِ، فَاقترَحَ الأَخذَ مِن إيجَابيَّاتِها، مَعَ إصْرارِهِ عَلَى كونِ الحضَارَتينِ الأُوربيَّةِ والعَرَبيَّةِ الإسلَامِيَّةِ مُخْتلِفَتَينِ [18].إلَى جَانِبِ رَحَلَاتِ أَحمَد فارِس

الشِّدياق(ت1887م) إلَى مَالطَةَ وبريطَانيَا وفَرَنْسَا، وجَمَعَ أخبارَهم في كِتَابينِ؛ هما (الوَاسطَة في مَعْرِفَةِ أَحوالِ مَالطَةَ) و (كشْف المُخَبَّا عَن فنُونِ أُورُبا)، وقد تَعَدَّدَتِ الرَّحَلَاتُ في الوَطَنِ العَربيّ في القَرنِ العِشرينَ، وتنوَّعَتِ الاتِّجَاهَاتُ، وَأَشْهَرُها رِحلةُ مُحْمَّد لَبيب البتنُونيّ المعرُوفةُ بالرِّحلَةِ الحِجازيَّةِ، ولِلشّيخِ مُحْمَّد رَشِيد رِضَا، ولَهُ رِحلتَانِ إلَى سُوريا، ولِمُحْمَّد الخِضْر حُسَيْن رَحَلَاتٌ كَثِيرَةٌ في المَغربِ والمَشرِقِ، وثمَّةَ رِحْلَةٌ مُحَمَّد شَريف سالم إلى أورُوبا، ورِحْلَةٌ لأمين فِكرِي سَمَّاها" إرْشاد الألبّا إلى مَحَاسِنِ أُورُوبا"، ورِحْلَةُ مُحَمَّد بلْجُوجَة التي عنونها بـ" سُلُوكِ الأبرياءِ في مسَالكِ باريسَ، ورِحْلَةُ عليّ أبو الفتُوح و"سِياحَة في أُورُوبا"، ولأحمد زكيّ ورِحْلَةٌ بعنوانِ "الدُّنيا في باريسَ"، فضْلًا عن رِحْلَةِ" عَلَم الدّينِ" لعلي باشا مُبَارَك، و"جَولَة في رُبُوع أُورُوبا" لمُحَمَّد ثابت، وجَميعُها يَحْتَاجُ إلى الدِّراسَاتِ الجادّةِ والأبحَاثِ المتعَدِّدَةِ[19].

وقد اختلفَتْ هذهِ الرّحلَاتُ في القَرنِ العِشرينَ عَمَّا سَبَقَها في الرّحَلَاتِ السَّابقَةِ مِن حَيثُ أهْدَافُها واتِّجاهَاتُها، وبالتَّالي اختلفتْ في مَضَامينِها وأَسَاليبِهَا وتقنياتِ كِتَابَتِها، وإنِ اتّحدتْ في دعوتِها إلى يقَظَةِ الأُمَّةِ والعَملِ عَلَى نُهُوضِها، ونَلْحَظُ أيضًا أنَّها اتَّجَهَتْ إلَى المشْرِقِ العربيّ، وشرقِ أُورُوبا أيضًا؛ كالرَّحلَاتِ إلى الاتّحادِ السُّوفيتيّ والصّينِ، ولمْ تعُدْ قاصِرَةً علَى غَربِ أورُوبا كسَابِقَاتِهَا مِنَ الرَّحلَاتِ [20].

2/0- مدونة الدراسة (الرواية).

تَمْضِى بنَا الرِّوَائِيّةُ أُمَيمَةُ الخَمِيس عَبْرَ روايتِها التَّارِيخِيَّةِ(مَسْرَى الغَرَانِيقِ في مُدُن العَقِيقِ) مِنْ بَغْدَادَ إلَى القُدْس فالقَاهِرَة، ثُمَّ تَنْقُلُنَا إلَى القَيروانِ فالأَنْدَلُس؛ مِن خِلَالِ بطَلِها الأعرابيِّ المُسَمَّى (مَزِيد الحَنَفِيّ) الذي يُسَافِرُ إلَى كُلِّ هَذِهِ المُدُنِ مِن صَحَرَاءِ الجَزِيرةِ ليَجِدَ نفسَهُ بينَ عشيَّةٍ وضُحَاهَا مُكَلَّفًا بِمَهَمَّةٍ جدّ خَطيرةٍ؛ وثمَّةَ وصَايَا سَبعٌ عَلَيهِ أَنْ يَتَناسَاها مِن بَعدِ أَنْ يَقرَأَها، على أنْ تكونَ رِحلَتُهُ تجَلّيَاتٍ لِهذهِ الوَصَايا المَنْسِيَّةِ، لَكِنَّ شَغَفهُ الزَّائدَ بالكُتُبِ والمخطُوطاتِ والقراءَةِ، ومُخَالفَتَهُ بعضَ هذه الوصَايا خَتَمَتَا رِحلَتَهُ خاتمةً لمْ يكُنْ ليتوقَّعَها أو ليتَمنَّاهَا.

اختَارَتْ أُمَيمَةُ أنْ تَدُورَ أَحْدَاثُ رِوَايَتِها فِي فَتْرةٍ زمنيَّةٍ ممْتَدَّةٍ هيَ القَرنُ الرَّابِعُ الهِجريُّ، بَيْنَ أرْبَعَةِ أبطالٍ رَئِيسَةٍ؛ هُم: مَزِيدٌ الحَنَفِيّ، أناهِيدُ الفَارِسيَّةُ، عَمْرُوٌ القَيْسِيُّ، وَحَمْدُونَةُ المَرِّيَّةُ، كَمَا اختارَتْ إطَارًا مَكَانِيًّا؛ فَوَقَعَتْ أحداثُها بمُدُنِ العَقِيقِ في مَرْحَلَةٍ بَلَغَتْ غايَة الحسَاسِيَّةِ في تَارِيخِنَا العَرَبِيِّ الإسلَامِيّ، في زُبْدَةِ الحِقَبِ على حدِّ تعبيرِ الرّوايةِ[21]؛ إذْ يَنطَلِقُ مَزِيدٌ الحَنَفِيُّ مِنَ اليَمَامَةِ فِي قَلْبِ جَزِيرَةِ العَرَبِ التي تُشِيرُ بَعْضُ المصَادرِ التَّارِيخِيَّةِ إلَى شُيُوعِ التَّشَيُّعِ بِها في أثناءِ حُكْمِ بني الأُخَيْضِرِ خاصَّةً.

بدأَ مزيدٌ الحنَفِيُّ قَاصِدًا بَغْدَادَ، مَسْكُونًا -كعادةِ الرَّحالَةِ بهَواجِسِ السُّؤَالِ وقَلَقِ المَعْرِفَةِ، فَقَدْ تَوَافرَتْ لَهُ في بَغْدَادَ بِيئَةٌ فِكْرِيَّةٌ صَاخِبةٌ بالتَّيَّاراتِ والمَذَاهِبِ الفِقهِيَّةِ؛ فَقَادَتْهُ الأَحْدَاثُ التي لمْ تَخلُ من مُصَادَفاتٍ عَجِيبَةٍ إلَى أَنْ أَصبَحَ مزيدٌ عُضْوًا فِي جَمَاعَةٍ من الجماعاتِ السِّرِّيَّةِ التي تَحْتَفِي بالعَقْلِ

احتفاءً خالِصًا؛ بِوَصْفِهِ طَرِيقًا وَحِيدًا للحَقِّ والمعرِفَةِ، ثُمَّ غَادَرَ بَغْدَادَ، كَأَنَّ الرِّيحَ تَحْتَهُ، وفي قَلْبِهِ لَوَاعِجُ حبٍّ وصَبَابَاتٌ تُجَاهَ إحدَى الجَوارِي الفَارِسِيَّاتِ مُتَّجِهًا إِلَى مدينَةِ القُدْس كَطائرٍ مائيٍّ جمِيلٍ/الغُرْنُوقٍ، وبرفقتِهِ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الكُتُبِ الفَلْسَفِيَّةِ بهدَفِ توزيعِها عَلَى بَعضِ الأمصارِ الإسلَامِيَّةِ، ومِنْ ثَمَّ يَلتَقِي بقُسٍّ يُدْعَى سَمْعَانَ، كَمَا يَلتَقِي مَعَ بَعضِ المَسيحيِّينَ في القُدْس مِمَّنْ كَابدَ الأحزانَ جرَّاءَ الحَرِيقِ الذي لحِقَ بِكَنِيسَةِ القِيامَةِ، وهَدْمِها، ولَبِثَ لَدَيهم فَتْرَةً زمنِيَّةً، اشتَبَكَ فِيها معَ بعضِ الشَّخصِيَّاتِ التي قَادَتْهُ إلى تكوينِ وعْيٍ جدِيدٍ وقنَاعَاتٍ مُختلِفَةٍ، ثُمَّ غَادرَ مِنهَا مُتّجِهًا إِلَى مِصْرَ التِي خَضَعَتْ لِحُكمِ الفَاطِمِيّينَ، وَحَاكِمِها المَشْهُورِ بِجَبَروتِهِ وطُغيانِهِ وتسَلُّطِهِ؛ أَعنِي الحَاكِمَ بأمْرِ اللهِ، الذي تسَلَّطَ عَلَى المِصْرِيّينَ حِينًا مِنَ الدَّهْرِ، ومَكَثَ مزيدٌ بها ما يزيدُ عَنْ عامينِ ونصفٍ؛ ثمَّ لايلبثُ أنْ يفرَّ مُيمِّمًا الأَنْدَلُسَ مَارًّا بمدينةِ القيروانِ، وينزِلُ حينَ إقامَتِهِ بِالأَنْدَلُسِ بمَنزِلِ تَاجِرَةِ حَرِيرٍ تُدْعَى حَمدُونَةَ.

1- الفَضَاءُ المَادِّيُّ ومَنْ يَحوِيهِم: المَكَانُ والسُّكَّانُ

نَجدُ أنَّ بَعضَ الباحثينَ قَدْ حَسَمَ الأمْرَ في أَنَّ نَصَّ الرِّحْلَة أدبٌ خَالصٌ ومع ذلكَ وَجدْنا أنَّ زَوَايَا النَّظَرِ قدْ تَختلفُ بينَ المُختصِّينَ في العُلُومِ النّظريّةِ المُختلفة؛ فبَعضُ الجُغرافيِّينَ قدْ يَرونَ أَنَّهُ لَونٌ مِنَ الجُغرافيَا الوَصفيَّةِ؛ لمَا تحويهِ الرِّحْلَةُ مِن أوَصافٍ دقيقَةٍ للعُمرانِ؛ كوصفِ المُدُنِ والطّرُقِ و سائرِ الأماكنِ التِي يَمرُّ الرَّحَّالةُ بها[22]، فيَصِفُ العُمْرَانَ بمَظَاهرِهِ وآياتِهِ الكُبرى وصلته بالسُّكَّان، والعلائقَ المتبادَلَةَ بينهُما ليُمرّرَ مِن خِلَالِ وَصفِهِ الفَضَاءَ الماديَّ للأماكنِ التي يزورُها أهدافَ رِحلتهِ وَرِسَالتَهُ المُبتغاةَ وراءَها مما يحيل هذا اللون من الكتابات إلى لون جغرافي لا يدخل في أدب الرحلات .

1/1- التَّشْكيلُ المكانيُّ بينَ البُعدِينِ: المَادِّيُّ/العُمرانِيّ، والسَّرْدِيّ

يُعَدُّ الفضاءُ المَكَانِيُّ مِنْ أهمِّ مَحَاوِرِ الأدبِ الرّحليّ التي تُسْهِم في نَسجِ بنْيَةِ السَّرْدِ؛ فالمَكَانُ لهُ دورٌ كَبيرٌ في التَّأثيرِ عَلَى نَفسيَّةِ المُجتمعِ والأفرادِ؛ لذَا تعدَّدَتِ تعْرِيفَاتُهُ، ومِن أهمِّ هذهِ التّعريفاتِ أنَّهُ جُغْرَافِيّةُ العملِ الفنيّ الخَلَّاقةِ؛ فَإذَا كانَتِ هذهِ الرُّؤيَةُ مُحَدِّدَةً لَهُ لاحتِوَائِهِ عَلَى أحداثِ الرِّوَايَةِ باشتباكاتِها وتَعَارضُ أفعالِ شَخْصِيَّاتِها؛ فهُوَ في الوَقتِ ذَاتِهِ جُزءٌ أَصِيلٌ ومُكَوِّنٌ أسَاسٌ لِلحَدَثِ، وَخَاضِعٌ خُضُوعًا كليًّا لهُ، وإن كانَ في جوهرِهِ وسيلةً لهُ لا غايةً تشكيليَّةً، ولكنَّهُ وسيلة فعَّالة في بناءِ الحدثِ، ومشكِّلَةٌ لمُحتويَاتِهِ، ودَالّ دَلالَة واضِحَة عَلَى تَاريخيَّتِهِ [23].

ويتّسِمُ المَكَانُ بالثَّباتِ خِلَافًا للزَّمَانِ المُتحَرِّكِ؛ ويَزدَادُ الاهتمامُ بهِ معَ ثبوتِهِ لاحتوائهِ عَلَى المُكوّناتِ الحِسِّيَّةِ؛ لذا يظَلُّ المنبعُ الذي تَنْطَلِقُ منهُ الشَّخْصِيَّاتُ الرِّوَائِيّةُ أو تهدفُ إليهِ، وهُوَ الحَيِّزُ الذي يَكْشِفُ عَن نُظُمِ الأخلاقيَّاتِ في النّصِّ؛ فَهُو الفَضَاءُ أو الفَرَاغُ المُكوّنُ لِلخَيَالِ [24].

وبِالنَّظْرَةِ الواعيَةِ أو العَجلَى لأثرِ المكانِ في رِوَايَةِ "مَسْرَى الغرانيقِ" يتَّضِحُ لَنَا أَنَّ السَّاردَةَ قدِ اهتَمَّتْ اهتِمامًا بالِغًا ببنيَةِ المكانِ، ووصفِ حيثياتِهِ؛ فهو مُنْذُ قرَاءَةِ العُنوَانِ أَحَدُ أَهَمِّ عنَاصِرِ البنيَةِ السَّرْديّةِ الكُبرَى للرّوايةِ؛ فتبدأ الرِّوايَةُ بجملةٍ تضعنا في عمقِ المكانِ، بل المكان المقدّس "أقْصِدُ مَدِينَةَ القُدسِ..." [25] وفِي تَصْدِيرِ الفَصْلِ الأوَّلِ يَأتِي وَصْفُهَا الطَّرِيقَ المُبَسِطِ وسطَ مَمَرَّاتٍ وهِضَابٍ مِنْ بَلْدَةِ عَينِ التَّمرِ إلَى بُصْرَى الشَّامِ: "خَلفُنا بلدَةُ عَينِ التَّمرِ، ونَندرِجُ غَربًا نَحوَ بُصْرَى الشَّامِ، أرضُنا سَهْلِيَّةٌ منبسطةٌ عدَا بَعضِ الهِضَابِ ومَمرَّاتِ الأوديةِ وكُثبانِ الرَّملِ تتقطِعُ وتعُودُ لتَتَّصِلَ، ويظهَرُ لنَا فَجْأةً بينَها قِمَمٌ صَخْرِيَّةٌ شَاهِقَةٌ مَسنُونةٌ كَأنَّهَا مرَدَةٌ مُصطفّونَ متأهِّبونَ لأمرٍ جلَلٍ، يَسْتدِيرُ أَسفلَ تلكَ القِممِ، وبينَ مُنحنياتِها غُدرانٌ كالمرايا لامعةُ الحصَى، عذبةُ الماءِ، تشتبكُ أشجارُ نَخِيلٍ وطَلح حولَها، ويندرِجُ بينَ صُخُورها أسرابٌ من طيرِ الحَجَلِ الحَذِرَةِ"[26].

يَصِفُ السَّاردُ هُنَا المَكَانَ فِي حَالِ حَركَةٍ مِن أَكْثرَ مِن زَاوِيَةٍ ويَمْزِجُ حركَتَها بوصْفٍ داخليٍّ نَفسِيّ لا في حَالِ سُكُونِها وخمولِها؛ وهو حينَ يَصِفُ طريقَ سَفَرِهِ بينَ المدينتينِ رَاحِلٌ مُتَحَرِّكٌ غَيرُ سَاكنٍ في طَرِيقِهِ، بل يَصِفُ انقطاعَها واتِّصَالَها (تنقطعُ وتعودُ للاتّصالِ)، ويُؤثرُ

السَّارِدُ/السَّاردةُ الواوَ لتظَلَّ مَسافاتُ الاتّصَالِ والانفِصالِ مقدّرةً بخَيالِ القارئِ/ المتلقّي؛ فيُشاركُها في إبداعِ نصّها، فنجد حين المفاجأةِ و(يظهرُ لنا فَجأةً بينَها قِممٌ)، فَوصْفُ المكَانِ بهذهِ الطريقَةِ يَبعثُ فِي السَّرْدِ حيَاةً، كأنَّ الرَّاوِي/السَّاردَ يتحدَّثُ إلينَا وقتَ الحدثِ؛ إذ يسردُ أَوْصَافَهُ المكَان في وقتِ رؤيتِهِ إيَّاهُ، أو هكذا نَشعُرُ من ذلكَ الوَصفِ الحَيّ النَّامِي للمَكَانِ وأَجْوائِهِ المُحِيطَةِ بِهِ.

ولمْ يَكُنْ مِن قَصدِ السَّارِدِ/ة أن يرسُمَ لوحَةً ثَابتَةً صَمَّاءَ للأَمَاكِنِ التي مرَّ بِها في سفرَاتِهِ تِلكَ؛ بلْ يَأتي السَّرْدُ في كلِّ مرَّةٍ إعادَةً مُتَجدِّدةٌ لصُورَةِ الحَياةِ في انبعاثِها" قبلَ شُرُوقِ الشَّمسِ يهبُّ علينا هواءٌ شاميٌّ مُثَلَّجٌ يقرصُ أطرافي، يمرُّ بِشُجَيراتِ العِشْرَقِ الجافَّة في أرضنا فترتعِشُ وتَصْفَرُّ، وأنتَظِرُ الشَّمسَ أَنْ تتوسَّطَ السَّماءَ لِتُدْفِئَنا قَليلًا، تَحتَ سَماءٍ شَدِيدَة الزُّرقَةِ لايُفكِّرُ حتّى الذُّبابُ بالطَّيَرَانِ فيهَا"[27] تجتمع في هذه الأوصافِ المتتاليةِ التي تنقلُ حركة الأشياءِ وتغيّرها، وتحوّلها مع سُنَنِ الكونِ، وأُسُسِ الحياةِ الإنسانيَّةِ، والحِكايَةِ السَّرديَّة مِن شخصيَّاتٍ تَدورُ في زَمَنٍ وتَصْنَعُ أحدَاثًا ما تُؤطِّرُها حَركةٌ زَمَكَانِيَّةٌ.

هذه الحَركةُ المُتدفّقَةُ مِنَ الوَصْفِ الحَيّ للمَكَانِ تَدخُلُ في صِراعٍ مُحتَدِمٍ، يَحفَظُ للسَّرْدِ حَيَاتَهُ، وللحِكَايَةِ سَيرُورَتَها وَفْقَ تَعدُّدٍ لُغَويٍّ وأَيديولُوجِي وفِكْرِيٍّ، يتَّسِعُ اطّرادًا مَعَ تشكُّلِ المكَانِ ليَشمَلَ خِطَاباتٍ مُتعدِّدَةً ومُتبَاينَةً [28].

فمِن هذَا التّعدُّدِ المُتلَاحِقِ للأماكِنِ الذي يكْشِفُ تَعدُّدًا لُغَويًّا وأَيْديولُوجِيًّا وفِكْرِيًّا ما نَجدهُ من حِكَايةِ مُصْحَفِ عُثْمانَ التي يتناقَلُها الرُّواةُ، وتَشِيعُ في النّاسِ عِنْ نُسْخَتِهِ الوَحيدَةِ المُتبَقيَةِ "يقولُ

القادِمونَ من دِمشقَ إنَّ النُّسخَةَ الأَصليَّة الوَحِيدةَ المُتبقيةِ من مَصَاحفِ عُثمَانَ التِي وزَّعَها عَلَى الأمصارِ موجودةٌ في مكتبات الجامِع الأُمويّ، وُرَيْقَاتُ ذَلكَ المُصحفِ مَا بَرِحَ عليها آثارُ دَمِهِ، يتندَّرُ الورَّاقُونَ في سُوقِ بَغدادَ مِن هذهِ الحكايَةِ، وينعتونَ رواتَها بالمُدلّسينَ؛ فَعُثمَانُ قُتِلَ في المدينَةِ ومُصْحَفُهُ في الشَّامِ... والحِكايَةُ ما برِحتْ تدورُ في العِراقِ! لهفي عَلَى مكتبات القساوسةِ السُّريانِ في دمشقَ الذينَ لم يدعوا كتابًا لأمَّة اليونانِ دونَ ترجمةٍ"[29].

فالحكايةُ تُضمرُ تحسُّرًا عَلَى مَا آلَ إليهِ حَالُ العَرَبِ والمسلمينَ من ضياعٍ للعلمِ، وضيقٍ في الأفقِ، وادّعاء في الدّينِ، كما تكشِفُ عقليَّةَ العَامَّةِ ومَخافةَ منطقِ الأُمورِ بما يفتقِدُ إلى الحُجَّة والبُرهانِ، بل بما يخالفُهُما، ولايفوتُ السَّارِدَ المُقَارَنَةُ بين حَالِ المسلمين الذين تركوا نُسخَ أهمّ الكُتُبِ وأعزّها وأعظَمِها للقيلِ والقالِ دُونَ مَنطِقٍ وعَقلٍ وتَمْحِيصٍ، والاكتفاء بروايةِ مُدلّسٍ عَن غَيرِهِ في مُقابلِ أولئكَ النّصَارَى السُّريانِ الَّذينَ لَمْ يَدَّخِرُوا جُهْدًا في تَرجمةِ عُلُومِ اليُونانِ وفُنُونِهِم.

ولَولَا تتَابعُ الأماكِنِ وتداخُلُها والانتقالُ المتتابعُ بينَها لمَا ظَهرتْ هذهِ المفارقةُ اللُّغويَّةُ والفكريّةُ والأيديولوجيّةُ بهذهِ الحدَّةِ، كَمَا أنَّ المكانَ هوَ المُشكّلُ الأساسُ لبنيةِ الحَدَثِ ولَولَا حضُورهُ المُكثَّفُ ما كانَ لِهَذهِ الحِكَايةِ أنْ يكونَ لَهَا ذاكَ الوقْعُ المُؤثّرُ الذِي جَاءَ مُتسرّبا مُضمرًا مُنسَابًا عَبرَ بِنًى مكَانِيّةٍ يَحملُ كُلٌّ مِنها مَغزًى، وفِكرًا خَاصًّا، كما يَحْمِلُ الجَمعُ بينَها مُقارناتٍ ومُوازناتٍ تَستَدْعِي مُشَارَكَة القارِئِ لاستكمال ظِلَالِ الأَماكنِ الفِكريَّةِ والدّينيّةِ والأَيديولُوجيّة مُلتَحِمَةً بِجَوهَرِ الحَدَثِ وفِكرتِهِ المُضْمَرةِ، أَوِ المَسكُوتِ عَنْها.

ونَلحَظُ أيضًا في وصفِهِ المكانَ اعتمادَ السَّاردِ/ة في إطارِ الصُّورِ الأدَبِيَّةِ؛ إذ يصِفُ، مَثَلًا، تلكَ المُرتَفَعَاتِ الصَّخْريَّةَ مُشَبِّهًا إيَّاهَا بأنَّها (قِمَمٌ صَخريَّةٌ شَاهقَةٌ مَسنُونةٌ كَأنَّهَا مرَدَةٌ مُصطفّونَ متأهّبونَ لأمرٍ جلَلٍ)، كمَا يُشَبّهُ الغُدْرَانَ المُوزّعَةَ بين المنحنياتِ" وبينَ مُنحنياتِها غُدرانٌ كالمرايا لامِعَةُ الحَصَى " مِمَّا يُكسِبُ وَصفَ المكَانِ شَاعِرِيَّةً خَاصَّةً؛ ليُصبِحَ أكثرَ تأثيرًا وأسرًا للمُتَلَقّينَ. والحقيقةُ أنَّ الصُّورَ الأدَبِيّةَ، مُنذُ زمَنٍ بعيدٍ بُعدَ الإبداعِ الأدبي نفسهِ، تُمثّلُ مِحْوَرًا أَساسًا تَدُورُ حولَهُ كلُّ محاولَاتِ الفَهمِ الدَّقيقِ الواعِي لِأسرَارِ الفِعْلِ الإبداعِيّ في الأدَبِ خَاصَّةً؛ ومِن ثَمَّ أدْرَكَ دارسُو الأدبِ ونقَّادُهُ حينَ تعرَّضُوا إلَى طرَائِقِ التَّصويرِ الفَنِّيّ، مَعَ تعَدُّدِها واختلافاتِها، أنَّ النَّصَّ الأدبِيَّ عامَّةً دُونَ صُوَرٍ أو تَصويرٍ لا يَعدُو أنْ يكُونَ إلَّا ضَرْبًا مِن الكلامِ العادي، الذي يألفُهُ النَّاسُ في أَثْنَاءِ المُمَارَسَةِ الإبلاغيَّةِ في عَلَاقاتِهِم التَّواصُلِيَّة [30].

ومن ثمَّ؛ فيُمكنُنَا التَّنبُّهُ إلى أمرٍ جدّ مُهِمّ؛ هو أن السَّارِدَ/ة أرادَ أنْ يَجعلَ مِنَ (المكَانِ) رَابِطًا قَوِيًّا بينَ الرِّوَايَةِ وعَصْرِها؛ فالطَّريقُ المُنبسِطُ الذي جاءَ وصفُهُ مُفصَّلًا؛ كما تَقَدَّمَ، بَينَ مَدِينتَي: عين التَّمرِ وبُصْرَى. وكَثيرًا ما افتنَّ المؤرِّخُونَ والرَّحَّالَةُ المُسلِمُونَ في تُراثِنَا العَرَبِيِّ في
هذا الرّبطِ، ومِن أمثِلَةِ ذلكَ مَا نَجِدُهُ عِندَ أبِي القاسِمِ عبيد الله بن عبد الله ابن خُرْداذَبة (ت280هـ)؛ حين يُفصِّلُ وَصفَ المكَانِ في كِتَابِهِ، ويجعلُ سردهُ شَاعريًّا بالاستشهادِ بشعر غيرِهِ" المَسَالِكِ والمَمَالِكِ" مُقْتَرِنًا بالإحَالاتِ التّاريخِيَّةِ الدَّالَّةِ" الطَّريقُ مِنْ عَينِ التَّمرِ إِلَى بُصْرَى؛
قالَ الشَّاعِرُ:
صَبَّحْنَ عِندَ الشّمْسِ عَينَ التّمْرِ يَدُسْنَ كُلَّ غَيضَةٍ ونَهْرِ
فَمِنْ عَينِ التَّمْرِ إِلَى الأخْدَمِيَّةِ، ثُمَّ إِلَى النَّحْفِيَّةِ، ثُمَّ إِلَى الخَلطِ، ثم إِلَى سُوَى، قالَ:
للهِ عينَا رَافِعٍ أنَّى اهْتَدَى فَوَّزَ مِنْ قُرَاقِرٍ إِلَى سُوَى
ثُمَّ إِلَى الأجيفر، ثُمَّ إِلَى الغرّبةِ، ثُمَّ إِلَى بُصرَى "[31].

وبالمُقَارَنَةِ نجدُ في صَدَارةِ الفَصلِ الثَّالِثِ ذِكرَ أدقِّ التَّفاصيلِ في وَصْفِ البِنْيَةِ العُمرانِيَّةِ فِي تلكَ المُدُنِ التي دخَلَها الرَّاوِي/الرَّحَّالَةُ عبرَ رِحلتهِ الطَّويلَةِ؛ فيَصِفُ مكوثهُ بها ويصفُها: "مَكَثنا في بُصْرَى الشَّامِ لِعِدَّةِ أيَّامٍ، مَدِينَةٌ قُدَّتْ مِن صَخْرٍ؛ قِبَابٌ وأَقوَاسٌ وأَعْمِدَةٌ مِنَ الحِجَارَةِ العتيقةِ تربضُ عَلَى حافّةِ الصَّحراءِ كناقةِ صَالِحٍ، والهواءُ البارِدُ الذي يَمُرُّ بينَ أَعْمِدَتِها يَحْمِلُ هَمْهَمَاتِ ذُعْرٍ وقَلَقٍ.

كَانَتْ حَوَانِيتُهَا مُنْشَغِلَةً بالبيعِ والمُقَايَضَاتِ بينَ عَرَبِ الجَزيرةِ وقَاطِنِي بِلَادِ الشَّامِ، أردِيَةٌ صُوفيَّةٌ، ومَخِيضٌ، وبُسُطٌ صُوفِيَّةٌ، والقوافلُ تبتَاعُ الحُبُوبَ والبُقولَ..." [32]، كما يصفُ، أيضًا، مَدِينةَ القَطَائِعِ في القَاهِرَة وَصْفًا يمزجُ فيه الطّابعَ العُمرانيّ بالطّابعِ السُّكَّانيّ: "الكَثِيرُ مِنْ أَحيَاءِ القَطَائِعِ شِبْهِ مَهْجُورَةٍ، لَكِنَّ الأنحَاءَ التِي يَحْتَضِنُهَا جَبَلُ المُقَطَّمِ مَا بَرِحَتْ عَامِرَةً ومُؤَّهلَةً، وَفِيهَا سُوقٌ للدِّبَاغَةِ، وآخَرُ لِصَانِعِي الرِّمَاحِ

القَطائعُ والقَاهِرَة تَبدوانِ هُنا كضَرَّتَينِ. الأُولى مُسِنَّةٌ مَهجورةٌ ومُهملَة، عَزَفَ عنها السُّلطانُ إلى القَاهِرَة المُعِزِّيَّةِ نَضِرةٌ وفاتِنَةٌ فَتِيَّةٌ؛ فَمَنَازِلُ القَاهِرَة لامِعَةُ الحِجارةِ، واسِعَةُ الشُّرفاتِ، يُصعدُ إليها بدُرَيجاتٍ بَعيدًا عنِ الطَّريقِ، والحَدائقُ تَعرشُ بينَ مَنزِلٍ وآخَرَ، ومبانيها أفسَحُ، وسُوقها يبتعدُ عنِ المسجدِ الأزهرِ، والمَدرسَةُ حُشمةٌ وإجلالًا لِمَقامِهِ" [33].

يَعْتمِدُ الوَصْفُ هُنا عَلَى المُفارقَةِ للمُقارنةِ بما يستَدْعِي الأبعادَ الحَضَاريّة والثَّقافيَّةَ والسِّياسيَّةَ جَنبًا إلى جَنبٍ مع الوَصفِ العُمرانِيّ الذي لا يأتِي مُجرَّدًا، بل يأتي مُفعمًا برُوحِ اللَّحظةِ التَّاريخيّةِ بكلّ ما يكتنفُها من عوامل ازدهارٍ وانحطاطٍ بلا مُباشرةٍ تُضيّعُ فنيّةَ السَّردِ الرّوائيّ الرّحليّ.

ونلحظُ كذلك في وَصفِ أبنيةِ الرُّومِ في مدينةِ بُصرَى هذا المزيج في النّسيج السَّرديّ "جُلُّ مَنْ يمرُّ بالمَدِينَةِ يسيرُ ليشاهدَ بقايا مُندثرةً للرُّومِ تقعُ عَلَى أطرافِ المَدِينَةِ، ومنها بُنيانٌ دائريٌّ هائلٌ تُحِيطُ بهِ مِن الدَّاخِلِ مَقاعِدُ متدرِّجَةٌ نُحتتْ مِنَ الحَجرِ، وقد نَبتَ بينَ المَقَاعِدِ الأعشَابُ والشُّجيْراتُ الشَّوكيَّةُ، يقابلُ المقعدَ مَصطبةٌ مُرتفِعَةٌ قد حُفَّتْ بالأعمدَة، كانَ أهلُ بُصرَى يطلقونَ عَلَى هذا المكَانِ مَلعَبَ الرُّومِ. ولَم أجِدْ رُوما هُناكَ، بلْ قُطعَانًا مِنَ الغَنَمِ الزُّهُورِ البَرّيَّةِ، وتَتقافَزُ فوقَ مَقاعدِهِ. دَاخَلتنِي هَيبَةٌ وجلالٌ لتلكَ المدَرَّجاتِ العَظِيمةِ والمقصُوراتِ العُلويَّةِ التي تَحُفُّها. كانَ يَعلُو بعضَ الأعمدةِ تماثيلُ لِوجُوهٍ فَزْعَى زَاعِقَةٍ، كَأنَّها تُولولُ لخَطَرٍ سَيُدَاهِمُ المكَانَ! "[34].

تقَابُلُ الصُّورِ المِعمَاريَّةِ هُنا بَينَ الأَعمِدَةِ الفَخْمَةِ، والمَقاعِدِ الخَشَبيَّةِ، وبينَ البنيانِ الدَّائريّ الفَخمِ المَهولِ ومَرتعِ الغَنَمِ، وهنا تتَجلَّى نَظرةُ السَّارِدِ للآخَرِ؛ فهذهِ التَّوطئاتُ المِعماريَّةُ تردُ بوصْفِها مَدخَلًا لتَفسِيرِ أحدَاثِ التَّاريخِ، وتَصَاريفِ الأيَّامِ.

ولا يُمكننا تحييدُ نظرة السَّاردِ وأيدلوجيَّتَهُ، ونظرتُه للآخَرِ المُختلفِ؛ وهنا يُثارُ السُّؤَالُ المطرُوحُ: هل تُثارُ قضيَّةُ الآخَرِ في كُلّ الأجناسِ الأدبيَّةِ بشَكلٍ وَاحِدٍ، أو بِدَرَجَةٍ واحدةٍ، أم ثَمَّةَ تَشَابُهٌ بينَ خُصُوصِيَّةِ نوعٍ أدبيٍّ وآخرَ؟

وفي الإجابَةِ عَلَى ذَلكَ نَجِدُ أَدَبَ الرّحلةِ أقدرَها جميعًا في تَعبيرِهِ عن صُورةِ الآخرِ؛ لكونهِ جِنسًا فَضفاضًا تسَعُ الأجناسَ الأخرى من قصَّةٍ، وسيرةٍ ذاتيَّة، وإثنوغرافيا، وتاريخٍ، وجغرافيا، ومقالٍ؛ بما يَجْعلُها أكثرَ قدرةً في التَّعبيرِ عن قضيَّةِ الآخرِ أبلغَ تعبيرٍ وأوسعهُ [35].

ومِمَّا يُؤَكِّدُ هذهِ النَّظرةَ ما نَجِدُهُ في مَوضِعٍ آخَرَ في وَصْفِ قُبَّةِ الصَّحابيّ أبي زَمعةَ البلويّ حِينَ زَارَ مَدينَةَ القَيروانِ: "المُقامُ ينتصِبُ قَريبًا مِنَ المَسجِدِ، بقُبَّةٍ زَرْقاءَ شَاهقةٍ، وضَريحُ زينِ بفُسَيفِسَاءٍ زُخْرِفَ بِرُسُومِ طُيورٍ عَلَى رُؤُوسِها تِيجانٌ ذَهَبيَّةٌ"[36].

نَجِدُ الوَصفَ للمَكَانِ مَحُوطًا بالمَهابَةِ والجَلَالِ والقدَاسَةِ، تَتَجلَّى مِن خِلَالِ وَصفِهِ الذي يُضْمِرُ رُؤيَتَهُ للذَّاتِ، التي نَعنِي بها هُنا الذَّاتَ الإسلَامِيَّةَ؛ كَمَا نَلْحَظُ في بَهْجَةِ صُورةِ المكَانِ بِزينتِهِ اللَّامِعَةِ الزَّاهيَةِ، وتيجانها الذَّهبيَّةِ.

وتَتأكَّدُ هَذهِ النَّزعَةُ بِعَقْدِ المُقارناتِ المُخْتَلِفَةِ بين المُدُن في طُرُزِها المِعمَارِيَّةِ، وتتَجاوزُ هذه المُقارَناتُ الأنا والآخَرِ، فَتُصبِحُ بينَ الأنا ونَفسِهَا لتَعْمِيقِ الرُّؤْيةِ لَهَا عَبرَ قَسَماتِها المُخْتَلِفةِ؛ من ذلك ما نَجِدُهُ مِن مُقَارَنَةٍ بينَ العُمْرانِ في القُدْسِ، ونَظَائِرِهِ مِنْ أَشكَالِ الأَبنيَةِ في بَغْدَاد: " ودَخلْتُ القُدْسَ مَعَ مَجمُوعةٍ مِنَ التُّجَّارِ... طِرَازُ المَبانِي لَا يُشْبِهِ التِي كُنتُ أَرَاها فِي بَغْدَادَ، ولكِنَّ بَعْضَها لا يَزالُ مَشغُولًا بِقَاطِنِيهِ، وبَعْضُها

الآخرُ كَانَ مَهجُورًا تخلَّعَتْ أبوابُهُ ونَوافِذُهُ، وَنَبتَتِ الحَشَائِشُ أسفَلَ جُدرانِهِ، كانُوا يُسمُّونَها القُصُورَ الأُمويَّةَ. كُنتُ أودُّ الوُقُوفَ بها طَويلًا للتَّفَرُّسِ في مُلكٍ باتَ أَطلَالًا..."[37].

ومَنْ يُراجِعْ هذا النَّصَّ وَمَا قَبلَهُ يَشْعُرْ بأُلفَتِهِ مِن خِلَالِ الثَّقافةِ المَكَانيَّةِ التي تُشَكِّلُ جُزءًا أَصِيلًا منَ الثَّقَافَةِ العامَّةِ للقارئ العربيّ، أو المُثقَّفِ المُسلِمِ، وكَأَنَّ السَّارِدَةَ حينَ وَصْفِها المَكَانَ أو الفَضَاءَ الرِّوَائِيّ تَرمِي مِنْ وَرَاءِ وَصفِها بثَّ نَوعٍ مِنَ المِصْدَاقيَّةِ فيمَا تَرْوِيهِ, بِجَعْلِ المَكَانِ في الحِكَايَةِ مُمَاثِلًا، أَو مُشَابِهًا في جَوهَرِهِ، وفِي مَظْهرِهِ الخَارِجيّ، أيضًا، لحَقِيقَتِهِ في الواقعِ المعيشِ, وهو ما يوصَفُ بالمُماثلةِ بين الصُّورةِ السَّرديَّةِ، ومَرجِعيَّتِهِ الواقعيَّةِ؛ ذلكَ أنَّ السَّارِدَ في وصفِهِ الأمَاكِن الطَّبيعيَّةِ يستَثْمِرُ في أَثنَاءِ ذَلكَ عَناصِرَهُ الفيزيائيَّةَ التَّجسيدِيَّةِ؛ إذْ يَجعَلُنا نقِفُ عَلَى الصُّورَةِ الطّوبوغرافيَّةِ للمَكَانِ السَّرديّ, التي تُخبرُنا عَن مَظْهَرِها الخَارِجيّ[38]; فهو يرسُمُ مُعادِلًا بَصَريًّا يجعلُ إدراكَ المَكَانِ مُمكنًا عَن طَريقِ اللُّغةِ[39], كَمَا يَجْعَلُ مِنْ وَصفِ المَكانِ أَدَاةَ تَصْويرٍ للحَدَثِ وَبَيَانِ جُزْئيَّاتِهِ وتَحدِيدِ أَبْعَادِهِ، وبِتَوظِيفِ عَناصِرِ المَكَانِ الحسِّيَّةِ لتشكيلِ المَكَانِ المُتخيَّلِ, إنَّما يَدْخُلُ العَالمَ الخَارِجيَّ بتَفاصِيلِهِ الصَّغِيرَةِ في عَالَمِ الرِّوَايَةِ التَّخييليّ ويُشْعِرُ قَارِئَهُ بأنَّهُ يَعِيشُ في الوَاقعَ المَعِيشِ لا فِي عَالَمِ الخَيَالِ؛ مِمَّا يَخْلقُ انطِباعًا ما بالحَقِيقَةِ، كَمَا يَخْلُقُ تأثيرًا مُباشرًا بِوَاقِعِهِ المَعِيشِ [40].

ولا تُغْفِلُ السَّارِدَةُ الأَبعَادَ التَّاريخيَّةَ في سَردِها؛ فَنَجِدُها تُضْفِي لَمَسَاتٍ تَارِيخيَّةً في أثناءِ وَصْفِهَا الدَّقِيقِ لِمَظَاهرِ العُمْرَانِ في تلكَ المُدُنِ التي يمُرُّ بها الرّحَّالةُ البطلُ/مزيدُ الحنفيُّ بما يُناسبُ جَوهرَ بِنيَةِ السِّيرَةِ الذَّاتيَّةِ، كَمَا تَعكِسُ في الآنِ ذاتِهِ ثَقافةَ بَطَلِ الرِّوَايَةِ ذلكَ الرّحّالةِ، أو جَامِعِ الكُتُبِ؛ كَمَا اتّسِمَ واتَّصَفَ؛ فَلَمْ يَعُدِ الوَصفُ مُجرَّدَ تَحْدِيدٍ مَكَانيّ/خَارِطَةً وَصفيَّةً تَحكِي مُواصَفَاتِ المَكَانِ الخَارِجيَّةِ، بَلْ يَأتِي مُمْتَزِجًا برُوحِهِ وثَقَافَتِهِ ومِزاجِهِ ونفثاتِهِ الخاصَّةِ؛ ففِي وَصفِهِ مثلًا لمَسْجِدِ قُبَّةِ الصَّخْرَةِ حِينَ رَآهُ "وبِجِوارِ إحدَى بواباتِ المسجدِ حُفِرَ فوقَ لوحٍ رُخاميّ: جُدِّدَ هذا المَسْجِدُ فِي عَهدِ الخَلِيفَةِ الوَلِيدِ بنِ عَبدِ الملكِ.. قَالَ التُّجَّارُ عندَ ذاكَ: وَصَلنا الحَرمَ القُدسِيَّ ...السَّلامُ على أُولَى القِبلَتينِ" [41]؛ فَهذِهِ الإشَارَاتُ التَّاريخيَّةُ المُهِمَّةُ تأتِي مُضَفَّرةً في نَسِيجِ السَّردِ، فَيَمتزجُ الوصفُ المكانيّ بالتَّاريخ امتِزَاجًا لا يُمكِنُ فَصْلُهُ.

وهُوَ مَا نَجِدُهُ في مَواضِعَ كَثيرةٍ؛ كتَصْويرِ الصَّخْرَةِ المُلْسَاءِ فِي القُدْسِ التِي قِيلَ إنَّها نزَلَتْ منَ الجَنَّةِ، وَما أُثِيرَ حَولَها مِن أَنَّها شَهِدَتْ لَحْظَةَ هُبُوطِ أَبَويّ البَشَرِ آدمَ وحَوَّاءَ إلى الأَرْضِ مِنَ الجنَّة" هَلْ وَقَفَتْ عَليها حَوَّاءُ يَومًا بقدَمَيهَا المُحَنَيَّتَينِ بِمِسكِ الجَنَّةِ كأَبهَى ما خلقَ اللهَ من النّساءِ؟ هل سَمِعَتْ هذهِ الصَّخرةُ حِوارَ التَّمرُّدِ بَينَ اللهِ وإبليسَ المَارِقِ قَبلَ أنْ يُطردَ من الملكُوتِ السَّماويّ؟"[42] ومثلُ تلك الإشَاراتِ التَّارِيخِيَّةِ كَثيرٌ في الرّوايةِ، بما يَشِي بثَقافةِ السَّاردِ/ة وتنوُّع مَعَارفهِ وغَزارة اطّلَاعِهِ عَلَى التّاريخِ الثَّقافِيّ والسّياسيّ والاجتماعيّ الذي يشكّلُ أحداثَ الرِّوايةِ/الرّحلَةِ.

1/2- التَّشْكِيلُ المَكَانيُّ والبُعدُ الدّيمُوغرافيّ/طبائعُ البَشَرِ

يَقِلُّ عَدَدُ الأَشخَاصِ في الأَعمَال السَّرْدِيّ أَو يَكثُرُ وَفقًا لنَوعِ هذا العَملِ؛ فالقِصَّةُ التَّارِيخِيَّةُ أوِ الاجْتِمَاعِيَّةُ تَكثُرُ فِيهَا الأَشْخاصُ، أمَّا القِصَّةُ التَّحليليَّةُ أو العِلميَّةُ فَيَقلُّ عَدَدُ أَشخَاصِها، وتُقاسُ، عَادَةً، إجَادَةُ السَّاردِ بمَدَى قُدْرَتِهِ في رَسمِ شَخْصيَّاتِهِ، وتَمْيِيزِها بِسِماتٍ تحملُ بَصمةً خاصَّةً، تَجعلُها حيَّةً، كأنَّنَا نراها بأعيُنِنَا.

وَقد يُقصَدُ بهذهِ السِّمَاتِ هُنا السِّمَاتُ الماديَّةُ، كالطَّبيعَةِ الجِسميَّةِ/ الأبعادِ الفسيولُوجيَّةِ، كاتّصافها بلونٍ خاصّ لِلبشرةِ، أو تقاسيمِ الوَجهِ، وتَفاصيلَ خاصَّة بالملامِحِ الجسميَّةِ، وغيرِ ذلكَ من السّماتِ المادّيَّة الظَّاهِرَةِ؛ إذْ يُعَدُّ هَذا البعدُ الخارِجيُّ مِن أبرزِ أبعادِ الشَّخصيَّاتِ، وأهمِّها، أيضًا، في النَّصّ السَّرْدِيّ؛ فبها تَكتملُ أَبعادُ الرِّوَايَةِ وسِماتُها المميَّزَةُ[43].

ولكنَّنا قدْ نُلاحظُ في بعضِ مواضعَ منْ روايةِ أُميمةَ أنَّ وصفَها لطبائِعِ سُكَّانِ المُدُنِ التي يمرُّ بها الرّحالةُ مزيدُ الحَنفيُّ في (مَسرَى الغَرانيقِ) يتَّسِمُ بالطَّابعِ التَّوثيقِيّ؛ المُرادِ منهُ، عادةً، تقييدُ التَّفاصيلِ الواردةِ في الوصفِ المكانيّ؛ بمعنى أنَّهُ قدْ يتَّخذُ طابعًا غيرَ الذي لحظناهُ في

وصفِ المَكَانَ؛ إذ عكَسَتْ رُوحَها وثقافَتَها وأيديولُوجيَّتَها عليهِ؛ فيأتِي ذِكرُها، أحيانًا، عَلَى سبيلِ المشاهدَةِ، بلْ مُجرَّدِ الملاحظَاتِ العابرةِ.

ولتقريبِ هذه الفرضيَّة نُمثِّلُ لها بتوصيفِ أهل القُدسِ الذينَ " يتوزَّعونَ ما بينَ عَربٍ وسُريانٍ، وحتمًا هنالكَ مِللٌ أُخرى لا أَتبيَّنُها، لكِنَّهُم لا يُشبِهُونَ أهلَ بَغْدَادَ: وجوهُهم مشرَّبَةٌ بحُمرةٍ، وتقاسيمُهم أكثرُ دقَّةً ورِقَّةً، وحركاتُهم أكثرُ كياسَةً وليُونَةً. لم يُبالِ أحدٌ بي؛ المدينةُ تزدحمُ بالحُجَّاجِ، ويبدُو أنَّهم اعتادُوا الغُرباءَ هنا"[44].

ولعلَّنا لا نشعرُ بِتدفُّقاتِ عواطِف السَّاردِ/ة في وصفِهِ طبائِعَ السُّكّانِ المُميَّزَةَ في بيتِ المَقدِسِ، بلْ جُلُّ ما نَجدهُ وصفٌ للْعُمرانِ والأَبنيَةِ، ومظاهرِ المَدَنِيَّةِ في صورَتِها السَّطحِيَّةِ الصَّامِتَةِ؛ بما يظهرُ في الصُّورِ الأدَبِيّةِ التي رسمَتْها اللُّغَةُ الشَّاعِرَةُ لقدمِ حوَّاءَ المَطبوعَةِ عَلَى صَخرةِ بَيتِ المقدسِ: " هَلْ وَقَفَتْ عَليها حَوَّاءُ يَومًا بقدَمَيهَا المُحَنَيَّتَينِ بِمِسكِ الجَنَّةِ كأَبهَى ما خلقَ اللهَ من النّساءِ؟ هل سَمِعَتْ هذهِ الصَّخرةُ حِوارَ التَّمرُّدِ بَينَ اللهِ وإبليسَ المَارِقِ قَبلَ أنْ يُطردَ من الملكُوتِ السَّماويّ؟ تملكتنِي وحشةُ أبينَا آدمَ؛ قدمايَ قد ثَقُلتَا بفعلِ هيبةِ المكَانِ، وجُوعِ وعَطشِ الصَّائمِ، وجماعة التُّجَّارِ باتُوا قلقي الحَركةِ سريعي الخُطَواتِ، وأخرجُوا مِن جُيوبِهم مسابحَ طَويلةً تكادُ تصِلُ إلى الأرضِ، ووجُوهُهم شَاخِصَةٌ إلى السَّقفِ تتأمَّلُهُ، فيما ما برِحتُ أتساءَلُ: ما السُّورُ التي قرأها الرَّسولُ على صُفوفِ الأنبياءِ، وهو يَؤُمُّهم في هذا المَوضعِ"[45].

فنحنُ ،هنا، أمامَ لغةٍ شعريَّةٍ، وصورٍ حالمةٍ تعكسُ حالةَ وجدٍ، أو حَالةً خاصَّةً منَ الإلهامِ، وصدمةِ الانفعالاتِ بالمواقفِ؛ إذ يغدُو السَّاردُ المُلهم كذلكَ الذي انجذبَ انتباهُهُ بَغتَةً؛ فاختلَّتْ موازينُهُ؛ فصار ينفصلُ عن مخطَّطِ العمليَّاتِ الذّهنيّةِ المُعقَّدَةِ؛ فتنهمرُ فجأةً فيوضَاتٌ من اللَّوحاتِ والمشاهدِ والصُّورِ والأَخيلَةِ؛ ومِن ثمَّ يُسيطرُ عليهِ الإلهامِ الذَّاتيّ، الذي يَنْطلقُ في تلك اللَّحظاتِ الإبداعِيَّة المُفاجئَةِ، بما يَصحبُها من لَحظاتٍ مصحُوبةٍ بما يمكنُ وصفُهُ بالأزماتِ الشُّعُوريَّةِ، والانفَعالاتِ التي لا يحكمُها عقلٌ منظَّمٌ أو مشاعرُ مُجتلبَةٌ.

وليسَ معنى انتقادنا لوصفِ السَّاردة التّسجيليّ أنّها ظاهرة في روايتها، بل على العكسِ؛ فَفي معظمِ مشاهدِ الرّوايَةِ نجدُها تَتَّخِذُ من وصفِ طبائعِ سُكَّانِ المُدُنِ التي يمرُّ بها مزيدُ الحَنفيُّ أبعَادًا وصفيَّةً تتسمُ بالأصالةِ والعُمقِ، وكثيرًا ما نجدُ ذلك في وصفها حتّى الأماكن التي تتشَرَّبُ الشَّخصيَّاتُ الثَّانويَّةُ بطبائِعها؛ فنشعرُ أنَّهم لم يظهرُوا لمُجرَّدِ خِدمةِ الشَّخْصِيَّاتِ الرّئيسَةِ في النَّصِّ السَّرْديّ، بل كشفُوا إلى مدى جدّ بَعيدٍ، أجزَاءً مُهمَّةً من سماتِ الأمَاكِنِ، وطبائِعها المميّزة، فيتجاوزٍ بعيدٍ للعلاماتِ السَّطحيَّة الظَّاهرةِ التي وصفناها آنفًا بالظَّاهريَّةِ.

