

العدد 03
جوان 2020



الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية

مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن جامعة برج بوعريش - الجزائر

ر.د.م.د: 2710-7949

الإيداع القانوني: جانفي 2020

مجلة الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية

مجلة علمية دولية محكمة نصف سنوية
تصدر عن جامعة برج بوعرييج - الجزائر

العدد: 03

جوان 2020

روم و: issn: 2710 - 7949

الإيداع القانوني: جانفي 2020



مدير المجلة

أ.د/ عبدالحق بوبيرة

مدير الجامعة

رئيس التحرير

د. عبدالله بن صفية

هيئة التحرير

د. عبدالكريم هجرس

د. إسماعيل ميهوبي

أ. بوبكر ملياني

أ. رشيد حناشي

أ. سومية ديرم

جميع المراسلات والأبحاث توجه إلى السيد:

رئيس تحرير مجلة إبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد البشير الإبراهيمي بوج بوعريش - الجزائر

الهاتف: 00213(0)661604837

00213(0)799280165

البريد الإلكتروني: elibrahimi.lh@gmail.com

مجلة "الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية"

مجلة علمية دولية محكمة نصف سنوية

تصدر عن جامعة محمد البشير الإبراهيمي برج بوعريبرج - الجزائر

الهيئة العلمية الاستشارية

- | | |
|--|--|
| د/ علاء الدين أحمد الغرابية ... جامعة الزيتونة الأردنية (الأردن) | د/ مبروك دريدي جامعة سطيف (الجزائر) |
| أ.د/ محمد جواد البدراني جامعة البصرة (العراق) | د/ الحاج بلقاسم جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| أ.د/ أحمد مسعودان جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ مراد قفي جامعة المسيلة (الجزائر) |
| أ.د/ صالح هويدي ناصر معهد التراث – الشارقة (إ. ع . م) | د/ يوسف العايب جامعة الوادي (الجزائر) |
| أ.د/ تامر محمد عبدالعزيز جامعة المنيا (مصر) | د/ سماح بن خروف جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| أ.د/ عبدالقادر بن فرح جامعة سوسة (تونس) | د/ محمد مدور جامعة غرداية (الجزائر) |
| أ.د/ رشيد زرواتي جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ محمد بن علي جامعة غليزان (الجزائر) |
| أ.د/ مصطفى الغرافي جامعة مكناس (المغرب) | د/ عبد الحميد بودرواز جامعة المسيلة (الجزائر) |
| أ.د/ إبراهيم مصطفى الحمد جامعة تكريت (العراق) | د/ ياسين بغورة جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| أ.د/ عبدالقادر بوعرفة جامعة وهران (الجزائر) | د/ غنية بوضياف جامعة بسكرة (الجزائر) |
| أ.د/ أحمد الهادي رشراش جامعة طرابلس (ليبيا) | د/ زهرالدين رحمانى جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| أ.د/ مصطفى عطية جمعة .. الجامعة الإسلامية – مينسوتا (و.م.أ) | د/ فايزة لولو جامعة سوق أهراس (الجزائر) |
| أ.د/ الجودي صاطوري جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ عبدالسميع موفق جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| أ.د/ رحيم حسين جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ فاطمة صغير جامعة تلمسان (الجزائر) |
| أ.د/ رحمان غرغان عبادي جامعة القادسية (العراق) | د/ عبدالمجيد قديدح جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| أ.د/ محمد بكادي جامعة تمنراست (الجزائر) | د/ ناصر بركة جامعة المسيلة (الجزائر) |
| د/ محمد جبر جميل جامعة المدينة العالمية – القاهرة (مصر) | د/ زينة بن فرج جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| د/ ميلود زنكري جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ سليم حمدان جامعة الوادي (الجزائر) |
| د/ كمال فرشة جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ موسى بن منصور جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| د/ زينب حسين كاظم المحنا ... جامعة القادسية (العراق) | د/ عبدالمالك بكاي جامعة سطيف (الجزائر) |
| د/ بوبكر الصديق صابري ... جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ موسى لعور جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) |
| د/ غزلان هاشمي جامعة سوق أهراس (الجزائر) | د/ محمد يزيد سالم جامعة باتنة (الجزائر) |
| د/ لخضر رفاف جامعة برج بوعريبرج (الجزائر) | د/ العيدي طويل جامعة سطيف 2 (الجزائر) |

شروط النشر في المجلة

تستقبل مجلة "الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية" كلّ البحوث والدراسات العلمية المندرجة ضمن دائرة اهتماماتها (الأدبية والإنسانية والاجتماعية)، وتستسعى إلى نشر منجزات الباحثين من داخل الجزائر وخارجها باللغات الثلاث (العربية الإنجليزية، الفرنسية) إذا استوفت الشروط الآتية:

- أن تتسم الأعمال المقدّمة بالجدّة والموضوعية والقيمة العلمية.
- أن تكون المادة العلمية المقدمة أصيلة، لم يسبق نشرها، ولم ترسل للنشر إلى جهة أخرى.
- يجب كتابة البحث بلغة سليمة ودقيقة، مع الالتزام بالأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بإثبات مصادر المعلومات، وتوثيق الاقتباسات.
- أن لا يتجاوز عدد صفحات البحث (20) صفحة بما في ذلك قائمة المصادر والمراجع.
- يصقّف البحث وفق برنامج (Microsoft Word) بخط (Traditional Arabic) حجم 16 للمتن و12 للهوامش، وبالنسبة للغة الأجنبية (Times New Roman) حجم 14 للمتن و11 للهوامش، على أن تدرج الهوامش في آخر المقال.
- تخصّص الصفحة الأولى ل: عنوان البحث (وترجمته باللغة الإنجليزية)، واسم الباحث ودرجته العلمية والمؤسسة التي ينتمي إليها إضافة إلى رقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
- يرفق البحث بملخصين للمقال (في حدود نصف صفحة على الأكثر)؛ الأول بلغة المقال (عربية / إنجليزية / فرنسية)، والثاني: [باللغة الإنجليزية بالنسبة للأعمال المكتوبة باللغة العربية أو الفرنسية. باللغة العربية إذا كانت لغة المقال إنجليزية].
- يتبع الملخصان بالكلمات المفتاحية (keywords) والتي لا تتعدّى سبع (07) كلمات ترتب بحسب وظيفتها في المقال، وينبغي أن تشملها الترجمة في الملخص الثاني.
- تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم العلمي السري بحسب الأصول المتعارف عليها علميا، وقرارات المحكّمين نهائية غير قابلة للطعن.

الأعمال المنشورة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها

فهرس المحتويات	
08	افتتاحية العدد
26 - 09	وضع قبائل إقليم برج بوعريج بعد انتفاضة المقراني 1871 في ضوء وثائق الأرشيف الفرنسي أ.د/ كمال بيرم جامعة محمد بوضياف - المسيلة (الجزائر)
46 - 27	الطوبونيميا في الزاب العثماني من خلال النصوص الجغرافية والوصفية تقصي للمواقع المرتبطة بالتصوف والولاية (الهجيونيم) د. الصادق زباني جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة (الجزائر)
63 - 47	أثر الجوائح المائية في الفوارق الاجتماعية بالمغرب ما بين ق 16م وق 18م أ. سعيد إدحمان جامعة القاضي عياض - مراكش (المغرب)
86 - 64	أَوْجُهُ الإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الإِعْجَازِ: دِرَاسَةٌ اسْتِقْرَائِيَّةٌ د. طارق زباني جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي (الجزائر)
102 - 87	إسقاطات المستشرقين والحدائين والعقلانيين في كتابة السيرة النبوية: دراسة نقدية د. نبيل زباني جامعة الشاذلي بن جديد الطارف (الجزائر)
128 - 103	علم الأديان المقارن علما إنسانيا د. زهرة الثابت كلية الآداب والعلوم الإنسانية - رقادة - القيروان (تونس)
142 - 129	إبستمولوجيا التحليل الثقافي: من الكائن الخطابي إلى الكائن التأويلي أ. فتحي منصورية جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر)
156 - 143	قيم المواطنة ورهان التعايش السلمي د. أم السعد براهيم جامعة الجلفة (الجزائر)

171 - 157	المثقف والسلطة المشتركة في كتابات مشال فوكو أ. اعمار هرموش جامعة صفاقس (تونس)
191 - 172	سلطة القاضي الإداري في تقدير التعويض في دعاوى المسؤولية الإدارية د. سماح فارة جامعة 8 ماي 1945 - قلالة (الجزائر)
214 - 192	الخدمة المرجعية الرقمية أداة فعالة لاسترجاع مصادر المعلومات: تجربة طلبة الدكتوراه (أدب عربي) بالمركز الجامعي بركة د. بدر الدين عطية المركز الجامعي سي الحواس، بركة - باتنة (الجزائر)
237 - 215	اشتغال الوصف في الرواية الجزائرية رواية "عين الحجر" لـ "بوجادي علاوة" أنموذجاً د. أحمد محمد البزور جامعة الزرقاء الخاصة (الأردن)
250 - 238	حجاجية تكرار "الروابط الحجاجية" و"العوامل الحجاجية" في مناضرات الشيخ أحمد ديدات د. محمد الأمين مصدق جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)
266 - 251	النقد التفاعلي عند سعيد يقطين: قراءة في كتاب آفاق نقد عربي معاصر د. راوية برجم جامعة محمد الشريف مساعدي - سوق أهراس (الجزائر)
280 - 267	تجلي المنهج السيميائي في الخطاب النقدي الأدبي الجزائري د. أحمد سايعي جامعة جيلالي اليابس - سيدي بلعباس (الجزائر)
309 - 281	سمات اللغة في المدونة الشعرية في جريدة البصائر الجزائرية (1935م - 1939م) و(1947م - 1956م) د. سمير جريدي جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريّج (الجزائر)

324 - 310	تيسير النحو العربي في منظور الدكتور "أحمد عبد الستار الجوّاري" قراءة في كتاب "نحو التيسير" أ. عيسى تومي جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)
343 - 325	الحمل على المعنى في الفكر النّحوي العربي د. محمد يزيد سالم جامعة باتنة 1- الحاج لخضر (الجزائر)
366 - 344	شعر المديح عند ابن خاتمة الأنصاري: بين الاختلاف والمجازة د. مداني زيقم جامعة محمد الشريف مساعديّة - سوق أهراس (الجزائر)
378 - 367	واقع الممارسات اللّغوية في الجزائر أ. سارة مسعد جامعة مولود معمري - تيزي- وزو (الجزائر)
395 - 379	معالم المنهج النقدي عند ابن شرف القيرواني أ. عبد القادر مهدي جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله (الجزائر)
419 - 396	صور الجملة الفعلية المحوّلة بحذف الفاعل في ديوان "قصائد منتفِضة" لـ "مصطفى محمّد الغماري"؛ دراسة في ضوء المنهج التّحويلي أ. وهيبة بوشليق جامعة محمد بوضياف - المسيلة (الجزائر)
439 - 420	خطاب الديستوبيا في رواية "جلالته الأب الأعظم" لحبيب مونسي من خلال نماذج روائية غربية د. عبد الواحد رحال جامعة العربي التبسي- تبسة (الجزائر)
455 - 440	البعد الحجاجي وبنيتة الإقناعية في خطابات البشير الإبراهيمي دراسة في عيون البصائر أ.د/ نورالدين دريم جامعة الشلف (الجزائر)
470 - 456	صراع الأنساق الثقافية في رواية الخيال العلمي الجزائرية "جلالته الأب الأعظم" نموذجا الباحثة: فاطمة هلاّلي إشراف: أ.د/ فارس لزهري جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر)

افتتاحية العدد

يسرّنا أن نضع بين يدي القارئ العدد الثالث من مجلة "الإبراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية"، الذي يضمّ مجموعة من المنجزات العلمية المتنوعة ضمن مجالات اهتمام المجلة، وذلك لتوطين هدفها الأسمى الساعي إلى خلق جسور للتواصل العلمي الجاد بين الباحثين الأكاديميين، وبينهم وبين المهتم بالشأن الثقافي بشكل عام.

وبمناسبة هذا النتاج العلمي "الثالث"، الصّادر عن جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريّج، المتضمّن أبحاثاً في علوم اللّغة العربية وآدابها، وفي العلوم القانونية، والفلسفة، والعلوم الإسلامية والتّاريخ وعلم الاجتماع ... يمكننا القول بأنّ المجلّة قد أرسّت قواعدّها وأسّست لتقاليدّها العلميّة التي تخوّل لها مشروعية الطّموح لأن تكون من أبرز المجلّات الأكاديمية العربيّة والدّولية الرّائدة في مجالات إصدارها.

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نتقدّم بالشّكر إلى كلّ الباحثين المساهمين بمنجزاتهم العلميّة في هذا الإصدار، وإلى كلّ من تحشّم عناء التّحكيّم والرّصف وما يقتضيانّه من مراجعة وتدقيق ليصل العدد الثالث إلى القارئ بالشّكل الذي انتهى إليه، فلهم جميعاً جميل الثّناء وعظيم الامتنان.

ونغتني هذه السّانحة لتجديد الدّعوة إلى الباحثين الأكاديميين لإرسال بحوثهم العلميّة الأصيلّة، المندرجة ضمن مجالات اهتمام المجلّة للمشاركة في إصدار الأعداد القادمة وإثرائها.

أ.د/ عبدالحق بوبترّة

مدير الجامعة

وضع قبائل إقليم برج بوعريّج بعد انتفاضة المقراني 1871 في ضوء وثائق الأرشيف الفرنسي

Status of the tribes of Bordj-BouArreridj after the Mokrani uprising 1871 Through the French archive documents

أ.د/كمال بيرم

جامعة محمد بوضياف - المسيلة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/24

تاريخ الإرسال: 2020/04/20

ملخص:

لقد كانت لانتفاضة المقراني 1871 انعكاسات اجتماعية جدّ مؤثرة على بنية المجتمع الجزائري وتوزيعه الجغرافي وعلاقاته، انطلاقا من ردّ الفعل العنيف لسلطة الاحتلال الفرنسية فقد تزامنت وحدثت تحولات سياسية دولية فقدت من خلالها فرنسا نفوذها بألمانيا بعد حرب 1870، وظهرتها سياسة توسعية لدعاة الحركة الاستعمارية الجديدة متوازية مع نمو الحركة الاستيطانية نحو الجزائر. وفي الوقت الذي جعلت انتفاضة المقراني حالة الركون للجزائريين بفعل عمليات القهر والمصادرة والتّقي والتّهجير، شكّلت من جهة فرنسا فرصة سانحة لتحقيق مزيد من المكاسب والسيطرة على الأراضي خاصّة بإقليم المضارب العليا لتحقيق مشروعها الاستيطاني، حيث كانت المساندة الكبيرة للقبائل للشّيخ المقراني في جهاده ضدّ الاحتلال الفرنسي. في هذا الإطار تندرج مساهمتنا هذه في إبراز جوانب من تأثير وتداعيات انتفاضة المقراني على منطقة البرج من النّاحية الاجتماعية، والتي لا نجدها في كثير من الدّراسات التاريخية المتعلقة بالتّاريخ المحلي، ونقصد بها هنا مسألة التّهجير القسري الدّاخلي، الذي مارسه فرنسا عقب بعض الانتفاضات كانتفاضة المقراني 1871 ومن بعدها انتفاضة البوازيد بإقليم الزاب سنة 1875.

الكلمات المفتاحية: قبائل، المقراني، تهجير، برج بوعريّج.

Abstract:

Al-Mokrani uprising of 1871 had repercussions on Algerian society, its structure, its geographic distribution and its relations, given the violent reaction of the French occupation authority. With the growth of the colonization movement towards Algeria and at a time when the uprising of Al-Mokrani made a state of dependence on the Algerians because of oppression, confiscation, exile and displacement of 'on the one hand, and on the other hand France has provided an opportunity to achieve more gains and control over the land, and men in particular in the region of the Bordjbouarerdj, to carry out its colonization project, following the great support from the tribes for the uprising of Sheikh Al-Mokrani and were in his fight against the French occupation. In this context, our contribution lies in highlighting aspects of the impact and repercussions of the Al-Mokrani uprising on the Bordj-Bou areridj region and on its tribes.

Keywords: tribes, mokrani, bordj-bouarerdj, deportation.

تقديم:

تعدّ انتفاضة المقراني وما صاحبها من أحداث وتدايعات محطة مرجعية في تاريخ الجزائر وفي الذاكرة الجماعية المحلية كما تركت بصمات قوية في مخيلة الساكنة الريفية التي كانت أراضيها مجالا لأحداثها، ومن بين هذه المناطق الرئيسية التي لا تزال تتفاعل ساكنتها بتاريخها وتتواصل معه قبائل وأرياف منطقة برج بوعريّج التي مثّلت السند القوي لإمارة المقرانيين، وحصنه المتين، ومركز إمارته بمجانة بالقدر الذي تكبّدت فيه ويلات ومصاعب الحياة بعد الانتفاضة.

كانت قبائل إقليم برج بوعريّج وخاصة منهم قبائل الحشم تمثل قوة أمن وحماية للطرق الرئيسية والحصون العسكرية خلال الفترة العثمانية، مثل الطريق السلطاني الواصل بين الجزائر وقسنطينة، والذي يمرّ بمنطقة برج بوعريّج ويمثل محطة هامة لنشاط قبائل الحشم الذي يمتد إلى الطرق الثانوية لبابلك الشرق وبابليك الوسط، وإلى مناطق القبائل الثائرة التي ظلت تقوم بتمردات ضدّ سلطة البابلك مثل عرش أولاد دراج وعرش أولاد ماضي بمنطقة المسيلة.

• وضع قبائل إقليم البرج قبل انتفاضة المقراني 1871:

ذكرت التقارير الفرنسية الأولى التي دَوّنت لقبائل منطقة برج بوعريـرج سنة 1845 أنّ عدد خيم قبائل الحشم وصل إلى 1400 خيمة كانت تستوطن المنطقة الممتدة بين جبل موريسام في الشّمال إلى منطقة رأس الوادي (toque ville) سابقا ومن الشّرق وادي مجانة إلى جبل الكاف، وواد بنية في الغرب وتضمّ مناطق برج بوعريـرج ومجانة وسيدي مبارك والعناصر. وقد ضمّت فرقا عديدة أهمها فرقة الدّواير وأولاد كدية والجعافرة والمكايّة وأولاد البدار والنّشابة وبوخبار وأولاد عجيل وأولاد العقلة وأولاد شنيّتي وأولاد حنايشية وأولاد الصّغار وألّعلاوة وقدرت إحصائيات السّلطة الفرنسية عدد قبائل الحشم المقرانيين سنة 1846 كما يلي⁽¹⁾:

جدول إحصائيات سكان الحشم 1846

السّكان	العدد	الماشية	العدد
الفرسان	400	الأبقار	6000
المشاة	840	الأغنام	10.000
السّكان/أطفال.نساء.شيوخ	4900	الخيول و الجمال	1800
المجموع	6200	البغال	2000
عدد الخيام	1400		

وحسب الإحصاء الذي قامت به سلطات الاحتلال سنة 1861 على سكان المناطق العسكرية التابعة لمحيط برج بوعريـرج التابع لقسمة سطيف ضمن مقاطعة قسنطينة والذي كانت تقع ضمنه قبائل الحشم الموزعة في إقليم مجانة وبرج بوعريـرج والعناصر وصنادة وبومرقد وهي مناطق ضمن أملاك ونفوذ المقرانيين.وقد ضمّت عائلة أولاد مقران وخدامها ما يزيد عن 428 رجل و427 امرأة و432 طفل لمجموع 1287 نسمة، بينما كانت تتكوّن قبائل الحشم الواقعة تحت نفوذ المقرانيين لمحيط برج بوعريـرج سنة 1861 كالتالي⁽²⁾:

المجموع	الأطفال	النساء	الرجال	القبائل
604	236	178	187	قبيلة البدارة
504	174	155	175	قبيلة أولاد عمجيل
302	105	102	95	قبيلة اللعالب
642	270	198	180	قبيلة الكوابر
1385	533	419	433	اللعلاونة (سيدي مبارك)
304	117	86	101	قبيلة اللعلاونة
1132	472	318	348	أولاد لخضر
828	333	28	237	الحناشية
738	300	213	225	بني حمود
748	292	212	244	أولاد شنيقي
568	213	170	185	أولاد عقلة
510	191	164	155	الزلاقة
923	326	297	300	الخبانة
677	266	214	197	أولاد خليف
592	190	181	201	أولاد سنوسي
677	266	214	197	أولاد سيدسي
2038	663	660	715	أجانب
13099	المجموع			

● مصادرات أملاك قبائل منطقة برج بوعريّج بعد انتفاضة المقراني 1871

بسبب مشاركتها القوية إلى جانب انتفاضة المقراني كانت منطقة البرج من أكثر المناطق التي تعرّضت لأقصى درجات القمع والمصادرة والتهجير القسري الخارجي والداخلي تحديداً، الذي تغفل عنه أغلب الكتابات التاريخية التي تعرضت لهذه الفترة. إضافة إلى المصادرة الجماعية لأُملاك قبائل البرج الجماعية أو الفردية للعناصر البارزة في أسرة وحاشية

المقرانيين وزعماء القبائل وقضاها التي شملها قرار 8 ماي 1872 الذي نصّ على مصادرة ملكية الباشاغا وعائلته، وقد توالى المصادرات الأخرى لممتلكات قبائل البرج من 1873 إلى جويلية 1881م حيث صدرت ستة قرارات تحتوي على كل الأملاك العقارية لفروع أسرة المقراني، وسكان عين تاغروت وسدراتة وأولاد سيدي علي بوناب الذين صدر في حقهم قرار 1871/9/19، نذكر من بينهم القايد محمد بن عبد السلام وعائلته ولخضر بن العشاشي والصّحراوي بن العشاشي والحسناوي بن العشاشي والسّبي بن التّومي والصّغير بن رحاب وكذا فرقة عين الترك، ومنهم عائلات أولاد عبد الله وأولاد يحيى وأولاد سمشة. وصودرت أملاك قبيلة الحشم التي ذكر بعض أسمائهم في المصادرة التي جاء بها قرار 1872/7/16 مثل الصّبايحي قويدر بن بلخير محمد بن عيسى، بوزيد بن عيشة، الجمعي بن عثمان، السّعيد بن ريري بورحلة بن ريري عبد الله بن بورنو. إضافة إلى قائمة طويلة لأسماء فرق أولاد خلوف مزينة العياض المكارطة الجبيلية.

وتم معاقبة من ساندوا الانتفاضة من قضاة منطقة البرج مثل قاضي البرج سي احمد بن المبارك والباش عادل سي المدني بن بسة بمجانة وسي محمد بن السّعدي من زمورة وسي احمد بن منصور من منصورة وشيخ المكارطة إبراهيم بن دحمان، وقوائم كثيرة تضمنها سجل الجريدة الرسمية لحكومة الجزائر لسنة 1872⁽³⁾.

● تهجير قبائل إقليم البرج إلى الحضنة 1876.

وقعت عدة هجرات من منطقة البرج نحو الخارج خوفا من الانتقام الفرنسي بعد انتفاضة 1871 وأخذت اتجاهات مختلفة نحو الشّرق والغرب، كان هاجس الانتقام من جانب الجيش الفرنسي عاملا كبيرا لها، ويذكر الحاكم العام الفرنسي الجنرال شانزي (Chanzy) في رسالة وجهها إلى عامل العاصمة بتاريخ 1874/3/23 عن هجرة القبائل المحليّة إلى الأراضي التّونسية إذ قال " في هذه الأثناء العديد من قبائل مقاطعتي قسنطينة والعاصمة تهاجر إلى تونس"⁽⁴⁾.

انتقلت عمليات القمع الاستعماري من مصادرة الأملاك إلى سياسة التّهجير بالقوة لقبائل منطقة البرج من مناطقهم الأصلية بالتل إلى مناطق خارجها، والتي سببت فراغ

المنطقة من السّكان بشكل كبير عقب انتهاء الثّورة وبداية عمليات المصادرة والمتابعة وإجراءات القهر الاستعمارية، ويشهد الفرنسيون أنفسهم مدى التأثير الذي حلّ بالسّكان بمنطقة البرج.

فالضّابط باين (Payen) الذي شغل منصب رئيس المكتب العربي بـرج بوعريـج بين سنوات 1860-1867 يؤكد في مقاله حول وضع دائرة البرج العسكرية خلال 1875⁽⁵⁾ بأنّ المقاطعة شهدت فراغا بشريا أكثر مما شهدته منطقة مجانة نفسها التي كانت تمثل إقليم عائلة المقراني وحشمه، ويذكر أن أغلب الأراضي قد وجدها جيش الاحتلال الفرنسي فارغة وتحت حرية تصرّفه فقد هجرت بالقوّة جماعات كثيرة من قبائل الحشم بعد أن صودرت أراضيها الخصبة، وأملأها بالمناطق التلية بمجانة وسيدي مبارك والعناصر وعين السلطان، وتمّ نقلهم إلى الحضنة بأراضي المسيلة القاحلة بمنطقة السعيدة والشلال السوماع⁽⁶⁾ وهي أراضي مصادرة أيضا من السّكان الذين ثاروا مع المقراني، وقدّرت بعض التقارير العسكرية عدد أفراد قبائل برج بوعريـج الآتين من مدينة مجانة نحو وطن المسيلة بـ 526 فرد، ومن سيدي مبارك نحو أولاد ماضي 285 فرد ومن العناصر 485 فرد. وآخرين من بقية القبائل، خصّصت لهم مساحة من الأراضي قدرت بـ 34650 هكتار منها 8122 هكتار بأراضي بوحامدو "السوماع" و 8541 هكتار بأراضي أولاد معتوق بالسعيدة بالحضنة و 17896 هكتار بدوار الشلال وتقع كل هذه الأراضي بمنطقة الحضنة التي كانت تابعة إداريا وعسكريا لدائرة برج بوعريـج.

ساد اسم الحشم في الوثائق الإدارية والمراسلات وحتى الكتابات الأوربية، ولعل هذا الإصرار من الإدارة الاستعمارية على تحول ما كان يطلق عليهم المقرانيين إلى الحشم دون ذكر اسم المقراني، هو دليل على رغبة حقيقية في طمس هذا الاسم من ذاكرة السكان المحليين، لأنّه يرتبط بحركة جهادية كانت قد لقيت صدى واستجابة واسعة منهم، ودليل على الأسلوب الاستعماري في مواجهة رموز المقاومة الشّعبية كي لا يكون اسمها عاملا في إعادة بعثها من جديد. والحشم الذين هجّروا إلى المسيلة⁽⁷⁾ هم فرسان المقراني الذين ينتمون إلى قبيلة الحشم المالالية، والذين اختارهم أحمد المقران خلال اشتراكه مع حسين بن خير

الدين في افتتاح مدينة وهران عام 1563م، وأسكنهم سهل بجانة على سفوح جبل هريسان، وأصبحوا بذلك مصدر فرق الحرس والحزم. كما ينتمي عدد من الحشم إلى أصول قبائل العرب التي كونت جماعة المخزن خلال الحكم العثماني بمناطق حمزة تحت قيادة عائلات المقراني. حتى عام 1871م.

أدت مشاركة قوم الحشم القوية إلى جانب عائلة المقراني إلى تعرّض بعض عائلاتهم إلى الفرار والمصادرة⁽⁸⁾ والتّهجير نحو المسيلة وبريكة والمعاضيد. أخذت مسألة الانتقام من قبائل البرج جانب التّعميم، حيث لم تميّز فرنسا بين قبائل الحشم وغيرها، رغم أنّها اعتمدت في تقاريرها تسمية قبائل الحشم.

قدّمت التقارير العسكرية أرقام كثيرة حول أعداد أفراد القبائل المهجرة من إقليم البرج إلى الحضنة منذ 1876 حيث قدّر عدد أفراد الحشم الأتني من مدينة بجانة نحو وطن المسيلة بـ 526 فرد، ومن سيدي مبارك نحو أولاد ماضي 285 فرد ومن العناصر 485 فرد⁽⁹⁾. خصّصت لهم مساحة من الأراضي بالحضنة قدرت بـ 34650 هكتار منها 8122 هكتار بأراضي بوحامدو "السّوامع" و 8541 هكتار بأراضي أولاد معتوق بالسعيدة و 17896 هكتار بدوار الشّلال⁽¹⁰⁾. وبدأت عملية تهجير قبائل الحشم من إقليم برج بوعريّج إلى الحضنة منذ 1876، وامتازت بالطّابع القهري والجماعي، أدّت إلى تفكيك هذه الجماعة عن أصولها وفصلها عن أوطانها، فمثّلت عملية جراحية استنزفت الكثير من قيمها الاجتماعية والاقتصادية وروابطها، وأثّرت بذلك على مستقبلها وعلى مستقبل منطقة المستقبل، كذلك أدّت منذ 1876 إلى بروز مظاهر عدم الانسجام مع البيئة على أساس أنّ كلّ الأراضي التي منحت لهم أقلّ خصوبة ومردودية من أراضيهم المصادرة، ولأنّها أراضي جلف تعتمد إلا على فيض الأمطار والسيول⁽¹¹⁾. وبالموازاة مع هذه المعطيات الجغرافية عمدت فرنسا على إرغام قبائل إقليم البرج المهجرة إلى الحضنة على اختيار العمل في هذه الأراضي أو دفع غرامات بكلّ صرامة تطبيقاً لنصّ قانون 1844/10/01، الذي يخول الإدارة كراء أراضيهم للأهالي أو الأوربيين دونهم⁽¹²⁾.

اعتبرت ثورة المقراني 1871م أهم الثورات الشعبية التي اهتزت لها أغلب مناطق الجزائر الشرقية⁽¹³⁾ الوسطى فقد مثلت هيجانا شعبيا تلاحمت خلالها مختلف الأعراش مع عائلة المقرانيين وحشمها⁽¹⁴⁾. ومن أهم المناطق التي انتفضت وأعلنت مشايخها الجهاد ضد فرنسا منطقة المسيلة الواقعة في المناطق الداخلية للجزائر الشرقية وهي عبارة عن منخفض طبيعي محاط بسلاسل جبال المسيلة يتخللها شط المسيلة الكبير.

وبدأت عملية تهجير قبائل إقليم برج بوعريـج من التلّ إلى المسيلة منذ 1876 وامتازت بالطابع القهري والجماعي، أدت إلى تفكيك هذه الجماعة عن أصولها، وفصلها عن أوطانها، فمثلت عملية جراحية استنزفت الكثير من قيمها الاجتماعية والاقتصادية وروابطها، وأثرت بذلك على مستقبلها وعلى مستقبل منطقة الاستقبال، بحيث أدت منذ 1876 إلى بروز مظاهر عدم الانسجام مع البيئة على أساس أنّ كلّ الأراضي التي منحت لهم أقلّ خصوبة ومردودية من أراضيهم المصادرة، ولأنّها أراضي جلف لا تعتمد إلا على فيض الأمطار والسيول⁽¹⁵⁾ وبالموازاة مع هذه المعطيات الجغرافية عمدت فرنسا على إرغام الحشم على اختيار العمل في هذه الأراضي أو دفع غرامات بكل صرامة تطبيقا لنص قانون 1874/10/01، الذي يخول للإدارة كراء أراضيهم للأهالي أو الأوربين دونهم.⁽¹⁶⁾

تتكون عناصر الحشم المهجرين من إقليم البرج إلى المسيلة من عدة فرق تتوزع بين عدة دواوير إدارية غير التوزيع التقليدي المرتكز على الوحدة القبلية، تم نقلها بالقوة وتوزيعها على عدة مناطق من إقليم المسيلة منذ 1876م، وكانت هذه العناصر تقطن مناطق مجانة والعناصر، وسيد مبارك، وصنادة، وهي أراضي تلية خصبة ذات طابع ملكية خاصة لهم وهذه الفرق هي⁽¹⁷⁾:

- **قبيلة مجانة:** تتكون جماعة منطقة مجانة من فرق: مقدم، مجانة، دار زيتون، أولاد خليف، بوكشاشة، القرية، حسناوة، خروبة، وقد قدر عدد المرحلين بنحو 526 نسمة وقد تم تنصيبهم بأراضي السوامع بالمسيلة ومنحت لهم مساحة 8211 هكتار.
- **قبيلة العناصر:** تتكون جماعة حشم منطقة العناصر من فرق: حناشية وهم أهل الأغلبية، وأولاد شنيقي، مقدم، بليمور، أولاد خلوف، أولاد رياح، بومرقد، العناصر

سنارة، وقدر عددهم بـ 485 نسمة ثم تنصيب بأراضي الشلال بعرش أولاد ماضي في المسيلة في مساحة 10.988 هكتار⁽¹⁸⁾.

- **قبيلة سيدي مبارك:** تتكون جماعة منطقة سيدي مبارك من فرق: عين تاغروت شويجة (التابعة لقيادة زمورة) بن أحمد، علونية، سيدي مبارك، ريغا، زمورة، أولاد عكر وضمت 280 عنصر تم تنصيبهم في أراضي السعيدة بعرش أولاد ماضي في المسيلة في مساحة 8541 هكتارا.

- **قبيلة صنادة:** جماعة منطقة صنادة تتكوّن من فرق؛ مزيطة، سيدي موسى، بحانة أولاد عجيل، الدواير، وضمت 223 عنصرا، تم نقلهم إلى أراضي الشلال بعرش أولاد ماضي في المسيلة في مساحة 6898 هكتار.

وقد بلغ مجموع الأراضي التي منحت لحشم المقراني بمختلف فرقهم بمنطقة المسيلة 34649 هكتار وزّعت عليهم في عدة مواضع منها منطقة بوحادو التي كانت تضم جزء كبير من عرش السوامع الذي ثار الى جانب المقرانيين وموضع الشلال وموضع السعيدة التي يتواجد بها عرش أولاد ماضي، ومواضع أخرى مثل المعاضيد.

أدت هذه العملية إلى تداعيات خطيرة مسّت العلاقات الاجتماعية لفئتي الحشم وسكان المسيلة، كما أفرزت واقعا اجتماعيا واقتصاديا جديدا أدّى إلى إحداث خلل في استقرار وتوزيع السكان من جهة، وفي وتيرة النشاط الاقتصادي المرتبط بالأراضي التي مستها هذه العملية إلا أنّ هذه العناصر من جماعة الحشم لم يستقرّ بها المقام بأراضي المسيلة، ولم يحصل اندماج بينها وأهالي المنطقة لمدة طويلة مما دفع بأغليبتها إلى العودة في فترات منقطعة إلى أراضي التلّ بإقليم بحانة وسطيف والبرج لتترك مشكلا عقاريا قائما إلى ما بعد الاستقلال.

احتضنت أعراس المسيلة عائلة المقرانيين في مختلف فترات الانتفاضة إلى غاية نهايتها وبقدر هذا التلاحم الذي كان بين أهل الحضنة والمقرانيين خلال وبعد الانتفاضة، كان ردّ الاستعمار عنيفا ضدّ هذه المنطقة بالقمع والمصادرة والتّهجير والعقاب. لقد شهدت العديد من تقارير الضباط والقيادات الفرنسية بين سنوات 1871م - 1876م⁽¹⁹⁾ عن طبيعة الرد الفرنسي، ومعاملته لقبائل الحضنة التي ثارت إلى جانب المقرانيين، مع عملية نقل قبائل البرج

وتحجيرهم بالقوة فيما بعد من إقليم بجاية وبرج بوعريّج بالهضاب العليا إلى منطقة المسيلة بالمناطق السّهلية الداخلية والتي حملت جملة من الأبعاد الاستعمارية، ومظاهر الحقد والانتقام والعنصرية، وتساءلت آنذاك كثير من تقارير ومراسلات القادة الفرنسيين، هل هي عملية تنظيمية لإدارة الحكم المدني الجديد بالجزائر، أم هي عملية سياسية أم عملية انتقام جماعية ضدّ الجزائريين؟.

فإذا كانت عملية تنظيمية في إطار المصادرات الجماعية يرى قائد مقاطعة قسنطينة في تقرير 1876/3/22م أنّ الحشم الذين لهم أملاك بالتّلك يمكن مقايضتهم بأراضي من المسيلة إلا أن الحشم الذين لا يملكون أراضي يمكن بقاؤهم بالتّلك كأجراء عند المعمرين الأوربيين (التّازحون من الألزاس واللورين).

وإذا كانت العملية سياسية يرى نفس الضّابط أنّ القرار الحكمي الذي صدر في الفاتح جانفي 1876م الذي اعتمد اقتراحات مقاطعة قسنطينة المقدمة سنة 1874م يجعل العملية عامة تشمل كل سكان إقليم البرج بدون استثناء. لأنّ القرار في مادته الثّانية ينص: (كلّ السكان الأهالي لعرش الحشم سوف يرحلون إلى أراضي المسيلة المتروكة من طرف قبائل أولاد معتوق والسوامع وأولاد علي بن خالد وأولاد يحيى)⁽²⁰⁾ وأنّ عملية ترك الحشم غير الملاك في أوطانهم يعتبر خرقاً للقانون الاستعماري نفسه؛ لأنّ هذه الفئة تكون خارج العقوبة المفروضة على إخوانهم الملاك وعبارات التقرير تبرز بوضوح تامّ عن البعد الاستعماري الفرنسي لكل تشريعات وتصرفات القيادة العسكرية الفرنسية في الجزائر عقب وصول الاستعماريون الجدد إلى الحكم بعد هزيمة 1870م مع ألمانيا.

العملية جمعت الهدف السّياسي والإجراء العقابي معاً، كما جاء في تقرير قائد مقاطعة برج بوعريّج كما أنّ العملية تزامنت مع أحداث الحرب السّبعينية بأوروبا ومسألة المهاجرين من الألزاس واللورين نحو الجزائر.

من الوجهة السّياسية أرادت فرنسا القضاء على المقرّنين وأنصارهم باعتبارهم يمثلون خلافة وقيادة هامة واسعة من الجزائر الشّرقية والوسطى، وتفكيك عروش الحشم بإبعادهم عن مواطنهم وتشيتيتهم على دواوير مختلفة وعدم السّماح لهم بإعادة ترتيب بيتهم

السياسي⁽²¹⁾ ومن جهة ثانية كانت في إطار التحضير لعملية استيطان الأوروبيين في شروط طبيعية وسياسية ملائمة.

• أبعاد تهجير قبائل إقليم البرج الى الحضنة:

تتضمن الكثير من التقارير العسكرية الفرنسية التي كتب بين 1871م - 1876م البعد الحقيقي لهذه العملية التي أثارت استمزاز بعض الفئات الفرنسية نفسها، لأنها خرجت عن نطاق المعاملات، والأعراف الدولية المتعارف عليها إلى غاية هذه الفترة، ولأنها جاءت في ظرف دولي كانت فرنسا في وضع القهر والرجعة بعد حرب الوحدة الألمانية. هل يمكن اعتبارها مجرد رد على انتفاضة شعبية قد سبقتها عدة انتفاضات مماثلة في مناطق أخرى؟ أم هل هي حكم المعمرين وسيطرة الطبقة الرأسمالية الاستعمارية التي وصلت الحكم بعد 1871م أمثال جول فيري وغيرهم ودور المكاتب العربية خلال وبعد ثورة 1871م؟. لقد أرادت فرنسا تحقيق جملة من الأهداف⁽²²⁾.

1- تحطيم روح المقاومة الشعبية وتلاحم الرّيف الجزائري مع القيادات المحلية أمثال المقراني وبومزراق والحدّاد. وهذا ما كتبه التقارير المتعلقة بإعادة تنظيم قيادة المقرانيين في المسيلة قبل انتفاضة 1871م.

2- تفكيك القبائل التي مثّلت سند المقرانيين وتشيتها عن أوطانها وعدم ترك فرص لانتفاضات مماثلة مثل قبائل الحشم (وهي عملية تطبيقية لقرار المجلس المشيخي الصادر في 22/04/1863م الذي اعتبرت فرنسا من خلاله أن الرّيف الجزائري من البدو الرحل هو خزان المقاومات الشعبية).

3- الانتقام من القبائل التي ساندت المقراني بالمسيلة بتهجيرها ومصادرة أراضيها عامل هام لإقامة مناطق استيطان للأوروبيين. (الكثير من هذه القبائل تم ترحيله إلى جزيرة كاليدونيا الجديدة).

4- تكملة عملية التفكيك والتفتيت الاجتماعي والاقتصادي الذي شرعت فيه فرنسا منذ مرسوم 22 أفريل 1863م المعروف بقانون المجلس المشيخي المتعلق بالملكيات العقارية.

1- التّحكّم والسيطرة على القبائل في إطار تنظيم جديد ضمن الحكم المدني والقضاء على التنظيمات القيادية التقليدية للمجتمع الرّيفي الجزائري. بحيث نقلت منطقة البرج من قيادة المقرانيين، والمكاتب العربية ضمن المحيط العسكري إلى قيادة البلديات المختلطة تحت سلطة المتصرفين الإداريين.

2- تهيئة الظروف الطّبيعية لعملية توطين المعمرين الجدد التّازحين من الأتراس واللورين بعد حرب الوحدة الألمانية 1870م. (وقد أشار إلى ذلك رئيس المكتب العربي لمركز برج بوعريـج الضابط "Payen")⁽²³⁾، كما كتبت التقارير العديدة للمتصرفين الإداريين⁽²⁴⁾. إن قرارات الرّدع والمصادرة والضرائب التي واكبت مشاركة أهالي منطقة البرج في انتفاضة 1871 من جهة، والتفكيك الذي حلّ بالسكان والعروش من جانب آخر، كان بمثابة ظروف ملائمة لاستقطاب حركة الاستيطان الأوروبي في مراكز الاستيطان التّسعة التي استحدثت بإقليم برج بوعريـج وهي: Galboi برج غدير macDonald, Davoux, leCourbe, laBarbinais, Lavoisier, Paul Doumer Ceres, وعين تاغروت التي استحدثت كمركز استيطان منذ 1873 ثم انتقلت إلى بلدية منذ 1880/12/27 (bulletin officielle du gouvernement general 1880/12/27). (page176) وكذلك مركز الاستيطان ببئر قاصد علي الذي استحدث سنة 1873 بمساحة 3130 هكتار ضمت 42 عائلة أوروبية وغيرهم منذ 1873 وقد قدر سكان مركز عين تاغروت من الأهالي سنة 1892 بـ 3940 نسمة ومن الأوروبيين 177 فردا.⁽²⁵⁾ كما شجعت فرنسا الشركات الرأسمالية الاستثمار في الأراضي الفلاحية المصادرة من سكان المنطقة مثل الشركة السّويسرية التي استحدثت ببرج بوعريـج سنة 1878 والتي تكونت من 10 أعضاء أوروبيين والتي طالبت السّلطة الفرنسيّة منحها 20 ألف هكتار منها 10 آلاف هكتار تقع شمال غرب مدينة برج بوعريـج و10 آلاف هكتار برأس الوادي التي تأخذ اسم Tocqueville فيما بعد كما قرّرت السلطة الاستعمارية تخصيص من 500 إلى 1000 هكتار لإسكان من 5 إلى 10 عائلات أوروبية بها.

انتقل إقليم البرج من دائرة عسكرية إلى بلدية مختلطة في 13 نوفمبر 1874 وقد ضمّ ستة مناطق إدارية هي عين تاغروت والذي تحول إلى قرية استيطان أوربية والثانية عين تاغروت مع فرقة سدرانة والشويحة والثالثة سيدي امبارك وبئر عيسى والرابعة العناصر مع قمر وتاسرة والخامسة دوار صنادة والسادسة دوار مجانة وعين السلطان وتستمر البلدية إلى غاية تحولها الى اسم بلدية المعاضيد المختلطة في 22 ماي 1890.

ويبدو الهدف العنصري الذي يخرج عن نطاق الإنسانية كان الأكثر وضوحا في تقارير أوامر القيادات العسكرية الفرنسية، بعد الإعدام والتّفي والتهجير لقبائل الحشم وفرض غرامات الحرب.

• انعكاسات انتفاضة المقراني على المجتمع المحلي:

لقد كان لثورة المقراني انعكاسات اجتماعية جدّ مؤثرة على بنية المجتمع وتوزيعه الجغرافي وعلاقاته⁽²⁶⁾ أدت إلى فراغ بشري كبير حلّ بها عقب انتهاء الثورة وبداية عمليات المصادرة والمتابعة وإجراءات القهر الاستعمارية، ويشهد الفرنسيون أنفسهم حجم التأثير الذي حلّ بالسكان بمنطقة المسيلة. فالضّابط باين (Payen) الذي شغل منصب رئيس المكتب العربي لبرج بوعريـج بين 1860م إلى 1869م، وكان من بين الضّباط المهتمين بالتاريخ والأبحاث الأثرية يؤكّد في مقاله حول تعمير المسيلة بأن مقاطعة المسيلة خصوصا قد شهدت فراغا بشريا رهيبا أكثر مما شهدته منطقة مجانة نفسها التي كانت تمثل إقليم عائلة المقراني وحشمه، ويذكر أن أغلب الأراضي التي كانت تعمرها وتسقيها عروش المسيلة قد وجدها جيش الاحتلال الفرنسي فارغة وتحت حرية تصرفه⁽²⁷⁾.

كما أنّ عملية مصادرة الأراضي والأملاك التي مسّت السّكان والفرق التي وقفت إلى جانب المقراني وعرفت بالمنافقين قد أدت إلى عملية تهجير جماعيّ للسكان بإقليم المسيلة خصوصا من منطقة السوامع، وأولاد عبد الله، وأولاد ماضي حققت غاية وهدف فرنسا في إطار سياسة التشيت والتهجير وإيجاد مواطن ملائمة للمستوطنين الجدد من جانب التشيت كانت انتفاضة المقراني عاملا هاما في هروب عروش المسيلة، وترك أراضيهم قبل حدوث انتقام الفرنسيين منهم. وسياسة التهجير التي اتبعتها فرنسا أدّت إلى انقسام عرش

السّوامع إلى السّوامع القبالة الذين بقوا في منطقتهم الأصلية ببوحادو، السّوامع الظهارة الذين رحلوا إلى منطقة بياضه غرب المسيلة ويمثلون فرقة أولاد عبد الله.

كما قامت فرنسا بتهجير فرقة الدحادحية من عرش أولاد ماضي، بسبب موقفهم من فرنسا وجعلت من الذين وقفوا إلى جانبها مثل أمير مشيخة أولاد معتوق الطيب دحدوح، على رأس قيادة أولاد إبراهيم سنة 1872م، قبل أن تتحول هذه القيادة إلى محيط بوسعادة العسكري، ضمن محافظة الجزائر سنة 1874م⁽²⁸⁾. كما أدّت ثورة المقراني إلى هجرة عدد كبير من السّكان إلى شرق ووسط الجزائر والمسيلة وترك أوطانهم متجهين إلى مناطق في شرق ووسط البلاد⁽²⁹⁾ بحيث هاجر سكان عرش أولاد درّاج وفرقة السّوامع بدرجة كبيرة نحو مدن الشّرق الجزائري مثل تبسة، الشّمر، العلمة قلما، ووادي زناقي، وعنابة والشّريعة، والسهول القسنطينية وحتى إلى تونس في حين هاجر سكان الخرابشة المعاضيد ونوغة نحو مدن الوسط كالعاصمة، وبلاد القبائل، واشتغلوا بها في أعمال البناء والمذابح والحمامات وغيرها.

كما انتقلت جماعات أخرى من عرش السّوامع المرحلين من منطقتهم إلى مناطق سهول سيدي عيسي ومنطقة بالحوث بمحيط أومال "سور الغزلان". في حين تذكر بعض الرّوايات الشّفوية انتقال بعض فرق السّوامع إلى تونس بمنطقة الجريد.

إنّ عملية التهجير بالقوة، أدّت إلى بروز مظاهر عدم الانسجام لهذه الفئة بالمجتمع والبيئة الجديدة نظرا للتباين الكبير بين وضعهم كملاك أراضي خصبة في التلّ في ظروف زراعية ومناخية سهلة ومكانة اجتماعية مميزة وبين الوضع الجديد في الأراضي الرّديئة في مناخ جاف ونقص في المياه وتشكيلات اجتماعية لم يألّفوا طبائعها وسلوكياتها. كما برزت مشاكل هذه الجماعة مع أناس المنطقة حول حدود الأراضي الممنوحة لهم في الوقت الذي بقيت فيما بينهم في المشاع حسب مواطنهم الأصلية، وانتقل الصّراع الجديد الذي كان من المفروض أن يقع بين المحتلّ والأهالي إلى تنازع بين الأهالي الجزائريين حول الأراضي الرديئة بمختلف فرقهم تلية وحضنية.

أدت ثورة المقراني إلى إحداث تحولات عميقة في واقع السكان الاقتصادي والاجتماعي، كما أنّ انتقام فرنسا من سكان منطقة الحـضنة وقبائل البرج خاصة أدى إلى تحول في ملكيات الأراضي بين الناس، أدى بدوره إلى التأثير على المردود الاقتصادي الزراعي والحيواني للمنطقة⁽³⁰⁾.

لقد عمدت فرنسا إلى سياسة التفكيك الاجتماعي للقبائل الوافدة على المسيلة من الحشم وقبائل برج بوعريـيج الأخرى بعد أن أنهكتهم بضرائب الحرب القاسية، بهدف إبقاء الأهالي في صراع مستمرّ فيما بينهم، فقررت منح الأراضي لمن يخدمها خمس سنوات بعد أن فر أصحابها بسبب مواقفهم المؤيـدة للمقراني، كما كانت قرارات استغلال الأراضي المتروكة عاملاً مشجّعاً لبعض القيادات المؤيـدة من قبل فرنسا في احتلال أراضي العروش مع بعض العائلات النافذة والمتعاونة مع فرنسا.⁽³¹⁾

إنّ ما عرف بمشاكل أراضي حشم المقراني بمنطقة المسيلة، يعبر بصدق عن طبيعة الاحتلال الفرنسي وعن مخططاته لتفكيك المجتمع الجزائري، وإبعاد أية نية للمقاومة الشعبية أو الثورة خصوصاً بعد المشاركة الواسعة لسكان المنطقة إلى جانب المقرانيين في ثورة 1871 وكان من الطبيعي أن تظهر مشاكل متنوعة لجماعة حشم المقراني المرحّلين من مجانة إلى منطقة المسيلة، من حيث الواقع الجديد المفروض عليهم، نظراً للتباين الكبير بين ظروف معيشتهم والظروف الجديدة لمناخ وجغرافية المسيلة القاسية والجافة وتشير أغلبية مراسلات المتصرفين الإداريين وأعوّاهم ببلدية المسيلة وبلدية بركة وبلدية المعاضيد، وهي البلديات التي استقبلت أراضيها فرق حشم المقراني، أنه بعد سنة 1881 انقسم الحشم المرحّلين إلى المسيلة إلى دواوين: دوار مجانة التابع لبلدية البيان المختلطة، ويضمّ جماعة ستارة وسيدي مبارك وقصور والعناصر بليمور وهم تحت إمارة الشيخ الشّريف بن ربيعي إلى غاية 1887 و دوار سيدي مبارك التابع لبلدية المعاضيد.⁽³²⁾ استمرت مشاكل أراضي قبائل البرج المهجرة بالحضنة إلى فترة ما بعد تقسيم الأراضي فيما بينهم التي تمت في 1902/11/02 وشملت ستة فرق من قبائل البرج هي فرقة أولاد سيدي موسى - فرقة أولاد خلوف - أهل بومرقد - أولاد الحنايشة - أولاد ضباب - أولاد سيدي مبارك؛ وهذه الفرق كانت موزعة

في الأراضي التي منحت لهم بمنطقة الشّلال بالمسيلة وكان معدّل نصيب كل عائلة من الأراضي بين نصف جابدة إلى 2 جابدة⁽³³⁾.

لم يكن للسلطة الاستعمارية دور في حلّ المشاكل المستجدة والمنازعات بقدر ما كان حرصها على تحصيل الإنتاج، والغرامات المفروضة على هذه الأراضي، ورغم انسحاب أغلبية قبائل البرج من المسيلة في العقد الثّاني من القرن العشرين فقد برزت مشاكل من نوع جديد، ذلك أن الأهالي المحليين تنازعوا حول أحقيتهم في هذه الأراضي من جهة وفي حدودها من جهة ثانية بعد عمليات الرهن والبيع المتعددة التي عمت بين الحشم وبين سكان البلدية، والتي جعلت معظم الأراضي تستمر بورا دون استغلال⁽³⁴⁾.

خاتمة:

إن مسألة قبائل البرج المهجرة إلى الحضنة بعد ثورة 1871، وإن لم تحظ بالدراسة الوافية تظل تمثل ذلك الواقع الاجتماعي الذي آلت إليه كل أبعاد السياسة الاستعمارية الفرنسية التي تمثل فيها الحقد والعنصرية في أبشع صورها خلال احتلالها للجزائر، وقبائل برج بوعريّج المهجرة عنوة من التلّ إلى الحضنة نموذج ومثال للعديد من قبائل الجزائر التي عانت المصير نفسه، منها ما رحل بالقوة ومنها ما ارتحل خوفا من القوة كقبائل بني عامر بالغرب الجزائر بعد مقاومة الأمير عبد القادر وقبائل السّوامع بالمسيلة بعد انتفاضة المقراني. وقبائل البوازيد بعد انتفاضة البوازيد 1876 بمنطقة الزيبان، وتبقى بهذه الصّورة البشعة فرنسا الاستعمارية توثق لتاريخها الأسود في حقّ الدّكرة الوطنية الجزائرية وفي حقّ الإنسان.

الهوامش والإحالات

- (1)- Ministère de la guerre ; notice sur la division territoriale de l'Algérie 1846, p 107.
- (2)- CAOMcentre d'archive d'outre-mer) Aix-en-Provence marseille): 8M43..Hachem hodna dénombrement de la population de cercle de bordj bouareridj1861
- (3)- BOGA (bulletin officiel du gouvernement général de l'Algerie 1872pp 286.290..
- (4)- Kamel Kateb, Européens et Juifs EnAlgérie (1830-1962) paris, editiond'INED,2001,pp162.163.

(5)- Payen c: colonisation du Hodnain Recueil des mémoires de la société archéologique du, département de Constantine 1893 pp 14,18
يعتبر الضابط بايان payen أحد ضباط المكاتب العربية الذين عينوا على مكاتب كل من باتنة وبرج بوعريش منذ 1850 وهومن الضباط الذين اهتموا بدراسة آثار الرومان في المسيلة والأوراس وخاصة تيمقاد وتتبّع طرق الرومان_ القديمة وقدم مجموعة من الدراسات التاريخية والآثرية بعد ان جاب مناطق المسيلة والهضاب العليا والأوراس ومن أبحاثه التي نشرتها مجلة مجمع المعلومات حول المجتمع الأركيولوجي لمقاطعة قسنطينة بعنوان استيطان المسيلة. ومقال حول معلومات اقامة مجموعة المدن الرومانية لمقاطعة باتنة الصادر في نفس المجلة سنة 1857.

ACMM;B, 90,D1(installation des Hachems dans le Hodna 1876

(6)- كان مجموع الضريبة المفروضة على ناس الحشم خلال سنوات، (1878-1881)= 11530 فرنك
ACMM (archive de la communemixte de M'sila);B(boite),90,D (dossier)1
(Etat des impôts des Hachem).

(7)- أغلب القبائل التي رحلت سنة 1876 من إقليم برج بوعريش الى الحضنة من مناطق سيدي امبارك وصنادة والعناصر ومجانة، ACMM:B27, affaire hachem.

(8)-CAOM :93/1645,colonisation du hodna, expropriations; 1k/308, hachem hodna rapport 1884-1888.

(9)- ACMM;B boite, 90,D1(installation des Hachems dans le Hodna)

(10)- Ibid.

(11)- ACMM;B, 181,Dossier Hachems (rapport du caid Boudiaf Sakhri 8/04/1897)

(12)- ACMM;B, 181, Dossier Hachems (Lettre du Général de la sougeole à L'Administrateur de M'sila 10/06/1882).

(13)-Rinn,louis :Histoire de l'insurrection de 1871,pp10-14

(14)-CAOM: 1K308,hachem rapport quotidien 1871-1876.

(15)- ACMM;B, 90,D1(installation des Hachems dans le Hodna 1876

(16)- CAOM (centre d'archive d'outre-mer,aixe -en, Provence Marseille):8h/43,hachem,hodna,rapport du 21/01/1877

(17)-ACMM; B, 90,D1 (installation des Hachems dans le Hodna 1876).

(18)- توجد قوائم اسمية للسكان الحشم الفارين من المسيلة إلى مختلف المدن ضمن أرشيف بلدية

المسيلة ضمن علب 90- ACMM;B, 181, Dossier Hachem

(19)- CAOM;8m43hachem. Rapport du commandant de la division de Constantine 1/1/1876.

(20)-A C M M;boite 94, dossier hachem,

في الملف قوائم اسمية لأناس الحشم المهجرين من مجانة ومناطق التل إلى مختلف مناطق المسيلة.

- (21)- ACMM: B,90(rapport de chef de cercle de bordj bouareridj 18/02/1876).
- (22)- ACMM: B,90 (rapport de chef de cercle de bordj bouareridj 18/02/1876).
- (23)- Payen c :op-cit , p 14.
- (24)- ACMM:, rapport de l'administrateur de la commune mixte de M'sila 1886. B27: rapport sur la situation des indigène deCM M'sila,1911; plainte des citoyens de la ville de M'sila a monsieur le préfet de Sétif 1911.
- (25)- Caom, 8h21, monographie des unités territoriales, commune aintaghroute.
- (26)- ACMM;B;171.(Lettre du Général de la sougeole à L'Administrateur de M'sila 10/06/1882). (Rapport caïd- Ouled – Hdiden 18/10/1902). et B224, D1 (Délibération Commission municipale 29/03/1888).
- (27)- ACMM;B, 90, D1, (Rapport du Djemaa des Hachems de douar Saïda 28/12/1895.
- (28)- ACMM:B, 90,D1(rapport caïd Boudiaf SakhricaïdHodna occidentale 13/11/1890
- (29)- Despois,Jeans;leHodna, pp231.235
- (30)- ACMM:B90, affaire hachem,rapport de l'administrateur de m'sila a monsieur le prefet de setif,29/09/1911.
- (31)- ACMM: B90: dossier, hachem, lettres de djemaa hachem, souamaa. 1878.
- (32)- ACMM; B,181, lettre Administrateur de M'sila au chef d'annexe de biban 21/9/1899. (Lettre à L'administrateur de Maadid 13/02/1893) et lettre Djemaa Bouhmadou-2-4-1893.
- (33)- ACMM(archive de la commune mixte de M'sila);B(boite), 90, D(dossier)1, (Rapport du Djemaa des Hachems de douar Saïda 28/12/1895.
- (*)- الجابدة بمنطقة المسيلة عامة تعادل حرت يوم بالحصان وما تزال مستعملة إلى اليوم حسب الذاكرة المحلية.
- (34)- ACMM:B181,dossier hachem, rapport des caïd des douars 20/01/1898

الطوبونيميا في الزاب العثماني من خلال النصوص الجغرافية والوصفية تقسي للمواقع المرتبطة بالتصوف والولاية (الهجونيم)

Toponyms in Ottoman Zab through the Geographicals and
Descriptives Texts: Investigating the sites associated with
the Sufism and walâya (Hagionyms)

د. الصادق زباني

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/23

تاريخ الإرسال: 2020/05/07

ملخص:

تأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على أحد أصناف الطوبونيميا المتعلقة بالأولياء والتصوف والشخصيات المقدسة والمبجلة دينيا (الولي، المتصوف، الزاهد، الفقيه، المرابط السني...) ممثلا في الهجونيم، وقد اخترنا بلاد الزاب للتقسي الطوبونيمي لمعرفتنا المسبقة بتاريخها المحلي في العصر الوسيط الإسلامي. وتعالج الدراسة مدى تجذر الولاية في أسماء المواقع بمجالات الزاب خلال العهد العثماني بالاعتماد على مجموعة من النصوص الجغرافية والوصفية والأثرية العربية منها والغربية على السواء، كمحاولة جادة للتعريف بالمواقع الدينية الصوفية بالمنطقة وكيفية التجذر التدريجي للبعد الصوفي في الموقع من خلال الجذور السابقة للمعلم الجغرافي - الديني: (سيدي، سي، زاوية، مقام، قبة، لالا، حويطة، رجم،...).

الكلمات المفتاحية: بلاد الزاب، العهد العثماني، الطوبونيميا، الهجونيم، التصوف المعالم الجغرافية - الدينية.

Abstract:

The study is part of the toponymy research in its part linked to Sufism and the Walâya, or what is called (Hagionyms). Bilâd Zab was chosen during the Ottoman era for this toponymy investigation through a set of geographic and descriptive texts. The study aims to research the religious-Sufi monuments

distributed in Bilād Zab and mentioned in the Ottoman sources by monitoring the names of the sites preceded by the roots indicating Sufism and walāya: (Sidi, Si, Zaouïa, M'qam, Koubba...).

Keywords: *Bilād Zab*, Ottoman era, Toponyms, Hagionyms, Mystique, geo-religious sites.

مقدمة:

تعدّ هذه الدراسة امتدادا لبحوثنا المتعلقة بالجغرافية التاريخية لبلاد الزاب، فبعد دراستنا السابقة المتعلقة بالفترة الوسيطة⁽¹⁾، والتي تطرقنا في فصولها إلى التحولات الطارئة على المجال والطوبونيميا والجماعات والمسالك خلال القرون الهجرية التسع الأولى، ارتأينا أن نكمل البحث في التاريخ المحلي لمجالات الزاب (الزيان) خلال فترة العهد العثماني لاستمرار حضور هذا الحيز الجغرافي المهم في دائرة الأحداث التاريخية كأحد المعابر البارزة للتجارة الصحراوية (بوابة الصحراء)، إضافة إلى دورها المميز كمحطة للرحلات الحجازية (الحجّية).

بداية من النصف الأول من القرن العاشر/16م، وبعد سلسلة من التجاذبات السياسية، ستنخرط بلاد الزاب (الزيان) تدريجيا في الفلك السياسي للخلافة العثمانية تحت وصاية بايلك الشرق بعاصمته قسنطينة، وقد تمّ ذلك خلال حملات حسن آغا في حدود 941هـ/1534م⁽²⁾، حيث انتهى إلى ضم بلاد الحضنة والزاب في حدود 979هـ/1571م⁽³⁾ مكتفيا بنشر حامية تركية بقاعدة الزاب بسكرة⁽⁴⁾، ولتقوية نفوذ السلطة التركية بهذا المركز المهم باعتباره مَجْمَعًا للرحلات التجارية والحجّية، وفي ظل حالة اللأمن التي خلقها تسلط أعراب الصحراء كأولاد نصر بن بوعكاز ببسكرة، وعرب النمامشة بالمجالات الشرقية للزاب، انتهت إلى تشييد برجين: أحدهما داخل مدينة بسكرة والآخر على مشارفها⁽⁵⁾، في حين تصدّت لمحاولة زعزعة استقرار وأمن المنطقة بفضل بعض أمراء الترك، واتحاد عائلات مناوئة على غرار عائلة بن قانة ذات النفوذ والسلطة⁽⁶⁾.

إن النصوص الجغرافية التي واكبت بداية الزاب العثماني (ق 10هـ/16م) على قلتها، لم تعمّرها إلا رحلتين: الأولى وصف إفريقيا للحسن الوزان (توفي بعد 957هـ/1550م)، وفيها

بجبال الزاب: "يبتدئ غربا من تخوم مسيلة، ويحده شمالا جبال مملكة بجاية، ويمتد شرقا إلى بلاد الجريد التي توافق مملكة تونس، وجنوبا إلى القفار التي تقطعها الطريق المؤدية من تقرت إلى وركلة"⁽⁷⁾. والرحلة الثانية للمؤرخ والعسكري الإسباني مارمول كرنخال (توفي بعد 979هـ/1571م) وفيها: "يبتدئ هذا الإقليم [الزاب] غربا بتخوم صحراء المسيلة التي يجوبها أعراب أقوياء، وتحده شمالا جبال بجاية، وغربا إقليم الجريد التابعة لمملكة تونس، وجنوبا يتاخم الصحاري"⁽⁸⁾.

وتشكل كتب الرحلة والجغرافيا أهم مصادر لدراسة الطوبونيميا في كل المجالات الجغرافية، لما يميزها من معطيات وحقائق تسهل على الباحث فهم جغرافية المجال المطروق كما توفر له مادة علمية مصدرية خالصة لمعايشة صاحب الرحلة للحدث التاريخي أو الوصف الجغرافي بغض النظر عن الذاتية والموضوعية في تدويناته، والتي تحتاج إلى تدقيق عميق خلال الإحالة إليه. ويمكن هنا عرض بعض المصادر الرحلانية والجغرافية العربية والغربية على السواء، بداية برحلي الوزان وكرنخال المذكورتين سلفا، أيضا جملة من الرحلات الحجازية التي تتناسب مع الإطار الزمني للدراسة على غرار: رحلة العياشي، واليوسي والحضيكي، والدرعي، والورثيلاي، والناصري. في حين تم تعزيز دراستنا ببعض الرحلات الغربية الاستكشافية منها والأثرية لتتبع حضور الهجويين بها من شاكلة: رحلة الدكتور توماس شو، ولويس دولاتر، وألفريد بيس، وهنري ديفيري، وفون مالتزان.

وتعالج الدراسة إشكالية تتمحور حول تجدر الأفكار الصوفية في الطوبونيميا ببلاد الزاب (الزيبان) خلال العهد العثمانيمن خلال تقصي طوبونيمي اعتمادا على النصوص الجغرافية والرحلانية العربية للمواقع المصبوغة بالجدور الصوفية أو ما يشتهر بالهجيونيم: (سيدي، سي، لالا، زاوية، ضريح، قبة، مقام) وغيرها من جذور الولاية والصوفية التي تسبق أسماء المعالم الجغرافية. ولم يخل البحث من الاقتباسات الهادفة في حدود ما يسمح به البحث التاريخي، وجاءت الدراسة على النحو الآتي:

● ماهية الهجونييم: (Hagionymes)

Sidi; Si ; Zaouïa; M'kam; Koubba; Lala; Haouitta; R'Djem ...

تُعرّف على أنها أسماء المواقع (الطوبونيمات) في مجال جغرافي معين مرتبطة بالشخصيات الدينية المقدسة والمبجلة⁽⁹⁾، وإذا ما تم حصرها بشخصيات البلاد الإسلامية فهي: الولي والمتصوف، والعالم، والفقيه، والمرابط. وفي الغالب تسبق الطوبونييم أو المعلم الجغرافي - الديني بأحد الجذور الآتية: (سيدي، سي، زاوية، مقام، قبة، لالا، حويطة، رجم،...) ⁽¹⁰⁾.

لقد كان للأفكار الصوفية التي نشأت في العصر الإسلامي ببلاد المغرب الأوسط المنطلق في ربط مجالات منطقة الزاب بالشبكات الصوفية⁽¹¹⁾ من خلال أفكار سيدي سعادة الرحامي وزاويته بنواحي طولقة المبنية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹²⁾ بالإضافة إلى بروز الطرق الصوفية خلال الفترة العثمانية كالتيجانية، والقادرية، والرحمانية... وتبلور أتباع ومريدين لها، مما وسع من شبكة الطرق الصوفية والأولياء الصالحين ببلاد الزاب خاصة، وانتشرت بسببها المعالم الجغرافية المصبوغة بالتصوف؛ كما كان للسلطة العثمانية الدور الفعال في تنشيط مؤسسات الطرق الصوفية من خلال الاحترام الذي أبدته تجاهها ومحاوله التقرب إلى شيوخ الزوايا والمرابطين، وتشجيعهم بإعفاء الزوايا ومقامات الأضرحة والأرطبة من المغارم والضرائب المختلفة، والمساهمة في بناء العديد من الزوايا والأضرحة⁽¹³⁾.

من خلال التقصي الطوبونيمي الذي قمنا به انطلاقا من المعطيات الجغرافية والوصفية الواردة في المصادر العربية والغربية للفترة العثمانية وفي نهايتها، خلصنا إلى حصر حضور عدد من الطوبونيمات المتعلقة بشبكة الطرق الصوفية والأولياء الصالحون، ونذكر منها:

1- سيدي خالد:

يقع هذا المعلم التاريخي بمحاذاة مجرى وادي الجدي في أقصى الزاب الغربي، والذي ينسب لشخصية أسطورية هي (خالد)، وتدور المرويات على أن هذه الشخصية المقدسة التي سمي بها الطوبونييم هي للنبي (خالد بن سنان العبسي)، كما تذهب هذه المرويات إلى أن الشيخ سيدي عبد الرحمن الأخضر هو من دلهم على قبره بطريقة السر والتربيع⁽¹⁴⁾

ولسنا هنا بصدد الخوض في صحة هذه الأسطورة من عدمها، وإنما ما يهمنا في هذا المقام هو محاولة إبراز المعلم الجغرافي ذو الصبغة الزيارية والتبركية.

وعن تاريخه القديم تشير المعطيات الأثرية من خلال الرحلة الميدانية التي قام بها ألفريد لويس دولاتر (A. L. Delattre) إلى الزاب الغربي في 1886م إلى غياب الخرائب الرومانية (R.r) على طول واحات سيدي خالد، بالإضافة للأبحاث الأثرية لفاردي (Verdier) وبول بلونشي (P. Blanchet)، مما يرجح بأن الموقع مستحدث، ولم يكن له حضور تاريخي في القدم⁽¹⁵⁾.

وضمن أبحاثه المتعلقة بالأشغال المائية الرومانية بالجزائر، يتحدث ستيفان غزال (S. Gsell) بعد تنقيبه المستمر في نواحي سيدي خالد وبمحاذاة وادي الجدي الذي تقع عليه المدينة، عن غياب تام لأي أشغال أو خرائب متعلقة بتوصيلات رومانية عبر هذا الموقع⁽¹⁶⁾. وقد ورد ذكره في المصادر التالية:

- الضحكي، أبو عبد الله محمد السوسي (ت1189هـ/1775م) مقتنا بالجزر (قبر سيدي): "قبر سيدنا خالد قيل أنه نبي الله خالد بن سنان على نبينا وعليه الصلاة والسلام وقيل إنه من رسل سيدنا عيسى بن مريم عليه السلام الذين أرسلهم للقبائل ليبلغوا رسالة أرسلها إلى قوم فقتلوه ودفن هناك وقيل غير ذلك وكان مزارا عظيما، نفعا الله ببركاته"⁽¹⁷⁾.

- العياشي، عبد الله بن محمد بن موسى (ت1090هـ/1679م) واصفا الموقع بدقة متناهية: "القبر الذي في بلاد الزاب المنسوب لنبي الله خالد بن سنان عليه السلام، وهذا القبر الآن من المزارات الشهيرة في تلك البلاد تقصده الأركاب للزيارة من نواحي إفريقية كلها، واشتهر أمره عند الخاص والعام، والبدو والحضر، وعليه مسجد عظيم، وحوله مدرسة"⁽¹⁸⁾.

- اليوسي، محمد العياشي بن الحسن (ت1131هـ/1719م) منتهيا عن جزم أصله النبوي: "ثم رحنا لقرية سيدي خالد وسألونا عنه النازلين عنده وألحوا في ذلك هل هو نبي مرسل أو نبي فقط، فقال لهم سيدي الوالد: لا علم لنا به"⁽¹⁹⁾.

- الناصري، محمد بن عبد السلام التامكروتي السجلماسي (ت1239هـ/1823م) زيادة على وصف العياشي: "وزرنا ضريح سيدنا خالد بن سنان في قبة صغيرة يسلك لها مسلك ضيق جدا، وبازائه مسجد مليح ومدرسة صغيرة خالية من الطلبة في الوقت، وصومعة وخلوة... بئرا قليلة الماء رديئة يزعمون أن أصل مائها من زمزم"⁽²⁰⁾.

2- زاوية سيدي عبد الرحمن الأخضرى:

يستقر هذا المعلم الصوفي بدشرة وسط بنطوس، ومثلت الزاوية أحد مواقف رحلات ركب الحج خلال العهد العثماني للزيارة والتبرك بقبر الشيخ عبد الرحمن بن محمد الصغير الأخضرى (ت953هـ/1546م أو 982هـ/1574م)⁽²¹⁾ لما اشتهر عليه من ولاية وعلم باطني وظاهري وكرامات ذكرت عنه⁽²²⁾، والصلاة بمسجده وزيارة قبره المدفون به، حيث تتحدث الروايات عن نقل جثمانه من قجال (سطيف) أين توفي⁽²³⁾ إلى موطنه ببنطوس ودفن بزاوية أجداده، وعليه يجتمع الضريح والزاوية والمسجد في موقع واحد. هذا المعلم الصوفي يمثل تجذر للصوفية والولاية في الطوبونيميا، ليدل في الأخير على معلم كان ولازال دالا على موقع له محدداته، ونلتمس ذلك في استمرارته حتى يومنا هذا.

والزاوية التي اشتهرت باسم سيدي عبد الرحمن الأخضرى تعود في أصلها إلى زمن الجد محمد بن عامر الأخضرى السلمى البسكري، الذي شيدها كمدرسة لتعليم الطلبة مختلف العلوم الدينية⁽²⁴⁾، وتخرج حفظة للقرآن الكريم⁽²⁵⁾، إضافة إلى مهامها الأخرى كدار ومنزل للضيوف وعابري السبيل على ما ورد في رحلة الناصري أين تبينت به الأضياف من شتى الفئات⁽²⁶⁾. وتحفظ زاوية الأخضرى بذاكرتها الجماعية من خلال جمعها لأضرحة العائلة في صورة الشيخ محمد الصغير الأخضرى، وزوجته حدة أم الفضائل التفلالية وابنيهما أحمد وأخيه سيدي عبد الرحمن الأخضرى⁽²⁷⁾.

وأنشئ المعلم في موقع أثري تميزه ثلاثة قصور يمكن رؤيتها في المراكز التاريخية لقصور المخادمة بنطوس قربزاوية الأخضرى وأورلال⁽²⁸⁾، حيث يشير دولتر في رحلته الأثرية بداية إلى المسجد، ثم إلى وجود سرادق (تيجان) كورنثية، أعمدة قديمة، وحجارة ذات حجم كبير استخدمت في البناءات المجاورة، بالإضافة إلى وجود آثار خرائب ليس فقط في بنطوس

قرب زاوية الأخضرية⁽²⁹⁾، ففي المخادمة أين عثر على آثار مطحنة، وكتابات تذكارية لاتينية، وكتابات لاتينية شبيهة بموقع قريب من بنطوس هو أورال⁽³⁰⁾.

هذه الملاحظات الأثرية سبق وذكرها البكري في نصوصه المنسوخة عن مسالك محمد بن الوراق يذكرها الناصري تحديدا في بمطوس (بنطوس) بعد تجاوزه طرف وادي الجدي المحاذي لها بالقرب من خلوة الأخضرية في إشارة إلى: "بنيان قديم بحجارة منحوتة عن يسار الطريق ينسب للنصارى، فبتنا اصفرارا بخلوة الشيخ أبي زيد عبد الرحمن الأخضرية"⁽³¹⁾.

ويضيف لنا ألفريد بيس (Alfred Pease) معطيات عن موقع بنطوس ومعلم سيدي عبد الرحمن الأخضرية من خلال رحلته ببلاد الزاب سنة 1893م الموسومة بـ: "بسكرة والواحات وصحراء الزيبان"، فبعد ذكره لبعد أورال ب 34 كم، يبرز بموقع بنطوس وجود مسجد سيدي عبد الرحمن الأخضرية الصغير نسبة لوالده محمد الصغير الأخضرية (ت بعد 941هـ/1534م)، بالإضافة إلى القبة⁽³²⁾. وخلال العهد العثماني يحضر المعلم الصوفي في مصادر الرحلة والجغرافيا بالمواضع الآتية:

- ذكر القبر والخلوة مقتزنتين في رحلة الضحكي: "ثم مررنا في الغد على قبر خلوة الشيخ العلامة الهمام سيدي عبد الرحمن الأخضرية، فزرناه في قبره رحمه الله ونفعنا به"⁽³³⁾.

- ووردت الزاوية والمسجد في ماء الموائد على الطريق بين مليلي وليشانة: "مررنا بقرية أمليلي ظهرا ثم بزاوية سيدي الشيخ عبد الرحمن الأخضرية، ودخلنا لزيارته وصلينا بمسجده وهو إمام جامع بين علمي الظاهر والباطن له تأليف مشهور وكرامات مأثورة"⁽³⁴⁾.

- وجاء الحديث عن قبره منفردا في رحلة الورثاني، الحسين بن محمد (ت 1193هـ/1779م): "زرت قبر الشيخ سيدي عبد الرحمن الأخضرية وله تأليف كثيرة مفيدة وهو من العارفين بالله تعالى"⁽³⁵⁾.

- وفي ما عدا مسجده، يضيف الناصري في رحلته الكبرى البئر وبيت الضيافة إلى قائمة المعالم: "وبها بئر عذبة قليلة الماء، ودار ومنزل تبئت به الأضياف"⁽³⁶⁾.

وتحتفظ الذاكرة الشعبية بموروث الشيخ سيدي عبد الرحمن الأخضر من خلال مسجد ثان غير المسجد الذي بجوار مقام الشيخ عبد الرحمن الأخضر، هذا المسجد القديم المنسوب إليه يستقر بموقع مسفة بالمقران⁽³⁷⁾ على بعد حوالي 10 كم عن بنطوس بعد وادي الجدي، وبه سرقته منه كتبه⁽³⁸⁾. كما يوجد بجوار المسجد ضريح، كانت روايات ومعتقدات أهل المنطقة أنه لسيد عبد الرحمن الأخضر، وكانت الخلوة والضريح مقصدا مزارا للتبرك من عامة الأتباع والمريدين، وما يرتبط بها من عادات وطقوس كذبح الذبائح وإطعام الطعام حول الضريح وتواصل عادات الزيارة الولائية ممثلة في ذبح الذبائح وإطعام الطعام حول الضريح⁽³⁹⁾، لكن هذه العادات زالت حاليا وانتهت.

3- سيدي زرزور:

هو عبارة عن ضريح أقيم لأحد شيوخ الطرق الصوفية المعروف بالمنطقة، وهو سيدي زرزور وسط وادي بسكرة، الذي أصبح ينسب إليه (وادي سيدي زرزور)، حيث تدور روايات أسطورية لأهل المنطقة حول انقسام مجرى الوادي إلى قسمين عند وصوله إلى مقام سيدي زرزور⁽⁴⁰⁾، ويبقى الغموض يكتنف وجود قبره وقبته وسط الوادي. والشخصية الصوفية هو أبو العباس⁽⁴¹⁾ وقيل أبو عبد الله محمد بن زرزور⁽⁴²⁾/زرزر⁽⁴³⁾ بن عبد الرحمن بن سلم بن أراب بن سهيل الفارسي (ت 291هـ/904م)، وجده سهيل الفارسي هو من صلب سيدنا علي بن طالب كرم الله وجهه.

ومحمد بن زرزور فقيه وعالم بمذاهب أهل الكوفة وعلم اللغة ورواية الشعر وعلم النجوم والحساب، حافظ للتفاسير، وكتب الفقه ومنها الموطأ وفقه أبي حنيفة، ودواوين العرب وتاريخهم⁽⁴⁴⁾. وذكر مقامه ببسكرة في رحلة الورثياني: "ما تعلق بأحوالنا ببسكرة فإننا بقينا فيها يومين ... زيارة الأفاضل الأحياء والأموات مثل الشيخ سيدي زرزور"⁽⁴⁵⁾.

قرن بعد الورثياني تأتي معطيات رحلة هنري ديفيري (Henri Duveyrier) "صحراء الجزائر وتونس" التي قام بها 1860م لتؤكد على تواصل المعلم الصوفي (قبة سيدي زرزور) من خلال حديثه عن وسط وادي بسكرة بالقرب من العالية، مع وجود بنايات مربعة الشكل رومانية، وكذا أسوار وارتباطها بصالح رايس، ثم بالقرب منها توجد قبة سيدي زرزور⁽⁴⁶⁾.

فكرة حضور قبة سيدي زرزور مع نهاية العهد العثماني وبداية فترة الاحتلال الفرنسي تتكرر في المعطيات الجغرافية لرحلة جين هيرابي (Jean Hurabielle) الموسومة بـ: "بسكرة والواحات المجاورة" حوالي 1889م، واصفا شكل القبة الأبيض كالبجعة، وموقعها وسط وادي بسكرة، ومبرزا الاحتفالات الدينية الضخمة التي كانت تقام حول الضريح في أيام معينة⁽⁴⁷⁾.

معطيات جين هيرابي نجدها مكتملة وبصورة أدق عند ألفريد بيس خلال رحلته لبلاد الزاب حوالي 1893م، حين يشير إلى موقعها مقابل لوحة نخيل العالية من الجهة الشرقية للوادي⁽⁴⁸⁾.

وفي الضفة المقابلة للوادي غير بعيد عن قبة سيدي زرزور، يستقر ضريح آخر نجهل عنه أية معلومة، ولم يلق حظه بعد من الدراسات الأكاديمية، لكن له حضور على الخريطة الساتلييتية لبسكرة بالمسمى (ضريح لالة دبارة)⁽⁴⁹⁾، ونرجح أن هذا المعلم هو الوارد في إشارة غزال ضمن أطلسه الأثري انطلاقا من قراءة كل من ريني (Renier)⁽⁵⁰⁾، وراقو (Ragot)⁽⁵¹⁾، في الفضاء الواسع لوادي لبسكرة عن وجود بناءين مربعي الشكل، أحدهما أقرب إلى الضفة اليسرى، مصنوع من الطوب والحصى، والآخر عبارة عن قبة مرابط مبنية من الحجارة الكبيرة ويعلوها كورنيش أقرب إلى الضفة اليمنى⁽⁵²⁾.

في حدود 1897م، دوّن الرحالة فليكس هوتفور (Félix Hautfort) رحلته الموسومة بـ: "في أرض النخيل بسكرة"، والتي قادته إلى بلاد الزيبان قبل أفول القرن التاسع عشر الميلادي، وفيها من المعطيات الجغرافية الهامة المتعلقة بالمعلم الجغرافي الصوفي (سيدي زرزور)، فعلى مشارف واحة العالية، يبرز هوتفور قبة رائعة هي (قبة سيدي زرزور) أو (ولي بسكرة) كما يصفه، بوسط الوادي مقاوما فيضاناته في وسطه شامخا "متحديا الخلود"⁽⁵³⁾.

إن النص الوارد في رحلة "بوابة الصحراء: بسكرة وأرجائها"⁽⁵⁴⁾ للرحالة ليدر (Leeder) رغم تأخرها زمنيا باعتبار أنه قام بها في حدود 1909م، تقدم لنا معطيات هامة حول الطوبونيم (سيدي زرزور)، فبعد حديثه بعض المظاهر الاجتماعية ببسكرة متعلقة بما أسماه (الراويش)، والاحتفال حول مقام سيدي زرزور، ينتقل إلى وصف دقيق لموقع القبة

(المقام) وسط وادي بسكرة، مشيراً إلى شخصية سيدي زرور، ومدى احترام الناس وتبجيلهم له ولقبته بفضل قوته الروحية، بالإضافة إلى تبريره للأسطورة التي تتحدث عن انقسام مجرى الوادي بمجرد وصوله، وتحدي القبة (المقام) لفيضانات الوادي من خلال عبارة "آمنة من العدوان المتهور"⁽⁵⁵⁾.

وتعرضت (قبة سيدي زرور) خلال الفترة المعاصرة إلى حريق أتى على عدد من الزراي والأفرشة والأواني الفخارية بداخله، بالإضافة إلى جزء من سقف المبنى المشيد بمادة الخشب التي كانت داخل مبنى الضريح، دون أن تمتد ألسنة اللهب إلى الضريح، حيث أوقفت النيران بعد وصولها إلى الباب الداخلي⁽⁵⁶⁾. ويبقى المعلم ذو الدلالة الصوفية شاهداً على تجذر أسماء الشخصيات المقدسة في الطوبونيمات، مع تواصل الروايات الشفوية حول كرامات هذه الشخصية في الأوساط الشعبية المحلية، كما استمرت عادات زيارته والتبرك به لفترة طويلة. هذه المعطيات المحلية التي عرف المعلم عندهم في شكله التركيبي والمنطوق (وادي سيدي زرور) كما يظهر على الخرائط⁽⁵⁷⁾، وعليه يمكن إحالة الطوبونيم ضمن تصنيف الهيدرونيم أو أسماء المعالم الجغرافية المتعلقة بالماء من خلال الجذر (وادي).

4- سيدي عقبة:

لقد أدى الانقطاع الطوبونيمي للكثير من المواقع التاريخية القديمة إلى ظهور طوبونيمات جديدة على أنقاضها فرضتها جملة من العوامل، ولعل الجانب الديني والصوفي من بينها، نتحدث هنا عن اختفاء تام لموقع تهودة من ساحة الأحداث التاريخية ليبقى كمعلم أثري بارز في الزايب الشرقي بفضل الشواهد الدالة على التعمير القديم للموقع، لتنتقل المدينة تدريجياً من نسيجها القديم إلى النسيج الإسلامي المصبوغ بالولاية (سيدي عقبة) على الخريطة المحلية الريفية للزايب الشرقي. لا تنطبق هذه الوضعية على تهودة - سيدي عقبة فقط، بل تتعداها لمدن أخرى على غرار هجران المدينة القديمة زايي - المحمدية (المسيلة) بالبسيط الغربي (بلاد الحضنة)، بالإضافة إلى مدن أخرى كمليانة و المدينة⁽⁵⁸⁾.

إن النصوص الماثورة المنسوبة للنبي (ﷺ) حول شخصية عقبة بن نافع الفهري وثلة من التابعين، والتي تستند في معظمها إلى روايات متواترة بالنعنة ومنقولة عن الرواية القيروانية بمبلورها أبي العرب بن تميم (ت 333هـ/944م)، وفي نصها:

«قرأت عن إسحاق بن أبي عبد الملك عن أبيه عن مقاتل عن وهب بن منبه وشهر بن حوشب أنّ هذه البقعة الملعونة التي لها تهودة كان النبي (ﷺ) نعى عن سكانها وقال سوف يقتل بها رجل من أمتي على الجهاد في سبيل الله ثوابهم ثواب أهل بدر وأهل أحد والله ما بدلوا حتى ماتوا واشوقاه إليهم. وقال شهر بن حوشب سألت التابعين عن هذه العصابة فقالوا ذلك عقبة وأصحابه قتلهم البربر والنصارى بتهودة فمنها يحشرون يوم القيامة وأسيفهم على أعناقهم»⁽⁵⁹⁾.

وهذه الرواية المنسوبة للنبي (ﷺ) كان تأثيرها كبيرا في نفوس الأوساط الشعبية المحلية مما أدى إلى تبلور فكر الرجل الصالح المبشر بالجنة وأصحابه، واكتسب لذلك محبة بين أهل المنطقة بفضل منزلته في ماثورة النبي (ﷺ)، ورفعة مكانته بأن يحشر هو وصحبه حتى يقعوا بين يدي الله تعالى⁽⁶⁰⁾، فتحول الضريح ثم المسجد الذي بني عليه إلى منزل للزيارة والتبرك به، وانتشرت أسطوره بين العامة في بلاد المغرب الإسلامي حتى صار معلما دينيا صوفيا بامتياز يوفد إليه من كل الأرجاء، ومحطة من مواقف الرحلات الحجازية للتبرك بضريحه: "وقبر عقبة ظاهر بالزباب يُتبرك به"⁽⁶¹⁾.

وورد هجيونيم (سيدي عقبة) في رحلة الحضيكي مصبوغا بصفة التابعي ناصر دين الله في قرية كبيرة ذات مياه وأشجار، يأخذ بها قبره المزار والمتبرك موقعه وسطها⁽⁶²⁾. ومؤكدًا اشتقاق اسم الموقع من القيمة السنية لعقبة بن نافع، يذكر صاحب ماء الموائد تفاصيلًا عن مقام عقبة، مبرزًا مستقره بالقرية الكبيرة، والمسجد الذي بني على ضريحه، بالإضافة إلى أسطورة مئذنة المسجد واهتزازها بفضل بركات عقبة⁽⁶³⁾. إن النصوص الماثورة عن النبي (ﷺ) تحضر مرة أخرى في رحلة اليوسي، ومنها نسب الموقع لعقبة بن نافع، كما يذكر بها مقامه⁽⁶⁴⁾. ومنها جدل اسم الموقع واشتقاقه من قدسية الماثورات المروية عن التابعي عقبة

بن نافع الفهري، يبرز الورثياني وكذلك الناصري المهجونييم بصورته النهائية بذكر نزوله بـ (سيدي عقبة): "مشهور يزار وعليه مسجد عجيب وحوله قرية عجيبة وفي وسط البسيط وفي مسجده مئذنة كبيرة عظيمة"⁽⁶⁵⁾.

إن النصوص الوصفية التي أوردتها الناصري في رحلته الكبرى لها الأهمية في إبراز التاريخ التراثي لسيدي عقبة، وفي مقدمتها تفردته عن باقي الرحالة والمستكشفين بذكر الموروث الديني (زاوية سيدي عقبة) القابعة في مؤخرة المسجد، وبها يقع ضريحه المكتوب على شبك يطل عليه بخط كوفي (هذا قبر عقبة بن نافع): "في زاوية من مؤخرة مسجده عليه قبة صغيرة مفروشة بزراي، وعليه دربوز وغطاء منوع، وعند رأسه خزانة كتب متداولة قليلة"⁽⁶⁶⁾. كما يتفرد بذكر أضرحة بعض التابعين ممن استشهد مع قبة في موقعة قهودة: "ذهبنا لزيارة سيدي عسكر من أصحابه - فيما قيل - وضريحه قريب من سيدنا عقبة في مسجد صغير... ووزرنا أيضا خارج البلد وداخل الأجنة بعض أصحابه يكنى أبا دينار [أبو المهاجر]"⁽⁶⁷⁾.

بعد النصوص الرحلانية العربية، تأتي بعض الأعلام الغربية من خلال رحلاتهم الاستكشافية خلال العهد العثماني، وفي مقدمتهم الدكتور الإنجليزي توماس شو (1692-1751م) (Thomas Shaw) خلال رحلته في النصف الأول من القرن 18م إلى الجزائر الموسومة بـ: "رحلة في منطقة الجزائر"، ويشير فيها إلى بعض المعطيات المهمة حول المعلم الديني (سيدي عقبة)، فبعد إشارته إلى ماضي المنطقة الروماني من خلال الآثار الرومانية المتفرقة حول الموقع هنا وهناك والتي تشبه ما اكتشفه في موقع بنطيوس، يذهب الدكتور شو إلى الحديث عن ضريح سيدي عقبة منبها إلى ماضيه البطولي كقائد إسلامي، ثم كرمز ديني من خلال (ضريح سيدي عقبة): قديس المكان. ويسترجع الدكتور شو الأسطورة المتعلقة بمئذنة المسجد، والتي تتحرك بالمقولة الشعبية: "تهز براس سيدي عقبة"، من ضمن الأساطير التي وردت في النصوص الرحلانية العربية⁽⁶⁸⁾.

تتابع الرحلات الغربية إلى بلاد الزاب، وفي مقدمتهم رحلة الألماني هنريك فون مالتزان (Heinrich Von Maltzan) (1826-1874م) من خلال إبحاره بالمحلات الشمالية الغربية لإفريقيا⁽⁶⁹⁾، وفيها عرج على بلاد الزاب، حيث يشير ضمنها إلى سيدي عقبة في

طريقه من بسكرة إلى توقرت عبر شط ملغيغ، مقدما وصفا لواحتها الصغيرة ونخيلها المرتب بعناية، بالإضافة إلى ضريح سيدي عقبة، والذي أشار أنه الملهم والفتاح العربي، ومنه استمدت المدينة تسميتها⁽⁷⁰⁾.

مع هنري ديفيريبي تتجدد معطيات أواخر الفترة العثمانية لقبة ومسجد سيدي عقبة مع حنينه لماضي إمبراطوريتهم الرومانية من خلال الخرائب وبقايا الأحجار الرومانية الملاحظة في المدينة، كما يشير إلى موقع الضريح داخل المسجد، والكتابة المنقوشة بالخط الكوفي على شريط من الطين التي تحمل عبارة (هذا قبر عقبة بن نافع رحمه الله)⁽⁷¹⁾.

إن المعطيات الوصفية الدالة في رحلة ألفريد بيس لها أهمية بالغة بفضل دخوله لمعينة المسجد من الداخل وخارجه، فبالإضافة إلى مواقع التدريس المتصلة بالمسجد، وشكل الصرح المربع المرفوع بست وعشرين عمودا طينيا، والمئذنة المربعة ومنها إطلالة رائعة للغاية على المدينة ونخيلها، يتحدث بيس عن احترام وتبجيل الضريح من خلال نزع الأحذية خارج المسجد، وإلى يمين المحراب أين يستقر ضريح سيدي عقبة، مبرزا الكتابة بالخط الكوفي المتواترة (هذا قبر عقبة بن نافع رحمه الله)⁽⁷²⁾.

يتواصل الحضور البارز للمعلم الديني (سيدي عقبة) في كتابات الغربيين، وهذا الرحالة ليدار يبرز الموقع على أنه المركز الديني بخلاف المركز التجاري ببسكرة، والمدينة هي مقصد المسلمين الأتقياء، وبوسط المدينة يجتمعون بالمسجد الكبير عند مرقد أحد أعظم رجالات الإسلام، وبه يتدارسون ويتعلمون، ويختتم: إنه (قبر سيدي عقبة) المكان الذي قُتل في نهاية المطاف بالقرب منه، ودفن به هذا المحارب⁽⁷³⁾.

● خاتمة:

من خلال عرضنا السابق يظهر مدى تجدر رجال التصوف والأولياء بالمنطقة، وقد تجلّى ذلك من خلال عدة أسماء لشخصيات مقدسة ومبجلة دينيا صبغت العديد من الطوبونيمات بمجالات الزاب العثماني، والنماذج المستخرجة المبينة في الدراسة ماهي إلا عينة بسيطة في مجال جغرافي صغير، وهذه النتائج المتوصل إليها يمكن تعميمها بصورة كاملة على كل المجالات الجغرافية للجزائر، بفضل انتشار عدد كبير من الشخصيات الدينية فيها

إن المعالم الدينية الواردة في الدراسة على غرار: مقام وزاوية ومسجد سيدي عقبة بن نافع، مقام ومسجد سيدي خالد، مقام وزاوية ومسجد سيدي عبد الرحمن الأخضري مقام سيدي زرزور، التي أبرزتها الدراسات العربية والغربية، قد أظهرت مدى تعلق السكان المحليين بمدن بلاد الزاب بهذه الشخصيات الصوفية والدينية، محافظة بذلك على ذاكرتها الجماعية من خلال الزيارة والتبرك بمقاماتهم، والصلاة في زواياهم ومساجدهم، ليس فقط هذا بل تعلق غير المحليين (العرب والغرب) بهذه المعالم الدينية في صورة المستكشفين والمريدين، والزوار، مما يعطي الانطباع باحترام وتبجيل كبيرين لما قدمه هؤلاء بعيدا عن الأسطورة، والتخاريف الشعبية، وارتسمت صورة التبجيل المحلي في المحافظة على المعالم الدينية، وتوسعتها، وترميمها، وتأسيس جمعيات دينية محلية ووطنية لها.

[illegible]



صريح ومسجد سيدي خالد



موقع سيدي خالد (صورة ساتليّة)



صورة لقبة سيدي زوزور سنة 1897م
المراجع: Felix, Au pays des palmes, p. 49



صورة حديثة لقبة سيدي زوزور



موقع قبة سيدي زوزور (صورة ساتليّة)



مسجد والصريح سيدي حدة



موقع والصريح سيدي حدة (صورة ساتليّة)



صور زاوية ومسجد سيدي عبد الرحمن الأخضري - بنطيوس

موقع زاوية عبد الرحمن الأخضري - بنطيوس (صورة ساتيلية)

الهوامش والإحالات

(1) - الجغرافية التاريخية لبلاد الزاب من نهاية الفتح الإسلامي إلى نهاية ق 9هـ، أطروحة دكتوراه في التاريخ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة - الجزائر، 2019م.

(2) - العدواني، تاريخ العدواني، تحقيق وتقديم: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1996م، ص 200.

(3) - ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية: دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني دار البصائر، الجزائر، 2009م، ص 478.

(4) - Shaw. Th, *voyage dans la régence d'Alger*, Editeur marlin, Paris, 1830, p. 398.

(5) - الورثياني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار المشهورة بالرحلة الورثيانية، تصحيح: محمد بن أبي شنب، مطبعة بيبير فونتانا الشرقية، الجزائر، 1908م. وقد أشار توماس شو إلى وجود قلعة محصنة ببسكرة:

« Le bey de Constantine y a fait bâtir un château fort qui n'est armé que de six petites pièces de canon, et de quelques lourds mousquets montés sur des espèces d'affûts ». Shaw, *voyage dans la régence d'Alger*, p. 398.

(6) - الورثياني، نزهة الأنظار، ص 105.

(7) - الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1983، ج 2، ص 138.

(8) - مارمول كرنخال، إفريقيا، تر: محمد حجي وآخرين، دار نشر المعرفة، الرباط، 1989م، ج3 ص 167.

(9) - « Hagionyme – nom propre d'un saint ». Mohand. T, « Toponymie et aménagement linguistique: vers une terminologie amazighe? », *Iles d Imesli*, 4-1 (2012), p. 112. <https://www.asjp.cerist.dz/en/Articles/397>.

(10) - Atoui Brahim, *Toponymie et espace en Algérie*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Marc Cote, Université de Provence - Aix-Marseille I, France, 1996, p.125-128 ; Abdelffatah. N, «Toponymes maghrébins», *Cahiers de sociolinguistique*, 11 (2006/1), p. 118; Farid. B, « Espace signe et identité au Maghreb. Du nom au symbole», *Insaniyat*,9 (1999), p. 7.

(11) - علاوة عمارة، "التحولات المحلية والطبوغرافية لبلاد الزاب"، مجلة تراث الزيبان، ع1 (2016)، ص 20.

(12) - الصادق زباني، "الحركة الصوفية لسعادة الرحمان وعلاقتها بمجتمع وطوبوغرافيا بلاد الزاب على العهد الحفصي"، أعمال الملتقى الوطني حول التصوف والمتصوفة في الغرب الاسلامي جامعة سيدي بلعباس، دار نور للطباعة والنشر، ألمانيا، 2018م، ص 228.

(13) - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، ج1 ص 469-470.

(14) - أحمد ابن داود، العقد الجوهري في التعريف بالقطب الشيخ عبد الرحمن الأخضرى ويلييه شرح أم البراهين ويلييه أزهر المطالب، تح: لحسن بن علجية، دار الكتب العلمية، 2018م ص 33.

(15) - Delattre. A. -L, « Excursion dans le Zab occidental », *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du département de Constantine*, 25/3-4 (1888), p. 273.

(16) - Gsell. A, *Enquête administrative sur les travaux hydrauliques en Algérie*, Ernest Leraux, Paris, 1902, p. 121.

(17) - الضحكي، الرحلة الحجازية، تح: عبد العالي لمدير، دار الأمان، الرباط، 2011، ص 85.

(18) - العياشي، ماء الموائد (الرحلة العياشية)، تحقيق: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات، 2006م، ج2، ص 542.

(19) - اليوسي، رحلة اليوسي، تح: أحمد الباهي، منشورات بيت الحكمة، تونس، 2018، ص 80.

(20) - الناصري، الرحلة الناصرية الكبرى، تحقيق: المهدي الغالي، دار أبي رقرق، الرباط، 2013م ص 210.

- (21) - بوزيانى الدراجي، عبد الرحمن الأخضرى العالم الصوفى الذى تفوق فى عصره، دار الأمل 2009م، ص 10.
- (22) - الدرعى، أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر (ت 1129هـ/1717م)، الرحلة الناصرية تحقيق وتقديم: عبد الحفيظ ملوكى، دار سويد للنشر والتوزيع، 2011م، ص 138.
- (23) - أحمد بن داود، العقد الجوهري، ص 18.
- (24) - فوزى مصمودى، العلامة الموسوعى عبد الرحمن الأخضرى (1514 - 1575م)، دار موفم للنشر، الجزائر، 2008، ص 59.
- (25) - فوزى مصمودى، العلامة الموسوعى عبد الرحمن الأخضرى (1514 - 1575م)، دار موفم للنشر، الجزائر، 2008، ص 59.
- (26) - الناصري، الرحلة الكبرى، ص 219.
- (27) - يوسف بن حسين خنفر، "العلامة محمد الصغير الأخضرى البسكري حياته وآثاره"، مجلة الذاكرة، 5 (2015)، ص 34.
- (28) - علاوة عمارة، "التحولات المحلية والطبونية"، ص 14.
- (29) - Delattre, « Excursion dans le Zab occidental », p. 263.
- (30) - Ibid, p. 266.
- (31) - الناصري، الرحلة الكبرى، ص 218.
- (32) - «Ourlal, 34k. Roman remains. Ben Thios, 36k. Roman remains also the picturesque mosque of Sidi Abd-er-Rhman-Serir el - Akhdar. And koubba ». Pease. A-E, *Biskra and the oases and desert of the Zibans*, E. Stanford, 1893, p. 69.
- (33) - الحضيكي، الرحلة، ص 85.
- (34) - العياشي، ماء الموائد، ص 542.
- (35) - الورثياني، نزهة الأنظار، ص 87.
- (36) - الناصري، الرحلة الكبرى، ص 219.
- (37) - يعد إعادة تأهيل وترميم مسجد سيدي الأخضرى الثانى بمنطقة المقران ببنيطوس الذى أمر ببنائه أحمد باي أحد أهداف مؤسسة العلامة الشيخ عبد الرحمن الأخضرى البنيطوسي التى تأسست بتاريخ 07-04-2018: <https://www.facebook.com/AlakhdhariFondation>
- (38) - أحمد بن داود، العقد الجوهري، ص 14 و 30.
- (39) - فوزى مصمودى، العلامة الموسوعى، ص 44.
- (40) - وقفنا على هذه الروايات كذا مرة فى زيارتنا لقاعدة الزاب بسكرة، وحدثنا أكثر من واحد أن الوادى إذا فاض جريانه ينقسم إذا ما وصل قرب مقام سيدي زرزور.

- (41) - أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم التميمي (ت 333هـ/944م)، الجزء السادس من كتاب طبقات علماء إفريقية (الحشني)، دار الكتاب البناني، بيروت، د.ت، ص 190.
- (42) - ابن عذاري أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي (ت. بعد 712هـ/1312م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، 1983م، ج1، ص 136.
- (43) - الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت 969هـ/1297م)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله وعلق عليه: ابن ناجي التنوخي (ت 839هـ/1435م)، مكتبة الخانجي القاهرة، 1968م، ج2، ص 247.
- (44) - المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبد الله (ت حوالي 474هـ/1081م)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسیر من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكوش، مراجعة: محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1983م، ج1، ص 514.
- (45) - الورثياني، نزهة الأنظار، ص 109.
- (46) - Henri. D, *Sahara algérien et tunisien Journal de route*, Augustin Challamel, Paris, 1905, p. 5.
- (47) - Au pays du bleu : Biskra et les oasis environnantes, Augustin Challamel, paris, 1899, p. 54.
- (48) - «On the high eastern bank of the river, opposite the koubba of Sidi Zerzour, is the little oassis of alia, whos palms ». Pease, *Biskra and the oases and desert of the Ziban*, p. 52.
- (49) - <https://www.google.dz/maps/place/ضريح+لالة+دبارة/>.
- (50) - Renier. L, « Deuxième rapport de M. Renier, en mission dans la province de Constantine », *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 2 (1851), p. 451.
- (51) - Ragot. W, « Le Sahara de la province de Constantine », *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique du département de Constantine*, 16 (1873-4), p. 279.
- (52) - Gsell. S, A.A.A, f°48 (Biskra), n° 9.
- (53) - Felix. H, *Au pays des palmes Biskra*, Paul Ollendorff, Paris, 1897 p. 49-50.
- (54) - <https://ia800209.us.archive.org/16/items/desertgatewaybis00leed/desertgatewaybis00leed.pdf>
- (55) - Leeder. S.H, *The desert gateway : Biskra and thereabouts*, Cassell and company, London, New York, Toronto and Melbourne, 1910 p. 223.

- (56) - <https://www.ennaharonline.com/>الرحمن-عبد-العلامة-ضريح-يحرقون-مجهولون/
- (57) - <https://www.google.dz/maps/search/oued+sidi+zerzour/@34.8844397,5.6968231,12z/data=!3m1!4b1!5m1!1e4>.
- (58) - علاوة عمارة، "النشاط التجاري للساحل الشرقي للجزائر (2-6هـ/8-12م)"، مجلة المعالم قلّة، 9 (2008)، ص 63.
- (59) - أبو العرب، الجزء الأول من كتاب طبقات علماء إفريقية (أبو العرب)، ص 9-10.
- (60) - المالكي، رياض النفوس، ج1، ص 43.
- (61) - الدباغ، معالم الإيمان، ص 166.
- (62) - الحضيكي، الرحلة، ص 86.
- (63) - العياشي، ماء الموائد، ج2، ص 539.
- (64) - اليوسي، رحلة اليوسي، ص 84.
- (65) - الوثيلاني، نزهة الانظار، ص 94؛ الدرعي، الرحلة، ص 146 و 158.
- (66) - الناصري، الرحلة الكبرى، ص 236.
- (67) - نفسه، ص 238.
- (68) - Shaw, *voyage dans la régence d'Alger*, p. 399.
- (69) - ثلاث سنوات في شمال غربي إفريقيا، ترجمة أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1980م.
- (70) - مالتزان، ج3، ص 129.
- (71) - « Le tombeau de Sidi'Okba est dans la mosquée et se compose d'une chambre dont je n'ai vu que les murs extérieurs. Sur un des côtés de la porte on voit une inscription coufique en relief sur une bande de terre cuite et formant une ligne écrite de bas en haut, on y lit : *هذا قبر عقبة بن نافع رحمه الله* ; au-dessus de la porte même est une autre inscription ancienne aussi ; elle est sculptée en relief sur une planche de bois colorée. Dans la ville on voit de temps à autre des pierres romaines encastrées dans les murs ». Henri, *Sahara algérien*, p. 105.
- (72) - Pease, *Biskra and the oases*, p. 65-66.
- (73) - Leeder, *The desert gateway*, p. 101-102.

أثر الجوائح المائية في الفوارق الاجتماعية بالمغرب ما بين ق 16م و ق 18م

The effect of water disasters in social disparities in Morocco
between the 16th and 18th centuries

أ. سعيد إدحمان

جامعة القاضي عياض - مراكش (المغرب)

تاريخ القبول: 2020/05/28

تاريخ الإرسال: 2020/04/22

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى رصد بعض الانعكاسات التي كانت تخلفها الكوارث الطبيعية على الهياكل والبنىات السوسولوجية، وذلك بالتركيز على الآثار التي كانت تنجم عن الجوائح المائية ومن أهمها الفوارق الاجتماعية بالمغرب ما بين القرنين 16م و 18م، حيث كانت تفضي تداعيتها الديمغرافية إلى إحداث تغييرات على مستوى التراتبية الاجتماعية إما بمزيد من احتجاج الثورات من طرف عليّة القوم والأغنياء والمتنفذين بوجه عام، أو بإعادة توزيع جديد للأموال والملكيّات يتيح ارتقاء بعض الفئات الاجتماعية المتوسطة والدنيا في سلم الهرم الاجتماعي وذلك عن طريق الانتقال المشروع للأصول والموارد.

الكلمات المفتاحية: المغرب، الجوائح المائية، الفوارق الاجتماعية، الأزمات الديمغرافية.

Abstract:

This study aims at monitoring some of the effects of natural disasters on sociological structures by focusing on the role played by water pandemics in the social disparities in Morocco between the 16th and 18th centuries. Their demographic repercussions led to changes in the social hierarchy, Or more revolutions by the elite and the rich and influential in general, or a new redistribution of funds and property allows the rise of some social groups medium and low in the hierarchy of social pyramid through the transition For a project of assets, resources and properties.

Keywords :

Morocco, water disasters, social disparities, Demographic crises .

تقديم:

تعدّ الجوائح المائية من أهم العوامل التي تخلف آثارا متعددة على البنى السوسولوجية وذلك بفعل ما يتمخض عنها من نزيف ديمغرافي، يهم في الغالب الأعم الفئات الاجتماعية البسيطة والمهمشة، التي تفتقد آليات ووسائل مقاومة هذه الكوارث فتتسع دائرة الفوارق الاجتماعية، وتزيد بذلك ثروة الأغنياء وأهل الحل والعقد.

وفي بعض الحالات يقع أن تتغير خريطة توزيع الثروة في البلاد، فيحدث العكس تماما حيث تتسلك بعض شرائح المجتمع المتوسطة وحتى الدنيا سلم الهرم الاجتماعي طريق الترامي على ممتلكات صرعى هذه الإزم الديمغرافية، أو بانتقال الأصول عن طريق الوراثة؛ وذلك عندما يصعب التحكم في تداعيات هذه الجوائح السلبية على الإنسان والمجال، بالتالي عدم تمييزها ومفاضلتها بين شريحة أو أخرى بغض النظر عن خلفيتها الاجتماعية.

فهل تسعفنا إذن الأسطغرافيا التاريخية في تأكيد هذه العلاقة الجدلية بين عنصر الماء والتراتبية الاجتماعية في المغرب خلال الفترة محط الدراسة؟

1- استغلال ذوي النفوذ والأثرياء لأثر الجوائح المائية:

لقد بات من المعلوم أن الأزمات الديمغرافية الناجمة عن الجوائح المائية كانت تسفر عن إدخال تعديلات جوهرية في البنية المجتمعية؛ فإذا كان المستوى السوسيو اقتصادي متفاوتا بين الأفراد، وحيث أن الشرائح الكادحة كانت أكبر مُتضرر من ظروف الأزمة نظرا لهشاشة وسائل مقاومة الجوع، فإن طبقة الأغنياء كانت في معظم الحالات أكثر استفادة من الظروف، فيسارع أفرادها إلى مراكمة الثروة. وبالتالي فرز جديد لمراكز النفوذ، وتركيز واقع اجتماعي قائم على التعارض والصراع، مما يزيد في توسيع هوة الفوارق على الصعيد الاجتماعي، خاصة وأن هذه النكبات كانت تخلق أمام الأثرياء فرصا سانحة لاستغلال الفئات الكادحة في أسوء المشاهد.

- الاحتكار والرفع من الأسعار زمن الخصاصة:

لا تساورنا الريبة أنّ هناك عدة تحريجات تاريخية تشير إلى هذه الظواهر الاجتماعية فقد شكّل قحط عامي 926 - 927 هـ / 1521 - 1522 م، فرصة مواتية لوجهاء بعض

القبائل، والتجار الأغنياء من المسيحيين واليهود المقيمين بالحوضر الكبرى والمناطق الساحلية للزيادة في ممتلكاتهم ومواردهم، لدرجة أنهم تعاطوا تجارة الرقيق، فتمكنوا من جني ثروة طائلة⁽¹⁾.

ومثل تأخر سقوط المطر وسيلة أخرى لذوي النفوذ السوسيو اقتصادي من أجل احتكار المواد الغذائية ووضعها في مخازنهم، فإذا كان من الطبيعي أن يزيد سعر المواد الغذائية أثناء القحط عن ثمنها العادي في فترات الرخاء نظرا لضعف المحاصيل، فإنّ هذه المضاربة تزيد الوضع سوءاً، بفعل ارتفاع الأسعار لمعدلات غير مقبولة، فيحصد هؤلاء من وراءها أرباحا طائلة، ولو جاء ذلك على حساب المعسرين؛ كما حدث في موسم حرث سنة 958هـ / 1553م، حين عرف ثمن القمح صعودا كبيرا بلغ معه القمح حوالي 6 أواقي، ولم تنقشع سحب الشدة إلا بعدما نزل الغيث، فحرث الناس، فتراجعت بذلك الأسعار⁽²⁾.

وبداهة أن تبرز الفوارق السوسولوجية حتى في القدرة على تحمل ظروف الكارثة، كما حدث أثناء قحط عام 1090 هـ / 1680 م، فبينما كانت الفئات الدنيا تعاني من الجوع لم يشعر الأغنياء والمترفين "بصوت الجوع" لأن بيوتهم مملوءة بكلّ الطيبات، والغلال الكثيرة وخزائنها مملوءة⁽³⁾. خاصة بالشعير والفول والعدس "مما لا عدّ له وأوعية مملوءة بالزيت والعسل والزبدة"⁽⁴⁾.

ولا نعدم الإشارة إلى تجارة الحبوب التي شكلت وسيلة من وسائل احتجان مزيد من الموارد والثروة من طرف التجار الكبار والوجهاء وأصحاب النفوذ الذين يدورون في فلك البيت الحاكم، وذلك عن طريق احتكار المواد الاستهلاكية الأساسية والرفع من أسعارها فماريا تير متلن⁽⁵⁾ (Meteleen) أشارت إلى قيام جيش عبيد البخاري⁽⁶⁾ باحتكار المواد الغذائية عندما أطل القحط برأسه سنة 1738، وتزايد تدخلاته في أمور الاقتصاد، ودعوته الناس إلى شراء القمح من مستودعاته ومخازنه، ب 60 مثقالا بعد أن كان سعره بمثلين⁽⁷⁾.

ورغم أننا نعلم بأنّ شهادات الأجانب، سواء منهم الأسرى والسفراء والقناصل وأعضاء البعثات العلمية والطبية الأوروبية كانت تحاول في أغلبها إظهار صورة قاتمة عن أنظمة

الحكم، إلا أن هذه الإشارة تحمل هذه المرة قدرا من الحقيقة، لأننا نعلم بأن جيش عبيد البخاري لعب في أزمة الثلاثين سنة (1727 - 1757م) دورا حاسما في ضعف السلطة الحاكمة بتدخلاته في خلع الحكام وتنصيبهم، وتوجيه شؤون الاقتصاد.

ويقدم لنا أحد الإخباريين تحريجا يفيدنا في معرفة بعض الوسطاء والمضاربين والمحتكرين للأقوات، فصاحب الإتحاف يذكر أنه "لما نزلت بالناس مسغبة عام خمسين [1150 هـ] احترف رؤساء الرماة ببيع الزرع من البادية يمنعون المساكين من شرائه ويشترونه بما شاءوا ويخسون الناس أشياءهم، وإذا باعوا يبيعونه بما شاءوا، وكان من جملتهم رجل يقال له العماري"⁽⁸⁾.

وبالمثل أورد أكنسوس محمد⁽⁹⁾ إلى أنّ المولى المستضيء العلوي⁽¹⁰⁾ لما أزيح عن كرسي الحكم، انتقل للاستقرار بمدينة أصيلا عام 1160 هـ / 1748م، "فاجتمع عليه بعض سماسة الفتن ممن كانوا معه، فأشاروا عليه بوسق الزرع للكفار... فظهر له الريح ... وبلغ خبره بر النصارى (الإسبان) فقصدته التجار بمراكبهم، وكان يشتري الزرع وبدأ يبيعه، وعمرت المرسى (أصيلا) وجاء الأعراب بالزرع وهو يشتري ويخزنه حتى تجيء المراكب فيبيع بالريح الكبير"⁽¹¹⁾، ولم يكن هذا السلوك ليمر دون ردود أفعال، فأحوال البلاد الطبيعية ليست في أحسن حال، وهي في غنى عن هذا السلوك، فما إن وصل خبره إلى السلطان المولى عبدالله⁽¹²⁾، حتى أصدر الأوامر لخليفته بمراكش سيدي محمد للخروج من أجل محاربة المستضيء وإخراجه من هذه المدينة⁽¹³⁾.

ولا عجب إذا وجدنا مشاهد أخرى لاستغلال حاجة الناس زمن الندرة، حيث حظيت باهتمام الفقهاء، فقد سئل "عمن باع ملكا في أنصاف باطل بإكراه في سنة المجاعة وكتبوا أنهم قبضوا الثمن معاينة (عينا) هل يلزم أم لا"⁽¹⁴⁾، كما سئل "عن رجل أضره الجوع فلم يجد من يبيع له الزرع إلا بأكثر من ثمنه المعتاد ويبيع حقله في ذلك الثمن هل يلزمه البيع بذلك الثمن أو لا يلزمه وعليه فهل يلزمه عن الزرع أو عن ثمنه المعتاد"⁽¹⁵⁾.

هذه الإشارات التوازلية توضح بأنّ الميسورين كانوا يبيعون الأقوات للمنكوبين بقيمة مرتفعة مقابل الاستيلاء على أموالهم بسعر زهيد، وهي صورة توضح استخدام أساليب

غير شرعية، وتبرز في أحط الصور، عندما نعلم بأن هذه العملية كان يصاحبها الإدلاء بشهادة الزور، وهو ما يفهم من قول أبي مهدي عيسى السكتاني⁽¹⁶⁾، أنه "وقع لبعض الناس في سنين المجاعة الماضية على ما حكى بأنه تباع رجالان ملكا بثمان معلوم المقدار ويشترط المشتري على البائع له بقبض أكثر مما قبض فيقبل البائع .."⁽¹⁷⁾. ويبدو أن هذا التصرف الشاذ، كان شائعاً خلال سنوات الجذب التي يحصد فيها السكان غلالاً ضعيفة⁽¹⁸⁾.

- الموسرين "نحو احتجاج ممتلكات المنكوبين والمُعسرين"

لا ننسى الإشارة إلى أنّ بعض الكوارث الديمغرافية نتج عنها مفارقة تلفت النظر؛ فهي من جهة تبين ارتفاع سعر المواد الغذائية بصورة كبيرة في مقابل تراجع أثمان الأصول والسلع الأخرى إلى مستويات جد منخفضة، ومن جهة أخرى تسلط مزيداً من الضوء على مسألة انتقال المنافع والأصول؛ على غرار ما حدث سنة 1133هـ/1721م، حين اشترى عبد الرحمان بايص التطواني، من محمد بن قاسم العزيمي التطواني جميع الفدان السقوي الكائن ببلاد المرة خارج تطوان، بثمان بخس قدره إحدى وخمسون مثقالاً دراهم⁽¹⁹⁾، بينما ارتفع وسق القمح حسب صاحب زهر الأكم "إلى اثنتي عشر مثقالاً وثلاثة عشر"⁽²⁰⁾. وقد أكد الناصري هذا الأمر عندما قال: "وأما الأصول والسلع فلم يكن شيء منها يبلغ عشر ثمنه المعتاد"⁽²¹⁾.

ويبقى النموذج الأمثل على هذا القول ما وقع في الحاضرة الفاسية خلال جفاف عام 1150هـ / 1738م حين تراجع ثمن الدار بها من 1000 مثقال في الأوقات العادية، إلى حوالي 70 أو 80 مثقالاً عندما حلت المجاعة؛ خلافاً لسعر وسق القمح الذي ارتفع إلى 100 مثقال، بعد أن كان ثمنه في وقت الرخاء 50 أوقية فقط⁽²²⁾. وقد أكد الضعيف بأنّ غالبية أهل فاس باعوا "الديار والرباع والأصول والحلي وأكلوا ذلك ولم ينفعهم"⁽²³⁾.

وقد كان هذا الأمر، يؤدي إلى مزيد من توسيع الفوارق الاجتماعية، واستحواذ الأغنياء على مزيد من ممتلكات العامة، وهو ما كان محط استنكار من قبل العلماء، وفي مقدمتهم الفقيه أحمد بن سليمان الرمموكي، الذي نهى بقوة عن ظاهرة شراء ورهن الأراضي والأصول، التي عرفها جفاف عام 1161هـ / 1748م، يقول الضعيف بخصوص هذا الشأن أنه "سنة إحدى وستين توفي سيدي أحمد بن سليمان الرمموكي مؤلف الفرائض في الميراث..

وكان ينهي (كذا) الناس عن اشتراء الأراضي والأصول ويقول لهم حتى يفوت عام واحد وستين ومائة وألف، وينهي عن رهنها أيضا"⁽²⁴⁾.

والحال أنّ استغلال الأغنياء لإملاق المعسرين، عن طريق هذه الرهون المجحفة، تنضاف إليها وسائل لا تقلّ تدنيا، وهنا نقصد ظاهرة الاقتراض، التي تأخذ بُعداً خطيراً؛ خاصة عندما تكثر ديون الأهالي في ظلّ هذه الأوضاع العصيبة، فيفقد أغلبهم القدرة على تسديدها، ما يفرض على كلّ واحد منهم التخلي لدائنه عما بحوزته، من محل أو أرض زراعية تتجاوز قيمة الدين في بعض الحالات⁽²⁵⁾.