ومثال ذلك لتأكيدِ هذه الفرضيَّة وتوضيحها ما جاءَ في وصفِ الورّاقينَ وحوانيتهم: "كانَ هُناكَ بِضعُ دكاكينَ فقطْ للوارَّقينَ في بُصرَى، أعينهُم الفُضوليَّةُ المُرحّبةُ أغرتني بأنْ أتحلَّلَ مِن بعضِ الكُتُبِ التي مَعِي وأَنْ أُقايضَها بما لَدَيهِم، لَكِنّ سُوقَهم كانتْ خَامِلَةً خَاليةً منَ الرُّوادِ"[46].

يَأتي هُنا وَصفُها لسُكَّانِ بُصْرَى مُفعَمًا بالمَشَاعرِ؛ كَمَا نَلْحَظُ مِن وَصفِها أعينَهم بِالفُضُوليَّةِ المُرحبَةِ، فذَانانِ التَّرحِيبُ والكَرمُ قدِ اشتُهِرَا بِهما سُكَّانُ هذِهِ المدينةِ؛ فقدِ عُرِفُوا بهاتينِ السّمتينِ، ونُظِمَتْ فيها الأَشعَارُ، كقول أبي ذُؤيبٍ الهُذليّ: [الطويل]

تَزَوَّدَها مِن أَهلِ بُصْرَى وَغَزَّةٍ عَلى جَسرَةٍ مَرفوعَةِ الذَيلِ وَالكِفلِ [47]

وهو ما نرى نظيرَهُ في وَصفِ جُندِ الصَّقَالِبَةِ من أهلِ الأَنْدَلُسِ: "كان معظمُهم منَ الصَّقَالِبَةِ بيضَ الوُجُوهِ، وحُمرَ اللِّحى، وبقلنسُواتٍ مُدبَّبةٍ، وأَوشِحةٍ خَضْرَاءَ، بعدَ انتهائِهم منَ التَّفتيشِ تريَّثُوا قليلًا ينتَظِرُونَ انتهاءَ مندُوبِ بيتِ المالِ من جبايةِ المُكُوسِ منَ التُّجَّارِ"[48].

فالقلنسوَاتُ والأَوشِحَةُ الخَضراءُ منَ الصِّفاتِ التي لا يتركُها الصَّقَالِبَةُ في الأَنْدَلُسِ؛ كما يقولُ ابنُ فَضْلَانَ فيهم: "وكُلُّهم يلبسُونَ القلانِسَ، فإذا رَكِبَ الملكُ رَكِبَ وَحدَهُ بِغيرِ غُلَامٍ، ولا أحدَ يكونُ معهُ، فإذا اجتازَ في السُّوقِ لم يبقَ أحدٌ إلَّا قامَ وأخذَ قُلنسوتَهُ عن رأسهِ؛ فجعلَها تحتَ إبطِهِ، فإذَا جاوزَهم ردُّوا قلانِسَهم إلى رُؤُوسِهم، وكذلِكَ كُلُّ منْ يَدخلُ إلى الملكِ من صغيرٍ وكبيرٍ حتّى أولادهُ وإخوتهُ ساعةً ينظرونَ إليهِ قدْ أخذُوا قلانسَهم فَجَعَلُوها تحتَ آباطِهم ثُمَّ أومؤُوا إليهِ برؤوسِهم وجَلَسُوا، ثمَّ قامُوا

حتَّى يأمرَهم بالجُلوسِ وكلّ مَن يجلسُ بينَ يديهِ فإنَّما يجلسُ باركًا ولا يخرجُ قلنسوتهُ ولا يُظهرُها حتَّى يخرجَ مِن بينَ يديهِ فيلبسُها عندَ ذلكَ"[49].

ويُسلمُنا كُلُّ ذلكَ إلى مُلاحظةٍ لطبيعَةِ السَّردِ التي ميَّزتْها، ونعني بها مدى ثقافتها التَّاريخيَّة والجُغرافيَّةِ الواسِعَةِ، وقُدرتِها الفائقةِ عَلَى مُراجعَةِ المَصَادِرِ التُّراثيَّةِ المُتخصِّصةِ التَّارِيخِيَّةِ والجُغْرَافِيَّةِ؛ فنجدُها في وَصفِها أهلِ المُدُنِ التي يمرُّ بها مزيدٌ في روايتِها الرّحليَّة كما يَردُ في المصادِرِ المُعتبرَةِ، وهوَ أمرٌ يمنحُ النَّصَّ السَّرْديَّ مسحةً واقعيَّةً واضِحةً، تَصِلُ للقارئِ المُثقَّفِ تاريخيًّا القارئ لهذهِ المَصَادرِ دَرَجَةً عاليةً منَ الصِّدقِ؛ فتكادُ معَ هذه الواقعيَّةِ تصيرُ رِوَايَتُها الرِّحْلِيَّةُ مَصدرًا تاريخيًّا تَوثيقِيًّا للمدنِ والبُلْدَان التي مرَّ بها مزيدٌ الحنفيُّ وطبائع سكَّانِها.

ومن ثُمَّ نجدُ أُميمةَ الخميسَ تشيرُ إشاراتٍ واضحةً مؤكّدةً أنَّ مسرى الغرانيقِ رِوَايَةٌ تاريخيَّةٌ؛ وهو ما تَطلَّبَ مِنها جُهدًا زائدًا مُضَاعفًا؛ إذِ احتاجَتْ إلى مجموعَةٍ ضخمةٍ منَ المصادرِ التَّارِيخِيَّةِ لتوثيقِ مادةِ رِوايتِها[50]؛ لذا نجدها قد توسَّعتْ في ذكرِها الأبعَادَ التَّاريخيَّةَ، وطبائعَ أهل تلك المُدُنِ؛ فمؤذّنُ المَسجدِ الأقصَى ،مثلًا، من: " قبيلةِ كَلْبٍ العَرَبِيَّةِ، التي أتتْ واستوطنتِ الشَّامَ، وأصولُها من جزيرةِ العربِ، ثمَّ أردفَ بنوعٍ من التَّودُّدِ والزَّهوِ: نحنُ أخوالُ يزيدَ بنِ معاويةَ؛ فأمُّهُ هيَ ميسونُ بنتُ بَحدلِ الكلبيَّةِ"[51].

نلحظُ أنَّ السَّارِدةَ قد صوَّرَتْ لنا معَ حوارِ هذا المؤذّنِ الطّويلِ كشفًا جليًّا عن سِماتهِ الأنثربولوجيَّة، وسِمات المَقدسيّينَ والشَّاميّينَ بما سجّلتهُ كتبُ التَّاريخِ؛ إذ تكشفُ عن أغوارِ تلك الشخصيَّاتِ وهمومِها الدّفينةِ الكامنةِ داخل نفوسها، كما تكشفُ عنْ دوافِعها الخفيَّةِ.

وقد نجدُ الحوارَ من طرَفٍ وحيدٍ ظاهرٍ، وإن كنَّا نُدركُ من خلال الطَّرَفِ المذكورِ الآخرَ الغائِبَ، وهدفُ هذا المونولوجِ، الذي يصيرُ ديالوجا اعتباريًّا، تجليةُ أفكارِ ذلكَ المتحدّثِ، و الكشفِ عن نواياهُ الدَّاخليَّةِ للمُتلقّي؛ إذ يأتي الحِوارُ ذا حيَويَّةٍ ونبضٍ في تركيزٍ وتعبيرٍ عن الانفعالاتِ الدّاخليَّةِ الذَّاتيَّةِ، مع مراعاةِ أنْ يأتي عادةً مناسبًا للمُستوَى العقليّ والاجتماعيّ والثَّقافِيّ للشَّخصيَّاتِ؛ فينتهي إلى تجسيدِ صورةٍ مُتكاملَةٍ عنها؛ فهذا المُؤذِّنُ الذي يَسكنُ القُدْسُ يراهُ السَّاردُ من خلالِ "المآذنُ في القُدْسِ تدعو لآل البيتِ، وهذا المؤذّنُ يفخَرُ

بيزيدَ بنِ مُعاويةَ؛ فحدسْتُ أنَّ عالمَهُ ينحصِرُ ما بينَ أعَلَى المئذنةِ وأسفلِها، ولم أكُنْ في ذلكَ الوقتِ قد اعتدتُ عَلَى طبعِ أهلِ الشَّامِ المتبسّطِ مَعَ الغُرباءِ، المسترسلِ معَ المارَّةِ. هذا بعدَ أنْ علَّمني مُكُوثي في بغدادَ أنَّ للغريبِ حدودًا وحِمًى يَجِبُ أن يَخرسُ لِسَانُهُ دونها؛ فلا يدري أيَّ كَلِمةٍ قد تشهرُ خِنْجرًا في وجهِهِ"[52]؛ فهذهِ الصُّورةُ النّهائيَّة التي يرسمها هذا المَشهدُ المُمثّلُ لطَبائعِ أهلِ المدينةِ، ومعتَقدِهم،

ومذهبهم، وما يُميِّزُ طبعَهُم عنْ غيرِهم، إنَّما تخلَّقَ من واقعِ الحِوارِ الكَاشِفِ عَن طبَائِع سُكَّانِ الشَّامِ من خلالِ صورةِ المؤذّن المُتجسّدَةِ المُصوَّرَةِ بدقَّةٍ في حِوارِهِ.

2- الفَضَاء المَعنويّ/الثَّقافيّ لِلْمَدِينَةِ

من سماتِ الأدبِ الرِّحَلِيّ؛ كما أسلفنا، قدرتهُ عَلَى إبرازِ العلاقَاتِ المتبادلةِ بينَ طبيعةِ المَكَانِ وطبائِعِ الإنسانِ، وقد تُنُولتْ هذه العلائقِ من خلالِ صُورِ الحيواتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ والدِّينِيَّةِ، وقدْ شكَّلَ التَّأثيرُ الدِّينيُّ الرَّكيزةَ الأساسَ مِن الرَّكائزِ التي تشكِّلُ الصُّورةَ الكُليَّةَ للأنا و للآخرِ في الوقتِ ذاتِهِ[53]؛ لذا اهتمَّتِ الرِّوَايَاتُ العربيَّةُ المعاصرةُ إلى حَدٍّ كبيرٍ باشتغالِها عَلَى هذا الجانبِ الدِّينيّ بمختلفِ أشكالِهِ، ومصادرِهِ، ومشاربِهِ, ويعودُ ذلكَ لعِدَّةِ أسبابٍ؛ أهمُّها بالنسبةِ للثَّقافةِ العربيَّة الإسلاميَّةِ التُّراثُ الدِّينيُّ الإسلاميُّ خاصَّةً؛ إذْ يُشكِّلُ جانبًا مهمًّا مِنَ المكوّنِ الثقافِيّ للمُجْتَمَعَاتِ العربيَّةِ والإسلاميَّةِ[54].

1/2- الثّقافةُ الدِّينِيَّةُ

بَدَا اهتِمامُ أُميمَةَ الخميس برسمِ الأبعادِ والجوانبِ الدِّينيَّةِ للشَخصيَّاتِ روايتِها الرّحليَّة" مسرى الغرانيقِ" منذُ سُطورِها الأُولى، بل من الجملةِ الأُولى: "أقصدُ مدينةَ القُدْسِ،

ولستُ نبيًّا ولا صدّيقًا ولا مُبشِّرًا، ولستُ مُريدًا في مَرْحَلَةٍ أُولى مِن مِعراجِ السُّؤَالِ كي أنقِّبَ عَنْ جَوَابي في حَلَقَاتِ الجَوَامِعِ، وَوَحْشَةِ الصَّوامِعِ، ولكنّني محضُ تاجرِ كتُبٍ في زمنِ الفِتنةِ والاحتِرَابِ، وشَهوة إحراقِ المُدوَّناتِ والمخطوطاتِ، وتطهيرِ الذُّنوبِ بجمرِها"[55].

فهذه فقرةٌ كاشفةٌ عن ثقافتنا الدّينيَّة الإسلاميَّة خاصَّة وما اعتراها من حوادِثِ تلكَ الأيَّامِ؛ لذا لا نمرُّ في أيّ موضِعٍ مِن مواضِعِ وصفِ اِلْمُدُنِ التي يمرّ بها البطَلُ مزيدٌ الحنفيُّ إلَّا نجدُ وَصفًا دينيًّا لحالةِ أهلِ كلِّ مَدِينَةٍ؛ أو تصفُ ما يُميّزُها من العِمَارةِ الدِّينيَّةِ، مضفَّرة هذه

الأوصافَ بالتُّراثِ الدِّينيِّ الإسلاميّ الذي يسِمُ كلَّ مَدِينَةٍ عَن سِوَاها؛ فعلى سبيلِ التَّمثيلِ نجدُ القُدْسَ، في الفِقرةِ الأُولَى مِن رِوَايَتِها؛ كمَا نَقلنَاهَا، هِيَ المَدِينَةُ المُتَّسِمَةُ بالصَّوامِعِ

والمَسَاجِدِ، ولا سيّما ذات التَّاريخِ الإسلَاميّ الحافل بالأحداثِ المَشْهُورةِ المأثورَةِ؛ فمِنها كَانَ مِعرَاجُ النَّبيّ مُحَمَّدٍ ﷺ.

وكَما نَجِدُ في صَدارةِ الفصل الثَّاني أيضًا؛ كما وجدنا في الأولِ، ومنذُ الفِقرةِ الأولى في وَصفِ رِحلةِ الحَجيجِ وقَوافِلِهِم: "كُنَّا ثَلَاثةَ رِفَاقٍ، جَمعتْنا القافِلَةُ التِي ماشتْ قوافلَ الحجيجِ العائدينَ، مُنطلقينَ مِن لبثِهم القَصيرِ في حِجرِ اليمَامَةِ قاصِدينَ البَصرةَ. قالَ لي صَاحبُ القافلة: إنّ المسافةَ بين حجر اليمامةِ والبصرة طَويلَةٌ"[56]، بل لا تتَّسِمُ بعضُ المُدُنِ في الرِّوَايَةِ إلَّا بسِمَاتِها الدِّينِيَّةِ فحسبُ؛ كما نجدُ في وصفِ مدينةِ بُصْرَى: "وبعدَ مسيرَةِ ثلاثةِ أيَّامٍ من بُصرى باتِّجاهِ الغربِ تبدَّى لنا عن كثبٍ جبلٌ هائلٌ

بتلالٍ وأهضابٍ بينَ أحراشٍ وأشجارٍ متشابكةٍ، وتنتثرُ فوقهُ المآذنُ وقبابُ الكنائسِ، صاحَ قائدُ القافلةِ: كبّروا إنّه جبلُ الزَّيتونِ ومدينةُ الأنبياءِ، لقدْ أشرفْنا عَلَى القُدْسِ في اليومِ الثَّاني مِن رمَضَانَ"[57].

فقدْ ارتكزَ السَّردُ الوصفيُّ لِمدينةِ القُدْسِ ؛كما تلاحظُ في اهتمام السَّاردةِ، عَلَى الأَثَرِ الدِّينيّ، فلمْ تبالِ بِأيَّةِ ملامحَ ماديَّةٍ ظاهرَة، أو معنويَّةٍ إلَّا بتلكَ الملامحِ الدِّينيَّةِ المميّزةِ لِلمساجدِ والقبابِ في القُدسِ؛ لذا جاءَتِ المَلَامِحُ المعنويَّةُ مختزلةً ومُكثَّفةً في توصيفِها بأنَّها مدينَةُ الأنبياءِ؛ وهو ما يُضِيفُ أبعَادًا ثقافيَّةً مميَّزةً لِرواياتِها الرّحليَّةِ هذهِ من خلالِ وصفِها للطُّقوسِ الدِّينِيَّةِ للمسْلِمِينَ، وغيرِ المُسلمينِ أيضًا، والتَّعريف بكلٍّ منهما حسب معتقداتِهم المُختلفةِ والمتقاطعةِ أيضًا؛ لذا نجدُ الرّاوي يفسّرُ همساتِ الحُجَّاجِ النّصَارَى وتراتيلَهم وأسجاعَهم التي يردِّدُونها هكذا "كنتُ مُنشَطِرًا ما بينَ التَّفَرُّسِ بِهم، ومتابعةِ خطواتِ الشَّيخ القيسيّ، ولعلَّهُ لَمسَ ذُهولِي وحيرتِي؛ فقالَ مُشيرًا برأسِهِ إلى جَماعَةِ الحُجَّاجِ النَّصَارَى: اقتربَ أحدُ الشَّعانينَ هو الأحد السَّابعُ منَ الصَّومِ الكبيرِ، والأخيرِ قبلَ عيدِ الفِصحِ أو القيامةِ، ويُسَمَّى الأُسبوعُ الذي يبدأُ به أسبوعَ الآلامِ، ويزعمونَ أنَّهُ ذِكرى دخولِ النَّبيّ عيسى إلَى مدينَةِ القُدْسِ، ويُسَمَّى هذا اليومُ أيضًا أحدَ السَّعفِ أو الزَّيتونة؛ لأنَّ أهالي القُدْسِ استقبلتْهُ كمُنتصِرٍ بالسَّعفِ والزَّيتُونِ المُزيَّنِ، ويُعادُ استِخدامُ السَّعفِ والزّينةِ في غالبيةِ الكنائسِ للاحتفالِ بهذا اليومِ"[58].

وتختلفُ هذهِ الطَّريقةُ منَ السَّرْدِ بالضَّرورةِ عن أسلوبِ السَّرْدِ التَّاريخِيّ؛ إذْ يظلُّ أقربَ إلى النَّاقدِ نورثروب فراي بالقصِّ الصَّائبِ الخَالدِ المُعبّرِ عَنْ رُوحِ المُجْتَمَعَاتِ وأساطيرِها الثَّابتةِ في جَوهَرِها مَهْما تَغَيَّرتْ مَلَامِحُها الخَارِجيَّةُ؛ باعتِبَارِ أنَّ لكلِّ مُجتمَعٍ إنسانِيٍّ كَائِنٍ ما كانَ شَكْلًا مُتَمِيّزًا خَاصًّا بهِ مِنَ الثَّقَافَةِ التي تُميّزُهُ عَن غَيرِهِ مِنَ المُجْتَمَعاتِ[59].

اهتَمَّتِ الخَمِيسُ، أَيضًا، بِوَصفِ الكَثيرِ منْ تَفاصِيلِ المُعتَقدَاتِ الدّينيَّةِ في المُدُنِ التي مرَّ بها مَزيدٌ الحَنفِيُّ بطلُ الرّوايَةِ؛ ويُمكِننا التَّمثيلُ لِذلكَ بِوصفِها مُعتَقدَاتِ أَهلِ مَدِينةِ القَيرَوانِ؛ كالذي نراهُ في مشهدِ وصفِ مقامِ الصَّحَابيِّ أبِي زَمعةَ البَلَوِيّ: " وجدتُ أنَّ معظمَ مَن غادرَ المسجدَ بعدَ صَلَاةِ الجُمعةِ قد ذهبَ إلى مقامِ الصَّحَابيِّ أبِي زَمعةَ البَلَوِيّ.

المقامُ ينتصِبُ قريبًا منَ المسجدِ الجامعِ بقُبَّةٍ زرقاءَ شاهقةٍ، وضَريحٍ زِينَ بفُسَيفِسَاءٍ زُخرِفَتْ برسُومِ طُيُورٍ على رؤوسِها تِيجانٌ ذهبيَّةٌ يَخرجُونَ مِنَ الجُمعَةِ للسَّلَامِ عَلَيهِ، والتَّضرُّعِ عنْدَهُ في رَفعِ البلَاءِ، وَدَفعِ المِصَائبِ، وجلبِ الرّزقِ؛ فهُو الوليُّ والوسيلَةُ، الذي يَحْتَفِظُ بثَلَاثِ شَعرَاتٍ مِنْ لِحيَةِ الرَّسُولُ الكَرِيمِ؛ إذْ يذكُرُونَ أنَّهُ كانَ حلَّاقَ الرَّسُولِ عليهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ"[60].

وهوَ ما نَلْحظُهُ ايضاً في وَصْفِها مُعتقدَاتِ الإمامَةِ؛ لكَونِها أَهمَّ مُكوّناتِ الاعتِقادِ عِندَ الشِّيعَةِ؛ فقد كانَتْ ذَائعَةً في كَثيرٍ مِنَ المُدُنِ؛ ومنها مَدِينَةُ اليَمامة: "جَدّي شيخٌ وإمامُ المسجدِ الجامعِ في حِصْنِ بني

الأُخيضِرِ في حِجرِ اليمامةِ وسَطَ جزيرةِ العرَبِ، يدعُو فوقَ المنبرِ لآلِ البيتِ العَلَوِيِّ عقبَ كُلِّ صَلاةٍ بطُولِ العُمْرِ والتَّمكينِ والاستِخلَافِ بالأَرضِ؛ فتُؤمنُ بعدَهُ اليمامَةُ جَميعُها"[61].

هكذا تتشكَّلُ الفضاءاتُ المعنويَّةُ بما تحملُه من حمولاتٍ ثقافيَّة، وبخاصَّةٍ الثَّقافةُ الدِّينيَّةُ، ومنها ما نجده من وصفٍ لِلأغلبيَّةِ الشّيعيَّةِ في مدينةِ الكوفةِ: "فصِيلٌ مِنَ القوافلِ انفصَلَ عَنَّا وواصَلَ إلى الكُوفةِ، وتَمنَّيْتُ أنْ أُرافِقَهم لزِيارةِ مَرقدِ عليٍّ – عليهِ السَّلَامُ- فَهتَفَ بِي مَسْلَمَةُ: أمسِكْ عليكَ لسَانَكَ؛ مَنْ أرادَ الشَّهادَةَ فليذْهَبْ إلَى دَارِ البطّيخِ (الكُوفَة) فإذَا

صَلَّيتَ عَلَى الرَّسُولِ وترضَّيتَ عَن صَحابَتِهِ سَيُقَطِّعُونَكَ إرَبًا، ولا يُعملُ فيها منَ السُّنَّةِ سِوَى في الكُنَاسَةِ"[62].

وقد نجدُ للسَّاردِ/ البطَلِ مَوقفًا نَاقِدًا أو رَافِضًا لتلكَ المُعتقداتِ أو بَعضِها؛ ففي بعضِ المواضِعِ نجدُهُ يتهَكَّمُ ببعضِ المُعتقداتِ التي تستحقُّ منهُ ذلكَ وفقَ رؤيةٍ سرديّة نابعةٍ منَ الحكايةِ: "هبطَتْ بعضُ العصافيرِ والطُّيُورِ تنقرُ في البَقايَا، استرقَتِ النَّظرَ إلى الطُّيُورِ بالطَّبعِ ليسَ بينَها البُومَةُ؛ لأنَّها صَائمةٌ، تستَعدُّ للنُّواحِ طوالَ اللَّيلِ عَلَى الحُسَينِ"[63].

يتهكَّمُ في مثلِ هذه المشاهدِ الوصفيَّةِ عَلَى بَعضِ المعتقداتِ التي شاعَتْ في الرِّواياتِ الشِّيعيَّةِ؛ كمعتقدِهِم أنَّ البُومةَ لم تكُنْ تسكُنُ إلَّا العُمرانَ؛ فَلَمَّا استُشهِدَ الحُسينُ بنُ عليٍّ –عليهِ السَّلامُ- آلتْ البومُ عَلَى أنْفُسِها ألَّا تأوِي إلى العُمرانِ، ولا تَأوِي، أيضًا، إلَّا إلى الخرابِ؛ لكونِها تَقْضِي نَهَارَها صَائِمةً حزينَةً حتَّى يجنَّ عليها اللَّيلُ؛ فإذا جنَّ لم تزَلْ تنوحُ عَلَى الحُسَينِ حتَّى تُصْبِحَ [64].

ولا يخصُّ السَّاردُ معتقدَ الشّيعةِ أو معتقدًا بعينهِ، بل نجده ينتقِدُ أيضًا بعضَ معتقداتِ أهل السُّنَّةِ؛ كما نلحظُ في مواضِعَ أُخرَى يستهجِنُ بَعضَ اعتقادَاتِ المنتمينَ المتحيّزينَ للبيتِ الأُمويّ فيما يخُصُّ مقتلَ عُثمانَ بنَ عفَّانَ، رضي اللهُ عنهُ، وما أُشيعَ عن مُصحفِهِ: "يقولُ القادِمونَ من دِمشقَ إنَّ النُّسخةَ الأصلِيَّةَ الوَحيدةَ الباقيةَ مِن مصَاحِفِ عُثمانَ التِي وزَّعَها عَلَى الأَمصَارِ موجودةٌ في مكتباتِ الجامعِ الأُمويّ، ووريقاتُ ذلكَ المُصحفِ ما برِحَ عليها آثارُ دَمِهِ"[65].

ونجدُ مثلَ هذا الموقفِ تُجاهَ بعضِ المعتقداتِ التي يُمكنُ أنْ نسلكَها في بابِ الخُرافاتِ والأساطيرِ؛ مثالُ ذلكَ ما ذُكِرَ منِ اعتِقادِ أهلِ مدينةِ هَجَر في قبرِ حَمدانَ قُرمُط منْ أنَّهُ سَيبعثُ منهُ، ويركبُ فرسًا: "... فهمسَ لنَا أنَّ هذهِ القُبَّةَ مَبنيَّةٌ عَلَى قبرِ سَيِّدِهِ ومولاهُ حَمدانَ قُرمُط والفَرس بسرجِها ولجامِها لا تغادرُ مَكَانَها ليلًا ولا نهارًا تنتظرهُ فقطْ ليُبعثَ من قبرِهِ ويركبَها، وينطلقَ ليملأَ الأرضَ عَدْلًا بعدَ الجَورِ"[66].

ومن صميم تلكَ الثَّقافةِ ما يذكرُه السَّاردُ من بعضِ الأحكامِ الفقهِيَّةِ الإسلاميَّةِ؛ كَحُكمِ الإبلِ الهائمةِ الذي وردَ عَلَى لسان مزيدٍ: "تبيَّنَ لي رأيُ جزورٍ مجزوزٍ وملقًى إلى جوارِ السُّورِ وجلدهِ المَسلُوخِ،

وأكوَامُ لَحمهِ متناثرةٌ جوارَ بركةٍ منَ الدِّماءِ، طارَ مِنّي كلُّ النُّعاسِ، واتّسَعتْ عَينَايَ دهشتْ وأشَارَتْ إليهما: مَا هَذا؟ قالَ مسلَمةُ: وجدنَاهَا هائمةً، والهائمةُ لُقيا، واللُّقيا هبةٌ، وذبحنَاها وَشَبِعْنا مِن لَحمِها"[67]. ومن ذلك تتبُّعُ ذِكرِ هذا الحكمِ الفقهيّ في التَّفريقِ بينَ الهائمَةِ واللُّقطةِ وما قيل بين الفقهاءِ في هذه المسألةِ الفقهيَّةِ: "ولكن وما أدراكُما أنَّها هائمةٌ؟! الواجبُ أنْ تدُورَا في الأسواقِ عِدَّةَ أيَّام أدناها ثلاثةٌ تناديانِ عَلَى صاحبِها فإذا لم يجبْكُما أحدٌ تصبحُ لُقيا"[68].

ونجدهُ يتوسَّعُ في هذا الحُكْم الفقهيّ؛ فيحكي لمناقشَةٍ فقهيَّةٍ جرَتْ بينَ مَزِيدٍ الحَنَفِيّ وصديقيهِ حين أجابَ: "بل هيَ لُقيا. هتفتُ مُتعجّبًا: شرطُ الضَّالَّةِ ثلاثةُ أيَّامٍ، وأنتَ لم تَصِلِ البصرةَ إلَّا أمسِ!! فقالَ مسلمةُ بصوتٍ فيهِ تهَكُّمٌ: ولا ندرِي عنْ دِينِكم يا حضَرَ اليمامةِ كيفَ تُحرّفُونَ فيهِ وتلوونَ أعناقَ النُّصوصِ"[69].

هكذا نشعرُ بالتّحرّي وراء الحُكم الفقهيّ، وكأنَّنا أمام سؤالٍ بحثيٍّ، أو طرحٍ علميٍّ، لا نصٍّ روائيّ خياليٍّ.

2/2- الثَّقَافَةُ والهويَةُ

سُؤالُ الهُويَّةِ، وبخاصَّة الهُويَّةُ الثَّقافيَّةُ مِن أَهمّ أسئلةِ الخِطابِ الرِّوَائِيّ المُعاصِرِ؛ لذا طرحَتِ الرِّوَايَةُ العَرَبِيَّةُ، ولاسيَّما المُعاصِرةَ سؤَالَ الهُويَّةِ الثَّقافيَّةِ لِكَونِ إجابتِهِ أهمَّ ما يسِمُ المُجْتَمَعَاتِ جميعِها منذُ نَشْأَتِها الأُولَى لدى رفاعةَ رافِع الطَّهطاويّ(1801-1873م) في كتابهِ المُؤسّسِ لهذا السّؤالِ المحوريّ: "تَخْلِيص الإبريزِ في تَلْخِيصِ باريز)، ثُمَّ توَالتِ الأعمالُ التي اهتَمَّتْ بمُحاولةِ الإجابةِ عن سؤالِ الهُويَّةِ الثَّقافيَّةِ لمُجْتَمَعَاتِنا بعد ذلك، وخصُوصًا المُجْتَمَعَاتِ التي ذهبَ إليهَا الرُّواةُ المُخْتَلِفُونَ؛ كما نجِدُ في رِوَايَةِ (عُصفُور من الشَّرق) لتوفيقِ

الحكيمِ، ورِوَايَةِ (موْسِم الهِجرةِ للشمال) للطَّيِّب صَالِح، ورِوَايَةِ(الحيّ اللَّاتينيّ) لسُهيلِ إدرِيس[70]، وغيرِهم منَ الذينَ حاولوا الإجابةَ عبرَ نُصُوصِهم الرِّوائِيةِ التي يَصْعبُ رَصدُها أو إحصَاؤها هُنا.

وقدِ اهتَمَّتْ أميمة الخميسُ في (مَسْرَى الغَرَانِيقِ في مُدُن العَقِيقِ) كُلَّ الاهتِمَامِ في تتبعِ وَصفِ هذهِ الثَّقافاتِ المُتَباينةِ لتلكَ المُدُنِ المُختلفةِ التي مرَّ بها مزيدٌ الحنفيُّ بطلُ رِوَايَتِها، سوَى أنَّ مُعظمَ هذهِ الثَّقافاتِ يَرتبطُ ارتِباطًا وَثيقًا بِغيره مِن مَظَاهرِ الحياةِ المختلفةِ؛ فأهلُ مدينةِ بُصرى، عَلَى سَبيلِ المثَالِ، رأَينَا مُعظمَهم منَ النَّصارَى، الذينَ غَلبَتْ عَلَى كتاباتِهم

الكتابةُ باللُّغةِ السّريانيَّةِ، وقد تكُونُ المظاهرُ الثقافيَّة لسُكَّانِها مرتبطةً بأصُولِ نَشأتِهم الخاصَّةِ، وليسَ بالمكَانِ أو المَدِينَةِ التي صَارُوا مِن سكَّانِها، وموجُودينَ بينَ جنباتِها؛ كالجنُودِ الفَاطِمِيّينَ الذينَ يُحيطونَ بسُورِ القَاهِرَة المُعزِّيَّةِ، الذين يتحَدَّثونَ بلغةٍ عَرَبِيَّةٍ مَعطُوبةٍ، ويرطُنونَ بالبربريَّةِ "استوقَفَني

عِندَ البوابةِ العسكرُ الفاطميُّونَ الذينَ ظلَّ الحُجَّاجُ طوالَ الرِّحلةِ يتحدَّثونَ عن سطوتِهم وشَراسَةِ طباعِهم. يقولونَ إنَّهم تحدَّرُوا من جبالِ الصَّحراءِ وقسوتِها سُمر الوجوهِ يعتمرونَ عمائمَ بيضَاءَ ثقيلةً وفي يمينِهم رِماحٌ طويلةٌ، ويتكلَّمُونَ عربيَّةً معطُوبَةً" [71].

وفي هذا النَّصِّ إشارةٌ مهمَّةٌ ودقيقةٌ إلى أصُولِهم المَغربيَّةِ البَربريَّةِ التي بدأتْ من لدُنهم الدَّعوَةُ العبيدِيَّةُ حتَّى امتدَّت إلى القَاهِرَة [72]؛ فلم يكتفِ السَّارِدُ في وصفِ الثَّقَافَةِ المُجْتَمَعِيَّةِ بذَاتِها في مُدُنِ العَقِيقِ، بلِ امتدَّ طموحُهُ لِيربطَها بغيرِها من ملامحِ الثَّقافةِ الدِّينِيَّةِ أو المَكَانيَّةِ، المميّزة لهُويَّةِ هذهِ المُجتمعاتِ.

ومن أمثلةِ ذلك ما نجدُهُ في وصفِ بَغْدَادَ " وقالَا بفخْرٍ إنَّهُ سيضعهما على قائمةِ أُعطياتِ دارِ الخلافةِ وهباتِها؛ فيصبح بوسعهما المكوث في بغدادَ والتَّمتُّعُ بأنْهَارِها ومَبانِيها، وجُسُورِها، وحدائِقِها، والتَّطريبِ بسماعِ رنينِ الخلاخلِ من جواريها المتبذلاتِ دونَ أنْ يضطرَّ إلى الذّهابِ أربعينَ فرسَخًا شَمالًا نحوَ أرضٍ يحيونها"[73].

يُحيلنا هذا النَّصُّ إلى موروثِنا الثقافيّ في العصرِ العبَّاسيّ؛ حين كانت بَغْدَادُ في هذا العصرِ الذَّهبيّ من الرُّقيّ الحضاريّ وما اتّصلَ به من ألوانِ الفنونِ والغناءِ؛ حتّى وُجدت أسواقٌ لبائعِي الحُليّ والطُّرفِ المَعدنِيَّةِ، وإن صاحبَ ذلك لونٌ من ألوانِ الرّقّ التي كانت شائعةً في تلك العصورِ؛ أعني أسواقَ الرّقيقِ المكتظّةِ بالجَواري مِن كلّ لونٍ وجنس [74].

وتُحيلُنا في مواضِع أخرَى على مظاهرَ ثقافِيَّةٍ أُخرَى؛ كاعتقادِهم بالفلَكِ وما يشي بهِ من أحداثٍ في المستقبلِ: "حينَما وصَلتُها كانَ أهلُها لا يزالُونَ يتحَدَّثونَ عن نَجمٍ ظهَرَ في السَّماءِ في ليلةِ الجُمعةِ مستهَلَّ شَهرِ شَعبانَ يشبهُ الزَّهرةَ في كبرِهِ وكثرةِ ضَوئِهِ عَنْ يسَارِ القِبلةِ يتموَّجُ، ولهُ شعاعٌ عَلَى الأرضِ كشُعاعِ القَمَرِ"[75].

هذه الأنمَاطُ المتنوّعةُ التي اهتمَتْ بإبرازِ المنَاحي الثَّقافيَّةِ، تَكادُ تُشَكِّلُ نمطًا متكرّرًا في نصوصِ أدبِ الرَّحَلَاتِ؛ إذ يصوّرُ موروثَ هذه الأممِ الثَّقافيّ، والمادّيّ من خلالِ تصويرِ مُدُنِهم التُّراثيَّةِ ومعالمِهم الدِّينِيَّةِ والأثريَّةِ[76]؛ حَتَّى غَدَتْ هَذهِ الطَّريقَةُ في وَصْفِ الملامحِ الثَّقافيَّةِ لأيٍّ من المُجْتَمَعَاتِ، وصارَ مِن شَأنهِ أنْ يقدِّمَ صُورةً كُليَّةً للمجتمعَاتِ الموصوفَةِ؛ فكلُّ المُجْتَمَعَاتِ لا يَنفصِلُ فيها وَصفُ مَناحِي الحَياةِ المُختلفةِ عَن بَعضِها إلَّا لِمامًا؛ فلا يمكننا تصوُّرُ الجوانبِ الثقافيَّةِ مثلًا بعيدةً بُعْدًا تَامًّا عنِ الجَوانبِ الدِّينيَّةِ، أو الجوانبِ الجُغْرَافِيَّةِ؛ فكلُّها جزءٌ لا يتَجزَّأُ من مُكوّناتِ مُصطلحِ الثَّقَافَةِ، الذي هو نتاجُ تفاعلٍ بينَ مَجمُوعةٍ منَ العواملِ الأُخْرَى كالدِّينِ والعادَاتِ والقِيمِ واللُّغَة[77].

توقَّفَ السّاردُ في" مسرى الغرانيقِ" أمامَ أبرزِ الثَّقافاتِ المُمَيّزَةِ لِكلِّ مدينةٍ مِن مُدُنِ العَقِيقِ؛ فمِمَّا يُميّزُ ثقافةَ القُدسِ أنَّ "علماءَ القُدْسِ شَديدُو الشَّغفِ بالعُلومِ والمَعارفِ، ويتَفاخَرُون بها فِي مكتباتِ

كنائسِهم، ويحرصُونَ عَلَى تلكَ الكُتُبِ التي تَحوِي أسرارَ كتُبِ الإغريقِ وسِرّ تحويلِ المَعْدِنِ الخَسيسِ إلى ثَمينٍ"[78].

ويُمنُنا أنْ نَزيدَ مثلًا آخرَ يخصُّ ثقافةَ أهلِ بَغْدَادَ، الذينَ كانُوا يَحذرُونَ مِن عِلمِ الفلَكِ، حتَّى: "وقفَ رجلٌ في أحدِ مساجدِ بَغْدَادَ يُدعى ابنَ المارستانيَّةِ رَافِعًا في يَمينِهِ كتابَ هيئةِ العالمِ أحدِ كتُبِ الفلَكِ التي ألَّفَها ابنُ الهَيثمِ، وأخذَ يؤلِّبُ البُسطاءَ والعامَّةَ ضِدَّهُ ويتَّهِمهُ بالكُفرِ والزَّندقةِ، ويُشيرُ إلى دَوائِرِ مَوجُودةٍ في الكتَابِ عَلَى أنَّها طَلَاسِمُ سِحريَّةٌ"[79].

3/2- الثّقافةُ الشَّعبيَّةُ: العَادَاتُ والتَّقاليدُ:

قدْ يُمكنُنَا القَولُ إنَّ وَصْفَ الحَياةَ اليَوميَّةَ، وبخَاصَّةٍ العَادَاتُ والتَّقَالِيدُ، أقلَّ المَلَامحِ التي تُفْرَدُ لَهَا مِسَاحَاتٌ مناسبَةٌ في الرِّواياتِ الرّحليَّةِ[80]؛ لاسيَّما في مثلِ رِحْلَةِ (مَزِيد الحَنَفِيّ) في رِوايَةِ الخَميسِ الرّحليَّةِ؛ إذْ تَشْهَدُ تنقُّلَاتٍ سَريعةٍ، ولا نَجدُ فيها إقامةً طويلَةً في مَكَانٍ واحدٍ بعينِهِ، في الوقتِ الذي يحتاجُ فيهِ توصيفِ ملَامحِ العَادَاتِ والتَّقَالِيدِ إلى طُولِ عِشرَةٍ للأحوالِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، التي قد لا يتوَفرُ لمثلِ هذا النَّوعِ من الرَّحَلَاتِ، غيرَ أنَّهُ لا يمكنُنَا الزَّعْمُ أنَّ رِوَايَة
(مَسرَى الغَرَانيقِ) قد خلَت مِنْ وصفِ هذه الجوَانبِ في أثناء ذِكرِها للجوانبِ المعنويَّةِ لِلْمُدُنِ في رِحلةِ (مَزِيد الحَنَفِيّ)، وإن جاءَتْ قليلَةً نسبيًّا قياسًا بغيرِها من ملامحِ الحياةِ الثَّقافيَّةِ.

يَصِفُ لنا السَّاردُ/ مَزِيدُ الحَنَفِيُّ بَعضَ عادَاتِ العِراقيِّينَ في التَّقرُّبِ منْ كُتَّابِ الدّواوينِ أو القائِمينَ عَلَى الخراجِ، ورغبتَهم في اقتِطاعِ قِطَعًا مِنَ الأَرضِ ليُحْيوها ويُعَمّروها وفي المُقابل يُؤدُّونَ عُشرَ خَراجِهَا لِبَيْتِ المَالِ، إلَّا أنَّ أغلبَ هَذهِ العَادَاتِ والتَّقَالِيدَ التي يَصِفُها تبدُو واقِعةً في نطاقِ عادات الأزياءِ وتقاليدهم في الملابسِ؛ كالخلاخيلِ والبراقعِ المُزركشةِ بالدَّراهمِ الفِضيَّةِ في قُرطبَةَ، والثّيابِ الطَّويلةِ المَشغُولةِ الأطرافِ بخُيوطٍ حَمراءَ في القُدْسِ.

وقد تكُونُ العَادَاتُ ذَاتَ تعَلُّقٍ بطَائفةٍ مُعَيَّنةٍ منْ طَوائفِ أَهلِ هَذهِ المُدُنِ؛ كَوصْفِ البطَلِ عَادَةَ أصحابِ القوافلِ في كَونِ "عَادَةِ أَهلِ القَوافِلِ يُنادُون عَلَى وِجهاتِهم ومَقاصِدِهِم"[81].

ويصِفُ عَاداتِ بَعضِ التُّجَّارِ البصريّينَ بأنَّهُم: "أكثرَ اعتناءً بلفِّ العمامةِ عَلَى رُءوسِهم وجَعلِ لَونِها يَتواءَم معَ لَونِ العَبَاءَةِ" [82].

وقدْ يَمْزجُ بذلكَ وَصفَ بَعْضِ طَرائقِ التّدَاوي" لكن تزامنَ وصُولي إلى السُّوقِ ووصُولِ قوافلِ منَ الصَّحراءِ مُحمَّلَةً بأَسرَابٍ مِن صَيدِ الصَّحراءِ قطًا وعصافِيرَ وَسلالًا منَ الكمأةِ والحنظلِ الذي يَحْرصُ عَليهِ أهلُ بَغدادَ كمُطهّرٍ لأمعائِهم"[83].

أو ينتقدُ شيئًا منْ هذهِ العَادَاتِ؛ كَنقدِهِ عَادةَ بَعضِ الباعَةِ بأنَّهُم "خَيرُ مَن يشِي لكَ بالأسرَارِ في سَبيلِ أن يَصرِفَ بِضَاعَتَهُ"[84].

ويَصِفُ، أَيضًا، هيئَةَ بعضِ أهل الحِرَفِ؛ كَوصفِهِ مَن يُشرفُ عَلَى العُمَّالِ المُزارعِينَ: "يحملُ في يَدهِ سَوْطًا لمْ يكنْ يلسَعُ بهِ أحدًا سِوَى الذُّبابِ، ولكنْ يبدُو أنَّهُ كانَ يُلَوِّحُ بهِ لِيُضْفِيَ هَيْبَةً"[85]. ويَصِفُ العُمَّالَ المُزَارعينَ أنفسَهم بأنّ كلًّا منهم: "يخرجُ من البيُوتِ الطِّينيَّةِ للمزرعةِ بعضُ الخَدمِ يَحملُونَ لفائِفَ وأوانِيَ ويتَعاونونَ عَلَى حَملِ سِلالٍ كَبيرةٍ مَلِيئةً بأقراصِ قمْحٍ مُنتفخَةً سَاخنَةً خَرجتْ للتَّوِّ مِنَ التَّنُّورِ؛ فيفرشُونَ الحَصَائرَ تَحتَ النَّخيلِ، ويُوزِّعُونَ فوقَها الرَّقائقَ وأطْبَاقًا فِيهَا دِبسُ التَّمرِ، وطاسَاتٍ منَ الحليبِ يَصْطَفُّ حَولَها العُمَّالُ جَوعَى مُنهَكِينَ فمَا يَقُومُون عَنْها إلَّا وقدْ كَادُوا يَلتهِمُونَ الأوانِيَ والبُسُطَ"[86].

ومعَ قلّة الوقفاتِ أمامَ هذهِ العاداتِ والتّقاليدِ؛ فإنّهُ جدّ مهمّةٍ في فهم طبائعِ أهلِ هذه المُدُنِ التي ارتحل إليها الرّحَّالَةُ، وخُصُوصًا حين تُمزَجُ بِمُفرداتِ الثَّقافةِ الأُخرى؛ كالثّقافةِ الدّينيَّةِ.

وعَلَى كُلّ حَالٍ فَهِيَ مُكَوّنٌ لا يُمكِنُ الاستغناءُ عنهُ في إدراك البنى والسّياقاتِ التي يحفلُ بها النّصُّ الرّحليُّ.

النتائج والتوصيات

أولًا - النَّتائِجُ:

1) تُمثِّلُ نصوصُ أدَبِ الرَّحَلَاتِ، وبخَاصَّة الرِّوائيَّةُ المُعَاصِرَةُ أَحَدَ أَهَمِّ الفُنُونِ السَّرْديّةِ التي امتَدَّتْ أُصُولُها القدِيمَةُ، وجُذورُها العَمِيقةُ فِي أَدَبِنا العَربيّ، هذا إلَى جَانِبِ قِيمتِهَا الأدَبِيّةِ الخالصَةِ، ومِمّا يُميّزها عنِ الأَخيرةِ كَونُها تُمثّلُ مَا يُشبِهُ الوثَائِقَ التَّاريخيَّةِ والجُغرافيّةَ والإثنوغرافيَّةِ لِلبُلْدَانِ التي يمرُّ بها الرّحالةُ/ بطلُ الرّوايَةِ؛ كمشاهدِ الوصفِ والسَّردِ والأحداثِ التي تكشِفُ طَبَائِعَ الثَّقافاتِ والمُجْتَمَعَاتِ المُخْتَلِفَةِ.

2) اهتمَّت رِوَايَةُ (مَسْرى الغرانيقِ في مدن العقيق) للرّوائيَّة السُّعوديَّةِ أُمَيمَةَ الخَمِيس اهتمامًا بوصفِها روايةً رحليَّةً، بالوقوفِ المُتمهّل أمامَ حيثيّات الأمَاكِنِ؛ لكونِها أحدَ العناصرِ الرّئيسة في البنية السَّرْديّةِ الرّوائِيَّةِ.

3) تنَوَّعَ وصفُ السَّارد/مَزيدٌ الحَنَفِيُّ المُدُنَ التي شَغلتْ رِحلتهُ مِن وَصْفٍ ظَاهريٍّ يتفنَّنُ فيهِ بوصف مظاهر العُمرانِ وما يَعْكِسُهُ مِن تَحَضُّرٍ عَلَى مُستَوى الشَّكْلِ إلى وَصفٍ تأثُّريّ ثقافيٍّ يظهرُ فيهُ تأثُّرُهُ بمَعَالِمِ المَدِينَةِ التي يصفُها ثقافيًّا وإنسانيًّا، وغالبًا ما يأتي وصفُه الأوَّلُ/ التَّوثيقيُّ مُكْتفيًا بالتَّركِيزِ عَلَى المَلامحِ الظَّاهِرَة لِلْمَدِينَةِ دونَ أنْ نلحظَ في لُغتِهِ نواحٍ تأثُّريَّةٌ بتلكَ المَلَامِحِ، وكأنّها كتابةٌ توثيقيَّةٌ أو وثائقيَّةٌ.

4) عكستْ رحلةُ مزيدٍ الحنفيّ الواقع العربيّ ثقافيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا وسياسيا في فترةٍ مهمَّة جدًّا من تاريخنا العربيّ القديمِ المنعوتِ بِزُبدةِ الحقبِ، واستطعنا من خلالِ وصفهِ وسردهِ وشخصيّاتِهِ، وما ساقَهُ من أحداثٍ الوقوفَ على جوانبَ مهمَّة تمكننا من فهم الأنا العربيَّة لنفسها، وفهمها للآخر، وقُدرتها على التَعايشِ مع الآخرِ المُختلفِ، وتنوُّع ترثنا الثّقافي بما يسمحُ بمزيدٍ منَ التّسامحِ والتّعايشِ، والنُّهوضِ، وجاءَ سردُ الرّوايةِ منتقدًا بعضِ سلبيَّاتِ هذه المجتمعاتِ على اختلاف عقائدها ومذاهبها؛ بما يشي بعدم وجود فوارقَ حادّة بينها، وأنها تكادُ تتشابَهُ سلبًا وإيجابًا، وهو ما جعلَها تتعايشُ في سلَامٍ بنى حضارةً مميّزةً ظلَّت باقيةً طيلةَ هذهِ القرونِ، مع التَّأكيدِ على الفوارقِ الدّقيقةِ بينَها.

5) ظهرَ الجانبُ الخاصُّ بِالعَادَاتِ والتَّقَالِيدِ أقلّ نِسبيًّا من باقي مفرداتِ الحياةِ الثَّقافِيَّةِ، وهو أمرٌ معتادٌ في الأدب الرّحليّ؛ فنادرًا ما تُفردُ لهُ مَسَاحَاتٍ في الرِّواياتِ الرّحليّةِ، ومع ذلك فهو جدُّ مهمٍّ في رسم تفاصيل الخريطةِ الثَّقافيَّةِ للمدنِ التي مرَّ بها بطلُ رِوَايَةِ الخَميسِ؛ لكونهِ جُزءًا أصيلًا من بنيةِ الثَّقافةِ العامَّة للمُجتمعاتِ، ولم يخلُ هذا الجانبُ من نظراتِ نقديَّةٍ، كما حدثَ في جانبِ الثَّقافةِ الرَّسميَّةِ.

6) لم يقصدِ السَّارِدُ في وصفِ بِنيَةِ الثَّقَافَة المُجْتَمَعِيَّةِ لِمُدُن العَقِيقِ، وضفَها لِذاتِهَا، بلْ جاءتْ مُرْتَبِطَةً بغيرها منَ الرَّوابطِ الثَّقافيَّة الأُخرى، وبخاصَّةٍ الدِّينِيَّةُ والدّيمُوغرافيَّةِ، وغيرِها من الجوانبِ التي تتفاعلُ معها لتكوين صُورٍ تَحْملُ أيديُولوجيا السَّارِدِ.

ثَانِيًا – التَّوصيَاتُ

تُوصِي الدِّرَاسَةُ بالاهتمامِ بمزيدٍ من الدّراسَاتِ التي تهتمُّ بالبنيةِ السَّرْديّةِ لنصوصِ أدَبِ الرَّحَلَاتِ، لاسيّما النُّصُوصَ السَّرديَّةَ الرّوائيَّة المُعاصِرَة؛ لمَا فيهَا منِ اختلافاتٍ، تميّزُها عن غيرها في البِنَى السَّرْديّةِ، وخُصُوصًا من حيثُ عُنصُرا المكَانِ والشَّخْصِيَّاتِ، كما أنَّها من أهمّ النُّصوصِ السَّرديَّة، وأميزها التي تحفلُ بصُورِ تجليَّاتِ الأَنا والآخَرِ، والتَّنافذِ الثّقافيّ بينَ الأممِ.

الهوامش:

(1) حمداوي، جميل: **نظرية الأجناس الأَدَبِيّة**، بيروت: أفريقيا الشّرق، 2015، ص19.

(2) نواب، عواطف محمَّد يوسف: **كتب الرّحلات في المغرب الأقصى مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القَرنينِ الحادي عَشرَ والثاَّني عَشر الهجريين (دراسة تحليلية نقدية مقارنة)**، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2008، ص7، و: المنوني، مُحَمَّد: **من حديث الركب المغربي**، تطوان: مطبعة تطوان، 1953، ص7.

(3) مراد، بركات: **الإنسان والرِّحْلَة والاستكشاف**، جدة: كنوز المعرفة، 2012، ص10.

(4) حليفي، شعيب: **الرِّحْلَة في الأدب العربي**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثّقافة، 2002، ص68.

(5) المودن، عبد الرّحيم: **أَدَبِيّة الرِّحْلَة**، الدّار البيضاء: دار الثّقافة، 1996، ص57.

(6) وهبة، مجدي– المهندس، كامل: **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، بيروت: مكتبة لبنان، ص77.

(7) عبدالعال، محمد سيد: **تحفة الأذكياء بأخبار بلاد الروسيا (تحقيق ودراسة نقدية مقارنة)**، القاهرة: مكتبة الآداب، 2018، ص9.

(8)بن حميّد، أحمد بن مُحَمَّد: **الرِّحْلَة الأردنية (خطرات ومشاهدات)** بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2014، ص9.