وهناك نص تاريخي للعايشي، له مغزى اجتماعي عميق يبرز معاناة سكان بعض البوادي من تراكم ديونهم في فترات الأزمات الغذائية، يهيم جماعة 1072 هـ / 1661-1662 التي عاصر وقائعها، حيث ذكر فيه بأنّ أهل قرية الند كانوا أكثر مديونية من سكان قرية تزروفت بكثير، وبأنه "كان فيها رجال ركبهم الدين أكثر من سبعين مثقالا ونحى الله أهل قريتنا بساداتهم وجيرانهم ... فلم يبلغوا أهل القريتين المذكورتين"⁽²⁶⁾.

- "التسول" كمظهر واضح لأثر الجوائح المائية:

في ظل المعاناة التي تعيشها العامة زمن الجائحة، تكثر ظاهرة التسول كما حدث في العهد السعدي المتأخر، وفي أزمة الثلاثين سنة [1727-1757م]، وتفشل الخيارات التي يحاول الجائعون اللجوء إليها، كالهجرة من البوادي نحو المدن، إلا أن هذه الأخيرة، كانت بدورها تجتر ويلات الجوع واستغلال المتنفيدين، فقد كان الصغار بملاح فاس "يكون ويولولون ويسألون خبزا ولم يكن هناك مجيب" (نموذج أزمة 1136 هـ / 1724م)⁽²⁷⁾. فتتحوّل ضاحية المدن إلى ملجأ لساكنتها⁽²⁸⁾، ففي أغلب الأحوال يتحوّل هذا المهاجر إلى متسول، حتى وإن حاول تغيير الوجهة من مدينة إلى أخرى أقلّ تضرراً، كما حدث في جماعة 1150 هـ / 37-1738م، حين تدفقت سيول الجائعين من فاس ومكناس صوب القصر، ووزان، والعرائش وتطوان وطنجة، رفقة أبنائهم، يتكفون بأبواب الدور والأزقة⁽²⁹⁾ تعزز شهادة الضعيف الرباطي (عاش ما بين 1752 - 1818م) هذا التخريج بنص أبلغ من أي تعبير، أنه "كانت دراري أهل فاس يسعون في القصر ويطلبون بين الديار حتى كانت

صبية صغيرة تقول متاع الله، لله، على ربي، ياللي اعطني قدر ما يعطي للقطيطة أي اعطني قدر ما تعطي للهرة وهي القطعة"⁽³⁰⁾.

ومما يؤكد استفحال هذه الظاهرة إشارة مهمة للعالم محمد بن أبي عبد الله الكيكي - ولد بنواحي مراكش (ت 1185 هـ / 1779 م) - وردت في نوازله باعتباره شاهد عيان على الأزمة التي نتجت عن "عام اليبسة" 1163 هـ / 1749 م، والتي كان من مضاعفاتها السلبية اللجوء إلى التسول خاصة من قبل النساء نظرا لافتقار يد العون والغوث من أقرب الناس إليهن، يضيف قائلا "وشاهدنا من تتكفف الناس زمن المجاعة وفي دار إخوانها ما يملأ العيون من المواشي والأثاث والمواعين"⁽³¹⁾.

الواقع أنّ الجوع كان يتحوّل إلى "قوة اجتماعية بوسعها أن تسلك بالجماعات البشرية مسالك غريبة وتجعلها تنساق على غير هدى إلى غايات مجهولة يحدها الأمل الهاتف في أن يكون هناك وسيلة ما لإشباع الجوع القاتل الذي يعذبها"⁽³²⁾.

فكان من الطبيعي أن نجد بأنّ كثرة المتسولين في الكوارث الكبرى - خاصة في العهد السعدي المتأخر وبعد وفاة المولى إسماعيل العلوي - قد تركت صدق واضح في كتب الأدب الفقهي؛ حيث طرحت على أهل الفتوى، أسئلة حول الموقف الشرعي من هذه الظاهرة والتمييز بين المحتاجين الذين يجوز لهم سؤال الناس شرعا، وبين الأشخاص الذي يتخذون من التسول حرفة وتجارة. فقد سئل الفقيه محمد المسناوي الدلائي⁽³³⁾ عما يحدث أثناء المجاعة من كثرة السؤال وانتصا بهم [المتسولون] في الطرقات وتطوفهم على الأبواب، فمنهم من تظهر شواهد حاله أنه من السياب، ومنهم من تدل على كونه من المساكين والضعفاء وهل يجب تفقد هؤلاء المعوزين والبحث عنهم ليخلص من يستطاع تخليصه منهم؟

فكان أن أجاب بقوله أن "هذه المسألة مما حارت فيه بنا الأبواب، ولم ندر ما يخلص فيها ... إذ لم نقف على من شفا فيها من الأئمة (كذا) الغليل على وجه يتضح معه سواء السبيل، وإنما يتكلمون عليها بكلام مجمل..."⁽³⁴⁾.

1- أثر الجوائح المائية في تعديل التراتب الاجتماعي؛ ظاهرة استثنائية:

على النقيض مما أشرنا إليه سابقاً، فإننا نسجل في بعض الحالات ملاحظة مهمة تكمن في الدور الذي تقوم به الكوارث الديمغرافية في إحداث نوع من التعديل على مستوى التوازن الاجتماعي؛ وخاصة في فترات التطرف المناخي، ونستشهد هنا بحجم الخسائر المادية التي كان يتعرض لها الأغنياء، كما هو الشأن بالنسبة لآخر صفر عام 997 هـ / 1589م لجيش أحمد المنصور "في أوان البرد والشتاء، وجاز عليهم ثلج مفرط حتى كاد أن يتلف جلّ الجيش من ذلك، ومات منهم جماعة لا يحصى عددهم كثرة .. وأتلف دواب كثيرة لا تحصى وأموال طائلة"⁽³⁵⁾. فمن الراجح أنّ هذا الظرف الطبيعي القاسي، جرّد بعض الشخصيات من مكانتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعد فقدانها لمواردها المالية.

ونفس الأمر يسري على عام سنة 1048 هـ / 1639م، حينما تعرضت البلاد لتساقطات مطرية عنيفة حيثورد في إحدى الروايات اليهودية أنه "جا خبار من مراكش أن نزل عندهم السابن (السيل) .. وطراً في ليهود هجرة عظيمة .. ما خرجوا من ديارهم حتى حاجة. ما بقاو لا ديار ولا مال.. وجا (أتى) هذاك السيل في تافيلالت وهدم جُهد مائتين وخمسين دار ذي اليهود، وذو الأغنياء"⁽³⁶⁾.

علاوة على ذلك، كانت تُسجل في بعض السنوات العجاف التي يطول أمدها، حيث لا ينفع ادخار مال أو طعام، أو في أثناء بعض القحوط التي تتزامن مع الأوبئة⁽³⁷⁾، حالات وفيات مرتفعة تحدث تعديلاً في خريطة التوازنات الاجتماعية، إذ تقدم لنا بعض المصادر شذرات مصدرية تنحو في هذا المنحى، كقول الشيخ التمارتي⁽³⁸⁾: "ولما وقع هذا الطاعون بالمغرب سنة خمس أو ست إلى ست عشرة وألف"⁽³⁹⁾ كان أول ما وقع بالحواضر .. وأما أهل مراكش وتارودانت ففرقوا له في البادية والجلال، فكان أكثر وقوعه بهم وانقرض جل أعيانهم حتى استولى الخراب من ذلك على الحاضرتين"⁽⁴⁰⁾، وهو ما أكدّه القادري - بلغة الأرقام - حين قال [بخصوص وقائع سنة 1006 هـ / 1597 م] "كان الطاعون العظيم في هذه السنة، بلغ فيها الموت في كل يوم من الألفين إلى الخمسمائة بفاس، مات فيه من الشرفاء والفقهاء وأعيان فاس ما ينيف على الستة آلاف"⁽⁴¹⁾.

وتستعري الملاحظة، الصورة التي رسمها مصدر يهودي عن صور التكافؤ الاجتماعي وتراجع مظاهر الفوارق الاجتماعية التي تخرج أحيانا من رحم الجوائح المطرية، وحسبنا دليلا القحط الذي حل بالبلاد سنتي 21-1022 هـ / 13-1614م، والذي يُفهم منه الشعور بالذنب والخطايا، والتي وردت كثيرا في الروايات اليهودية عند تفسيرها لأسباب هذه الأزمات التي كانت تحل بين الفينة والأخرى، حيث ذكر المستشرق الفرنسي اليهودي جورج فاجدا (Vajda) (1908- ت. 1981م) بأنّ "المؤمنين" تواضعوا وتعهدوا أمام الملأ بأنهم لن يرتدوا ملابس الحرير وأشياء أخرى فاخرة لأنها تدل على البذخ والترف (luxe)⁽⁴²⁾.

وبفعل حدة جائحة عام 1071 - 1073 / 1661 - 1663م، حدث مرة أخرى نوع من التوازن الاجتماعي "فكان من سر قدر الله وصنعه أن سوّى فيها بين الغني والفقير فكلّ من مات فيها [فاس] من الكبراء والأغنياء وهم عدد كبير إنما مات جوعا ... وذلك أنّ الله تبارك وتعالى يبعث على الأغنياء منهم داء في صدورهم وخلوقهم فلا يقدرّون منه أن يسيغوا طعاما ولا شرابا حتى يموتوا جوعا.." ⁽⁴³⁾. لدرجة أنّ العياشي قال بلغة لا تخلو من القسم أنّ هذه المجاعة "قد صبغت والله الأحرار بلون العبيد. والعبيد بلون الأحرار" ⁽⁴⁴⁾.

وتخبرنا رواية يهودية بأنّ مكانة بعض الأسر المسلمة بمدينة فاس، والتي كانت تلعب أدورا مهمة على الصعيد السياسي والاجتماعي، تعرضت للتراجع بفعل الكوارث الطبيعية التي ضربت البلاد بعد وفاة المولى إسماعيل، بل وأدت إلى انقراض بعض الأسر ⁽⁴⁵⁾؛ بيد أن هذا المصدر لم يقدم أسماء بعض الأسر كأمثلة على ما ذكره.

ومن اللافت للنظر، أنّه في بعض الحالات، يستفيد بعض الأفراد والجماعات البسيطة من ظرفية الأزمة عن طريق الإرث؛ حيث تنتقل إليهم ملكية بعض الأراضي أو الأموال والامتيازات، بعد وفاة أصحابها نتيجة الجماعات والأوبئة، يقول صاحب الإحياء والانتعاش عن مدينة فاس: "مات فيها من الكبراء والأغنياء ... فجملة من مات فيها من أهل المدينة (فاس) على أصح ما بلغنا اثني عشر ألفا وكلهم له وراث هناك في المدينة يرثه" ⁽⁴⁶⁾.

وظلّت زاوية علي بن محمد صالح الأندلسي [شيخ الطريقة التباعية بفاس] بواد الزيتون "عامرة بأتباعه، إلى أن خلت في مجاعة عام خمسين ومائة وألف [37-1738] .. ولم يبق من عقبه أحد بفاس" (47).

وإذا كانت هذه الإشارات لا تتحدث عن الأفراد والجماعات الذين ورثوا ممتلكات الضحايا، فإن المختار السوسي يفيدنا في هذا الجانب، حيث ذكر بأن أحد أعيان سوس محمد ابن عبد المؤمن الدياني، استحوذ على كثير من متاع أخواله الذين قضوا في وباء 1214هـ (48)، ويضيف عن نفس الأزمة أنّ ثلاث فروع - من بين أربعة - من أسرة سوسية مشهورة بالعلم والتدريس في الأطلس الصغير، وهي الأسرة الإيديكيكية، انقرضت من جراء نفس الطاعون، مما مكّن الفرقة الباقية من إرث زاوية إيديكيل ومدرستها (49)، بعدما كانت لا تلعب أي دور في إدارتهما، كما أنّها أصبحت تستفيد من أعطيات وإنعامات المخزن أي من الإمتيازات المعنوية والضريرية (50).

هذا التراجع الديمغرافي يؤدي إلى نقص حاد في اليد العاملة، وزيادة في قيمتها فيضطر حتى المترفون إلى قضاء أشغالهم اليومية بأنفسهم، بما في ذلك المهام الشاقة، كالعمل في الأراضي الزراعية. وقد أشار الرحالة البريطاني جاكسون كروي (Jackson Grey) - زار المغرب في نهاية القرن 18م - إلى هذه المسألة بوضوح شديد، متحدثا عن المجاعات والأوبئة التي عرفتها هذه الحقبة، وما عرفته من "ارتفاع لثمن اليد العاملة بنسب هائلة إلى درجة حدوث مساواة غير مسبوقة بين الناس. كلّ ما يمكن أن يقوم به الفرد بنفسه يقوم به حتى الأغنياء الذين أصبحوا يشتغلون بأيديهم، لأنّ عدد الفقراء الذي نجوا من الوباء صار قليلا ولا يكفي لخدمة الأغنياء" (51).

يظهر بشكل واضح أنّ هذا التعديل الجلي الذي يمَسّ المجتمع من خلال إعادة تنظيمه، خلق توزيعا جديدا للثروة صعد عبر مدارجه حتى المعدمون، ف"الوباء؛ بقضائه على فروع ثرية من بعض الأسر، يتيح ترقية اجتماعية مفاجئة لبعض الفقراء الذين يجهلون امتطاء الخيول الرائعة التي أصبحوا فجأة مالكيها" (52).

على أنّ هذه الملكيات كانت تتعرض للتفكك بعد العودة الدورية للكوارث الديمغرافية، وبالتالي الإبقاء على حالة الخصاص، والإجهاز على كلّ المحاولات الرامية إلى تحقيق تراكم دائم للثروة⁽⁵³⁾. وقد توصل بعض الباحثين المغاربة إلى دور الكوارث الديمغرافية في إحداث حركية اجتماعية، وإعادة توزيع في الثروات⁽⁵⁴⁾.

وتبقى الإشارة إلى أن مسألة الاستحواذ على ممتلكات الغير بالغضب، كانت حاضرة بقوة في فترات المجاعات، حيث شكلت فرصة للبعض من أجل احتجاج الثروة والتزقي الاجتماعي، سواء من قبل الرعية أو الجهات الرسمية، فقد تمت مصادرة أموال التاجر بوجيدة أحد أغنياء حاضرة فاس، وبيعت جميع أصوله بأوامر من المولى عبد الله في عام 1738م⁽⁵⁵⁾. ونفس الأمر يسري على يهود ملاح فاس في جفاف 1791م، عندما ترك الأغنياء أموالهم من شدة الخوف الذي ساد آنذاك⁽⁵⁶⁾.

لقد خلص الباحث المتخصص في دراسة التاريخ الاقتصادي الفرنسي (Meuvret) (1901 - 1971) إلى أن الكوارث الطبيعية والأزمات الديمغرافية بتحليلاتها المختلفة كانت توسع من دائرة الفوارق الاجتماعية على مرّ تاريخ البشرية⁽⁵⁷⁾.

وصفوة الكلام أنّ الجوائح المائية التي عرفها المغرب ما بين القرنين 16 و 18م كانت سببا في إبراز الفوارق الاجتماعية وفزر جديد للثروة، والارتقاء في سلم الهرم الاجتماعي. والحق أنّ هذا الموضوع لا زال بحاجة إلى مزيد من الأبحاث وتوسيع دائرة الإطلاع على المصادر الدفينة وخاصة كتب النوازل والمناقب وكتابات الرحالة والأسرى الأوربيين، للوصول إلى معلومات قيمة بثلم الثغرات التي تعترض كتب التاريخ العام، وهم مواضيع أخرى متداخلة مع هذا الموضوع من قبيل أثر عنصر الماء في العوائد الاجتماعية التي ترتكن عليها كل طبقة اجتماعية، أو موقف السلطة المركزية والزوايا في تدبير ظرفية الأزمة المائية ومحاولات كل طرف التأثير على شرائح المجتمع، واستقطابها لتوسيع دوائر الولاءات والتأييد بغية تكريس شرعية ما أكانت سياسية أو روحية أو هما معا.

الهوامش والإحالات

(1) - استيتو محمد، "الكوارث الطبيعية في تاريخ مغرب القرن 16 م"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس - سيدي محمد بن عبد الله، 1987 - 1988 ص 195.

(2) - Vajda Georges, «Un recueil de textes historiques judéo-marocains», Hespérus - Tamuda, 2^e partie, T.XXXVI, 1^e et 2^e trim 1949, pp 316 - 317

(3) - كتاب "التواريخ أو تاريخ فاس"، تأليف أخبار عائلة ابن دنان الغرناطية الفاسية، ترجمة وتقديم شهير عبد العزيز، منشورات ك.أ.ع.إ. تطوان - جامعة عبد الملك السعدي، مطبعة الخليج العربي، ط 2، 2007، ص 62.

(4) - كتاب التواريخ، م.س، صص 58 - 59 .

Vajda, « Un receuil... », op.cit, 2^e partie, p : 142 .

(5) - هولندية ولدت سنة 1704، وتعرضت للأسر في عرض السواحل البرتغالية سنة 1731 م من قبل قراصنة مغاربة، حيث تم اقتيادها إلى مدينة سلا، وبعد ذلك تم نقلها إلى مكناس عاصمة المثلث، لتدخل في عهد السلطان المولى عبد الله ابن إسماعيل، وتقضي بالسجن 12 عاما، أي إلى حدود عام 1743م، لتكتب بعد خروجها مذكرة عن جوانب من الحياة اليومية في المغرب وما عرّفه من كوارث طبيعية، وأحداث سياسية واقتصادية واجتماعية.

(6) - سمي هذا الجيش بعبيد البخاري، لأن السلطان المولى إسماعيل (حكم المغرب ما بين عام 1672 - 1727م) أسس جيشه النظامي من العبيد، حيث كان أفرادهم يتعهدون بالسمع والطاعة لشخصه والولاء لسلطانه، وذلك بالقسَم على صحيح البخاري.

(7) - تير متلن ماريا، "من تاريخ المغرب وحاضرتة الإسماعيلية: قصة الهولندية ماريا تير متلن Maria Ter Meetelen الأسيرة التي عاشت بمكناس العاصمة في النصف الأول من القرن 18": ترجمة وتحقيق إدريس أبو إدريس، مطبعة فضالة - المحمدية، 1996، ص 64.

(8) - ابن زيدان عبد الرحمان، إتخاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس"، تحقيق علي عمر، ج 4، نشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 480 .

(9) - ولد محمد أكنسوس سنة 1796م بمنطقة سوس، تقلد منصب الوزارة في عهد المولى سليمان والمولى عبد الرحمان، ويعتبر كذلك من أهم مؤرخي الدولة العلوية في ق 19م، ت 1877م.

(10) - انقلب على أخيه المولى عبد الله ووصل إلى سدة الحكم عدة مرات، وذلك بمساعدة جيش العبيد وباشا طنجة أحمد بن علي الريفي السلطة، وذلك أواخر سنة 38- 1740 / 42- 1743 / 1747 .

(11) - أكنسوس محمد بن أحمد ابو عبد الله، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي"، تقدسم وتحقيق أحد حفدته أحمد بن يوسف أكنسوس، ج 1، الناشر: أحمد بن يوسف أكنسوس، المطبعة والوراقة الوطنية- مراكش، ط 1، د . ت، ص 204.

(12) - المولى عبد الله: هو ابن السلطان المولى إسماعيل، بعد وفاته أبيه دخل في صراع مع إخوته حول السلطة ما بين سنة 1727 - 1757 التي عرفت بأزمة الثلاثين سنة، حيث استقر له الحكم في نهاية المطاف بعد انتصاره على جميع خصومه.

(13) - الزباني أبو القاسم أحمد، "الترجمان العرب عن دول المشرق والمغرب"، نشر هوداس، طبع بمدينة باريس في المطبعة الجمهورية، 1303هـ / 1886م، ص 63.

(14) - السكتاني عيسى بن عبد الرحمان، "أجوبة سيدي عيسى السكتاني"، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 2814 د، ص 27.

(15) - نفسه، ص 143.

(16) - أحد كبار الفقهاء، ولد عام 926 هـ بتارودانت، حيث عاصر فترة قوة الدولة السعدية في عهد السلطان أحمد المنصور الذهبي، كما عاصر فترة انحطاط دولتهم، وأهله علمه لتولي منصب قاضي الجماعة، وتوفي سنة 1062 هـ بمراكش.

(17) - السكتاني، "م.س"، ص 1.

(18) - التمارتي، "الفوائد الجمة"، م.س، ص 441.

(19) - عقد بيع وشراء مؤرخ ب 23 من ذي الحجة 1133هـ . راجع داود محمد، "تاريخ تطوان" مجلدان، منشورات معهد مولاي الحسن- تطوان، 1959م، مج 2، ص 319.

(20) - الريفي، عبد الكريم بن موسى، "زهر الأكم: مساهمة في تاريخ الدولة العلوية إلى عهد المولى عبد الله بن المولى إسماعيل"، دراسة وتحقيق أسية بنعدادة، مكتبة الصور الجميلة، الرباط ط: 1992، ص 200.

(21) - الناصري أحمد أبو العباس، "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى"، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 9 أجزاء، 1997، ج 7، ص 147.

- (22) - ابن زيدان، "إتحاف أعلام الناس.."، م.س، ج 4، ص 415.
- (23) - الرباطي الضعيف محمد بن عبد السلام، "تاريخ الضعيف: تاريخ الدولة العلوية السعيدة" تحقيق وتعليق وتقديم أحمد العماري، نشر دار المآثورات، ط1، 1986، ص141.
- (24) - الرباطي الضعيف، "م.س"، ص 154.
- (25) - السكتاني، "أجوبة.."، ص 4 و ص 143.
- (26) - العياشي، "الإحياء والانتعاش"، م.س، ص 133.
- (27) - كتاب التواريخ، م.س، ص 85 - 86.
- ذكر جورج فاجدا بأن تحول العديد من أحبار اليهود، بملاح فاس، أصبحوا متسولين يتكففون الناس من باب إلى باب في مختلف أنحاء البلاد للحصول على قطعة خبز . راجع: Vajda(G), « Un recueil... », op.cit, 2^e partie, p : 74 .
- (28) - راجع التمنارقي، "الفوائد الجمّة"، م.س، ص 161.
- (29) - ابن زيدان، "إتحاف أعلام الناس.."، م.س، ج4، ص 429.
- (30) - الرباطي الضعيف، "م.س"، ص 141.
- (31) - الكيكي محمد بن عبد الله (ت. 1185هـ)، "مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجال"، تحقيق أحمد التوفيق، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط 1، 1997، ص 74.
- (32) - كاسترو جوزويه دي، "جغرافية الجوع"، ترجمة زكي الرشيد، مراجعة محمود موسى الناشر: دار الهلال - القاهرة، 1970، ص 158.
- (33) - شيخ الجماعة بمدينة فاس، أديب وعالم متصوف، ولد بالزاوية الدلائية (1072هـ / 1661م) في كنف أسرة اشتهرت بالعلم والصلاح والمشاركة السياسية، أخذ عن الفقيه المشهور أبي علي الحسن اليوسي، والعالم عبد الملك التجموعي، توفي عام : 1136هـ / 1724م.
- (34) - الدلائي، أبو عبد الله محمد بن أحمد "جواب عما يقع في زمان المسغبة من كثرة السؤال" مخطوط خ.ع بالرباط، رقم 1081 د، ورقة 139.
- (35) - ابن القاضي أحمد، "المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور"، جزآن، دراسة وتحقيق محمد رزوق، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1986. م.س، ج 2، ص 584.
- (36) - كتاب التواريخ، "م.س"، صص 49 - 50.

(37) - هنا نتحدث عن الأوبئة التي نتجت عن الأزمات المناخية، وليس الأوبئة التي انتقلت إلى البلاد عن طريق التجار والحجاج من الواجهة الشرقية برا، أو عن طريق الواجهة البحرية الأطلسية والمتوسطية.

(38) - ولد التمارني سنة 974 هبتمانة، وهو إسم رافد من روافد نهر درعة، عالم كبير ينتسب إلى أسرة مشهورة بالعلم والصلاح، عاصر العهد السعدي، حيث تولى القضاء والإمامة والتدريس بمنطقة سوس، وكان مرجعا للإفتاء بما حيث كان الناس يحتكمون إليه ببلادهم كما كان العلماء والفقهاء يرأسونه للاستفادة من علمه.

(39) - ما بين 1005 - 1006 هـ / 1597 - 1608 م.

(40) - التمارني أبو زيد عبد الرحمن، "الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة"، تحقيق اليزيد الراضي نشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 2007، صص 110 - 111.

(41) - القادري محمد بن الطيب، "نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني"، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977، ج1، ص69.

(42) - Vajda a dit «que Les fidèles s'humilient et s'engagèrent publiquement il ne plus se vêtirde soie et il d'autres choses encore ». Voir : « Un recueil... », op.cit, 1^{er} partie, pp : 333.

(43) - العياشي، عبد الله بن عمر، "الإحياء والانتعاش في تراجم سادات زاوية آيت عياش" م.خ.ع. الرباط، رقم 1433د، ص 134.

(44) - نفسه، ص 133.

(45) - Cigar Norman, «Société et vie politique à Fès sous les premiers Alawites (1660 - 1830) », Hesp Tam, Vol.XVIII, Fasc.unique, 1978-79, pp 93 - 172, p : 146 .

(46) - بخصوص مجاعة 1071هـ - 1072 / 1661 - 1662م. راجع: العياشي، "الإحياء والانتعاش .."، م.س، ص 134.

(47) - الكتاني عبد الكبير بن هاشم، "زهرة الآس في بيوتات أهل فاس وتحفة الأكياس ومفاكهة الجلاس فيما غفل عنه صاحب زهرة الآس في بيوتات أهل فاس"، للكتاني محمد بن عبد الكبير بن هاشم، تحقيق: علي بن المنتصر الكتاني، جزآن، الموسوعة الكتانية لتاريخ فاس (1-2)، منشورات مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، ط1، 2002، ج2، ص 54.

- 62

استطاع الشرفاء تدعيم موقفهم الاقتصادي ومدّ سيطرتهم في البوادي، فتوفّرهم للملاجئ في الأوقات العصيبة وتقديمهم العون للمتضررين، جعلهم يوسعون قدرتهم الاقتصادية وذلك بامتلاكهم للأراضي التي تركها المتوفون بسبب المجاعات والأوبئة. فصارت بعض الزوايا مثلاً (الدلاء، إلخ، وزان، إلخ...) نافذة ولها سيادة في البادية المغربية.

« Le Maroc précapitaliste .. », op.cit, p : 44.

أما الأستاذ العلوي العبدلاوي رشيد فقد أشار إلى أن الأزمات الديمغرافية كانت تخلق أمام "البورجوازية" الحضرية المغربية، والأعيان بالبوادي، ثم الشرفاء، فرصاً سانحة لاستغلال الفلاح القروي بشق الطرق، والاستحواذ على ممتلكات وموارد الأيتام والأرامل. راجع دراسته: "محاولة تركيب للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للبوادي المغربية خلال القرن التاسع عشر" بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ الحديث، جامعة سيدي محمد بن عبد الله - ك.أ.ع. إ. بفاس السنة الجامعية: 1982-1983، ص 168. راجع أيضاً: صص 164-167. في حين أنّ الأستاذة رحو حياة أشارت بأن الأزمة الديمغرافية، كانت تؤدي إلى تحول عدد من الفلاحين المفلسين إلى خماسين على أراضيهم، ما يفرز ظروفًا شرائح اجتماعية غير قادرة على تحصيل عيشها، وعاجزة عن الاندماج في عملية الانتاج. راجع: "الهدر الديمغرافي في المغرب خلال القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة 16-17م"، مكتبة الطالب، وجدة 1، 2012. ص 131.

(55) - القادري، "نشر المثاني"، ج3، صص 405 - 406.

(56) - كتاب التواريخ، "م.س"، ص 110.

(57) - Meuvret Jean, «Les crises de subsistances et la démographie de la France d'Ancien Régime», In: Population, 1^e année, n°4, 1946. pp. 643-650; p : 648.

أَوْجُهُ الْإِعْجَازِ الْقُرْآنِيِّ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عُلَمَاءِ الْإِعْجَازِ؛ دِرَاسَةٌ اسْتِقْرَائِيَّةٌ

Manifestations of Miraculousness of the Holy Qur'an according to the investigators of miracle scientists; Extrapolation study

د. طارق زيناوي

جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/18

تاريخ الإرسال: 2020/04/18

ملخص:

لقد استأثرت دراسات الإعجاز القرآني باهتمام العلماء، فراحوا في ذلك مذاهب شتى؛ كلٌّ منهم يكشف وجه الإعجاز الذي يراه، الأمر الذي جعل الدرس الإعجازي يمتاز بالتوسع والتنوع في إثبات إلهية القرآن الكريم، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة استقراء وتتبع هذه الأوجه، وبيان ما قدمه محققو علماء الإعجاز من تخرجات بيانية ومعرفية وغيبية وقصصية ونفسية، وقد اعتمدت في ذلك على استقراء الدرس الإعجازي القديم والحديث، وذلك باعتماد آليتين مصاحبتين هما: الوصف والتحليل، ولعل أهم النتائج المتوصل إليها: هي أن محققي الدراسات الإعجازية قد كان خلافهم في بيان أوجه الإعجاز تنوعاً، اتفقوا على حضور الإعجاز في النص القرآني، واختلفوا في بيان أوجهه، وكذا غلبة الطرح البياني / البلاغي على المدرسة الأشعرية في إثبات وجه الإعجاز المختلفة، وبخاصة ما يسمى نظرية النظم، أما أهم التوصيات التي يرى المقال ضرورة الاشتغال عليها: فهي ضرورة إعادة قراءة التراث الكلامي المشتغل على الدرس الإعجازي، والعمل على تكوين تصورات منضبطة حول الإضافات النوعية التي قدمها الأشاعرة والمعتزلة لهذا التراث، وكذا محاولة تطوير نظرية إعجازية حديثة تقوم على ما أتى به المحققون من العلماء السابقين، مع ضرورة الاستفادة من الدرس اللغوي الحديث.

الكلمات المفتاحية: الأوجه الإعجازية؛ القرآن الكريم؛ المحققون؛ علماء الإعجاز؛ البيان.

Abstract:

The studies of the Qur'anic miracle sought the attention of scholars, and they went to various doctrines, each of them revealing the face of miracles that he sees. This made the miraculous lesson characterized by the expansion and diversity in the proof of the divine of the Holy Quran. From this point of view, we will try to extrapolate and follow these aspects, and to indicate the achievements of the investigators of miracle scientists of graphic, cognitive, absent, stories and psychological. In that, we relied on extrapolation of the ancient miracle lesson, and the modern adoption of two mechanisms with the adoption of two mechanisms, together with the adoption of two mechanisms. Description and analysis, and perhaps the most important findings: the investigators of miracle studies were other than their disagreement in the statement of miracles diversity, agreed to attend the miracle in the Qur'anic text, and differed in the statement of its aspects, as well as the predominance of the graphic/rhetorical presentation on the Ashaira school in proving the face of different miracles, especially the so-called theory of systems, the most important recommendations that the article considers necessary to work on: the need to re-read the verbal heritage working on the miraculous lesson, work to form disciplined perceptions about the qualitative additions provided by Ashaira and mouatazila to this inheritance, as well as to try to develop a modern miracle theory based on what the investigators of previous scientists came up with, while using the modern language lesson.

Keywords: Miraculous approaches; the Qur'an; the investigators; the scholars of miracles; the statement.

إنَّ الباحث في تاريخ النقد الأدبي منذ نشأته في العصر الجاهلي وما بعده، حتى أوائل عصر التدوين؛ أي القرن الثاني الهجري، يدرك أنَّه قد ارتبط بتحقلين معرفيين كبيرين جدا أحدهما: البلاغة، والآخر: الإعجاز؛ فأما البلاغة شقت طريقها منذ القرن الثالث الهجري مع أعلام النقد المنهجي - القائم على المعطى اللغوي والبياني - آنذاك وعلى رأسهم ابن سلام (ت232هـ) والملاحظ (ت255هـ) والمبرِّد (ت275هـ) وابن قتيبة (ت276هـ) وثعلب (ت291هـ) وابن المعتز (ت296هـ)، الذين رسموا معالم الدرس النقدي المؤسَّس لمن جاء بعدهم في القرن الرابع، كابن طباطبا (ت322هـ) وقدامة بن جعفر (ت337هـ) والمرزباني (ت384هـ)، وأبي هلال العسكري (ت395هـ)، فهؤلاء بدورهم استطاعوا أن يكملوا ما بدأه سلفهم من خلال وصل الدراسات النقدية بالبلاغة وفنونها، حيث جمعوا «ما تناثر في الكتب السابقة، ووضعوا الأسس والأصول، وربطوا النقد بالبلاغة ربطا وثيقا لا نجده عند غيرهم من نقاد هذا القرن»⁽¹⁾، والملاحظ في هذه الطبقة هو حضور بعض من لمحات الثقافة اليونانية، عند قدامة بن جعفر وابن وهب، الذي كان في مجمله استلهاما بسيطا لا أثر له في مجال التطبيق النقدي.

وأما الإعجاز فقد كان له دورٌ بارزٌ في الدفع بالنقد وتطور مباحثه، حيث ارتبط ظهوره بالنص القرآني؛ الكتاب الأوحى في تاريخ اللغة العربية الذي وقف العرب إزاءه مبهورين. فهو حجة بالغة ومعجزة باهرة، لم يستطيعوا أمامه إلا الإقرار بما فيه من حلاوة، وبما عليه من طلاوة، وبما يستبطنه من أسرار وحقائق معجزة، وقصص وأمثال محكمة، وشرائع وأخلاق معجبة، فاتَّخذ الدارسون محور اهتماماتهم، ومناطق استدلالاتهم اللغوية والنحوية والصرفية والبلاغية، حتى إنَّ كثيرا من الدارسين المعاصرين من يجعل «اهتمام النقد القديم بخدمة الأغراض الدينية، وخاصة قضية إعجاز القرآن الكريم، أكثر من الاهتمام بالنواحي الأدبية الفنية»⁽²⁾ منهم محمد زغلول سلام وشكري عياد وشوقي ضيف وغيرهم.

وقبل التطرق إلى أوجه الإعجاز المختلفة كما قررها القدماء والمعاصرون، لابد من التمهيد بمجموعة من المفاهيم ذات الصلة المباشرة بقضايا الإعجاز القرآني، وسنحاول التدرج في إيرداها، بدءا بـ :

● مفهوم المعجزة:

يعدُّ مبحث المعجزات والكرامات من المباحث التي تناولتها الثقافة العربية بالبحث من طرف الهيئات الدينية ذات التوجه النصِّي، كأهل السنة والأشاعرة بالخصوص، وعلماء الكلام والفلسفة الإسلامية، والمهتمين منهم بالدراسات الإعجازية، من هذا المنطلق سنحاول التطرق لبعض القضايا المتعلقة بهذا المبحث فيما يلي:

* المعجزة لغةً:

مشتقة من الإعجاز تقول: أعجزت فلانا وعجزته وعاجزته إعجازاً، أي: جعلته عاجزاً، وجاء عند ابن منظور قوله: «العَجَزُ: نَقِيضُ الْحَزْمِ، عَجَزَ عَنِ الْأَمْرِ يَعْجِزُ وَعَجَزَ عَجْزاً فِيهِمَا؛ وَرَجُلٌ عَجِزٌ وَعَجَزٌ: عَاجِزٌ، وَمَرَّةٌ عَاجِزٌ: عَاجِزَةٌ عَنِ الشَّيْءِ، (...) وَيُقَالُ: أَعْجَزْتُ فَلَانًا إِذَا أَلْقَيْتَهُ عَاجِزاً، وَالْمُعْجِزَةُ وَالْمُعْجِزَةُ: الْعَجْزُ، قَالَ سِيبَوَيْهٍ: هُوَ الْمُعْجِزُ وَالْمُعْجِزُ الْكَسْرُ عَلَى النَّادِرِ وَالْفَتْحُ عَلَى الْقِيَاسِ لِأَنَّهُ مَصْدَرٌ، وَالْعَجْزُ: الضَّعْفُ، تَقُولُ: عَجَزْتُ عَنْ كَذَا أَعْجِزُ»⁽³⁾.

وقد يأتي العجز بمعنى القوتِ والسَّبقِ: «يُقَالُ: أَعْجَزَنِي فَلَانٌ أَي فَاتَنِي؛ وَمِنْهُ قَوْلُ الْأَعْمَشِيِّ: فَذَاكَ وَمَا يُعْجِزُ مِنَ الْمَوْتِ رَبُّهُ وَلَكِنْ أَتَاهُ الْمَوْتُ لَا يَتَأَبَّقُ»⁽⁴⁾

وجاء عند أبي البقاء الكفري قوله: «أعجزه الشيء: فَاتَهُ، وَقُلَانًا: وَجَدَهُ عَاجِزاً، أَوْ صِيرَهُ عَاجِزاً، وَمَعْجِزَةُ النَّبِيِّ: مَا أَعْجَزَ بِهِ الْخُصْمَ عِنْدَ التَّحْدِي، وَالْهَاءُ لِلْمُبَالَغَةِ»⁽⁵⁾، والمعجز في وضع اللُّغة: مَا أُخِذَ مِنَ الْعَجْزِ، وَفِي الْحَقِيقَةِ لَا يُطْلَقُ عَلَى غَيْرِ اللَّهِ أَنَّهُ مُعْجِزَةٌ، أَي خَالِقُ الْعَجْزِ؛ وَتَسْمِيَةٌ غَيْرُهُ مُعْجِزاً كَ (فَلَقَ الْبَحْرَ) وَ(إِحْيَاءَ الْمَيِّتِ) فَإِنَّمَا هُوَ بِطَرِيقِ التَّجَوُّزِ وَالتَّوَسُّعِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ ظَهَرَ بِقَدْرِ الْمُعَارَضَةِ وَالْمُقَابَلَةِ مِنَ الْمُبْعُوْثِ إِلَيْهِ عِنْدَ ظُهُورِهِ»⁽⁶⁾.

وقد وردت مشتقات للكلمة في القرآن الكريم، وقوله سبحانه وتعالى خطاباً للمشركين متوعداً لهم: ﴿وَلَنْ تَوَلِّيَنَّهُمْ فَاغْلِبُوا أَنْتُمْ خَيْرٌ مِّنْجِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ هَفَرُوا بِعَذَابِ اللَّهِ﴾ [التوبة: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ هَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ [الأنفال: 59] وقوله سبحانه أيضاً: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [الحج: 51]

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَرِيرًا﴾ [فاطر: 44]، وقوله على لسان الجن: ﴿وَأَنَا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نَعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ [الجن: 12].

من خلال التخريجات اللغوية والاستعمالات القرآنية، فإن الإعجاز لا يكاد يخرج عن كونه الإيقاع في العجز، ومنه جاء المعنى الاصطلاحي من حيث إنما سميت المعجزات بهذا الاسم لظهور عجز المرسل إليهم عن تحدي الأنبياء ومعارضتهم لهم بأمثالها.

وأما لفظة (المعجزة) بمعنى الأمر الخارق للطبيعة والعادة: فلم ترد في كتاب الله، وإنما وردت لفظة (الآية) أو (الآيات) لتدل على المعنى السابق، كما في قوله جل وعلا: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ [البقرة: 118]، وقوله تعالى: ﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ﴾ [البقرة: 211]، وقوله أيضا: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كُذِّبَ بِهَا اللَّهُ وَلَوْ أَنْ آتَيْنَا ثُمُورَ النَّاقَةِ مَبْصُورَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59].

ولهذا اشتهرت تسمية المعجزة عند السلف الأول بالآية تمسكا بالاستعمال القرآني «لكن كثيرا من المتأخرين يُفَرِّق في اللفظ بينهما، فيجعل (المعجزة) للنبي، و(الكرامة) للولي وجماعها الأمر الخارق للعادة»⁽⁷⁾.

حتى جاء الواسطي (ت306هـ) في القرن الثالث الهجري وبدايات الرابع، فألف كتابا بعنوان: "إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه" قاصدا بذلك الاستعمال الاصطلاحي لها.

* المعجزة اصطلاحا:

جاء في تعريف المعجزة عند السيوطي قوله: «اعلم أن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي سالم عن المعارضة وهي إما حسية وإما عقلية»⁽⁸⁾.

ويعرفها الشريف الجرجاني بقوله: «المعجزة: أمر خارق للعادة، دافع إلى الخير والسعادة مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله»⁽⁹⁾.

فهي بهذا أمر خارق للعادة يؤيد الله بها أنبياءه وتحدي أعدائهم بها، حتى يتبين لهم صدقهم فيما يدعون إليه، ومعلوم في شرط التحدي هو «أن يكون الخصم متمكنا من

الجهة التي تتحداه بها، وإلا بطل التحدي»⁽¹⁰⁾، فقوم موسى كانوا أهل سحر وتخييل فكانت العصا المنقلبة إلى ثعبان من جنس ما يحسنونه، يقول الجاحظ مقررا هذه الحقيقة: «ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر، ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاماً فيه منهم في زمانه، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهينه، وكشف ضعفه وإظهاره، ونقض أصله لردع الأغبياء من القوم، ولمن نشأ على ذلك من السفلة والطلغام؛ لأنه لو كان أتاهاهم بكل شيء، ولم يأثم بمعارضة السحر حتى يفصل بين الحجة والحيلة، لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة، ولاعتل به أصحاب الأشغال، ولشغلوا به بال الضعيف، ولكن الله تعالى جده، أراد حسم الداء، وقطع المادة، وأن لا يجد المبطلون متعلقا، ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلاً، مع ما أعطى الله موسى عليه السلام من سائر البرهانات، وضروب العلامات»⁽¹¹⁾.

وكان قوم عيسى أهل طبّ، فكان إبراء الأكمه والأبرص والأعمى، وإحياء الموتى إعجازا لهم وتحديا فيما يحسنونه، يقول الجاحظ معللا هذه المناسبة كذلك: «وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله، وعلى خاصة علمائه الطب، وكانت عوامهم تعظم على ذلك خواصهم، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى، إذ كانت غايتهم علاج المرضى، وأبرأ لهم الأكمه إذ كانت غايتهم علاج الرمد، مع ما أعطاه الله عز وجل من سائر العلامات، وضروب الآيات؛ لأن الخاصة إذا بجعت بالطاعة، وقهرتها الحجة، وعرفت موضع العجز والقوة، وفصل ما بين الآية والحيلة، كان أنجع للعامة، وأجدر أن لا يبقى في أنفسهم بقية»⁽¹²⁾.

والأمر نفسه مع العرب في الفصاحة والبيان، فجاء القرآن بجنس ما برعوا فيه، يقول الجاحظ أيضا في هذا: «وكذلك دهر محمد (ﷺ)، كان أغلب الأمور عليهم، وأحسنها عندهم، وأجلها في صدورهم، حسن البيان، ونظم ضروب الكلام، مع علمهم له وانفرادهم به، فحين استحكمت لفهمهم وشاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم، وفاق الناس خطبائهم، بعثه الله عز وجل، فتحدّاهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرّون على أكثر منه فلم يزل يقرعهم بعجزهم، وينتقصهم على نقصهم، حتى تبين ذلك لضعفائهم

وعوامهم، كما تبين لأقويائهم وخواصهم، وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبياً قط، مع سائر ما جاء به من الآيات، ومن ضروب البرهانات»⁽¹³⁾، ويقول كذلك في نص آخر: «وجاء بهذا الكتاب الذي نقرؤه، فوجب العمل بما فيه، وأنه تحدى البلغاء والخطباء والشعراء، بنظمه وتأليفه، في المواضع الكثيرة، والمحافل العظيمة. فلم يرم ذلك أحد ولا تكلفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيهه منه، ولا ادّعى أنه قد فعل»⁽¹⁴⁾، وفي الحيوان يقول كذلك: «وفي كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به»⁽¹⁵⁾.

وجدير بالإشارة إلى أن الإعجاز البياني خاص بالقرآن وحده دون الكتب السماوية الأخرى، يقول الباقلاني في هذا: «فإن قيل: فهل تقولون بأن غير القرآن من كلام الله عز وجل معجز، كالتوراة والإنجيل والصحف؟ قيل: ليس شئ من ذلك بمعجز في النظم والتأليف، وإن كان معجزاً كالقرآن فيما يتضمن من الأخبار عن الغيوب، وإنما لم يكن معجزاً لأن الله تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن، ولأننا قد علمنا أنه لم يقع التحدي إليه كما وقع التحدي إلى القرآن، ولمعنى آخر، وهو أن ذلك اللسان لا يتأتى فيه من وجوه الفصاحة، ما يقع به التفاضل الذي ينتهي إلى حد الإعجاز، ولكنه يتقارب»⁽¹⁶⁾، وبعد هذا الإجمال ذكر أسباب اختصاص القرآن الكريم دون غيره بالإعجاز، من ذلك ما يلي⁽¹⁷⁾:

- أننا لا نجد في الألسنة للشيء الواحد من الأسماء ما نعرف من اللغة، وكذلك لا نعرف فيها الكلمة الواحدة تتناول المعاني الكثيرة على ما تتناوله العربية، وكذلك التصرف في الاستعارات والإشارات، ويشهد لذلك من القرآن: أن الله تعالى وصفه بأنه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]، وكرر ذلك في مواضع كثيرة، وبين أنه رفعه عن أن يجعله أعجمياً.

- لو كان في لسان العجم مثل فصاحة العرب، لم يكن الله ليرفع كتابه لهذه المنزلة.

- أن كثيراً من المسلمين قد عرفوا تلك الالسنه، وهم من أهل البراعة فيها، وفي العربية فقد وقفوا على أنه ليس فيها من التفاضل والفصاحة، ما يقع في العربية.

- لم نجد أهل التوراة والإنجيل ادّعوا الإعجاز لكتابهم، ولا ادّعى لهم المسلمون ذلك.

- أن الشعر الذي هو من أعلى الكلام فصاحة وبيانا لا يتأتى في تلك الألسنة، على ما قد اتفق في العربية.

من خلال ما سبق يتبين لنا أنَّ المعجزة هي برهانٌ ربانيٌّ لأنبيائه ورسله، حتى يشبّثوا صدق دعواهم في النبوة أو الرسالة، ويظهر صدق المعجزة عندما يتحدى النبيُّ بها قومه، ثم يعجزون عن الإتيان بمثل الفعل الخارق الخارج عن نطاق الطبيعة البشرية الذي جاء به أو جرى على يديه، مما يفهم منها أنها ليست من عنده، لكنه مؤيد من الله بها.

أما مفهوم إعجاز القرآن في نفسه، فهو مركب إضافيٌّ مكون من كلمتي: "إعجاز" و"القرآن" ويعني عدم قدرة الكفار على معارضة القرآن، وعجزهم عن الإتيان بمثله، رغم توفر الدواعي لذلك، وامتلاكهم القوة البيانية، وعرفه مالك بن نبي بقوله: «الإعجاز هو الحجة التي يقدمها القرآن إلى خصومه من المشركين ليعجزهم بها»⁽¹⁸⁾.

ويعرف محمد سعيد رمضان البوطي المعجز معلقا على محتزات مفهوم القرآن الكريم بقوله: «ويقصد منه ما اتصف به القرآن من البلاغة والبيان اللذين أعجزا بلغاء العرب كافة عن الإتيان بأقصر سورة من مثله، رغم التحدي المتكرر، ورغم التطلّع الشديد لدى الكثير منهم إلى معارضته والتفوق على بيانه»⁽¹⁹⁾.

• أَوْجُهُ إعْجَازِ الْقُرْآنِ:

إنَّ إعجاز القرآن مرتبط ارتباطا كاملا بإثبات صحّة نبوة محمد (ﷺ)، من هنا تكاثرت الآراء في تبيان وجه هذا الإعجاز عند الفرق الإسلامية المختلفة، والتي في مجملها جاءت متضافرة لثبت هذا الإعجاز لا باعتبار الاختلاف، ولكن باعتبار التنوع، ولهذا نجد الدارسين القدماء والمحدثين قد تنوعت أوجه الإعجاز عندهم، بحيث تجاوزت عند بعضهم العشرين وجها، ولكنها عند المحققين من علماء الإعجاز، يحصرونها في الآراء الآتية:

الْقَوْلُ الْأَوَّلُ: أنَّ وجه إعجازه، يرجع لخصوصية تأليفه بين الألفاظ والمعاني، أو ما يعرف بالنظم، وذلك يظهر «بأنَّ اعتدلتْ مُفْرَدَاتُهُ تَرْكِيبًا وَزَنَةً وَعَلَتْ مُرَكَّبَاتُهُ مَعْنَى بِأَنَّ يُوقَعَ كُلُّ فَنٍّ فِي مَرْتَبَتِهِ الْعُلْيَا فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى»⁽²⁰⁾ ومن هذا الوجه كذلك الفصاحة والبيان، الذي

أعجز الفصحاء، وغلب البلغاء، وشاهد فصاحته، ما زوي عن الأصمعي قوله: «اجتزت ببعض أحياء العرب، فرأيت صبية معها قرية فيها ماء وقد انحلَّ وكاء»⁽²¹⁾ فمها، فقالت: يا عمّ، أدرك فاهاً، غلبني فوها، لا طاقة لي بفيها، فأعنتها، وقلت: يا جارية، ما أفصحك! فقالت يا عمّ، وهل ترك القرآن لأحدٍ فصاحة؟ وفيه آية فيها خبران وأمران ونهيان وبشارتان! قلت: وما هي؟ قالت: قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاُولَٰئِكَ خُفَّتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَالُوهُ إِلَيْكَ وَهَامِلُوهُ مِنْ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: 7]»⁽²²⁾، ومن الفصاحة ما ذكره أبو هلال العسكري في قوله: «وإنما يعرف إعجازه من جهة عجز العرب عنه، وقصورهم عن بلوغ غايته، في حسنه وبراعته وسلاسته ونصاعته، وكمال معانيه، وصفاء ألفاظه»⁽²³⁾، ويذكر الجاحظ علة أخرى لهذا الإعجاز، ترجع إلى أن القرآن قد جمع ما تفرّق في كلام الناس، بحيث يستحيل على كل البشر جمع ما تكلم به الناس في نسق أو نظم واحد، يقول الجاحظ مبيناً هذه الفكرة: «لا ترى أن الناس قد كان يتهياً في طبائعهم، ويجري على ألسنتهم أن يقول رجل منهم: الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا الله، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وهذا كله في القرآن، غير أنه متفرق غير مجتمع؛ ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة، طويلة أو قصيرة، على نظم القرآن وطبعه، وتأليفه ومخرجه لما قدر عليه، ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان»⁽²⁴⁾.

ومعلوم أن النظم الذي تكلم عنه البلاغيون قديماً، يتفاوت ويتفاضل الناس فيه، أمّا في القرآن فقد وصل إلى حدّ الإعجاز، الذي يخرج عن طاقة البشر.

هذا وقد ذكر الباقلاني عشرة أوجه ترجع إلى هذا القول⁽²⁵⁾:

1/ منها ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد، «ذلك أن جميع الفنون التعبيرية عند العرب لا تعدو أن تكون نظماً أو نثراً؛ وللنظم أعاريض وأوزان محددة معروفة وللنثر طرائق من السجع والإرسال وغيرهما مبيّنة ومعروفة. والقرآن ليس على أعاريض الشعر في

رجزه ولا في قصيده، وليس على سنن النثر المعروف في إرساله ولا في تسجيّعه، إذ هو لا يلتزم الموازين المعهودة في هذا ولا ذاك»⁽²⁶⁾، وهذه الحقيقة أدركها المشركون لما سمعوا القرآن لمعرفتهم بخصوصية الخطاب الأدبي شعره ونثره عندهم، ويتجلى تميز الجملة القرآنية في القرآن كله، ولهذا جاء التحدي بأبعاضه وبجملته، يقول الرافعي مبينا هذا المعنى: «وذلك أمر متحقق في القرآن الكريم: يقرأ الإنسان طائفة من آياته فلا يلبث أن يعرف لها صفة من الحس ترادف ما بعدها وتمده، لا تزال هذه الصفة في لسانه، ولو استوعب القرآن كله، حتى لا يرى آية قد أدخلت الضيم على أختها، أو نكرت منها، أو أبرزتها عن ظل هي فيه، أو دفعتها عن ما هي إليه: ولا يرى ذلك إلا سواء وغاية في الروح والنظم والصفة الحسية، ولا يغتمض في هذا إلا كاذب على دخله ونية، ولا يهجن منه إلا أحق على جهل وغرارة، ولا يمتري فيه إلا عامي أو أعجمي، وكذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون»⁽²⁷⁾.

2/ أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة والتشابه في البراعة، على هذا الطول، وعلى هذا القدر.

3/ أنّ عجب نظم، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها ويشتمل عليها وإنما هو على حد واحد في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، وذلك من كل أوجه الخطاب كالقصص والمواعظ وضرب الأمثال وقصص الأولين، فلا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا، إذ من المعلوم أنّ الكاتب مهما بلغت موهبته في التصرف والتمكن في ميادين القول المختلفة كالمدح والفخر والهجاء والغزل والرثاء، ومع هذا لا نكاد نجد من يبلغ فيها كلها مبلغا واحدا من المهارة والتميز، يقول محمد سعيد رمضان البوطي في هذا الوجه من أوجه الإعجاز مقرا ما ذكره الباقلاني: «مهما رأيت بليغا كامل البلاغة والبيان، فإنه لا يمكن أن يتصرف بين مختلف الموضوعات والمعاني على مستوى واحد من البيان الرفيع الذي يملكه بل يختلف كلامه حسب اختلاف الموضوعات التي يطرقها، فرما جاء بالغاية من البراعة في معنى من المعاني، فإذا انصرف إلى غيره انحذل عن تلك الغاية ووقف دونها»⁽²⁸⁾ وبالعكس

التام من ذلك لا يمكن أن نجد «هذا التفاوت في كتاب الله تعالى، فأنت تقرأ آيات منه في الوصف، ثم تنتقل إلى آيات أخرى في القصة، وتقرأ بعد ذلك مقطعا في التشريع وأحكام الحلال والحرام، فلا تجد الصياغة خلال ذلك إلا في أوج رفيع عجيب من الإشراق والبيان. وتنظر فتجد المعاني كلها لاحقة بما شاخخة إليها»⁽²⁹⁾.

4/ أن كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتاً بيناً في الفصل والوصل والعلو والنزول، والتقريب والتباعد وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع وكذلك يختلف سبيل غيره عند الخروج من شيء إلى شيء، والتحول من باب إلى باب والقرآن على اختلاف فنونه، وما يتصرف فيه من الوجوه الكثيرة، والطرق المختلفة - يجعل المختلف كالمؤتلف، والمتباين كالمتناسب، والمتنافر في الأفراد إلى حدّ الأحاد.

5/ أنّ نظم القرآن وقع موقعاً في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجن، كما يخرج عن عادة كلام الانس، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا، ويقصرون دونه كقصورنا.

6/ أنّ الذي ينقسم إليه الخطاب، من البسط والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم - موجود في القرآن، وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والابداع والبلاغة.

7/ أن المعاني التي تضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام والاحتجاجات في أصل الدين والرد على الملحدّين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضاً في اللطف والبراعة مما يتعذر على البشر ويمتنع.

8/ أن الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته، بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف ما بين شعر، فتأخذها الاسماع وتشوف إليها النفوس، ويرى وجه رونقها باديا، غامرا سائر ما تقرر به، كالدرة التي ترى في سلك من خرز، وكالباقوتة في واسطة العقد، وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جميعه، وواسطة عقده والمنادى على نفسه بتميزه، وتخصّصه برونقه وجماله، واعتراضه في حسنه ومائه.

9/ أن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفاً، وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمانية وعشرون سورة وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من

حروف المعجم نصف الجملة، وهو أربعة عشر حرفاً، ليدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم.

10/ أنه سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشي المستكره والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة، وجعله قريباً إلى الإفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس، وهو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول، غير مطمع مع قرينه في نفسه، ولا موهوم مع دنوه في موقعه - أن يقدر عليه، أو يظفر به.

يقول عبد العزيز عبد المعطي عرفة معلقاً على هذه الأوجه العشرة التي أوردها الباقلاني: «هذه هي خصائص النظم القرآني كما يراها الباقلاني وقد بناها على فكرة أن النظم القرآني خارج على المعهود من نظوم كلام العرب من ناحية تصرف أسلوبه في تناوله للمعاني والتعبير عنها مع أن الحروف حروفهم، والألفاظ ألفاظهم»⁽³⁰⁾.

القول الثاني: إعجازه بما أخبر به عن قصص الأولين من الأنبياء وقومهم وحكايات الأمم السابقة، بشكل موثق ومفصل، كالذي حكاه من قصة أهل الكهف، وشأن موسى والخضر وحال ذي القرنين...، يقول تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: 3]

القول الثالث: إعجازه في الإخبار عن الضمائر في وقت نزول القرآن، دون أن يظهر ذلك في قول ولا فعل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا﴾ [آل عمران: 122] وقوله: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْرَىٰ الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهُنَّ لَكُمْ وَتَدَوُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَٰلِكَ الشَّوْكَةُ تُكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: 7] ﴿وَإِذْ جَاؤُكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَعْمَدُ﴾ [المجادلة: 8].

القول الرابع: إعجازه يرجع إلى أنَّ قارئه لا يملُّ، وأنَّ مع إكثار تلاوته تزيده حلاوته في النفوس، يقول ابن قتيبة مبرزا ذلك: «وجعله متلوًّا لا يملُّ على طول التلاوة، ومسموعاً لا تمجُّ الآذان، وغضاً لا يخلق على كثرة الرد، وعجيباً، لا تنقضي عجائبه، ومفيداً لا تنقطع فوائده»⁽³¹⁾.

الْقَوْلُ الْخَامِسُ: أَنَّ وجه إعجازه يرجع إلى ما فيه من إخبار بالغيب وبالأمر المستقبلية وهذا ممَّا لم تعرفه العرب، خاصة وأن كثيرا مما أخبر به القرآن وقع، الأمر الذي يوجب تصديقه والإيمان به، كقوله في غزوة بدر: ﴿سَيَنزِمُ الْجَنُوعَ وَيُؤَلِّقُ الدُّرُورَ﴾ [القمر: 45] وكقوله: ﴿وَعَرَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: 55]، وقوله: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ [الروم: 2]، وغيرها من الآيات، وليس يُفْهَم وجه الإعجاز هذا، أَنَّ غير الآيات التي لا إخبار فيها عن الغيب ليست معجزة بنفسها، بل الإعجاز في كلِّ سور القرآن بوجه من الوجوه الظاهرة والباطنة، وهذا الوجه ليس معتبرا لوحده عند كثير ممن تكلموا عن الإعجاز القرآني، يقول القاضي عبد الجبار: «فأما من قال إنه (ﷺ) إنما تحدى بالقرآن من حيث تضمن الإخبار عن الغيوب، فبعيد؛ لأنه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب، ولأنَّا نعلم أنه تحدى بجملة، ولا ببعضه»⁽³²⁾ وقد أضاف عائشة عبد الرحمن سببين آخرين غير التي ذكر القاضي عبد الجبار⁽³³⁾:

- أن كثيرا ممن لهم فضل سبق في الإسلام آمنوا بمعجزة القرآن، إثر نزول السور الأولى منه، دون انتظار تحقق تلك الغيوب المستقبلية، حتى يدركوا وجه الإعجاز فيه.
- أن الكتب السماوية السابقة كالتوراة والإنجيل فيها من أخبار الأمم السابقة وقصص الأنبياء أكثر تفصيلا مما في القرآن، «ولم يقل أحدٌ لأن الكتب السماوية كانت معجزات رسلها وآيات نبوتهم، ولا علمنا أن عيسى وموسى عليهما السلام، تحديا قومهما أن يأتوا بسفر أو إصحاح من مثل التوراة والإنجيل»⁽³⁴⁾.

الْقَوْلُ السَّادِسُ: أَنَّ وجه إعجازه، هو كونه جامعا لعلوم لم تكن فيهم آلتها، ولا تتعاطى العرب الكلام فيها، ولا يحيط بها من علماء الأمم واحد، ولا يشتمل عليها كتاب وقال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقال: ﴿تَبَيَّنَا لَكُلِّ شَيْءٍ﴾ وقال النبي (ﷺ): «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء...»⁽³⁵⁾، وهذا لا يكون إلا عند الله الذي أحاط بكل شيء علما، وما

يمكن دخوله في هذا الوجه من الإعجاز العلمي: الإعجاز الكوني والطبي والعددي، ومما يمكن إدراجه في هذا الوجه أن القرآن الكريم خطاب يصلح لجميع الناس باختلاف مداركهم وتفاوت استيعابهم لمعانيه، بل وتبعد أزمانهم، فكل الناس يفهم من القرآن على قدر ما عنده من إدراك وآليات التلقي والقرب أو البعد عن الوصول إلى مراد الله تعالى يقول محمد سعيد رمضان البوطي مقراً هذه الفكرة: «القرآن جاري على أسلوب يصلح أن يخاطب به طبقات الناس كلهم على اختلاف مداركهم وثقافتهم، فهو يعطي كلاً، من معانيه وأحكامه قدر طاقته وما يتسع له فكره؛ فإذا أراد القارئ أن يستشف منه ما وراء ذلك وينتهي في سبر أغواره إلى أكثر مما فهمه منه بطبيعته وفكره، فإن سبيله إلى ذلك الرجوع إلى فهم من هم أوسع منه علماً وأغزر ثقافة وفهماً ليعصروه بما وراء الذي انتهى عنده علمه من دلائله ومعانيه»⁽³⁶⁾.

ويذكر ابن قتيبة سبب جعل الله - تعالى - كلامه ليس على نسق واحد من حيث الإحكام أو التشابه؛ أو العموم أو الخصوص؛ أو الظهور أو التأويل، وذلك في قوله: «لو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر»⁽³⁷⁾.

القول السابع: أن إعجازه شيء لا يمكن التعبير عنه، وهذا اختيار السكاكي، الذي نقل عنه الزركشي قوله: «واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها والملاحظة وكما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت»⁽³⁸⁾، ولا يدرك هذا الإعجاز إلا من سلمت فطرته، وتمكّن من علمي البيان والمعاني، إذن فليس للبشر القدرة على الإحاطة بأسراره وحقائقه، وفي هذا السياق أجاب بُنْدَارُ الفارسي عن مَوْضِعِ الإعجازِ مِنَ الْقُرْآنِ فَقَالَ: «هذه مسألة فيها حيف على المعنى وذلك أنه شبيه بقولك ما موضع الإنسان من الإنسان؟ فليس للإنسان موضع من الإنسان بل متى أشرت إلى جملته فقد حققته ودلت على ذاته كذلك القرآن لشرفه لا يشار إلى شيء فيه إلا وكان ذلك المعنى آية في نفسه ومعجزة لمحاولة وهدى لقائله وليس في طاقة البشر الإحاطة بأغراض الله في كلامه وأسراره في كتابه فلذلك حارت العقول وتاهت البصائر عنده»⁽³⁹⁾.

الْقَوْلُ الثَّامِنُ: إعجازه في أوجه البلاغة المتعددة، وهو قول أكثر أهل محققي علماء الإعجاز، وعلى رأسهم الخطابي الذي يقول: «أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في نسبة التبيان متفاوتة ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية: فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائز الطلق. وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود، دون النوع المهجين المذموم الذي لا يوجد في القرآن شيء منه البتة: فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعها. والقسم الثاني أوسطه وأقصده، والقسم الثالث أدناه وأقربه، فحازت بلاغات القرآن من كل قسم من هذه الأقسام حصّة، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة فانظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة»⁽⁴⁰⁾.

الْقَوْلُ التَّاسِعُ: أنَّ إعجازه هو بصرف الهمم عن معارضته، مع استصحاب القول بالقدرة على ذلك، وهو ما يعرف في الدراسات القرآنية والإعجازية بفكرة الصِّرفة، والتي يعرفها الخطابي بقوله هي: «صرف الهمم عن المعارضة، وإن كانت مقدورا عليها، وغير معجزة عنها إلا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجرى العادات صار كسائر المعجزات»⁽⁴¹⁾.

مما سبق يمكن القول: إنَّ الآراء التي تكلمت عن إعجاز القرآن، يمكن رُدُّها لوجهين فقط: **أَحَدُهُمَا:** **إِعْجَازٌ مُتَعَلِّقٌ بِنَفْسِهِ**، ويدخل فيه كل مراتب الإعجاز التي سبق تناولها. **وَالثَّانِي:** **بِصَرْفِ النَّاسِ عَنْ مُعَارَضَتِهِ**، وهو المقصود بمقولة الصِّرفة.

إنَّ الرائي لهذه الأوجه المختلفة يرى أنَّها بجمعها يمكن أن تكون كلها مقصودة بإعجاز القرآن، يقول الخطابي بعدما ذكر جملة مما اختصَّ به القرآن من الآيات الباهرة والحجج البالغة في لفظه ومعناه، وأحكامه وشرائعه، وقصصه وأوامره ونواهيته: «ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم، وتتسق أمر تعجز عنه قوى البشر ولا تبلغه قدرهم، فانقطع الخلق دونه، وعجزوا عن معارضته بمثله، أو مناقضته في شكله»⁽⁴²⁾.

أما ما رواه لنا التاريخ عن معارضات للقرآن الكريم ممن ادَّعى النبوة كمسيلمة الكذاب والأسود العنسي وطلحة بن خويلد الأسدي سجاح بنت الحارث بن سويد التميمية، أو ما يُروى عن ابن المقفع والمنتبي وأبي العلاء المعري، فهي لا تعدو أن تكون محض تفاهات، لا

يصدقها الغبي الأحمق من الأعراب، فما بالك بالعقلاء منهم، فقد وصلتنا أخبار مسيلمة الذي «زعم أن له قرآنًا نزل عليه من السماء، ويأتيه به ملك يُسمَّى "رحمن"، بيد أن قرآنه إنما كان فصولًا وجملاً، بعضها مما يرسله، وبعضها مما يترسل به في أمر إن عرض له، وحادثة إن اتفقت، ورأي إذا سُئِلَ فيه، وكلها ضروب من الحماقة يعارض بها أوزان القرآن في تراكيبه، ويجنح في أكثرها إلى سجع الكهان؛ لأنه كان يحسب النبوة ضربًا من الكهانة فيسجع كما يسجعون»⁽⁴³⁾.

وقد ذكر الرافعي نماذج لقرآنه المزعوم، من ذلك قوله: «والمبذرات زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطاحانات طحناً، والعاجنات عجنناً، والخابزات خبزاً، والشاردات ثرداً، واللاقمات لقماً، إهالة وسمناً (...) لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتز فأووه، والباغي فناوئوه»⁽⁴⁴⁾.

وهناك نقطة مهمّة كذلك هي موضع خلاف بين علماء الإعجاز من المتكلمين وغيرهم، وهي تحديد القدر المعجز من القرآن الكريم، ولعلّ الرأي الراجح في المسألة هو أن القرآن معجز بكليته وبأبعاضه، فهو معجز في حروفه وكلماته ونظمه وسوره وآياته، فهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه، يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الشّراء) ولَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿[النساء: 82]، وفيما يلي نصّ لأبي العلاء المعري يتكلم فيه عن إعجاز القرآن، ما يردُّ به عن دعوى معارضته القرآن⁽⁴⁵⁾، يقول: «وأجمع ملحدٌ ومهتدٍ، وناكبٌ عن المحجّة ومقتدٍ، أنّ هذا (الكتاب) الذي جاء به محمد (ﷺ) كتابٌ بهرَ بالإعجاز، ولقي عدّوه بالإرجاز»⁽⁴⁶⁾ ما حُذِيَ على مثال، ولا أشبه غريب الأمثال، ما هو من القصيد الموزون، ولا الرّجز من سهّل أو حزون، ولا شاكل خطّابة العرب، ولا سجع الكهنة ذوي الأرب، وجاء كالشمس اللائحة، نوراً للمسرّة والبائحة؛ لو فهمه الهضب الرّاكد لتصدع، أو الوعول المعصمة لراق الفادرة والصّدع: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ وإنّ الآية منه أو بعض الآية، لتعترض في أفصح كلامٍ يقدر عليه المخلوقون، فتكون فيه كالشّهاب المتلألئ في جُنْحِ غَسَقِي، والزّهرة البادية في جدوب ذاتِ نَسَقٍ؛ فتبارك الله أحسن الخالقين»⁽⁴⁷⁾.

وهناك خلاف آخر فيما يخص تحدي الله العرب بالقرآن، هل كان من الأقل إلى الأكثر؛ سورة من مثله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23]، وبسورة مثله، يقول تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: 38]، صعودا بعشر سور مثله، يقول تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ﴾ [هود: 13]، وانتهاء بالقرآن كله، يقول تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88] أو أن الأمر على عكس هذا من الأكثر إلى الأقل؟ فأكثر القدامى يذهبون إلى القرآن تحداهم بالإتيان بمثله، ثم بعشر سور، ثم بسورة، وهذا على رأي سيد قطب يفتقر للإثبات يقول في هذا: «قال المفسرون القدامى: إن التحدي كان على الترتيب: بالقرآن كله، ثم بعشر سور، ثم بسورة واحدة، ولكن هذا الترتيب ليس عليه دليل، بل الظاهر أن سورة يونس سابقة والتحدي فيها بسورة واحدة، وسورة هود لاحقة والتحدي فيها بعشر سور وحقيقة إن ترتيب الآيات في النزول ليس من الضروري أن يتبع ترتيب السور، فقد كانت تنزل الآية فتلحق بسورة سابقة أو لاحقة في النزول، إلا أن هذا يحتاج إلى ما يثبت وليس في أسباب النزول ما يثبت أن آية يونس كانت بعد آية هود، والترتيب التحكيمي في مثل هذا لا يجوز»⁽⁴⁸⁾ إلا أن محمد رشيد رضا يرى أن هذا الترتيب معقول لو ساعد عليه تاريخ النزول، خاصة وأنّ التحدي في سورتي هود والإسراء كان مرتبطا ببعض أوجه الإعجاز: «وهو ما يتعلق بالأخبار كقصص الرسل مع أقوامهم وهو من أخبار الغيب الماضية التي لم يكن لمن أنزل عليه القرآن علم بها ولا قومه»⁽⁴⁹⁾.

وفي العموم يمكن القول: إن الإعجاز حاصل بالقرآن كله أو بأبعاضه، يقول الباقلاني: «لو لم تكن إلا سورة واحدة لكفت في الإعجاز، فكيف بالقرآن العظيم؟ ولو لم يكن إلا حديث من سورة لكفى، وأقنع وشفى، ولو عرفت قدر قصة موسى وحدها من سورة الشعراء، لما طلبت بينة سواها، بل قصة من قصصه»⁽⁵⁰⁾.

- **ملاحظة:** جدير بالذكر أن بعض المحققين من العلماء قد استدرك على كثير من أوجه الإعجاز التي أوردها الأولون، ومن هؤلاء ابن قيم الجوزية، الذي عرض مجموعة من أوجه

الإعجاز، فاعترض على بعض منها - لا تشكيكا في إعجاز القرآن ولكن تصويبا لما يراه مجانباً للصواب- من ذلك اعتراضه على من يرى إعجاز القرآن من جهة إيجازه واحتوائه المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة، وكذا القول بإعجازه لما يحويه من غرابة الأسلوب، واتساقه الغريب، الذي خرج عن أعاريض النظم، وقوانين النثر، وأنماط الأراجيز، وكذا إعجازه بما فيه من المعاني الخفية والجلية، والعلوم العقلية والنقلية؛ كإخباره عن علم تاريخ القرون السابقة وقصص الأنبياء، وإخباره بما كان وما يكون مما وقع على حكم ما أخبر به، وغيرها من الأوجه الأخرى⁽⁵¹⁾.

خاتمة:

من خلال ما سبق يمكن القول: إنَّ القرآن الكريم كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، قد فتح الباب أمام العلماء والمتكلمين كي يثبتوا إعجازه المطلق في كل المستويات التي يستبطنها، وأنه هو الحجة البالغة التي أعجزت الناس، وستظل تعجزهم إلى قيام الساعة، فصاحة وبلاغة وبيان، ويمكن إجمال النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية:

- أنَّ المعجزة القرآنية هي معجزة بيانية في الدرجة الأولى، فهي الأصل، والأوجه الإعجازية الأخرى فرع منها.
- أنَّ لظهور الدرس الإعجازي في الأمة الإسلامية أسباب ومقتضيات، لعلَّ من أهمها إثبات إلهية القرآن وصدق النبوة، وتقوية الإيمان واليقين في قلوب الناس.
- أنَّ الآراء المختلفة اختلفت في تقرير أوجه الإعجاز، واجتمعت على إثباته.
- أنَّ الفضل الكبير في إثراء هذا الحقل المعرفي المهم يرجع إلى علماء الأشاعرة والمعتزلة في الغالب دون غيرهم.
- يعدُّ الباقلاني والجرجاني من الأشاعرة والقاضي عبد الجبار من المعتزلة من أهم من درس المعجزة القرآنية بياناً.

اقتراحات وتوصيات:

- تعميق دراسة القضايا المتعلقة بالقرآن وإعجازه وعلومه، وإقامة ملتقيات وندوات وأيام دراسية في ذلك.
- العمل على إعادة بعث التراث الإعجازي في الثقافة الإسلامية، وبخاصة التراث الكلامي، والبناء عليه بما يخدم النص القرآني.
- توسيع النقاشات حول القضايا المتعلقة بالإعجاز القرآني، وتوجيه طلبة العلم إليها لإنجاز مشاريع بحثية في ذلك.

الهوامش والإحالات

- (1) - أحمد مطلوب، اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري، وكالة المطبوعات، الكويت ط1، 1973، ص 08.
- (2) - يوسف حسين بكار، بناء القصيدة في النقد العربي القديم (في ضوء النقد الحديث)، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص16.
- (3) - أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، لسان العرب، ج 5، دار صادر، بيروت، لبنان ط3، 1414هـ، ص 369، مادة: "عَجَزَ".
- (4) - المصدر نفسه، ج5، ص 370.
- (5) - أي المبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن معارضته، وهذا كقولنا: علامة، فهامة نسابة، راوية.
- (6) - أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) تح: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص 149.
- (7) - أبو العباس تقي الدين بن تيمية، قاعدة في المعجزات والكرامات، تح: حماد سلامة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، 1989، ص07.
- (8) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج3، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1974، ص 03.
- (9) - علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة مصر، 2004، ص 184.

- (10) - عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 71.
- (11) - الجاحظ، الرسائل (رسالة الحنين إلى الأوطان)، ج3، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1964، ص 278 - 279.
- (12) - المصدر نفسه، ج3، ص 279.
- (13) - المصدر نفسه، ج3، ص 279 - 280.
- (14) - المصدر نفسه، ج3، ص 251.
- (15) - الجاحظ، الحيوان، ج4، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1965، ص 90.
- (16) - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف القاهرة، مصر، ط5، 1997، ص31.
- (17) - يُنظر: المصدر نفسه، ص 31 - 32.
- (18) - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1987، ص60.
- (19) - محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1420 هـ / 1999، ص 25.
- (20) - أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1957، ص 95.
- (21) - الوكاء: هو الخيط الذي تُشدُّ به الصُّرَّة أو الكيسُ وغيرهما.
- (22) - أبو المظفر أسامة بن منقذ، لباب الآداب، تح: أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة مصر، ط2، 1987، ص 329.
- (23) - أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1952، ص1.
- (24) - الجاحظ، الرسائل (رسالة الحنين إلى الأوطان)، ج3، مصدر سبق ذكره، ص 229.
- (25) - يُنظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 35 - 47.

- (26) - محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل مرجع سبق ذكره، ص 111.
- (27) - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط9، 1973، ص 275.
- (28) - محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل مرجع سبق ذكره، ص 114.
- (29) - الصفحة نفسها.
- (30) - عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 408-409.
- (31) - أبو محمد عبد الله بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ص 11.
- (32) - يُنظر: أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16 تح: أمين الخولي، وزارة الثقافة، القاهرة، مصر، 1960، ص 20.
- (33) - المرجع نفسه، ص 93.
- (34) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (35) - هذا الأثر مختلف في رفعه للنبي (ﷺ)، أو وقفه على الصحابة (ابن مسعود أو علي رضي الله عنهما)، فمن الذين رفعوه الحاكم النيسبوري في مستدركه، والمنذري في الترغب والترهيب، ومن رجحوا كونه من كلام الصحابة ابن الجوزي وابن كثير، وقد رواه باللفظ السابق أبو عيسى الترمذي، السنن، ج5، تح: وإبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1975، ص 172. الحديث رقم [2906] والدارمي في سننه وغيرهما، والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني في كتاب ضعيف الجامع الصغير وزيادته وكتاب ضعيف سنن الترمذي وكتاب سلسلة الأحاديث الضعيفة وإن كان معناه صحيحاً يُنظر: ضعيف سنن الترمذي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 349.
- (36) - محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن تأملات علمية وأدبية في كتاب الله عز وجل مرجع سبق ذكره، ص 71.
- (37) - أبو محمد عبد الله بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سبق ذكره، ص 58.

(38) - أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، مصدر سبق ذكره، ص 100.

(39) - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، مصدر سبق ذكره، ص 14.

(40) - الرماني والخطابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1976، ص 26.

(41) - أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، مصدر سبق ذكره، ص 22.

(42) - الرماني والخطابي والجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص 28.

(43) - مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط8، 2005، ص 121.

(44) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(45) - ينسب ياقوت الحموي في سياق إشارته لفكرة الصرفة كلاماً لأبي العلاء يرى أنه عارض به القرآن الكريم، وهو قوله: «أقسم بخالق الخيل، والريح بليل، بين الشرط ومطلع سهيل، إنَّ الكافر لطويل الويل، وإنَّ العمر لمكفوف الذيل، اتق مدارج السيل، وطالع التوبة من قبيل تنج وما إخالك بناج» أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج1 تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 325، من خلال البحث في مؤلفات المعري، وجدت النص السابق في كتابه: الفصول والغايات (فصل غاياته جيّم)، بإضافات لم يذكرها ياقوت، ولكن ليس فيه أية إشارة لمعارضته القرآن به، إلا أن يكون للمعري كتاب آخر بالعنوان نفسه، أو مما دُس عليه من غيره، يُنظر: أبو العلاء المعري، الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، دط، ص 253-254.

(46) - الإرجاء والارتجاء: هو صوت الرعد.

(47) - أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تح: عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف القاهرة، مصر، ط9، 1993، ص 472 - 473.

(48) - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، دار الشروق، القاهرة، مصر / بيروت، لبنان، ط17، 1412هـ، ص 1861.

(49) - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر، 1990، ص161.

(50) - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، مصدر سبق ذكره، ص195.

(51) - يُنظر تفصيل أوجه الإعجاز والردّ عليها ابن القيم في كتابه : الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، ص 246- 255 وكذا: عمر محمد عمر باحاذق، أسلوب القرآن الكريم بين الهداية والإعجاز البياني، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا، ط1، 1994، ص 24 - 32.

إسقاطات المستشرقين والحدائين والعقلانيين في كتابة السيرة النبوية دراسة نقدية

Projections of Orientalists, Modernists, and Rationalists in Writing the Prophet's Biography: A Critical Study

د. نبيل زياني

جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/24

تاريخ الإرسال: 2020/04/30

ملخص.

جدّدت حادثة مقتل 49 مسلما في مدينة كرايستشيرش بنيوزيلندا يوم 2019/3/15 الحديث عن ظاهرة الخوف من الإسلام وأثرها على زيادة الإرهاب ضدّ المسلمين، والباحث في هذا الموضوع يجده لا ينفك عن كتابات المستشرقين في السيرة النبوية التي دونوها بمنهجهم الخاصة فتحت عنها صورة مشوهة عن الإسلام، وهذا ما جعلني كباحث أكاديمي أفق على إشكالية حقيقية متمثلة في ماهية المنهج الإستشراقي في عرض السيرة النبوية وأثره على "الإسلاموفوبيا islamophobia"، وما مدى مطابقتها للمنهج الإسلامي الذي كتبت به السيرة النبوية؟ فاستهدفت من خلال هذا المقال نقد ومناقشة أحد أبرز تلك المناهج وهو منهج الإسقاط الذي يعني تصوير السيرة النبوية على أنّها صورة قائد عسكري فذ أخضع العالم لسيطرته، وبمنهج تحليلي مقارن استنتجت أنّ طريقة الإسقاط هي ظاهرة مرضية نفسية ولا علاقة لها بأبسط قواعد البحث العلمي المتعارف عليها، وهذا ما جعلني أوصي بمزيد من الدراسات حول هذه المناهج وترجمتها ونشرها كمساهمة فعالة في حلّ مشكلة "الإسلاموفوبيا".

الكلمات المفتاحية: إسقاط، استشراق، السيرة النبوية، المنهج التاريخي.

Abstract:

The killing of 49 Muslims in Christchurch, southern New Zealand, in two terrorist attacks on two mosques during Friday prayers on 15/3/2019 provoked to talk about the role of Islamophobia in increasing extremism and terrorism against Muslims. When we look for the cause of fear of Islam we find that this is due to the fact that the writings of Orientalists tarnished the image of the Prophet Muhammad, peace and blessings of Allah upon him. They used inaccurate approaches such as the projective approach. This research discusses them in a scientific way.

Keywords: Projection, Orientalism, Biography of the Prophet, Historical Method.

مقدمة:

اختلفت مناهج المستشرقين في التعامل مع تاريخنا الإسلامي فهما وصياغة وتقييما وذلك بناء على اختلاف منطلقاتهم المنهجية والفلسفية، وكذا غاياتهم من استكشاف حضارتنا العظيمة، فمنهم صاحب الدوافع العلمية الأكاديمية الصرفة، ومنهم صاحب الدوافع الكنسية أو الأيديولوجية أو السياسية، والمتبع لكتاباتهم الكثيرة يلحظ بوضوح غلبة النوع الثاني من الدوافع، ليس في الأوساط الحرة أو الإعلامية فحسب، بل في الأوساط التعليمية الرسمية كذلك، مما أدى إلى تشكيل صورة عامة عن الإسلام والمسلمين في العقلية الغربية كما أريد لها أن تتشكل وليس كما هي في حقيقة الأمر، ويعتبر المنهج الإسقاطي من أخطر وأغمض المناهج التي أثرت سلباً في عملية التعريف بالإسلام، حتى أن منهم الكثير من كتب في السيرة النبوية وفق ذلك المنهج النفسي وهو لا يشعر بذلك، فكان من الجدير بالذكر تسليط الضوء على هذا المنهج للمنشغلين بالدراسات الاستشرقية من خلال التعريف به والتطرق إلى بعض تطبيقاته الشائعة في كتابة المستشرقين للسيرة النبوية ثم معالجته في إشكالية قائمة على السؤال عن جذوره الفكرية، والأهم من ذلك معرفة مدى مطابقته للمنهج التاريخي الغربي الذي يفتخر به المستشرقون ويقدمونه، لتكون مواجهتهم بما صنعوه بأيديهم أبلغ في الحجة وأغنى عن كل رد، والمفترض أن المستشرقين التزموا بالمنهج

العلمي التاريخي على أساس أنه نشأ في ديارهم وترى في جامعاتهم، ومن أجل تحقيق الهدف الأساسي من هذا المقال وهو نقد المنهج الإسقاطي تمّ اتخاذ المنهج المقارن وسيلة من خلال عرض جملة من التطبيقات الإسقاطية على قواعد المنهج التاريخي.

1- تعريف الإسقاط:

الإسقاط في لسان العرب من الثلاثي المجرد سقط بمعنى وقع، أما المتعدي بالهمزة "أسقط" فهو بمعنى ألقى، كقولهم "أسقطت الناقة إذا ألقّت ولدها"⁽¹⁾.

الإسقاط هو عملية نفسية أكثر منها فكرية أو دينية، ولذلك وجدنا تعريفه الاصطلاحي عند علماء النفس أكثر من غيرهم، والتعاريف المختلفة تصبّ في مفهوم رؤية الكاتب للحدث التاريخي وتفسيره له برؤيته الخاصة التي تتحكّم فيها ظروف عصره وأحاسيسه الباطنية، وهو عند علماء النفس "تفسير الأوضاع والمواقف والأحداث بتسليط خبراتنا ومشاعرنا عليها، والنظر إليها من خلال عملية انعكاس لما يدور في داخل نفوسنا"⁽²⁾ وتكمن خطورته في كونه: "حيلة لا شعورية تتلخص في أن ينسب الإنسان عيوبه ونقائصه ورغباته المستكرهه ومخاوفه المكبوتة التي لا يعترف بها إلى غيره من الناس أو الأشياء أو الأقدار أو سوء الطالع تنزيها لنفسه وتخفيفا مما يشعر به"⁽³⁾، والعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي تكمن في الإلقاء، وكأنّ القارئ للنص التاريخي يلقي عليه ما يشاء من المعاني من دون التقيّد بالمعنى الأصلي وهو الذي يدلّ عليه سياق الحدث ومكانه وزمانه فقط.

والإسقاط من السلوكات البارزة في التعامل الاستشراقي مع السيرة النبوية، فهو مرتعهم ومشربهم، هذا ما يلحظه القارئ المتفحص لكتاباتهم، قال عبد الله النعيم: "ومن المناهج التي استخدمها المستشرقون في كتابة السيرة النبوية منهج الإسقاط، وهو إسقاط الواقع المعاصر المعاش على الوقائع التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ فيفسرونها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصة وما يعرفونه من وقع حياتهم ومجتمعاتهم"⁽⁴⁾.

2- الجذور الفلسفية للمنهج الإسقاطي.

تطرق المؤرخ الكبير لويس جوتشلك⁽⁵⁾ إلى تاريخ العلوم والفلسفات الأوروبية في نهاية القرن الثامن عشر بعدما تقلص دور المادية التاريخية⁽⁶⁾ لحساب الرومانتيكيين⁽⁷⁾ الذين عنوا

بعواطف الإنسان واعتبروها القوة الدافعة في تقرير مصير الإنسان، وهنا تولدت نظرية "تناسخ الحضارات، أي أنّ كلا منها تولّد من رماد الحضارة السابقة لها"⁽⁸⁾، وهذا ما يفسر اعتقادهم باستنساخ الإسلام من النصرانية، ومن ثم يفسرون دينه بدينهم، ويقاربون بين الشريعتين والعقليتين بسهولة، وتحدث المؤرخ الكبير هرنشو⁽⁹⁾: عن العيوب التي يؤخذ بها التاريخ في مطلع القرن التاسع عشر - وهي الفترة التي راجت فيها سوق الاستشراق - وذكر أنّ أهمها أموراً ثلاثة؛ الأول: خطأ في القصد، والثاني: نقص في التصور، والثالث: عجز في الطريقة، ثم شرح الأول بكون التاريخ لم يدرس لذاته وإنما درس لأمر سياسي أو ديني، والثاني بأنّ المؤرخين كانوا مسرفين في نزعتهم المحلية وعصبيتهم الطائفية، والثالث بأنّ التسليم بالأخبار كان من دون نقد وتمحيص، ثم قال: "والحق أنّ كلّ الأسس التي كان يقوم عليها التأريخ إذ ذاك كانت معيبة وعرضة للتظنن والافتهام"⁽¹⁰⁾.

ارتباط التأريخ - ومنه إعادة كتابة السيرة النبوية - بهذه الصفات، بالإضافة إلى حالة الاستعمار التي كان ينظر إليها الساسة الغرب بأنّها عمل وطني يجب على الطبقة المثقفة دعمه، كان له المفعول الأكبر على العمل الاستشراقي، وبالتالي فإنّ نتائج أبحاثهم كان يمكن توقعها مسبقاً.

3- صعوبة العملية الإسقاطية في العمل العلمي.

أشرت في المقدمة إلى غموض وخفاء الإسقاط، حتى أنّ الكاتب قد لا يرى نفسه في تلك الحالة، وهذا يعني صعوبة التجرّد منه، وأنّه لا ينجو منه إلا من بلغ القمة في التجرد وتمرس جيداً على الموضوعية والدقة والنزاهة العلمية، وقد تبّه علماء التاريخ الغربيين إلى عواقب الغفلة عن الإسقاط، وأوجبوا الحذر منه، وعبروا عن صعوبته، قال هرنشو: "أما حذر المؤرخ الدائم فيجب أن يوجّه إلى عدم تشخيص الحركات والنظم الماضية بالحركات والنظم الحاضرة، ذلك أنّ الطريقة التي نسير عليها لفهم المجهول (الماضي) بالتدرج من المعلوم (تجربتنا الخاصة بنا) هو أمر لا نستطيع التهرب منه إلا بشقّ الأنفس"⁽¹¹⁾، ونحن إذ سنناقش إسقاطات المستشرقين فيما بعد، نعيها عليهم علمياً ومنهجياً وأكثر ما نعيهم عليه هو عدم التزامهم بهذه القاعدة التي أسسها علماؤهم، أما منهج المحدثين الذي ضرب

واضعوه أروع الأمثلة في التخلص من ظاهرة الإسقاط من خلال قانون الجرح بالبدعة، والذي يعني عدم قبول خبر الراوي الذي تأثر بمذهبه وميله العقدي والفكري، فلا نحاسبهم عليه باعتباره منهج الكمال الذي أراد الله تعالى أن يعصم به وحيه من قرآن وسنة، فلا يطالب غير المسلم إلا بقانونه الذي نطق به وسطره بيديه.

4- أنواع الإسقاط:

ينقسم الإسقاط حسب ملاحظة العديد من النماذج المجموعة لهذا البحث إلى اعتبارين أساسيين:

4. 1- باعتبار مدلوله: ينقسم إلى إسقاط لفظ وإسقاط معنى.

إسقاط الألفاظ هو إطلاق بعض المصطلحات الحديثة على بعض مجريات السيرة النبوية وشخصياتها، ويقصد منه تقريب المفاهيم من دون المساس بمضمونها، وهذا لا مشاحة فيه، مثل تسمية شيوخ قريش بالطبقة الأرستقراطية في مكة، أي حكم الأشراف بالوراثة، وإن كان من الأفضل الحفاظ على المصطلح الأصلي لأنه غني بالمعاني وعادة ما يكون موجزا وسهلا.

أما إسقاط المعاني فهو التعبير عن حوادث من السيرة النبوية بمصطلحات تؤثر في مضمون تلك الحوادث ومعناها الأصلي سواء أكانت تلك المصطلحات حديثة أم قديمة مثل التعبير عن أسباب غزوة بدر بـ"تصفية الحسابات"، والفتوحات الإسلامية بـ"الاستعمار" وقد يستهين بعض الكتاب في استعمال هذه المصطلحات بحكم أنها في العلوم الإنسانية وليست في العلوم الدقيقة، والحقيقة أنّ التعامل المطاطي مع المصطلحات والأساليب لا يقلّ خطورة على المعنى في مجال دون آخر، ولهذا شدّد علماء التاريخ الغربيين على ضبط الألفاظ والمعاني، وفهمها على ما وردت في وقتها، وهي العملية المسماة عندهم بـ: "السمانتيات" أي مشكلة تطور المعنى، هكذا عرفها لويس جوتشلك وقال: "وبعد أن يكون المؤرخ قد توصل إلى أقرب معنى من معاني النص بالقدر الذي يبيته له المصادر فإنه يواجه مسألة تقرير معناه ... ومثل هذه المشاكل قد تتطلب استخدام القاموس فحسب ولكن ذلك يعني القواميس المعاصرة لمؤلف الوثيقة"⁽¹²⁾.

4. 2- باعتبار مراتبه: ينقسم إلى إسقاط نظريات وإسقاط حوادث:

إسقاط النظريات هو تطبيق الخصوصيات الحضارية العامة، وقواعد فهم الحياة الآنية على التاريخ، وأستطيع أن أعبر عنه بإسقاط منهج التفكير الذي ستندرج تحته عدة إسقاطات لقضايا جزئية، وبالأمر الكلي المنطبق على جميع جزئيات موضوعه أو معظمها كقولهم في القواعد الفقهية: "الضرر يزال"، "الأمر بمقاصدها"، فعلى ضوء هذه العبارات يستطيع الفقيه والمفتي تحديد عدة أحكام لمسائل جزئية لا يتبين للمجتهد حكمها في الأدلة التفصيلية، أما إسقاط الحوادث فيشبه الحكم على المسألة الفقهية الواحدة جوازا أو تحريما والحكم على الحديث الواحد بالصحة أو الضعف، إذ لكل واحد منهما تعامل خاص.

فمن الإسقاط الفكري الذي نجده عند المستشرقين اتهامهم للمحدثين بوضع الحديث واختلاق الأسانيد لأغراض سياسية⁽¹³⁾ وهذا ما يشبه ظاهرة الوضع في التاريخ لأغراض سياسية ووطنية عند الغرب، قال لويس جوتشلك: "قد يجد المؤرخون أنفسهم في أوقات الأزمات القومية كالحرب أو فترات التكيف التي تعقب الحرب مدفوعين إلى إضفاء العاطفة على قصة تقدم بلدهم، وقد يتناسون الحقيقة بعض الشيء"⁽¹⁴⁾، وذكر أمثلة عديدة لهذه الظاهرة، وكيف أن المؤرخين كانوا يتصرفون وفق توجهات السياسيين، وقال: "فالديكتاتوريون وبعض السطحيين من رجال السياسة في البلاد الديمقراطية يفضلون أن ينظروا للتاريخ لا على أنه نوع من المعرفة لها منهجها الخاص بها للوصول إلى الحقيقة، بل على أنه وسيلة لبلوغ ذلك النوع من الوطنية الذي يمكن أن يقوم على نظر غير نقدي لتاريخ بلادهم"⁽¹⁵⁾.

وبناء على ذلك فإن الحديث المدون في مضانه لم يقله - بزعمهم - النبي ﷺ، وإنما اختلقه المحدثون إرضاء للخلفاء، مما يعني أنّ الباب مفتوح لرفض أيّ حديث مهما أكد النقاد صحته، ولا يبقى أي معيار للتفريق بين الأحاديث غير العقل وهوى النفس، وتساءل إسماعيل أدهم⁽¹⁶⁾ عن تأخر ظهور سلسلة الإسناد إلى النبي ﷺ بعد وفاته بقرن ونصف ثم قال: "هذه معضلة من معضلات علم الحديث ولا جواب عنها إلا أنّ المتأخرين من المحدثين اختلقوا الأسانيد ليصبغوا الحديث بصبغة علمية"⁽¹⁷⁾.

يقال هذا الكلام في الوقت الذي يرى فيه أي دارس لمنهج المحدثين أنهم كانوا على غاية من الاستقلالية والصرامة والتثبت فيما يمكن أن يؤثر على خبر الراوي، وفي مجال التأثير السياسي بالخصوص فإنهم كانوا يجرحون من يغشى السلطان إذا كان ظالماً، فكيف بمن يؤثر في رواية الراوي⁽¹⁸⁾، فستان بين هذا المستوى من الاحتياط وبين ما ذكر جوتشلك تحت فصل التاريخ والوطنية وفصل الوثائق المزورة والمضللة من كتابه.

أما إسقاط الحوادث فالمقصود به الانطلاق من حادثة جزئية في السيرة النبوية والتعبير عنها بالمصطلحات الكامنة في شخصية الكاتب بطريقة تؤدي إلى الخطأ في فهم تلك الحادثة والخروج بصورة عن النبي محمد ﷺ لا فرق فيها بينه وبين أي ملك أو رئيس دولة في تاريخ أوربا، مثل إطلاق "سياسية توحيد العرب" على الرسالة النبوية و"الحزب السياسي" على جماعة المسلمين، أو إطلاق لفظ "الحب" على علاقة النبي ﷺ ببعض النساء من دون الانتباه إلى ما سيتبادر إلى ذهن القارئ الغربي ...

5- نماذج إسقاطية:

هذه بعض النماذج الإسقاطية للمستشرقين ومن هذا حذوهم من الحداثيين والعقلانيين المتأثرين بهم تم جمعها من الأدبيات التي تعرضت لذلك، ولم أقصد في هذا المقال الرد المفصل على هذه الإسقاطات لأنه سبقني إلى ذلك الكثير من الباحثين والعلماء وكتبهم متوفرة، بالإضافة إلى ما ستأخذه الردود من أوراق كثيرة، وإنما قصدت مناقشة الفكر الإسقاطي والتعامل معه من الجانب الفكري والمنهجي على ضوء المنهج التاريخي الغربي، وعلى لسان أربابه وآبائه، ولهذا فإنني سأعرض هذه النماذج عرضاً مختصراً على شكل عناوين فقط، مكتفياً ببيان وجه الإسقاط فيها، وهذه النماذج كالاتي:

- "معجزة محمد ﷺ تكمن في توحيد العرب تحت مظلة سياسية واحدة"⁽¹⁹⁾، وجه الإسقاط: إنكار الرسالة والنبوة.

- "حادثة شق الصدر هي لجوء من محمد إلى الجانب الديني (السحر والأرواح) للبحث عن مكانة بين كبراء قريش"⁽²⁰⁾، وجه الإسقاط: استغلال السياسي للديني.

- "علاقة الحب القديمة التي جمعت محمد الشاب بأم هانئ، ورغم أنها لم تكمل الزواج بسبب فقره إلا أنها لم تنقطع إلى آخر العمر"⁽²¹⁾: إسقاط الشخصية الغرائزية والعاطفية (الفرويدية)⁽²²⁾ على شخصية النبي محمد ﷺ.
- "تأثر محمد بالوثنية وتقديمه القرابين للعزى"⁽²³⁾: إسقاط فلسفة تناسخ الديانات.
- "دعوة محمد (الإسلام) هي انتقام من الأغنياء"⁽²⁴⁾: إسقاط الاشتراكية.
- "محمد يُكون حزبا سياسيا"⁽²⁵⁾: إسقاط الأطماع السياسية للمشاهير.
- "تقديم محمد للامتيازات (الصدقات) هو سبب دخول الناس في الإسلام"⁽²⁶⁾: إسقاط المادية التاريخية.
- "محمد مريض نفسيا"⁽²⁷⁾: إسقاط لمرض الاكتئاب⁽²⁸⁾ المنتشر في الغرب.
- "المقصود من جمع الزكاة هو الإنفاق على المشروعات الحربية والسياسية"⁽²⁹⁾: إسقاط المادية التاريخية.
- "غزوة بدر هي غزوة انتقام وتصفية الحسابات مع قريش"⁽³⁰⁾: إسقاط الطروادية (نسبة إلى مدينة طروادة اليونانية التي سقطت وأبديت في حرب انتقامية).
- "استلهام محمد لشعائر الحج من العادات الوثنية"⁽³¹⁾: إسقاط تناسخ الحضارات.
- "اتساع سلطان محمد في آخر حياته وتيسر حياة زوجاته"⁽³²⁾: إسقاط مفهوم استعمال السلطة لأغراض شخصية.
- "الفتوحات الإسلامية مطالبها اقتصادية"⁽³³⁾: إسقاط المادية التاريخية.
- "انتشار الإسلام بسبب الإباحية الجنسية التي اتسم بها نظامه"⁽³⁴⁾: إسقاط الإباحية الغربية.
- "حروب الردة كانت من أجل إجبار العرب على الإسلام"⁽³⁵⁾: إسقاط الإسلاموفوبيا.
- "تشجيع الخلفاء الراشدين الكفار للبقاء على كفرهم من أجل جباية الضرائب وبالخصوص عمر"⁽³⁶⁾: إسقاط المادية التاريخية.
- "الفتوحات الإسلامية استعمار عربي"⁽³⁷⁾: إسقاط الكولونية (النزعة الاستعمارية).
- "تسخير عثمان بن عفان للخلافة من أجل إثراء عائلته بالمال"⁽³⁸⁾: إسقاط فلسفة الحكم الغربية ..

6- تقييم إسقاطات المستشرقين:

المنهجية العلمية السليمة وما يتبعها من أمانة في النقل وموضوعية في الطرح ليست خصوصية إسلامية بحكم أنّ الإسلام دين الأمانة والإنصاف، بل هي وازع فطري ومطلب عقلي كامن في النفوس السوية مهما كان دينها أو عرقها أو مكانها أو زمانها، ويمكن للعقل السليم والضمير الحي أن يدرك حسن أو قبح كثير من الأشياء من عالم الشهادة وبالخصوص إذا ما ساعدت التجربة والخبرة على ذلك، ومن هنا وجد في علماء الغرب من وضع قواعد لعلم التاريخ تتميز بالدقة والعلمية والموضوعية، ولا تبعد عن قواعد المحدثين في تمحيص الأخبار، تلك القواعد هي التي نقلت التاريخ من فن إلى علم، وعندما تطرق لويس جوتشلك إلى سؤال: هل التاريخ علم أو فن؟ قال: "التاريخ منهجه علمي وتدوينه فن"⁽³⁹⁾، وقال حول الأمانة العلمية: "الملحوظة التي تنقل كاملة يجب أن تكون من ذلك النوع الذي يتطلب شدة في التدقيق، ويجب أن تنقل العبارة بنصها الأصلي ... ويجب أن يحافظ على الإملاء والترقيم كما جاء في الأصل"⁽⁴⁰⁾، أما أنغلوا وسينيوبوس⁽⁴¹⁾ فقد شدد أيضا على اجتناب الذاتية والتزام العلمية في نقل التاريخ فقال: "منذ خمسين سنة استخلصت وتألّفت الصيغ العلمية للعرض التاريخي منسجمة مع المفهوم العام في أن غاية التاريخ ليست في أن يُعجب ولا في أن يُثير، ولكن بكل بساطة في أن ينقل معرفة"⁽⁴²⁾ ومن هنا يمكننا التسليم بصدق المنهج التاريخي الغربي على المستوى النظري، سواء أكان ذلك المنهج استفاد خطواته من مناهج المسلمين في الأندلس أم كان ذاتيا، أما على مستوى التطبيق فالأمر يختلف، وفي المقارنة الآتية لما رأيناه من إسقاط في السيرة النبوية مع ما قرره علماء التاريخ العلمي بيان لذلك.

1.6- إسقاطات المستشرقين في كتابة السيرة النبوية على ضوء المنهج التاريخي الغربي

الناظر في النماذج الإسقاطية السابقة يشعر بأنّ السيرة النبوية هي سيرة رجل وقائد حربي أوربي كالقادة والجنرالات الذين سبّروا الحملات الاستعمارية قبل نحو قرنين من زماننا وليست سيرة نبي صاحب رسالة إصلاحية إنسانية بالدرجة الأولى، فالسيرة النبوية عندهم لا مكان فيها للمعجزات ولا للوحي ولا للعناية الربانية، ولا أثر لهذه المميزات في إخراج أمة

جديدة لم يعرف التاريخ مثلها قوة وصلاحا ونجاحا في شتى الميادين، وإذا كانت العملية التأريخية تقلب التاريخ والحقائق إلى هذه الدرجة فنحن لسنا أمام مؤرخين ولا باحثين ولا أكاديميين، وإنما نحن أمام وزراء حرب أرادوا التعريف بالإسلام لجنودهم.

إنّ من أهم صفات البحث التاريخي العلمي أن يحافظ الكاتب على روح العصر والطابع الثقافي للفترة التي يكتب عنها، ويصورها بما يُشعر القارئ أنه يعيش فعلا تلك الفترة، قال لويس جوتشلك: "وفي الوقت الذي لا مراء فيه بأنها (المصادر التاريخية) تعكس إلى حدّ كبير الجو الثقافي للأيام التي صدرت فيها أو روح العصر فإن المؤرخ الذي لا يعرف شيئا عن تلك العصور الخاصة بدقة لا يمكنه أن يعرف بالضبط إلى أيّ حدّ تأثرت الوثائق بروح العصر أو اختلفت معه أو أثرت فيه، وعلى ذلك يتحتم علينا دراسة روح العصر لكي نفهم أي وثيقة معاصرة على وجهها الأكمل"⁽⁴³⁾، وتحدث عن النتيجة السلبية التي يصل إليها كاتب التاريخ إذا ما حاد عن هذه القاعدة فقال: "إننا لنخفق في فهم الوثائق الخاصة حين نحكم على مجتمعات مبكرة بمقاييس خلقية متطورة ومتأخرة عنها... ونترجم طرق حياة شعب وتقاليد ومستوياته في دراستنا لقطر آخر"⁽⁴⁴⁾، وأكد جوتشلك من خلال المنطق السليم أنّ وضع الأشخاص والحوادث في غير موضعها التاريخي يؤدي أيضا إلى إخفاق المؤرخ في فهم المصادر الخاصة بهم والخطأ المستمر في الأحكام التي يصدرونها عنهم⁽⁴⁵⁾، هذا على أساس أن تغيير حقائق النصوص يكون بالخطأ، أما لو كان بتعمد وبقصد إثبات أحكام مسبقة كما نجده عند إسماعيل أدهم في قوله: "فإن كان ما ذهبْتُ إليه من الشك في الحديث صحيحا، وهذا ما أعتقد، فهذا الشك له قيمة من الوجهة الدينية لأنّ الشك في صحة الحديث يجعل جانبا من أصول تشريع الإسلام ينهار"⁽⁴⁶⁾ فإن جوتشلك سيعتبره حتما جريمة علمية وأخلاقية بكل المقاييس.

والمؤرخ هرنشو بدوره شدّد على تجنب كلّ ما له علاقة بتأثير النفس على كاتب التاريخ فقال: "يكفي في إسناد صفة العلم إلى موضوع أن يمضي الإنسان في دراسته مع توخي الحقيقة، وأن يؤسس بحثه على حكم ناقد أطرّح منه هوى النفس وكل افتراض سابق"⁽⁴⁷⁾ فال موضوعية أمر راسخ، متفق عليها عند كل العقلاء، وهي كالدواء الذي يدفع الأمراض والعلل عن أي عمل علمي حتى لا يموت، وفي التاريخ تعتبر الموضوعية هي الروح في حدّ ذاتها.

6. 2- إسقاطات المستشرقين في كتابة السيرة النبوية على ضوء المنهج التاريخي الإسلامي
 لم يعرف التأريخ الإسلامي ظاهرة الإسقاط بالشكل الذي ظهر عند الغرب، ذلك لأن علم التاريخ نشأ في حضن علم الحديث الذي يُعتبر مفخرة الإسلام في تقصي الأخبار، وبعد ظهور الإسلام تعطلت عجلة الأساطير والخرافات عن الدوران، وألجم المحدثون القصاصيين عن الكلام، وفرضوا عليهم قواعدهم في الرواية، ومنها التخلص من هوى النفس والميل العقدي والسياسي والمذهبي، وبقي التأريخ الإسلامي يسير في معظمه على هذه الطريق، حتى أعاد القرن العشرين للتأريخ أمراضه، فقام علماء العصر بالتصدي وكشف العيوب، وقاموا بالدور الذي قام به المحدثون من قبل، قال الدكتور أكرم ضياء العمري: "ولا يعني ذلك أن نستسلم أمام مناهج البحث الغربية، فهناك أمور تحيط بها تتصل بالفكر وطابع الحضارة والمؤثرات التاريخية، فمثلا في نطاق تفسير الأحداث والنظرة إلى الإنسان والحياة نجد تباينا ضخما بين الإسلام والفكر الغربي الحاضر، ولا يمكن فصل الفكر عن المنهج"⁽⁴⁸⁾.

فالفكر الغربي - بشكل من التعميم- تطور عبر تاريخه من الوثنية إلى المسيحية إلى الإلحاد، وفي حضن هذا الأخير نبت منهج البحث الغربي معتمدا على المحسوسات والماديات دون الميتافيزيقية، فلم تفرق الأبحاث بين الإنسان ذلك الكائن المعقد روحا ونفسا وعقلا وبين الفئران في الدراسات العلمية والنفسية، وانطلقت الأبحاث الإنسانية من الماركسية وهي فكر مادي، والفرويدية وهي فكر جسدي شهواني، وهذان الفلسفتان هما أساس الحضارة الغربية، وهما بعيدتان كل البعد عن هدي النبوات والتشريعات السماوية التي سادت في الشرق، وبالتالي فإنه من رام الجمع بين كل هذه الفلسفات لا محالة مخطئ، قال سيد قطب: "هناك عنصر ينقص الطبيعة الغربية لإدراك الحياة الشرقية بصفة عامة والحياة الإسلامية بصفة خاصة، هو عنصر الروحية الغيبية، وبخاصة في العصور الحديثة بعد غلبة النظريات المادية، وكلما كانت هذه الموضوعات الإسلامية ذات صلة وثيقة بالفترة الأولى من حياة الإسلام كان نقص الاستجابة إليها أكبر في العقلية الغربية الحديثة، فانعدام عنصر من عناصر الاستجابة للحادثة أو ضعفه لا بدّ أن يقابله نقص في القدرة على النظر إلى

الحادثة من شتى جوانبها ... وهذا النقص يعد عيبا في منهج العمل التاريخي ذاته وليس مجرد خطأ جزئي في تفسير حادثة"⁽⁴⁹⁾.

وبالعودة إلى المنهج العلمي في كتابة التاريخ وما ينبغي أن يكون عليه من النزاهة وترك ميل النفس، لخص لنا الدكتور قاسم يزيك الطريقة المثلى للبعد عن الإسقاط، وهو تلخيص قيم جدا، رأيت أن أجعله في آخر هذا المقال كمرشد ومعين للطلاب والمبتدئين، لأنه توصيف مفصل ودقيق عن المنحى الإسقاطي الذي وقع فيه المستشرقون، قال تحت عنوان "النقد الباطني الإيجابي": "فقد يجد المؤرخ عبارات أو كلمات توافق آراءه وتصوره للحوادث فيستخرج هذه العبارات دون وعي منه، ويجعل منها نصا خياليا ومفتعلا، ويضعه في موضع النص التاريخي الحقيقي الذي لم يتمكن من الوصول إليه، بعض الباحثين يقومون بأبحاثهم وهم تسيطر عليهم فكرة معينة عن حادث ما أو عن اتجاه خاص في الناحية السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الدينية ... ويدرسون تحت تأثيره الأصول التاريخية التي تقع تحت أيديهم، وبذلك ربما يفهمون هذه الأصول فهما خاطئا أو لا يفهمونها على الإطلاق، في مثل هذه الحالة يرفض ذهن الباحث قبول الأفكار والآراء المتعارضة، وتكون النتيجة ألا يأخذ الباحث بما أورده النص التاريخي من الحقائق، وبذلك يتكيف النص التاريخي ويتشكل بحسب الفكرة المسيطرة على ذهن الباحث، وقد يظن الباحث أنه يفسر النص تفسيرا حديثا مبتكرا، ولكن الحقيقة أنه يخضع النص لفكرته الخاصة على حساب الحقيقة التاريخية ... فينبغي على المؤرخ أن يكون غرضه الأساسي استخراج الحقائق وليس إضافة ما لا وجود له على تلك الأصول، ويجب أيضا أن يدرس الأصول التاريخية على اعتبار أنها تحتوي فقط على آراء الأشخاص التي دونوها، وعلى الباحث أيضا أن يجعل النص يفسر بعضه بنفسه، ونخرج من ذلك بقاعدة عامة في منهج البحث التاريخي ألا وهي أن دراسة الأصل التاريخي ينبغي أن تبدأ بتحليل محتوياته للوصول إلى المعنى الحقيقي الذي يقصده كاتب ذلك الأصل، بعد ذلك يمكن له أن يبدي ملاحظته أو رأيه"⁽⁵⁰⁾.

خاتمة.

- من خلال هذا العرض لموضوع الإسقاط الإستشراقي نخلص إلى النتائج الآتية:
- الإسقاط هو عبارة عن رؤية خاصة وغير موضوعية لحادثة تاريخية.
 - الجذوره الفلسفية للإسقاط ترجع إلى نظريات عديدة، منها نظرية المادية التاريخية واستنساخ الحضارات.
 - المحرك المباشر للإسقاط في الكتابة عن السيرة النبوية هو إنكار نبوة محمد ﷺ والمبالغة في الإسلاموفوبيا.
 - تناول الاستشراقي للسيرة النبوية يعبر عن انحراف كبير في الممارسة العلمية الدقيقة وخلل بارز في عنصر الموضوعية، وسقط منهجي لا ترضى به قواعد التأريخ التي وضعها كبار المؤرخين الغربيين فضلا عن المؤرخين المسلمين.
 - ما يشاع عن التزام الغرب بالمنهجية العلمية، والموضوعية في الطرح، والدقة في التعبير، هو في مجال الدراسات الإسلامية نظري فقط، أما تطبيقا فيعتره قصور شديد أثر سلبا على صورة الإسلام والمسلمين، وجعلهم يدفعون ثمنه من أرواحهم غالبا.
 - ومن أجل وضع حدّ لآثار المنهج الإسقاطي السلبية على الثقافة الغربية والإسلامية عموما أوصي بمزيد من الدراسات الاستقصائية النقدية التي تكشف عيوب المنهج الإسقاطي وبعده عن العمل الأكاديمي، وكذلك نقد المناهج الأخرى التي ساهمت في تشويه صورة الإسلام والمسلمين، وإنشاء فرقة بحث أو مركز دراسات يتولى هذا العمل ثم طبع الأعمال التي يقوم بها وترجمتها ونشرها في الأوساط العلمية الغربية.

الهوامش والإحالات

- (1) - ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ص316/7.
- (2) - أسعد رزق، موسوعة علم النفس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط3، 1978، ص40.
- (3) - أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، ط1 1970هـ، ص23.
- (4) - عبد الله محمد الأمين النعيم، الاستشراق في السيرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 1997م، ص34.

- (5) - لويس جوتشلك: ولد في بروكلين عام 1899م، نال درجة الدكتوراه من جامعة كرونيل في 1912م، ودرس التاريخ في جامعات مختلفة وبين سنتي 1937 - 1942م كان رئيساً لدائرة التاريخ في جامعة شيكاغو، تنظر مقدمة الكتاب في التهميش الموالي.
- (6) - المادّية التّاريخيّة: نظريّة ماركسيّة تعتبر الأوضاع المادّية الاقتصادية هي الأساس الذي تنشأ عليه الأوضاع والأفكار الاجتماعية والسياسية، ينظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م، ص 83.
- (7) - رومانتيكيّة: نزعّة في جميع فروع الفن تُعرف بالعودة إلى الطبيعة وإيثار الحسّ والعاطفة على العقل والمنطق والإعلاء من شأن الخيال، وتقوم على معارضة الكلاسيكية، المرجع السابق ص 963/2.
- (8) - لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ؛ مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي، ترجمة عائدة سليمان وأحمد أبو حاكم، دط، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1966م، ص 248.
- (9) - ج. هرنشو، مؤرخ بريطاني تحصل على الأستاذية في التاريخ من جامعة لندن سنة 1913 وألف عدة كتب في التخصص تشهد له برسوخ القدم وطول الباع في التاريخ، من مقدمة المترجم، انظر التهميش الموالي.
- (10) - ف. هرنشو، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، دط، 1937م، ص 117-120.
- (11) - المرجع نفسه، ص 309.
- (12) - لويس جوتشلك، مرجع سابق، ص 155.
- (13) - عجيل جاسم النشمي، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1984م، ص 86 و87.
- (14) - لويس جوتشلك، مرجع سابق، ص 15.
- (15) - المرجع السابق، والصفحة نفسها.
- (16) - إسماعيل أدهم (1901/1940م)، كاتب مصري من أصول تركية، أحرز على الدكتوراه في الرياضيات من جامعة موسكو، وكتب في الأدبيات والتاريخ، وتولى رئاسة إحدى المراكز البحثية الروسية في الدراسات الشرقية، من أشهر كتبه: لماذا أنا ملحد، من مصادر التاريخ الإسلامي، ينظر: مقدمة هذا الكتاب الأخير.

- (17) - إسماعيل أدهم، من مصادر التاريخ الإسلامي، مطبعة صلاح الدين الكبرى، القاهرة، ط1
دت، ص 14.
- (18) - محمود المنيأوي، شرح الموقظة للذهبي، المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 2011م، ص 33.
- (19) - محمد سرور بن نايف، دراسات في السيرة النبوية، دار الأرقم للنشر والتوزيع، بيروت، ط2،
1988م، ص 188 و192.
- (20) - محمد محمد أبو ليلة، محمد بين الحقيقة والافتراء؛ في الرد على الكاتب اليهودي الفرنسي
مكسيم رودينسون، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط1، 1999م، ص 86.
- (21) - المرجع السابق، ص 74.
- (22) - الفرويدية هي التحليل النفسي، وهي فرع من الطب النفسي الحديث، يبحث في العقل
الباطن محاولاً إبراز ما فيه من عُقد ورغبات مكبوتة تمهيداً لعلاجها، معجم اللغة العربية
المعاصرة، مرجع سابق، ص 3/ 2256.
- (23) - المرجع السابق، ص 68.
- (24) - المرجع السابق، ص 110.
- (25) - المرجع السابق، ص 34.
- (26) - المرجع السابق، ص 36.
- (27) - المرجع السابق، ص 115.
- (28) - الاكتئاب: تغير النفس بالانكسار من شدة الهم والحزن، لسان العرب، مصدر سابق
ص1/ 695، وقيل هو الاكتئاب أحد الاضطرابات العصبية العاطفية التي تتصف بفقدان
الاهتمام بأي شيء وضعف الشهية وقلة النوم أو كثرته والتعب وفقدان الرغبة الجنسية
والإحساس بالضيق والوهن، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 3/ 1887.
- (29) - أحمد الشنتاوي وآخرون، ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، الإصدار الأول، دار المعرفة
1933م، والثاني الاتحاد الدولي للمجامع العلمية، 1969م، والثالث مركز الشارقة للإبداع
الفكري، 1998م، الإصدار الأول، ص 10/ 357، مادة الزكاة.
- (30) - محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر
الرياض، ط2، 2001م، ص 155 و287.
- (31) - دائرة المعارف الإسلامية، الإصدار الثالث، ص 22/ 691.

- (32) - دائرة المعارف الإسلامية، الإصدار الأول، ص 433/15.
- (33) - إسماعيل الكيلاني، لماذا يزيغون التاريخ ويعبثون بالحقائق، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2 1993م، ص 84، وانظر: دراسات في السيرة النبوية، مرجع سابق، ص 200، وإسماعيل أدهم، مرجع سابق، ص 34.
- (34) - محمد أبو ليلة، مرجع سابق، ص 37.
- (35) - إسماعيل الكيلاني، مرجع سابق، ص 69.
- (36) - فاروق عمر فوزي، الإستشراق والتاريخ الإسلامي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1 1998م، ص 82 .
- (37) - محمد حامد الناصر، مرجع سابق، ص 288.
- (38) - فاروق عمر فوزي، مرجع سابق، ص 85.
- (39) - لويس جوتشلك، مرجع سابق، ص 21.
- (40) - المرجع السابق، ص 92.
- (41) - شارل سينيوبوس (1854 - 1942) هو مؤرخ فرنسي درس بجامعة باريس ومن أشهر مؤلفاته: "تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر"، طبع أكثر من مرة، وترجم لأكثر من لغة ويكيبيديا الموسوعة الحرة على الأنترنت.
- (42) - قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1990م، ص 36.
- (43) - لويس جوتشلك، مرجع سابق، ص 136.
- (44) - المرجع السابق، ص 158.
- (45) - المرجع السابق، ص 159.
- (46) - إسماعيل أدهم، مرجع سابق، المقدمة.
- (47) - ج. هرنشو، مرجع سابق، ص 7.
- (48) - أكرم ضياء العمري، منهج النقد عند المحدثين مقارنا بالمنهج الغربي، مركز الدراسات والإعلام إشيبيليا، الرياض، ط1، 1997، ص 5 و6.
- (49) - سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دط، دار الشروق، القاهرة، دت، ص 38، بتصرف.
- (50) - قاسم يزبك، مرجع سابق، ص 112.

علم الأديان المقارن علما إنسانيا

Comparative religion as a human science

د. زهرة الثابت

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - رقادة - القيروان (تونس)

تاريخ القبول: 2020/05/30

تاريخ الإرسال: 2020/04/22

ملخص:

تهدف هذه الورقة العلمية إلى البحث في مفهوم علم الأديان المقارن وفي تاريخ نشأته كما تهدف أيضا إلى تبين دور هذا العلم في بناء ذات الإنسان. فقد تبين لنا أن هذا العلم كان وسيلة لإدراك منزلة الإنسان في الأديان السماوية، وتبين حقوقه الإنسانية وهو أداة الفرد لكنه جوهر الدين وذلك بالتعرف على مفهوم الألوهية والطقوس الدينية وصلة الدين بالأسطورة. وعلم الأديان مهم أيضا لأنه أداة التعايش الحضاري بين الأمم إذ هو وسيلة التعدد والاختلاف وهو أداة تحرر الفكر الإنساني من المسلمات القبلية التي تعيق الفكر وقبول الآخر المغاير دينيا.

الكلمات المفتاحية: علم الأديان، حقوق الإنسان، الألوهية، الطقوس الدينية، الأسطورة.

Abstract:

This scientific paper aims to investigate the concept of comparative religion and its origins. It also aims to show the role of this science in building the human being. It has become clear to us that this science was a means of realizing the status of man in the heavenly religions and showing him human rights. It is the instrument of the individual, but the essence of religion is by recognizing the concept of divinity and religious rites and the connection between religion and myth. The science of religions is also important because it is the instrument of cultural coexistence between the nations. This the means of pluralism and difference which is the tool for liberating the thought and accepting the other.

Keywords: comparative religion, human rights, divinity, religious rites, myth.

مشكلة الدراسة: تطرح هذه الدراسة قضية مفهوم علم الأديان باعتباره علما إنسانيا حديثا ودوره في بناء ذات الإنسان بعد أن قلّلت فئة من الباحثين من قيمة هذا العلم وأنكرت جدواه بل عدّته سلاحا فتاكا رام به الغرب الخطّ من الإسلام، وهو في الأصل ليس علما مستجدا طالما أنّ العرب قد عرفت منذ القدم بعض ملامحه وإرهاصاته.

أهمية الدراسة: تكمن قيمة هذه الدراسة في التعرف على تاريخية ظهور مصطلح علم الأديان المقارن وتبيين دور هذا العلم في بناء ذات الإنسان إذ أسهم هذا العلم في الكشف عن قيمة هذ الكائن في الديانات التوحيدية وأماط اللثام عن حقوقه كما وضّح جوهر الدين والتدين وأسهم في انفتاح الأمم على بعضها البعض وتعايشها في سلم وأمان، أضف إلى أنه قد حرّر الفكر الإنساني من التعصب والانغلاق ورفض الآخر المغاير دينيا.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى أمرين اثنين:

- الحفر في تاريخية مصطلح علم الأديان المقارن.
- تبين دور علم الأديان المقارن في بناء الإنسان.

منهجية الدراسة: اعتمدت الباحثة في الدراسة المنهج التحليلي الوصفي واستنارت أيضا بالمنهج المقارن.

محاور الدراسة: توزعت الدراسة على محورين أساسيين:

- تاريخية ظهور مصطلح علم الأديان المقارن.
- علم الأديان المقارن وبناء الذات.

مقدمة البحث

تبوأت العلوم الإنسانية منزلة مهمّة في حياة الفرد لأنها الفضاء الرحب الذي يعنى بدراسة الواقع الإنساني. فهي على هذا النحو لم تكن ترفا فكريا، بل ضرورة معرفية لفهم الواقع وآليات اشتغاله ولكنّه حقيقة الإنسان ف "العلوم الإنسانية قد ظهرت يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به، وهو ما يجب أن يعرف في آن معا"⁽¹⁾.

وقد ظهرت هذه العلوم في القرن التاسع عشر على إثر تصدع حاصل في الفلسفة التي عدّت في زمن ما أمّ العلوم، إذ تداعت مباحثها الأساسية الثلاثة الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) والابستمولوجيا (المعرفة) والأكسيولوجيا (القيم). ف"انفصل مبحث الإبستمولوجيا وتحوّل إلى علوم متعددة منفصلة عن بعضها، موضوعها الموحد هو مناهج البحث المختلفة ثم استقل مبحث الأكسيولوجيا ليتحوّل جزء منه إلى علم الأخلاق ثم إلى مجموعة من العلوم الإنسانية المستقلة. فقد ظهر علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد وعلم السياسة وعلم التاريخ..."⁽²⁾ وغيرها.

ويعتبر فيلهيلم دلتاي (Dilthey) (1833-1911) من أهم الرواد المؤسسين للعلوم الإنسانية، إذ هو قد اعتبرها في كتابه "نقد العقل التاريخي"⁽³⁾ نقيضا للعلوم الطبيعية منهجا وموضوعا، وهي تقوم على "مبدأ الفهم المرتبط بالحياة والسيقات التاريخية والشخصية وبالفرد وإرادته الشخصية"⁽⁴⁾. ومن أهم العلوم الإنسانية التي ظهرت في الربع الثالث من القرن التاسع عشر نذكر علم الأديان المقارن وقد برز للعيان على يد المفكر الألماني ماكس مولر (Max Muller) الذي "جعل تاريخ اللغة وعلمها والفيلولوجيا (فقه اللغة) مدخلا لدراسة الأديان علما وتاريخا ومقارنة"⁽⁵⁾. إذ بحث في الأديان الشرقية وتحديدًا في أديان الهند "وأصبح فقه اللغة الهندوأوربي مقدمة لمقارنة الأديان الهندوأوروبية بشكل عام"⁽⁶⁾، وألف مولر كتابا في الغرض أسماه بـ "المدخل إلى علم الأديان" الذي أعلن مولر في مقدمته أنه "دراسة مقارنة للأديان الرئيسية في العالم"⁽⁷⁾، وكتابا آخر ضخما عنوانه "الكتب المقدسة للأديان الشرقية". ومثلت أعمال مولر خطوة مهمة في تأسيس هذا العلم الذي ستثبت دعائمه بجهود رودولف أوتو⁽⁸⁾ ومرسيا إلياد⁽⁹⁾، وإيميل بورنوف⁽¹⁰⁾ وميشال مسلان⁽¹¹⁾ وغيرهم كثير. وانبرى علم الأديان ضرورة لا غنى للمرء عنها في ظل عالم تفاقمت شروبه واحتدّت فتنه بسبب الدين وبسبب جهل الأنا بمعتقد الآخر المغاير دينيا.

ونزوم من خلال هذه الورقة العلمية تبين الدور المهم الذي يلعبه هذا العلم في بناء ذات الفرد، فقد تبين لنا أن علم الأديان المقارن هو أداة الإنسان لتبيين منزلته في الأديان، وهو وسيلة، لكنّه جوهر الدين عقيدة وممارسة في مختلف الأديان، سماوية كانت أم وضعية

والسعي إلى تحليل الظاهرة الدينية وسبر أغوارها ومقارنتها بنظيرتها في مرجعيات دينية أخرى للوقوف عند مواطن الائتلاف ومواضع الاختلاف بينها. لأن قيمة هذا العلم إنما تكمن في أنه "يحلل ويقارن ويوضح ويسبر الأغوار، محاولاً أن يتفكر في الأمر بطريقة تحليلية صارمة توصل إلى توليف، عابراً من مستوى اختبار المقدس المعيش إلى مستوى فهمه"⁽¹²⁾. وعلم الأديان المقارن مهم أيضاً لأنه وسيلة الحوار بين الحضارات وقبول التعددية والاختلاف، بل هو مطية الإنسان لتحرير فكره من كل المسلمات القبلية المكبلة.

1- علم الأديان المقارن: حفر في تاريخية ظهور المصطلح

حظي علم مقارنة الأديان في العصر الحديث وفي الآونة الأخيرة باهتمام متزايد من قبل الباحثين ورجال الفكر، فألفت عديد الكتب حوله، ونظمت بشأنه الندوات والمؤتمرات واستقل هذا المبحث علماً بذاته في الجامعات العربية على غرار ما هو موجود في جامعات بلاد الغرب. "كجامعة شيكاغو (Chicago) التي فتحت فيها قسم خاص بالأديان المقارنة سنة 1893م، وجامعة مانشستر (Manchester) سنة 1904م، وجامعة السوربون (Sorbonne)، فقد قرّر البرلمان الفرنسي سنة 1885م فتح قسم سمي علم الأديان. كما فتحت أول كرسي لعلم الأديان في ألمانيا (برلين) سنة 1910م، وفتحت كذلك بإيطاليا أول كرسي لعلم الأديان بجامعة ميلانو (Milano) سنة 1912م"⁽¹³⁾.

غير أن هذا العلم أثار مشكلة في النشأة والتسمية حتى ليغدو النبش في دلالة هذا المصطلح على غاية من الأهمية، خصوصاً وأن هذا المصطلح إشكالي بامتياز، إذ هو يتقاطع ومفاهيم أخرى مجاورة له من قبيل علم الأديان (Science des religions) وتاريخ الأديان (Histoire des religions) ومقارنة الأديان (Comparées Religions co) والتاريخ المقارن للأديان (Histoire comparée des religions).

أي أنّ هذا العلم يتجاذبه "الكثير من الخلط بينه وبين بعض العلوم الأخرى التي تعنى بدراسة الظاهرة الدينية"⁽¹⁴⁾، ورغم الخلط الذي قد يحصل للباحث جراء تقارب هذه الأسماء في هذا الحقل المعرفي حقل الأديان، فإنّ الرأي الذي استقر عليه العلماء أن علم الأديان المقارن إنما يعود في أصل نشأته إلى العالم الألماني ماكس مولر (Max Muller)

حين أطلق عبارة مقارنة الأديان لأول مرة في قوله "لماذا نتردد عن تطبيق منهج مقارن لدراسة الدين"⁽¹⁵⁾. ويبدو أنّ لفظ مقارنة الأديان (comparative religion) إنما هو "مختصر من عبارة الدراسة المقارنة للدين (the comparative study of religion) وعند ظهوره في الأوساط العلمية في الغرب كان هذا اللفظ مرادفا لمصطلح علم الأديان أو ما يعرف في الثقافة الألمانية بـ (religionswissenschaft)"⁽¹⁶⁾.

ومعنى ذلك أن مصطلح علم الأديان المقارن إنما هو مصطلح صكّه الغرب في نهاية القرن التاسع عشر، ليدل على الدراسة العلمية للأديان والتمييز بين هذا النوع من الدراسة والدراسات اللاهوتية التي عرفت المسححية منذ نشأتها حتى اليوم. ولا يخفى على قارئ أنّ هذا العلم كان نتاجا لتحرر المرء من سلطة الكنيسة الذي "جعل من الإنسان الحكم الوحيد لحقيقة الروابط التي توحدته مع موضوع إيمانه. فهذا التوجّه العقلي بدأ في رسم صورة أكثر ذاتية لمسائل المقدّس. فهو حرّ لكنه منعزل، إنّه أكثر اهتماما برغباته وحاجاته وبأشكال تصوّره للإلهي"⁽¹⁷⁾.

ولا يخفى عليه أيضا أنّ هذا العلم قد اتسع ليشمل تاريخ الأديان لأن "علم مقارنة الأديان لا يحد نفسه بعيدا عن التاريخ، بل إنّ التاريخ يتداخل معه بشكل كبير"⁽¹⁸⁾. كما اتسع هذا العلم أيضا إلى فلسفة الأديان وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وفينيمولوجيا الدين.. وكلها مباحث تمتح من معين علم مقارنة الأديان. الذي يمكن تعريفه بأنه العلم الذي يعنى بدراسة الظواهر الدينية والمعتقدات دراسة علمية تاريخية ووصفية مقارنة للوقوف عند مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف.

وما كان لهذا المبحث المعرفي أن يستوي علما قائما بذاته لولا الجهود المبذولة من قبل بعض العلماء الذين عملوا على ترسيخ ملامح هذا العلم الذي ثبتته ماكس مولر (Max Müller). ويبدو أن القفزة النوعية في علم مقارنة الأديان جاءت على يد الباحث أبراهام جايجر (Abraham Geiger) "حيث ألف أكثر من كتاب ليقارن بين التوراة وبين الإسلام"⁽¹⁹⁾. وقد أصدر كتابا تحت عنوان "ماذا أخذ محمد عن اليهودية؟" وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام 1902م في مدينة لايبزغ"⁽²⁰⁾. كما سعى جايجر إلى المقارنة بين

قصص القرآن وتشريعات التوراة "وخلص إلى أنّ القرآن الكريم ليس إلا نسخة مصغرة مهذبة من التوراة"⁽²¹⁾. وإلى جانب تصانيف جايغر برز أيضا سباير في كتابه "القصص الكتابي في القرآن" وموريس بوكاي (Maurice Bucaille) في كتابه "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم"⁽²²⁾ وغيرهم كثير.

لكن نشأة علم مقارنة الأديان في أحضان الغرب لا تنفي وجود بعض إرهاصاته في الفكر العربي الإسلامي، ذلك أن هذا العلم كان جزءا لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية في عصورها الأولى "فلا يلبث القارئ لدراسات علماء المسلمين عن الأديان والفكر الديني في القرن الثالث الهجري وما بعده، أن يلاحظ توظيف علماء المسلمين ألفاظا تضمنت الجهد المعرفي المقارن للدين دون ذكر لفظ المقارنة مثل "الملل والنحل" أو "الفرق بين الفرق" و"الأهواء والملل والنحل" بمعنى أنهم وظفوا مفهوم مقارنة الأديان دون ذكر المصطلح؛ فلم يذكروا لفظ المقارنة بل درسوا الأديان والمعتقدات عبر تطبيق مناهج وصفية وتحليلية نقدية من خلال الإشارة إلى الفروق الجوهرية والشكلية بين الأديان وتعاليم الإسلام"⁽²³⁾.

وظهرت ملامح علم الأديان الأولى ضمن علم الكلام وهو "علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو قاعدة الإسلام"⁽²⁴⁾، وجرت محاورات بين علماء المسلمين والنصارى "كحوار ابن الطلاع ونصريي من قرطبة وحوارات المسعودي مع أبي زكريا النصراني وحوار بين ابن رشيق القيرواني وقسيس من مراکش وحوار بين الفخر الرازي وقسيس من خوارزم"⁽²⁵⁾، وبلغت المناظرات بين أصحاب العقائد والأديان ذروتها في عصر المأمون وفي العصر العباسي. وشاعت بعض المؤلفات الصادرة في مقارنة الأديان ككتاب "الآراء والديانات"⁽²⁶⁾ للنونجي (ت. 202هـ)، وكتاب "الملل والنحل"⁽²⁷⁾ لأبي منصور البغدادي وكتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"⁽²⁸⁾ لابن حزم الأندلسي (ت. 456هـ) وكتاب "الجواب الصحيح لما بدل من ديانة المسيح"⁽²⁹⁾ لابن تيمية (ت. 628هـ) وكتاب "هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى"⁽³⁰⁾ لابن قيم الجوزية (ت. 751هـ). بحيث يمكن القول إن المسلمين الأوائل قد عرفوا وعن غير قصد المقارنة والتحليل والوصف وهي من أدق سمات علم الأديان المقارن، لكنهم لم يقننوا مباحثهم ولم يضعوها تحت مسمى هذا العلم.

2- علم الأديان المقارن وبناء الذات:

احتل علم الأديان المقارن منزلة مهمة في حقول الدراسات العلمية الحديثة لأنّ الإنسان أحوج ما يكون إلى هذا العلم الذي عرفه نفسه حين بيّن له منزلته بين الأديان وحقوقه، وحين جعله مدركا لجوهر دينه وواعيا بقيمة الأديان المحيطة به وبم حاجته إلى التعايش مع الآخر المغاير دينيا. وحين زرع كل المسلمات القبلية التي كبلت فكره.

2-1/ علم الأديان المقارن ومنزلة الإنسان في الأديان

لا شك أن علم الأديان هو علم الإنسان بامتياز، إذ هو البوابة التي ينفذ منها الدارس لإدراك منزلة هذا الكائن الوجودية في الأديان. وهي مكانة لا يمكن تبينها إلا بدراسة مقارنة بين الأديان وخصوصا منها التوحيدية. فالتدبر في "العهد القديم" نصا مقدسا يلحظ بيسر أن منزلة الإنسان في اليهودية كانت عظيمة، ناهيك أن الرب قد كرم هذا الكائن فخلقه على صورته، فقد جاء في سفر التكوين قوله: "لِنَصْنَعِ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا"⁽³¹⁾. ولا يختلف هذ المعنى في تقديس الإنسان عن المعنى الذي نبهه مثنوا طي آيات "القرآن الكريم" إذ ورد في "سورة التين" قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾⁽³²⁾. أمّا في المسيحية فيتجلّى تكريم الإنسان في التجسد "حيث أكرم الله الطبيعة البشرية، وقد أراد لها في ابنه أن تتحد بطبيعته بدون اختلاط ولا انفصال، وهكذا تم اتحاد المسيح نوعا ما بكل إنسان، والمسيح هو بوجه فريد صورة الله الذي لا يرى، وفيه وحده تتجلي ذات الله بوجه كامل في مسكنة الطبيعة البشرية التي تلبس بها بطريقة حرة"⁽³³⁾.

ومن وجوه المنزلة الأثرية للإنسان أيضا في الأديان التوحيدية أن الرب أقام الإنسان سيّدا على الطبيعة، وسخّر سائر المخلوقات لخدمته، إذ هو يتسلط "على سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْأَرْضِ وَعَلَى كُلِّ زَاحِفٍ يَرْحَفُ عَلَيْهَا"⁽³⁴⁾. فالرب قد كرس المخلوقات في الكون للإنسان حتّى توفر له سلامته وتعيّله في معيشته، وقد ألمع "القرآن الكريم" إلى هذا المعنى في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبَرِّ وَالْبَحْرِ. وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ. وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁽³⁵⁾، وفي قوله أيضا: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِمَا بِأَنفَرِهِ. وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ

لِقَدْومِ يَتَفَقَّرُونَ»⁽³⁶⁾. كما شَرَفَ القرآن أيضا الإنسان بالخلافة⁽³⁷⁾. ويستشف من هذه الدراسة المقارنة أن علم الأديان حقا قد يوّأ الإنسان منزلة مهمة، بل إن هذه المنزلة لتتوضح أكثر حينما نلغي أن هذا العلم قد ثبّت هذه المنزلة لما أقر حقوق الإنسان ونصّ عليها.

2-2/ علم الأديان المقارن وحقوق الإنسان

إنّ المتدبّر في ثنايا النصوص المقدّسة ليتنبه بيسر إلى أن هذه المدونة يمكن اعتبارها تجوّزا النص المؤسس الأول لحقوق الإنسان قبل أن ينصص عليها البيان العالمي لحقوق الإنسان. وما كان لهذه الحقوق أن تدرك لولا علم الأديان الذي أسهم في إمطة اللثام عنها. وقبل الحفر في هذه الحقوق يغدو من الأهمية بمكان أن نقف عند مفهوم حقوق الإنسان. فالحق لغة هو "نقيض الباطل"⁽³⁸⁾، وهو "من أسماء الله تعالى"⁽³⁹⁾. أمّا اصطلاحا فهو "قدرة لشخص من الأشخاص على أن يقوم بعمل يمنحه القانون له ويحميه تحقيقا لمصلحة يقرّها وإن كل حق يقابله واجب"⁽⁴⁰⁾، فالحقّ على هذا النحو مصلحة يحميها القانون قد تكون مادية كحق الملكية وقد تكون معنوية كالحقوق المدنية.

أمّا حقوق الإنسان فيعرفها "رينيه كاسان" وهو أحد واضعي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأنها "فرع خاص من الفروع الاجتماعية يختص بدراسة العلاقات بين الناس استنادا إلى كرامة الإنسان وتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهار شخصية كل كائن إنساني"⁽⁴¹⁾. أمّا مفوضة الأمم المتحدة فقد عرفت حقوق الإنسان بأنها "ضمانات قانونية عالمية لحماية الأفراد والجماعات من إجراءات الحكومات التي تمس الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية، ويلزم قانون حقوق الإنسان الحكومات ببعض الأشياء ومنعها من القيام بأشياء أخرى"⁽⁴²⁾. وإن المتفحص للنصوص المقدسة ليلمس أن هذه النصوص التأسيسية قد أقرت حقوق الإنسان، وأن علم مقارنة الأديان قد أسهم بشكل كبير في تثبيتها. فالدراسة المقارنة تبين بما لا يدع مجالا للشك أن الأديان السماوية قد كفلت للإنسان بعض الحقوق كحقه في الحياة وحقه في الملكية وحقه في اختيار معتقده وحقه في الزواج وحقه في الطلاق.

■ **حق حفظ الحياة:** وهو يعتبر من أهم الحقوق التي نصّت عليها الأديان السماوية "إذ تعدّ الحياة هبة من الله، وإنّ الإنسان محمول بجبّلتّه على الحفاظ عليها، فلا يحرم أحد منها ولا يحق لأحد أن ينتهك حرمة الاعتداء عليها وهو مدار الكون ومناط التكريم بصفة الإنسانية"⁽⁴³⁾.

وإنّ المتأمل في العهد القديم ليلحظ أنه نصّ يعجّ بعدد الآيات التي تعظم حق الحياة وحق حفظ النفس، رغم إنه يرشح في المقابل بآيات القتل والعنف وإزهاق الأرواح. وليس أدلّ على ذلك أن النهي عن القتل كان من أهم وصايا موسى العشر، وأن الربّ لعن قايين لما قتل أخاه هابيل، وتوعده بالضياح والتهيه على سطح البسيطة، فهو القائل: "مَاذَا فَعَلْتَ؟ إِنَّ صَوْتَ دَمٍ أَخِيكَ يَصْرُخُ إِلَيَّ مِنَ الْأَرْضِ، فَمُنْذُ الْآنَ تَحِلُّ عَلَيْكَ لَعْنَةُ الْأَرْضِ الَّتِي فَتَحَتْ فَاهَا وَابْتَلَعَتْ دَمَ أَخِيكَ الَّذِي سَفَكْتَهُ يَدُكَ، عِنْدَمَا تَفْلَحُهَا لَنْ تُعْطِيكَ خَيْرَهَا، وَتَكُونُ شَرِيذًا وَطَرِيدًا فِي الْأَرْضِ"⁽⁴⁴⁾. بل إنّ الربّ توعّد سافك الدم بالحساب لأن الإنسان إنّما خلق على صورة الربّ وخلق لتعمير الأرض⁽⁴⁵⁾، ولعن كل من تحوّل له نفسه إزهاق روح في الخفاء فقد قال في سفر التثنية: "مَلْعُونٌ كُلُّ مَنْ يَقْتُلُ صَاحِبَهُ فِي الْخَفَاءِ"⁽⁴⁶⁾.

أما المسيحية فقد جرّمت القتل لأن "إِنَّ الْإِنْسَانَ لَمْ يَأْتِ لِيُهْلِكَ أَنْفُسَ النَّاسِ بَلْ لِيُخَلِّصَ"⁽⁴⁷⁾، ثم إنّ هذه الجريمة في حق النفس هي النجاسة الحقيقية⁽⁴⁸⁾ التي تمنع من دخول الحياة الأبدية⁽⁴⁹⁾. ولا يختلف موقف الإسلام من القتل عن نظيره في اليهودية والمسيحية، إذ استنكر القرآن الكريم فعل القتل قائلا: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا، وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁽⁵⁰⁾.

■ **حق الملكية:** يلحظ المتأمل في النصوص المقدسة أن المشرّع قد كفل للإنسان حق الملكية. ففي اليهودية حرّم المشرّع الاعتداء على الملكية الخاصة حينما نهى في الوصايا العشر عن السرقة قائلا: "لَا تَسْرِقْ"⁽⁵¹⁾، وأجبر السارق على ردّ أضعاف المسروق بحسب نوعه⁽⁵²⁾ بل إنه حذر من التطفيف في الميزان بصريح قوله: "لَا تَجُورُوا فِي الْحُكْمِ وَلَا فِي الْمِسَاحَةِ وَالْوِزْنِ، بَلْ لَتَكُنْ مَوَازِينُكُمْ وَعِيَارَاتُكُمْ عَادِلَةً"⁽⁵³⁾، وحذّر أيضا من التطاول على ملك الآخر: "مَلْعُونٌ مَنْ يَضُمُّ نَحْمَ جَارِهِ"⁽⁵⁴⁾.

أما في العهد الجديد فنقف على بعض النصوص التي تمنع تجريد الآخرين من أموالهم بشكل تعسفي وغير قانوني، ومن صور ذلك نجد أن يوحنا المعمدان يطلب من جبة الضرائب بآلا يزيدوا على الحق المفروض على الناس بدليل قوله في سفر لوقا: "وَجَاءَ بَعْضُ جُبَاةِ الضَّرَائِبِ لِيَتَعَمَّدُوا فَقَالُوا لَهُ: يَا مُعَلِّمُ مَاذَا نَعْمَلُ؟ فَقَالَ لَهُمْ: لَا تَجْمَعُوا مِنَ الضَّرَائِبِ أَكْثَرَ مِمَّا فُرِضَ لَكُمْ"⁽⁵⁵⁾. وقد حذّر العهد الجديد من السرقة لأنها تمنع دخول الحياة الأبدية⁽⁵⁶⁾، إذ هي من الأفعال الشريرة أوليس "مِنَ الْقَلْبِ تَخْرُجُ الْأَفْكَارُ الشَّرِيرَةُ: الْقَتْلُ وَالزُّنَى وَالْفُسْقُ وَالسَّرِقَةُ"⁽⁵⁷⁾. ولا يكاد الإسلام يختلف عن اليهودية والمسيحية من حيث أنه حرّم الاعتداء على أملاك الآخرين فقد جاء في "القرآن الكريم" قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَزُولُوا بِهَا إِلَى الْمَكَامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵⁸⁾. بل إنه توعّد السارق بالقصاص لحماية الممتلكات الخاصة.

■ **حق المعتقد:** يقصد بحرية المعتقد "أن يكون للإنسان الحق في اختيار ما يؤدي إليه اجتهاده في الدين، فلا يكون لغيره الحق في إكراهه على عقيدة معينة أو على تغيير ما يعتقد بوسيلة من وسائل الإكراه"⁽⁵⁹⁾. وتعتبر الحرية الدينية من أهم الحقوق التي تثبت إنسانية الإنسان، إذ المرء حرّ في اختيار معتقده وطريقة ممارسة شعائره، فلا يجوز إجباره على اعتقاد فكر ما أو اعتناق دين معين. وقد وقع التنصيص على هذا الحق في القانون الدولي وفي المادة الأولى من ميثاق منظمة الأمم المتحدة عام 1945م، كما نصّ عليه أيضا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة الثامنة عشرة التي جاء فيها قوله: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء كان ذلك سرا أم علانية".

ولكنّ المتدبّر في النصوص المقدسة يلحظ أن هذه النصوص قد كفلت حرية المعتقد وإن بدرجات متفاوتة. فإذا كان الدارس قد لا يعثر على هذا الحق في اليهودية لأنها كانت متشدّدة مع الملل المخالفة لبني إسرائيل، فأجازت محاربتهم وهدم تماثيلهم مثلما يجليه النص: "اهْدِمُوا مَذَابِحَهُمْ وَحَطُّوا أَصْنَامَهُمْ"⁽⁶⁰⁾. وتوعّدت الآخر المغاير دينيا بالقتل إن هو جدّف على اسم الرب⁽⁶¹⁾، فإن المسيحية دعت إلى الحرية الدينية في قول بطرس لأتباعه: "كُونُوا أَحْرَارًا وَلَكِنْ لَا تَكُونُوا كَمَنْ يَجْعَلُ الْحُرِّيَّةَ سِتَارًا لِلشَّرِّ بَلْ كَعَبِيدٍ لِلَّهِ"⁽⁶²⁾.

أما الإسلام فقد كان أكثر مرونة من الديانتين السابقتين، إذ هو قد اعترف بهذا الحق الإنساني حينما رفض إكراه المؤمن الدخول في الدين قسرا مثلما تقرّه الآية الكريمة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ فَقَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾⁽⁶³⁾، وأضاف ﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽⁶⁴⁾. بل خاطب رسوله قائلا ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّطِرٍ﴾⁽⁶⁵⁾. ولم يجبر الإسلام غيره على الدخول فيه عنوة، لذلك كتب النبي لأهل نجران أمانا شمل سلامة كنائسهم وعدم التدخل في شؤونهم وعبادتهم وأعطاهم على ذلك ذمة الله ورسوله. يقول ابن سعد: "وكتب رسول الله ﷺ للأسقف بن الحارث بن كعب وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم أن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير من يتبعهم ورسوله وصلواتهم ورهبانهم وجوار الله ورسوله لا يغير أسقف عن أسقفيته ولا راهب عن رهبانيته ولا كاهن عن كهانته"⁽⁶⁶⁾. ويستشف من كل هذا أنّ الدراسة المقارنة قد كشفت أن الأديان التوحيدية قد أقرت حرية المعتقد حقا إنسانيا مشروعا.

■ **حقا الزواج والطلاق:** يعتبر الزواج والطلاق من أهم الحقوق التي كفلها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وقد نص عليها في المادة السادسة عشرة منه حينما قال: "للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله". والمتأمل في النصوص المقدسة في الثقافة اليهودية وفي الإسلام يلحظ أن هذه المدونة قد شرعت هذين الحقين قبل أن يصرح بهما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فالزواج رابطة إنسانية مقدسة قد سنتها جميع الشرائع السماوية وليس أدل على ذلك من قول الربّ على لسان آدم بعد أن خلق زوجه: "هَذِهِ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَحُكْمٌ مِنْ لَحْمِي. فَهِيَ تُدْعَى اِمْرَأَةً لِأَنَّهَا مِنْ امْرَأِي أُخِذْتُ، لِهَذَا فَإِنَّ الرَّجُلَ يَتْرُكُ أَبَاهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَصِيرَانِ جَسَدًا وَاحِدًا"⁽⁶⁷⁾.

فالعهد القديم أقرّ الزواج بل سمح بتعدد الزوجات لأن "المطلب الأمثل للخصوبة والاهتمام بضمان أسرة قوية مما يجعلان الرجل يشتهي أن يكون له أولاد كثيرون"⁽⁶⁸⁾ الأمر الذي يدعو به بصورة عادية إلى طلب تعدد الزوجات"⁽⁶⁹⁾، ولم تجب المسيحية ما أقرته شريعة موسى، لكنها حرّمت تعدد الزوجات خلافا للإسلام الذي كان امتدادا لليهودية في إقرار

الزواج في سورة الروم في آية نصها: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا. وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽⁷⁰⁾، وفي تشريع تعدد الزوجات أيضا بدليل قوله في القرآن الكريم: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِشَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أُونَى أَلَّا تَعْلَمُوا﴾⁽⁷¹⁾.

أما الطلاق والذي يقصد به حلّ الرابطة الزوجية بإرادة أحد الزوجين أو باتفاقهما فتختلف الشرائع السماوية اختلافا بينا في تجويزه من عدمه. فالشريعة اليهودية تبيحه، وهو ما يجليّه النص الآتي: "إِذَا تَزَوَّجَ رَجُلٌ مِنْ فَتَاةٍ وَلَمْ تُرُقْ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ اكْتَشَفَ فِيهَا عَيْبًا مَا وَأَعْطَاهَا كِتَابَ طَلَّاقٍ وَصَرَفَهَا مِنْ بَيْتِهِ، فَتَزَوَّجَتْ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ بَعْدَ أَنْ أَصْبَحَتْ طَلِيقَةً ثُمَّ كَرِهَهَا الزَّوْجُ الثَّانِي وَسَلَّمَهَا كِتَابَ طَلَّاقٍ وَصَرَفَهَا مِنْ بَيْتِهِ أَوْ إِذَا مَاتَ هَذَا الزَّوْجُ فَإِنَّهُ يُحْطَرُّ عَلَى زَوْجِهَا الْأَوَّلِ الَّذِي طَلَّقَهَا أَنْ يَتَزَوَّجَهَا مَرَّةً أُخْرَى بَعْدَ أَنْ تَنْجَسَتْ، لِأَنَّ ذَلِكَ رَجَسٌ لَدَى الرَّبِّ"⁽⁷²⁾.

أما المسيحية فتحرم الطلاق معتبرة ذلك ضربا من ضروب الزنى، فقد جاء في سفر مرقس قوله: "مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَتَزَوَّجَ يَزْنِي عَلَيْهَا"⁽⁷³⁾. وأما الإسلام فقد جَوَّز الطلاق في قوله: ﴿وَالَّذِينَ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽⁷⁴⁾، وبين شروطه وأحكامه في آيات عديدة من سورة البقرة⁽⁷⁵⁾.

2-3/ علم الأديان المقارن وسيلة لفهم جوهر الدين والتدين

أ- علم الأديان المقارن وسيلة لكونه مفهوم الألوهية: تعتبر الألوهية ركنا أساسيا من أركان الدين إذ الاعتقاد في الإله هو "رأس العقائد الدينية بجمليتها وتفصيلها، فمن عرف عقيدة قوم في إلههم فقد عرف نصيب دينهم من رفعة الفهم والوجدان ومن صحة المقاييس التي يقاس بها الخير والشر، وتقدر بها الحسنات والسيئات"⁽⁷⁶⁾. وقد أسهم علم مقارنة الأديان في الكشف عن الألوهية باعتبارها مفهوما جوهريا ومشتركا في الأديان التوحيدية، إذ أشد ما يورق الإنسان في هذا الوجود التساؤل عن مبدع الكون وعن صفاته وخصائصه وعن صلته بالإنسان.

ويعتبر كتاب "محاضرات في ديانة الساميين" لـ "روبرسن سميث" من أهم الدراسات التي تحلي هذه الحقيقة. ذلك أنّ الاعتقاد في الإله مفهوم عرفته كل الديانات السامية منها والوثنية، وإن علاقة الإنسان بإلهه في الأولى تختلف عن نظيرتها في الثانية. إذ "الصلة بين الإنسان وإلهه في الأولى هي صلة عبودية أمّا في الأخرى فليست كذلك" (77). ويبدو أن الإله في الديانات السامية كائن غيبي مجرد، خلافا للإله في الديانات الآرية، بل إن الديانة السامية كانت تسعى إلى "النأي بالآلهة عن البشر إلى أبعد درجة ممكنة، بل كانت تحتوي على بذور الألوهية المجردة" (78).

وعلاقة الشعوب السامية بإلهها علاقة قرى وتواصل، وعلاقة أبوة نلمسها في اليهودية - بحسب اعتقادهم - حين يخاطب الربّ بني إسرائيل قائلا "أَنْتُمْ أَوْلَادٌ لِلرَّبِّ إِيَّاهُمْ" (79)، وهي أبوة قومية لا شخصية "وليس للفرد من بني إسرائيل الحق في أن يدّعي لنفسه أنه ابن يهوه" (80)، أما في المسيحية فالأبوة عندهم كانت بفعل التجسد (L'incarnation) وبفعل حلول الرب في جسد المسيح. وقد حوّلت هذه الأبوة لأن يحتل الإله أسمى مكانة، ولأن يكون مالكا لزمam السلطة، فيحظى بتبجيل المؤمن واحترامه ويخاطب بألقاب إلهية كـ "السيد" و "أدون" (81) و "الرجل" (82)، وهي ألقاب سيعرفها العرب أيضا قبل الإسلام حينما يخاطبون آلهتهم بألقاب مثل "ربّ" و "رَبِّي" (83).

بل إنّ الإله قد يستحيل ملكا أحوج ما تكون إليه المجتمعات السامية "لمساندتهم في مواجهة أعدائهم، وإسداء النصح لهم عن طريق الوحي أو من خلال العرافين في الأمور المتعلقة بالأزمات القومية والحكم بالعدل على قدرة البشر" (84). وقد يصبح الإله "ناصرًا للحق في مواجهة القوة وحاميا للفقراء والأيتام ولمن لا نصير له على الأرض" (85). لذلك فإن علاقة المؤمن به هي علاقة طاعة وتذلل وانصياع. واللافت للانتباه أن هذا المؤمن ينظر إلى الآلهة "على أنها جزء من الكون المادي" (86)، لذلك فهو لم يكن قادرا على محاورتها "إلا من خلال أشياء مادية محددة" (87)، فرأى في النبات والشجر والحجر والأماكن مواضع لتحلي الإله لأن "الإلهي يتميّز بأنه مختلف جذريا وكلّيا لا يشبه شيئا بشريا أو كونيا بإزائه لشعر الإنسان أنه لا شيء وأنه ليس إلا مخلوقا" (88)، على حدّ تعبير مرسيا إلياد.

وعليه إذن حرص المؤمن قديما على أن يجسد الإله في الكون المادي المحيط به معتقدا أن "الحياة غير المرئية التي تسكن النبات أو الشجر أو الأحجار المقدسة تجعل الشيء المقدس نفسه يبدو وكأنه كائن حي"⁽⁸⁹⁾. ويبدو أن هذه الفكرة المبثوثة في الدين الوثني القديم قد ارتحلت إلى الديانات السامية فصار بنو إسرائيل يعتقدون في قداسة أرض كنعان لأنها أرض الرب و صار العرب أيضا يقدسون الحرم بمكة والحمل بالطائف⁽⁹⁰⁾.

ب- علم الأديان المقارن وسيلة لكنه الطقوس الدينية والقرايين:

إن المتقني لأثر كلمة طقس في المعاجم العربية يعدم وجود هذا اللفظ في مظاهرها، إذ أهملها ابن منظور في اللسان⁽⁹¹⁾، وغض الطرف عنها ابن فارس في مقاييس اللغة⁽⁹²⁾. كما يغيب هذا اللفظ في النصوص الدينية قرآنا وسنة. ولكن الحفر في دلالة هذا المصطلح في المعاجم الأعجمية يجعلنا ننتبه إلى أن لفظة الطقس (Rite) هي سليله اللفظة اللاتينية (Ritus)، وهي تعني مجموعة من الأنشطة والأفعال المنظمة التي تتخذها مجموعة ما خلال احتفالاتها⁽⁹³⁾، أو قل هي "كل الاحتفالات المرتبطة بمعتقدات متصلة بالماورائي أكثر من دلالاتها على مجرد عادات اجتماعية وهي أنماط من العمل المتكرر في نوع من الثبات"⁽⁹⁴⁾.

ونزوم بالطقس الديني "الكيفية التي يتم بها أداء الأنشطة المقدسة وتنظيمها في إطار احتفالي"⁽⁹⁵⁾. ويتميز الطقس بثلاث ميزات "أولها التقعيد بحيث يخضع الطقس لقواعد منتظمة متعارف عليها لدى أفراد الجماعة، وثانيها التكرار حيث يعاد إنجاز الطقس في مناسبات تتالي في أوقات مضبوطة من حياة الجماعة وبحسب توزيعية زمنية مضبوطة وثالثها الشحنة الرمزية التي تتخذها مما يعطي الممارسات دفقها وفعاليتها الرمزية الخاصة"⁽⁹⁶⁾.

أما القريان (oblation) فهو "تقدمة ذات طابع ديني وتدل الكلمة إما على مقدمة الشيء وإما على الشيء المقدم"⁽⁹⁷⁾، ونجد في "موسوعة الميثولوجيا والأديان" توصيفا للقريان، فهو "كل ما يقدم لله أو الآلهة من ذبائح، ومن طعام وحلي وفواكه وغيرها. وتؤلف القرايين جزءا مهما من الطقوس المقدسة في عقائد الأمم قديمها وحديثها، كما أنّ القريان شكل من أشكال التواصل المادي بين الإنسان والإله، وهو تعبير عن التضحية للإله بشيء ثمين وعزيز على القلب. أما الغرض من القريان فهو الفوز برضا الإله، والرغبة في

التقرب منه، وقد يكون طلبا لدفع سخطه وانتقامه"⁽⁹⁸⁾. وعليه إذن يبدو أن الطقوس الدينية والقربان إنما هي وسائط تواصلية للتقرب من الآلهة التي "تثير في صدور أتباعها ضربا واحدا من الآمال والمخاوف"⁽⁹⁹⁾، فالآلهة تحتل مكانة أثيرة، إذ هي قد اعتبرت الأب والملك والراعي والحامي لأتباعه⁽¹⁰⁰⁾.

ويبدو أن القربان بين العرب والعبرانيين واحدة فهي إما حيوانية أو نباتية. فبنو إسرائيل كانوا يتقربون إلى الإله بانتقاء الذبائح من الحيوانات "ذوات الأربع الداجنة الطاهرة التي يحل للناس أكلها"⁽¹⁰¹⁾. كالثيران والغنم والماعز، أما العرب فكانوا خلافا لليهود لا يجدون حرجا في التقرب للإله بلحم الإبل الذي كان "طعاما مألوفا وقربانا شائعا"⁽¹⁰²⁾. وقد كانت هذه القربان الحيوانية تحرق أو تدفن أو يتم التصرف فيها بما لا يعرضها للتدنيس. وقد يكون القربان نباتا كالنبذ الذي لا تكتمل الوليمة إلا به وكاللبن الذي راج سكه في قربان العرب خلافا لبني إسرائيل، حيث يغيب عندهم اللبن قربانا إلهيا عملا بالتشريع الوارد بسفري الخروج واللاويين والقاضي بتحريم تقديم كل خمير على المذبح. وقد يتخذ الساميون من الزيت أيضا قربانا في طقوسهم فقد كان اليهود يصبون الزيت على الأحجار المقدسة، وكان هذا الأمر شائعا بين العرب أيضا إذ كانوا يتمسحون بالصنم وكانوا يغمسون أطرافهم في المرهم ثم يمسحون به الكعبة على ما يذكر ابن هشام⁽¹⁰³⁾.

ج- علم الأديان المقارن والحدود بين الدين / الأسطورة:

احتلت الأسطورة منزلة مهمة في حياة الإنسان المتدين قديما، لأنها كانت أسلوبه في الإجابة عن التساؤلات التي استغلت على فهمه حول الكون والطبيعة إذ هي "انعكاس للتجربة الأولية للإنسان أمام الكون"⁽¹⁰⁴⁾، خصوصا وقد تملك الحيرة الإنسان الأول فوجد في الأسطورة ضالته لأنها لم تكن تمثل سوى "صيغة مجازية لقوى روحية كامنة في الوجود البشري، وهي تبعث الحياة فينا كما في العالم"⁽¹⁰⁵⁾. بل إنها تمثل "الكشف الرمزي لعلاقات الإنسان مع الكائنات ومع الإلهي"⁽¹⁰⁶⁾. وبذلك اتصلت الأسطورة بالدين، بل إنه من قاع الأسطوري انبثق الدين. واختلف الباحثون في العلاقة بين هذين العنصرين فاعتبر الألماني كروزر (Creuzer) الأسطورة "نوعا من أنواع التعاليم الدينية، وهي قد نشأت

نتيجة وحي ديني أصيل تناقلتها الأجيال في صورة رمزية"⁽¹⁰⁷⁾، وعدّها أرنست كاسيرر (Ernest Cassirer) امتداداً طبيعياً للمعتقد الديني تعمل على توضيحه وإغنائه"⁽¹⁰⁸⁾.

وتنبه علماء الأديان المقارنة أيضاً إلى هذه الصلة الوثيقة بين الدين والأسطورة فاعتبر روبرسن سميث (R.Smith) "أن الأسطورة تحتل مكان التعاليم في جميع النظم الدينية القديمة"⁽¹⁰⁹⁾، وأن علم الأساطير "يتخذ في كل الأديان القديمة مكانة العقيدة الصارمة، أي أن المعرفة التقليدية المقدسة لدى الكهنة والناس، والتي لا تتكون من مجرد قواعد لآداء السلوكيات الدينية، تتخذ شكل حكايات عن الآلهة، تمثل هذه الحكايات التفسير الوحيد لفروض الدين والقواعد المحددة لشعائره"⁽¹¹⁰⁾. أما مرسيا إلياد (Mircea Eliade) فيعتبر أن "جماع الوحي البدئي إنما تشكله أساطيره"⁽¹¹¹⁾، وأن الأسطورة تحكي لنا "تفجر القدسي في العالم"⁽¹¹²⁾ وتروي لنا "الفعالية الخلاقة التي يقوم بها الآلهة"⁽¹¹³⁾.

وإن الدراسة المقارنة لتكشف لنا بوضوح أن التخوم بين الدين والأسطورة قريبة جداً ناهيك أن الدراسات التي أعدها إلياد في أعماله ودوركايم في "الأشكال الأولية للحياة الدينية" وإيميل بورنوف في "علم الأديان" إنما انطلقت من الأسطورة لأنها ركن أساسي من الحضارة الإنسانية، وهي تعزز نظم الاعتقاد والدين. وعليه فالأسطورة شكلت مكوناً مهماً للنص الديني بل "إن الميثولوجيا وما فيها بناء أسطوري ديني وغير ديني، تدفع الباحث من علماء مقارنة الأديان إلى التعرف الجاد على الأساطير اليونانية أو الكنعانية أو البابلية أو الفرعونية"⁽¹¹⁴⁾.

وإن المتدبر في ثنايا "العهد القديم" أو "العهد الجديد" ليلحظ أن الأسطورة أثّرت النص الديني المقدس كأحسن ما يكون التأنيث، فقصة الخلق في سفر التكوين تتقاطع مع قصة الخلق في التكوين البابلي إن في صورة الخالق أو في فعل الخلق وفي قصة سقوط الإنسان والجنة المفقودة"⁽¹¹⁵⁾، وقصة الطوفان في التكوين التوراتي إنما تمتح معانيها من ملحمة جلجامش، وقصة ميلاد موسى شبيهة بقصة ميلاد سرجون الأكدي وقصة ميلاد المسيح تتقاطع مع قصة ميلاد بوذا ومحنة إسحاق اليهودي شبيهة بقصة فركسوس (Phrixus) اليونانية ومحنة أيوب إنما استقت معانيها من الأسطورة السومرية.

وعليه إذن فالدراسة المقارنة أقامت الدليل على أن الأسطورة إنما هي مكوّن من مكونات الدين، بل هي "تنشأ عن المعتقد الديني، وتكون امتدادا طبيعيا له، فهي تعمل على توضيحه وإغنائه، وتثبتته في صيغة تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال، كما أنّها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والانفعالات الإنسانية .. فالأساطير هي التي ترسم صورة الآلهة وتعطيها أسماءها وتكتب لها سيرتها وتاريخ حياتها"⁽¹¹⁶⁾.

2-4/ علم الأديان المقارن والتعايش الحضاري:

ما فتى الآخر المغاير دينيا يمثل أزمتنا الذاتية لأنه مختلف و"الاختلاف مدعاة إلى المجادلة والمنازعة، والمنازعة تحمل على التعصب والتحزب وتورث العداوة والبغضاء"⁽¹¹⁷⁾ لذلك ظل الإنسان يعيش في أجواء مشحونة بالكراهية والحقد والعنف الذي "لم يعد محصورا داخل دائرة المجتمع الواحد، وإنما أصبح شائعا على صعيد الكرة الأرضية بأسرها"⁽¹¹⁸⁾، لأن عالمنا "أصبح مليئا بالعنف ومهدّدا بالعنف"⁽¹¹⁹⁾. لذلك كان لابدّ لعلم الأديان أن يظهر ليدرك هذا الخطر المحدق بالإنسانية، فالدراسة المقارنة للأديان التوحيدية مثلا تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن النصوص المقدسة ناهضت التعصب ونبذ الآخر ودعت إلى التسامح الديني واحترام معتقد الآخر، بل إنها أقرت التعايش معه.

فالمندبر للعهد القديم نصا يلحظ أن اليهودية لا تتردد في التأكيد على ضرورة احترام الغريب رغم خطاب العنف الذي يشرح به النص التأسيسي اليهودي في مواطن كثيرة فنلفي في سفر اللاويين: "لَا تُضَاقِقْ غَرِيبًا لِأَنَّكُمْ تَعَلَّمُونَ مَشَاعِرَ الْغَرِيبِ فَقَدْ كُنْتُمْ غُرَبَاءَ فِي دِيَارِ مِصْرَ"⁽¹²⁰⁾ كما ألح العهد القديم أيضا على حسن معاملة النزيل مثلما توضحه الآية "أَحِبُّوا النَّزِيلَ فَإِنَّكُمْ كُنْتُمْ نُزُلَاءَ فِي أَرْضِ مِصْرَ"⁽¹²¹⁾. ثم إنّ اليهود لم يكن يضيرهم عبادة الأوثان والتمثيل فقد كانوا في عهد موسى يعتقدون في مولوخ ورمانو وقيتوم⁽¹²²⁾، بل إن موسى قد صنع تمثال الحية النحاسية لخلاص شعبه ولعلّه "أدرك أن التشدد لا يأتي بنتيجة فاضطر إلى أن يغمض عينيه عن ولع شعبه بالآلهة الأعراب"⁽¹²³⁾. أما سليمان فلم يكن يمانع وجود آلهة غير يهوه فهو قد عبد "عَشْتَاوَتَ آلهة الصَّيْدُونِيِّينَ وَمَلَكُومَ إِلَهَ الْعَمُونِيِّينَ"⁽¹²⁴⁾، واعتقد في كموش إله المؤابيين وملولك إله بني عمون⁽¹²⁵⁾. ويستشف من

هذا أن التعدد العقدي في اليهودية زمن الأنبياء الأوائل كان أمرا مشروعاً حتى يحصل الانسجام داخل المجتمع اليهودي.

أما المسيحية فقد أكدت على مفهوم التسامح الذي اتصل بالحبّة جوهر الكلمة وتمازج الشريعة⁽¹²⁶⁾، وهي محبة للآخر وللعدي خاصة عملاً بقول المسيح: "أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ أَحْسِنُوا مُعَامَلَةَ الَّذِينَ يُبْغِضُونَكُمْ"⁽¹²⁷⁾، والحبّة اقترنت بمعنى التحمل الذي يضمن قبول الاختلاف. وقد تدعّمت فكرة الاعتراف بالآخر في وثيقة "في زماننا هذا" التي أبرمها المجمع الفاتيكاني الثاني وأقر فيها ضرورة احترام المسلمين وقد جاء فيها ما يلي: "وإذا ما كانت عبر القرون قد اندلعت العديد من الخلافات والعداوات بين المسيحيين والمسلمين فإن المجتمع يهيب بهم بنسيان الماضي وأن يجتهدوا بإخلاص في محاولة للفهم المتبادل وأن يقوموا بحماية ونشر العدل الاجتماعي والقيم الأخلاقية والسلام والحرية من أجل كافة البشر"⁽¹²⁸⁾.

أما الإسلام فقد اعترف بالأديان السابقة له دون تفريق بينها بدليل قوله تعالى في القرآن الكريم ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَأَتْهُ رُسُلُهُ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾⁽¹²⁹⁾. وقد أقر الإسلام هذا الاختلاف لأنه حقيقة لا يمكن التفصي منها عملاً بالآية: "لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُ الْمُتَنَفِّلِينَ"⁽¹³⁰⁾ ومعنى ذلك أن الإسلام يؤمن بالتعددية ويرفض المركزية الدينية التي تجبر العالم على اعتناق دين واحد باعتباره الدين الأصيل، بل إن المسلم صار يحاور في أرضه الآخر المغاير دينياً يهودياً كان أم مسيحياً أم مجوسياً أم وثنيا وذلك تأسيساً بالرسول محمد (ﷺ) الذي كان يتعامل مع اليهود والنصارى بكل مرونة.

2-5/ علم الأديان المقارن وتحرير الفكر الإنساني:

يبدو أن قيمة علم الأديان المقارن لم تكن تكمن فقط في إقدار المرء على تبين منزلته وحقوقه في الأديان السماوية وعلى كنه جوهر دينه عقيدة وممارسة وإدراك قيمة التعايش مع الآخر المغاير دينياً. إذ يبدو جلياً أن هذا العلم مهمّ لأنه مكّن الإنسان حديثاً وفي ظل العولمة من معرفة ذاته بذاته، حينما دفعه إلى التفكير في الوجود وفيمن حوله، فحرره من الانغلاق على ذاته ورفضه الآخر المغاير دينياً لأن "المنغلق على ذاته ومعتقداته ينفي الآخر

ولا يعترف له بحقه في أن يكون مختلفا عنه، إذ الاختلاف في نظره هو نقيض الهوية وضدها الذي يتهاددها، ويعمل على استتباعها أو تسخيرها أو تصفيـتها⁽¹³¹⁾. لذلك يعمل هذا الإنسان على تقبل الآخر باعتباره قدرا لا مفر له منه "فيرى فيه مكـملا وممثالا، وقد يتماهى معه أو يتوحد، وذلك بصرف النظر عن فوارق اللغة أو العرق أو الدين أو الثقافة أو أي انتماء آخر"⁽¹³²⁾.

وهكذا لم يعد الإنسان يفاضل بين الأديان مدعيا أن ديـانته هي الأصيلة، وأن غيرها يستوجب النكران والرفض، لأن علم الأديان المقارن إنما ينهض على هذا الأسس، ما دام مشغله الأكبر التجريبية الإنسانية. يقول "دوركايم" في هذا الصدد: "لا وجود في العمق إذن لديانات خاطئة، فكل الأديان صحيحة في شكلها؛ أي كلها تجيب وإن بطرائق مختلفة عن وضعيات مقدمة للوجود الإنساني"⁽¹³³⁾. وبذلك فقط يسهم علم الأديان المقارن في تقويض المركزية الثقافية مرسخا حق الاختلاف إذ "الكونية لا تتجلى في المماثلة، وإنما في المغايرة التي لا تؤدي إلى محو الهوية بقدر ما توطد أركانها من خلال الانفتاح على الآخر"⁽¹³⁴⁾. باختصار إن علم الأديان المقارن يسهم بشكل كبير وعلى هذا النحو في تثبيت معالم النظرة المفتوحة على الآخر التي تجعل من المرء "لا تستهلكه هوية معينة، ولا تستنفد كينونته صفة خاصة، ولا ينطق بحقيقته اسم واحد أو رمز واحد. بل هو يملك هوية واسعة مركبة، لها وجوه مختلفة وأبعاد متعددة، إنه عين وجودية واحدة، ولكنها ذات نسب وإضافات لا تحصى"⁽¹³⁵⁾.

خاتمة:

لقد اتضح لنا ونحن نتقصى قيمة علم الأديان المقارن في حياة المرء إلى أن هذا العلم الإنساني قد أسهم حقا إسهاما فعالا في بناء ذات الإنسان. إذ بواسطة هذا العلم فقط استطاع الإنسان أن يتعرف إلى منزلته في الوجود وأن يدرك الحقوق التي منحتها إياه الأديان السماوية. كما تنبه المرء كذلك إلى جوهر دينه الذي انبنى على ممارسة الطقوس وإتيان الشعائر وتنبيه أيضا إلى صلة الأسطورة بالدين، كما أدرك أيضا قيمة هذا العلم في الانفتاح على الآخر ودوره في خلخلة الثوابت الجاهزة التي عطلت العقل عن التفكير ليقنتع أن الهوية

لا تكتمل إلا بالآخر وأن الأديان وإن اختلفت فإنها تتفق في أن ديدنها الأكبر هو الإنسان ومنزلته في هذا العالم.

لذلك أضحي علم مقارنة الأديان من أهم العلوم الإنسانية التي تحظى باهتمام متزايد في أوساط الباحثين، بل إن الحاجة إلى هذا العلم تغدو ملحة في زمننا الراهن الذي كثرت فيه الفتن واشتد فيه التعصب واحتدت فيه موجات التكفير باسم الدين حتى غدا الآخر هو الجحيم لأنه مختلف عن الأنا والاختلاف مرفض. لذلك كان لا بد من ظهور هذا العلم لرأب الصدع بين الذات والآخر. بل إننا لنترجح أن هذا العلم قادر - وفي ظل تحديات العولمة - على أن يسهم إلى حد بعيد في التقريب بين الأديان وفي رتق الفتق بين الملل والنحل ولأم الشروخ بين المذاهب والطوائف وإخماد نار الفتن، فتن الإرهاب والحروب المقدسة باسم الدين.

الإحالات والهوامش

(1) - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990/1989، ص 284/283.

(2) - خزعل الماجدي، علم الأديان، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2016، ص.117.

(3) - انظر:

Wilhelm Dilthey, Critique de la raison historique, éditions Cerf, 21 octobre 1992.

(4) - خزعل الماجدي، علم الأديان، ص.117.

(5) - المرجع نفسه، ص.119.

(6) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(7) - المرجع نفسه، ص.120.

(8) - Rudolf Otto, Le sacré, éditions Payot, 12 Janvier 1973.

(9) - Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1991.

(10) - Emile Burnouf, Sciences des religions, Maisonneuve, Paris, 1973.

(11) - Michel Meslin, Pour une science des religions, éditions du seuil, Paris, 1973.

(12) - ميشال مسلان، علم الأديان، تر: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009، ص.21.

- (13) - بشير عز الدين كردوسي، مدخل إلى مقارنة الأديان، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مج18، عدد1، ص.78.
- (14) - يوسف العائب، علم مقارنة الأديان بين الموروثات الكلاسيكية والتساؤلات الفلسفية، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، مج7، عدد1، ص.279.
- (15) - انظر: Max Muller, introduction of science of religion, London, 1873, p.15.
- (16) - عبد الرزاق عبد الله حاش، علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية: دراسة تحليلية مقارنة، مقال ضمن مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة عشرة، العددان 6-7، شتاء 1433هـ / 2012م، ص.75.
- (17) - انظر: Michel Meslin, Pour une science des religions, p.30.
- (18) - حسن الباش، علم مقارنة الأديان، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2011م، ص.11.
- (19) - انظر:
- Abraham Geiger, Judaism and Islam, printed at the M.D.S.P.C.K.Press, 1898.
- (20) - حسن الباش، المرجع نفسه، ص.38.
- (21) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (22) - انظر: موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، تر: حسين خالد، المكتب الإسلامي بيروت، ط3، 1990.
- (23) - عبد الرزاق عبد الله حاش، علم مقارنة الأديان بين سؤالي المفهوم والموضوعية، ص.78-79.
- (24) - الجرجاني، التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، د.ت، ص.131.
- (25) - حسن الباش، علم مقارنة الأديان، ص.32.
- (26) - انظر: أبو محمد الحسن النونجي، الآراء والديانات، مطبعة الدولة، إسطنبول، 1931.
- (27) - انظر: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت - لبنان، 1986.
- (28) - انظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، د.ت.
- (29) - انظر: محمد بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، دار العاصمة، 1999م.
- (30) - انظر: ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق عثمان جمعة ضميرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، الطبعة الأولى 1429هـ.
- (31) - انظر: التكوين 1: 26.

- (32) - انظر: التين 95: 4.
- (33) - انظر سامر نمرود عزيز، كرامة الإنسان في المفهوم المسيحي، مؤسسة مدارك لدراسة آليات الرقي الفكري، مقال منشور على الرابط التالي: (www.madarik.org/mag1/7.htm)
- (34) - التكوين 1: 26.
- (35) - الإسرائيل 17: 70.
- (36) - الجاثية 45: 12-13.
- (37) - انظر: الأحزاب 33: 72.
- (38) - ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجليل، د.ت، مادة (حقق).
- (39) - الفيروزبادي، القاموس المحيط، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة 2005م، مادة (حقق).
- (40) - إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات حقوق الإنسان، منشورات كتب عربية، مصر، 2006م، ص.963.
- (41) - باسيل يوسف، حقوق الإنسان في فكر الحزب: دراسة مقارنة، دار الرشيد، بغداد، 1981 ص.12.
- (42) - انظر: مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان وإنقاذ القانون، الأمم المتحدة، نيويورك جنيف، 2002م، ص.25.
- (43) - دنيا علوان بدر محمد الدفاعي، حق طلب اللجوء وأحكامه في الأديان السماوية: دراسة مقارنة، مجلة الأستاذ، عدد 218، مج 1، سنة 2012، ص.116.
- (44) - التكوين 4: 10-11-12.
- (45) - انظر التكوين 5: 6-7-9.
- (46) - انظر التثنية 27: 24.
- (47) - لوقا 9: 55.
- (48) - انظر متى 15: 19.
- (49) - انظر متى 18: 19 / مرقس 10: 19.
- (50) - المائدة 5: 32.
- (51) - انظر الخروج 15: 20 والتثنية 5: 19.
- (52) - انظر الخروج 22: 1-3.
- (53) - اللاويين 19: 35-36.

- (54) - التثنية 27: 17.
- (55) - لوقا 3: 12 - 13.
- (56) - انظر متى 19: 18.
- (57) - متى 15: 19.
- (58) - البقرة 2: 188.
- (59) - العيلي عبدالحكيم، الحريات العامة والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، 1983 ص.382.
- (60) - الخروج 34: 13.
- (61) - اللاويين 24: 16.
- (62) - رسالة بطرس الأولى 2: 16.
- (63) - البقرة 2: 256.
- (64) - الكهف 18: 29.
- (65) - الغاشية 88: 22.
- (66) - ابن سعد، الطبقات الكبرى، مكتبة الخانجي، سنة 2001م، ج.1، ص.266.
- (67) - التكوين 2: 23-24.
- (68) - انظر: القضاة 8: 30.
- (69) - نخبه من اللاهوتيين، معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، ش.م.م، ط3، 1991، ص.403.
- (70) - الروم 30: 21.
- (71) - النساء 4: 3.
- (72) - التثنية 24: من 1 إلى 4.
- (73) - مرقس 10: 11.
- (74) - البقرة 2: 227.
- (75) - انظر الآيات: 227-228-229-230-231-232.
- (76) - عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1999، ص.28.

- (77) - روبرسن سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ترجمة عبد الوهاب علوب، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص. 65.
- (78) - المرجع نفسه، ص. 47.
- (79) - التثنية 14: 1.
- (80) - روبرسن سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ص. 42.
- (81) - المرجع نفسه، ص. 64.
- (82) - المرجع نفسه، ص. 66.
- (83) - المرجع نفسه والصفحة نفسها.
- (84) - المرجع نفسه، ص. 61.
- (85) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (86) - المرجع نفسه، ص. 90.
- (87) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (88) - مرسيا إلياد، المقدس والديوي، تر: نهاد خياطة، العربي للطباعة، دمشق، ط1، 1987، ص. 12.
- (89) - روبرسن سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ص. 92.
- (90) - المرجع نفسه، ص. 151.
- (91) - ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجليل، د.ت.
- (92) - ابن فارس (أبو الحسين أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- (93) - انظر: Larousse, Dictionnaire de la langue française, éditions 1988, p.1652.
- (94) - عبد الرحيم بوهاما، طقس العبور في الإسلام: دراسة في المصادر الفقهية، الانتشار العربي بيروت - لبنان، ط1، 2009، ص. 304.
- (95) - منصف المحواشي، الطقوس وجبروت الرموز، مجلة إنسانيات، عدد 49، جويلية/ سبتمبر 2010، ص. 18.
- (96) - المرجع نفسه، ص. 20.
- (97) - صلاح قنصورة وآخرون، قاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم، مكتبة دار الكلمة موسوعات الكلمة، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى 2004، ص. 398.

- (98) - أحمد محمود الخليل، موسوعة الميثولوجيا والأديان العربية قبل الإسلام، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 2006م، ص.304.
- (99) - روبرستن سميث، محاضرات في ديانة الساميين، ص.91.
- (100) - المرجع نفسه، ص.95.
- (101) - المرجع نفسه، ص.238.
- (102) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (103) - المرجع نفسه، ص.249.
- (104) - انظر ميشال مسلان، علم الأديان، ص.273.
- (105) - جوزيف كامبل، قوة الأسطورة، ترجمة حسن صقر وميساء صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريا- دمشق، الطبعة الأولى 1999، ص.48.
- (106) - انظر: Michel Meslin, Pour une science des religions, p.222.
- (107) - آسيا شكير، أسطورة الخلاص المسياني في العهد القديم والكتابات الأبوكاليسية: دراسة نقدية، ص.249، ضمن مخبر تحديد مناهج البحث في البيداغوجيا في الإنسانيات، الأسطورة في النصوص المقدسة، مطبعة (Inéalite)، الطبعة الأولى، أبريل 2016.
- (108) - Ernest Cassirer, The philosophy of symbolic forms, New Haven, Yale, 1977, vol.2, pp.104-105.
- (109) - آسيا شكير، أسطورة الخلاص المسياني، ص.249.
- (110) - روبرستن سميث، ديانة الساميين، ص.18.
- (111) - مرسيا إلياد، المقدس والديني، ص.90.
- (112) - المرجع نفسه، ص.92.
- (113) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (114) - حسن الباش، علم مقارنة، ص.13.
- (115) - انظر تفاصيل ذلك في مقالنا الموسوم بـ "الأسطورة والكتاب المقدس: هل يتقاطعان؟"، ضمن مخبر بحث تحديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات، صص.216-226.
- (116) - فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002، ص.59.
- (117) - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص.35.

- (118) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011 ص321.
- (119) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (120) - اللاويين 19: 18.
- (121) - التثنية 10: 19.
- (122) - انظر عاموس 5: 26 وإرميا 7: 22.
- (123) - فولتير، رسالة في التسامح، تر: هنرييت عبودي، دار تبرا، دمشق، ط1، 2009، ص. 101.
- (124) - ملوك الأول 11: 7.
- (125) - انظر ملوك الأول 11: 7.
- (126) - متى 13: 10.
- (127) - لوقا 6: 27.
- (128) - زينب عبد العزيز، وثيقة في زماننا هذ وعلاقات الكنيسة بالإسلام، مقال صادر بالموقع الإلكتروني (www.almoslim.net)، بتاريخ 24/4/1427.
- (129) - البقرة 2: 258.
- (130) - هود 11: 118.
- (131) - علي حرب، نقد الحقيقة، ص. 81.
- (132) - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (133) - ترجمتنا والشاهد في مظانه الأجنبية نصه كالتالي:
- « Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine ». Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, p.3.
- (134) - محمد إدريس، المقارنة من القراءة الجدالية إلى القراءة السياقية، ضمن ندوة إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، منشورات مدرسة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان تونس 2012، صص. 42 - 43.
- (135) - علي حرب، نقد الحقيقة، صص. 81 - 82.

إبستمولوجيا التحليل الثقافي: من الكائن الخطابى إلى الكائن التأويلي

Epistemology of Cultural Analysis:
From the rhetorical object to the hermeneutical object.

أ. فتحي منصورية

جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/17

تاريخ الإرسال: 2020/04/20

ملخص:

تتخرج أبعاد هذا البحث ضمن إمكانية الحفر داخل إمكانات الخطاب الثقافي المعاصر - خاصة في شقه النقدي الأدبي - للبحث عن إنسانية الإنسان من منظور إبستمولوجي؛ يحدد طرائق تشكّل المعنى داخل هذه الذات رغبة منها في الإقامة في العالم واجترار ما يمكن اجتراره من معان تكفل لها مشروعية تحقيق الفعل التأويلي باعتباره فعلا وجوديا يتنامى داخل حركية ثقافية مبهمة، تحتاج دوماً إلى وسائط معرفية تزيل اللبس عن الرسالة الإفهامية للكائن البشري، دون أن تعتدي على مفهوميته البشرية التي اعتدى عليها سلفا الخطاب بوصفه فعالية معرفية غير بريئة، ثم النظر في إمكانية تحديد مفهوم التحليل الثقافي باعتباره استراتيجية جديدة من استراتيجيات الحفر المعرفي التي أنتجت مرحلة ما بعد الحداثة الغربية، خاصة في ظلّ ما يعرف بتجاوزية الحدود بين مختلف الحقول الإنسانية ويتركز هذا البحث على نقاط ثلاث مهمة هي:

- الثقافة والمعرفة: مفاهيم وتحديدات.
- من الكائن الخطابى إلى الكائن التأويلي.
- في إبستمولوجيا التحليل الثقافي.

ولمقاربة هذه القضايا، يستعين البحث باستراتيجية التحليل الثقافي المتصلة بالأساس مع الأركيولوجيا الفوكوية، ولذلك للكشف عن البنيات القابعة خلف هذه الخطابات والمسؤولة عن توجيه المعرفة النقدية داخلها.

الكلمات المفتاحية: الثقافة، المعرفة، الكائن الخطابى، الكائن التأويلي، ما بعد الحداثة الأركيولوجيا.

Abstract :

The dimensions of this research fall within the possibility of digging within the possibilities of contemporary cultural discourse - especially in the apartment of literary criticism - to search for human humanity from an epistemological perspective; identifies ways of forming meaning within this self in order to reside in the world and propose what can be wound from the meanings to ensure conditionality The hermeneutic act as an existential act growing within a vague cultural movement, always needs cognitive media to remove ambiguity from the conceptual message of the human being, without prejudice to its human concept previously attacked by discourse as an innocent cognitive activity, then consider the possibility of defining the concept Cultural analysis as a new strategy of knowledge drilling strategies produced by the post-modern Western, especially in the light of what is known as cross-border between the various human fields, and this research focuses on three important points are / • Culture and knowledge: concepts and limitations. • From the rhetorical object to the hermeneutical object. • Epistemology of cultural analysis. To approach these issues, the research uses a strategy of cultural analysis that is essentially related to phycochemical archaeology, and therefore to uncover the structures behind these discourses responsible for channeling critical knowledge within them.

Keywords: culture, knowledge, rhetorical being, hermeneutical, postmodernism, archaeology.

مقدمة:

تحدّد المنظومات المعرفية والثقافية للإنسان عبر طرائق عدة لتشكيل المعنى وبناء الوعي ويتحدّد الدال المفهومي لإنسانية الإنسان ضمن هذا التركيب المعقد الذي يأخذ في الحسبان نوازع الذات الإنسانية وتحولاتها الخاضعة لصراع النماذج المعرفية، ويظلّ هذا التركيب يساير مختلف الحالات المعرفية للإنسان منذ حالته الأولى وإلى غاية حالة الانتشاء المعرفية أو بلوغ الذروة في تشكيل الوعي وبناء الإطار الثقافي الفعال.

على إثر ذلك، يحتاج الإنسان إلى بناء المعرفة بناء نقديا متوصلا وذلك لأجل تحرير مختلف التشكيلات الخطابية من مناطق العتمة والسذاجة المعرفية وإعادة الزج بها في تاريخية الذات البشرية؛ يتم ذلك عبر توفير جهاز فعال للمعالجة الإستيمولوجية الهادئة والواعية لأجل ضمان انتقال سلس من مرحلة إلى مرحلة أخرى دون إحداث خلخلة أو إرباك مفاهيمي يؤدي إلى فقدان حلقة من حلقات هذا التواصل.

تأسيسا على هذا، يأتي هذا البحث ليناقد أسئلة محددة تتعلق بطبيعة العلاقة بين المعرفة والإنسان وبين الثقافة والإنسان؛ على اعتبار من أن هذا الأخير يسعى إلى اجتراح ما يمكن اجتراحه من معان تعطيه أهلية الإنوجاد ضمن شبكة رمزية من المعاني والتأويلات المتعددة، هذا لأن الإنسان أصبح اليوم يتنامى داخل محصلة أبعاد رمزية تشكل "رأس ماله الرمزي" الذي يسعى للمحافظة عليه وتحيينه كل ما وجد إلى ذلك سبيلا.

- مشكلة الدراسة:

يمكن مأسسة إشكالات هذا البحث ضمن مجموعة من الأسئلة أهمها:

- ما هي المعرفة وما هي الثقافة ؟
- ما علاقة الإنسان بالمعرفة والثقافة ؟
- كيف يبني الإنسان مفاهيمه في ظل مشروطيات معرفية وثقافية معينة ؟
- كيف تتحدّد العلاقة بين الإنسان والمنظومات المعرفية والثقافية التي تحوطه ؟
- ما طبيعة الإنسان الذي تنتجه هذه المنظومات ؟
- كيف يبني الإنسان نمطا تحليليا ثقافيا ما لتشكيل شبكاته الرمزية ؟
- كيف يسهم النقد المعرفي والثقافي في صنع منظومات معرفية وثقافية موجهة ؟
- كيف ينتج الإنسان انطلاقا من هذا التحليل فعلا نقديا ثقافيا متحررا وهادفا ؟

- أهمية الدراسة وأهدافها:

تكمن أهمية هذه الدراسة في الكشف عن الأنساق المعرفية والثقافية التي تعتدي مفهوما على بشرية الإنسان وتجعله عاجزا عن إنتاج المعنى المركب والتداولي للحياة، حيث تستعين

بآليات التحليل الثقافي كنموذج معرفي معاصر يهدف إلى ربط علاقة تواصلية وتشاركية بين الإنسان وشبكة الرموز التي تحاول استهدافه.

1/ الثقافة والمعرفة؛ مفاهيم وتحديدات:

تصطدم الذات الإنسانية عادةً مراحل تشكلها بعدديد المفاهيم والاصطلاحات الشائكة التي لا تشير إلى معنى محدد ومعين بقدر ما تفتح الباب واسعا أمام تضارب التفسيرات والتأويلات الفردية والجماعية على تنوع مرجعياتها. ويظل هذا التضارب واردا خاصة على مستوى النظرية المعرفية المعاصرة نظرا للصراع المحتدم بين نماذجها المعرفية المختلفة التي يحاول كلّ نموذج منها نزع عباءة الحقيقة عن الآخر، وإعطاء بعد ما من الأبعاد المختلفة لهذه الدوال المفهومية المركبة التي تحتاج عملية تفكيكها إلى استجماع وعي إبستمولوجي يعالج تحول الظاهرة المعرفية بصفة عامة، وتحولات المفاهيم بصورة خاصة.

يعتقد صاحب موسوعة لالاند الفلسفية أن كلمة ثقافة (culture) تعني «تطور (أو نتيجة تطور) بعض الملكات، ملكات العقل أو الجسد بدربة ملائمة»⁽¹⁾، أي أنّ ملكات الإنسان المختلفة وهي في حالة تطور تصل إلى ذروة التحقق بفعل الثقافة كشرط ونتيجة في آن، ونفهم من هذا التعريف أن هناك حالة ما تسبق هذا التحقق والتطور الواعي في ملكات الإنسان، وهي الحالة الساكنة التي لا تنتج نموذجا معيناً بقدر ما تحافظ على النموذج الأصلي للإنسان، وهو النموذج البدئي الذي يقع خارج التنظيم الذاتي والاجتماعي للفرد، وهذا النموذج بالذات ترفضه الثقافة وتعلن معه القطيعة، وعليه، تغدو في نظرنا ميزة "ثقافة" هي «ميزة شخص متعلم، وكان قد طور بهذا التعلم ذوقه، حسه النقدي وحكمه»⁽²⁾، لذلك فإنّ أي ذوق يصل إليه الإنسان إنما هو نتيجة ثقافة أو تفكير وممارسة ثقافية، وإن أي حس نقدي هو بالضرورة ناتج ثقافي، فالثقافة تنتج الحس النقدي، وهذا الأخير يقوم بنمذجتها وقولبتها في إطار كليّات أو منظومات شمولية.

غير أن المتتبع لأدبيات الفكر الفلسفي المعاصر سيجد أن هذا المفهوم قد استعصى إعطاء تعريف له نظرا لارتباطه بعلوم أخرى، خاصة إذا اعتبرنا أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهدت ظهور علوم مختلفة ونماذج معرفية جديدة أدت إلى نضوج

أفكار وبنيات جديدة. غير أننا نعتقد بأنّ أوائل الستينات من القرن الماضي كانت الفترة الزمنية الخصبـة التي ظهر فيها هذا المصطلح بـلحـته الجديدة، حيث «دخلت المفردة والمفهوم المعجم الإنجليزي في حقبة الثورة الصناعية، وتأرجح مفهوم الثقافة تبعاً للعلاقة التي تربطه بفكر معين، فإذا كان انتماءه إلى علم الأنثروبولوجيا فإنّه يختلف عما إذا انتمى إلى الفكر البنيوي أو ما بعد البنيوي، والثقافة لا تستعصي على التعريف وحسب، وإنما تجعل التعريف ذاته انعكاساً مؤسساً (بالفتح والكسر معاً) للبنية الثقافية ذاتها، وهذا شأن الثقافة بوصفها مؤسسة تخصصية تفرز آلياتها الخاصة وهي آليات تجعل من ديمومة الثقافة الخاصة أمراً حتمياً»⁽³⁾، ونفهم نحن من هذا التعريف أنّ الثقافة ليست مجرد آليات مرتبطة بفكر آخر يقع خارجها فحسب؛ إنما هي قبل ذلك نظام مغلق من العلامات والإشارات له بنيته الخاصة وقواعده المعرفية التي يشغل بها، فكأنّها على هذه الصورة - أي الثقافة - نظام بنيوي مغلق لا يحيل إلا على دواخله، ولا يعتدّ إلا بما ينتجه من مشروطيات ضرورية لبناء المفهوم وضبطه وجعله محدداً بنسقه الذي لا قيمة للجزء فيه إلا بانتظامه داخل الكل.

إنّ "الثقافة" مصطلح عائم، لأنه متعدد ومرتبـط بأشكال الممارسات الإنسانية المتعددة داخل المجتمع؛ إذ إننا لا نستطيع القبض على مفهوم واحد للثقافة لأنها تتحرك دائماً من الداخل إلى الخارج والعكس. إنّ أية محاولة للتعريف ستبقى قاصرة لأنّ الثقافة في حدّ ذاتها ستبقى مرتبطة بنظامها الخاص ولا بد من الانخراط في هذا النظام لإعطاء تعريف محدد لها وهذا ما سيعطي في نظرنا تعريفاً غير بريء لها لأنّها تشكّل نظاماً دلالياً محدوداً بمحدود نظامه⁽⁴⁾، وما ادعّاؤها الموضوعية إلّا وهم تستدرج به دارسها لينخرط في نسقها المخاتل.

أمّا مصطلح الدراسات الثقافية غير ذلك طبعاً، فهو يعني حسب كولر «أنّ نتفهم وظيفة الثقافة بنوع خاص في العالم الحديث، كيف تشغل المنتجات الثقافية، وكيف تكون الكيانات الثقافية مشيدة ومنظمة من أجل الأفراد والجماعات من خلال عالم متنوع ومجتمعات متمازجة، وقوة الدولة، والصناعات الإعلامية (media industries)، والشركات متعددة الجنسيات...، وهكذا، فإنّ الدراسات الثقافية من حيث المبدأ، تتضمن الدراسات الأدبية وتطوقها، فاحصة الأدب بوصفه ممارسة ثقافية خاصة»⁽⁵⁾، ونجد كولر حسب هذا

التعريف يجعل من مفهوم الدراسات الثقافية شاملا لمفهوم الدراسات الأدبية؛ ذلك أن الاهتمام كان في البدء يتعلق بدراسة الأدب أو النظرية الأدبية دون التطرق للخلفية الثقافية للنصوص، فكانت النظرة إلى النص تركز على كونه مجرد نسيج لغوي جمالي يحيل على معنى أو أكثر، وقد تزامن هذا الطرح مع ولوج الدراسات الأدبية عالما جديدا وإنجازا ضخما مع الشكلايين الروس الذين نقلوا محور الدراسة من المؤلف صاحب النص إلى النص نفسه وعرف هذا الاتجاه بروزه الكبير مع البنيوية خاصة في طورها الفرنسي، إلى أن أجهزت مقولات التفكيك على هذا النمط من الدراسة وقلبت المفاهيم قلبا خاطيرا، فظهر الاهتمام بالقارئ ووضعياته المختلفة، ثم ظهرت الدراسات الثقافية والنقد الثقافي الذي استفاد من كل هذه الأطروحات وقرر نمطا جديدا من الدراسة يتعلق أساسا بالخلفية الفكرية والثقافية لهذه النصوص، وذلك بالبحث عن طرق تطبيقية لتفكيك الخطابات والأنساق المعرفية المختلفة.

أما فيما يتعلق بمفهوم المعرفة، فيرى صاحب الموسوعة الفلسفية أن المعرفة (savoir) «حالة العقل الذي يعرف؛ علاقة الذات المفكرة بالفكر الموضوعي، القابل للصياغة في عبارة أو قضية يسلم بصحتها لأسباب عقلية وقابلة للتبادل»⁽⁶⁾، حيث يركز هنا على طبيعة العلاقة بين الذات كخزان أنطولوجي من الأفكار والأنساق الدلالية المتعددة، وبين موضوعها الذي يكون في الغالب عرضة لعملية القراءة والتأويل، وهذه العلاقة لا بد وأن تربطها منظومة عقلية تتمثل في شبكة من التصورات والتشكيلات الخطابية المتنوعة التي ترتفع بمحمولها المعرفي إلى مصاف النظرية، حيث يمكن ثمة الحديث عن نظرية للمعرفة وعن اتجاهاتها المختلفة.

لقد مر العقل الغربي الحديث بعدد المراحل التي شكلت نمطا معيناً من التفكير ظهر منذ بدايات القرن السادس عشر مع رجل الدين الإنجليزي "توماس موور Thomas Moor" ثم أعقبت جهود هذا الفيلسوف مراحل عدة كان أهمها ظهور فلسفة الأنوار التي أخذت على عاتقها جعل العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، إلا أن نظرية المعرفة في هذه المرحلة لم تقف عند هذا التصور كلية، بل اضطرت إلى تجاوزه نحو عدمية الحقيقة مع نيتشه، ثم تحول النظر إلى التحليل الثقافي مع مدرسة فرانكفورت الألمانية الذي تزامن مع ظهور فلسفة التفكيك؛ كل هذه المراحل حاولت تفكيك منظومة العقل الغربي وإعادة بنائه من جديد بما يوافق متطلبات وخصوصيات كل مرحلة.

2/ من الكائن الخطابي إلى الكائن التأويلي:

تعتري المعرفة أنواع من المساءلة، ولبناء الفعل النقدي المتحرر، يكفي تحريك المعرفة جينالوجيا، والبناء هنا ليس عكس الهدم، فالتحليل الذي تبنته هذه الدراسة ليس هدمًا من أجل بناء أو بناء من أجل هدم، إنما بتحريك حيز الزاوية في النص أو الخطاب، وحمله على تفكيك نفسه. إن أسئلة الجينالوجيا مهمة جدا في هذا الطرح، غير أن الرهان يكمن في كيفية الانتقال من العملية التأويلية إلى بناء الإنسان التأويلي، أي كيف نبني إنسانا ونحن نؤول الثقافة؟.

إن الثقافة الغربية وهي تنتقل من حقبة إلى أخرى حاولت تفكيك مختلف السلطات الثقافية التي تحد دائما من قدرة الإنسان الغربي على إنتاج الخطاب، هذا لأن الأزمة التي طرحت نفسها بحدّة هي عدم قدرة الإنسان الغربي على تفكيك الخطاب الذي ينتجه وفق شروط معينة في حقبة زمنية معينة؛ إنها إشكالية تأليه بالدرجة الأولى، فحين كتب رجل الدين المسيحي موور Moor كتابه المعروف "يوتوبيا"، كان يقصد من وراء ذلك تحرير إنسان القرون الوسطى من سلطة الاستئثار بالدين، وتحرير الدين كمعطى معرفي من قبضة الكنيسة باعتبارها سلطة سالبة لإرادة الفرد الأوربي، لذلك، ولما تشكل خطاب الحداثة الغربية فيما بعد، لم يقفز الإنسان الغربي قفزا عشوائيا على مختلف المراحل والفترات الزمنية المتلاحقة، بل أسس نوعا من الخطاب المساءلاتي لهذه الأنساق، وفي هذا الكلام إحالة على مفهوم القطيعة المعرفية، إلا أنه في كل الأحوال استطاع الإنسان الغربي التحرر من سلطة إنتاج الخطاب وفك إشكالات تمأسسه كل أمكن له ذلك، والتحرر من آليات الهيمنة الخطابية، على اعتبار أن «الإنسانية تتقدم وتتأخر وفق جدلية أخرى يمكن وصفها بجدلية الجرح والحكمة، فصراع الكلمات مع الأشياء للقبض عليها كان دائما صراعا لا ينتهي إلا ليبدأ من جديد، لأن الأشياء وكأنها تند عن المنطق والعقل والمعقولة والعقلانية والحساب والعقال والامتلاك والملك»⁽⁷⁾، وهذا الصراع بين الكلمات والأشياء ناتج عن إيمان عميق بأن العالم كتلة صماء من المعاني والنصوص والخطابات، لذلك، كان لزاما على الإنسان اجترار معان معبرة لحياته العادية، فالكلمات لاتصف الأشياء نفسها، بل تتعدها

إلى ظلالها، والأمر نفسه بالنسبة للأشياء، فهي لا تقبل تسمية واحدة وإطار لغوي واحد بل تسعى إلى التوزع على إمكانات لغوية أخرى أكثر انفتاحا، وكذلك الأمر بالنسبة للمعرفة التأويلية؛ فهي معرفة لا تقبع خلف المقولات أبدا، بل تسعى دائما إلى تحريكها والزج بها ضمن حركية الإنسان والتاريخ وتحريها من منسيات الثقافة. إلا أن هناك نمطا معينا فقط من القراءات نستطيع به تحرير الإنسان تحريرا كاملا من وهم الواقعة الخطائية ودججه ضمن إطار الواقعة الثقافية، وهذا النوع من القراءات يحتاج أيضا إلى مشروطيات معرفية مخصوصة به، ثم إن «إشكاليات القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي في أي مجال معرفي»⁽⁸⁾، فالنص التراثي مثلا له مشروطيات معرفية مخصوصة به، كونه أنتج في فضاء ثقافي مخصوص، إلا أن الرهان يكمن في كيفية إبداع تلك المعالول الصلبة التي نستطيع بها تحرير المغزى المعاصر من هذا النص، ف «القراءة - من حيث هي فعل - تتحقق في الحاضر بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي أيديولوجي ومن أفق معرفي وخبرة محددين، ومعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات، وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صحيحة أو مضمرة، فالخصلة في الحالتين واحدة، وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها»⁽⁹⁾، ثم إن القراءة التي تبحث عن إجابة هي قراءة تمارس التأويل وتتجه، إلا أن هذا الكلام يتعارض نوعا ما مع السمة الأساسية للمعرفة الشمولية في كونها معرفة مطلقة وتقدم إجابات شمولية مستغرقة في الزمان والمكان؛ إننا نفهم المطلق هنا على المستوى التصوري التجريدي للمعرفة وليس على المستوى المفهومي الإجرائي لها، لذلك فالقراءة التي تسعفنا في إنتاج الإنسان التأويلي هي تلك التي تقع على المستوى الثاني وليس الأول، فالمفاهيم تتطور وفق مشترك بنيوي واحد هو المشترك التجريدي الأول، بينما تستطيع التحرر من هذا المطلق لتحافظ على تكوينها الجزئي المتفرد، لذلك، فالمعرفة التأويلية ليست نتاج مستوى واحد من هذين المستويين، بل هي نتاج تفاعل حاصل بينهما في جميع نطاقات فهم الإنسان لتحولات المعنى المقصود، فمفهوم الحداثة مثلا حتى وإن ظل متصلا بمستواه التجريدي الأول فإنه لاشك قد خضع لعمليات مفهومة تجزئية فكك ارتباطه الكلي

بالمأنفستو / البيان الأول الذي قذف به داخل حركية الفهم والتأويل، ولاننا نقاش في هذا الصدد مقصدية القراءة المنتجة لهذا النوع من المفاهيم، فهذه المقصدية تتنوع وتختلف من أفق معرفي إلى آخر، فإن هي أعلنت عن سؤالها المضمّر فإنها ستنتج «آليات واعية بذاتها وقادرة على استنبات أسئلة جديدة تقود بدورها بإعادة صياغة آليات القراءة، وبذلك تكون القراءة منتجة، أما آليات القراءة في حالة السؤال المضمّر فتكون آليات مضمرة بدورها، تتصافر غالبا بمظهر الموضوعية لإخفاء طابعها الأيديولوجي النفعي، وتقع من ثم في أسر ضيق النظرة والتحيز غير المشروع»⁽¹⁰⁾، إلا أننا نرى ضرورة التفاعل بين الكلي والجزئي للتغلب على حدية المقاصد المضمرة، وفي الحقيقة، لقد تعرضت العديد من الخطابات إلى خطر الاستلاب نظرا لأنها سقطت في فخ المقصدية المضمرة، ولم تستطع التحرر من وهم الوثوقيات المطلقة التي كبلت إرادة التأويل ضمن أفق مغلوطة تارة، ومتحيز تارة أخرى.

إن الإنسان الخطابي الذي لم يتحرر بعد من وهم الخطاب المتعالي فوق الواقع والتاريخ لا يمكنه بأي حال من الأحوال إنتاج معرفة تأويلية خصبة وموضوعية؛ نقول موضوعية حفاظا على القدر الأدنى من التشارك الإنساني، والرهان يكمن في إنتاج الإنسان الثقافي الذي لا يعتد بمغلوطات المعرفة وأهواء الجماعة الخطابية، ومقصديات القراءة المضمرة.

3/ في إستيمولوجيا التحليل الثقافي:

تحدد المعرفة في فرعين أساسيين: الأيديولوجي والإستيمولوجي؛ فأما الأيديولوجي فهو نتاج تأويل محدود محكم بنظرة قيمية مسبقة تجعل من فعل قراءة العالم فعلا نسقيا موجهها يحمل في بدوره نص بيانه الأول، وهذا النص الأول إنما هو النص الأصلي الذي يقع في المتخيل ولا يمكن تحريفه أو زحزحته، لأنه نص يتشكل حوله النظام الأبوي للثقافة الحاملة له فهو بذلك نص صلب لا يقبل التفتيت، وهذا ما يجعل من ثقافته الحاملة له ثقافة خطابية نسقية موجهة بفعالية معرفية غير بريئة، فهي بذلك «تتعالى عن الشؤون اليومية»⁽¹¹⁾ ولا تسمح لنفسها بأن تناقش فرعيات الخطاب اليومي، أي أنها ليست فرعية ولا تهتم بالجزئيات لأن غاية الإستيمولوجيا البحث عن خطاب تعميمي، وهو خطاب مختل، نسقي، مهمين وذو نموذج صلب واحد، غير أنه يقبل بأن يستعير بعض النماذج الأخرى قصد الترميم، لذلك

يرى بعض الدارسين أن الثقافة في عصر الحداثة قد اتسمت بهذه الخصيصة؛ لقد استعارت النموذج الميكانيكي من الاتجاهين العقلاني والتجريبي، فصار هذا النموذج العنوان العريض للبحث في العلوم الإنسانية، بحجة تقليص مساحة الميتافيزيقا وبناء نسق مضاد لها، ورغم أن هذه الحجة منطقية بعض الشيء خاصة فيما يخص نفى الطابع الأسطوري عن المعرفة البشرية، إلا أن هذا ليس مبررا كافيا لتحويل الإنسان إلى برنامج قيمي تتقافه النماذج المعرفية من جانب إلى آخر؛ فلحظة ماركس مثلا تعد لحظة خطيرة في أدبيات الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر؛ حيث وبالرغم من أن الماركسيين أعلنوا في الكثير من المخطات «نهاية كل أشكال الاغتراب، بناء عالم حرر من الضغوط، وسيطر على الضرورات»⁽¹²⁾، - وهي في الحقيقة دعوة صريحة إلى تحرير الإنسان من النموذج الإيديولوجي وإعطائه الفرصة لقول كلمته باعتباره سيد الكزن بلا منازع -، إلا أنهم ما لبثوا أن أدخلوه في نسق متحول هو نسق التفسير المادي للتاريخ. إنها محاولة قتل أخرى تعرض لها الإنسان حين جعلوه خاضعا لتحولات البنية الاقتصادية والاجتماعية، بل ليس أكثر من بيدق داخل لعبة محكمة الغلق.

لذلك، يعلن بيير بورديو وهو من مفكري ما بعد الحداثة أن رأس مال الثقافي الذي أنتجته هذه المرحلة «بمارس عنفا رمزيا بمجرد أن يعترف به، أي أن يتجاهل في حقيقته كرأس مال ويفرض كسيادة تستدعي الاعتراف»⁽¹³⁾، وهذا العنف الرمزي يتشكل من مفهوم السلطة كمقدار كبير من المعرفة تمارس فعلها الأبوي في احتكار أدوات التحليل الاجتماعي والثقافي، وفي صناعة وتزييف الوعي.

أما الفرع الإستيمولوجي فهو غير ذلك تماما، إنه فرع يحاور المعرفة، ويفتح في كل مرة مسافات معنوية للتأويل وبناء التاريخ والإنسان، وقد تعاضمت الحاجة في الدعوة إلى هذا الفرع خاصة بعد ثورة الطلاب في فرنسا سنة 1968، والتي طالبت بتفكيك السلطة البنوية الخاضعة للتفسير المسبق للحقيقة، وإعطاء فرصة للتاريخ باعتباره حدثا متواصلا، وليس قتله واستبعاده كما فعل فلاسفة العقلانية ومن بعدهم نقاد البنوية.

قد أدى التصادم الحاصل بين البنوية وما بعد البنوية إلى ظهور طبقات معرفية تكتونية جديدة أفرزتها طبيعة المرحلة، فبعد أن كان الاهتمام في بادئ الأمر منصبا على المؤلف

وأحواله التاريخية والاجتماعية أكثر من النص في حد ذاته، تحول الاهتمام مع الشكلايين الروس إلى البحث عن علم للأدبية، وقد تزامن هذا الطرح مع ظهور لسانيات سوسير التي أحدثت قفزة نوعية في طبيعة الدرس اللسان الحديث، فقد «حققت اللسانيات إنجازات نظرية وإبستمولوجية مهمة، سواء على مستوى المنهج والرؤية، أو على مستوى تقنيات وإجراءات التحليل، وبفضل هذا الإنجاز العلمي، تحولت إلى نموذج تمثيلي تتطلع العلوم الإنسانية إلى الاحتذاء به»⁽¹⁴⁾، وهذه الإنجازات أسست لمرحلة جديدة في تاريخ الفكر النقدي الغربي المعاصر اصطلاح عليها بمرحلة البنيوية خاصة في طورها الفرنسي.

قلنا إنّ ثورة الطلاب في فرنسا سنة 1968 أحدثت انقلابا مفاهيميا كبيرا في طرق التعامل مع النصوص الأدبية، فقد دعت إلى الاهتمام بالخطاب بدل النص، وبالخلفيات المعرفية والثقافية للنصوص الأدبية بدل كونها تجليات لرموز لغوية لسانية بحتة، فتعاضمت بذلك الحاجة إلى تفسير النص ثقافيا واجتماعيا وأثنوبولوجيا ... إلخ، وظهر الاهتمام أول مرة بالقارئ كطرف مهم في العملية التأويلية لهذه النصوص، ثم ما لبث أن برز إلى الوجود تيار آخر يعنى بدراسة الخلفية الثقافية للنصوص ألا وهو تيار النقد الثقافي.

يعتقد رواد هذا التيار أن هناك أنساقا خفية تتضمنها النصوص الأدبية، وهي أنساق مخاتلة وجب الكشف عنها وتحليلها وتفكيكها وإرجاعها إلى مكوناتها الأصلية، هذا لأن النص الأدبي يزخر بالجمال الفني واللغوي، والإيديولوجيا تتلبس بهذا المكون أكثر من غيره ثم إنّ الدراسات الأدبية في الحقيقة أصبحت قاصرة قصورا واضحا في استخراج هذه البنى وتحليلها لأنها «ليست مقيدة أو ملتزمة بمفهوم ما للموضوع الأدبي الذي يجب على الدراسات الثقافية أن ترفضه، لقد نشأت الدراسات الثقافية بوصفها تطبيقا لتكنيكات التحليل الأدبي على المواد الثقافية الأخرى، إنها تعالج الصناعات / المنتجات (artefacts) الثقافية بوصفها نصوصا يمكن قراءتها، وليست بالأخرى بوصفها موضوعات موجودة، بطريقة بسيطة، يمكن تقديرها، كما أن الدراسات الأدبية، على العكس من ذلك، قد تحرز تقدما عندما يكون الأدب مدروسا بوصفه ممارسة ثقافية خاصة، وعندما تكون الأعمال مرتبطة بخطابات أخرى»⁽¹⁵⁾، وهذا هو الفرق بدقة؛ أي أنّ الدراسات الأدبية لا تقبل إلا الدال

الأدبي للنصوص ولا تهمها الدوال الأخرى أو الأشكال المختلفة التي تتخذها هذه النصوص عكس الدراسات الثقافية التي تهتم أكثر ما تهتم بأدوات التحليل الأدبي لمختلف المواد الثقافية، وعلى أساس هذا التفريق، يمكن اعتبار تيار النقد الثقافي مرحلة متطورة من مرحلة ما بعد البنيوية، لأنه «يستوعب متغيرات ما بعد البنيوية برفضها للعقلانية التنويرية وعدم اكتراثها بالتوجهات الأساسية (أي التي تؤمن بوجود أسس مطلقة لأي شيء) أو بالحدود التقليدية بين التخصصات والموضوعات أو ما هو معتمد أو رسمي في الثقافة»⁽¹⁶⁾، وهنا يجب القول أنّ النقد الثقافي لم يتخل عن الاتجاهات النقدية لما بعد البنيوية، بل اعتمد عليها اعتمادا مباشرا في «نقد الثقافة وتحليل النشاط المؤسسي»⁽¹⁷⁾، وهذه الاتجاهات تتمثل أساسا في منهجيات التحليل النقدي الأدبي عند: بارط، ديريدا، بول ديمان، ليفيناس...، ومفهوم الحفريات عند ميشال فوكو، ونقد المفاهيم وبنائها عند جيل دولوز وفيليكسغيتاري وجورج باطاي، ومفهوم الحوارية عند باختين، وكذلك مفهومي التناص والإنتاجية عند جوليا كريستيفا ... إلخ.

إن أعمال هؤلاء تندرج ضمن ما يعرف بالتحليل الثقافي، حيث إنهم «استرشدوا في تحليلاتهم بالنظريات المعاصرة كالبنائية وما بعد البنائية وما بعد الحداثة والنسوية وما بعدها، بل وأيضا بالتاريخانية الجديدة والمادية الثقافية ونظريات التفكيك عند جاد ديريدا والهرمينوطيقا وما بعد الكولونيالية، بل وكثيرا ما استعانوا بالأساليب والاتجاهات النقدية في التحليل النفسي عند جاك لاكان، وذلك بهدف الوصول إلى أكبر قدر ممكن من التعمق في التحليل، ومحاولة ربط هذه الأفكار بمشكلات التغيير الاجتماعي والثقافي في العالم المعاصر وقضاياها، مع الأخذ في الاعتبار، في كثير من الأحيان، متطلبات المستقبل وفي الوقت نفسه عدم إغفال البعد التاريخي فيما يعرف باسم (جينالوجية الثقافة) Genealogy of culture كما تمثل في تفكير نيتشه ثم في أعمال ميشيل فوكو ومن بعدهما بعض مفكري ما بعد الحداثة من أمثال جون بودريار وفرانسوا ليوتار»⁽¹⁸⁾، وكل هؤلاء المفكرين تجمعهم خصيصة التحليل الثقافي على اختلاف ميادين اشتغالهم. لذلك، يمكن القول أن التحليل الثقافي تحليل مرتحل بين العلوم والمعارف، فهو نموذج مركب يجمع بين كل النماذج التحليلية السابقة، لذلك يبدو الاشتغال عليه نوعا من الممارسة النقدية الصعبة، لأنه متعدد الرؤى والأدوات معا.

إن التأسيس لإبستمولوجية التحليل الثقافي سيمكنا من نقد الثقافة السائدة نقدا ثقافيا شاملا ودقيقا في الوقت نفسه، لأنه يمتلك خاصية المرونة في التعامل مع تعقيدات الظاهرة الثقافية؛ قلنا إبستمولوجية لأننا نهدف من خلال هذا الطرح إلى تفعيل الفرع المعرفي لقضايا النقد الأدبي المعاصر، والبعد كل البعد عن التحليل الميكانيكي لهذه الظاهرة.

خاتمة:

في خاتمة هذا البحث، نتوصل إلى النتائج التالية:

- يحتاج الإنسان إلى المعرفة والثقافة في كل مراحل حياته الوجودية والفكرية، هذا لأن الوجود المعرفي والثقافي للإنسان هو الذي يكفل له بناء إنسانيته بناء إبداعيا خاليا من سلطة الولاء للنماذج المعرفية المتسلطة، وهذا ما يكفل له الخروج من سلطة النموذج الساذج للمعرفة، وهو النموذج البدئي الذي لا يفسر إلا ظواهر بسيطة ومحدودة.
- ترتبط المعرفة والثقافة بحقول إنسانية شتى، لذلك، يصعب تحديد مفهوم للمعرفة والثقافة بمعزل عن المكون الذي ترتبط به وتتشابك مع أيقوناته، وهذا من الخصائص التي تميزها عن غيرها من المفاهيم، فهما مفهومان يتعالقان بالمفاهيم الأخرى ويتشابكان معها تشابكا رهيبا ومعقدا.
- تنتج المعرفة والثقافة أشكالا من البنى الواعية واللاواعية والتي تشكل على الإنسان نوعا من السلطة الخطائية التي تكبل إرادته في بناء نسق مفهومي حياتي متنوع، لذلك على الإنسان الدخول في حوار مع المعرفة والثقافة لتبادل السلطات وتخفيف حدة النسقية والإقصاء الذي يولده مركز حيال مركز آخر؛ كل هذا لأجل إنتاج الإنسان الثقافي الذي يستطيع التحاور مع ذاته ومع شبكاته الرمزية المحيطة به.
- يطرح التحليل الثقافي نفسه كبديل لكلّ المناهج والاستراتيجيات التحليلية الأخرى، كونه يجمع بين كلّ النماذج التحليلية المختلفة بصيغة التركيب المنهجي بين أدوات المعرفة على اختلاف حقولها الثقافية والإنسانية، وتكون معرفته المنتجة بالأساس معرفة مركبة تنتج بدورها مشروع العقل المركب الذي سيجيب حتما على كل أسئلة الإنسان الوجودية.

الهوامش والإحالات

- (1) - لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، م1، منشورات عويدات، بيروت/باريس، تع: خليل أحمد، ط2، 2001. ص 241.
- (2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) - الرويلي، ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3 2002. ص 140.
- (4) - ينظر: المرجع نفسه، ص 141.
- (5) - كولر، جوناثان: مدخل إلى النظرية الأدبية، تر: مصطفى عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة ط1، 2003. ص ص 66.65.
- (6) - لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1243.
- (7) - سليم دولة: الجراحات والمدارات، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، 1993، ص 20.
- (8) - نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3 1994، ص 06.
- (9) - المرجع نفسه: الصفحة نفسها.
- (10) - نفسه، نفسها.
- (11) - إيجلتون، تيري: فكرة الثقافة، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 2005، ص 65.
- (12) - لوفيفر، هنري: نهاية التاريخ، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، دط 2002، ص 40.
- (13) - بورديو، بيير: الرمز والسلطة، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط3 2007، ص 71.
- (14) - بوعزة، محمد: إستراتيجية التأويل (من النصية إلى التفكيكية)، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2011، ص 13.
- (15) - كولر، جوناثان: مدخل إلى النظرية الأدبية، ص 69.
- (16) - الرويلي، ميجان والبازعي سعد: دليل الناقد الأدبي، ص ص 309.308.
- (17) - المرجع نفسه، ص 309.
- (18) - مجموعة مؤلفين: التحليل الثقافي، تح: روبرت وشنو ورفاقه، تر: فاروق أحمد مصطفى ورفاقه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2009، ص 8 من المقدمة.

قيم المواطنة ورهان التعايش السلمي

The values of citizenship and the challenge of peaceful coexistence

د. أم السعد براهيم
جامعة الجلفة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/13

تاريخ الإرسال: 2020/04/08

ملخص

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تسليط الضوء على طبيعة العلاقة بين المواطنة والتعايش السلمي الذي أصبح مهددا في عصر تميز ببروز وتفاقم النزاعات والصراعات العرقية والدينية والمادية والسياسية. وقد أدى هذا الواقع إلى المراهنة على المواطنة وقيمها لتوطيد العلاقات بين الأفراد وتسوية الخلافات التي أصبحت تشكل خطورة كبيرة على أمنهم وتهديدا لاستقرار وتماسك المجتمعات مما يؤثر سلبا على مسارها نحو التنمية الاجتماعية والاقتصادية. ولتفسير العلاقة بين التعايش السلمي والمواطنة، أشارت الأدبيات والنظريات السوسيولوجية إلى أثر بعض القيم الاجتماعية مثل المساواة والعدل، المشاركة الديمقراطية للجميع في الحياة العامة، الاحتكام إلى القانون، كشروط أساسية لا يمكن من دونها تحقيق السلم والوئام الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: قيم المواطنة، التعايش السلمي، الديمقراطية، المساواة، القانون.

Abstract:

This article aims to shed light on the nature of the relationship between citizenship and Peaceful coexistence that is threatened by the emergence and exacerbation of ethnic, religious, material or political conflicts. This reality has led to a focus on citizenship and its values to strengthen relationships between individuals and resolve disputes that pose a real threat to their security and damage to the stability and cohesion of societies, which has a

negative impact on social and economic development. Among the constituent elements of the concept of citizenship, literature and sociological theories refer to equality and justice, to the democratic participation of all in public life and to submission to the law as fundamental conditions without which peace and social harmony cannot be realized.

Keywords: the values of citizenship, Peaceful coexistence, democracy, equality, law.

مقدمة

ترتبط المواطنة بمفهومها المعاصر، بمنظومة متكاملة من الحقوق والالتزامات التي يصعب تجزئتها والتي تنظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمواطنين وتتضمن قيم محورية مشتركة بين مجتمعات العالم تتمثل في قيم الحرية، والمساواة والعدل، المشاركة الديمقراطية التي تعتبر أساس كل هذه القيم. ونظرا لخطورة التحولات السوسيوثقافية الطارئة وما أفرزته من تعددية دينية، مذهبية، إثنية، جغرافية ولغوية التي أصبحت السبب الأساسي للنزاعات والصراعات ومصدر الفتن بين أفراد المجتمع الواحد مما أدى الى زعزعة الاستقرار والسلم الاجتماعي. وعليه فإن المؤسسات السياسية والمنظمات الحقوقية أصبحت تراهن على ترقية مفهوم المواطنة ومحاولة تفعيل قيمها ضمن الجهود التي تبذلها نحو تحقيق السلم والوئام داخل المجتمعات. وهذا إن دل على شيء فإنه يدل على قدرة المواطنة على احتواء الاختلاف والتصادم والاحتقان بين الناس وعلى بناء مجتمع متجانس يحمل خصائص مكوناته دون إسقاط أو إقصاء. نحاول فيما يلي تعريف المواطنة والكشف عن الآلية التي تعمل بها من أجل تحقيق السلم الاجتماعي وذلك بالاعتماد على النظريات والأدبيات العربية والأجنبية التي أُنجزت حول هذا الموضوع.

المحور الأول: مبررات البحث وتحديد المفاهيم

1- أهمية البحث

تكمن أهمية البحث في كونه يتطرق إلى العلاقة بين المواطنة والسلم الاجتماعي، هذا الأخير الذي أصبح من أهم القضايا الراهنة التي يشغل بها السياسيون أصحاب القرار وعلماء الاجتماع على المستوى الوطني والعالمي وذلك بالنظر الى ظاهرة التفكك

الاجتماعي التي باتت تضرب في عمق المجتمعات وتحدد استقرارها وسلمها. ولذا فإن تأكيد الدور الفعال الذي تؤديه قيم المواطنة في القضاء على الصراعات والنزاعات التي تنخر كيان المجتمع وتعيق رحلته نحو التنمية الاجتماعية والاقتصادية، يعتبر من الأمور ذات الأهمية البالغة في ميدان البحث العلمي.

2- أهداف البحث

- أ- تعريف مفهوم المواطنة ودوره في تكوين الشخصية الوطنية.
- ب- تحديد قيم المواطنة الأساسية في تحقيق السلم الاجتماعي.
- ج- إبراز أهمية السلم الاجتماعي في النهوض بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية.

3- الإشكالية

لا شك أنّ التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية هي الهدف المشترك الذي تسعى كلّ المجتمعات الى تحقيقه، موظفة من أجل ذلك، كلّ ما بوسعها من إمكانيات بشرية ومادية، غير أنّ هذه الأخيرة قد تكون بدون جدوى في غياب درجة معينة من الاستقرار والسكينة وذلك ما يشته حال المجتمعات المتخلفة التي أهلكتها الصراعات العرقية والسياسية والدينية والمذهبية وعطلت إقلاعها نحو التقدم، عكس المجتمعات المتطورة التي تميزت بدرجة معينة من السلم الاجتماعي بفضل ما تقوم به من جهود من أجل ترسيخ قيم معينة تعزز لديهم روح المواطنة وتحافظ على تماسكهم واتزانهم. فما هي أبرز هذه القيم؟ وما الذي يجعل منها سبيلا نحو التعايش السلمي ومنه إلى التقدم والرفاهية؟

4- تحديد المفاهيم

4-1/ مفهوم المواطنة

يشير المعجم الموسوعي لمصطلحات التربية⁽¹⁾، إلى أنّ المواطنة هي الوضع الذي يكون فيه المرء متمتعاً بحقوقه وواجباته كمواطن، وأنّ المواطنة الصالحة تعني التعاون مع أفراد الجماعة التي ينتسب إليها المرء لتحقيق النشاطات التي تعزز القيام بها. أما قيام المرء بواجباته ومسؤولياته المدنية في بيئته بطريقة إيجابية وبناءة ينبغي أن يكون بدافع من الذات وبقناعة وليس بدافع الخوف أو التظاهر بالأشياء.

ولقد استخدم مصطلح المواطنة في علم الاجتماع للإشارة إلى التزامات متبادلة بين الأشخاص والدولة، فالشخص يحصل على بعض الحقوق السياسية والمدنية نتيجة انتمائه إلى مجتمع سياسي معين، لكن عليه في الوقت نفسه أن يؤدي بعض الواجبات والالتزام بالعديد من المسؤوليات⁽²⁾. كما أنّ صفة المواطنة تتمثل كذلك في قدرة أفراد المجتمع مهما كان مستواهم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، على التفكير الناقد والمشاركة في عمليات حل المشاكل، حيث تعتمد الحكومات الديمقراطية على الرؤية الناقدة لمواطنيها واسهاماتهم الذكية للوقاية من الإفراط في استخدام السلطة من قبل الهيئات الحكومية.

وهناك من يعرف مفهوم المواطنة باعتباره العلاقة بين الفرد والدولة بموجب القانون الذي يحدده النظام السياسي في تلك الدولة، وتتمثل هذه العلاقة في الحقوق، والواجبات لكل من الدولة والفرد المدني. حيث أن واجب المواطن هو الانتماء والولاء للدولة وفي المقابل يكون واجب الدولة هو حمايته من المخاطر الداخلية والخارجية وتأمين العيش الكريم له، ومنحه الحقوق السياسية والمتمثلة في حق الانتخاب، والترشح للانتخابات، وتولي المناصب الحكومية العامة وغيرها⁽³⁾.

4-2/ مفهوم التعايش السلمي:

يعبر مفهوم التعايش السلمي داخل المجتمعات الإنسانية، عن غياب كلّ ما له علاقة بالعنف مثل الجرائم الكبرى المنظمة كالإرهاب والنزاعات العرقية والدينية والطائفية التي غالباً ما ترجع أسبابها إلى اعتبارات اقتصادية وسياسية وثقافية. وقد نشير إلى مفهوم التعايش السلمي، أمام واقع يعكس درجة معينة من الاتفاق والانسجام بين أعضاء المجتمع، غير أنه لا يصح فهم التعايش السلمي بين المواطنين على أنه بالضرورة تطابق آرائهم وتوجهاتهم حول مختلف القضايا التي تهمهم⁽⁴⁾. فالاختلاف في الأفكار والتصورات والمواقف في الحياة اليومية أمر طبيعي وقد يساعد على تنويع الرؤى وإثراء الاقتراحات البناءة، عندما يجري ذلك في جو من الاحترام المتبادل بعيداً عن التصادم والنزاع الهدام. ولعل الحملات الانتخابية في الدول المتقدمة خير مثال على ذلك، فبالرغم من اختلاف الرأي حول

المرشحين إلا أنها تجري داخل أجواء من المنافسة النزيهة بين الأفكار والأيدولوجيات والبرامج في ظلّ الاحترام المتبادل بدون الخروج عن إطار التعايش السلمي ومقتضياته.

وغالبا ما يعرف التعايش السلمي بأنّه توفر الاستقرار الاجتماعي داخل بلد ما، بحيث ينعكس ذلك إيجابا على الوضع الداخلي للدولة، سياسيا وأمنيا واقتصاديا، مع تحديد أبعاده:

أ- الإثني (Ethnique) الذي يهدف إلى تحقيق السلم بين مختلف المكونات الإثنية والعرقية والدينية والطائفية للمجتمع.

ب- البعد الطبقي الذي يسعى إلى تحقيق السلم بين طبقات المجتمع.

ج- البعد السياسي الذي يشير إلى الاندماج والتكامل بين المواطنين والمواطنات والنظام السياسي ومؤسسات الدولة⁽⁵⁾.

المحور الثاني: المواطنة، النشأة، الفكر والممارسة

1- النشأة والتطور

أ- المرحلة الأولى: يعود مفهوم المواطنة تاريخيًا إلى الحضارات القديمة وقد ارتبط وجودها⁽⁶⁾ بوجود المجتمعات المكتملة اجتماعيا وسياسيًا واقتصاديًا، ولعل أقرب معنى لمفهوم المواطنة المعاصرة في التاريخ القديم هو ما توصّلت إليه دولة المدينة عند الإغريق، والتي شكّلت الممارسة الديمقراطية لأثينا نموذجًا له، حيث تم توزيع الأدوار داخلها على المؤسسات والأفراد، وكلما زادت مجالات المشاركة الديمقراطية كلّما تطوّر مفهوم المواطنة. وبمعنى آخر فإنّ مفهوم المواطنة ونطاقه قد اتّسع نتيجة التأثيرات الديناميكية المجتمعية التي شهدت حركات سياسية واجتماعية مختلفة، تطوّر ضمنها هذا المفهوم حتى وصل إلى دلالته المعاصرة من خلال إقرار حقّ الأفراد في المشاركة السياسية الفعّالة وصولًا إلى تداول السّطة ووظائفها العامة سعيًا لتحقيق الإنصاف والعدل والمساواة التي تعبّر عن الفطرة الإنسانية.

وقد أدّت التّحولات الجذرية إلى انتقال مفهوم المواطنة من المفهوم التقليدي الذي استمد جذوره من الفكر السياسي الإغريقي والروماني، تلبية لحاجات الدّولة القومية الحديثة

ونضال الشعب فيها، إلى المفهوم المعاصر للمواطنة الذي يستند إلى فكر عصر النهضة والتنوير وأطروحات حقوق الإنسان والمواطن والدعوة لأن يكون الشعب هو مصدر السلطة وبذلك تم ترسيخ مبدأ المواطنة، وإقراره كحق ثابت في الحياة السياسية خاصة بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية، واتسع نطاق ممارسته تدريجيا منذ القرن الثامن عشر باعتباره أحد الركائز الأساسية للعملية الديمقراطية⁽⁷⁾.

ب- المرحلة الثانية: ارتبط مفهوم المواطنة في الدول الغربية، بمنح الحقوق وإقرار المساواة بين أفراد الجميع، وتم استخدامه في الدول المدنية الصغيرة في أوروبا في العصور الوسطى ثم امتد استخدامه في المجتمعات الرأسمالية في القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث عمل على تنظيم حقوق وواجبات المواطن المختلفة تدريجيا خاصة في بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية وذلك عقب نشر⁽⁸⁾ كتابه الشهير، تحت عنوان "المواطنة والطبقات الاجتماعية" والذي استطاع من خلاله أن يضع إطارا نظريا شاملا استوعب الأساس المرجعي لفكرة المواطنة حيث حددها على أنها مجموعة من الحقوق تمارس من قبل الأفراد في شكل مؤسسي وأنها تتكون من أربعة مجالات تتمثل في:

* المجال المدني: يشمل المساواة أمام القانون والحرية الشخصية وحرية التعبير والفكر والرأي والدين وحق الملكية وإبرام العقود.

* المجال السياسي: يتضمن الحق الانتخابي وحق تقلد المناصب والمشاركة من خلال القوى السياسية الموجودة في المجتمع باعتبار المواطن عضوا فاعلا في السلطة السياسية أو كناخب في هذه السلطة، وحق الانتماء للأحزاب السياسية المحلية، والحق في تكوين أو الانتماء للقطاعات أو الجمعيات والنضال باسمها.

* المجال الاجتماعي والاقتصادي: يتضمن الحق في التعليم والرعاية الصحية والضمان الاجتماعي وتكافؤ فرص العمل.

* المجال الثقافي: يتضمن احترام أسلوب حياة وعادات سلوكية لشعب ما والذي تعتمد عليه المجتمعات في تفسير سلوكيات أفرادها مما يزيد من التنوع الثقافي لهذه المجتمعات إضافة إلى المشاركة الكاملة في الثقافة الوطنية.

2- المواطنة بين الفكر الفلسفي والممارسة الواقعية

لم ينشأ مفهوم المواطنة بمحض الصدفة، بل تطوّر نتيجة التجارب والأحداث التاريخية للبشرية في سعيها إلى الخروج من الأزمات الاجتماعية والاقتصادية، ممّا أفرز معانٍ مختلفة للمواطنة فكراً وممارسة لا يمكن استيعابها بمعزل عن المحيط التي نضجت داخله والتيارات الفكرية والسياسية والإيديولوجية والتربوية التي ساهمت في بلورته. ولما كان مفهوم المواطنة محوريّاً في النّظرية والممارسة الديمقراطيّة الحديثة، فإنّ تحديد أبعاده وكيفية تطبيقه، يتمّ وفق العلاقة بين الفرد والدّولة بموجب قانون النّظام السّياسي في دولة معينة من جهة، ومدى وعي المواطنين وحرصهم على أداء الواجبات واستيعاب الحقوق من جهة أخرى. فالمواطنة باعتبارها قيماً معيارية، تعكس بالضرورة حقّ الأفراد في الأمن والعدالة والمساواة بغض النّظر عن الجنس والدّين والمذهب والانتماء الطّبقّي وحقّهم في التّعبير عن الرّأي وانتخاب من يمثلهم على قمة السّلطة السياسيّة⁽⁹⁾.

فالمواطنة ليست وضعية جاهزة يمكن تجليها بصورة آلية عندما تتحقق الرغبة في ذلك وإنّما هي سيرورة تاريخية وديناميكية مستمرة وسلوك يكتسب عندما تنهّأ له الظروف الملائمة، وهي ممارسة في ظل مجموعة من المبادئ والقواعد، وفي إطار مؤسسات وآليات تضمن ترجمة مفهوم المواطنة على أرض الواقع⁽¹⁰⁾، وإذا كان من الطّبيعي أن تختلف نسبياً هذه المتطلبات من دولة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر بسبب اختلاف الثقافات والحضارات، والعقائد والقيم، ومستوى النضج السّياسي، فإنّه لا بد من توفر مجموعة من المقومات الأساسيّة المشتركة ووجود حد أدنى من الشروط التي يتجلى من خلالها مفهوم المواطنة في الحياة اليومية للمواطنين، وفي علاقاتهم بغيرهم، وبمحيطهم السّياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وعليه فإنّ المواطنة بمفهومها العصري هي عبارة عن قيمة أخلاقية واجتماعية وسياسية وسلوك حضاري يمارسه الأفراد والجماعات والدّولة في بيئة مجتمعية محفزة على العمل والعطاء وتعمل على بناء علاقات منظّمة تهدف إلى تحقيق العدل والمساواة بين المواطنين في جميع مجالات الحياة وبذلك يصبح لكل فرد، الحقّ في بناء الوطن والدّفاع عنه فضلاً عن التّمتع بحياة آمنة كريمة ومستقرّة⁽¹¹⁾.

وبذلك فإن المواطنة بصفة إجرائية، هي ممارسة ميدانية تتجسّد على أرض الواقع داخل مجتمع ديمقراطي يؤمن بالمؤسّسات والقانون ويعترف أفرادها بحق الآخر وبكل خصوصياته مهما كانت طبيعتها. فعندما يشعر المواطنون بالمساواة أمام القانون فإنّ التّضامن يزداد بينهم وتقلّ التّزاعات مما يؤدّي الى الاحترام المتبادل والتّسامح الذي ينجم عنه السّلم الاجتماعي في أكمل صورته مما يشجع السّعي المشترك نحو تحقيق المصلحة العليا للمجتمع. وبهذا يصبح مفهوم المواطنة ليس بالمعنى القانوني فقط بل بالمعنى القيمي الخلفي الذي يكون أساسا صحيحا يقوم عليه التّعايش السّلمي.

المحور الثالث: دور قيم المواطنة في تعزيز التّعايش السّلمي

1- التّعايش السّلمي والديموقراطية

إنه من غير الممكن الحديث عن التّعايش السّلمي دون توقّف حدّ أدنى من الديموقراطية. فمفهومها سياسي في الواقع، ويعرف بأنه عبارة عن اتّباع سياسة تؤمن بفكرة تعدّدية المذاهب الإيدلوجية وإمكانية التّفاهم بين الأفراد داخل المجتمع الواحد بالإضافة إلى ضرورة الدّعوة إلى تحقيق التّعايش السّلمي بين الأديان والثّقافات كافة، والحث على خلق لغة حوار وتّفاهم بين مختلف الأمم، والفضل يعود الى "دو توكفيل" (De Tocqueville) في تطوير هذا المفهوم في أواخر القرن التاسع عشر مع إقرانه بالسّلم الاجتماعي.⁽¹²⁾ ويعتبر السّلم الاجتماعي نتيجة القدرة على التّعايش وهو من أهمّ وأعظم القيم الإنسانية التي ناضلت ولا تزال تناضل من أجلها الأمم في سعيها إلى تقدّم ورفاهية شعوبها، حيث لا مجال للكلام عن تطوّر المجتمعات وازدهارها في غياب السّلم الاجتماعي وقد أثبت التاريخ أثر الحروب ومخلفاتها الكارثية على حياة بني البشر في كل جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والثّقافية والسياسية على مدى العصور. فالتّعايش السّلمي والتّعاون بين أفراد المجتمع تعدّ من العناصر الأساسية التي يقتضيها انتماءهم إلى الوطن الواحد، ولا يمكن للمواطنة أن تكون ولا للسّلم أن يحلّ إلا بتساوي جميع المواطنين في الحقوق والواجبات من خلال إتاحة أمام الجميع الفرص نفسها، دون أي تمييز. ولقد ارتبط تصوّر المواطنة في كثير من المجتمعات خلال السّنوات الأخيرة بالتّوجّهات العامّة للمجتمع الدّولي لمواجهة التّوترات الاجتماعية والسياسية والعنف والإرهاب والعنصرية التي أصبحت ظواهر خطيرة بالنّسبة لتماسك واستقرار الكثير من المجتمعات الإنسانية، كما أصبحت تهدّد باختيار أسس العلاقات الدولية

والتضامن العالمي. فالمواطنة باعتبارها مرجعية دستورية وسياسية، تعد إطارا يستوعب الجميع ومؤسسة حاضنة لكل فئات وأطياف المجتمع، تدعو إلى احترام الآخرين وتقبل التنوع والتعدد بأشكاله كافة، ولا تمارس التمييز والتهميش والإقصاء ضد أحد وهي بذلك تضع حدا للصراعات الطائفية والمذهبية والعنصرية وتنهى حالة الضعف والانقسام وتحقق التماسك للمجتمع وتفتح المجال أمام إطلاق الحريات العامة والتهوض بالواقع الديمقراطي.⁽¹³⁾

2- قيم المواطنة وترقية السلم الاجتماعي.