(9) **نظرية الأجناس الأَدَبِيّة**، ص47.

(10) **تحفة الأذكياء بأخبار بلاد الروس**، ص27.

(11) حامد، عبد الله: **نقد الذات ونقد الآخر في أدب الرحلة العربي الحديث**، الأحساء: نادي الأحساء الأدبي،2015، ص 38 و: حسين، محمود حسين: **أدب الرحلة عند العرب**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص335.

(12) **الإنسان والرِّحْلَة والاستكشاف**، ص13.

(13) شيخو، رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب: **مجاني الأدب في حدائق العرب**، ج 5، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1913، ص289.

(14) قنديل، فؤاد: **أدب الرحلة في التراث العربي**، القاهرة: مكتبة الدار العربية، 2002، ص419.

(15) **أدب الرحلة في التراث العربي**، ص488.

(16) الصُورُولُوچيا: مبحث في الأدب المقارن يهتم برصد الصّور الثَّقَافِيَّة التي تكونها الشّعوب عن بعضها وترصدها، وتقارن بينها. ذاكر، عبد النبي: **الصّورة.. الأنا.. الآخر**، المغرب: وزارة الثّقافة، سلسلة شرفات، منشورات الزّمن، 2014، ص26،27، و: ذاكر، عبد النبي: **إسبانيا والمغرب (نظرات متقاطعة)**، المغرب: وزارة الثّقافة، سلسلة شرفات، منشورات الزّمن، 2014، ص11.

(17) **تحفة الأذكياء بأخبار بلاد الروسيا**، ص19.

(18) هيكل، أحمد: **تطور الأدب الحديث في مصر**، ط6، القاهرة: دار المعارف، 1994، ص39.

(19) **تحفة الأذكياء بأخبار بلاد الروسيا**، ص12-13.

(20) **تحفة الأذكياء بأخبار بلاد الروسيا**، ص15.

(22) الخميس، أميمة: **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ط2، بيروت: دار السّاقي، 2019، ص127.

(22) ضيف، شوقي: **الرّحلات**، ط4، القَاهِرَة: دار المعارف، 1987، ص5، رمضان: أحمد، **الرِّحْلَة والرّحالة المسلمون**، جدة: دار البيان للطّباعة والنّشر، ص13، و: الشّامي: صلاح الدين، **الرِّحْلَة عين الجغرافية المبصرة**، ط2، الإسكندريَّة: منشأة المعارف، 1999، ص14.

(24) النَّصير، ياسين: **الرواية والمكان**، بغداد: دار الشُّئون الثَّقافيَّة العامَّة، 1980، ص18.

(25) بوخاتم، مولاي علي: **مصطلحات النقد السيّميائيّ**، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب ،2005، ص276.

(26) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق** ص7.

(27) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق** ص7.

(28) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق** ص8.

(29) يقطين، سعيد: **الكلام والخبر. مقدمة في السرد العربي**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1997، (ص19).

(30) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص11-12.

(31) بوزياني، خالد: **الصورة الأدبية وخصائصها اللغوية بين البلاغيين والأسلوبيين** (رسالة دكتوراه)، الجزائر: كلية الآداب واللغات جامعة الجزائر، 2007، ص19.

(32) ابن، خرداذبة: **المسالك والممالك**، لندن: مطبعة بريل، 1889، ص97.

(33) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص193.

(34) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص308.

(35) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص194.

(36) بجيت، كريم: **الرحلة وصورة الآخر**، الرباط: دار الأمان، 2013، ص 159.

(37) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص433.

(38) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص196.

(39) بحراوي، حسن: **بنية الشكل الروائي: الفضاء.. الزمن.. الشخصية**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1990، ص60.

(40) الفيصل، سمر روحي: بناء المكان، **مجلة الموقف الأدبي**، دمشق، العدد 306، 1996، ص13.

(41) دراز، سيزا قاسم: **بناء الرواية. دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص80.

(42) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص196-197.

(43) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص 198.

(44) أبو شريفة، عبد القادر: **مدخل إلى تحليلِ النَّصِّ الأدبيِّ**، ط4، القاهرة: دار الفكر العربي، 2008، ص24.

(45) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق** ،ص198.

(46) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص198.

(47) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص193.

(48) الجَسْرة: الناقة العظيمة الماضية. والكِفْل: مركب للرجال يؤخذ من كساء، فيعقد طرفاه فيلقى مقدمه على الكاهل ومؤخره مما يلي العجز. القلال: جمع قلة، وهي الجرة العظيمة.

(49) الشنقيطي، حمّد: **ديوان الهذليين**، ج1، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص40، و: الحموي، ياقوت: **معجم البلدان**، ج5، ط2، بيروت: دار صادر، 1995، ص 59.

(50) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص440-441.

(51) ابن حماد، أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد: **رحلة ابن فضلان إلى بلاد الترك والروس والصقالبة**، تحقيق: شاكر لعيبي، أبو ظبي: دار السويدي، 2003، ص87.

(52) الخميس، أميمة: السرد أرض أنثوية بامتياز، **صحيفة الشرق الأوسط**، العدد (14630) تاريخ النشر 18/ 12/ 2018.

(53) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص200.

(54) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص200.

(55) الهروط، بلال سالم: **صورة الآخر في أدب الرحلات الأندلسية** (رسالة دكتوراه) الأردن: جامعة مؤتة،2008، ص98.

(56) كراد، موسى: تمظهرات الخطاب الديني الأصولي في رواية (الغيث) لمحمد ساري، **مجلة علوم اللغة العربية وآدابها**، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي الجزائر: العدد 11، 2017، ص342.

(57) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص7.

(58) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص33.

(59) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص195.

(60) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص 206.

(61) فضل، صلاح: **أساليب السرد في الرواية العربية**، ط1، القاهرة: دار الثقافة، 2003، ص17.

(62) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص431.

(63) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص11.

(64) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص37.

(65) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص42.

(66) الجزائري، نعمة الله: **رياض الأبرار**، ج 1، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ص266 - 268.

(67) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص11.

(68) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص36.

(69) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص41.

(70) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص41.

(71) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص41.

(72) السّروِيّ، صلاح: سؤال الهوية في الرواية العربية. جدل الأنا والآخر، **مجلة أدب ونقد**، القاهرة: العدد 19، 2001، ص20.

(73) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص284.

(74) المراكشي، ابن عذارى: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة: ج. س كولان - إ. ليفي بروفنسال، ج 1، ط3، بيروت: دار الثقافة، 1983، ص 124.

(75) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص43-44.

(76) ضيف، شوقي: **العصر العباسي**، ج3، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1960، ص 17.

(77) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص100.

(78) شرابي، يسمينه: **الموروث الثقافي في أدب الرحلة الجزائري** (رسالة ماجستير) الجزائر: كلية الآداب واللغات، جامعة مهند أولحاج، 2013، ص63.

(79) بن نبي، مالك: **مشكلة الثقافة**، ط4، دمشق: دار الفكر، 1984، ص19.

(80) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص17.

(81) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص49.

(82) نميش، دليلة: **أدب الرحلات ودوره في التواصل بين الحضارات: رحلة ابن جبير نموذجاً** (رسالة ماجستير) الجزائر: كلية الآداب واللغات، جامعة ابي بكر بلقايد، ،2015، ص8.

(83) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص13.

(84) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص37.

(85) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص13.

(86) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص36.

(87) **مسرى الغرانيق في مدن العقيق**، ص47.

(88) مسرى الغرانيق في مدن العقيق ،ص 47.

قَائِمةُ المَصَادِر والمراجِعِ

أوَّلًا المَصَادِرُ:

- مَسْرى الغرانيقِ في مُدنِ العقيقِ، أُميمة الخَميس، دار السَّاقي، بيروت، ط2، 2019م.

ثانيًا: المرَاجِعُ:

1) أَدَبُ الرِّحْلَة عند العرب، حسين محمود حسين، القَاهِرَة، الهَيْئَة المِصْرِيَّة العامة للكتاب، 1976م.
2) أَدَبُ الرِّحْلَة في التراث العربي، فؤاد قنديل، مكتبة الدار العَرَبِيَّة، القَاهِرَة، 2002م.
3) أَدَبِيّة الرِّحْلَة، عبد الرّحيم المودن، الدّار البيضاء، دار الثّقافة، 1996م.
4) أساليب السَّرْد في الرِّوَايَة العَرَبِيَّة، صلاح فضل، دار الثَّقَافَة، القَاهِرَة، ط1، 2003م.

5) إسبانيا والمغرب (نظرات متقاطعة) عبدالنّبي ذاكر، المَمْلكَة المغربيّة، وزارة الثّقافة، سلسلة شرفات، منشورات الزّمن، 2014م
6) الإنسان والرِّحْلَة والاستكشاف، بركات مراد، جدَّة، كُنوز المعرفة، 2012م.
7) بناء الرِّوَايَة.. دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، سيزا قاسم دراز، الهَيْئَة المِصْرِيَّة العامة للكتاب، 1984م.
8) بناء المكَان، سمر روحي الفيصل، مجلة الموقف الأدَبِيّ، دمشق، 1996م، العدد (306).
9) بنية الشَّكْل الرِّوَائِيّ: الفَضَاء – الزَّمن – الشَّخصيَّة، حسن بحراويّ، المركز الثَّقافيّ العربيّ ، الدَّار البيضاء المغرب، ط1، 1990م.
10) البيان المغرب في أخبار الأَنْدَلُس والمغرب لابن عذارى المراكشيّ، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، دار الثَّقَافَة – بيروت، ط3، 1983م.
11) تاريخ الآداب العَرَبِيَّة في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو، دار المشرق – بيروت، ط3.
12) تحفة الأذكياء بأخبار بلاد الروسيا (تحقيق ودراسة نقدية مقارنة)، محمد سيد علي عبدالعال، القَاهِرَة، مكتبة الآداب،2018م.
13) تطَوّر الأدب الحديثِ في مصر، أحمد عبد المقصود هيكل، دار المعارف، القَاهِرَة، ط6، 1994م.
14) تمظهرات الخطاب الدِّيني الأصولي ي رِوَايَة (الغيث) لمحمد ساري، تأليف: موسى كراد، مجلة علوم اللغة العَرَبِيَّة وآدابها – جامعة الوادي.
15) ديوان الهذليين، الشعراء الهذليون، ترتيب وتعليق: محمّد محمود الشنقيطي، القَاهِرَة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1385 هـ - 1965 م،40/1، ومعجم البلدان لياقوت الحموي، دار صادر– بيروت، ط2، 1995م.
16) الرّحلات، شوقي ضيف، القَاهِرَة، دار المعارف، ط4، 1987م.
17) رحلة ابن فَضلانَ إلى بلاد التُّرك والرُّوس والصَّقالبة، أحمد بن فَضلان بن العباس بن راشدٍ ابن حمَّاد (ت 310هـ)، تحقيق: شاكر لعيبي، دار السّويديّ، أبو ظَبيّ، 2003م.
18) الرِّحْلَة عين الجغرافيَّة المبصِرة، صلاح الدين الشّامي، الإسكندريَّة، منشأة المعارف، ط2، 1999م.
19) الرِّحْلَة في الأدبِ العربيّ، شُعَيب حليفِيّ، القَاهِرَة، الهَيْئَة العامة لقصور الثّقافة، 2002م.

20) الرِّحْلَة والرّحالة المسلمون، أحمد رمضان، جدة، دار البيان للطّباعة والنّشر، (د.ت).
21) الرحلة وصورة الآخر، كريم بجيت، الرّباط، دار الأمان، 2013م.
22) الرِّوَايَة والمكَان، لياسين النُّصير، دار الشُّؤون الثَّقافيَّة العامَّة، بَغْدَاد، 1980م.
23) رياض الأبرار، نعمة الله الجزائري، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 2006م.
24) سؤال الهُويَّة في الرِّوَايَة العَرَبِيَّةِ: جدل الأنا والآخر، صلاح السّرويّ، مجلة أدب ونقد – القَاهِرَة، العدد (19)، 2001م.
25) السَّرد أرض أنثويَّة بامتياز، أميمة الخميس.. صحيفة الشَّرق الأوسط، 18/ 12/ 2018م، عدد (14630).
26) صُورة الآخَر في أدب الرَّحَلَاتِ الأَنْدَلُسيَّةِ (رسالة دكتوراه)، بلال سالم الهروط، جامعة مؤتة، 2008م.
27) الصُّورة الأدَبِيّةُ وخصائصُها اللُّغويَّة بينَ البلاغيّين والأسلوبيّين (دكتوراه)، خالد بوزياني، كليَّة الآدابِ واللُّغاتِ، جامعة الجزائر، الجزائر، 2007م.
28) الصُّورة...الأنا، الآخر، عبد النبي ذاكر، المملكَة المَغربيّة وزارة الثّقافة، سلسلة شرفات، منشورات الزّمن، 2014م.
29) العَصْر العباسِيّ، شوقي ضيف، دار المعارف، القَاهِرَة، ط1، 1960هـ
30) في الأدب الحديثِ، عمر الدّسوقي، دار الفكر العربيّ، 1420هـ/ 2000م.
31) قامُوس الأدبِ والأُدبَاءِ في المَملكَةِ العَرَبِيَّةِ السُّعُودِيَّةِ، حسن النَّعْمي، دارة الملك عبد العزيزِ، الرياض، 1435هـ/ 2013م.
32) كتبُ الرّحلاتِ في المغرب الأقصَى مصدرٌ من مصادرِ تاريخِ الحجازِ في القَرنينِ الحادي عَشرَ والثَّاني عَشر الهجريين (دراسة تحليليَّة نقديَّة مقارِنة)، عواطف بنت مُحَمَّد يوسف نواب، الرِّياض، دارة الملكِ عبد العزيز، 2008م.
33) الكلام والخَبر: مُقدّمة في السَّرْد العربيّ، سعيد يقطين، بيروت، المركز الثَّقافيّ العربي، ط1، 1997م.
34) مجاني الأدبِ في حدائق العربِ، رزق الله بن يوسف بن عبد المسيح بن يعقوب شيخو، مطبعة الآباء اليَسوعيّين– بيروت، 1913م.
35) مدخلٌ إلى تحليلِ النصِّ الأدَبِيّ، عبد القادر أبو شريفة، دار الفكر العربي، ط4، 2008م.

36) المسالكُ والممالكُ، ابن خرداذبة، مطبعة بريل، ليدن، 1889م.
37) مُصطلحات النقدِ السيّميائيّ لمولاي على بوخاتم، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق – 2005م.
38) مُعجمُ المُصْطَلَحَات العَرَبِيَّةِ في اللُّغةِ والأدَبِ، مجدي وهبة، كامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت،1984م.
39) مشكلة الثَّقَافَة لمالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط4، 1984م.
40) من حديث الركب المغربي، مُحَمَّد المنوني، تطوان، مطبعة تطوان، 1953م.
41) الموروث الثقافي في أدب الرِّحْلَة الجزائري (رسالة ماجستير)، يسمينه شرابي، كلية الآداب واللغات –جامعة مهند أولحاج، الجزائر، 2013م.
42) نظرية الأجناس الأَدَبِيّة، جميل حمداوي، بيروت، أفريقيا الشّرق، 2015م.
43) نقدُ الذاتِ ونقدُ الآخرِ في أدب الرحلة العربي الحديث، د. عبد الله حامد، الأحساء، نادي الأحساء الأدبي، دار الكفاح للنشر والتوزيع،2015م.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : 2543-3857
المجلد5 / العـدد:2 (2021)، ص 362-382

البخل بين "البخلاء" للجاحظ و"البخيل" لموليير

Miserliness between the "misers" of Al-Jahiz and the "stingy" of Molière

الباحث : د. إدريس عتيه Dr. Idriss atia
الجامعة القاسمية - الشارقة - دولة الإمارات العربية المتحدة
الإيميل : idrissatih@yahoo.fr

ملخص:
يمكن القول إن الفن أروع ما يكون عندما تجتمع فيه الجمالية النفسية والصدق وقوة التصوير والمعالجة، ولاسيما عندما يكون الأمر ذا صلة ببعض أخطر الظواهر الاجتماعية والعقد النفسية وفي مرحلة متميزة من التطور الاجتماعي والاقتصادي؛ مثل حالة المجتمع العباسي في الأوساط الحضرية لفئات المثقفين والولاة والوزراء من ذوي الاكتناز والحرص المالي، وحالة المجتمع الفرنسي في وسط الطبقة التجارية للبورجوازية الوسطى الناشئة وخاصة فئة المرابين. ربما كانت المقاربات الأدبية أكثر إمتاعا وأقل قسوة وصرامة في معالجة هذه الظاهرة؛ سواء في بعدها الفردي النفسي الأخص أو في تجلياتها وآثارها الاجتماعية الأعم، ويعتبر كتاب"البخلاء" للجاحظ ومسرحية البخيل(L'Avare) لموليير من أبرز وأهم الأعمال الأدبية حول هذه الظاهرة رغم البعد بين العملين.

كلمات مفتاحية: البخلاء؛ الجاحظ؛ البخيل؛ موليير؛الاختلاف.

Abstract:
It can be said that art is the most wonderful thing when psychological aesthetics, and the power of photography and treatment combine, especially when interrelated to some of the most dangerous social phenomena; Such as the state of the Abbasid society in urban circles, and the state of French society in the midst of the commercial, especially the usurers category, Literary approaches may have been more interesting and less harsh in dealing with this phenomenon; Al-Jahiz's book "The Miser" and Moliere ‘splay "L'Avare" are considered among the most important literary works on this phenomenon, despite the distance between the two works

Keywords: miserliness; big eye miser; Al-Jahiz's; Moliere; distance.

1- توطئة:

إن أعظم الأعمال الفنية والأدبية هي تلك التي صورت جوانب الحياة كاملة وحنايا النفس البشرية بكل تعقيداتها، واستشرفت أشواق الإنسان في كل تجلياتها المادية والروحية والوجدانية. فنجد الأعمال الأدبية النثرية في العصر العباسي مثل أعمال ابن المقفع والجاحظ وهي الأعمال التي اهتمت على وجه الخصوص بسبر الحياة الثقافية والاجتماعية الماضية والمعاصرة (في عصر بلغت فيه الحضارة الإسلامية العباسية أوج اتساعها وضمت أمما مختلفة وأقطارا متباعدة امتدت من الصين شرقا إلى المغرب الأقصى وغربا ومن وراء بلاد القوقاز إلى الأدغال الإفريقية[1].

ثم جاءت أعمال الآداب الغربية الحديثة كثيرة ومتنوعة الطيف وفي الأدب الفرنسي الذي يهمنا هنا نجد أعمال موليير.

إن إشكالية التعامل مع المال -ومسألة الشح والبخل- التي تعتبر أحد أهم مظاهر السلوك البشري في هذا المنحى ظلت موضع مقاربات مختلفة على أسس فلسفية وتصورات سوسيولوجية واقتصادية مختلفة، تتراوح بين الإسراف المفرط والشح والبخل المقتر، لتتوسطها مفاهيم الإنفاق والاقتصاد.

لعل المقاربات الأدبية كانت أرحب باعا وأكثر إمتاعا وأقل قسوة وصرامة في معالجة هذه الظاهرة سواء في بعدها الفردي النفسي الأخص أو في تجلياتها وآثارها الاجتماعية الأعم. ويعتبر كتاب "البخلاء" للجاحظ ومسرحية البخيل(L'Avare) لموليير من أبرز وأهم الأعمال الأدبية حول هذه الظاهرة – على الرغم من البعد بين العملين واختلافهما.

ويسعى هذا البحث بعد عرض مقاربة كل من المؤلفين لظاهرة البخل وكيف تجلت في "البخلاء" و"البخيل" وذلك من خلال الإجابة على التساؤلات التالية: ما هي أبعاد تجليات ظاهرة البخل في هذين العملين الأدبيين؟ ثم ما هي الخصائص الفنية التي سلكها المؤلفان لمقاربة ظاهرة البخل تتبعا وتصويرا وتحليلا؟ وما هي المقاصد والأبعاد الأخلاقية التي طبعت العملين وإلى أي حد يمكن اعتبارهما ذوي نزعة أدبية جمالية، مستبطنة لمنحى تعليمي أخلاقي في نقد البخل والتشهير بالبخلاء؟ وأخيرا، يسعى البحث بعد الإجابة قدر

المستطاع على تلك الأسئلة، إلى استخلاص وتجلية بعض أوجه الاختلاف بين العملين سواء من حيث القالب الفني أو مصادر الاستلهام أو الاستحياء، ثم إبراز بعض أوجه التشابه والتلاقي المميزة لهذين الكاتبين ومقاربتهما لظاهرة البخل سواء من حيث الأساليب وتقنيات التعبير أو من حيث الوجهة أو الرؤية الموجهة للعمل الأدبي مزاوجة بين الإمتاع الفني والبعد الأخلاقي.

1. نبذة عن حياة المؤلفين

1.2 الجاحظ (159 -255 هـ):

هو أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني الجاحظ ولد بالبصرة سنة تسع وخمسين ومائة هجرية (159هـ) وتوفي سنة خمس وخمسين ومائتين هجرية (255 هـ)، وهو ما يشير إلى أنه عاش زهاء مائة سنة؛ حيث عمّر عمرا مديدا أسهم في تحصيله معارف وتجارب جمة كان لها كبير الإسهام في تكوينه العلمي وفي ثراء إنتاجه الأدبي والمعرفي وعمقه واتساعه كما يتضح من كثرة وتنوع مجالات المعرفة التي عرض لها في مؤلفاته ومنها كتاب البخلاء[2].

أخذ الجاحظ العلم عن خطباء العرب بالمربد وأجلاء علماء عصره خاصة بالبصرة التي كانت مركز إشعاع واستقطاب معرفي وعلمي في جميع الفنون حينئذ؛ ثم إنه كان مولعا بالمطالعة واقتناء الكتب مما زاد في تحصيله. ألم الجاحظ كذلك باليونانية بواسطة علماء الكلام في عصره كحسين بن إسحاق وسلمون وأمثالها وبالثقافية الفارسية والهندية من كتب المقفع، ووسع معارفه بالعربية من اتصاله بالرواية ومشافهة بعض علماء عصره كأبي عبيدة .

ترك الجاحظ عددا ضخما من المؤلفات في مختلف فنون المعرفة والأدب من أهمها: "الحيوان" "والبيان والتبيين" "والبخلاء" و"التاج"[3].

كان لأثار وأعمال الجاحظ وأسلوبه الأدبي الرصين والمتفنن أكبر التأثير على أعمال معاصريه ولاحقيه[4].

2.2 موليير (1622-1673 م)

ولد "جان بابتست بوكلين" المعروف ب"موليير" (Molière) في باريس عام 1622م بالقرب من مكان يدعى (بون نيف) كان ملتقى المهرجين والمشعوذين والمطربين!! كان جده لأمه المولع بالتردد على المسرح يصطحب "جان" معه وهو ما زال في الحادية عشرة من عمره.في حين كان جده لأبيه يملك متجراً في ساحة سوق (سان جرمان) (Saint-Germain) حيث كانت تقام العروض المسرحية الشعبية.

من تلك السن المبكرة، ومن خلال هذا الجو والنشأة، بدأ الصبي يتشبع بالروح الفنية لتبدأ ملامح الذكاء والتفوق تظهران عليه وهو يدرس في مدرسة (كليرمون) حيث يتجمع أبناء الطبقة النبيلة الذين غدا لهم شأن كبير فيما بعد في المجتمع ك(برينييه الكاتب، وشابيل الشاعر، ودي بوربون) الذي قُدّر له أن يصبح "كونتي" وراعي الأدب، وحامي موليير ونصيره.

بعد مدرسة كليرمون، انتقل جان إلى مدرسة "جاسندي" الفيلسوف المتحرر والمرح،حيث تأثر فيما بعد بالدراسات الفلسفية التي انعكست على بعض أعماله المسرحية.. ولما كان والده يرغب في تأهيله للخدمة في بلاط الملك "لويس الثالث عشر" وجهه باتجاه كلية الحقوق بجامعة "أوليان" وفيها حصل جان على ليسانس المحاماة. إلا أنه لم يزاول هذه المهنة التي كان يرى فيها ما سماه (بالعدالة الملتوية). ولأن طموحه الذي كان يتطلع إلى عالم التمثيل دفعه إلى أن يصارح والده بأنه سيحترف التمثيل الهزلي.

3. الخلفية الاجتماعية والاقتصادية لـ"البخلاء" و"البخيل"

يشكل كتاب البخلاء للجاحظ، ومسرحية البخيل لموليير معلمين من معالم الأدب العالمي حيث تعكسان لنا أنماط الحياة في كلا المجتمعين، وقد أخذت تتحول من

البساطة إلى التعقيد، بعد أن ابتعدت عنها تلك السهولة التي كانت تطبعها وتميزها... ولقد كان للعامل الاقتصادي أهم مضطلع في ذلك التغيير، وحوّل الأذهان عن التفكير في جميع القيم باتجاه التركيز على القيمة المادية التي أخذت تطغى على ما سواها..

وإذا كان الجاحظ قد انتقى أكثر أشخاصه من تلك الطبقة التي تكالبت على المال، فإن موليير انتقى أنموذجه ليجسم شراهة الطبقة البرجوازية المرابية الجشعة... مضافاً إليها طبقة رجال الدين المستغلة التي راحت تنتزع اللقمة من أفواه الناس.

وهكذا، وفي مواجهة هذه الأوضاع، لم يكن غريبا أن تظهر أعمال أدبية أو فكرية تتصدى- من خلال الإبداع الفني والأدبي، سردا وتعليقا، أو في ثوب كوميدي ساخر- لهذه الظواهر؛ مشكلة بذلك معالجة من ذوي الأقلام بعض آثار المشكلات الاجتماعية والاقتصادية، في المجتمعين، وهو ما يمكن القول إن "بخلاء الجاحظ" و"بخيل" موليير قد اضطلعا به.

4. أبعاد وتجليات ظاهرة البخل بين "البخلاء والبخيل":

تمكّن القراءة المتأنية والاستقرائية –ولو نسبيا- من استخلاص بعض من أهم أبعاد وتجليات ظاهرة البخل كما صورها وحللها كل من الجاحظ في المجتمع العباسي في القرن 3 هـ وموليير في المجتمع الفرنسي في النصف الثاني من القرن 7 م.

ومن حيث الأبعاد، يبرز البعدان النفسي والاجتماعي للبخل من حيث هو سلوك فردي ما يلبث أن يسود وتمتد آثاره من الفرد إلى الجماعة، فيغدو ظاهرة أو ملمحا اجتماعيا. فكيف كانت مقاربة الجاحظ و موليير لهذه الظاهرة.

1.4 تجليات ظاهرة البخل:

يتخذ البخل في كل من "البخلاء" و"البخيل" مظاهر وتجليات عديدة، يمكن أن نشير إلى بعض من أهمها على النحو التالي:

2.4 البخل على النفس

ويورد له الجاحظ في كتابه نماذج كثيرة، نكتفي هنا من بينها بقصة ليلى الناعطية، يقول الجاحظ: "وأما ليلى الناعطية، صاحبة الغالية من الشيعة، فإنها ما زالت ترقع قميصا لها وتلبسه، حتى صارع القميص الرقاع، وذهب القميص الأول ورفت كساءها ولبسته، حتى صارت لا تلبس إلا الرفو، وذهب جميع الكساء. وسمعت قول الشاعر:

البس قميصك ما اهتديت لجيبه فإذا أضلك جيبه فاستبدل

فقالت: إني إذا لخرقاء. أنا – والله – أخوص الفتق، وفتق الفتق، وأرقع الخرق وخرق الخرق"[5] ولا يحتاج تقتير هذه البخيلة على نفسها وإهانتها لنفسها بلبسها الرقاع إلى تعليق!

3.4 البخل على العائلة والأصدقاء

ويبرز هذا المظهر من البخل أكثر في بخيل موليير، وهو يحول حياة عائلته ومحيطه الأقرب إلى جحيم لا يطاق، بحيث يحرم ابنه كليانت من الحصول على ما يكفيه من المال للزواج، بل ويسعى إلى تزويج ابنته أليس من ثري متقدم في السن،وإلى تزويج ابنه كليانت من أرملة ثرية، في صفقة يضحى فيها بالأبعاد العاطفية والإنسانية لصالح المقصد الربحي الخالص[6]

4.4 البخل على المجتمع :

تتمثل تجليات البخل على المستوى الاجتماعي في الأثر الهدام الذي يخلفه الشح وسوء استغلال المال خاصة بكنزه أو استعماله في حاجة الغير من خلال المراباة أو الإقراض بشروط مشددة. ويمكن أن نلاحظ أن كلا من الجاحظ وموليير قد أولى لهذا المظهر من تجليات البخل الاجتماعية مكانة معتبرة.

يقول الجاحظ: " قال أبو الحسن المدائني: كان بالمدائن بائع تمر، وكان بخيلا وكان غلامه إذا دخل الحانوت، يحتال على سرقة التمر لأكله ، فربما احتبس (دخل الحانوت فغاب فيه) فاتهمه بأكل التمر، فسأله يوما فأنكر فدعا بقطنة بيضاء، ثم قال: امضغها، فمضغها، فلما أخرجها وجد فيها حلاوة وصفرة . قال: هذا دأبك كل يوم، وأنا لا أعلم، أخرج من دارى"[7].

في هذا النموذج يصور الجاحظ بخل صاحب العمل مع العامل. وعلينا أن نتأمله بدقة، لنقف من صورته الكاريكاتيرية على اهتمام الجاحظ بالعلاقة العادلة التي ينبغي أن تقوم بين هذين الطرفين، والتي يمكن للبخل أن يقضى عليها.

ويمكن الإشارة إلى أن الغلام – مهما أكل من التمر– فما المقدار الذي سيخسره صاحب الحانوت؟ ثم أغلب الظن أن الذي يدفع الغلام لسرقة التمر إنما هو الجوع. ولو كانت له في أجره كفاية لما أقدم على مثل هذا الفعل.

5. الخصائص الفنية لمقاربة ظاهرة البخل عند الجاحظ وموليير:

1.5. السخرية وروح المرح

يعتمد كل من الجاحظ وموليير السخرية والمرح والإضحاك وسيلة لتمرير رسالتهما الفنية والأخلاقية. ذلك أن هذه السخرية تؤدي وظيفة مزدوجة فهي تضفي طابعا من التسلية والترفيه وتخاطب الحاجة النفسية للمتلقي، وفي الوقت ذاته فهي تستخدم وسيلة لتصوير البخلاء والتشهير بهم ونقدهم دون الوقوع في الألفاظ النابية المبتذلة. يقول الجاحظ شارحا في مقدمة كتابه البخلاء مذهبه في أهمية "الضحك والإضحاك"، مستدلا بأنه ما دام البكاء مفيدا، فمن باب أحرى الضحك، يقول: "وأنا أزعم أن البكاء صالح للطبائع، ومحمود المغبة، إذا وافق الموضع ولم يجاوز المقدار (...) وإذا كان البكاء (....) كذلك، فما ظنك بالضحك الذي لا يزال صاحبه في غاية السرور إلى أن ينقطع عنه سببه (....)"[8].

ولا يكتفي الجاحظ في استخدامه أسلوب السخرية ونشره روح المرح واستثارة الضحك بما يسرده من حجج في مقدمة الكتاب أو تعليقات في ثناياه.

فمن الأمثلة على الحالة الأولى، يمكن أن نورد قصة الأسواري فقد أكل يوما على مائدة أمير، قدم إلى المدعوين "سمكة عجيبة، فائقة السمن، فجلط بطنها جلطة، فإذا هو يكتنز شحما، وكان قد غص بلقمة (...) وقد غرف من بطنها كل إنسان بلقمته غرفة. (...)، فلما خاف الإخفاق، وأشفق من الفوت، وكان أقربهم عيسى (الأمير)، استلب من يده اللقمة بأسرع من خطفة البازي، وانحدار العقاب، من غير أن يكون أكل عنده من قبل مرته. فقيل له: ويحك. استلبت لقمة الأمير من يده، وقد شحا لها فاه، من غير مؤانسة ولا ممازحة سالفة؟قال: لم يكن الأمر كذلك. وكذب من قال ذلك. ولكنا أهوينا أيدينا معا، فوقعت يدي في مقدم الشحمة، ووقعت يده في مؤخر الشحمة معا، والشحم ملتبس بالأمعاء (...) فتحول كل شيء كان في لقمته بتلك الجذبة إلى لقمتي لاتصال الجنس بالجنس والجوهر بالجوهر"[9].

أما موليير فيستخلص القارئ المتمعن لمسرحيته "البخيل" ولبعض ما كتب من تعليقات وأعمال نقدية حولها جملة من الخصائص الفنية والأسلوبية يمكن إجمالا تصنيفها إلى طائفتين: خصائص فنية غالبة هي عماد العمل فنيا والتقنية الأساسية لصياغة وتقديم الرسالة أو المقصد المعنوي للعمل الفني وهي أساسا السخرية والحوار، وخصائص ثانوية تنتشر في ثنايا العمل وتشد من أزره الهيكلي وتضفى عليه قيمة جمالية مضافة، وذلك باستخدام الأساليب البيانية كالكناية[10].

2.5. السخرية والإضحاك :

يستعمل موليير السخرية الدرامية دعامة لموضوعاته، بل إن الهدف الرئيسي لموليير من مسرحية "البخيل" هو الإضحاك وذلك بتصويره طغيان البخل. ومن خلال السخرية

والتشهير بهذا السلوك المرذول، وهكذا تؤدي السخرية وظيفة مزدوجة فهي تخلق المرح والمسرة لدى النظارة، وفي الوقت نفسه تنفر من البخل وأصحابه.

وتتجلى مظاهر استخدام السخرية في"بخيل" موليير في نمطين يمكن أن نسمي أحدهما "سخرية الألفاظ"، والآخر "سخرية الإشارات". فعلى المستوى الأول، نلاحظ أن خطاب البخيل أرباغون، بطل المسرحية، يمتاز بهوس بالمال والنقود، وتكرار مفرط للألفاظ الداخلة في هذا الحقل الدلالي حيث يركز معجم المفردات المستخدم على لسان البخيل على كل ما له علاقة بالمال والكسب والربح فتنشر فيه كلمات مثل: الربح، المال، السرقة، الأموال؛ كما نلاحظ تكرارا، فيما يشبه اللازمة المعنوية أو الشعرية، لألفاظ مثل "بلا مهر"، "صندوق"، "نقود"، مما يضفي على شخصية البخيل طابعا آليا مثيرا للضحك والاستهزاء[11].

3.5. الوصف الحسي والنفسي :

تبين دراسة كتاب "البخلاء" للجاحظ من حيث الخصائص الفنية والأسلوبية أن الرجل قد اعتمد كثيرا في تصويره لظاهرة البخل في جوانبها المتعددة في المجتمع العباسي، على جملة من الوسائل التعبيرية لعل أهمها-إضافة إلى الاسترسال اللفظي واعتماد الألفاظ السهلة –إذ يرى الدكتور طه الحاجري أنه "لعل أول هذه الصفات (الفنية) تجليا لقارئ الكتاب هو البراعة في الوصف والدقة في التصوير. ونحن نطلق كلمة الوصف نعني بها ما يشمل الوصف الحسي والوصف النفسي جميعا"[12].

ومن أمثلة ذلك تصوير الجاحظ لأحد بخلائه، علي الأسواري وهو يأكل. يقول الجاحظ على لسان الحارثي (...) إذا أكل ذهب عقله، وجحظت عينه، وسكر وسدر وانبهر، وتربد وجهه، وعصب، ولم يسمع، ولم يبصر..."[13].

6. المقصد الأخلاقي في "البخلاء" و"البخيل":

في جل الأعمال الفنية الرفيعة، ثمة تزاوج وتشابك وثيق بين البعد الجمالي الفني الخالص وبين الغاية والمقصد الأخلاقي أو التوجيهي مهما كان الثوب أو الشكل الذي يتخذه؛ بل إن سر الجودة أو الامتياز الفني الأدبي لمثل هذه الأعمال غالبا ما يكون مرده إلى نجاحها في تحقيق هذا الهدف المزدوج؛ بحيث لا يكون العمل الفني مجرد قيمة جمالية صرف بل كذلك دافعا لترقية الحياة وعلاج النفس البشرية.

من خلال قراءة متمعنة ومقارنة للعملين يمكن تلخيص مظاهر المقصد الأخلاقي في النقاط التالية:

1.6. نقد البخل أساسا فكريا:

يتضح البعد الأخلاقي والمقصد التعليمي التوجيهي في كل من "البخلاء" و"البخيل" في نقد البخل في أساسه ومنطلقه الفكري؛ وذلك بدحض أي حجة أو استدلال فكري أو مناورة سفسطية قد يتحذلق بها البخلاء إخفاء لعوار شحهم ومحاولة للمنافحة عن مذهبهم في البخل والتقتير.

وهنا، نجد الجاحظ يتفنن في النقد اللاذع للأسس الفكرية للبخل من خلال المحاورة والمحاجة الدامغة التي لا تبقي للخصم ذريعة أو حجة للبخل الذي كان يطبع فئات كثيرة في المجتمع العباسي.

وأول ما يبدأ به الجاحظ في تحطيم قواعد البخل في النفس البشرية هو البرهنة بحجج قاطعة وبيان مسترسل متأن على تهافت أي أساس منطقي أو عقلي للاستمساك بهذه الظاهرة بحيث يبدو البخل تصورا وسلوكا غير معقول بل غير مفيد لا للبخيل ولا لمجتمعه،بل سلوكا متناقضا وسخفا وخبالا.يقول الجاحظ في مقدمة كتاب البخلاء – على لسان محاوره، ملتمس تأليف الكتاب-: "... ولم سموا البخل إصلاحا والشح اقتصادا، ولم حاموا على المنع ونسبوه إلى الحزم، ولم نصبوا للمواساة وقرنوها بالتضييع، ولم جعلوا الجود سرفا والأثرة جهلا (...)"[14].

إلى أن يقول: "وكيف وهو الذي يجمع له بين الكد وقلة المرزئة وبين السهو وخشونة المضجع، وبين طول الاغتراب وطول قلة الانتفاع (...) فكان ما ظهر من معانيه

وبيانه مكذبا لما ظهر من جهله ونقصانه. ولم جاز أن يبصر بعقله البعيد الغامض ويغبي عن القريب الجليل"[15].

2.6. خطاب البخلاء وخطاب الجاحظ المضاد

يقدم البخلاء صورة منحرفة للخطاب يجليها الجاحظ في مقدمة كتابه في ثنائية "العجيب" و"الجد والهزل". ذلك أن شخصيات الجاحظ من هؤلاء البخلاء يستخدمون حججا واستدلالات قياسية قوامها إخضاع الخطاب والقول إلى الإكراهات العملية المتناقضة: من قبيل تفادي الإنفاق من جهة، وتجنب الافتضاح ومحاولة حفظ ماء الوجه من جهة أخرى، والسعي إلى تسويغ البخل أو تسويقه على أنه اقتصاد وتدبير. وتكون نتيجة ذلك أن يخلق الكاتب بذلك تأثيرا مضحكا مثيرا للسخرية لا ينقطع من تصرفات هؤلاء البخلاء[16]. ومن الأمثلة التي يسوغها الجاحظ على ذلك البخيل الذي يحرص على نعليه خشية أن يخلقا فما ذا يعمل؟ إنه يحملهما ما في يديه ليذهب إلى السوق حافيا[17].

ويتمثل خطاب البخلاء في محاولة استغلال البيان والبلاغة والاتكاء على علم الكلام والجدل وأصول العقيدة والدين- ليا لأعناقها وحرفا لها- قصد المحاجة والدفاع عن سلوكهم المشين الفاضح. يقول الجاحظ على لسان محاوره، متحدثا في أسلوب يجمع إلى المحاورة المحايدة إرسال التقريع والنقد اللاذع عرضا"فقلت: فبين لي ما الشيء الذي خبّل عقولهم وأفسد أذهانهم وأغشى تلك الأبصار ونقض ذلك الاعتدال، وما الشيء الذي له عاندوا الحق وخالفوا الأمم، وما هذا التركيب المتضاد والمزاج المتنافي، وما هذا الغباء الشديد الذي إلى جنبه فطنة عجيبة"[18].

في حين يبرز خطاب الجاحظ المضاد في نصح ظاهره الإرشاد وباطنه النقد الساخر بأن يقبل البخلاء طبيعتهم أو جبلتهم كما هي وألا يكلفوا أنفسهم الجمع بين حياة الشح والشظف والتقتير من جهة، والاشرئباب والتطلع إلى أن يكونوا من صفوة القوم وسراتهم وأن يحوزوا الفضل والكرم من جهة أخرى– بل عليهم أن يتواروا عن العالم يقول الجاحظ على لسان محاوره "وقلت: وليس عجبي ممن خلع عذاره في البخل وأبدى

صفحته للذم ، ولم يرض من القول إلا بمقارعة الخصم ولا من الاحتجاج إلا بما رسم في الكتب (...) كعجبي ممن قد فطن لبخله وعرف إفراط شحه، وهو في ذلك يجاهد نفسه ويغالب طبعه، ولربما ظن أن قد فطن له وعرف ما عنده، فموه شيئا لا يقبل التمويه ورقع خرقا لا يقبل الرقع. فلو أنه كما فطن لعيبه وفطن لمن فطن لعيبه (...) **لترك تكلف ما لا يستطيعه** ولربح الإنفاق على من يذمه ولما وضع على نفسه الرقباء ولا أحضر مائدته الشعراء، ولا خالط برد الآفاق ولا لابس الموكلين بالأخبار، ولاستراح من كد الكلفة **ودخل في غمار الأمة**"[19].

4.6. نقد البخل انحرافا نفسيا:

سعى الجاحظ وموليير كلاهما إلى تصوير البخل من حيث هو آفة وانحراف نفسي يصيب الفرد في ذاته وبنيته النفسية فيتعامله مع المال، محولا له من وسيلة إلى غاية، فالبخل كما تعرفه الموسوعات المعجمية هو"حالة ذهنية تتمثل في عدم رغبة المرء في الانفصال عن أمواله وثرواته[20].

وهكذا، نجد الجاحظ في تصويره للبخل عند شخصيات "بخلائه"، بعد أن يستخدم ريشة فنية تمتح من الحوار والسرد الكثيف واختيار الألفاظ ونمط الاحتجاجات والذرائع التي ينطق بها بخلاؤه والأفعال التي ينسبها إليهم، ينتهي إلى حقيقة أن البخل سلوك غير سوي بل انحراف نفسي بيّن في تصور وتصرف الإنسان البخيل. إذ من المتواضع عليه في الذوق السليم والتصور والسلوك الخلقي المعروف لدى جميع الأمم أن المال إنما هو وسيلة لا غاية في ذاتها، وأن التعامل معه ينبغي أن يكون كغيره من الفضائل وسطا وقصدا بين طرفي الإسراف والتبذير[21]. يقول الجاحظ مشيرا إلى مظهر من مظاهر الانحراف الفكري والنفسي لدى البخلاء ".. ولم احتجوا- مع شدة عقولهم – لما أجمعت الأمة على تقبيحه ولم فخروا – مع اتساع معرفتهم- بما أطبقوا على تهجينه. وكيف يفطن عند الاعتلال له ويتغلغل عند الاحتجاج عنه، إلى الغايات البعيدة والمعاني اللطيفة، ولا يفطن لظاهر قبحه وشناعة اسمه وخمول ذكره وسوء أثره على أهله"[22].

كذلك يصور موليير بعض تجليات أثر البخل على نفسية البخيل في الهوس الأناني والجنوني (passion égoïste et irraisonnée)[23] الذي تتكشف عنه شخصية بطل المسرحية "أرباغون"؛ ذلك أن هذا الهوس الجنوني بالمال يؤدي به إلى فقدان الارتباط بالحياة وبالآخرين بانعزاله وانغلاقه على ذاته وتعلقه بالمال فقط. وهو إذ يدفن نقوده في التراب حرصا يصبح هو نفسه دفينا نفسيا، إنه يصبح ميتا-حيا في الوقت ذاته كما يتضح من قوله بعد شعوره بالحرمان من المال ونزوله إلى القبر "إنني أموت، أنا ميت؛ لقد دفنت"[24].

ويعتمد موليير في توصيفه لشخصية البخيل ونقده للبخل والانحراف النفسي الناتج عنه، على المبالغة في تصوير شح "البخيل" (أرباغون)؛ ويستخدم لذلك– كما أسلفنا- ثنائية "سخرية الألفاظ" و"سخرية الإشارة".

ففي الفصل الأول من المسرحية وبعد حوار طويل يدور بين الاثنين يتهم فيه أرباغون لافليش بأنه جاسوس يمكن أن يذيع أخبار ماله المكنوز، يهم بصفعه طالباً منه الخروج ثم يصرخ به:

- أرباغون: مكانك!.. لا ترحل...(مقترباً منه).. ألم تسلبني شيئاً؟..(...).
- أرباغون: اقترب مني لأرى.. **هات يديك....**(...).
- أرباغون: **والأخريين**؟ (ظاناً أنه سرق بيدين أخريين).
- أرباغون: (مشيراً إلى سراويل لافليش)، هذه السراويل الواسعة تصلح لإخفاء المسروقات، وأتمنى لو يشنق بعضهم من أجلها[25].

ففي هذا المقطع، نجد كيف يؤدي جنون البخيل وهوسه بالمال إلى انقطاعه عن عالم الحقيقة، حيث نجده-محاولا التأكد من أن لافليش لم يسرقه شيئا- يطلب منه أن يريه يديه، (وبعد رؤيتهما)، يطلب منه أن يريه يديه الأخريين! ثم يضحك عليه لافليش فيريه يديه من خلفه، ويقول: هاهما تان!!. وهدف موليير من ذلك، فضلا عن الإضحاك

والمسرة، هو التنفير من البخل وفضح قبحه. فالوظيفة التعليمية والتربوية جلية في هذا المنحى[26].

أما استخدام "سخرية الإشارة" فوظيفته إظهار الطابع الآلي الفج والمضحك لشخصية البخيل: فأرباغون يثير الضحك من نفسه ويجعل الآخرين يستهزئون به باتخاذه إشارات لا تليق بمقامه الاجتماعي.

4.6. نقد البخل من حيث هو آفة تدمير اجتماعي:

يولي كل من الجاحظ وموليير عناية كبيرة لنقد آثار البخل المدمرة للحياة الاجتماعية. فمع أن عنوان المسرحية نفسه "البخيل" يشير إلى البخل الذي يعتبر (في الثقافة المسيحية أحد كبائر الذنوب (un péché capital)"، إلا أن موليير يعالج "المال" من جوانب عديدة تمثل الأثر المدمر لسوء استخدامه. فهناك مكانة المال في مصير الفتيات، خاصة عند زواجهن. فالبخيل، أرباغون، يعتبر الزواج قبل كل شيء صفقة تجارية. وهو شعور سائد ليس فقط لدى البخيل وإنما كذلك لدى الشخصيات الأخرى في المسرحية[27].

ويتمثل مظهر آخر من آثار آفة البخل الاجتماعية في علاقة المال بالسلطة. ذلك أن من يمتلك المال يمكن أن يفرض إرادته على نظرائه. والناس يستمعون إليه، ويرهبونه وإن لم يحترموه وبسبب ما يملكه من ثروة فإنه يجعل الآخرين رهائن لديه يدورون في فلكه. ولكنه يصبح عرضة للتملق والإطراء، فلا يحصل في النهاية إلا على صورة مشوهة عن ذاته وكينونته.[28].

أما الجاحظ فيمكن تبين بعض أساليب نقده للأثر الاجتماعي الهدام للبخل في الإشارة، في تعاليقه على بعض نماذج بخلائه – حين يصبح البخل سببا في حرمان الأب لابنه، ورب العمل لعامله، بل وأكثر من ذلك عند ما يؤدي البخل إلى تفكك الجماعة عاطفيا وعمليا، ولو كانت متصلة ومتقاربة جرما وحيزا مكانيا، كما يجلي ذلك نموذج بعض بخلاء خراسان، يقول الجاحظ-وقد قابل جماعة من أهل خراسان، حوالي خمسين رجلا في طريق الكوفة وهم حجاج: "فلم أر بين جميع الخمسين: رجلين يأكلان معا، وهم في

ذلك متقاربون ويحدث بعضهم بعضا" – قبل أن يعلق- "وهذا الذي رأيته من غريب ما يتفق للناس!!"[29].

إن كون هؤلاء القوم يسافرون زمنا طويلا معا فلا يؤاكل أحد من صاحبه بل يأكلون أشتاتا، شحا وبخلا يشير إلى أن البخل مدمر للأواصر الاجتماعية.

7. البخلاء والبخيل :

تسمح قراءة العملين إلى استجلاء جملة من أوجه الاختلاف والشبه، ويمكن إجمال أهمها في ما يلي:

1.7. أوجه الاختلاف :

- من حيث طبيعة القالب الفني: اعتماد القصص السردي لنوادر وقصص البخلاء مع بعض التعليقات من الجاحظ نفسه بالنسبة لكتاب البخلاء، وذلك في مقابل اعتماد موليير لقالب فني محدد هو المسرحية "الملهاة".
- من حيث المصادر المستلهمة: الاستقراء الاجتماعي والثقافي والاستنتاج العلمي والمعرفي أساسا بالنسبة للجاحظ في كتابه "البخلاء" مع بعض التأثر بأساليب المجادلة والمناظرة اليونانية التي وصلت إليه من خلال علم الكلام والانخراط في الفكر المعتزلي السائد حينئذ[30]مقابل استلهام موليير لأعمال فنية سابقة (حيث اعتمد في مسرحيته جزئيا على مصدر لاتيني هو قصة أو مسرحية ألولاريا (التي تعني القِدْر) لمؤلفها ابلوتيس،لكنه قام بإعادة خلق فني بحيث جاءت مسرحيته "البخيل"-على الرغم من اقتباس بعض المشاهد من هذا العمل السابق- عملا أدبيا أصيلا ووصفا صادقا للبخل كما يتجلى في الأوساط البورجوازية الفرنسية في القرن 17 م وما لذلك آثار مدمرة على الإنسان والأسرة، وذلك من خلال ملهاة (كوميديا) قوامها تصوير الشخصيات والأخلاق[31].
- تعدد مظاهر وتجليات بخلاء الجاحظ (البخل بإعطاء المال والنقود، البخل بالطعام والشراب، البخل والشح والشدة عند السلف والإقراض، الكدية والسؤال،

اعتماد فلسفة اقتصاد "الشح" و"التقتير" عند المسجديين، طرف ونوادر شتى، بخل الحيوانات.....) في مقابل وحدة المسرحية والتركيز على البعد المالي النقدي للبخل عند بطل ملهاة موليير (أرباغون).

2.7. أوجه التشابه:

تبدو أوجه الشبه بين بخلاء الجاحظ وبخيل موليير واضحة ومتعددة. و أكثر ما تتجلى في:

- **السخرية**

- تمثل السخرية- كما بينا من قبل- أحد أبرز الصفات الأدبية لكل من الجاحظ وموليير. أما الجاحظ فتسري لديه روح السخرية بهدوء وتنوع، مستمدة من ثقافته الواسعة وروح الاعتزال ونزعة الجدل والمناظرة، فضلا عن مزاجه وتجربته العملية ومعايشته مختلف أصناف البشر وطبقات المجتمع. وتمتاز سخرية الجاحظ بكونها غير مباشرة ولا قاسية، بل تنبث داخل النص ويستنتجها القارئ المنتبه، فتثير في نفسه السخرية من البخلاء وتشيع في نفسه مسرة وبهجة؛ إنها سخرية واقعية تعكس ما يقع في حياة الناس. وإلى هذا يشير الجاحظ "وللضحك موضع وله مقدار، وللمزح موضع وله مقدار، متى جازهما أحد، وقصّر عنهما أحد صار الفاضل خطلاً، والتقصير نقصاً"[32].

- أما موليير فتكتسي السخرية لديه أهمية خاصة، ذلك أنها تضطلع بوظيفة جوهرية في صلب العمل المسرحي الكوميدي، سواء في بعض الملاهي الخفيفة الضاحكة farces التي مداره على الإضحاك والإثارة، أو في أعماله الأكثر جديه؛ وفي مسرحية البخيل، استطاع أن يجمع إلى السخرية والإضحاك دقة الوصف والتحليل لسلوك ونفسية البخيل وآثار البخل المدمرة على الحياة الإنسانية.

- **<u>الحوار واعتماد اللغة اليومية:</u>**

- ومن حيث الأسلوب واختيار السجل اللفظي في الأداء، يلاحظ أن كُلاً من الأديبين اعتمد أسلوب الحوار، سواء كان في الملهاة لدى موليير، أو في النثر لدى الجاحظ، الحوار الذي اقترب عند كليهما من اللغة اليومية.

- **المبالغة والطابع الكاريكاتوري في وصف البخيل**
- وذلك من خلال المبالغة في تصوير صفة البخل في النصين، وتلك المبالغة مقصودة فنيا لأنها هي التي تنشئ-بطابعها الكاريكاتوري- لوحات مثيرة عن شخصيات البخلاء، ما تزال تثير الضحك والسخرية، لدى الجمهور، قراء كانوا أو نظارة؛ بما يحقق غرض المؤلف الذي مداره على التسلية والإضحاك من جهة، ونقد البخل والتنفير منه من جهة أخرى.
- **تصوير الأثر الهدام للبخل نفسيا واجتماعيا:**
- نخرج من قراءة "البخلاء" و"البخيل" من ملاحظة أن كلا الكاتبين يشتركان في تصوير الأثر الهدام للبخل على الفرد والجماعة؛ ويمكن تلخيص بعض ملامح ذلك-كما يرسمها المؤلفان- على النحو التالي:

- **<u>على المستوى النفسي للفرد:</u>**

- -العزلة والكآبة وهوس المال الذي ينتهي بما يشبه تدمير الذات (نموذج البخيل أرباغون)
- -الازدواج النفسي والنفاق بمحاولة الجمع بين البخل والتقتير وبين التطلع إلى مقام أهل البذل والجود كما يتجلى هذا المظهر من آثار البخل النفسية في حالات كثيرة في كتاب "البخلاء" حيث يرسم الجاحظ صورة لبعض بخلائه ممن يعاني من البخل والشح الشديد، ومن أمثلة ذلك النموذج التالي الذي أورده الجاحظ في باب "طرف شتى" من كتابه: "وصديق لنا آخر، كنا قد ابتلينا بمؤاكلته، وقد كان ظن أنا قد عرفناه بالبخل على الطعام (...) **فكان يتزيد في تكثير الطعام**، وفي إظهار الحرص على أن يؤكل، حتى قال: من رفع يده قبل القوم **غرمناه دينارا** فيرى

بعضهم أن غرم دينار أولى، فذلك محتمل في رضا قلبه، وما يرجو من نفع ذلك له!!"[33].

- **على المستوى الاجتماعي:**
- استغلال البخلاء الموسرين للمحرومين والعمال وذوي الحاجة؛ وذلك كما يتضح من نموذج الإقراض واستغلال حاجة المدينين كما نرى مثلا مما يرويه الجاحظ عن أبي سعيد المدائني (...) في تشديده على مدينيه[34].
- صراع الأجيال كما تجسده مسرحية "البخيل" عندما يؤدي بخل أرباغون إلى الصراع اللفظي والفعلي بينه وبين ابنه وابنته؛ بل يصل توصيف موليير لتأثير البخل على الأواصر العائلية لدرجة محاولة اتجار البخيل بابنته من خلال اقتراحه تزويجها من ثري طاعن في السن[35].

خلاصة:

من خلال هذه المقاربة، يمكننا أن نخرج بخلاصة مفادها أن الجاحظ وموليير، هذين الكاتبين الكبيرين، قد استطاعا، إلى حد كبير، أن يصورا نماذج واقعية، لظاهرة البخل، حينما تتحول من سلوك فردي شاذ إلى ظاهرة تنتشر في المجتمع، وتأخذ آثارها تصيب الفرد والمجتمع معا بأدهى العواقب، سواء في العقول والأنفس أو في التصرفات والمعاملات العائلية والاجتماعية. ولعل مزية بخلاء الجاحظ وبخيل موليير إنما تكمن في إفلاحهما في إمتاع القارئ والناظر- بالسخرية وإثارة الضحك إزاء تصرفات وأحاديث مرضى البخل من المكتنزين والمقترين والمكدين، بقدر نجاحهما أيضا في تصوير النفسيات المريضة والتصرفات الغريبة للبخلاء وتنفير المجتمع منها تصورا وسلوكا.

وعلى الرغم من التباعد الزماني والمكاني بين الرجلين والمؤلفين، فإن صفات وخصائص فنية وأدبية كثيرة تجمعهما؛ وجوانب أخرى عديدة تفرق بينهما، إلا خصلتي الإبداع والتشويق وروح المرح والإضحاك تربطهما بميثاق غليظ، لا يكاد القارئ لذاك أو المشاهد – أو حتى القارئ لهذا- يجد عنه انفكاكا.

- الهوامش:

[1]-Henda Dhaoudi, Synergies *Monde Arabe n° 6- 2009, p.18.*

[2]-انظر ترجمته مثلا في ياقوت الحموي، معجم الأدباء، المجلد 16/ ص74 وما بعدها.

[3]- المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، 1985، ص ص 196، وانظر عرضا بعض ملامح نشأة الجاحظ وثقافته وصناعته الأدبية في: الدكتور شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، ص 154 وما بعدها.

[4]- أشار إلى ذلك الدكتور طه الحاجري في مقدمة تحقيه لكتاب البخلاء، ص .....

[5] الجاحظ، البخلاء، تحقيق الدكتور طه الحاجري، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة.

[6] موليير، البخيل، الفصل الأول.

[7]- كتاب البخلاء، ص 133.

[8]- البخلاء، ص 5-6.

[9]- البخلاء، ص 69.

[10]- موليير، موسوعة وكيبيديا الإلكترونية.

[11]- انظر مثلا: البخيل، الفصل 3، المشهد 1.

[12]- الدكتور طه الحاجري، مقدمة تحقيق كتاب البخلاء للجاحظ، الطبعة الخامسة، دار المعارف، ص 48.

[13]- كتاب البخلاء، ص 79.

[14]- البخلاء، ص 1-2.

[15]- البخلاء، ص 2.

[16]-Dichy Joseph, 1993. « Des paralogismes qui font rire : les *Avares* de DJâhiz », in Christian Plantin (éd.), *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé, p. 195(chap. 19).

[17]- البخلاء، ص 139.

[18]-البخلاء، ص 2.

[19]- البخلاء، ص 3.

[20]- راجع مادة بخيل (miser) في معجم أكسفورد الإنجليزي أو مادة "avarice" في معجم "لاروس" الفرنسي، مثلا، بينما تعرفه كتب الأخلاق بأنه منع ما يجب أو منع المسترفد مع القدرة على رفده كما يقول يحي بن عدي في كتابه "تهذيب الأخلاق"، تحقيق ودراسة د/ ناجي التكريتي، بيروت-باريس، 1978، ص 98.

[21]- انظر مثلا: يحي بن، تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة الدكتور/ ناجي التكريتي، مطابع عويدات، بيروت-باريس، 1978، في حديثه عن فضيلة السخاء، ص90، ثم عن رذيلة البخل، ص 98.

[22]- البخلاء، ص 2.

[23]- البخيل، الفصل الرابع، المشهد 5.

[24]- البخيل، الفصل 4، المشهد 7.

[25]- البخيل، الفصل الأول.

[26] -Autour de *L'Avare*d'après Molière, adapté et mis en scène par Attilio Maggiulli (et autres), p. 13.

[27] -L'argent immoral, une étude de Jean-Luc, p.3

[28]- المرجع نفسه، ص 3.

[29]- البخلاء، ص18.

[30]- انظر مناقشة الدكتور طه الحاجري في مقدمة تحقيقه لكتاب البخلاء لهذه المسألة والتشابه بين أسلوب الجاحظ و"معلمي البيان" اليونان، م س، ص 23-25.

[31]- L'argent immoral, Jean Luc، م س، ص 2.

[32]- البخلاء، ص 7.

[33]- كتاب البخلاء، ص 55.

[34]- كتاب البخلاء، ص 138-139.

[35]- البخيل، نهاية الفصل الأول.

قامة المراجع:

- **بالعربية:**

1- الجاحظ، البخلاء، تحقيق الدكتور طه الحاجري، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة
2- المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، 1985، بيروت.
3- شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة.
4- طه الحاجري، مقدمة تحقيق كتاب البخلاء للجاحظ، الطبعة الخامسة، دار المعارف.
5- يحي بن عدي في كتابه "تهذيب الأخلاق"، تحقيق ودراسة د/ ناجي التكريتي، بيروت-باريس، 1978
6- موسوعة وكيبيديا الإلكترونية، موليير.
7- ياقوت الحموي، معجم الأدباء.

- **باللغتين الفرنسية والانجليزية:**

1- L'argent immoral, une étude de Jean-Luc
2- L'Avare de Molière
3- Autour de *L'Avare*d'après Molière adapté et mis en scène par Attilio Maggiulliavec : Arnaud Dupont, Chloé Genet et Caroline Riche
4- Andreas Syz, exposé sur l'Avare de Molière, 11 janvier 1997
5- Dichy Joseph, 1993. « Des paralogismes qui font rire : les *Avares* de DJâhiz », in Christian Plantin (éd.), *Lieux communs, topoï, stéréotypes, clichés*, Paris, Kimé
6- Encyclopédia Universalis, Molière
7- Henda Dhaoudi, Synergies *Monde Arabe n° 6- 2009*
8- Larousse Encyclopédique, Molière
9- Oxford Dictionary
10- Dictionnaire Larousse

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN ISSN2543-3857:
المجلد5 العـدد:2 (2021)، ص 383- 413

التّماسك النَّصّي في قصيدة حزن صعلوكٍ متأخر لـ"خيلف الغالب"- دراسة في الاتّساق

The Textual Coherence in Khalif Al-Ghaleb's poem The Sa'aluk's Late Sadness

المؤلف: د. عائشة بنت صالح الشمري Dr. Aisha Bint Saleh Al - Shammari
جامعة حائل – السعودية University of Hail - Saudi Arabia
Aishah_1401@hotmail.com

ملخّص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة نص شعري بعنوان "حزن صعلوك متأخر" للشاعر "خَلِيف الغالب"، ويمثّل هذا النص إحدى القصائد الشّعريّة التي يتضمنها ديوانه المعنون بـ"سماواتٍ ضيقة"، وسيتم التعامل مع هذا النص وفق الدراسات اللسانيّة الحديثة التي أعطت النص مكانته اللائقة به، من خلال اعتباره وحدة عضوية واحدة، لا يمكن فصل مكوناته بعضها عن بعض، بعد أن كانت الجملة -منذ أقدم العصور حتى وقت قريب- هي أكبر وحدة لغوية يمكن دراستها. وقد توصل البحث إلى: أن الشاعر قد استطاع أن يستخدم آليات التماسك النَّصّي في قصيدته استخدامًا فاعلًا؛ فبدت القصيدة وحدةً عضويةً واحدةً، وقد طغى مظهر السوداوية والحزن، والشكوى من ظلم الأهل والصحب، والتذمر من الواقع المرير الذي يعيشه الصعاليك الجدد على جو القصيدة؛ وهو ما جعل الشاعر يستدعي شخصية "الشنفرى" ليبثها شكواهم، ولتساعدهم على الخروج من هذا الواقع الكئيب.

كلمات مفتاحية: التماسك النَّصّي، اللسانيات النَّصّية، الشعر السعودي، ظاهرة الصعلكة، الأدب والنقد.

Abstract:

This study examines a poem entitled "The Sa’luk’s Late Sadness" by the poet "Khalif al-Ghaleb". The poem is a selection from his collection of poems entitled "Narrow Skies". The poem is analyzed using the modern linguistic studies, which give the text its proper place, by viewing it as an organic unit, whose elements cannot be separated from each other at a time when the sentence - until recently – has been deemed to be the largest unit of language that can be studied. The research reveals that the poet has succeeded to use the textual coherence techniques effectively to the extent that the poem has appeared to be a single organic unit. In the poem, sadness and melancholy prevail. The new Sa’alik also complain of the family and friends injustice and express their dissatisfaction with

miserable reality. This is embodied through evoking the memory of Ashanfari who has helped them voice their complaints and get rid of their bitter reality.
Keywords: Textual Coherence, Text Linguistics, Saudi Poetry, Su'luk Phenomenon, Literature and Criticism.

أولًا: مقدمة

1- التعريف بالشاعر:

هو خليف الغالب، شاعر وكاتب سعودي معاصر، من مواليد 1988م، يعمل في الحقل الأكاديمي، وهو متخصص في الأدب السعودي، حاز على جائزة «شاعر شباب سوق عكاظ» عام 2016م، عن قصيدته: (رسالة إلى الشنفرى)، وجائزة «جازان للإبداع الأدبي» عام 2019م. صدر له: «سماوات ضيقة»: شعر، 2017م، و«عُقدة الحدّار»: رواية، 2019م.

2- الدراسات السابقة:

مما لا شك فيه أن هناك دراسات سابقة تناولت التماسك النَّصّي، إلا أنها كانت تتناول نصوصًا من القرآن الكريم، أو نصوصًا شعرية لشعراء ذوي تجربة وخبرة طويلتين، وهو ما يجعل هذه الدراسة تتميز بكونها تتناول نصًا شعريا لشاعر شاب معاصر؛ للوقوف على تجربته الشعرية ودراستها من خلال التماسك النَّصّي، ومن الدراسات التي استفاد منها البحث:

أ- ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة، فوزية العندس، وهو بحث منشور في كتاب: النص الشعري -قراءات تطبيقية (بحوث محكمة)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2016م. وقد درست الباحثة بعض أدوات التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة.

ب- بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري - نحو منهج لدراسة النص الشعري العربي (قراءة في شعر البردوني)، رشيد شعلال، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2016م. وتناولت هذه الدراسة أدوات تماسك النص الشعري، إلى جوار دراستها لبنية التوازي في شعر البردوني، وجماليات الخطاب الشعري لديه، وبنية الاختزال في خطابه الشعري، وهي دراسة واسعة جاست في مجاهيل النص الشعري وفقا لطرائق متعددة جمع بينها اعتمادها على آليات اللسانيات النَّصّية عموما.

ج- التماسك النَّصّي بالإحالة – دراسة تطبيقية في سورة الواقعة، حمادة عبد الإله حامد، وهو بحث منشور في: حولية كلية اللغة العربية بجرجا، جامعة الأزهر، العدد 19، الجزء

6، 2015م. وقد اقتصر فيها على الإحالة في القرآن الكريم، دون التعرض للأدوات الأخرى.

د- الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، مفتاح بن عروس، دار نور حوران، دمشق، ودار العراب، دمشق، ط1،2018 م. وقد تناولت هذه الدراسة مدخلا نظريًّا عن الاتساق والانسجام، ومن ثم قام بتوظيف آليات الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، فكانت شاملة؛ لأنها زاوجت بين النظرية والتطبيق، واستعانت بآليات الاتساق والانسجام كلها.

هـ- من أنواع التماسك النَّصّي (التكرار – الضمير - الإحالة)، مراد حميد عبدالله، وهو بحث منشور في مجلة جامعة ذي قار، العدد الخاص، المجلد 5، 2010م. وعلى الرغم من عدم ذكر الباحث محل تطبيق دراسته، إلا أنه طبقها على بعض القصص القرآني. وهو موضوع يختلف عن موضوع هذه الدراسة، وإن كان قد استعمل أكثر من أداة.

والملاحظ على هذه الدراسات أنها لا تتطرق إلى شعر الشاعر قيد الدراسة وشعره، وإنما لكل منها مجالها الذي لا يجعلها دراسة سابقة لهذه الدراسة بالمعنى المعروف، وإنما هي دراسات سابقة من باب أن هذه الدراسة قد استفادت منها لا غير.

3- سبب اختيار الموضوع:

أما سبب اختيار الموضوع فهو الوقوف على التجربة الشعرية لشاعر سعودي شاب مبدع، من خلال قصيدته المشهورة (حزن صعلوك متأخر) التي حصلت على جائزة شاعر شباب سوق عكاظ، في دورته العاشرة عام1437 هـ واستجلاء مكامن الإبداع فيها، من خلال تناولها في دراسة علمية كهذه، إسهاما في نشر إبداعات الشباب الشعرية.

4- مشكلة البحث:

وضع هذا البحث للإجابة عن التساؤلات الآتية:

ما هو الدور الذي تؤديه أدوات التماسك/ الترابط النَّصّي في النص الأدبي؟

هل استطاع الشاعر خليف الغالب توظيف تلك الأدوات توظيفا فاعلا يؤدي إلى جعل النص الشعري وحدة نصية متكاملة؟

5- أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق ما يلي:

-معرفة مدى قدرة الشاعر على تحقيق الترابط/ التماسك النَّصّي في شعره من خلال قصيدته «حزن صعلوك متأخر»، ومعرفة الأدوات التي استعان بها لتحقيق ذلك.

-تطبيق ما توصلت إليه الدراسات اللسانية المعاصرة على قصيدة (حزن صعلوك متأخر) التي حصلت على جائزة شاعر شباب سوق عكاظ للعام 2016م؛ للاستفادة من تلك الدراسات في المجال التطبيقي.

ثانيًا: الجانب النظري

يعدُّ المنهجُ اللسانيُّ النَّصّي حلقةً مهمةً من حلقات التطور الموضوعي والمنهجي للسانيات المعاصرة، إذ انتقل بالدراسة اللغوية من المجال الجملي إلى المجال النَّصّي الواسع، واتخذ لنفسه مفاهيم تؤطر المنهج[1]؛ ذلك أن «الدراسات اللغوية التي تمخضت عنها مختلف الحضارات قصرت اهتمامها منذ القديم على الجملة كأعلى مستوى للدراسة؛ بحيث جعلت منها موضوع بحثها الأول؛ وذلك من أجل الكشف عن مختلف القوانين اللغوية؛ والتقعيد للسلوك اللغوي لدى الإنسان»[2]. إن وقوف علماء اللغات العريقة - قديمًا- عند حدود الجملة في بحوثهم اللغوية، وعدم تجاوزها هو إيمانهم بأنها أكبر أجزاء الكلام، وبها تقع الفائدة المرجوة من الكلام كله. وقد كانت محاور الدراسة الجملية عندهم تدور حول القضايا التالية[3]:

1- تعريف الجملة ومكوناتها وأبعادها، بالاعتماد على مفهوم الإسناد ومكوناته المباشرة.

2- تحليل الجملة والوقوف على عناصرها، وما تشمله من مركبات اسمية، وفعلية، ووصفية، وغيرها.

3- بيان طرائق الربط بين العناصر المكونة للجملة.

4- وصف بنية الجملة، والتمييز بينها من حيث البساطة والتركيب.

5- تحديد وظائف أنواع الجمل، من تقريرية، واستفهامية، وتعجبية... إلخ.

أما عند النحاة العرب فلا نجد اهتمامًا واضحًا بالنص، إلا ما رأيناه مؤخرًا من دعوة إلى دراسته من قبل بعض الدراسين المحدثين[4] الذين تأثروا بالدراسات والبحوث الغربية في هذا المجال. لقد كانت هذه الدعوة المبكرة قيمة للغاية، وقد كانت جديرة بأن تحدث ثورة في الدرس اللساني والبلاغي في اللغة العربية؛ فتنقله من نحو الجملة إلى نحو النص، ولكنها دعوة لم تجد من يتابعها؛ فذهبت أدراج الرياح .[5]وقد برر الرافضون لنحو الجملة رفضهم هذا بأن البشر عندما يتواصلون لغويًا، لا يمارسون ذلك التواصل في جمل مفردة منعزلة، بل في تتابعات متجاوزة للجملة ومترابطة فيما بينها، ومن ثم، تمثل خلاصة «إننا نتكلم بنصوص وليس بجمل» أهم هذه الخلاصات؛ ذلك أنها فتحت المجال واسعًا للتفريق بين مستوى الجملة ومستوى

النّص[6]، من خلال محددات عدة. فنحو النص يتعامل من حيث الأساس مع السمات العامة، والخواص الفردية، وكل أشكال الأبنية، وأنواع السياقات، ومستويات اللغة، ودرجات الربط النحوي، والترابط الدلالي، ويستوعب معارف ومعلومات لها أهمية كبرى في عملية إنتاج النصوص وفهمها وتفسيرها[7].

وللتفريق بين الجملة والنص فقد قام (لانغ) بإضفاء خاصية على النص، ككون دلالته أو مضمونه أكبر من مجموع دلالات الجمل المكونة له، ومن ثم فهو ليس ناتج مجموع دلالات هذه الجمل، والذي مكنه من ذلك هو مميزات للنص تتلخّص في الآتي:

-النص هو الإطار الذي يزول داخله التباس الجمل.

-النص يحتوي على افتراضات سياقية أخرى غير افتراضات الجمل المكونة له.

-للنص إمكانية إعادة التشكيل غير التي تكون في الجملة (كالحصول على ملخصات عديدة للنص الواحد)[8] وبناءً على هذا، فإن الجملة ليست الوحدة الأساسية للتبادلات الكلامية والخطابية، وإنما النص هو وحدة التبليغ والتبادل، ولذلك ينبغي الاهتمام بالنسيج النَّصّي ومستوياته التي يحدثها المتكلمون أثناء ممارستهم اللّغوية[9].

إن التفريق بين الجملة والنص من حيث إنّ نحو الجملة أصبح عاجزًا عن تقديم المقتضيات المعرفية اللازمة لفهم اللغة لا يعني -بحال من الأحوال- إلغاء أو إقصاء ذلك التراث النحوي الضخم الذي تبينت مفاهيمه ورسمت تصوراته على أيدي أجيال متعاقبة من اللغويين، إنما هو السعي إلى إثراء البحث اللغوي بأدوات ووسائل جديدة في البحث والتحليل؛ استكمالًا لجوانب النقص، وسدًا للثغرات في الجهود السابقة[10]. فافتراض هذه البنية الكلية العليا (النص) لا يعني بالضرورة أن قواعد ومقولات المستوى الخاص بالجملة لم تعد مقبولة، بل على النقيض من ذلك تمامًا، إذ إن مستوى الجملة يشكل الأساس لأي وصف تالٍ[11]. وأعني به مستوى النص، إذ لا يمكن تحليل النص إلا من خلال الجمل المكونة له، وذلك من خلال دراسة الروابط التي تربط بعضها ببعض، وتتابعاتها ومظاهر انسجامها.

نشأة علم النص:

تعد محاولة (هاريس) في مقال له بعنوان (تحليل الخطاب) أولى المحاولات الصريحة التي تكلمت عن وحدة أكبر من الجملة، وسماها تارة النص، وتارة الخطاب، والقول المتتابع تارة أخرى"[12]. حيث اقترح توسيع التحليل التوزيعي للمدونة التي تحوي أكثر من جملة، فهو أول لساني

يعتبر الخطاب موضوعًا شرعيًا للدرس اللساني، كما قدم منهجًا لتحليل الخطاب المترابط، واهتم بتوزيع العناصر اللغوية في النصوص، والربط بين النص وسياقه الاجتماعي"[13]. لكن الحقيقة، أن الدعوة إلى العناية بالبعد النَّصّي في الدراسات اللغوية الحديثة قد وجدت من قبل محاولة (هاريس)، فسوسير نفسه قد أشار في كلام له عن الخطاب، إلى أن الإنسان لا يعبر عما في نفسه بكلمات منفصلة، وأن الكلمة إذا وقعت في سياق ما، فإنها لا تكتسب قيمتها ودلالتها على أفكار معينة إلا إذا ارتبطت بعلاقات مع غيرها من الكلمات[14] في ذلك النص. ومن اللغويين الذين أدركوا أهمية المظهر النَّصّي للغة لويس هلمسليف، وميخائيل باختين، ورومان جاكبسون، وفان دايك. كما ظهر علماء آخرون أسهموا في هذا المجال مثل: ميشال شارول، وهاليداي، ورقية حسن، وجون ميشال آدم. لكن الدراسات النَّصّية لم تبلغ ذروتها إلا في ثمانينات القرن العشرين على يد اللغوي الأمريكي (روبوت دي بوجراند)[15].

أما الأسباب التي أدت إلى تأسيس علم النص فيمكن إجمالها في النقاط الآتية:

-1أن التواصل أو التفاعل بين المتكلمين لا يتم باستعمال كلمات مفردة، ولا باستعمال جمل أو عبارات، وإنما عن طريق إنجازات كلامية أوسع ممثلة في الخطاب أو النص[16].

-2أن بعض الوحدات اللغوية، مثل الضمائر والروابط وأزمنة الفعل، لا يمكن دراستها، والوقوف على كيفية أدائها لوظائفها اللغوية، إذا ما وقفنا بالدراسة عند حدود الجملة ولم نتجاوزها إلى دراسة النص، كما أن تحديد العناصر الإشارية لا يتم إلا بالرجوع إلى مقام التلفظ، أي إلى الظروف المحيطة بإنتاج النص[17].

-3أن الجملة قد نالت حظها من الدراسة والبحث من جميع النواحي، وأن الوقت قد حان للبحث عن ظواهر لغوية أخرى لدراستها، وهي النصوص أو الخطابات بمختلف أنواعها[18].

التماسك النَّصّي وأدواته:

يمكن تعريف التماسك النَّصّي بأنه «ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص/ خطاب ما، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية (الشكلية) التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته»[19]، أو أنه «وجود علاقة بين أجزاء النص، أو جمل النص أو فقراته، لفظية أو معنوية، وكلاهما يؤدي دورًا تفسيريًا؛ لأن هذه العلاقة مفيدة في تفسير النص. فالتماسك النَّصّي هو علاقة معنوية بين عنصر في النص وعنصر آخر يكون ضروريًا لتفسير

النص الذي يحمل مجموعة من الحقائق المتوالية»[20]. من ثم، فإن التماسك /الاتساق يقوم على ملاحظة أدوات التماسك والترابط بين العناصر المشكلة لنص ما، من بدايته إلى نهايته، ووصف تلك الوسائل، برصد الضمائر، والإحالات، وأسماء الإشارة، والحذف، والتكرار، والعطف، حتى يمكننا القول إن النص يشكل كلًا واحدًا .[21]ولا يمكن عد النص نصًا بمجرد تتابع جمله، إلا إذا كان بين تلك الجمل علاقات، وهو ما يمكن أن يسمى بـ(مفهوم النسيج).

وقبل الحديث عن هذه الأدوات، يجب أن ننبه إلى أن المصطلحات الواردة في هذا الحقل اللغوي قد حدث فيها خلط ولبس؛ بسبب تعدد المصادر التي ترجمتها إلى العربية، فمصطلح «التماسك النَّصّي» -مثلا- لم يتم التوافق عليه بين الباحثين، فمنهم من يسميه «التماسك النَّصّي»، ومنهم من يطلق عليه «الترابط النَّصّي»، وآخرون يسمونه «الاتساق النَّصّي»، ومنهم من يسميه «السبك»، وبعضهم يسميه «التناسق الفني للكلمات». كما أن مصطلح «التكرار» يسميه بعضهم «التكرير». ومصطلح «الوصل» يطلق عليه آخرون «العطف».

أدوات التماسك النَّصّي:

1- الإحالة

ومنها الإضمار. إذ يعرف الضمير بأنه: «الاسم الذي يعود إلى ظاهر قبله، لفظًا أو تقديرًا»[22]. ويعنى الإضمار بدراسة الضمائر وأنواعها، والعلاقات القائمة بينها، ويدخل في الإحالة، إذ يعد إحدى وسائلها .وبناءً على ذلك فالضمير من الناحية الخطابية يضطلع بوظيفة تمثيلية تتمحور حول الاقتصاد في الكلام، والتمييز والتخصيص بين الأسماء[23]، قال ابن يعيش: «إنما أوتي بالمضمرات كلها لضرب من الإيجاز، واحتراز من الإلباس»[24]، ومن ثم كان الربط بالضمير أيسر وأخف في الاستعمال، وأدعى إلى الخفة والاختصار، أما إذا اتصل الضمير فلربما أضاف إلى ما سبق عنصرًا ثالثًا هو الاقتصار، وهذه العناصر الثلاثة من مطالب الاستعمال اللغوي[25]، ولذا كانت الضمائر أكثر وسائل التماسك النَّصّي جريانًا على الألسنة، بسبب نزعتها إلى الاقتصاد في الكلام والعزوف عن التكرار[26] الذي يفر منه السامع أو المتلقي. ومن الإحالة أيضا الإحالة بالاسم الموصول، والأسماء الموصولة ألفاظ تربط بين الجمل، وهي تغني في نفس الوقت عن تكرار الأسماء الظاهرة؛ ولذا فهي أداة فعالة في ربط الجمل بعضها ببعض، وهي: الذي، والتي،...إلخ.

2-الحذف:

هو علاقة بين مكونات النص «يشكل فيها العنصر المحذوف أو المفترض علامة دلالية مع العنصر السابق عنه في النص»[27]. أو هو "علاقة داخل النص، وفي معظم الأمثلة يوجد العنصر المفترض في النص السابق، وهذا يعني أن الحذف عادة علاقة قبلية"[28] وهذا يعني أنه يرد في النص على المستويين المعجمي والنحوي يهتدي فيه المتلقي إلى عناصر محذوفة يقدرها بناءً على قرائن مقالية ومقامية[29]. وقد تنبه ابن مضاء إلى أن الحذف ليس أصلًا في اللغة -كما ذهب إليه النحاة- ولكنه عارض في اللغة يأتي لأغراض بلاغية أسلوبية[30]. ولأهمية الحذف في ربط أجزاء النص بعضها ببعض فقد ذكر الجرجاني أن ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وأن المرء أنطق ما يكون إذا لم ينطق، وأتم بيانًا إذا لم يبن.[31]

3-الوصل (العطف):

تعد تقنية الوصل من أهم تقنيات تماسك النصوص؛ ذلك أن «النص عبارة عن جمل، أو متتاليات متعاقبة خطيًا، ولكي تدرك كوحدة متماسكة تحتاج إلى عناصر رابطة متنوعة تصل بين أجزاء النص»[32] وما يميز الوصل/ العطف عن بقية أنواع العلاقات الأخرى هو عدم تضمنه لإشارة موجهة للبحث عن الغائب المفترض، فيما تقدم أو فيما سيأتي، كما هو شأن الإحالة بالضمير أو الحذف أو الاستبدال، فمهمة الوصل هي الربط بين مجموعة من التراكيب الخطية المتطابقة خطيًّا[33] التي يتألف منها نص ما.

ولا يصح العطف في الكلام حتى يشترك المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد، ويكون المعنى بينهما مجموعًا برابط يجعل من ضمهما أمرًا ممكنًا، كأن يكونا أخوين أو نظيرين أو مشتبكي الأحوال[34]. فالعطف /الوصل" يبين قدرة المؤلف على جعل النص يتفاعل فيما بينه، ويتفاعل مع السياق الذي أنتج النص، فيحقق بذلك وظيفة اللغة، وكفاءة النص في الاستعمال، من خلال ارتباط الشكل النَّصّي بعناصره الدلالية؛ لأن النص يقع تحت ضغط بنيتين: بنية نسقية حضورية تظهر في المكونات اللغوية التي تُكوِّن البنى النَّصّية، وبنية فرضية مرجعية هي بنية نمط الخطاب»[35] أما أبرز أنواع الوصل فيتمثل في الآتي:[36]

أ - الوصل الإضافي، ويتحقق بواسطة (أو) التي للتخيير، و(الواو) التي تفيد مطلق الجمع والاشتراك.

ب- الوصل العكسي، ويقوم بنقض المعنى المتصل به، بواسطة بعض الأدوات، مثل: (لكن، إلا أنه، ...إلخ).

ج-الوصل السببي، ويتمثل في العلاقة المنطقية السببية بين جملتين أو أكثر بوساطة بعض الأدوات، مثل: (ولذا، ولهذا، ولذلك ...).

د-الوصل الزمني، ويتحقق بواسطة (ثم) التي تفيد الترتيب مع التراخي، و(الفاء) التي تفيد الترتيب مع التعقيب. غير أن أهم أدوات العطف، وأكثرها تواترًا وشيوعًا في النصوص هو (الواو)؛ لما للواو من دور بارز في التئام أجزاء النص، ووصل دلالاتها بشكل يصرف الذهن إلى الاعتقاد بانتماء تلك الأجزاء إلى موضوع واحد، وحاجتها إلى التمام لتعلقها بمقام واحد، وبسياق واحد أيضًا[37].

4-التكرار (التكرير)

يعرف التكرار بأنه «شكل من أشكال الاتساق المعجمي يتطلب إعادة عنصر معجمي، أو ورود مرادف له، أو شبه مرادف، أو عنصرًا مطلقًا، أو اسمًا عامًا»[38]. ويتمثل التكرار في إعادة لفظ أو مجموعة من الألفاظ في بداية بعض الجمل، بقصد التأكيد؛ لأن إعادة اللفظ من الناحية النفسية تشد انتباه المتلقي إلى تلك العناصر المكررة، مما يجعلها تنطبع في ذاكرته[39]. ولهذا فإن التكرار "يخدم النص الشعري عن طريق إغناء الجانب التعبيري؛ لأن تكرار أي نمط لغوي يعني أن هذا العنصر ذو دور مهم في النص؛ مما يعني في النهاية سيطرته على جانب معين منه، واهتمام صاحب النص الشعري به يعني سيطرته على الدفقات الشعورية التي حكمت إنتاج النص»[40]. ويأتي التكرار على صورتين[41]: التكرار التام :ويكون بإعادة اللفظة نفسها بمرجع واحد، أو بتعدد المراجع. والتكرار الجزئي: ويقصد به تكرار عنصر سبق استعماله بالاستخدامات المختلفة للجذر اللغوي.

نص القصيدة:

حزن صعلوك متأخر!

"أقم صدور "المنايا لستُ ندمانا
"قد حُمّت "الأرضُ أشواقًا لموتانا
ضاقت دروبٌ من الأحلام نعرفها
وأسفر الموتُ في هزلى مطايانا

"قد كان ما كان
إن صدقًا وإن كذبًا»
لن يتعب القلبُ
في تفسير ما كانا !
مشرّدون على الماضي
بطولتُنا:
أحزانُنا..
وبقايانا: بقايانا
مُسافرونَ .. بلا بابٍ يودّعنا
نودُّ أن نجعل التاريخ مأوانا !
إنّا صعاليكُ هذا العصر
يا أبتي
أجسامنا ذبُلت
شحّت عطايانا
نُصادق الورقَ المحمومَ
نسرقُهُ .. همًّا
ونُهديهِ .. ما أقسى هدايانا !
يا سيّد الأزد
شِعري لا يطاوعني
أفِق .. لكي تملأ الأشعارَ عِصيانًا ..
أفِقْ لكي تسرق الأفراح من زُمَرٍ
تنام فوق أماني الناس .. أزمانًا
أفِقْ
فقلب الليالي راجفٌ
وأنا طفلٌ

وصدقي غدا زورًا وبهتانا
والأهل بالسِرّ ساروا
ما وفوا لدمي
والصحب ضلّوا
ووقت الوعي ما حانا
في صحبةٍ من وريقاتٍ وأسئلةٍ
وحزن روحٍ تمطّى الأرضَ حيرانا
نسير نحو المتاهات التي هربَتْ
منّا
ونمضي إلى المجهول إخوانا
جراحنا يا أبي تبكي .. وتلعنُنا
وأهلنا يا أبي .. داسوا قضيانا
إذا نظرنا إلى المرآةِ .. أوجعنا
أن الوجوه انزوتْ عنها مرايانا
من دمعنا تأخذ الآدابُ كُحلتَها
وتبتني ناطحاتٍ من زوايانا
بالأمس
جاءت من التاريخ عاشقةٌ
رأت بلمعة هذي العين.. أحزانا
قالت أيبكي شبيهُ الصخر؟
قلتُ لها:
في ذمّة الحزن: يبكي الصخرُ أحيانًا !
"لا أرضَ في الأرض.."
تسقينا وتحضننا
لا قلب للقلب.. كي تسمو خطايانا
نمضي على العهد علَّ الموت ينقذُنا

في صُحبة الليل ..
نُذكي نار نجوانا
"نستفُّ تُربةَ أرضٍ "غيّبت وطنًا
كي يُنبِتَ الجسدُ الصعلوكُ: أوطانًا !!
ليت الصعاليك فجرًا غادروا حَدقي
أو ليت أن زمانَ الودِّ ما هانا
أواه كم «ليتَ» نرجوها فتصفعنا
ظلمًا .. فليت الذي قد كان ما كانا

ثالثًا: الجانب التطبيقي

يقوم هذا البحث بتحليل قصيدة «حزن صعلوك متأخر» للشاعر خليف الغالب، وهي إحدى قصائد ديوانه «سماوات ضيقة»، وهي قصيدة تدور حول محورين: المحور الأول: وهو الشعور بالحزن والكآبة والضيق والهم والنحول، وغير ذلك من المدلولات التي تفضي إلى المعنى ذاته، وهذا المحور يتقاطع وعنوان الديوان وعنوان القصيدة ذاتها، فالضيق والحزن علامتان مميزتان للديوان والقصيدة يمكن استجلاؤهما بوضوح من مضمون القصيدة. والمحور الثاني: وهو الاستغاثة بالمخلص «سيد الأزد»، والاستنجاد به لإخراج «الصعاليك المعاصرين /المتأخرين» من واقعهم الكئيب والمرير.

وسيتم تحليلها وفق المنهج اللساني وإجراءاته؛ لدراسة التماسك النَّصّي فيها على كافة المستويات، من خلال دراسة الروابط والأدوات التي تؤدي إلى ربط أجزاء الكلام بعضها ببعض؛ مما يؤدي إلى تماسك النص وترابطه، وذلك على النحو التالي:

1-الإحالة:

وتتألف من أدوات الربط التي تحيل عنصرًا لغويًا في النص إلى عنصر مثله في النص، وتسمى إحالة داخلية، أو تحيله إلى عنصر غير لغوي موجود خارج النص، ومن تلك الأدوات: الضمائر، الأسماء الموصولة، أسماء الإشارة[42].

أ. الإحالة بالضمائر:

بعد قراءة القصيدة وتحليلها تم رصد الإحالات الضميرية الواردة فيها وحصرها, وقد بلغت (98) إحالة, وهذه النسبة عالية, إذا ما قورنت بالأسماء الموصولة أو أسماء الإشارة؛ لأن الإحالة بالضمائر أكثر الإحالات شيوعًا في النصوص .[43] ويمكن عرضها على النحو الآتي:

-كانت الإحالة بضمير المتكلم المفرد /الشاعر (10) إحالات (تاء المتكلم، ياء الملكية، ياء المفعولية المتصلة بالفعل).

-كانت الإحالة بضمير المتكلمين /الجمع /الصعاليك (40) إحالة، (الفعل المضارع)، (نا) المتكلمين المضافة إلى الاسم، (نا) المفعولين، (نا) الفاعلين.

-كانت الإحالة بضمير الغائب /الجمع المذكر (5) إحالات، الصعاليك مرة واحدة، الأهل والأصحاب (4) مرات، واو الجماعة.

-كانت الإحالة بضمير المفردة /الغائبة (24) إحالة، (الأرض، الدروب، أجسامنا، الجراح، الأفراح، الأحزان،... إلخ).

-كانت الإحالة بضمير المفرد الغائب (14) إحالة، (الحزن، الموت، الورق المحموم، الجسد، الموت...إلخ).

مما تقدم يتضح أن الضمائر -عامة- و«ضمائر الغائب -خاصة- تقوم بوظيفتين: استحضار عنصر متقدم في خطاب سابق، أو استحضار مجموع خطاب سابق في خطاب لاحق»[44].

-كانت الإحالة الضميرية القبلية أكثر الإحالات ورودًا في القصيدة، إذ وردت (65) مرة من أصل (99)إحالة؛ لأنها أكثر الإحالات الضميرية شيوعًا في النصوص[45].

-وردت الإحالة الضميرية البعدية (11) مرة، في حين أن الإحالة إلى خارج النص وردت (23) مرة.

إن الحصول على هذه الأرقام ليس غاية في حد ذاته، وإنما هو وسيلة للكشف عن ترابط النص وتماسكه، ولو كان غاية في حد ذاته لاستطاع الحاسوب القيام بهذا الإحصاء الآلي لتلك الأدوات[46]. وفي أسرع وقت ممكن.

1- يسيطر على القصيدة وينتظمها من أولها إلى آخرها ضمير المتكلم /المتكلمين بواقع (50) مرة، وهو ضمير وجودي في القصيدة، فيربط بين أجزائها ويجعل من البيت الأول الذي ظهر فيه : "لست ندمانا /لموتانا "حتى آخر بيت في القصيدة": نرجوها فتصفعنا "بؤرة مركزية ورئيسة في النص، تحال عليها جميع المحاور الأخرى، فيصبح بذلك ضمير المتكلم /المتكلمين مهيمنًا في

القصيدة، وعنصرًا أساسيًا في تماسكها وترابطها[47]. إن سيطرة ضمير المتكلم على القصيدة يعكس حالة التذمر والسخط والشكوى التي يعاني منها المتكلم /المتكلمون، نتيجة حالات الظلم والقهر والاستلاب التي يعانونها من أهلهم وعشيرتهم الأقربين، الذين كان من المفترض أن يكونوا سندهم وعونهم، كما يعكس المدى الذي وصل إليه حالهم المزري.

2- كانت المسافة بين العنصر اللغوي والإحالة إليه متقاربة جدًا في معظم أبيات القصيدة، ما عدا الإحالة إلى ضمير المتكلمين /الصعاليك، فإن المسافة كانت بينهما كبيرة إلى حدٍ ما، ومن هنا يبدو التماسك النَّصّي جليًا في القصيدة .فالتماسك بين أجزاء النص يتحقق من خلال تقليص عدد الجمل الفاصلة بين الضمير وما يحيل إليه[48]. ومن ثم فإن الفواصل القصيرة بين تلك العناصر وما تحيل إليه توحي بعمق المرارة التي يشعر بها المتكلم /المتكلمون، الناتجة عن الإحساس بالقهر والنفي والاغتراب، فهو يكرر العنصر الإحالي بشكل متتابع؛ ليؤكد ذلك التهميش والإقصاء، فالتكرار -بلا شك- يفيد التأكيد.

ولما كان العنصر الذي فصله عن الإحالة إليه عدد كبير من الجمل هو عنصر محوري في القصيدة، وهو (صعاليك هذا العصر)، فإن المسافة الفاصلة هنا، لا تنفى التماسك أو تقلل من شأنه؛ لأن عنصر الاتساق هنا عنصر أساسي وارتكازي, ظل ينتظم القصيدة كلها[49]. وبناء على هذا، فإن الفاصل الطويل بين العنصر وما يحيل إليه، بعدد كبير من الجمل، يؤكد القول بأن القصيدة متماسكة نصيا، ومترابطة بعضها ببعض، إذ إن ابتداء القصيدة (السطر15) وانتهاءها بعنصر اتساقي واحد يعزز من قيمة قولنا بتماسك القصيدة وترابطها نصيا.

3- تقاربت أعداد مرات الإحالة إلى المتكلم /المتكلمين مع الإحالة إلى الغائب (هو– هي– هم) بواقع (50) و(43) مرة على التوالي، وهذا يعني أنهما يشكلان محورين أساسيين ترتكز عليهما القصيدة، وتحال جميع العناصر الأخرى إلى أحدهما. ومن هنا يتحقق التماسك والترابط في النص من خلال قوة حضور هذين العنصرين والتفاف بقية العناصر حولهما[50]. إن هذا التساوي أو التقارب في العدد يعد عملا مقبولا في النص، بل إنه يعكس حقيقة التماسك النَّصّي فيه ويؤكده بقوة، فهو يعكس جدلية الأنا والآخر في النص، فالشاعر يستعمل ضمائر الغائب للاستعانة بها في تقوية موقفه ودعواه، فهي عناصر تحيل في أغلبها إلى غير العاقل كالحزن، والأرض، والوجوه، وغيرها.

4- تمظهرت الإحالة إلى خارج النص من خلال عنصر المخاطب (الشنفرى /الصعلوك /سيد الأزد)، إذ أحيل إليه بالضمير (6) مرات، (أقِمْ– أفِقْ– تملأ– أفِقْ– تسرق– أفِقْ)، وهذا النوع من الإحالات يجعل النص مرتبطًا بسياقة التداولي؛ لأن عناصره المكونة له تتماسك بسبب هذه الإحالة[51]؛ لأنها تشكل نوعًا من الحوار الخارجي بين (صعاليك هذا العصر) و(الشنفرى)، باعتبار أن اللغة دائمًا تحيل على عناصر خارج النص, ولن يفهم المتلقي الخطاب ما لم يكن على علم بعلاقته بالمحمولات المضمونية داخل النص[52]، وهنا تقوم الإحالة بدور الاختزال والتكثيف لقصة أو حدث مشهور، وبذلك تشتد عُرى التماسك بين محتوى النص وخارجه ,ويتكثف المعنى المراد دون الحاجة إلى إثقال النص وتفكيكه بذكر تفاصيل[53] تلك القصة أو ذلك الحدث. وتأتي هذه الإحالة لتشير إلى عنوان القصيدة وفحواها. فالشّنفرى/ الصعلوك/ سيد الأزد، إحالات تتعالق مع مضمون القصيدة، فصعلوك اليوم لا يختلف عن صعلوك الأمس، وإن اختلفت أساليب الظلم والإلغاء، إلا أن الشنفرى وأصحابه كانوا أكثر قدرة من صعاليك اليوم على رفض واقعهم؛ ولذا لجأ إليه الشاعر مستنجدا، يبثه أحزانه وأحزان رفاقه الصعاليك.

6- على الرغم من أن الإحالة بضمير المخاطب (هو /الشنفرى /سيد الأزد) كانت قليلة، إذ وردت الإحالة إلى الشنفرى مرة واحدة في بداية القصيدة) : (أقم صدور المطايا)، وهي إحالة إلى خارج النص، وإلى سيّد الأزد خمس مرات، فإن هذا لا يعني أن العنصر المحال إليه (الشنفرى /سيد الأزد) عنصر ثانوي، بل العكس، إذ يعد هذا العنصر المفترض عنصرًا محوريًا وارتكازيًا في القصيدة، من خلال تضامه إلى عنصر المتكلم /الشاعر، والمتكلمين /الصعاليك الجدد، إذ يمثل العنصر الأخير المحور الأول في النص الشعري، وهو المحور الذي يشعر بالأسى ويخيم عليه الحزن والظلم والقهر من أهله وأصحابه، في حين يمثل العنصر الأول /المخاطب المحور الثاني، وهو العنصر المخلص والبطل الذي سوف" يملأ الأشعار عصيانًا"[54]، و"يسرق الأفراح من زُمَرٍ تنام فوق أماني الناس أزمانًا[55]". كما أنه المعول عليه في تخليص الصعاليك الجدد من ربقة الواقع المرير الذي يعيشونه مكرهين.

فقد تعالق المحوران من خلال الحوار المفترض بينهما، والمتمثل في أداة النداء (يا):

"يا سيد الأزد

شعري لا يطاوعني

أفق.. لكي تملأ الأشعار عصيانًا»[56].

إن هذين العنصرين يمثلان بؤرتين أساسيتين في القصيدة «ترتكز عليهما, وتحال جميع العناصر الأخرى إلى أحدهما. وبذلك يتحقق الاتساق والتماسك من خلال قوة الحضور لهذين العنصرين، ودوران عناصر النص والتفافها حولهما»[57]. إن هذا التعالق بين المحورين بالنداء - رغم البعد الزمني والبعد المكاني بينهما- يعكس القرب الروحي والوجداني، والاتحاد في الغاية والأهداف، ويتجلى ذلك أكثر في أن الغرض من النداء كان طلب العون والنجدة، والعون لا يكون إلا من قريب.

ب/ الإحالة بالاسم الموصول:

تُعرف الأسماء الموصولة بأنها «ألفاظ تربط بين الجمل، ويستعاض بها في نفس الوقت عن تكرار الأسماء الظاهرة... رغم أن لأسماء الموصول استقلالها الخاص في الاستعمال اللغوي»[58]. ولكن لا يمكن أن تأتي مستقلة في الخطاب اللغوي بسبب ارتباطها الوثيق بما بعدها ارتباط بنية ودلالة، ومن ثم فإن الاسم الموصول يعد إحدى أدوات تماسك النصوص وترابطها، نظرًا إلى ارتباطه بما قبله ارتباط تبعية، ووصله لما بعده بما قبله[59]، وفقره إلى صلته افتقارًا لازمًا؛ لأن الموصول مع صلته بمنزلة الاسم الواحد، ومن ثم منع الفصل بينهما بأجنبي[60].

وفي قصيدة «حزن صعلوك متأخر» ورد الموصول الاسمي (4) مرات, كقول الشاعر[61]:

"قد كان ما كان
إن صدقًا وإن كذبًا
لن يتعب القلب
في تفسير ما كانا»

فقد تكرر الاسم الموصول (ما) في هذا البيت مرتين: (ما كان)، (ما كانا).

وقوله[62]:

"نسير نحو المتاهات التي هربت
منا
ونمضي إلى المجهول أحيانا»

وقوله[63]:

"أواه كم" ليت "نرجوها فتصفعنا

ظلمًا.. فليت الذي قد كان ما كانا»

لقد أدى الاسم الموصول وظيفته في ربط أجزاء الخطاب؛ لتحقيق الوحدة العضوية للنص والتماسك بين مكوناته، من خلال العلاقة المزدوجة التي تجمع بين طرفين: علاقة قبلية مخصصة باعتبار التابعية، وعلاقة بعدية مخصصة باعتبار المتبوعية؛ لأن الموصول لا ينفك موصولًا بما قبله نحويًا، وموصولًا بما بعده لإزالة الإبهام عنه[64]، وهنا يكمن الترابط والتماسك بين أجزاء النص.

2-الحذف:

ورد الحذف في قصيدة (حزن صعلوك متأخر) بصور متعددة، وكلها أدت إلى تماسك أجزاء النص وترابطها. ومن هذه الصور حذف الفعل الناسخ واسمه, وهو حذف فعلي، في قوله:[65]

"قد كان ما كان

إن صدقًا وإن كذبًا»

والتقدير: قد حدث ما حدث إن كان الحادث صدقًا وإن كان كذبًا. وقد جاء الحذف هنا طلبًا للاختصار وتقليلًا للجهد، فالمقام يوحي بضياع المتكلمين، وسطوة المنايا الجاثمة على أجسادهم المنهكة، التي لم تقو على حمل نفسها، بل إنها اعتمدت على المطايا الهزيلة هي الأخرى لتحملها، ولما كان قلب الشاعر منهكا متعبا، فقد أبى الخوض في تفسير ما حدث أو إعادته، وآثر عدم الخوض فيه، نظرا إلى تعبه الجسدي والروحي معا. ففي الحذف توفير للجهد في النطق، وفي عدم تفسير ما حدث توفير للجهد الضئيل الذي يمتلكه الشاعر، وتصوير للعجز الذي ينتظم النص كاملا، وتنبعث دلالاته من جُلّ أبياته؛ ومن هنا كان الحذف مناسبا للمقام.

ومن صور الحذف أيضًا حذف المبتدأ وهو حذف اسمي، في قوله:[66]

"1- مشردون على الماضي".

"2- مسافرون ..بلا بابٍ يودعنا".

والتقدير: نحن مشردون، ونحن مسافرون.

فالتشريد والسفر نفي الذات من الزمان والمكان، فهما يعنيان الإلغاء والضياع والغربة والتيه، فـ«التشريد على الماضي» إقصاء للأمل وللمستقبل المرجو، والسفر بلا توديع إلقاء للجسد المثخن بالجراح على قارعة المصير المجهول الذي ينتظرهم؛ ولذا فقد تعالق حذف المبتدأ مع الدلالة التي أداها لفظا: مشردون، مسافرون. والتي تعني التهميش والإقصاء،

والإبعاد، والإلغاء،...إلخ. إن حذف الضمير (نحن) العائد على الصعاليك الجدد من النص يوحي بإقصائهم وتهميشهم وحذفهم حقيقة من الواقع. وإذا كان الحذف الكتابي هنا محصورا في جملتين فإن ذلك لا يعني عدم تماسك النص؛ لأن الحالة التي يشكو منها الشاعر في النص كاملا هي حالة الحذف والتهميش والإقصاء التي تعرضوا لها من المجتمع، ومن ثم فإن الحذف -هنا- قد أدى دورا مهما في تماسك النص وترابطه.