نظرا لأهمية التعايش السلمي والسلم الاجتماعي ودورها في دفع عجلة التقدم والرفي اعتمدت المجتمعات المتطورة خطة استراتيجية تتمثل في التركيز على قيم المواطنة من أجل ترقية السلم الاجتماعي والحفاظ عليه، وذلك من خلال تفعيل عدد من العناصر المكونة لمفهوم المواطنة أبرزها: تفعيل مبادئ الديمقراطية، تفعيل المساواة والعدل، تفعيل المشاركة في الحياة العامة والاحتكام للقانون.

أ- تفعيل مبادئ الديمقراطية

إنّ بناء مجتمعات التعددية المفتوحة أمام كل المواطنين، بغض النظر عن عقيدتهم أو أصولهم العرقية والثقافية والاجتماعية في هذه المرحلة التي تتعاظم فيها جوانب التباين والتعددية في أساليب الحياة، هو الطريق الوحيد لتحقيق التماسك الاجتماعي والحفاظ عليه باعتباره هدفا جوهرياً لأيّ نظام اجتماعي. ومن المؤكد أنه توجد الآن مصلحة واضحة لجميع دول العالم لخلق أنظمة سياسية ديمقراطية جديدة تتوافر فيها آليات جديدة أكثر ملاءمة وعدلا، وتعكس الاعتراف بحقوق الآخرين المعايير في الفكر والثقافة والعقيدة وتحقيق مبدأ الحرية للجميع على نحو متكافئ من أجل مواجهة نزعات التعصب والعنصرية والعنف. ومن ثم فإنّ الحاجة باتت ملحة للدعوة الى إقامة مجتمعات الديمقراطية والتعددية والتكافؤ بين المواطنين واحترام الآخر.⁽¹⁴⁾

فالمجتمعات التامة ومنها المجتمعات العربية، أصبحت في مثل هذه الظروف، مطالبة بالتحرّك نحو تجاوز ظواهر الاستبداد السياسي والتمييز والعنف والإرهاب ورفض الآخر من أجل تحقيق نهضة حضارية إنسانية وإرساء ديمقراطية حقيقية، ولذا ينبغي أن تركز جهودها

على تنمية مهارات التفكير العلمي والذهنية العقلانية ومناقشة القضايا واتخاذ القرارات بشكل ديمقراطي⁽¹⁵⁾. ويمكن القول بأنّه لا خيار أمام المجتمعات العربية إلّا المبادرة بالبحث عن رؤية وطنية بديلة لإصلاح هذه المجتمعات بصفة عامة وأحوال الحياة المدنية، والتعليم بصفة خاصة من منظور متكامل يقوم على أساس تصوّرات الموجة الجديدة للتطور الاجتماعي التاريخي لوظيفة التّسق التعليمي، باعتباره قاطرة التّقدم الثقافي والحضاري والفضاء الأمل لبناء ثقافة السّلام والديمقراطية وتلبية احتياجات العصر من طاقات مبدعة وخلاقة، متحرّرة من قهر التّبعة والقصور والإحساس بالدّونية⁽¹⁶⁾.

ب- المساواة والعدل

يبدو واضحا أن الاستقرار والتّعايش السلمي هما ثمرة طبيعية تنجم عن حالة المساواة والاحترام المتبادل بين الأطراف التي يتشكّل منها المجتمع، بينما الصّراع -بكل أشكاله- إنما هو نتيجة حتمية لسياسة الإقصاء والاضطهاد داخل المجتمع. فمن الطّبيعي أن تتأثر العلاقات الدّاخلية في أي مجتمع بمختلف العوامل السّلبية والإيجابية، فهناك عوامل مساعدة على نمو تلك العلاقات وتوثيق أصوارها وترشيد مسارها وهناك عوامل أخرى داخل المجتمع أو خارجه، تلعب دورا سلبيا في الإضرار بالتّعايش السلمي وإثارة الفتن والخلافات والنزاعات المدّورة ومن هنا تحتاج المجتمعات المهتمة باستقرارها ووحدها الوطنية إلى اليقظة والوعي وإلى تفعيل المبادرات والبرامج الوقائية والعلاجيّة المساعدة على حماية سلمها من التّصدع وتعزيز وحدتها وتضامنها وهذا ينطبق على مجتمعاتنا العربية⁽¹⁷⁾.

فقد نجد أن بعض الشّعوب تنعم بالاستقرار والتّعايش السلمي وتّجّه لبناء أوطانها وصنع تقدّمها بينما تعاني شعوب أخرى الفتن والصراعات مثل الشّعوب العربية التي تعاني من الصّراعات الدّاخلية لتكرس بذلك ضعفها وتخلّفها وسوء واقعها المعيش. فلو درسنا تجربة المجتمعات المستقرة والمنسجمة من جهة والمجتمعات المضطربة من جهة أخرى، لوجدنا أن هناك سمات متقابلة بين هذين التّوعين من المجتمعات. ففي التّوع الأول تتوفر "أركان ومقومات السّلم والوئام من سلطة وعدالة حاكمة واحترام لحقوق الإنسان ومصالح القوى والفئات المختلفة إضافة إلى العوامل المساعدة على حماية وصنع السّلم والاستقرار"⁽¹⁸⁾، بينما في النوع الثاني، تضعف أو تنعدم في أغلب الأحيان تلك الأركان والمقومات ولا تتوفر الحصانة والمناعة ضدّ خطورة الفتن والصراعات مما يعطي الفرصة لضرب استقرار المجتمع وإنهاكه.

ج- المشاركة والمسؤولية

المقصود بالمشاركة في الحياة العامة هو إتاحة الفرص لجميع مكونات المجتمع بأن تنوط بمسؤوليات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية دون أي تمييز، والعمل على استفادة كل المواطنين من الخدمات العامة مع إطلاق حرية الإبداع الفكري والفني، وحرية النشاط الثقافي والاجتماعي، وانتهاء بحق المشاركة في تدبير الشأن العام بشكل مباشر كتولي المناصب العامة وولوج مواقع القرار، أو بكيفية غير مباشرة كالانخراط بحرية في الأحزاب السياسية، وإبداء الرأي حول السياسات المتبعة، والمشاركة في انتخاب أعضاء المؤسسات التمثيلية على المستوى المحلي والوطني والمهني⁽¹⁹⁾ والمشاركة بالمفهوم الواسع، "تعني توفير فرص الانخراط التلقائي في مختلف مجالات الحياة العامة وحقوقها، مما يستدعي درجة عالية من حرية التفكير والتعبير، وحرية الانتماء والنشاط السياسي والتقائي والجمعي، في إطار الديمقراطية التي يكون فيها الشعب هو صاحب السيادة والمصدر لجميع السلطات.

فعندما تتاح الفرص المتكافئة للمشاركة أمام كل الكفاءات والطاقات يكون المجال مفتوحاً للتنافس التوعوي الذي يضمن فعالية النخب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويضفي الحيوية على المشهد الوطني، مما يساهم في خلق واقع ينشد التطور المتواصل والارتقاء المستمر⁽²⁰⁾.

د- الاحتكام للقانون

إن ترسانة القوانين والمؤسسات وحدها لا تكفي لإضفاء صفة المواطن على الفرد، بل إن الاحتكام الحقيقي إلى مقتضياتها هو الوسيلة الوحيدة للتمتع بالحقوق وحمايتها من الخرق. كما أن الولاء يفترض استعداد كل الأفراد للاجتهاد دون هوادة من أجل رقي الوطن والتضحية من أجل رفع رايته بين الأمم والعمل على توجيه مساره نحو السلم والوئام. فالمجتمعات الإنسانية بطبيعتها، تتشكل من أفراد يختلفون عن بعضهم البعض من حيث الدين والمذهب والطبقة الاجتماعية واللغة والوظيفة.... الخ، لكنهم قد يشتركون في جملة من القيم والمبادئ يلتزمون بها في سلوكهم وتصرفاتهم اليومية، تتضمن الواجبات والحقوق المعترف بها ويعتبر تجاوزها انحرافا صريحا مما يقتضي تصحيح المواقف وتقومها بقوة القانون. فهذا النوع من الالتزام يأخذ شكل العقد الاجتماعي الضمني، يساعد في تسوية النزاعات

والخلافات، باعتباره المرجعية التي تعود إليها الأطراف المختلفة لحلّ مشاكلهم ذلك أن الأمر يتعلق بالقيم والمعايير والاتجاهات المتفق عليها ضمناً داخل المجتمع والتي يؤدي تجاوزها إلى ما يوصف بالانحراف الذي يستدعي الاحتكام إلى منطق القانون، في حين أن احترام العقد الاجتماعي ينجم عنه الاستقرار والوثام والسّلم الاجتماعي⁽²¹⁾. ويمثّل حكم القانون في المجتمعات المتحضّرة أحد أهم العوامل الرئيسة لتحقيق السّلم الاجتماعي من خلال تحقيق العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات بين مختلف الجماعات والأفراد، ويعني حكم القانون أن النّاس متساوين بغضّ النّظر عن الاختلاف في الجنس أو الدّين أو اللّون أو العرق وحتى عن الموقع الاجتماعي أو التّفوذ السياسي. وقد أثبتت الدّراسات العلمية بأن الأنظمة الديمقراطيّة التي احتكمت للقانون وصرامته، تمكّنت من استيعاب وإدارة اختلافاتها وتنوّعها دون إقصاء أو تهميش، الأمر الذي حقّق تفاعلاً إيجابياً أثر مع الوقت "شراكة حقيقية وثقافة وطنية كانت سبباً في الاستقرار والسّلم الاجتماعي، أما الأنظمة الدكتاتورية فقد فشلت في استيعاب تنوّعها واختلافها، بل جعلت من -التنوع والاختلاف- منطلقاً للاستبداد والظلم بعدما حرمت شعوبها من المساواة والعدل وسيادة القانون"⁽²²⁾، مما أدّى إلى حرمان شعوبها من نعمة الاستقرار والسّلم الاجتماعي والتّطور في ميادين التّمية المختلفة.

خاتمة:

يتّضح ممّا سبق أن مفهوم المواطنة كما استقر في الفكر السياسي المعاصر هو مفهوم شامل له عدّة أبعاد متنوعة، منها ما هو ماديّ قانوني، ومنها ما هو ثقافيّ سلوكي، ومنها أيضاً ما هو وسيلة أو غاية يمكن بلوغها تدريجياً. فالمواطنة في دولة ما، "تتأثر بعدة عوامل منها القانون الوطني والنّضج السياسي والرّقي الحضاري وبعقائد المجتمعات وقيم الحضارات، ومن هنا يصعب وجود تعريف جامع وثابت لمبدأ المواطنة"⁽²³⁾. إلّا أنّ ممارسة الحقوق والواجبات، تبقى عملية غير مكتملة الأركان ومحفوفة بخطورة التّراجع عنها دون ترسيخ ثقافة المواطنة في الوعي الاجتماعي العام؛ فعملية بناء هذا الوعي العام تتطلب بناء قواعد قانونية تضمن حقوق المواطنة السياسيّة والقانونية إلى جانب نشر ثقافة المواطنة والديمقراطية، فضلاً عن وجود آلية لرصد أي انتهاكات للحقوق. ويبدو أن المجتمعات المتقدّمة تأكّدت من الدّور الكبير الذي يمكن أن تؤدّيه قيم المواطنة في تحقيق التّعايش

السلمي وفي مقاومة عمليات التّفكك الاجتماعي والسياسي وفي محاصرة موجات العدوان والصّراعات المسلحة.

وهنا يمكن أن نتصوّر دور التّربية للمواطنة في تعليم التّلاميذ أساليب تلافي النزاعات وتجنّب العنف الذي بدأ ينتشر بصورة مخيفة في كثير من المجتمعات النّامية وحل هذه النزاعات يتمّ بالمناهج السّليمة عن طريق تنمية المعرفة بالآخرين، وثقافتهم وقيمهم الدينية والفكرية والاجتماعية. فالدّول الديمقراطيّة حقّقت قدرا كبيرا من المواطنة الفاعلة والفعالة لشعوبها، كانت أساسا للاستقرار والتّعايش السّلمي، أما المجتمعات التي تنهوى فيها مكانة قيم المواطنة الفاعلة، تضعف معها الوطنية ويتلاشى الولاء مما يترتب عنه قلّة العطاء وفقدان الأمن والاستقرار والسّلم الاجتماعي، وما تشهده منطقتنا العربية من ثورات شعبية في بعض الدّول كان من أهم أسبابه ضعف الشّعور بالمواطنة، الأمر الذي أدّى بهم إلى البحث عنها ما وراء البحار.

الهوامش والإحالات

(1) - النجار(ف)(2003)، المعجم الموسوعي لمصطلحات التربية، مكتبة لبنان، بيروت. ص:593.

(2) - Lepors(A) (2004), La citoyenneté, Collection Que sais-je ?, PUF, Paris. 29.

(3) - Castillo(M)(2005), La citoyenneté en question, Collection philo, Ed Ellipses, Paris.36.

(4) - Worms (J.P) (2003), vers une citoyenneté mondiale ?, Cahier Français, Paris. 42.

(5) - ينظر: بن علي (ل) (2017)، السلم الاجتماعي بين دولة الرفاه ودولة الربيع النفطي، المركز الديمقراطي العربي.

(6) - Leterre(T) (1997), La naissance et les transformations de l'idée de citoyenneté, Cahier Français n°281, Paris: 03.

(7) - Worms, (J.P) (2003), vers une citoyenneté mondiale ? : 59

(8) - Marshall (Th) (1950), citoyenneté et classes sociales, Londres :79.

(9) - ناصر (إ) (1993)، التربية المدنية والمواطنة، مكتبة الرائد العلمية، عمان: 101.

(10) - حسان (أ) (2006)، مفهوم المواطنة، مجلة الحوار المتمدّن، العدد 1471. بيروت: 18.

- (11) - Mogniotte (A) (1994), Eduquer à la démocratie, Cerf, Paris. 31.
- (12) - Lambertini (J) (1983), Tocqueville et les deux démocraties, PUF Paris :124.
- (13) - منصور (م) (2010)، المواطنة والهوية في عالم متغير، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة. 67.
- (14) - Aron, 1965: 81.
- (15) - زيتون (م) (2005)، التعليم في الوطن العربي في ظل العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. ص: 35.
- (16) - الفرجاني (ن) (1998)، رؤية مستقبلية للتعليم في الوطن العربي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة: 31.
- (17) - الرشدي (أ) (1995)، الضمانات الدولية لحقوق الإنسان وتطبيقاتها في بعض الدساتير العربية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: 76.
- (18) - ينظر: ثقافة السلم وأخلاقياته، موقع الشيخ حسن الصفار، 2002/10/16
<https://www.saffar.org/?act=artc&id=649#>
- (19) - درويش (م) (2003)، تدريبات في التربية المدنية، مشروع المواطنة، مركز المحروسة للنشر، القاهرة: 102.
- (20) - سليمان الطعاني، الوجيز في التربية الإعلامية، دار الخليج للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2020: 161.
- (21) - الكيلاني (س)، مصطفى (ل)، أثر احترام المواطنة في السلم الاجتماعي، مؤتمر كلية الشريعة الدولي الثاني فلسطين، 2012.
- (22) - محمد مصباح الجندي، أحمد عمر مهلهل، المواطنة ودورها في تحقيق السلم الاجتماعي، ليبيا أنموذجا، مجلة العلوم الاقتصادية والسياسية، كلية الاقتصاد والتجارة زليتن، الجامعة الأسمرية الإسلامية، العدد 11، يونيو 2018، 297.
- (23) - نورا عبه جي، مفهوم المواطنة، الموسوعة السياسية:
<https://political-encyclopedia.org/dictionary>

المثقف والسلطة المشتركة في كتابات ميشال فوكو

The intellectual and shared power in writings Michel Foucault

أ. اعمر هرموش

قسم الفلسفة - جامعة صفاقس (تونس)

تاريخ القبول: 2020/02/14

تاريخ الإرسال: 2019/12/22

ملخص:

ارتبطت السلطة بأول اجتماع للجنس البشري في بناء أولى مستعمراته على الأرض ثم بدأت تتطور بتطور المجتمعات وتنظيماتها التي لم تكن بمعزل عن السلطة تقريبا، ولذلك تعد مسألة السلطة أهم ما شغل الفلاسفة وما تزال كذلك، لكن في الغالب عندما يجري الحديث عن السلطة يتبادر إلى الأذهان أجهزة الجيش والأمن والحروب ... أي تحتل السلطة في أجهزة الدولة، لكونها في الكثير من الأحيان تقتزن بالمقاومة، فمفهوم السلطة احتل حيزا هاما في التأصيل الفلسفي سواء من الجانب السياسي أو القانوني أو الاجتماعي فالسلطة محايثة للإنسان منذ بداياته الأولى حتى تناهيه إذ نجده يمارسها سواء كان محكوما أو حاكما في شتى مجالات الحياة وهذا ما يسمى بالمشارك أي السلطة المشتركة.

كرّس فوكو نفسه من أجل إخراج السلطة من الحلقة السياسية والبحث الفلسفي دافعا بها إلى دائرة الواقع، رافضا أن تكون السلطة موضوعا سياسيا، حيث وقف عند بينتها الإستراتيجية وآليات عملها، محللا علاقاتها الديالكتية وقد تمّ هذا على يد ميشال فوكو لأول مرة فانتشرت السلطة بالمفهوم المشترك فأصبحت شاخصة في كلّ مكان فللطبيب سلطة يمارسها على مريضه وللأستاذ سلطة يمارسها على تلاميذته ...، فالسلطة متأصلة في المجتمع تمارس من نقاط مشتركة لا حصر لها فهي لا ترى ولا تتكلم.

فالسلطة كمصطلح يعلمه الجميع لكن في جوهره أبعاد كثيرة، لهذا كان موضوعنا حول مفهوم السلطة في فلسفة ميشال فوكو حيث حاولت استنطاق حقيقة السلطة المشتركة ودور المثقف الذي جسده الماركسية والوجودية ومهمته صياغة مختلف القطاعات

التي يتواجد فيها، حيث يري فوكو أن المشكل السياسي الأساسي بالنسبة للمثقف ليس في انتقاد المضامين الأيديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم حيث يجب الممارسة العلمية المصحوبة بإيديولوجية صائبة بهذا قدم فوكو مساهمة جديدة لمفهوم المثقف والسلطة.

الكلمات المفتاحية: السلطة، المثقف، المشترك، الخطاب، الذات، المجتمع.

Abstract:

The Authority was associated with the first meeting of mankind in the construction of its first colonies on earth and then began to evolve with the development of societies and their organizations that were not isolated from power. The question of power has been the most crucial concern of philosophers since ever. However, mostly when it comes to power, it comes to recall the army, security and wars This is what reduces power in the state apparatus.

The concept of power occupied an important place in the philosophical rooting, both from the political, legal and social side. The authority is sympathy for man from the very beginning until the end, as we find it practised whether he was ruled or ruling in various areas of life. This is called common power. Foucault devoted himself to driving power out of the political circle and philosophical research motivated by it.

This was done at the hands of Michel Foucault for the first time, and the authority spread in the universal concept and became found everywhere. The doctor has authority over his patient, and the professor has authority over his pupils. In society, they are practiced by countless common points. They do not see or speak.

Power as a term that everyone knows but in essence has many dimensions. Our topic is about the concept of power in the philosophy of Michel Foucault. It attempts to question the truth of the common authority, and the role of intellectuals embodied in Marxism and existentialism and his task to formulate the various sectors in which he exists, where Foucault believes that the main political problem For the intellectual not to criticize the ideological implications that may be associated with science where scientific practice must be accompanied by a correct ideology Foucault made a new contribution to the concept of intellectual and power.

Keywords: power, Intellectual; The shared, Self, the society.

مقدمة:

لقد حظي موضوع السلطة وخطابه عند فوكو باهتمام بالغة، فقد كانت معظم مؤلفاته تتكلم عن السلطة وعندما يتساءل هو شخصيا عن ما تحدث عنه في تاريخ الجنون أو في مولد العبادة، فلا يجد نفسه تكلم إلا عن السلطة، فلم تكن الوضعية السياسية التي كانت سائدة تطرح مشكلة السلطة لا من جهة اليمين أو من اليسار، ففي اليمين لم يكن هذا المشكل يطرح إلا من خلال ألفاظ الدستور، السيادة...؛ أي من خلال ألفاظ قانونية أما من جهة الماركسية فقد طرح من خلال ألفاظ جهاز الدولة، فالسلطة في الاشتراكية السوفيتية كانت ملقبة من طرف أعدائها بالاستبدادية الشمولية، وفي الرأسمالية الغربية يدين الماركسيون السلطة على أنها سيطرة طبقة معينة، لكن آلية السلطة لم تخضع أبدا للتحليل فلم يشرع في القيام بهذا العمل إلا بعد سنة 1968 أي انطلاقا من النضالات اليومية.

قمنا باختيار هذا الموضوع للدراسة لأهميته؛ فالسلطة كمصطلح - ظاهريا - هو واضح الدلالة لدى الجميع، ولكن في جوهره له عدة أبعاد، كما أنّ الدراسات المقدمة حول هذا الموضوع عند مشال فوكو هي قليلة جدا، وهذا ما دفعنا إلى طرح بعض التساؤلات المؤطرة للمقال منها: كيف تجلت حقيقة السلطة في فلسفة فوكو؟ وما علاقتها بالمشترك؟ وكيف كان الانتقال من السلطة الهرمية إلى السلطة المشتركة؟ وما هو دور المثقف في بناء السلطة المشتركة؟

• مفهوم السلطة:

السلطة مفهوم أخلاقي يشير إلى النفوذ المعترف به كليا، لفرد أو لنسق من وجهات النظر ولتنظيم مستمد من خصائص معينة مؤداة، وقد تكون السلطة سياسية أو أخلاقية أو علمية...، ويتوقف ذلك على مجال النفوذ، ووجود جهاز للسلطة شرط جوهري لتطور التطبيق التاريخي الاجتماعي. وتؤدي السلطة دورا هاما في ظروف البناء الاشتراكي حيث يتم إشراك جميع الشعب العامل إيجابيا في شؤون المجتمع⁽¹⁾.

وقد تؤدي إساءة استخدام السلطة في التحليل النهائي إلى فقدان الثقة في السلطة أو إلى العبادة العمياء لها التي تؤدي إلى عبادة الشخصية، وقد أكد المؤتمر الثاني والعشرون

للحزب الشيوعي السوفييتي الاختلافات الواسعة بين سلطة القادة وبين عبادة الشخصية وبين أن السلطة ينبغي اكتسابها بفضل الخدمة الإيثارية للشعب والحزب بالعمل الدائب وبمعرفة عميقة بالمهمة الجاري تنفيذها، على المرء لكي يحتفظ بالسلطة أن ينصت للرأي العام، وأن يظل على اتصال مباشر بال جماهير، وأن يعتمد على تجربتها، ويشكل النقد الذاتي الشرط الذي يحول بين السلطة وبين تحولها إلى عبادة الشخصية⁽²⁾، أما السلطة العامة فهي إحدى الخصائص الأساسية للدولة كتنظيم يتميز عن التنظيم القبلي الذي سبق ظهور الطبقات، وقد كان "انجلز" أول من كشف أهميتها (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة)، والسلطة منفصلة عن الشعب وتدافع عن مصالح المستغلين وهم الأقلية في المجتمع⁽³⁾، ويمارس الأشخاص الذين يصبح الحكم بالنسبة إليهم مهنة الموظفون والجيش والبوليس...، والمؤسسات الرئيسية الهامة الملحقبة بالسلطة العامة هي المحاكم والسجون وغيرها من المؤسسات العقابية⁽⁴⁾.

• مفهوم السلطة عند فوكو:

نال مفهوم السلطة عند فوكو عناية ودراسة وبحثا من قبل الدارسين، على عكس المناحي الأخرى في فلسفته، فما هي السلطة عنده؟

يقول فوكو: "لا أعني السلطة أي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما، كذلك لا أعني بكلمة سلطة نمط من الإخضاع الذي هو على العكس من العنف، إنما يتخذ شكل قاعدة وأخيرا لا أعني بكلمة سلطة نظاما عاما من جهة الهيمنة يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر أو مجموعة أخرى (...). وكذلك تعني كلمة سلطة الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها والتي تتجسد خططها العامة، أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة وصياغة القانون والهيمنة الاجتماعية⁽⁵⁾.

إن كلمة سلطة كلمة ملتبسة كباقي الكلمات التي يستعملها الفيلسوف، في مثل لغة الخطاب، والمعرفة، وهذا اللبس نابع أساسا من أصل السلطة أو هويتها، فيعتمد فوكو إلى تعريف السلطة بنفيه أن تكون كمجموع المؤسسات والأجهزة، أي ينفي أن تكون السلطة معادلة للدولة، ولكن لا ينفي أن تكون الدولة معطى أساسي في مفهوم السلطة، كما ينفي

أن تكون السلطة مساوية للعنف والإخضاع والهيمنة وذلك لأن فوكو لا يرى أن الدور الوحيد للدولة هو العنف، بل يعطي للسلطة دورا إيجابيا⁽⁶⁾.

تحديد مفهوم السلطة عند فوكو كان نتيجة عوامل تاريخية، فكرية وسياسية، خاصة ما شهدته الأحداث السياسية الكبرى التي عرفت أوربا، خاصة الحرب العالمية الثانية وظهور أنظمة شمولية (كالستالينية) نسبة إلى ستالين والنازية والفاشية وأحداث ماي 1968 بالنسبة لفرنسا خاصة وأوربا وأمريكا عامة⁽⁷⁾. كذلك بعيدا عن العوامل التاريخية، فهناك عوامل فكرية لا ينكرها فوكو وتتعلق بمفكرين وفلاسفة أمثال ميكيايلي ونيتشه وماكس فيبر، حيث يعترف بدور ميكيايلي في كونه عالج موضوع سلطة الأمير من زاوية علاقات القوى⁽⁸⁾. وأيضا يعترف بدور نيتشه "فيلسوف القوة والإرادة" كذلك في تشكيل مفهوم السلطة قائلا: "نيتشه هو الذي جعل من علاقة السلطة الهدف الأساسي للخطاب الفلسفي ... نيتشه هو فيلسوف السلطة وهو الذي استطاع التفكير في السلطة دون الانغلاق في النظرية السياسية"⁽⁹⁾. كما نجد عالم الاجتماع ماكس فيبر الذي لا ينكر تأثيره خاصة في مسألة الانضباط وأصله الديني.

فالسلطة إذن كما قلنا سابقا لا يحصرها فوكو في الدولة ولا يرى أن الدولة مصدر السلطة⁽¹⁰⁾. ولكنه لا يقلل من أهمية سلطة الدولة، إنما يرى التركيز فقط على سلطة الدولة، بذلك فقد تعدى فوكو الانتقال من مفهوم السلطة القائم على علاقات القوى إلى فهم واقع يتناول فنون الحكم وأشكال الدول، هذا الانتقال الذي لا يعتبر تحولا وانقطاعا بل تعديلا وتوسيعا لمفهوم السلطة⁽¹¹⁾.

• من السلطة الهرمية إلى السلطة المشتركة:

ارتبطت السلطة بأول اجتماع للجنس البشري في بناء أول مستعمراته على الأرض ثم بدأت تتطور بتطور المجتمعات وتنظيماتها التي لم تكن بمعزل عن السلطة تقريبا⁽¹²⁾. إذ تعد مسألة السلطة أهم ما شغل الفلاسفة منذ الأزل، وما تزال كذلك، وذلك لأهميتها في تنظيم وتكوين النظام الذي تقوم عليه من أجل توفير الراحة والأمن لرعاياها لكن في الغالب عندما يجري الحديث عن السلطة يتبادر إلى الأذهان أجهزة الجيش والأمن والحروب

هذا ما يختزل السلطة في أجهزة الدولة، لكونها في الكثير من الأحيان تقتن بالمقاومة فمفهوم السلطة احتل حيزا هاما في التأصيل الفلسفي سواء من الجانب السياسي والقانوني والاجتماعي، فالسلطة محايثة للإنسان منذ بدايته الأولى حتى تناهيه إذ نجده يمارسها سواء كان محكوما أو حاكما في شتى مجالات الحياة وهذا ما يسمى بالمشترك أي السلطة المشتركة.

كرس فوكو نفسه من أجل إخراج السلطة من الحلقة السياسية والبحث الفلسفي دافعا بها إلى الواقع رافضا أن تكون السلطة موضوعا سياسيا، حيث وقف عند بياناتها الإستراتيجية وآليات عملها محلا لعلاقاتها الديالكتية وقد تم هذا على يد ميشال فوكو لأول مرة فانتشرت السلطة بالمفهوم المشترك فأصبحت شاخصة في كل مكان فللطبيب سلطة يمارسها على مريضه، وللأستاذ سلطة يمارسها على تلامذته، فالسلطة متأصلة في المجتمع تمارس من نقاط مشتركة لا حصر لها، فهي لا ترى ولا تتكلم⁽¹³⁾.

السلطة موجودة في أسفل المجتمع، في المدارس، في المستشفيات وفي مجال الطب بمعنى أن السلطة تمارس أكثر مما تمتلك⁽¹⁴⁾. لا في القصر الحكومي أو على المستوى السياسي فقط بمعنى أن السلطة ليست مجرد هرم سياسي بل تأتي من الأسفل، ففوكو لا ينظر للسلطة من الأعلى لأن هذه النظرة تفيد أن السلطة في يد أجهزة الدولة ومؤسساتها التي تخضع المواطنين لها مما يعني أن فوكو يتجرد كليا من هذا التحديد السلطوي الهرمي التقليدي وهذا ما صرح به فوكو في قوله: "إني لا أعني بالسلطة مجموعة المؤسسات وأجهزة تؤمن خضوع المواطنين في دولة معطاة ولا أعني بالسلطة كذلك نمطا للإخضاع قد يكون له بتعارض مع العنف، شكل القاعدة وأخيرا فإني لا أعني بها منظومة عامة للسيطرة يمارسها عنصر أو مجموعة على أخرى"⁽¹⁵⁾. فالسلطة متعددة الأوجه ليس لها وجه واحد فهي خاضعة للجسد الاجتماعي مما يجعلها متعددة الأشكال والمظاهر فهي ليست ثابتة في شكل واحد "فالسلطة مجهرية تخترق العلاقات الاستراتيجية ضمن صراعات الحياة"⁽¹⁶⁾. ومن هذا فالعلاقة التي تجمع قائد الجيش بضباطه تعد في حد ذاتها سلطة، والعلاقة التي تجمع رجل الكنيسة بالمعترف له سلطة، والعلاقة التي تجمع الأب بأولاده سلطة، فالسلطة لها مجالها المتصل بعلاقات القوى المتعددة للسلطة⁽¹⁷⁾.

وهذا يعني أن السلطة تتولّد في كلّ لحظة وفي كلّ مرحلة وفي علاقة المرحلة الأولى بالثانية، فهي تأتي في كلّ جهة مما يجعلها متجسّدة في كلّ مكان، فالسلطة مشتركة ليست بنية فوقية منعكسة لما هو تعسفي بل تسري في الجسد الاجتماعي بأكمله، فهي تخلق كلّ شيء بل تحتوي الكل لا شيء إلا لأنها فعل مشترك، مما يعني أنها ليست مؤسسة بل تعتبر قوة معينة يتوفّر عليها بعض الناس، فهي تعبر عن وضعية إستراتيجية معقدة في مجتمع معين، كما أنها لا يمكن أن تنتزع أو يتمّ اقتسامها.

إنّ السلطة لا حصر لها تمارس ضمن شبكة التفاعل بين العلاقات غير المتساوية والمتحركة، كما لها فاعلية مع علاقات أخرى لا يمكن أن تخرج عن نطاقها (عمليات اقتصادية، عمليات معرفية، علاقات جنسية) بمعنى أنها ملازمة لهذه العلاقات فليس لها دور المنع بل لها دور الإنتاج مباشرة، فما يشكل المبدأ الأساسي والنواة المولدة للسلطة هو مبدأ الشمولية الذي يجوب مختلف جموع الجسد الاجتماعي، فالعلاقات السلطوية هي علاقات قائمة على مبدأ القصد المشترك، فمن غير الممكن أن توجد سلطة دون أن تحدد وتحدد مقاصدها وأهدافها التي تسعى إلى تحقيقها، ولا يمكن أن نرجع السلطة وتوجيهاتها إلى الفرد أو المجتمع أو الهيئة التي تتولى الحكم أو التملك بل تعود في مجملها إلى تدابير خاصة وتقنيات أعمال فهي تعتمد على التكتيكات والاستراتيجيات أكثر من الاعتماد على مسلمة الملكية، فهذه الأخيرة تعني الخضوع التام مما يجعل الخاضع لها يقوم بتطبيق كلّ ما هو صادر من جهتها، بمعنى أن هناك صفة من التأثير على الطرف الآخر، فالبعض يؤثر على البعض دون أدنى نوع من العنف، بمعنى لا وجود للعنف التام.

لا يتصور فوكو السلطة خارج إطار المقاومة مما يجعلها لا تستغني عن الحرب في جميع الأحوال، فالمقاومة متمركزة في جميع شبكات السلطة المشتركة، حيث يبين وجود أنواع من المقاومات والنضالات، فهذه المقاومات تقاوم أشكال الهيمنة باختلافها سواء كانت على الصعيد الإثني أو الاجتماعي أو الديني، وتلك التي تدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عما ينتجه وتلك التي تحارب كلّ ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين⁽¹⁸⁾، وإن وجدت النضالات ومختلف أشكال المقاومة لا تعتبر ثورة بل مجرد رفض

لمظاهر الهيمنة، فالسلطة قد اخترقت كلّ شيء لم تعد تعمل وفق البنية الفوقية بل تعمل وفق مكونات بسيطة ومعدات مقترنة بالبنية الاجتماعية، وهذا يعني أنّ السلطة تسري بشكل أفقي لا هرمي تأتي من تحت، ولهذا نجد السلطة نفسها في مواجهة عدة نقاط من المقاومة كونها منتشرة في الشبكة الاجتماعية، فلا وجود للمقاومات إلا في ظلّ الحقل الاستراتيجي للعلاقات السلطوية فنقاط المقاومة ومراكزها منتشرة بكثافة متفاوتة في الزمان والمكان والأفراد، وتشغل بعض نقاط من الجسد وبعض أنماط السلوك⁽¹⁹⁾.

هذا يعني أنّ السلطة ليست حكرًا على المستوى السياسي فقط، وإنما تمس عدة نقاط من الشبكات الاجتماعية والممارسات اليومية من نزاعات وانقسامات أسرية...، فالسلطة على المستوى الذهنية السياسية قائمة على أساس الهيمنة التي تؤوّل إليها السلطة في نهاية المطاف، أما السلطة نفسها فهي تمتلك علاقات ولها مؤسساتها الخاصة التي تعمل خارج نطاق الحقل السياسي الخاضع للهيمنة، وبهذا يقرّ فوكو أنّه لا يضع المقاومة في مقابل جوهر السلطة⁽²⁰⁾ لكون السلطة تتوزّع استراتيجيًا في عدة نقاط مشتركة وفي كل صوب في مستويات متباينة من شبكة السلطة، فلم تعد السلطة تتموضع داخل جهاز الدولة حسب المفهوم السائد، ويذهب "فوكو" إلى أكثر من هذا، حيث اهتم بدراسة آليات عمل السلطة المشتركة وتحققها.

• العلاقة بين السلطة والمثقف:

يُميّز فوكو بين المثقف الكوني (universel) وبين المثقف المتخصص (spécifique) ويرى أنّ عصر المثقف مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع وممثل الكل، قد ولى وحلّ محله عصر العلم المتخصص في ميدان محدد ومجال معين⁽²¹⁾.

المثقف الكوني له تاريخ طويل جسده الماركسية والوجودية، والمثقف المتخصص وليد الحرب العالمية الثانية، وكان لأحداث "ماي 1968" الدور الأساسي في إظهاره إلى العلن فصورة المثقف الكوني هي صورة ممّا تارة للكاتب والكتابة، أما المثقف المتخصص فهو مثال للعالم الذي تجسده صورة العالم الذري "أونهاينر" الذي ناضل ضمن ميدانه العلمي وهو الفيزياء النووية خلال الحرب العالمية الثانية، فالمثقف المتخصص يتميز بصفات، فهو الذي

يشتغل في قطاع محدد وحول موضوعات محددة، وهو الذي لا يعطي دروسا ولا يقوم بالتوجيه العام، إنما يقدم أدوات العمل ويوضح مسألة معينة أو يبين وضعية جديدة، وليس مرتبطا بجهاز الإنتاج وإنما مرتبط بجهاز المعلومات، وهو الذي يستطيعه نهائيا مع دعوى الشمولية والكلية ويمارس بقطة سياسية ونظرية في ميدان عمله، وهو المحلل والناقد لأنظمة الفكر وليست مهمته سنّ القوانين واقتراح الحلول، وإنما التحويل أو التغيير من خلال ميدانه وبالتالي فإن مهمة المثقف هي صياغة تدخل مختلف في كل القطاعات التي يتواجد فيها⁽²²⁾.

يقول فوكو: "إنّ المشكل السياسي الأساسي بالنسبة للمثقف ليس هو أن ينتقد المضامين الإيديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم، أو أن يعمل بحيث تكون ممارسته العلمية مصحوبة بإيديولوجية صائبة، بل هو أن يعرف إذا كان من الممكن إنشاء سياسة جديدة للحقيقة، فالمشكل هو ليس تغيير وعي الناس أو ما يوجد في ذهنه بل تغيير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي للحقيقة⁽²³⁾". وبالتالي فإن المثقف يؤدي دورا في تغيير الأمور السياسية والاقتصادية فإنه يتمتع بسلطة.

على كل فإنّ فوكو قد قدم مساهمة جديدة بمفهوم المثقف والسلطة، هذه المساهمة وغيرها في ميدان اللغة والخطاب والمعرفة والذات، هي التي تشكل فلسفة فوكو بمميزاتها.

● السلطة والذات:

تمت صياغة الذات في الأبحاث السابقة عن تاريخ الجنسانية في صورة سلبية خاضعة لمختلف طرائق التوضيع، أما في أبحاثه عن تاريخ الجنسانية فأحدث صورة إيجابية وأصبحت لها دور فعال في المعرفة والسلطة⁽²⁴⁾، فلقد صرح في الثمانينيات لإحدى المجلات اللندنية "إني أريد في المستقبل أن أدرس علاقات السلطة بالانطلاق من تقنية الذات"⁽²⁵⁾.

يعني دراسة تقنيات الذات أو تكنولوجيا الذات فالأعمال السابقة عن تاريخ الجنسانية لم تحمل الذات، وإنما كانت المعارف والسلطة هي التي تعين لها مكانتها، ولكن الجانب المهمل أو الغائب هو الذات الفاعلة أو الممارسة، فلقد كانت حاضرة مثلا في "الكلمات والأشياء" في صورة الإنسان، ولقد حاول تشكيلها في مواقع الانفصال باعتبارها تجربة

وممارسة ومسألة علمية، فليس هناك ذات مسؤولية أو ذات كلية نجدها في كل مكان بل الذات تتشكل وتتكون عبر مختلف ممارسات التوضيع فتتشكل إما عبر ممارسات الإخضاع والسيطرة أو عبر ممارسات التحرر والاستقلالية والإبداع⁽²⁶⁾.

وعليه فليس هناك نظرية في الذات، كما أنه ليس هناك نظرية في الخطاب أو في السلطة أو في المعرفة، وإنما هناك مفاهيم تتشكل عبر التاريخ⁽²⁷⁾، فالذات شكل وليست جوهرًا، شكل غير ثابت وقد تكون هناك علاقات بين مختلف أشكال الذات لكن ليس هناك حضور للذات الواحدة عبر أشكالها المختلفة، ففي كلّ حالة تقيم الذات مع نفسها ومع غيرها أشكالًا مختلفة من العلاقات، وهو ما يسمح بالقول بالشكل التاريخي للذات عبر مختلف الممارسات والتجارب وعبر علاقات المعرفة- السلطة⁽²⁸⁾.

لذا نقول أنّ الذات هي حصيلة مختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية وهي بذلك تخضع لمبدأ الكثرة والتعدد والاختلاف مما يقرّبها من مفهوم "فيّعين شاتين" مع فارق أساسي هو كون الذات عند فوكو تاريخية وتخضع لعلاقات المعرفة والسلطة وما نجده أن فوكو أنكر الذات كجوهر وكوعي مفارق أو "ككوجيتو"، ولكن أكد من جهة أخرى أن الذات بناء ونفهم من عملية البناء هذه تداخل عمليتين هما التوضيع والتدويت، أي أنّ هناك معنيين لكلمة الذات؛ ذات خاضعة للغير بواسطة المراقبة والتبعية، وذات متعلقة بمويّتها الخاصة بواسطة الوعي أو معرفة النفس⁽²⁹⁾. وبالتالي فالسلطة وفق المفهوم الجديد فعل من أفعال الآخرين لها علاقة مباشرة بالذات، ولذلك فالسلطة لا يمكن أن تمارس إلا على ذوات حرة فاعلة وعاقلة، وبذلك تكون الذات كما يقول "جيل دولوز" مجموع متفاعل مؤقت فان من الثني واختلاف المسالك أنّها شبكة علاقات وسيرورة تكون تلك العلاقات لأنّها لون من الرغبة والمتعة والمعرفة والسلطة، وعلاقة القوى بارتباطاتها بعلاقة الذات بذاتها. هذه الذات هي الشكل المتعدد والتي تقيم علاقات مختلفة مع المعرفة والسلطة أو مع الممارسات الخطابية وغير الخطابية، فما علاقتها بالخطاب؟

• العلاقة بين السلطة والمجتمع:

استعمل فوكو في أكثر من تحليل للسلطة صفة المجتمع الانضباطي، هذه السلطة الحيوية باعتبارها تدير حياة السكان وتستخدم مختلف أشكال الانضباط، من أهمها مراقبة وسلطة المعيار وتقنية الفحص والامتحان⁽³⁰⁾. إنّ ما هو مهم في المجتمع الانضباطي هو فكرة المجتمع ذاتها، أي المجتمع الذي تشكّله الانضباطات ومختلف تقنياتها، يترتب عن هذا الانضباط الذي يصنع الأفراد الذين يشكلون المجتمع الانضباطي، والمجتمع الرأسمالي في نظره هو مجتمع الانضباط والمراقبة والمعيار، سواء من الناحية الاقتصادية أو من الناحية الاجتماعية ولذلك فإن الرأسمالية في نظره لا تنتج السلع فقط، بل تنتج الأفراد كذلك أو بصورة أدق الإنسان الاجتماعي المنتج.

لذا فإن المجتمع بالنسبة لفوكو ليس وحدة مقسمة إلى اثنين، بل وحدة مقسمة إلى عدة أجزاء، موزعة على الجسد الاجتماعي تحترفها السلطة، كما أنه ليس للسلطة مركز فذلك المجتمع لا يتحدّد بطبقة معينة، بل بمجموع فئاته من مختلف المؤسسات التي تحكمها مختلف علاقات السلطة⁽³¹⁾.

• العلاقة بين السلطة والإستراتيجية:

إذا كان "فوكو" لا يفصل السلطة عن علاقات القوى التي هي علاقات حرية فإنه كذلك لا يفصلها عن الإستراتيجية والتكتيك ويحدّد "فوكو" كلمة الإستراتيجية بثلاث معاني فالمعنى الأول يعكس الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية معينة، المعنى الثاني يتعلق بالطريقة التي يتصرّف بها أحد أطراف العلاقة، التي يحاول من خلالها التأثير على الآخرين المعنى الثالث هو الأساليب المستخدمة في مجابهة ما لحرمان الخصم من وسائله القتالية وإرغامه على الاستسلام⁽³²⁾.

يعتقد فوكو أن المعنى الثالث هو الأساسي مادام يجمع بين علاقة السلطة وإستراتيجية المجابهة، وذلك لأن فوكو لا يتصوّر السلطة خارج المقاومة، كما لا يتصوّر السلطة خارج إستراتيجية الحرب، فحينما توجد السلطة توجد المقاومة، ولكن طبيعة هذه المقاومة أنها

ليست خارج السلطة، فنقاط المقاومة موجودة في كل مكان من شبكة السلطة، فالسلطة ليست وليدة طبقة أو عامل اقتصادي أو اجتماعي معين، بل وليدة سلطات مختلفة جزئية⁽³³⁾.

ويترتب على هذا أنّ السلطة ليست جوهرًا أو ليس لها جوهر، فهي علاقة قوى تمارس عبر نشاط، فالسلطة ممارسة وليست ملكية، ولا امتياز طبقة عن طبقة ودورها ليس القمع فقط بل الإنتاج كذلك، فالسلطة الحديثة والتي لا يرى فيها البعض إلا الوجه السالب، فإن فوكو يرى بأنها تتميز أيضا بالإيجاب والإنتاج⁽³⁴⁾.

• علاقة السلطة بالمعرفة:

لتوضيح العلاقة بين السلطة والمعرفة علينا أن نتخلى عن تصورنا الذي يجعلنا نفصل بين المعرفة كمجال للحرية والقيمة والأخلاقية، وبين السلطة كمجال للقهر والشر والقيام بتصور جديد يقوم على الجمع بين المعرفة والسلطة دون المساواة بينهما⁽³⁵⁾. المعرفة وإن كانت تملك السلطة فهي ليست سلطة، والسلطة إن كانت تنتج المعرفة إلا أنها ليست معرفة، فالسلطة والمعرفة تقتضي إحداها الأخرى، فلا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحق المعرفة، ولا توجد معرفة تفترض ولا تقيم لذات الوقت علاقة سلطة⁽³⁶⁾.

يثبت فوكو هذه العلاقة من خلال دراسته لثلاث أشكال من المعارف، هي القياس والتحقيق والامتحان؛ فالقياس يربط بالمدينة الإغريقية فمنه خرجت الرياضيات اليونانية والتحقيق منه خرجت العلوم التجريبية منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، والامتحان هو الأساس الذي من خلاله ظهرت العلوم الإنسانية والتي تشكل القطعة الأساسية في السلطة الانضباطية⁽³⁷⁾.

المقصود هنا هو إظهار مختلف العلاقات السلطوية التي تجسد هذه المعارف، ولقد ركز فوكو على علوم تجسد بشكل مباشر هذه العلاقة مثل الطب النفسي والتحليل النفسي وعلم الإجرام، ولعل دراسته عن "بيار ريفيار" نموذج لمثل هذا التوجه والدراسات التي تؤكد أنه من غير الممكن ممارسة السلطة دون معرفة، وأنه من غير الممكن أن تكون هناك معرفة لا تصدر عنها السلطة⁽³⁸⁾. ولعل هذا النموذج الحي لعلاقة المعرفة - السلطة يتمثل في نص

بيار ريفيار وذلك أنه في 3 يونيو (جويلية) 1935 وقعت جريمة حيث قتل ريفيار أمه الحامل أخته وأخاه تحت دعاوى عديدة لعل أهمها العلاقة السيئة التي تجمع الأب بالأم ولكي يثار ريفيار لأبيه من معاملة أمه الجائرة عمد إلى هذه الجريمة ولقد حكم على ريفيار بالإعدام ثم بالسجن مدى الحياة.

خاتمة:

من خلال التعرض لهذا الموضوع بالبحث توصلنا إلى النتائج التالية:

- لقد كان اهتمام "فوكو" بالسلطة والخطاب مستغرقا حيزا كبيرا من كتاباته حيث يعطي للسلطة دورا إيجابيا، وهي مجموعة من علاقات قوى ضمن استراتيجيات محددة، وتتميز بكونها منتجة، لا تتجسد في مركز أو مؤسسة أو ذات، بل هي ممارسة مبعثرة ومنتشرة فوق الجسد الاجتماعي كله.

- إنَّ فوكو لا يفصل السلطة عن الإستراتيجية، ولا يفصلها عن المقاومة .

- إنَّ فوكو في تحديده لمفهوم السلطة كانت له عدة عوامل تاريخية سياسية فكرية، فهو يربط السلطة بعدة علاقات من أهمها علاقاتها بالمعرفة فهناك من العلوم ما يجسد هذه العلاقة، وعلاقاتها بالمجتمع كما أيضا لها علاقة مع المثقف حيث ميّز فوكو بين المثقف الكوني والمثقف المتخصص، فالمثقف له دور مهم في تغيير الأمور السياسية والاقتصادية فهو يتمتع بالسلطة.

- لعل ما كان يتمنى فوكو تحقيقه هو دراسة السلطة من خلال الذات فالذات هي حصيلة مختلف الممارسات الخطابية وغير الخطابية وهي تاريخية وتخضع لعلاقة السلطة، هاته الأخيرة التي لها علاقة مباشرة بالذات، الذات التي يعتبرها فوكو خطابا.

- حظي الخطاب عند فوكو بمكانة خاصة في الإنتاج الفكري، سواء من حيث الكم ويتعلق ذلك بمجموعة من الدراسات أهمها اركيولوجية المعرفة، نظام الخطاب، أو من حيث التفكير الذي جعله في نظرنا مجالا للتحليل والدراسة الفلسفية.

الإحالات والهوامش

- (1) - روزنتال بودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط3 ، 1983، ص 248.
- (2) - روزنتال بودين: الموسوعة الفلسفية، المصدر نفسه، ص 249.
- (3) - روزنتال بودين: الموسوعة الفلسفية، المصدر نفسه، ص 249.
- (4) - روزنتال بودين: الموسوعة الفلسفية، المصدر نفسه، ص 249.
- (5) - ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د ط، 1992، ص 101.
- (6) - ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص 103.
- (7) - ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص 102.
- (8) - دريفوس، أوبيرزو، راينوف، بول، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، ترجمة جورج أبي صالح مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت، د ط، د ت، ص 96.
- (9) - دريفوس أوبيرزو، راينوف، بول، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، المرجع نفسه، ص 102.
- (10) - دريفوس أوبيرزو، راينوف، بول، ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية، المرجع نفسه، ص 98.
- (11) - ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 98.
- (12) - رعد عبد الجليل: مفهوم السلطة السياسية (مساهمة في داسة النظرية السياسية)، مجلة دراسات دولية، ع 37، ص 122.
- (13) - جيل دولوز: المعرفة والسلطة، ص 89.
- (14) - نور الدين الشابي: أنطولوجيا الراهن (مسألة الالتزام من منظور ميشيل فوكو)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 35، بيروت، خريف 2015، ص 27.
- (15) - ميشيل فوكو: تاريخ الجنسانية إرادة العرفان، ج 1، ترجمة محمد هشام، دط، إفريقيا الشرق المغرب 2004، ص 76.
- (16) - عبد العالي معزوز: فوكو وميكروفيزياء السلطة، مدارات فلسفية، ع 13، الجمعية الفلسفية المغربية 2008، ص 204.
- (17) - ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي، ط 2 دار توبقال للنشر، المغرب 2000، ص 104.
- (18) - دريفوس راينوف: المسيرة الفلسفية. ص 190.

- (19) - ميشال فوكو: إرادة المعرفة: ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة مطاع صفدي، د ط، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990، ص 105.
- (20) - برنارد هنري ليفي: لا لسيطرة الجنس ميشال فوكو، مجلة بيت الحكمة، ع 1، ط 2، د.ب 1986 ص ص 74-75.
- (21) - ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سيلا، دار التنوير بيروت، د ط، 1984، ص 83.
- (22) - محمد الشيخ: المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة بيروت ط 1، 1991، ص 23.
- (23) - ميشال فوكو: نظام الخطاب، المصدر السابق، ص 84.
- (24) - ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، د ط، 1986، ص 21.
- (25) - ميشال فوكو: حفريات المعرفة، المصدر نفسه، ص 22.
- (26) - ميشال فوكو: حفريات المعرفة، المصدر نفسه، ص 22.
- (27) - جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 1987، ص 28.
- (28) - محمد علي الكيسي، ميشال فوكو تكنولوجيا الخطب تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار سيراس للنشر تونس، د ط 1993، ص 53.
- (29) - محمد علي الكيسي: المرجع السابق، ص 54.
- (30) - ميشال فوكو: المراقبة والعقاب، المصدر السابق، ص 296.
- (31) - ميشال فوكو: المصدر نفسه، ص 297.
- (32) - ميشال فوكو: إرادة المعرفة، المصدر السابق، ص 105.
- (33) - ميشال فوكو: إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص 106.
- (34) - ميشال فوكو: إرادة المعرفة، المصدر نفسه، ص 107.
- (35) - ميشال فوكو: المراقبة والعقاب، المصدر السابق، ص 65.
- (36) - ميشال فوكو: المراقبة والعقاب، المصدر نفسه، ص 66.
- (37) - الزواوي بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المطابع الأميرية، د ط 2000، ص 249.
- (38) - ميشال فوكو: المراقبة والعقاب، المصدر السابق، ص 299.

سلطة القاضي الإداري في تقدير التعويض في دعاوى المسؤولية الإدارية

The authority of administrative judge to estimate compensation
in administrative responsibility lawsuit.

د. سماح فارة

جامعة 8 ماي 1945 - قالمة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/22

تاريخ الإرسال: 2020/04/29

ملخص:

لقد كان للقضاء الإداري بعد الإصلاحات التي حملتها الثورة الفرنسية الفضل في تقرير مبدأ مسؤولية الدولة، حيث كانت قبلاً فكرة لصيقة بشخص الملك والذي يعتبر منزهاً عن الخطأ وبالتالي لا يسأل، وقد سار القضاء الإداري في تكريس المسؤولية الإدارية بخطوات متتالية بداية بتقرير مسؤولية الدولة عن نشاطاتها الخاطئة، وصولاً إلى تقرير مسؤوليتها حتى عن نشاطاتها غير الخطئية متى كان نشاطها ينضوي على خطورة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل طال الاجتهاد القضائي حتى التصرفات القانونية المشروعة أي غير الخاطئة متى أضرت بالأفراد، مؤسسا إياها عن الإخلال بمبدأ دستوري وهو المساواة أمام الأعباء العامة ومن هنا نجد أنّ القضاء الإداري يعتبر ضمانة للأفراد بحق، وإذا كان تقرير المسؤولية الإدارية يستتبع إصلاح الضرر عن طريق التعويض، فإنّ تحصيل هذا الأخير لا يكون إلا وفق قواعد ومبادئ كرسها القضاء الإداري المقارن وخاصة الفرنسي، وباجتهاد من القاضي الإداري على اعتبار أنّه لا توجد قواعد مكتوبة في القانون الإداري غالباً يعتمد عليها القاضي الإداري، وإنّما يبحث ويستنتج القواعد من المبادئ العامة للقانون، ومبادئ العدالة وفقاً لوظيفته الاجتهادية والإنشائية، وعند هذا الحدّ نتساءل عن حدود السلطات التي يتمتع بها القاضي الإداري في تقديره للتعويض في قضايا المسؤولية الإدارية أمام غياب النص القانوني.

الكلمات المفتاحية: دعوى التعويض، حرية القاضي الإداري، الضرر، التعويض، فعل المضرور، فعل الغير، القوّة القاهرة.

Abstract:

After the reforms brought about by the French Revolution, the administrative judiciary was credited with deciding the principle of state responsibility, as it was previously an idea close to the person of the king who is considered his home for error and therefore does not ask. Its wrongful activities, up to the determination of its responsibility even for its non-wrong activities whenever its activity was dangerous, and the matter did not stop at this point but rather the legal endeavor extended to the legitimate legal actions i.e. non-wrong when it harmed individuals, establishing it for violating a constitutional principle which is the Equality before the general burden, and here we find that the administrative judiciary is the guarantee of the right of individuals, And if the report of administrative responsibility entails repairing the damage through compensation, then the collection of the latter is only in accordance with the rules and principles enshrined in the comparative administrative judiciary, especially the French, and with the diligence of the administrative judge, given that there are no written rules in the administrative law that are often relied upon by the administrative judge, Rather, it searches and deduces the rules from the general principles of the law and the principles of justice in accordance with its discretionary and structural function, and at this point we ask about the limits of the powers that the administrative judge has in his estimation of compensation in administrative responsibility lawsuit before the absence of the written text.

Keywords: lawsuit compensation, freedom of the administrative judge, harm, compensation, other do, act of the injured , the majeure force.

مقدمة:

لقد كان للقضاء الإداري منذ نشأته الفضل الكبير في الدفاع عن الحقوق الفردية وحماية الحريات الأساسية، ولا أدلّ على ذلك من تقريره لمبدأ مسؤولية الدولة، بعد أن كانت هذه الأخيرة فكرة لصيقة بشخصية الملك، وأنّ هذا الأخير منزّه عن الخطأ وبالتالي لا يسأل.

وأمام هذا التطور المحمود الذي قاده مجلس الدولة الفرنسي نجد أنّه لم يستقر مكانه، وإنما سار في سبيل الحق وتحقيقاً للعدل، بدايةً بتقرير مسؤولية الدولة عن نشاطاتها الخاطئة، وصولاً إلى تقرير مسؤوليتها حتى عن نشاطاتها غير الخطئية متى كان نشاطها ينضوي على خطورة ولم يقف الأمر عندئذٍ، بل طال الاجتهاد القضائي حتى التصرفات القانونية المشروعة أي غير الخاطئة متى أضرت بالأفراد، مؤسساً إياها عن الإخلال بمبدأ دستوري وهو المساواة أمام الأعباء العامة، ومن هنا نجد أن القضاء الإداري يعتبر ضماناً للأفراد بحق.

إنّ تقرير المسؤولية الإدارية يستتبع إصلاح الضرر عن طريق التعويض، غير أن تحصيل هذا الأخير لا يكون إلّا وفق قواعد ومبادئ كرسها القضاء الإداري المقارن وخاصة الفرنسي، وباجتهاد من القاضي الإداري باعتبار أنّه لا قواعد مكتوبة في القانون الإداري غالباً يعتمد عليها القاضي الإداري، وإنما يبحث ويستنتج القواعد من المبادئ العامة للقانون ومبادئ العدالة.

وعلى هذا الأساس نتساءل عن مدى سلطات القاضي الإداري وما وصل إليه اجتهاده في إرساء قواعد ومبادئ جزاء للمسؤولية الإدارية؟

للإجابة عن التساؤل سنعمد المنهج الوصفي التحليلي، وفق الخطة التالية:

المبحث الأول: أحكام عامة في قضاء التعويض

المطلب الأول: مدى ارتباط قضاء التعويض بقضاء الإلغاء وطبيعته

المطلب الثاني: مسائل متعلقة بدعوى التعويض

المطلب الثالث: مدى حرية القاضي في دعوى التعويض

المبحث الثاني: الضرر أساس التعويض

المطلب الأول: شروط الضرر المرتب للمسؤولية الإدارية

المطلب الثاني: أنواع الضرر

المطلب الثالث: تعدد الأسباب وتعدد الأضرار

المبحث الثالث: قواعد التعويض جزاء الضرر

المطلب الأول: طبيعة التعويض

المطلب الثاني: كيفية التعويض

المطلب الثالث: مدى تأثير بعض العوامل على التعويض

خاتمة

المبحث الأول: أحكام عامة في قضاء التعويض

إذا كان قضاء الإلغاء يهدف إلى هدم الآثار المترتبة عن القرار الإداري غير المشروع فإنّ هذه الوسيلة "دعوى الإلغاء" لا تكون كافية إذا تسبّب هذا القرار الإداري غير المشروع بأضرار لمن صدر في حقه، ضف إلى ذلك فإنّ هذا القضاء لا يطال أبدا الأعمال المادية التي تتسبّب فيها الإدارة بأضرار للغير.

وبالتالي نصل إلى محدودية قضاء الإلغاء في حماية كاملة لحقوق وحريات الأفراد، لولا أن تمّ الاعتراف بطريق التعويض مكملا للإلغاء بل فتح أفقا ما كان ليفتح في قضاء الإلغاء ويتعلّق الأمر بالمسؤولية عن المخاطر، وعن الإخلال بمبدأ المساواة أمام الأعباء العامة زيادة عن المسؤولية عن الخطأ، ونتيجة لذلك نجد بأنّ نطاق كلّ من القضاءين يختلف باختلاف دور كل منهما.

وسنقتصر في هذا المبحث على تبيان بعض الأحكام العامة في قضاء التعويض بداية بمدى ارتباطه بقضاء الإلغاء وتحديد طبيعته، ثم تسليط الضوء على بعض المسائل الإجرائية المتعلقة بدعوى التعويض، وأخيرا في مدى حرية القاضي في قضاء التعويض.

المطلب الأول: مدى ارتباط قضاء التعويض بقضاء الإلغاء وطبيعته

سنتناول أولا مدى ارتباط قضاء التعويض بقضاء الإلغاء ثم نبحث في طبيعة قضاء التعويض ثانيا.

الفرع الأول: مدى ارتباط قضاء التعويض بقضاء الإلغاء

من خلال إسقاطنا للقواعد العامة في القضاء الإداري يمكننا الوصول إلى أنّ لمن صدر القرار الإداري في حقه، الحق في رفع دعوى قضائية واحدة إلغاء وتعويضا للقرار الإداري أو رفع دعويين مستقلتين⁽¹⁾، ويمكننا الوصول إلى النتائج التالية:

- في حالة رفع دعويين مستقلتين فإنّ فوات ميعاد الطعن في دعوى الإلغاء أو عدم قبول الدّعى شكلا يبقى الباب مفتوحا للمطالبة بالتعويض عن القرار الإداري، ويقتضي ذلك التعرض لمدى مشروعية القرار للوقوف على توافر أو عدم توافر ركن الخطأ الموجب للمسؤولية، في هذه الحالة ليس هناك تلازم بين قضاء التعويض وقضاء الإلغاء⁽²⁾.

● في حالة رفع دعوى واحدة أو دعويتين مستقلتين وتم التّظر في الموضوع فإنّ الوضع يكون كالآتي:

- إنّ إلغاء القرار الإداري لا يترتب عليه حتما الحصول على تعويض ذلك أنّ إلغاء القرار الإداري لعيب من العيوب الخارجية كالاختصاص والشّكل لا يؤدّي إلى التّعويض على أساس أنّ العيب ليس مؤثرا في موضوع القرار فالقرار سليم في مضمونه محمولا على أسبابه، والعيب هنا بسيط لا يرتقي لحدّ الخطأ الموجب للمسؤولية⁽³⁾. أما القرار الإداري الملغى لعيب من العيوب الموضوعية كالسّبب والمحل والغاية يؤدي إلى التعويض لأنّ العيب مؤثر في موضوع القرار، والعيب هنا جسيم يعتبر خطأ موجبا للمسؤولية⁽⁴⁾.
- إنّ عدم إلغاء القرار الإداري هو تقرير بصحته، وسلامته وبالتالي لا تعويض طالما لا يوجد خطأ⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: طبيعة قضاء التعويض

يطلق الفقه الفرنسي على قضاء التعويض وصف القضاء الكامل، وهو قضاء شخصي يطالب فيه المدعي الإدارة بحق شخصي، ويكون للقاضي الإداري في شأن النزاع كامل السّطة على خلاف قضاء الإلغاء الذي يقف عند حدّ إلغاء القرار المطعون فيه دون أن يأمر الإدارة بفعل شيء أو الامتناع عن عمل شيء، إذ سلطة قاضي الإلغاء تنصب فقط على بحث مشروعية القرار الإداري المطعون فيه، ولا يعني وصف قضاء التعويض بالقضاء الكامل أنه مكمل لقضاء الإلغاء، وإنما يعني أنّ للقاضي سلطة كاملة في النزاع المتعلق به ودون التّقيّد بميعاد دعوى الإلغاء، ويتبين من ذلك أن دعوى التعويض بوصفها من دعاوى القضاء الكامل تستقلّ في كلّ جوانبها عن دعوى الإلغاء كما يلي:

أولاً: من حيث المحلّ فبينما محلّ دعوى الإلغاء هو اختصاص القرار الإداري فإنّ محلّ دعوى التعويض هو المطالبة بحق من الحقوق الشّخصية في صورة تعويض نقديّ غالبا نتيجة الاعتداء على حقّ شخصي ذاتي، أو مركز قانوني مكتسب وسواء كان هذا التّعدي يتمثل في مساس القرار الإداري بذلك الحقّ أو المركز القانوني المكتسب أو في العمل المادّي الصّادر عن الإدارة.

ثانياً: إنّ ولاية القضاء الإداري بالنسبة لدعوى الإلغاء هي ولاية رقابة مشروعية للقرار الإداري المطعون فيه في الأصل دون التصدي لبحث مدى ملاءمة إصداره إلا في حدود معينة، في حين أنّ سلطة القاضي بالنسبة لدعوى التعويض تتناول بحث مشروعية القرار للوصول إلى التقرير بتوافر ركن الخطأ في مسؤولية الإدارة التصدي لجانب الملاءمة في إصدار القرار بمعنى أنه إذا كان من حق الإدارة إصدار القرار إلا أنّه يتعين عليها مثلاً أن تصدره في وقت معقول حتى لا يضارّ صاحب الشأن من التراخي في لإصداره بحجة أنّ للإدارة سلطة تقدير ملاءمة إصداره.

ثالثاً: إنّ دعوى الإلغاء تخضع في رفعها للميعاد المقرّر لرفعها، في حين أنّ دعوى التعويض لا تتقيد إلا بمدة التقادم المقررة للحق المطالب به.

رابعاً: إنّ للحكم الصادر في دعوى الإلغاء حجية مطلقة بمعنى أنه يتعدّى طريقي الدّعى، فهو ينفذ في مواجهة كافة أطراف الدّعى والغير، في حين أن الحكم الصادر في دعوى التعويض له حجية نسبية تقتصر على أطراف النزاع ولا تتعدى الغير غير أنّ ذلك لا يحول دون قيام هذا الغير برفع دعوى تعويض عن الأضرار التي تكون قد أصابته هو الآخر⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: مسائل إجرائية متعلقة بدعوى التعويض

بالنظر إلى خصوصية دعوى التعويض كما سبقت الدراسة، ارتأينا التطرق لبعض المسائل الإجرائية المتعلقة بها، والتي تطرح عادة ويتعلّق الأمر بمسألة ميعاد رفع دعوى التعويض وتقادمها، ومسألة ذكر مبلغ التعويض في الطلب القضائي كما سيأتي بيانه.

الفرع الأول: ميعاد رفع دعوى التعويض

إن ميعاد الأربعة أشهر المنصوص عليها في المادتين 829 و 907 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية، المتعلقة بالطلب القضائي لإلغاء القرارات الإدارية لا يسري على طلبات التعويض التي يجوز رفعها، مادام الحق لم يسقط في إقامتها طبقاً للقواعد العامة، ويعود ذلك إلى أن طلب التعويض منوط بوقوع الضرر والذي لا يترتب حتماً على نشر القرار الإداري أو تبليغه، بل إن الضرر يترتب على تنفيذ القرار، صف إلى ذلك انعدام الحكمة التشريعية

من تحديد رفع دعوى الإلغاء بأربعه أشهر وهي استقرار المراكز القانونية المنظمة بموجب القرارات الإدارية بالنسبة لدعاوى التعويض.

كانت الفرصة لمجلس الدولة الجزائري أن تعرض لمسألة ميعاد رفع دعوى التعويض حين جعل ميعاد الطعن القضائي في دعوى التعويض المعروضة أمامه قائمة بقيام مدة حياة الحق⁽⁷⁾.

الفرع الثاني: تقادم دعوى التعويض

إن بعض الحقوق لا تتقادم إلا بمرور مدة يحددها القانون، وبالنتيجة تبقى دعوى التعويض المتعلقة بها قائمة مع قيام الحق، غير أن المشرع الجزائري في المادة 133 من القانون المدني في الفصل المتعلق بالمسؤولية التقصيرية أشار إلى أن دعوى التعويض تسقط بانقضاء خمسة عشر سنة من يوم وقوع العمل الضار، غير أن القضاء الإداري وتحديدًا في قرار مجلس الدولة السابق الذكر طبق الميعاد المذكور في المادة أعلاه من تاريخ اكتشاف الضرر.

وقد ارتأى الأستاذ بن شيخ آث ملويا استبعاد نصوص القانون المدني من التطبيق فيما يتعلق بتقادم الدعاوى في المادة الإدارية⁽⁸⁾.

ونؤيده في هذا الطرح لأنّ القضاء الإداري منذ نشأته استبعد قواعد القانون المدني من التطبيق، وهذا مكرس في قرار (Blanco) الذي يعتبر حجر الزاوية في بناء صرح القانون الإداري خاصة في مجال المسؤولية التقصيرية، ولأجل ذلك نتمنى أن يؤسس القضاء الإداري في الجزائر لقضاء مسؤولية إدارية تقصيرية متميزة ومستقلة عن قواعد القانون المدني تجدد أصلها في القانون الإداري.

الفرع الثالث: شرط ذكر مبلغ التعويض في الطلب القضائي

يشترط من جانب الضحية أو ذوي الحقوق القيام بتقدير التعويض المطلوب، ويستطيع المدعي في دعوى التعويض أن يحدد المبلغ المطالب به أثناء الدعوى القضائية وقبل الفصل في الموضوع من طرف القاضي، ويترتّب على عدم تقدير المبلغ رفض الدعوى القضائية، وقد أشارت إلى ذلك الغرفة الإدارية بالحكمة العليا سابقا بقولها "حيث إنه وقبل تعويض الضرر يشترط تقديره ويشمل هذا التقدير تحديد مجال الضرر وكذلك تقييمه المالي"⁽⁹⁾. ومن خلال

استقراء بعض القضايا التي عرضت على مجلس الدولة نجد أنها متضمنة لمبلغ التعويض والأمثلة في هذا الباب كثيرة⁽¹⁰⁾.

المطلب الثالث: مدى حرية القاضي في قضاء التعويض

عرفنا فيما سبق أنّ القاضي في دعوى التعويض يتمتع بسلطات أوسع عن قاضي الإلغاء لذلك سمّي هذا المجال بالقضاء الكامل، وعلى هذا الأساس سنتناول مدى حرية قاضي التعويض أولاً ثم حدود هذه الحرية ثانياً كما يلي:

الفرع الأول: الدور الإيجابي للقاضي في قضاء التعويض

يتمتع القاضي الإداري بحرية واسعة في مجال قضاء التعويض أمام غياب النصوص التي تقيده وتحدّ من سلطاته بصفة عامة وكما سنرى لاحقاً، وفي هذا الصدد لا يتقيد القاضي إلا بالنصوص إن وجدت أو بالتعويض المقدّر من طرف جهات قضائية أخرى كما في حالة الحكم على موظّف من طرف القاضي الجزائي بدفع تعويض لضحية ما، وبعد دعوى رجوع مرفوعة من طرف الموظّف على إدارته، تبين فيها أن الخطأ الذي كلف الموظّف دفع تعويض للضحية يعود وينسب للإدارة، ولو في جزء منه يستطيع القاضي الإداري أن يقيم من جديد التعويض الذي يدفع للموظّف، شريطة ألا يفوق التعويض المحدّد من القاضي الجزائي.

كما تمتد حرية القاضي إلى الأمر بإجراءات تحقيق جديدة كالأمر بخبرة تسمح له بتقدير صحيح للضرر محل التعويض⁽¹¹⁾.

الفرع الثاني: حدود حرية القاضي في قضاء التعويض

إذا كان للقاضي الإداري الحرية الواسعة في تقييم الضرر القابل للتعويض، فإن إرادة المشرع وإرادة الأطراف الضحية تستطيع أن تضع لها حدوداً، إذ لا يمكن للقاضي الإداري أن يمنح تعويضاً يفوق التعويض المحدّد من قبل المشرّع في قضايا معينة، كما تشكّل إرادة الضحية حدّاً لحرية القاضي بتحديد حدّ الأقصى للتعويض ذلك أنّ القاضي لا يحكم بأكثر مما يطلبه الخصوم⁽¹²⁾.

خلاصة:

الأصل أنّ قضاء التعويض مستقلّ ومتميز عن قضاء الإلغاء، إلا أنّه فيما يتعلق بالتعويض عن القرارات الإدارية فإنه إذا لم يصدر حكم قضائيّ بشأنها، فإنّ لقاضي التعويض بحث مدى مشروعية وملاءمة القرار لإيجاد الخطأ أساس للمسؤولية، أما إذا صدر حكم قضائيّ بالإلغاء فيراعي قاضي التعويض طبيعة الخطأ في القرار فإذا كان بسيطاً لم يستحق التعويض أما الجسيم فيعوض عليه، كما رأينا أن ميعاد رفع دعوى التعويض لا يقاس على ميعاد دعوى الإلغاء، وإنما يقاس على حقّ المضرور فيما إذا وجد نصّاً يتعلق بتقادمه وإلا فإنه تطبّق القاعدة العامة فيما يتعلق بتقادم دعوى التعويض، والتي منصوص عليها في مجال المسؤولية التقصيرية، كما رأينا أن قاضي التعويض قاضي مشروعية وقاضي ملاءمة عند البحث في الخطأ المؤدّي المسؤولية، فإن له حرية واسعة في البحث والتحرّي عن الضرر وتقييمه ولا يحده في ذلك إلا النص، وإرادة الضحية بتحديد مبالغ التعويض المطالب به.

المبحث الثاني: الضرر أساس التعويض

يعتبر الضرر مناط المسؤولية الإدارية، فلا تعويض بدون ضرر، ولأجل ذلك كرّس القضاء الإداري مجموعة مبادئ وقواعد متعلقة بالضرر محلّ التعويض، من حيث شروطه وأنواعه وكذا العوامل التي تتدخل على الضرر وتؤثر فيه، كتعدد الأسباب المؤدية لضرر واحد وتعدد الأضرار الناتجة عن خطأ واحد. على التفصيل الآتي:

المطلب الأول: شروط الضرر المرتّب للمسؤولية الإدارية

لقد استقرّ القضاء الإداري على شروط في الضرر المعتد به في التعويض، ويتعلق الأمر بـ:

الفرع الأول: الضرر المباشر

Le droit à réparation n'ouvert que s'il existe un lien de causalité assez **directe** entre le dommage et le fait dommageable.

فالحق في التعويض ألا يقوم إلا بوجود علاقة سببية مباشرة بين الضرر والنشاط الإداري الضارّ، ويقوم القاضي الإداري بالتأكد من أن الضرر هو النتيجة العادية بالتّظر للقرب بين الوقت والخطأ أو الواقعة المعنية⁽¹³⁾.

الفرع الثاني: الضّرر الأكيد أو اليقين (le préjudice doit certain)

إذ يتمتع القاضي الإداري بسلطة واسعة في التّأكد من ثبوت الضرر، ويستنتج ذلك من الوقائع وقد استقر القضاء الإداري في هذا الصّدد، على ألا يكون الضّرر مفترضا وألا يكون الضّرر مستقبليا وألا يكون الضّرر احتماليا أو ممكنا، في حين يعتبر الضّرر محققا وأكيدا إذا كان حالا أو ثابتا في المستقبل كأن أدّى إلى خسارة في كسب أو تفويت فرصة مؤكدة لا مجرد أمل.

الفرع الثالث: الضّرر الخاص وغير العادي

(Le préjudice doit en plus être spécial et anormal)

أجمع الفقه على وجوب الشّروطين السّابقين حسب ما استقر عليه الاجتهاد القضائي في المسؤولية الخطئية، وقد زاد بعضهم شرط الضّرر الخاص وغير العادي في المسؤولية الخطئية⁽¹⁴⁾. في حين قال البعض الآخر بلزومه في المسؤولية عن الإخلال بمبدأ المساواة أمام الأعباء العامة، وتنشأ خصوصية الضّرر بأن تتحمّل مجموعة قليلة من الأفراد أضرار نشاط عام في حين ينتفع منه المجتمع ككلّ، وتطبيقا لذلك فإن الأضرار الصّادرة عن القرار التنظيمي لا تشكل ضررا خاصا وغير عاديّ، عكس القرار الفردي أو القرار الفرديّ الصّادر تنفيذا لقرار تنظيمي⁽¹⁵⁾.

الفرع الرابع: الضّرر القابل للتقدير بالمال

يجب أن يكون الضرر قابلا للتقدير بالمال، ذلك أنّ المسؤولية تقتضي التعويض والتعويض لا يكون إلا عن الأضرار القابلة للتعويض بالمال، أي عن الأضرار المادية الواقعة عن الأموال المنقولة والعقارية، ضياع العائد، الاعتداء الماديّ على الأشخاص، والضرر الجمالي والآلام المادية، كما أمكن التعويض عن الأضرار والآلام والاضطرابات في ظروف الأحياء المعنوية⁽¹⁶⁾.

الفرع الخامس: الاعتداء على مصلحة مشروعة

يشترط بعض الفقه في الضّرر المؤدي للتعويض أن يكون قد وقع على مصلحة مشروعة كالاعتداء على مركز قانوني مشروع أو مصلحة مالية مشروعة فالضرر الذي يمكن

التّعويض عنه هو الضّرر الذي يخل بمركز قانوني يحميه القانون⁽¹⁷⁾. وهذا شرط بديهي إذ إن القانون لا يحمي إلا الحقوق والمصالح المشروعة.

المطلب الثاني: أنواع الضرر المرتب للمسؤولية

ينقسم الضّرر إلى ضرر ماديّ وضرر معنوي

الفرع الأول: الضّرر المادي

يقصد بالضرر المادي الضّرر الذي يصيب الشّخص في حقّ أو مصلحة مالية ويقوم الاعتداء على المال سواء كان عقارا أو منقولا، وفي شكل اعتداء ماديّ على الشّخص أي ضرر بدني، وهذه الاعتداءات يمكن تقييمها بالمال ولو اتّخذت أشكالا مختلفة كإتلاف مال، الحرمان من كسب، عدم القدرة على العمل، مصاريف الاستشفاء...، ويقوم التّعويض بإصلاح الخسارة التي تحملتها الدّمة المالية للمضرور، وذلك بتحديد الخسارة والمبلغ المطالب للتّعويض⁽¹⁸⁾.

الفرع الثاني: الضّرر المعنوي

الضرر المعنوي فهو كل ضرر يمس مصلحة غير مالية مشروعة، غير أنه في أغلب الأحيان يستتبع الضرر المعنوي ضررا ماديا، وقد يكون دونه كالاعتداء على العاطفة والشعور والوجدان، وقد ظل مجلس الدّولة الفرنسي أمدا طويلا يرفض التّعويض عن الضرر المعنوي إلى غاية حكمه الصادر في 24 نوفمبر 1961 وقد كان الفضل لمفوض الحكومة (Heunmann) الذي حشد أمام الجمعية العمومية للقسم القضائي جميع الحجج بشأن نقد قضاء مجلس الدّولة وختم حججه ببناء صارخ "إنكم حين تلقون وراء ظهوركم بهذه النظرية البالية - نظرية عدم التّعويض عن الضرر المعنوي - تستحيون وبعد طول انتظار لتطلعات الضّمير القانوني، وتؤدون بكلّ دقة مهمة القاضي التي تقوم على استخلاص القواعد القانونية التي هي التّعبير القانوني عن حاجة اجتماعية يتعين إشباعها"، وهنا تخلى مجلس الدّولة عن تزمته⁽¹⁹⁾.

المطلب الثالث: تعدّد الأسباب وتعدّد الأضرار

لقيام المسؤولية الإدارية لابدّ من وجود علاقة مباشرة بين نشاط الإدارة الخاطئ أو الصّحيح الذي يمثل ركن السّبب في المسؤولية والضّرر الذي أصاب طالب التّعويض، غير

أن الضرر الواحد قد يقع نتيجة عدة أسباب (نشاطات)، فكيف سيتصرف القاضي الإداري أمام هذا الوضع؟

الفرع الأول: تعدد الأسباب المؤدية لضرر واحد

إذا تداخلت في إحداث الضرر عدة أسباب تصعب هنا مهام القاضي وقد انقسم الفقه في إيجاد الحلّ إلى نظريتين:

أولاً- نظرية تعادل الأسباب: وفقا لهذه النظرية أن الضرر الذي أحدثته مجموعة من الأسباب، بحيث لو تخلف أحدها لما وقع الضرر وأنّ كلّ هذه الأسباب متعادلة في إحداثه، تؤخذ كلها مع اعتماد القاضي هنا لتقنية محاسبة كل مسبب للضرر بنسبة اشتراكه فيه كما سنرى لاحقا.

ثانيا- نظرية السبب المنتج: لا تعبر هذه النظرية المقدمات التي ساهمت في إحداث الضرر اهتماما، حيث تركز على السبب المنتج أي المؤدي للضرر وفقا للمجرى العادي للأمر⁽²⁰⁾.

وقد أخذ القضاء الإداري المقارن بالنظريتين غير أنه قد تحوّل إلى نظرية السبب المنتج⁽²¹⁾. وإن كان في رأيي مجال تطبيق كلّ نظرية يتحدّد بما تقدّمه الوقائع.

الفرع الثاني: تعدد الأضرار عن السبب الواحد

وقد ناقشت هذه الجزئية المحكمة الإدارية العليا في مصر في حكمها الصادر في 19 مارس 1991 وجاء فيه "... متى بيّنت محكمة أول درجة في حكمها المطعون فيه عناصر الضرر المستوجب للتعويض، فإنّه لا تثريب عليها إن هي قضت بتعويض إجمالي عن أضرار متعدّدة، ما دامت قد ناقشت كلّ عنصر على حدة وبيّنت وجه أحقية طالب التعويض فيه أو عدم أحقيته".

وتجدر الإشارة إلى الخلاف الجوهرى بين القضاء الإدارى الفرنسى الذى يتتبع الحلول القانونية من المبادئ العامة للقانون فيما لم يوجد به النص، إيمانا منه باستقلالية قواعد القانون الإدارى كما سلف الذكر فى قرار (Blanco)، على عكس القضاء الإدارى المصرى الذى يعتمد فى مواطن عدة على قواعد القانون المدنى كما فى مسألة تعدد الأضرار الناتجة

عن سبب واحد بأن اعتمد على نصّ المادة 221 من القانون المدني بقولها "إذا لم يكن التعويض مقدرا في العقد أو بنص في القانون فالقاضي هو الذي يقدره، ويشمل التعويض ما لحق الدائن من خسارة وما فاته من كسب، بشرط أن يكون نتيجة طبيعية لعدم الوفاء بالالتزام أو للتأخر في الوفاء به، ويعتبر الضرر نتيجة طبيعية إذا لم يكن في استطاعة الدائن أن يتوقاه ببذل جهد معقول" وفي هذا الصدد نجد اعتدّ بالضرر المباشر دون الضرر غير المباشر ووضع معيارا للضرر المباشر بأنه ما كان نتيجة طبيعية للخطأ الذي أحدث الضرر⁽²²⁾.

في حين استقر القضاء الإداري في فرنسا على أن الضرر المعتد به قضاء يشترط فيه أن يكون مباشرا وأصبح مبدأ عاما كما سلفت الإشارة إليه.

خلاصة:

رأينا فيما سبق بأن الضرر أساس التعويض في دعاوى المسؤولية الإدارية، وتنتفي المسؤولية بانعدامه غير أن للضرر المعتد به قضاء شروط بأن يشكل اعتداء على مصلحة مشروعة، وأن يكون مباشرا وأكيدا وفي أحوال أخرى أن يكون ضررا خاصا وغير عادي وأن يكون قابلا للتقدير بالمال، كما أن تطوّر القضاء الإداري المقارن سار نحو توسيع نطاق التعويض بأن عوض عن الأضرار المعنوية إلى جانب التعويض عن الأضرار المادية، ووضع قواعد قضائية في حال تعدّد الأسباب المؤدية لضرر واحد، وكذا في حال تعدّد الأضرار عن السبب الواحد.

المبحث الثالث: التعويض جزاء الضرر

بعد الإقرار بوقوع الضرر القابل للتعويض تطرح مسألة طبيعة التعويض وهذا ما سنتناوله أولا، ثم تطرح مسألة كيفية التعويض ثانيا، وأخيرا يثور التساؤل حول مدى تأثير عوامل أخرى على التعويض ثالثا، كما يلي:

المطلب الأول: طبيعة التعويض

يتخذ التعويض عدة أشكال سنتناولها كما يلي:

الفرع الأول: التعويض النقدي

ولئن كانت الإدارة ملزمة على تحمل تبعات نشاطاتها التي أضرت بالغير، وحتى وإن كانت تسعى في ذلك إلى تحقيق المصلحة العامة، فإنّه من باب العدل ألا يتحمّل تبعاتها الضّارة فرد أو عدة في حين يتمتّع المجتمع بما يقدّمه المرفق العام من خدمات، وإذا كان دفع التّعويض يتم عادة نقدا وبالعملة الوطنية⁽²³⁾.

لسبب عملي يتمثّل في أن التّعويض سيتم على حساب المصلحة العامة مما يعني تحقيق مصلحة خاصة للأفراد على حساب هدم تصرفات إدارية تمت ومن المصلحة العامة الإبقاء عليها من ناحية⁽²⁴⁾.

ومن ناحية أخرى فإنّ التّعويض العيني يتنافى مع قاعدة عامة مقررة في الدستور وهي استقلال الإدارة عن القضاء بحيث لا يستطيع القاضي توجيه أوامر للإدارة.

الفرع الثاني: التعويض العيني

غير أنه يستثنى من التّعويض النقدي في النظام الفرنسي في حالة الاعتداء الماديّ حيث تفقد الإدارة كل شرعية لها يتمتّع القاضي الإداري بسلطات واسعة في مواجهة الإدارة وله أن يوجه لها أوامر، فبالرجوع إلى القانون 125/95 الصّادر في 08 فيفري 1995 الفقرة الأولى من المادة 2-8 L من قانون المحاكم الإدارية والمحاكم الإدارية الاستئنافية أعطى للقاضي الإداري سلطة توجيه أوامر للإدارة تسمح بأمر الإدارة المحكوم عليها باتخاذ تدابير تنفيذ تأخذ مفهوم التّعويض إذا كان القرار القضائي يتطلبها بالضرورة⁽²⁵⁾.

كما درج القضاء الإداري المصريّ على سلك سبيل التّعويض العيني متى كان ممكنا مع اعترافه بعدم أحقيته في إصدار أوامر للإدارة على سبيل التّعويض ذلك أنه للإدارة أن تلجأ للتعويض العيني كلما كان ذلك ممكنا، وأنّ هذا متروك لتقديرها متى رأت أنه يحقق المصلحة العامة بطريقة أفضل، واعتبر في قرار للمحكمة الإدارية العليا أنّ الحكم بالتّعويض النقدي خاطئ متى أبدى المدعى عليه استعداده للتّعويض العيني⁽²⁶⁾.

المطلب الثاني: كيفية التّعويض

تثور في هذا الصّدد مسألة المبدأ الذي يعتمد عليه القاضي الإداري في تقدير التّعويض، والتاريخ الذي يبدأ احتسابه منه، وهما المسألتان اللتان سنناقشهما.

الفرع الأول: تقدير التّعويض

الأصل أنّ القاضي هو الذي يحدّد مقدار التّعويض مراعيًا في ذلك "قاعدة تعويض المضرور عما فاته من كسب وما لحقه من خسارة" في حالة عدم وجود النّص، إلا أن القاضي يلتزم بما يقدره المشرّع إذا تدخل وحدّد قيمة التّعويض مثل تحديد المشرّع لمقدار التّعويض في حالة حوادث العمل للعمال والموظّفين.

كما أنه من المستقرّ عليه في القضاء الإداري المقارن مبدأ التّعويض الكلي (Principe de la réparation intégrale)، ويشمل التّعويض التّعويض الرئيسي المقدّر استنادًا إلى عناصر موضوعية، ويكون في شكل ريع دائم مدى الحياة في حالة الاستقرار النقدي أو عندما يكون المضرور طفلًا أو عاجز، ويعطي التّعويض في شكل رأسمال في الغالب لإنهاء دين الإدارة نهائيًا، ولتمكين المضرور منه، وإضافة للتّعويض الرئيسي بإمكان القاضي منح تعويضات ملحقة كتأخير الدّفع أو عن سوء نية واضحة من طرف الإدارة⁽²⁷⁾ والتّعويض يكون كما أشرنا سابقًا عن الضّرر المادي والضّرر المعنوي، وإن كان التّعويض عن هذا الأخير يبقى رمزيًا مهمّا بلغ ذلك أن المعنويات والأدبيات لا تقوم بمال، غير أن القاضي في تقديره يتقيد بما يطلبه المضرور طبقًا للقاعدة العامة التي تقضي بأنّ القاضي لا يحكم بأكثر مما يطلبه الخصوم⁽²⁸⁾. والقاضي في تقديره يراعي بعض الظروف والملايسات التي صاحبت الفعل الضارّ كحالة المضرور الصحية أو جنسه أو حالة الأموال ...

الفرع الثاني: تاريخ تقدير التّعويض

أما بالنسبة للتاريخ الذي يقدر على أساسه الضّرر فكان مسلك مجلس الدّولة الفرنسي في البداية من تاريخ وقوع الضرر، غير أنه عدل عنه وأصبح يفرّق بين الأضرار الواقعة على الأشخاص واعتدّ بتقدير الأضرار من تاريخ القرار الإداري بعد التّظلم أو الحكم القضائي إن لم يكن هناك تظلم، أما بالنسبة للأضرار الواقعة على الأموال فيقدّر الضّرر

من تاريخ وقوع الضّرر والعلم به وهذا ما أخذ به القضاء الإداري الجزائري في قرار سابق الذّكر، فإذا كانت أشياء ضاعت فمن تاريخ ضياعها⁽²⁹⁾.

المطلب الثالث: مدى تأثير بعض العوامل على التّعويض

قد تتدخل بعض العوامل لتؤثر في التّعويض المقرر للمضّرور كما يلي:

الفرع الأول: فعل المضّرور ذاته

فهو كقاعدة عامة سبب من أسباب التّخفيف من المسؤولية أو الإعفاء منها وتجنّس هذه الأخيرة إذا كان المضّرور هو وحده المتسبب في الفعل الضارّ ولا علاقة للإدارة هنا أو كانت سببا، لكنه غير منتج كما سبق الإشارة إليه هنا لا تتحمّل الإدارة أية مسؤولية وتكون معفاة من التعويض، غير أنه إذا كان نشاط الإدارة قد زاد في الضرر فتتحمّل هذه الأخيرة جزءا من المسؤولية بقدر الضّرر الواقع على المضّرور ويقدر التعويض الذي يكون جزئيا على أساسه.

الفرع الثاني: فعل الغير

والأمر كذلك إذا سبب عمله ضررا للغير دون أن يكون للإدارة إسهام فيه فيتحمّل هذا الغير التّعويض الكلي تبعا لقواعد المسؤولية المدنية، غير أنه إذا اشترك مع الإدارة فهنا أيضا التّعويض الكلي مضمون للمضّرور ويتحمّله الطّرفان الغير والإدارة كل بنسبة أضراره التي يحدّدها القاضي، غير أن هذا الوضع يطرح إشكالات من حيث توزيع الاختصاص القضائي وتشيتت المضّرور بين قضائين مختلفين، فقد أوجد القانون والقضاء الإداري حلا يتمثل في تحميل الإدارة العامة التعويض الكلي ثم الرجوع على المشترك معها في الضّرر بنسبة خطئه، ولا فرق هنا إن كان الغير من أعوان الإدارة أو لا وهذا الحلّ تيسير على المتقاضين المضّرور.

الفرع الثالث: القوة القاهرة

ويشترط حتى تعتبر الحادثة قوة القاهرة أن تكون الواقعة غريبة عن الإدارة وغير متوقعة ولا يمكن تجنب آثارها، ويترتب على القوة القاهرة الإعفاء الكلي إذا كانت وحدها مسببة

للضّرر، ولكن إن ساعد فعل الإدارة وزاده فعل الغير فيكون التّعويض جزئيا للإدارة عما سببته وللغير كذلك وفقا للقواعد السّبق ذكرها.

الفرع الرابع: الحالة الطارئة

ويشير الأستاذ أحمد محيو إلى الحالة الطارئة ويعتبرها خاصة بالقانون الإداري، ذلك أن القانون المدني لا يفرّق بينهما ويوضح الفرق في أن الحالة الطارئة ناتجة عن حدث مجهول داخل النّشاط الإداري، في حين أن القوة القاهرة ناتجة عن حدث معلوم وخارجة عن النّشاط الإداري، ويعتبر الحالة الطارئة حدثا معفيا من المسؤولية القائمة على أساس الخطأ في حين أنّها لا تعفو في الأنشطة التي تقوم مسؤولية الإدارة فيها عن المخاطر⁽³⁰⁾.

خلاصة:

من خلال ما سبق لاحظنا اختلاف قواعد التّعويض في المسؤولية الإدارية عنها في القواعد العامة المعروفة في القانون المدني بالنسبة للقضاء الإداري الفرنسي، مع بقاء اعتماد القضاء الإداري المصري والجزائري في أحوال عدّة على أحكام القانون المدني، والملاحظ أيضا الدور الواضح والإيجابي للقاضي الإداري وكيف أن مسلكه متطور، فرأينا أنه أقرّ التّعويض التقدي لنجده يقرّ بالتعويض العيني في حالات معينة، كما أنه وضع قواعد مستقرة في كفاءات تقدير التعويض وتاريخه، وأخيرا خلصنا للحديث عن بعض العوامل إن وقعت أثّرت في مسؤولية الإدارة العامة بالتخفيف والإعفاء.

خاتمة:

لقد تطوّر القضاء الإداري في مجال المسؤولية الإدارية إلى درجة أصبح يمكن معها جمع الاجتهاد وتحصيله في خلاصات ونظريات، بدءا من تكييف المسؤولية الإدارية وتأسيسها إلى خطئيه وغير خطئيه عن عمل ماديّ أو قانوني نتيجة إخلال تعاقدّي أو تقصيريّ.

كرّس القضاء الإداري في اجتهاده لقضاء متميّز، ومختلف لكنه مكمل لقضاء الإلغاء هو قضاء التّعويض، وخصّه بقواعد متميزة عنه من حيث نطاق سلطات القاضي في كل منهما، وكذا من حيث مواعيد رفع الدّعوى وتقادمها.

إنّ الملاحظ من خلال ما سبق دراسته أن أركان المسؤولية الإدارية أو أسسها قد تختلف غير أن العنصر الفاعل فيها، وتنتفي بانعدامه المسؤولية الإدارية وهو الضرر، قد أصل له الاجتهاد القضائي في قواعد: من حيث الشّروط الواجب توفرها فيه للاعتداد به كما وسع في نطاقه للاعتراف بالضرر المعنوي إلى جانب الضرر المادي، ووضع قواعد تنير القاضي الإداري في تقديره للتّعويض في حال تعدد الأسباب المؤدية للضرر، وتعدّد الأضرار في دعاوى المسؤولية الإدارية.

وأخيرا وصلنا إلى أن القواعد المقررة من طرف الاجتهاد القضائي فيما يتعلق بتقدير التعويض، تختلف عن القواعد العامة المقررة في القانون المدني وهذا في فرنسا، مع بقاء اعتماد القضاء الإداري المصري وكذا الجزائري في أحوال عدّة على أحكام القانون المدني كما رأينا السّلطات المتطورة للقاضي الإداري بدءا باعتماد التعويض التقدي لنجد أنه قد سلك مسلكا جديدا، وغير متوقع وإن كان مقيدا يتمثّل في اعتماده التعويض العيني، لنصل إلى التأكيد على السّلطات الواسعة للقاضي الإداري في كيفيات تقدير التعويض المطالب به، وكذا تاريخ استحقاقه طبعاً مع مراعاة النّصوص إن وجدت، لننتهي في الأخير إلى القول بأنّ مسؤولية الدّولة ليست مطلقة، وإنما قد تعثرها ظروف إن حدثت قد تؤدي إلى إعفائها أو التخفيف من مسؤوليتها، ويتعلق الأمر بفعل المضرور ذاته أو فعل الغير، وكذا القوة القاهرة والحالة الطارئة.

الهوامش والإحالات

- (1) - حيث يتم مراجعة القرار الإداري في عيوبه من حيث الشكل ومن حيث الموضوع، انظر لمزيد من التفصيل انظر مذكرتنا حول المسؤولية الإدارية عن الخطأ المرفقي دراسة مقارنة، مذكرة ماجستير شعبة القانون العام تخصص مؤسسات دستورية وإدارية، قسم العلوم القانونية والإدارية، جامعة 8 ماي 1945، قالمة، 2004-2005، ص 37 وما بعدها.
- (2) - الوضع هنا قريب من دعوى فحص المشروعية منه إلى دعوى الإلغاء، فالتثبت من وجود عيب في القرار الإداري ونقصه به العيب المؤثر في أثره ويتعلق الأمر بالعيوب الموضوعية فتشكل قرينة قاطعة على قيام القرار الإداري على خطأ يرتب المسؤولية الإدارية.
- (3) - جابر جاد نصار، مسؤولية الدولة عن أعمالها غير التعاقدية (قضاء التعويض)، القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص 239 وما بعدها.
- (4) - سماح فارة، مرجع سابق، ص 42 وما بعدها.
- (5) - عن الدكتور أحمد محمود جمعة، منازعات التعويض في مجال القانون العام، منشأة المعارف الإسكندرية، 2005، ص 248 وما بعدها.
- (6) - أحمد محمود جمعة، نفس المرجع، ص 248 وما بعدها.
- (7) - انظر القرار بمرجع الأستاذ حسين بن شيخ آث ملويا، المنتقى في قضاء مجلس الدولة، الجزء الأول، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 237 وما بعدها.
- (8) - نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (9) - رشيد خلوي، قانون المسؤولية الإدارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1997، ص 137.
- (10) - للاستزادة ينظر: حسين بن شيخ آث ملويا، مرجع سابق، ص 91 وما بعدها، وص 101 وما بعدها، وص 237 وما بعدها.
- (11) - رشيد خلوي، مرجع سابق، ص 139.
- (12) - المرجع نفسه والصفحة.
- (13) - Gunnel FIDENTI et Hélène VOILET. La responsabilité administrative. Www. arpe- paca.org
- (14) - www. Fr. wikipedia. Org / la responsabilité de l'administration française.
- (15) - Rachid ZOUAIMIA et Marie Christine ROUAULT، Droit administratif, collection droit pratique, BERTI édition, 2009, p288.

- (16) - سليمان محمد الطماوي، القضاء الإداري، الكتاب الثاني، قضاء التعويض وطرق الطعن في الأحكام دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996، ص 405.
- (17) - Rachid ZOUAIMIA. Op.cit. p 288.
- (18) - أحمد محيو، المنازعات الإدارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 242.
- (19) - سليمان محمد الطماوي، مرجع سابق، ص 445.
- (20) - عبد العزيز عبد المنعم خليفة، المسؤولية الإدارية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2007، ص 224.
- (21) - سليمان محمد الطماوي، مرجع سابق، ص 450.
- (22) - أحمد محمود جمعة، مرجع سابق، ص 209 و ص 237.
- (23) - أحمد محيو، مرجع سابق، ص 252.
- (24) - أنور أحمد رسلان، وسيط القضاء الإداري، دار النهضة العربية، 2008، ص 279 وما بعدها.
- (25) - Jean-Pierre DUBOIS. La responsabilité administrative. CASBAH édition. Alger. 1998. p111.
- (26) - أحمد محمود جمعة، مرجع سابق، ص 196 و ص 194.
- (27) - Rachid ZOUAIMIA. Op-cit.p293.
- أحمد محيو، مرجع سابق، ص 252.
- (28) - أنور أحمد رسلان، مرجع سابق، ص 281 وما بعدها.
- (29) - Jean-Pierre DUBOIS. Op.cit.p108 et p109.
- (30) - جميع المراجع السابق ذكرها أشارت إلى حالات الإعفاء من المسؤولية الإدارية وخاصة مرجع الأستاذ أحمد محيو، مرجع السابق، ص 250 وما بعدها.

الخدمة المرجعية الرقمية أداة فعالة لاسترجاع مصادر المعلومات:
تجربة طلبة الدكتوراه (أدب عربي) بالمركز الجامعي بركة

Digital Reference service as an effective tool to retrieve
the information sources: The experience of PhD students at
the University center of Barika

د. بدر الدين عطية

المركز الجامعي سي الحواس، بركة - باتنة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/06

تاريخ الإرسال: 2020/04/09

ملخص

يهدف البحث إلى معرفة درجة وعي طلبة الدكتوراه أدب عربي بالمركز الجامعي بركة بخدمات المعلومات عن بعد ممثلة في الخدمة المرجعية الرقمية، والتي تقدمها بعض مكتبات الجامعات العربية، ومن ثم تدريبهم على التعامل مع الخدمة ومناقشة ردود أفعالهم من نواحٍ متعددة تشمل سهولة الاستخدام، الأشكال المفضلة، طبيعة الأسئلة والفائدة المرجوة منها وتم اعتماد المنهج الوصفي وأدوات الملاحظة والمقابلة لجمع البيانات.

وتلخصت أهم النتائج في عدم وجود معارف قبلية لدى الطلبة بالخدمة المرجعية الرقمية، وبعد تدريبهم على استخدامها فضل أغلبهم الشكل الآتي في تقديم الخدمة ويسعون من خلالها إلى الحصول على مصادر معلومات رقمية تخدمهم في مسار إنجاز أطروحاتهم.

الكلمات المفتاحية: الخدمة المرجعية الرقمية، طلبة الدكتوراه، أدب عربي، مكتبات الجامعات العربية، المركز الجامعي بركة.

Abstract:

The research aims to know the degree of awareness of the Ph.D. Arabic literature students at the Barika University Center with Online information services represented in the digital reference service provided by some Arab university libraries, And then train them to the service and Discussing their reactions about: usability, Favorite formats, nature of the questions and The desired benefit. Data collection tools included Observation and interview.

The most important results include the fact that students are not aware of the digital reference service. After training them to use it, they prefer the direct form of the service. Moreover, they aim to obtain digital information sources that help them to design their theses.

Keywords: Digital reference service, PhD students, Arabic literature, Arab Universities Libraries, Barika University Center.

مقدمة:

ظهرت أول أشكال الخدمة المرجعية الرقمية سنة 1984، حيث استخدم البريد الإلكتروني في تقديمها، وذلك عندما أنشأت مكتبة جامعة ميريلاند للعلوم الصحية خدمة مرجعية عبر البريد الإلكتروني أطلقت عليها *Electronic Access to Reference Service*⁽¹⁾ وعرفت جمعية المراجع والمستفيدين الأمريكية الخدمة على أنها «خدمة مرجعية تقدم الكترونيا غالبا في الوقت الفعلي، حيث يستخدم المستفيد أي تقنية انترنت للاتصال بموظفي المراجع دون الحضور شخصيا للمكتبة»⁽²⁾.

وبحسب جمعية المكتبات الأمريكية ALA فإن خدمات المعلومات الرقمية هي «الخدمة المرجعية التي تعتمد على استخدام التقنية وخاصة الحاسب الآلي للتواصل من خلال الانترنت بين المستفيد وأخصائي الخدمة المرجعية دون الحاجة للذهاب بشكل شخصي للمؤسسة»، ويعود تاريخ بداية تقديم الخدمة إلى أواسط العقد التاسع من عام 1980⁽³⁾ عندما بدأت المكتبات الأكاديمية في تقديمها عبر البريد الإلكتروني، ثم تطورت مع ظهور الويب 2.0 وزيادة احتياجات المستفيد فضلا عن تطور مهارات المكتبي⁽⁴⁾.

إن تزايد تقديم الخدمة المرجعية الرقمية عبر مواقع المكتبات الجامعية عموما والعربية منها بالأخص يثير العديد من الإشكالات لأجل دراستها، ولذلك نسعى عبر هذه الدراسة إلى معالجة جانب مهم جدا يُعنى بمعرفة درجة الوعي بهذه الخدمة واستكشاف أثرها وفائدتها من وجهة نظر "طلبة الدكتوراه أدب عربي بالمركز الجامعي بريكة".

● إشكالية الدراسة

بادرت العديد من المكتبات الجامعية في الوطن العربي إلى تقديم الخدمة المرجعية الرقمية، ويشير شاهين أن «ضعف وعي المستفيدين بأهمية هذه الخدمة أثر سلبا على استخدامها»⁽⁵⁾ لذلك نفترض عبر هذه الدراسة أن عدم وعي الطلبة عموما وطلبة الدكتوراه على وجه الخصوص بهذه الخدمات يساهم في تقليل استخدامها.

تأسيسا على ما سبق، نهدف إلى معرفة مدى استفادة طلبة الدكتوراه أدب عربي بالمركز الجامعي بريكة من الخدمة المرجعية الرقمية، والتي تقدمها العديد من المكتبات الجامعية العربية من خلال الإجابة على السؤالين الآتيين:

- ما مدى وعي طلبة الدكتوراه بالخدمة المرجعية الرقمية؟
- وماهي الفوائد المرجوة من استخدامها؟

● أهمية الدراسة

يؤمل أن تقدم نتائج الدراسة مؤشرات تساعد في زيادة وعي الطلبة والباحثين بالخدمة المرجعية الرقمية على اعتبار أنها أهم خدمة يمكن أن تقدمها المكتبات الجامعية عبر مواقعها، كما يؤمل أن تفيد الاقتراحات المقدمة القائمين على مكتبات الجامعات الجزائرية للاستثمار الأمثل في الخدمة، وكذا إمكانية إدراج دورات تكوينية تساعد الطلبة والباحثين على استرجاع المعلومات من البيئة الرقمية عموما، وتكونهم على كيفية التعامل والاستفادة القصوى من خدمات المعلومات الرقمية.

• أهداف الدراسة

لعل الغرض الأساسي من هذا الدراسة هو الإجابة عن الإشكال السابق، إلا أننا وبشكل أدق يمكننا حصر هذه الأهداف في:

- محاولة الوقوف على أهم مواقع مكتبات الجامعات العربية التي تقدّم الخدمة المرجعية الرقمية.
- تدريب طلبة الدكتوراه أدب عربي بالمركز الجامعي بريقة على استخدام هذه الخدمة.
- التعرف على فائدة الخدمة المرجعية الرقمية بالنسبة للطلبة محل الدراسة، وتحديد الإشكالات التي تواجههم أثناء استغلالها.
- تقديم الاقتراحات اللازمة لتحقيق الاستغلال الأمثل للخدمة المرجعية الرقمية.

• منهج الدراسة وأدواتها

تم اعتماد المنهج الوصفي بأسلوب تحليلي، من أجل التعريف بالخدمة المرجعية الرقمية وقياس وعي أفراد العينة بها، وكذا مستوى رضاهم بعد التعامل مع الخدمة.

وفيما يتعلق بأدوات جمع البيانات، فقد تم الاعتماد على الملاحظة بالمشاركة وذلك أثناء تقديم درس الخدمة المرجعية الرقمية بشكل تطبيقي كأحد محاور مقياس البحث الوثائقي، كما تمّ اعتماد المقابلة بهدف الحصول على معلومات تتعلق بوعي عينة الدراسة بالخدمة المرجعية الرقمية وكذا الأشكال المفضلة للاستخدام ومدى الرضا عن نتائج التعامل مع الخدمة.

• الدراسات السابقة

لقد سعينا إلى جمع بعض الدراسات التي تكون أقرب إلى موضوعنا وكانت ركيزة للقيام بهذا البحث، وسنستعرضها على النحو الآتي:

- دراسة سليم بن مسلم المحروقي، سنة 2014 والموسومة ب: وعي طلبة الدراسات العليا بجامعة السلطان قابوس بالخدمة المرجعية الرقمية واستخدامهم لها.⁽⁶⁾

هدفت إلى التعرف على وعي طلبة الدراسات العليا بجامعة السلطان قابوس بالخدمة المرجعية الرقمية التي تقدمها المكتبة الرئيسية للجامعة، وواقع استخدامها والصعوبات التي تواجه أخصائي المعلومات في تقديمها، واعتمد الباحث على المنهج المسحي ممثلاً في الاستبيان الموجه لأفراد العينة المقدرة بـ 313 طالب وطالبة، ومنهج تحليل المضمون عبر تحليل صفحات الويب الخاصة بتقديم الخدمة والإحصاءات الصادرة عن المكتبة، كما اعتمدت المقابلة التي أجريت مع خمسة موظفين من قسم المراجع.

ومن أهم النتائج، ضعف وعي طلبة الدراسات العليا بالخدمة المرجعية الرقمية، حيث بلغت نسبة الاستخدام 16 %، وكان البريد الإلكتروني أكثر الأشكال المفضلة، ومن أبرز الأسباب التي تحد من استخدام الخدمة نقص الكوادر البشرية المؤهلة ووجود نقص في عملية التسويق للخدمة.

- دراسة جابر جميلة أحمد سنة 2012، والموسومة بـ: الخدمة المرجعية الرقمية في المكتبات الأكاديمية في لبنان: دراسة تقويمية.⁽⁷⁾

هدفت إلى التعرف على واقع الخدمات المرجعية الرقمية بالمكتبات الأكاديمية في لبنان وتقييمها استناداً للمبادئ التوجيهية للخدمة المرجعية الرقمية الصادرة عن الاتحاد الدولي لجمعيات ومؤسسات المكتبات IFLA. اعتمدت الباحثة المنهج الوصفي عبر استخدام الملاحظة المباشرة لمواقع المكتبات بهدف تقويم واجهات الخدمة، واعتمدت على المنهج التجريبي عبر استخدام التجربة المستترة بهدف تقويم ممارسات الخدمات المرجعية الرقمية.

تكونت عينة الدراسة من 43 مكتبة تابعة لمؤسسات التعليم العالي في لبنان، ومن أهم النتائج المتوصل إليها أن نسبة المكتبات الأكاديمية التي توفر خدمة مرجعية رقمية هي 19 % وأن الخدمة المرجعية الرقمية في لبنان لا تزال في مراحلها الأولى.

- دراسة Fehintola Onifade و Adeniyi Oluwatoyin Sowole، سنة 2011 والموسومة بـ:

Reference Services in a University Library: Awareness and Perception of Undergraduate Students.⁽⁸⁾

هدفت إلى معرفة مدى وعي طلبة الزراعة بجامعة Abeokuta في نيجيريا بالخدمة المرجعية، واكتشاف الصعوبات التي يواجهونها أثناء استغلالهم للخدمة، وتم اختيار عينة عشوائية تضم 200 طالب بالاعتماد على أداة الاستبيان لجمع البيانات.

وتظهر النتائج أنّ غالبية الطلبة المبحوثين ليسوا على دراية بالخدمة المرجعية التي تقدمها المكتبة، وحتى أولئك الذين يدركون أن المكتبة تقدم الخدمة، فهم لا يفرقون بين استخدام المصادر المرجعية وبين الخدمات المرجعية، كما أن نسبة كبيرة من المبحوثين لا يرون أنّ مسؤول الخدمة المرجعية قادر على تعزيز عمليات البحث وتلبية احتياجاتهم من المعلومات، وتشير هذه النتائج إلى أن كفاءة ومهارة القائمين على تقديم الخدمة تؤثر بشكل كبير على استخدامها من طرف المستفيدين، وعلى ثققتهم في الاستفادة منها.

- دراسة Maryellen Allen و Cheryl Dee سنة 2006، والموسومة بـ:

A Survey of the Usability of Digital Reference Services on Academic Health Science Library Web Sites.⁽⁹⁾

هدفت الدراسة إلى تحديد نوع الخدمات المرجعية الرقمية المقدمة عبر مواقع المكتبات الطبية في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، ومدى سهولة تمكن المبحوثين من تحديد هذه الخدمات واستخدامها، وشملت الدراسة قائمة بـ 119 مكتبة تقدم الخدمة على الخط، ويتم تقييمها من قبل عينة قصدية تظم 14 طالبا يتلقون تكوينا في علوم المكتبات بما فيها مقياس الخدمات المرجعية الرقمية من أصل 27 طالب مسجل، وتم جمع البيانات باستخدام أدوات متنوعة منها جلسات مع المستجوبين لتسجيل أنشطتهم أثناء تصفح المواقع المدروسة.

ومن أهم النتائج أن معظم المشاركين 78.6 % يفيدون بأنّ خدمات المراجع الرقمية تم ربطها مباشرة من الصفحات الرئيسية للمكتبات، لكن سجلات الخادم تشير إلى أنهم تنقلوا في المتوسط بأربعة روابط قبل أن يجدوها، ورغم ذلك تشير الباحثتان إلى أن المكتبات المدروسة قامت بعمل جيد إلى حد ما في تمييز خدماتها حتى يتمكن الطلبة من إيجادها بسهولة، كما أن تخصص الطلبة (علم المكتبات) أثر على سهولة التعامل مع الخدمة.

1- الإطار النظري للدراسة

تعتبر الخدمة المرجعية الرقمية من أهم الخدمات المقدمة في المؤسسات الوثائقية حاليا وهي لا تقتصر فقط على الإجابة عن استفسارات المستفيدين، وإنما تتعداها إلى المهام والخطوات اللازمة لأدائها،⁽¹⁰⁾ خاصة مع بروز العديد من الخطوط الإرشادية، والمعايير التي توضح كيفية تقديمها، لذلك سنحاول فيما يلي التطرق بشكل متسلسل إلى كل ما يتعلق بالخدمة نظريا.

1.1- مفهوم الخدمة المرجعية الرقمية

تعرف على أنها عملية اتصال مباشر وآني بين المستفيد وأخصائي المعلومات أو برنامج آلي باستخدام أحد برامج المحادثة عبر شبكة الأنترنت، ويهدف من خلال ذلك إلى مساعدة المستفيد في الإجابة عن تساؤلاته أو إرشاده إلى مصادر المعلومات التي تساعد في الوصول إلى الإجابة.⁽¹¹⁾

وتدلّ على منظومة من الخبراء والوسطاء والمصادر التي يتم تقديمها لسد حاجة المستفيدين على الخط المباشر، وتحدث الخدمة المرجعية الرقمية في حالة تلقي السؤال رقميا والإجابة عنه رقميا،⁽¹²⁾ لكن الوقت المستغرق للإجابة عن استفسارات المستفيدين ينظر إليه كثيرا كقضية أساسية لإرضائهم، وهي غالبا خارج سيطرة المكتبة نظرا لإمكانية حدوث تأخيرات بسبب اختناقات في المجرى،⁽¹³⁾ أو بسبب كثرة الطلبات، لذلك لجأت بعض المكتبات إلى توفير قائمة بالأسئلة المتكررة وتقديم إجابات عنها وتوفيرها على موقع المكتبة يستخدمها المستفيد قبل طرح سؤاله فإن توفرت إجابة لا يقوم بطرح السؤال وبالتالي تقليص الضغط على أخصائي المعلومات.

2.1- أشكال الخدمة المرجعية الرقمية

سمحت التقنيات الحديثة في شبكات الاتصالات وعلى رأسها شبكة الأنترنت من استخدام أكثر من أسلوب في تقديم الخدمة المرجعية الرقمية للمستفيدين، فمنها ما هو تفاعلي مباشر بين المستفيد واختصاصي المراجع ومنها غير ذلك، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم أشكال تقديم الخدمة المرجعية الرقمية إلى شكلين أساسيين:

أ. الخدمة المرجعية الرقمية اللاتزامنية: وتتمّ بفارق زمني واضح ما بين السؤال والإجابة عليه وتشمل:⁽¹⁴⁾

- الخدمة المرجعية الرقمية عبر البريد الإلكتروني: حيث يرسل المستفيد رسالة إلى المكتبة تتضمن الاستفسار المرجعي، وتأخذ هذه الخدمة شكلين وهما: رسالة البريد الإلكتروني العادي، وتعبئة استمارة أو نموذج للبريد الإلكتروني.
- استخدام النظام الخبير والذكاء الصناعي: وهي نوع متقدم من أنماط الخدمة المرجعية الرقمية، يقوم النظام بتلقي الاستفسار وتحويله إلى اختصاصي المراجع المناسب حتى يجيب عليه، ثم يعاود النظام أرشفته والاحتفاظ بنسخة منه في القاعدة المعرفية الخاصة به لما في ذلك من توفير الوقت وتخفيف الأعباء على اختصاصي المراجع .
- قوائم الأسئلة المتكررة FAQ: عبارة عن قوائم تشتمل على الأسئلة التي يتم طرحها بشكل مستمر والتي سبق وأجابت عليها الخدمة، يتم حفظ تلك الأسئلة وإجاباتها على هيئة قوائم، لتوفير الوقت والجهد وتجنب تكرار البحث عن الإجابة على الاستفسار نفسه.

ب. الخدمة المرجعية الرقمية التزامنية:⁽¹⁵⁾ تستخدم هذه الطريقة في تقديم الخدمة تقنية الدردشة (Chat) لتوجيه الاستفسارات إلى أخصائي المراجع في اتصال مباشر وتفاعلي. وتتوافر منتجات تجارية متعددة الأغراض يمكن للمكتبات أن تستعين بها لتقديم هذه الخدمة. وهناك أشكال لتقديم هذا النوع من الخدمة نوجزها فيما يلي:

- الدردشة في اتجاهين بشكل مباشر، وتتيح هذه الطريقة إجراء حوار مع أخصائي المراجع باستخدام نافذة الدردشة، ويطلق عليها بالدردشة المباشرة والفورية (Messagerie instantannée).

- إرسال صفحات الويب من أخصائي المراجع إلى المستفيد مباشرة بدلا من قيامه بكتابة العناوين الإلكترونية لتلك الصفحة، وتعتمد هذه الطريقة على ما يسمى بتقنية الدفع (Technologie Push).

- التصفح المشترك (Co-browsing)، حيث يسمح هذا الأسلوب بعرض عملية تصفح صفحات الويب على برنامج المتصفح الخاص بالمستفيد في الوقت نفسه، الأمر الذي يتيح للمستفيد إمكانية متابعة ما يقوم به المكتبي، وكذلك عرضه لكيفية استخدام مصادر المعلومات الإلكترونية.

3.1- أهداف الخدمة المرجعية الرقمية:

تسعى المكتبات بمختلف أنواعها عبر تطبيق الخدمة المرجعية الرقمية إلى ضمان تحقيق الأهداف الآتية:⁽¹⁶⁾

- تقديم خدمة مرجعية متميزة لكل فئات المستفيدين بما فيهم الذين لا يستطيعون الحضور إلى المكتبة والذين ليست لديهم الرغبة بالحضور.
- تقديم خدمة مرجعية سهلة للمستفيدين داخل المكتبة من خلال محطة عمل داخلية متصلة بالانترنت.
- تحقيق فعالية أكبر في الأداء للموظفين من خلال توزيع الأعمال على المتخصصين في كل فروع المكتبة.
- ضمان جودة الإجابة عن طريق تحويل الأسئلة المتشابهة إلى نقطة معينة.

4.1- الجوانب التي يجب مراعاتها عند تقديم الخدمة المرجعية الرقمية

أصدرت جمعية خدمات المراجع و المستفيدين RUSA «وهي فرع من جمعية المكتبات الأمريكية ALA سنة 1998 خطوط إرشادية خاصة بتطبيق الخدمة المرجعية الرقمية»⁽¹⁷⁾ والغرض منها هو مساعدة المكتبات على تنفيذ وتحسين الخدمات المرجعية الرقمية⁽¹⁸⁾ وتشمل عدة جوانب نذكر منها:

- تحديد مجتمع المستفيدين بعناية عبر الإعلان عن سياسة المكتبة على الموقع الخاص بالخدمة، وكذا تحديد القضايا الفنية المتعلقة بموثوقية المستفيدين.
- يجب تحديد مستوى الخدمة من خلال تحديد نوع الأسئلة والاستفسارات التي يمكن الإجابة عنها.