وفي صورة ثالثة يأتي الحذف متكئًا على الحوار، الذي يعد تقنية سردية تقتضي وجود طرفين أو أكثر يدور الحوار فيما بينها[67]. حيث تمثل الطرف المحاوَر في (الشنفرى) وفي (والد الشاعر)، فالشخصية المحاورة الأولى (الشنفرى) تعد شريكة الشاعر في معاناتاه وظلمه الذي تعرض له من الأهل والأصحاب، والشخصية الثانية (أبو الشاعر) تعد موئل الشكوى التي يلجأ إليها الشاعر كلما داهمته الخطوب والأرزاء.

"يتمثل الحذف هنا في غياب الطرف الآخر في الحوار، مع حضور طيفه...، بحيث يستحضر المتلقي الطرف الآخر، ويفترض جمله الحوارية، فلا يشعر أن ثمة حذفًا أو تغييبًا لأحد الطرفين، مع انسجام المشهد الحواري وشدة تماسكه"[68] وهذا النوع من الحذف يومئ إلى القرب الروحي والعاطفي والوجداني بين الطرفين: المنادِي (الشاعر)، والمنادَى (الشنفرى) و(والد الشاعر) ويعكس حالة من الانسجام والترابط والتشابه بينهما، كما مر بنا سابقا.

وقد تنوعت أساليب الحوار في القصيدة، فتارة يكون الحوار عن طريق أداة النداء (يا) في مثل قوله[69]:

1- إنا صعاليك هذا العصر

يا أبتي.

وقوله[70]:

2- جراحنا يا أبي تبكي ..وتلعننا

وأهلنا يا أبي .. داسوا قضايانا.

وقوله (مناديًا الشنفرى)[71]:

1- يا سيد الأزد

شعري لا يطاوعني.

وتارة أخرى عن طريق ضمير الخطاب المحذوف، إما من فعل الأمر, في مثل قوله:[72]

"1- أقم صدور المنايا لست ندمانا"

"2- أفق" الذي ورد (3) مرات.

وإما من الفعل المضارع، في مثل قوله[73]:

"1- لكي تملأ الأشعار عصيانًا".

"2- لكي تسرق الأفراح من زُمرٍ".

فالحوار مع الغائب، من خلال ندائه أو الحديث إليه يعكس القرب الحقيقي بين الذات المنادية/ الشاعر/ الصعاليك الجدد من جهة، وبين المنادَى/ سيد الأزد/ والد الشاعر من جهة أخرى، وهو قرب وجداني، يوحي بأن هدف الطرفين واحد، وهو التمرد على الظلم والانعتاق منه، وقضيتهما واحدة، وهي الشعور بالغربة الروحية في المجتمع. كما أنه يشير إلى أنه لن يستجيب لنداء الشاعر ويسمع شكواه سوى هاتين الشخصيتين (الشنفرى، والد الشاعر)؛ ولذلك اختصهما بالذكر دون غيرهما.

كما أن هناك جملًا ومقاطع حوارية افتراضية حذفها الشاعر/ المتكلم، وقد تجاوب معها دون أن يذكرها في القصيدة، ولكن المتلقي سوف يستدعيها دون تكلف، من خلال مخزونه اللغوي وثقافته اللغوية اليومية، ونعني بالحذف هنا حذف أدوات الاستفهام من مثل قوله[74]:

1- أفق.

[لماذا؟]

لكي تملأ الأشعار عصيانًا.

2- أفق.

[لماذا؟]

لكي تسرق الأفراح من زمرٍ.

كما أن المحذوف قد يكون حرف جواب، في مثل قوله[75]:

1- قالت :أيبكي شبيه الصخر؟

قلت لها:

[نعم].

في ذمة الحزن يبكي الصخر أحيانا.

إن الحذف هنا لا يخضع لقوانين اللغة وقواعد النحو، لأن الحذف -كما هو معلوم- لا يجوز ما لم يدل عليه دليل. قال ابن جني: «قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة. وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه»[76]. وإنما يخضع للسياق الدرامي والعلاقات المقامية والمعلومات التي يمتلكها المتلقي، وتراتبية الأشياء في ذهنه، ومن ثم، فقد أدت تقنية الحذف دورًا معينًا في تماسك النص واتساقه، من حيث إن الحذف «هو خلو موقع من البنية، ويتم ملؤه بالسياقات القبلية»[77]. التي تربط بين جمل النص الشعري بعضها ببعض؛ لتؤدي في نهاية المطاف إلى تماسك النص برُمّته.

3-الوصل (العطف):

يعد الوصل بين أجزاء النص بحروف العطف من أشهر آليات التماسك النَّصّي، وأكثرها استعمالًا؛ لأن الحاجة إلى رابط في بنية الخطاب تعد مطلبًا دلاليًا، الهدف منه المطابقة بين الملفوظ والمقصد، من خلال الاستعانة بأدوات تكملها دلاليًا، وأكثر أدوات الربط على الإطلاق هو العطف بشكل عام، والواو بشكل خاص[78]. ومن هنا، فقد اعتبرت تقنية الوصل من أهم التقنيات التي تؤكد اتساق الخطاب وتماسكه من عدمه[79]. وقد دعت الحاجة إلى الربط بين الجمل في خطاب ما؛ نظرًا إلى عدم تعالقها بالقدر الذي يستغني فيه المتكلم عن تلك الروابط.

وفي النص الشعري الذي بين أيدينا نجد حروف العطف مهيمنة عليه، لاسيما (الواو)، إذ ورد العطف بها في (16) موضعًا، منها (3) مواضع عطفت مفردًا على مفرد، و(6) مواضع وصلت بين جملتين فعليتين، و(7) مواضع وصلت بين جملتين اسميتين. وأما الوصل بـ(أو) فلم يرد إلا مرة واحدة. ومن هذه المعطيات يتبين أن أكثر حالات العطف كانت عطف جملة على جملة؛ الأمر الذي عزز من مدى التماسك في النص من خلال ربط جمله بحروف العطف؛ لأن ربط الجمل بعضها ببعض يؤدي إلى وحدة الموضوع كله، بخلاف الربط بين الألفاظ المفردة الذي يؤدي –فقط- إلى وحدة الجملة. فالعطف يعني اشتراك ما قبل حرف العطف وما بعده في الحكم، وهذا يعني أن العلاقة التي تشترك فيها الجمل تسيطر على جانب كبير من النص؛ مما يؤدي -حتما- إلى تماسكه وترابطه.

كما يتبين أن الوصل بين الجمل الاسمية كان مقاربًا للوصل بين الجمل الفعلية، مما جعل النص يبدو متوازنًا ومتماسكًا من حيث التنوع بين الثبوت والاستمرار الذي تفيده الجمل الاسمية، وبين التجدد والتغير الذي تفيده الجمل الفعلية .

أ- الوصل بالواو:

تعد الواو أصل حروف العطف؛ لكونها مفردة وما سواها مركب، والمفرد أصل المركب، ولكثرة استعمالها في العطف ودورانها فيه، ولأنها لا تدل على أكثر من الاشتراك فقط، وأما غيرها من الحروف فيدل عليه وزيادة .[80] قال المالقي :هي "أم حروف العطف لكثرة استعمالها ودورها فيه، ومعناها الجمع والتشريك، ولا تخلو من هذين المعنيين في عطف المفردات[81]"، ومن عطف المفردات بالواو قول الشاعر[82]:

-1وصدقي غدا زورًا وبهتانًا.

وقوله[83]:

2- في صحبة من وريقاتٍ وأسئلةٍ

وحزن روح، تمطى الأرض حيرانًا.

لقد أدت الواو «دور الوسيط الجامع بين طرفين، بقصد التوضيح، والتخصيص؛ لتحصيل الفائدة على نحو دقيق»[84]. ونلاحظ هنا أن الشاعر قد أجاد حين عطف شيئا على مثله، إذ وصل بين الزور والبهتان بالواو، والغرض من ذلك التأكيد والمبالغة، فهو يقول لنا إن صدقه أصبح في نظر أهله وقومه كذبًا وافتراءً، ومَن كانت هذه حاله فكيف سينظر إليه هؤلاء؟ !وكيف سيعيش بينهم؟ !كما أنه وصل بين ثلاثة أشياء تمثل رفاق الصعاليك الجدد، وهي" :وريقات "قليلة– يدل على قلتها تصغير الكلمة- لا تكفي لكتابة تساؤلاتهم الكثيرة فيها، و«أسئلة» تملأ قلوبهم ولا يجدون لها إجابات شافية، و«حزن» يملأ أرواحهم، وهذا الأخير يعد عنصرا مهيمنا في القصيدة، مما زاد من تماسكها وترابطها.

ومن وصلها بين الجمل قوله[85]:

1- أفق

فقلب الليالي راجفٌ

وأنا طفلٌ

وصدقي غدا زورًا وبهتانا

والأهل بالسر ساروا

ما وفوا لدمي

والصحب ضلوا

ووقت الوعي ما حانا

2- جراحنا يا أبي تبكي ...وتلعننا

وأهلنا يا أبي.. داسوا قضايانا

إن العطف بالواو –هنا- انعكاس للمتتاليات من الجمل ذات السمة الوصفية لمجموعة من الأحداث والموضوعات التي يريد الشاعر تصويرها على أنها تتعالق فيما بينها من حيث دلالاتها على العجز، والمعاناة، والتكذيب، وخذلان الأهل والعشيرة للشاعر، وامتزاج بكاء الجراح بلعنهم، ومن ثم فإن الخطاب يكتسب صفة التراكمية، فحينما يكون الخطاب متعدد المراحل، أو متغير الأشكال، أو متشعب الأجزاء، فإنه بحاجة إلى عدة جمل أو مفردات للإحاطة به[86]؛ ولذلك ينعت الربط بالواو بأنه خطي؛ لأنه يصل بين الجمل المتوالية، كما أنه أحيانا يفيد مجرد الترتيب فقط[87]. لكن الوصل هنا بين الجمل المتوالية في القصيدة خطي، عمل على تماسك أجزائها؛ الأمر الذي سينعكس على وحدتها الموضوعية.

ب-الوصل بـ (أو):

يعد الوصل بـ(أو) وصلًا يفيد الإضافة، اعتمادا على بعدها الدلالي، كالواو، فهي مثل غيرها تعمل على ربط أجزاء الخطاب بعضها ببعض، وهي في الأصل «موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء»[88]، ولكنها تربط الجمل والمفردات من حيث إنه لا يمكن ذكرها إلا بين مفردين أو جملتين أو أكثر؛ ولذا فإنها تعد أداة ربط أساسية، تؤدي إلى تماسك النص وترابطه. قال الشاعر[89]:

ليت الصعاليك فجرًا غادروا حدقي

أو ليت أن زمان الودّ ما هانا.

إن العطف/ الوصل بـ(أو) -هنا- قد أفاد تمني الشاعر حصول أحد الشيئين؛ لأن الجمع بين تحقيقهما لم يعد ممكنا –من وجهة نظره-؛ نظرا لقلة حيلته، وعدم قدرته على مواجهة الواقع المرير الذي يعيشه هو ورفاقه الصعاليك؛ ولذلك فقد اكتفى بتمني حصول أحدهما.

4-التكرار:

يأتي التكرار هنا على صورتين: فمن الصورة الأولى:

)كان5 (مرات،) بقايانا (مرتين،) يا (النداء 3 مرات،) أبي (و)أبتي3 (مرات،) أفق 3 (مرات، (الصعاليك– صعاليك) مرتين، (يبكي – تبكي) 3مرات، (أحزاننا– أحزان) مرتين، (الصخر) مرتين، (الأرض-أرض) 4مرات، (القلب– قلب) 3مرات، (لكي– كي) 3مرات، (ليت)4مرات (الموت) مرتين، (لا) النافية مرتين، (التاريخ) مرتين، (قد كان ما كان) مرتين. وهذا الأخير يندرج تحت (تكرار التراكيب) بخلاف ما سبق، التي تعد من باب تكرار المفردات.

ومن الصورة الثانية:

(المرآة– مرايانا)، (الحزن– أحزان)، (وطن– أوطان)، (زمن–أزمان)، (نهديه– هدايانا).

إن التكرار يخدم النص الشعري دائمًا عن طريق إغناء الجانب التعبيري، فتكرار أي نمط لغوي يعني أن هذا النمط ذو دور مهم في الخطاب، وأن اهتمام مبدع النص به يعني سيطرة هذا العنصر على الدفقات الشعورية التي حكمت إنتاج النص[90]. وفي النماذج السابقة نجد أن التكرار- من حيث وجود الفاصل وعدمه -قد ورد على صورتين :الأولى: التكرار من دون فاصل بين الكلمات (وهي الأكثر ورودًا)، مثل[91]:

قد كان ما كان إن صدقًا وإن كذبًا لن يتعب القلب في تفسير ما كانا

ومثل[92]:

مشردون على الماضي بطولتنا أحزانـنا وبقايـانا: بقايـانا

فورود اللفظة مكررة بدون فواصل «يسهم في الترابط والتماسك دون حاجة إلى تفسير، فكل لفظة تستدعي السابقة في البيت ذاته أو في البيت السابق، وفي هذه الحالة فإن التكرار يسهل على الناص والمتلقي على حدٍ سواء الانتقال من بنية نصية إلى أخرى انتقالًا خلاقًا مبدعًا»[93] فتكرار عبارة (ما كان) في البيت يعني قيمتها التعبيرية في القصيدة، فالذي حدث - رغم محاولة الشاعر تجاهله وتخطيه- مازال يشكل هاجسا يؤرقه، ويلقي بظلاله عليه، ولولا أهميته لاكتفى بذكره مرة واحدة، ولكنه كرره توضيحا لقيمته. أما لفظة (بقايانا) فقد جاءت مخبرة عن (بقايانا) الأولى، فاللفظتان متعاقبتان خطيا بدون فاصل بينهما، إذ إن الأولى مبتدأ والثانية خبره، والإخبار عن الشيء بنفسه يعني الثبوت وعدم التغير، فـ(بقايانا) هي (بقايانا)، لم تتبدل

ولم يطرأ عليها طارئ. وهذا يشير إلى أن حال الشاعر/ الصعاليك الجدد باقية كما هي. كما أن التكرار هنا قد أدى وظيفة فنية تتمثل في زيادة الإيقاع الداخلي في النص الشعري.

والثانية: التكرار مع وجود فاصل بين اللفظتين أو الألفاظ المكررة، مثل لفظة (صعاليك– الصعاليك) في قوله[94]:

إنا صعاليك هذا العصر يا أبتي أجسامنا ذبلت، شحت عطايانا

وقوله[95]:

ليت الصعاليك فجرًا غادروا حدقي أو ليت أن زمان الود ما هانا

فقد وردت اللفظة الأولى (صعاليك) في البيت السادس، في حين أن اللفظة الثانية (الصعاليك) قد وردت في البيت الثاني والعشرين، ولكن كثرة الفواصل بين هاتين اللفظتين لا يمنع كون التكرار هنا أداة من أدوات تماسك القصيدة وترابطها؛ لأن (الصعاليك) شخصية محورية في القصيدة، وجميع الأحداث تدور في فلكها ومن أجل إبرازها، كما أن الفواصل الكبيرة بين اللفظتين قد عملت على تماسك النص بشكل أكبر، من حيث إن اللفظتين قد شكلتا أداتين تربطان ما بينهما من جمل وعبارات برابط التكرار الذي يمثلان طرفيه. أضف إلى ذلك أن هناك روابط أخرى عديدة بين اللفظتين، وأعني بها الضمير المتصل (نا) المتكلمين العائد على الصعاليك، ووجود هذا الضمير زاد من مدى التماسك من خلال تكرار هذه اللفظة.

وقد تم التماسك هنا عن طريق تكرار كلمة (الصعاليك) تلك الكلمة المكررة وهي في حالة التعريف، وهذا التعريف بـ(ال) قد أدى دوره في المساعدة على التماسك النَّصّي أيضًا[96].

وفي مقابل تكرار الألفاظ المفردة، هناك تكرار التراكيب، وقد ورد النوع الثاني في القصيدة من خلال جملة (قد كان ما كان)، إذ وردت هذه الجملة في مطلع القصيدة (البيت الثالث)، وتكررت في آخر القصيدة (البيت الثالث والعشرين)، فقد تطابق التركيب الافتتاحي مع التركيب الختامي للقصيدة، وشكّلا معًا حلقة مغلقة تلتف حول النص[97]؛ لتتشكل صورة قاتمة الملامح، تغشاها السوداوية والحزن، وتنبعث منها موجة من الأسى تشبه الصدمة التي تهد كيان الشاعر، فيتمنى أنه كان في حالة من الحلم؛ ليحيلنا تمني الشاعر في ختام القصيدة بعدم حصول الذي حدث إلى بداية القصيدة عندما قال: «قد كان ما كان إن صدقًا وإن كذبًا».

إن هذا التكرار «لافت للنظر في تمييز النص إزاء نصوص أخرى، فهو يفضي إلى تكامل بين قواعد الربط وقواعد التناهي، حيث توجد الكلمة المكررة في مكان تؤدي به مهمتين: تكون ختامًا لكلام (كالتعقيب)، وبداية لكلام يبتدأ به (مضمون المعنى القادم) بالإضافة إلى أنها تساعد على تكثيف الدلالة، وتلوين النص بمعان ثانية»[98].

لقد أصبح التكرار ظاهرة بارزة في الشعر عامة، والشعر الحديث خاصة، إذ يعد من أكثر أدوات الربط توظيفًا؛ ذلك «أن التكرار يعد من الآليات التي تمنح النص شعرية خاصة، تقوم على ما نسميه الإيقاع الداخلي، وهو هدف لجأ إليه الشعراء للتغطية على محاولتهم التجديدية الداعية إلى التخفُّف من (تزمُّت) الإيقاع الخارجي، زيادة على أن التكرار يحقق قدرًا طيبًا من الدلالة التي تحمل رؤى النص»[99].

والقصيدة التي نحن بصددها هنا، وإن كانت تنتمي إلى القصيدة العمودية، إلا أن الشاعر قد كتبها في ديوانه المطبوع وفق طريقة شعر التفعيلة، فالقصيدة مكونة من أسطر شعرية، لا من أبيات.

النتائج والتوصيات:

-استطاع الشاعر أن يستخدم آليات التماسك النَّصّي في قصيدته "حزن صعلوك متأخر" استخداما فاعلا؛ فبدت القصيدة وحدة عضوية واحدة، تتمحور حول فكرة موضوعية دلالية واحدة، من خلال استخدام الآليات التي تعمل على الترابط النَّصّي، كالإحالة بالضمائر والموصولات الاسمية، والحذف، والوصل، والتكرار، فبدت القصيدة متسقة ومتماسكة؛ مما يعني تمكن الشاعر من السيطرة على النص الشعري، عن طريق الإمساك بتلك الأدوات، والإبداع في توزيعها.

-كانت الإحالة بالضمائر أكثر أدوات التماسك النَّصّي حضورا في القصيدة، وسيطرة عليها؛ وذلك لدورها الكبير في ربط الجمل، ولتنوع العائد الذي تعود إليه، بين متكلم، ومخاطب، وغائب.

-كان عنصر (الصعاليك) أكثر عنصر إحالي في النص فُصل بينه وبين الضمير الذي يعود عليه بأكثر عدد من الجمل، ولكن هذا لا ينفي التماسك بينه وبين الضمائر العائدة عليه؛ لأن هذا العنصر (الصعاليك) عنصر ارتكازي ومحوري في القصيدة.

-برز التكرار في القصيدة بشكل لافت للنظر، سواء أكان العنصر المكرر كلمة أم جملة؛ مما جعل القصيدة أكثر تماسكا وترابطا، ولكن التكرار قد يأتي لغرض آخر وهو التغطية على محاولة

الشعراء التجديدية الداعية إلى التخفف من صرامة الإيقاع الخارجي المتمثل في وحدة الوزن والقافية.

-طغى مظهر السوداوية والحزن، والشكوى من ظلم الأهل والصحب، والتذمر من الواقع المرير الذي يعيشه الصعاليك الجدد على جو القصيدة؛ وهو ما جعل الشاعر يستدعي شخصية "الشنفرى" ليبثها شكواهم، ولتساعدهم على الخروج من هذا الواقع الكئيب.

التوصيات:

توصي الدراسة بالاهتمام بشعر الشاعر "خليف الغالب"، فهو غني -كهذه القصيدة-، وبحاجة إلى دراسات من جوانب متعددة؛ صوتية تركيبية فنية وموضوعاتية، تجلّيه وتكشف ما يكتنزه من وموضوعات ودلالات.

قائمة المراجع:

-إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3،1966 م.

-ابن جني، الخصائص، تحقيق :محمد على النجار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط،1986 م.

-ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق :شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1،1947 م.

- ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الطلائع، القاهرة، د.ط، د.ت.

-ابن يعيش، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،2001 م.

-أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ط1،1995 م.

-أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، 1995م.

-أحمد بن عبدالنور المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط3، 2002 م.

-أحمد عفيفي، نحو النص -اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1،2001 م.

- بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي- الآليات والروابط، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2014م.

-بهية بالعربي، الانسجام النَّصّي في التعبير الكتابي– دراسة في اللسانيات النَّصّية، دار التنوير،

الجزائر، ط1، 2013م.
-تمام حسان، البيان في روائع القرآن -دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1993م.
- خالد الأزهري، موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، تحقيق: عبدالكريم مجاهد، دار الرسالة، بيروت،ط1، 1996م.
-خليف الغالب، سماوات ضيقة، من قصيدة) حزن صعلوك متأخر(، نادي حائل الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، ط1،2017 م.
-خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2،2000 ،2006 م.
-دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب :صالح القرمادي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربي للكتاب، ليبيا،1985 م.
-رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري -نحو منهج لدراسة النص الشعري العربي - قراءة في شعر البردوني، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1،2016 م.
-سعيد بحيري، علم لغة النص -المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط1،1997 م.
-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق :محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، ط3،1992 م.
-عثمان أبو زنيد، نحو النص -إطار نظري ودراسات تطبيقية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.
-فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة، ضمن كتاب :النص الشعري -قراءات تطبيقية) بحوث محكمة(، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1،2016 م.
-محمد الأخضر الصبيحي -مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2008 م.
-محمد خطابي، لسانيات النص -مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991م.
-مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، دار نور حوران، دمشق، ودار العراب، دمشق، ط1،2018 م.

الهوامش:

[1] ينظر: بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي- الآليات والروابط، دار التنوير، الجزائر، ط1, 2014م: 12.

[2] محمد الأخضر الصبيحي- مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م: 66.

[3] ينظر: نفسه: 68، 69.

[4] ينظر: عثمان أبو زنيد، نحو النص- إطار نظري ودراسات تطبيقية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م:34.

[5] نفسه:34.

[6] ينظر: بهية بالعربي، الانسجام النَّصّي في التعبير الكتابي – دراسة في اللسانيات النَّصّية، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2013م: 52 -53.

[7] ينظر: سعيد بحيري، علم لغة النص- المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط1، 1997م: 143.

[8] ينظر: مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، دار نور حوران، دمشق، ودار العراب، دمشق، ط1، 2018م: 12-13.

[9] ينظر: بهية بلعربي، الانسجام النَّصّي في التعبير الكتابي: 58.

[10] ينظر: سعيد بحيري، علم لغة النص- المفاهيم والاتجاهات: 133، وعثمان أبو زنيد، نحو النص: 40.

[11] ينظر: سعيد بحيري، علم لغة النص: 239.

[12] ينظر: مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن الكريم: 9.

[13] بهية بلعربي، الانسجام النَّصّي في التعبير الكتابي: 50.

[14] ينظر: دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب: صالح القرمادي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربي للكتاب، ليبيا، 1985م: 186 وما بعدها.

[15] ينظر: محمد الصبيحي، مدخل إلى علم النص: 63.

[16] ينظر: خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2000، 2006م: 168.

[17] ينظر: محمد الصبيحي، مدخل إلى علم النص: 65 -66.

[18] نفسه: 66.

[19] محمد خطابي, لسانيات النص- مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991م: 5.

[20] أحمد عفيفي، نحو النص- اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2001م: 98.

[21] ينظر: بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي: 11.

[22] أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، 1995م: 474.

[23] ينظر: رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري- نحو منهج لدراسة النص الشعري العربي (قراءة في شعر البردوني)، دار الوسام العربي، الجزائر، ط1، 2016م: 31.

[24] ابن يعيش، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م: 2/ 89.

[25] ينظر: تمام حسان، البيان في روائع القرآن- دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1993م: 119.

[26] ينظر: فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة، ضمن كتاب: النص الشعري- قراءات تطبيقية (بحوث محكمة)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2016م: 100.

[27] بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي:19.

[28] محمد خطابي، لسانيات النص: 21.

[29] ينظر: عثمان أبو زنيد، نحو النص: 126.

[30] ينظر: ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق: شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1947م: 88، 89.

[31] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، ط3، 1992م: 146.

[32] محمد خطابي، لسانيات النص: 23.

[33] ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص: 22 -23، بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي:20.

[34] ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز: 225.

[35] عثمان أبو زنيد، نحو النص: 133.

[36] ينظر: فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة: 100-101.

[37] ينظر: رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري: 69.

[38] محمد خطابي، لسانيات النص: 24.

[39] ينظر: بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي24.

[40] نفسه:24.

[41] نفسه:25. على أن هناك من جعلها أربع صور، بإضافة: التوازي، الذي يعني تكرار البنية مع ملئها بعناصر جديدة، وتكرار المعنى واللفظ مختلف، ويشمل الترادف وشبه الترادف، والعبارة الموازنة. راجع هذا التقسيم في: عثمان أبو زنيد، نحو النص:139.

[42] ينظر: بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي:88.

[43] ينظر: فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة:100.

[44] بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي:92.

[45] ينظر: محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص:90.

[46] ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص:225.

[47] ينظر: عثمان أبو زنيد، نحو النص:109.

[48] ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص:226.

[49] ينظر: فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة:107.

[50] نفسه:107.

[51] ينظر: بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي:15.

[52] ينظر: عثمان أبو زنيد، نحو النص:231.

[53] ينظر: فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة:108.

[54] خليف الغالب، سماوات ضيقة، من قصيدة (حزن صعلوك متأخر)، نادي حائل الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، ط1، 2017م:32.

[55] نفسه: 32.

[56] نفسه: 32.

[57] فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة: 107.

[58] إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966م:276.

[59] ينظر: رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري:544.

[60] ينظر: خالد الأزهري، موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، تحقيق: عبدالكريم مجاهد، دار الرسالة، بيروت،ط1، 1996م: 150.

[61] الديوان: 30.

[62] الديوان: 33.

[63] الديوان: 35.

[64] ينظر: رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري: 55-56.

[65] الديوان: 30.

[66] الديوان: 31.

[67] ينظر: فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة: 114.

[68] نفسه: 114.

[69] الديوان: 31.

[70] الديوان: 33.

[71] الديوان: 32.

[72] الديوان: 30، 32.

[73] الديوان: 32.

[74] الديوان: 32.

[75] الديوان: 34.

[76] ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد على النجار، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، د.ط، 1986م: 360/2.

[77] مفتاح بن عروس، الاتساق والانسجام في القرآن الكريم: 243.

[78] ينظر: رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري: 68، 69.

[79] ينظر: بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي: 20.

[80] ينظر: أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995م:267/1.

[81] أحمد بن عبدالنور المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط3، 2002م:473.

[82] الديوان: 32.

[83] الديوان: 33.

[84] رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري:71.

[85] الديوان: 32-33.

[86] ينظر: رشيد شعلال، بلاغة التشكيل اللساني للخطاب الشعري: 70.

[87] ينظر: محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص: 94.

[88] ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الطلائع، القاهرة، د.ط، د.ت: 89/1.

[89] الديوان: 35.

[90] ينظر: بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي: 24.

[91] الديوان: 30.

[92] الديوان: 31.

[93] فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة: 119.

[94] الديوان: 31.

[95] الديوان: 35.

[96] ينظر: أحمد عفيفي، نحو النص- اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2001م:106.

[97] ينظر: فوزية العندس، ظواهر التماسك النَّصّي في شعر عمر أبو ريشة: 119-120.

[98] أحمد عفيفي، نحو النص- اتجاه جديد في الدرس النحوي: 108.

[99] بن الدين بخولة، الاتساق والانسجام النَّصّي: 24.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: ISSN2543-3857
المجلد 5/ العـدد: 2021/2 ص:416-439

الانسجام ، المصطلح و المفهوم - دراسة معجمية لسانية-

Ttextual coherence, term and concept - a linguistic lexical study –

D/ Abdelaziz nacer د/ عبد العزيز ناصر
nacerabdelaziz2806@gmail.com

الملخّص : يعالج هذا المقال موضوعا لسانيا مهما يتعلق بمصطلح الانسجام النصي، وهو يقدم مجموعة من المصطلحات والمفاهيم التي رادفها له اللسانيون في دراساتهم. كما يحاول تسليط الضوء على المسيرة اللسانية لهذا المصطلح وأهم الاستعمالات التي وظف بها هذا المصطلح في كتب التراث والحداثة، العربية والغربية. وما هي المفاهيم التي استعان بها اللسانيون في بجوثهم.

الكلمات المفتاحية: الإنسجام - المصطلح- المفهوم- كتب التراث - اللسانيات الحديثة - الاتساق.

Summary:

This article addresses an important topic of sanny related to the term textual coherence ; and presents a set of concepts and terms that the Lacans have in their studies. He also tries to highlight the Arabic March of this term and the most important uses that this term was used in the books of heritage and modernity, Arabic and Western. And what concepts did the Lansans use in their own body.

Key words: Cohesion - term - concept - Heritage Books - modern Humanacies – Coherence.

مقدّمة:

يستعين اللسانيون بنظرية تحليل الخطاب ونظرية علم النص للكشف عن البنية الكلية للخطاب والنص معا، فيوظفون آليات التحليل المتنوعة لتحليل النصوص والخطابات، ويكتشفون من خلال هذه الممارسة مدى تماسك المنظومة اللغوية التي يتشكل منها أي نص، لذا وجب فهم المصطلحات اللسانية النصية فهما سليما يتطابق مع كيفية جعلها آلية من الآليات الفعلية والإجرائية التي تكشف عن التماسك والانسجام الحاصل في الخطابات والنصوص. وهذا إذا علمنا أن الكثير ممن يخلطون بين المصطلحين النصيين الإتّساق (COHESION) والإنسجام (COHERENCE) يجدون صعوبة كبيرة في الفصل بين القواعد النصية والإجراءات المتبعة في تحليل النّصوص، و لأجل ذلك فإنّهم يرون أنّ "التماسك مرهون في مفهومه وأهميته في الدراسات النصّية والنقدية بالتحديد الدقيق، للمراد به اصطلاحا، وبآليات ذلك الاصطلاح الشكلية أو الدلالية وبطريقة انتقال النص، وبجنس النص، أو بنوعه"

[1] فقد قدّم بعض الباحثين مصطلحان في علم اللغة النصّيّ، وهو مصطلح (COHERENCE) الذي فرزنا له تسمية (الإنسجام) من بين المسمّيات الكثيرة والمختلفة التي أطلقها عليه المترجمون، وكذا هو الحال مع المصطلح الاتساق(COHESION). وقد جاء مصطلح (الإنسجام) (COHERENCE) عند بعض الباحثين ردّا على مصطلح الاتّساق (COHESION) الذي قدّمه هاليداي و رقية حسن اللذان يصفان به وحدة النصّ التي تتحقّق بوجود علاقات الترابط بواسطة الأدوات النحوية الموجودة داخل النصّ، وإن كانا قد أشارا في بحثهما إلى أَنَّ هذا المفهوم إنما هو مفهوم دلاليّ يعنى بالعلاقات المعنويةّ داخل النصّ، إلاّ أَنَّهما كانا على مستوى التطبيقات، لا يقصرانه على المستوى الدلاليّ، بل ينشغلان برصد مظاهره في مستويات أخرى كالنحو والمعجم. وقد بين الدكتور حسن بحيري أنّ انسجام النص ووحدته يرتكز" على مجموعة من العناصر التي تشكل الروابط المختلفة جزءا أساسيا منها، إذ أنها وسائل لغوية تعمل على تنظيم عناصر الخطاب، كما أن انتظام الجمل فيه دليل على انتظام العناصر المكونة لعالم ذلك النص"[2] . ومن هنا يمكن التساؤل عن مفهوم مصطلح الانسجام، وما المقصود به كآلية من آليات التحليل التي يوظفها اللسانيون؟.

1- تعريف الإنسجام (COHERENCE):

أ- لغة:

لا يمك أخذ جميع التعاريف اللغوية التي جادت بها التجميعات اللغوية للمعاجم والقواميس القديمة والحديثة، وسوف نكتفي بالأخذ بما جاءت به أشهرها، فقد ورد في لسان العرب ثلاثة معاني لمادة (سجم) في قول ابن منظور: "سجم: سَجَمَتِ

الْعَيْنُ الدَّمْعَ وَالسَّحَابَةُ الْمَاءَ تَسْجِمُهُ وَتَسْجُمُهُ سَجْمًا وَسُجُومًا وَسَجَمَانًا: وَهُوَ قَطَرَانُ الدَّمْعِ وَسَيَلَانُهُ، قَلِيلًا كَانَ أَوْ كَثِيرًا، وَذَلِكَ السَّاجِمُ مِنَ الْمَطَرِ، وَالْعَرَبُ تَقُولُ: دَمْعٌ سَاجِمٌ. وَدَمْعٌ مَسْجُومٌ: سَجَمَتْهُ الْعَيْنُ سَجْمًا، وَقَدْ أَسْجَمَهُ سَجَّمَهُ وَالسَّجَمُ الدَّمْعُ وَأَعْيُنٌ سُجُومٌ : سَوَاجِمُ ; قَالَ الْقُطَامِيُّ يَصِفُ الْإِبِلَ بِكَثْرَةِ أَلْبَانِهَا:

- ذَوَارِفُ عَيْنَيْهَا مِنَ الْحَفْلِ بِالضُّحَى سَجُومٌ كَتَنْضَاحِ الشِّنَانِ الْمُشَرَّبِ "[3].

وقال أيضا:"... وَانْسَجَمَ الْمَاءُ وَالدَّمْعُ؛ فَهُوَ مُنْسَجِمٌ إِذَا انْسَجَمَ أَيِ انْصَبَّ"[4] فقد ضم هذا التعريف معنى القطران والسيلان والانصباب. ويتناسب هذا مع سلاسة المعاني عندما تتدفق داخل البنية النصية لتشكيل المعنى، كما في هذا التعريف ما يشير إلى نظام محكم منتظم متتابع يربط بين الأجزاء المشكلة للنص في سياق معنى.

وجاء في (معجم مقاييس اللغة) لابن فارس. أن" سَجَمَ السِّينُ وَالْجِيمُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ صَبُّ الشَّيْءِ مِنَ الْمَاءِ وَالدَّمْعِ . يُقَالُ سَجَمَتِ الْعَيْنُ دَمْعَهَا. وَعَيْنٌ سَجُومٌ، وَدَمْعٌ مَسْجُومٌ. وَيُقَالُ أَرْضٌ مَسْجُومَةٌ: مَمْطُورَةٌ "[5]، ومن خلال هذا التّقصي للمعاني المتعلقة بالمادة (س.ج.م) نجد أنها تدور حول: (القطران والسّيلان والانصباب)، وهذه الألفاظ توحي بمعاني التتالي والتتابع والإنتظام وعدم الانقطاع بوجود الكثرة أو القلة، وإذا ما أقمنا مقارنة و ربطنا هذه المعاني التي جاءت بها المعاجم القديمة بالكلام المنطوق نجد أنّ الانسجام في الكلام يتدفق من اللسان بانسياب متحدرا كتحدر الماء المنسجم. ويتمظهر بـ "سهولة سبك وعذوبة ألفاظ، حتى يكون للجملة من المنثور والبيت من الموزون وقع

في النفوس وتأثير في القلوب ما ليس لغيره، مع خلوه من البديع، وبعده عن التصنيع. وأكثر ما يقع الانسجام غير مقصود، كمثل الكلام المتزن الذي تأتى به الفصاحة في ضمن النثر عفواً كمثال أشطار، وأنصاف، وأبيات وقعت في أثناء الكتاب العزيز ورويت عن الرسول صلى الله عليه وسلم،"[6]. وهذا ما يدل على اشتراط سلاسة في التتابع دون تصنّع في الكلام ليتحقق الانسجام.، حيث يشبه هذا التدفق في الكلام والمعاني من اللسان بسيلان الدمع والمطر. وقد توسع المفهوم في بعض المعاجم اللغوية العربية الحديثة وزيدت فيه إضافة إلى المعاني القديمة مفاهيم جديدة، كتلك التي جاءت في معجم (اللغة العربية المعاصر) لكلمة (انسجمت) ومن بين المعاني التي دلت عليها هذه الكلمة في المعجم ما يلي: "انسجم الكلام: انتظم ألفاظا وعبارة من غير تعقيد كان سلسا أنيقا، متوافقا في الأفكار والشعور والميول"[7] والإنسجام كلمة مفردة تدل على مصدر الفعل (انسجم)[8].

أمّا في معاجم الترجمة فقد كان هناك خلط بينه وبين الإتّساق، لذلك سيء استخدامهما وتطبيقهما عند وصف النصوص في الدراسات اللغوية لاكتشاف مدى نصيّة أي نصّ، فـــ "الفعل (COHERE) ترجم في اللغة الانجليزية بـ: يترابط، يتماسك، ينسجم، يلتصق بعضه ببعض، يتساوق (منطقيا).

وترجم المصطلح COHERENCE – COHERENCY وهو المصدر بـ: 1- التحام، تماسك. 2-ترابط (منطقي). والصفة فيه هي : COHERENT بمعنيين وهما: 1- ملتحم، متماسك. 2-مترابط (منطقيا). أمّا المصطلح COHESION وهو المصدر، فقد ترجم بـ" تماسك، ترابط، التحام، التصاق، جاذبية التماسك (فيزياء).أما الصفة منه COHESIVE ADJ ترجمت بـ: مترابط، متماسك، تماسكيّ" [9] لذلك فإنّ عدم الدقّة في الترجمة أدى إلى سوء استخدام هذا المصطلح. وهذا ظاهر من خلال عملية الترجمة التي ساوت بين الإتّساق والإنسجام. و رادفت بينهما في أكثر من موضع.

ب- اصطلاحا:

يوصف النص أنّه بنية لغوية، تحكمه مجموعة من العلاقات اللغوية المتنوعة، حيث تتوالى التراكيب وتنظم فيه المعاني بنظام محكم، وتخضع له العناصر اللغوية حسب قواعد اللغة، أمّا "وجود علاقات متنوعة ومتداخلة بين عناصر النص ومقاطعه، يعبر عنها بالإنسجام والتماسك"[10]. ويعد مصطلح الإنسجام جانبا من الجوانب المهمة في دراسة النص أو تحليل الخطاب، وذلك "بعدّه الوحدة الكبرى، فهو ذو طبيعة دلالية متعلقة ومشروطة بمدى التماسك الكلي للنص، لذلك فإن الذي يحدد إطارها هو المتلقي"[11]. وهذا ما يشير إلى أنّ الإنسجام لا يحصل في النص بذاتيته اللغوية والتركيبية، بل تتدخل فيه عوامل أخرى تخرج عن اللغة وعن البنية النصية .

و من أشهر تعاريف مصطلح الإنسجام هو التعريف الذي جاء على لسان ليفاندو فيسكي الذي عرفه قائلا: "ليس الإنسجام المحض خاصية من خواص النص، ولكنه أيضا حصيلة اعتبارات معرفية بنائية عند المستمعين أو القرّاء (الإنسجام حصيلة تفعيل دلالي) (...) ينهض على ترابط معنوي بين التّصورات والمعارف من حيث هي مركب من المفاهيم وما بينها من علاقات، على معنى أنها شبكة دلالية مختزنة، لا يتناولها النّص غالبا على مستوى الشّكل، فالمستمع أو القارئ هو الذي يصمم (الإنسجام) الضروري أو ينشئه"[12].كون الخطاب يحمل دلالات مختلفة يسودها الغموض، والمتلقي وحده هو القادر على فك ذاك الغموض من خلال ربط معاني الجمل المتتابعة بتصورات خارج اللغة ينتجها المتلقي. وقد جعل دي بوجراند وزميله دريسلر الإتِّساق وهو (التضام COHESION) أو كما سمّاه البعض (الربط النحوي) المبدأ الأوّل للتّماسك النّصّي حيث يساهم بتوفير الإجراءات المستعملة في توفير الترابط بين عناصر ظاهر النص، كبناء

العبارات والجمل واستعمال الضمائر وغيرها من الأشكال البديلة"[13] كما اعتبرا الإنسجام وهو (التقارن COHERENCE)(التماسك الدلالي) المبدأ الثاني من مظاهر النصية"وهو يشتمل على الإجراءات المستعملة في إثارة عناصر المعرفة من مفاهيم وعلاقات، منها علاقات منطقية كالسببية، ومنها معرفة كيفية تنظيم الحوادث، ومنها أيضا محاولة توفير الاستمرارية في الخبرة البشرية"[14] ويقودنا هذا المفهوم إلى ما يعبّر به عن:"التّرابط المنطقي للبنية العميقة للنص"[15]، ما يعني وجود بنية محكمة يتقبلها العقل تقبلا صوريا منطقيا. ونجد في تعريف دي بوجراند ودريسلر أنّهما يقصدان العلاقات المنطقية التصويرية التي تجعل النّص مترابطا. وإن خلا من بعض الروابط الواردة في المعيار السابق وهو الإتساق، لأنه"يعتمد على المتلقي في هذا الصدد، وعلى علاقات داخلية وعناصر مقامية متعالقة يتم بواسطتها فهم النص"[16].ويشير الباحثان في الكثير من النصوص إلى أنّ اللغة وسيلة من وسائل صناعة اتساق النص وبنائه أمّا الإنسجام فهو يتعدّى حدود اللغة إلى ما هو خارج النص . "وهكذا فالأوّل ربط بين علامات لغوية، والثاني ربط بين تصوّرات عالم النص TEXTWELT"[17].

وعرّف كريستال الإنسجام بأنّه: "خاصيّة تناغم المفاهيم والعلاقات في النّص بحيث تستطيع تصوّر استدلالات مقبولة فيما يتعلق بالمعنى الضمني للنّص"[18]، وهنا ننبه إلى استعمال كريستال للفظة (المقبولة) التي تشير "إلى أهمية أن يوصل الإنسجام الفهم المراد للمتلقي بوسائل مقنعة يتقبلها المتلقي وهذا أوج الإنسجام وقوّته"[19]. وهذا ما يعني أنّ هناك وسائل أخرى تتدخل في توصيف النص بهذه الخاصية خارجة عن اللغة. كالمخاطب/ المتلقي، الظروف....إلخ. ويرى فان دايك أنّ الإنسجام هو "خاصية دلالية للخطاب تقوم على تأويل الجملة الواحدة بعد الأخرى لأن الخطاب يحمل دلالات مختلفة يسودها الغموض والمتلقي

هو الذي يزيح عنها ذاك الغموض من خلال ربطه معاني الجمل بعضها ببعض" ونفس المفهوم نكاد نجده عند هاليداي ورقية حسن في تعريفهما للإنسجام على أنّه "مفهوم دلالي يحيل إلى علاقات المدلول التي توجد داخل النص والتي تعرفه كنص، إن الانسجام يظهر عندما نؤوّل عنصر في الخطاب بربطه بعنصر آخر؛ الواحد يفترض الآخر"[20]. ووضّح (دي بوجراند و درسلر) أَنَّ المعنى الكلّي للنصّ أكبر من مجموع المعاني الجزئيّة للمتواليات الجمليّة التي تكوّنه، ولا تنجم الدلالة الكليّة عنه إلا بوصفه بنية كبرى، فالنصّ ينتج معناه عن تفاعل مستمر بين أجزائه، ومن ثمّ ينظر إلى ذلك الانسجام الداخلي بين الدلالات الجزئيةّ، وليس إلى ذلك الانتقال المعهود والمنظّم من الجزء إلى الكلّ[21].

وهكذا يكون الإنسجام مطلب دلالي تشارك فيه أطراف الخطاب والتحاور وهي التي تستطيع تحقيق التقارب المفهومي بينها، حتى يتمكن الخطاب/النص من تحقيق الإستمرارية التي تكمّل بنيته لتحقيق التواصل بين المتلقي والمخاطب. وللخطاب دور مهم لا يقل أهمية عن عنصري الخطاب إذ لا بد له أن يرد منسجما تمام الإنسجام في طرح القضايا والمعلومات التي يشترط فيها التتابع الدلالي والتسلسل المنطقي عند ورودها، لأنّها وسيلة لتحقيق المقاصد والغايات بواسطة لغة معيّنة عند قوم ما أو جماعة لغوية معينة.

أمّا في بعده التّداولي، فإنّ الانسجام يوافق "العلاقة التّداولية الحاصلة"بين قولين. ويمكن أن تتخذ أشكالا مختلفة وتوافق قرائن متعدّدة، مثل: العائد ووجود الرّوابط والتّضمينات إلخ... ويمكن أن نقدّم لذلك مثالا القولين التالين:

-زيد: كم السّاعة؟ -عمرو: لقد مر ساعي البريد منذ حين."[22]

فالقولان السابقان لا يظهر بينهما الإرتباط إلاّ إذا ما أخذنا في ذلك ظروف إنتاجهما وهي ظروف سياقية خارجة عن اللغة. فالأوّل يتساءل عن

الساعة، بعبارة (كم هي؟) وهنا كم استفاهمية تنتظر الجواب المحدد للساعة وهو زمن التكلم. والثاني يتحدث في جوابه عن توقيت مرور ساعي البريد. وكأنهما في سياقين مختلفين، فهذان القولان لا يبدوان منسجمين إلا إذا تدخلت ظروف الإنتاج وسيّقتها ضمن موضوع معيّن. وهنا نذكر تعريف "سوفنكسي SOUVNSKI" الذي يشير للإنسجام بطريقة مبسطة ويربط فيها النّص بالموقف الاتصالي، بحيث يشترط في الانسجام العملية التّواصلية، ويرى أنّه: "يقتضي للجمل والمنطوقات بأنّها محبوكة (أي منسجمة) إذ اتّصلت بعض المعلومات فيها ببعض في إطار نصّي أو موقف اتّصالي، اتّصالا لا يشعر معه المستمعون أو القراء بثغرات أو انقطاعات في المعلومات"[23]. وهذا ما وقف عليه دي بوجراند انطلاقا من مقابلته للإتِّساق عندما رأى أنّ نّصّيّة النص القائمة على الشكل؛ يقابلها الإنسجام باعتباره نصّيَّة قائمة على الإعلام... فالإتِّساق في نظره مظهر للنّحويّة في حين أنّ الإنسجام مظهر للمقبولية.

2- الانسجام لدى العرب:

ذكرت لفظة الإنسجام في العديد من الكتب عند العرب، وكثيرا ما كان توظيفها يتناسب مع مفهومها اللساني الحديث، لأنها كانت تحمل في دلالتها ما يعنيه المصطلح في لسانيات النص وتحليل الخطاب، وهناك من كان يوظف مصطلحات لسانية في الفكر اللغوي اللساني القديم بمفهوم الانسجام في اللسانيات الحديثة، ولعل ما وجدناه من هذا القبيل في بعض ما جاء في كتاب (ألف ليلة وليلة) من الليلة السابعة بعد المائة (107) في حكاية العاشق والمعشوق ما نصه:"فلما سمع الوزير ذلك الكلام فاضت الدموع من عينيه بالإنسجام وقال: هيهات يا ملك الزمان!"[24].وهذا ما يدل على استعمال هذا المصطلح حتى في الأدب،

ولم ينحصر فقط في الفكر اللغوي والنقدي القديم. وأورد الجاحظ في بعض أخبار (البيان والتبيين) ما يشير إلى معيار "الإنسجام" في علم النص، غير أنه لم يذكر المصطلح بلفظه صراحة، وهو ترابط الكلمات دلاليا، ومن الأقوال التي نقلها إلينا وتخص هذا الجانب، هذين النصين، حيث ذكر أنه:" قال عمر بن لجأ لبعض الشعراء: أنا أشعر منك! قال: وبم في ذلك؟ قال: لأني أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت وابن عمّه."[25] كدليل على وحدة الموضوع وانسجامه. أمّا النص الآخر فيتجلى في قوله:" وقال عبيد الله ابن سالم لرؤبة. مت يا أبا الجحاف إذا شئت. قال: وكيف ذلك؟ قال: رأيت اليوم عقبة بن رؤبة ينشد شعرا له أعجبني. فقال: رؤبة، نعم، إنّه ليقول ولكن ليس لشعره قِرَان"[26] ،وهنا قد توحي لفظة (قِرَان) اِقْتِران المعاني وتناسبها، بحيث لا يستطيع شاعر آخر أن يقول شعرا يقارن مع شعر رؤبة، وحسب رأينا فقد كان يقول الأبيات حتى تظهر منسجمة في النّص الواحد كما يشد الخيط حبات العقد، فالشاعر في نظر رؤبة هو الذي يخلق الإنسجام بين الأبيات حتى تصير قصيدة و نصا، ويسبك البيت مع أخيه، وليس في قول أشعار مهلهلة لا يربط بينها أي رابط، فأن تقول بيتا من الشّعر سهلا عنده. ولكنه من عسر اللسان أن تقول قصيدة منسجمة تلقى القبول عند السامع. ويسوقنا هذا النّص إلى فائدة وهي أنّ الانسجام ليس الإتِّساق بل يحتويه وأكثر، حيث يستمد قوّته حتّى من خارج النص، فيدخل في ذلك عدة عوامل المخاطِب ، والمخاطَب.

وفي علوم الدين والقرآن، ذكر السيوطي المصطلح في كتابه (الإتقان في علوم القرآن) تقريبا بنفس المفهوم اللساني المتداول به الآن في اللسانيات الحديثة، مستمدا معناه من لسان العرب، فقال: "الإنسجام: أن يكون لخلوه من الانعقاد منحدرا كتحدر الماء المنسجم ويكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسهل رقّة، والقرآن الكريم كله كذلك...، وقد جاءت قراءته موزونة بلا قصد لقوّة

انسجامه"[27]. واستشهد ببعض الآيات وكيف انسجمت مع أوزان البحور الشعرية، وهو لا يريد هنا أن بجعل القرآن شعرا، بل يوضح أنه أرقى من الشعر العربي الذي كانت تفتخر به العرب بنية وتركيبا، غير معقد ومعجز في آن واحد. إنّه هنا يربط علاقة اللفظ وانسجامه مع التركيب لخلق البنية النصية المتماسكة، وهي إشارة إلى أن النصوص تستمد انسجامها وتكاملها انطلاقا من انسجام التراكيب بتخيّر الألفاظ في مواضعها. حتى لا يكون تنافر بينها وشتات في المعنى.

وكان للرافعي ذكر للفظة الانسجام عندما شغف بجمالية الخطاب القرآني في إعجازه وقوّة نظمه وانسجامه، فيميّزه عن ذلك بكلمات صادقة يقول فيها:"فإنّه متلقي القرآن إنما يسمع ضربا خالصا من الموسيقى اللغوية في انسجامه واطرّاد نسقه واتّزانه على أجزاء النفس مقطعا مقطعا ونبرة نبرة كأنها توقعه توقيعا ولا تتبلور بلورة"[28]. وهنا نجد الرافعي أنّه أعطى للمصطلح سعة مفهومية تميل إلى البلاغة العربية والبديع، إنّه يقرنه بجمالية النص، فالإنسجام منبعث من الجمال والموسيقى، تلك الأجراس والأنغام التي تجدها في الآيات والسور.

وممن استعملوا هذا المصطلح السيد الطباطبائي في كتابه (الميزان في تفسير القرآن) حيث استعمله عدة مرّات، كما في قوله: "وأمّا وقوع الآية بين ما تقدمها وما تأخر عنها من الآيات فهي كالمتخللة المعترضة، إلا أن ها هنا احتمالا ربما صحح هذا النحو من التخلل والاعتراض -وهو غير عزيز في القرآن- وهو جواز أن تتنزّل عدّة من الآيات ذات سياق واحد متصل منسجم تدريجيا في خلال أيام ثم تمس الحاجة إلى نزول آية أو آيات ولما تمت الآيات النازلة، على سياق واحد تقع الآية بين الآيات المعترضة المتخللة وليست بأجنبية بحسب الحقيقة وإنما هي كالكلام بين الكلام لرفع توهم لازم الدفع"[29]، أي أنّ الإنسجام عند يخلق بين

الآيات كلها وليس بانفرادية الآية الواحدة، إنّه نتيجة تلاحم الكل مع بعضه بعضا، وهكذا نجد أن هذا المصطلح موجود في الدراسات اللسانية العربية القديمة، خاصة كتب التفاسير، وبنفس المفهوم تقريبا، ذلك الذي أشارت إليه اللسانيات النصية الحديثة.

وذكر المصطلح بمفردات أخرى اقتربت من مفهوم مصطلح الإنسجام بمفهومه الحديث في الكتب القديمة، فهناك من أطلق عليه مصطلح السبك ورادفه له كالبقاعي حيث قال:"اشتملت هذه الآية على الذروة من حسن المعاني فبشرت ويسرت، وأنذرت وحذرت، وبينت الخفايا، وأظهرت الخبايا، مع ما لها من جلالة السبك وبراعة النظم"[30]، وبنفس الشيء، أشار إليه أيضا الطاهر بن عاشور، حين قال:"وجاء نظم الكلام على هذا السبك البديع"[31]. فالانسجام عندهما هو السبك وحسن النظم.

وهذا ما يؤكد ظننا، في أسبقية العرب في استخدامهم لمصطلح الإنسجام الذي قارب مفهوم الإنسجام في لسانيات النص الحديثة. والأدلة كثيرة في كتب التراث، التي توحي باستخدام العرب لمصطلح الإنسجام في دراستهم النصية خاصة في معالجتهم لنصوص من القرآن، لأن تحليل النص القرآني وصف بأنه متسق ومنسجم قبل التطبيق عليه. وعلى نسقه وبلاغة لغته، وجودة قواعده، بنيت كل قواعد اللغة العربية في مختلف العلوم اللغوية. وهذا ما دفعهم لإيجاد طرق وآليات لإثبات ذلك، فقوّة اللغة التي بني عليها القرآن والأساليب التي ارتقى بها سبقت دراساتهم، ثم إنّ تلك الدراسات جاءت للكشف عن اتساقية السّور القرآنية وانسجامها.

ومن المعاصرين الذين وظّفوا هذا المصطلح، محمد العبد الذي يرى أن مفهوم الإنسجام (COHERENCE) يرجع إلى الأصل اللاتيني (COHARERENTIA) وهو مستعار من علم الكيمياء[32] فهو مصطلح علمي استدرج إلى اللسانيات وكُيِّف

تكييفا لسانيا حديثا. وراج بسرعة بين مستعمليه.كما نجد الكثير من علماء النّص في العربية، استعملوا مصطلحات مختلفة وكثيرة، ولكنّها لم تبتعد عن نفس الدّلالة ونفس المفهوم. فترجم محمد خطابي المصطلح الأجنبي (COHERENCE) "بالإنسجام" و ترجمه تمّام حسان "بالالتحام" ومحمد مفتاح "بالتّشاكل" واستعمل كلّ من الباحثين سعد مصلوح ومحمد العبد بدله مصطلح الحبك. ليعرّفه "سعد مصلوح" بأنّه "الاستمرارية الدّلالية التي تتدلى في منظومة المفاهيم والعلاقات الرابطة بين هذه المفاهيم"[33] وهو يقصد بالحبك هنا الإنسجام.

3- أهمّ خصائص الإنسجام:

يعتبر مفهوم "الانسجام لصيقا (INHÉRENT) بمفهوم النص ومكوّنا له بل إنّ الإنسجام يعادل مفهوم النص ومفهوم النصية"[34]. لأنه لا يتشكل من اللغة فقط، فهو يتجاوزها ويفوقها بتدخل عومل أخرى، ويحظى المتلقي بنسبة أكبر في صناعة الانسجام. و"الإنسجام من المفاهيم التي وظفها علم لسانيات النص الحديث في الكشف عن التلاحم القائم بين الجمل والفقرات والنص بكامله، بمعنى أنه يشكل وضعية الخطاب في الأعمال الأدبية، تقوم على التناسق الفني الذي يقيها التشتت والالتباس في ذهن المتلقي مما يضعف جاذبية النص، ويفقده حيويته"[35].ويعمل الإنسجام على بناء نص أكثر ترابطا وأكثر تماسكا مما يحقق التواصل بين المتلقي والمنتج والنص، و به يصل إلى غاية إبداعه. فلا يعدّ انسجام الخطاب شيئا معفى. بل موجودا في الخطاب ينبغي البحث عنه للعثور عليه وإنما هو شيء يبنى، أي: ليس هناك نص منسجم بذاته ونص غير منسجم بذاته باستقلال عن المتلقي، بل إنّ المتلقي (السامع أو القارئ) هو الذي يحكم على نص

بأنه منسجم وعلى الآخر بأنه غير منسجم، إذ يقوم بإدماج النص أو المقطع اللغوي ضمن عمليات عقلية معقدة تشبه عمليات الحاسوب تقوده في نهاية المطاف إلى الحكم على انسجام النص من عدمه أي: "أنّ الخطاب يستمد انسجامه من فهم المتلقي وتأويله"[36]. وبالإضافة إلى ما سبق فإنّه يمكننا حصر خصائص الإنسجام من مجموعة من الألفاظ، استنتجناها من آراء رواد هذا العلم وهي:

إنّ الإنسجام أو التماسك النصي الذي نقصده هنا هو أحد الآليات التي يستقبل من خلالها القارئ النص فهو"لا يتعلق بمستوى التحقق في اللسانيات ولكنه يتعلق بالأحرى بتصور المتصورات التي تنظم العالم النصي بوصفه متتالية تتقدم نحو نهاية..."[37]. بمعنى أن الإنسجام يضمن التتابع والاندماج التدريجي للمعاني حول موضوع الكلام. ويستمر هكذا مع توالي المعاني حتى تتشكل الفكرة وتدرج ضمن التصور العام للنص. لأنه ينطلق من الجزء إلى الكل. من الأفكار المجزأة إلى النص العام. ويرى (براول ويول) أنّ الإنسجام خاصيّة غير معطاة في النّص، بل يكتشفها القارئ من خلال استحضاره تجاربه السّابقة،التي شكلت له رصيدا مفهوميا ومعرفيا من العوالم المحيطة به. وهذا يعني أنّ هناك عناصر أخرى تساهم في خلقه منها المتلقي فهو عنصر متفاعل مع الخطاب، وله أن يحكم على النّص بالإنسجام أو من عدمه، فالمتلقي جزء من المعنى يساهم في تأويل النص، وكلما تحقق ذلك التفاعل تحقّقت خاصية الإنسجام. ومن هنا يمكننا القول بأن الانسجام يتصل بعوالم الدلالة والسياق والتداولية، فالقارئ في هذه الحالة يجسد المرتكز الأساس الذي يعتمد عليه في تحقيق الإنسجام النصي من خلال فعل القراءة المراعى للآليات المكوّنة لهذه البنية داخل النص.[38]

والإنسجام معيار من معايير النّصية يمتاز بالشّمولية والوضوح، ليصحّ التّأويل ويتحقق التّواصل. ويرتبط هذا المعيار "بمجموعة من العلوم الأخرى مثل

الأنثروبولوجيا، التّاريخ، علم النّفس الإدراكي.... وغيرها من العلوم"[39] فكل العلوم الانسانية لها أن تتجرأ وتتدخل للمساعدة على كشف الإنسجام. وللإنسجام علامات خاصّة متميّزة تحدّد أبعاد النّص الجزئية والكليّة على حدّ سواء، تبرزه مختلف أدواته وآلياته الإجرائية[40]، لأنّ الدور الذي "يؤديه الإنسجام من تناسق فني في العمل الأدبي يعد ضرورة من ضروريات تكوين النص، ووضعية كبرى لا سبيل لقبوله وتذوق جماليته والتواصل مع طروحاته بدونها. فهو الذي يشكل الوحدة الدّاخلية لوحدة واحدة لا مكان فيها للتجزئة إلى عناصر...كأنها الوحدة العضوية التي تجمع أجزاء الكائن الحي..."[41].ويظهر الإنسجام بقوّة في العلاقة بين عالم النّص الداخلي وعالم الوقائع الخارجي، خاصّة بعناصر الإحالة، وكان لمحمد مفتاح نظرة واسعة حول الإنسجام، حين ربط العلاقات بين عالم النّص وعالم الواقع. و"لكي يكون النّص منسجما، يجب ربطه بقصد شامل، أي إلى (غاية إنشائية) محايثة لنوع خطابها، وهذا ما يسمح للمتلفظ المشارك بتبني سلوك مطابق اتجاهها: لأنّ انسجام النّص يتم من خلال سبل مختلفة وهذا وفق طبيعة الملفوظ: إشهار، وصفة أكلة، قصيدة سوريالية"[42].وكأن الإنسجام يمشي متناميا بالتوازي مع أفكار النص لتحقيق الهدف المقصود في النص من بدايته إلى نهايته.وبهذا نستطيع تلخيص هذه الخصائص على النحو التالي:

أ- يتحقق الإنسجام بعملية التلقي عند (المخاطب/المتلقي) للنص الذي يشارك بالفهم في صناعته.

ب- للإنسجام علاقة بين عالم اللغة وعالم المتصورات في العالم الواقعي الحقيقي، وهذا ما يعني أنّ النص وليد تجربة عاشها المنتج. قد تحايثها تصورات واقعية تساعد على فهم النص والخطاب وبمقصدية محددة.

ج- ينتج الإنسجام بفعل التتابع التدريجي للمفاهيم والمواضيع التي يغلب عليها الطابع البنيوي في النص الواحد ويعالج موضوعا واحدا ومفاهيم موّحدة. وبين عدّة نصوص تصب دلالتها في موضوع معّين تنسجم فيه بتكامل ملحوظ كأنها جسد واحد.

د- ينطلق الانسجام من النص(اللغة) لإنشاء علاقة بالمتلقي خارج النص.

هـ- يشارك المتلقي بتجاربه السابقة (بخلفيته المعرفية/ ومرجعيته الثقافية...) في تحصيل نتيجة الفهم من النص معتمدا على هذه التجارب.

و- عند تأويل النصوص على المتلقي(المؤوّل) أن يقرن بين العالم اللغوي والعالم الخارجي عن النص بطريقة يتقبلها المنطق والعقل.

ز- يمتاز الإنسجام بشمولية كبيرة عند التعاطي مع النصوص. وله أن يستعين بمختلف العلوم التي يراها اللساني ضرورية عند التأويل والفهم.

ح- يساهم الإنسجام في تحديد ملامح النص، انطلاقا من مكوّناته الجزئية، كون النص / الخطاب بنية كلية تساهم فيه أجزاءه في عملية البناء العام (الكلي).

ط- يستطيع المتلقي توصيف النص بإنسجام المعاني من خلال الوحدة الموضوعية للقضايا المعالجة فيه.

4- بين الإتّساق والإنسجام:

كثيرا ما تعلّقت لفظة الإنسجام بالفنون كالرسم والموسيقى، والأدب،وهي تحمل في دلالتها التقليدية معنى الجمال والإبداع، ولهذا فإنّه من الطبيعي أن يكون الجمال متمظهرا "أحيانا في الأشياء وأحيانا في مدى موافقته لنا، أو.....في الخير النافع، وأحيانا...في أرواحنا...و الجمال في بعض المرّات يتمثّل في الوزن والتناسب والإنسجام والنظام الذي يجمع بين الأشتات...وقد يكتفي البعض بأن يجعلوه علاقة

بين أجزاء الشيء المفهوم"[43] فالنصوص الأدبية هي نصوص من وحي الخيال، يتمظهر فيها الجمال الفني بصورة واضحة، ويزداد عندما يتشكل في النص جمالا ينسجم مع فيه الخيال بالواقع. ومن هنا يأخذ الإنسجام بذلك خاصيتين مهمتين وهما:

1- وجود علاقة بين شيئين أو مجموعة من الأشياء والمفاهيم.

2- جمال تلك العلاقة عن طريق التناسب و النظام.

ويقودنا هذا في اللسانيات الحديثة إلى أنّ حصول الإنسجام إنّما ينبع من تلك العلاقة النصيّة المنتظمة في التناسب والإتّساق، لتحاك في الأخير على عموم النص وبنيته الكلية. وهو هنا مظهر من مظاهر النصّية. ولم يكن الفصل بين الإتّساق والإنسجام واردا مع البدايات الأولى لعلم النّص، لعدم ثبات المصطلحات، وهذا ما يؤكده كلام (شارولس) CHAROLLES من عدم أهمية التّمييز بين الإتّساق والإنسجام الذي يقترحه البعض؛ بحكم أنّه ليس ممكنا في الوضع الحالي للبحث أن يحدث تقسيما صارما بين القواعد ذات البعد النّصي والقواعد ذات البعد الخطابي، ثم يتراجع عن رأيه بعد أربع عشرة سنة ويكتب مقالا يشير فيه إلى أنّ الفصل بين الإتّساق والإنسجام عنده تحصيل حاصل"[44].ولم يتأتى له ذلك إلاّ بعد الممارسة، وإذا كان الإنسجام في اصطلاح بعض العلماء هو "الرابط الذي يتحقق من خلال وسائل دلالية في المقام الأول، ويتمثل في بنية عميقة على المستوى العميق للنص تقدم إيضاحا لطرائق الترابط بين تراكيب ربما تبدو غير منسقة، أو مفككة على السطح، فهو ذو طبيعة دلالية تجريدية تظهر من خلال علاقات تعكسها العناصر اللغوية في النص وهذا النوع من الربط هو ما يصح إطلاق مصطلح الانسجام عامة"[45] عليه.

وهناك من أخلطوا بين المصطلحات ولم يفرّقوا بينها وجعلوها مترادفات لمفهوم واحد كما حدث ذلك مع د.أحمد عفيفي عندما جعل الحبك هو (التماسك)

أو (الإنسجام) أو (الإتّساق....إلخ COHERENCE) . غير أنّ هذا المعيار في الواقع اللساني النصي يتّصل برصد وسائل الإستمرار الدلالي في عالم النص أو العمل على إيجاد الترابط المفهومي[46] وهو يعني بهذا ما نعني به نحن الإنسجام. كما جعل مفهوم الإتّساق مفسرا لمصطلح السبك أو (الربط) أو(التضام) COHESION. وهو معيار يهتم بظاهر النص، ودراسة الوسائل التي تتحقق بها خاصية الإستمرار اللفظي[47]والمقصود بظاهر النص تلك الأحداث اللغوية التي ننطق بها، أو نسمعها في تعاقبها الزمني. والتي نخطّها أو ونراها. وهذه الأحداث أو المكوّنات ينتظم بعضها مع بعض تبعا للمباني النحوية، ولكنّها لا تشكّل نصّا إلاّ إذا توفر لها من وسائل السبك ما يجعل النص محتفظا بكينونته واستمراريته[48].وهذا ما يؤكد أن الإنسجام "يهتم بالروابط الدلالية المتحققة في عالم النص، بخلاف الاتساق الذي يهتم بالروابط الشكلية المتجسدة في ظاهر النص"[49].

وهناك علماء فرقوا بين الإتّساق والإنسجام، والتّرابط، والإلتحام (COHERENCE -COHESION) كون المصطلحان (الاتساق والإنسجام) مصطلحان مشهوران بكثرة في تحليل الخطاب واللّسانيات النّصية (TEXT LINGUISTICS) لكن من الصّعب تمييزهما، فهما متّصلان من ناحية الإشتقاق و أصل الكلمات (ETYMOLOCALLY) ويتقاسمان نفس الفعل (COHERE) كون أنّ هناك أسسا لتمييزٍ مفيد فإنّه يشار إليه، مع ذلك بالصّفات المشتّقة متّسق (COHERENT) ومتماسك (COHESIVE) ولها معان مختلفة، أيضا في الاستعمال الشائع "[50]. وحتى نتمكن من الفصل بين الآليتين في تحليل النصوص سنأخذ على سبيل المثال ظاهرة التّكرار، إذ ينظر إليها في آلية الإتّساق كونها ظاهرة معجمية متعلقة بتكرار الألفاظ التي تسهم في الربط بين أجزاء النّص، ويستطيع الباحث أن يكشف عن العناصر اللّغوية المتّكررة، حسب ملاحظة" شارول" وقد لاحظ هنا أنّ اللّغة توفر آليات تكفل المظهر التّكراري في الخطاب وتسمح بتعليق جملة أو

مقطع إلى آخر يوجد في محيطها المباشر (الضّمائر والأوصاف المعرّفة، الاستبدالات المعجمية، إعادة الاستدلالات نفسها)[51]. و يضيف محمد الشاوش موضحا أكثر بأنّ "دراسة الإتّساق هي بالأساس دراسة علامة تحقق الإنسجام، وقرائته المتحققة باللفظ، ويمكن ألا يعتمد الإنسجام إلاّ على عدد قليل من القرائن اللفظية بل إنّه قد يتحقق دون توفر أي قرينة من القرائن التي تعتبر منها كالضمائر والتسمية الإشارية والمطابقة بين الأفعال في الزمان والجهة"[52]وكل هذه اللغويات من قبيل الاتساق، فظهور أدوات الربط والإتّساق النّصي ليست تعبيرا بالضرورة عن إنسجام النص[53]. بل هي من الاتساقيات، ويمكنها أن تساهم بقوّة في التأسيس للإنسجام في النص والخطاب، فقد يكون عدد من الجمل صحيحة نحويا، ولا يوجد أيّ رابط لفظي أو معنوي بينها في النص الواحد. و لكنها لا تعدّ من قبيل النصوص المنسجمة.

والإنسجام القلعة الكبيرة التي يحيط سوارها بكل ما تحتويه، وهو من يكفل العلاقة البعيدة بين العناصر التكرارية على مستوى النص وخارجه، لأن المتلقي له دور كبير في الربط بين هذه العناصر اللغوية المتكررة في النص والدلالات التي تحملها داخل وخارج النص، لأنها تخضع لبنى تتداخل مع بعضها البعض بطريقة منسجمة لتمنح النص هذه الخاصية. ويمثل الإتّساق دعامة أساسية من دعائم الدرس النصي، فهو يتصل بالإنسجام النصي داخل النص، ويرتبط بالوسائل والروابط الصورية السطحية، وتتحدد مهمته في توفير عناصر الإنسجام، وتحقيق الترابط بين بداية النص وآخره دون الفصل بين المستويات اللغوية المختلفة، هذا الترابط هو الذي يخلق بنية النص، ويحقق استمراريته. فإذا كان التّكرار شرطا من شروط انسجام الخطاب، فإنّه يجب البحث عن

العناصر اللغوية التي يتضمن حضورها في الخطاب انسجامه"[54] وهذه العناصر هي المخولة في قانون اللغة بالربط بين أجزاء النص وتطريز خيوطه المتعالقة بينها.

وقد أشار كونتي CONTE إلى أنّ انسجام النص ليس مجاله التتالي الخطّي الأحادي البعدي للأقوال، إنّما مجاله تنظيم تراتبي متعدد الأبعاد...وأنّك متى تناولت العلاقات بين الأقوال لاحظت أنّها قائمة على أبنية وأشكال. وأنت واجد إلى هنا حديثا عن الأبنية النّصية:فقد أشار VAN DIJK إلى أنّ فهم الأقوال يقتضي اعتماد أوّليات قائمة على ضروب مختلفة من الأبنية النصّية، فالمخاطب في إقامته لمختلف علاقات الإنسجام بين الجمل يعتمد على أطره الإحالية CADRES ومعرفته بالعالم على نحو يمكّنه من إكمال الحلقات الناقصة، فنلاحظ أنّ هذه الأبنية ليست من قبيل ما عهدته من الأبنية اللغوية، لأنّ الأطر(أبنية) ذات طبيعة إحالية وليست أبنية لغوية".[55] لأن الإحالة وجه من وجوه التكرار التي تجعل المتلقي يستحضر ما فاته في كل موقع ذكرت فيه بأيّ صورة من صورها. وهذا ما يجعل المنتج في ضرورة ملحة وهي تحديد مقاصد الخطاب وأهدافه، ليسهل فهم الإحالة وتفسير التكرار. وهنا يذكر براون ويول بأنّه "لتحديد مقاصد الخطاب يسعى المتلفظ المشارك إلى:

1- معاينة نوع (الفعل اللغوي المؤدى): يحكم على الملفوظ بأنّه منسجم أو لا وفق طبيعته: اعتراض، تعليق، تهديد...

2- تسخير معرفة موسوعية، بما أنّ معرفة أنواع الخطابات ناتجة عن تجربتنا بالعالم"[56].

وكان تنبيه ديكرو (DUCROT) إلى ظاهرة التّكرار في غاية الدّقة خاصّة وأنّ القضية تتعلق بانسجام خطاب، لأنّ " المسألة لا تتعلق بإعادة أي عنصر من عناصر الخطاب بل إنّ الإعادة تقتضي حصرها في المقتضى فحسب"[57]. ومن هنا فإنّنا نتعامل مع ظاهرة التّكرار من جانبين متداخلين لا نستطيع الفصل بينهما،

لأنّها تدخل في باب الإتّساق من خلال الكشف عن العناصر اللّغوية المتكرّرة على المستوى الخطي الأفقي، وأمّا الجانب الثاني يتعلّق بالانسجام الذي يظهر في نموه وتطوره، "وحتى يكون الخطاب منسجما يجب أن يكون تطوره مصحوبا بإضافة مضامين دلالية متجددة على الدّوام (CHAROLLES) وحتّى يكون الخطاب منسجما فإنّه لا يكتفي بتكرار مادته الخاصّة ولكن يجب أن ينمو بواسطة إدراك عناصر جديدة"[58] ترتقي به. وتزيد النص انسجامية أكثر.

وقد ذكر القاموس الموسوعي للتّداولية أنّ الانسجام هو توافق قرائن بين البنى التركيبة والقولية، وهكذا فإن صاحب القاموس الموسوعي جعل الإنسجام بعدا من أبعاد التداولية. واستشهد بمثال ذكرناه سابقا وهو : -زيد: كم الساعة؟ - عمر: لقد مر ساعي البريد منذ حين. و أمّا الإتّساق عنده، فإنّه "علاقة دلالية تربط ملفوظين من قبيل زيد: أعزب، إنّه لم يتزوّج قطّ"[59]. وعلى هذا فـ"إنّ الحكم بالإنسجام أو التّماسك لا يمكن أن يكون حالة مطلقة فهو أمر نسبي، وفي هذا نحن نوافق سيرل (SERRLE 1982. 117) عندما لاحظ أنّه لا يوجد اختيار كوني لإقرار انسجام قول ما أو عدم انسجام معنى. ذلك أنّ مفهوم الإنسجام متغيّر، وهذه مشكلة أخرى تجعل تحديد الإنسجام أكثر صعوبة وأكثر تعقيدا"[60]، فشرط الإنسجام (CONDITION DE COHERENCE) هو أنّه "يحدّد الإطار الذي يعاد فيه الحد الأدنى من المعلومات الضّرورية"[61] ويمكننا أن نفسر ذلك بأنّ الإنسجام ينظر في كمّ المفردات والعناصر اللغوّية التي ينبغي أن تتكرّر في نص ما لتحقيق انسجامية النّص، أمّا الإتّساق فإنّه يكشف عن هذه العناصر التي يتحقق بها التركيب والبنية النصية.

وقد ذكر دي بوجراند:"أنه من المفيد أن نميّز بين الاتساق COHESION باعتباره نصيّة قائمة على الصياغة والانسجام COHÉRENCE باعتباره نصيّة قائمة

على نقل المعلومات INFORMATION، فإذا استقام هذا الفصل بين المجالين أمكن حسب رأيه أن تعتبر الإتساق من مظاهر النحوية والإنسجام من مظاهر المقبولية"[62]. ومن هنا فإنّه يمكن القول بأنّ "الإنسجام أهم من الإتّساق، كما أنه يبدو أعمق منه، بحيث يتطلب بناء الإنسجام من المتلقي صرف الاهتمام جهة العلاقات الخفية التي تنظم النص وتولده، بمعنى تجاوز رصد المتحقق فعلا (أو غير المتحقق) أي الإتّساق إلى الكامن (الإنسجام)"[63].

خاتمة:

بعد تفصيل القول في معنى الانسجام والفرق بينه وبين الاتساق، من خلال دراسة معجمية لسانية، يمكن القول:

1- إنّ الإنسجام الذي نقصده غير الإتّساق، فهو أعم منه وأعمق، حيث يطلب الإنسجام من المتلقي النظر إلى ما هو ليس شكليا ولا معجميا، بل إلى علاقات خفية قائمة داخل النص المراد دراسته.

2- الانسجام يهتم بترابط المفاهيم والعلاقات الدلالية المتحققة داخله، ولهذا نقول، إذا كان الإنسجام يعني العلاقات التي تربط معاني الجمل في النص - وهذه الروابط تعتمد على المتحدثين (السياق المحيط بهم)- فهو يتّصل برصد وسائل الإستمرار الدلالي في عالم النص أو العمل على إيجاد الترابط المفهومي؛ أي أنّه يهتم بالروابط الدلالية المتحققة في عالم النص بخلاف الإتّساق الذي يهتم بالروابط الشكلية المتجسدة في ظاهر النص.

الهوامش:

[1]- مفهوم التماسك وأهميته في الدراسات النصية، جمعان عبد الكريم، علامات ج61 مج16 جمادى الأولى1428هـ/مايو2007م، النادي الأدبي الثقافي بجدة، المملكة العربية السعودية، ص: 216.

[2] - دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، سعيد حسن بحيري، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1426هـ/2005م، ص: 96.

[3] - لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل ، ط دار صادر ، بيروت ،ج12/ 280.(مادة سجم).

[4] - المصدر نفسه، ج281/12.

[5] - مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس محمد بن زكريا، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط2، 1399هـ/1979، ج3، / 136.137.

[6] - تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وإعجاز القرآن، ابن الأصلع المصري، تح: حنفي الحسن، دار المعارف، القاهرة، ص: 429.

[7] - معجم اللغة العربية المعاصر، عمر، أحمد المختار، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1428هـ/2008م، مج 2، ص: 1037.

[8] - المصدر نفسه، ص: 1037.

[9]- قاموس المصطلحات العلمية والتقنية، إنجليزي- عربي، أحمد عودي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، بيروت، لبنان، 2008م، ص: 113.

[10]- مدخل إلى علم النّص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصّبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، 2008م، ص: 86.

[11]- ينظر: علم اللغة النصي، بين النظرية والتطبيق،: دراسة تطبيقية على السور المكية، صبحي إبراهيم الفقي، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ،القاهرة،ط1، 2000 م، ج94/1.

[12] - ينظر: محمد العبد، حبك النص، منظورات من التراث العربي، مجلة الفصول، العدد59، ربيع2002م، ص: 55.

[13]- مدخل إلى علم لغة النّص، روبرت ديبوغراند وولفغانغ دريسلر،تأليف، إلهام أبو غزالة حمد، علي خليل حمد، مطبعة دار الكتاب، ط1، 1413هـ/1992م، ص: 11.

[14]- المرجع نفسه، ص: 11-12.

[15] - لسانيات النص، النظرية والتطبيق، مقامات الهمذاني، نموذجا، ليندة قياس، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2009م، ص: 25.

[16]- أبحاث في علم اللغة النصي وتحليل الخطاب، جاسم علي جاسم، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، ط1، 1438هـ/2017م، ص: 15.

[17]- علم لغة النص، المفاهيم والإتجاهات، سعيد حسن بحيري، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، 1997م، ص:145.

[18] -ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية:"تأسيس نحو النص." محمد الشاوش، : كلية الآداب، جامعة منوبة, تونس; المؤسسة العربية للتوزيع، بيروت، ط1، 2001 م، المجلد الأول، ص:108 .نقلا عن

ADICTIENSIENARY OF LING UISTICS DICTIONRY OF APPLIED DAVIDE KRYCTAL.P55.

[19] - *الترابط النصي في الخطاب السياسي دراسة في المعاهدات النبوية، سالم بن محمد المنظري، بيت الغشام للنشر والترجمة، مسقط، سلطنة عمان، ط1، 2015م، ص: 52.*

[20] - ينظر: سميائية النص الأدبي، أنور المرتجي، إفريقيا الشرق، تونس، 1987م.ص: 87.

[21]- ينظر: علم لغة النص، المفاهيم والإتجاهات، سعيد حسن بحيري،ص: 141 وما بعدها.

[22]- القاموس الموسوعي للتداولية، جاك موشلر/آن ريبول، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين، بإشراف عز الدين المجدوب، سلسلة اللسان، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2001م، ج2، ص: 565.

[23]- النص والخطاب والاتصال، محمد العيد، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 1423هـ/2005م، ص: 91.

[24]- ألف ليلة وليلة. الليلة السابعة بعد المائة، حكاية العاشق والمعشوق، ج1، الليلة1- الليلة 131، كتاب ناشرون، بيروت لبنان، ص:461.

- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن حجر الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، ط5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1405هـ/1985م، ج206/1. [25]

[26]- المرجع نفسه، ج205/1.

[27]- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط1، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت، لبنان، 1997م، ج1/ 169.

28- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، ، بيروت، لبنان ،ط9، 1393هـ- 1973م، ص: 212- 213.

[29]- الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي،منشورات جماعة المدرسين، الحوزة العلمية، قم، ج359/4.

30- نظم الدرر في تناسب الآيات و السور، لإبراهيم بن عمر بن حسن بن على بن أبي بكر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط 1404 - 1984 ، 12 /350.

31- تفسير التحرير والتنوير ، محمد الطاهر بن عاشور ،الدار التونسية للنشر ، تونس، 1984م، ج10 /204.

[32] - ينظر: محمد العبد، حبك النّص، منظورات من التراث العربي، مجلة فصول، العدد 59، ربيع 2002م، ص: 55.

[33] - نحو آجرومية النّص الشعري، سعد مصلوح، مجلة فصول ع2، 1991م، مج: 10، ص: 54.

[34] - Lund quist (L) : la cohérence textuelle : syntaxe sémantique, pragmatique, NYT Noddiskforlag. Kobenhavn, 1980, P :17,

[35] - جمالية الخطاب في النص القرآني، قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين، لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار للطباعة والنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1435هـ/2014م، ص: 217.

[36] - ينظر: الاتساق والانسجام في القرآن الكريم، مفتاح بن عروس، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، 2008م، ص: 122.

[37] - القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسانيات، أوزوالديكرو، جان ماري سشفايقر، ترجمة: د. منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب، 2007م، ص: 541.

[38] - ينظر: جمالية الخطاب في النص القرآني، قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين، لطفي فكري محمد الجودي، ص: 216.

[39] - ينظر مبادئ في اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، دار القصبة للنشر، الجزائر، ، ص: 171.

[40] - ينظر المرجع نفسه، ص: 168، 171.

[41] - في الأدب والبيان، محمد بركات أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1984م، ص: 117.

[42] - المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، باتريك شارود، ودومينيك منغنو، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، ط1،2008م، ص: 20.

[43] -ينظر: الأسس الجمالية في النقد العربي-عرض وتفسير ومقارنة-د.عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، 1412هـ -1992م، ص:53. وينظر: جمالية الخطاب في النص القرآني، د.لطفي فكري محمد الجودي، ص:61.

[44] - الإتّساق والانسجام في القرآن الكريم، سورة البقرة نموذجا، مفتاح بن عروس، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر،2008/2007م، ص: 48

[45] - ينظر: النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: الدكتور تمام حسان، عالم الكتب ، القاهرة، ط1، 1418هـ/1998م، ص:136- 175.

[46] - ينظر:المرجع نفسه،ص:103. وينظر: نحو النص , اتجاه جديد في الدرس النحوي ، أحمد عفيفي ، مكتبة زهراء الشرق - القاهرة، ط1 ، 2001م ص:90.

[47] - ينظر: المرجع نفسه، ص:90.

[48]- نحو أجرومية للنص الشعري، دراسة في قصيدة جاهلية، د.سعد مصلوح، مجلة فصول، المجلّد العاشر، العددان الأوّل والثاني، يوليو/أغسطس، 1991م، ص:154.

[49]- ينظر: علم لغة النص، المفاهيم والإتجاهات، سعيد حسن بحيري،، ص: 122- 123.

[50]- معجم الأسلوبيات، كاتي ويلز، ترجمة، شارع البصرة، البصرة، الحمراء، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص: 130.

[51]- الإقتضاء وانسجام الخطاب، ريم الهمامي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص: 140.

[52]- ينظر: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية،تأسيس نحو النص، د. محمد الشاوش، المجلد الأوّل، ص:109.

- ينظر:المرجع نفسه، المجلد الأوّل، ص:109. [53]

[54] - الإقتضاء وانسجام الخطاب، ريم الهمامي،ص: 140.

[55]- المرجع السابق، المجلد الأوّل، ص:105.

[56]- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، باتريك شارودو، ودومينيك منغنو، ص: 20، 21.

57 - المرجع السابق، ص: 141.

58 - المرجع نفسه،ص: 141.

59- ينظر: القاموس الموسوعي للتداولية، ج2، ص: 565، 566.

60 - المرجع السابق، ص: 150.

61 - المرجع نفسه، ص: 141.

62- أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص، محمد الشاوش ، المجلد الأول، ص: 108- 109.

63- لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطاب، 5- 6- 12- 16.

مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد 05 /العـدد: 2 (2021)،ص 440- 459

التناص وتجلياته في مقال الابراهيمي

The training and manuals in the article in the elibrahimi

ط. د: قطاف جلول[1] ، أ.د: العابدي خضرة[2]
Dr : Labdi khadra [2] , Phd: Guettaf Djelloul[1] [1]
جامعة : احمد بن بلة وهران /الجزائر مخبر: السيميائيات وتحليل الخطاب
pemar03guettaf@gmail.com
[2] جامعة : احمد بن بلة وهران /الجزائر مخبر: السيميائيات وتحليل الخطاب
Labdi_k@yahoo.com

ملخص:

لعل القارئ لكتابات محمد البشير الابراهيمي يتفطن الى مدى القدرة العجيبة والمنفتحة على الاثار الادبية القديمة والحديثة ، وبرع في خياله الخصب الذي يؤلف بين النصوص جميعا ويربط بين حقائقها المفككة لإنتاج نصوص فريدة النسج، بعيدة السبك قل مثيلها في منهج الخطاب العربي المعاصر، وهو ما يصطلح عليه في منظومة النقد الغربي بالتناص، وهي نظرية متقدمة استطاعت بالياتها ان تصبح أداة لنقد أي نص من أي نوع كان على أساس أن الكاتب باستطاعته أن يفيد من معارف و تجارب الاخرين ،ليعيد انتاجها بشكل ابداعي جديد ،يجعل علاقة المتلقي بالنص علاقة وجود فلا يتحقق الا بذات قارئة تحمل قسطا من ثقافة ذات الكاتب تمكنها من التفاعل مع النص وحل شفراته. فالمتتبع لمقال الابراهيمي يجده أسيرا لنصوص تأثر بها بشكل أو باخر كالنص القرآني وغيره من النصوص .

كلمات مفتاحية: الابراهيمي .، المقال.، النص الاخر.، التناص.

Abstract:

Perhaps the reader of al bachir el ibrahimi a wuting, recagniges the extant of the ability of the wakeful and open minded antiquities of ancient and matern literacy. He excelled in his fertile imagination ,which composes. between all of his text ,it connects between its disjointed fact to produce a unique texts .that are far casting and far like it in the contemporary Arabic discourse approach ,this is what is termed in western criticism system as intertextuality .it is an advanced

theory that has could with it mechanisms to become a tool to criticize any text of any type , on the basis the writer can benefit from Knowles and experience of others ,to reproduce it in creative and new way which mashes the recipient s relations with the text a relation of assistance . that can not be achived only with a reader that carries a part of the witer s culture to anabas it to interact with the text to solve the blades because the observer of elibrahimi s articals will find him captivated by atext who was affected by in one way a a mother such as qouranic .
Keywords : elibrahimi ;the article; The other text; intertextuality.

1. مقدمة:

اختلفت الدّراسات النقدية العربية في تحديد مفهوم التناص، وإعطاء الجذور التأصيلية له، فهناك من يرى أنه مولود غربي ولا يمكن أن ينسب لغيره، وأما البعض الآخر فخرج عن حيز هذه الفكرة، وفتح الشهية للمعركة النقدية، من خلال العودة إلى جذور الثقافة العربية، رغبة في إيصال مفهوم التناص إلى نسبه الحقيقي، وأن ظهوره إلى الساحة الغربية لم يكن إلا عن طريق التبني، بحيث أعطت المحاولات النقدية التي احتكت بالموروث العربي القديم بوادر للتنقيب عنه، ومدى احتواء الوعي العربي على تجاوب العناصر الثلاثة للإتصال، والمتمثلة في المرسل والرسالة والمرسل إليه، وقد انصب ذلك على أدب الابراهيمي كموضوع للدراسة. لذا سنتعامل مع التناص في بحثنا هذا لا على أساس انه حقيقة ميتافيزيقية بل على أساس أنه بني على القصد والوعي من المنشئ الذي يريد من خلال تناصاته تحقيق رؤية ما في عمله الأدبي وإلا فهو لا يأتي به اعتباطاً بل لكي يضفي بعداً إضافيًا للنص ، لذا أثرت الإشكالية وهي: ما إمكانية إستغلال التناص كإجراء لإنارة النص المقالي في أدب الإبراهيمي.

2. مفهوم التناص: عُرّف التناص إصطلاحًا بأنه: "الوقوف على حقيقة التفاعل الواقع في النص في إستعادتها أو محاكاتها لنصوص –أو الأجزاء-من نصوص سابقة عليها" [1]

و عُرّف هذا المفهوم أيضا بأنه: "تفاعل النص في نص بعينه" ،و من أصناف التناص مايلي: الإستشهاد: و هو الشكل الصريح للتناص، و هذا المفهوم ينطبق على علوم القرآن الكريم كالعام و الخاص و المقيد.

و تعتمد دلالة التناص على إلغاء الحدود بين النص و النصوص الأخرى أو الواقع أو الشخصيات، فيصبح النص المركزي المتحدّث عنه غنيا بالمعاني و الدلالات.

و بالنسبة لدلالة التناص في الخطاب القرآني، هو أن يكون نصًا ما قرينة بتحديد المعنى في نص آخر، وهو بمثابة القرينة الدالة على ترجيح المعنى على غيره، و لعل هذا ما جعل إمام الحرمين الجويني يقول: "إن القرآن الكريم يعتبر نصا واحدا من فاتحته إلى خاتمته"، و هو ما ذهب إليه العلماء أن القرآن يفسر بعضه بعضا.

وعُدَّ التناص ضمن مباحث الإبداع في العمل الأدبي وعنصراً كاشفاً عن النص حيث تشكل علاقات التداخل النصي سمة من سمات اللغة الأدبية. لذلك سنسعى لتلمس مواضع التداخل النصي للعمل الأدبي من أجل التعرف على مدى فاعلية وحيوية التناص ويتم هذا من خلال تحليل النص وتوضيح فاعلية التناص داخله وما هو الفرق بين نص يتناصّ مع نصوص أخرى ونص يخلو من التناص ، وقد يكون ثمة إعتراض على معيارية التناص إلا أن هدفنا من وراء ذلك هو دمج الممارسة النقدية التقليدية التي تستنير بالقواعد النقدية المعيارية والممارسة النقدية الحديثة .

3.تعريف المقال:

ـ **لغة:** اشتقت كلمة (مقال) الفعل الثلاثي المعتل الوسط أقول الذي تقلب واوه ألفا أي (قال

وقد وردت في القرآن الكريم بصيغة الفعل (قال) كقوله تعالى : " قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا "[2]

وصيغة المصدر (قول) كقوله عز وجل: " وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ "[3]

وتجمع المعاجم اللغوية العربية على أن المقال من الفعل قول: "قول، قال، يقول، قولًا وقالا وقيلا وقوله ومقالًا و مقالة تلفظ أي تكلم... المقالة القول أي القطعة من الكتاب[4]

ـ **اصطلاحا:** قد تباين مفهوم المقال بين النقاد نظرًا لتشعبه وتداخله بنسب متفاوتة شكلًا ومضمونًا مع النثرية الأخرى كالخطابة والمقامة والرسالة والخاطرة والقصة مع انفراده واستقلاليته بخصائصه المميزة، ومن أجل إعطاء مقاربة بمفهوم فن المقال سنعرض بعضًا من التعاريف، حسب زوايا نظر مختلفة إذ نجد أن المقال .

"قطعة إنشائية ذات طول معتدل تدور حول موضوع معين أو جزء منه"[5]

بمعني أن المقال من أكثر الفنون الأدبية استيعابًا وشمولًا لشتى الموضوعات على إختلاف مجالاته السياسية والاجتماعية والثقافية والرياضية والعلمية والاقتصادية والدينية وغيرها.

والمقال من حيث المضمون والتسلسل المنطقي يحتوي على ما يريد الكاتب إيصاله للمتلقي من معلومات معتمدا خطة ما، فهو فكرة قبل كل شيء وموضوع فكرة واعية وموضوع معين يحتوي قضية يراد بحثها قضية تجمع عناصرها وترتب بحيث تؤدي على نتيجة معينة وغاية مرسومة من أول الأمر". [6]

قد حاول محمد يوسف جم إعطاء تعريف جامع عن مفهوم المقال فاعتبره قطعة نثرية محدودة في الطول والموضوع تكتب بطريقة عفوية سريعة خالية من الكلفة والرهف، وشرطها الأول أن تكون تعبيرا صادقا عن شخصية الكاتب" [7]

فصدق الكاتب إذن في التعبير هو معيار يتحكم في مصداقيته المقال .

4. أدب المقال عند الابراهيمي

1.4.المقال السياسي:

هي المقالة التي يعبر فيها صاحبها عن مشاعره و أحاسيسه اتجاه وطنه بهدف إيقاظ الشعب من الغفلة لمواجهة الوضع السياسي الذي آل إليه، فيتحدث مثلًا عن ممارسات

نظام الحكم و دور الأحزاب السياسية في نقده، ويمكن للكاتب في بعض الأوقات أن يرسل إلى الحاكم رسالة مباشرة ليحل مشاكل الرعية، إذ ليس كل ما يكتب السياسية يسمع له

إن المقال السياسي يتطلب" نوعية خاصة من العاطفة الوطنية الصادقة و المضمون الوطني الحماسي الذي من شأنه أن يستنهض الهمم، ويؤكد الرأي الذي يميل إليه كاتب المقالة و يدعو إلى الإصلاح السياسي و يشيد بالاستقرار السياسي" [8]

فمن حيث تميزه فهو يمتاز بالبعد عن التكلف باستعمال ألفاظ سهلة من أجل توضيح الفكرة و إثارة الحماس فيستند الكاتب إلى براهين و شواهد تاريخية .

فقد كتب في هذا النوع الكثير من الكتاب العرب فمن بينهم الإبراهيمي الذي تناول معظم الموضوعات في المجال إلى محورين أساسيين تتأرجح بين الاستعمار الغاشم و بين أصالة الشخصية الجزائرية ومن هنا يمكننا أن نحصر أهم القضايا التي عالجها الابراهيمي فيما يلي:

- حدوثنا عن العدل فإننا نسيناه؛
- حوادث 8 ماي؛
- أرحام تتعاطف ؛
- تصوير الفاجعة.

كتب الابراهيمي عدة مقالات سياسية متنوعة في الاستعمار الغاشم و في معاناة الشعب الجزائري فأجاد في تصوير الأحداث فنجد من أمثلة هذه المقالات نماذج مطولة فيدور معظمها حول مكائد الاستعمار و جرائمه منها ما يقول في مقالته (حدوثنا عن العدل فإننا نسيناه) في قوله إن الاستعمار غشاوة على الأبصار، ورين على البصائر، فهو كما يرمي فاعله بالعمى عن الحقائق، يرمي المبتلى به بالعمى عن المحاسن، فلو أن فرنسا خلعت ثوب الاستعمار، ومحت رسومه لزالت هذه الغشاوة عن بصرها فعرفت لنا حقوقنا، و لزالت عن أبصارنا

فعرفنا لها محاسنها، ومادام الاستعمار فالرين على البصائر و الغشاوة على الأبصار، وليس في طبائع الأشياء غير هذا [9]

فالبشير الإبراهيمي هنا يصور حقيقة الاستعمار الفرنسي فهو يلبس ثوبا من الجرائم و المساوئ، إذ يسخر منه و يفضح أعماله الدنيئة تحت ثوب الاستعمار الذي ترتديه فرنسا، فيتمنى لو خلعت هذا الثوب لزالت هذه الغشاوة و هذا الكره و التشنيع عن بصرها فتعيد للشعب الجزائري حقوقه المسلوبة و خيراته المنهوبة.. [10]

فالشيخ الإبراهيمي يرجع اللوم ويصب العتاب على المستعمر الذي مات ضميره قلبه اتجاه الجزائري، فصور الكاتب أحداث جرمه تصويرًا واقعيًا موضوعيًا، و تحليلًا سياسيًا بارعًا لهذه الوقائع .

2.4. .المقال الإصلاحي:

يهدف الكاتب من خلال المقال الإصلاحي إلى إيقاظ الوعي، وذلك بإظهار رأيه الخاص في الموضوع المتناول، فقد عرف العالم العربي هذا النوع من المقال منذ بدايات النهضة لعدة أسباب أهمها:

انتشار الصحافة بكونها أسهل من الكتاب الذي لم يكن في متناول الجميع، وكذا شغف المؤلفون المصلحون بإبداء تغييرهم بحرية، وتعدد آراء المفكرين العرب حول المجتمع على التمسك بأصول الإسلام من الكتاب والسنة، وتزويده بالوعي و العلم في سبيل محاولة تغيير الأوضاع الخاطئة إلى الصواب، بالإضافة إلى مكافحة الفساد و المفسدين.

يقول تعالى " وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ "[11]

فقد أنفق الإبراهيمي جهودا عظيمة و أوقات طويلة، فكان مدرسًا و محاضرًا و خطيبًا و كاتبًا، فخلف إنتاجًا أدبيًا إصلاحيًا طبعا، فمن خلاله قطع الطريق في وجه أهل الظلال في الدين بما كشف من فساد المضلين فأنقذ الأمة من كثير فسادهم، غذا أعاد للإسلام صورته و أوضح للشعب حقيقته المشرقة، فمن أجل توضيح صور الإسلام خاض

الإبراهيمي بمهاجمة الطرفين المفسدين الجزائريين، بل كان يتابع الطرفين أينما وجدت من بلاد المغرب العربي، فقد كتب مقالة بعنوان (أشيخ الإسلام هو أم شيخ المسلمين).

هاجم فيها أحد العلماء في تونس أفتى بجواز قراءة القرآن في الجنائز بأجرة كما كتب مقالة أخرى من عالم مغربي اسمه "عبد الحي كتابي" كان يزرع الفتن في المغرب الاقصى فيقول فيه "كان بلاء هذا الرجل محصورًا في محيط، ومقصورًا على قطر، كان إخواننا في المغرب يعالجون منه الداء العضال، وكنا نعد أنفسنا آثمين في السكوت عنه، وفي العقود عن نصرة إخواننا في دفع هذا البلاء الأزرق، فلما انتبهت عقولهم لكيده، وتفتحت عيونهم لمكره وتهاون عليه كواكب الرجم من كل جانب فبطل سحره، وقصرت رقاه عن الإستنزال، وظل سعيه، وقل رعيته ، انقلب استعمارًا محضا قائمًا بذاته، وهاج حقده على الأحرار والسلفين فترصد أذاهم في الأنفس، الأموال و المصالح و أصبح كالعقرب، لا تلدغ إلا من يتحرك .

3.4.المقال الأدبي:

المقالات الأدبية من الأدب الإنشائي ينشؤها صاحبها بغية تصوير المشاعره و انطباعاته نحو بعض الأحداث أو المناضر أو القضايا أو المواقف و يأتي أسلوبه أدبيًا من أبرز خصائصه، العاطفة و الخيال و اللفظة الموحية بالمعنى و البديع و جمال العرض، و التأنق في المعنى و يعرفه بعض من الأدباء بأنه قالب من النشر الفني يعرض فيه موضوع ما عرضا متسلسلًا مترابطًا.

و المقال الأدبي تعبير فني صادق عن التجارب الكاتب الخاصة و الروائية التي تتركها انعكاسات الحياة في نفسه، وهي في أحسن حالاتها ضرب من الحديث الشخصي الأليف، و الثرثرة و المسامرة، و الاعتراف و البوح، ولكنها تمتاز إلى جانب ذلك بروعة المفاجأة و توقد الذكاء و تألف الفكاهة و لا تخلو من السخرية الناعمة أو الحادة، تبعا لاتجاه الكاتب و ألوان شخصيته .[12]

فنجد المقال المقال الأدبي يتميز بجملة من الخصائص منها:

- الإيجاز.
- ابتعاد عن استخدام الأرقام و المصطلحات العلمية، و اللغة الدارجة.
- التنوع في الأسلوب سواء كان الخبري أو الإنشائي.
- استعمال الصور و كذلك المحسنات البديعية التي تضفي على المقالة جمالا و تألقا.
- التعبير عن الرؤية الشخصية للكاتب و بهذا نجد أن الكاتب في هذا المقال يهدف للوصول إلى جمال التعبير مع استعماله لأغراض جمالية و بمعنى آخر إن كاتب المقال الأدبي يهدف إلى أغراض جمالية، ويتوخى درجة عالية من جمال التعبير كما يتوخاها الأديب الذي يرى الجمال غاية في ذاته و عرضا يسعى إلى تحقيقه[13]

وإذا ركزنا حديثنا عن خصوصية لغة البشير الإبراهيمي فحينها نكون قد تحدثنا عن شيئين متكاملين، فقد عرفته الثقافة و الأدب محاضرًا و خطيبًا فهو رجل قل نظيره في اللغة و البيان، حيث اتخذ من اللغة وسيلة راقية للتعبير عن فكر متحضر و بعد نظر و تبصر بالأمور[14]، فقد تميز بأسلوب تعبيري خاصة حينما استخدم اللغة العربية كوسيلة أو كأداة للإسلام و بصفتها لغة رسمية اعتمدها المسلمين و أخذناه .

فكانت غاية الإبراهيمي من مقالاته إقناع السامعين بالدرجة الأولى لأن القراء هم المتأثرون بهذه المقالات، فمن يقرؤها يفهم النضال الإبراهيمي إزاء اللغة العربية و الوطن العربي الحبيب.

5. تجليات التناص في مقال الإبراهيمي:

1.5.التناص القرآني:

إن المتتبع لمقال الإبراهيمي، يجده أسيرًا لنصوص تأثر بها بشكل أو بأخر ومن هذه النصوص النص القرآني الذي تناص معه بشكل كبير ، جعل منه النص الغائب الأكثر استحواذا على ألفاظه ومعانيه وتأملاته . ذلك أن القرآن الكريم هو النص المقدس الذي أحدث ثورة فنية على معظم التعابير التي ابتدعها العربي شعرا ونثرا، ليخلق تشكيلا فنيا خاصا متناسق المقاطع تطمئن إليه الأسماع إلى الأفئدة في سهولة ويسر [15] .