كما يقدم أيضا الاتحاد الدولي لجمعيات المكتبات IFLA مجموعة من المعايير التي ينبغي مراعاتها عند التخطيط لخدمة مرجعية رقمية، وقد ترجمت إلى العربية من طرف رضا محمد النجار سنة 2008،⁽¹⁹⁾ وتشمل:

- تدريب العاملين على مهارات التعامل مع مواقع الويب على الشبكة العنكبوتية العالمية.
- إكساب العاملين بعض المهارات البرمجية مثل تصميم صفحات الويب وإدارة قواعد البيانات.
- أن يتم تحديد الوقت الذي تستغرقه المكتبة في الرد على الاستفسارات المرجعية (يوم أسبوع...).
- تحديد الجمهور المستهدف، هل سيتم توفير الخدمة للمستخدمين المتميزين للمكتبة أم أنها ستتاح للجميع.
- توضيح المعلومات المقدمة في الإجابات، أشكال الإجابة، تحديد مرجع المعلومة أو الإحالة إليه.⁽²⁰⁾

كما تحتاج إلى عدة عناصر لتقديمها بشكل فعال مثل توفير مجموعة من الأعمال المرجعية كالتقويم والأدلة الإرشادية والأعمال الببليوغرافية، إضافة لأجهزة اتصالات وخطوط إنترنت فعالة.⁽²¹⁾

5.1- نظم إدارة الخدمة المرجعية الرقمية:

شهد مؤتمر جمعية المكتبات الأمريكية لسنة 2000 ظهور أول نظام للخدمة المرجعية الرقمية وقدمته شركة LSSI، وفي عام 2002 طور كل من OCLC ومكتبة الكونغرس نظام لتقديم الخدمة المرجعية الرقمية التعاونية بين المكتبات وهو في الوقت الحالي أشهر وأكبر نظم إدارة الخدمة في العالم، وهو معروف بـ "نقطة الأسئلة Question Point"،⁽²²⁾ ويعتبر ظهور هذا النظام نقطة تاريخية فاصلة في مجال الخدمة المرجعية الرقمية، لأنه أول نظام متكامل يصمم للمكتبات ويمكنها من تقديم الخدمة المرجعية بشكل متكامل⁽²³⁾، ولعل أهم ما أضافه النظام هو التعاون بين المكتبات في تقديم الخدمة المرجعية الرقمية.

ومن أبرز المكتبات التي تعتمد على نظام نقطة الأسئلة في تقديم الخدمة المرجعية الرقمية هي المكتبة الوطنية الفرنسية، والتي تطلق عليها تسمية SINDBAD، وتم افتتاحها للعمل رسميا في نوفمبر 2005 بفريق عمل يضم حوالي 120 شخص، وتمت الخدمة حاليا عبر الدردشة، واستمارة البريد وكذا الاتصال الصوتي.⁽²⁴⁾

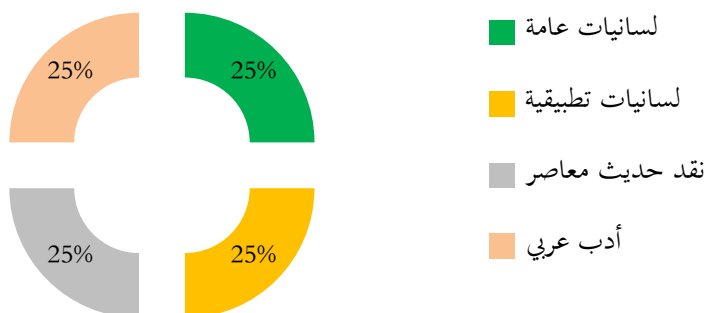
2- الدراسة الميدانية:

سنتطرق في هذا الجزء من البحث إلى تحليل البيانات المجمعة عبر المقابلة مع أفراد العينة.

1.2- عينة الدراسة:

تم اختيار عينة قصدية، وتشمل كل طلبة السنة أولى دكتوراه بقسم اللغة والأدب العربي، معهد الآداب واللغات في المركز الجامعي بريكة (12 طالب)، مقسمة على أربع تخصصات كما هو موضح في الشكل رقم (01)، ويرجع سبب اختيار هذه العينة لكون الباحث مسؤول عن تدريس مقياس البحث الوثائقي لهذه الفئة، وذلك في إطار البرنامج المسطر من طرف الوزارة الوصية الذي ينص على تكوين طلبة الدكتوراه في مجموعة من المقاييس بما فيها مقياس البحث الوثائقي.

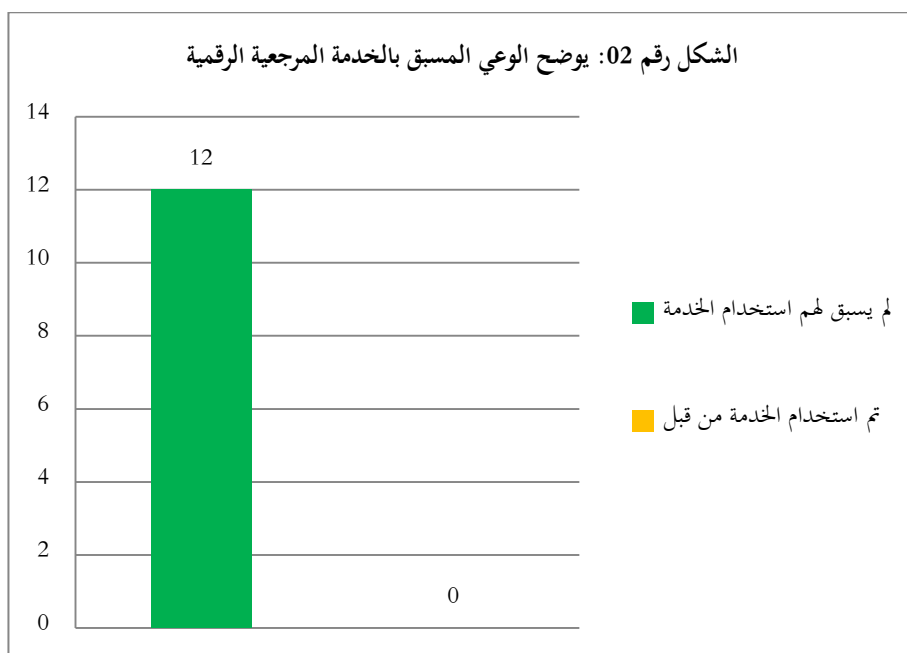
الشكل رقم 01: يوضح توزيع العينة حسب التخصص



بعد تحديد العينة كما هو موضح الشكل (رقم 01)، تمثلت المرحلة الأولى من الدراسة في التعرف على مدى وعي أفراد العينة بالخدمة المرجعية الرقمية، وهل تمّ استخدامها سابقا من طرفهم لأغراض البحث العلمي، هذا ما سنناقشه في النقاط الموالية.

2.2- وعي عينة الدراسة بالخدمة المرجعية الرقمية:

لأجل تحليل هذا المؤشر تمّ طرح جملة من الأسئلة على الطلبة للوقوف على مدى معرفتهم بالخدمات التي تقدمها المكتبات الجامعية عبر مواقعها، وتم التوصل إلى النتائج الموضحة في الشكل الموالي.



يتضح من خلال الشكل (رقم 02) أن جل الطلبة لم يسبق لهم الاستفادة من الخدمة المرجعية الرقمية، وهذا ما يتفق مع نتائج دراسة سليم بن مسلم المحروقي حيث خلصت إلى أن 84 % من أفراد العينة لم يستخدموا الخدمة المرجعية الرقمية من قبل، كما تتفق مع نتائج دراسة Fehintola Onifade التي بينت أن غالبية الطلبة المبحوثين ليسوا على دراية بالخدمة المرجعية التي تقدمها المكتبة، ويمكن إرجاع ذلك إلى التكوين القبلي لبعض

التخصصات العلمية على غرار الأدب العربي، حيث لا تدرج أي مقاييس تهتم بالبحث الوثائقي واسترجاع مصادر المعلومات سواء في طور ليسانس أو طور الماستر، كما أن المكتبات الجامعية المتواجدة في الجامعات التي درس فيها الطلبة سابقا لم تقم بالدور المنوط بها في مجال تكوين المستفيدين على استرجاع المعلومات ومصادر الوصول إليها.

من جانب آخر فتسمية الخدمة المتاحة على مواقع المكتبات الجامعية العربية غير موحد، ويختلف من مكتبة إلى أخرى، وهو في العادة غير واضح وغير مفهوم لعامة المستفيدين وبالأخص في المجالات الأدبية، حيث نجدها بعدة مسميات كما هو موضح في الجدول (رقم 01).

الجدول رقم 01: يوضح المسميات المتعددة للخدمة المرجعية الرقمية

الاسم باللغة العربية	مقابله باللغة الانجليزية
اسأل المكتبي	Ask a librarian
اسأل سؤال	Ask a question
اسأل البريد	Ask an E. mai
اسألنا	Ask Us
اسأل مكتبتك	Ask your library

يبدو أن عدم تقديم شرح مفصل للخدمة يكون متاحا عبر مواقع المكتبات الجامعية وكذا عدم الاتفاق على مصطلح موحد لتسمية الخدمة قد يفهم من طرف المستفيد على أنها تخص معلومات الاتصال بالمكتبة والحصول على عنوانها لا أكثر ولا أقل، لذلك تم تدريب أفراد العينة على الخدمة كما هو موضح في العنصر الموالي.

3.2- برمجة حصة تدريبية لأفراد العينة:

تم برمجة حصة تدريبية بعنوان الخدمة المرجعية الرقمية للطلبة محل الدراسة، حيث كانت مدة الحصة ثلاث ساعات، تم في جزئها الأول التعريف بالخدمة وتحديد مختلف طرق تقديمها، وتوضيح أهميتها في خدمة البحث العلمي، ليتم بعد ذلك عرض مجموعة من

الأمثلة لمكتبات جامعية عربية تقدم الخدمة مع التركيز على المكتبات التي تنتمي إلى جامعات تدرس تخصص الأدب العربي ضمن أقسامها كما هو موضح في الجدول (رقم 02) وشرح أساليب الاستفادة منها.

الجدول رقم 02: يوضح صفحات الخدمة المرجعية الرقمية لبعض المكتبات العربية

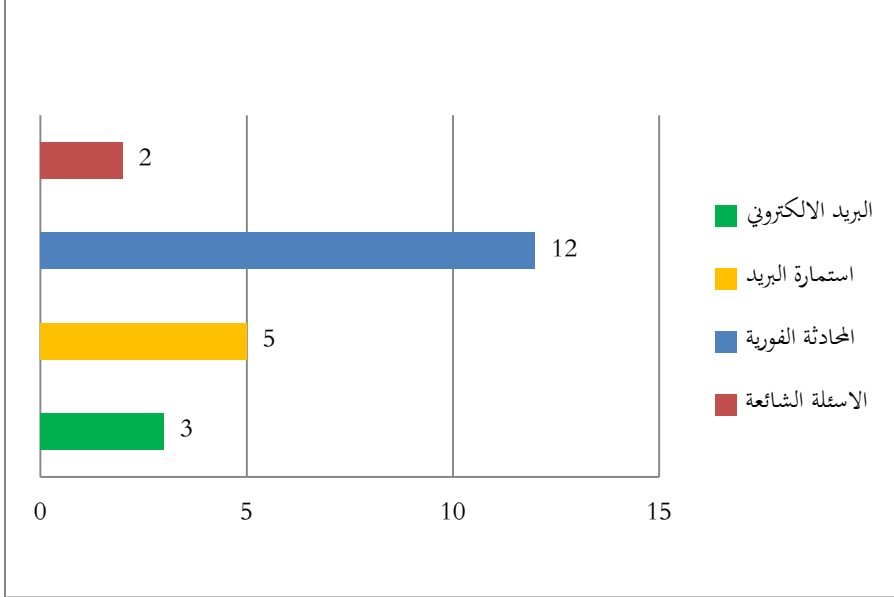
اسم المكتبة الجامعية	رابط تقديم الخدمة
مكتبة جامعة القاهرة	http://www.cl.cu.edu.eg/?page_id=230
مكتبة جامعة بغداد	http://clib.uobaghdad.edu.iq/?page_id=15035
مكتبة جامعة السلطان قابوس	https://bit.ly/2RfWFON
مكتبة جامعة قطر	http://libanswers.qu.edu.qa/ask
مكتبة جامعة الملك سعود	https://eservices.ksu.edu.sa/CentralLibraryE/Services/Login.aspx
مكتبة جامعة الإمارات	https://www.library.uaeu.ac.ae/ar/forms/askalibrarian.shtml

بعد ذلك فسمح المجال للطلبة من أجل تجريب الخدمة والتعامل معها سعياً للحصول على مصادر معلومات تكون في أغلب الأحيان امتلاكية (بمقابل مادي) ولا يمكن الوصول إليها دون اشتراك ودفع مبالغ مالية. بعد مرور أسبوع تم تجميع بيانات المقابلة والتي ناقشناها في العناصر الموالية.

4.2- الأشكال المفضلة لتقديم الخدمة لدى عينة الدراسة:

ونقصد هنا تحديد أشكال الاتصال التي يفضلها أفراد العينة، فإما أن تكون استمارة بريد تملأ من طرفهم، ويتم بعدها الإجابة عن الاستفسار في حد أقصاه 48 ساعة، أو أن تكون عبر مراسلة البريد الإلكتروني للمكتبة من خلال رسالة يطرح فيها المستفيد انشغالاته والشكلان يمثلان الخدمة المرجعية غير التزامنية أو غير المباشرة، كما يمكن أن يفضل المستفيدون الطريقة المباشرة في شكل محادثة فورية عن طريق الدردشة أو الاتصال السمعي والمرئي، كما توفر العديد من المكتبات قائمة بالأسئلة الشائعة وسط المستفيدين وتقدم إجابات مسبقة عنها، ويمكن أن تتوفر كل الأشكال في المكتبة نفسها، وكانت النتائج كما هو موضح في الشكل (رقم 03).

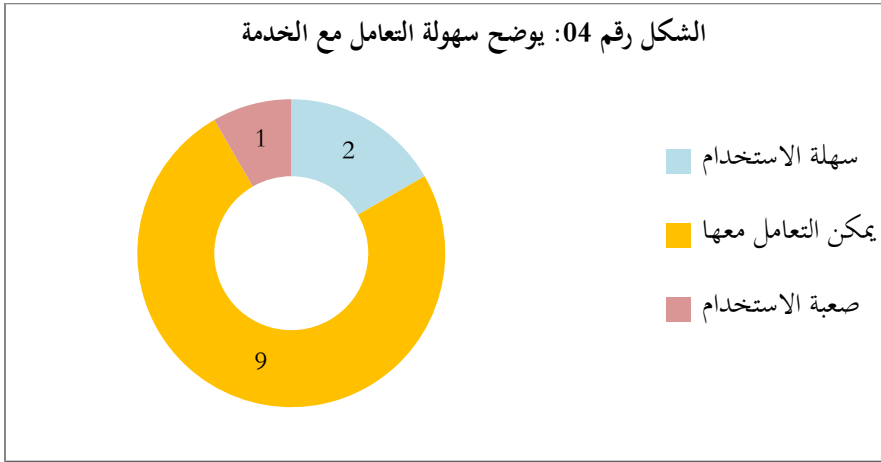
الشكل رقم 03: يوضح الأشكال المفضلة لتقديم الخدمة المرجعية الرقمية



يتضح من خلال الشكل (رقم 03) أن أغلب المبحوثين يفضلون الشكل الآتي (المباشر)، وهذا ما يختلف مع نتائج دراسة المحروقي، حيث كشفت أن البريد الإلكتروني هو أكثر الأشكال المفضلة، ويرجع ذلك إلى أن الطلبة يرغبون في الحصول على إجابات مباشرة عن الأسئلة التي يطرحونها دون الحاجة للانتظار لمدة قد تتزايد عن 48 ساعة نظرا لارتباطهم بوقت محدد في إنجاز أطروحاتهم ومقالاتهم العلمية، أما الشكل غير الآتي فتم عبره الإجابة على السؤال بعد مدة زمنية معينة، لذلك وجب تحديد أقصى مدة للرد، وهنا قد يجد المستفيد نفسه مجبرا على انتظار الإجابة لوقت غير محدد وقد تكون مدة طويلة تنتهي بعدم الحصول على أي إجابة.

5.2- سهولة التعامل مع الخدمة

نسعى في هذه النقطة إلى معرفة مدى سهولة التعامل مع الخدمة المرجعية الرقمية وتحديد أهم الصعوبات التي قد تواجه أفراد العينة أثناء التعامل مع الخدمة، وكانت النتائج كما هو موضح في الشكل الموالي.



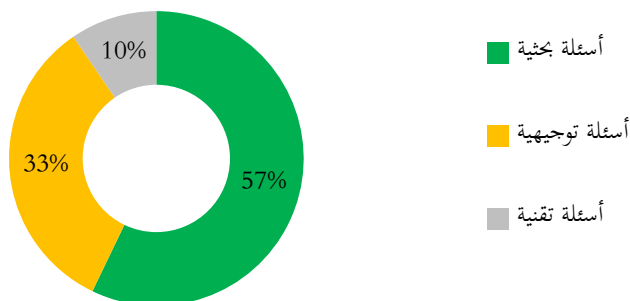
حسب الشكل (رقم 04) فإن معظم المشاركين تعاملوا بشكل إيجابي مع الخدمة من جوانب التصفّح وطرح الأسئلة، ومع ذلك تظهر النتائج أن التدريب الذي تلقاه أفراد العينة قد ساهم في هذه الإيجابية، مما يشير بوضوح إلى صعوبة الاستخدام في حالة عدم تكوين المستفيدين على أساسيات التعامل مع الخدمة المرجعية الرقمية.

ورغم ذلك تبقى نسبة ضئيلة من المبحوثين تواجه صعوبات في التعامل مع الخدمة بالتالي يجب أن تبقى قضايا سهولة الاستخدام دائما محور التركيز عند تصميم الخدمات المرجعية الرقمية، خاصة لمكتبات الجامعات الجزائرية التي تسعى إلى تقديمها في المستقبل.

6.2- طبيعة الأسئلة المقدمة من طرف الطلبة:

في هذا العنصر تم استفسار أفراد العينة حول طبيعة الأسئلة التي قاموا بطرحها أثناء تعاملهم مع الخدمة، وتتوفر العديد من الأنواع على غرار الأسئلة البحثية، توجيهية بيليوغرافية...، وكانت النتائج على النحو الموالي.

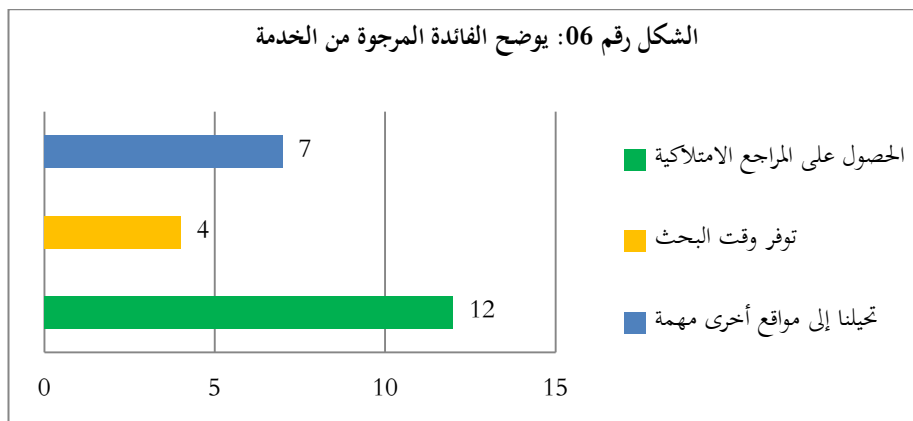
الشكل رقم 05: يوضح أنواع الأسئلة المقدمة عبر الخدمة



كشفت نتائج الشكل (رقم 05) أن أغلب أفراد العينة يوجهون أسئلة مباشرة يكون الغرض منها البحث عن مواضيع في موضوع معين، وهذا ما يعكس حاجة المستفيدين من المكتبات على العموم، إذ أن الهدف الرئيسي من استخدامها هو الحصول على مصادر معلومات تخدم موضوع بحثهم، رغم ذلك تطرح نسبة متوسطة من أفراد العينة أسئلة توجيهية يسعون من خلالها إلى توجيههم نحو مرافق أخرى للحصول على المعلومات، فيما تواجه نسبة ضئيلة من أفراد العينة مشاكل تقنية في التعامل مع مواقع المكتبات، وهذا ما يدفعهم إلى طرح أسئلة تقنية يسعون من خلالها إلى التغلب على الصعوبات التي تواجههم أثناء التصفح.

7.2- الفائدة المرجوة من الخدمة المرجعية الرقمية:

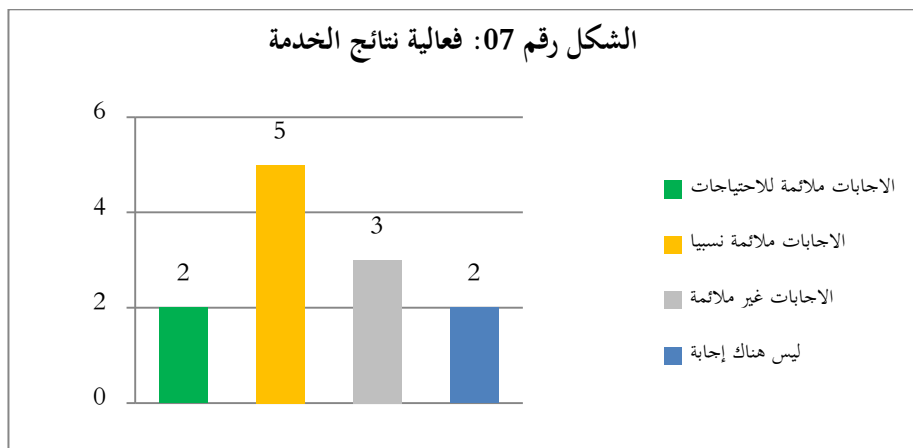
بعد تعامل أفراد العينة مع الخدمة المرجعية الرقمية المقدمة من قبل المكتبات الموضحة في الجدول (رقم 02) وتلقي معظمهم إجابات عن استفساراتهم، سعيًا إلى معرفة مدى استفادة أفراد العينة من الإجابات المقدمة، وكانت النتائج على النحو التالي.



يبين الشكل (رقم 06) أنّ كل أفراد العينة متفقون على أنّ أهم فائدة من الخدمة المرجعية الرقمية هي الحصول على مصادر معلومات تكون في أغلب الحالات امتلاكية (بمقابل مادي)، ويرجع ذلك لحصولهم على بعض المراجع المتاحة في قواعد بيانات تجارية مثل دار المنظومة، وقاعدة المنهل، وهذه القواعد لا يمكن الاستفادة منها إلا بالاشتراك فيها مقابل مبالغ مادية محددة، ولأنّ أغلب المكتبات الجامعة وبالأخص في جامعات الخليج العربي تملك اشتراك في هذه القواعد، فالمسؤولون على الخدمة المرجعية الرقمية يستخدمونها للبحث وتحميل المراجع التي تخدم أغراض المستفيدين ومن ثم إرسالها لهم عبر الخدمة المرجعية الرقمية.

8.2- فعالية نتائج الخدمة المرجعية الرقمية:

تسعى كل مكتبة إلى إرضاء مستخدميها عبر تقديم خدمات معلوماتية ذات جودة عالية بما في ذلك الخدمة المرجعية الرقمية، وبالتالي عدم توصّل المستخدمين إلى نتائج مرضية يمكن اعتباره فشلاً في تنفيذ هذه الخدمة من قبل المكتبات محل الدراسة، لذلك تمت معالجة درجة فعالية النتائج المتحصّل عليها من قبل أفراد العينة بعد تجريبهم للخدمة، وجاءت النتائج كما هو موضح في الشكل الموالي.



حسب الشكل (رقم 07) اعتبرت نسبة متوسطة من أفراد العينة (12/5) أنّ نتائج التعامل مع الخدمة المرجعية الرقمية كانت مرضية نوعا ما، هذه النتيجة منطقية باعتبار أنّها تجربتهم الأولى في التعامل مع مثل هذه الخدمات، كما أنّ أغلب المكتبات التي تقدم الخدمة وخاصة التابعة لدول خليجية منها تمتلك إمكانيات تكنولوجية جيدة وتشارك في العديد من قواعد البيانات العالمية، ما يسمح لها بتوفير المعلومات المطلوبة من قبل المستفيدين في أسرع وقت ممكن، ورغم ذلك تلقت نسبة ضئيلة من أفراد العينة (12/3) إجابات غير ملائمة عن الأسئلة المطروحة، وهذا ما يؤكد أنّ طبيعة السؤال وطريقة صياغته يؤثر مباشرة على الإجابات المقدمة.

إن حقيقة أنّ نسبة صغيرة من المبحوثين (12/2) أكدوا أنّهم لم يتلقوا إجابات عن أسئلتهم أمر مشجع، ويوحى إلى إمكانية الاستفادة القصوى من الخدمة، شرط طرح الأسئلة المناسبة وتقديم الطلبات المقدور عنها، كما أنّ تقديم نفس الطلب لمكتبات متعددة قد يعطينا إجابات مرضية من إحدى المكتبات حتى ولو لم نتلق إجابات من مكتبات أخرى.

3- النتائج العامة ومقترحات الدراسة

يمكن القول أنّ أغلب أفراد العينة راضون نوعا ما عن تجربة التعامل مع الخدمة المرجعية الرقمية، وهم يتوقعون أنّ تتحسن نتائجها بالعود على استغلالها بشكل دوري، وعموماً يمكن حصر النتائج العامة للدراسة وأهم مقترحاتها في النقاط التالية.

1.3- النتائج العامة:

- كلّ طلبة الدكتوراه محل الدراسة ليس لديهم معارف مسبقة بالخدمة المرجعية الرقمية.
- يتمّ التعبير عن الخدمة المرجعية الرقمية في كل المكتبات محل الدراسة بمسميات مختلفة وغير موحدة، لا يمكن فهمها من قبل غير المختصين في مجال المكتبات والمعلومات.
- يحتاج الطلبة محل الدراسة إلى تدريب تطبيقي حول أساليب التعامل مع الخدمة المرجعية الرقمية حتى يمكنهم استخدامها بسهولة المطلوبة.
- يفضل أغلب الطلبة محل الدراسة الشكل المباشر (الآني) لتقديم الخدمة وهذا بعد قيامهم بتجربتها على مواقع مجموعة من مكتبات الجامعات العربية.
- يتوقع الطلبة من تعاملهم مع الخدمة المرجعية الرقمية الحصول على مصادر معلومات متنوعة تفيدهم في مسار إنجازهم لرسائل الدكتوراه الخاصة بهم.
- تبقى المدة المستغرقة للرد عن استفسارات المستفيدين غير واضحة تماماً، بما أن بعض المكتبات محل الدراسة لم ترد على الاستفسارات التي طرحها بعض الطلبة.

2.3- مقترحات الدراسة:

- على ضوء ما توصلت إليه الدراسة من نتائج، يمكن اقتراح ما يلي:
- ضرورة توحيد مسميات الخدمة المرجعية الرقمية بمواقع مكتبات الجامعات العربية على أن تكون التسمية معروفة وواضحة، كما يجب وضع مخطط تسويقي يساهم في تعريف الطلبة والباحثين بقواعد التعامل مع هذه الخدمة ويرفع من وعيهم بالفائدة المرجوة من استخدامها.
- عقد دورات تدريبية منتظمة أو حتى إدراجها ضمن المقررات الدراسية للطلبة غير المختصين في مجال المعلومات وفي مختلف المستويات (ليسانس، ماستر، دكتوراه)، حيث تهتم هذه المقررات بتكوينهم في مجال البحث الوثائقي وأساليب استرجاع المعلومات الرقمية، ويمكن أن تلعب المكتبة الجامعية دوراً مهماً في هذا المجال.
- توعية العاملين بكل مكتبات الجامعات الجزائرية بأهمية توفير الخدمة المرجعية الرقمية وجعلها أولوية من أولويات المكتبة لتحقيق رضا المستفيد.

— لابد من احترام وقت المستفيد من طرف المكتبات الجامعية التي تقدم الخدمة حتى تبقى الثقة متواجدة لديه، خاصة وأن أغلب المستفيدين هم من الطلبة والباحثين وبالتالي فالوقت أمر مهم جدا بالنسبة إليهم.

خاتمة:

يشكل موضوع الخدمة المرجعية الرقمية محور اهتمام كبير نظرا لما نلاحظه من توجه شبه كلي للمكتبات نحو استغلال البيئة الرقمية لتقديم خدماتها، ولعل أبرز ما يحول دون توفير الخدمة بشكل دقيق وفعال هو عدم الوعي بأهمية الخدمة من جهة ونقص روح المبادرة لدى المكتبيين من جهة أخرى.

وبشكل عام تظهر نتائج هذا البحث العديد من الفوائد لاستغلال تكنولوجيا المعلومات من طرف المكتبات الجامعية لأجل تقديم خدمات المعلومات عن بعد وبالأخص الخدمة المرجعية الرقمية، ولعل أهم فائدة يمكن استنتاجها هي الاستغلال الأمثل أو بالأحرى تعظيم استغلال مصادر المعلومات الرقمية التي توفرها هذه المكتبات جراء اشتراكها في العديد من قواعد البيانات التجارية، وهذا ما يؤثر إيجابيا على مستوى خريجي الجامعات العربية عموما والجزائرية على وجه الخصوص.

الهوامش والإحالات

(1) - شاهين، شريف كامل. الخدمة المرجعية الإلكترونية المتاحة عبر مواقع المكتبات العربية على شبكة الإنترنت: واقعها ومستقبلها. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2005. ص92.

(2) - شارل، ماكرويل وآخرون. الإحصاءات والقياسات ومعايير الجودة لتقييم الخدمات المرجعية الرقمية بالمكتبات: إرشادات وإجراءات. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2010. تر: أمجد عبد الهادي الجوهري. ص. 15.

(3) - المبرز، عبد الله بن ابراهيم. خدمات المعلومات في البيئة الرقمية. المعلوماتية، [على الخط].

ع21. 2008. ص2. متاح على <http://search.mandumah.com/Record/30467> (تاريخ الزيارة: 2019/12/04)

(4) - شريف، كامل شاهين. الخدمة المرجعية الإلكترونية المتاحة عبر مواقع المكتبات العربية على شبكة الإنترنت. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة المعلومات والاتصال. 2005.

(5) - شاهين، شريف كامل. المرجع السابق. ص. 93.

(6) - المحروقي، سليم بن مسلم بن سعيد. وعي طلبة الدراسات العليا بجامعة السلطان قابوس بالخدمة المرجعية الرقمية واستخدامهم لها. رسالة ماجستير. جامعة السلطان قابوس، 2014.

(7) - جابر، جميلة أحمد. الخدمات المرجعية الرقمية في المكتبات الأكاديمية في لبنان. رسالة ماجستير. جامعة بيروت العربية، 2012.

(8) - Fehintola Onifade and Adeniyi Oluwatoyin Sowole. Reference Services in a University Library: Awareness and Perception of Undergraduate Students. PNLQ Quarterly. [Online]. 2011. Vol. 75, No. 3. available at: <http://shorturl.at/yADPR> (visited 11/01/2020).

(9) - Cheryl Dee and Maryellen Allen. A Survey of the Usability of Digital Reference Services on Academic Health Science Library Web Sites. The Journal of Academic Librarianship. [Online]. 2006. Vol. 32, No. 1. available at: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S00913330500162X> (visited 11/01/2020).

(10) - الجوهري، أمجد. متولي، النقيب. خدمات المعلومات في البيئة الرقمية. القاهرة: دار الجوهرة. 2014. ص. 11.

(11) - جابر، جميلة أحمد. المرجع السابق. ص. 50.

(12) - شارلز، ماكلوير وآخرون. المرجع السابق. ص. 15.

(13) - بيتر، بروفي. المكتبات في القرن الحادي والعشرين: خدمات جديدة في عصر المعلومات. تر: سليمان بن صالح العقلي وسماء زكي المحاسني. ط2. الرياض: جامعة الملك سعود. 2006. ص. 129.

(14) - غانم، نذير. الخدمات الإلكترونية بالمكتبات الجامعية : دراسة ميدانية بمؤسسات التعليم العالي بمدينة قسنطينة. أطروحة دكتوراه. علم المكتبات. قسنطينة. 2010. ص. 213.

(15) - الخفاق، سميرة يونس. الخدمة المرجعية الرقمية: مفهومها وأساليب تقديمها مع تقديم مقترح لإنشائها في المكتبة المركزية لجامعة الموصل. مجلة آداب الرفادين. ع. 63، 2012.

- (16) - حمزة محمد، عادل إسماعيل. الخدمة المرجعية الرقمية في المكتبات الجامعية بولاية الخرطوم: دراسة تقييمية. [على الخط]. متاح على: <https://cutt.ly/StSyaAg> (تاريخ الزيارة: 2020/01/21)
- (17)- Guidelines for Implementing and Maintaining Virtual Reference Services. [online]. Available at <http://www.ala.org/rusa/resources/guidelines/virtrefguidelines> (visited 13/01/2020).
- (18) - بامفلح، فاتن سعيد. خدمات المعلومات في ظل البيئة الالكترونية. ط2. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2012. ص. 254.
- (19) - رضا، محمد النجار. الخطوط الإرشادية التي وضعتها IFLA لتقديم الخدمات المرجعية الإلكترونية. cybrarians journal. [على الخط]. ع. 17 (ديسمبر 2008). متاح على: <http://shorturl.at/jmLO1> (تاريخ الزيارة: 2020/01/06).
- (20) - ظليمي، سوسن طه. البسيوني، بدوية محمد. الخدمة المرجعية الرقمية بالمكتبات الوطنية: دراسة تحليلية لواقعها وأساليب الاستفادة منها. [على الخط]. متاح على: http://libraries.kau.edu.sa/Files/12510/Researches/63340_34354.pdf (تاريخ الزيارة: 2020/02/03).
- (21) - الرحيلي، أروى يوسف. الخدمة المرجعية الرقمية في المكتبات الجامعية: دراسة تقويمية. [على الخط]. السعودية: جامعة طيبة، 2014. متاح على: <https://cutt.ly/8tSygNu> (تاريخ الزيارة: 2020/02/15).
- (22) - خليفة، محمود عبد الستار. نظم إدارة الخدمة المرجعية الرقمية في المكتبات. Cybrarians Journal. [على الخط]. ع. 30 (ديسمبر 2012). متاح على: <http://shorturl.at/jrtz1> (تاريخ الزيارة: 2020/03/02).
- (23) - بامفلح، فاتن سعيد. الخدمة المرجعية الرقمية في المكتبات الجامعية الخليجية: دراسة تقويمية. [على الخط]. متاح على: https://www.kau.edu.sa/Files/12510/Researches/63400_34417.pdf (تاريخ الزيارة: 2020/01/08).
- (24) - Sindbad. [online]. Available at: <http://shorturl.at/wMY08> (visited 13/01/2020)

اشتغال الوصف في الرواية الجزائرية: رواية "عين الحجر" لـ "بوجادي علاوة" أنموذجاً

The description works in the Algerian novel

Ain Al-Hajar novel as a model

د. أحمد محمد البزور

جامعة الزرقاء الخاصة (الأردن)

تاريخ القبول: 2020/03/25

تاريخ الإرسال: 2020/02/03

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على واحدة من أهم التجارب الإبداعية في مجال الكتابة الروائية في الجزائر، إنها تجربة "بوجادي علاوة"⁽¹⁾، لما تتسم به من نزوح وخصوبة وعمق، وتنطلق من رؤية تؤكد أنّ الوصف في الرواية وسيلة للتعبير عن الموقف، وركيزة فاعلة في العمل الروائي، بوصفه مكوناً رئيسياً من مكونات تشكيل البنية السردية، ويتداخل مع جميع العناصر، وأداة مهمة للتفسير والتوضيح، وقد حاول الباحث رصد تحليات الوصف وآليات اشتغاله في الرواية من منظور المنهج التكاملي؛ لبيان أبعاده الثقافية والدلالية، وقد خلص البحث إلى عددٍ من النتائج والتوصيات تمثلت في أنّ الوصف في رواية "عين الحجر" يشتغل عبر تقنيات وأساليب شتى، ويظهر هذا الأمر واضحاً من خلال تقنية الاسترجاع والتذكر، والحلم، والقطع، والمسح التتابعي، والمشهد السينمائي، والأغنية، وكسر التابو واستدعاء المكون الثقافي.

الكلمات المفتاحية: السرد، الرواية، الوصف، التابو، النسق الثقافي، الحلم، المشهد السينمائي، الخرافة.

Abstract:

This study is seeking to shed light on one of the most important, creative experiments in the field of narrative writing in Algeria, it is the experience of "Bojadi Alawah". For its maturity, fertility and depth. It abuts on a vision which confirms that the description in the novel is a means of expressing the situation. It

is an active pillar in the narrative work, as a major component of the formation of the narrative structure, and interferes with all the elements. Moreover, it is and an important instrument for explanation and clarification. The researcher had tried to monitor the manifestations of the description of the mechanisms of working in the novel from the perspective of the integrated approach, to show its cultural and semantic dimensions. The research came up with a number of findings and recommendations saying that the description in the novel "Eye of the stone" suspected through various techniques and methods, and this is clearly shown through the technique of recalling and remembering, dreaming, cutting, sequential scanning, semantic scene, song, breaking a taboo and calling the cultural component.

Keywords: Narration, novel, description, taboo, cultural theme, dream, cinematic scene, myth.

• ملخص الرواية: (2)

رواية "عين الحجر" تختصر الواقع الجزائري بعد الثورة والاستقلال من الاستعمار الفرنسي، ومسرح أحداثها هو المكان المسمى "عين الحجر"، تستند في تقديم حبكة إلى رايو عليم تمام العلم بالأمكنة والأحداث وتفصيلها، وكذلك الشخصيات وكل ما يختلج في صدورهما وكأنه يقوم مقام الكاميرا في المشهد السينمائي، يرصد كل التفاصيل، تاركا للمتلقي حرية التعليق والتأويل، هذا وقد تمثلت الرواية قطبي الصراع (المتمركزين والمهمشين) و(البرجوازيين والبروليتاريين)، مجسدة ترسبات الاستعمار الفرنسي وتأثيراته على الواقع الجزائري بعيد الاستقلال بالنظر إلى الفقر والتخلف، ومن خلال ازدواجية اللغة، والسلوكيات الصادرة عن المهيمنين والمتنفذين وذوي المال على الأفراد البسطاء والضعفاء الذين يتضورون جوعاً وألماً في الأكواخ المظلمة، وهو ما يجسد حالة التفاوت الطبقي.

يُقدّم "بوجادي علاوة" وصفاً مأسوياً للواقع الجزائري، ويصور كذلك عمق المأساة كما تقوم الرواية بتعريف ثقافة المجتمع وإظهار بعض سلباتها، من خلال العودة إلى الخرافات والعادات السائدة القائمة على التخلف والجهل، كالاستغاثة بأضرحة الأولياء الصالحين وطلب يد العون منهم، من خلال وصف حارس الضريح، وظهوره بوجهين المتمثل في "الشيخ

الذوادي" وسلوكه الخبيث وشهوته الجنسيّة المفرطة، والتي وقعت "الزهرة" ضحية في أحابيله. وإذا ما حاولنا التّدقيق في واقع الشّيخ الذّوادي في الرّواية، وعن الكيفيّة التي نظر إليها للثقافة والعلم، فلا مناص ساعته من القول إنّ المنبر والمنفذ الوحيد لتحقيق أصوات القمع وتمكين نفوذها ومن هنا لا يمكن للقارئ أن يتنكّر للتّواطؤ الصادر عن "الذوادي" الذي يمثل النموذج غير الراغب في تعلّم مصطفى ونادية اللذان مثلاً نموذجي الشخصية الجزائرية المثقفة والواعية، إذ إنّ مواصلة التّعليم دليل على استمرار الرواي في تعرية الواقع ومقاومة الخرافة، ومعادلاً موضوعي لازدهار الوطن، وعدم مواصلته هو معادلٌ للتّخلف والانحطاط حيث يقول الذوادي مخاطباً فطومة: "العلم ذهب يا فطومة ... رفعه الله عن هذه الأمّة الجاحدة"⁽³⁾ والعكس بالعكس، تدعو فطومة حفيدها مصطفى وتحتّه على إكمال تعليمه ودراسته قائلة بأنّه "لن يأتي من يقول عنك حافي القدمين، ولن أدعك تتوقف ما بقي فيّ عرق ينبض وأقسم بدماء والديك إنني لن أعيش معك إذا انقطعت عن الدّراسة"⁽⁴⁾.

ويعدّ "عبّة" الحارس الليليّ بطل من أبطال عين الحجر، فهو شخصية رافضة للواقع القائم؛ حيث إنّّه شاهد عيان لوقائع الثورة الجزائرية، كونه أحد الثّائرين الذين أفنوا حياتهم من أجل الوطن، ومع كلّ هذه التّضحية إلّا أنّه خرج صفر اليدين، متأسفاً لأنّه لم يكن واحداً من المليون والنّصف مليون شهيد، كما أنّ سرده للوقائع والأحداث هو بمثابة شهادة دامغة ضدّ بعض الخونة، وقد حرص الرواي على إظهار جانب من مظهرهم الخارجيّ الذي يدل على أنّهم ليسوا وطنيين.

لم يكن الخطاب منعزلاً أو مفصّلاً عن سياقه السّياسي والاجتماعي، بل كان مُتفاعلاً معه، بحيث قام "بوجادي علاوة" بدور المؤرخ لتحوّلات المجتمع، وعبر إنسانيّة عن همومه وتساؤلاته وتشوّهاته بكلّ جرأة، إذ إنّ الرّواي لا يتورّع حرجاً في الرّواية بتسليط الضّوء على مشاهد جنسيّة واضحة وفاضحة، عبر احتفاء شخصيات الرّواية بجسد الأنثى الفاتن، لتمثل حالة الانسلاخ القيمي والأخلاقي، إذ إنّ "سميرة" تمثل رمزاً للمسوخ الأخلاقي، وتوسلها سعت الأصوات القامعة إلى إغراء الشّرفاء، وعليه وجدت سميرة في مصطفى شخصاً غراً ساذجاً، في المقابل الجدّة "فطومة"، رمز العزّة والكرامة على الرّغم من فقرها، في حين "السّيّدة نفيسة" حملتها أطماعها لأن تُقيم علاقة غير شرعية مع الشّيخ

الذواذي لإيمانها المطلق بخرافته وتدجيله الذي يجلب لها السعادة، الأمر نفسه بالنسبة لزوجها سي بلقاسم، المعروف لدى عين الحجر بخيائنه، ولكنها خيانة من نوع مختلف، فهو الذي كان يتعامل مع عسكري الاستعمار. كما كشفت الرواية زيف بعض الشخصيات النافذة مثلثة بسي سليمان الذي يظهر أمام الناس بمظهر الشرفاء، ذلك لعدم ثبوت خيائنه، وهذا ما جعله حريصاً بعدم مصاهرة سي بلقاسم الذي غدا كبش فداء له ولأصدقائه الخونة، والقاضي أحمد ظهر في الرواية بمظهر الاستعلاء والفوقية، ذلك من خلال رفضه نسب الحارس الليلي؛ لكونه فقيراً ومعدماً وواحدًا من المهمشين في عين الحجر.

مقدمة:

بما أنّ الرواية تعدّ من أهمّ الأشكال السردية، من حيث أنّها تتناول موضوعات متعددة فقد حظيت باهتمام النقاد والدارسين؛ لما لها من دور في توصيف الواقع وتفسيره، هذا وقد غدتّ حاملة للأفكار والرؤى والثقافة، والوصف ركن أساسي من أركان العمل الأدبي، إذ إنه يبيّن في الشعر والرواية وفي الملحمة وبقية الأجناس، لذلك يمكننا تعريف الوصف بأنّه عملية "تشخيص الأشياء والشخصيات"⁽⁵⁾. ورغم اشتغال الوصف في رواية "عين الحجر" وتمثله لجزء كبير في الرواية إلاّ أنّه لم ينل حظّه من الدرس الذي يتناسب وقيّمته الفنية، ولما اخترنا رواية "عين الحجر" لتكون مدار بحثنا، فكّرنا في التركيز على تقنية شاملة لعملنا، فانتقينا الوصف؛ بحثاً عن جمالياته وآلية اشتغاله في الرواية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لما تتسم به رواية "عين الحجر" من نضوج وخصوبة وعمق، وامتلاكها لمقومات الرواية، وعلى الرغم من كثرة الدراسات في موضوع الوصف إلاّ أنّ رواية "عين الحجر" لم تحظْ بأي دراسة نقدية، وهذا ما يستدعي الانتباه، وعلى كثرة الدراسات التي تناولت موضوع الوصف لا نرى مناصاً من الإشارة إلى عددٍ من الدراسات التي يمكن أن نعدّها من باب الدراسات الموازية والمساندة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: "الوصف في تجربة إبراهيم نصر الله الروائية"⁽⁶⁾ و"اشتغال الوصف في رواية عصافير النهر"⁽⁷⁾، و"جماليات الوصف في روايات سليمان القوابعة"⁽⁸⁾، و"الوصف في الرواية"⁽⁹⁾، و"شعرية الوصف في الرواية الجزائرية"⁽¹⁰⁾ و"الوصف في الرواية العربية الحديثة"⁽¹¹⁾، وبناء على ذلك يسعى البحث لاستكمال الصورة التي لقيت

عناية هؤلاء الدارسين، وعلى ضوء كل هذا، لا يدّعي البحث الجدة في تناول موضوع الوصف إلا أنه يعدّ عملاً مستحدثاً في مجال الدراسات التي اهتمّت بالروائي "بوجادي علاوة".

- مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في صعوبة تحديد مفهوم للوصف، وعسر حصره وتنزيله في تقنية واحدة في الرواية، نظراً للعناصر السردية المتعددة في النص الروائي، كما تكمن المشكلة في علاقة الوصف بالسرد في إطار تشكيل المكونات الروائية.

- أهمية البحث:

تجلى أهمية هذا البحث في أنه يمكن أن يلقي الأضواء على علاقة الوصف بالمكونات السردية، كما تظهر في فتحه ملف الحوار في قضية خصوصية الخطاب الوصفيّ للروائي الجزائري "بوجادي علاوة"، بالإضافة إلى ذلك تكمن أهميته في أنه يعدّ استكمالا لسلسلة من الدراسات الأدبية الحديثة التي تناولت الوصف.

- أهداف البحث:

يهدف البحث إلى استظهار الجمال الوصفي داخل المكونات السردية وآلية اشتغاله وذلك من خلال رؤية الروائي "بوجادي"، وسبر أغوارها، وفهم مكنوناتها الدفينة فهماً عميقاً.

- أسئلة البحث:

هناك أسئلة عديدة تطرح بهذا الصدد من أهمها: ما هو الوصف؟ وكيف يتجلى الوصف في رواية "عين الحجر"؟ وما علاقة الوصف بالمكونات السردية؟ ويبقى السؤال قائماً، ما أهمية الوصف في الرواية؟ ومن زاوية نظر أخرى يمكن التساؤل: هل الوصف يسهم في فهم النصّ الروائي وكشف المعاني الدفينة والمخبوءة؟ والسؤال الذي يلح بالظهور بعد ذلك هو: هل الوصف في رواية "عين الحجر" يمثل إسقاطاً وانعكاساً للواقع؟ وإزاء ذلك يطرح السؤال: ما دور الوصف في الرواية؟

- منهج البحث

زيادة في الضبط النظري والإحكام المنهجي سيحاول البحث الإفادة من التقدير التكاملي في قراءة الرواية وتحليلها، والسبب في ذلك إنما يرجع في اعتقاد الباحث أن

"المناهج التّقدّية عندما يستفرد كلّ منها بالأدب من موقعه فسوف يبقى هناك أطراف في كيان الأدب لا تصل إليها العين التي لا ترى إلّا من خلال منهج واحد"⁽¹²⁾، وعلى ذلك فإنّ التعدّدية وانفتاح النّصوص الأدبيّة على أكثر من مجال وفي أكثر من اتجاه تُعدّ سمة علميّة، وتبعاً لذلك فإنّ المنهج التّكامليّ سيّشجع الباحث على ألا يكون ضيق الأفق في التّعامل مع النّصّ المنقود، بخلاف ما هو عليه حال كثير من المناهج - كلّ على حدة - التي تمارس القمع والاستبداد تجاه النّصّ الأدبيّ، كما أنّ المنهج التّكامليّ سيسمح للباحث التّعبير عن حرّيّته التي تتوازي مع حرّيّة النّصّ الأدبيّ، وطبعاً بما يتناسب مع إمكانات النّصّ.

• الوصف بوصفه لازمة في العمل الأدبي:

يُعدّ الوصف عنصراً مُلازماً للأدب شعراً كان أم نثراً، وقد ارتبط مفهومه بالمحاكاة والتّصوير، كما أنّه عنصراً بنائي مهمّ في العمل الأدبيّ، وهذا ذاته ما يشير إليه النّاقّد الفرنسي فيليب هامون (philippe Hamon) في "الوصف تقنية بنائية ترافق جميع عناصر النّصّ السّردية"⁽¹³⁾، إذ إنّّه يقوم في الرّواية بتجسيد الموصوف في صورة فنيّة، ومع هذا يظلّ السّؤال: ما هو الوصف؟

وقد حظي الوصف باهتمام كبير من النّقاد والبلاغيين، لذلك يقول قدامة بن جعفر: بأنّه "ذكر الشّيء بما فيه من الأحوال والهيئات"⁽¹⁴⁾، وهذا تعريف أكاد أميل إليه لولا تقاربه مع تعريف حميداني السّابق تقارباً يوشك أن يبلغ حدّ الالتباس، ويعني باختصار أنّ الوصف تصوير الأشياء.

• الوصف والسّرد:

لا غرو أن يعتبر الباحث أحمد النّاوي البدري أنّ العلاقة بين الوصف والسّرد علاقة تكاملية، وأحالني ألّقي والباحث، ولا خلاف، حيث يقول: بأنّ الوصف "يخدم السّرد من جهة التعريف بالمرويات، أحوالها وهيأتها المادية منها أو المعنويّة"⁽¹⁵⁾، ومن هذا نستنتج أنّ الوصف عنصراً مكملّ للسّرد، ومن خلاله يستطيع القارئ أن يدرك الأبعاد الثقافيّة والنّفسيّة للشّخصيّات، كذلك إدراكه لمعالم الأحداث والأمكنة والأزمنة، وتحديد طبيعة اللغة واستجلاء مراميها في النّصّ الرّوائي.

• اشتغال الوصف في رواية عين الحجر:

إنّ الناظر في رواية "عين الحجر" يلاحظ احتفاءها الواضح بالوصف من حيث الشّخصيات والأماكن والأحداث، و"بوجادي علاوة" من خلال الوصف يسرد تاريخ الشعب الجزائري وهمومه ومعاناته وانشغالاته، و"عين الحجر" ارتبط بوجود الجزائريّ وهو يحمل معانٍ متناقضة في داخله، إذ إنه يرمز إلى التّعلق بالجزائر، وفي الوقت نفسه هو عنوان الحنية واليأس والأمل والموت والقهر، وقد بلور "بوجادي علاوة" هذه الرؤية والفكرة، من خلال شخصية "عَبّة" الحارس الليلي، بقوله: "عين الحجر الرّمن البعيد.. الفتوة.. العشق.. التّمرد والسّجون انقضى حكم القوة الغاشمة، زمن الدّل والانسحاق واغتيال الإنسان، وما عَشّة الصّفيح إلّا دليل على أنّ الجرح القديم إنّما يتجدّد باستمرار ويكبر مع توالي الأيام والسّنين"⁽¹⁶⁾.

إنّ الرواية تتخذ من "عين الحجر" فضاءً لها، بحيث يستطيع القارئ في النّهاية أن يرسم خريطة تفصيلية لها، وقد أراد "بوجادي علاوة" أن يصف الحالة التي عاشها الجزائريون بعيد الاستقلال، لذا فإنّ الحدث هنا يسير زمنياً نحو الماضي عن طريق الاسترجاع، وإذا تمعّنّا في الرواية فإننا نستخلص مجموعة كبيرة من الأوصاف، منها ما كانت تواجه الشّخصيات ومنها ما كانت تواجه المكان والأحداث: "تنشق بعرق التّسليم المعبّق برطوبة الفجر، زفره بملء رئتيه، وأخذ يوسّع من خطاه لبيتعد بسرعة عن "الفيللا" الغارقة في الصّمت والرّهبة"⁽¹⁷⁾. إذ إنّ وجود "الفيللا" في النّصّ يمثّل تجسّداً للخوف، ومجرد الاقتراب منها يثير في النّفس الدّعر والرّهبة، بالإضافة إلى ذلك أنّ الاقتراب منها ممنوع، ويمثّل تجاوّزاً صارخاً يعرّض فاعله للخطر، كما أنّ صمتها الغارق توصيف للحالة التي تبدو عليها من قسوة وغلظة وشدّة، لأنّ كل ما يخص هذا المكان يقع تحت تصنيف منطقة المحظور والممنوع وعليه فإنّ الوصف هنا يشتغل على السّرد من خلال تقنية الارتداد للزمن الماضي.

يؤدّي المكان الدّور الأوضح في رواية "عين الحجر"، ويبدو مؤشّراً وشاهدًا على اختلال المعايير والقيم، وتسجيلاً لحجم الهوة الفاصلة بين الأغنياء والفقراء، المركزيين والمهمّشين: "كلّما اقترب من "سيّتي ديزانديجان" وتوضّحت في خياشيمه الروائح العفنة المنبعثة من أكوام الزباله والقاذورات المنتشرة بين أكواخ الحي، وبدا له الحي بأكواخه

وعششه الخشبية القصديرية المتلاصقة معتما وزرئياً⁽¹⁸⁾. إنّ المكان المطروح في النصّ السابق يفتقد أدنى مقوّمات العيش، ويرزح بداخله أناس يتضورون بؤساً والمأ وجوعاً، ومن هذا المنطلق فإنّ المكان قد حدّد الملامح العامة للشّخصية؛ ذلك من خلال الشخصيات المتميزة والمختلفة، الشّخصية المترفة مقابل الشّخصية البائسة، هذا وإنّ وصف المكان هنا شكّل معادلاً موضوعياً لقضي الصّراع بين الطّبقّة المتمركزة والطّبقّة المهشّمة، وبناءً على ذلك فإنّ "حياة الشّخصيّة تفسّرها طبيعة المكان الذي يرتبط بها"⁽¹⁹⁾، كذلك فإنّ المكان "يحدّد الملامح العامة للشّخصيّة"⁽²⁰⁾. بالإضافة إلى ما سبق فإنّ الوصف في الرواية محاصر بمزيد من الممنوعات أو ما اصطلح عليه بالتابوهات التي لا يحقّ للرّايي تخطئها أو المساس بها، لذلك نطرح السؤال الآتي: كيف يتجلّى التابو وبالأحرى كيف تتنامى الممنوعات في رواية "عين الحجر"؟

وما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ التابوهات هي المحرّمات الثقافية من أفعال وكلام، والتابو هو الخطّ الأحمر الذي لا يقبل المجتمع تجاوزه، غير أنّ ما لم يجرّ التنبيه إليه هو أنّ التابو يختلف من مجتمع لآخر، من حيث الكم والكيف، ومن المعروف جدّاً أنّ التابوهات المشهورة التي يحظر تجاؤها ومناقشتها هي: الجنس، السياسة، الدّين.

• تحطيم التابو في رواية "عين الحجر":

إنّ تحطيم التابو يتجلّى في الرواية من خلال الألفاظ الفجّة والمشاهد الماحجة، لهذا فإنّ الراوي لا يتورّع حرجاً في وصف جسد الأنثى الفاتن والاحتفاء بها جنسياً، وقد قدّم للمتلقّي سجلاً تعريفياً بمواصفات سميرة الجسدية، حيث يقول: "كانت في قمة متعتها، كان جسدها اللدن الفائر يضرب بين أحضانها (...). وكان هناك شكّ معدّب في أنّ اللحظة ليست وهماً"⁽²¹⁾، من هذا الملفوظ السردى وغيره نستنتج أنّ الوصف يشتغل هنا على كسر التابو عبر مشاهد جنسية فاضحة، لذلك أعطى الراوي "سميرة" شحنة عاطفية وجنسية بالغة، كما عالج إحساس "مصطفى" في علاقته بسميرة، وخلاصة ذلك كلّه أنّ الصورة تعبّر عن الرغبة الجاحمة والعارمة التي تعترى سميرة ومصطفى، من هنا تكمن خصوصية الرواية في خرق السائد وتحطيم كل ممنوع، والثورة على قيم السلوك التي يقدّسها المجتمع

غير أنّ السؤال الذي يلحّ بالظهور بعد ذلك هو: ما الجدوى من التوظيف الإباحي للمفردات والوصف الجنسي في تعابير وصور ومفردات خادشة للحياء ومنافية للحشمة؟

• التابو من السياسي إلى الجنسي:

يجدر بي أن أنوه هنا بأنّ كسر التابو لا يقصد به الحديث في المحرم الأخلاقي فقط فالنّاطر في رواية "عين الحجر" يجد أنّ التابو السياسي يتفوّق على الديني بكثير، والسبب له علاقة بطبيعة السائد في تلك المرحلة التاريخية، إذ إنّ الرواية لم تكسر هذا التابو كما يتراءى، بل تولّت - بالأحرى - تعريته، وتبعاً لذلك يغدو التابو في رواية "عين الحجر" مطلباً قائماً بذاته، إذ تصبح الممارسة الجنسية وسيلة لتأكيد الذات⁽²²⁾.

يتضح أنّ بوجادي علاوة قد تمكن من توظيف المشهد الجنسي، خدمة لعمله الروائي حتى أننا بعد قراءة الرواية نتساءل عن مدى وعي الكاتب لحالاته النفسية. إنّ ثنائية المسموح والممنوع تلقي بظّلها على الوصف، فقد تمّ اختيارها بعناية للدلالة على ذلك الصّراع المشتعل في نفس "مصطفى" بين القيم والرغبات، ليتغلّب السّقوط القيمي على المسموح. فالممارسة ليست من أجل شهوة بقدر ما هي نوع من التطهير وتفريغ المكبوتات هذا وقد ارتسمت صورة "سميرة" على أديم المشهد فاجعة مروّعة وهي أنثى شبقية، تضطرم الشهوة في جسدها وأحشائها اضطراماً، إذ إنّ الذي يستلفت الانتباه هنا في أنّ البطولة لسميرة في الممارسة الجنسية دون مصطفى، وهكذا يعمق الراوي العليم من خلال الوصف لدى المتلقي الإحساس بأنّ الحبّ باب موارب على الجنس: "كان يحبّها في صمت، يطوي لواعجه بين ضلوعه منذ التحق بعمله في سوق الخضر والفواكه في العطل الصّيفيّة"⁽²³⁾ وإنّ الوصف الذي قدّمه الراوي للحالة النفسية التي يعاني منها مصطفى بطل روايته جاء في سياق الصّراع الذي كان يُعاني منه، نتيجة سقوطه في الشهوة المفرطة والانصياع وراء جسد سميرة الفاتن، إذ إنّّه قاسى وعانى في ذلك صراعاً مع المبادئ والقيم هذا من ناحية، واللذة وإشباع الغريزة من ناحية أخرى. والراوي هنا يعتمد على الوصف في إظهار صورة الشخصية من خلال تقنية الاسترجاع والارتداد للماضي إذ إنّ صورة الشخصية ترتسم على أديم النّص فاجعة مروّعة وهي شخصية شبقية تضطرم الشهوة في جسدها وأحشائها اضطراماً

وبالأخص الأنثى، ويتضح ذلك في قول الراوي العليم: "ورمقته بنظرة جذلى بالاكشاف المثير، طرحت برأسها إلى الخلف في نشوة لا حد لها"⁽²⁴⁾. وعليه تكمن الأهمية الكبيرة لهذه الشخصية كونها أضفت على عناصر الرواية نوعا من الحياة والحركة، لهذا تؤدي الشخصية دورا أساسيا في بناء الرواية، "إذ إنَّها مركز الأفكار، ومجال المعاني التي تدور حولها الأحداث"⁽²⁵⁾.

لقد تناول الراوي شخصية "سميرة" من بعد جنسي عبر الاستدعاء المستمر للملامح الجسدية والمشاهد المثيرة للشهوة، وهكذا يعمق الراوي لدى المتلقي الاحساس بأنَّ الحب باب موارد على اللذة والمتعة، وفنية الراوي تعتمد على النسق المضمر، ويقوم موضوع الحب المتلبس باللذة كأساس سردي إبداعي لديه. كانت "سميرة" تمثل شخصية الفتاة البغي وهي تملك قدرة ودورًا كبيرا في الإغواء والإغراء والقدرة على الإثارة، من خلال مواصفاتها الجميلة الفاتنة، والمغرية التي جعلت من "مصطفى" يركض خلفها، طمعا في جسدها، وتلبية لرغباته، وهنا نلمس على لسان الراوي من مشاهدات حول هذا الأمر: "كانت ترتدي قميصًا صيفيا بدون أكمام (...)، وسروالا أبيضًا ملتفا في عناية (...)" ولبثت تبادلته النظر"⁽²⁶⁾. إنَّ طبيعة الحياة التي عاشها "مصطفى" وما تخللها من ظروف وأحوال متنوعة بين الكآبة والقهر والظلم والحرمان، شكَّلت في نفسية هذه الشخصية صورا مختلفة ومتنوعة للأنثى، ولقد عاش "مصطفى" يتيما، كذلك حرم منذ طفولته من حنان الأم وتولت جدته رعايته وأعطته كلَّ الحنان، وهذا الأمر يمثل منعطفًا مهما في نظرة "مصطفى" للأنثى، إذ تطور لديه النظر إلى الأنثى، والوعي بهذه الحقيقة تجسّد بشكل واضح من خلال إعجابه بأولئك الأبطال في الروايات والأفلام الشرقية، يقول الراوي عنه: "في أحلامه كان يتقمص دور البطل في الروايات والأفلام العاطفية الشرقية، يسرق اللقطة من هذا الفيلم، والموقف من تلك القصة، يؤلف من ذلك واقعا يعيشه بكلّ اندفاعات خياله"⁽²⁷⁾.

إنَّ الأحلام عند "مصطفى" تبدو ملاذه الوحيد وهذا ما يؤكده كارل يونغ بقوله "إنَّ الحلم يدل على تعويض نفسي يكون الحالم بحاجة إليه": "أنا البطل الشاب الفقير، أكتشف أصلا عريقا وثروة طائلة، أشتري القصر المجاور لقصر البطلة، أقيم المآدب وحفلات الرقص البطلة تقع في عشقي، أنا البطل الشاب الفقير، آتي عملا خارقا، أنقذ البطلة من يد شرير

حاقد، أنا البطل الشاب الفقير، أصيرُ فنانا، موسيقارًا، شاعرًا، كاتبًا، اسمي في الإذاعات وصوري وأخباري في الصحف والمجلات"⁽²⁸⁾. ينهض الوصف على تقنية الحلم والخيال المجنح، لذا فإنّ استغلال طاقة الحلم لتفريغ هذه الصراعات النفسية المتكونة في نفس مصطفى نتيجة اصطدامه بعائق يمنع التحقق، وهذا ما يمكن ملاحظته عندما أيقظه من اغفائه نقر القهوجي على الطاولة، و"الحلم هو تحقيق لرغبة لا يراد الإفصاح عنها وتحقيق لرغبة مقموعة ومكبوتة"⁽²⁹⁾، وهذا ما سمّاه يونغ بالدور التكميلي أو التعويضي⁽³⁰⁾، لذا كان الحلم جملاً عبّر عن أحداث الواقع بصورة يوتوبية، وبناء على ذلك جاء الحلم ليصف الواقع وصفا مناقضا ومخالفا له.

قام الراوي بمتابعة حركة الموصوف من مكان إلى آخر، وكأنّه يحمل كاميرا متنقلة واصفا كلّ ما يقع تحت نظره، وانطلاقا من هذا التصور فإنّ الراوي يتنقل في كلّ اتجاه في الرواية مقدما مسحا تتابعا طبوغرافيا لعين الحجر، لمحاتها وشوارعها في تداخل مميّز بين صوت الراوي وصوت الشخصيات في حركة تنابؤ لهذه الأصوات، حيث أنه يقدّم بعض التوضيحات لتاريخ الأماكن وتسميتها: "فوق التلة المقابلة يبدو ضريح سيدي مرزوق مهيمنا على المدينة، وإلى وراء المدينة تنتصب مئذنة الجامع العتيق، تذكر أنّ التخطيط القديم لعين الحجر كانت تدعى سانت آرنو"⁽³¹⁾. هذا الوصف يحمل حالة تحوّل المكان من الاستعمار إلى الاستقرار، كما يحمل الصّريح والمفدنة دلالة موحية، تشعّ بإشارة ثقافية وفكرية، وقد ساعد الوصف هنا على إظهار معتقد الشخصية الجزائرية، القائم على الدّين الإسلامي. حيث يقول الراوي: "وسيتي ديزانديجان الحي الذي حافظ على التسمية الاستعمارية راح يكبر ويتوسع باستمرار بما ينضاف إليه من أكواخ وعشش النازحين الجدد"⁽³²⁾.

إنّ الوصف ساهم في تشكيل صورة الوضع القاسي للمكان من بؤس وشقاء وحرمان: "عين الحجر الزّمن الحالي، وأدت الطّفلة في أعماقي.. أهلت فوق وجهها البريء تراب طغيانك وتجبرك ومذلتك وخزيك"⁽³³⁾، "عين الحجر هي هي ما زالت بأسوارها وطواغيتها تسحق البشر، تعدّ الأمل، سكانها إما قاعم أو مقموع"⁽³⁴⁾، ومن هذا المنطلق أجاد الراوي تعرية نظام الرؤية بربط الراهن بالماضي، للتأكيد على ديمومة القمع.

إنّ الصّور الوصفية في رواية "عين الحجر" تجعلنا نرى الأحداث وكأنّها تتحرّك على شاشة سينمائية، لهذا كثيرا ما تتداخل القصة في الرواية، وبخاصّة قصة "عبّة" الحارس الليلي الذي يقع في عشق "رشيدة" بنت القاضي "سي أحمد"، وقد طلبها من أبيها، لكنّه رفض تزويجها له؛ وبعد ذلك اتفقا على الهرب، وحين كشف أمره أخذ إلى سجن المركز، فكوى القاضي رجله اليسرى بقضيب حديدي، وقد وظّف الراوي "الشيخ الذواذي" توظيفاً يعتمد على المفارقة والاختلاف عما نادى به الدين الحنيف.

إنّ الناظر في رواية "عين الحجر" سيلاحظ بلا ريب أنّ الراوي يُقدّم مشاهد وصفية متعددة ولقطات مختلفة، يتخذ من "المسح التتابعي" تقنية لها، فيما يمكن تسميتها بـ "الصّورة البانورامية"، تلك الصّورة "التي تتمّ بانتقال الوصف من مكان إلى آخر، محاولاً رصد كلّ ما يقع في مدى رؤيته، ودججه في المشهد الموصوف" (35). إذ إنّ العملية الوصفية في الرواية تبدأ بالاشتغال بدءاً من فضاء المدينة العام، المتمثل بـ "عين الحجر"، ثمّ بالفضاءات الأخرى، التي تتجلى في الرواية بـ "فيلا سي بلقاسم، والكوخ، والمقهى والشارع، والمطبخ، والحوش الداخلي، غرفة سميرة ورشيدة، ضريح سيدي مرزوق، سوق الخضّر والفواكه، عشّة صفيح الشيخ عبّة، مراكز العسكر، بيت القاضي سي أحمد، سجن المركز المستشفى، قسنطينة، ستي ديزانديجان السينما، منزل نجاة، منزل سي سليمان في الريف".

لقد كشف الوصف في الرواية العديد من القضايا الاجتماعية، التي تخصّ الأنثى وحضورها الاجتماعي، وقد حاول "بوجادي علاوة" في هذه الرواية إبراز شخصيّة الأنثى، لذا حاول الراوي أن يكشف لنا واقع الأنثى وارتباطها بمواقف متعددة في النّواحي الاجتماعية ومن النّماذج النسوية التي اشتغل عليها الراوي في روايته الأنثى البغي، وهي "سميرة": "إنّها فقط تحنّ إلى عذابه واحتراقه في عشقها، تحنّ إلى حلمها في أنّ الشاب الذي يلهب جسدها ليس مصطفى" (36). ووصف الراوي لسميرة هو تكرار يقوم على الاستدعاء المستمر للملامح الجسدية، وهذا من شأنه أن يسهم في التهييج الشّبقي: "كانت سميرة ترتدي فستاناً خفيفاً بدون أكمام (...)" (37)، فالنتيجة التي أخلص إليها أنّ توظيف الراوي المعجم الجنسي في نصّه ليحرر الجسد فنياً من مختلف صنوف القمع المسلّطة عليه، بحيث أنّ

المجاهرة بذكر الأعضاء الجنسية والفعل الجنسي بمثابة تصوير للواقع، كما عبّر الراوي في وعيه الجنسي متحرراً من ثقل الموروث والعادات، فشخصيات الرواية، شخصيات ثقافية فهي القناع الذي تخفى من ورائه الراوي، ليكشف عن الواقع الثقافي، وأحوال الناس المتناقضة.

ومن خلال حوار مصطفى الدّاحلي الذي يصف فيه مشاعره اتجاه سميرة وإحساسه الكبير تجاهها تظهر الحالة النفسية التي يعاني منها، فمناجاة النفس ساهمت في رسم معالم شخصية مصطفى لنعرف أنه غالباً ما يفتقر إلى القوة، فهو ضعيف أمام الشّهوات: "أحقيقة تسلفت من تلك الطاقة إلى غرفتها؟ متى حدث؟ منذ ثلاث ليالٍ. لا.. منذ ثلاثة عقود. منذ قرون موعلة في القدم"⁽³⁸⁾. وانطلاقاً من هذا الوصف يتضح أنّه يشتغل على تقنية الهذيان، إذ إنّ الأمر هنا أشبه بالجنون، ومن هنا يظهر لنا مقدار الهوة الكبير الفاصلة بين الشخصية والواقع مما جعلها تشعر بالاستلاب والضّياع، ومن هذا المنطلق فإنّ الوصف النّفسي هنا القائم على استكناه ما في النفس استطاع رسم الحالة التي آل إليها مصطفى لهذا فإنّ اشتغال الوصف هنا على تقنية الاسترجاع ملائمة مع الحالة النفسية القلقة والمضطربة واستناداً إلى هذه التقنية فإنّ الحوار الداخلي غدا في الرواية تكتيكا مهما لتقدم المحتوى النّفسي، وهذا ما جعله يستدعي المكوّن الاستبطاني نتيجة الصّراع الذي تعانیه الشخصية.

وإذا كانت "سميرة" مثّلت حالة الطيش والمسوخ الأخلاقي، فإنّ أختها "نادية" قد ظهرت بصورة نقيضة، فقد مثّلت الأنثى الواعية والقادرة على الرفض والاحتجاج بالرّغم من اندفاع أمّها للفوز بمصاهرة "جعفر" ابن سي سليمان، ومحاولتها الدّائبة في اصطيداد زوج غني وذي سلطة لنادية، وأغلب تصرفات أمّها ترفضها، ولم تبدِ فرحاً لحظة أن أخبرتها بأنّها ستزوّج ابن سي سليمان، وجعفر في الرواية بدا ضعيفاً حيال أبيه وعدم الشخصية "يوافق دون تردد على ما يقوله أبوه ولا يقول هو شيئاً"⁽³⁹⁾. من خلال الملفوظ السردى يتضح أنّ جعفر يمثل الشخصية المهزوزة، وغير الفاعلة. لهذا أرادت نادية أن تتأكد أنّ خطوبة جعفر تمّت برغبته وليس لأنّ والديه قررا أن يشتريا له عروساً، وتريد أن تتأكد من حبّه لها، لكن سي بلقاسم ونفيسة لا يهتمها من أمر هذا الزواج سوى جانبه المفيد، حيث أنّ سي بلقاسم "يريد من خلال هذه المصاهرة أن يدعم مركزه المنهار في المدينة"⁽⁴⁰⁾. إنّ زواج نادية

من إحدى الأسر القوية في عين الحجر هو السبيل الوحيد لإنقاذ أسرة سي بلقاسم من هجرة محتملة، ومن هذا نستنتج أنّ الراوي اتخذ من الشخصيات قناعاً ونموذجاً يُعزّي من خلاله المجتمع المتخيل ويفضح ازدواجيته، ففي الوقت الذي رفضت "نفيسة" مصطفى الذي تقدّم للزواج من ابنتها لفقره أبدت رضاها عن "سميرة" التي أقامت علاقات غير شرعية مع أبناء الأغنياء.

ومثلت "رشيدة" في الرواية الأنثى الحبيبة، في حين مثلت "فطومة" الأنثى المكافحة والمناضلة، و"نفيسة" مثلت الأنثى الطامعة، وعبّة الحارس الليلي يمثّل نموذجاً للثائر الجزائري المهتمش، واسم الشيخ الذوّادي هو أبعد عن معنى اسمه الذي قدّم وصفاً مفارقاً لوصفه وهذا ما أكسب الرواية فنيته العالية، فقد تجلّى كقناع يستخدمه الراوي للكشف من خلاله عن جهل جزء من المجتمع، الذي ينصاع لأوامره ونواهيه، إذ إنّ صورته التي تبدو نقية تتغيّر لتظهر صورة أخرى مضادة، وقد تحوّل رجل الدين هذا إلى منتهك وداعر.

إذا ألقينا نظرة كلىّة على أسماء الشخصيات لاحظنا أنّ اشتغالها الوصفي متأثر بالثقافة والبيئة الجزائرية، ومستمدة منها، فأسماء من نحو "نفيسة، وفطومة، ورشيدة، وسي بلقاسم، وعبّة" معبّرة عن تغلغل هذه الثقافة، إذ إنّ الأسماء تدل دلالة واضحة أنّ الكاتب يستقي شخصياته من الوسط الجزائري المحيط به، وكثيراً ما ساعد الوصف على إظهار الاختلاف والتناقض بين الشخصيات، حيث إنّ الذوات المضطهدة تستمدّ شرعيتها من هؤلاء وتحاول جاهدة توظيف المفاهيم الدّينية الخاطئة، كون الذوّادي يحظى ببركة الأولياء الصّالحين، ومصطفى لم يكن يؤمن ببركاته ويعتبرها تدجيلاً وخرافة: "الخثير كان مريضاً لم يفد فيه دواء الفرنسيين ولا مستشفى الفرنسيين، لكن كلمة واحدة من الشيخ الذوّادي جعلته يقف على قدميه، يدوّاي غالبية الأمراض.. عين الشر والسّوء.. السحر.. سوء البخت والطالع.. العنوسة"⁽⁴¹⁾. هنا ينكشف نسق وبعد ثقافي مضمّر، ممعن في المواربة والتخفي، إذ إنّ الثقافة بما هي عليه، ضاربة بجذورها في الوجدان الشّعبيّ، على أنّ هذه الخرافة ليست إنتاج الشيخ الذوّادي بقدر ما هي جزء من موروث ثقافي استلهمه وانساق وراءه النّاس، لهذا فإنّ الراوي لا يلغي الواقع بقدر ما يستدعيه، وعلى ذلك أجاد "بوجادي

علاوة" في وصفه هذا تعرية نظام الرؤية، ذلك يربطه الزاهن بالماضي للتأكيد على ديمومة هذا الجزء من الثقافة، وعلى هذا النحو يتحول النظر في الواقع الراهن والتاريخ إلى فضح وإدانة، لذلك كثيراً ما كان مصطفى يعتبر أنّ عمل الشيخ الذواذي كذب وتدجيل، وقد انطوى خطابه النفسي الباطني على كثير من السخرية: "أنت حكيم أيّها الشيخ الجاهل.. الأمي.. لا لست أمياً، ولا جاهلاً.. أنت خلاصة تقليد ضارب في أعماق التاريخ"⁽⁴²⁾.

يخطئ من يعتقد أنّ رواسب الثقافة الشعبية العامية قد انتهت عندما غاب الاستعمار الفرنسي، وعليه ثمة تواطؤ ملحوظ بين ما هو تراثي ديني وما هو مبتدع لا صلة له بذلك الدّين وبتلك الثقافة، وهذا ما يشير إلى تغلغل المعتقدات الشعبيّة، لهذا "عندما تضيق الحياة في أعين سكّان الحي أو يصيبهم بلاء وكرب، تيمّم عجائزها ونساءؤهم صوب الضّرّيح ويصحن في لوعة: يا سيدي مرزوق فّرّجها علينا"⁽⁴³⁾. والراوي عندما يستعير بالمكوّن الثقافي يبين لقارئه كيفية تمثّل النَّاس في عين الحجر له لكي يكشف عن مستوى الوعي. وهنا يشغل الوصف على ما يمكن تسميته بالواقعية العجائبيّة، ذلك من خلال التسليم بالخرافات وبأنّها مكوّن أساسي من مكونات الثقافة، بحيث يتمّ دمج المكوّن غير الواقعي بالواقعي، لذا كشف الوصف عن علاقة الدين بالموروث الثقافي الذي أسفر عن شكل من التواطؤ بين رجال الدّين المنتفعين مادياً ومعنوياً ضدّ النَّاس البسطاء، وهكذا يصبح المكان مدانا بكونه موطن الخرافة. ومن خلال هذا الوصف يقدّم "بوجادي علاوة" نقداً للمجتمع ولسلبيّة النَّاس بـ "عين الحجر" بعيد الاستقلال واضعاً يده على عاداتهم وتقاليدهم، بدليل أنّ معظم شخصيات الرواية وبالأحرى سكّان عين الحجر لم يدخلوا في مواجهة مع المجتمع، فقد انساقوا خلف تقاليدهم، ولم يقاوموها أو يثوروا عليها.

• الوصف مسار الكشف:

قد استطاع الوصف في رواية "عين الحجر" كشف القبيح الذي يظهر جميلاً من الخارج، وإظهار سوأته، إذ إنّ هذا الجمال الذي يبدو ظاهراً في الشّخصية ليس "إلا غطاءً تتقنع به الأنساق؛ لتمرّر هيمنتها على الذّائقة العامّة"⁽⁴⁴⁾، وهذا ما يتساقق تماماً مع وصف "الشيخ الذواذي" بلحيته اللطيفة، الموحّطة بالشّيب تزيد مهابة وجلالاً⁽⁴⁵⁾. والخلاصة

التي نود تأكيدها هنا هي أنّ الراوي يعتمد في وصفه هذا على استدعاء المكوّن الثقافي كتقنية مهمّة ساهمت في الكشف عن واقع الثقافة، ولهذا كانت الجدّة فطومة تعتقد أنّ عينا أصابت حفيدها بسبب شروده وصمته الطويل وتقلباته في الفراش⁽⁴⁶⁾، ومن الواضح هنا أنّ اشتغال الوصف على المكوّن الثقافي واستدعائه سردياً، تأتي من أجل إدانته.

كما يطالعنا الوصف على بعض عادات "عين الحجر" في الزواج، حيث أنّ الزهرة تزوّجت من خطيبها أحمد "وذهبت إلى الحّمّام في زفّة من صديقاتها، غسلتها وأشعل لها الشموع وأوقدن البخور ووضع لها الحنّة في جوّ من الزغاريد والبهجة"⁽⁴⁷⁾، فسلط الراوي الضوء على جانب من جوانب هذه العادات وهو "استعراض قميص العروس الملطّخ بدم عذريتها ليشهد لها بالشرف ويشهد للعريس بالفحولة"⁽⁴⁸⁾. إنّ الملاحظ أنّ الراوي يذهب بالقارئ نحو المجتمع العربي، الذي ما زال يعيش هذه اللحظة عبر هيمنة الذكورة، إذ إنّ النبرة السائدة هنا نبرة ذكورية مزدهية بذكوريتها.

• الموروث الثقافي بين التجلي والخفاء:

يقدم النص جانبا من الفلكور الشعبي الذي يشكّل جزءاً من التراث الجزائري، لهذا وظّف "بوجادي علاوة" الأغنية الشاوية، فباية المجنونة تعيش شبه وحيدة مع آلامها وحرزها فلا تجد سوى الأغنية التي تسكن في وجدانها ومخيلتها، لذلك حين فقدت باية عقلها كان لسانها لا يكفّ عن ترداد الأغنية الشاوية الحزينة كما لو أنها لا تحفظ غيرها، أمّا غناء العمال والفلاحين فقد ارتبط بالوعي الثوري وإظهار الناحية الأيديولوجية. أراد الراوي من خلال الأغنية أن يقدم صورة مفارقة للواقع الجزائري بعيد الاستقلال، ذلك من خلال كشفها عن تفاوت القيم، إذ أصيب بحالة من التناقض، لهذا لم تكن الأغنية سوى وصفا للحالة النفسية والاجتماعية، وما هذا الاستخدام للأغنية إلّا دليل على إدراك "بوجادي" للدور الذي تؤديه في الوجدان الثقافي، إذ إنها تشكّل جزءاً مهماً من حياة الناس اليومية الاجتماعية، وتقوم بتلقائية بإيصال الفكرة.

إنّ توظيف الراوي ثقافة الجزائر الغنائية في الوصف، جاء ليقدم من خلاله للقارئ الطبقة التي تنتمي إليها هذه الثقافة، إذ إنّّه يقدمها بعناية فائقة، ويمكن مناسب من نصّه

الروائي، وبما يستجيب للموقف والحدث، وليّان الطبقة التي تنتمي إليها الشخصية، فبعضها جاء طربا ويظهر ذلك من السّهرة الصّاخبة التي أقامتها سميرة وأصدقائها: "هلاّلي.. حبيبي دياّلي فين هو" (49)، والآخر حزينا، ويظهر في العمال والفلاحين:

"أنت الرقيقة والرقيق يهبل صدري وصدرك حرير مخبّل" (50)

يستخدم "بوجادي علاوة" في روايته تقنية القطع، وهو "الانتقال الفوري من لقطة إلى أخرى" (51)، بحيث كلّ كلمة تنتهي فيها الفقرة الوصفية كانت في الوقت نفسه بداية لفقرة أخرى، ويقوم الوصف في الرواية بدور بنائي، يسهم في فهم النص وإدراك مضامينه، إذ إنّ العمال الذين كانوا يعملون في مزرعة سي سليمان يزرعون تحت ساعاتها الطويلة بصبر ضدّ القهر، لذا أسهب الراوي في وصف العمال حيث كان الوصف الوسيلة التي فضحت سي سليمان. وقد أراد "علاوة" أيضًا أن يظهر سقوط سي بلقاسم وسي سليمان وجريهما وراء المكاسب والمطامع، وقد حرص على إظهار جانب من مظهرهم الخارجي الذي يدل على أنّهم ليسوا مثل بقية الجزائريين، وقد كشف الوصف حياة الخّاسين من الفلاحين الذين يزرعون تحت واقع البؤس والشقاء في مزرعة سي سليمان الذي وحده يمثّل سلطة قامعة "ما أن يُسمع هدير سيارته وهي تدخل المزرعة حتّى يخيّم جو كالإرهاب، يضطرب الفلاحون في أشغالهم، تضطرب الفلاحات في نشاطاتهن، ويتنعد أبناء الفلاحين عن طريقه، وجهه ناقم، عيناه ساخطتان، لا يردّ على تحيّات الفلاحين والفلاحات، يكلم الجميع بازدراء" (52). ما يحرص الراوي على إظهاره تصوير مشاعر سي سليمان، فهو يحتقر الفلاحين ولا يتعامل معهم باحترام كذلك يعطي الراوي من خلال الوصف صورة حيّة للاستغلال والقهر، كما يقدّم للقارئ صورة تظهر مدى البؤس والمعاناة التي يعاني منها الفلاحون، وعليه فإنّ للوصف وظيفة تفسيرية وتوضيحية، حيث إنّّه فسّر سلوك سي سليمان السلطوي القامع، ووظيفة الوصف هنا الكشف عن معاني التعسف والقمع والجور التي تظهر من خلال التعامل الممارس على الفلاحين والفلاحات، "علاوة" على ذلك جسّد بالوصف الطبقة الاجتماعية المتمثلة في الإقطاعيين والعمال، وساهم الوصف كذلك في كشف المسكوت عنه، حيث أنّ سي سليمان يتدّرع لزوجته بعدم قبول الزواج من سي بلقاسم كون المجاهد القديم - مثلما يصف نفسه - لا يمكن أن يصاهر حركيا قديما كما

أنه متورط في أشياء غير نظيفة إداريا، و"صحيح أنه ليس الوحيد من يفعل ذلك لكنه ضعيف وسيمسحون فيه السكين"⁽⁵³⁾. وبذلك فإنّ حضور السكين دلالة على التصفية وهي علامة إشاريّة فارقة على حضور الجريمة، تنكشف بوساطتها الحقيقة المسلكيّة لقطبي الصّراع بين الحركيين والثوريين مبقية بهذه الصّورة على نوع من الديمومة والاستمراريّة، لتعميق الإحساس بفداحة الواقع. إذن نستنتج أنّ زواج نادية من جعفر سيكون خلاصا نزل من السماء لكسب ثقة أهالي عين الحجر بسي بلقاسم. إنّ سي بلقاسم بمثابة أداة بيد أصدقائه يرتبط وجوده بإرادتهم فقد "نصحوه بالعودة إلى عين الحجر بعد أن فرّ منها في السنوات الأولى للاستقلال وهم الذين ضمنوا له الوظيفة. لقد كان مدرّكا من أوّل الأمر أن هؤلاء الأصدقاء لم يفعلوا ذلك لوجه الله. لقد وضعوه هناك وأيّدوه حتّى يتمكن لهم في اللحظة المناسبة طلب الخدمات والتسهيلات فيما يتعلّق بمصالحهم وأعمالهم"⁽⁵⁴⁾. من هنا كشف الوصف عن تواطؤ وتحالف واضح بين سي بلقاسم وأصدقائه ضدّ مصلحة الوطن ليكون سي بلقاسم بذلك أداة من أدوات الخونة الذين يمثل لأمرهم، مقدّما لهم العديد من التنازلات لقاء تحقيق المكاسب، وعلى الرغم من كل هذا غدا كبش فداء.

لقد تبدّت اللغة متساوقة مع نمو الحدث، إذ تجلت اللغة خاصة في وصف سميرة بمظهر الشذوذ واختراق المألوف، ولقد احتوت على مفردات شبقية وسوقية مفرطة في البداية كما نقلت في اقتدار المشهد، وبدت للقارئ أنّ اللغة استطاعت أن ترسم لوحة فنية مؤثرة⁽⁵⁵⁾. فقد جاءت الكلمات المستخدمة بدلالة شعبية، معبّرة عن فعل الرفض لذلك فإنّ الوصف كشف عن ثقافة ذات طابع ممتلئ بالقهر والحنق إلى حدّ الشثيمة، إذ يبدو أنّ الروائي ولوع بالألفاظ والتّعبيرات الفجّة، فهو يكثر منها ليجعل نصه أكثر حماسة ورغبة منه في جعل هذه الألفاظ أقرب إلى المتلقي، فتساعد على تقديم صور واستجابات ذهنية فردية.

ومن الملاحظ أيضا تقديم "بوجادي علاوة" في روايته تفاصيل دقيقة جدّا للحدث والمكان وللشخصية ومشاعرها عبر الوصف التّعبري، موظفا في ذلك مبدأ الاستقصاء وهو ما نجده على لسان الحارس الليلي عبّة، الذي سرد قصّة جرحه على مصطفى وعشقه لبنّت القاضي سي أحمد التي كانت رائعة الجمال من خلال ذكره لأدقّ التفاصيل، كيف وقع في حبّها؟ وكيف رفض القاضي تزويجه: "نشبت معركة أمام القاضي بيني وبين أحد الهزّية يدعى

كابويا، وكان هو الهزّي الأكبر في عين الحجر، كنتُ مارًا أمام دار القاضي، فرأيت كابويا باركًا فوق شاب يشبعه ضربا وركلا والناس حولهما يتفرجون، خلّصتُ الشاب من قبضة كابويا، صفعني فرددتُ الصفعة، ودخلنا في عراك، وطرحته أرضا، كانت ابنة القاضي تتابع العراك من طاقة منزلها، فوقعت في عشقي، وذات مساء كنتُ أمرّ بدار القاضي، فسمعتُ همسًا نسويًا رقيقًا، ينادي في حذر: عبّة.. عبّة، تلفتُ صوب مصدر الصوت.. فتاة مثل القمر، رحتُ أحدّق فيها مشدوّهًا، صرّحتُ أتسلّل إليها ... لم أسمح لنفسي أبدًا أن أنال عقبتها، فكّرتُ أن أخطبها من أبيها، وبحثّ عن عمل وأجرت منزلًا وأخذت في تأثيثه اقترحتُ أن نهرب من عين الحجر لم أقبل، قلت: سأخطبك من أبيك فإن أبي لن يلومنا أحد، وكما جرت التقاليد كلّمتُ اثنين من أفاضل عين الحجر ليذهبا إلى القاضي ويخطباه في ابنته لي، أجاب القاضي: ليس لي بنات يهنّ عليّ لكي أزوجهن من قطاع الطرق واللصوص، اتفقنا أنا والبنت على الهرب، وذات صباح وأنا خارج من عندها وجدت البوليس في انتظاري⁽⁵⁶⁾. الراوي كان باستطاعته أن يكتفي بذكر هرب عبّة مع بنت القاضي، والسبب في ذكره لكلّ هذه التفاصيل من أجل أن يشارك المتلقي أحداث القصة كذلك الحوار فقد وصف لنا أوضاعًا من وجهتي نظر متناقضتين: المركز والهامش ويبدو أنهما لا يمكن أن يلتقيا، ويواصل عبّة الحكاية ويمهدا ببعدها درامي ينهض على مسرحة الأحداث والأفعال: "أخذت إلى سجن المركز وجاء القاضي، كان كالح الوجه محمّر العينين من الغضب، كان يحمل كانونًا وقضيبا حديديا، ترك الكانون وتركه حتى أصبح أحمر، ثمّ وضع فيه القضيب، وأشار إلى رجال البوليس فأقعّدوني فوق كرسي وأوثقوا رباطي وهم يضحون بالضحك، واقترّب القاضي ماسكا بطرف القضيب المحمّر، أغمضت عيني وعضضتُ على شفتي، فكواني في رجلي اليسرى⁽⁵⁷⁾".

إنّ النصّ السّابق استطاع أن يقدّم وصفًا مشهديًا أقرب إلى المشهد السينمائي المتتابع معتمدًا في ذلك على حاسة البصر والسمع واللمس ليظهر من خلالها الحالة التي آل إليها عبّة الحارس الليلي في السّجن، واشتغال الوصف هنا على تقنية المشهد السينمائي من شأنها أن تجعل من الشّيء الموصوف وكأنه ماثل أمام المتلقي، بالإضافة إلى ما سبق نرى أنّ الراوي لم يسلّط الضوء على شخصية القاضي وعبّة من حيث الشكل الخارجي كثيرًا بقدر

اهتمامه وتركيزه على الحالة النفسية التي تتمثل بمشاعر مختلطة من الحزن والخوف والكره، وإن لثقافة الفقر سمات رئيسة منها وجود أنماط خاصة للحياة العائلية، ومنها أساليب التنشئة وعلاقات الذكورة والأنوثة مع شيوع قدر ملحوظ من اللامبالاة والاستسلام، الذي قد يحتوى على بعض حالات التمرد والرفض، باعتبار الفقر قدرًا لا فكاك منه، ويبدو صدق هذه الملاحظة من خلال حوار الشيخ عبّـة وزهرة مع مصطفى: "القدرة جعلت منك لعبة لتزجية، من وقتها وأنت تكوي زنديك بالسجائر.. نحن فقراء صحيح، لكننا ذوو أنفة"⁽⁵⁸⁾ ولكي يصبح الأمر أكثر وضوحًا فلننظر ردّة فعل الجدة "פטومة" على السيّدـة "نفيسة" في نهاية الرواية، وقد نرعت المريـلة ورمتها في وجهها، حيث أنه لم يبقَ في قوس الصبر منزع: "أن تشتميني أنا جائز.. أن تصرخي في وجهي بدون سبب جائز، لكن أن تشتمني مصطفى فلا"⁽⁵⁹⁾، ومن هنا تغدو الطبقة المستحوذة والمهيمنة الشاهد على زيف الواقع والدليل القاطع على الخيانة واغتصاب حقّ الفقراء.

خاتمة:

إنّ الوصف في رواية عين الحجر عبّر عن جزء مهم من تاريخ الجزائر، بحيث نحا الراوي منحى تسجيليا، وقد غدا الوصف حاملا لقيم شعورية مؤثرة، يتضح من خلاله عمق الثقافة، كما أنّه شكّل معادلا موضوعيًا لقطبي الصّراع بين الهامش والمركز، الفقراء والأغنياء والحزبيين والثوريين، والإقطاعيين والفلاحين، والمدينة والريف، وعكس الوصف في الرواية حالة المأساة والفقر والجوع بعيد الاستقلال، وقد أسهم أيضا في الكشف عن المكونات السرديات كالشخصية والمكان، لذلك اعتمد الراوي على الوصف التعبيري من خلال تقنيات متعددة كالاسترجاع والحلم والاستدعاء للمكوّن الثقافي والموروث الشعبي والمشهد السينمائي والصورة البانورامية أو ما يسمّى بالمسح التتابعي من خلال تتبع حركات الشخصيات الواحد تلو الآخر، ولقد زاد من تماسك الرواية لمسات الحياة المألوفة من حوار عامي وملامح واقعية جميلة. والسرد في الرواية يلتزم في الغالب الطّريقة المباشرة في الوصف التي تجعل الراوي العليم بكلّ شيء وهو نائب الكاتب داخل النصّ الروائي، إذ يشرف على الرواية من بدايتها إلى نهايتها دون أن يشعر المتلقي بذلك. وما ينبغي ذكره أخيرا أنّنا لا نؤمن بنقطة النهاية في دراسة تخصّ النصّ الأدبيّ.

الهوامش والإحالات

- (1) - روائي وكاتب مسرحي، من مواليد 1951، بالعلمة سطيف - الجزائر، بالإضافة إلى روايته تلك له رواية معنونة بـ «ليلة أمحيدة العسكري» (1983).
- (2) - علاوة، بوجادي: عين الحجر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م. والرواية تقع في مئتين وخمس عشرة صفحة من القطع المتوسط، وموزعة على ثمانية أرقام بديلاً عن الحروف التي من خلالها تتشكل الجمل والكلمات، وكل رقم يجسد عنواناً وفصلاً جديداً، ولعلّ نظرة سريعة يلقيها قارئ الرواية على مضامين الرواية كافية للكشف عن ربط مؤلفها هذه الأرقام ببعضها وانسجامها وتماسكها، ولعلّ تفسير لجوء الراوي إلى الترتيب ليعنون فصول روايته يعود إلى أنّ الشخصية في الرواية ليست أكثر من رقم، ليشير الروائي "بوجادي علاوة" إلى هامشية الشخصية، والرواية معنية كما اسمها دلّ عليها بـ "عين الحجر" إسقاطاً على الواقع الجزائري برمته بعيد الاستقلال، وبمثابة نموذج مصغر للمكان الجزائري، الذي يزرع تحته صراع الطبقات وتفاوتها بشكل ملحوظ آنذاك.
- (3) - بوجادي، علاوة، ص 76.
- (4) - نفسه، ص 209. 212.
- (5) - لحداني، حميد: بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، ط2. 1993، المركز الثقافي الدار البيضاء، ص 87.
- (6) - مشعل، نداء: الوصف في تجربة إبراهيم نصر الله الروائية، ط1. 2015، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان.
- (7) - سعو، سعيدة: اشتغال الوصف في رواية عصافير النهر الكبير، 2016، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في ميدان اللغة والأدب، جامعة العربي بن مهيدي، الجزائر.
- (8) - القواسمة، آمنة: جماليات الوصف في روايات سليمان القوابعة، 2014، رسالة ماجستير جامعة مؤتة، الكرك.
- (9) - الوصف في الرواية، رواية انكسار الظل نموذجاً: بدري، أحمد الناي، 2016، مجلة رؤى فكرية، ع 3، الجزائر.
- (10) - شعرية الوصف في الرواية الجزائرية: هامل، نعيمة، 2018، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في ميدان اللغة والأدب، جامعة أبو بكر بلقايد، الجزائر.

- (11) - الرياحي، نجوى: الوصف في الرواية العربية الحديثة ، ط 1 . 2007، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.
- (12) - عبد المولى، محمد علاء الدين: في النقد التكاملي، 2015، دار نون، الإمارات، ص 16.
- (13) - فيليب، هامون: في الوصفي، تر: سعاد التريكي، ط 1، 2003، بيت الحكمة، قرطاج، ص 8.
- (14) - ابن جعفر، قدامة: نقد الشعر، تح: عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 130.
- (15) - الوصف في الرواية، رواية انكسار الظل نموذجًا: بدري، أحمد الناي، مرجع سابق، ص 52.
- (16) - علاوة، بوجادي: عين الحجر، مصدر سابق، ص 38.
- (17) - نفسه، ص 9.
- (18) - نفسه، ص 9 . 10.
- (19) - قاسم، سيزا: بناء الرواية، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ، ط 1 . 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 113.
- (20) - حسين، خالد حسين: شعرية المكان في الرواية الجديدة، مطابع مؤسسة اليمامة، ص 104.
- (21) - علاوة، بوجادي: عين الحجر، مصدر سابق، ص 10.
- (22) - ينظر: نفسه، ص 17.
- (23) - نفسه، ص 24.
- (24) - نفسه، ص 10.
- (25) - عثمان، عبد الفتاح: بناء الرواية . دراسة في الرواية المصرية، مكتبة الشاب، المنيرة، ص 107.
- (26) - علاوة بوجادي، عين الحجر، ص 16
- (27) - نفسه، ص 26.
- (28) - نفسه، ص 26.
- (29) - فرويد، سيجموند: تفسير الأحلام، 2003، تر. مصطفى صفوان، دار الفارابي، بيروت، ص 43.
- (30) - يونغ، كارل جوستاف: الإنسان ورموزه، تر. سمير علي، 1984، وزارة الثقافة، بغداد، ص 34.
- (31) - علاوة، ص 32.
- (32) - نفسه، ص 55.
- (33) - نفسه، ص 21.
- (34) - نفسه، ص 55.

- (35) - حسين، خالد حسين: شعرة المكان في الرواية الجديدة، ص 138.
- (36) - علاوة، ص 136.
- (37) - نفسه، ص 61.
- (38) - نفسه، ص 57.
- (39) - نفسه، ص 156.
- (40) - نفسه، ص 156.
- (41) - نفسه، ص 73.
- (42) - نفسه، ص 74.
- (43) - نفسه، ص 56.
- (44) - الغدامي، عبد الله: النقد الثقافي، ط 3. 2005، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ص 275.
- (45) - علاوة، بوجادي، ص 67.
- (46) - نفسه، ص 100.
- (47) - نفسه، ص 112.
- (48) - نفسه، ص 178.
- (49) - نفسه، ص 141.
- (50) - نفسه، ص 177.
- (51) - الصّبان، منى: فنّ المونتاج في الدراما التلفزيونية، 1995، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 104.
- (52) - بوجادي، علاوة، ص 172.
- (53) - نفسه، ص 180.
- (54) - نفسه، ص 158.
- (55) - ينظر: المصدر نفسه، ص 115 . 117.
- (56) - نفسه، ص 42. 41.
- (57) - نفسه، ص 44.
- (58) - نفسه، ص 103.
- (59) - نفسه، ص 204.

حجاجية تكرار "الروابط الحجاجية" و"العوامل الحجاجية" في مناظرات الشيخ أحمد ديدات

The Argumentative role of the repetition of
"the argumentative links" and "the argumentative factors"
in the debates of Sheikh Ahmed Deedat.

د. محمد الأمين مصدق

جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/02/26

تاريخ الارسال: 2019/12/24

ملخص:

حشد الشيخ أحمد ديدات في مناظراته الدينية أمام العلماء النصارى جميع الأدلة والبراهين اللازمة لإعلاء موقفه، وترجيح كفته، وإقناع الحضور بصحة القضايا التي يطرحها ودحض مزاعم خصومه. فحفلت المناظرات بعدد كبير من الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية التي تكررت في الفضاء النصي لجميع المناظرات مما زاد من أهميتها وفعاليتها؛ حيث سبكت بين أجزاء خطابه، وربطت بين حججه، ووجهته نحو الطريق الذي يريد، فكان لهذه العناصر دور حجاجي كبير في مدار سعي المناظر المسلم لهدم أركان الديانة المسيحية وتقويض مبادئها.

الكلمات المفتاحية: الحجاج؛ العوامل؛ الروابط؛ التكرار، المناظرات؛ أحمد ديدات.

Abstract:

Sheikh Ahmed Deedat has gathered in his religious debates with the Christian scholars all the necessary pieces of evidence and proofs to uphold his position. He persuades the audience of the validity of the issues he raises and refuses the allegations of his opponents. The debates were filled with a large number of "argumentative links" and "argumentative factors" that were repeated in the textual space of all the debates, which increased their importance and effectiveness. It tied the parts of his speech, and linked his arguments, and directed him toward the path he wanted, so these elements had a major argumentative role in the Orbit of the quest of the Muslim debater to drop the pillars of Christianity and undermine its tenets.

keywords: The argumentation; the factors; the links; therepetition the debates; Ahmed Deedat.

تمهيد:

يوظّف المحاجج جملة من الأدلة والبراهين التي يربّتها ترتيباً معيّناً، ويمتّاح من الحقول المعرفيّة المختلفة، من بينها البلاغة التي تتمثّل أهميّة وسائلها في ما توفّره من طاقة تحرك وجدان المتلقّي. ومن بين أهمّ الوسائل البلاغيّة المحاجيّة التّكرار الذي ارتبط في الدّرس النّحوي بالتوكيد اللفظي، وهو عند البلاغيّين مرتبط بالتوكيد لنكتة: كتأكيد الإنذار، أو الإيغال أو زيادة المبالغة وغيرها، كما كان لهذه الظّاهرة حضور قوي عند اللّسانيّين النصيّين في دراساتهم، فتناولوها من جوانبها المختلفة الشكليّة والدلاليّة والتداوليّة والمحاجيّة.⁽¹⁾

كما يعدّ التكرار من التقنيّات التعبيريّة التي تقوّي المعاني، وترفع من قيمة النصوص نظراً لما تضيفه عليها من قيمة دلاليّة وموسيقىّة فنيّة. والصّورة المكرّرة لا تحمل الدلالة السّابقة نفسها، بل تحمل دلالاتٍ جديدة بمجرّد خضوعها لظاهرة التّكرار الذي يؤدّي رسائل خفيّة متنوّعة عن طريق التراكم الفنيّ للحرف، والكلمة والجملة⁽²⁾. وللتكرار قدرة كبيرة على التأثير في قلوب وعقول المتلقّين، وخدمة القضايا التي يعرض لها المتكلّم إذا أحسن توظيفه في كلامه.

وينطلق بحثنا من إشكاليّة رئيسيّة: ما القيمة الإقناعيّة البرهانيّة التي أضفاها تكرار الروابط المحاجيّة والعوامل المحاجيّة في مناظرات^(*) الشيخ أحمد ديدات^(**) الدينيّة مع القساوسة المسيحيّين؟

أولاً: مفهوم التكرار وأنواعه:

1- مفهوم التكرار:

أ- لغة: جاء في معجم لسان العرب: «الكُرُّ: الرُّجُوعُ ... والكُرُّ مَصْدَرُ كَرَّ عَلَيْهِ يَكُرُّ كَرًّا وَكُرُورًا وَتَكَرَّرًا ... وَالْكَرُّ: الرُّجُوعُ عَلَى الشَّيْءِ، وَمِنْهُ التَّكَرُّارُ ... وَكَرَّرَ الشَّيْءَ وَكَرَّرَهُ أَعَادَهُ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى»⁽³⁾. وجاء في معجم أساس البلاغة: «وَكُرِّرْتُ عَلَيْهِ الْحَدِيثَ كَرًّا، وَكَرَّرْتُ عَلَيْهِ تَكَرُّارًا، وَكَرَّرَ عَلَى سَمْعِهِ كَذَا وَكَذَا، وَيُكْرَّرُ عَلَيْهِ»⁽⁴⁾.

من خلال النظر في المعاجم نجد أنّ مادة التّكرار تدور في معاني: الرجوع، والإعادة والعطف، والبعث.

ب- اصطلاحاً:

التكرار هو «إعادة ذكر لفظ أو عبارة أو جملة أو فقرة»⁽⁵⁾؛ وبمفهوم أوضح وأكثر جلاءً أن «يأتي المتكلم بلفظٍ ثمّ يعيده بعينه سواء أكان اللفظ متّفق المعنى أو مختلفاً، أو يأتي بمعنى ويعيده، وهذا مع شرط اتّفاق المعنى الأول والثاني، فإن كان متّحد الألفاظ والمعاني، فالفائدة في إثباته تأكيد ذلك الأمر وتقريره في النفس، وكذلك إذا كان المعنى متّحداً، وإن كان اللفظان متّفقيين والمعنى مختلفاً، فالفائدة في الإتيان به للدلالة على المعنيين».⁽⁶⁾ فالهدف الذي يأتي من أجله التكرار غالباً هو التأكيد.

2- أقسام التكرار: يقسّم الباحثون التكرار إلى أقسام عديدة تختلف باختلاف النظريّة اللغويّة التي تتناولها، وأهمّ أقسامه ما يأتي:

أ- التكرار المباشر: ويقصد به تكرار الكلمات دون تغيير، مثل قولك: جاءني الرجل وأكرمت الرجل. ولهذا النوع من التكرار دور كبير في إضفاء طابع الاستمرارية في النص وتحقيق التماسك بين أجزائه والنسج بين وحداته.⁽⁷⁾

ب- التكرار الجزئي: ويعني تكرار العنصر المعجمي مع شيء من التغيير في الصيغة، مثل قولنا: "تتكوّن الحكومات من الناس وتستمد سلطاتها من المحكومين"؛ حيث تعود الكلمتان "الحكومات والمحكومين" إلى مادة واحدة وهي الحكم؛ وهو ما جعلهما متّسقتين.⁽⁸⁾

ج- الترادف: وهو تكرار المعنى مع اختلاف اللفظ، وقد يتكرّر في النص أكثر من مرة وعلى مستوى أكثر من كلمة، مثل قولك: ليث، وهزبر، وحمزة، وأسامة، وسبع وغضنفر، وقسورة، وكلها أسماء للأسد.⁽⁹⁾

د- الاشتراك اللفظي: ويقصد به الاتفاق في الحروف بين كلمتين أو أكثر مع الاختلاف في المعنى، مثل كلمة "العمّ" التي تعني "أخا الأب"، وقد تستخدم بمعنى الجَم الكثير وكلمة العين التي تأتي بمعنى عضو الإبصار، وتأتي بمعنى عين الماء.⁽¹⁰⁾

ثانيا: الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية:

1- الروابط الحجاجية:

الرابط في أبسط تعريفاته هو «كل لفظ يمكن من ربط قضيتين، أو جملتين، أو أكثر لتكوين قضايا وجمل مركبة»⁽¹¹⁾؛ ولأنّ اللغة تتميز بوظيفة حجاجية فالتسلسلات الخطابية محدّدة بواسطة بنية الأقوال اللغوية، وبواسطة العناصر التي تمّ تشغيلها، واللغات الطبيعية تتميز باحتوائها على مؤشرات لغوية خاصة بالحجاج، فاللغة العربية مثلا تحتوي عددا كبيرا من الروابط الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلّا بالإحالة إلى قيمتها الحجاجية، مثل: لكن بل، إذن، لأن... الخ.⁽¹²⁾

ويقسّم التداوليون الروابط الحجاجية إلى روابط منطقية، مثل: (و، أو...)، وروابط غير منطقية، مثل: (بل، لكن...). وقد دعا كثيرون إلى إلغاء هذا التصنيف؛ لأنّ الروابط غير المنطقية تُردّ عموما إلى المنطقية من وجهة النظر الدلالية.⁽¹³⁾

2- العوامل الحجاجية:

إنّ أغلب الدّراسات التي تكتسي الصبغة الحجاجية لم تعرّض للعوامل الحجاجية بشكل جوهري، بل تناولتها بطريقة عرضية وغير مقصودة وغير متأنية. وتنحصر أغلب التعريفات التي تناولت العوامل الحجاجية في ثلاثة اتجاهات:⁽¹⁴⁾

أ- اتجاه عدّها عنصرا مساعدا لإظهار المنحى الحجاجي في اللغة لتحقيق جلّ وظائفها.

ب- اتجاه يراها أدوات تسهم في تحقيق عملية الإقناع.

ج- اتجاه جعلها العماد في عملية التواصل.

وتضم مقولة العوامل الحجاجية في اللغة العربية جملة من الأدوات مثل: ربما، تقريبا كاد، قليلا، كثيرا، ما، إلّا... التي تندرج في جملة من الأساليب اللغوية، مثل: الحصر والتوكيد، والاستثناء، والنفي، والشرط.⁽¹⁵⁾

ثالثا: حجاجية التكرار في مناظرات الشيخ أحمد ديدات:

سنبحث الدور الذي قام به تكرار الروابط الحجاجية الثلاثة "لكن، لأن، بل" والعوامل الحجاجية الثلاثة "النفي، القصر الحصر، الشرط" في مناظرات الشيخ أحمد ديدات

بعده تكررًا له أثر حقيقي وفاعل وحاسم في سبك وحبك أواصر الخطاب الحجاجي عند الشيخ أحمد ديدات في الشقّين اللفظي والدلالي، فهو يمثل آلية حجاجية تتحقّق من خلالها مزنة زيادة الشحنات الإقناعية، وترجيح كفة المحاجج المسلم أمام خصومه المسيحيين واستمالة الجماهير الحاضرة في قاعات المناقشة، والجماهير المتابعة في جميع أنحاء العالم.

2- تكرر الروابط الحجاجية:

توزّع تكرر الروابط الحجاجية في مناظرات الشيخ أحمد ديدات وفق ما هو مبين في الجدول الإحصائي الآتي:

المناظرة	الرابط الحجاجي	تكراره
المناظرة الكبرى	لكنّ	53
	لأنّ	42
	بل	9
مناظرة العصر	لكنّ	20
	لأنّ	12
	بل	5
أخطر المناظرات	لكن	7
	لأنّ	15
	بل	1
مناظرة ستوكهولم الأولى	لكن	13
	لأنّ	4
	بل	3
مناظرة ستوكهولم الثانية	لكن	19
	لأنّ	5
	بل	7

التحليل:

نستشف من خلال الجدول السابق تحقق التماسك بين أجزاء الخطاب الحجاجي الإقناعي في مناظرات الشيخ أحمد ديدات الدينية أمام المحاججين النصارى، عن طريق توظيف حشد من الروابط الحجاجية "لكن، لأن، بل" خصوصا حرف الاستدراك "لكن" الذي يتم توظيفه ليتوسط قضيتين متناقضتين، وحرف التعليل "لأن" الذي يأتي للتفسير والتوضيح، ولا شك في أن الروابط الحجاجية تُحقق تناغما واتساقا بين أجزاء الكلام ألفاظا وعبارات؛ مما يحيل على اتساق الأفكار والحجج التي تنساب وتتضافر، وترتب وتتظم فتُسهم في ترجيح كفة المحاجج المسلم، الذي يبرز خصومه ويلجهم بالدليل القاطع كالسيف البتار، والبرهان الساطع كالشمس في رابعة النهار.

ودلالة تواتر توظيف الرابط الحجاجي "لكن" (وظفه الشيخ أحمد ديدات اثني عشرة ومائة مرة) كثرة القضايا والمسائل التي تم بسطها وتناولها في المناظرات، خصوصا المناظرة الكبرى مع القس الأمريكي المثير للجدل جيمي سواجارت؛ وهذه القضايا تتعارض وتتشاكس؛ ولذلك فلا بد من الشرح والاستدراك، وتوضيح هذه التناقضات وتحليلاتها خصوصا وأن جميع المناظرين النصارى جنحوا لرمي الشبهات دون دليل ولا برهان؛ ولذلك فالمحاجج المسلم مضطر لتقدم أفضل ما يملك من حجج للرد عليهم وتبكيته، ورد افتراءاتهم ونقض حججهم، وبيان هزلها وتهافتها.

وجاء استخدام الرابط الحجاجي "لأن" (جرى توظيفه ثمانية وسبعين مرة) في معرض الشرح والتفسير والتوضيح الذي احتاج إليه العلامة أحمد ديدات من وجهين: **أولاً:** لتعليل حُججه التي يبسطها، وبيان مدى صحتها وقبولها من خلال حملها على وجوه برهانية لها سند عقلي ومنطقي، ومنطقي برهاني.

ثانياً: لرد حجج الخصوم المسيحيين وبيان زيفها وضعفها وتهافتها، عن طريق ردها بالأدلة الدامغة والبراهين الواضحة والحجج الوازنة، حتى لا يترك أي فرصة لخصومه في خداع الجماهير التي كانت حاضرة بقوة في قاعات المناقشة.

أمّا الرابط الحجاجي "بل" فجاءت مواضع توظيفه قليلة نسبياً مقارنة بالرابطين الآخرين (وظفه العلامة المسلم خمساً وعشرين مرة) في جميع المناظرات؛ ذلك أنّ الرابط "لكن" أغنى عنه بحكم أنّه يرد للإبطال أيضاً في مواضع عديدة. وهذا لا ينفي - طبعاً - أهميته البالغة في سبك الخطاب الحجاجي الديداتي؛ لأنّ توظيفه جاء في مواطن مخصوصة وبدقة رجّحت كفة الشيخ في معرض تناوله للقضايا التي جرى التحاجج حولها، والسّجال الفكري في إطارها، والتناظر في مدارها.

2- تكرار العوامل الحجاجية:

توزّع تكرار العوامل الحجاجية في مناظرات الشيخ أحمد ديدات وفق ما هو مبين في الجدول الإحصائي الآتي:

التكرار	الأداة	العامل الحجاجي	المناظرة
96	لا	التّقي	المناظرة الكبرى
77	لم		
82	ليس		
3	إنّما	القصر والحصر	
7	إلّا		
15	لو	الشرط	
53	إذا		
52	لا	التّقي	مناظرة العصر
27	لم		
21	ليس		
12	إنّما	القصر والحصر	
2	إلّا		
19	لو	الشرط	
8	إذا		

48	لا	التّقي	أخطر المناظرات
45	لم		
16	ليس		
2	إنّما	القصر والحصر	
3	إلّا		
8	لو	الشرط	
3	إذا		
48	لا	التّقي	مناظرة ستوكهولم الأولى
26	لم		
17	ليس		
5	إنّما	القصر والحصر	
2	إلّا		
22	لو	الشرط	
5	إذا		
49	لا	التّقي	مناظرة ستوكهولم الثانية
38	لم		
26	ليس		
4	إنّما	القصر والحصر	
2	إلّا		
25	لو	الشرط	
6	إذا		

التحليل:

جنح العلامة أحمد ديدات إلى تكرار العوامل الحجاجيّة المختلفة التي وظّفها في جميع مناظراته أمام المحاججين النصارى، وهذه العوامل هي: "التّفي، والقصر والحصر، والشرط"

بعدها تقنيات هامة تُسهم في توضيح وتحلية الخطاب الإقناعي، وكذا تقييد الإمكانيات الحجاجية للخطاب الذي يتم عرضه في إطار المناظرة.

وكانت حصّة الأسد من ناحية ورود هذه العوامل الحجاجية للمناظرة الكبرى التي جرت بين الشيخ "أحمد ديدات" والقسّ الأمريكي "جيمي سواجارت"، في حين جاءت "مناظرتا ستوكهولم" اللتان جمعتا بين المحاجج المسلم و"باستر استانلي شوبيرج" في الدرجة الأقلّ من ناحية حضور العوامل الحجاجية.

وسبب حصول المناظرة الكبرى على القسم الأكبر من الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية يعود أساسا إلى كونها أكبر مناظرة يخوضها الشيخ أحمد ديدات في قاعة كبرى بحضور آلاف الأشخاص من مسلمين ومسيحيين، وقد كان حريصا جدا على الانتصار فيها وتوجيه ضربة قاصمة للدين المسيحي الذي يعتنقه أكثر من مليار ونصف مليار شخص في العالم، كما أنّها فرصة كبيرة للتعريف بالإسلام الحقيقي، وعليه فقد بذل الشيخ أقصى جهده وقدم أفضل ما يملك من تقنيات حجاجية إقناعية، خصوصا أنّ جيمي سواجارت كان قسّا بروتستانتيّا شهيرا يشاهد براجه ملايين المسيحيين، كما أنّه شخص متمكّن وهزيمته ليست سهلة مطلقا، ولا ريب في أنّ اندحاره وسقوطه أمام المحاجج المسلم سيكون له وقع كبير في جميع أنحاء العالم هذا من جهة، ومن جهة أخرى الكمّ الكبير من الشُّبه التي أثارها القسّ المسيحي، والتي توجّب على الشيخ نسفها ودحرها بحكم أنّه كان المناظر الثاني (وضعية دفاع وردّ)، وهذه الحجج بالطبع لن يتكرّر ذكر أغلبها في المناظرات اللاحقة حتى تلك التي تناولت الموضوع نفسه، مثل مناظرة ستوكهولم الأولى.

كما أنّ هذه المناظرة عرّفت جولة حجاجية أخرى في فترة الأسئلة والأجوبة التي عرفت أخذًا وعطاءً بين المناظرين لم تشهده المناظرات الأخرى، على الرغم من أنّ هذا الوقت مخصّص للإجابة عن أسئلة الجمهور حول موضوع المناظرة، لكنّ الشيخ استغلها لبسط مسائل لم يُسعفه المجال للحديث عنها خلال الوقت الذي خصّص له؛ لذلك فقد كان يتوسّع كثيرا في الإجابات التي يقدّمها.

وكانت حصّة الأسد لعامل النّفي "لا، ولم، وليس"؛ حيث تكررّ الحرف الأوّل ثلاثة وتسعين ومائتي مرة (293)، منها ستّ وتسعون (96) كرتة في المناظرة الكبرى واثنان وخمسون (52) كرتة في مناظرة العصر، في حين تساوت المناظرات الثلاث الأخرى تقريبا في مدى تواتر هذا الحرف النافي.

أمّا الحرف الثاني فجرى تكراره ثلاث عشرة ومائتي مرّة (213)، من بينها سبع وسبعون (77) مرّة في المناظرة الكبرى، وخمسة وأربعون (45) مرّة في أخطر المناظرات، أما الفعل الجامد النافي "ليس" فتكرّر اثنتين وستّين ومائة مرّة (162) من بينها اثنتان وثمانون (82) حالة في المناظرة الكبرى، وهو رقمٌ يفوق المواضع التي ورد فيها هذا العامل الحجاجي في باقي المناظرات الأربع مجتمعةً والبالغ ثمانين (80).

ولا شكّ في أنّ هذا قدرٌ كبير جدّا من الملفوظات الحجاجيّة النافية في مساحة نصيّة ضيّقة؛ فجميع المناظرات الخمس استغرقت بضعة ساعاتٍ فقط، لكنّ الشيخ أحمد ديدات شحنها بحشد كبير من العوامل الحجاجيّة، وأحيانا يكرّر الحرف النافي بشكل متتابع أكثر من مرّة، مثل تكرار حرف النفي "لا" ثلاث مرّات متتالية في موضعين.⁽¹⁶⁾

واحتلّ الشرط الرتبة الثانية في قائمة العوامل الحجاجيّة التي وظّفها الشيخ أحمد ديدات في مناظراته، وسطّعت المناظرة الكبرى على النصيب الأكبر من هذا الحضور بمجموع ثمانٍ وستّين حالة شرطيّة (68)، ثمّ مناظرة ستوكهولم الثانية بواقع إحدى وثلاثين حالة (31) وتساوت مناظرة العصر ومناظرة ستوكهولم الأولى بواقع سبع وعشرين حالة (27).

وتحقّق أسلوب الشرط بواسطة الحرف "لو" والاسم "إذا"؛ حيث تكررّ الحرف "لو" الذي يفيد امتناع الجواب لامتناع الشرط تسعًا وثمانين مرّة (89)، منها سبع وأربعون (47) تقاسمتها مناظرتا ستوكهولم الأولى والثانية، في حين تكررّت "إذا" خمسًا وسبعين مرّة (75) منها ثلاث وخمسون (53) حالة شرطيّة وردت في المناظرة الكبرى.

أمّا أسلوب القصر والحصر فجاء حضوره قليلًا نسبيًا مقارنةً بالعاملين الحجاجيين الآخرين، ولم يتجاوز مجموعه أربعًا وأربعين (44) حالة منها عشر حالاتٍ (10) في المناظرة

الكبرى، وستّ عشرة (16) حالة في مناظرة العصر، وخمّس (05) في أخطر المناظرات وسبع (07) في مناظرة ستوكهولم الأولى، وستّ (06) في مناظرة ستوكهولم الثانية.

ودورُ هذا العامل الحجاجي في تجلية الخطاب الإقناعي منوطٌ بالاختيار والتوظيف لا بالكمّ والتواتر، وهذا ما تحيل إليه حالات تكراره المتوازنة في كل المناظرات؛ حيث لا نلغي تفاوتاً كبيراً بين مناظرة وأخرى باستثناء مناظرة العصر، كما أنّ قلة تكراره مسوّغة بسيطرة عاملي النفي والشرط الذين كان لهما الحضور الطاغي في المناظرات.

خاتمة:

نخلص في ختام هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- جنوح المحاججين النصاري لرمي الشبهات الكثيرة الخطيرة، حتّم على المحاجج المسلم تقديم أفضل ما يملك من حجج للردّ عليهم وتبكيّتهم.
- وظّف المحاجج المسلم روابط حجاجيّة كثيرة أهمّها ثلاثة "بل، لكن، لأنّ" نثرها بشكل متباين في خضمّ المساحة النصيّة لمناظراته الدينيّة الخمس.
- أسهم تكرار الروابط الحجاجيّة في اتّساق وانتظام وتضافر أفكار وحجج المناظر المسلم، فرجحت كفته أمام خصومه.
- مثّلت العوامل الحجاجيّة تقنيات هامة أسهمت في توضيح وتجليّة الخطاب الإقناعي، وكذا تقييد الإمكانات الحجاجيّة للخطاب الذي يتمّ عرضه في إطار مناظرات الشيخ أحمد ديدات.
- كانت السطوة في الحضور التكراري للرباط الحجاجي "لكنّ" على حساب الرابطين "بل، لأنّ"، والعامل الحجاجي "النفي" على حساب العاملين الحجاجيين الآخرين "القصر والحصر، الشرط".
- حصلت المناظرة الكبرى على النصيب الأكبر من الروابط الحجاجيّة والعوامل الحجاجيّة؛ إذ تضمّنت زبدة حجاج الشيخ أحمد ديدات أمام المناظرين النصاري بحكم اشتغالها على أهمّ المواضيع الخلافية المتناظر حولها.

الهوامش والإحالات:

(1) - ينظر: سعد مصلوح، نحو أجرومية للنص الشعري، دراسة في قصيدة جاهليّة، مجلّة فصول مج 10، ع 1 و 2، جويلية 1991، ص: 157.

(2) - ينظر: ميلود نزار، الإحالة التكرارية ودورها في التماسك النصّي بين القدامى والمحدثين، مجلة علوم إنسانية، باتنة، الجزائر، ع 44، جانفي 2010م، ص: 1.

(*) - لقد خاض الشيخ أحمد ديدات كثيرا من المناظرات الدينيّة أهمّها خمس مناظرات هي مدار دراستنا؛ "المناظرة الكبرى" مع القسّ الأمريكي جيمي سواجارت، وموضوعها "هل الكتاب المقدّس كلمة الله؟"، مناظرتان في ستوكهولم مع القسّ السويدي استانلي شوبيرج وموضوع الأولى "هل الإنجيل كلام الله؟"، وموضوع الثانية "هل عيسى إله؟"، و "مناظرة العصر" مع القسّ الفلسطيني "أنيس شروش"، و"أخطر المناظرات، هل مات المسيح على الصليب؟" مع البروفيسور البريطاني "فلويد كلارك". ينظر: أخطر المناظرات، هل مات المسيح على الصليب؟ مناظرة بين الشيخ أحمد ديدات والبروفيسور فلويد كلارك، تر: علي الجوهري، دار البشير القاهرة. وينظر: مناظرة العصر بين العلامة أحمد ديدات والقسّ الدكتور أنيس شروش، تر: علي الجوهري، دار الفضيلة، القاهرة. وينظر: المناظرة الكبرى في مقارنة الأديان بين القسّ سوبجارت والشيخ ديدات، تقلّم وتحمّ وتع: محمود علي حماية، مكتبة النافذة، الجزيرة، مصر ط2، 2005 م. وينظر: مناظرتان في ستوكهولم بين داعية العصر أحمد ديدات وكبير قساوسة السويد ستانلي شوبيرج، تر: علي الجوهري، دار الفضيلة، القاهرة.

(**) - وُلد الشيخ أحمد ديدات عام 1918 في مدينة بومباي بولاية كجرات غرب الهند، والتحق بوالده في جنوب إفريقيا عام 1927، وعاش في مدينة "درن". لم يتلقَ الشيخ تعليما رسميًا قبل التاسعة، وفي سنة 1934 غادر الطفل ديدات المدرسة؛ حيث عمل في وظائف عديدة، من بينها بائعا في دكان رجل مسلم بجوار معهد لتعليم اللاهوت النصراني؛ حيث كان يدخل يوميا في مناقشات مع الطلبة الذين كانوا يختلفون إلى المحل ويوجهون إليه أسئلة محرّجة، وشاءت الصدفة أن يعثر الشيخ على كتاب "إظهار الحق" الذي غيّر حياته؛ إذ بعد قراءته صار يردّ على افتراءات المبشرين ثمّ دخل ميدان الدعوة الإسلاميّة وصار محاضرا ومناظرا، خاض كثيرا من المناظرات مع العلماء والقساوسة، كما ألّف مئات الكتب في الدفاع عن الإسلام والردّ على المسيحيّة. وبعد مشوار حافل توفيّ الشيخ -رحمه الله- سنة 2005 بعد صراع مع المرض.

- (3) - ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأفريقي ت 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دط، دت، 135/5.
- (4) - الزمخشري (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي ت 538 هـ) أساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص: 539-540.
- (5) - صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصّي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكيّة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1431هـ-2000م، 20/2.
- (6) - أحمد مطلوب، معجم النقد العربي، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1 1989م، ص: 370.
- (7) - ينظر: زاهر بن مرهون الداودي، الترابط النصّي بين الشعر والنثر، دار جرير للنشر والتوزيع عمّان، ط1، 1431هـ-2010م، ص: 114.
- (8) - ينظر: جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية واللّسانيات النصّية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1998م، ص: 82.
- (9) - ينظر: المرجع نفسه، ص ن.
- (10) - ينظر: عزّة محمد شبل، علم لغة النصّ، النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 1430هـ - 2009م، ص: 147.
- (11) - آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م، ص: 265.
- (12) - ينظر: أبو بكر العزاوي، اللّغة والحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، ط1، 1426هـ 2006م، ص: 26.
- (13) - ينظر: آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص: 265.
- (14) - ينظر: عز الدين الناجح، العوامل الحجاجية في اللّغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفافس ط1، 2011م، ص: 15-17.
- (15) - ينظر: قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني الموجه إلى بني إسرائيل عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012م، ص: 36.
- (16) - ينظر: المناظرة الكبرى في مقارنة الأديان بين القسّ سواجارت والشيخ ديدات ص: 102، 106.

النقد التفاعلي عند سعيد يقطين؛ قراءة في كتاب "آفاق نقد عربي معاصر"

The interactive criticism at Said Yactine: a reading in
"Horizons of contemporary Arabic criticism"

د. راوية برجم

جامعة محمد الشريف مساعديّة - سوق أهراس (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/03/05

تاريخ الإرسال: 2019/12/12

ملخص:

ارتبط النقد العربي في مختلف مراحله بالنقد والثقافة الغربية، من خلال ترجمة ونقل المناهج والنظريات الغربية أحيانا، وتطويرها بما يناسب الإبداع العربي أحيانا أخرى. لذلك صار حضور المنجز الغربي اليوم أمرا شائعا ودارجا في المحصلة النقدية العربية التي وجدت نفسها غير قادرة على الإشاحة عنه نظرا لثراء هذا المنجز وتنوعه.

ومن أبرز نماذج الثقافة النقدية نموذج الناقد سعيد يقطين، وتتمثل آخر محطة من محطات الثقافة النقدية عنده في الدعوة إلى مسايرة الأشكال الرقمية والتفاعلية في الأدب، نظرا لرواج ذلك في الساحة النقدية الغربية في ظلّ التطورات التكنولوجية الحديثة. وقد تجلّى انشغال سعيد يقطين بالنقد التفاعلي في عدد من مؤلفاته مثل: "من النص الى النص المترابط: مدخل إلى جماليات الأدب التفاعلي" وكتاب "النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية نحو كتابة عربية رقمية". ففي ظل نقد سعيد يقطين للمنجز النقدي العربي وإعادة النظر في كثير من أطروحاته ومنطلقاته، تتبلور دعوته إلى تحديد الأدوات النقدية، وتطوير الوعي النقدي، وضرورة مواكبة الثورة المعلوماتية من أجل تأسيس رؤية نقدية جديدة "تفاعلية".

وتسعى هذه الدراسة إلى رصد مشروع النقد التفاعلي عند سعيد يقطين من خلال كتابه "آفاق نقد عربي معاصر".

الكلمات المفتاحية: النقد التفاعلي، الكتابة الرقمية، التجريب.

Abstract:

Arabic criticism in its various stages was associated with Western criticism and culture through the translation and transfer of Western curricula and theories sometimes and adapted it to suit the Arab creativity at other times.

Therefore, the presence of Western achievement today is common in the Arab criticism outcome, which found itself unable to annotate because of the richness and diversity of this achievement.

One of the most prominent models of intellectual criticism is Said Yaktine critic model, where the last station of literacy criticism for him is to call for keeping pace with digital and interactive forms in literature. Due to the popularity of this in the Western critical arena in light of modern technological developments.

Said Yaktine's preoccupation with interactive criticism has been evidenced in a number of his works, such as: "From the coherent text: introduction to the aesthetics of interactive literature". Moreover, the book entitled "Coherent text and the future of Arab culture towards digital Arabic writing".

In light of S.Yaktine's criticism of the Arab critical achievement and reconsideration of many of his theses and premises, His call for the renewal of critical tools crystallizes and develops critical awareness, and the need to keep pace with the information revolution in order to establish a new critical vision interactive.

This study seeks to monitor S.Yaktine's interactive criticism project through his book Horizons of Contemporary Arabic criticism.

keywords: Interactive Criticism - Digital Writing - Experimentation.

مقدمة

إنّ انفتاح النقد العربي على النظريات والمناهج النقدية العربية انجز عنه الكثير من التبعات والمشكلات، التي أصبحت محل اهتمام النقّاد العرب المعاصرين، فمنهم من تطرق إلى إشكالية المصطلح، ومنهم من انصرف إلى الانشغال بإشكالية المنهج ... وغيرها. أمّا الناقد "سعيد يقطين" فقد ارتأى إعادة النظر في مسار النقد العربي الحديث والمعاصر وتقييمه، والوقوف على تعثراته، من أجل التجديد، تحديد الأدوات النقدية والوعي النقدي

ساعيا إلى تأسيس رؤية نقدية جديدة، وتمثل طموحه في إرساء معالم مشروع النقد التفاعلي والكتابة الرقمية والتفاعلية في الأدب. ممّا يقودنا غلى مناقشة الموضوع من خلال الإشكاليات التالية: هل استطاع الناقد العرب تأسيس فكر نقدي له خصوصية ؟ أم أنه خلاصة تطبيق مقولات وأسس مناهج غربية؟ ما هي الأسس التي ارتكز عليها النقد العربي الحديث والمعاصر ؟ وما هي أفاقه ؟

1- واقع النقد العربي:

طرح "سعيد يقطين" قضية النقد العربي بطريقته المتميزة، فلم يكن هدفه من ذلك رصد ووصف مساره، وإنما سعى إلى "تدقيق زاوية النظر التي ننظر من خلالها إليه. كما يتطلب البحث رؤية نقدية جديدة بديلة، ويستدعي ذلك إنجاز قراءة نقدية علمية للرؤية النقدية المتحققة، ومعاينة حدودها وتقييمها تقييما يراعي خصوصيتها وسياقها من جهة، كما يستدعي من جهة ثانية تعيين الأفاق التي نرمي الوصول إليها أو استشرافها⁽¹⁾ أراد "سعيد يقطين" السمو بالنقد العربي من خلال تحديد الأدوات النقدية، فكان تطرقه لمساره ذو غاية محددة، وحديثه عن مطبات وتعثرات النقد العربي لم يكن بغرض الوصول إلى القول بقصور ذلك النقد وعجزه، وإنما أراد الوقوف عند الأفاق التي ترمي إلى تحقيق رؤية نقدية جديدة تحمل رهان النقد التفاعلي.

استهل "سعيد يقطين" دراسته بطرح مجموعة من الإشكاليات، ممّا يدل على منهجية واضحة في التحليل، والتي تبرر وجهة نظره الخاصة "ماذا نريد من وراء هذه القراءة ؟ هل ينبغي تقويم المسار النقدي لنصل إلى قول "إنّه جيد" ... أم أننا نريد الانتهاء إلى أنه دون المستوى المطلوب ؟ .. وإذا انتصرنا لهذا التصور أو ذاك فعلى أي أساس ؟ و ما جدوى هذا الحكم أو ذلك؟⁽²⁾ "ما الأسس والمقاصد التي تتحكم في قراءة النقد العربي ؟ ما الذي يحدد منطلق القراءة وغاياتها ؟ والأسس التي نطلق منها في الوصف والتحليل ؟ هل تنشذ القراءة الإجابة عن سؤال يتصل بوضعية النقد العربي في الواقع الكائن ..."⁽³⁾ وغيرها من الأسئلة التي يرى الناقد أنها أساسية لصياغة موقفه والإحاطة بكلّ أبعاد الموضوع المعرفية والعلمية.

أراد الناقد مناقشة الإشكالية بطريقة معمّقة، حيث كان تطرقه لواقع النقد العربي من أجل تقصي جذور القضية، والإلمام بكلّ السياقات والابتعاد على الأحكام المسبقة. لذلك تطرّق أولاً لعلاقة النقد العربي بالخلفية المعرفية الغربية نظراً لارتباطه الوثيق بالنقد الغربي منذ نشأته، "حيث وجد العرب أنفسهم مباشرة أمام معرفة الآخر (الغرب) التي خطت خطوات بعيدة جداً في مجال تحليل الإنسان والتاريخ والمجتمع ومختلف النشاطات التي نجمت عن علاقة الإنسان بالعالم وكان على المثقف العربي أن يتفاعل مع هذه المعرفة الغربية عن محيطه وسياقه الثقافي"⁽⁴⁾ تحمل عبئ الانفتاح عن الثقافة الغربية وتصل من منابعها العديد من الدارسين والباحثين والنقاد العرب، وذلك من خلال البعثات العلمية والتعرف على اللغات الأجنبية، والترجمة، بالإضافة إلى الإستعانة بأعمال المستشرقين حول الثقافة العربية.

2- النقد العربي والنقد الغربي (المتقطع / المتحول):

درس "سعيد يقطين" صور الاحتكاك العربي بالنقد الغربي من خلال ثلاث إبدالات تتمثل في - " الدراسة التاريخية للأدب (المرحلة اللانسوية) - دراسة المضامين وأبعادها الإيديولوجية (الواقعية) - التركيز على الأشكال ونظريات التأويل (البنوية) وما بعدها"⁽⁵⁾

حيث سعى الناقد من خلال دراسته لما أسماه "إبدالات" إلى تقصي دور كل منها ومدى تأثيره في الوعي والممارسة النقدية العربية، وذلك من أجل استخلاص طريقة التفاعل مع المعرفة الغربية واستثمارها. فوسم "سعيد يقطين" مسار النقد العربي بانفتاحه على نظيره الغربي منذ عصر النهضة ب "المسار المتقطع".

يصل الناقد بعد دراسة متأنية لطبيعة تلقي النقد الغربي في مختلف مراحلها، والذي وصفه بـ "الانقطاع"، ويقصد به عدم وجود انسجام في الانتقال إبدال إلى آخر أو مرجعية إلى أخرى الشيء الذي يعني أنّ هذه الإبدالات لا تتحقق على أساس طبيعي وداخلي للاتجاهات النقدية التي تمارس في الواقع الأدبي العربي، وتبعا لتبدل مجالات الإبداع، وتبلور اتجاهات جديدة فيه⁽⁶⁾ أي أن الانفتاح على المعارف والمناهج الغربية يبدو متسارعا واليا كما يلمس الناقد أيضا "تفاوتا زمنيا" بين الإبدالات، حيث لا يتم تلقي النظريات الغربية

إلاّ بعد تداولها في وسطها الذي ظهرت فيه بفترة زمنية معتبرة، بل وتجاوزها إلى غيرها، أي هناك فارق زمني طويل يفصل بين ظهور النظرية وتلقيها في النقد العربي. وهذا ما يذهب إليه الناقد "سعد البازعي" أيضا "... منذ بدأت مشاركتي للحياة النقدية العربية قبل ما يقارب العقدين، وهي مشاركة متواضعة بطبيعة الحال، لكنها عانت منذ البدء باكتشاف أن كثيرا من النقد العربي الذي أطلعت عليه وتمثل في بعض أشهر أقطابه يقوم على الكثير من التهالك على النظريات والمناهج الغربية والاستعجال في تمثيلها"⁽⁷⁾ إنّ تخصص الناقد بالأدب الإنجليزي ودراسته للأدب الغربية جعله يكتشف مدى قصور النقد العربي، وهذا الحكم نابع أساسا من إطلاعها على عدة تجارب نقدية عربية في استثمارها للمعرفة الغربية لكن هذا لا ينفي إقراره بوجود محاولات نقدية عربية قد جسدت التفاعل الإيجابي مع النقد الغربي.

ويرى "يقطين" أنّ التفاوت الزمني والانقطاع الذي يميز طريقة الانتقال من نظرية إلى أخرى، بل إلغاء الإبدال السابق والاستغناء عنه نهائيا، ممّا يمثل عائقا حائل دون تحقيق انفتاح فعال، وعدم مواكبة الأبحاث الحديثة المتداولة على الساحة الغربية كالكتابة الرقمية حيث "تطورت الأبحاث التي تعني بالنص المترابط (Hypertext) اللا خطي، أو المتعدد الخطية بصورة مذهلة، وهناك أدبيات واتجاهات ومدارس لا حصر لها في هذا الاتجاه، نجد الإبداع العربي والدراسة الأدبية العربية ما يزال بمنأى عن الاهتمام بالوسيط الجديد في إنتاج وتلقي الإبداع التفاعلي"⁽⁸⁾ أي أنّ السبب الرئيسي في عدم التفاعل بطريقة إيجابية مع النقد الغربي وملاحقة آخر إصداراته، يعود إلى التأخر في عملية الاستقبال والتسرع في استثمار تلك المعارف الغربية والانتقال من نظرية إلى أخرى دون وعي، ممّا أدى إلى التأخر عن اللحاق بالركب الحضاري "... فالمثقف الذي يظل بمنأى عن التعامل مع الإنجازات الجديدة وعن العمل من خلالها في مجال تخصصه، أيّا كان، يضل في رأيي مثقفا تقليديا مهما كان عطاؤه في اختصاصه"⁽⁹⁾

ولم يقتصر "سعيد يقطين" على رصد علاقة النقد العربي بالخلفية المعرفة الغربية، وإنما تطرق أيضا إلى مسار النقد الغربي وتطورات منذ بداية القرن العشرين، وذلك بهدف تبيين أوجه التفاعل بين النقد العربي والنقد الغربي، وقد أطلق عليه مصطلح "المسار المتحوّل" لأنّ

المعرفة النظرية الغربية عبارة عن إنتاج مستمر أو متحول " لأنّ الإبدالات في تواترها التاريخي وتداولها تبين على صيرورة من التطور الذاتي الطبيعي القائم على التراكم الكمي والنوعي"⁽¹⁰⁾ الأمر الذي جعل المعارف الغربية في تطور مستمر وذات إنتاجية ومردودية.

يرصد "سعيد يقطين" تطورات وتحولات المسار النقدي الغربي، محدداً هدفه من ذلك وغاياته، واقفا عند العوائق والأسباب التي حالت دون الاستفادة من تلك النظريات والمناهج الغربية، وتحديد السبيل الذي ينبغي انتهاجه من أجل النهل من منابع النقد الغربي ساعيا إلى "اقتراح رؤية نقدية جديدة تبنى على أشكال جديدة من التفاعل الإيجابي الذي يساهم في تطوير وعينا ومعرفتنا بالنص والمجتمع، وتغيير مسارنا يجعله ينتقل من الإنقطاع إلى التحول"⁽¹¹⁾ يبدو طموح الناقد واضحا من خلال تعرضه لطبيعة النقد العربي وتطورات النقد الغربي والمتمثل في تحقيق نقد عربي تفاعلي.

وقف الناقد عند المخطات الكبرى في الحركة النقدية الغربية ابتداء بالشكلايين الروس الذين ترجمت أعمالهم فيما بعد وحققوا رواجا كبيرا، وكذلك تأثير اللسانيات بفضل محاضرات دي سوسير، ثم ظهرت البنيوية وكان لها صدّى كبيراً مع ظهور اختصاصات جديدة تقوم على أسس بنيوية، وكل هذه الإبدالات قد اتخذت النص الأدبي مجالاً للدراسة وقد عرفت البنيوية شيوعاً نظراً لاتجاهها نحو التحليل العلمي للنص. ويرى "يقطين" أيضاً أنه بتلاشي النزعة البنيوية قد ظهرت الاتجاهات ما بعد البنيوية، حيث تطرق الناقد لأهم إنجازات كل إبدال ورواده، موضحاً التفاعل القائم بين مختلف الاتجاهات النقدية والانسجام فيما بينها، حيث يكون التحول من إبدال إلى آخر كامتداد له وليس بالغاء "إن هناك عوامل عديدة تحدد التطور والانتقال من إبدال إلى آخر حيث يبدو التطور طبيعياً، ويكون التجاور بناء على ما تحقق في حقبة سابقة، من خلال هذه الصيرورة نلاحظ أنّنا أمام مسار متحول: فمن النص إلى التناص، ومنه إلى السياق ومن الراوي إلى القارئ، ومن البنية إلى الوظيفة، ومن النص إلى المترباط"⁽¹²⁾ إنّ هدف الناقد من رصده لمسار النقد الغربي والذي وصفه بالمتحول، يكمن في التركيز على أسباب ذاك التطور والتحول، والمتمثل في التفاعل بين مختلف المناهج والنظريات وتحولها طبيعياً دون قطيعة بينها. بل الاستفادة من

مختلف العلوم الأخرى. وهذا ما يفتقد إليه النقد العربي، نظرًا لتلقي معرفة نظرية نشأت في مناخ مغاير تمامًا، وغياب الوعي المعرفي والعلمي الذي جعل تفاعل النقد العربي ناقصًا الأمر الذي أدّى بالناقد إلى وصفه بالمسار المتقطع.

أراد "سعيد يقطين" اقتراح رؤية نقدية عربية بديلة، تقوم على أسس عملية رصينة ومن أجل تحقيق ذلك أعاد النظر في مسار النقد العربي، فلم يقف عند علاقته بالنقد الغربي وأشكال التفاعل، وإنما تعدى ذلك إلى الغوص أكثر في جذور القضية، من أجل الإلمام بكل جزئيات الموضوع، فبحث في علاقة النقد العربي الجديد بالنص العربي، وأنطلق من تحديده مفهوم النص "نقصد بالنص العربي، كل ما أنتجه العربي بغض النظر عن الزمن أو الجنس أو النوع ذلك لأن أية ممارسة نقدية جديدة لا تكسب مشروعيتها إلا إذا أعادت النظر في كل إبداع، سواء كان قديمًا أو حديثًا أو معاصرًا..."⁽¹³⁾ وكان هدف الناقد من الوقوف عند هذا المفهوم هو البحث في نتائج تعامل النقد العربي الجديد (الذي يعتمد على خلفية معرفية غربية) مع الإبداع العربي قديمه وحديثه، وتقضي مدى نجاح القراءة النقدية الجديدة التي تستند على أدوات مستوحاة من النقد الغربي، وقد استدعى ذلك دراسة ثلاثة خطوات "لا بد لنا أولاً من رصد تحولات النص العربي الحديث، وثانياً وضع اليد على أهم القضايا المتعلقة بالنص العربي القديم، لنتمكن ثالثاً من الوقوف عند كيفية رؤية هذا النقد لذلك الإبداع في مرآته الخاصة."⁽¹⁴⁾ اعتمد الناقد على رسم خطوط اشتغاله منذ بداية مما بين طريقته المتميزة في الطرح والتحليل.

تعرض "يقطين" إلى أهم التحولات التي طرأت على النص العربي الحديث منذ عصر النهضة، والمتمثلة في حركة التجديد التي شهدتها الشعر، كما ظهر الشعر الحر، واستمر في مواكبة التغيرات الاجتماعية مما أدى إلى ظهور تجارب عربية مختلفة تنوعت اتجاهاتها. كما شملت هذه التطورات أيضاً القصة القصيرة والمسرحية، وكذلك الرواية التي لاقت نجاحاً كبيراً وقد تعددت الموضوعات التي تناولها. وعاد الناقد كذلك إلى النص القديم لتقضي ملامحه فتوصل إلى أن الإبداع العربي القديم غني ومجالاته متعددة شعراً ونثراً. وكان تطرق الناقد للنص العربي قديمًا وحديثًا من أجل تشكيل صورة للإبداع العربي، لكي يتمكن من بلوغ

غايته المتمثلة في مناقشة الإشكالية التالية: كيف تعامل النقد الجديد مع النص العربي في ظل تطوره؟ وكيف نظر إليه في مرآته الخاصة؟

لطرح هذا الموضوع خاض الناقد أولاً في قضية النقد العربي الجديد، والذي اتكأ على خلفية غربية، حيث وجد أنه ما يزال في مراحله الأولى بالرغم من مرور زمن طويل على ظهوره ولكن لم يكتمل نضجه "وعلاوة على ذلك فهو يعرف نوعاً من التفاوت بين الأقطار والجامعات العربية في الإقبال عليه والتعامل معه. وإلى جانب هذين المعدين المتحدين نجد ما يزال عبارة عن عمل أفراد تشبعوا بصورة أو بأخرى بالفكر الغربي.." (15) يرى "يقطين" أن النقد العربي لم يحقق بعد تفاعلاً إيجابياً، ولم يكتسب المبادئ الأساسية التي تسهم في تطوره، بالرغم من المجهودات المبذولة في تأسيس العديد من المجالات.

إنّ هذه الصورة التي رسمها الناقد لواقع النقد العربي الجديد بعد دراسة متأنية، جعلته يصفه بقصوره ومحدوديته في مساءلة النص الشعري الجديد الذي عرف تبلوراً وتطوراً، لكن الأمر مختلف فيما يتعلق بوضعية الرواية، حيث ظهرت دراسات نقدية وتحليل نصوص مفردة.

إنّ تطرق "سعيد يقطين" لكيفية تعامل النقد الجديد مع الإبداع العربي قديماً وحديثاً وسبر أغواره، والذي وصفه بالعجز والركود في مواكبة تطورات النص العربي، نظراً لكونه حقق العديد من الإنجازات في ميدان الانفتاح والتفاعل، مما جعل النقد العربي عاجزاً عن كشف خبايا ذلك الإبداع ومضمراته، الأمر الذي دفع بالناقد إلى مناقشة معمقة لأصل القضية وتوضيح الملتبس فيها. حيث يربط قصور النقد العربي الجديد بالصعوبات التي تواجه الباحث الذي يتلقى معرفة نظرية نابعة من فئة أكاديمية لها مصطلحاتها الخاصة، والملتبسة لدى المتلقي، ضف إلى ذلك عدم التكامل بين الأبحاث والتواصل بين الجامعات وهيمنة الدراسات ذات الطابع الفردي. وبالتالي غياب مبادئ وأسس يشترك فيها كلّ الباحثين ويعتمدونها في ممارستهم النقدية. كما يربط "سعيد يقطين" مردودية تحليل النصوص الشعرية أو السردية بالأهداف التي تسعى الدراسة إلى تحقيقها "تنحصر الأهداف القريبة فيما يلي:

- إبراز كفاية أو عدم كفاية الجهاز المفاهيمي والتصورى المستعمل في التحليل.
- إبراز البنيات المميزة للنص والكشف عن خصائصه البنيوية" (16)

أمّا الأهداف البعيدة "تتصل بالنظرية المنطلق منها، وقبولها تقديم نماذج كلية وتجريدية"⁽¹⁷⁾ أي أنّ الناقد يسعى من خلال صياغة هذه الأهداف إلى القول بضرورة الارتكاز على أرضية متينة في التحليل والمتعلقة بالمعرفة النظرية المستوحاة من النقد الغربي وبالتالي لابد أن يكون نقل تلك المعارف دقيقاً وواع.

لقد تطرق "يقطين" أيضاً لنقطة مهمة، وهي علاقة الممارسة النقدية بالتخصص، حيث يعتبر إمكانية تحقق تلك الأهداف القريبة والبعيدة مشروط بوجود رؤية نقدية أدبية جديدة تركز على التخصص، في ظل تطورا العلوم الأدبية وانقسامها لعدة فروع، حيث يرى الناقد أن غياب هذا التصور في الممارسات النقدية العربية حال دون تحقيق تلك الأهداف التي يجب أن تسعى إليها أي ممارسة نقدية "أمّا بالنسبة إلينا فانعدام التخصص، والتمييز بين العالم الأدبي والناقد الأدبي يجعل المشتغل بالنص الأدبي قادراً على فهم أي نص، وتأويل أي ظاهرة، فهو سريع الانتقال من قضية إلى أخرى، ومن عنصر من التحليل إلى غيره ومن جنس إلى نوع، هذه الانتقالات قد تجعلنا أمام دارس يقدم تحليلات أو تطبيقات في مستويات متعددة بلا رابط ولا هواجس معرفية أو منهجية"⁽¹⁸⁾ إنّ عشوائية التحليل والتأويل دفعت بالناقد إلى القول بعدم وجود تفاعل حقيقي بين الممارسة النقدية والنص الأدبي، حيث يلح "يقطين" سمة الانقطاع التي تميز مسار النقد العربي، فغياب التواصل لا يكمن في الانتقال من نظرية إلى أخرى فحسب، وإنما يتجسد أيضاً على مستوى الممارسة النقدية الواحدة وسرعة الانتقال من قضية إلى أخرى دون انسجام ومبررات منهجية.

إن احتكاك النقد العربي بالنقد الغربي، بل ارتباطه الوثيق به، لا يعني أنه استفاد من مناهله وطبق مناهجه ونظرياته بشكل تام، وإمّا يصف "يقطين" هذا التفاعل أنّه غير إيجابي وبالتالي يصل إلى نتيجة مفادها قصور النقد العربي وعجزه عن دراسة النص العربي قديماً وحديثاً نظراً لغياب الوعي النقدي ممّا أدى إلى ظهور ممارسات نقدية تتسم بالتجزئ والاختزال، وعدم الاهتمام بعدة قضايا أساسية كقضايا تاريخ الأدب والأجناس الأدبية غياب الانسجام في الانتقال من تحليل ظاهرة إلى أخرى، وعدم انفتاحه على علوم أساسية كنظرية المعرفة والانثروبولوجية ... وغيرها من النتائج التي توصل إليها الناقد والتي انجرت

عن التفاعل الناقص بين النقد العربي والنقد الغربي "وهي الملاحظات التي تمهد الطريق لـ "يقطين" لمحاولة استكناه السبل التي تمكن هذا النقد من التحول في وعيه وممارسته من واقع "الانقطاع" و"التوزع" والتبعية لإنجازات المرحلة العابرة إلى كيان نسقي يراكم "نوعيا" الخبرات والمعارف والإضافات النظرية والتحليلية، وهنا نصل مع الناقد إلى صلب أطروحته في الكتاب وهي ضرورة الفصل بين مفهومي النقد الأدبي والعلم الأدبي، ومن ثم الانتقال من مظاهر "الانفعال" إلى قيم "الفعل" ثم "التفاعل"..."⁽¹⁹⁾.

إنّ تعرض "سعيد يقطين" لمسار النقد العربي بالدراسة والتحليل، ورصده لطريقة تعامل النقد العربي الجديد مع النص العربي والوقوف عند متطلباته ومواطن إخفاقه، لم يكن بهدف الوصول إلى القول بعجز هذا النقد وقصوره، لأنه يقترّ بجدية وأهمية بعض الممارسات النقدية العربية، وإنّما يطمح إلى اقتراح رؤية نقدية عربية جديدة تقوم على التفاعل الإيجابي والوعي النقدي، ممّا جعل مقارنته ذات طابع خاص ومتميز.

3- سعيد يقطين ورهان النقد التفاعلي:

تجسدت دعوة "يقطين" إلى النقد التفاعلي من خلال إعادة النظر في مسار النقد العربي وتقييمه، مقترحاً رؤية نقدية جديدة تقوم على أسس علمية ووعي نقدي، حيث نجد الناقد يبحث في الأسباب والعوائق التي حالت دون تحقق "نقد عربي تفاعلي".

انطلق الناقد في دراسته من مجموعة من الوسائط، التي يعتبرها الأساس الذي يربط النقد العربي بالمعارف والنظريات الغربية، وتتمثل في:

"- الكتاب أو المجلة باعتبارها منتوجا قابلا للاستهلاك والتداول.

- الترجمة التي يقوم بها باحثون أو دارسون عرب والتي من خلالها يتم نقل المعرفة النقدية الغربية إلى اللغة العربية.

- البعثات الثقافية، وتبدو في بعثة العديد من الطلاب والأساتذة إلى جامعات أجنبية"⁽²⁰⁾

يهدف "يقطين" من خلال تركيزه على هذه الوسائط إلى تقصي الأسباب والعوائق والأسباب الكامنة على مستوى كلّ وسيط والتي أدت إلى عدم تحقيق التفاعل الإيجابي

واستثمار النظريات والمناهج الغربية بشكل تام، ساعيا إلى تجاوزها تحديد آفاق نقد عربي معاصر يقوم على أسس نقدية جديدة.

يرى "يـقطين" أنّ عجز الباحث العربي عن مواكبة الدوريات والكتب الأجنبية، رغم أهميتها، والذي يعود إلى قلة تداولها في الوسط العربي إن لم نقل ندرتها، ممّا أدى إلى ضعف حركة الترجمة، بالإضافة إلى غياب المتخصصين في ذلك المجال، وعدم ترجمة بعض الأعمال الأساسية وأمهات كتب النقد، وكذلك عدم الانفتاح على كافة اللغات الأجنبية. فمساهمة الكتب والمجلات الأجنبية في عملية التلقي تبدو ضئيلة، وهذا ما ينطبق على البعثات العلمية، التي لا يستفيد منها الباحث بشكل تام في الانفتاح على المعارف الغربية "نستنتج ولا نبالغ أن هذه الوسائط تظل قاصرة عن جعل تفاعلنا مع النظريات والثقافات الأخرى يتحقق على الوجه الأكمل"⁽²¹⁾ يربط الناقد أسباب ضعف التواصل ومواكبة ما يزخر به النقد العربي من مناهج ونظريات بغياب رابط متين للثقافة.

يستمر الباحث في الحفر والبحث في العوائق التي أدت إلى ضعف استثمار المعارف الغربية، حيث لم يقف عند الوسائط السابقة، وإنما ركز على عوامل أخرى، يعتبرها أساسية تتعلق بغياب الوعي العلمي أثناء التعامل مع تلك النظريات الغربية، ممّا ينجر عنه "الاختزال النظري: ونجد ذلك كامنا في المزج بين النظريات والتوفيق بين إطارات نظرية متعددة دون التساؤل عن خلفياتها ونقط اختلافها وحدود كلّ منها وإستراتيجيتها ... البعد الذرائعي: في هذا العائق نجد الانطلاق في أغلب الأحيان من أفكار موجودة سلفا"⁽²²⁾ إنّ انعدام الوعي النقدي أدى إلى فهم جزئي للنظريات النقدية الغربية، مع استخدامها في سياق مغاير والربط بين آليات لمناهج مختلفة دون التساؤل عن إمكانية ذلك، ضف إلى ذلك الانطلاق من معرفة جاهزة وتوظيف النتائج المتوصل إليها يدل على مبادئ وأسس النظرية ممّا يدل على غياب الروح العلمية ف "استقبال الآخر كثيراً ما يتحول إلى نوع من الاستهلاك أو التهلك الذي يؤدي إلى ضمور القدرة على الإبداع، نتيجة الاعتماد على جاهزية المعطى الغربي"⁽²³⁾.

إنّ الغوص في مسار النقد العربي، ودراسة مختلف تمفصلاته جعل "سعيد يقطين" يصل إلى نتيجة مفادها محدودية النقد العربي سواء في تلقي المعرفة الغربية أو في طريقة استثمارها في دراسة النص العربي، ممّا أدى بالناقد إلى البحث في أسباب ذلك، كما سعى إلى تجاوز هذا الوضع من خلال اقتراح مجموعة من الآفاق، التي بواسطتها يمكن تحقيق رؤية نقدية جديدة، حيث الانطلاق من "تجديد بين وعينا بالمسار النظري الغربي: ويستدعي هذا الوعي بكيفيات إنتاج الأفكار وتطورها، من جهة أولى، وتجديد طريقة التفاعل مع هذه النظريات الغربية، من جهة أخرى"⁽²⁴⁾، يدعو الناقد إلى السير على نهج النقد الغربي والتحلي بروح البحث العلمي، التي تقوم على التساؤل المستمر من أجل تجاوز أزمة النقد العربي ومواكبة التطورات الحديثة.

كما دعا الناقد أيضا إلى اعتماد منهجية محددة من أجل نجاح عملية التلقي، حيث يشترط فيها: اعتماد الباحث تخصصًا واحدًا، وزاوية نظر محددة، أي يجب حصر مجال البحث والإمام بمختلف تفاصيله لتكوين موقف خاص. "وعندما ينطلق إلى التحليل يكون مجهزًا بالعدة النظرية الأساسية، وموقف شخصي يؤهله لممارسة النقد، والاتفاق والاختلاف وفي هذه الحالة فقط يمكن أن نتحدث عن تفاعل إيجابي، لأن علاقة الباحث (العربي) بالمعرفة الغربية تعدو علاقة حوار، وليست علاقة استنتاج..."⁽²⁵⁾، إنّ اعتماد هذه الأسس التي اقترحها الناقد في التعامل مع المناهج والنظريات النقدية الغربية يحكمها الوعي الإبستمولوجي، ممّا يجعل النقد العربي الجديد يتسم بالجدية ويحقق مردودية.

يدعو "يقطين" إلى النقد التفاعلي، من خلال تفحصه لواقع النقد العربي، وتحديد جملة من الآفاق لمسايرة النقد الغربي بطريقة فعالة قائمة على التجديد، تجديد الوعي الإبستمولوجي الذي يربطه الناقد بالوعي الاجتماعي، فالسائد في الفكر العربي أنّ الباحث لا يستطيع الانفصال عن الظروف الاجتماعية وإمّا يتأثر بها في دراسته، وهذا ما أراد "يقطين" تجاوزه ودعا إلى اعتماد النقد الذاتي "واضح أن فتح حوار جاد لقرن جديد يستدعي تجديدًا على المستويات جميعها تجديد الذات (يتجاوز منطلق الثنائيات: الأنا والآخر)، وتجديد الموضوع (تغيير النظر في كل المسلمات)، والعمل على الانطلاق مع

التفاعل المبدع مع الذات ومع العالم ... فمتى يمكننا الانتقال من الانفعال إلى الفعل، ومن الانفعال إلى التفاعل؟ هذا هو السؤال الذي يعلمنا الجواب عنه نكون نضع أنفسنا على عتبة القرن الجديد⁽²⁶⁾ فالتفاعل الإيجابي - بحسب سعيد يقطين - يتطلب تجديد الوعي كخطوة أولى للولوج إلى أغوار المعرفة الغربية واستثمارها بجدية لتأسيس رؤية نقدية بديلة لها مقوماتها ومبادئها.

إنّ رهان المؤلف على النقد التفاعلي لا يقف عند اقتراحه رؤية نقدية جديدة تقوم على التلقي الفعال، ورسم الطريق إلى ذلك، وإنما يتعداه إلى الدعوة إلى مواكبة ما يروج في الساحة الغربية من تطورات تكنولوجية، أدت إلى تجديد مفهوم الأدب وسيره نحو المظهر الإلكتروني، والكتابة الرقمية "وفي نطاق هذه التحولات التي تفرضها الوسائط المتفاعلة ماذا سيكون مصير الناقد؟ هل ستحوّل وظيفته وآداؤه لتواكب موضوع الأدب التفاعلي فيفتح على نظريات المعلومات والسيرنيطيقيا والذكاء الاصطناعي والتواصل، ويؤسس لذلك لبلاغة جديدة ولعلوم جديدة تهتم بالأدب التفاعلي"⁽²⁷⁾ يعتمد "يقطين" على طريقة السؤال في طرحه لموضوع التفاعل والإبداع الثقافي، وهذا بمثابة دعوة للناقد العربي لمسيرة الأشكال الرقمية والتفاعلية في الأدب.

تبلور اهتمام "يقطين" بالإبداع التفاعلي في كتابه "من النص إلى النص المترابط: مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي". هذا الكتاب الذي يرمي إلى تحقيق مقصد أساس هو دفع كلّ من المبدع والمتلقي العربيين إلى تكوين فكرة وتحصيل معرفة أولى عن النص المترابط وعن الإبداع التفاعلي وعن الوسائط المتفاعلة، وإلى خوض غمار "التحريب" تجريب مغامرة جديدة في الإبداع والتلقي، أي في التواصل⁽²⁸⁾. أراد الناقد إرساء معالم جديدة في الفكر العربي، والتعريف بالشكل الجديد للنص الأدبي - النص المترابط - بالرغم من الفاصل الزمني الذي يفصلنا عن ظهوره في الغرب، ويمكن تعريفه بأنه "النص المقدم إلكترونيا بالاتصال بالشبكة أو دون الاتصال بها، بالإضافة إلى الاستعانة بالصوت والصورة والوسائط المتعددة، ويشترط فيه الحضور التام للقارئ للفعال والمتفاعل"⁽²⁹⁾ أي يتحول النص الأدبي من الصيغة الورقية إلى الإلكترونية ويصبح للقارئ دور هام بل يصبح شريكاً في الكتابة.

إن إعادة الناقد النظر في مسار النقد العربي، والوقوف عند تعثراته مقترحا رؤية نقدية جديدة رهاها التفاعل دليل على تميزه في محاولة النهوض بالفكر النقدي العربي. "وفي سياق الثقافة العربية يبدو "سعيد" رائداً يضع أقدامنا على أول الطريق نحو المعرفة راسخة موثقة واثقة من مساراتها، في طريق علاقة الثقافة واللغة والأدب بالواقع الافتراضي..."⁽³⁰⁾ إن بروز "يقطين" في مجال الاهتمام بالكتابة الرقمية كسبيل لمواكبة التطورات الحديثة ومسيرة آخر الابتكارات لا يعني تفرد في هذا المجال، فهناك عدة محاولات ودراسات عربية حول الأدب التفاعلي "وهي مازالت قليلة العدد بحيث يمكن القول: لدينا نقد تفاعلي، شكّل نظرية أو لدينا منهج نقدي تفاعلي له ملامحه المميزة ومن هذه الدراسات ما أنجزه كل من محمد أسليم وزهور كرام وفاطمة البريكي وأحمد فضل شبول وسمير ديوب"⁽³¹⁾.

إنّ انصراف "سعيد يقطين" وغيره من النقاد العرب للاهتمام بالأدب التفاعلي والدعوة إلى ضرورة إدخال التكنولوجيا الحديثة في مجال الأدب دليل على مدى أهميته ودوره في الانفتاح على عصر جديد بتوظيف مختلف الابتكارات، حيث تتعدّد مسالك القراءة ويمكن الربط بين عدة عناصر وجزئيات "حيث يفتح هذا الموضوع النص على علامات متعددة لغوية بصرية أو صوتية، تخترق النص مشكلة جزءاً من نسيجه العام"⁽³²⁾ فالنص يصبح منفثاً على عدة نصوص أخرى متفاعلة مع بعضها البعض.

كما تقرّ الباحثة "فاطمة البريكي" أيضاً بأهمية الأدب التفاعلي في كتابها "مدخل إلى الأدب التفاعلي" والدور الذي أداه في دعم العملية الإبداعية وتطويرها، من خلال ظهور ما يطلق عليه "تعدد المبدع" في ظلّ التطورات التكنولوجية للأدب "وهذا ما سوّغ انتشار مصطلح (الكتابة الجماعية)، الذي بدأ يشقّ طريقه في فضاء النقد الأدبي بعد ظهور (الأدب التفاعلي) إذ تحرر المبدع من النظرة التقليدية السابقة التي ترى العملية الإبداعية معاناة شخصية"⁽³³⁾، وعليه فإنّ الإبداع صار عملية جماعية يشترك فيها عدد من المبدعين والمتلقين أيضاً.

بالرغم من المجهودات المبذولة في مجال الإبداع والنقد التفاعلي، إلّا أنه ما يزال في مراحل الأولى، ومحاولات التأسيس له والتعريف بأسسه.

خاتمة:

اتسمت مقارنة سعيد يقطين لواقع النقد العربي بالوعي والجدية، حيث استعان بمنهجية محكمة قائمة على طرح الإشكاليات للتعبير عن موقفه، حيث انطلق من رصد مسار النقد العربي الحديث والمعاصر وعلاقته بالمرجعية الغربية، ساعيا إلى تقييم الإنجاز النقدي العربي واستخلاص ما يعترضه من عوائق واستكناه الطرق والوسائل التي تمكّن النقد العربي من تجاوز العجز والقصور، من أجل الانتقال من واقع الانقطاع والتبعية إلى واقع التحوّل وتحديد الوعي النقدي في استثمار المعارف الغربية. وبالتالي السمو بالنقد العربي من خلال تأسيس رؤية نقدية تفاعلية، وقد تبلورت دعوته التجديدية إلى مشروع النقد التفاعلي كرهان لمواكبة النقد العربي للفكر العالمي.

الهوامش والإحالات

- (1) - سعيد يقطين وفيصل درّاج: آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1 2003. ص11.
- (2) - المرجع نفسه. ص14.
- (3) - المرجع نفسه والصفحة.
- (4) - المرجع نفسه. ص20.
- (5) - المرجع نفسه. ص21.
- (6) - المرجع نفسه. ص28.
- (7) - سعد البازعي: استقبال الآخر (الغرب في النقد العربي الحديث)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004. ص07.
- (8) - سعيد يقطين وفيصل درّاج: آفاق نقد عربي معاصر. ص29.
- (9) - سعيد يقطين: من النص إل النص المترابط (مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005. ص30.
- (10) - سعيد يقطين وفيصل درّاج: آفاق نقد عربي معاصر. ص32.
- (11) - المرجع نفسه. ص34.
- (12) - المرجع نفسه. ص40.

- (13) - المرجع نفسه. ص43.
- (14) - المرجع نفسه. ص43.
- (15) - المرجع نفسه. ص46.
- (16) - المرجع نفسه. ص49.
- (17) - المرجع نفسه. ص49.
- (18) - المرجع نفسه. ص50.
- (19) - شرف الدين ماجدولين: سعيد يقطين وآفاق النقد العربي المعاصر، ضمن كتاب: السرد والسرديات في أعمال سعيد يقطين، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013، ص97.
- (20) - سعيد يقطين وفيصل دراج: آفاق نقد العربي معاصر، ص54.
- (21) - المرجع نفسه، ص57.
- (22) - المرجع نفسه، ص59.
- (23) - سعد البازعي: إستقبال الآخر، ص15.
- (24) - سعيد يقطين وفيصل دراج: آفاق نقد العربي معاصر، ص62.
- (25) - المرجع نفسه، ص64.
- (26) - المرجع نفسه، ص74.
- (27) - المرجع نفسه، ص73.
- (28) - سعيد يقطين: من النص إلى النص المترابط، ص12.
- (29) - إبراهيم أحمد ملحم: الأدب والتقنية مدخل إلى الأدب التفاعلي عالم الكتب الحديث الأردن ط1، 2013، ص19.
- (30) - سعيد الوكيل: خطوة جريئة لربط الثقافة بالفضاء التخيلي: حماليات الإبداع التفاعلي ضمن كتاب: شرف الدين ماجدولين السرد والسرديات في أعمال سعيد يقطين، ص107.
- (31) - إبراهيم أحمد ملحم: الأدب والتقنية، ص09.
- (32) - لبيبة خمار: شعرية النص التفاعلي؛ آليات السرد وسحر القراءة، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2014، ص31.
- (33) - فاطمة البريكي: مدخل إلى الأدب التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2006، ص189.

تجلي المنهج السيميائي في الخطاب النقدي الأدبي الجزائري

The manifest of the semiotic approach in the Algerian literary criticism

د. أحمد سايجي

جامعة جيلالي اليابس - سيدي بلعباس (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/01/13

تاريخ الإرسال: 2019/10/29

ملخص:

تعدّ السيميائية من أهم الاتجاهات التي شغلت حيزا كبيرا في الساحة النقدية سواء الغربية أو العربية والتي حاولت أن تكشف عن خصائص الأجناس الأدبية المختلفة، فهي تهتم بكل مجالات الفعل الإنساني، إنها أداة لقراءة كل مظاهر السلوك الإنساني، وقد كان حضور الاتجاه السيميائي في الجزائر من خلال الممارسة السيميائية التي قام بها عدد من النقاد البارزين تنظيرا وتطبيقا وترجمة حيث حاول أصحاب هذا الاتجاه التأسيس لهذا المنهج عن طريق نقل المعرفة السيميائية الغربية بمختلف اتجاهاتها ومدارسها هذا من جهة، ومن جهة أخرى إثبات مدى فاعلية هذا الاتجاه وقدرته على فك شفرات النصوص، وإذا نظرنا إلى الممارسة السيميائية فإننا نعتز على جملة منها قام بها ثلة من نقادنا أمثال: عبد الملك مرتاض، عبد الحميد بورايو، الجيلالي حلام، رشيد بن مالك، السعيد بوطاجين، حسين خمري، عبد القادر فيدوح ...

الكلمات المفتاحية: السيميائية، الخطاب النقدي، التحليل السيميائي النصّاني، الممارسة السيميائية.

Abstract:

Semiotics is considered to be one of the most important literary trends that occupied a large space in the western and Arabian criticism field alike. It attempts to find out the characteristics of different literary genres. Therefore, it deals with all areas of human act. It is a tool to interpret all aspects of human behaviour. In Algeria, the presence of the semiotic trend

was through the semiotic practice done by a number of eminent critics in terms of theory, practice and translation. The followers of this trend tried to set the pillars of this approach through the transmission of the western semiotic knowledge with its various trends and schools on the one hand. On the other hand, they tried to prove to a far extent the effectiveness of this trend in decoding texts. And if we look at the semiotic practice, we find a set of works done by our critics like: Abdelmalek Mortad, Abdelhamid Bourayou, Rachid BenMalek, Said Boutadjine, Hocine Khemri Abdelkader Fidouh...

Keywords: Semiotics, critical discourse, textual semiotic analyses semiotic practice.

مُفتّح:

يعدّ المنهج السيميائي من مناهج النقد ما بعد البنيوية مع أنّه نشأ مع البنيوية وفي أحضانها ولعلّ القضية التي تواجهنا عند الحديث على هذا المنهج هي قضية المصطلح، فتارةً يسمّى بالمنهج السيميولوجي، وتارةً بالمنهج السيميوطيقي، وتارةً أخرى بالمنهج السيميائي وهذا المصطلح الأخير مصطلح عربي.

والسبب الرئيس في تعدّد المصطلح يرجع أساساً إلى تعدّد الروافد الثقافية واختلافها فمن نقل عن "دي سوسير" أو مدرسة جنيف أثر مصطلح (السيميولوجيا)، ومن نقل عن الثقافة الأنجلوسكسونية أثر مصطلح (السيميوطيقا)، غير أنّ بعض النقاد العرب آثروا أن يبحث في تراث لغتنا العربية عن كلمة مناظرة للمصطلح الغربي أو تؤدّي بشكل تقريبي الدلالة اللغوية المطلوبة في العلم الحديث فاختر (السيمياء)، واشتقّ منها (السيميائية) ومن الملاحظ أنّ المصطلح الأخير قد شاع استخدامه بين نقاد بلاد المغرب العربي⁽¹⁾.

ومهما اختلفت تسمية المصطلح، فالمهم أن نبحث عن «ما هي السيميولوجيا؟» أو ما هو «المنهج السيميائي؟».

• المنهج السيميائي، حدود المصطلح والمفهوم:

المنهج السيميولوجي، أو السيميائي، أو السيميوطيقي: هو المنهج الذي يهتم بدراسة حياة العلامات اللغوية وغير اللغوية في النص دراسة منتظمة، وينطلق من التركيز على العلاقة بين الدال والمدلول، وهو من هذه الوجهة لا يكاد يختلف عن المنهج البنيوي سوى في أنه يهتم بالإشارات غير اللغوية التي تحيل على ما هو خارج النص بما في ذلك الدال والمدلول والمرجع⁽²⁾.

والسيميولوجيا أو السيمياء هي أيضًا «كلمة منقولة عن الإنكليزية يعبر عنها بمصطلحين اثنين، هما (Sémiologie) و (Sémiotics)».

وهذان المصطلحان منقولان عن الأصل اليوناني (semeion) أي الإشارة والسيميولوجيا-تعريفًا- هي علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها، وهذا يعني أنّ النظام الكوني بكل ما فيه من إشارات ورموز هو نظام ذو دلالة، وهكذا فإنّ السيميولوجيا هي العلم الذي يدرس بنية الإشارات وعلاقتها في هذا الكون ويدرس بالتالي توزعها ووظائفها الداخلية والخارجية⁽³⁾.

ومن هنا فالسيميائية أو السيميولوجية تولي أهمية لدراسة الرموز والإشارات وأنظمتها حتى ما كان منها خارج اللغة التي تشكّل الحيز الداخلي للخطاب.

• المنهج السيميائي في الخطاب النقدي الغربي والعربي، من المنهج إلى الإجراء:

ينطلق التحليل السيميائي من حيث ينتهي التحليل اللغوي، ولذلك عدّت السيمياء جزءًا من اللسانيات على خلاف "دي سوسير"⁽⁴⁾؛ الذي أسهم في تلك الحركة اللسانية الكبرى التي سادت في أوروبا في مطلع القرن العشرين إلى التنظير للسيميائية أو السيميولوجية، حينما صرّح قائلاً: «وإذ فإنّه من الممكن أن نتصوّر علما يدرس حياة الدلائل في صلب الحياة الاجتماعية ونقترح تسميته (sémiologie) (علم الدلائل) وليس الألسنية سوى قسم من هذا العلم العامّ والقوانين التي يكشف علم الدلائل، سيكون تطبيقها ممكنًا على الألسنية»⁽⁵⁾.

ليردّ عليه "رولان بارت" بقوله: «يجب منذ الآن قلب الأطروحة السوسيرية؛ لأنّ اللسانيات ليست جزءاً من علم العلامات، بل السيميائية وهي التي تشكّل فرعاً من اللسانيات»⁽⁶⁾.

هذا ولم يظهر الاتجاه السيميائي بوصفه منهجاً نقدياً إلّا مع الستينيات من القرن العشرين وذلك بعدما أخذت البنيوية في الانحسار نتيجة انغلاقها على النص، وإغائها لكل الملابس والسياقات المتصلة بفضائه الخارجي⁽⁷⁾.

وعلى هذا الأساس، كان لأحداث 1968م في فرنسا الأثر العام في وقف المدّ البنيوي ومضاعفة النقد وبدء ثورة السيميولوجية أو فيما يطلق عليه (السيميائية)، كمنهج ونظرية جاءت نتيجة علمية النقد الصارم للنظرية البنيوية، تتبنّى طريقة تركيبيّة في كثير من المفاهيم وهي وريثة اللسانيات البنيوية في نمطية جديدة «تهدف إلى القراءة المفتوحة على نقيض البنيوية التي تدعو إلى تأصيل القراءة وفق قواعد موضوعة سلفاً، بقراءة فاعلة منفعة»⁽⁸⁾.

هذا وقد استعمل أوار السيميائية في النقد الأدبي، ابتداء من مطلع ستينات هذا القرن بفرنسا خصوصاً، حيث برز عمالقة النقد السيميائي "رولان بارت"، "جوليان غريماس" "جوليا كريستيفا"، "جيرار جينيت"...

أمّا السيميائية في الوطن العربي فقد انتقلت خلال الثمانينيات⁽⁹⁾، حيث عرفت الحركة النقدية المعاصرة رجّة قوية بعدّ تسرّب المنهج السيميائي إلى العالم العربي وتغلغله في الممارسات النقدية للنصوص الشعرية والروائية، فانكبّ عدد من النقاد على التلقّي النظري الإجرائي والتطبيقي لمعطيات هذا المنهج الجديد خاصّة من بوابة المغرب العربي المعاصر.

وهذا من خلال الأقلام التي أسهمت في هذا الحقل، نذكر على سبيل المثال لا الحصر كلّ من: (محمد مفتاح، وعبد الفتاح كليطو، ومحمد الماكري، والسعيد بنكراد) من المغرب (وعلي العشي، وسمير المرزوقي) من تونس، وإلى (عبد الملك مرتاض، وعبد القادر فيدوح وعبد الحميد بورايو، ورشيد بن مالك، والطاهر رواينية) من الجزائر (وعبد الله الغدّامي) من السعودية، (ومحمد خير البقاعي) من سوريا، وهناك لبنانيون، عراقيون ومصريون أيضاً⁽¹⁰⁾.

ولما كان هذا العلم غير موجود - حتى الآن - في النقد العربي المعاصر إلّا في صورته الإجتزائية من خلال بعض التجارب، فإنّ اشتغال أغواره في فرنسا على يد عمالقة النقد السيميائي، يسّر نقله إلى الجزائر من طرف الباحث "عبد الملك مرتاض" في مطلع الثمانينات الذي دعا إلى إرساء قواعد هذه النظرية باعتبارها «متطورة تحاول أن تكون كليّة النظرة، شمولية النزعة، بحيث تتسلّط على كلّ ما هو لغة وخطاب ونص ودلالة وتركيب وتأويلية ومدلول وكلّ هذه المصطلحات التي كان معجم اللسانيات يعجّ بها قبل ظهور هذا العلم»⁽¹¹⁾.

ففي كتابه «ألف ليلة وليلة» تحليل سيميائي تفكيكي لـ (حكاية جمال بغداد) مثلاً أفصح الباحث عن تأثره بالدراسات الغربية قائلاً: «فلتكن هذه محاولة منهجية لدراسة التراث العربي السردى، ولتكن قبل كلّ شيء، مدرجة لإثارة السؤال ومسلكه لاستخدام الجدال ولتكن أيضاً دعوة إلى التجديد، ابتلتنا ولكن بعيداً عن فخّ التقليد الذي ابتلينا به هذه النظريات التي نقرؤها في لغتنا الأصلية طوّراً، ونقرؤها مترجمة طوّراً آخر، فإذا عدواها تسري كالسموم التي تتسرّب في أجسامنا...»⁽¹²⁾.

ولتأكيد إفادته في مجالات النقد السيميائي أضاف قائلاً: «أما ما نوّد نحن، فهو أن نفيد من النظريات الغربية القائم الكثير منها على العلم كما نفيد من بعض التراثيات ونهضم هذه وتلك، ثمّ نحاول بعد ذلك عجن هذه مع تلك عجينا مكيّناً، ثمّ بعد ذلك نحاول أن نتناول النص برؤية مستقلة مستقبلية»⁽¹³⁾.

كان هذا على المستوى المنهجي، أما إجرائياً فقد استفاد الباحث في هذه المعالجة في كثير من «تقنيات السرد»، مستمداً نظرياته من النقد العالمي وروّاده ممّا يشكّل تقنياته المستمدة من الثقافة النفسية قاصداً إفادة غيره بها، وقائلاً: «نوّد أن نقدّم نبذة صغيرة عن هذه التقنية القصصية للقارئ غير المتمكّن من اللغات الغربية الحديثة، فالعمل السردى أو علم السرد الذي يتحدّث عنه، فيتخذ له موضوعاً للبحث، هو علم مكملّ لعلوم السردية التي تشمل كلّ ماله صلة بهذه التقنية التي تعدّ أمّ التقنيات الأخرى»⁽¹⁴⁾.

وقد قام بدراسته هذه من خلال العديد من المستويات؛ فقد درس في (المستوى الأول) الحدث في حكاية «جمال بغداد» بوصفه مفهومًا أسطوريًا واقعيًا فهو رصد للواقع الذي يفضي تلاحمها إلى تشكيل مادّة حكاية في حدّ ذاته، ومثل هذا التصرّو جعله يرى بأنّ العمل الحكائي أو العمل السردي بوجه عامّ يقوم على شبكة من المعطيات اللسانية والفنية شديدة التعقيد ومن العسير الفصل بين عناصر هذه الشبكة العجيبة.

ومن هنا نجد بأنّ الباحث قدم ضربا للحدث أهمّهما: «الحدث المحظور، الحدث المسحور الحدث المجهُض، الحدث المانع، والحدث العتيق، وغيرها...»⁽¹⁵⁾.

كما اعتمد على آلية "الحيز" كتقنية أخرى اشتغل في ضوئها بنيويا وأثار من خلالها مصطلحات مثل "المكان"، "الفضاء"، "المجال" ثم تعامل مع هذه التقنية وفق (المنهج المركّب)...⁽¹⁶⁾.

وفي مقارنته المنهجية (للحدث) نجده قد تأثّر واستفاد من آراء "فلاديمير بروب" في مؤلفه (مورفولوجية الحكاية) خاصّة في دراسة الحكاية الشعبية بما فيها الحكاية الشعبية العربية وفي طبيعتها حكايات "ألف ليلة وليلة"⁽¹⁷⁾.

أمّا في المستوى الثاني، فقد درس عالم الشخصية في "ألف ليلة وليلة" معضداً منهجه بجدول إحصائية مستخلصاً من خلالها أسماء الشخصيات ودرجاتها مرتبة بحسب تواتر ردودها في النص الحكائي⁽¹⁸⁾.

كما اعتمد على تقنيات السرد في "ألف ليلة وليلة" معتبراً عنصر السرد عنصراً أساسياً في الأنسجة الروائية ومستفيداً من منهجيات عنصرية معتمدة في النقد المعاصر ذلك بتطبيق مقاييس موضوعية ومعايير نوعية تتمتع بدرجة عالية من الكليّة والشمولية ويبدو ذلك من خلال ما استخلصه من قواعد السرد «الارتداد، التداخل، الرؤية من الخلف، الرؤية المستوياتية أو المصاحبة، المونولوج الداخلي والتعددية السردية»..⁽¹⁹⁾.

ليتطرّق بعدها إلى دراسة (الزمن) كمفهوم معقّد مكثّف والذي احتلّ في النص الروائي الحكائي حيزاً كبيراً في النقد العربي الحديث، ثمّ تناول مجال خصائص البناء في لغة السرد

ولغة الحوار، بالإضافة إلى تناوله عنصر (الإيقاع) في النص السردى. وبذلك اكتملت دراسته في تحليل الخطاب من خلال مدونة "ألف ليلة وليلة"، واتّضحت معالم الإفادة من المنهج السيميائي في صورتها المجزأة والمركبة بإجراءات من البنيوية والأسلوبية والإحصائية.

وتلت هذه الدراسة ممارسة أخرى في تحليل الخطاب الشعري كانت أكثر نشاطاً وفعالية في مجال التنظير الشعري وتحليله وتحلّت ذلك في كتابه الموسوم بـ (دراسة سيميائية تفكيكية لنص «أين ليلاي» «محمد العيد آل خليفة»)⁽²⁰⁾، وقد حدّد "مرتاض" في كتابه هذا منهجه بقوله: «اضطررنا إلى تناول هذا النص وهو «أين ليلاي؟»- ويقع في ثلاثة عشر وحدة- من تفكيك المدلول ومن حيث البناء اللغوي، ومن حيث الحيز الشعري، ومن حيث الزمن الشعري، ثمّ من حيث التركيب الإيقاعي وخصائصه عبر هذا النص، فكان لا مناص من تناول كلّ عنصر من هذه العناصر في فصل مستقلّ بذاته»⁽²¹⁾ بالإضافة إلى كتابه (شعرية القصيدة- قصيدة القراءة- تحليل مركّب لقصيدة أشجان يمانية للشاعر اليماني "عبد العزيز المقالح").

كما توجد بعض الجهود النقدية (السيميائية) عند الدكتور "عبد القادر فيدوح" من خلال كتابه (دلالية النص الأدبي دراسة سيميائية للشعر الجزائري).

ويرى الدكتور "يوسف وغليسي" بأنّ الناقد "فيدوح" فشل في تنظيم جهازه المصطلحي إذ استعمل مصطلحين لمفهوم واحد (الدلالية والسيميائية) بحيث غاب عنه بأنّ الدلالية تقابل كلمة (sémiotique)، كما ازدادت الأمور تعقيدا عندما استعمل الناقد مصطلحات أخرى أثناء الممارسة للدلالة على المفهوم نفسه كالسيمولوجية والسيموطيقية والتأويلية⁽²²⁾

ورغم هذا التداخل الاصطلاحي المفهوماتي فنجد الناقد واضح في اختياره المنهجي إذ يصرّح بأنّ النص: «لم يعدّ يحمل الرؤية الإيديولوجية التي اعتمدت بنية الخلل الاجتماعي مظهرًا لها، ولا البطاقة الاستنطاقية الاستبارية والاستخبارية، بوصفها علبة سوداء تساعدنا على استكشاف عبقرية الذات الواعية الفردية والجماعية: إنّما محاولة الكشف عن غموض كينونته الاحتمالية صفة مميّزة له ضمن إجراء تنظيم ولادته المتجدّدة...»⁽²³⁾، ومن هنا

يعترض على مقولته «النص جواب جاهز» ويدخل مع النص في «رهان» استفهامي لا ينتهي، يوطئ له بمدخلين نظريين: (سيمائية النص الأدبي)، (البعد التأويلي للسيمائية).

والمتبّع للكتاب يجد بأنّ الناقد في المجال التطبيقي قد عرض قصيدة جزائرية قديمة من خلال تتبّع (ضمير الشعر الجزائري من خلال بكر بن حمّاد في نونيته)، كما حاول فكّ شفرات القصيدة من خلال فضاء النص ولحمته، وتحليل البنية السطحية، ودراسة إيقاع القصيدة الداخلي والخارجي بالإضافة إلى الوزن، وفي هذا الصدد يقول "فيدوح": «وضمن هذا الإطار جاءت قراءتنا لنص "بكر بن حمّاد" محاولة لمقاربة نص قدّم في ضوء أساليب وأدوات حديثة، وهي محاولة أيضاً لمقاربة تصبّ في قالب القراءة التأويلية...»⁽²⁴⁾.

لينتقل بعدها إلى (شعرية الأقلام الغصّة) لدراسة الجيل الصاعد الجديد حيث يقول: «لنا في شعرية الجيل الجديد ما يبرهن على البنية العميقة للتغيير بالسؤال وما يعيد الصلّة بين الناص وإفرازاته من خلال التأسيس المغاير في توقيعاتهم، وقد تضمّنت فاعليتهم الشعرية جرأة التمرد على الواجهة جاذبية اهتمامهم التعبير عن ذات الأنا في سبيل دفع نبض الواعية الجماعية...». ويقول: «... من ذلك أجدني أحاول في هذه الوقفة استقراء أدب الجيل الجديد، ومحاولة معرفة أبعاد رؤيته للحياة وتمردّه عليها...»⁽²⁵⁾.

ودراسة الجيل الصاعد الجديد من خلال قصائدهم أمثال "سعيد هادف"، "خيرة حمر العين" ("عاشور في...") ثم يشرع في دراسة سمات تلك النصوص وخصائصها، كسمة (التشاكل) و(التشابه) وغيرها من عناصر الدرس السيميائي.

ومن الأسماء (السيمائية) الجزائرية الأخرى التي ينبغي ألاّ نتجاهلها، وقد قدّمت إسهامات نقدية نذكر الدكتور "الطاهر رواينية" من خلال أطروحته لنيل درجة دكتوراه الدولة الموسومة بـ (سرديات الخطاب الروائي المغاربي الجديد، مقارنة نصّانية تطبيقية في آليات المحكي الروائي)، والمتصّحّ لمقدّمة الدراسة نجد بأنّ الباحث أبان مسلكه في البحث وترسم خطوط تحليلية للمدوّنة الروائية المغاربية الجديدة حيث يقول في ذلك: «وقد اعتمدت في دراستها منهجاً يستند إلى نظرية المحكي، وما أنجزته السرديات في هذا المجال

بدءًا بتراث الشكلايين الروس، ولكي أثرت الجمع بين توجيهين يزاوجان بين المقاربة الشكلاية والتأويلية، ممثلين في دراسة "مايك بال" M. Bal للدلالة السردية في الرواية، وفي الدراسة السيميائية التعاقبية للرواية الحديثة "لفلاديمير كريس نسكي" W. krynski «⁽²⁶⁾».

ونزوع الباحث نحو التحليل السيميائي النصّاني، وولعه به جعله يعود ثانية إليه وتحديدًا إلى ما أنجزه "فلاديمير كريس نسكي" من سيميائية تعاقبية في كتابه (ملتقى العلامات Carrefour des Signes) فيقارب به رواية «الموت والبحر والجزر» "لفرج الحوار" لكنّه لا يستقرّ على ذلك حتى ينتقل إلى معمارية النص يستعين بها على القراءة والتحليل...⁽²⁷⁾.

وإلى جانب "الطّاهر رواينية" نذكر أيضا الأستاذ "حسين خمري" من خلال دراسته الرائدة («ما تبقى لكم» العنوان والدلالات) التي أسّست لعلم العنوان «titrologie» في الخطاب النقدي الجزائري ... مع سحبه على رواية "غسان كنفاني" من باب تجاوز الدراسة السيميائية للنص إلى محيطه (العنوان، الإهداء، التوطئة، علامات الوقف،...) وكذلك دراسته (سيميائية الخطاب الروائي) التي تعرض لرواية "عبد الملك مرتاض" (صوت الكهف) برؤية سيميائية تنقّص سمات: (الصوت/الكهف، العقد/الحقد، المرأة/الخنجر في إطار نظام الأشياء)⁽²⁸⁾.

كما نجد توأم الأستاذ "حسين خمري" النقدي الأستاذ "رشيد بن مالك" الذي قدّم دراسات سيميائية عديدة في الرواية الجزائرية كتحليله السيميائي لقصة «عائشة» للكاتب "أحمد رضا حوحو"، و«نوار اللوز» "لواسيني الأعرج" سيميائية النص الروائي⁽²⁹⁾.

بالإضافة إلى ترجمة كتاب "جان كلود كوكي" jean claude coquet (السيميائية مدرسة باريس) حيث أعلن المترجم في مقدّمة كتابه بأنّ هذه الدراسة هي «رصد لأهمّ الإنجازات السيميائية التي حققتها مدرسة باريس»⁽³⁰⁾ التي ينتمي إليها "غريغاس" بل إنّ من أبرز أعلامها.

بالإضافة إلى كتابه الموسوم بـ (السيميائيات السردية) والذي يهدف من خلاله إلى لقاء خدمة أخرى من الضوء على «السيميائية» بوصفها خيارًا منهجيًا مغايرًا للمناهج

النقدية التقليدية بما يساعد على تطوير «سيمائية عربية» ليست نسخة حرفية أو مطابقة للسيمائية في الغرب على حدّ تعبيره⁽³¹⁾.

والمتفحص للكتاب يجد بأنّ صاحبه قد خصّص مدخلاً نظرياً لقراءة بعض الإنجازات السيمائية العربية الراهنة ومعالجة مشاكلها العالقة، وفي القسم التطبيقي تناول مجموعة من النصوص السردية بالدرس والتحليل، كنص (النصيحة) التي أسداها الفيلسوف "بيدبا" "للملك دبشليم" كما ورد في "كليلة ودمنة" لابن المقفع"، ورواية (نوار اللوز - تغريبة صالح بن عامر الزوفري) "لواسيني الأعرج"، ورواية (عواصف جزيرة الطيور) لجيلالي خلاص).

وما دمنا في المجال السيميائي السردى فلا بدّ أن نشير إلى إسهامات الأستاذ "عبد الحميد بورايو" كونه «واحد من الرّواد المؤسّسين للحركة السيمائية في الجزائر، وقد ظهرت دعوته إلى هذا التّيار في وقت مبكّر من خلال الدروس التي كان يلقّيها... في بداية الثمانينيات... وفيها يعلن الباحث عن تمرّده على الوضع النقدي في الجزائر وتصديّه للنصوص السردية بالدرس والتحليل»⁽³²⁾ ويقول أيضاً: «... نستمدّ أغلب أدواتنا المنهجية من نصوص تنتمي في أغلبها لنفس المدرسة السيمائية، والتي يمكن أن نطلق عليها المدرسة الغرماسية ذات التّوجّه الشكليّاني، والتي كان لها اليد الطولي في تطوير السرديات (أو علم السرد) منذ الستينيات حتى اليوم، وكان لها امتدادها في الدراسات السردية الحديثة عبر دوائر البحث العلمي في الشرق والغرب»⁽³³⁾.

وهذا ما نجده في أطروحته المقدّمة لنيل درجة الدكتوراه (المسار السردى وتنظيم المحتوى دراسة سيمائية لنماذج من حكايات ألف ليلة وليلة)، أضف إلى ذلك أعماله النقدية الأخرى في مجال السيمياء السردية نجد كتابين مترجمين هما: (الكشف عن المعنى في النص السردى - النظرية السيمائية السردية) وهي تجربة خاصّة في مواجهة مسألة ترجمة المصطلحات، كما أنّها تجربة واكبت مرحلة البحث عن المصطلح العربي المناسب في ميدان السيميائيات على حدّ قوله⁽³⁴⁾، والآخر (الكشف عن المعنى في النص السردى السرديات التطبيقية)؛ حيث عالج التحليل الجمالي ومكوّنات الحكاية الشعبية، إضافة إلى مقارنته السرد - الخطائية لقصّة الغراب والثعلب ومقارنته السيمائية لحكاية الصيّاد والعفريت⁽³⁵⁾.

بالإضافة إلى كلّ ذلك نجد الباحث "السعيد بوطاجين" من خلال كتابه (الاشتغال العملي - دراسة سيميائية لرواية غدًا يوم جديد بن هذوثة عيّنة) الذي حدّد فيه الترسيمات العاملة (المدينة - الموضوع) (الكتابة - الموضوع) (الزاوية - الموضوع) (الأرض - الموضوع) (المدينة - الموضوع)، كما حدّد المثلثات العاملة⁽³⁶⁾، من خلال توصّله إلى اقتراح مثلثين عاملين شيدهما على تحوّل بعض الممثلين، ومنهم "ابن القائد" و"المعلّم" إلى ذوات صغرى لها برنامجها السردى، ولها أيضًا انتماءاتها المتشعبة والمتناقضة...⁽³⁷⁾.

وفي هذا الصدد نجد الباحثة "سلمية لوكام" تقيّم تجربة "السعيد بوطاجين" حيث تقول: «... نرى أنّ تجربة مثل التي نُحُض بها "السعيد بوطاجين" وظفّت النظري واستثمرته إجرائيًا خليفة بأن تعد من الجهود التي تؤسّس بلا ريب لإشاعة الفعل النقدي في الجزائر الذي طالما ظلّ حبيس المنابر الأكاديمية، وسجين نظرة "أعطى القوس باربها" التي تكرّس حضور شرطي التخصيص والتجويد وتقصى هاوي جمع القواس، أو راغبًا في بريها على النحو الذي تجعل استعمالها ممكنًا ووافيًا بالغرض»⁽³⁸⁾.

هذا ونجد ملامح السيميائية أيضًا في كتابة (السرد ووهم المرجع، مقاربات في النص السردى الجزائري الحديث) وتتجلّى ذلك من خلال قراءته لنماذج روائية كرواية (الانطباع الأخير) "مالك حدّاد"، ورواية (تقيمون) "الرشيد بوحدة"، و(ذاك الحنين) "للحبيب السائح"... و(ذكريات وجراح) "لعبد الحميد بن هذوثة"، وهذه الأخيرة درسها من خلال ثنائية الثابت والمتحوّل كمفهوم سيميائي بحيث لا يخلو أيّ نص أدبي من ثنائية الثابت والحركة، أي الحالة والتحوّل بالمفهوم السيميائي، أو السردية إذا أردنا تحديد المصطلح والأدوات الإجرائية المنتهجة حديثًا في تحليل البنى النصّية إلى بنيات متألّفة تشكّل مجتمعة النص أو ما يسمّى النسيج في الترجمة الدقيقة⁽³⁹⁾.

فضلاً عن دراسات أخرى للكاتب المغتال "بختي بن عودة رحمه الله"، و"أحمد شريط" و"عبد القادر فهم شيباني" من خلال كتابه (السيميائيات العامة أسسها ومفاهيمها) والسيميائيات العامة في نظرة هي فضاء نظري لمساءلة قوانين المعرفة السيميائية وحدودها... وهي فلسفة للمفاهيم تعف عن التحليلات الخاصة، وتسعى لطرح جملة من المقولات العامة التي تشرف على احتواء مختلف الوقائع السيميائية⁽⁴⁰⁾.

مُختتم:

وختاما نصل إلى أن حضور وتجلي الاتجاه السيميائي في الجزائر كان من خلال الممارسة السيميائية التي قام بها عدد من النقاد البارزين تنظيرا وتطبيقا وترجمة حيث حاول أصحاب هذا الاتجاه التأسيس لهذا المنهج عن طريق نقل المعرفة السيميائية الغربية بمختلف اتجاهاتها ومدارسها هذا من جهة، ومن جهة أخرى إثبات مدى فاعلية هذا الاتجاه وقدرته على فك شفرات النصوص، أمثال: "عبد الملك مرتاض"، "عبد الحميد بورايو"، "أحمد طالب"، "أحمد يوسف"، "الجيلالي حلام"، "مولاي علي بوخاتم"، "رشيد بن مالك" "السعيد بوطاجين"، "قادة عقاق"، "حسين خمري"، "عبد القادر فيدوح" ... وتبقى هذه الآليات بمثابة اللبنات والبواكير الأولى لتأسيس خطاب سيميائي جزائري يتماشى وخصوصية النقد العربي.

الهوامش والإحالات

- (1) - إبراهيم عبد العزيز السّمري: اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2011م، ص 285.
- (2) - المرجع نفسه: الصفحة ذاتها.
- (3) - مازن الوعر: دراسات لسانية تطبيقية، ط1، دار طلاس، 1989، ص 156.
- (4) - إبراهيم عبد العزيز السّمري: المرجع نفسه، ص 285 - 286.
- (5) - فرديناند دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، تر: صالح القرمادي وآخرين، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1985، ص 354.
- (6) - حلام الجيلالي: المناهج النقدية المعاصرة من البنيوية إلى النظامية، مقال مجلة الموقف الأدبي ص 28 - 30، نقلاً عن/ إبراهيم عبد العزيز السّمري: المرجع نفسه، ص 286.
- (7) - إبراهيم عبد العزيز السّمري: المرجع نفسه، ص 286.
- (8) - إبراهيم عبد الله: التفكيك الأصول والمقولات، عيون المقالات، ط1، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 1986، ص 31.

- (9) - يوسف وغليسي: النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، د.ط، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، الجزائر، 2002م، ص 133.
- (10) - حفناوي بعلي: التجربة العربية في مجال السيمياء، محاضرات الملتقى الوطني الثاني للسيمياء والنص الأدبي، منشورات جامعة بسكرة، الجزائر، 15- 16 أفريل 2002، ص 164.
- (11) - عبد الملك مرتاض: - دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة «أين ليلاي» لمحمد العيد، ط1 ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 21.
- (12) - عبد الملك مرتاض: ألف ليلة وليلة (تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية «جمال بغداد») ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ت، ص 11.
- (13) - عبد الملك مرتاض: المرجع نفسه، ص 11.
- (14) - عبد الملك مرتاض: المرجع نفسه، ص 84.
- (15) - عبد الملك مرتاض: المرجع نفسه، ص 15.
- (16) - ينظر: عبد الملك مرتاض: الألغاز الشعبية الجزائرية، دراسة في ألغاز الغرب الجزائري، د.ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 83.
- (17) - عبد الملك مرتاض: ألف ليلة وليلة، ص 23.
- (18) - المرجع نفسه: ص 71.
- (19) - عبد الملك مرتاض: ألف ليلة وليلة، ص 98.
- (20) - ينظر: مولاي علي بوخاتم: الدرس السيميائي المغاربي، دراسة وصفية نقدية إحصائية في نموذجي عبد الملك مرتاض ومحمد مفتاح، د.ط، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، 2005، ص 71- 72.
- (21) - فيصل الأحمر: دراسات في الأدب الجزائري المعاصر، ط1، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، 2009، ص 10- 11.
- (22) - ينظر: يوسف وغليسي: النقد الجزائري المعاصر في اللانسونية إلى الألسنية، ص 134- 135.
- (23) - عبد القادر فيدوح: دلالة النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1993، ص 02.
- (24) - المرجع السابق: ص 33.
- (25) - المرجع نفسه: ص 62- 63.

- (26) - الطّاهر رواينية: سرديات الخطاب الروائي المغاربي، مقارنة نصّانية - نظرية تطبيقية - في آليات المحكي الروائي، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 2000-2001، د ص.
- (27) - سليمة لوكام: تلقي السرديات في النقد المغاربي: د.ط، دار سحر، تونس، 2009، ص 213
- (28) - يوسف وغليسي: النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية إلى الألسنية، ص 137-138.
- (29) - المرجع نفسه: ص 138-139.
- (30) - جاك كلود كوكي: السيميائية، مدرسة باريس، تر: رشيد بن مالك، ط 1، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2003، ص 05.
- (31) - رشيد بن مالك: السيميائيات السردية، ط 1، دار مجدلاوي، عمّان، الأردن 2006، ص 07.
- (32) - سليمة لوكام: تلقي السرديات في النقد المغاربي، ص 241.
- (33) - عبد الحميد بورايو: المسار السردى وتنظيم المحتوى، دراسة سيميائية لنماذج من حكايات ألف ليلة وليلة، (مخطوط دكتوراه)، قسم اللغة العربية، جامعة الجزائر، 1995-1996، ص 01.
- (34) - عبد الحميد بورايو: الكشف عن المعنى في النص السردى، النظرية السيميائية السرية، ط 1 دار السبيل، بن عكنون، الجزائر، 2008، المقدمة.
- (35) - عبد الحميد بورايو: المرجع نفسه.
- (36) - السعيد بوطاجين: الاشتغال العاملي، دراسة سيميائية «غداً يوم جديد» لابن هذوفا عيّنة ط 1، دار هومة، عين مليلة، الجزائر، 2000، ص 118.
- (37) - سليمة لوكام: تلقي السرديات في النقد المغاربي، ص 362.
- (38) - المرجع السابق: ص 363.
- (39) - السعيد بوطاجين: السرد ووهم المرجع، مقاربات في النص السردى الجزائري الحديث، ط 1 منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص 165.
- (40) - عبد القادر فهم الشيباني: السيميائيات العامة أسسها ومفاهيمها، ط 1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2010، ص 07.

سمات اللغة في المدونة الشعرية في جريدة البصائر الجزائرية

(1935م - 1939م) و (1947م - 1956م)

language features in the Algerian newspaper albasair
(1935-1939) and (1947-1956)

د. سمير جريدي

جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريش (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/01/15

تاريخ الإرسال: 2019/11/20

ملخص:

يعالج البحث سمات (خصائص)، اللغة في المدونة الشعرية في جريدة البصائر الجزائرية في سلسلتين: الأولى (1354هـ، 1358هـ) - (1935م، 1939م)، والثانية (1366هـ، 1375هـ) (1947م، 1956م)؛ إذ عرّف بالجريدة وتجارها الشعرية تعريفا موجزا، وذكر أهم تعاريف اللغة وبعضاً من أهميتها، ثم ذكر مختلف الميزات التي اتسمت بها تلك اللغة مع إعطاء نماذج تطبيقية، ليخلص إلى أهم النتائج المتوصل إليها، والتي تضمنتها الخاتمة.

الكلمات المفتاحية: سمات (خصائص)، اللغة، المدونة الشعرية، جريدة البصائر الجزائرية.

Abstract:

This study deals with language features in the poetic corpus of the Algerian newspaper Albasair in the series: The first (1354H-1358H) (1935-1939A.D), and the second: (1366H-1375H) (1947-1956A.D) where a brief definition of the newspaper and its experiences were given, and also the most important language definitions were mentioned and some of its important ones. Then different features which characterized its language were mentioned by providing practical models, ending with results achieved that were included in the conclusion.

Keywords: features, language, poetic corpus, the Algerian Bassair Newspaper.

مقدمة:

تعدّ جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - في سلسلتها: الأولى (1354هـ، 1358هـ) - (1935م، 1939م)، والثانية (1366هـ، 1375هـ) - (1947م، 1956م) مصدرا مهما من مصادر الأدب الجزائري عموما والشعري خصوصا؛ إذ كانت المنطلق الأساس الذي انطلق منه، الدارسون للأدب العربي الحديث، والمصدر المهم في جمع دواوين عديد الشعراء الجزائريين، من أمثال محمد العيد آل خليفة، وأحمد سحنون، وعبد الكريم العقون، والربيع بوشامة...، فقد ضمت ثمانين وعشرين وخمسمائة (528) تجربة شعرية راوحت ما بين التفتة إلى المقطوعة، إلى القصيدة، إلى المطولات.

وهي إلى جانب ذلك، قد حوت عديد الفنون النثرية العربية، مثل: الخطب (يكفي أن نذكر محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا لذلك)، والمقالات الأدبية التي تتناول مختلف القضايا. والحق يقال بشهادة الدارسين للأدب العربي الجزائري، أن هذه الجريدة لم تكن إعلامية فحسب، بل كانت جريدة أدبية راقية بامتياز، هذا إذا ما استثنينا السنوات الأخيرة من السلسلة الثانية، التي انحدرت فيها إلى مجرد جريدة عادية إخبارية لا أكثر، لأسباب ليس هذا مجال ذكرها.

وقد اخترنا نحن دراسة شعرها في سلسلتها الأولى والثانية، وفق العنوان الآتي:

"سمات اللغة في المدونة الشعرية في جريدة البصائر الجزائرية

(1935م-1939م) و(1947م-1956م)".

فما هو مفهوم اللغة؟ وماهي أهميتها بالنسبة إلى العمل الأدبي عموما، والشعري خصوصا، وماهي أهم سمات اللغة في المدونة الشعرية في جريدة البصائر الجزائرية (1935م-1939م) و (1947م-1956م)؟

ولأجل محاولة الإجابة على الإشكالية التي تضمنها المقال، قسمناه إلى العناصر الآتية:

أولا- التعريف بالبصائر في سلسلتها تعريفا موجزا،

ثانيا- التعريف باللغة وذكر أهميتها،

ثالثاً- سمات اللغة مع التأصيل النصي من المدونة،
رابعاً- الخاتمة التي تتضمن أهم نتائج الدراسة.

أولاً- التعريف بجريدة البصائر:

هي الجريدة الرابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولسان حالها والمعبر عن آرائها وأهدافها، وهذا بعدّ الجرائد الثلاث السابقة التي صدرت تباعاً، وهي: السنة، الشريعة الصراط⁽¹⁾، وقد كانت أسبوعية في كلتا السلسلتين.

أ- البصائر في سلسلتها الأولى (1354هـ، 1358هـ)/(1935م، 1939م):⁽²⁾

وقد صدرت في أربع سنوات بدءاً من 1935م، 1354هـ، وانتهاء في سنة 1939م، 1358هـ صدر منها ثمانون ومئة (180) عدد، وضمت تسعا وتسعين ومئة (199) تجربة شعرية⁽³⁾ وكتب خلالها عدة كتّاب ألقوا النثر، نذكر بعضهم على سبيل المثال لا الحصر: عبد الحميد بن باديس، محمد البشير الإبراهيمي، مبارك بن محمد المليي، الطيب العقبي، فرحات بن الدراجي، أحمد بن ذياب، أبو يعلى الزواوي، حمزة بوكوشة، علي مرحوم، أحمد بن الدراجي عبد الحفيظ الثعالبي، المكي الشاذلي، وإسماعيل بن علي القلي⁽⁴⁾.

وأما الشعراء الذين نظموا فيها، فمنهم: محمد العيد آل خليفة، أحمد سحنون، محمد الشبوكي، أحمد بن ذياب، محمد جفّال التبسي، والعباس بن الشيخ الحسين ... وغيرهم.

وأما مكان الصدور فكان في المطبعة العربية في الجزائر العاصمة أولاً، ثم أصبح في مدينة قسنطينة، بالمطبعة الإسلامية الجزائرية، وفي كل السنوات كان صاحب الامتياز الشيخ محمد خير الدين، وقد حدث تغيير في المدير المسؤول ورئيس التحرير للجريدة؛ إذ في البداية كان الشيخ الطيب العقبي، ثم أصبح فيما بعد الشيخ مبارك بن محمد المليي هو المدير المسؤول ورئيس التحرير، وذلك بدءاً بالعدد الرابع والثمانين (84)، الموافق لـ 29 أكتوبر 1937م، إلى غاية توقفها خريف سنة 1939م. والحاصل هو أن الجريدة قد ضمت ثروة أدبية من النثر الفني والشعر الجيد في مختلف المجالات.

ب- البصائر في سلسلتها الثانية (1366هـ، 1375م) / (1947م، 1956م)⁽⁵⁾:

صدرت في ثماني سنوات بدءًا من (1366هـ، 1947م) وصدر منها واحد وستون وثلاثمائة (361) عدد؛ أي ضعف أعداد السنة الأولى، وقد توقفت سنة 1956م.

وهي مثل السلسلة الأولى كذلك، حيث نشر فيها الكتاب، والشعراء مثل: محمد العيد آل خليفة، عبد الكريم العقون، أحمد معاش الباتني، حسن حموتن، وغيرهم، وضمت تسعا وعشرين وثلاثمائة (329) تجربة شعرية.

وأما مكان الصدور فقد كان في المطبعة العربية بالجزائر العاصمة، وأما المدير والمسؤول وصاحب الامتياز ورئيس التحرير فهو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي طوال سنوات صدورها⁽⁶⁾، الذي جمع بين كل المسؤوليات.

ثانيا- التعريف باللغة وذكر أهميتها:

ولا يعنينا تتبع مختلف التعاريف للغة من حيث ماهيتها في القدم، أو الحديث عنها بقدر ما يهمنا هنا أنّ اللغة هي الألفاظ أو الكلمات -حروف، أسماء، أفعال- التي يستعملها الشاعر في التعبير ونظم القصائد، سواء أكانت عامة أم ذاتية؛ أي النظر إلى اللغة هنا بعدّها وسيلة لها أهميتها في العمل الشعري خصوصا والأدبي عموما.

فـ «اللغة هي الظاهرة الأولى في كل عمل في يستخدم الكلمة أداة للتعبير. هي أول شيء يصادفنا، فهي النافذة التي من خلالها نطل، ومن خلالها نتنسم. وهي المفتاح الذهبي الذي يفتح كل الأبواب، والجناح الناعم الذي ينقلنا إلى شتى الآفاق»⁽⁷⁾، «وهي الظاهرة الأولى التي ينبغي الوقوف عندها عندما نتحدث عن الأدب؛ لأن الأدب لا يمكن أن يتحقق إلا فيها وحين يفرغ الأديب من أداء كلماته، يكون في الواقع قد فرغ من أداء عمله الأدبي»⁽⁸⁾.

والحقيقة أن "عز الدين إسماعيل" ليس الوحيد الذي ذهب إلى عدّ اللغة الظاهرة الأولى التي يمكن التعامل معها عند الحديث عن الأدب، بل هناك باحثون آخرون يتبنون الرأي نفسه؛ فهذا الباحث الجزائري "محمد ناصر" يذهب إلى جعلها «العنصر الأول في كل عمل

فنيّ يستخدم الكلمة أداة للتعبير»⁽⁹⁾، وهي كذلك - عنده - «أول عنصر يتعامل معه الشاعر أثناء التجربة الشعرية»⁽¹⁰⁾، التي يبدعها.

ومن وجه آخر يذهب بعضهم إلى جعلها أداة للإبداع أو عنصرا أساسيا فيه؛ فـ «اللغة هي الصورة التي يظهر في إطارها الإنتاج الأدبي، وهي أداة للتعبير الأدبي بجميع أنواعه وأشكاله»⁽¹¹⁾، وهي «عنصر أساسي في الخلق الأدبي حتى أن كثيرا من النقاد يرون أن سر التعبير الأدبي إنما هو العبارة ذاتها»⁽¹²⁾.

ولم تقتصر نظرة الباحثين إلى اللغة بعدّها أداة للتعبير فقط مثلما مرّ بنا قبل قليل، بل إن هناك من عدّها «أداة هامة للتوصيل، ونقل الأفكار والعواطف، ووعاء لحفظ التجارب والذكريات، وبالتالي فهي وسيلة راقية لربط الصلات بين البشر، لهذا فهي تؤدي وظيفة اجتماعية أساسية في حياة الناس، تقرب بينهم بما تقوم به من دور كبير في الكشف عن العالم الداخلي لكل فرد، والإبانة عن مشاكل المجتمع وعرض قضاياها»⁽¹³⁾، وهي «أداة إيصال الأفكار إلى الغير وتجسيد الوجود الشعري»⁽¹⁴⁾.

واللغة ليست وسيلة أو أداة لنقل الأفكار فحسب، بل هي أداة - كذلك - لنقل الحالات النفسية ورسمها وإبرازها لأهميتها؛ ذلك أنّها «رموز لحالات نفسية، هي مادة للفكر، فللصوت اللغوي وظيفة عقلية، لها دلالتها على الكلام النفسي الداخلي»⁽¹⁵⁾.

ورغم أن في حديثنا عن اللغة - بعدّها أداة - إبرازا لأهميتها، إلا أننا نورد آراء أخرى في إظهار مكانتها، فـ «إذا أردت التعرف على الإطار الحضاري لشعب من الشعوب في زمن من الأزمان فادرس لغته. ففي عروق اللغة - إذا صح هذا المجاز - يعيش نبض العصر»⁽¹⁶⁾، وهي «حقول للأدباء، والنقاد واللسانيّاتيين والبلاغيين»⁽¹⁷⁾.

ولا نطيل الحديث عن الجانب النظري كما أوأمنا، لتكون معالجتنا للغة بالإشارة إلى رأي الشيخ صالح الذي يذهب فيه إلى أنّ «للغة قيمة كبرى [ودورا خطيرا]^(*) في الشعر لأنها أدوات التي يكتسب بها وجوده فنا بين الفنون، فإذا كانت الألوان أداة الرسم، والحجارة والأدوات المجسمة أداة النحت، فإن اللغة هي أداة الشعر»⁽¹⁸⁾.

وأما إذا نحن عدنا إلى الحديث عن خصائص اللغة الشعرية في المدونة بسلسلتها الأولى والثانية، وجدنا أنها تتصف وتتميز بجملة من الخصائص التي ستوضح لاحقا.

ثالثا- سمات اللغة مع التأصيل النصي من المدونة:

يمكن إجمال أهم سمات اللغة في المدونة الشعرية للبصائر في سلسلتها الأولى والثانية سواء أكان ذلك في الشعر الذاتي أم في الشعر الجمعي، فيما يأتي:

1- التقرير والمباشرة:

هذه خصيصة أساسية برزت وظهرت وسيطرت على لغة المدونة الشعرية في البصائر سواء أكان ذلك في الشعر العام أم الذاتي.

لكن ما معنى التقرير والمباشرة؟ لنبدأ بالأول فهو «بيان كتابي يُعده أحدهم لشرح أمر ما، أو قضية، وقد يكون التقرير جماعيا، ومن صفاته التفصيل، وبيان الجزئيات ثم الوصول إلى نتائج، ولا يقتضي العناية الأسلوبية بقدر ما يقتضي التوضيح»⁽¹⁹⁾.

وإذا كان إيراد مفهوم التقرير هنا بشكل عام، نحاول هنا أن نفصل الحديث عن التقرير في مجال الشعر؛ "فالبيان الكتابي" هنا هو الشعر، والمراد بـ"أحدهم" هو الشاعر، وإذا كان التقرير أحيانا جماعيا، فهذا التقرير (الأثر) ليس جماعيا، وإنما فرديا.

ووظيفة التقرير الشرح، اعتمادا على التفصيل وبيان الجزئيات، ثم الوصول إلى النتائج دون وجوب العناية بالأسلوب، بل وجوب التوضيح للفكرة المراد إيصالها.

إذن، فالتقريرية - هنا - معناها إيراد الأفكار والحقائق وتقديمها إلى القارئ والسامع بشكل واضح جلي لا غموض فيه ولا لبس. وأما المباشرة فهي إيراد المعنى بطريقة صريحة ليس فيها إيجاء أو تلميح أو ترميز.

ولقد نظر النقاد الجزائريون الذين تناولوا الشعر الجزائري الحديث إلى هذه الخاصية نظرة استهجان، وعدوها نقیصة تنقص من قيمة الشعر من الناحية الفنية.

فهذا محمد ناصر، وبعد أن يورد أبياتا للشاعر محمد العيد آل خليفة يصف لغتها بقوله: «لغتها تقريرية مباشرة، مجردة من أي إحساس في»⁽²⁰⁾، ويواصل الخط من قيمتها قائلاً: «يتضح لنا من لغة هذا النص كيف جاءت تقريرية مباشرة خالية من أية لمسة فنية فهي جملة من الحقائق الفكرية، يسوقها الشاعر في لغة نثرية باهتة مثل قوله: وقالوا هموم كلها ووجائع ... إنّ اللغة الشعرية المستخدمة هنا لا تثير في المتلقي أي إحساس رغم كونها تعالج موضوعاً ذاتياً. لأن الألفاظ والتراكيب تفتقد التصوير والإيجاء اللذين هما من أسس اللغة الشعرية»⁽²¹⁾.

ويواصل محمد ناصر انتقاد اللغة التقريرية المباشرة في الشعر الجزائري الحديث، موسعا حكمه ليشمل شاعرين آخرين رفقة محمد العيد آل خليفة هما: محمد السعيد الزاهري⁽²²⁾ وأبو اليقظان⁽²³⁾، ليصدر رأيه حولهم قائلاً: «فقد استخدموا جميعهم، لغة تقريرية جافة ألفاظها وصفية مباشرة تقف عند المعنى المعجمي المحدد للفظ، تهدف إلى إيصال الفكرة أولاً وقبل كل شيء. وذلك أمر يجعل المتلقي يمر على النصوص الثلاثة دون أن تُحرك فيه أدنى عاطفة، ودون أن يشد انتباهه تعبير مدهش هنا أو هناك»⁽²⁴⁾.

وهذا عبد الملك بومنجل يتحدث عن مفدي زكريا - الذي هو أحد شعراء المدونة - واصفاً أغلب شعره بالتقريرية، إذ يقول: «لا نظن أن الدارس لشعر مفدي زكريا يحتاج إلى جهد كبير ليكتشف أن معظمه مثقل بالتقريرية والخطابة والوضوح ... إنه الشعر التي تؤدي فيه اللغة مهمتها الإبلاغية في دقة وأمانة، في صراحة ووضوح، حيث لا يتكلف المتلقي جهداً في الاستكشاف ولا سعيًا نشيطاً في الاستطلاع عما وراءها من الخفايا ذات السحر اللذيذ، بل تقوده مباشرة ليحصل على المعاني مجردة من غموضها الساحر وجمالها المستتر فتحرمه لذّة الاكتشاف، وتعرقه في فراغ رتيب، حيث لا جهد يبذله غير التلقي، ولا معنى يستفيده غير المعنى المباشر»⁽²⁵⁾.

ويواصل حديثه عن ذلك الشاعر واصفاً شعره بالتقريرية إذ يقول: «ونحن لا نجزم أن شعر مفدي خال من المجاز، فما من شعر إلا وفيه مجاز، ولكن يمكن أن نسجل في اطمئنان أن ما لا يقل عن ثلاثة أرباع شعره هو شعر تقريرية مباشر يخلو تماماً من المجاز أو

يـحوي مجازات تقليدية قريبة ساذجة أكثرها يجري على ألسنة العوام حتى ليـمكن أن نـعدها في حكم المجاز المـيت. فلا يـبقى - إذن - من يـحمل شعـره غير مقدار لا يتجاوز فيه الربع ظهر فيه المجاز شعريا موحيا، على درجات متفاوتة من العمق والخصوبة والحياة، وهذا هو الجزء التعبيري الذي ساهم في شهرة الشاعر، وأنقذ شعـره من الجمود والاندثار، وهو الجزء الذي يستدل به معظم الدارسين»⁽²⁶⁾.

وهذا صالح خرفي كذلك يذهب إلى عد سمة التقريرية والمباشرة عيبا أو نقیصة، ويقرنها بانحطاط المستوى ويجعلها نتيجة من نتائج، فهو يصرح بقوله: «وإذا كان الأسلوب التقريري المباشر من نتائج انحطاط المستوى، ومن سمات النهضات الفكرية في بداياتها، فإن المضامين التي تطرقها هذه النهضات عادة تكون قريبة المأخذ لا تحتاج إلى صور أو تخليق فهي مضامين دينية إصلاحية وعلمية إرشادية، والجو التقليدي محدود الأفق الأمر الذي يحتم التقريرية»⁽²⁷⁾.

أما الطاهر يحياوي فيجعل التخلص من التقريرية أمرا إيجابيا في اللغة إذ يقول: «إنه بمراعاة الإطار العام للغة الشعرية السائدة آنذاك استطاع [الاتجاه الوجداني]، أن يدفع بتطور اللغة الشعرية السائدة، نحو التخلص من التقريرية التي ارتبطت بلغة المعجم»⁽²⁸⁾.

وإذا كنا قد قرنا في بداية الحديث عن التقريرية والمباشرة، بأن النسبة الكبيرة جدا من الأشعار قد اتسمت بتلك الخاصية في البصائر، التي تعد أغزر المصادر الشعرية للشعر الجزائري الحديث، إضافة إلى: «أن أغلبية الشعراء في المرحلة الإصلاحية [التي تُمثّلها البصائر أحسن تمثيل] لم يستطيعوا تقديم نماذج فنية ترتقي في لغتها إلى ما يجب أن ترتقي إليه لغة الشعر»⁽²⁹⁾، فهذا يعني - نتيجة الوقائع السابق ذكرها - أن هذا الشعر لا يساوي شيئا من ناحية لغته التقريرية المباشرة!.

إننا نقرر معهم أن لغة الشعر الجزائري الحديث ولاسيما الإصلاحية منه -ومن خلال البصائر موضوع الدراسة- هي لغة تقريرية مباشرة في أغلبها، ولكن ننظر إلى الأمر على أنه إيجابي، وليس سلبيا كما ذهبوا إليه، وأنّ ما أوردوه تسويغا لتلك السلبية في نظرهم، نعدّه نحن دليلا على ما ذهبنا إليه، فالشعر من الناحية الزمنية كان ضمن إطار النهضة الأدبية

الجزائرية الحديثة، بل هو نفسه صانعها. فمن حقه إذن أن تكون لغته تقريرية، وهذا تجاوبا مع ما قاله صالح خرفي الذي أوردناه قبل قليل، والذي يذهب فيه إلى أن المضامين التي تطرقها النهضات والجو التقليدي يحتم التقريرية.

وعندما يذهب محمد ناصر إلى أن تميز اللغة الشعرية بالتقريرية والمباشرة عائد إلى مفهوم الشعر ورسالته في الحياة، فلم يكن الشاعر الإصلاحي -إلا في أحيان قليلة جدا- ينظر إلى اللغة في جانبها الجمالي بهدف إثارة الإحساس الفني لدى المتلقي بقدر ما كان يهدف إلى إيصال أفكاره إليه⁽³⁰⁾.

ولكن نقول: أليس استعمال الألفاظ بسمتها التي ذكرت لتحقيق الغاية والهدف أمر إيجابي يحسب لتلك اللغة، فالشعر ليس للمتعة الفنية فحسب، أو ما يمكن أن نطلق عليه "الفن للفن"، بل إن أحسن الشعر هو ما جمع بينهما معا: الوظيفة والإمتاع.

فالألفاظ التقريرية المباشرة تُحقق إيصالَ الفكرة وإقناعَ المتلقي بها، وإيصالَ الفكرة والإقناعَ بها يُحققُ الإحساسَ الفني ويثيرَ المتلقي ويؤثر فيه، على الأقل في تلك المدة، التي قيل فيها ذلك الشعر، فهو يراعي المقام الذي قيل فيه. ثم إن المتلقين الذين وُجّهت إليهم تلك الأشعار يُعجبون ويتأثرون بتلك الطريقة ويتجاوبون معها، بل نكاد نجزم أنهم يطلبونها ولو لم يكن الأمر كذلك لما استمر الشعراء في قول الشعر بتلك اللغة، ثم ما الذي يدل عليه تجاوب الجموع وانفعالها مع الشاعر، حينما كان يلقي قصيدته، مع الإشارة إلى أن أغلب قصائد المدونة أو نسبة لا بأس بها، قد أُلقيت في مناسبات جمعية العلماء أو غيرها.

ولكي نُدلل على ذلك نورد حادثة إلقاء محمد العيد آل خليفة- الذي نال حقه في النقد والمؤاخذة على لغته من قبل محمد ناصر- لإحدى قصائده وكيف أثرت في المتلقين ولو لم تكن جميلة لما كان لها ذلك الأثر، ف«عندما ألقى محمد العيد قصيدته العصماء "استوح شعرك"⁽³¹⁾، البالغة مائة وثلاثين بيتا وقف الطيب العقبي وقال للحاضرين "إنني منذ خلقتني والله ما قبّلت رأس مخلوق إلا في هذا الأسبوع فقد قبّلت رأس شاب من شبابنا برع في فن الخطابة وهو الشيخ الفضيل [الورثيلاي]، واليوم أقبل رأس شاب آخر نبغ في الشعر حتى وصل الغاية منه هو الأستاذ محمد العيد"⁽³²⁾. ولقد لاحظنا تأثير هذا النص

الشعري في المرسل والمرسل إليهم معا، فأثار النفوس وهزّ السّواكن، يؤكّد هذا ويعضّده ما أورده أبو القاسم سعد الله حين قال: «ويبدو أنّ القصيدة كان لها وقع كبير على الحاضرين حتى لقد قال كاتب المقال، وهو فرحات بن الدراجي، زميل الشاعر في مدرسة الشبيبة: "كان للقصيدة تأثير عميق على نفوس الحاضرين، فبكى الناس وبكى الشاعر معهم ... هذه أول مرة شاهدت فيها شاعر العروبة والإسلام في الجزائر يـبكي ويـبكي"»⁽³³⁾.

وهذه بعض أبيات من قصيدة "استوح شعرك" التي يقول فيها محمد العيد، قاصدا وطنه الجزائر:

فَنَتِ الدَّهْورَ وَأَنْتَ حَيٌّ سَالِمٌ	مَنْ عَهْدِ (عُقْبَةَ) وَالْغَزَاةِ التَّبَعِ
هَآ أَنْتَ فِي وَسْطِ الزَّعَاذِعِ ثَابِتٌ	بَاقٍ عَلَى الْإِسْلَامِ لَمْ تَتَزَعَّزِعْ
بُورَكَتْ مِنْ وَطَنٍ تَسَامَى فَالْتَقَى	بِالْمُنْتَهَى فِي مَسْتَوَاهِ الْأَرْفَعِ
يَحْمِيهِ شَيْبٌ كَالْمَلَأْتُكَ طَيِّبَةً	وَشَبِيئَةٌ مِثْلَ النُّجُومِ اللَّمَّعِ
شَمَلُوا بِرَّهِمْ (الشَّمَالِ) وَأَجْمَعُوا	أَنْ يَجْمَعُوا مِنْ شَمْلِهِ الْمَتَصَدِّعِ

فهذه أبيات يتحدث فيها محمد العيد عن الجزائر (الوطن) مقررا عدة حقائق، فالأزمان مرت، وهو حيّ سالم، منذ عهد الفاتح عقبة بن نافع مرورا بالغزاة بعده، وربما كان يقصد الإسبان والفرنسيين، ورغم هذه الهجومات فهو ثابت متمسك بالإسلام، مبارك يحميه أبناؤه من الشيوخ والشباب، الذين أجمعوا أن يحموه وكل بلدان الشمال الإفريقي، وأن يجمعوا بينهم وأن يوحدوا أوطانهم، والحقيقة أن هذه الأبيات تتحدث عن موضوع من موضوعات كثيرة شملت هذه التجربة الشعرية الطويلة التي ضمت مئة وثلاثين (130) بيتا.

فهل يمكن أن نصف لغة هذه الأبيات بالتقريرية والمباشرة، وكذلك بقية أبيات القصيدة الأولى استخفافا وخطا من شأنها ومرتبها، ونرجح أن محمدا ناصر قد يفعل ذلك والصواب - على كل حال - إن فعل ذلك بجانب له.

ولو كان الأمر كما حكم على لغة الشاعر نفسه بأنها باهتة لا إحياء فيها ولا تصوير لما كان لها تأثير عميق على نفوس الحاضرين، ولما أبكت صاحبها والمتلقين، أليس في ذلك إثارة للإحساس الفني، أليس فيها إحياء أدى إلى البكاء.

إننا نعتقد أنّ اللغة التقريرية المباشرة ليست رزيفة ولا منقصة يمكن أن تُرمى بها لغة الشاعر، بقدر ما هي صفة تميزها، وكانت عن قصد ووعي من أصحابها للانسجام بين الأهداف المرجوة وطبيعة اللغة التي تحققها.

ولا نكتفي بالمثال السابق، بل نورد مثالا آخر للشاعر نفسه، وهو قصيدة "في يوم باتنة العظيم"⁽³⁴⁾، التي ألقاها على جموع الحاضرين، ومما جاء فيها قوله:

وَجئناها نَزْفُ لها التّحايا	حَشُّنا نحو باتنة المطايا
تَنَمّ على عواطفنا شذايا	وَنهديها تَهانئ طيّيات
كَوَمَنْ في جِوانِحنا حَبايا	وَنَذْكُرها رِوائِع ذكريات
فواصل من محامدها جلّايا	ونتلو والشّواهدُ ساطعات
على البُلدان فائقة المزايا	أليست دارَ إحسانٍ وحُسْن

فاللغة تقريرية مباشرة، يتحدث فيها الشاعر عن سبب مجيئه لولاية باتنة، إذ إنه قدم لتحيتها وتهنئتها تهانيحارة صادقة تدل على العواطف الجياشة تجاهها، ويذكر روائع الذكريات التي عاشها فيها وانطبعت وترسخت في ذاته ووجدانه، تاليا الشواهد الساطعات التي تدل على مزاياها ومحامدها الظاهرة الجلية، ولكن هل ينقص اتسام اللغة في هذه الأبيات بالتقريرية والمباشرة من قيمتها؟ لا، فتقرير الحقائق واضحة جلية لا غموض فيها أمر يحمل على الإيجابية لا على سبيل السلبية، فما فائدة الغموض؟ خصوصا وأن القصيدة نظمت لتلقى، فهل يستعمل الشاعر لغة تقريرية مباشرة لإقناع الجمهور والتأثير فيه، وإثارة إحساسه الفني وإمتاعه، أم هل يستعمل اللغة المقابلة لها (الموحية المصورة) دون إيصال المعنى إلى المتلقين والتأثير فيهم.

إن منطق الأشياء يقول: إنّ الرأي الأول هو الصواب - في رأينا -، وذلك ما نتبناه نحن وأن ما يدل على ما نعتقد صحته وصوابه، ما ذكره أحد النقاد الذين حضروا إلقاء القصيدة "أبو القاسم سعد الله"، قائلا: «وكانت جوانب المحفل تهتز بالتصفيق بين الحين والآخر، وكان صوت الشاعر منغما، هدارا. فيه خشونة ونبرات متقطعة، وفيه نهايات ممدودة بالياء في القافية يتلاشى معها الصوت كما يتلاشى قصف الرعد في الأفق البعيد»⁽³⁵⁾.

فهل يهتز المحفل بالتصفيق لو لم تُثر أبيات القصيدة بلغتها التقريرية المباشرة الجمهور إثارة فنية، تجلت في الإعجاب الدافع إلى التصفيق والهاثاف، ألم يأت التصفيق من الإمتاع؟ فإذا أدت اللغة إلى تحقيق الهدف منها، وهو إثارة الإحساس الفني والإمتاع، فما الضير في أن تكون تقريرية مباشرة بدل أن تكون إيحائية تصويرية، ثم إن هدف التقرير والمباشرة في اللغة - هنا - هو إثارة المتلقي وإمتاعه آتيا ولحظيا لأن القصيدة تُلقى، فهل يُفضّل للشاعر أن يقدم المعنى جاهزا لسامعيه، ليتأثروا به، أم هل يقدمه غائرا غامضا فلا يتأثرون به، ويتيهون معه، فلا يسمعون له بقية الأبيات الأخرى، ألا يحدث الانفصال بينهما. ولكن لو تأمل القارئ الأبيات بعد الانتهاء من إلقائها، لوجد أنها تصور وتوحي بمعان يمكن أن يكشفها بإعمال الفكر وإمعان النظر، وهو ما لا يتاح له عند الإلقاء أليس في الأبيات السابقة إحياء بافتخار الشاعر واعتزازه "ببائنة"، أليس فيها إحياء بتمسك الشاعر بجزء من وطنه، وذلك دعوة خفية للتمسك بالوطن رغم كيد الاستعمار وسعيه لبث اليأس فيه وفي شعبه ودينه ووطنه.

وهل يمكن المساواة بين "التقريرية والمباشرة" في اللغة التي تسعى إلى إيصال الحقائق العلمية من رياضيات وفيزياء وعلوم طبيعية، باللغة التقريرية في الأدب والشعر خصوصا؟ الإجابة لا، لأن الحقائق العلمية، ولو أعدنا قراءتها آلاف المرات لما أثارت فينا الإحساس الفني بجمالها لأنها خالية من العواطف والأحاسيس والإمتاع. أما الشعر فلغته رغم أنها تقريرية مباشرة - إذا كانت التجربة صادقة حقا - تثير فينا الانفعال والتجاوب الذي تجسد في التجاوب والتصفيق.

ثم متى كانت الألفاظ تقريرية مباشرة، أو إيحائية تصويرية من جهة أخرى؟ أو ليست طريقة استخدامها من قبل الشاعر هي التي تعطيها صفتها؟

على أننا وللأمانة العلمية الموضوعية، نحيل - وهذا أمر منطقي - على أن الإمتاع والإثارة الفنية ليست على درجة واحدة من التأثير والحدوث، فالتفاوت حادث لا محالة.

وأخيرا نقول: إنّ الألفاظ المستعملة والمعاني المتولدة عنها هي ما كان يطلبه المجتمع الجزائري (المتلقي) آنذاك، وذلك ما كان يفضلّه فلا سبيل أمام الشاعر - سواء أكان محمد

العيد أم غيره - أن يجحد عما يريده الشعب الجزائري، فهو يصرح قائلاً⁽³⁶⁾:

أيّها الشعب أنت موضع شُعري وشُعوري لا زُنبُ والربّابُ
وهذا الشعر مسخّر لخدمته، أليس هو القائل⁽³⁷⁾:

جعلتُ الشّعْرَ في الدنيا نجِيَّ فكان لحاطري كالترْجُمانِ
ولمأكفّف عن استنهاض شُعبي به لأراه في أعلى مكانِ
وهو يُسَخّر شعره ويُقيّض كلماته لمن لا ينفع قومه بشعره وغيره، فهو يقول⁽³⁸⁾:

وقلت لهم: من يَعشُّ عن نفع قومه أُقيّضُ له جيشاً من الكلماتِ

والشعراء قد لبّوا ما كان يريده الشعب ونجحوا فيه من ناحية إيصال الأفكار وتحقيق التعبير الفني الجميل على تفاوت فيما بينهم، بل على تفاوت فيما بين قصائد الشاعر نفسه، بل على تفاوت بين أبيات التجربة الشعرية نفسها.

ويظهر أن محمد ناصر قد جانب الصواب في أحكامه التي أصدرها على لغة الشعراء الإصلاحيين، في نقطة التنقيص من القيمة الجمالية للغة التقريرية المباشرة، وهي في نظرنا أحكام غير موضوعية، وقد سبق لنا أن أوردنا آراءه وأبرزنا موضع الخطأ فيها.

وقد نسي أو تناسى أن ذلك ما كان يطلبه الجزائريون، سواء أكانوا تلاميذ، أم شعراء أم مدرّسين، أم شيوخ حركة إصلاحية... إلى غير ذلك، فهل يحق للشاعر أن يراعي في شعره هذه الحقيقة أم لا؟.

2- السهولة والوضوح:

وهذه الظاهرة هي أوضح الخصائص وأكثرها انتشارا وسيطرة وظهورا على لغة المدونة الشعرية على الإطلاق، والدليل على ذلك أننا نقرأ أشعار المدونة، فلا نجد صعوبة في فهم ألفاظها وإدراك معانيها، إلا في حالات استثنائية نادرة جدا، وهو ما سيظهر في حينه لاحقا، وهذا على الرغم من بعدنا عن زمان قول تلك التجارب الشعرية، إذ إن أبعد تجربة شعرية تعود إلى سنة 1935م، أي حوالي ثمانين سنة، وأقربها إلينا كتبت سنة 1956م أي حوالي ستين سنة، ومعلوم أن اللغة كلما بعدت زمنا - في أغلب الأحيان - عن قرائها كانت أبعد في وضوحها إليهم.

والقضية واقعة متعمدة مقصودة لدى الشعراء، إذ كانوا يعلمون سهولتها ووضوحها ولذلك لم يعمدوا إلى شرح بعض الألفاظ القليلة إلا نادرا، وذلك بذكر معناها في الهامش وبعض هذه الكلمات الغامضة في المدونة، هي:

أ- "شصار" و"رئبي": من الجن، خنافر كاهن عربي، وقد وردت الكلمتان في قصيدة "صوت من غيايات الغيوب"⁽³⁹⁾، لمحمد العيد آل خليفة، إذ يقول:

قفْ بي أُحَدِّثُكَ حدي ثا لي طريفا نادرا
أتى رَيْبِي الجَن في بعض الليالي شاعرا
كأنما هو شَصَا رُ إِذْ أتى (خَنافِرا)

ب- تَأَذَّنْ: تسمع، وهذا في قصيدة "يا شرق خذْ حذرَكَ!! العبرة بسقوط الحبشة"⁽⁴⁰⁾ ومما جاء فيها قوله:

ما عندنا حولُ سوى ما به من التَّعَاي تَنْبُسُ الألسُنْ
فأسمِعُوا الأحرارَ شُكُوكَهم حَزَى عَسَى أُذُنْ لَكُمْ تَأَذَّنْ

ج- الحَيِّم: الطبع والسجية - التَّأَوُّم: التعطيش - اللَّطِيم: المسك، وهذه الألفاظ في قصيدة "توديع الحجاج الكرام إلى بيت الله الحرام"⁽⁴¹⁾.

ومّا النسبة الكبيرة من كلمات التجارب الشعرية للمدونة، فتتميز بالسهولة والوضوح والمقصود «بالسهولة سهولة الألفاظ والتراكيب التي يلجأ إليها [الشاعر] للتعبير عما في نفسه من معان وما في خياله من صور... إنَّك تقرأ شعره فلا تحتاج معه إلى قاموس ينجذك في تفسير الغامض من الألفاظ ولا تحتاج إلى كد ذهني للوصول إلى ما يريد من المعاني، فهو شعر قريب من النفس لبعده عن التكلف من ناحيتي الأسلوب والمعنى»⁽⁴²⁾.

وإذا كان الكلام السابق مقصورا على محمد العيد آل خليفة، فإننا نسقطه نحن على شعر المدونة، ومنهم محمد العيد الذي احتل شعره حيزا مكانيا لا بأس فيه في المدونة، إذ يمكننا القول: إنه من ضمن أكثر من خمس مئة (500)، تجربة شعرية، وجدنا خمس عشرة قصيدة فقط ضمت بعض الألفاظ الصعبة التي شرحت في الهامش.

وقد ذهب أحدهم إلى أن ظاهرة السهولة والوضوح إنما هي ناتجة من التقريرية والمباشرة ومتولدة عنها⁽⁴³⁾.

وأما أمثلة السهولة والوضوح ودلائلها في المدونة الشعرية، فيكفي أن نذكر بعض الأبيات التي تؤيد رأينا وتدعمه، وهي أكبر من أن تحصر، بل الذي يحصر هو الكلمات الغريبة التي ذكرناها آنفا.

وفي أمثلتنا هذه حاولنا أن تكون من مختلف السنوات، وذلك تأكيداً لما ذكرنا ونفياً لاقتصار الظاهرة على سنة دون أخرى، فهذا أحمد سحنون في قصيدته "مناجاة البحر"⁽⁴⁴⁾ يستعمل ألفاظاً واضحة سهلة لا غرابة فيها، إذ يقول في بعض أبياتها:

يا بحرُ كم عِبراً حوِّ	تَ لِمُجْتَلِيكَ وَكَمْ حَكَمَ
كم قد طوَّيتَ مِنَ الْقُرُو	ن وَكَمْ مَحَوَّتَ مِنَ الْأُمَمِ
كم قد حويتَ مِنَ الرُّفَا	ت وَكَمْ ضَمَمْتَ مِنَ الرِّمَمِ ^(*)
أنتَ تاريخُ تَضَمُّ	مَنْ ما جرى مُنْذُ الْقَدَمِ

فألفاظ الأبيات السابقة واضحة سهلة لا غموض فيها؛ إذا يمكن للقارئ العادي بله المتخصص فهم معانيها ومدلولاتها دون العودة إلى القاموس.