وهو الكتاب المعجز الذي لا يزال يتحدى أساطين البلغاء، ومصاقيع العلماء كما يحمل بين دفتيه من أنواع العلوم والمعارف، وما يزخر به من عجائب و أسرار تبهر العقول وتحيّر الألباب . وهذا ما يفسر شغف الكاتب وحاجته إلى النهل والاقتباس من القرآن الكريم كرافد مهم يساعد على تقوية الحجج ودعم الشواهد التأثير في القارئ الذي لديه استعداد للتأثر بكل ما هو ديني. لذلك ألفينا تداخل نصوص هذا الرافد في مقال الإبراهيمي بكثافة لا محدودة مما يجعل الإحاطة بذكرها هنا أمرا عسيرًا من أجل ذلك ، سوف نقتصر على بعض التناصات التي لها علاقة مباشرة بأدب المقاومة.

وهو ما يسمح لنا برصد نصوص متعددة مقالية تفاعلت مع النص القرآني و استنصصت آياته عبر تفجير طاقاتها الكامنة وامتصاصها واخراجها ضمن سياقات شعورية ونفسية وفكرية جديدة، تتسق مع الأغراض والدوافع التي حفزت الكاتب إلى هذه التناصات.

ومن النماذج التي استحضرت النص القرآني وأفادت منه فنيا قول الإبراهيمي:

"زين للاستعمار سوء عمله فطغى وبغي ، وكفر و علي ،و أتي من الشر ما أتي.[16] . "

فالكاتب يستحضر دوال الآية الكريمة التي يقول فيها الله تعالى: « وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ »[17] ..وهو تداخل لغوي لألفاظ الآية مع النص المقالي الذي يشنّه من خلاله قصة فرعون مع موسى عليه السلام بحالة الاستعمار الفرنسي مع الشعب الجزائري ، وهي حالة واحدة قائمة على الظلم والاستبداد والجبروت ، مع ترك الانطباع لدى القارئ على أن العاقبة للحق لا للقوة.

و يتناص الكاتب في قوله: « فتعالوا يا قوم إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ، أن نتعاون على تحرير الأديان ، ثم لكم علينا أن نتعاون على ما فيه خير للإنسان »[18] .مع قوله تعالى : « قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ »[19] والكلمة تطلق على الجملة المفيدة " سواء بيننا ..... أي عدل و انصاف. "

ويقترب التناص هنا من الاجترار الذي تتشاكل فيه اللغة بوساطة الاقتباس الحرفي لأي القرآن الكريم مع إحداث تغيير طفيف فيها للتعبير عن رغبة الكاتب في دعوة المحتل ضرورة تحكيم العقل والضمير في تعامله مع أبناء الشعب الجزائري.

ويظهر التناص جليًا في حديث الكاتب عن معهد ابن باديس، إذ يقول : " فللمعهد نظامه الصارم في تربية أبنائه على الدين وفضائله ، وليخسأ كل أفاك أثيم." [20] فقد ورد التناص جزئيا حيث اعتمد على اقتباس حرفي لجزء من الآية القرآنية " هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيم " [21] مع تغيير في بعض الدوال ليصبح الخطاب دالًا على مخاطب معاصر يحمل العداوة والخصام لمشاريع الجمعية وأعمالها الخيرية، وليس أبا جهل الذي يروي عنه التاريخ وتحدثنا به كتب السيرة.

ويواصل الكاتب استلهامه من القرآن الكريم متحدثا عن مأساة الثامن ماي التي أثرت في نفسيته واستولت على فكرته نظرًا لحضورها القوي في ذاكرته فيقول : أمة كالأمم حلت بها ويلات الحرب كما حلت بغيرها، و ذاقت لباس الجوع و العري والخوف... والنص القرآني الذي اشتغل عليه الكاتب هو قوله تعالى : " وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ" [22] . ولعل أن يكون المعنى الذي أنتجه التداخل النصي هو الدرس والاعتبار من تاريخ الأمم والجماعات. ذلك أن ما أصاب الشعب الجزائري إبان الثامن ماي المشؤوم هو نتيجة طبيعية لبعده عن هدي الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن نلحظ كيف حور الكاتب هذه الآية فأضاف إليها كلمة " العُري " إمعانا في الأزمة الحاصلة ، وتعميقًا لها .

وفي السياق نفسه ، نسجل تناصًا في قوله : " ثم ارجع البصر في الدنيا و قوانينها التي يسوسنا بها الاستعمار ، تجد ذلك المعنى لائحًا في كل حرف منها ، فائحًا في كل كلمة من كلماتها " [23] وذلك من خلال استحضار النص الغائب والتعامل معه بطريقة الامتصاص للآية القرآنية : " ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ " [24] يمتصها

دلاليًا للتعبير عن استيائه من القوانين الفرنسية الجائرة التي تصرف بها شؤون الجزائريين ، وترفع لها شعارات جوفاء زائفة لا حقيقة لها في الواقع.

وأما عندما ينتقل الكاتب إلى الحديث عن السياسة الفرنسية في الجزائر ، فإنه يتفاعل مع النص القرآني ويستنصص آياته فيقول : " وأنها تعد وتمني وما تعد إلا غرورًا . "[25] مقتبسا ذلك من قوله تعالى : " يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا. "[26] ويشير من خلال هذا التناص إلى عواقب الثقة بالوعود الكاذبة للحكومة الفرنسية ، ويستشف القاري دلالة هذا التفاعل النصي حينما ترتسم في ذهنه صورة فرنسا كشيطان يحاول أن يستدرج ضحاياه إلى الهلاك فوجب الحذر منه.

وفي موضع آخر نقرأ له هذه العبارة " وجاءت فرنسا بالخاطئة "[27] لتلتقي مع قوله تعالى : " وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ "[28] فالكاتب يستحضر هذه الآيات من سورة الحاقة وما توحي إليه من حقائق تاريخية تثبت صدق الرسالة المحمدية. ثم يتجاوز سياقها الزمني و يلبسها دلالات معاصرة تتضمن تهديدًا للمحتل وتحذيرًا له من عاقبة الطغيان.

ويظهر التقاطع النصي واضحًا في حديثه عن الأحزاب في الجزائر ، فيقول: وإن في صفوفكم دساسين مدخولين من الرجال لهم أغراض في المنافع والكراسي ولهم مقاصد في الإفساد ، وإنكم لتعرفونهم بسماهم وتعرفونهم في لحن القول[29] . " ليتداخل مع النص القرآني في قوله تعالى : " وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ "[30] فالتداخل النصي إنما جاء على شكل توظيف جزئي لهتين العبارتين ' سماهم " و" لحن القول " مع استبدال وإعادة انتاج للآية السابقة التي تمثل النص الغائب من خلال علاقته التناصية مع النص اللاحق لتوليد الدلالة الجديدة التي تفضح المنافقين وتكشف صفاتهم .

وبالمنطق السياسي نفسه يتعرض الكاتب لشخصية بارزة في المجتمع الجزائري، استطاع العدو الفرنسي أن يستميلها إليه لتنفيذ خططه ، و الخضوع لأوامره ، إنه العاصمي الذي

تناوله الإبراهيمي بأسلوب ساخر حاد ، جاء فيه : " إن العاصمي لا ينطق عن هواه وإنما ينطق عن وحي ساداته ومواليه" [31], ومن الجلي أن النص القرآني الموظف هنا هو قوله تعالى : " وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى "[32] فهو يعبر من خلال هذا التناص عن درجة الانصياع والانقياد للمحتل.

وفي موقف آخر ، نرصد تناصًا في قول الكاتب : " ويومئذ يستيقنون أن هذه الحكومة كانت تغري بيننا العداوة والبغضاء لمصلحتها لا لمصلحتنا جميعا ، ولا لمصلحة فريق . "[33]

ويتضمن هذا النص دلالات من قوله تعالى : " إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ. " [34] يستحضرها الكاتب و يُدمجها في خطابه قصد إثراء مضمونه وتجسيد حالة الضياع والفوضى التي كان يعيشها أفراد الشعب الجزائري مع المحتل البغيض (الشيطان) الذي كان يعمل على تعميق الخلاف وزرع بذور الشقاق بينهم الإضعاف قوتهم ، وإسكات أصواتهم المطالبة بالحق .

ويستلهم الكاتب دلالات النص الغائب (القرآن الكريم)، في سياق حديثه عن سياسة فرنسا الهادفة إلى تجهيل الأمة وحرمان أبنائها من حقهم في التعليم ، فيقول : "فأفسد الاستعمار أخلاقهم ، ووهن عزائمهم، و فرق بين أجزائهم لئلا يجتمعوا، وقطع الصلة بينهم وبين ماضيهم لئلا يذكروا ، وضرب بينهم وبين العلم بسور له باب . "[35] فالنص يدين بما ينطوي عليه من دلالات لقوله تعالى : "فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ الْعَذَابُ "[36]. ويتناص معها عن طريق امتصاص مضمون الأية وتغيير دوالها لتوليد دلالات جديدة تعكس تجربته الفنية، وتعبر عن أدبه المقاوم.

كما نجد أن التعامل مع النص القرآني فنيًا ، قد تم على وفق مستويات تناصية مختلفة تراوحت بين الاقتباس الحرفي أو الاجترار لدوال النص الغائب بشكل نمطي ثابت يفتقد إلى الحيوية والتفاعل في إنتاج الدلالة ، والتناص الامتصاصي الذي يتواجد خلال امتصاص مضامين الآيات القرآنية ودوالها و إعادة نشرها في النص الحاضر ، ويعتبر هذا المستوى أعلى درجة من سابقه ، وخطوة متقدمة في النضج الإبداعي والفني لدى الأديب .

2.5. التناص الشعري:

يتسم الخطاب المقالي عند الإبراهيمي بانفتاحه على الموروث الشعري العربي قديمه وحديثه ، ذلك أن الشعر يمثل جزءا مهما من ثقافة الكاتب الأدبية ، فقد اشتهر بحافظة قوية ساعدته على استحضار النصوص الغائبة داخل النص بغرض تعميق إيحاءاته، وإعطائه أبعاد جديدة عن طريق الاجترار والامتصاص والحوار بحيث تندمج هذه النصوص مع نص جديد حافل بالدلالات والمعاني.

بيد أن السعي إلى دارسة كل النماذج التناصية الشعرية التي يتوفر عليها مقال الإبراهيمي والإلمام بها ، مهمة شاقة نظرًا لغزارة مادتها. لذلك فإنه يكون من الأحسن الاقتصار على ذكر بعض منها بغية استنطاق النص الغائب والوقوف على أدبية التشابك الحاصل بينه وبين النص الحاضر ، ومن ذلك قول الكاتب : « بعد أن نام الاستعمار ملء جفنيه ، اطمئننا إلى أن القضية (فصل الدين عن الحكومة) تمت كما يريد ويتمنى »[37] ويبدو أن النص هنا يتعالق مع قول المتنبي :

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم[38]

فأبو الطيب لم يكن يكترث كثيرا لما كان يقوله ، بينما كان المعجبون به من القراء يعنتون أنفسهم ابتغاء فهم قصدية كلامه في أبيات معينة ، فكان « يعوج عليهم وهم مختلفون من حول شعره فيبتسم مزهوا ... ولعل ذلك هو الذي حمله على أن يقول بيته الشهير»[39]

ويتجلى التناص في اجتزاء لبعض دوال النص الغائب واستحضارها بطريقة الحوار وتوظيفها في سياق أخر يكون فيه التداخل قائما على أساس الامتصاص اللغوي والمحاورة الدلالية . فقد لجا الكاتب إلى استمداد الدلالات الشكلية من النص السابق و عمد إلى تحويرها والنأي بها عن سياقها الأصلي للتعبير عن سعادة فرنسا بعد استفائها لمشروعها الدنيء المتعلق بفصل الدين عن الحكومة ، ومن ثم استطاع أن ينقل النص الغائب من ضيق حيزه الدلالي إلى سعة النص الحاضر المفعم بروح النضال والتحدي واليقظة

المستمرة لإحباط كل محاولات المحتل ومخططاته الهادفة إلى تقويض الدين الإسلامي في الجزائر.

ويواصل الكاتب الاغتراف من معين المتنبي الذي طالما تأثر به وأعجب بشخصيته وعبقريته فيقول: « ويحكم أحيوا العدل وانشروه ، و أميتوا الاستعمار واقبروه ... فإن لم تفعلوا فأيقنوا أن كل ما تنفقونه من جهد ووقت ومال في تمكين الاستعمار الضائع، ولا الحمد مكسويًا ، ولا المال باقيا. »[40] ونجده يستحضر هنا قول المتنبي:

إذا الجود لم يُرزق خلاصا من الأذى فلا الحمد مكسوبا ولا المال باقيا[41]

حيث أعاد كتابة عجز البيت الشعري ونثره مع إحداث تغيير في دواله ، و توظيفها في سياق مماثل يعبر من خلاله عن القيمة الحقيقية للمال والجاه في كنف العدل والحرية.

وإذا توجه خطاب الإبراهيمي إلى العلماء - وهم ورثة الأنبياء في هداية الناس إلى الحق والعدل - فإنه يستعمل لهجة قوية وعنيفة تنم عن تذمره وسخطه على الذين هانوا ضعفوا أمام المحتل ، فسخروا دينهم في خيانة الدين والوطن فيقول : « وأهان العلماء أنفسهم ، فسهل الهوان عليهم ، فأصبحوا أذل من وتد بقاع ، وصاروا عبيدًا وخولا لهؤلاء المبتدعة الضلال [42]، والنص الغائب المستغل عليه هو بيت المتنبي الشهير الذي يقول فيه:

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت ايلام[43]

ويتضح أن التفاعل النصي الحاصل تجلى في شكل اجتراري حيث تم تحويل النصي السابق ومحاكاته على مستوى البنية الشكلية و المضمونية مع إفراز بعض الدلالات الجديدة التي أملاها السياق.

كما يستحضر الكاتب دوال شعر زهير بن أبي سلمى ويوظفها في نصه الحاضر للتعبير عن رفضه لسياسة الاندماج و الذوبان في الآخر ، يقول الإبراهيمي : « أما آن لعشاق سلمي أن يقولوا : صحة القلب عن سلمى ؟ أما آن للحالمين بالوحدة الفرنسية أن ينفضوا عنهم الأحلام ؟»[44] يقول زهير في النص الغائب:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعري أفراس الصبا ورواحله * [45]

ويؤكد الكاتب تواصل نصه المقالي مع نصوص التراث الشعري ودلالاتها التي تقوم على علاقة اندماجية في خطابه المعبر عن مواقفه الثابتة إزاء قضية وطنه وشعبه ، حيث يشير في قوله : « أما الطبيب الاستعماري بالنسبة إلى المسلمين فكأنما جاء ليداوي علة بعلل ... مما جعل الجزائر - إذا استثنينا الحواضر - بستان المشمش في نظر ابن الرومي .»[46] إلى قول ابن الرومي:

إذا ما رأيت الدهر بستان مشمش فأيقن بحق أنه لطبيب

يغل له ما لا يُغل لربه يُغل مريضا حمل كل قضيب

ويبدو أن الكاتب قد استحضر الحمولة الدلالية للنص الغائب إشاريًا ، وذلك بدعوة القارئ إلى العودة إلى الشاعر وإلى قضية من القضايا كان أثارها في شعره مما يسهم في تغذية ذاكرة القارئ وتنشيطها ، ويحفز على امتلاك الأداة المعرفية الضرورية لقراءة الأثر الأدبي وتأويله.

ويتداخل نص الكاتب مع النص الغائب تداخلًا جزئيًا معتمدًا على الامتصاص وإعادة التشكيل وفق منظور نضالي يسمح بتقديم نص جديد . مثل قوله : « أما الأمد فقد طال مائة و عشرين سنة فتناسى أولنا ولم ينس أخيرنا، وما زاد طول العهد إلا تذكرا ويقظة و استمساكًا بالحبل على طوله وامتداده »[47] حيث يقتنص الكاتب بعض دوال معلقة النابغة الذبياني ويحدث التماسًا بينها وبين نصه المنجز. يقول النابغة في مطلع معلقته :

يا دار ميّة بالعلياء فاستند أقوت وطال عليها سالف الأمد [48]

وما يحيل عليه النص الجديد هو أن الزمن مهما طال مع الاحتلال ، فإنه لا يؤثر على علاقة الشعب بوطنه أو إضعاف صوت الحق و المطالبة به.

ولما بلغت نفسية الكاتب أوج توترها نتيجة فشله في تحقيق بعض مطالبه ، ألفيناه يستدعي شعر عمرو بن كلثوم لأنه يجسد لحظة شعورية متميزة تطابق الحال ، فيقول: « ولا يقعدنا عنها سكوت الساكتين ولا تخذيل المخذلين ، ولا جهل الجاهلين بقيمتها

و بالآثار السيئة التي غرستها في الأمة" [49] . ويظهر التناص جليًا من خلال تشربه لبعض دوال بيت معلقة عمرو بن كلثوم الذي يقول فيه:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا [50]

وإسقاطها على النص الحاضر لتأكيد تقاطع التجربة الفنية بين الشاعر الجاهلي والكاتب مع اختلاف في الزمان والمكان والحدث.

وحين أراد تصوير حالة الأحزاب الجزائرية وما سادها من خلافات وانقسامات أدت إلى ضعفها وذهاب ريحها أمام المحتل المتربص ، وجد الكاتب في التراث الشعري لأحمد شوقي مادة خصبة لإثراء لغته وملامسة الواقع بكل مرارة وصدق ، إذا يقول: «... و كيف وأنتم مع الخلاف يكفر بعضكم ببعضا ، ويلعن بعضكم بعضا.» [51] وهو تداخل قائم على طريقة الامتصاص والاجتزاء لدوال شعر أحمد شوقي في قوله:

الام الخلف بينكم إلامَا ؟ وهذي الضجّة الكبرى علاما ؟ [52]

ويبين هذا التداخل النصي الطبيعة الفنية الراقية للنص الغائب الغني بالنماذج الشعرية العالية ، و التي سجلت حضورها المكثف في النص الجديد ، مثيرة دلالات أخرى تحمل بصماتها وأبعادها.

كما تميزت هذه الظاهرة بتعدد أشكال استحضار النص الشعري ، من استحضاره مباشرة مع ذكر القائل أو دون ذكره في الغالب ، إلى الاستحضار الإشاري أو التلميحي الذي يعتمد على معرفة المتلقي ومدى اتساع ثقافته ، ذلك أن المعرفة هي أساس القراءة والتأويل .

6. خاتمة

أفضت بنا دراسة التناص في أدب الإبراهيمي إلى مجموعة من النتائج يمكن حصرها فيما يلي :

- مقالات الابراهيمي جاءت مفعمة بالتناص القراني والأدبي لكونه متشبعا بالثقافة الادبية والدينية ليقنع القارئ بأفكاره ويشعره بالراحة عند القراءة فهو يحقق المتعة واللذة للمتلقي عبر جماليات تلك الناصات التي خدمت الإنسان والمجتمع.

❖ ظاهرة تداخل النصوص التي طبعت خطاب الإبراهيمي ، أكدت على تعلق الكاتب بالموروث الشعري العربي قديمه و حديثه ، ومدى إفادته منه من خلال استعماله في علاقات تناصية جعلته حاملا لمعان معاصرة تجسد البعد النضالي الذي شغل حيزًا كبيرًا من فكره وأدبه ووجدانه ؛

❖ توضح من خلال دراسة مقالات الإبراهيمي اللغة البسيطة الواضحة حيث كانت في متناول جميع الطبقات اضافة الى جمال الصياغة وحسن التعبير عن الفكرة.

7. قائمة المراجع :

1. القرءان الكريم
2. ابن الرومي، ديونه . شرح محمد شريف سليم - دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، أغفل التاريخ و الطبعة ،ج 1
3. جمال مباركي ، التناص وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر، م. س .
4. زهير بن أبي سلمى ، ديونه - شرح و تقديم علي فاعور - دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2003 .
5. سيد قطب ،النقد الأدبي أصوله ومناهجه، ط 8 ،دار الشرق القاهرة.
6. الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، د.ط ، 2007 ، دار الأمة للطباعة والتوزيع ، برج الكيفان
7. صالح بلعيد، الإبراهيمي فارس اللغة والبيان، مجلة المجلس الأعلى للغة العربية ، 2009،الجزائر .
8. عبد العزيز شرف،فن المقال الصحفي ،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة،د.ط، 2000،
9. عبد اللطيف السيد الحديدي، فن المقال في ضوء النقد الأدبي ، د.ط ، جوان 2009 ، بيت الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر .

10. عبد الملك مرتاض، نظرية القراءة - تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية - دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران 2003
11. عمرو بن كلثوم ، ديوانه - تح : رحاب عكاوي - دار الفكر العربي ، بيروت 1996، ط1،
12. لويس معلوف: المنجد في اللغة والأدب والعلوم ، المطبعة الكاثوليكية ، 1996 بيروت
13. محمد عزام، النقد والدلالة نحو تحليل سيميائي للأدب ، منشورات وزارة الثقافة، ط 1 ، 1996.
14. محمد يوسف نجم : فن المقالة ، دار الثقافة ، ط4 ، 1966م ، بيروت .
15. النابغة الذبياني ، ديوانه - شرح وتقديم عباس عبد الستار - دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ، ط1 ، 2004 .

8. الهوامش :

1- النقد والدلالة نحو تحليل سيميائي للأدب، محمد عزام، منشورات وزارة الثقافة، ط1996م، ص148.1

2 - سورة مريم ،الأية 4.

3 – سورة النساء ، الأية 33.

4 – لويس معلوف: المنجد في اللغة والأدب والعلوم ، المطبعة الكاثوليكية ، 1996 بيروت ص 663 .

5 – محمد يوسف نجم : فن المقالة ، دار الثقافة ، ط4 ، 1966م ، بيروت ، ص 93-94.

6 – سيد قطب النقد الأدبي أصوله ومناهجه ط 8 ،دار الشرق القاهرة ص106.

7 – محمد يوسف نجم ،فن المقال ،ص95.

8 – عبد اللطيف السيد الحديدي، فن المقال في ضوء النقد الأدبي ، د.ط ، جوان 2009 ، بيت الحكمة للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ص 39 .

9 – الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، د.ط ، 2007 ، دار الأمة للطباعة والتوزيع ، برج الكيفان ، ص 370.

10 - المصدر السابق ، ص 371 .

11 – سورة الأنعام،الآية 49..

12 – محمد يوسف نجم ، فن المقالة، ص102.

13 – عبد العزيز شرف ، فن المقال الصحفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة،د.ط، 2000، ص23.

14 – صالح بلعيد،الإبراهيمي، فارس اللغة والبيان، مجلة المجلس الأعلى للغة العربية ، 2009،الجزائر ، ص55.

15 – ينظر: جمال مباركي ، التناص وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر، م. س ، ص 167 |

16 – محمد البشير الإبراهيمي ، الأثار - عيون البصائر - م. س، ص173

17 – سورة غافر، آية 37

18 – محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، م. س، ص 180.

19 - سورة آل عمران، آية 64

20 - محمد البشير الإبراهيمي، م.ن، ص 216. وقود

21 - سورة الشعراء، آية: 222

22 - سورة النحل ، آية 112

23 - محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، م . س ، ص 139

24 - سورة الملك ، آية 4 .

25 - محمد البشير الإبراهيمي ، م . ن ، ص 423 .

26 - سورة النساء ، آية 120.

27 - محمد البشير الإبراهيمي ، م، ن، ص 302 .

28 - سورة الحاقة ، أية 9 .

29 - محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، م . س ، ص 101.

30 - سورة محمد ، آية 30

31 - محمد البشير الإبراهيمي ، م. ن، ص 139 .

32 - سورة النجم ، الآيتان 3و4.

33 - محمد البشير الإبراهيمي ، م. ن، ص 469 .

34 - سورة المائدة ، آية 91 .

35 - البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، م . س ، ص 188 .

36 - سورة الحديد آية 13 .

37 - محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، م . س ، ص 145 .

38 - المتنبي ، ديوانه ، م. س، ج 4، ص 84 .

39 - عبد الملك مرتاض، نظرية القراءة - تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية - دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران 2003، ص 196 .

40 - محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، م . س ، ص 373 .

41 - المتنبي ، ديوانه ، م. س ، ج 4، ص 419 .

42 - محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، م . س ، ص 310 .
43 - المتنبي ، م ن ، ص 217 .
44 - محمد البشير الإبراهيمي ، م . ن ، ص 288 .
45 - زهير بن أبي سلمى ، ديونه - شرح و تقديم علي فاعور - دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان 2003 ، ط1، ص 88
46 -- ابن الرومي، ديونه . شرح محمد شريف سليم - دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، أغفل التاريخ و الطبعة ، ج. 1، ص 513.
47 - محمد البشير الإبراهيمي ، م . ن ، ص 142
48 - النابغة الذبياني ، ديوانه - شرح وتقديم عباس عبد الستار - دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان 2004 ، ط1، ص9
49 - محمد البشير الإبراهيمي ، عيون البصائر ، م . س ، ص 158.
50 - عمرو بن كلثوم ، ديوانه - تح : رحاب عكاوي - دار الفكر العربي ، بيروت 1996، ط1، ص 85.
51 - محمد البشير الإبراهيمي، م، ن، ص 67.
52 - أحمد شوقي ، ديوانه ، م . س ، ص 221.

Difficulties that Yemeni Students of English Encounter in Translating Scientific Texts from English into Arabic

الصعوبات التي يواجهها طلاب اللغة الإنجليزية اليمنيون عند ترجمة النصوص العلمية من الإنجليزية إلى العربية

Dr. Abdou Ahmed Ali Mounassar
Associate Professor of Translation, English Department, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen
mounacerabdou@gmail.com

Abstract:

The aim of this study is to investigate the difficulties confronted by Yemeni students in translating scientific texts from English into Arabic. The result showed that the majority of students found it hard to get the equivalent of the scientific terms that were used in the test. It revealed that a great number of students used a method of neologisms intend at using pure Arabic vocabularies, while others preferred another methods which did not serve the Arabic language such as transcription; so they ended up with incorrect translation. The analysis also emphasized that students' mistakes were due to their lack of knowledge of appropriate methods they to be used to translate scientific texts and to their unfamiliarity with various scientific terms.

Keywords: Translation, Technical Translation, Scientific Texts, Arabization, Neologisms, Thamar University, Yemen.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى معرفة الصعوبات التي يواجهها الطلاب اليمنيون عند ترجمة النصوص العلمية من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية. وقد أظهرت النتائج أن غالبية الطلبة قد وجدوا صعوبة في الحصول على مكافئ للمصطلحات العلمية التي استخدمت في الاختبار كما أن عددا كبيرا منهم استخدموا طريقة "المستجدات" بقصد استخدام مفردات عربية محضة . بينما فضل آخرون طرقًا أخرى لا تخدم اللغة العربية مثل "النسخ الصوتي"، لذلك انتهى بهم الأمر بترجمة غير صحيحة. كما أكد التحليل أيضا أن أخطاء الطلبة ترجع إلى افتقارهم إلى المعرفة بالطرق المناسبة لاستخدامها في ترجمة النصوص العلمية وعدم إلمامهم أيضا بمختلف المصطلحات العلمية.

الكلمات المفتاحية: الترجمة ، الترجمة التقنية ، النصوص العلمية، التعريب، المستجدات، جامعة ذمار، اليمن.

1. Introduction

Translation is a human activity that enable us to communicate. It plays a significant role in translating thoughts, information and knowledge. It is important for science and technology development. Catford(1965: vii) states that " translation is an activity of enormous importance in the modern world and it is a subject of interest not only to linguists, professionals, amateur translators and language teachers, but also to electric engineers and mathematicians". Scientific translation covers the translation of many kinds of specialized texts in science, technology, medicine, and economics. It is not like other translation, it goes beyond just rendering words from one language into another. Due to technological developments, a lot of difficulties have appeared in translating technical texts and expressions from English into Arabic. One of the main problems that English students face is how to deal with translating scientific terms from English into Arabic and in choosing the best method to achieve a high quality translation of those terms which may develop the Arabic language.

Significance of the Study

This current study may be of great value to those who are interested in the field of translation in general and to English students in particular, since it provides broad analysis to the areas of difficulties in translating scientific texts from English into Arabic and therefore recommended the solutions. In addition, this attempt may be of great value in helping teachers to find out the appropriate method, techniques and activities for teaching translation in general and technical translation in particular to develop their students' competence and performance in translation.

The Objectives and Questions of the Study

This study aims at investigating the difficulties that Yemeni students majoring in English language at English Department, Faculty of Arts, Thamar University in translating scientific texts from English into Arabic. It also attempts to clarify the elements that cause these difficulties and gives some recommendations on how to overcome them. In order to achieve these goals, the study will answer the following questions; What are the difficulties faced by Yemeni students when translating scientific texts from English into Arabic? What kind of methods students use in translating scientific terms?

Limitations of the Study

Fourth year English language students at English Department, Faculty of Arts, Thamar University, will be the chosen population sample to perform this study. 56 students will be chosen randomly from the total population of students enrolled in the second semester of the academic year 2020/2021. It dealt with some scientific terms that undergraduate students of English face in translation from English into Arabic.

2. Definition of Terms

2.1 Translation

Translation is a communicative activity that involves the transfer of information from the source language to the target language. A definition which emphasis on the transfer of meaning and style was given by Nida and Taber (1969 :12) "Translating consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style" Ghazala(2008:1) used the term translation to refer to " all processes and methods used to render and/or transfer the meaning of the source language into the target language". By meaning he means the components of language i.e. grammar(syntax), phonology(sounds), style and vocabulary(words). According to Catford(1995:20) translation is "the replacement of textual material in one language(SL) by equivalent textual material in another language(TL)". He builds his definition on the concept of equivalence, describing translation as the replacement of textual material in one language by equivalent textual material in another language.

2.2 Technical Translation

Ghazala(2008:156) defined technical translation as "the translation of scientific terms of all kinds: medical, physical, chemical, mathematic, mechanical, technological, biological, agricultural, computer, internet and other terms of the various branches of science." Technical translation is primarily distinguished from other forms of translation by terminology. Newmark (1988: 151) defined technical translation as "one part of specialized translation; institutional translation, the area of politics, commerce, finance, government etc, is the other. I take technical translation as potentially (but far from actually) non-cultural, therefore 'universal'; the benefits of technology are not confined to one speech community".

2.3 Arabization

Ghazala (2008: 156) uses the term "Arabization" or "Arabicization" as a synonym for technical translation, "Arabization (or Arabicization, by analogy to Anglicization, Germanization, etc.) is the translation of technical terms into Arabic". However, Baker (1987: 187) notes that: "Arabization involves the rendering of foreign terms into Arabic in its original linguistic form, after introducing minor phonetic and/or morphological changes where necessary. Arabicization is looked upon as an adopted method for introducing new terms into Arabic, i.e. it is the process of translating foreign terms using Arabic forms. For instance: Philosophy فلسفة , Asphalt أسفلت.

2.4 Scientific Texts

According to El Mustapha L. and Wafa A. (2014 : 89) "The term 'science' covers a wide range of disciplines that could include, but are not limited to, physics, biology, chemistry, astronomy, mathematics, geology, biochemistry, astrophysics, ecology and engineering sciences." Pinchuk 1977: 167) stated that "Scientific texts differ from other texts basically because 'scientific language draws on humanistic education, while workshop terms are non-literary, practical, colloquial and sometimes humorous"(sited in El Mustapha L. and Wafa A.(2014:89).

3. Strategies of Translating English Scientific Terms into Arabic

Translating scientific terms requires specific skills in the form of some strategies that are likely to be successful and supply the target language. In this respect, several options are available for translators to translate scientific terms to Arabic. What a translator of scientific texts needs is to choose the most appropriate strategy that facilitates the exact transfer of the message from the source language to the target language. According to Ghazala(2008: 163) there are several methods of translating scientific terms into Arabic. These methods will be discussed and ordered form poorest to the best as follow:

3.1 Transcription(رسم لفظي/ نسخ لفظي)

Transcription is one of the strategies that used to translate scientific terms. It is the literal spelling of the English term in Arabic letters as it is exactly pronounced, e.g. Bank(بنك) , Radar(رادار) , Aspirin(أسبرين) , Microphone(ميكرفون) , Bacteria(بكتيريا)

This method does not give the meaning of the word in Arabic and also the terms are not pure Arabic ones. They are just borrowed and shaped in Arabic letters. According to Ghazala (2008: 168) "Transcription is the poorest and worst way of Arabization if taken to be applied to all terms, for it means to leave the door wide

open for the foreign terminology to invade Arabic language unconditionally and seriously". Therefore, it should be avoided by the students except in the case where translators could not find equivalent for the term in Arabic language, e.g. فيتامين .In such a case, it can be used temporarily until a recognized Arabic term is suggested.

3.2 Naturalization(التطبيع)

According to Ghazala (2008:159), naturalization is the attempt to adopt the English term to Arabic pronunciation, alphabet and grammar, by modifying its pronunciation only partly, changing the spelling of one or more of its letters into close Arabic ones, and using it in a singular, plural, masculine, feminine or verb form. e.g.

Technology تكنولوجيا

- Technological(adj.) تكنولوجي/ تكنولوجية
    - Technologist(n) تكنولوجي(متخصص في التكنولوجيا)/ تكنولوجية متخصصة
- Technologists(n./plural) تكنولوجيون/ تكنولوجيات
- Technologies (n./plural) تكنولوجيات
- Technologically(adv.) تكنولوجياً

Naturalization can be seen as evolution of the transcription method, although it is still not convenient. Thus it is not pure Arabic vocabularies, the basic or the roots of terms remain English even if they are naturalized. To avoid this type of problem, Ghazala(2008) supported another method that would fulfill the appropriate translation of scientific terms.

3.3 Coinage(النقش/ السك)

According to Ghazala(2008:162-166) coinage is the best method of Arabization. It is the introduction of new terms in the Arabic language via three main processes:

3.3.1 Revival

Revival is called (الإحياء أو التوليد) in Arabic. It attempts to used of an old word with new meaning. According to Baker(1987) this method uses Arabic lexicon instead of trying to introduce new concepts that may take time to be adopted, e. g.

1-Train(قطار) initially used to mean a line of camels.

2-Car (سيارة) initially used to mean long distance desert travelers.

3-Newspaper(جريدة) initially used to mean a small palm stick was used to write on patches.

According to Ghazala(2008: 163) "Revival is a successful, but difficult way of Arabization. The Arabized terms are purely Arabic. It was a reaction to the invasion of Arabic by foreign words."

3.3.2 Derivation

Derivation or what is called (الاشتقاق) in Arabic, is a process by which a group of words that have a similar meaning are derived from one basic morpheme: the root (الجِذْر). It based on measurement(القياس). The most famous measures in Arabic are "instrument names" (أسماء الآلة) such as:

1- مفعل

- Laboratory مخبر
- Factory مصنع

2- مفعلة

- Butchery مجزرة/ ملحمة
- Grease box مشحمة

3- فعالة / مفعالة

- Fridge ثلاجة
- Mixer خلاطة

4- مفعال

- Drill مثقاب
- Iron مكواة

According to Baker(1987:186) this method provides a powerful tool for coining new terms in Arabic, it is favored by the academies as the most natural way of enriching the language without altering its identity. On the other hand, Ghazala (2008) argued that derivation is still a limited way because it cannot be applied to all the terms because some of them would not accept measures.

3.3.3 Neologisms(المستجدات)

According to Ghazala(2008:165) neologisms are words, ideas and expressions which were not known in classical Arabic. The door of Arabic language is always open to receive newly Arabized terms in order to match the fast development of technological, computer and internet sciences, e.g.

- Psychology علم النفس
- Physiology علم وظائف الأعضاء
- Keyboard لوحة مفاتيح الحاسب

Translators who work in scientific terms are always coming across difficult words to translate. They should consider the linguistic differences between English and Arabic, for that they need to coin terms that are linguistically suitable to Arabic.

4. Requirements of Scientific Translator

Scientific translators are not like other ordinary translators. There are certain qualifications that they should have in order to achieve a good translation of scientific texts as well as to convey the exact information. Al-Hasnawi (2010) differentiate six characteristics -taken from the London Institute of Linguistics- that the scientific translator should have:

1. Broad knowledge of the subject-matter of the text to be translated.

2. A well-developed imagination that enables the translator to visualize the equipment or process being described.

3. Intelligence, to be able to fill in the missing links in the original text.

4. A sense of discrimination, to be able to choose the most suitable equivalent term from the literature of the field or from dictionaries.

5. The ability to use one's own language with clarity, conciseness and precision.

6. Practical experience in translating from related fields.

5. Review of Related Literature

For decades, a number of studies in the field of technical translation tried to explore methods of translating technical and scientific terminology into Arabic.

Ahmed Adel Nouri (2011) conducted a study that shed light on English – Arabic scientific translation. The aim of the study is to investigate errors made by Iraqi students at the University level in translating a scientific text from English into Arabic. According to statistical analysis, the students made errors and faced some difficulties in translating the text because many of them depended on using dictionaries for general purposes instead of using specialized scientific dictionaries.

Manar Fahmi Abu Elayyan (2019) achieved a study that aimed at investigating the problems that Jordanian translators encounter in translating technical texts and expressions from English into Arabic. It also aimed to highlight difficulties that translators face in translating technical texts and expressions in the fields of medicine, business, agriculture, industry and law. The study revealed that some of the difficulties that the participants faced were related to language difficulties such as : lexical choice, syntax, and semantics. It also found that the participants resorted to literal translation because of lack of experience, lack of knowledge, absence of enough practice, and shortage of specialized bilingual dictionaries.

Farhan Maqablih and Mohammad Al-Shehab(2017) conducted a study that aimed to examine the ability of translation students in translating technical text from English into Arabic at Jadara University in Jordan. The students were asked to translate the English text into Arabic. The results showed that the ability of students in translating technical and military text displayed fairly low level. Also, it showed no statistical differences between males and females in translating such text. Based on the results of this study, the researcher provided several recommendations. The most important is the need to increase the number of translation courses in the English department at Jadara University.

6. Method and Procedures

6.1. Instrument of the Study

In this study, the researcher used a translation test which was carried out to meet the objectives of the present study. The test contained 9 sentences which covered various scientific terms to be translated from English into Arabic to investigate the difficulties confronted by Yemeni students in the field of scientific translation. The researcher has followed a description and analytical approach.

6.2. Discussion and Analysis

Students deal with scientific terms indifferent ways. They selected different strategies to translate them. Twenty scientific terms were found in the test and discussion is provided below.

1- " *The first bicycle with **pedal pull** was produced in German*." The sentence contains one term. This term has been analyzed in the students translations as the table illustrate.

First sentence: The term: **Pedal Pull**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Pedal Pull	1-دواسة سحب 2- دعسة 3-شد -No equivalent - No translation	42 1 3 2 8	75% 2% 5% 4% 14%	Neologisms
Total		56	100%	

Table 1: Translation of the Term **Pedal Pull**

From the above table, it seems that most of the students have no problem in translating the term"pedal pull" using only Arabic vocabulary. As it is shown in the above table, there are three suggested translations. The first one(دواسة سحب) occurred 42 times with 75% of the total percentage, succeeded to convey the required meaning of the English term because it is a complete translation of the term. The second(دعسة) occurred 1 time, with a percentage of 2% and the third(شد) occurred 3 times with a percentage of 5%. The second and the third suggestions are not suitable to be accepted as a translation, the students translated only one item and neglected the other, however, 4% of students gave no equivalent for the term. They translated it into such words like (عجلة، تعاشق). On the other hand, 8 students didn't translate it at all.

2- " *The very first **gramophone** was constructed in 1887 by the German inventor Emile Berliner. The sound was recorded to a plane rotating **disc** of zinc covered with wax."*

All of the students translated the second sentence except two of them. This sentence contains two scientific terms “gramophone” and “disc” These terms have been analyzed in the students translations as the tables illustrate.

Second sentence: Term one: **Gramophone**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Gramophone	1-الحاكي(فونوغراف) 2-حاكي 3-فونوغراف 4-جراموفون 5-جهاز تسجيل -No equivalents - No translation	12 18 12 7 2 2 3	21% 32% 21% 13% 4% 4% 5%	Neologisms Transcription
Total		56	100%	

Table 2: Translation of the Term **Gramophone**

As it is shown in the above table, all the students translated the term “Gramophone” using different methods except two of them. The analysis reveals five suggestions. The first one((الحاكي(فونوغراف) occurred 12 times with 21% of the total percentage, the second(حاكي) occurred 18 times with a percentage of 32% , the third one(فونوغراف) occurred 12 times with a percentage of 21%, the fourth one (جراموفون) occurred 7 times with a percentage of 11%, and the fifth suggestion (جهاز تسجيل) occurred 2 times with a percentage of 4% whereas, no equivalents occurred 2 times with a percentage of 4%. The first, second, third and fifth suggestions appear that the students used the method of neologisms in order to render the term into Arabic ;therefore, they succeeded to use pure Arabic terms, whereas the fourth one appears that students used the transcription method. It is considered as unsuitable translation because it still has the source language pronunciation and it does not show any meaning in Arabic. On the other hand, no

equivalents occurred 2 times with a percentage of 4%. They used random translations as (مسماع /الهاتف الخلوي) and two students didn't translate it at all.

Second sentence: Term two: **Disc**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Disc	1-قرص 2-دسك -No equivalent -No translation	40 3 8 5	71% 5% 14% 9%	Neologisms Transcription
Total		56	100%	

Table 3: Translation of the Term **Disc**

As it is shown in the above table, the term was translated by 43 students from the total number. 40 students translated it into (قرص), where they used the method of neologism i.e., using pure Arabic vocabulary and 3 students translated it into(دسك), they used the transcription method. It is considered as inappropriate translation because it still has the source language pronunciation and it does not indicate any meaning in Arabic. 14% of students gave no equivalent for the term. They translated it into such words like (شريط، سيدي، مشغل اسطوانات). These wrong translations due to lack of information related to technical terminology. On the other hand, 5 students didn't translate it at all.

3- “ ***Electromagnetic*** *waves are used to carry the sounds which we hear on the radio.”* This sentence contains one scientific term. The term was translated using different methods: neologisms and transcription. The analysis revealed two suggested translations as it is shown in the below table.

Third sentence: The term: **Electromagnetic**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used

Electromagnetic	1- الكهرومغناطيسية 2-الالكترومغناطيسية -No equivalent	42 11 3	75% 20% 5%	Neologisms Naturalization
Total		56	100%	

Table 4: Translation of the Term **Electromagnetic**

As it is shown in the above table, the term was translated by 53 students from the total number. They provide two suggestions and used two methods; neologisms and naturalization. The first suggestion has a ratio of 75% , and the second 20%. Only the first suggestion could be accepted as a closest equivalent; it has the source term meaning rendered into the target one. Whereas, the second one is a naturalization of the English term; it does not convey the meaning of the term and it is not pure Arabic vocabularies, the basic or the roots of terms remain English even if they are naturalized. On the other hand, no equivalents occurred 3 times with a percentage of 5%. They used random translations as(الذبذبة/ فوق الصوتية/ حركة موجبة)

4- "***An acid*** *is neutralized by an alkali to form a salt."* This sentence contains one scientific term. The term was translated using different methods: neologisms and transcription. The analysis revealed two suggested translations as it is shown in the below table.

Fourth sentence: The term: **An acid**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
An acid	1-حمض 2-أسيد -No translation	52 3 1	93% 5% 2%	Neologisms Transcription
Total		56	100%	

Table 5: Translation of the Term **An acid**

The table above shows that 52 students managed to provide equivalents for the term "an acid". They provided two suggested translations using two different methods; neologism and transcription. The first suggestion(الحمض) has the highest ratio of occurrence with a percentage of 93%, applying the method of neologisms. It is successful as it uses a pure Arabic term and which is the closest equivalent for " an acid". The second one (أسيد), occurred with a ratio of 5%, which is a mere transcription of the term; it does not carry any sense in Arabic at all. On the other hand, one student didn't translate it at all.

5- " *Most **petroleum** is a **fossil** fuel, formed from the action of intense pressure and heat on buried dead **zooplankton** and algae*." The sentence contains three scientific terms. The table below shows the students concerning translating these terms.

Fifth sentence: Term one: **Petroleum**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Petroleum	1-البترولية -No equivalent	54 2	96% 4%	Naturalization
Total		56	100%	

Table 6: Translation of the Term **Petroleum**

It is evident that two students ,with 4% of the total percentage, failed to give an equivalent for the English term "petroleum", while the rest with average of 96% attempted to translate it using naturalization method. The term has a pure Arabic word (النفط), but instead of using it the students used (البترولية) as it is common used among Arab countries.

Fifth sentence: Term two: **Fossil**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used

Fossil	1- احفوري 2-حجري/ صخري -No translation	27 23 6	48% 41% 11%	Neologisms
Total		56	100%	

Table 7: Translation of the Term **Fossil**

The above table shows that the term "fossil" was translated by 50 students who provided two different translations using the same method, "neologism". The term was translated using pure Arabic words. 48% of the total students translated the term as " احفوري", however, 41% translate it as " حجري/ صخري ". They are pure Arabic words and convey meaning of the English term. The rest of the students with a percentage of 11% did not translate it at all.

Fifth sentence: Term three: **Zooplankton**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Zooplankton	1-بلانكتونية -No equivalent	45 11	80% 20%	Naturalization
Total		56	100%	

Table 8: Translation of the Term **Zooplankton**

As it is shown in the above table, the term was translated by 45 students from the total number with a percentage of 80%. The analysis reveals that they translated it according to naturalization method using only one word " بلانكتونية" which is accepted translation. According to Almaany Dictionary, the term has an Arabic equivalent which is (العوالق الحيوانية/ الحيوانات البلانكتونية). The rest of the students with a percentage of 20% gave no equivalent for the term " zooplankton " and gave such words as (مدفون/ هالك / قبور الموتى), they do not carry any sense in Arabic at all.

6- "*In **electronic** conversation programs, the students are each sitting in the front of **a computer** screen and **log on**.*" This sentence contains three terms. These terms have been analyzed in the students translations as the tables illustrate.

Sixth sentence: Term one: **Electronic**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Electronic	1-الالكترونية -No translation	53 3	95% 5%	Naturalization
Total		56	100%	

Table 9: Translation of the Term **Electronic**

As it is shown in the above table, the term "electronic" had the highest rate of students, with a percentage of 95% using naturalization method (الالكترونية) ,it was rewritten in Arabic alphabet. Therefore, it yields one suggestion only. This may be due to the fact that it does not yet have an equivalent in Arabic vocabulary. The rest of the students with a percentage of 5 % did not translate it at all.

Sixth sentence: Term two: **Computer**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Computer	1-الحاسوب 2-الكمبيوتر	11 45	20% 80%	Neologisms Transcription
Total		56	100%	

Table 10: Translation of the Term **Computer**

As it is shown in the above table, the term was translated by all students. They provide two suggestions and used two methods; neologisms and naturalization. The first suggestion has a ratio of 20% , and the second 80%. The first suggestion (الحاسوب) is accepted equivalent for the English term, this translation is in pure Arabic language and it conveys the required meaning. On the other hand, the second suggestion(الكمبيوتر) is not accepted as an adequate equivalent, first it is transcribed i.e. it is not in pure Arabic words, also it does not carry the meaning of the source term.

Sixth sentence: Term three: **Log on**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Log on	1- يسجل الدخول 2- يتصل -No translation	18 24 14	32% 43% 25%	Neologism
Total		56	100%	

Table 11: Translation of the Term **Log on**

As it is shown in the above table, the term "Log on" was translated by 42 students from the total number who provided two different translations using the same method "neologism". It was translated using pure Arabic words. The results of the analysis revealed two suggestions for the term. The first one (يسجل الدخول) occurred 18 times with 32% of the total percentage, the second(يتصل) occurred 24 times with a percentage of 43%. Both suggestions are accepted as successful rendering since they are the exact equivalent. The rest of the students with a percentage of 25% did not translate it at all.

7- "***Click*** *the* ***outlook express*** *icon on the* ***window desktop*** *or in the quick launch* ***toolbar*** ."

This sentence contains five computer terms; " click" , "outlook", "window", "desktop" and "toolbar". These terms have been analyzed in the students' translations as the tables illustrate.

Seven sentence: Term one: **Click**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Click	1- اضغط 2-انقر -No equivalent -No translation	9 34 10 3	16% 61% 18% 5%	Neologisms
Total		56	100%	

Table 12: Translation of the Term **Click**

The above table shows that the term ‘Click’ was translated by 43 students who provided two different translations using the same method “neologism”. The term was translated using only pure Arabic words. 16% of the total students translated the term as (اضغط), however, 61% translate it as (انقر). 18% of students made no equivalent for the term "Click" and gave such words as (طقطقة), it does not carry any sense in Arabic at all. The term (اضغط) carries the meaning of "press" in English; it is to push something firmly using fingers, whereas (انقر) is just to press something very briefly. Therefore, the second suggestion seems to be the nearest equivalent to the term "click". The rest of the students with a percentage of 5% did not translate it at all.

Seven sentence: Term two : **Outlook Express**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Outlook Express	1-outlook express	3	5.3%	Transcription Neologisms
	2-التوقعات السريعة	15	27%	
	3-الإطلاق السريع	3	5.3%	
	4-السريع	13	23.2%	
	- No equivalent	13	23.2%	
	-No translation	9	16%	
Total		56	100%	

Table 13: Translation of the Term **Outlook Express**

As it is shown in the above table, 34 students attempted to translate the term “Outlook Express”. They provided different suggestions for the term. The students used two methods; transcription and neologisms. The first suggestion "Outlook Express", with a ratio of 5.3%, is not suitable to be accepted as a translation as they kept the term in English as it is. The second, third and fourth suggestions are (التوقعات السريعة), (الإطلاق السريع) and (السريع), respectively. They tried to provide pure Arabic translations for the term. However, their suggestions

were not successful because they do not carry the meaning of the English expression. These are pure mistranslations of the term because the students understood the term as expressing an idea. The term “Outlook Express” is used for free online mail; it is primarily a name of a company that offers a free emailing via the net. Therefore, it cannot be given an equivalent in Arabic language. 23.2% of students gave no equivalent for the term. They translated it into such words like (وجهة نظر واضحة، تعبير البرنامج، الإرسال المرتقب) The rest of the students with a percentage of 16% did not translate it at all.

Seven sentence: Term three : **Windows**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Windows	1-ويندوز 2-النافذة 3-windows -No translation	17 22 2 15	30% 39% 4% 27%	Neologisms Transcription
Total		56	100%	

Table 14: Translation of the Term **Windows**

The above table shows that the term "windows" was translated by 41 students who provided two different translations methods; neologisms and transcription. They offered three suggested translations (النافذة), (ويندوز) and (windows). The former is successful as it uses a pure Arabic term and which is the closest equivalent for “windows”, Whereas the later are a mere transcription of the term. Fifteen students made no translation attempt for the term “Windows” and two kept the terms in English as it is.

Seven sentence: Term four :**Desktop**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Desktop	1-سطح المكتب -No equivalent	27 14	48% 25%	Neologisms

	-No translation	15	27%	
Total		56	100%	

Table 15: Translation of the Term **Desktop**

As it is shown in the above table, the term "Desktop" was translated by 27students who provided one suggested translation using the same method; neologisms. The term was translated using only pure Arabic words. 48% of the total students translated the term as (سطح المكتب), however, 25% of students gave no equivalent for the term. They translated it into such words like (اللوح المكتبي ، مكتب القراءة).

These translations are not very successful translations , since they do not carry the meaning of the English expression. The term “desktop” is specific to computing lexicography. It is the view in computer screen which is intended to represent the top of a desk which contains certain icons. The rest of the students with a percentage of 27% did not translate it at all.

Seven sentence: Term five : **Toolbar**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Toolbar	1-شريط الأدوات 2- شريط -No equivalent -No translation	39 7 3 7	70% 12.5% 5% 12.5%	Neologisms
Total		56	100%	

Table 16: Translation of the Term **Toolbar**

The table above shows that 46 students managed to provide equivalents for the term. They provided two suggested translations using the same method "neologism". The term was translated using pure Arabic words. 39 students rendered the term “toolbar” into (شريط الأدوات) while 7 students translated it as (شريط).The first suggestion is a successful one, it is the nearest equivalent to the English term; it carries the meaning and it is a pure Arabic vocabulary. Toolbar is a window that contains a range of icons that access tools; so 39 students from the

total numbers succeeded to provide an equivalent for the term. However, 5% of students gave no equivalent for the term. They translated it into such words like(شريط الرسم/ أدوات الشريط). The rest of the students with a percentage of 12.5 % did not translate it at all.