وهذا عبد الكريم العقون يرثي الشيخ عبد الحميد بن باديس في قصيدته الموسومة بـ "جدّد الحزن ذكرى عبد الحميد"⁽⁴⁵⁾، فيستعمل ألفاظاً سهلة واضحة في الحديث عن ابن باديس، إذ يقول:

جدّد الحزنُ ذِكرى (عبد الحميد)	فَجَرَى فِي فَمِي حُؤُنُ نَشِيدِ
ليس ننسى على توالي الليالي	ذا تُرَاثٍ مُخَلَّدٍ فِي الْوُجُودِ
ماثلاً في نفوسنا ما حَيَّيْنَا	وهو تحت الثرى رَهِينُ حُؤُودِ
كيف ننسى مجاهداً كافح الظلّ	م وَأَوْدَى بِمَكْرٍ كُلِّ عَنِيدِ
أيقظ الشعب من سباتٍ عميقٍ	وهَدَاهُ لَدَى الظَّلَامِ الشَّدِيدِ

والحقيقة أن الظاهرة (السهولة والوضوح)، شائعة منتشرة ولا نشك في أن قارئ شعر المدونة، سيجد صعوبة أو عناء في اكتشاف الأمر بنفسه.

وخلاصة ما يمكن قوله: إن تميز اللغة الشعرية في المدونة بالبساطة والوضوح أمر عاد ومقصود، أملتهددة أسباب منها: أن هذا الشعر كان ينشر في الصحف، ومراعاة مستوى الجمهور تماشياً مع القاعدة البلاغية مطابقة الكلام لمقتضى الحال، والحرص على إيصال الفكرة وإقناع الجمهور بها، إضافة إلى التأثير بالشعر العربي القديم من حيث استعماله لغة بسيطة واضحة قريبة من الجمهور آنذاك، كما كان لبعض الآراء النقدية - التي نرجح اطلاع الشعراء عليها- الأثر الواضح في بروز هذه الظاهرة، فقد ذهب أبو هلال العسكري إلى أن «الأديب الذي يميل إلى الإغراب في اللفظ أديب ملتوي الحس، لا يصدر عن ذوق، ولا يعبر فيه صاحبه عن طبع»⁽⁴⁶⁾.

إن أمر السهولة والوضوح أمر إيجابي، مادامت اللغة تكتفي بذلك و تجتري به، ولا تنزل إلى درجة الابتذال والإسفاف في زمن الاستدمار ومحاربه اللغة العربية الفصحى ومحاولته إحلال العامية مكانها.

3 - الاقتباس من القرآن الكريم:

الاقتباس هو الأخذ من كلام الآخرين، وهو إما اقتباس لفظة أو جملة أو معنى، وما يهمنا نحن هنا، هو اقتباس الألفاظ المفردة أو الجمل، ما دُمنّا نتحدث عن اللغة.

والعائد إلى لغة المدونة يجد اقتباس شعرائها من لغة القرآن الكريم أمراً شائعاً ظاهراً جلياً، لا يحتاج إلى عناء أو إعمال فكر أو إمعان نظر لإدراك ذلك، والأمثلة على فشوّ هذه الظاهرة كثيرة جداً، نذكر منها على سبيل المثال، لا الحصر ما يأتي لاحقاً.

ففي قصيدة⁽⁴⁷⁾ لـ "شاعر"⁽⁴⁸⁾، التي نقتطف منها هذين البيتين، يقول فيهما:

هذا الرّبيع كما ترى أملٌ تنقّس من جديدٍ
كم يأملُ الإنسان والرّ رَحْمَانُ يُبْدي أو يعيدُ

فجُمَلتا "يُبدى ويعيد"، مقتبستان من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْرى وَيُعْرى﴾⁽⁴⁸⁾.

وفي بيت أحمد معاش الباتني الذي يقول فيه⁽⁴⁹⁾:

وخيّامٌ تناثرت فوق سوحٍ في صميم الصحراء نسيّاً نسيّاً

إنما يقتبس نسباً من قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَجَاهَا الْمَغَاضُ إِلَى جِزَعِ الثَّخَلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي بَتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًا مِّنْسِيًّا﴾⁽⁵⁰⁾.

وعلى لسان البصائر نفسها⁽⁵¹⁾ نجد الاقتباس من ألفاظ القرآن الكريم واضحاً في البيت الآتي:

مَرَعَامٌ عَلَيَّ أُولِيكُمُ النَّصْحُ ح وَأَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ

فكلمتا "سبيل الرشاد" مقتبستان من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾⁽⁵²⁾.

وتستمر ظاهرة الاقتباس جلية واضحة من قبل الشعراء في هذه المدونة، وهذا ما نجده في قصيدة "ردّ تحية البصائر"⁽⁵³⁾، لمحمد بن عمر، وذلك حينما يقول:

وَدَعْتُ لِاتِّبَاعِ هُجْرِ رَسُولِ اللَّهِ هِ أَهْلَ الْقُرَى وَأَهْلَ الْبَوَادِي

فـ "أهل القرى" مقتبسة من الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُ أَهْلُ الْقُرَى لَآمَنُوا وَأَلَمَّا لَآمَنُوا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَفَرُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾⁽⁹⁶⁾ أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيِّنَاتٍ وَهُمْ نَائِمُونَ⁽⁹⁷⁾﴾⁽⁵⁴⁾.

وهذا محمد بن بسكر في قصيدته "رسالة الشرك"⁽⁵⁵⁾ - ورسالة الشرك عنوان كتاب ألفه الشيخ مبارك الميلي رحمه الله - يقتبس من القرآن الكريم، عندما يقول:

تَلَقَّيْتُ كَعَصَا مُوسَى مَظَاهِرَهُ نَوْعًا فَنَوْعًا بِمَاضِ النَّابِ وَالشَّرِّ

فكلمة "عصا" مقتبسة من قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اتَّخِذْ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾⁽⁵⁶⁾. والذي جعلنا نرجح اقتباس كلمة "عصا" من القرآن الكريم أنها جاءت في الآية التي نتحدث عن النبي موسى عليه السلام، إضافة إلى أنَّ الشاعر وغيره من شعراء المدونة كانوا حافظين للقرآن الكريم.

وقد كان الاقتباس من القرآن الكريم أداة من أدوات الحفاظ على اللغة العربية حيّة في الأذهان والضمائر والاستعمال، وفي الوقت نفسه التعريف بالإسلام الصحيح وحفظه في الوجدان الجمعي للشعب الجزائري والعمل به.

4- الاقتباس من الحديث النبوي الشريف:

إن العائد إلى المدونة الشعرية في جريدة البصائر الجزائرية يجد أن الاقتباس من السنة النبوية الشريفة - من خلال الأحاديث النبوية - قليل جدا إذا ما قورن بالاقتباس من القرآن الكريم، حيث إننا لمنعثر إلا على أبيات قليلة جدا، فمثلا نجد قول الشاعر جلول البدوي في إحدى قصائده⁽⁵⁷⁾ يقول:

نصائحٌ من مُهَجِّي صُغْتِها فُكُونُوا لها أَدْنَا صَاغِيَه
وأما أجبتُم لِذاعِي الهدى فقد كنتمُ الفرقة النَّاجِيَه

فالشاعر ربما اقتبس الفرقة الناجية من قول الرسول ﷺ: «ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قيل ومن هم أي الفرقة الناجية. قال عليه السلام: الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي - رواه الترمذي»⁽⁵⁸⁾.

وأما قصيدة "التلميذ"⁽⁵⁹⁾، لأحمد سحنون التي يقول فيها:

(خالقِ النَّاسِ بِخُلُقٍ حَسَنِ) فمجالُ الخلقِ عنوانُ الرَّشادِ

إنما يقتبس الشطر (خالق الناس بخلق حسن) من قوله ﷺ: «وخالق الناس بخلق حسن»⁽⁶⁰⁾ وإذا رجعنا إلى البحث عن تفسير هذه القلة في الاقتباس من السنة النبوية الشريفة، فإن الأمر يرجع - في تقديرنا - إلى أن السنة النبوية الشريفة لا تحفظ مثل القرآن الكريم فيصعب رسوخها في الذهن وحفظها، ولأن القرآن يقع في المرتبة الأولى في كل شيء.

ولعل شعراءنا احتذوا حذو النحاة حذو النعل بالنعل فترسموا خطاهم، إذ إن الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف يقل عند جمهور النحاة، وقد ساد الاعتقاد أن أحاديث النبي (ﷺ)، إنما رويت معنى لا لفظا.

5 - الاقتباس من الشعر العربي القديم:

الشيء الظاهر في هذه القضية هو أن الاقتباس من الشعر العربي القديم (الجاهلي الإسلام، الأموي، العباسي) قليل جدا، «ولعله كان متوقعا من هؤلاء الشعراء الذين ارتبطوا بالتراث الأدبي العربي القديم واستقوا منه، وتأثروا به هذا التأثير القوي أن تجيء لغتهم

الشعرية تبعا لذلك مشتملة على مفردات معقدة، أو غريبة، أو بائدة، قد تلجئ القارئ من حين لآخر إلى العودة إلى القواميس والمعاجم بحثا عن معنى هذه الكلمة أو تلك. ولكن الذي يلاحظ في لغة الشعراء الإصلاحيين هو ما تمتاز به من بساطة، ويسر، وسهولة»⁽⁶¹⁾.

والعلة في قلة الاقتباس من الشعر القديم، و عدم تضمن أشعار المدونة لألفاظ معقدة أو غريبة وجدت في الشعر القديم وخصوصا الجاهلي، راجع إلى الأسباب التي ذكرناها في تفسير ظاهرة الوضوح والمباشرة أثناء الحديث عنها، فلا مدعاة إلى ما قيل هناك هنا. فإذا كان الاقتباس قليلا، فإننا لا نعدم أن نستشهد بما يدل على، فهذا محمد بن بسكر في قصيدته "قصدا طريق الحياة بجد"⁽⁶²⁾، يقول:

وَصِيحَاتُ (جمعية العلماء) تَصُدُّ الْمَغِيرَ وَتُدْنِي الْحَلِيفَا
نِضَالٌ بِغَيْرِ سِلَاحٍ وَلَكِنْ بِحَدِّ الْبَيَانِ جَدَعْنَا أَنْوفا

فجملة "جدعنا أنوفا" اقتبسها الشاعر من بيت جرير في الهجاء⁽⁶³⁾، والذي يقول فيه:

لَمَّا وَضَعْتُ عَلَى الْفَرَزْدَقِ مِيسِمِي وَضَعَا الْبَعِيثُ جَدَعْتُ أَنْفَ الْأَخْطَلِ

وهذا محمد العيد آل خليفة في دفاعه عن شاعرية الرصافي ينظم قصيدة⁽⁶⁴⁾، التي يقول فيها:

أَقْلَوْا اللَّوْمَ عَنْهُ فَكَيْفَ يُجْزَى أَبُوكُمْ فِي عَوَاقِبِهِ عِقَابًا...؟!

فجملة "أقلوا اللوم" اقتبسها من قول الشاعر عروة بن الورد في قصيدته⁽⁶⁵⁾، التي يقول فيها:

أَقْلِي عَلَيَّ اللَّوْمَ يَا ابْنَةَ مَنْدَرٍ وَنَامِي، فَإِنْ لَمْ تَنْتَهِي النَّوْمَ فَاسْهَرِي

6- المتانة والجزالة والقوة:

لقد تميزت أغلب لغة المدونة بالمتانة والقوة في الصياغة اللغوية، وهذه «خصيصة تدل على تمكن ظاهر من اللغة العربية ومفرداتها ومن قواعد اللغة العربية نحوًا وصرفًا، وإطلاع واسع على التراث العربي لاسيما مصادره الأصلية مثل القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والأدب العربي القديم شعرا، وخطبا وأمثالا، وقصصا. وهذا ما جعل معجمهم الشعري ثريا واسعا، ولغتهم صحيحة سليمة، وهو أمر تميزت به اللغة الشعرية في هذه

المرحلة تميزا واضحا، فإن الشعراء الإصلاحيين لم يتساهلوا في استخدام لغة ضعيفة أو ركيكة كما هو الشأن في لغة شعر الجزائري قبل بداية الحركة الإصلاحية»⁽⁶⁶⁾.

أي أنّ أسباب اتصاف اللغة بالقوة عائد إلى الاطلاع الواسع على التراث العربي القديم في مصادره الأصلية، وإلى التمكن من قواعد اللغة في النحو والصرف الذي يعصمهم من الوقوع في الخطأ واللعن، ذلك أن عدم الإلمام بالقواعد النحوية والصرفية أمر يؤدي إلى ركافة في التعبير، فضلا عن تغيير في المعاني.

إن السّلامة من الأخطاء النحوية والصرفية واللغوية التي هي مَحْمَدة- سنتحدث عنها لاحقا - هي التي جعلت اللغة تتميز بطابع القوة والمتانة والجزالة، هذا إضافة على الاطلاع على القرآن الكريم والعناية به، وهذه العناية بالقرآن الكريم «قد تركت بصمات واضحة في أساليب الكتابة لدى الأدباء الإصلاحيين الشعراء منهم والكتاب على حد سواء، فقد طبعتها بطابع القوة والمتانة وأكسبتها جزالة في التعبير، وأسرا في التركيب، وهو أمر شهد به فحول الكتاب في المشرق العربي وأثار إعجاب أمثال الدكتور زكي مبارك، والأمير شبيب أرسلان، وجورج حداد، وأحمد زكي أبو شادي»⁽⁶⁷⁾. ونلمس أثر القرآن الكريم في الشعر الجزائري بصفة جلية في التعبير والتصوير معا»⁽⁶⁸⁾.

والأمثلة من المدونة الشعرية في البصائر سواء أكانت في الأولى أم في الثانية منتشرة نبرز بعضا منها بعد أن نعرّف جزالة الألفاظ التي هي «متانة صياغة النص مع عذوبة في اللغة ولذاذة في السمع. وهي العبارات المنسوجة بالمفردات الرصينة على أسلوب كبار البلغاء الذين أجادوا الكلّم بحسب المقام»⁽⁶⁹⁾، والأمثلة على ذلك كثيرة، وهذه بعضها:

ففي قصيدة "ومن العلم للمواطن تاج"⁽⁷⁰⁾ لمحمد العيد آل خليفة، نذكر الأبيات الآتية:

أَحَدَقْتُ بالشبيبة الأعْضَادَ ودَوَّى الذِّكْرُ حولها والضاد
صافَحَ العُرْ يوم حفلتها العُرْ ر وصافى به الجيَادُ الجيَادَ

وفي قصيدة "مهرجان الرسول"⁽⁷¹⁾، التي ألفها الشاعر الناشئ عثمان بن الحاج يقول:

لمثلِكَ طاب الثنا والكلّم وفي يوم حفلِكَ يحلو التَّغْمُ

وحولك يا مهرجان الرسول
 بذكرى العلا تتبارى الأمم
 فيا أيها الشرق هلّل وكبّر
 وضع فوق هام السماء العلم
 وسجل على صفحات العصور
 ر يوما أغرّ لنا محترم
 وناج به ذكريات مضت
 تذكّرنا مجدنا في القدم

فنحن عندما نقرأ هذه الأبيات، والأبيات السابقة نحس بقوة في التركيب ومتانة فيه وهي ليست في حاجة إلى برهان أو دليل، إذ إننا نعتقد أن كل من يقرأها يحس بما ذهبنا إليه وأومأنا إليه.

ولا يقتصر الأمر على السلسلة الأولى في البصائر فحسب، بل إننا وجدنا الأمر نفسه في السلسلة الثانية التي نورد بعض الأمثلة منها.

فهذه أبيات من قصيدة "تحية البصائر"⁽⁷²⁾ لعبد الكريم العقون التي يقول فيها:

تولّف شمل شعب في شتاتٍ
 فيغدو في ائتلاف واتحاد
 وتُنشئ للبلاد صُروحٌ مجد
 تُشاد على المحبة والوداد
 وتبعثُ في الشبيبة روح عزم
 ستصبح للجزائر - خير فادٍ
 تدلّ على مؤسسة سنجني
 ثمار جهودها يوم الحصاد
 تدلّ على دعاة للمعالي
 شعارهم إلى الآمال هادٍ
 لسانُ العلم والعلماء تشدو
 بألحان يُهشّلها فؤادي

والحقيقة أن ظاهرة القوة والجزالة والمتانة ظاهرة شائعة في قصائد المدونة ومقطوعاتها فنكتفي بما مثّلنا به، ولعلها منتشرة أكثر حين الاقتباس من القرآن الكريم، الذي قلنا إنه إحدى الوسائل التي أدت إلى تميز اللغة بهذه الخاصية، إضافة إلى السلامة من الأخطاء النحوية والصرفية واللغوية التي أسهمت في متانة اللغة.

7 - استعمال الفصحى والابتعاد عن العامية والأجنبية:

لقد انعدمت الألفاظ العامية أو الدارجة من جهة والأجنبية كذلك، وفي المقابل كانت كل الألفاظ المستعملة من قبل شعراء المدونة على اختلاف جنسياتهم وشهرتهم وكمية شعرهم فصحي (النسبة إلى الفصحى المقابلة للعامية وليست نسبة إلى الفصحاحة).

فالفصحى «هي اللغة التي نزل القرآن بها، وهي المتمثلة في نصوص التراث الأدبي في العصر الجاهلي والإسلامي، وهي اللغة المستخدمة في الأعمال الأدبية في الآماد التالية للعصر الإسلامي، والتي اصطنعت في الأمور الجدية، كما أنها لغة القبائل أصلا. وهي اليوم لغة التأليف، والمحاضرات، والجامعات، والصحف، والإذاعة وغدت لفظة الفصحى تعني الأدبية في مقابل العامية»⁽⁷³⁾.

والفقرة الأخيرة هي التي تعيننا في هذا الموضوع، فالفصحى هي المقابل للعامية التي هي: «لغة الحديث اليومي بين العامة من الناس وهي عادة خلط من لهجات ولغات مختلفة ولا تخضع لقواعد وقوانين تضبطها، لأنها تلقائية متغيرة تبعا لتغير الناطقين بها والظروف المحيطة بهم، وهي ظاهرة طبيعية في كل اللغات»⁽⁷⁴⁾، ولا مدعاة لإعطاء أمثلة عن الظاهرة مادامت الألفاظ العامية قد انعدمت في المدونة.

8 - السلامة من الأخطاء النحوية والصرفية واللغوية:

لقد سلمت لغة الشعراء الذين كتبوا في البصائر الأولى أو الثانية من الأخطاء اللغوية والصرفية والنحوية، ولم نجد أخطاء خلال تعاملنا مع مختلف القصائد والمقطوعات وهذه السلامة كانت إحدى الخصائص التي تميزت بها لغة البصائر، وفي الوقت نفسه إحدى الأسباب التي أدت إلى اتسام تلك اللغة بالقوة والجزالة والمتانة؛ إذ لا يمكن أن تكون اللغة قوية وتعابيرها وصيغها متينة إذا وجدت بها تلك الأخطاء، وهذه من المميزات التي تحسب للبصائر وشعرائها، ذلك أن تلك الأخطاء قد كانت منتشرة بكثرة خصوصا عند الشعراء الشباب من جيل السبعينيات في الجزائر⁽⁷⁵⁾، وذلك لأسباب مختلفة تناولها بعض الباحثين بالدراسة والتفسير⁽⁷⁶⁾.

فقد تضافرت تلك العوامل جميعا لتخلو لغة المدونة من تلك الأخطاء، هذا الخلو الذي كان سببا في الرقي باللغة العربية الفصحى وإخراجها من حالة الضعف والجمود والركود، الذي كانت تعانيه قبل ظهور الحركة الإصلاحية التي أخذت على نفسها تطوير اللغة: تنظيرا من خلال نصوصها التأسيسية، وتطبيقا من خلال الأعمال الأدبية التي كانت تنشر في صحفها، سواء أكان ذلك نثرا أم شعرا.

9- خلو لغة المدونة من ألفاظ البذاءة والمجون:

بالعودة إلى لغة المدونة الشعرية في البصائر في سلسلتها الأولى والثانية، وجدنا خلوها من «استخدام مفردات لغوية بذيفة تحوم حول أجواء الرذيلة، والعهر، والانحراف. وتنحرف في الإفصاح عن الرغبات الجنسية المكبوتة بألفاظ، وتعابير ليس فيها سمو الشعر ولا مثاليته»⁽⁷⁷⁾ ولا نطيل الحديث كثيرا عن الأسباب التي أدت إلى ذلك، فالأصل أنّ البصائر لسان حركة إصلاحية من أهدافها خدمة الفضيلة ومحاربة الرذيلة، إضافة إلى أن القائمين عليها وكذلك الشعراء ذوو ثقافة عربية إسلامية تمنعهم من الخوض في تلك الموضوعات واستخدام اللغة البذيئة التي تعبّر عنها.

خاتمة:

وصفوة القول: إنّ لغة المدونة الشعرية كانت لغة فصحي - وهي غاية ووسيلة في الوقت نفسه - لا عامية، وكان ذلك الإطار اللغوي العام الذي كتبت به أشعارها، لأسباب عديدة البحث، تعلقّت أساسا بأهداف جمعية العلماء المسلمين - صاحبة الجريدة - في خدمة اللغة العربية والعمل على ازدهارها ورفقيها، لذلك آثروا الفصحى على ما سواها لأنهم يعتقدون - وهم محقون في ذلك - أنّها الدعامة التي تقوي أوصال الأخوة والتواصل بين مختلف الأشقاء العرب، وتقوي كذلك ارتباط الجزائريين بالدين الإسلامي.

وفي ذلك المدار اللغوي (الفصحى) تميزت تلك اللغة بخصائص ومميزات عديدة وهي: التقريرية والمباشرة التي رأينا أن تلك الخاصية لا تشكل نقیصة أو هنة، ذلك أنّ التجربة الشعرية إذا ضعفت فالأمر لا يعود إلى الألفاظ في حدّ ذاتها، بل يعود إلى التجربة الشعرية نفسها من حيث عناصر أخرى فيها كانهدام الانفعال وشح الأفكار، وعدم الرغبة في القول، بل التكلف فقط استجابة لمناسبة لم يكن فيها الشاعر مستعدا لنظم الشعر، وقد دللنا على ما ذهبنا إليه بقصيدتين كانا لهما الأثر الواضح في القوة والإقناع، وهما لحمد العيد آل خليفة، ولم يكن الأمر عائدا إلى اللغة في حدّ ذاتها.

كما تميّزت بالوضوح والسهولة، إذا لم يسع أصحابها إلى الاقتباس من الشعر الجاهلي بألفاظه الغربية عن البيئة التي وجدوا فيها، لذلك كان الاقتباس قليلا جدا من الشعر القديم بمختلف أطواره من الجاهلي والإسلامي والأموي والعباسي. ويعتق لنا أنّ الشعراء الجزائريين قد حذوا حذو الشعراء القدماء الذين كانوا يوظفون الألفاظ المستعملة التي يفهمها العامة والخاصة آنذاك، لذلك ألفينا شعراءنا الجزائريين يُجانفون الألفاظ الصعبة الغربية الحوشية التي تستغل على الخاصة بِلّة العامة.

لقد كان الاقتباس من القرآن الكريم كبيرا، وهذا لطبيعة ألفاظه ومكانته وأثره في نفوس الشعراء الجزائريين والمتلقين على حد سواء، على عكس الاقتباس من السنة النبوية الشريفة الذي كان يسيرا جدا.

من نتائج الاقتباس من القرآن الكريم أن تلك اللغة اتسمت بالقوة والمتانة والجزالة، إلى جانب عوامل أخرى أسهمت في تميز لغة المدونة بهذه السمة، وهي في حد ذاتها تعد خصيصة مميزة للغة المدونة، وهي خلوها من الأخطاء النحوية والصرفية واللغوية، وذلك أثر من آثار التعليم الجيد والملكة اللغوية الهائلة الناتجة من دراسة التراث العربي القديم بمختلف أقسامه، والنصح والتوجيه والإرشاد الذي كان يوجهه إلى الشعراء بعض شيوخ الحركة الإصلاحية مثل الشيخين عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، واللافت كذلك خلو لغة المدونة من استعمال ألفاظ الفحش والبذاءة والكلام القبيح.

وإذن، فالحاصل أن لغة المدونة قد توافقت وانسجمت مع أهداف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومبادئها في الدفاع عن العربية والإسلام وخدمتها، وهذا دليل الصدق بين المبدأ المسطر والعمل المنقذ، وهو أمر طبيعي في حركة دينية فكرية أدبية تستند في منطلقاتها إلى الدين الإسلامي الحنيف، الذي يحث على الصدق في القول والفعل.

الإحالات والهوامش

- (1) - للتوسع أكثر يراجع: مقال علي مرحوم: نظرة على تاريخ الصحافة العربية الجزائرية، مجلة الثقافة، الجزائر، العدد44، أبريل-ماي 1978م، ص من 11 إلى16.
- (2) - للتوسع والتفصيل يراجع:
- عبد الملك مرتاض: فنون النشر الأدبي في الجزائر 1931م- 1954م ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م، ص530.
- عبد الملك مرتاض: أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830م - 1962م، رصد لصور المقاومة في النشر الفني، دار هومة، الجزائر، 2009م، ج2، ص234.
- محمد ناصر: الصحف العربية الجزائرية من 1847م إلى 1954م، ط3، 2007م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص من 279 إلى 289.
- (3) - عبد الملك مرتاض: أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830م-1962م، رصد لصور المقاومة في النشر الفني، ج2، صص235-236.
- (4) - للتوسع أكثر يراجع: محمد ناصر: الصحف العربية الجزائرية من 1847م إلى 1954م، ص من 345 إلى 347.
- (5) - أشار الدكتور أبو القاسم سعد الله إلى أحمد توفيق المدني بصفته رئيسا للبصائر سنة 1955 وذلك في جريدة النصر الجزائرية، 14 سبتمبر 2010م، ص12، لكن المتعارف عليه في كل الدراسات، هو أن محمد البشير الإبراهيمي هو رئيس تحريرها في كل السنوات، وربما يكون كلّف أحمد توفيق المدني بتسييرها شفويا فقط، لأنه كان في المشرق العربي آنذاك.
- (6) - ومثالنا على ذلك: كبير اللغويين أبو الفتح عثمان بن جني في كتابه: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- (7) - عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة بيروت، لبنان، 2007م، ص173.
- (8) - عز الدين إسماعيل: الأدب وفنونه، دار الفكر العربي بيروت، ط6، 1976، صص30-31.
- (9) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، 1925م-1975م، اتجاهاته وخصائصه الفنية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1985م، ص275.
- (10) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث-اتجاهاته وخصائصه الفنية، ص333.

- (1) - حكيم علي الأوسي: مفاهيم في الأدب والنقد، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط المغرب، ط2، 1984م، ص27.
- (2) - المرجع نفسه، ص28.
- (3) - محمد ناصر بوحمام: أثر القرآن في الشعر الجزائري الحديث (1925م - 1976م)، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1992م، ج1، ص127.
- (4) - المرجع نفسه، ص128.
- (15) - محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار نضضة مصر، القاهرة، 1973م، ص33.
- (16) - عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، قضايا وظواهره الفنية والمعنوية، ص175.
- (17) - عبد الملك مرتاض: الأدب الجزائري القديم (دراسة في الجذور)، دار هومة، عين مليلة الجزائر، 2005م، ص111.
- (*) - الأصل هو "دور خطير" ولكن نصبتها تبعا لتغير المحل الإعرابي.
- (18) - يحيى الشيخ صالح: شعر الثورة عند مفدي زكريا - دراسة فنية تحليلية، دار البعث، قسنطينة الجزائر، ط1، 1987م، ص363.
- (19) - محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1999، ص273.
- (20) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، ص277.
- (21) - المرجع نفسه، ص278.
- (22) - يراجع: المرجع نفسه، ص278 - 279.
- (23) - يراجع: المرجع نفسه، ص279 - 280.
- (24) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، ص281.
- (25) - الموازنة بين الجزائريين مفدي زكريا ومصطفى الغماري، دراسة نقدية أسلوبية موازنة، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015م، ص91.
- (26) - المرجع نفسه، ص ن.
- (27) - صالح خرفي: الشعر الجزائري الحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص341.
- (28) - الطاهر يحياوي: تشكلات الشعر الجزائري الحديث من الثورة إلى ما بعد الاستقلال، دار الأوطان، الجزائر، ط1، 2011م، ص89.
- (29) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، ص281.

- (30) - يراجع: المرجع نفسه، ص282.
- (31) - محمد العيد آل خليفة: جريدة البصائر، العدد 83، 30 سبتمبر 1937م، ص05.
- (32) - أبو القاسم سعد الله: شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، ص41، وقد راجعنا نص الطبيب العقبي بأعيننا في مجلة الشهاب: أكتوبر 1937 م، قسنطينة، الجزائر، ص347.
- (33) - أبو القاسم سعد الله. المرجع نفسه، ص41، وقد راجعنا نص فرحات بن الدراجي بأعيننا في مجلة الشهاب: أكتوبر 1937م، قسنطينة، الجزائر، ص346.
- (34) - جريدة البصائر: العدد 286، 24 سبتمبر 1954م، ص03.
- (35) - أبو القاسم سعد الله: شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، ص17.
- (36) - محمد العيد آل خليفة: ديوان محمد العيد آل خليفة، الشركة الوطنية، الجزائر، 1979م ص261، وكذلك: محمد العيد آل خليفة، البصائر، العدد 11، 20 أكتوبر 1947م، ص07.
- (37) - المصدر نفسه، ص03.
- (38) - محمد العيد آل خليفة: الديوان، ص11.
- (39) - جريدة البصائر: العدد 12، 27 مارس 1936م، ص8.
- (40) - المصدر نفسه: العدد 21، 29 ماي 1936م، ص3.
- (41) - المصدر نفسه: العدد 96، 21 جانفي 1938م، ص07.
- (42) - أبو القاسم سعد الله: محمد العيد آل خليفة رائد الشعر الجزائري في العصر الحديث، دار المعارف، مصر، ط2، 1975م، ص215.
- (43) - يراجع: محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، ص286.
- (44) - جريدة البصائر: العدد 88، 23 نوفمبر 1937م، ص07.
- (*) - أضفنا (من) حتى يستقيم الوزن، وربما سقطت سهوا.
- (45) - جريدة البصائر: العدد 33، 06 أفريل 1948م، ص07.
- (46) - بدوي طبانة: أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2 1960م، ص133.
- (47) - جريدة البصائر: العدد 110، 22 أفريل 1938م، ص07.
- (*) - وُثِّعت القصيدة بهذا اللقب (شاعر) دون ذكر الاسم الحقيقي.
- (48) - سورة البروج، الآية: 13.

- (49) - جريدة البصائر: العدد 354، 17 فيفري 1956م، ص03.
- (50) - سورة مريم: الآية 23.
- (51) - جريدة البصائر: العدد 51، 15 جانفي 1937م، ص01.
- (52) - سورة غافر، الآية: 38.
- (53) - جريدة البصائر: العدد 55، 12 فيفري 1937م، ص07.
- (54) - سورة الأعراف، الآيتان: 96 و97.
- (55) - جريدة البصائر: العدد 103، 11 مارس 1938م، ص07.
- (56) - سورة الأعراف، الآية: 117.
- (57) - جريدة البصائر: العدد 2، 10 جانفي 1936م، ص04.
- (58) - القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمـد نكري: دستور العلماء- أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون-، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ج3، ص20.
- (59) - جريدة البصائر: العدد 8، 26 سبتمبر 1947م، ص06.
- (60) - أبو عبد الله أحمد الشيباني: مسند الإمام أحمد، المحقق: شعيب الأرناؤوط، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، ج36، ص381.
- (61) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، اتجاهاته وخصائصه الفنية، صص286، 287.
- (62) - جريدة البصائر: العدد 43، 13 نوفمبر 1936م، ص05.
- (63) - جرير بن عطية الخطفي: ديوان جرير شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 2009م، ص335.
- (64) - جريدة البصائر: العدد 26، 03 جويلية 1936م، ص05.
- (65) - أبو سعيد عبد الملك بن قريـب، الأصمعي: الأصمعيات، تحقيق قصي الحسين، دار الهلال بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، 2004م، ص24.
- (66) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، اتجاهاته وخصائصه الفنية، صص294.
- (67) - يذكر محمد ناصر في الهامش أقوالا تظهر إعجابهم بلغة الأدباء الجزائريين.
- (68) - محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث - اتجاهاته وخصائصه الفنية، صص44.
- (69) - محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ج1، ص314.
- (70) - جريدة البصائر: العدد 1، 27 ديسمبر 1935م، ص04.

- (71) - المصدر نفسه: العدد 70، 4 جوان 1937م، ص04.
- (72) - المصدر نفسه: العدد 2، 1 أوت 1947م، ص07.
- (73) - محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ج2، ص687.
- (74) - عبد الله بوحلخال: الدعوة إلى العامة أصولها وأهدافها، مجلة الآداب، قسم اللغة العربية جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، العدد01، 1994م، ص183.
- (75) - يراجع: محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، اتجاهاته وخصائصه الفنية، ص360.
- (76) - يراجع: المرجع نفسه، ص365.
- (77) - المرجع نفسه، ص387.

تيسير النحو العربي في منظور الدكتور "أحمد عبد الستار الجوّاري"
قراءة في كتاب "نحو التيسير"

Facilitating Arabic grammar in the Perspective of
Dr. Ahmed Abdel Sattar Al-Jawary:
Reading in the book "nahow al-taissir"

أ. عيسى تومي

جامعة محمد خيضر - بسكرة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/04/23

تاريخ الإرسال: 2020/02/16

ملخص:

ظهرت محاولات كثيرة لتيسير النحو العربي وتحديدّه في العصر الحديث، شملت مناهجه وموضوعاته وقضاياها. وتُعد محاولة الدكتور "أحمد عبد الستار الجوّاري" (1924-1988م) - رحمه الله - واحدة من تلك المحاولات الرائدة في هذا المجال؛ أسهم فيها صاحبها بجملة من الآراء الجادة والمثمرة دون أن يتعصب لرأي أو يتحيز لمذهب معين، بل كان هدفه السعي إلى التسهيل والاختصار، وتذليل الصعب من مباحث النحو، وتمهيد الوعر من مسالكه. وذلك بالتحزّر من القيود التي وضعها المتأخرون والعودة بالنحو إلى منابعه الأولى كما كان يفهمه القدماء.

في هذا الإطار سنحاول الوقوف على نظرة "الجوّاري" للتيسير النحوي، والتعرف على أهم القضايا التي تناولها في هذا الشأن محاولين التركيز على الأسس التي اعتمد عليها في منهجه في تيسير النحو والتجديد فيه.

الكلمات المفتاحية: تيسير نحوي، تجديد نحوي، منهج نحوي، الجوّاري.

Abstract:

Many attempts to facilitate and renew Arab grammar appeared in the modern era, including its methods, topics, and issues. And one of the pioneering attempts in this field is Dr. Ahmed Abdel Sattar Al-Jawari's attempt - may God have mercy on him - in which its owner contributed to a group of serious and fruitful opinions without being prejudiced by a view or biased towards a specific doctrine, but his goal was to seek to facilitate and shorten, and to overcome the difficult from Grammar investigations, and paving the rugged paths. By liberating the restrictions imposed by the latter and returning to their first sources as the ancients understood.

In the context of the above proposition, we will try to stand on the "Al-Jawari" view of grammatical facilitation, and identify the most important issues he addressed in this regard, trying to focus on the foundations upon which he relied in his method of facilitating grammar and renewal therein.

Keywords: grammatical facilitation, grammatical regeneration grammatical approach, Al-Jawari.

مقدمة:

التيسير النحوي اتجاه ساد في الدراسات النحوية المعاصرة، بداية من فترة الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي، إذ ظهرت محاولات عديدة تدعو إلى إصلاح النحو وتيسيره والتجديد فيه، وقد كان السبب وراء ظهور تلك الدعوة إلى التيسير النحوي في العصر الحديث شعور أولئك الكتاب والعلماء بحاجة اللغة العربية إلى تلبية حاجات المتكلمين بها في مواجهة مستجدات الحضارة الغربية الحديثة.

وكانت محاولة الدكتور أحمد عبد الستار الجوّاري لتيسير النحو من خلال مؤلفه: "نحو التيسير" ومؤلفات أخرى له؛ واحدة من تلك المحاولات التي لم يخرج فيها صاحبها عن حدود ما وضعه القدماء من علماء العربية. كان قد أسهم فيها بجملة من الآراء الجادة والمثمرة دون أن يتعصب لرأي أو يتحيز لمذهب معين، بل كان هدفه السعي إلى التسهيل

والاختصار، وتذليل الصعب من مباحث النحو، وتمهيد الوعر من مسالكه. وذلك بالتحرز من القيود التي وضعها المتأخرون والعودة بالنحو إلى منابعه الأولى كما كان يفهمه القدماء.

1/ موقف الدكتور الجوّاري من النحو العربي:

عني الدكتور الجوّاري بالنحو العربي وقضاياها، وضرورة تجديده وتيسيره منذ وقت مبكر من حياته العلمية، فطرح أول محاولاته متأثراً بأستاذه "إبراهيم مصطفى" (1888-1962م) وما طرحه في كتابه: "إحياء النحو". وقد تناول الجوّاري عدداً من المسائل في تيسير النحو ومعناه والإعراب، والعوامل، ومنهاج النحو، وعلامات الإعراب... وضمّن هذه المسائل في كتابه: (نحو التيسير)؛ الذي ألفه عام 1962م، ثم قام بتأليف كتابيه: (نحو الفعل) و(نحو القرآن) في عام 1974م، وفي العام 1987م قام بتأليف كتابه: (نحو المعاني)، وكان قد ضمّن كتبه هذه كثيراً من مقترحاته في التيسير النحوي، كما نشر آراء أخرى له في بحوث ومقالات في المجالات والدوريات التي يصدر معظمها عن الجامع العلمية واللغوية⁽¹⁾.

2/ منهج الجوّاري في التيسير النحوي:

- اعتمد الجوّاري في بيان منهجه في التيسير النحوي على مجموعة من الركائز تتمثل في⁽²⁾:
- تهذيب النحو من الشوائب العالقة في تقسيماته الدائمة على أساس من التصنيف المنطقي، وبيئات العصور الكلامية.
 - العودة بالنحو إلى معانيه، والربط بينهما بإطار موحد لا أن تؤخذ الحدود والرسوم وعلامات الإعراب أساساً لفهم هذا النحو الذي جاء مواكبا لذائقة العرب في البيان.
 - دراسة النحو من ينابيعه الأولى دراسة واعية تتعد عن أسباب الانحراف، ليعود النحو كلاً منسجماً لا مجرّد أخلاط مُجمّعة.
 - الرجوع إلى القرآن الكريم واستنباط قواعد النحو في ظلاله، فنخضع بذلك النحو للقرآن لا القرآن للنحو، واعتماد هذا الملحظ أساساً جامعاً، لا أن نرجع إلى الشواهد المصطنعة، أو الأشعار المنتحلة، أو الصيغ المتكلفة.

- تطوير وسائل تعليم النحو، ومناهج تعليمه بالشكل الذي يلائم ركب الحضارة في فكر حديث يجنبهما العجز والكسل.

- إعداد المعلمين المتخصصين للمهمات المتقدمة إعدادا يتسم بالوعي والإدراك الشامل لمشكلات النحو، لا يقوم على الإيجاز والاختصار فحسب، بل على تذليل المصاعب من خلال معرفة العلوم العربية بفهم عميق بعيدا عن السطحية والشكلية⁽³⁾.

3/ مظاهر التيسير والتجديد النحوي في كتابه "نحو التيسير":

يعدّ كتاب الجوّاري "نحو التيسير" أول مؤلفاته في التيسير النحوي؛ عرض فيه أربعة عشر موضوعا بارزا من موضوعات النحو التي اعتبرها نظرية قائمة في التيسير، وهي: تيسير النحو، ومعنى النحو، والنحو والإعراب، والعامل، ومنهجية التجديد في النحو، وأصول الإعراب، والرفع، والنصب، والجزم، والخفض، والإعراب والبناء، وعلامات الإعراب والصرف، والمنع من الصرف، ودراسة الجملة⁽⁴⁾.

وقد حاول الجوّاري في كتابه هذا أن يضع تصورا لتيسير النحو العربي، وذكر أنّ دراسة النحو العربي بصورته الأولى دراسة عميقة وواعية؛ بحيث لا تغفل عن غايته، ولا تتجاهل أسباب انحراف النحو، وذهب إلى أنّ إصلاح النحو لا بد أن يستهدي بالأسلوب النفسي في دراسة اللغة، وتدريسها؛ لأنه يعنى بالعلاقات بين الألفاظ المفردة عندما يتألف منها الكلّم. ولا بد من إدراك ما ينبغي أن يحذف من أجزاء النحو، وما ينبغي أن يبقى من الأبواب النحوية؛ لأنّ هناك أبوابا وضعت للضرورة في الشاذ من الكلام والغريب منه وليس للحاجة إليه لطبيعة اللغة⁽⁵⁾.

إنّ هذه الموضوعات التي طرحها الجوّاري للتيسير النحوي جديدة بأن تستحق جهدا متميزا في فرز الشوائب العالقة والأوضاع التي لحقتها نتيجة تأثر المتأخرين من النحاة ببيئة المنطق والجدل والفلسفة، وأساليب علماء الاحتجاج، حتى عاد النحو لغزا، ومسائله أحاجي، وقواعده كليات معماة⁽⁶⁾.

4/ أهم قضايا التيسير النحوي عند الجوّاري:

انصبت جهود الدكتور أحمد عبد الستار الجوّاري في جوانب مهمة في التيسير النحوي، من أبرزها:

- أن يدرس النحو في صورته الأولى دراسة واعية عميقة، لا تغفل عن الغاية ولا تتجاهل أسباب الانحراف عنها، ثم تعرف ما اختلط بها من أمور بعيدة عن طبيعتها حتى جعلتها أخلاطا مجمعة ملفقة لا تحقق غرضها ولا تبلغ غايتها⁽⁷⁾.

- ضرورة الاعتماد على القرآن الكريم في وضع قواعد النحو لما فيه من أسلوب سهل سلس متسلسل بالغ غاية القوة والبراعة والانسجام، ولو أنهم فعلوا ذلك لكانت صورة النحو غير هذه الصورة، ولكان أقرب إلى الأذهان⁽⁸⁾. لكون القرآن الكريم - كما يصفه الجوّاري - النهر الخالد الذي تلتقي فيه روافد العربية كلها وتنساب فيه لهجاتها وطرائقها المتعددة فكانت لغته - أي القرآن الكريم - وأسلوبه أمثل صورة من صور التعبير العربي وأروع مثل من مثله البيانية⁽⁹⁾. ويضرب بعض الأمثلة، ومن ذلك مجيء خبر (ما) النافية العاملة عمل (ليس) مقترنا بالباء في أغلب أحواله ولاسيما حين يكون مشتقا. نحو قوله تعالى: ﴿مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَرْيَ إِلَيْكَ لِأَتْلُكَ﴾ (المائدة، 28) فهو أسلوب خاص في الاستعمال القرآني، وليس كما يراه النحاة، من أنها ترفع اسما بعدها وتنصب خبرا، بل إنّ اقتران خبرها بالباء هو الأصل في هذا التعبير، وقد ورد في القرآن مجردا من الباء في موضعين: قوله تعالى: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ (يوسف، 31)، وقوله تعالى: ﴿مَا هَؤُلَاءِ أَهْمَاتِهِمْ﴾ (المجادلة، 2)، قال الجوّاري: "ولعلنا لو أردنا أن نعاود النظر في هذه القاعدة لانتهينا إلى أنّ خبر (ما) النافية يقع مجرورا بالباء في أغلب أحواله ولاسيما حين يكون مشتقا، ويقع منصوبا شأن أخبار النواسخ بقلة ولاسيما حين يكون جامدا غير مشتق"⁽¹⁰⁾.

- عدم إخضاع النحو لقوانين الفقه والمنطق التي تخرج بالنحو عن طبيعته وتبعده عن الطريق الذي رسم له. يقول: "والحقيقة إنّ إخضاع النحو للمنطق أمر يخرج بالنحو عن طبيعته ويبعد به عن واقع حاله، ذلك أنّ النحو صورة مجردة، لا يحكم فيها إلا الفكر المجرد"⁽¹¹⁾.

- دراسة الجملة لأتمّا - في نظره - أساس النحو ، إذ "يكاد النحاة جميعا يتفقون على أنّ الكلام هو اللفظ المركب المفيد فائدة يحسن السكوت عليها..."⁽¹²⁾، وهو بهذا يتّبع عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) الذي جعل النظم هو تركيب الكلام⁽¹³⁾. فالمراد بالنظم - كما يرى الجوّاري - تركيب الكلام وبناءؤه وترتيب أجزائه بعضها مع بعض، والتركيب ليس محض رصف للألفاظ على الصورة المعهودة في العربية بخاصة، كأن يُؤتى بالجملة الاسمية مبدوءاً فيها بالمبتدأ ثم يجاء بعده بالخبر، أو يُؤتى بالفعل ثم يتلوّه فاعله [...] وليس ترتيب الألفاظ وحده هو النظم، وإنما النظم - كما يقول الجرجاني - هو توخّي معاني النحو، وذلك بإرادة معنى كل لفظ في موضعه⁽¹⁴⁾. وهو بهذا يقرّر أنه "ينبغي أن تكون دراسة الجملة وطبيعتها أول ما يتوجه إليه الاهتمام وتنصرف إليه العناية"⁽¹⁵⁾.

- ضرورة الاهتمام بالأسلوب النفسي المؤثر في الدارس، لأن كل إصلاح لمنهج الدرس النحوي، وكل تيسير يراد لهذا النحو لا بدّ أن يستهدي بالأسلوب النفسي في اللغة وفي تدريسها، والأسلوب النفسي يعنى قبل كل شيء بالعلاقات التي تقوم بين الألفاظ المفردة حين يتألف منها الكلام⁽¹⁶⁾.

- وجوب العناية بالإعراب والكشف عن معانيه وأحواله من رفع ونصب وجزّ وحزم؛ فإنّ ذلك يجعل معاني النحو ماثلة في أذهان الدارسين، ويعيدها إلى موضعها من الدرس والفهم⁽¹⁷⁾. ويقول الجوّاري: "لعل في معنى الإعراب عند أوائل أهل العربية ما يقرب لنا الغاية ويهدينا إلى الوسيلة، ذلك أن أصله في اللغة الإيضاح والبيان، وهو كما يقول ابن جني (ت 392هـ): "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"⁽¹⁸⁾.

ومن المسائل التي تناوّلها الجوّاري في كتابه "نحو القرآن":

- عدم اشتراط مجيء (قد) قبل الفعل الماضي في جملة الحال، وهو بذلك يخالف النحاة الذين قالوا باشتراط مجيء (قد) قبل جملة الفعل الماضي الحالية، واستدل - رحمه الله - بأمثلة من القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَزَّوْا بِهَا وَلَسْتَ يَتَّقِنَهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعَلُولًا﴾. (النمل، 14). والشاهد فيها قوله: (وَأَسْتَيْقِنَتْهَا) التي لم تُسبق بالحرف (قد)⁽¹⁹⁾.

والأمثلة التي وردت فيها جملة الحال الماضية غير مسبوقه ب (قد) كثيرة - كما يرى الجوازي - ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَقْرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَشْذَىٰ فَأُمْنًا﴾ (البقرة، 28) قال الفراء (ت 207هـ): "المعنى - والله أعلم - : وقد كنتم، ولولا إضمار (قد) لم يجز مثله في الكلام"⁽²⁰⁾. وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا لِلْأَحْزَانِ هُمْ وَتَعَرَّوْا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا﴾ (آل عمران، 168) قال الزمخشري (ت 538هـ): "أي قالوا وقد قعدوا عن القتال..."⁽²¹⁾.

- استدلل على أنّ الوصف بالمصدر كثير في القرآن الكريم، وهو يرد على سبيل النعت كما أنّه يأتي خبراً، ويأتي وصفاً للفعل أو بيانا له في مواضع كثيرة⁽²²⁾، مثل لها من القرآن الكريم منها مجيء المصدر نعتاً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران، 62) وقوله تعالى: ﴿وَجَاوَزُوا عَلَىٰ قَيْصِ بْنِ مُزْمَلٍ﴾ (يوسف، 18)، ومنها مجيء المصدر وصفاً للفعل أو بيانا له كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَزْتَرُونَ اللَّهَ قِيَانًا وَتَقْوًى وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران، 191). ومن مجيء المصدر خبراً قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ﴾ (البقرة، 194).

5/ أهم آراء الجوازي في التيسير النحوي:

ناقش الجوازي - رحمه الله - آراء كثير من النحاة المتأخرين، ورأى أنه من الضروري التحرّر من قيودهم، والعودة بالنحو إلى فهم القدماء له، ويرى أنّه من الضروري في وضع قواعد هذا العلم الابتعاد به عن مسلك أولئك المتأخرين وحصره بإطار ضيق ومعنى محدود هو تغيير أواخر الكلم بحسب مواقعها في التركيب.

ويريد الجوازي أن يظل النحو في أيسر صوره، وهو القصد إلى أساليب العرب في الكلام؛ ملفوظاً كان أو مكتوباً، بعيداً عن الانحراف ليعود هذا العلم، باعتباره فناً من فنون الحياة إلى مكانه، فيصبح وسيلة من وسائل التطور الفكري والتقدم الاجتماعي عربياً.⁽²³⁾ وقد طبق الجوازي هذا الذي دعا إليه على إعراب الأسماء والأفعال.

أولاً/ فيما يخص الأسماء:

يرى الجوازي بأنّ مراتب الأسماء في الكلام مختلفة؛ فقد تأتي عُمداً بحيث لا يتم الكلام من دونها، وهذا النوع من الأسماء من حقه أن يُرفع على ما سواه. ومنها ما يقوم في

الكلام مقام الذيل الذي لا مكان له بذاته، وهذا لا يستحق إلّا الخفض (الجرّ)، أما الكثرة الكاثرة من الأسماء فهي الأوساط، ولهذا الضرب منها أوسط مراتب الإعراب، وأخفها مؤونة وأسهلها في التلفظ وهو النصب.⁽²⁴⁾

فالرفع عند الجوّاري يُشعر بعلو مرتبة اللفظ في التعبير وهو لا يكون كذلك إلّا إذا كان مُسندا إليه أو مُسندا، والأسماء التي لا تخرج عن أحد طرفي الإسناد هذين؛ هي: المبتدأ والفاعل ونائبه واسم كان، وكل منها مُسندٌ إليه أو موصوف، وخبر المبتدأ وخبر إنّ، وكل منهما مُسند.⁽²⁵⁾

ويرى الجوّاري أنّ الإسناد نوعان: إسناد بسيط غير مقيد بقيود، ولا يضاف إلى أحد طرفيه ما يصرف معناه إلى وجه دون آخر، وهذا النوع من الإسناد هو الذي يستحق طرفاه الرفع، نحو قولنا: (زيدٌ قائمٌ) فإذا قيّدناه بزمن من الأزمان أو بمعنى من المعاني؛ صار هذا المعنى المضاف شريكا في صفة الإسناد، فينزل به ذلك عن مرتبة الرفع إلى المرتبة التي تأتي بعدها وهي مرتبة النصب⁽²⁶⁾. ولذلك ينصب خبر المبتدأ إذا دخلت على الجملة الاسمية (كان) أو إحدى أحواتها، كقولنا: (كان زيدٌ قائمًا)، ويرى الجوّاري أنّ المسند في مثل هذه الحال ليس لفظ (قائمًا) وحده وإنما هو: (كان قائمًا) كلاهما، بدليل أننا لو قدمنا المسند إليه الموصوف لقلنا: (زيدٌ كان قائمًا)، والمسند في هذه الحال لم يستقل بموقعه، ولم ينفرد بوظيفته، وإنما استعان عليها بهذا الذي يسميه النحاة: (الفعل الناقص)، وتسميه اللغات: الفعل المساعد⁽²⁷⁾.

أما المسند إليه فيدخله قيد آخر كالتوكيد وغيره من معاني الحروف المألوف دخولها على الجملة الاسمية فيصير المسند إليه حينئذ هو والحرف كأنهما شيء واحد يؤديان المعنى الإسنادي معاً، وهذا بتضح في المسند إليه إذا أكد ب (إنّ) كأن نقول: (إنّ زيدًا قائمٌ)، أو إذا أضيف إليه حرف من حروف المعاني التي يلحقها النحاة ب (إنّ) من حيث أثرها فيما بعدها، مثل: كأنّ، وليت، ولعل⁽²⁸⁾.

أمّا النصب فهو - كما يرى الجوّاري - المرتبة الثانية من مراتب الإعراب أو هو المرتبة الوسطى فيه، وعلامته الأصلية هي الفتحة، ويرى الجوّاري أنّ المعنى الذي يوجب النصب يمكن أن يتفرع إلى ثلاثة معان:

- أ- **معنى المفعولية**: كأن يكون النصب في الاسم نتيجة ناشئة عن قيام الفاعل بالفعل.
- ب- **معنى الوصف**: أو البيان أو التوكيد الذي لا يطابق الموصوف أو المبين أو المؤكّد، وقد سماه الجوّاري ب: (التابع الناقص) أو (التابع المخالف)، ويظهر هذا المعنى في المصدر الذي يؤكّد الفعل أو يبيّن نوعه أو عدده أو زمانه أو مكانه أو سببه، وكذلك في الحال التي تصف هيئة الاسم فحسب، وفي التمييز الذي يبيّن بعض حقيقة الاسم، وفيما يسمى المصاحب أو المفعول معه الذي يعطف على ما قبله عطفا ناقصا لا يعني التشريك في الحكم، وإنما يعني مجرد المقارنة والمصاحبة، وفي هذا التابع المخالف يمكن أن يدخل المستثنى ب (إلا) ⁽²⁹⁾.
- ج- **المعنى السلبي**: "وهو وقوع الاسم في مكان يستحق الرفع لو انفرد بالإسناد، ولكنه لم ينفرد بوقوعه موقع المسند أو المسند إليه فلم يستحق الرفع، وإنما تدنت مرتبته إلى الوسطى، وذلك ملاحظ في خبر (كان) وأخواتها، وفي اسم (إنّ) وأخواتها؛ حيث استعان الخبر المسند بالفعل الناقص فنصب، واستعان المسند إليه بالحرف المشبه بالفعل فلم يستحق الرفع وانحطّ إلى النصب" ⁽³⁰⁾. ومن هذا المعنى السلبي أيضا أن يقع في موقع التبعية الناقصة لاسم مخفوض كحال المجرور في نحو قولنا: (مررت به جالسا)، وتمييز المجرور، نحو: (مررت بعشرين رجلا) ⁽³¹⁾.

وأما الخفض: فيرى الجوّاري أنه أدنى مراتب الإعراب ولذا رآه أدق من مصطلح الجرّ إذ ليس في هذا الأخير دلالة على وقوع الاسم هذا الموقع الإعرابي ⁽³²⁾.

وليس الخفض علم الإضافة فحسب - كما يرى الجوّاري - وإنما هو علم حال أخرى هي الخفض بالحروف ⁽³³⁾.

والخفض على سبيل الإضافة يعني أنّ الاسم المخفوض ليس بذی مكان في الكلام إلا مكان النسبة إليه، فقولنا: (قرأت كتاب زيد) - مثلا - لا مكان لزيد من الكلام ولا

وظيفة له إلا أنه منسوب إليه الكتاب، والكلام قد يقبل الاستغناء عنه ثم يبقى كلاما ذا فائدة، يحسن السكوت عليه، وهو من هذا الوجه يقابل الاسم المرفوع الذي لا كيان للكلام بدونه، ولا غناء له عنه⁽³⁴⁾.

وأما الخفض بالحروف فيكون - كما يرى الجوّاري - في حال سماها: "المفعولية غير المباشرة" أو "غير الصريحة" وتتمثل في الأسماء التي تقع بعد حروف الخفض، إذ هي أولى أن تسمى مفاعيل من بعض ما سماه النحاة مفاعيل. فقولنا: (ذهبْتُ إلى البيت) - مثلا - فإنّ البيت مفعول بمعنى انتهاء الغاية، "وحق المفعول أن يكون في المرتبة الوسطى إذا قام بذاته، وتجرد لوقوعه هذا الموقع من الكلام، فإذا استعان على المفعولية، بمعنى آخر أسف إلى مرتبة أدنى من مرتبة النصب، وليس أدنى من الخفض مرتبة في الإعراب"⁽³⁵⁾.

ويرى الجوّاري أنّ من أقوى الأدلة على أنّ الأسماء المحفوفة بعد الحروف إنما هي مفاعيل أنّ النحاة يذكرون في باب المفعول به أنه إذا حذف حرف الخفض أو الجرّ - في بعض الحالات - ينتصب الاسم على التوسع تارة، وعلى التشبيه بالمفعول به مرة، وعلى نزع الخافض تارة أخرى، والشواهد على هذا كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقْعُرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَرٍ﴾ (التوبة، 05).

بهذا ردّ الجوّاري ظاهرة الإعراب في الأسماء إلى المعاني التي تعبر عنها تلك الأسماء حين تنزل من السياق منزلا خاصا، أو عندما تقع من الكلام موقعا بعينه، وليست هذه الظاهرة - كما يزعم النحاة - أثرا لعامل لفظي، أو نتيجة لتأثير كلمة في أخرى، أو أثرا للتجرد من ذلك العامل أو من هذه الكلمة.

ثانيا/ فيما يخص الأفعال:

يرى الجوّاري أنّ الفعل يُخبر به، وهو لهذا يستحق الرفع، لأنه عمدة مثل الخبر، وكلاهما مسند⁽³⁶⁾. ولما كان موقع الفعل من الإسناد ثابتا لا يكاد يتغير فإنّ هذا الموقع لم يقتض أن يتغير آخره، ويرى أنّ تصرف الفعل في معانيه يتخذ سبيلا آخر هو سبيل الدلالة على الأزمنة المختلفة، وهذا النوع من التصرف يصدق على المضارع فقط، "وذلك أنه لا يدل

على زمن محدود بمحدود، وبذلك يتخلص المضارع من دواعي البناء⁽³⁷⁾. وعليه فإنَّ تصرّف الفعل المضارع في معنى الزمن هو ما يقابل تصرّف الاسم في وقوعه المواقع المختلفة من التراكيب؛ كالفاعلية والمفعولية والإضافة⁽³⁸⁾. فهذا معنى المضارعة الحقيقي كما يراه الدكتور الجوّاري، وليس ما ذهب إليه النحاة القدماء. وأمّا الفعل الماضي فيرى الجوّاري بأنَّ "زمنه محدود، لا يعرض له تغيّر أو تبدّل، كما يعرض لمعنى الزمن في المضارع، ولهذا السبب استحقّ الفعل الماضي البناء⁽³⁹⁾".

ويرى الجوّاري "أنّ فعل الأمر أبعد صيغ الأفعال عن موجب الإعراب، وأقربها إلى معنى الحرف وأحقها بالبناء؛ لأنه يؤدي معنى من المعاني حقها أن تؤدّى بالحرف، وهو خال من معنى الزمن، مجرد لمعنى الطلب، فهو يشتمل على معنى الحدث مقترنا بالطلب⁽⁴⁰⁾". ويرى أنه لا عبرة بقول النحاة إنه يدل على الاستقبال، لأنّ الذي يدل على الاستقبال أو الحال أو الماضي هو الفعل الدال على الخبر، أما الإنشاء ولاسيما الطلب فليس فيه من إثارة من معنى الزمن بحال، فإذا قلتَ لمخاطب: (أُدخل) فإنّك تطلب منه فعل الدخول، أي: أنك تطلب منه القيام بالفعل ليس غير، فإذا استجاب فإنه يقوم بفعل مستقل عن فعل الطلب⁽⁴¹⁾".

والمضارع ينصب إذا محض لمعنى الاستقبال، وهو أحد معانيه التي يصلح للدلالة عليه وعلى معنى الحال، ومعنى الماضي⁽⁴²⁾. ويذهب الجوّاري إلى أنّ العوامل التي زعم النحاة أنّها تنصب المضارع "كلها تمحض الفعل لمعنى الاستقبال⁽⁴³⁾".

وأما جزم المضارع فيرى الجوّاري بأنّه يكون إذا دل الفعل على الحال والاستقبال⁽⁴⁴⁾ ويدل حينئذ على أحد المعاني: الماضي أو الطلب أو الشرط.

أ- أما معنى الماضي: فيكون حين دخول (لم) و(لما) عليه لأنهما ينقلان معناه إلى معنى الماضي فيستحق السكون أو قطع الحركة عنه ليكون كالمبني.

ب- وأما معنى الطلب: فيكون إذا تقدمته لام الأمر، نحو: (ليذهب زيد) أو (لا) الناهية نحو: (لا تذهب)، وهذان الحرفان ينقلان المضارع إلى معنى فعل الأمر، فيبني مثله تماما.

ج- وأما معنى الشرط: وهو- كما يرى الجوّاري - "صيغة فعلية تخالف باقي الصيغ في دلالة الفعل، وهي الحدث والزمن، لأنّ الفعل في جملة الشرط معلق حدوثه أو وقوعه، فهو ليس تام الدلالة. فقولك: (إنّ تذهبْ أذهبْ) تعلق ذهابك على ذهاب المخاطب، فلم يقع الذهاب لا منك ولا من المخاطب، وإنما علقت ذهابك بذهابه بأداة الشرط، وهذا التعليق وما يتبعه من نقص في الدلالة يجعل الفعل غير مستحق لمعنى الرفع والنصب فيقتضي ذلك قطع الحركة عن آخره، وذلك هو الجزم"⁽⁴⁵⁾. وقد استدل الجوّاري على صحة رأيه هذا بجملة الشرط التي يكون فعل الشرط فيها ماضياً، فالنحاة يرجحون رفع الجواب فيها إذا كان مضارعاً؛ لأنه تعلق بفعل محقق الوقوع، فهو في حكم ما وقع من الأفعال. قال ابن مالك :

وبعد ماض رفعك الجزا حسن ... ورفع بعد مضارع وهن⁽⁴⁶⁾

وهذا أسلوب عربي فصيح في كلام العرب، ذكره سيبويه (ت 180هـ) - رحمه الله - في الكتاب، واستدل عليه بقول زهير:

وإنّ أتاؤه خليلٌ يوم مسألة ... يقول لا غائبٌ مالي ولا حرم⁽⁴⁷⁾

- وأما البناء في المضارع فلم يُسلم به الجوّاري ويرى بأنه يكون لدواعٍ معنوية في الفعل، بأن يكون مدلول الزمن فيه محدد المعنى، بحيث لا يتصرف في المعاني المتعددة، ولا تدخله الأزمنة الطويلة، وهذا غير قائم في الفعل المضارع المتصل بنون النسوة.⁽⁴⁸⁾

- أما عن المضارع المؤكد بالنون فيصف الجوّاري القول ببنائه بأنه قول متهافت، ودليل ذلك - كما يرى - "أنّ الفعل المسند في زعمهم إلى ألف الاثنين، أو واو الجماعة، أو نون الإنانث، أو ياء المخاطبة متفق على أنه معرب، وليس ثمة علة ظاهرة مقبولة عقلاً أو نقلاً للتفريق بين هذا وبين الفعل المسند إلى مفرد.⁽⁴⁹⁾

خاتمة:

تعدّ محاولة الدكتور أحمد عبد الستار الجوّاري في التيسير النحوي واحدة من المحاولات الجلييلة والناجحة في هذا المجال؛ إذ لم تتعدّ التراث النحوي العربي، ولم تخرج عن حدود ما وضعه الخليل بن أحمد وسيبويه، والفراء وغيرهم من علماء اللغة العربية الأوائل، اتّسمت فيها آراؤه بالجدّة في العرض والطرافة في النتائج، وكان فيها - رحمه الله - حريصاً على إرساء النحو العربي على قواعد متينة، ترصد علاقاته القائمة بين النحو ومعانيه، وتنظر إلى ضمّ الأصول الإعرابية إلى أحوال المعاني النحوية في الأساليب، وأجزاء الكلام، وقضايا الإسناد. وقد ضمّن مؤلفاته في النحو؛ ومنها كتابه "نحو التيسير" آراء جديدة اتّسمت بالغيرة على التراث وبالفاء للقرآن الكريم واللغة العربية.

الهوامش والإحالات:

- (1) - ينظر: ستار عايد بادي العتاي، النحو العربي وقضية التجديد والتيسير فيه، رسالة ماجستير الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، 2007، ص 195.
- (2) - ينظر: إبراهيم أحمد سلام الشيخ عيد، جهود الجوّاري النحوية بين الأصالة والتجديد، مجلة جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، العدد 15، يناير 2015، ص 390، 391. وينظر: محمد حسين الصغير، نحو التجديد في دراسات الدكتور الجوّاري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، دط بغداد، العراق، 1990، ص 45.
- (3) - ينظر: محمد حسين الصغير، نحو التجديد في دراسات الدكتور الجوّاري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، دط، بغداد العراق، 1990، ص 45.
- (4) - ينظر: المرجع نفسه، ص 35. وينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير دراسة ونقد منهجي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، دط، بغداد، العراق، 1404هـ - 1984م، ص 143.
- (5) - ينظر: سلام عبد الله عاشور، الاتجاهات الحديثة في محاولات تجديد النحو العربي في ضوء علم اللغة الحديث، مكتبة الطالب الجامعي، دط، غزّة، فلسطين، 2005م، ص 145.
- (6) - ينظر: محمد حسين الصغير، نحو التجديد في دراسات الدكتور الجوّاري، ص 36.
- (7) - أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير: دراسة ونقد منهجي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، دط، بغداد، العراق، 1404هـ - 1984م، ص 11.
- (8) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 12.

- (9) - ينظر: المرجع نفسه، ص نفسها.
- (10) - أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو القرآن، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، دط، بغداد العراق، 1394هـ - 1974م - ص 92.
- (11) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 60 وما بعدها.
- (12) - أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 122.
- (13) - ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، دط، القاهرة مصر، دت، ص 45.
- (14) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو المعاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، 2006، ص 25.
- (15) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 123.
- (16) - ينظر: المرجع نفسه، ص نفسها.
- (17) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو المعاني، ص 6.
- (18) - ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دط، بيروت، لبنان، دت ج 1، ص 35.
- (19) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو القرآن، ص 96.
- (20) - أبو زكرياء الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، دار الكتب العلمية، دط، بيروت، لبنان، دت، ج 1، ص 24.
- (21) - الزمخشري، الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، مكتبة العبيكان ط 1، الرياض، العربية السعودية، 1418هـ - 1998م، ج 1، ص 656.
- (22) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نظرة أخرى في قضايا النحو، (الوصف بالمصدر)، مجلة المجمع العلمي العراقي، العراق، المجلد 35، الجزء 01، جانفي 1984م، ص 10.
- (23) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 22.
- (24) - ينظر: المصدر نفسه، ص 68، 69.
- (25) - ينظر: المصدر نفسه، ص 75.
- (26) - ينظر: المصدر نفسه، ص 79، 80.
- (27) - ينظر: المرجع نفسه، ص 80. وينظر: إبراهيم أحمد سلام الشيخ عيد، جهود الجوّاري النحوية بين الأصالة والتجديد، ص 392.
- (28) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 80.

- (29) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 87، 88.
- (30) - أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 88. وينظر: إبراهيم أحمد سلام الشيخ عيد جهود الجوّاري النحوية بين الأصالة والتجديد، ص 393.
- (31) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 88.
- (32) - ينظر: المرجع نفسه، ص 96.
- (33) - ينظر: المرجع نفسه، ص نفسها.
- (34) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو التيسير، ص 97، 98.
- (35) - المرجع نفسه، ص 98.
- (36) - أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو الفعل، مطبعة المجمع العلمي العراقي، دط، بغداد، العراق 1974م، ص 22، 23.
- (37) - المرجع نفسه، ص 55.
- (38) - المرجع نفسه، ص 26.
- (39) - أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو الفعل، ص 28. وينظر: إبراهيم أحمد سلام الشيخ عيد جهود الجوّاري النحوية بين الأصالة والتجديد، ص 395.
- (40) - أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو الفعل، ص 59.
- (41) - المرجع نفسه، ص 59.
- (42) - المرجع نفسه، ص 37.
- (43) - المرجع نفسه، ص نفسها.
- (44) - ينظر: المرجع نفسه، ص 48 وما بعدها.
- (45) - المرجع السابق، ص 49، 50.
- (46) - ينظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تعليق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، دط، بيروت لبنان، د ت، ج 2، ص 313.
- (47) - ينظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، دط، القاهرة، مصر 1412هـ - 1992م، ج 3، ص 66.
- (48) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو الفعل، ص 54، 55.
- (49) - ينظر: أحمد عبد الستار الجوّاري، نحو الفعل، ص 55. وينظر: إبراهيم أحمد سلام الشيخ عيد، جهود الجوّاري النحوية بين الأصالة والتجديد، ص 397، 398.

الحمل على المعنى في الفكر النحوي العربي

The appending on the meaning in the Arabic grammatical thought

د. محمد يزيد سالم

جامعة باتنة 1- الحاج لخضر (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/15

تاريخ الإرسال: 2020/04/08

ملخص:

يكتسب هذا البحث أهميته من منطلق أنه يعالج مسألة نحوية ودلالية في الوقت نفسه متمثلة في "الحمل على المعنى" و"الحمل على اللفظ"، التي استأثرت على اهتمام النحاة واللغويين والمفسرين على حد سواء قديماً وحديثاً، حيث جعلوها رافداً يُعتمد عليه في الوقوف على دلالات الكلام المختلفة في سياقاتٍ مخصوصة، وفي توجيههم لكثير من الأحكام والأعراب توجيهات صحيحة تتواءم مع الصناعة النحوية العربية. وغايتنا من هذا المقال هي الوقوف على أهمية "الحمل على المعنى" و"الحمل على اللفظ" في الدرس النحوي العربي، وكذا بيان الإرهاصات الأولى لتوظيف النحاة العرب لهذه الظاهرة الفريدة والبارعة بالإضافة إلى الوقوف على أولوية "الحمل على اللفظ" على "الحمل على المعنى" أو العكس وهذا ما سنبيّنه في تحليلنا للموضوع.

الكلمات المفتاحية: الحمل؛ المعنى؛ اللفظ؛ القاعدة؛ النحو.

Abstract:

This research gains its importance because it addresses a grammatical and semantic issue at the same time. It is represented in the appending in the meaning and the appending in the articulation. It has attracted the attention of the grammarians, linguists and thinkers alike in the past and the present. They made it a base to understand the different meanings of speech through specific contexts, and in directing

them to many of the provisions and conjugations to the correct directions that fit with the Arabic grammatical industry.

The purpose of this article is to find out the importance of appending on meaning and articulation in the Arabic grammar lesson, as well as identifying the Signs of the employment of this unique and Brilliant phenomenon by the Arabic grammarians, as well to determine the placements where the priority is given the "appending on the articulation", or vice versa. This what we will find out from our analysis of this subject.

Keywords: the appending, the meaning, the articulation, the rule grammar.

مهاده:

بذل النُّحاة القدامى جهودًا مضنية في سبيل بناء قواعد النُّحو العربي واستقصاء قوانينه وضبط أحكامه، وكان الاستقراء المتوسّع سبيلهم في بلوغ تلك الغاية، غير أنّ اللُّغة العربية معروفة بديناميتها النشطة وحيويتها المتجدّدة، إذ لا يُمكن ترويضها وفقًا لضوابط التّقييد أو إعادة تفصيلها بحسب مقاييس عقلية صارمة، لتكون في نهاية المطاف خاضعة لنظام محكم قادر على ضبط ظواهرها في مُختلف تجلياتها الكلاميّة وتطويعها لسلطان القواعد والضوابط والأحكام التي يتألّف منها ذلك النّظام⁽¹⁾، ونتيجة لذلك فقد استقرّ في عُرف النُّحاة أنّ القاعدة "لابدّ أن تتّصف بالعموم، ولكنّها ليس من الضروري أن تتّصف بالشمول؛ أي: أن تكون عامّة لا كلّية، ومعنى ذلك أنّ القاعدة لابدّ أن تنطبق على جمهرة مُفرداتها، وليس من المُحتّم مع هذا أن تشملها جميعا فلا يشدُّ عنها شيء، وقد عبّر بعض أصحاب المناهج في الماضي عن ذلك بقولهم: إنّ الشذوذ يبرّر القاعدة"⁽²⁾.

ولكن عند طردهم للقواعد النُّحوية وجدوا -أي النُّحاة- أنفسهم أمام بعض النُّصوص المسموعة الفصيحة المليحة والتي لا يُمكن رُدّها أو إنكارها، ممّا اضطرّهم إلى اللُّجوء لقواعد أخرى، وكان الحمل على المعنى من تلك القواعد التي لجأ إليها النُّحاة بكثرة.

1- مفهوم الحمل على المعنى:

استعمل النُّحاة القدامى "الحمل على المعنى" في سعيهم إلى بناء نظام عام للغة العربية وجعلوا منه وسيلة ومطيّة لتسويغ خروج كثير من الأمثلة عن العربية، في محاولة منهم لإلحاقها باللغة، لتنظيم القاعدة التَّحويَّة، ومن ثَمَّة اطرادها وشيوعها، وكان أسلوب الحمل على المعنى "أكثر الأساليب استخداماً من قبل النُّحاة القدامى، فعَلَّلوا به كثيراً من المسائل التي خالفت الأنماط اللُّغوية المطَّردة"⁽³⁾.

ومعنى ذلك أنَّ الاستعمال لا يُحيط بحقيقة الشيء كاملةً، بينما تصوِّر المعنى والدَّلالة في الصَّناعة التَّحويَّة قادر على تفسير المستعمل وغير المستعمل والإحاطة بحقيقة الظواهر كاملة غير منقوصة والكليّات دون الجزئيات⁽⁴⁾.

وعرَّف "ابن هشام" بقوله: "قد يُعطى الشيء حكم ما أشبهه في معناه أو في لفظه أو فيهما"⁽⁵⁾.

كما يراد "بالحمل على المعنى": "حمل الاسم على معنى متوهم يتصوَّره العربي ويحمل الكلام عليه، لذا قال النُّحاة عنه: (الحمل على التوهم) إلَّا أنَّهم يفضلون مصطلح الحمل على المعنى في النُّصوص القرآنية تأدياً، وله مظاهر كثيرة أبرزها العطف على التوهم وهو باب واسع"⁽⁶⁾.

أو هو "حمل لفظ على معنى لفظ آخر، أو تركيب على تركيب آخر لشبه بين اللَّفظين أو التَّركيبين في المعنى الجازي، فيأخذان حكمهما النُّحوي مع ضرورة وجود قرينة لفظية أو معنوية تدلُّ على ملاحظة اللَّفظ أو التَّركيب الآخرين، ويؤمن اللَّبس"⁽⁷⁾. لكن قد يوجد اللَّبس في لفظ ما أو تركيب يكون صحيحاً من النَّاحيَّة التَّحويَّة، وفي الوقت نفسه يحتمل أكثر من معنى، وفي هذه الحالة لا بدَّ من توافُّر مجموعة قرائن ترجح معنًى على معنًى آخر.

كما عرَّف بأنَّه "القول الذي كان يُمكن أن يُقال معجماً أو صرفاً أو إعراباً، ولكنَّه لم يُقل"⁽⁸⁾. وبمعنى آخر يعتبر "الحمل على المعنى": "اختزال لعناصر معيَّنة في اللَّفظ حاضرة في البنية تتمثَّل في أنَّ الأصل هو حمل معنى لفظ أوَّل على معنى لفظ ثانٍ"⁽⁹⁾. وهذا يعني أنَّ

"الحمل على المعنى" يتم بين لفظين متشابهين، فنحمل معنى الثاني على الأول لوجود قرينة وذلك "لأنهم يجرون الشيء مجرى الشيء إذا شابهه"⁽¹⁰⁾.

ويلاحظ أيضا أن كلا اللفظين موجود على مستوى الاستعمال اللغوي بصفة عامة وذلك لأن "حمل الشيء في بعض أحكامه لا يخرج عن أصله"⁽¹¹⁾، ولأن "العرب كما تُعنى بألفاظها فتُصلحها وتُهدبها وتُراعيها، وتُلاحظ أحكامها بالشعر تارةً وبالخطب أخرى وبالأسجاع التي تلتزمها وتتكلّف استمرارها، فإنّ المعاني أقوى عندها وأكرم عليها، وأفخم قدرًا في نفوسها"⁽¹²⁾. فكان العرب يحملون على المعنى أو يستغنون عن بعض الألفاظ؛ بهدف الوصول إلى سلامة التركيب وتجويد المعنى، على اعتبار "أنّ كل جملة صحيحة نحوياً تعدّ جملة مستقيمة، ولكن الحكم على هذه الاستقامة بالحسن والكذب يتعلّق بالمعنى الذي تفيده عناصر الجملة عندما تترايط"⁽¹³⁾. وعرّف بعضهم "الحمل على المعنى" بقوله: "الحمل على المعنى وسيلة من الوسائل التي يقوم بها العنصر الدلالي لعلاج كثير من المخالفات اللفظية"⁽¹⁴⁾؛ لأنّه يمثّل "لون من ألوان الحركية في صياغة المعاني، وضرب من ضروب الخروج عن الأصل في تشكّل الكلام، إذ الأصل في كلام العرب أن يكون ظاهره ملاقيا لباطنه بمعنى: أن تكون حركة المعاني فيه وفق حركة ألفاظه وتشكلها، هذا موجب اللغة على أوضاعها، غير أنّه قد تكون المعاني هي التي تأخذ بأعنة الكلام، فتصرفه وتمتلك حركات الإعراب فيه، على الرّغم من الألفاظ المنطوقة، والتي لا يراد معناها وحدها، وإنّما جيء بها إشارات لمعانٍ كثيرة يحكمها بناء الكلام، وحينئذٍ يُحمل الكلام في تشكّله وحركته إعرابه على المعنى لا على اللفظ، فيكون عامل الإعراب ليس هو اللفظ المنطوق، وإنّما المعنى الذي جرى في النفوس، وهذا من قبيل إعمال بنية غائبة في اللفظ حاضرة في المعنى، وفي هذا زيادة حفاوة بالمعنى الذي تأسس عليه الكلام، إذ يتم فيه التطاول والاستشراف نحو المعنى"⁽¹⁵⁾. فالحمل على المعنى في ظاهره يبدو خروجًا عن النظام اللغوي، لكنّه في الوقت ذاته يقع في صلب هذا النظام، ذلك أنّ "المعنى فوضوي في عدم انتهاء احتمالاته"⁽¹⁶⁾. وبناءً عليه "فالحمل على المعنى" شأنه عجبٌ فهو "الخصم والحكم" من جهة عدوله عن الأصل والقاعدة في الظاهر على الأقل، ومن جهة أخرى تعليل لهذا العدول والتفسير، ولا

عجب في ذلك، إذا قمنا بإرجاعه إلى رحمه؛ أي: إلى اللغة وخصيصتها البارزة، ثمّ أليست اللغة هي أيضا واصفة وموصوفة؟⁽¹⁷⁾. ذلك أنّ "الحمل على المعنى" ينتمي في الوقت نفسه إلى اللّغة الموصوفة، وهي التي يستعملها المتكلّم، واللّغة الواصفة هي التي يعتمد عليها النّحوي في تجريدده للقوانين المحددة للنّظام اللّغوي بصفة عامة.

ومن ثمّة اعتبر "الحمل على المعنى": "من أسدّ وأدمث مذاهب العربية، وذلك أنّه موضع يملك فيه المعنى عنان الكلام فيأخذه إليه، ويصرفه بحسب ما يؤثّر عليه"⁽¹⁸⁾. كما يُقصد به "تخريج الشيء وبيانَه وتفسيره بمراعاة معنى ملحوظ فيه، غير ظاهر في لفظه، فهو من قبيل إعمال بنية غائبة في اللفظ حاضرة في المعنى"⁽¹⁹⁾، ذلك أنّ الأصل هو أن تعطى الكلمة من الأحكام بحسب ما تستحقّه من النّاحية اللفظية، ولكن قد ينظر إلى معناها وتُعامل بحسب ذلك.

وذهب البعض إلى أنّ المقصود "بالحمل على المعنى": "أن يكون الكلام في معنى كلام آخر، فيُحمل على ذلك المعنى، أو يكون للكلمة معنى يخالف لفظها، فيحمل الكلام على المعنى دون اللفظ، وبذلك يكون الحمل على المعنى: ما ليس حملا على اللفظ، ولا حملا على الموضوع أو المحل"⁽²⁰⁾.

وللحمل على المعنى وجهان⁽²¹⁾:

أولهما: من جهة ارتباطه بما يفهمه المخاطب من لفظ المتكلّم اعتمادا على اعتقاده فالمخاطب يؤوّل اللفظ على أساس العلاقات اللّغوية واعتقاده؛ لأنّ الغرض من الكلام إفادة المخاطب"⁽²²⁾.

ثانيهما: من جهة ارتباطه بالمعنى عند المتكلّم، والمتكلّم هو العامل الفعلي، والأوّل في الكلام، لذلك يُراعي المتكلّم حضور المخاطب في إنجازَه للكلام دون أن يعني ذلك التطابق بينهما، فلو كان ذلك كذلك لما كان للحمل على المعنى من مبرّر ومن هذه الزاوية يُمكن اعتبار الحمل على المعنى مظهرًا من مظاهر التفاعل بين المتكلّم والمخاطب واللغة.

2- البدايات الأولى لتوظيف النُّحاة القدامى لظاهرة الحمل على المعنى:

تُشير ظاهرة "الحمل على المعنى" - كما هو معلوم - إلى اهتمام النُّحاة بالمعنى واعتدادهم به في مُختلف تفسيراتهم وتخریجاتهم وتحليلاتهم وتعليقاتهم وتأويلاتهم، كما تكشف هذه الظاهرة عن العلاقة الوثيقة بين النُّحو العربي والمعنى. وعليه يمكن أن نفترض أنَّ المعنى هو "ما يفسّر مفهوم الحمل على المعنى ويسيرُه"⁽²³⁾.

ويبدو - حسب اطلاعنا - أنَّ أوَّل من تطرَّق إلى "الحمل على المعنى" هو شيخ القراء "أبو عمرو بن العلاء"، فقد روى "الأصمعي" عن "أبي عمرو بن العلاء" أنَّه قال: "سمعت رجلاً من اليمن يقول: فلان لغوبٌ جاءته كتابي فاحتقرها، فقلت له: أتقول: جاءته كتابي! قال: نعم أليس بصحيفة؟"⁽²⁴⁾. قال "أبو عمرو بن العلاء": "فحمله على المعنى وقد جاء كثير في كلامهم"⁽²⁵⁾؛ أي إنَّه: حمل لفظ الكتاب على معنى الصحيفة⁽²⁶⁾، "فأبو عمرو بن العلاء" يسأل عن علة تأنيث الفعل مع أنَّ الفاعل مذكر، فأوماً العربي إلى وعيه بذلك لأنَّ الكتاب في المعنى صحيفة وهي مؤنثة، فكأنَّه أنَّث الفعل مراعاة للمعنى [...] تلك كانت بداية الحمل على المعنى⁽²⁷⁾. وعلى هذا الأساس نفهم قولهم: "والتنقل من معنى إلى معنى كثير في كلامهم [...] لا ننكر الحمل على المعنى في كلامهم ولا التنقل من معنى إلى معنى [...]". كما نقل "أبو عبيدة معمر بن المثنى" تعليل "أبي عمرو بن العلاء" لتذكير (السماء) في قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾ [الزمل، الآية: 18]، إذ قال: "السماءُ منفطرة ألقى الماء - التاء -، لأنَّ مجازها - معناها - السَّقْف، تقول: هذا سماءُ البيت"⁽²⁹⁾. فحمل معنى السماء على معنى السَّقْف.

كما حمل "أبو عمرو بن العلاء" على المعنى قوله تعالى: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ [النمل، الآية: 22]، فترك صرف (سبأ)؛ لأنَّه جعله اسماً للقبيلة حملاً على المعنى⁽³⁰⁾.

وتعرض "الخليل بن أحمد الفراهيدي" إلى ظاهرة "الحمل على المعنى"، وحمل عليها بعض المسائل، كما في قوله تعالى: ﴿انتهبوا خيرَ الله﴾ [النساء، الآية: 171]، فقد علَّل انتصاب (خير) بقوله: "كأنَّك تحمله على ذلك المعنى، كأنَّك قلت: انته وادخل فيما هو

خير لك فنصبته؛ لأنَّك قد عرفت أنَّك إذا قلت له: انتهِ، أنَّك تحمله على أمرٍ آخر، فلذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إيَّاه في الكلام، ولعلم المخاطب أنَّه محمولٌ على أمر حين قال له: انتهِ، فصار بدلاً من قوله: انتهِ خيرٌ لك⁽³¹⁾.

ومن ذلك أيضاً تعليله مجيء جواب الطلب مجزوماً كجواب الشرط، كما في قولك: ايتني أكرمك، فالمعنى: إن تَأْتِي أكرمك، وإذا قلت: أين بيتك؟ فالمعنى: إن أعلم مكان بيتك أزرُك؛ لأنَّ قولك: أين بيتك تريد به: أعلمني، وإذا قلت: ليتهُ عندنا يحدِّثنا، فإنَّ معنى هذا الكلام هو: إن يكن عندنا يحدِّثنا، وهو يُريد ههنا: إذا تمَّي ما أُرَاد في الأمر. قال "الخليل": "إنَّ هذه الأوائِل كلُّها - يقصد الأمر والنهي والاستفهام والتمني والعرض - فيها معنى (إن) فلذلك انجزم الجواب"⁽³²⁾. فهذه الاستعمالات وإن بدت خارجة عن أصول الكلام العربي، إلا أنَّها في الحقيقة تنزِّل ضمنها وليست ظاهرة شاذة منعزلة، إذ ليس الحمل على المعنى وتنزيل الشيء منزلة غيره بعزير في كلامهم⁽³³⁾.

وسار "سيبويه" في ركاب أستاذه في الاعتماد على ظاهرة الحمل على المعنى من أجل تفسيره لبعض الظواهر التي تبدو في ظاهرها مخالفة للأحكام النَّحْوِيَّة المقرَّرة، كما جاء في قول الشاعر⁽³⁴⁾ (الرجز):

هل تعرف الدار يُعَقِّبُهَا المُوْرُ والدَّخْجُ يَوْمًا والعَجَّاجُ المَهْمُورُ
لِكُلِّ رِيحٍ فِيهِ ذَيْلٌ مَسْفُورٌ

فقد بدأ الشاعر بالحديث عن الدَّار، ثمَّ أشار إليها بقوله: (فيه)، ولم يقل: (فيها) فلجأ "سيبويه" إلى "الحمل على المعنى" قائلاً: (فيه) لأنَّ الدَّار عبارة عن مكان فحملة على ذلك⁽³⁵⁾. ثمَّ توسع النَّحاة في الاعتماد عن "الحمل على المعنى"، وغدا من أفضل وسائلهم في التَّعليل والتَّفْسير والتَّأويل، حتى قال "المبرد" عنه: "وهذا كثيرٌ جداً"⁽³⁶⁾. وتابعه "ابن جني" في ذلك، قال: "والحمل على المعنى واسع في هذه اللُّغة جداً"⁽³⁷⁾. وقال "ابن يعيش": "والحمل على المعنى كثير"⁽³⁸⁾.

كما أكد "ابن جني" في أكثر من موضع أن "الحمل على المعنى" لا يقتصر على لون معيّن من الكلام بل إن "هذا الشرح- النوع- غور في العربية بعيد، ومذهب نازح فسيح" قد ورد به القرآن وفصيح الكلام منثورًا ومنظومًا، كتأنيث المذكر وتذكير المؤنث، وتصوّر معنى الواحد في الجماعة، والجماعة في الواحد، وفي حمل الثاني على لفظ قد يكون عليه الأوّل أصلاً كان ذلك اللفظ أو فرعاً"⁽³⁹⁾.

وقال في موضع آخر: "الحمل على المعنى بحر لا ينكش، ولا يُفشج، ولا يُؤبى، ولا يُغرض، ولا يُغضغض [...]"⁽⁴⁰⁾.

ومسألة "الحمل على المعنى" كما يفهم من كلام "ابن جني" عبارة عن "وسيلة يلجأ إليها المتكلم للتعبير ويوظفها التّحوي لفهم المعنى المراد تبليغه عن طريق المشابهة الحاصلة بين المعنى الأصلي المتداول، والمعنى المحمول عليه"⁽⁴¹⁾. أو هو "وسيلة منهجية لجأ إليها النّحاة أو بالأحرى فرضتها طبيعة اللغة عليهم، عندما تبيّن لهم أن كثيراً من الكلمات تحمل مستويين: أحدهما: غير منطوق به، والآخر: منطوق به، لكن غير المنطوق به يتحكّم في المنطوق ويوجّه تفسيره؛ لأنّه مراد حكماً وتقديراً فكان اصطناعهم لهذه الوسيلة التي تقوم بمعالجة ما قد يبدو على أنّه مخالفة في السلوك اللّغوي لقواعدهم الموضوعية"⁽⁴²⁾.

وقال "ابن رشيق القيرواني" (ت456هـ): "الحمل على المعنى في الشعر كثير، ومن أنواعه التذكير والتأنيث، ولا يجوز أن تُؤنّث مذكراً على الحقيقة، ولا أن تذكر مؤنثاً"⁽⁴³⁾.

فالأصل هو ألا يُؤنّث مذكر حقيقي، ولا أن يذكر مؤنث حقيقي، ثمّ استدرك على ذلك بإيراد بيت لأبي ربيعة المخزومي⁽⁴⁴⁾ (الطويل):

فَكَانَ مِجَنِّي دُونَ مَنْ كُنْتُ أَتَقِي ثَلَاثُ شُخُوصٍ كَاعِبَانِ وَمُعْصِرُ

الشاهد في البيت هو قوله: (ثلاثُ شخوص) حيث أتى باسم العدد مذكراً مع أنّه مضاف إلى معدود مذكر، ولو أنّه أتى به على وفق ما يقتضيه الاستعمال العربي، لقال: (ثلاثة شخوص) بالتاء، ولكنّه راعى المعنى، وذلك بأنّه أراد بالشخوص هنا النساء، بدليل

قوله: (كاعبان ومعصر)، ولو أنه ذكرها بلفظ النساء لكان يقول: (ثلاث نساء) فلمّا أراد بالشخص النساء عاملها معاملة ما هو في معناها. وكقول الشاعر⁽⁴⁵⁾ (البسيط):

وَإِنَّ كِلَابًا هَذِهِ عَشْرُ أَبْطُنٍ وَأَنْتَ بَرِيءٌ مِنْ قَبَائِلِهَا الْعَشْرِ

الشاهد هنا قوله: (عَشْرُ أَبْطُنٍ)، والأبطن: جمع بطن، والبطن مذكر، فوجب أن يقول: (عشرة أبطن)؛ لأنّ اسم العدد من ثلاثة إلى عشرة يُؤنث مع المذكر، ويذكر مع المؤنث، إلّا أنّه في هذا البيت حذف التاء نظرًا إلى حمله على المعنى، فقد قصد بـ(البطن) القبيلة، بدليل ذكره القبائل، والقبيلة مؤنثة، يُقال للقبيلة: بطن من بطنون العرب. ومنه أيضا قول الفرزدق⁽⁴⁶⁾ (الطويل):

تَعَشَّ فَإِنْ عَاهَدْتَنِي لَا تَخُونَنِي نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يَا ذَنْبُ يَصْطَحِبَانِ

الشاهد هنا في قوله: (يصطحبان) حيث إنّه ثنى الضمير العائد على (مَنْ) وأراد معنى التثنية؛ لأنّه قصد نفسه والذئب فجعله ونفسه بمنزلةتهما في الاصطحاب.

ونظير ذلك ما جاء في قول ذي الرمة⁽⁴⁷⁾ (الوافر):

وَمِثُّهُ أَحْسَنُ الثَّقَلَيْنِ وَجْهًا وَسَالِفُهُ وَأَحْسَنُهُ قَدَالًا

الشاهد فيه تذكير (أحسن) وإن كان جاريا على المؤنث، وهذا من الحمل على المعنى ألا ترى أنّه قال: (أحسن الثقلين)، وهو خبر عن (مِثَّة)، فأما الإفراد الراجح في قوله: (وأحسنه قذالا) وإن كان ما تقدّم تشنية في معنى جمع، فذلك من قبيل أنّه موضع يكثر فيه استعمال الواحد، كقولهم: (هو أحسن فتى في النَّاس) وإن كان الأصل هو الجمع، والواحد واقعٌ موقعه فترك الأصل ووجب الوضع على الإفراد.

ومن هنا تظهر أهمية "الحمل على المعنى" في كونه: "وسيلة دلالية بارعة تكشف عن دور المعنى أو الدلالة في التّقييد النّحوي، أيّا ما كان اتّساع هذا المعنى الذي يُحمل عليه الكلام"⁽⁴⁸⁾.

3- إذا اجتمع الحمل على المعنى والحمل على اللفظ: أيُّهما أولى؟ ولماذا؟

الحمل على المعنى - كما سبق أن ذكرنا- من الظواهر المشهورة عند العرب، فهو "أكثر في كلامهم من أن يُخصى"⁽⁴⁹⁾، وفي هذا الشأن يقول "ابن جني": "فقد رأيت غلبة المعنى للفظ، وكون اللفظ خادما له، مشيدا به، وأنه إنما جيء به له ومن أجله، وأما غير هذه الطريق من الحمل على المعنى [...] فأمّر مستقر وغير مستكره"⁽⁵⁰⁾.

ويرى بعض النحاة أن "الحمل على المعنى" لا يصح إلا بعد استغناء اللفظ وتام الكلام، أما ما يأتي محمولا على المعنى قبل تمام الكلام فهو من قبيل ضرورة الشعر، قال "المبرد": "اعلم أن الشيء لا يجوز أن يُحمل على المعنى إلا بعد استغناء اللفظ"⁽⁵¹⁾.

واستغناء اللفظ بمعنى تمام الكلام، وذلك نحو قولنا: "ما جاءني غير زيد وعمرو" فلفظ (زيد) مضاف إليه عطف عليه لفظ (عمرو) المرفوع، وكان الأصل أن يتبع المعطوف عليه في الإعراب، لكن حُمِلَ لفظ (عمرو) على معنى قولنا: ما جاءني إلا زيد، لأن (غير) تحمل معنى (إلا)⁽⁵²⁾.

وهذا يعني أن "الحمل على المعنى" لا يصح إلا إذا صحَّ "الحمل على اللفظ" وخاصة إذا كان ذلك في كلام الله تعالى؛ لأنَّ في "الحمل على اللفظ" احتراما لظاهر النص القرآني، وعليه فلا يصحُّ اللجوء إلى "الحمل على المعنى" إلا إذا امتنع حصول "الحمل على اللفظ"، وهي مسألة تكاد تكون محل اتفاق بين النحويين، ذلك أن "الحمل على اللفظ والمعنى أولى من الحمل على المعنى دون اللفظ، وجري الكلام على معنى واحد أولى من التنقل من معنى إلى معنى"⁽⁵³⁾.

لكن رغم ذلك فإنَّ "الحمل على المعنى" دون استغناء اللفظ موجود في القرآن الكريم كما جاء في قوله جلَّ في علاه: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس، الآية: 42]، قال "أبوحيان": "والضمير في يستمعون عائد على معنى (من) والعود على المعنى دون العود على اللفظ في الكثرة، وهو كقوله: ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ﴾

يَغْضُودُونَ لَهُ ﴿[الأنبياء، الآية: 82]، ومعنى الآية: من يستمعون إليك إذا قرأت القرآن، وعلمت الشرائع" (54). ووافقه في ذلك الإمام "الزركشي" (55).

وقد تحدّث النحاة عن "الحمل على المعنى" في مقابل "الحمل على اللفظ"، فذهبوا إلى إنّ الأولى هو أن يُحمل على اللفظ قبل المعنى، لكنّه إذا اجتمع الحملان بدئ "بالحمل على اللفظ" قبل "الحمل على المعنى"؛ لأنّ "العرب تكره الانصراف عن الشيء ثمّ الرجوع إليه بعد ذلك في معانيهم فلذلك يكرهونه في ألفاظهم [...] ولذلك يكرهون الحمل على اللفظ بعد الحمل على المعنى" (56).

وذكر "ابن حيّ" أنّ العرب "إذا حملت على المعنى لم تكدر تراجع اللفظ [...]؛ لأنّه إذا انصرف عن اللفظ إلى غيره ضعفت معاودته إيّاه، لأنّه انتكأ وتراجع" (57). أمّا "ابن الحاجب" فقال: "إذا حُمِلَ على اللفظ جاز الحمل على المعنى، وإذا حُمِلَ على المعنى ضعف الحمل بعده على اللفظ؛ لأنّ المعنى أقوى فلا يبعد الرجوع إليه بعد اعتبار اللفظ ويضعف بعد اعتبار المعنى القوي الرجوع إلى الأضعف" (58).

وقال "أبوحيّان": "إذا اجتمع الحملان فالأولى أن يُبدأ بالحمل على اللفظ" (59). كما قسم كلام العرب إلى ثلاثة أقسام هي (60):

- 1- ما طابق فيه اللفظ المعنى، نحو: قام زيدٌ، وزيدٌ قام، وهو أكثر كلام العرب.
 - 2- ما غلبت فيه حكم اللفظ على المعنى، نحو: علمتُ أقام زيدٌ أم لم يقعد.
 - 3- ما غلب فيه المعنى على اللفظ، نحو: الإضافة للحملة الفعلية كما في قول الشاعر (61)
- عَلَى حِينٍ عَاتَبْتُ الْمَشِيبَ عَلَى الصَّبَا (الطويل):

إذ القياس أن لا يُضاف إلى الفعل، لكن لوحظ المعنى وهو المصدر فصحت الإضافة. وأمثلة مجيء "الحمل على اللفظ" قبل "الحمل على المعنى" كثيرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب، الآية: 31]، فذكر (يقنت) أولاً حملاً على لفظ (مَنْ)، ثمّ أنث (تعمل) حملاً على معنى (مَنْ) أيضاً؛ لأنّ المراد بها نساء النبي (ﷺ) فحمل في الكل على المعنى.

قال "أبوحيان": "قرأ الجمهور (ومن يقنت) بالمذكر حملا على (من) (وتعمل) بالتاء حملا على المعنى [...] وقرأ الجحدري والأسواري ويعقوب في رواية (ومن تقنت) بالتاء حملا على المعنى" (62). وقرأ "حمزة" و"الكسائي" (يقنت) و(يعمل) بالياء على التذكير حملا على اللفظ فيهما، وقرأ الباقون من السبعة: (يقنت) بالتذكير على اللفظ، و(تعمل) بالتأنيث على المعنى" (63). وذكر "الفارسي" أنَّ من قرأ بالياء حمل الفعل الأول على تذكير لفظ (مَنْ) لأنَّه لفظ مذكر، أمَّا حجة من قرأ بالتاء (تعمل) أنَّه حمل الفعل على معنى: (مَنْ) لأنَّ (مَنْ) يُراد به التأنيث، أي: أنَّ من ذكر حمل الكلام على لفظ (مَنْ)، ومن أنَّ حمل الكلام على (مَنْ)؛ لأنَّ الكلام موجَّه لنساء النبي (ﷺ) (64).

وفي قوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة، الآية: 112]، أجري الضمير على الاسم الموصول (مَنْ) مفردا على لفظ الواحد في الأول، وهو ضمير (أسلم) المستتر، وتقديره (هو) وجعل الآخر محمولا على المعنى، فإذا حملت (مَنْ) على المعنى جاء ما يعود عليها جمعا، ومثل هذا ما يُنطق به مذكرا ثمَّ أنَّث، وفي الآية ذكر الفعل مفردا مذكرا على لفظ (مَنْ)، ثمَّ جمع من بعد على المعنى فقال: (وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ)، فحمل مرة على اللفظ ومرة على المعنى، وهذا جيد؛ لأنَّ (مَنْ) تكون جميعا على لفظ الواحد وكذلك الاثنان (65).

ولا يجوز أن نقول: (بلى من أسلموا)، ثمَّ بعد ذلك (وهو محسن) وهذا يعني أنَّه لا يجوز الابتداء بالحمل على المعنى قبل الحمل على اللفظ (66).

ونظير ذلك أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلَاحِظُوا إِلَهُكُمْ وَلَا تَأْخُذُوا بِاللَّهِ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة، الآية: 08]، فقد أعاد الضمير على لفظ (مَنْ)، وهو الإفراد والتذكير فقال: (من يقول) ثمَّ أعاده فيما بعد على معناه، وهو الجمع فقال: (وما هم بمؤمنين) فالمقصود بـ(مَنْ) في الآية الجمع، لكنَّ حمل الكلام على لفظه في الأول ثمَّ حمل على المعنى فيما بعد (67). والأمر نفسه في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران، الآية: 199]، وكذا قوله: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ يَهِنُ قَلْبُهُمْ﴾

[التغابن، الآية: 11]، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَئِذَا لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يَمْلِكْ أَتُوعَدُونَ﴾ [التوبة الآية: 49]، ففي هذه الآيات الكريمة جاء "الحمل على المعنى" بعد "الحمل على اللفظ".

لكن يبدو أنَّ ما ذهب إليه النُّحاة من عدم جواز ورود "الحمل على اللفظ" بعد "الحمل على المعنى" لا يصلح دائما، فقد ورد في القرآن الكريم يُضعف ذلك في موضعين الأول في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُضْغَلْ جَنَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ تَرَأَوْهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الطلاق، الآية: 11]، فجمع حملا على المعنى، ثمَّ قال: (قَرَأْتُمْ لَهُ رِزْقًا)، فحمل على اللفظ بعد الحمل على المعنى، وما ورد به التنزيل ليس بضعيف، فثبت أنَّه يجوز الحمل على كلٍّ واحد منهما بعد الآخر من غير ضعف.

أمَّا الموضع الثاني فهو في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لَا تُزْهِقُنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مِنْهُ شَرْكَاءُ سَيَجْعَلُنَا فِيهِ شُرَكَاءُ سِوَاكَ إِنَّهُمْ كَافِرِينَ﴾ [الأنعام الآية: 139]، فأنت (خالصة) حملا على معنى (ما) ثم راعى اللفظ فذكر، فقال: (ومحرَّم على أزواجنا)⁽⁶⁸⁾. وقد ردَّ "أبوحيَّان" "الحمل على المعنى" قبل "الحمل على اللفظ" في هذه الآية، فقال: "وكان قد سبق لنا أنَّ شيخنا علم الدين العراقي - رحمه الله - ذكر أنَّه لم يوجد في القرآن حمل على المعنى أولا ثمَّ حمل على اللفظ بعده إلا في هذه الآية، ووجدنا أنَّ نحرر ذلك في مكان، وما ذكره قاله مكي، قال: الآية في قراءة الجماعة أتت على خلاف نظائرها في القرآن، لأنَّ كل ما يحمل على اللفظ مرة وعلى المعنى مرة إمَّا يتبدأ أولا بالحمل على اللفظ ثمَّ يليه الحمل على المعنى، نحو: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 62]، ثمَّ قال: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ [البقرة، الآية: 62]، هكذا يأتي في القرآن وكلام العرب، وهذه الآية تقدَّم فيها الحمل على المعنى فقال: (خالصة) ثمَّ حمل على اللفظ، فقال: (ومحرَّم)، ومثله: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ﴾ [الإسراء: 38] في قراءة نافع ومن تابعه، فأنت على معنى (كل) لأنَّها اسم لجميع ما تقدَّم ممَّا نهي عنه من الخطايا، ثمَّ قال: ﴿عَذْرَتُكَ تُقْرُوهَا﴾ فذكر على لفظ (كل) وكذلك: ﴿لَتَسْتَزِيدُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَزْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ مَنْ سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف، الآية: 13] حملا على (ما) ووجد الهاء حملا على لفظ (ما) وحكي عن العرب: (هذا الجراد قد ذهب فأراحنا من أنفسه)، جمع الأنفس ووجد الهاء

وذكرها، ومن ذهب إلى أنَّ الهاء للمبالغة، أو التي في المصدر كالعافية، فلا يكون التأنيث حملا على معنى (ما) وعلى تسليم أنَّه حمل على المعنى فلا يتعيَّن أن يكون بدأ أولا بالحمل على المعنى ثمَّ اللَّفظ، لأنَّ صلة (ما) متعلقة بفعل محذوف وذلك الفعل مسند إلى ضمير (ما) ولا يتعيَّن أن يكون وقالوا: (ما استقرت في بطون الأنعام)، بل الظاهر أن يكون التقدير: ما استقر، فيكون حملا أولا على التذكير ثمَّ ثانيا على التأنيث، وإذا احتمل هذا الوجه وهو الراجح لم يكن دليلا على أنَّه بدأ بالحمل على المعنى أولا ثمَّ بالحمل على اللَّفظ⁽⁶⁹⁾.

وقد ذكر "الفارسي" أنَّه يجوز في "(خَالِصَة) وجهان: أحدهما: أن يكون مصدرا كالعافية والعاقبة، والآخر: أن يكون وصفاً، وكلا الوجهين تحتل الآية، ويجوز أن يكون ما في بطون هذه الأنعام ذات خلوص، ويجوز أن يكون الصفة، وأنَّث على المعنى؛ لأنَّه كثرة والمراد به: الأجنَّة والمضامين، فيكون التأنيث على هذا"⁽⁷⁰⁾.

بناءً على ما مرَّ يُمكن القول أنَّ: الحمل على المعنى لا يعني العدول عن الحمل على اللَّفظ في كلِّ حالٍ من الأحوال، إنَّما هو وسيلة ومطيَّة يُلجأ إليه للتعبير عن معنى آخر غير المعنى الأوَّل الذي يؤديه الحمل على اللَّفظ.

الهوامش والإحالات

(1) - جاسم حمد الفهيد، الحمل على المعنى من الوجهة البلاغية، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، ع58، 2011م، ص182.

(2) - تمام حسان، اللغة العربية بين المعيارية والوصفيَّة، عالم الكتب، (د ط)، 2007م، ص158.

(3) - عبد الفتاح حسن علي البجة، ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية بين عُلماء اللغة القدامى والمحدثين، دار الفكر، ط1، عمان، الأردن، 1419هـ/1998م، ص241.

(4) - ينظر: وثام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية (د، ط)، تونس، 2009م، ص33.

(5) - ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، (د، ط)، صيدا، بيروت، 1411هـ/1991م، ج2، ص779.

- (6) - كريم حسين ناصح خالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء للنشر والتوزيع ط1، عمان، 1427هـ/2006م. ص292.
- (7) - محمد أشرف مبروك، ظاهرة الحمل على المعنى في الدراسات النحوية، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، 1989م، ص6.
- (8) - وئام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، ص42.
- (9) - المرجع نفسه، ص96.
- (10) - ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، (د ط)، بيروت، لبنان، 1428هـ/2007م ج1، ص135.
- (11) - المصدر نفسه، ج1، ص115.
- (12) - ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، (د ط) (د ت)، ج1، ص215.
- (13) - عبد الكريم جاد الكريم، الاختصار سمة العربية، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ط1، القاهرة، 2006م، ص49.
- (14) - محمد عويس جمعة محمد صبرة، الحمل على المعنى، دراسة نحوية دلالية في ضوء شعر المفضليات والأصمعيات، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، ع84، 2015م ص347.
- (15) - محمد عبد الفتاح الخطيب، المعنى وتشكله في الدرس النحوي، قراءة في كتاب المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، للإمام أبي الفتح عثمان بن جني المتوفى: 392هـ كلية اللغة العربية، (د ط)، جامعة الأزهر، (د ت)، ص29.
- (16) - محمد صلاح الدين الشريف، الشرط والإنشاء النحوي للكون، بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات، منشورات كلية الآداب، جامعة منوبة، (د ط)، تونس، 2002م ج1، ص52.
- (17) - وئام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، ص37.
- (18) - ابن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي نجدي ناصف وآخرون، دار سركين، (د ط)، القاهرة، 1406هـ/1986م، ج1، ص52.

- (19) - محمد الشاوش، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية، تأسيس نحو النص المؤسسة العربية للتوزيع، ط1، منوبة، تونس، 1421هـ/2001م، ج1، ص479. وينظر: محمد محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة 1426هـ/2005م، ص92.
- (20) - علي عبد الله حسين العنبيكي، الحمل على المعنى في العربية، ديوان الوقف السني، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ط1، بغداد، 1433هـ/2012م، ص30.
- (21) - ينظر: وئام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، ص91.
- (22) - الإسترباذي، شرح الرضي على الكافية، شرح الرضي على الكافية، تعليق: يوسف حسن عمر، منشورات قار يونس، ط2، بنغازي، 1996م، ج1، ص231.
- (23) - عزام عمر الشجراوي، الفكر البلاغي عند النحويين العرب، دار البشير، ط1، عمان 2002م، ص87. وئام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، ص82.
- (24) - الخصائص، ج1، ص249، ج2، ص416. سر صناعة الإعراب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، وأحمد رشدي شحاتة عامر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1421هـ/2000م، ج1، ص26. الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص628. التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، حققه: حسن هندائي، دار القلم، ط1، دمشق 1418هـ/1997م، ج6، ص186. الاقتراح في أصول النحو، ضبطه وعلّق عليه: عبدالحكيم عطية، دار البيروني، ط2، 1427هـ/2006م، ص113.
- (25) - ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، حققه: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، ط3، الزرقاء، الأردن، 1405هـ/1985م، ص35.
- (26) - أبو حيّان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م، ج1، ص417.
- (27) - ينظر: التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ج6، ص186. وينظر: محمد يوسف حبلس، الحمل على المعنى عند النحاة العرب، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر ع15، 1992م، ص139.
- (28) - ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص416.

- (29) - أبو عبيدة، مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه: فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، (د، ط) مصر، (د، ت)، ج2، ص274.
- (30) - ينظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط3 القاهرة، 1408هـ/1988م، ج3، ص253. وينظر: ابن الأثير، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص410.
- (31) - سيبويه، الكتاب، ج1، ص283 - 284.
- (32) - المصدر نفسه، ج1، ج3، ص94.
- (33) - الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي (د، ط)، القاهرة، (د، ت)، ص219.
- (34) - نسبة سيبويه إلى منظور بن مرثد الأسدي الفقعسي. ينظر: سيبويه، الكتاب، ج2، ص180.
- (35) - ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص180.
- (36) - المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، ط2، القاهرة، 1415هـ/1994م، ج2، ص298.
- (37) - ابن جني، الخصائص، ج2، ص423.
- (38) - ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل بديع يعقوب دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1422هـ/2001م، ج3، ص323، 339.
- (39) - ابن جني، الخصائص، ج2، ص411.
- (40) - المصدر نفسه، ج2، ص435.
- (41) - محمد الصبحي البعزاوي، الحمل على المعنى في كتاب سيبويه من خلال مقولتي الجنس والعدد، مجلة آداب القيروان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 2006م، ص85.
- (42) - محمد عويس جمعة محمد صبرة، الحمل على المعنى، دراسة نحوية دلالية في ضوء شعر المفضليات والأصمعيات، ص346-347.
- (43) - ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر، وآدابه، ونقده، حققه وفصله، وعلّق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل للنشر والتوزيع، ط5، بيروت، لبنان 1401هـ/1981م، ج2، ص279.

- (44) - ديوان عمرو بن أبي ربيعة، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: فايز محمد، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، لبنان، 1416هـ/1996م، ص127.
- (45) - البيت من شواهد سيبويه. قال سيبويه: "هو لرجلٍ من بني كلاب"، الكتاب، ج3 ص565. المبرد، المقتضب، ج2، ص146. ابن السراج، الأصول في النحو، ج3، ص476. ابن جني، الخصائص، ج3، ص417. ونسب البعض هذا البيت إلى النّواح الكلبي، ينظر: أبو حيّان، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ج9، ص305. ينظر: السيوطي الأشباه والنظائر في النّحو، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت لبنان، 1406هـ/1985م، ج2، ص105.
- (46) - ديوان الفرزدق، تحقيق، مجيد طراد، دار الكتاب العربي، (دط)، بيروت، 2004م، ص112.
- (47) - ديوان ذي الرّمة، ص1521. ابن جني، الخصائص، ج2، ص419. ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج4، ص128، 130. أبو حيان، التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ج2، ص153، ج10، ص272. ارتشاف الضرب، ج5، ص2324.
- (48) - محمد حماسة عبد اللطيف، النّحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى التّحوي والدلالي، دار الشروق، ط1، القاهرة، مصر، 1420هـ/2000م، ص158.
- (49) - ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص639.
- (50) - ابن جني، الخصائص، ج2، ص423.
- (51) - المبرد، المقتضب، ج3، ص281.
- (52) - المصدر نفسه، ج3، ص281.
- (53) - ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج2، ص639.
- (54) - أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، ج5، ص161.
- (55) - ينظر: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، (د ط) القاهرة، (د ت)، ج3، ص383.
- (56) - السيوطي، الأشباه والنظائر في النّحو، ج2، ص116 - 117.
- (57) - ابن جني، الخصائص، ج2، ص420 - 421.

- (58) - البرهان في علوم القرآن، ج3، ص384. الأشباه والنظائر في التَّحْو، ج2، ص116. معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبطه وصحَّحه وكتب فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، مج3، ص469.
- (59) - أبو حيَّان، تفسير البحر المحيط، ج3، ص156. التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ج2، ص298.
- (60) - تفسير البحر المحيط، ج1، ص174.
- (61) - هذا البيت "لنابغة الذبياني" وعجزه هو: "وَقُلْتُ: أَلَمَّا أَصْحُ وَالشَّيْبُ وَازِعٌ" ينظر: ديوانه، ص32.
- (62) - أبو حيَّان، تفسير البحر المحيط، ج7، ص221.
- (63) - ينظر: ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، (د ط) القاهرة، (د ت)، ص521.
- (64) - ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد، حقَّقه: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، راجعه ودقَّقه: عبد العزيز رباح، دار المأمون للتراث، ط1، بيروت، 1413هـ/1992م، ج5، ص454.
- (65) - المبرد، المقتضب، ج3، ص294. أبو حيَّان، تفسير البحر المحيط، ج7، ص221.
- (66) - ينظر: ابن خالويه، ليس في كلام العرب، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط2، مكة المكرمة، 1979م، ص220.
- (67) - ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني التَّحْو، مكتبة أنوار دجلة، (د ط)، بغداد، (د ت) ج1، ص123.
- (68) - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص383. السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، مج3، ص469.
- (69) - تفسير البحر المحيط، ج4، ص234.
- (70) - أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ج6، ص74.

شعر المديح عند ابن خاتمة الأنصاري: بين الاختلاف والمجازاة

The poem of praise to IbnKhatima Al-Ansari:
Between the difference and the simulation

د. مداني زيقم

جامعة محمد الشريف مساعديّة - سوق أهراس (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/25

تاريخ الإرسال: 2020/05/12

ملخص:

تتم هذه الدراسة بقصيدة المديح عند الشاعر ابن خاتمة الأنصاري الذي عاش في آخر العصر الأندلسي (ت770هـ)، وقد كتب ابن خاتمة ديوانه بخط يده وقسمه بنفسه بحسب الأغراض، ووصل إلينا كاملا كما هو، ولعل اللافت في الديوان هو إعراض الشاعر في قسم المديح عن مدح الملوك والأمراء والوزراء، واتجه إلى مدح وشكر الله عزّ وجل والثناء عليه، وإلى مدح الرسول محمد (ﷺ)، ولم يتضمن مدح أي شخصية بعينها من عصره، رغم صلته الوطيدة بوزراء دولة بني الأحمر كأبي الحسن الجيّاب ولسان الدين بن الخطيب.

فما هي موضوعات مدائح ابن خاتمة وخصائصها؟ وهل تأثرت بموجة التصوف والزهد المنتشرة في تلك الأيام؟ وهل كانت للطبيعة الأندلسية حظوة في شعر المدح عنده؟ وما أسباب إعراضه عن مدح شخصية بعينها، رغم أن المدح في الشعر الأندلسي كان ذا شأن كبير، في ظل كثرة الأمراء والملوك والخلفاء؟

الكلمات المفتاحية: المديح؛ الشعر الأندلسي؛ ابن خاتمة الأنصاري؛ الطبيعة؛ التصوف المناجاة.

Abstract:

This study is concerned with the poem of praise by the poet Ibn Khatima Al-Ansari who lived at the end of the Andalusian era (d. 770 AH).

Ibn Khatima wrote his collection of poems in his handwriting and divided it according to poetic subjects . Furthermore, he reached us completely as it is.

Perhaps the most remarkable is the reluctance of the poet in the praise section from praising the kings, princes and ministers, and he went to praise the Almighty God and praise him, and to the praise of the Prophet Muhammad, peace be upon him, and did not include praise of any particular character from his era, despite his close relationship with the ministers of the Bani Al-Ahmar state, as Abu Al-Hassan Al-Jayyab and Lssan Al-Din Bin Al-Khatib

The study examines the topics and characteristics of the praises of IbnKhatima. Was it influenced by the wave of Sufism and asceticism prevalent in his era? Was the poetry of praise influenced the poetry of praise with Andalusian nature? What are the reasons for his reluctance to praise a certain personality, although praise in Andalusian poetry was of great importance, because of the large number of kings and princes.

keywords: Praise; Andalusian poetry; IbnKhatima Al-Ansari; Nature; Sufism; Prayer.

مقدمة:

ارتقى فنّ المدح في الشعر العربي مكانة مرموقة منذ القدم، رغم ارتباطه بالتكسب المالي والتزلف من أجل تحقيق الخطوة لدى الممدوح، وإن كانت هناك بعض الاستثناءات في تاريخ الشعر العربي القديم، من مثل مدح زهير بن أبي سلمى لهرم بن سنان والحارث بن عوف وممدح حسان بن ثابت للنبي (ﷺ).

وقد وضع الخطاب النقدي التراثي تصوراتٍ لمعايير جودة فن المدح فرأى أن «سبيل الشاعر - إذا مدح ملكا - أن يسلك طريقة الإيضاح والإشادة بذكره للممدوح وأن يجعل

معانيه جزلة وألفاظه نقية غير مبتذلة سوقية ويحتمل مع ذلك - التقصير والتجاوز والتطويل، فإن للملك سامة وضجرا⁽¹⁾، وهناك من يعتبر التطويل في المدح هجاء، وأما حازم القرطاجني فيلخص موقفه النقدي من صناعة المدح بقوله: «يجب ألا يمدح رجل إلا بالأوصاف التي تليق به، ويجب أن تكون ألفاظ المديح ومعانيه جزلة مذهوبا بها مذهب الفخامة في المواضع التي يصلح بها ذلك، وأن يكون نظما متينا وأن تكون فيه مع ذلك عذوبة»⁽²⁾.

وأما الرؤية المعاصرة للمدح فقد تميزت بموقف غير متجاوب معه، حتى قال أحد الدارسين: «وليس بين فنون الشعر العربي فن طرأ عليه من التبدل والانحطاط ما طرأ على فن المديح، وليس بين هذه الفنون ما ينفر منه ذوقنا الحديث كما ينفر من هذا الفن»⁽³⁾ ويواصل نقده لهذا الفن وبشيء من الحدة قائلا: «ذلك أن معظم ما نظم فيه على طول الشعر العربي ذي التاريخ الطويل قد تلبس بالكذب والنفاق والمداهنة والملق، والاصطناع الأدائي والتكلف التعبيري، حتى صار هذا الكم الأكبر من المديح الجراف هو السبة الأولى في جبين تراثنا العظيم»⁽⁴⁾، ويرى البعض أن لهذا الموقف ما يبرره، فالشعر العربي بكل أغراضه وفنونه، ينبغي أن يبقى معبرا عن الفطرة السليمة للعربي، والجليلة السامية للمسلم «والمديح الذي اهتز له النبي الكريم عليه الصلاة والسلام هو المديح الذي يصور الحقيقة لا يتجاوزها، فالإسلام يريد من الشعر أن يظل في إطار الحقيقة، والفن الذي يحمل الحقيقة في أذهان الناس مقدّر في ظل الإسلام»⁽⁵⁾، ففي الأثر أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لحسان: «هل قلت في أبي بكر مثلاً؟» قال: نعم، قال: «قل وأنا أسمع» قال:

وثنائي اثنين في العارِ المنيفِ وقد طَافَ العَدُوُّ بِهِ إِذْ يَصْعَدُ الجَبَلَا
وكانَ ردَفَ رَسولِ اللَّهِ قَدْ عَلمُوا مِنْ البَرِّيَّةِ لَمْ يَعْدِلْ بِهِ رَجُلَا

فضحك رسول الله (ﷺ) حتى بدت نواجذه وقال: «صدقت يا حسان هو كما قلت»⁽⁶⁾. ويرى عمر بن الخطاب أن زهيراً صاحب شعر جيد لأنه «كان لا يعاضل بين الكلام، ولا يتبع حوشيه، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه»⁽⁷⁾ فجعل الصدق في المدح معياراً لجودة شعره.