8- "*The Englishman Sir Alexander Fleming discovered the* ***antibiotic*** *properties of* ***penicillin*****."** This sentence contains two terms; "antibiotic" and "penicillin". The terms were translated using one method neologisms. The analysis reveals different suggested translations as the tables show.

Eight sentence: Term one : **Antibiotic**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Antibiotic	1-/مضاد حيوي 2-مضاد للجراثيم 3-مضاد للبكتيريا 4-مضاد -No translation	43 4 1 5 3	77% 7% 2% 9% 5%	Neologisms
Total		56	100%	

Table 17: Translation of the Term **Antibiotic**

The table above shows that 48 students managed to provide equivalents for the term. They provided four suggested translations using the same method "neologism". The term was translated using only pure Arabic words. Students rendered the term "antibiotic" into (مضاد حيوي/ مضاد للجراثيم/ مضاد للبكتيريا) The students are successful and carry the meaning of the English expression, however, 9% of students translated it into (مضاد), which is the translation of first part of the term "Anti-" and they neglect the translation of second part "biotic" which means (حيوي). The rest of the students with a percentage of 5 % did not translate it at all.

Eight sentence: Term two : **Penicillin**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used

Penicillin	1-البنسلين 2-عقار -No equivalent -No translation	49 1 3 3	88% 2% 5% 5%	Transcription Neologisms
Total		56	100%	

Table 18: Translation of the Term **Penicillin**

It is evident that 3 students failed to give an equivalent for the English term. They used such words as (الأنسولين/ بنسليم)While 50 students attempted to translate it using two methods; transcription and neologisms. They provided two suggestions, the first one(البنسلين) has the highest ratio of occurrence with a percentage of 88%, the second(عقار) with a ratio of 2%. The two suggestions could be accepted as equivalent for the English term. The rest of the students with a percentage of 5 % did not translate it at all.

9- "*In order to arrive at a just conclusion on evolution we should consider the geographical distribution of organism, their **geological** succession, their **homological** development, and their rudimentary organs.*"

This sentence contains two terms; "**geological**" and "**homological**". These terms have been analyzed in the students' translations as the tables illustrate.

Nine sentence: Term one : **Geological**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Geological	1-الجيولوجية/ جيولوجي 2-علم طبقات الأرض -No equivalent -No translation	40 2 7 7	71% 4% 12.5% 12.5%	Naturalization Neologisms
Total		56	100%	

Table 19: Translation of the Term **Geological**

The above table shows that the term " Geological " was translated by 42 students who provided two different translations methods; neologisms and naturalization. 40 students, with average of 71%, translated the term into (الجيولوجية/ جيولوجي) by using the method of naturalization where they adapted the English term to Arabic pronunciation and 2 students, with average of 4%, translated it to(علم طبقات الأرض) using the method of neologisms which is the best and the most successful one. 12.5% of students failed to give an equivalent for the term " geological ", by translated it into such words like(الجغرافية/ الجغرافي/ جولوجيون). The rest of the students with a percentage of 12.5 % did not translate it at all.

Nine sentence: Term two : **Homological**

The English Term	Suggested Translation	Frequency of Occurrences	Percentage%	The Method Used
Homological	1- متماثل / متجانس 2-homological -No equivalent -No translation	26 2 18 10	46% 4% 32% 18%	Neologisms Transcription
Total		56	100%	

Table 20: Translation of the Term **Homological**

The above table shows that the term “homological” was translated by 28 students who provided two suggestions(متماثل / متجانس and homological), using two methods which are; neologisms and transcription. 46% of the total students translated the term as (متماثل/ متجانس) using pure Arabic words The other suggestion “homological” cannot be accepted as an equivalent because it is not a rendering; the term is still as it is in the English language. 32% of students made no equivalent for the term and gave such words as (تطويرهم البشري/ هيمولوجيا/ الهيمولوجيكل/ صوت الكلام/ مشاكلهم), it does not carry any sense in Arabic at all,

whereas, the rest of the students with a percentage of 18 % did not translate it at all.

7. The Analysis of the Methods Used in Translating Scientific terms

It has been stated earlier that there are five strategies used in translating scientific terms; transcription, naturalization, derivation, revival and neologisms. The table below illustrates the strategies that have been chosen by the students in translating the scientific terms that mentioned in the test.

	Terms and Strategies Used in Translation					
		Transcription	Naturalization	Derivation	Revival	Neologisms
1	Pedal Pull	–	–	–	–	46
2	Gramophone	7	–	–	–	44
3	Disc	3	–	–	–	40
4	Electromagnetic	–	11	–	–	42
5	An acid	3	–	–	–	52
6	Petroleum	–	54	–	–	–
7	Fossil	–	–	–	–	50
8	Zooplankton	–	45	–	–	–
9	Electronic	–	53	–	–	–
10	Computer	45	–	–	–	11
11	Log on	–	–	–	–	42
12	Click	–	–	–	–	43
13	Outlook express	3	–	–	–	31
14	Window	17	–	–	–	22
15	Desktop	–	–	–	–	27
16	Toolbar	–	–	–	–	46
17	Antibiotic	–	–	–	–	53
18	Penicillin	49	–	–	–	1
19	Geological	–	40	–	–	2
20	Homological	2	–	–	–	26

Table 21: **Strategies used in Translating Scientific Terms**

The above table demonstrates that from five translation strategies, the students used only three; transcription , neologisms and naturalization. The total number of

the terms that have been transcribed are (8), while the number of terms that have been translated using neologisms are (17) and the number of terms that have been translated using naturalization are (5). The most used one was "Neologisms" with percentage of occurrences 85%, then " Transcription" occurred with percentage of 40%, after that "Naturalization" occurred with percentage of 25%. Some of the terms that have been transcribed do not have any equivalent in Arabic language as: “outlook express” and others have equivalents, but the students did not bother themselves to find pure Arabic term and they preferred the easy method "transcription" as in “computer” and “windows”. The table also shows that some terms have been translated by two methods as in computer, outlook express, windows, etc.

8. Conclusion

The study aimed at investigating the difficulties faced by Yemeni students at the English Language Department, Faculty of Arts, Thamar University in translating scientific texts from English into Arabic. The majority of students found it hard to get the equivalent of the scientific terms. The information obtained by the test revealed that a great number of students used a method of neologisms intend at using pure Arabic vocabularies, while others preferred another methods which did not serve the Arabic language as transcription and naturalization; in that they ended up with incorrect translation. In addition, it appeared that some terms have been translated by two methods as in computer, outlook express, windows, etc. The result also showed that even the students used a suitable method, they could not give acceptable equivalents, and this was due to the lake of information related to technical translation, and they do not have a good mastery of the two languages. This should be taken as a sign that Arabic language lacks of scientific vocabulary, therefore one should pay more awareness and give high significance to scientific translation theory and its methods that would lead to the development of Arabic language.

9. Recommendations

The researcher believes that the following recommendations may help in over-coming the difficulties faced by the students in translating scientific terms and expressions:

1-Encouraging students to read a lot of texts, researches and scientific articles related to technology.

2- Teaching and introducing all translation difficulties of scientific terms in details;

3-Teaching students the methods of translating English scientific texts to Arabic;
4-Engage in technological and scientific seminars and conferences to gain more terminologies in the fields of economy, medicine, politics and agriculture, etc.

10. References

- Al-Hassnawi, A. R. A. (2010). Aspects of scientific translation: English into Arabic translation as a case study. http://www.translationdirectory.com/article10.htm(Retrieved May 20, 2010)
- Baker, M. (1987). "Review of Methods Used for Coining New Terms in Arabic". *Meta*, 32(2), 186–188. https://doi.org/10.7202/001950ar
- Baker, M.(1992). *In Other Words: A course book on Translation*. London :Routledge.
- Bassnett, S. (1994). *Translation Studies*. Routledge , London and New York .
- Bayar, M. (2007). *To Mean or Not to Mean*, Kadmous cultural foundation. Khatawat for publishing and distribution. Damascus, Syria.
- Bell, R.T. (1991). *Translation and Translating: Theory and Practice.* London: Longman.
- Catford, J.C. (1965). *A linguistic Theory of Translation*. Oxford University Press.
- Crystal, D. (1955). *Cambridge Encyclopedia of the English Language*. Cambridge University Press.
- El Mustapha L. & Hatab, W. (2014). *Advanced English–Arabic Translation, A Practical Guide*, Edinburgh University Press Ltd.
- Gasagrade, J. (1954). "The Ends of Translation". *International Journal of American Linguistics*, Vol. 20.
- Ghazala, H. (2008). *Translation as Problems and Solutions*, (special edition), Dar El-Ilm Lilmalayin
- Hatim, B. & Munday, J. (2004). *Translation: An advanced resource book*. London: Routledge.
- Maqablih, F. & Al-Shehab, M.(2017). "The Ability of Translation Students in Anslating English technical text into Arabic at Jadara university in Jordan". *European Journal of English Language and Literature Studies*. Vol.5, No.10, pp.29-42, December 2017. Available at https://www.researchgate.net/publication/338165380

- Munday, J. (2008*). Introducing translation studies*.(2nd Ed.), London: Routledge.
- Newmark, P. (1988). *A Textbook of Translation*. Hertfordshire: Prentice Hall International.
- Nida, E. &.Taber, C. (1969). *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill.
- Nouri, A. A. (2011). "Difficulties Faced by Translation Students in Translating Scientific Texts from English –into-Arabic". *Diyala Journal*, University of Baquba, Iraq.No.50, 2011.
- William, J. & Chesterman, A. (2002). *The MAP*: *A Beginner's Guide to Doing Research in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome**.**

Appendix

Translate the following sentences into Arabic:

1-The first bicycle with pedal pull was produced in German.

2- The very first gramophone was constructed in 1887 by the German inventor Emile Berliner. The sound was recorded to a plane rotating disc of zinc covered with wax.

3- Electromagnetic waves are used to carry the sounds which we hear on the radio.

4- An acid is neutralized by an alkali to form a salt."

5- Most petroleum is a fossil fuel, formed from the action of intense pressure and heat on buried dead zooplankton and algae.

6- In electronic conversation programs, the students are each sitting in the front of a computer screen and log on.

7- Click the outlook express icon on the window desktop or in the quick launch toolbar.

8- The Englishman Sir Alexander Fleming discovered the antibiotic properties of penicillin.

9- In order to arrive at a just conclusion on evolution we should consider the geographical distribution of organism, their geological succession, their homological development, and their rudimentary organs.

Journal maqamat **Volume:5/ N°: 2 (2021), p 486-502**

De la nécessité d'une contextualisation de la didactique du français – Quelques interrogations épistémologiques
About the need of contextualization of French didactics - Some epistemological questions

BAKA Jaouad
Faculté des Sciences de l'Education, Université Mohamed V, Rabat,
bakajaouad@gmail.com

Résumé
L'enseignement du français au Maroc porte l'empreinte du délaissement du littéraire au profit du linguistique, sous prétexte de l'arrière-plan mythico-religieux, en passant sous silence le potentiel formatif de la littérature. Aussi les pratiques enseignantes sont-elles peu flatteuses à l'égard des œuvres au programme. Toutefois, introduire la littérature dans la classe de français nécessite une refonte du système de formation des enseignants et une nouvelle posture à l'égard des langue et littérature françaises. Le présent article se propose de soulever quelques questions d'ordre épistémologique, dont les réponses sont susceptibles de servir de pierre angulaire pour l'élaboration d'une didactique contextualisée du français et de la littérature, axée essentiellement sur l'intervention des enseignants et leurs éventuelles contributions à l'échafaudage d'une didactique *sui generis*.
Mots clés : Didactique – Pédagogie – Français – Epistémologie- Contextualisation

Abstract
Teaching of French in Morocco bears the imprint of the neglect of the literary in favor of the linguistic, under the pretext of the mythical and religious background, while ignoring the formative potential of literature. The teaching practices are therefore not very flattering concerning the works on the curriculum. However, introducing literature into the french classroom requires an overhaul of the teacher training system and a new attitude towards the French language and literature. This article proposes to raise some epistemological questions, to which the answers may serve the development of a contextualized didactics of French and literature, focusing essentially on teacher's intervention and their possible contributions to this field.
Keywords: Didactics - Pedagogy - French - Epistemology – Contextualization

1. Introduction

Si d'aucuns nous invitent à reconsidérer notre parcours scolaire, il en ressortira forcément quelques figures professorales qui nous ont marqués par leur charisme, par la maîtrise de leurs disciplines, par leur art d'enseigner. En effet, bien des enseignants ont été à l'origine de la passion pour une matière, voire d'une orientation professionnelle. Toutefois, axer un discours sur les notions de passion et d'amour dans l'ère de la technocratie est une entreprise risquée. On lui préfère des projets basés sur les compétences à acquérir par l'apprenant, sur les modalités de leurs évaluations, comme si les élèves étaient des automates, en évinçant, ainsi, la quintessence de l'enseignement-apprentissage des sciences humaines en général, de la langue et de la littérature françaises, en particulier : la subjectivité. Là encore, il ne faut pas oublier que la classe est un lieu d'intersubjectivité, dont le sujet majeur est l'enseignant.

On a toujours remis en cause le rapport qu'entretiennent les apprenants avec la langue et la littérature françaises, mais qu'en est-il de la posture des enseignants à l'égard de cette discipline ? Au niveau du système scolaire marocain, la transition entre le collège et le lycée entraîne, du moins au niveau des *curricula*, le passage de l'enseignement-apprentissage de la langue française à celui de la littérature. Cependant, les pratiques enseignantes échappent rarement à l'instrumentalisation du texte littéraire, qui est ainsi assujetti au profit des simples compréhension et étude de la langue. L'enseignement du français par l'œuvre littéraire au sein du lycée marocain est motivé par le projet de mondialisation de la formation dont la pierre angulaire est l'ouverture culturelle. Toutefois, le littéraire est souvent mis au profit du linguistique, sous prétexte du fossé abyssal qui existerait entre la charge culturelle dont sont porteurs les textes, et les représentations des élèves. Cette oscillation entre le particulier et l'universel serait, paraît-il, à la source d'un brouillage identitaire. Faudrait-il rappeler que c'est grâce à cette dynamique sans cesse renouvelée entre se connaître soi-même et connaître l'autre que la littérature se définit ? Face à ce constat, ne serait-il pas légitime de repenser la didactique du français, notamment au sein des Facultés et des Centres de formation des professeurs, dans une logique de contextualisation, où l'enseignant gagnerait en autonomie au niveau de l'agir professionnel ?

2. La classe de français : un lieu de rencontre du didactique et du pédagogique

D'un point de vue historique, les deux notions de pédagogie et de didactique ont connu des sémantismes concurrentiels qui restent les meilleurs témoins de leur alliance paradigmatique, et ce, partant de la synonymie, passant par l'antonymie, pour en arriver à l'hyperonymie. La didactique du français est, effectivement, la seule discipline où est octroyé à la pédagogie un sens atypique. H. Romian avance à ce propos qu'« On aurait une opposition entre la didactique, champ d'activités et de connaissances spécifiques où la langue est objet et outil d'étude, et la pédagogie, où la langue, outil référentiel pour l'étude d'objets autres qu'elle-même, entre en interaction avec d'autres modes de connaissance et d'action, d'autres compétences transversales.» (Romian, H., 1985 :85) Ainsi, le langage, en tant que contenu spécifique, est l'objet de la didactique du français, qui est une méthodologie (une théorisation de la méthode) de l'enseignement-apprentissage du français. Elle est d'un grand apport pour le développement chez l'apprenant de l'ensemble des savoirs linguistiques. La pédagogie est également une méthodologie du français, mais le langage doit y être entendu comme subjectile véhiculaire de l'information des disciplines scolaires. La pédagogie agirait, de ce fait, au niveau des compétences langagières transdisciplinaires.

Ce sens donné à la notion de pédagogie semble perdurer, dans la mesure où il est à noter l'emploi conjoint des termes «pédagogie» et «didactique» du français. « La didactique engloberait les problèmes de contenus et de démarche d'enseignement/apprentissage des usages sociaux de la communication orale, écrite et des fonctionnements de la langue (aspects spécifiques) ; la pédagogie engloberait des problèmes de communication orale, écrite, qui ''traversent'' l'ensemble des activités à l'école. Ce problème reste ouvert. À l'évidence, le fait que le terme de ''didactique'' tende, dans le milieu, à l'emporter, recouvrant la totalité des acceptions possibles ne résout pas les problèmes posés par sa polysémie. » (Romian, H., 1989 :13) La pédagogie n'a donc ni particularité disciplinaire ni objet-contenu. Le français est un simple moyen de transmission lorsqu'il est considéré comme étant un langage-support d'un contenu spécifique.

Disciplines singulières ayant la même trame conceptuelle, la didactique et la pédagogie portent sur les faits un regard théorique étayé par des savoirs contributoires. Didactique et pédagogie du français, sont à étudier à plusieurs

niveaux : d'abord, les finalités éducatives définies par la politique de la langue ; ensuite, les objectifs d'ordre linguistique, psychologique, sémiotique touchant aux activités centrées sur la langue, à son rôle dans les activités diverses à l'école. En ce qui concerne l'arrière-plan référentiel de la pédagogie, il faut comprendre les sciences du langage, les sciences de l'éducation, la psychologie de l'apprentissage et les recherche en didactique, pédagogie du français […] » (Romian, H., 1985 : 88)

Notons également que la pédagogie laisse apparaître d'autres facettes qui la rapprochent du champ sémantique de la didactique. À l'origine, la pédagogie du français s'intéressait exclusivement à la matière d'enseignement. Elle est « définie comme centrée sur le contenu et sa structuration » ; la didactique, quant à elle, «s'intéresse au triangle apprenant/enseignant/matière.» (Chiss, J.-L., Dabène, M.,1992 :7). Cette conception fut tombée en désuétude, car occultant l'apprenant et les modalités d'intervention. Le contenu doit être, effectivement, construit pour un apprenant-cible. La pédagogie, entendue dans ce sens, fut évincée et la didactique élargit sitôt son propre champ pour l'incorporer.

« Il importe, cependant, de faire le départ entre la didactique d'un objet spécifique (comprenant la théorisation des rapports entre savoirs savants et savoirs enseignés et la conceptualisation des savoir-faire mis en jeu dans la classe de français) et, d'autre part, les problèmes généraux de l'organisation, du fonctionnement de la classe, de la relation enseignant/enseigné. Intégrer les modes d'intervention des enseignants et les modalités de raisonnement des élèves en plus de l'examen des objectifs, situations, démarches et objets d'enseignement conduit à une vision élargie de la didactique. Celle-ci hérite des critiques portant sur la pédagogie centrée sur les contenus, critiques émanant des psychologues, pédagogues et psychopédagogues. » (Chiss, J.-L.,1989 :46)

Un autre sens, plus moderne cette fois-ci, définit la pédagogie comme la théorie des procédures d'intervention pratiques. Elle comprend non seulement les modalités concrètes de gestion de la classe, mais aussi l'exploitation des moyens méthodologiques dans une optique optimalisante de l'enseignement. « Si l'item ''pédagogie'' est souvent utilisé pour désigner les aspects théoriques du couple enseignement-apprentissage, ce concept porte surtout sur les phénomènes relationnels de l'acte éducatif en excluant les références aux contenus de l'enseignement. De plus, ce terme est historiquement daté. Actuellement, on a plutôt tendance à utiliser l'item ''didactique'', surtout dans le domaine des

disciplines spécifiques. » (Gagné, G., Lazure, R., Sprenger-Charolles, L., Ropé, F.,1989 :13)

Le recours à l'item ''pédagogie'' est alors antérieur à celui de ''didactique''. L'usage dans la sphère du français a conservé conjointement les deux vocables pour désigner le même champ expérientiel. La situation concurrentielle a précipité ensuite le sort de la pédagogie en lui accolant des sens divergents. De prime abord, la pédagogie fut détachée d'un champ disciplinaire propre et fut réduite à la méthodologie générale d'un langage véhiculaire. Ensuite, la pédagogie fut comprise comme l'ensemble des moyens pratiques et relationnels pour conduire la classe, et ce après la dévaluation de l'acception centrée sur le contenu.

Cet aperçu des liens entre le didactique et le pédagogique dans la classe de français accorde à l'enseignant une place particulière. Son rôle n'est pas seulement de servir de truchement entre le savoir et l'apprenant, en transformant un savoir savant en savoir à enseigner, mais aussi de réfléchir aux dispositifs susceptibles de favoriser l'enseignement-apprentissage de ce dernier, en ayant comme trame de fond un certain éclectisme théorique qui serait la synthèse des travaux les plus récents au niveau des disciplines de référence. Dès lors, l'enseignant n'est plus l'exécuteur d'orientations souvent détachées du contexte d'enseignement-apprentissage, il occupe pleinement son rôle de didacticien praticien. La bonne maîtrise de sa discipline, conjuguée à la posture réflexive développée au cours de sa formation, lui donnera droit à l'ingénierie didactique : du choix des textes, en passant par la séquentialisation didactique, pour en arriver à la scénarisation pédagogique. Toutefois, une telle révolution présuppose une conscience collective des paramètres socio-culturels en jeu. Ainsi s'annonce fructueuse la remise en cause de la compartimentation de la didactique du français en D.F.L.M, D.F.L.S et D.F.L.E.

3. De l'utilité de l'inclusion des F.L.M, F.L.S et F.L.E dans une didactique unifiée

F.L.M, F.L.S et F.L.E sont des étiquettes qui trouvent leur raison d'être dans des histoires différentes, et ce dépendamment des publics et des institutions. Elles se disputent actuellement des terrains scolaires qui empêchent, inévitablement, une mise en synergie qui ne pourrait être que fructueuse. Les délimitations de F.L.M, F.L.S, F.L.E sont souvent appréhendées *a priori*, comme spécifiques les

unes par rapport aux autres. Ce qui laisse entendre que chacune de ces composantes aurait alors ses propres frontières. Aussi, le processus de la construction de celles-ci demeure souvent occulté. D'où la nécessité d'une approche méthodologique, considération faite des contenus, des méthodes et des fonctions d'enseignement qui font qu'elles divergent ou convergent. En effet, le sens que revêtent ces référencements est tributaire non seulement d'éléments définitoires, mais aussi d'enjeux politiques. C'est alors sous cet angle que nous allons aborder la question des rapprochements entre ces catégories.

3.1 Français langue seconde et français langue étrangère

Qu'est-ce qui différencie le français langue seconde du français langue étrangère ? Telle s'avère la question à laquelle nous essayerons de porter quelques éléments de réponse. Il est admis, communément, que la distinction entre ces deux notions passe par le statut qu'occupe la langue dans le pays où elle est enseignée et par l'utilisation que peuvent en faire les apprenants. À cet égard, la langue seconde serait une langue ayant un statut officiel dans le pays des apprenants qui, d'ailleurs, sont susceptibles de la parler de façon significative, « de la pratiquer authentiquement » (Besse, H., 1985 :727) en dehors des cours. Dans le cas du F.L.S, plusieurs éléments définitionnels ont été avancés. Ce qu'il faut souligner c'est qu'il est apparu pour combler une carence. Son rôle se manifeste, en effet, dans la description de l'ensemble des situations d'appropriation du français où le F.L.M et le F.L.E se sont avérés déficients.

Dans leur *Cours de didactique du français langue étrangère et seconde*, J.-P. Cuq et I. Gruca établissent une typologie définitionnelle du F.L.S. La collocation ''langue seconde'' permet alors deux acceptions. Elle désigne «le français parlé notamment dans les régions du monde (e. a. l'Afrique), où cette langue, tout en n'étant pas la langue maternelle de la majorité de la population, n'est pas une langue étrangère comme les autres, que ce soit pour des raisons statutaires ou sociales ». Le français y est donc une langue de scolarisation. En Belgique, en revanche, on utilise généralement ''langue seconde'' dans un sens plus large, « issu de la sociolinguistique anglo-saxonne », c'est-à-dire « tout système acquis chronologiquement après la langue première » (Cuq, J.-P., Gruca, I., 2002 :95). L'objectif du F.L.S est donc, au premier chef, transdisciplinaire, dans la mesure où les apprenants doivent acquérir non seulement les bases du français standard, mais aussi le vocabulaire nécessaire à leur scolarisation, le vocabulaire propre à chaque discipline enseignée dans le cursus éducatif.

C'est alors qu'émerge, au sein du débat sur la langue seconde, la notion de français comme langue de scolarisation. Le français est dès lors appris pour enseigner d'autres matières. Il s'agit là d'une langue apprise et utilisée à l'école et par l'école. D'où s'esquisse son quadruple rôle : la langue française est, en l'occurrence, à la fois matière d'enseignement, vecteur d'apprentissage, langue d'évaluation et gage de réussite sociale et professionnelle.

Quant à la langue étrangère, elle serait la langue apprise en classe, mais qui n'est pas parlée par la communauté environnante et qui ne jouit pas d'un statut officiel dans ce pays. Néanmoins, « apprendre une langue étrangère ne signifie plus simplement acquérir un savoir linguistique, mais savoir s'en servir pour agir dans cette langue et savoir opérer un choix entre différentes expressions possibles liées aux structures grammaticales et au vocabulaire qui sont subordonnés à l'acte que l'on désire accomplir et aux paramètres qui en commandent la réalisation » (Cuq, J.-P., Gruca, I., 2002 :197)

Cette distinction, très élémentaire et commode au premier abord, laisse apparaître des insuffisances dans la plupart des cas tangibles d'enseignement-apprentissage du français. « […] en plus du statut officiel de la langue enseignée déterminé par les contextes politiques et scolaires, il y a les réalités socio-affectives et les représentations symboliques qui sont attachées à une langue qui devraient être prises en considération dans la situation didactique et la délimitation du champ concerné par la didactique. » (Chartrand, S.-G., Paret M.-C., 2008 :173)

3.2 Français langue maternelle

L'expression « langue maternelle » puise ses origines dans l'esquisse de sociogenèse proposée par J.-D. Urbain. La langue maternelle est la langue de la mère, de la nourrice, de la maison, de la terre d'origine, donc la langue commune, dévalorisée socialement. Elle désigne ce qui, depuis le XIVème siècle, s'oppose à la langue du Père, celle de la grammaire générale, bref celle de la Raison. « On peut donc appeler langue maternelle une langue qui, acquise lors de sa première socialisation et éventuellement renforcée par un apprentissage scolaire, définit prioritairement pour un individu son appartenance à un groupe humain et à laquelle il se réfère plus ou moins consciemment lors de tout apprentissage linguistique » (Cuq, J.-P., Gruca, I., 2002 :93)

3.3 Vers un éclectisme didactique centré sur l'apprenant

Il est notoire que l'éclairage conceptuel des notions de F.L.M, F.L.S et F.L.E est tributaire des autres constituantes du triangle didactique, formant le système didactique. À l'origine, la didactique du français s'est définie, *in extenso*, par la nature du savoir-faire social comme des savoirs-savants y correspondants (linguistique française, phonologie du français…). C'est dans les années quatre-vingt qu'elle a éclaté en didactique du français langue maternelle et didactique du français langue étrangère. Cette dichotomie s'est construite sur la prise en compte de la nature de l'apprentissage plus que de l'objet d'apprentissage, et partant, sur celle de l'apprenant et de ses connaissances antérieures, son ''déjà-là''.

Il est indubitable que l'élève natif sait faire – sans le savoir et sans l'avoir préalablement appris-, avant d'entrer en classe, beaucoup de choses que le non-natif ne sait pas et sait encore moins faire. La D.F.L.M s'annonce alors comme une discipline dont la visée est de compléter une maîtrise linguistique qui existe déjà, de la développer plus qu'à créer un apprentissage qui n'aurait pas lieu sans elle. Il est question, essentiellement, de doter l'élève d'un savoir-faire supplémentaire, l'écriture-lecture, qui tend à le pousser à adopter une posture réflexive par rapport à sa pratique langagière. Il en est autrement de la D.F.L.E dont la visée est un apprentissage que l'environnement n'autorise pas, et par ailleurs, un apprentissage *a priori*, *ex nihilo*.

Afin de mieux cerner les spécificités de la D.F.L.M, D.F.L.S et D.F.L.E en regard d'une didactique du français unifiée, essayons de faire l'inventaire des distinctions de leurs systèmes didactiques en fonction des trois pôles : le pôle des savoirs, le pôle de l'enseignant et celui de l'élève.

3.3.1 Le pôle des savoirs

Les savoirs à enseigner et enseignés se voient configurés de manière différente en L.M, en L.S et en L.E. D'où se révèle cruciale la question suivante : quels sont les savoirs sur la langue et sur les textes que les institutions scolaires choisissent de transformer en objets d'enseignement, en savoirs enseignés dans la classe de français L.M, L.S et L.E ? La langue française écrite occupe, bien entendu, le premier plan de cette fresque qu'est celle des savoirs à l'œuvre dans la constellation didactique. Vient ensuite, au deuxième plan, les textes littéraires et non littéraires, et *in fine*, l'expression orale et écrite normée.

Encore, il ne va pas sans souligner qu'à l'enseignement d'une langue et ses réalisations socialement valorisées est inhérente la transmission d'une culture, et

ceci est aussi bien valable pour les classes de français L.M que pour celles de français L.S et L.E, en sachant que la culture littéraire jouit d'un statut privilégié en L.M. En tant qu'objet d'enseignement, l'oral pratiqué a une part congrue dans l'enseignement de la L.M, et est similaire à l'écrit normatif oralisé. En ce qui concerne le travail sur la langue écrite, l'enseignement ne vise nullement la maîtrise de toutes les variétés de langue, ni celle de tous les usages, poétique ou ludique soient-ils, mais « un sous-système, parfois nommé langue décontextualisée, parce qu'elle ne prend pas appui sur un contexte extralinguistique, qu'elle est une langue non redondante et non ambiguë et qu'elle est complètement monogérée. » (Snow, C.E., cité par Chartrand, S.-G., Paret M.-C., 2008 :174)

Cette particularité de la langue scolaire n'est pas sans retombées. Le sens doit passer par le truchement de la langue, dans la mesure où la pensée est concomitante avec le langage, et partant, avec la langue qui sert à cette dernière d'instrument et de matériau. Ce qui exige davantage d'explicitation et de désambiguïsation, donc une maîtrise des procédés et des techniques qui privilégient ce type d'expression et une attention délicate vis-à-vis des besoins de l'interaction verbale. Cette langue est requise par l'école pour une meilleure appréhension des connaissances et c'est celle-ci qui rend justement possible l'accès aux discours scientifiques ou abstraits. Cette forme de recours à la langue laisse entendre que l'élève doive être capable de traiter « les dimensions textuelles de l'organisation de l'information dans le cadre de types de textes et de conventions rhétoriques déterminées ». Et, c'est justement là « qu'interviennent les textes littéraires, moins hégémoniques qu'auparavant, mais encore importants et dont une certaine maîtrise est nécessaire. » (Chartrand, S.-G., Paret M.-C., 2008 :174)

D'un autre point de vue, selon F. Marchand, les finalités et les objectifs explicités du cours de français L.S et L.E convergent vers leurs homologues de L.M (Marchand, F.,1989 :75) ; bien que l'enseignement de variétés plus larges de langue orale et écrite soit indubitablement plus répandu en L.M. Toutefois, le foyer référentiel quant à la langue à acquérir demeure ce français normatif, avec souvent une survalorisation des textes littéraires par rapport aux discours courants. Il est également à noter que les savoirs enseignés autant en L.S ou L.E qu'en L.M –hormis les finalités de l'enseignement du français et les pratiques scolaires concrètement réalisées-, sont imprégnés par l'alliance ''grands auteurs'' et culture française ; et ce, bien que la littérature ait perdu de son territoire au profit des

textes courants. Que nous nous inscrivions dans l'optique du F.L.M, du F.L.S ou dans celle du F.L.E, les savoirs à enseigner et les savoirs enseignés semblent en perpétuelle confluence. Le français enseigné est suffisamment identique ; n'a-t-il pas pour repères le même arrière-plan linguistique, la même tradition rhétorique ? Ne va-t-il pas jusqu'à présenter les mêmes descriptions formelles de la langue et des textes ? Dans tous les cas, ces objets d'enseignement restent, pour les élèves, des objets construit par et pour l'institution scolaire.

3.3.2 Le pôle enseignant ou de l'intervention didactique

Si ce ne sont pas les particularités des objectifs et des objets d'enseignement et d'apprentissage qui forment la charpente épistémologique de la D.F.L.M par rapport à la D.F.L.S et à la D.F.L.E, qu'en est-il de la problématique de «l'intervention didactique» ? Les enseignants sont d'abord des acteurs sociaux, fortement immergés dans leur bain social. Médiateurs de langue et de textes, ils sont les défenseurs du temple de la culture hégémonique manifestement associée à la langue française, dans le cadre de la francophonie. Aussi soulignons-nous que les enseignants partagent une mission commune : celle de former le citoyen de demain, abstraction faite de leur appartenance au F.L.M, au F.L.S ou encore au F.L.E ; quoique la formation universitaire soit configurée dans une perspective de catégorisation notionnelle.

3.3.3 Le pôle « élèves », la question de « l'appropriation didactique »

Enfin, un point d'ancrage qui est à même de permettre l'établissement des caractéristiques propres à la D.F.L.M par rapport à la D.F.L.S ou à la D.F.L.E : la prise en considération de la dimension cognitive de l'apprenant. Effectivement, les distinctions entre D.F.L.M, D.F.L.S et D.F.L.E pourraient devenir pertinentes en examinant les processus différenciés de l'apprentissage du français scolaire en fonction des différents contextes scolaires, selon les différentes situations d'apprentissage vécues par l'élève et selon les représentations assignées à l'objet d'apprentissage. À cet égard, un bon nombre de questions se révèlent *ad hoc*. «Quels sont les coûts sociocognitifs de l'apprentissage du français (langue/texte/culture) dans ces différentes configurations didactiques, quelles sont les stratégies déployées, quels sont les savoirs et les savoir-faire réellement appris à l'école par rapport à ceux qui sont enseignés à l'école, à ceux qui sont acquis au-dehors dans le milieu social ambiant, et à ceux qui sont hérités par l'appartenance

socioculturelle des élèves ? » (Garcia-Debanc, C., Cité par Chartrand, S.-G., Paret M.-C.,2008 :176) C'est alors que s'annoncent nécessaires des rapprochements, au plan des recherches en didactique, entre D.F.L.M, D.F.L.S et D.F.L.E.

3.3.4 De la nécessité d'un rapprochement entre D.F.L.M, D.F.L.S et D.F.L.E

Faut-il développer une didactique du français qui comprenne l'enseignement du français langue maternelle et du français langue seconde et étrangère ou faut-il maintenir les frontières entre ces trois composantes, en distinguant trois didactiques du français : D.F.L.M, D.F.LS et D.F.L.E ? Une question identique a été soulevée lors du colloque du CRÉDIF tenu à Paris en 1987. E. Roulet, dans la présentation du 82ème numéro de *Langue française*, prend catégoriquement position en ces termes *:* « S'il convient au mieux d'exploiter ces transversalités [entre D.F.L.M, D.F.L.S et D.F.L.E], on peut en revanche douter sérieusement qu'il faille constituer une discipline autonome intégrant [ces trois composantes], car elle articulerait [trois] situations d'enseignement-apprentissage qui ne sont jamais liées chez un apprenant.» (Roulet, E.,1989 :7) Notons aussi que M. Dabène a répondu également à cette question, appuyant l'idée que la D.F.L.E avait plus de concordance avec la didactique des langues étrangères en France qu'avec la D.F.L.M, car ni les enseignants, ni les apprenants, ni le milieu n'étaient les mêmes en D.F.L.M et D.F.L.E, « le seul dénominateur commun n'étant, à la rigueur, que l'identité de la matière enseignée » (Dabène, M., 1986 :31).

Ces partis pris doivent être mesurés à des positions différentes, à ceux de R. Richterich et R. Galisson à titre d'exemple. D'après R. Richterich, compte tenu du fait que les apprenants sont confrontés de plus en plus à l'apprentissage de langues, que ce soit successivement ou parallèlement, il sied de dépasser la simple exploitation des transversalités entre les différentes didactiques des langues, et penser une didactique des langues unifiée. Néanmoins, chaque langue a ses spécificités qui lui sont inhérentes. Il serait donc nécessaire de fonder une didactique de chaque langue particulière, susceptible de repérer et décrire les actes qui rendent possibles son enseignement et son apprentissage.

De son côté, R. Galisson préconise une certaine constriction des liens institutionnels entre ce qui constitue trois domaines distincts (Galisson, R., 1986 :52), dans la mesure où il y a toujours eu des emprunts et des échanges

''sauvages'' entre F.L.M, F.L.E et F.L.S. Ce qui ne sera pas sans contribuer aux rapprochements désirables entre les didactiques des L.M et les didactiques des L.S et L.E. Toutefois, quoique ces didacticiens aient eu l'audace de juger cruciales l'exploitation des transversalités et l'opération des rapprochements entre D.F.L.M, D.F.L.S et D.F.L.E -en ayant pour toile de fond l'idée selon laquelle il faut confronter les expériences théoriques et pratiques, afin de participer à la construction d'un domaine disciplinaire appelé didactique du français-, nous constatons que dans les faits le cloisonnement entre ces didactiques demeure encore très fort. Il incombe alors aux enseignants d'adopter une posture réflexive à l'égard de leurs pratiques d'enseignement. Ce faisant, ils peuvent contribuer à l'essor d'une didactique contextualisée, susceptible de comprendre les particularités socio-culturelles et mythico-religieuses des apprenants. Les discours des enseignants devraient, dans cette optique, obéir à quelques impératifs catégoriques.

4. Entre théorisation de l'action et systématisation de la description-explication, perspectives d'une contextualisation didactique

La didactique spéciale comme la nomme Coménius, disciplinaire dirions-nous aujourd'hui, répond à l'exigence de l'optimalisation de l'apprentissage par le biais de pratiques pédagogiques plus efficaces, en produisant des discours critiques, des propositions d'enseignement, des analyses des conditions d'intervention, des élaborations de l'objet d'enseignement, etc. Cette réflexion est inscrite, d'office, dans le projet éducatif de l'école en lien avec le système scolaire. D'où la contrainte d'intégrer au discours didactique la perspective de l'enseignement d'un objet conçu dans une progression qui met en avant l'organisation de l'apprentissage de cet objet dans la sphère systémique scolaire. Ce qui ne pourrait avoir lieu sans un recours aux théorisations disciplinaires.

Cette première approche de la didactique en tant que théorie de la pratique ouvre une autre perspective de théorisation, sur un autre plan. En effet, celle-ci devient bifide. À l'instar des autres disciplines de recherche des sciences humaines et sociales, elle vise la construction des connaissances pour théoriquement saisir la pratique enseignante. Se posent dès lors les questions suivantes : comment comprendre l'enseignement de la langue et de la littérature

françaises ? Quelles sont les règles générales qui le fondent ? Quels sont les concepts qui contribuent à la fois à sa description et à son explication ? En didactique du français, ce dédoublement de l'objet de recherche est exploré de nombreuses façons, en distinguant tantôt les pôles d'«abstention» et d'«intervention» (Reuter, Y., dir., 2008 : 211-234), tantôt, comme le fait F. Halté, en opposant épistémologie-psychologie et praxéologie, ou encore en contrastant une « didactique de l'ordre du savoir » et une autre « de l'ordre de l'agir » (Bronckart, J.-P., Schneuwly, B., 1991 : 8-25). La distinction est ainsi reconnue par toute la communauté des didacticiens.

La didactique est indissociable de la pratique d'enseignement et d'apprentissage d'un objet. Elle peut donc se décliner, selon la conception schneuwlyienne, en trois plans étroitement liés entre eux : l'agir (de l'enseignant) ; la théorie pour agir ; la description et l'explication de l'agir. Le lien entre ces trois composantes est en perpétuelle redéfinition, et ce, en fonction des tensions entre, d'une part, les demandes institutionnelles de formation des élèves et des enseignants qui évoluent avec la société et qui réclament des propositions didactiques opérants et, d'autre part, les exigences de la recherche académique. L'objet de la didactique se construit alors dans ces tensions.

L'élaboration de l'objet d'enseignement « français » s'inscrit dans deux champs de recherche distincts constitués respectivement par les sciences de l'éducation et par les sciences du langage et de la littérature. Ces champs fournissent des concepts peu institutionnalisés et largement controversés. D'où la délicatesse de la tâche du didacticien du français pour construire un objet d'enseignement cohérent. « La spécificité de la didactique, du français comme des autres, à l'instar des sciences de l'éducation, s'appréhende donc dans une double tension : entre demandes sociales de formation et exigence de la recherche d'une part ; entre conceptualisations de champs disciplinaires différents, en l'occurrence des sciences de l'éducation et des sciences du langage. » (Schneuwly, B., Thevenaz-Christen, T., Aeby Daghé, S., 2010 :24)

La discipline scolaire est le dispositif créé par l'école pour rendre possible une appropriation des contenus officiellement définis et, par leur appropriation, transformer les manières de penser, de parler et d'agir des élèves. La discipline scolaire fonctionne à différents niveaux. D'abord, dans des instructions officielles, elle délimite les contenus et les apparente aux finalités éducatives. Ensuite, elle est l'intermédiaire des activités des élèves et des enseignants. Elle fait de sorte que ce

qui est présenté aux élèves soit uni dans les leçons, dans les exercices et activités, et, *in fine*, ce qui sert de repère à l'évaluation. Aussi ne va-t-il pas sans mentionner que la discipline scolaire est une entité dynamique, ce qui rend d'autant plus ardue la tâche de s'en saisir théoriquement. Arrivé à la discipline scolaire français, B. Schneuwly la décrit comme une « triade ouverte » (Schneuwly, B., 2007 :9-26). Elle comprend la connaissance du fonctionnement de la langue, la connaissance et la pratique de la littérature et les pratiques langagières pour l'essentiel dans des situations publiques (dont la pratique littéraire est une partie intégrante). Il convient de souligner alors que chacun de ces éléments entretient des rapports complexes avec d'autres champs disciplinaires et savoirs de référence.

Le phénomène de contextualisation de la didactique du français que nous proposons se décrit à partir d'un « processus de solidarisation conceptuelle » (Schneuwly, B., Thevenaz-Christen, T., Aeby Daghé, S., 2010 : 26). L'élaboration des contenus de l'enseignement du français gagnerait à avoir pour étançons trois principes qui impliquent une solidarisation des concepts issus d'autres disciplines. *Primo*, « le principe de pertinence » qui est un principe d'élaboration des contenus intrinsèque du système didactique. En effet, les objets doivent répondre aux finalités éducatives du système dans ses visées formatives, normatives et réformatrices, afin qu'ils soient jugés suffisamment pertinents. Ce principe affirme que les objets ne se définissent que par rapport à leur opérationnalisation potentielle, dans une cohérence viscérale à la discipline scolaire. *Secundo*, « le principe de légitimité » qui est un critère relatif à l'état d'avancement des sciences de référence et à l'actualité des savoirs. Les propositions didactiques élaborées par la communauté des didacticiens sont censées s'appuyer sur des concepts disponibles et d'une certaine actualité. Cette question est primordiale au sein de la didactique du français. Les savoirs de référence des sciences du langage et de la littérature sont loin de proposer des conceptualisations stables, consensuelles et unifiées. *Tertio*, « le principe de validité » concerne la validité scientifique des discours didactiques. Pour que ceux-ci soient valides, ils sont soumis à des analyses systématiques du point de vue des effets sur le système didactique et sur les apprentissages. L'ensemble du mouvement est alors une particularisation et une autonomisation de l'objet de recherche par « solidarisation conceptuelle ». Les concepts empruntés à d'autres disciplines connexes se réorganisent sous l'effet des exigences de cohérence, de légitimité et de validité. La construction

d'un discours contextualisé en didactique du français est ainsi indissociable de celui des disciplines contributoires.

5. Conclusion

Le flou terminologique dont sont empreintes les références en matière de didactique du français n'est pas alors sans avoir des répercussions sur les discours des didacticiens praticiens, à qui il incombe de bien se positionner par rapport à l'attirail conceptuel dont pullulent les ouvrages académiques. Le discours didactique et « didactisant » gagnerait à privilégier la formation de l'apprenant, en adaptant les savoirs à son contexte socio-culturel, loin de toute orientation politique. C'est dans ce sillage qu'il faut penser une didactique du français décloisonnée, loin des délimitations traditionnelles des F.L.M, F.L.S et F.L.E. N'est-ce pas le seul moyen de participer à la construction du citoyen du monde ?

La littérature, compte tenu de sa proximité avec l'univers du savoir, offre un potentiel formatif indéniable. La connaissance y prend, effectivement, bien des formes. Il nous incombe de repenser et de remodeler non seulement la formation des enseignants, mais aussi les dispositifs didactiques et pédagogiques ancrés dans les pratiques enseignantes au sein des classes, et qui donnent lieu, la plupart du temps, à un recettisme qui se perpétue au détriment de toute tentative d'innovation. Redorer le blason du métier d'enseignant doit être une priorité. Pour y parvenir, il conviendrait d'explorer les sentiers de l'épistémocritique. La réintégration du texte littéraire dans la classe de français doit s'inscrire dans un projet anthropocentrique, susceptible de rendre possibles le décloisonnement disciplinaire et le réinvestissement des connaissances, en réactualisant la vision humaniste de la formation de l'Homme. Les discours en didactique du français devraient alors accompagner ce renouveau.

Les enseignants, avec l'adoption de l'épistémocrique, contribueraient non seulement à l'instruction, mais aussi à l'ébranlement des certitudes et, par conséquent, à la réorganisation des connaissances. Ils favoriseraient l'exercice de la raison et de l'esprit critique et contribueraient au décloisonnement disciplinaire. Le réinvestissement des connaissances dans le texte littéraire, qu'elles soient linguistiques, philosophiques ou encore scientifiques, est susceptible de garantir l'objet même de la didactique qui consiste à privilégier l'éveil à la culture et aux autres civilisations, aux idées et à la littérarité.

Liste bibliographique

[1] Besse, H. (1985), « Remarques sur le statut de la didactique des langues étrangères dans le champ des sciences humaines et sociales », In *Bulletin de l'ACLA*, Vol. 7, n° 2, p.727.

[2] Bronckart, J.-P., Schneuwly, B. (1991), « La didactique du français langue maternelle : l'émergence d'une utopie indispensable », In *Education et Recherche*, Vol.1, n°9, pp.8-25.

[3] Chartrand, S.-G., Paret M.-C. (2008), « Langues maternelles, étrangère, seconde : une didactique unifiée ? », In Chiss, J.-L., David, J., Reuter, Y., dir., *Didactique du français : fondements d'une discipline*, Ed. De Boeck, Bruxelles, p. 173-174.

[4] Chiss, J.-L. (1989), « Revendication d'autonomie et horizon de scientificité en didactique du français », In *Langue française*, n°82, p.46.

[5] Chiss, J.-L., Dabène, M. (1992), « Présentation de la recherche et retour », In *Etudes de linguistique appliquée*, n° 87, p.7.

[6] Cuq, J.-P., Gruca, I. (2002), *Cours de didactique du français langue étrangère et seconde*, Ed. Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, p.95.

[7] Dabène, M. (1986), « Ralentir…Travaux ! Sur quelques évidences en didactique du français, langue étrangère », In *Etudes de linguistique appliquée*, n°64, p.31.

[8] Gagné, G., Lazure, R., Sprenger-Charolles, L., Ropé, F. (1989), *Recherches en didactique et acquisition du français langue maternelle, T1, Cadre conceptuel, thésaurus et lexique des mots clés*, INRP, Paris, p.13.

[9] Galisson, R. (1986), « Éloge de la didactologie/didactique des langues et des cultures (maternelle et étrangères) – D/DLC », In *Etudes de linguistiques appliquée*, n°64, p.52.

[10] Garcia-Debanc, C., Cité par Chartrand, S.-G., Paret M.-C. (2008), « Langues maternelles, étrangère, seconde : une didactique unifiée ? », In Chiss, J.-L., David, J., Reuter, Y., dir., *Didactique du français : fondements d'une discipline*, Ed. De Boeck, Bruxelles, p. 176.

[11] Marchand, F. (1989), « Français langue maternelle et français langue étrangère : facteurs de différenciation et proximités », In *Langue française*, n° 82, p. 75.

[12] Reuter, Y., « Didactique du français : éléments de réflexion et proposition », In Chiss, J.-L., David, J., Reuter, Y., dir. (2008), *Didactique du français : fondements d'une discipline*, Ed. De Boeck, Bruxelles, p.211-234.

[13] Romian, H. (1985), « Des recherches en didactique, pédagogie du français. Pourquoi ? Pour quoi faire ? », In *Repères*, n° 67, p.85-89.

[14] Romian, H. (1989), «Construire une didactique du français langue maternelle», In Romian, H., Ducancel, G., Garcia-Debanc, C., Mas, M., Treignier, J., Yziquel, M., *Didactique du Français et recherche-action*, Col. Rapport de recherche, n°2, INRP, p.13.

[15] Roulet, E. (1989), « Des didactiques du français à la didactique des langues », In *Langue française*, n°82, p.7.

[16] Schneuwly, B. (2007), « Le ''Français'' : une discipline scolaire autonome, ouverte et articulée », In Falardeau, E., Fisher, C., Simard, Cl., & Sorin, N., *La didactique du français : les voies actuelles de la recherche*, Ed. Presses Universitaires Laval, Québec, pp. 9-26.

[17] Schneuwly, B., Thevenaz-Christen, T., Aeby Daghé, S. (2010), « La didactique du français : entre modélisation pour agir et expliquer/comprendre. Disciplinarisation d'une pratique professionnelle », In Narcy-Combes, J.-P., Portine, H., et Macaire, D., « Interrogations épistémologiques en didactique des langues », *Le français dans le monde*, n°48, CLE International, Paris, p.24-26.

[18] Snow, C.E., cité par Chartrand, S.-G., Paret M.-C. (2008), « Langues maternelles, étrangère, seconde : une didactique unifiée ? », In Chiss, J.-L., David, J., Reuter, Y., dir., *Didactique du français : fondements d'une discipline*, Ed. De Boeck, Bruxelles, p. 174.

[19] Urbain, J.-D. (1982), «La langue maternelle, part maudite de la linguistique ?», In *Langue française*, n° 54, pp. 7-28.

MAQAMAT

International scientific periodical journal

مجلة **مقامات** مجلة دورية جزائرية علمية دولية محكّمة سداسية، تشرف عليها هيئة علمية من الباحثين ذوي الخبرة والكفاءة من داخل وخارج الوطن، وبمتابعة من هيئة تحكيم ذات كفاءة تشكل دوريا لتقييم البحوث والدراسات .

وهي تصدر عن معهد الآداب واللغات بالمركز الجامعي بآفلو بدولة الجزائر، كما أن المجلة متخصصة في الدراسات والبحوث العلمية الأكاديمية في ميدان العلوم الإنسانية، والاجتماعية، والإسلامية، والأدب، واللغات، وميدان الفنونوالحضارة .

تنشرالمجلة كل عمُل أصيل، وليس جزءا من كتاب منشور،وغير مقتبس، وبأن يكون البحث المذكور لم يسبق نشره، أو مقدمًا للنشر إلى جهة أخرى.

تهدف المجلة إلى نشر البحوث العلمية الأصيلة من طرفالباحثين والأساتذة وطلبة الدكتوراه وذلك بهدف تعميم نشرالمعرفة والاطلاع على البحوث الجديدة والجادة وربط التواصلبين الباحثين، كما تهدف إلى إتاحة الاطلاع على البحوث والدراسات لأكبر عدد ممكن من الباحثين تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية على أن يتسم البحث العلمي بالجودة والأصالة والأمانة العلمية في نقل المعلومات وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها ، ووفق الشروط المنصوص عليها أول العدد.

للمراسلة والتواصل:

البريد الالكتروني: cua.makam@gmail.com

الهاتف: 213699112862+