وأما في الشعر الأندلسي فقد كان المدح ذا شأن، في ظل كثرة الأمراء والملوك والخلفاء، و«كانت مدائحهم محشوة بالتملق والاستجداء على طريقة المشاركة»⁽⁸⁾، لكن هناك من شعراء الأندلس من قصم ظهر هذه القاعدة، إذ لم يتضمن مديحه مدح شخصية ما، بل اتجه بمدحه اتجاهها مغايرا تماما، فإذا «كان الدارس للمدائح الأندلسية يرى أن معظمها موجه إلى أمراء الأندلس وخلفائه وملوكه»⁽⁹⁾، فإن الدارس لمدايح ابن خاتمة الأنصاري الأندلسي(*) يجد أنها موجهة جميعها للذي رأى أنه أحق بالمدح والثناء؛ الله عز وجل، وموجهة إلى الرسول محمد (ﷺ)، فكان القسم الأول من ديوانه موسوما بـ: (المدح والثناء وما ينتظم في سلوكه من التنبيه على مواقع الجودة والنعماء) وبتوسل مقارنة وصفية لقضايا المديح عند ابن خاتمة وتحليلية لأسبابها والتأثيرات التي أوجدتها، نطرح التساؤلات الآتية: بم تميزت مدائح ابن خاتمة عن مدائح باقي الشعراء؟ وهل كانت للطبيعة الأندلسية حظوة في شعر المديح عنده؟ وهل تأثرت بموجة التصوف والزهد المنتشرة في تلك الأيام؟ وما أسباب إعراضه عن مدح شخصية بعينها؟

1- حضور الطبيعة الأندلسية:

اتخذ الشاعر الطبيعة الأندلسية سبيلا إلى التنبيه على آلاء الله تعالى ونعمائه. فتأمل وتدبر وتفكر، ودعا إلى الاعتبار، وكان استثماره في شعر الطبيعة لافتا، حتى شكل أهم ظاهرة في مدائحه، وكأنه يستحضر قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۝ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁽¹⁰⁾، يقول ابن خاتمة وهو يرسم بالكلمات لوحة فنية غاية في الإطراف:

تسامت لك الأكوان تجلّى عرائسا	فلو كنت ذا عينين كنت المناجيا
ونادت ألا كفء يكا في وما أرى	لها منك كفوفاً إن خطبت مكافيا
والأفما بال البهار محدفا	وقد كحلت منه الظلال ماقيا
وما بال صُدغ الأس أخضر ناصعا	وما بال خد الورد أحمر قانيا
وما لشغور الزهر ثلغى بواسما	إذا ما عيون القطر ظنن بواكيا

ولم طرَّرَ البرقُ العَمَامَ وَوَشَّحَتْ
وما لالآلي الشُّهْبِ رُصَّعَ نَظْمُهَا
سواجِهُه البَطْحَاءَ بِيضًا مَوَاضِيَا
وما لبطاح الأرضِ أُبَدَعَ رَفْمُهَا
فأَمَسَتْ صَدُورُ الأفقِ عَنْهَا حَوَالِيَا
وما لِحِمَامِ الأَيْكِ تَشْدُو تَرْمُهَا
فراقَتْ أَسَارِيرًا وَرَقَّتْ حَوَاشِيَا
وما لِقُدُودِ القُضْبِ تَهْفُو تَعَاطِيَا
ولم بَسَطَ السُّوسَانُ يُمْنَاهُ رَاجِيَا⁽¹¹⁾
ولم قَبَضَ التَّيْلُوفَرُ الكَفَّ حَائِقًا

إنه يخاطب مسلما وقد تاه في دروب الغفلة والمعصية فعدل الشاعر عن أسلوب التأنيب القاسي إلى أسلوب العتاب الرقيق، بالتذكير بأنعم الله وعظمته المتجلية فيما خلق.

فيلتفت إلى الطبيعة الأندلسية، ويعترف منها صورا تشكل فيما بينها مشهدا حري بمن يراه ويتأمل فيه أن يسبح الله الخالق، ويشكره على نعمه.

تحضر في هذا المشهد أزهار البهار والنيلوفر والسوسن، وبدا الشاعر محاورا للجمال المبعوث في الطبيعة من خلالها، وحضرت أيضا بطائح الأرض، وصدور الأفق، حمام الأيك وقودود القضب، وشدو الطير، في محاولة فنية من الشاعر لتنوع أشكال التأثير في صناعة هذه اللحظات، فكان السمع والبصر والإحساس، تتظافر فيما بينها لتبين جزءا يسيرا من عظمة الخالق سبحانه. وبعد، هل خلق كل هذا سدى؟! لا وربك ما هيا ﴿أَفَصَبْتُمْ أَثْمًا خَلَقْنَاكُمْ عِبَادًا وَأَنْتُمْ كَالَّذِينَ لَا تَرْجِعُونَ﴾⁽¹²⁾.

لقد صاغ لنا الشاعر في هذا الفضاء الدلالي السؤال المهم في نظره: لم خلق الله كل هذا؟

أَتَحْسَبُ هَاتِي كُلُّهَا خُلِقَتْ سُدًى
وَأَنْ قُصَّارَاهَا لِلَّهِ وَلِدَّةٌ؟
لغير اعتبار؟ لا وربك ما هيا!
لقد أخطأ التقدير منك المرامي
مِنَ الطَّيْرِ يَشْدُو لَوْ فَهَمَتِ الْمَعَانِيَا
مِنَ الْبَرَقِ يَبْدُو لَوْ عَلِمَتِ النَّوَاهِيَا
ولا صفحات الهندِ أَرْدُعُ زَاجِرًا
ولا لُطْفُ الإحسانِ أحسن مَوْقِعَا
مِنَ النُّورِ يَذْكُو لَوْ عَرَفَتِ الأَيَادِيَا⁽¹³⁾

يجيب عن هذا السؤال في قصيدة أخرى جرت بحرى وصف الطبيعة الأندلسية، إذ ينظر الشاعر حوله فيرى الأرض قد ازينت وأنبتت من كل زوج بهيج، وخلع عليها الربيع رداءه الأجل بألوانه وبدائعه وعطره وأريجيه وجداوله ومذانبه وسجع أطياره:

الأرضُ بينَ مُدَبَّجٍ ومُحَلَّلٍ	والرَّوضُ بينَ مُتَوَجِّ ومُكَلَّلٍ
والزَّهْرُ بينَ مُورِدٍ ومُورَسٍ	والنَّشْرُ بينَ مُمَسِّكٍ ومُصَنَدِلٍ
والماءُ قد صَقَلَ النَّسِيمُ فِرْنَدَهُ	فتوشَّحتْ منه الرِّياضُ بِمُتَّصِلٍ
لَوَيْتُ مَذَانِيَهُ عَلَى أدْوَا حِهَا	فاحتلَّنَ بينَ مُنْطَقِي ومُحْلَخِلٍ
ما ذاكَ سَجْعٌ نَسِيهِ فِي ظِلِّهَا	لكنَّهُ وَسْوَاسُ هَاتِيكَ الحُلِيِّ
أهلاً بِأَيَّامِ الرَّبِيعِ وطِيبِهَا	أنْسِ الخَلِيعِ ونُزْهةِ المُتَبَيِّلِ
زَمَنْ أَرْقُ مِنَ الْوِدَادِ شَمَائِلًا	وَالدُّ مِنْ عَصْرِ الشَّبابِ الْأَوَّلِ ⁽¹⁴⁾

وتمتد القصيدة على طول تسعة وعشرين بيتا على التهج نفسه، سياحةً بين ملكوت الله، يمتع الشاعر بصره ويشنف أذنه بكل هذا الجمال ذي الأضرب المتنوعة المتناسقة «والشعر الأندلسي يقدم لنا لوحات تنم عن امتزاج الشاعر بالطبيعة وصدق عاطفته نحوها وتشخيصه لها حتى أصبحت لسان نجواه وخفقة قلبه»⁽¹⁵⁾، فما بالك لو كانت الطبيعة طريقا إلى شكر الله وتعظيمه:

لُطْفٌ مِنَ الْإِحْسَانِ أَعْجَزَتِ الْوَرَى أَوْصَافُهَا، سُبْحَانَ مُبْدِعِهَا الْعَلِيِّ!

إنه بيت القصيد الذي اختتم به الشاعر، لأن فيه العبرة والعظة، من بدائع خلق الله. ودلائل استحقاقه العبودية والشكر والذكر والطاعة ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِلْعَبِيدِ﴾⁽¹⁶⁾ و﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا وَلَكِنْ ظُنُّ الَّذِينَ فَهَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ فَهَرُوا مِنَ النَّارِ﴾⁽¹⁷⁾، وفي قصيدته هذه يتأسى الشاعر بالأسلوب القرآني في الوعظ والتنبية وأكرم به من أسلوب لا ينقر ولا يعسر فالله دعا في القرآن الكريم إلى «النظر في العالم العلوي وبنائه وارتفاعه واستوائه وحسنه والثناء، ثم إلى العالم السفلي وهو الأرض، وكيف بسطها وهيأها بالبسط لما يراد منها وتثبيتها بالجبال وأودع فيها المنافع وأنبت فيها من كل صنف حسن من أصناف النبات على اختلاف أشكاله وألوانه ومقاديره ومنافعه وصفاته

وَأَنَّ ذَلِكَ تَبَصُّرَةٌ إِذَا تَأَمَّلَهَا الْعَبْدُ الْمُنِيبُ وَتَبَصَّرَ بِهَا، تَذَكَّرَ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ مِمَّا أَخْبَرَتْ بِهِ الرَّسُلُ مِنَ التَّوْحِيدِ وَالْمَعَادِ، فَالْناظِرُ فِيهَا يَتَبَصَّرُ أَوَّلًا، ثُمَّ يَتَذَكَّرُ ثَانِيًا، وَأَنَّ هَذَا لَا يَحْصُلُ إِلَّا لِعَبْدٍ مُنِيبٍ إِلَى اللَّهِ بِقَلْبِهِ وَجَوَارِحِهِ»⁽¹⁸⁾.

ويعضّي الشّاعر وفيّا لمنهجه هذا في الاستعانة بالطبيعة وما حوته تدليلا على قدرة الله في قصيدته الأخرى التي مطلعها:

شَقَّتْ عَلَى الْأَرْضِ السَّمَاءُ جُيُوبَهَا فَالْمَخُ سَنَاها أَوْ تَنَسَّمَ طَيْبَهَا⁽¹⁹⁾

إذ يصف الشّاعر في قصيدته الأرض وقد ارتوت من ماء السماء، وتضوّعت أريجها وتلوّنت خمائلها بالأزهار والورود، مسترسلا في وصف ما تسمع الأذن من أغاريد الطّيار وترانيمها، وما تراه العين من مشاهد الحسن وملاحمه، إلى أن يصل إلى المقصد والغاية، وهو الدعوة إلى التّأمل والتّدبّر والشكر، لكنّ .. هل يمكن أن يحاط بالنعم؟

نَعَمْ يَضِيقُ الْوَصْفُ عَنْ إِحْصَائِهَا فَلِلْخَطِيبِ بِهَا لِسَانُ الْأَوْحَسِ

ف: سُبْحَانَ مَنْ صَدَعَ الْجَمِيعَ بِحَمْدِهِ	وَبَشَكَرَهُ مِنْ نَاطِقٍ أَوْ أَخْرَسِ
وَامْتَدَّتِ الْأَطْلَالُ سَاجِدَةً لَهُ	بِحَبَالِهَا مِنْ قَائِمٍ أَوْ أَقْعَسِ
فَإِذَا تَرَاجَعَتِ الطُّيُورُ وَزَابِلَتْ	أَغْصَانُهَا بَانَ الْمُطِيعُ مِنَ الْمُسِي
فَيَقُولُ ذَا: سَكِرْتُ لِنَعْمَةٍ مُنْشِدٍ	وَيَقُولُ ذَا: سَجَدْتُ لِذِكْرِ مُقَدَّسِ
كُلُّ يَفُوهٍ بِذَوْقِهِ وَالْحَقُّ لَا	يُخْفَى عَلَى نَظَرِ اللَّيِّبِ الْأَكْيَسِ

استطاع الشّاعر أن يطوّع شعر الطبيعة لغرضه؛ هاهي الأطلال تسجد شاكرة لله سبحانه بحبالها القائمة والقعساء، بل إن الجميع يصدع بحمده، الحيّ والجامد، الناطق والأخرس ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالرُّوَابُ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُقَرِّمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾⁽²⁰⁾، وشتان بين من يسكر لنعمات منشد، ومن يسجد لِذِكْرِ مُقَدَّسِ.

لقد وفّر شعر الطبيعة لابن خاتمة فضاءً نصيا يعبق طهرًا، ييث من خلاله مشاعر العبودية لله، وينشد ترانيم الشكر والحمد له، فتتجلى تلك العلاقة الوثيقة بينه وبين الخالق.

2- مدح الرسول:

سَخَّرَ الشاعر فضاءاتٍ واسعةً من قصائد قسم المديح لمدح الرسول محمد عليه صلاة الله وسلامه، فهو -نظره- أحق بالمدح، ولعل هذا ما جعل الشاعر يدير ظهره لمدح شخصية أخرى⁽²¹⁾، وحاجة الخلائق للنبي عليه الصلاة والسلام عظيمة «أما حاجتهم إليه في الدنيا فأشد من حاجتهم إلى الطعام والشراب والنفس الذي به حياة أبدانهم، وأما حاجتهم إليه في الآخرة فإنهم يستشفعون بالرسول إلى الله حتى يريحهم من ضيق مقامهم فكلهم يتأخر عن الشفاعة فيشفع هو لهم وهو الذي يستفتح لهم باب الجنة»⁽²¹⁾، لكل هذا عدَّ الشاعر بعثة النبي محمد عليه الصلاة والسلام أنفَسَ نعمة وأعظمَ هبة:

كَفَى بِخَيْرِ الْبَرَايَا نِعْمَةً نَفْسَتْ	فَأَعَجَزَ الشُّكْرُ عَنْهَا كُلَّ ذِي نَفْسٍ!
كَفَى بِبَعْثِكَ خَيْرَ الرُّسُلِ مَوْهَبَةً	عَمَّتْ كَيْلَا الثَّقَلَيْنِ: الْجَنَّةَ وَالْأَنْسِ
رَسُولٌ يُمْنٍ حَبَانَا كُلِّ مُلْتَمَسٍ	وَنُورٌ هَدَى كِفَانَا كُلِّ مُلْتَبَسٍ
حَمَى حِمَى الْحَقِّ إِرْغَاماً لِمُبْطِلِهِ	فَالشَّرُّكَ فِي مَأْتِمٍ وَالدِّينُ فِي عُرْسٍ
نُورٌ لِمُقْتَبَسٍ، حَرَزٌ لِمُحْتَرَسٍ،	يُمْنٌ لِمُنْتَكَسٍ، نُعْمَى لِمُبْتَسٍ
أَعْظَمَ بِهِ مِنْ هُدًى لِلْمُقْتَفِينَ، نَدًى	لِلْمُعْتَفِينَ، رَدًى لِلْمُلْجِدِ النَّكْسِ
آيَاتُ جُودٍ بَحَلَّتْ فِي الْوُجُودِ (ضَحَى)	ظَلَّتْ لَهَا فِئَةُ التَّضَلِيلِ فِي (عَبَسِ) ⁽²²⁾

إنه المدح الذي نقرأه ونحن لا نشعر بالتكلف ولا نحس بالملل، لا يُضجرك تطويل ولا يُسئمك تفصيل. يزدحم هذا النص بمجموعة من الدلالات الموحية بتقدير كبير لمكانة الرسول الأكرم، فهو الخير والنعمة والهبة، وهو اليمن والنور والهدى وهو الذي وقى وبصر وحى وطهر، محاسن الإفك، وأقام الحق «ولو جمعت كل أوصافه ونظمتها إلى بعض واعتبرتها بأسرارها العلمية لرأيت منها كونا معنويا دقيقا قائما بهذا الإنسان الأعظم، كما يقوم هذا الكون الكبير بسننه وأصول الحكمة فيه»⁽²³⁾، فحق للشاعر - والحال هكذا - أن يعلن شوقه إلى حبيبهِ، ويسقط لنا تشوُّفه إلى (طبيبة) مدينة رسول الله:

بل هلَّ يُبْلَغني وَخَدَ المِطْيَ عَلَى
لِمَعْهَدٍ طَالَمَا حَلَّ القُلُوبُ بِهِ
لِعُمْدَةِ الدِّينِ والدُّنْيَا وَقُطْبِهِمَا
لأَفْضَلِ النَّاسِ مِنْ حَافٍ لِمُنْتَعِلِ
لأَحْمَدِ سَيِّدِ الإِرسَالِ قَاطِبَةً
شَخِطِ المِزَارِ إِلَى رُفْعِ بَذِي سَلَمٍ
مُخَيِّمِينَ وَبَانُوا عَنْ جُسُومِهِمْ
وَمُنْتَهَى الشَّرَفِ الأَصْلِيِّ وَالْكَرَمِ
وَأَكْرَمِ الرُّسُلِ مِنْ بَادٍ لِمُخْتَلِمِ
مُحَمَّدٍ خَيْرِ خَلْقِ اللَّهِ كُلِّهِمْ⁽²⁴⁾

ثم يعمد الشاعر مسترسلا في تصور رحلة طويلة إلى طيبة، رحلة يحوطها الحب والشوق، ويلفها الوجد والجوى:

يا حادي العيس نَحْوَ القَوْمِ مُرْتَهَنًا
رفقاً بنا في بقايا أنفُسٍ خَفِيَتْ
لأُحْلِفَ الجِسْمَ ثَوْبَ السُّقْمِ مُتْمَهَنًا
وَأَشْرِبَ الوَجْدَ قَلْبِي والجوى كَبْدِي
إن لم أخطُ رِكابي في أبرّ ثَرَى
دُلاًّ وَخَوْفاً وإشفاقاً وَمَنْدَمَةً
يرمي به الشَّوْقُ مِنْ غَوْرٍ إِلَى تَهَمٍ
عَنِ المَنَايَا فلم تَمْتَزِ مِنَ العَدَمِ
وَأَذْرَفَ العَيْنَ صَوْبَ الأَذْمَعِ السُّجَمِ
وَالشُّهْدَ جَفْنِي وَأَنْوَاعَ الشَّجُونِ دَمِي!
حَتَّى أَعْقُرَ فِيهِ وَجَنَّتِي وَفَمِي
عَلَى مَسَاوِيٍّ قَدْ زَلَّتْ بِهَا قَدَمِي⁽²⁵⁾

وفي سبيل معهد رسول الله، يُتَحَمَّلُ التعب والتَّصَبُّ، والمرض والسقم ويُشْرَبَ القلبُ الوجد، والكبدُ الجوى، والجفنُ السَّهَرُ والشَّهْدُ، بل الدموعُ الشجون «فمن ذا من شعراء عالم الإسلام كله يوشك أن يبلغ مدينة نبيه وقائده ومعلمه، ثم هو لا يكاد يذوب وجدا وتذوب معه في نار الشعر كلماته وأبياته وقوافيه؟»⁽²⁶⁾ ثم يبعث شاعرنا بتحيته ثانيا نسيم يسري ويمر بجانب طيبة، ويسأل من فيها أن ينسموا ذلك النسيم، وأن يردوا عليه بسلام غير منصرم ولا منقطع:

يا طَيِّبَةَ الطَّيِّبِينَ، اللَّهُ أَنْشَدَكُمْ
عَسَاكُمْ أَنْ تُؤَالِهَا سَلامُكُمْ
وإنْ تَعُدُّكُمْ فحْيُوهَا فَعُودُهَا
أما سَرَتْ نَسْمَةً مِنْ جَانِبِ (العَلَمِ)
حَتَّى يَبِينَ الرِّضَا مِنْهَا لِمُنْتَسِمِ
مِئِّي بَرْدٍ سَلامٍ غَيْرِ مُنْصَرِمِ⁽²⁷⁾

وتطفح نصوص مدح الرسول عليه الصلاة والسلام، بهذه العاطفة الصادقة ذلك أن ليس في هذا المدح استجداء ولا تكلف ولا طلب حظوة ولا تكسب، ويعرف زكي مبارك

المدائح النبوية بأنها فن: «من فنون الشعر التي أذاعها التصوف، فهي لون من التعبير عن العواطف الدينية، وباب من الأدب الرفيع؛ لأنها لا تصدر إلا عن قلوب مفعمة بالصدق والإخلاص»⁽²⁸⁾، إنها نصوص تنفتح على الصدق والإيمان، فتتعانق في مدح خير البرية قيم الإيمان والحب لتشكّل لنا عوالم الطهر والسموّ الروحي:

من سَفَح دَمْعٍ بِسَفَحِ الْخَدِّ مَطَرِدٍ	وَقَدَحَ وَجَدٍ بِطَيِّ الصَّدْرِ مَنَعَكِسِ
وَنَهَبَ شَوْقٍ أَبَاحَ السُّقْمِ مَنَهَبِي	فَالْجِسْمُ فِي تَعَبٍ، وَالْقَلْبُ فِي تَعَسِ
فَهَلْ سَبِيلٌ تَوَدِّي جِلْفَ قَاصِيَةٍ	إِلَى مَقَرِّ الْهُدَى مِنْ رَوْضَةِ الْقُدْسِ
إِلَى الْبَشِيرِ النَّذِيرِ الْمُحْتَجِي كَرَمًا	إِلَى السَّرَاجِ الْمُنِيرِ الْأَشْرَفِ النَّدْسِ
مَنْ لِي بِلَثْمٍ ضَرِيحٍ لَثْمُهُ سَبَبٌ	لِكُلِّ مُنْقَطِعٍ، بِاللَّهِ مَوْتَسِ
رَوْضٌ كَسَاهُ الرِّضَى مِنْ طَيِّبِهِ خَلْعًا	فَلَيْسَ يَغْرَى مُحِبٌّ مِنْ هَوَاهُ كُوسِي ⁽²⁹⁾

إنه الدّمع المسفوح، والشّوق المنهوب، والجسم المعلوم، جوئ وحبّا ولوعة وأسى، فهل إلى هناك من سبيل إلى مقام المجتبي المختار، البشير النذير، السراج المنير إلى الروضة المعطار: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة»⁽³⁰⁾ :

يَا لَيْتَ شِعْرِي وَأَيَّامِي تُثَبِّطَنِي	وَمَنْ سَقَّتْهُ كُؤُوسُ الْعَجْزِ لَمْ يَكِسِ
هَلْ أَكْحَلُ الْجَفْنِ مِنْ تُرْبٍ بِهِ عَبَقٌ	وَأَرْشَفُ النَّعْرِ مِنْ أَضْلَالِهِ اللَّعَسِ
وَأُبْلُغُ الْخَدَّ مِنْ تَعْفِيرِهِ وَطَرًا	شَوْقًا لِمَوْطِئِ نَعْلِ طَاهِرٍ قُدْسِي

ويعلو صوت الرجاء والأمل في وجه زمن العجز، هل تكتحل الأجفان برؤية المقام الكريم؟ فأرشف ثغر تربته! وأقضي وطري من ذلك الثرى الطاهر فأضع خدي عليه .. فإنه كان موطن قدمين شريفتين!!

وهكذا بدا لنا الشاعر في مدحه للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة الحب الذي يأسره الشوق، العارف لنعمة بعثته قدرها، المدرك لأثرها، فتواكب الأثر الديني مع التقديم الجمالي في تناغم لطيف، «وقد يحدث أن يتواءم الموقف الجمالي مع الموقف الديني، ولا يجد الفنان أو الشاعر أية صعوبة في ذلك، وذلك في مرحلة الإيمان الكامل - مصداقا لقول المصطفى: (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به)»⁽³¹⁾.

3- حضور الرؤية الصوفية:

إذا كان الشاعر بدا - كما رأينا - في مدحه للنبي الكريم في صورة الحب الذي يأسره الشوق، فإننا سنرى في الخطوة الآتية كيف عبر الشاعر عن حبه لله ولرسوله بطريقة أخرى تميزت فضاءاتها النصية بوجدانية مشرقة بسمو الروح، ونقاء النفس، وطهارة الباطن، يبرز كل هذا في نصوص يبدو الشاعر فيها متأثراً بأحوال المتصوفة فراح ينسج على منوالهم ويقتفي أثرهم.

والشاعر في هذا يواكب موجة من التصوف ظهرت في مقابل حياة البذخ والإسراف في اللهو التي عرفها الأندلسيون، إذ «كان مسلك التطرف عند الأندلسيين في الإقبال على منهل اللذات، الذي ازدحموا لورده، دافعا إلى طرف آخر بعيد كل البعد عن المتعة الحسية وهي المتعة الروحية التي كان ثمرتها ظهور النسك ثم التصوف»⁽³²⁾، وانعكست هذه الحياة الروحية ذات الأثر الكبير على الشعر الأندلسي، فغدا صدى خفقاتها، ولسان حالها «فللصوفية أدب غزير، تخالف خصائصه خصائص الأدب الآخر، ومن خصائصه السمو الروحي، والمعاني النفسية العميقة، والخضوع التام لإرادة الله القوية، وبعد الخيال، وغموض المعاني الرمزية»⁽³³⁾، وقد عرفت "ألمرية" مدينة ابن خاتمة، مجموعة من المتصوفة من أشهرهم أبو عبيد الله الغزّال على عهد الموحدين⁽³⁴⁾، ورأينا أنّ من بين شيوخ ابن خاتمة زهاد ومتصوفة، فانطبعت مسحة شعرية صوفية في بعض قصائده. وفي إحداها يتحدث الشاعر عن الحب العظيم الذي يتجاوز كلّ حب دنيوي ويعلن:

شَرِبْتُ كَأَسَ الْهَوَى وَحَدِي مُعْتَقَةً	والعاشقون - جميعاً - فضّلها شربوا
فَمَنْ يَكُنْ عَاشِقاً مِثْلِي يَحِقُّ لَهُ	الأَيُّمُ أَلِي أَقَامَ الْحَيُّ أَمْ ذَهَبُوا
فِي وَجْهِ مَنْ هَامَ قَلْبِي فِيهِ لِي شُغْلٌ	عَنْ كُلِّ شُغْلٍ، فَلَا يُزْرِي بَكَ الرَّعْبُ
وَجْهٌ إِذَا انْتَسَبَتْ كُلُّ الْوُجُوهِ إِلَى	حُسْنٍ فَمَا لِسِوَاهُ الْحُسْنُ يَنْتَسِبُ
يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى خِلٍّ أَفَاوِضُهُ	حَدِيثٌ لَيْلَى فَيُصْفِي لِي كَمَا يَجِبُ ⁽³⁵⁾

لن يجد القارئ المطلّع على شيء من أساليب الشعر الصوفي صعوبة في التعرف على الجو الصوفي الذي يسبح فيه هذا النص، إذ اتخذ الشاعر رموزا صوفية للإبانة عن حبه

وعشقه، فيقول (شربت)، ومن جملة ما يجري في كلام الصوفية الذوق والشرب: «ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشف .. وأول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الارتواء، إن صفاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلهم يوجب لهم الشرب ودوام مواصلاهم يقتضي لهم الارتواء»⁽³⁶⁾.

ومن صار له الشراب غذاءً لم يصبر عنه ولم يبق بدونه، وأنشد الصوفية:
عجبت لمن يقول ذكرت ربي فهل أنسى فأذكر ما نسيت
شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب ولا رويت⁽³⁷⁾

إنه الحب الذي لا يبالي صاحبه برحيل الحي أو مكوثه مثلما يبالي الآخرون، فهو خارج أبعاد المكان والزمان، حبٌ يخترق الحجب ويهتك الستر.

ويظهر تبصر الشاعر بأحوال الصوفية، من خلال توظيفه الالاف لرموز التي درج استعمالها في الأدب الصوفي، كقوله⁽³⁸⁾ عن السر العظيم الذي يريد أن يثبه لخلٍ صفّي:

أبْثُّه سِرّاً حُسْنِ جَلٍّ مُضْمَرُهُ عَنْ أَنْ تُطَالَعَهُ الْأَقْلَامُ وَالْكَتُبُ
سِرٌّ مِنْ الْحُسْنِ لَوْ يُجَلَّى سَنَاهُ عَلَى أَعْمَى لِأَبْصَرَ مَا قَدْ وَارَتْ الْحُجُبُ
أَوْ قِيلَ فِي أَذُنٍ صَمَاءٍ أَسْمَعَهَا أَوْ رَامَهُ أَحْرَسٌ دَانَتْ لَهُ الْخُطْبُ
أَوْ خَطَّ فِي وَجْهِي مَيِّتٍ لِأَنْشَرَهُ وَقَامَ لِلْحَيْنِ فِي أَثْوَابِهِ يَتَبُّ⁽³⁹⁾

يطلق لفظ السر عند القوم - كما يقول القشيري - على ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق سبحانه وتعالى في الأحوال، وعندهم السرّ ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب، فهو السر ذو المضمهر الجليل، الذي يرتدّ به الأعمى بصيراً، والأصم سميعاً، تدين الخطب العصماء للأخرس! بل إنه يحیی الموتى!

ومهم أن نشير هنا إلى أن الشعر الصوفي «تستخدم فيه المادة الشعرية للرمز عن الحقائق، وهو شعر مؤوّل، لا يُقصد ظاهره، وإنما له محامل يحمل عليها وتليق به»⁽⁴⁰⁾، وهذا ما ينبغي أن يستحضره معنا القارئ في محاولتنا للتسلل إلى ما وراء تلك الأستار والحجب يقول في القصيدة نفسها:

فِي كُلِّ حُسْنٍ لَهُ مَعْنَى يُشَاهِدُهُ قَلْبٌ خَلَا عَنْهُ إِفْكٌ وَاتَّحَتْ رِيبٌ
لَا يَطْمَعُ الطَّرْفُ أَنْ يَحْظَى بِمَلْمَحَةٍ مِنْ حُسْنِهِ وَلِغَيْرِ عِنْدُهُ أَرْبٌ

إذاً تشكّل لفظة "يشاهده" دلالة تتفتح على فضاء الخطاب الصوفي، ويراد بلفظ الشاهد عند أهل التصوف ما يكون حاضر قلب الإنسان، وهو ما كان الغالب عليه ذكره حتى كأنه يراه ويصره وإن كان غائبا عنه، فكل ما يستولي ذكره على قلب صاحبه فهو يشاهده. ويمضي الشاعر في إضفاء أجواء صوفية على نصوصه في قسم المديح فيقول في مطلع قصيدة أخرى:

مَجَالُ لُطْفِكَ بَيْنَ النَّفْسِ وَالنَّفْسِ وَسِرُّ هَدْيِكَ بَيْنَ النَّارِ وَالْقَبَسِ⁽⁴¹⁾

فإذا توقفتنا عند كلمتي النفس والنفس لأمكننا تجاوز المعنى السطحي لهما إلى معنى آخر يمكن تأويله تأويلا رمزيا صوفيا، وهذا الجانب من التحليل جعل أحد الباحثين يقول إنّ «الشعر الصوفي أو الإلهي الجامع بخياله والغامض بمعانيه، يتخذ من الرمز أداة للتعبير عن مضمونه وحقائقه، وقلّ أن يفهمها إلا أصحابه أو من يؤولونه»⁽⁴²⁾.

فالنفس عندهم ما كان معلولا من أوصاف العبد، ومذموما من أخلاقه وأفعاله والنفس هو ترويح القلوب بلطائف الغيوب، فكأن الشاعر أراد أن يقول إن العبد يصبح في مجال لطف الله بين اعتراء نقص وكدر، ومناشدة كمال وصفاء.

وفي مناسبة أخرى، وبينما الشاعر يدير الحديث على الخمرة وأدواتها وأوصافها على طريقة شعراء الصوفية، يذكر (روح الروح)، و(سر السر):

أَدِرْ كَوُوسَ الرِّضَا نَارًا عَلَى عِلْمٍ لَا خَيْرَ فِي لَذَّةٍ بَتًّا لِمُكْتَتَمٍ
وَلْتَحُلْهَا بِنْتُ دَنْ عُمْرُهَا عُمُرِي تَسْتَدْرِجُ الْعَقْلَ فِعْلَ الشَّيْبِ بِاللَّمِّ
مَشْمُولَةً نَسَجَتْهَا لِلشَّمَالِ يَدٌ وَأَلْطَفَتْهَا أَكْفُ اللَّطْفِ فِي الْقَدَمِ
فَمَا لَهَا غَيْرَ رُوحِ الرُّوحِ مِنْ قَدَحٍ وَلَا لَهَا غَيْرُ سِرِّ السَّرِّ مِنْ قَدَمٍ⁽⁴³⁾

توفر هذه الأبيات قدرا كبيرا من أجواء الصوفية التي تتداخل فيها الإحالات بعيدة المرامي التي لا تكاد تلوح إلا لصاحبها، يقول القشيري: «وقالوا: السر ما لك عليه إشراف

وسرّ السرّ ما لا إطلاع عليه لغير الحق، وعند القوم على موجب مواصفاتهم، ومقتضى أصولهم نجد أن السرّ أَلطف من الروح، والروح أشرف من القلب»⁽⁴⁴⁾.

وقد اتخذ الشاعر هذا الفضاء النصي ذي المسحة الصوفية مقدمة لقصيدته، ليوفر للقارئ الحيز النفسي ذي التوتر العالي، الذي يمكنه من التجاوب مع غرضه الأصلي وهو الثناء على الله ومدح الرسول عليه السلام.

ويستثمر شاعرنا الخطاب الصوفي بطريقة أخرى، حينما يسمّط قصيدة لأحد مشايخ الصوفية وهو ابن الخيمي⁽⁴⁵⁾ ومنها:

منك التجلّي ومنا السّتر والحجب وكلّ نغمي فمن عليك تُرتقب
وأنت أنت الذي أبغي وأطلب يا مطلباً ليس لي في غيره أرب
إليك آل التقصّي وانتهى الطلب

يا حاضراً سرّه عندي، وفي، ومعّي أغير ذكرك أُملي أم سواه أعي
تالله ما راق عيني حُسن مُربّع ولا طمحت لمُرأى أو لمُسَمّع
إلاّ لمعنى إلى عليك يتنسّب

إلى أن يقول:

هلّ للمحبّ سرورٌ بعد ترخّته آه لو جد كوى صدري بلفحه
جسمٌ تفانى وقلبٌ رهق فرخه ولست أعجب من حيّ وصحه
من صحتي إنّما سُقمي هو العجب!

لله لحةٌ حُسنٍ صَحَّ مُدْنُفها سرّت بقلبي فتصريفها
قد مت عنها ولكن لست أنصفها واهف نفسي لو يُجدي تَلْهَفها
عَوْثاً، وواخري لو يَنْفَع (الحرب)

يأليت شعري وفي دَهري مُحالفةً هلّ مِنْهُمْ لي قُرْبى أو مُعاطفةً
أو رحمةً أو حُنوً أو مُلاطفةً يمضي الزّمانُ وأشواقِي مُضاعفةً
يا للرجال ولا وصل ولا سبب! ⁽⁴⁵⁾

إنها قصيدة تطفح وجدانية ورقة، اتخذت التصوف لبوسا، ولكن بعيدا عن تلك الرموز الشاقة، وتشعر وأنت تقرأها أنها كيان شعري واحد لشاعر واحد، إذ تمكن ابن خاتمة من مجازاة ابن الخيمي في بسط مشاعر المحبة الإلهية في نسيج شعري بدا على ضرب من التناسق والانسجام، مما يدل على أنّ ابن خاتمة كان حقا بصيرا بأحوال الصوفية وأساليبهم.

وقد واكب الشاعر معاني القصيدة الأصلية التي أفادت من تراث الشعر العذري «كأن التعبير الصوفي يتوسل ... بأسلوب الحب العذري، ويتخذ من لغته المفعمة بالطهارة ومن موضوعاته التي تبرز معاناة العاشق سبيلا إلى التعبير عن الحب الإلهي»⁽⁴⁶⁾.

ويظهر تأثر الشاعر بأعلام التصوف في تمجيده الله سبحانه في قصيدة⁽⁴⁷⁾ عارض فيها قصيدة لأبي مدين شعيب الأندلسي⁽⁴⁸⁾، مما يؤكد صلته الروحية والفنية بشعراء التصوف.

4- المناجاة والدعاء:

تميزت مدائح ابن خاتمة بحضور لافت لشعر المناجاة والتضرّع والدعاء، ولا غرو في ذلك، فكما أنّ الشاعر يثني على الله تبارك وتعالى، ويتدبر آياته، ويشكر نعمه، فحري به أيضا أن يسأل المغفرة والإقالة والتوبة عنه، في جوّ من التذلل والانكسار، فينقطع إلى مناجاة شعرية مع الخالق سبحانه.

وقد أفرد الشاعر قصيدة كاملة لتكون قصيدة الدعاء والاستغاثة، وإظهار العبودية:

يا من يُعِيْثُ الْوَرَى مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا	ارْحَمْ عِبَادًا أَكْفَتْ الْفَقْرُ قَدْ بَسَطُوا
عَوَّدَهُمْ بَسَطَ أَرْزَاقٍ بِلَا سَبَبٍ	سَوَى جَمِيلٍ رَجَاءٍ نَحْوَهُ انْبَسَطُوا
وَعُدَّتْ بِالْفَضْلِ فِي وَرْدٍ وَفِي صَدْرِ	بِالْجُودِ إِنْ أَقْسَطُوا وَالْحِلْمِ إِنْ قَسَطُوا
فَضَائِلُ ارْتَبَطَتْ شُمُّ الْأَنْوَفِ لَهَا	وَكُلُّ صَعْبٍ لِقَيْدِ الْجُودِ يَرْتَبِطُ
يَا مَنْ تَعَرَّفْتُ بِالْمَعْرُوفِ فَاعْتَرَفْتُ	يَحْكُمُ أَنْعَامِهِ الْأَطْرَافُ وَالْوَسْطُ
وَعَالِمًا بِخَفِيَّاتِ الْأُمُورِ فَلَا	وَهُمْ يَجُوزُ عَلَيْهِ، لَا وَلَا غَلَطُ ⁽⁴⁸⁾

هاهو يتدنى بتمجيد الله تعالى، فهو المغيث، وهو الرحيم وهو الرزاق وهو ذو الفضل، وهو الجواد، وهو الحليم، وهو ذي النعم التي لا يحاط بها، وكأن الشاعر بدأ بهذا

كي يطرق باب الإقرار والاعتراف، فيُفتح له، فيدعو بعد ذلك، وقد أبان صدقه، فيندفع بعده طالبا المغفرة راجيا العفو والقبول:

عَبْدٌ فَقِيرٌ بِيَابِ الْجُودِ مُنْكَسِرٌ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُؤَا فِي حِينٍ يَنْضَعُ
مَهُمَا أَتَى لِيَمُدَّ الْكَفَّ أَخْجَلَهُ قَبَائِحُ وَخَطَايَا أَمْرُهَا فُرُطُ
يَا وَاسِعاً ضَاقَ خَطُؤُ الْخَلْقِ عَنْ نَعَمٍ مِنْهُ إِذَا خَطَبُوا فِي وَصْفِهَا خَبَطُوا
وَنَاشِرًا بِيَدِ الْإِجْمَالِ رَحْمَتُهُ فَلَيْسَ يَلْحَقُ مِنْهُ مُسْرِفًا قَنْطُ
ارْحَمْ عِبَادًا بَضْنَاكِ الْعَيْشِ قَدْ قَنَعُوا فَأَيْنَمَا سَقَطُوا بَيْنَ الْوَرَى لَقَطُوا⁽⁴⁹⁾

يُظهر الشاعر الخنوع والعبودية، فيقول (عبد)، والعبد لا يتصرف إلا بإذن سيده «وتحقيق العبودية يكون من كلّ الوجوه .. صغيرا وكبيرا، حيا وميتا، مطيعا وعاصيا، معافا ومبتلى، بالروح والقلب واللسان والجوارح»⁽⁵⁰⁾، لكن تلك الخطايا تخجله من أن يرفع كفيه بالدعاء: فارحم يا رب، وأقل العثرة، واغفر الزلة، ثم يختم القصيدة ببيان مطلق العبودية:

نَحْنُ الْعَبِيدُ وَأَنْتَ الْمَلِكُ لَيْسَ سِوَى وَكُلُّ شَيْءٍ يُرْجَى بَعْدَ ذَا شَطَطُ!

ليستحيل النص بمجاميعه إلى فضاء شعري يعبق إيمانا، ويتضوع حبا لله والطمع في رحمته، امتطى صاحبه - ليصل إلى الغاية - مطية المناجاة والاستغاثة والانكسار.

ويشكو الشاعر في مناسبة أخرى ثقل الذنوب التي أعيت كاهله ونأى عن حملها :

إِلَيْكَ يَا رَبِّ شَكْوَى مُبْعَدٍ قَعَدْتُ بِهِ الْخَطَايَا فَلَمْ يَنْهَضْ لِمُلْتَمَسٍ
غَرَّتْهُ غُرَّةُ دُنْيَا بِالصَّبَا فَصَبَا وَأَنْسَتُهُ بَتَّهْوِينَ الْهَوَى فَنَسِي
يَا رَبِّ رُحْمَاكَ فِي تَبْلِيغِ مَآرِبِهِ فُلُطْفِكَ اللَّطْفُ فِي تَيْسِيرِ كُلِّ عَسِي
أَنَا الْفَقِيرُ قَعْدٌ بِالْفَضْلِ يَا أَمَلِي فَقَدْ دَعَوْتُكَ عَنْ غُذْمٍ وَعَنْ فَلَسٍ⁽⁵¹⁾

ويعلن التوبة شاكيا خطايا أقعدته، ودنيا غرته، وهوى نفس أنساه ذكر ربه، مرتحلا بنا في دروب الدعاء والأمل في الاستجابة.

شكّلت فضاءات المناجاة والدعاء ملمحاً مهماً في مدائح ابن خاتمة، إذ أبرزت لنا المدارات الرئيسة لها المتمثلة في: الحب والخشية، والخوف والرجاء، فعبر الشاعر عن الحب

والرجاء بالثناء والحمد، وعبر عن الخشية والخوف بالدعاء والتضرع، ولعل هذا يتجلى في القصيدة الواحدة حينما يقول في افتتاح إحداها مثنيا على الله جلّ في علاه:

وَسِرُّ هَدْيِكَ بَيْنَ النَّارِ وَالْقَبَسِ	بِحَالٍ لُطْفِكَ بَيْنَ النَّفْسِ وَالنَّفْسِ
مَا بَيْنَ مُنْسَجِمِ جُودًا وَمُنْبَجِسِ	وَسَيِّبِ جُودِكَ قَدْ عَمَّ الْوُجُودَ هُؤَي
أَوْ مَا عَسَى أَنْ يُطِيلَ الصُّمْتُ ذُو خَرَسِ	فَمَا عَسَى أَنْ يُطِيلَ الْقَوْلَ ذُو لَسَنِ
وَفَضَّتْ جُودًا فَلَا عُذْرَ لِمُلْتَمَسِ	بَهَرَتْ نُورًا فَلَا سِتْرَ لِمُلْتَفِتِ
حُلَى جَمَالِكَ مِثْلَ الصُّبْحِ فِي الْعَكْسِ	وَعُدْتَ بِالْحِلْمِ وَالْإِجْمَالِ فَاتَّضَحَّتْ
سُقْلُ كَعْلُوٍّ وَمَرُؤُسٌ كَمُرْتَبَسِ	فَالْكُلُّ مُخْتَفِلٌ فِي الْحَمْدِ مُبْتَهَلٌ
وَالشُّكْرُ مِنْهَا وَشُكْرُ الشُّكْرِ وَلْتَقَسِ ⁽⁵²⁾	وَأَيُّمَا نِعْمَةٍ مِنْ قَبْلِ نَشْكُرَهَا

ويجول الشاعر في دروب نعم الله وآلائه، فيشكرها ويحمدها، ويثني عليه بما عرفه من جود ونور وحلم وجمال ف «غاية الخلق والأمر أن يُذكر ويُشكر فلا يُكفر، وهو سبحانه ذاكر لمن ذكره، شاكر لمن شكره فذكره سبب لذكره وشكره سبب لزيادته من فضله، فالذكر للقلب واللسان، والشكر للقلب محبة وإنابة، واللسان ثناء وحمد للجوارح طاعة وخدمة»⁽⁵³⁾، ويضفي ابن خاتمة على النص أجواء احتفالية ترانيمها الحمد وأناشيدها الشكر، والشكر على النعمة يحتاج إلى الشكر!

وفي آخر القصيدة ينقلنا الشاعر إلى أجواء الضراعة والابتهاال والدعاء وطلب العفو:

إِيكَ يَا رَبِّ شَكْوَى مَبْعَدُ قَعْدَتْ بِهِ الْخَطَايَا فَلَمْ يَنْهَضْ لِمُلْتَمَسِ

فتتجلى لنا التوظيفات الدلالية التي تتقلب بين حمد الله وطلب مغفرته، وشكر النعم والرجاء في عفوه، وحبّه والخشية منه، والاحتفال والابتهاال.

5- سبب إعراض الشاعر عن مدح شخصية أخرى:

جدير أن نشير أن محقق الديوان قد استدرك شيئا من شعر ابن خاتمة في مدح الوزير

لسان الدين ابن الخطيب لم يثبتته الشاعر في ديوانه الذي جمعه ورتبه بنفسه، ومما قال:

أَقُولُ وَعَيْنُ الدَّمْعِ نَضْبُ عَيُونِنَا	وَلَاخَ لِيُسْتَانِ الْوِزَارَةِ جَانِبُ
أَهْذِي سَمَاءً أَمْ بِنَاءً سَمَاءَ بِهِ	كَوَاكِبُ غَضَّتْ عَنْ سَنَاهَا الْكَوَاكِبُ ⁽⁵⁴⁾

أما قسم المديح فلم يتضمن مدح أي شخصية بعينها، لا من وزراء بني الأحمر وأمرائهم ولا من غيرهم. ولعل أولى التفسيرات التي يمكن أن نسوقها مستمد من شخصية ابن خاتمة نفسه، إذ بدا من خلال سيرته أنه لم يكن يطلب رئاسة ولا حظوة سياسية ولا عطاءً مادياً، فأعرض عن مدح الأمراء الذي عادة ما يأخذ لبوس التملق والطمع والخطوة والتكسب، ولم يعرف عنه - من خلال سيرته - أي طموح في هذا الجانب حتى إنه نادراً ما يغادر مدينة (المرية).

وربما كان تكوينه الديني، البارز في شعره، ذا أثر في ذلك، فعدل عن مدح الملوك إلى مدح ملك الملوك جل شأنه، وعدل عن مدح البشر إلى مدح خير البشر محمد عليه الصلاة والسلام، وكان ميله إلى التصوف والعلم بأحوال المتصوفة عاملاً إضافياً ليسمو بمدحه إلى أعلى مراتب الطهر؛ محبة الله والثناء عليه وشكر نعمه.

غير أن هناك تفسيراً محتملاً آخر لا ينبغي أن نغفله، وهو يتعلق بطبيعة الأحوال السياسية في تلك الحقبة، وما آلت إليه الأندلس، فمملكة غرناطة هي آخر أرض لا يزال المسلمون يحافظون عليها آنذاك، ورغم الهدوء النسبي، إلا أن التهديدات موجودة وتحفّ بأهلها، والخطر محقق، فكأن بالشاعر يهرب من واقعه في مدحه - بل وفي شعره كله - فلا نكاد نجد أثراً في ديوانه يمت بصلة إلى عصر الشاعر إلا ما جاء عرضاً وقليل ما هو.

خاتمة:

اختلفت قصيدة المديح عند ابن خاتمة مقارنة بمذائج شعراء عصره، فإنهم قد نظموا شعراً في مدح الأمراء والخلفاء والولاة، وخصصوا جزءاً من شعرهم للمديح النبوي مثلما فعل لسان الدين بن الخطيب، وابن زمرك وغيرهما، بيد أن ابن خاتمة كتب ديوانه بنفسه وقسمه بحسب الأغراض ولم يورد فيه شيئاً من مدح الأمراء وأهل الحكم، وجاءت جميع قصائده قسم المديح في الثناء على الله وشكره، ومدح الرسول صلى الله عليه وسلم.

شكلت الطبيعة الأندلسية التي افتتن بها الشعراء حتى صارت حاضرة في أكثر أغراض الشعر، فضاء مهما في شعر المديح عند ابن خاتمة، فقد اتخذ - في الثناء على الله سبحانه - من جسر التفكر في آياته وبدائع صنعه في الأندلس طريقةً للتعبير عن الحمد والشكر، فرأينا

كيف أنّ شعر الطبيعة قام بدور أساسي في جلّ قصائد هذا القسم، إذ انطلق من خلال هذا الشعر واعظا بآيات الكون وبدائع صنع الخالق، والسياسة في ملكوت الله.

وأما مدحه للرسول صلى الله عليه وسلم، فقد تعانقت فيه قيم الحب والإيمان لتشكّل عوالم الطهر والسمو الروحي، لا يضجرك فيه تطويل ولا يستمك تفصيل، وتميزت بعاطفة صادقة، فمدحه هنا لا تملّق فيه ولا تكلف، وقد استعان الشاعر بوصف الرحلة ومشقاتها ومصاعبها، ليبين مدى تصبره وجلده من أجل زيارة المدينة المنورة، وهي من واحدة من عناصر المديح النبوي الشائعة في الأندلس.

بدا الشاعر بصيرا بأحوال الصوفية ورموزها ولغة انفعالاتها، من خلال توظيف خطاب صوفي تميّز بالوجدانية الرقيقة المشرقة، وقرّت أجواء ذات توتر عاطفي عالٍ بغية التجاوب مع الغرض الأصلي وهو الثناء، الذي وفر له فضاءً من نوع آخر تمثل في شعر المناجاة والدعاء وقد حاز على مساحة لافتة. وتأثر ابن خاتمة بشعراء متصوفة فعارض بعض قصائدهم، وخمّس بعضها، في تجربة تشي بانصهار الرؤية الصوفية الواحدة وإن تعددت مظاهرها ونصوصها.

أبرز الثناء والشوق من جهة، والمناجاة والدعاء من جهة أخرى المدارات الأساسية في مدائح ابن خاتمة المتمثلة في: الحبّ والخشية، والخوف والرجاء، وخلع الشاعر على بعض قصائده كاملة لباس الدعاء إلى الله والابتهال إليه. لقد تعددت سبل الشاعر ودروبه للوصول إلى أبعد ما يمكن الوصول إليه من تأثير على المتلقي، فتنوعت عنده أشكال التأثير، مستعينا بالطبيعة الأندلسية حيناً، وبالرؤية الصوفية حيناً آخر، وبمجاراة بعض أدبيات صناعة المديح النبوي التي تبلورت في الشعر الأندلسي.

وأما سبب عدوله عن المدح بصيغته المعروفة، فلأنه لم يكن طالب حظوة أو رئاسة بالإضافة إلى ميله إلى التصوّف وشيء من الزهد، والسبب الآخر الذي يفرض نفسه هو عدوله التام عن واقعه زماناً ومكاناً، فلا أثر في هذا القسم، ولا حتى في باقي شعره ما يدل على عصره؛ عصر بني الأحمر، ولا موطنه مدينة (ألمرية)، ويبدو أن سبب ذلك هو الحال المتردية التي آلت إليها بلاد الأندلس، وانحصارها في رقعة مملكة غرناطة المهددة في كل حين. فكان بالشاعر في شعره يتعالى على واقعه.

الهوامش والإحالات

- (1) - ابن رشيقي المسييلي القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ج2، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، لبنان، 2001، ص 148.
- (2) - حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1981، ص 251.
- (3) - محمد النويهي: الشعر الجاهلي، منهج في دراسته وتقويمه، ج2، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص 617.
- (4) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (5) - عيسى علي العاكوب: التفكير النقدي عند العرب، دار الفكر المعاصر، لبنان، ودار الفكر سوريا، ط1، 2000، ص 53.
- (6) - انظر تاج الدين عبد الوهاب بن علي: طبقات الشافعية الكبرى، ج1، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، مصر، ط1، 1964م، ص 188.
- (7) - ابن رشيقي: العمدة، ج1، ص 87-88.
- (8) - جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1980، ص 114.
- (9) - عبد العزيز عتيق: في النقد الأدبي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1972، ص 185.
- (10) - هو أحمد بن علي بن محمد بن علي بن محمد بن خاتمة الأنصاري، من أهل (المرية) كنيته أبو جعفر، ويعرف بابن خاتمة، عاش إبان مملكة بني الأحمر. لم يعرف تاريخ محدد لولادته وتوفي عام 770 هـ. اشتهر في عصره بالشعر والترسل، والفقه والزهد، والتأليف، تتلمذ على عدد من الشيوخ، أخذ عنهم العلم وأجازوه، ليؤهله تحصيله هذا لأن يعقد للإقراء في مسجد مدينة (المرية)، ويتلمذ عليه عدد من طلاب العلم، ولمكانته بين قومه، فقد كان يقوم بعقد الشروط، ويكتب عن الولاة ببلده وكان يستدعي إلى غرناطة في المحافل الخاصة من قبل قصر الحمراء. وقد جمعته علاقة صداقة وطيدة بلسان الدين بن الخطيب، يدل على ذلك الرسائل - المثبتة في كتاب الإحاطة - التي دارت بينهما وبعض الأشعار. أثنى عليه معاصره وصاحبه الوزير لسان الدين بن الخطيب فقال: «هذا الرجل صدر يشار إليه، طالب متفنن مشارك، قوي الإدراك، شديد النظر قوي الذهن، موفور الأدوات، كثير الاجتهاد، معين الطبع، جيد القريحة، بارع الخط، ممتع المجالسة، حسن الخلق، جميل العشرة، حسنة من

- حسانات الأندلس وطبقة من النظم والنثر». للتوسع: انظر لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ج4، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر ط2، 1973، ص 239 وما بعدها.
- (10) - سورة آل عمران: الآيتان: 190-191.
- (11) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، سورية ط1، 1994، ص 29-30.
- (12) - سورة المؤمنون: الآية 115.
- (13) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص 29-30.
- (14) - المصدر نفسه: ص 41 وما بعدها.
- (15) - جودت الركابي: في الأدب الأندلسي، ص 133.
- (16) - سورة الدخان: الآية 38.
- (17) - سورة ص: الآية 27.
- (18) - ابن القيم الجوزية: الفوائد، تخريج أحمد راتب عرموش، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، ص16.
- (19) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص 45.
- (20) - سورة الحج: الآية 18.
- (**) - وردت مقطوعتان في مدح لسان الدين بن الخطيب في الديوان، ولكن في الجزء الذي استدركه المحقق على صاحب الديوان، إذ لم يشبتهما الشاعر في قسم المديح.
- (21) - ابن القيم: الفوائد، ص 202.
- (22) - الديوان: ص 34.
- (23) - مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص 38.
- (24) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص 37.
- (25) - المصدر نفسه: ص 37.
- (26) - عماد الدين خليل: في النقد التطبيقي، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 1996، ص74.
- (27) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص37.
- (28) - زكي مبارك: المدائح النبوية في الأدب العربي، منشورات المكتبة العصرية، ط1، صيدا بيروت، ص:17.

- (29) - المصدر نفسه: ص، 34.
- (30) - رواه أبو هريرة، أخرجه مسلم وقال حديث صحيح.
- (31) - عيسى العاكوب: التفكير النقدي عند العرب، ص 44 .
- (32) - مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي: موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان ط9، 1997، ص 68
- (33) - عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2 1976، ص 225- 226 .
- (34) - انظر: مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي: موضوعاته وفنونه، ص 65 وما بعدها.
- (35) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص 48.
- (36) - عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص72.
- (37) - المرجع نفسه: ص73 .
- (38) - اعتمدنا في شرح مصطلحات الصوفية ورموزها على الرسالة القشيرية، ص51 وما بعدها.
- (39) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص 48 .
- (40) - عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص228 .
- (41) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص33.
- (42) - عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص 222.
- (43) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص37.
- (44) - الرسالة القشيرية: ص 88.
- (***) - شهاب الدين محمد بن عبد المنعم الأنصاري بن الخيمي، توفي سنة 685 بالقاهرة .شاعر يمني الاصل، مولده ووفاته بمصر. كان مقدما على شعراء عصره- انظر: خير الدين الزركلي: الاعلام، ج 6، دار العلم للملايين، ط 15، بيروت، 2002، ص250.
- (45) - طالع القصيدة كاملة في الديوان ص 50 - 54 .
- (46) - وفيق سليطين: الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والاتحاد، مجلة فصول، المجلد 14 العدد الثاني، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، 1995، ص 166.
- (47) - طالع القصيدة كاملة في الديوان، ص 39 وما بعدها.

(****) - أبو مدين شعيب الأندلسي التلمساني، من مشاهير المتصوفة في القرن السادس، أقام بالأندلس ثم فاس، ثم استوطن بجاية، قيل أنه كان زاهدا فاضلا عارفا بالله، وأحد أعلام العلماء وحفاظ الحديث، توجه إلى الحجاز واتصل بشيخ الصوفية عبد القادر الكيلاني نُسبت إليه كرامات كثيرة وقيل عنه: أحد أعظم الطريق المجمع على جلالتهم وولايتهم الكبرى، (ت594هـ). بتلمسان، وضرجه مشهور هناك (انظر: نفح الطيب، ج7، ص136 وما بعدها والنبهاني: جامع كرامات الأولياء ج2، ص 112 وما بعدها، المكتبة العصرية بيروت، لبنان، 2002).

(48) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص39.

(49) - المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(50) - ابن القيم: الفوائد: ص 34.

(51) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص 35.

(52) - طالع القصيدة كاملة في الديوان، ص 39.

(53) - ابن القيم: الفوائد، ص 168.

(54) - ابن خاتمة الأنصاري: الديوان، ص 202.

واقع الممارسات اللغوية في الجزائر

The situation of linguistic practices in Algeria

أ. سارة مسعد

جامعة مولود معمري - تيزي-وزو (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/20

تاريخ الإرسال: 2020/05/04

ملخص:

سنحاول من خلال هذا المقال تسليط الضوء على الواقع اللغوي في الجزائر وممارساته والعوامل المؤثرة في بلورته ثم ننتقل إلى عرض وضبط أهم هذه المفاهيم التي تمخضت عن هذه الممارسات اللغوية، لما لها من أهمية في فهم أبعاده خاصة بالنسبة للباحثين اللغويين في اللسانيات واللسانيات الاجتماعية، وتعليمية اللغة، فالباحث في هذه التخصصات لابد له من معرفة هذه المصطلحات التي تجسّد الواقع اللغوي في الجزائر، وينظر في أسبابها وآثارها سواء في شقها الإيجابي أو السلبي، ويعطي الحلول المناسبة لآثارها السلبية على مختلف علوم اللغة العربية، خاصة وقد باتت هذه الآثار لا تخفى على أحد، ولا يتأتى ذلك دون معرفة هذا الواقع وضبط مفاهيمه.

الكلمات المفتاحية: ممارسات لغوية، فصحي، عامية، هجين، ازدواج، ثنائية، تداخل.

Abstract:

Through this article, we will seek to shed light on the linguistic reality in Algeria and its practices, and the factors affecting its development, then we will move to presenting and controlling the most important of these concepts that have resulted from these linguistic practices, because of its importance in understanding its dimensions, especially for linguistic researchers in linguistics, Social linguistics, and educational learning of language. The researcher in these disciplines must know these terms that embody linguistic reality in Algeria, and looks at their causes and effects, whether in its positive or

negative split, and gives solutions to its negative effects on the Arabic language in particular, which are now hidden. one does not come without knowing this fact adjust its concepts.

keywords: language practices, Classical, slang, Linguistic Hybrid, Diglossia, bi linguism, Interference.

مقدّمة:

يتسم واقع الممارسات اللّغوية في الجزائر بعدد من الخصائص، ولعل أهمها يكمن في استعمال خليط من الأنماط اللّغوية المختلفة في الحياة اليومية كالمازيغية والفرنسية وغيرهما إضافة إلى اللّغة العربية التي تأثرت وبشكل بارز بهذا التداخل، والذي يرجع إلى عدّة عوامل ثقافية وتاريخية، ودينية...، مما أدى إلى بروز عدد من المفاهيم الاصطلاحية المتعلقة بهذا المجال، والتي حظيت بالدراسة والتحليل من قبل باحثين كثر من مختلف التخصصات كاللّسانيات العامة واللّسانيات التطبيقية على اختلاف فروعها، لكنّ الملاحظ في أغلب الدّراسات أنّ هناك خلطا بين هذه المصطلحات من جهة وتّشويشا في ضبطها ضبطا صحيحا من جهة أخرى، لذا سنحاول عرضها وإزالة اللبس بين المفاهيم المتقاربة والتي كثيرا ما ينتابها الغموض في أذهان طلبة العلم، وهكذا يسهل للباحثين الاطلاع عليها متى اقتضت الضّروّة، دون أن ننسى رصد بعض الحلول لسلبات هذا الواقع اللّغوي خاصة فيما يتعلّق باللّغة العربية الفصحى، وننتقل لهذا من مجموعة من التساؤلات أهمها:

ماذا نقصد بمصطلح الممارسات اللّغوية؟ وما هي المفاهيم الاصطلاحية التي تتعلّق به ضمن الواقع الجزائري؟ وما هو واقع هذه الممارسات في الجزائر وما العوامل الموجهة له؟ وما الآفاق المستقبلية لواقع لغوي أكثر استقرارا للّغة العربية؟

أوّلا: واقع الممارسات اللّغوية:

يعدّ المجتمع الجزائري من بين المجتمعات التي تتميّز بالتعدّد اللّغوي؛ نظرا لوجود عدّة لغات محليّة مستعملة بين أفرادها يوميّا، فهو يمارس اللّغة العربية بمستوياتها: الفصحى والعاميّة إضافة إلى المازيغية (أو المازيغيّات) والفرنسية. فالمواطن الجزائري وبمجرّد أن ينتقل من محيطه الصّغير إلى بعض المناطق يجد نفسه مضطرا إلى بذل جهد ثقافي ليتمكّن من التّواصل في وسطه اللّغوي الجديد.

ومن المعلوم أنّ الممارسة اللّغوية هي تفاعل اجتماعي، أي "استعمال الأنظمة اللّغوية مع تداخل الإشارات والعلامات والرموز حسب اختيار المتكلم الذي يقوم بهذا النشاط وتجدر الإشارة أنّ هذا الأمر يقتضي ملكة وقدرة على استعمال الفعل الكلامي وفق مقتضى الحال، وتتقرّر هذه الملكة وتكتمل بالاكْتساب"⁽¹⁾ وهذا الأخير يرتبط أساسا ببعد اجتماعي نابع عن موروث ثقافي وديني وتاريخي.

ويمكن تحديد الأنماط اللّغوية الممارسة في الجزائر ومجالات استعمالها كما يلي:

● **"اللغة العربية الفصحى:** وهي اللغة الرسمية في الجزائر، ومقوم من مقومات الشخصية الوطنية، وتعتبر:

- لغة الخطابات الرسميّة والسّياسيّة في الغالب؛
- لغة التّعليم باستثناء بعض تخصصات التّعليم العالي؛
- لغة الثّقافة والكتابة الأدبية عند السّواد الأعظم.

● **العربيّة العاميّة أو الدّارجة:** وهي اللغة الأمّ لأغلب الجزائريين وتختلف من منطقة إلى أخرى، كما تعتبر:

- لغة الاستعمال اليومي؛
- لغة الخطاب الشّفهي بين عامة الناس بل وكثيرا ما يلجأ إليها الخاصة.

● **المزابيغات:** وهي لهجات شفوية متنوّعة اختلف في خط كتابتها بين الخط العربي واللاتيني والتيفيناغ (القبائلية، الشاوية، الترقية، الميزابية...) وهي اللغة الأمّ لبعض الجزائريين وتعتبر لغة الاستعمال الشّفهي اليومي لمناطقها.

● **اللغة الفرنسيّة:** ويمكن اعتبارها اللغة الأجنبية الأولى بالنسبة للجزائريين، كما أنّها تصدر المعاملات الإدارية والاقتصادية في الكثير من القطاعات الخدماتية، والإنتاجية والصّناعية، وبعض التّخصصات التّعليمية (التّكوين المهني، التّعليم العالي).

● **الهجين اللّغوي:** خليط من اللّغات (الفصحى والعامية والمزابيغية والفرنسيّة) يمثل الكلام العام لأفراد المجتمع ونجدّه كذلك عند بعض الصّحافيين ووسائل الإعلام"⁽²⁾ ويتميّز بـ:

- عدم الالتزام بقواعد الفصحى.
- الميل إلى استخدام الشائع من الألفاظ والمصطلحات، مهما كان انتماءها اللغوي.
- اللجوء إلى الاقتراض من العامية واللغات الأجنبية.

ثانيا: العوامل المؤثرة في بلورة الواقع اللغوي في الجزائر:

يمكن تلخيص أهم العوامل المؤثرة في بلورة الواقع اللغوي الجزائري في ثلاثة محاور هي:

1. العوامل التاريخية

وهي عوامل متجذرة يلخصها التاريخ العريق للأمة الجزائرية على مرّ الزّمان، ممثلة في طبيعة التواجد السكاني وتنوعه في المغرب العربي عامة وفي الجزائر بصفة خاصة، ويمكن حصر هذه العوامل لسانيا في الحضور الأمازيغي، والفتح الإسلامي الذي أثار للجزائر دروب التّقدم والازدهار، وحقب الاحتلال وخاصة الاحتلال الفرنسي الذي سعى إلى طمس الهوية الوطنية من خلال فرض سياسة لغوية استعمارية في مقدّماتها منع تعليم اللّغة العربيّة والحدّ من نظام التّعليم، إذ "كان التّعليم أيام الحكومة الفرنسيّة استعماريا بحثا لا يعترف باللّغة العربيّة، ولا يقيم لوجودها أي حساب في جميع مراحل التّعليم"⁽³⁾، ليس هذا فقط بل سعت إلى القضاء على اللّهجات العربيّة من خلال تعميم استعمال الفرنسيّة في مختلف الميادين كالإعلام والصحافة وتسمية الشّوارع بأسماء فرنسية ما أدى إلى إيجاد أجيال محرومة من المعرفة وجاهلة بثقافتها ولغتها الوطنيّة، فتراجعت اللّغة العربيّة الفصحى بشكل كبير.

على الرّغم من حصول الجزائر على الاستقلال، إلّا أنّ الفرنسيّة ما زالت تكتسح ميدانا واسعا من مجال الممارسة اللّغوية في المجتمع الجزائري، "ورغم كثرة استعمال الدّارجات إلّا أنّها ليس لها توجيّه تأثيري في الوضع اللّغوي كما هو الحال في اللّغة الفرنسيّة، وهي لغة أجنبية، لكن بحكم العوامل السوسيو ثقافية، والتّعميم الفائق لها على حساب اللّغة العربيّة أضحت مستعملة ولها تأثير على المجتمع، وتّسع بشكل كبير دائم خاصّة في السّنوات الأخيرة، علما أنّ الخطاب النّاطق باللّغة الفرنسيّة يستند بصورة جوهرية إلى اعتبار الحداثة"⁽⁴⁾ وهذا ما أثر بشكل كبير في بروز نوع من المهجين اللّغوي أيضا.

2. عوامل ثقافية:

سبق أن أشرنا إلى أنّ استعمال اللغة الفرنسية مرتبط بنظرة سوسيو ثقافية، فالكثير من الناس ينظر إلى اللغات الأجنبية على أنّها لغات العلوم والتطور، ويجهلون أو يتجاهلون أن العوامل التاريخية وبالأخص الاستعمارية هي التي أدّت إلى التّخلف العلمي والثقافي، والذي كان سببا حتميا لجمود اللغة الوطنية وعجزها عن مسايرة التطور الحاصل في المجال التقني وليس كما يدّعي البعض بأنّ العلوم لا يمكن تدريسها باللغة العربية، فالأمر يحتاج إلى بذل الجهود في الترجمة وليس الأمر مستحيلا، فقد عرفناه في نظم بعض الجامعات العربية التي تدرّس مختلف العلوم باللغة العربية كسورية والسودان وبعض المدارس العليا في الجزائر، وقد دعا إلى تعميم ذلك العديد من الوجوه البارزة في السّاحة العلمية الجزائرية، إلا أن ذلك لم يؤخذ على محمل الجدّ، لأنه في الحقيقة يحتاج إلى رؤية رشيدة تواكب الوضع العالمي حتى لا تزيد العولمة وتبعاتها الثقافية في تعميق هوة هذا الخلاف اللّغوي.

3. عوامل دينية:

يتساءل البعض عن سر قوة العربية وشيوعها في الجزائر، وإن كان هذا بشكل كبير في مستواها العامّي فالأمر له علاقة بعامل أقوى من كلّ العوامل، ألا وهو العامل الديني فاللغة العربية مرتبطة أشدّ الارتباط بالدين الإسلامي - الذي انتشر في المنطقة منذ القرن السادس للميلاد - فهي وعاءه، وهو الأمر نفسه الذي جعل الاستعمار الفرنسي يحارب اللغة العربية بشدّة، فهو قبل كل شيء استعمار صليبي، وفي هذا الشأن يقول محمد البشير الإبراهيمي: "مشكلة العروبة في الجزائر أساسها وسببها الاستعمار الفرنسي وهو عدوّ سافر للعرب وعروبتهم ولغتهم ودينهم الإسلام ... وبيان ذلك - مع الإيجاز - أنّ الاستعمار الفرنسي صليبي النّزعة، فهو منذ احتلّ الجزائر عمل على محو الإسلام ... وعلى محو اللغة العربية لأنّها لسان الإسلام"⁽⁵⁾، ومن الثّابت أنّ تشبث الجزائريين بدينهم جعلهم يحافظون بما أتيح لهم من وسائل بسيطة على اللغة العربية وتحديد مكانتها كونه لغة الدين ومقوم للشخصية الوطنية.

ثالثا: المفاهيم الاصطلاحية المتعلقة بالممارسات اللغوية في الجزائر:

من خلال ما سبق يمكن وصف الواقع اللغوي الجزائري بالتعددية والازدواجية والثنائية اللغوية التي تؤدي في أغلب الأحيان إلى حدوث التداخل اللغوي أو التعاقب اللغوي، وفيما يأتي نقدم ضبطا لمصطلحها لهذه المفاهيم.

1. التعدّد اللّغوي (Multilinguisme):

هو قدرة الفرد على التعبير بأكثر من لغة واستعمالها بشكل سليم، ويقال عن الدول التي يتكلم أفرادها بأكثر من لغة إنها متعدّدة اللّغات، وهو المعنى الذي أورده "جون ديوبوا" (jean dubois) في قاموس اللسانيات بقوله: "التعدّد اللّغوي: عندما تجتمع أكثر من لغة في مجتمع واحد، أو عند فرد واحد ليستخدمها في مختلف أنواع التّواصل، والمثال المشهور هو دولة سويسرا حيث الفرنسية والإيطالية والألمانية هي لغات رسمية"⁽⁶⁾ وهو ما نجده في الجزائر أيضا فهي تعتمد لغتين رسميتين، العربية، والمزابية، ويتعدى الأمر على مستوى الأفراد بحيث نجدهم إضافة إلى اللّغتين السابقتين يتحدثون باللّغة الفرنسية التي يعود انتشارها وبشكل واسع إلى العامل التاريخي الاستعماري الذي سبق ذكره، كما يتمّ اعتمادها في بعض مجالات التعليم ومختلف المعاملات الإدارية ويمكن إدراج مصطلح التعدّد اللّغوي تحت مصطلح الازدواجية اللّغوية عند وجود أفراد يتقنون لغتين فقط.

2. الازدواجية اللّغوية (Diglossia) / الثنائية اللّغوية (bi linguisme):

يصعب ضبط هذين المصطلحين نظرا لوجود اختلافات واضحة عند الباحثين في كتبهم ومقالاتهم، فعند ترجمة المعنى اللّغوي لكلا المصطلحين إلى العربية نلاحظ للوهلة الأولى أنّ لهما معنى متطابقا "فالمصطلح Diglossia يتكوّن من سابقة يونانية Di ومعناها مثني أو ثنائي أو مضاعف و glossl معناها لغة، واللاحقة ia للحالة، فحاصل الترجمة: صفة أو حالة لغة مثناه أو مضاعفة، بينما bi linguisme فيتكوّن من سابقة bi وتعني مثني أو مضاعف، و lingual بمعنى لغوي، واللاحقة ism الدالة على السلوك المميّز أو الحالة أو الصّفة، والحاصل: سلوك لغوي مثني أو مضاعف"⁽⁷⁾.

ويعود الفضل في شحذ مفهوم Diglossia إلى الباحث الأمريكي "شارل فيرغيسون" (ferguson charles) سنة 1959م في مقال له سَمَّاه: (diglossiaword)، وهذا بعد دراسته لعدة أوضاع لغوية في العالم كاللهجة الديموتيكي والكتاريسوفا في هايتي، والكريول الفرنسية والجزء الناطق بالألمانية في سويسرا وغيرها فيقول: "الازدواجية اللغوية وضع مستقر نسبيا، توجد فيه بالإضافة إلى اللهجات الرئيسية للغة الأم لغة تختلف عنها، وهي مستعملة بشكل متقن، وهذه اللغة بمثابة نوع راق يستخدم وسيلة للتعبير عن أدب محترم (بمعنى أن يكون له قواعد مضبوطة ومؤسسة)... ويتم تعلم هذه اللغة الزاكية عن طريق التربية الرسمية ولكن لا يستخدمها أي قطاع من الجماعات في أحاديثه الاعتيادية"⁽⁸⁾، وهكذا فقد حدّد "فيرغيسون" الخطوط العريضة للمصطلح وقصد به الازدواج اللغوي، أي التّنوعات المختلفة للسان الواحد.

ويذهب أندري مارتينييه إلى الرأي نفسه بقوله أنّ " مصطلح (bi linguisme) يدل في جذوره اللغوية على الثنائية اللسانية، ويدل Diglossia على الازدواج اللغوي، وقد وصل إلى هذه القناعة من العودة إلى جذر كلّ مصطلح من المصطلحين، إذ ذهب إلى القول بأنّ عنصر لسان (ألسونة lingnu) يتماثل مع مفردة لسان في اللّغتين الإنجليزية والفرنسية، وأنّ مصطلح (gloss) لا يفرض مفهوم اللسان الحقيقي بل يوحي بمعنى تنوع اللسان الواحد"⁽⁹⁾.

وقد طوّر هذا المفهوم الأمريكي "جوشوا فيشمان" (Joshua fishman) ليشمل أنماطا لغوية مختلفة من نفس المستوى من حيث الاستعمال، وهنا يستوقفنا مصطلح الثنائية اللغوية بوصفه مظهر من مظاهر التعدّد اللغوي، فما الفرق الجوهرى بين المصطلحين؟

نجد فيشمان عند توسيعه لمفهوم الازدواج والثنائية يعتبرهما وجهان لعملة واحدة والفرق الوحيد يكمن في الاستعمال على مستوى الفرد أو المجتمع، فيقول: "ثنائية اللغة صفة مميزة للتصرّف اللغوي على المستوى الفردي أمّا ازدواجية اللغة فإنّها خاصيّة من خصائص التنظيم اللغوي على مستوى المجتمع، ثنائية اللغة هي سمة الاستخدام اللغوي من قبل الأفراد، بينما ازدواجية اللغة وصف لتخصيص المجتمع لوظائف معيّنة للغات أو لهجات مختلفة"⁽¹⁰⁾.

وقد اختلف المترجمون العرب في ترجمة هذين المصطلحين نتيجة لنقلهما عن لغات مختلفة، فقد ذهب محمد الخولي إلى القول بأنه: "إذا كانت اللّغتان لهجتين للغة واحدة كأن تكون لهجة عالية فصيحة ولهجة عامية محلية فتدعى هذه الثنائية ثنائية رأسيّة vertical Bilingualism ... وجاء مفهوم الرأسيّة من وجود لهجة عالية هي اللّهجة الفصيحة وأخرى أقل شأنًا وعلوًا هي اللّهجة العاميّة أو المحليّة"⁽¹¹⁾.

ويذهب نهاد الموسى إلى أنّ الازدواجية اللّغوية هي وجود مستويين في إطار اللّغة نفسها ويقصد بذلك الفصحى والعاميّة يقول: "إنّنا نؤثر اتّخاذ الازدواجية في هذا المفهوم من تقابل شكلين أو مظهرين أو مستويين لغويين في إطار العربية نفسها، وذلك أنّ الذين اختاروا الازدواجية في هذا المطلب أكثر، والغلبة من مستلزمات المصطلح، ثمّ إنّ الازدواجية مادّتها الرّوج وقد استقرّت هذه المادّة في العربية بدلالة جليّة على الاقتران والمشكلة. شأن العربية ولهجاتها، أو الفصحى والعاميّة. وهذه المادّة في الطّبيعة تشي بتوحيد العرق والسّلالة ... أمّا الثنائية فإنّ أسّ دلالتها مطلق العدد حتى نطلق على متقابلات الأضداد كالخير والشرّ والتّور والظلام والفقر والغنى، وذلك أشبه بالتّقابل البعيد بين اللّغات المتباعدة. وهكذا تكون الازدواجية عندنا مقابلا عربيا لـ Diglossia على حين تكون الثنائية - عندنا - هي المقابل العربي لـ Bi lingualism"⁽¹²⁾. وعليه فإنّنا نرجّح بالقول أنّ الازدواجية هي مقابل لـ Diglossial وهي تتعامل مع أشكال اللّغة الواحدة بينما لا يمكن التّحدث عن وجود ثنائية إلا في حال إتقان الفرد أو مجموعة من الأفراد للّغتين مختلفتين، من نفس المستوى وليس كما هو معتقد من أنّها التنوّع اللّهجي للغة واحدة (المستوى العامي) ومنه فإنّ الثنائية اللّغوية هي القدرة على إتقان لغتين مختلفتين بنفس الدّرجة من الإتقان، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة، وتمثّل هذه الوضعية في الواقع اللّغوي الجزائري اللّغتين العربية والفرنسية بصفة خاصّة، أو العربية الفصحى والمأزنية باعتبار اعتماد هذه الأخيرة لغة رسميّة ثانية بينما تمثّل الازدواجية اللّغوية الفصحى ومختلف اللهجات العاميّة الأخرى على مستوى القطر الجزائري.

3. التداخل اللغوي (Interference):

التداخل هو نتيجة للوضعيات اللغوية السابقة وينتج عن طريق الاقتراض والتقليد ويمس اللغة في مختلف مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية وكذا الدلالية، وهو ملازم للغات الحية مهما كانت إلا أن اللغة العربية قد وضعت له قوانين مضبوطة فحافظت على نظامها بشكل كبير منذ بداية ظهور اللحن فيها عن طريق احتكاك العرب بالعجم زمن الفتوحات الإسلامية.

قد ظهر كمصطلح في النصف الأول من القرن العشرين عندما سيطر السلوكيون على ميدان الدراسات النفسية واللسانية، "حيث نظروا إلى الكلام بوصفه عادة لفظية لا تختلف عن العادات السلوكية الأخرى من حيث اكتسابها بالمران والتكرار والتعزيز، حتى يتكلم المرء بسهولة ويسر دون أن يبذل جهدا فكريا يذكر، تماما كما يتعلم الطفل المشي ... ونتيجة لتأصيل عادة التكلم باللغة الأم، فإن الطالب ينقل بعض عناصرها بصورة لا شعورية إلى اللغة الجديدة التي يتعلمها"⁽¹³⁾، أي أن يستعمل المتكلم أصوات أو كلمات أو تراكيب من لغته الأم في لغة أخرى.

وعرف "لويس جان كالفي" التداخل أيضا عن "فانريش" Uriel- weinriche بما يلي: يدل لفظ التداخل على تحويل (Remaniemen) للبنى ناتج عن إدخال عناصر أجنبية في مجالات اللغة الأكثر بناء مثل مجموع النظام الفونولوجي وجزءا كبيرا من الصرف والتركيب، وبعض مجالات المفردات (القراءة، اللون، الزمن ...) "⁽¹⁴⁾، وهذا وارد في الممارسات اللغوية في الجزائر، حينما يستخدم المتكلم بعض الكلمات أو الجمل الفرنسية في حديثه باللغة العربية، سواء كان ذلك على المستوى الصوتي حيث يؤدي التداخل اللغوي في المستوى الصوتي إلى ظهور لهجة أجنبية في كلام المتكلم ويبدو هذا واضحا في اختلاف التبر والقافية والتنغيم في كلا اللغتين حتى وإن كانت الوحدة الصوتية (الفونيم) موجودة في اللغة الأم واللغة الثانية على حد سواء إلا أن نطقها يختلف صوتيا ويؤدي إلى ظهور تلك اللهجة الأجنبية وهذا يحدث أيضا بين اللغة العربية والعامية "كما هو الحال عند بعض التلاميذ حين يكتبون بعض الكلمات مثلما ينطقونها في الخارج، وقد يختلف الخطأ بسبب ذلك إذا كانت كتابة تلك الكلمة مختلفة في العربية عن اللهجة"⁽¹⁵⁾.

يحدث التداخل أيضا على المستوى المعجمي وهو ما يسمى بالافتراض حين يدمج المتكلم بعض الكلمات الأجنبية في كلامه كاستعماله لكلمة cava عند السؤال عن الأحوال أو كاستخدام كلمة machine للدلالة على كل آلة تشتغل بمحرك، أو استعماله لكلمة jamais للدلالة على معنى "إطلاقا" وغيرها من الأمثلة. "وقد يستخدمها المتعلم بمعناها في اللغة الأم وهو يتكلم باللغة الثانية ويكون أيضا عندما تضم اللغة الأولى واللغة الثانية كلمة واحدة ولكنها تستعمل بمعنيين مختلفين، فإن متعلم اللغة الثانية قد يميل إلى فهم تلك الكلمة بمعناها في اللغة الأم"⁽¹⁶⁾.

هو ما يحدث عند تداخل الفصحى والعامية في الوضعيات التواصلية التي تفرض على المتكلمين استعمال الفصحى، وكذلك عند افتراض بعض العبارات من اللغات الأجنبية ونجد هذا التداخل أكثر شيوعا لدى لغة الصحافة إذ يميل الصحفيون ومنشطو البرامج إلى افتراض كلمات من الدارجة أو اللغة الفرنسية أثناء ممارستهم للغة العربية الفصحى، وهو ما يدخل أيضا ضمن المحجن اللغوي، وذلك راجع إلى استعمالها الشائع لدى فئات المجتمع المختلفة والتي تكون مستهدفة بالخطاب.

خاتمة:

إنّ هذه الظواهر التي تخيم على مختلف الممارسات اللغوية في الجزائر أثّرت بشكل كبير في هذا الميدان خاصة على متعلّم اللغة العربية، إذ يؤدي احتكاكه بعدة لغات في مختلف تعاملاته إلى التأثير على اكتسابه الصحيح لها وكذا استعمالها، وأهم هذه الظواهر هي:

- الخلفية الدينية المتمثلة في مبادئ الدين الإسلامي الحنيف؛
- الموروثات التاريخية التي تراكمت على المجتمع إثر تعاقب الحضارات المختلفة؛
- التأثيرات السياسية خاصة من الجانب الفرنسي؛
- المفاهيم الخاطئة عند شريحة واسعة من المجتمع والتي ترى أنّ اللغة العربية غير صالحة لمواكبة التقدم.

لذا لابدّ من التّظر في واقع الممارسات اللّغوية، والبحث عن سبل أكثر نجاعة لتسخيرها خدمة للغة العربيّة حتّى تنال مكانتها اللاّئقة لها في مجتمعنا الجزائري الذي هو جزء لا يتجزأ من العالم العربي الإسلامي.

وعليه نخلص إلى بعض التّوصيات في هذا السياق من أهمّها:

- ضرورة التّركيز على الجهود والظواهر الاجتماعية كالأشهارات التي تعمل على توحيد لغة الوطن؛

- توطين المعرفة العلمية التي لا تكون إلّا بلغة الوطن، فمجتمع المعرفة لا يكون ولا يستقيم أمره إلّا بلغة الوطن، فلا تطور ولا نموّ بعيدا عنها لأنّ الأمم الحيّة حيّة بلغاتها؛

- إنزال كلّ لغة من اللّغات الممارسة في الجزائر حسب وظيفتها الاجتماعية والسياسية والثّقافية، وهذا بالنّظر إلى البعد الوطني والديني والعلمي والثّقافي؛

- الأرحح إعطاء اللّغة الرّسمية (العربية) مكانتها الدّستورية الفعلية باعتبارها لغة الجزائريين عامة وهي لغة الانسجام الطبيعي والعفوي ولغة التّفاهم الحضاري؛

- الأنسب اعتبار اللّغات الأجنبيّة لغات أجنبية فقط، نستفيد منها لا نعمل على جعلها ضرائر للغة العربية بل هي لغات التّفتح ووسيلة لنقل العلوم إلى العربية؛

- الاهتمام بتدريس اللّغة العربية بما لا يجعل من العاميّة ركيزة في ذلك.

وتبقى ظاهرة التّعدد والازدواج والثنائية اللّغوية - وما ينجر عنها من تداخل وتعاقب- التي يشهدها واقع الممارسات اللّغوية في الجزائر ظاهرة لا مناص منها، ولكن الجدير بنا أن نستغل جانبها الإيجابي الذي يجعل من اللّغة العربية الأساس، ونسهم في تطويرها من خلال الاستفادة من مختلف اللّغات الأجنبيّة على تنوع المجالات وتعدد الميادين عن طريق التّرجمة.

الهوامش والإحالات

- (1) - ينظر صالح بلعيد، بحث في مصطلح الممارسات اللغوية، مجلة الممارسات اللغوية، مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، تيزي وزو، العدد التحريبي، 2010م، ص 18، 19.
- (2) - ينظر المرجع نفسه، ص 22، 23.
- (3) - توفيق المدني أحمد، جغرافية القطر الجزائري، مكتبة النهضة، الجزائر، دط، 1963م، ص 138.
- (4) - اللغة العربية مجلة نصف سنوية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، ع5، 2001م، ص 147.
- (5) - محمد البشير الإبراهيمي، آثار البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1 1997م، ص 150، 151.
- (6) - j. Dubois et autre, Dictionnaire de linguistique, paris, Larousse, 1973, p 368.
- (7) - إبراهيم محمود كايد، العربية الفصحى بين ازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، السعودية، العدد الأول، مارس 2002، ص 55.
- (8) - علي القاسمي، العربية الفصحى وعامياتها في السياسات اللغوية، أعمال الندوة الدولية الفصحى وعامياتها، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2008م، ص 200.
- (9) - إبراهيم محمود كايد، المرجع السابق، ص 57.
- (10) - المرجع نفسه، ص 59.
- (11) - محمد علي الخولي الحياة مع لغتين الثنائية اللغوية، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط 1 1408هـ / 1988م، ص 20.
- (12) - نهاد الموسى، الازدواجية في العربية ما كان وما هو كائن وما ينبغي أن يكون، مطبعة الجامعة الأردنية، دط، 1409هـ / 1988م، ص 84.
- (13) - مجلة الممارسات اللغوية، مخبر الممارسات اللغوية بالجزائر، جامعة مولود معمري، تيزي وزو العدد 1، 2010م، ص 77.
- (14) - لويس جان كالفي، ت: محمد يحياتن، علم الاجتماع اللغوي، دار القصة للنشر، الجزائر دط، 2006م، ص 27.
- (15) - ينظر: مجلة الممارسات اللغوية، مرجع سابق، ص 77، 80.
- (16) - المرجع نفسه، ص 77، 78.

معالم المنهج النقدي عند ابن شرف القيرواني

Manifestations of the Critical Approach of the Critic
Ibn Sharaf al-Kairouani

أ. عبد القادر مهدي

جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/29

تاريخ الإرسال: 2020/04/23

ملخص:

تروم هذه الورقة البحث في تَمْظُهُرات المنهج النقدي والبلاغي عند الناقد المغاربي محمد بن شرف القيرواني، من خلال محاولة التعرف على جانب المفاهيم والمقاييس والأسس النقدية التي استطاع أن يطورها إلى منهج نقدي طمّته على شعر طائفة من الجاهليين والأمويين والعباسيين وبعض الشعراء المغاربة والأندلسيين، واتخذ من عديد القضايا الأدبية الكبرى قاعدة بنى عليها نظريته ومنهجه النقدي الذي احتكم إليه؛ كما وجّه عنايته - في رؤيته النقدية - لِقَاء جزئيات اتصلت ببعض المسائل البلاغية أو اللغوية أو الدينية الأخلاقية، أو حتى بالخضوع إلى السمات الشكلية والفنية تارة أخرى، وكلها معايير استقاها في مجملها من نظره في نقد بعض السابقين والمعاصرين له من أساتيد وأنداده. ثم إن مدعاة تطرّفنا لهذا الموضوع ودراسته على وجه التحديد؛ هو اقتناعنا المؤكد بأن ما خلفه هذا الناقد المغاربي لم يكن مجرد وقفات قاصرة ولا لحات عابرة في حقل الدراسات الأدبية والنقدية المغربية القديمة؛ وإنما حاول جاهداً أن يسهم في تأسيس منهج نقدي مغاربي يطبعه الوضوح ويسمّه الإبداع والتفرد، وتوشّحه الجِدّة والابتكار.

الكلمات المفتاحية: معايير؛ منهج؛ ابن شرف؛ المفاهيم؛ القيرواني.

Abstract:

This paper aims at examining the manifestations of the critical and rhetorical approach of the Maghreb critic Mohamed Ben Sharaf al Kairouani, by identifying some of the concepts, standards and critical foundations that he was able to develop into a critical method applied to the poetry of a group of ignorant, Umayyad, Abbasid, and some Moroccan and

Andalusian poets. Many of the major literary issues were the basis on which he based his theory and the critical approach to which he had invoked; Li formal and technical features at other times, all of the standards and foundations gleaned in its entirety from its consideration of the criticism of some former and his contemporaries from Osativh and his peers. It is our conviction that what was left by this Maghreb critic was not merely a standstill or a passing glimpse in the field of literary and critical Maghreb studies; rather, he tried very hard to contribute to the creation of a curriculum that is critically important. Uniqueness, novelty and innovation.

Keywords: standards; Ibn Sharaf; Maghreb; Concepts; al Cyrene.

مقدمة:

تعرّف العلاقة بين النّقد والبلاغة تواشجاً وتداخلاً كبيرين، حيث يجعل من إمكانيّة الفصل والتّفريق بينهما أمراً عسير التّطبيق؛ كيف لا وهما يشتركان معاً في نقطة الانطلاق وفي مجال ونطاق العمل، لذلك عُدّت البلاغة بعلومها بلاغةً نقديةً، والنّقد بمخرجاته وأحكامه نقداً بلاغيّاً.

ولقد عُدّ النّقد العربي القديم في مجمله نقداً معيارياً بلاغيّاً، لحقه النّقد المغاربي في ذلك، حيث عُني بوضع المعايير النّقديّة على مقتضيات البلاغة، والتمس الأساس النّظري لهذه المعايير "مما ورثه من القوالب الشعريّة القديمة التي كان الشّاعر يبني على أساسها نتاجه الشعري، لذلك جعل من القصيدة الجاهلية النّمودج الشعري الذي مثّل مرجعيّته النّقديّة؛ لأنّها جمعت الخصائص الفنيّة التي يُقاس عليها الشعر، وهذه الخصائص أوجب النّقد القديم توافرها في القصيدة العربيّة"⁽¹⁾.

ومما هو قمينٌ بالذّكر، أنّ ناقدنا - ابن شرف⁽²⁾ -: عُني كغيره من نقاد البيئة المغاربيّة في هذا التّأسيس وفي هذه الرّؤية النّقديّة التي ارتضاها، على كثيرٍ من الآراء والطّروحات والمعايير التي انطلقت من البلاغة والنّقد معاً، إذ لا يمكن أن تقوم لأي دراسة قائمة مالم تبحت في مستويات ومقاييس ومفاهيم المنهج النّقدي والبلاغي، وأهم عناصرهما وخصائصهما الجوهرية التي إمّا زلّ بها. وهذا ما نرؤى الوصول إليه - دراسةً وتحليلاً - من

خلال المحاور التي ستناقشها هذه الورقة البحثية تبعاً. وقد انطلقنا في إعدادنا لهذه الورقة البحثية من إشكالية كبرى جسدها هذا التساؤل المنطقي: ماهي أهم المعايير النقدية التي استطاع ناقدنا "ابن شرف" أن يطورها إلى منهج يسير ومخرجات البلاغة العربية وعلومها؟

1- ملامح النقد التطبيقي المعياري عند ابن شرف القيرواني:

1-1/ معايير البلاغة الاستعارية:

لقد اهتم ابن شرف بالبلاغة وعلومها، حيث عدّها معيارية تعليمية تهتم بدراسة الصور البيانية من تشبيه واستعارة وكناية..؛ لأنّها من أبرز علامات الإبداع وأهم معايير الجودة في جوهر الشعر وروحه. ولما كانت الاستعارة من أهم الألوان والصور البلاغية عند العرب؛ استطاعت أن "تتحقق في مستوى مختلف من اللغة من جهة، ومظهر من مظاهر الشعر القائمة على استبدال المعنى بتغيير اللغة من جهة أخرى"⁽²⁾. كما عُني القدماء بالاستعارة باعتبارها من أهمّ وأبرز وسائل الشاعر في جمع وتكوين صورته، فأعلوا من قيمتها وأظهروا فضلها، لأنّها أكثر تحقيقاً لعملية الادّعاء، أي ادّعاء دخول المشبّه في جنس المشبّه به، وأكثر قدرة على تحقيق المعنى المطلوب⁽³⁾. ولأنّها لها أيضاً القدرة على خلق الصور الفنية البارة باعتبارها الوسيلة العظمى التي يجمع الدّهن بواسطتها في الشعر أشياء مختلفة لم توجد بينها علاقة من قبل⁽⁴⁾.

والاستعارة في علم البيان، مجاز لغوي علاقته المشابهة دائماً (تشبيهة حذِفَ منه أحد طرفيه). كما تتفق تعريفات البلاغيين العرب لها حول مبدأ عام يحكمها، وهو النقل من الحقيقة إلى المجاز، أو من الأصل إلى غيره؛ فقد قام الجاحظ بذكرها في كتابه البيان والتبيين وقال بأنّها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه⁽⁵⁾. وكذلك الحال عند ابن قتيبة القائل: "العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الآخر، أو مجاوراً لها أو مُشاكلاً"⁽⁶⁾. معنى هذا أنّ الاستعارة أكثر وعياً لطبيعة الصورة الفنية وعلاقتها بالخيال؛ لأنّها تمثل تجاوزاً باللغة من التعبير بما هو ممكن إلى التعبير بالمخالف وهي أعلى درجات الشّعريّة؛ ولأنّها أيضاً المرحلة الأكثر عمقاً في إحساس الشاعر بالمادة التي يشكلها⁽⁷⁾.

ومن الأمثلة التطبيقية التي ذكرها ابن شرف واستحسنها من استعارات الشعراء الأوائل قوله في بعض استعارات امرئ القيس وأهمها: « وكانوا يقولون في الفرس السابق: يلحق الغزال ويسبق الظلّيم، وأمثال هذا حتى قال: "بمنجرد قيد الأوابد هيكل" »⁽⁸⁾.

والذي نستشفه من هذا الذي تقدّم أنّ "ابن شرف" إفتتن كثيره من النقاد القدماء بما جاء به امرؤ القيس من صور بلاغية سواء كانت مؤسسة على المشابهة (التشبيه والاستعارة) أو مؤسسة على المناسبة (الكناية والمجاز المرسل)، وقد أورد في مقامته (مسائل الانتقاد أو أعلام الكلام) قوله: إنّه « لم يكن قبله من فطن لهذا، وبني من بعده على هذه الإشارات والاستعارات، فحسنت به أشعارهم جداً، وسلخوا منهاهجها قصداً فطرتت أقوالهم، وكانت الأشعار قبلها سواذج »⁽⁹⁾. وللتدليل على هذا المعنى، ألفينا ابن شرف يتحدث - كما سبق الإشارة إليه - عن استعارة "قيد الأوابد" الواردة في قول امرئ القيس وهو يصف فرسه:

وَقَدْ أَغْتَدِي وَالطَّيْرُ فِي وَكْنَاهَا بِمَنْجَرٍ قَيْدَ الْأَوَابِدِ هَيْكَلٍ⁽¹⁰⁾

إذ إنّ المعنى الأصلي الذي تحاول هذه الاستعارة التوصل إليه وتحقيقه "قيد الأوابد" أنّ هذا الفرس قادرٌ على منع الأوابد من الإفلات والذهاب، وهذا لسرعته التي يستطيع من خلالها أن يُقيّد الطريدة فلا تفلت منه، وهو معنى يتوصل إليه القارئ أو المتلقي عن طريق نوع من القياس. كما أنّ في البيت كناية عن البكور "وقد أغتدي والطير في وكناها" وهي كناية عن صفة، وفي الكناية توضيح للمعنى من خلال الرمز، وإبراز المعنى وتخليته مرفوقاً بدليله ومشققاً بشاهده وحجته.

كما يُعدُّ هذا البيت محل شاهد عند بعض النُّحاة، من خلال قوله: "وقد أغتدي" حيث وردت "قد" مع الفعل المضارع للتحقيق، وهذا قليل الورد، والأغلب أن تأتي للتوقع.

1-2/ معيار بحث الصورة الفنية:

لقد غني الأدياء والنقاد بالصورة الفنية في الأدب بعامة، وفي الشعر بخاصة، كما حظيت بمكانتها الخاصة في حقل الدراسات الأدبية والنقدية والبلاغية القديمة والحديثة، من

حيث مجال البحث والعناية والاهتمام بتحديد ماهيتها ووظيفتها في العمل الأدبي، غير أن مكن الاختلاف الحاصل في هذا الشأن، هو صعوبة تحديد المفهوم المانع والجامع لها - أي الصورة الفنيّة - ذلك أنّها من المصطلحات النقدية الوافدة، التي لها جذور في النقد العربي⁽¹¹⁾، إلا أنّ ما ورد ذكره من لفظ للصورة أو بعض مشتقاتها على ألسنة بعض النقاد والأدباء القدامى قليل جدّاً، ويُعَدُّ الجاحظ أوّل من استعمل مادّة الصورة في مجال الأدب حين تحدّث عن الشعر بأنّه: «ضربٌ من النّسج، وجنسٌ من التّصوير»⁽¹²⁾، وكأنّ المراد بالتّصوير عنده - هنا - تلك العملية الدّهنية التي تصنع الشعر.

ويتجلى لنا بوضوح إعجاب النّقاد المغاربة بالصّور الفنيّة التي تركت بصماتها على مستوى الخطاب الشعري الذي أخضعوه للدراسة، وبخاصّة ناقداً "ابن شرف" الذي تفضّل - كغيره من الأدباء والنقاد - إلى أهميّة الصورة الفنيّة في الشعر فضمنها مقامته - مسائل الانتقاد أو أعلام الكلام-؛ لأنّه أدرك أنّ الصورة هي أساس كلّ عمل فني والخيال أساس كل صورة، والصورة ابنة الخيال الشعري الذي يتألّف عند الشعراء من قوى داخلية، تفرق العناصر وتنشر المواد، ثم تعيد ترتيبها وتركيبها لتصبّها في قالب خاص حين تريد خلق فنّ جديد متّحد ومنسجم، والقيمة الكبرى للصورة الفنيّة تكمن في أنّها تعمل على تنظيم التجربة الإنسانية الشاملة، للكشف عن المعنى الأعماق الموجود في الخير والجمال من حيث المضمون والمبنى، بطريقة إيحائيّة خصّبة⁽¹³⁾، يتمازج فيها الشكل بالمضمون في سياق بيان خاص أو حقيقي كاشف ومعبر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية⁽¹⁴⁾.

ومن الأمثلة التّطبيقية التي أوردها ابن شرف وناقش فيها قضية الصورة الفنيّة البديعة قوله في شعر صريع الغواني أبو الوليد مسلم بن الوليد الأنصاري، أحد الشعراء المبدعين والبلغاء المفلّحين؛ حيث قال إنّ: «كلامه مُرَصَّع، ونظامه مُصنَّع، وعزله مُستعَدَّب مُستغرب، وجملة شعره صحيحة الأصول قليلة الفضول، وشبّهه بزهر النابغة»⁽¹⁵⁾.

ونستشف من نص ابن شرف أنّ اللغة الشعرية التي إمّار بها الشاعر تتسم بكثرة البديع، فهو أوّل من تكلف في شعره واستكثر منه في قوله - أي البديع -، وسبقه بشار إلى استعمال البديع؛ إلا أنه لم يبلغ شأؤ مسلم فيه، وقد عدّ العلماء هذا التّصنُّع

والتكلف إفساداً للشعر، إذ تبعه في ذلك الشعراء مثل: أبي تمام والبحري وابن المعز وغيرهم⁽¹⁶⁾. غير أن ابن شرف لم يذم طريقة تأليفه ونظمه للشعر وإنما حَبَّذاها واستملحها ولم يكن البتة ضد إغرايه وعُدُوله، لأنه يعلم يقيناً أن عنايته بالبدیع إنما جاءت تلبيةً لحاجات الحياة العباسية، لتمثل هذه الألوان البديعية التي تتواءم وتتوافق وحياة الرفاهية والترف. لذلك قال عنه الأستاذ حنا الفاخوري في تاريخ أدبه: كان "... صائغاً ماهراً للكلام، وصانع ألفاظ بالغاً في اللبقة، فهو يفهم الشعر على أنه صياغة جميلة، وصقل متفق براق، فيبسط في النظم، ويتوفر على زخرفته"⁽¹⁷⁾.

ومن الآراء النقدية التي خص بها ابن شرف مسألة الصورة الفنية الأدبية، ما قاله عن أبي فراس الحمداني: «وأما أبو فراس بن حمدان، ففارس هذا الميدان، إن شئت ضرباً وطعناً، أو شئت لفظاً ومعنى، ملك زماناً وملك أواناً، وكان أشعر الناس في المملكة وأشعرهم في دُلّ الملكة، وله الفخريات التي لا تعارض، والأسريّات التي لا تُناهض»⁽¹⁸⁾.

ونتبين من نص ابن شرف أنه كان مُعجباً بالشاعر "أبي فراس"، وبصوره الفنية المبتدعة التي حوّاها شعره، خاصة وهو يتحدث عن مشاعره وأحاسيسه، فقد كان وجدانياً يصف ما يقع تحت بصره من حوادث ووقائع، وما يعتلج في صدره من آلام وآمال، فكان الشعر عنده "ألهوة يتلهى بها، وبلسماً يداوي به جراحاته، وقد أغناه الله عن المسألة بعزة الملك ونعيم الدولة، فلم ينظم المدح ولا الهجاء، وإنما فخر بقومه وعشيرته، فقال: نَطَقْتُ بفضلي وامتدّحتُ عشيرتي فَلَا أَنَا مَدَّاحٌ وَلَا أَنَا شَاعِرٌ"⁽¹⁹⁾.

كما أشار ابن شرف إلى تفوق الحمداني في قضية حُسن الكلام الذي امتازت به لغته الشعرية، وهذا لجودة معانيه ودقة تخيُّره للألفاظ، وجمال تعبيره وسلاسته، إذ فيه من الجزالة وشدة الأسر في موضع الشدة، كما فيه من الرقة والسهولة ما فيه، وهذا يعني أنه قد اهتم بالصياغة اللفظية الجيدة للمعنى البليغ، فكل من اللفظ والمعنى له قيمته الكبيرة عنده. لذلك قال فيه الثعالبي - الذي يتوافق وما قاله ابن شرف -: «شعره مشهور سائر بين الحسن والجودة، والسهولة والجزالة والعدوبة، والفخامة والحلاوة، والمتانة، ومع رواء الطبع، وسمّة الظرف، وعزة الملك، ولم تجتمع هذه الخلال قبله إلا في شعر عبدالله بن المعتز

وأبو فراس يُعَدُّ أشعر منه عند أهل الصَّنعة، ونُقَدِّد الكلام، وكان الصّاحب يقول: "بدئ الشعر بمَلِك، وختمَ بِمَلِك" يعني امرأ القيس وأبا فراس»⁽²⁰⁾.

وحتى نُؤكِّد ما ذهب إليه ابن شرف من استحسان لشعر الشاعر، رأينا لِزام أن نُدَلِّل - على ما تقدّم - من جيّد شعره، ووَقَعَ اختيَارنا على لاميته التي يقول فيها⁽²¹⁾:

مُصَابِي جَلِيلٌ وَالْعَزَاءُ جَمِيلٌ وَظَنِّي بِأَنَّ اللَّهَ سَوْفَ يُدِيلُ
جِرَاحٌ تَحَامَاهَا الْأَسَاهُ مَخُوفَةٌ وَسُقْمَانٍ: بَادٍ مِنْهُمَا وَدَخِيلُ
تَنَاسَانِي الْأَصْحَابُ إِلَّا عِصَابَةٌ سَتَلْحَقُ بِالْأُخْرَى عَدَاً وَتَحُولُ

1-3/ معايير تصنيف الشعر والشعراء:

لقد ورد ذكر أسماء طائفة من الشعراء في مقامة ابن شرف - مسائل الانتقاد أو أعلام الكلام - عن طريق تخرُّر خطِّ منهجي اعتمد فيه المؤلّف على انتقاد ودراسة الشعراء الذين سبق تناولهم في كتابي "طبقات فحول الشعراء" لابن سلام الجمحي، وكذا "الشعر والشعراء" لابن قتيبة، فأورد ثُغفًا من أشعارهم ونبذًا من أخبارهم مركزًا على من اشتهر منهم من شعراء العصر الجاهلي وصدر الإسلام وما يليهم من أخبار شعراء العصر الأموي فالعباسي، مُعلّقًا عليها بما يوحي به المقام، غير أنّ الجديد الطّارف الذي عُدَّ إضافةً لمحمودة لابن شرف هو عنايته بذكر طائفة من شعراء المغرب والأندلس إلى جانب المشاركة، فألفيناه يتحدّث عن ابن عبد ربه وابن هانئ وابن درّاج القسطلي وعلي التونسي؛ كما تعرّض للصنوبري والحَبْرُ أرزي في سياق ضَمِّ فيه أبا تَمَّام والبحري وابن الرُّومي والمتنبي.

وقد تعرّض ابن شرف بالنقد لما لا يقلُّ عن ثمانية وأربعين شاعراً ينتمون إلى مختلف العصور الأدبية، عدا شعراء الغزل العذري الذين تحدّث عنهم مجتمعين في طبقة خاصّة كما فعل من سبقه من النقاد الأوائل، وذلك سبب أخذه بمقياس الاختصاص في نوع معين من الغرض الشعري وهو الغزل، حيث لم يذكر من شعراء الغزل الماجن الذي كان يحمل رايته عمر بن أبي ربيعة أحداً؛ وهذا لأنّه كان يُمَجُّ هذا النوع من الغزل بالنظر إلى إباحيته ومجونه.

كما اعتمد المنهج التاريخي الذي يُعنى بالتحقيب الزمّني والترتيب التسلسلي وهو يرصّد أخبار الشعراء وشعرهم، من جاهليين، فمخضرمين ثمّ أمويين فعبّاسيين، ويختتم بشعراء العصر الأندلسي الذين أغفلهم النقاد المشاركة في مصنفاتهم ومظاهرهم النقدية، على الرّغم من أنّ ابن شرف قد تعرّض بالحديث عن بعضهم فقط، إذ ذكر خمسة أو ستة منهم لا أكثر. فقد اقتطف من كلّ عصر ساقه ثلّة من الشعراء؛ إلّا أنّ الملاحظ أنّه لم يردّ حديثه عنهم على كلمات موجزة، وقد تكون هذه الكلمات غير ذات جدوى في باب النقد كقوله في الرّاعي: «وأما الرّاعي عُبيد فُجُيل على وُصفِ الإبل، وشَعْلَه هواها عن الشعر في سواها، سوى التعلّل بالنّزّ القليل فصار بالرّاعي يُعرف ونسيّ ماله من الشّرف»⁽²²⁾. وكُلّ هذا يدعونا إلى القول بأنّ عمل ابن شرف كان خاضعاً لنظرة علميّة منطقية تحكمه وتنظّمه، وأنّه لم يكن قطّ عملاً عفويّاً عشوائياً اعتباطياً.

ثمّ إنّ القمين بالملاحظة أنّه وظّف اسم الشُّهرة لكلّ شاعر معروفٍ تخيّرهُ مثل: المتنبي، والمملك الضّليل، والخبز أرزي وغيرهم، بدليل قوله: «قال أبو الرّيان: لقد سمّيت المشاهير وأبقيت الكثير»⁽²³⁾. وقوله أيضاً: «فقلت: لا أعتك بأكثر من المشهورين ولا أدكرُ رأيك إلّا في المذكورين»⁽²⁴⁾.

كما أنّه قام بالتمثيل الشعري لبعضهم دون الآخرين بطريقة يمكن أن نقول عنها إنّها اختياريّة عمدتاً وليس اعتباطيّة، ثمّ إنّهُ عني بإبراز ما يتميّز به كلّ شاعر في الشعر وغيره، على نحو تعميمي يتضمّن الحكم والخبر على السّواء، مُركّزاً على الجانب البلاغي وعلى الجوانب الجمالية التي تتسمّ بها أشعارهم المختارة الواردة في مقامته، فكان حريصاً أشدّ الحرص على الحكم على الشعراء بحسب ما تتوافر عليه نصوصهم من جودة أو رداءة. وهو بذلك يهتمّ بدراسة النّص من أجل النّص وهو ما نادى به النقد الحديث، وهو بذلك يشجّب مقياس الزّمن الذي كان سائداً عند أنصار القديم ولا سيّما "الجمحي".

الملاحظ أنّ "ابن شرف" قد وسّع من أعطاف القول في ذكره لعدد الشعراء ومن مختلف العصور والأزمنة إلى غاية عصره، خاصّة وهو يُقدّم إشارات سريعة وخاطفة عن بعض الشعراء، وتوقفه عند بعضهم، ولا شكّ أنّه كان قاصداً ذلك. ونأخذ من الأمثلة

على إشارات المختصرة العجلى قوله في طرفه بن العبد: «ولقد خُصَّ بأوفر نصيب من الشعر، على أنزر نصيب من العمر، فملاً أرجاء ذلك النصيب بصنوفٍ من الحكمة وأوصافٍ من علوِّ الهمة»⁽²⁵⁾.

والذي نتبيته من هذا النص المقتضب أن ابن شرف قد أطلق حكمه النقدي على شعر طرفه بن العبد الذي يرى أنه يتميز بمعيار الجودة، فعلى الرغم من أنه لم يُعمر طويلاً إلا أن الشعر الذي قاله كان كافياً لأن يرفع من مكانته إلى مصاف الشعراء الكبار - بسبب جودته لا كثرته -؛ حيث أجمع النقاد على أن طرفه من أصحاب المعلقة وتغلب على شعره البداوة الخالصة، حيث يُكثر الغريب في ألفاظه، وتراكيبه قوية ويتخللها شيء من الغموض والإبهام، كما تعددت أغراض ومواضيع شعره، حيث نظم في الحماسة والمهجاء والفخر والحكمة، أمّا عن حكمته في شعره، فقد استمدّها من حياته، ومحيطه وتقاليده، وكذا من طريقة معاملة أهله له، وتحدّث غالبية حكمه عن الحياة والموت، ويرى أنه لا بُدّ أن يستفيد الإنسان من حياته، فلا حياة بعد الموت⁽²⁶⁾.

كما يُجيد طرفه الوصف في شعره مقتصراً فيه على بيان الحقيقة مع مقصدية في القول، ومعاظلة في بعض التراكيب، واسترسال في حوشي اللفظ، وخفي المعنى، وكذلك كان هجاؤه على شدة وقعه⁽²⁷⁾. ومن معلقته:

حَوَلَةَ أَطْلَالٍ بِبَرْقَةٍ نَهَمَدِ تَلُوْحُ كَبَاقِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيَدِ
وُقُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَى وَتَحَلَّدِ

1-4/ معيار عدم التناقض بين الألفاظ وأثره على البنية الإفرادية:

لقد عُني ابن شرف بالمنهج الدوقي الذي ينظر إلى عدم توازن المعنى مع المقام، أو اللفظ مع المعنى، أو حتى ثقل البنية الإفرادية على الإيقاع، إذ يرى أن ثمة من الشعر ما يملأ المسامع بما يحمله مبناه من فخامة وجزالة، ولكن لا تتعجّل إلى قبوله واستحسانه حتى تبحث وتفتش عن معناه «فإن كان في البيت ساكن، فتلك المحاسن، وإن كان خالياً، فاعدّده جسماً بالياً»⁽²⁸⁾. وكذلك الحال إذا سمعت شعراً مبتذل الألفاظ

والكلمات، فلا تتعجل في إطلاق حكمه عليه بالضعف والاستصغار، «فكم من معنى عجيب في لفظٍ غير غريب»⁽²⁹⁾.

ومن الأمثلة التطبيقية التي أوردها "ابن شرف" وناقش فيها هذه المسألة قوله: إن من عيوب الشعر «مجاورة الكلمة ما لا يُناسبها، ولا يُقارنُها، مثل قول الكُميت:

حتى تكامل فيها الدلّ والشنب»⁽³⁰⁾.

فالملاحظ أن كلمتا "الدلّ" و"الشنب" متنافرتان، ولا يمكن الجمع بينهما بحال لتباعد معنييهما. "كما أنّ الكلام لم يجر على نظم، ولا وقع إلى جانب الكلمة ما يُشاكلها، وأول ما يحتاج إليه القول أن ينظم على نسق، وأن يوضع على رسم المشكلة"⁽³¹⁾. كما ضرب لنا مثلاً على ذلك بيت جرير الذي أثرت في رونقه وجماله لفظة واحدة كانت ثقيلة على القصيدة كلها، وهو قوله:

وتقول بوزعٌ قد دبّت على العصا هلاً هزأت بعيرنا يا بوزعٌ
«فثقلت القصيدة كلها بهذه اللفظة»⁽³²⁾.

1-5/ معيار تتبع المعاني الشعرية ونقدها:

إنّ فكرة نقد المعنى من أهم الأفكار والمفاهيم النقدية التي تختلف دلالتها تبعاً لاختلاف السياقات التي ترد فيها هذه المعاني، سواء كانت أفكاراً مجردة أو كانت فيّة مفعمة بالعواطف والأحاسيس فإنّها تخضع لمجموعة من المقاييس والمعايير النقدية التي حدّدها علماء النقد والبلاغة لمعرفة جيّد هذه المعاني من رديئها وصحیحها من سقيمها. وهذه المقاييس والمعايير النقدية إنّما جاءت استجابة لمتطلبات العصر، وما طرأ على المجتمع العربي من تغيرات... فبعد أن كان الأعرابي لا يقول إلّا على قريحته، ولا يعتصم إلّا بخاطره، ولا يستقي إلّا من قلبه وخاطره، تفتّت مجاهدة الطبع، ومغالبة القريحة فتصدّى علماء البلاغة والنقد لكل ما من شأنه أن يقلب بلاغة الكلام عيًّا، ويانه غموضاً؛ فعملوا على استنباط المقاييس والمعايير والأحكام النقدية التي يتمّ بها تمييز الكلام البليغ الجيّد من المنغلق الرديء، بكشف مواطن الضعف في ألفاظه والتقصير في معانيه⁽³³⁾.

ولقد عُني ابن شرف بتتبع عيوب الشعراء وسقطاتهم من خلال تحري الشواهد الشعرية وتحديد مواطن أغلاط الشعراء المعنوية ونقدها، وهذه "الأخطاء غالباً ما كانت نتيجة لجهلهم بالحقائق والوقائع التاريخية أو لمخالفتهم لعرف اللغة وقوانينها"⁽³⁴⁾، أو قل لمخالفتهم للقيم والأعراف والعقائد. فمن ذلك الخطأ المعنوي الذي وقع فيه زهير بن أبي سلمى - الذي يُعدُّ من أشعر شعراء الجاهلية - حيث قال عنه إن: «زهير بن أبي سلمى على ما وصفناه به ووُصفه غيرنا، من العلو والرِّفعة في هذه الصَّنعَة من مذهبته الحكيمَة ومعلته العلميّة:

رَأَيْتُ الْمَنَايَا خَبَطَ عَشَوَاءٍ مَنْ نُصِبَ ثَمَّتُهُ وَمَنْ يُخْطِئُ يُعَمَّرُ فَيَهْرَمَ

وقد غلط في وصفها بخبط عشواء، على أننا لا نطالبه بحكم ديننا لأنّه لم يكن على شرعنا، بل نُطالبه بحكم العقل»⁽³⁵⁾. وقد علّق عليه ابن شرف قائلاً: «إنّ قول زهير خَبَطَ عَشَوَاءٍ؛ إنّما يصحُّ لو أنّ بعض النَّاس يموت وبعضهم ينحو، وقد علم زهير أنّ المنايا لا تخطيء شيئاً، وإنّما دخل الوهم عليه موث قوم اعتباراً وموت آخرين هوماً، فظنّ طول العمر سببُه أخطاء المنيّة، وسبب قصره إصابتها، فبعد الصَّواب من ظنّ»⁽³⁶⁾.

والذي نستشفُّه أنّ "ابن شرف" يُطالب زهيراً - الذي أخطأ في المعنى حسب - أن يُحْكَم عقله ومنطقه وهو يُطلق حُكْمه وتجاربه الإنسانية عبر شعره، كما حتّ أن يحرزَ من الوقع في الخطأ تأدية المعنى، لأنّ سمة هذا الاحتراز هي الأساس الأوّل في بلاغة الكلام.

فابن شرف - بنفاذ بصيرته - وهو يتحرّى الصَّواب في التعبير عن مختلف الأفكار والحقائق، لم يُسأِر تلك الآراء الجاهزة، وإنّما حَكَمَ ذهنه، وفرض شخصيته، وأدخل سلوكه، وتَدَيَّنَتْ مُنْبَهًا بأنّ كلّ شيء يقع بإذن الله تعالى، والموت ليس في وسعه أن يُصيب أو يُخطئ، ولكنّه مُوجَّهٌ بأمر إلهي يُصيب من يكتبه الله عليه، وينأى عَمَّنْ يُوجِّلُ إلى زمن آخر⁽³⁷⁾. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرْوِدُ إِلَى أَرْدَلٍ الْعُمَرِ لِي لَا يَعْلَمَ بَعَرَ عِلْمٍ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾⁽³⁸⁾. ثُمَّ إنّ الذي ينبغي أن نُؤكِّده هاهنا أنّ هذا المعنى لا إشكال فيه؛ لأنّ قائلها - مع أنّه جاهلي - لا يعني أنّ المنايا تصيب النَّاس من غير تقدير من الله تعالى وحُكمه، وإنّما المراد منه أنّ المنايا - الموت - لا تميّز أحداً سواء كان

صغيراً أم كبيراً، بل تضرب وتعم ولا تُخطئ أحداً دون الآخر. كما علّق أيضاً عن بيته الآخر الذي يقول فيه:

وَمَنْ لَا يَذُدُّ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يُهَدِّمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ

«تجاوز في هذا الحق الباطل، وبني قولاً ينقضه جريان العادة، وشهادة المشاهدة. وذلك أنّ الظلم وعرة مراكبه، مذمومة عواقبه في جاهليته وإسلامنا، فحرّض في شعره عليه، وإن كان إنّما أشار إلى أنّ الظلم يرهّب فلا يظلم. فهذا مقياس ينفسد، وأصل ليس يطرد، لأنّ الظلم لم يرهبه من هو أضعف منه، وربّما انتقم منه بالحيلة والمكيّدة. وقد يظلم الظالم من يغلبه فيكون ذلك سبب هلاكه مع قباحة السّمة بالظلم. والمثل إنّما يضرب بما لا ينحرم وقد كانت له مندوحة واتساع في أن يقول: (يهدم، ومن لا يدفع الظلم يُظلم)»⁽³⁹⁾.

وعليه، فإننا وإن كنّا نلوم زهيراً - مثلما لامه ابن شرف - لأنّه جعل من الظلم قاعدة يجب أن تتبع، وهذا ما يُناقض العادة ويُخالف العقل والسّويّة، كما أنّ الاتصاف بصفة الظلم ليست من المزايا التي تستوجب مدح الرّجل ولا الرّفيع من شأنه، لأنّ الظلم لا يولّد إلا الظلم.

إنّ الغالب على هذه الصّلات بين القبائل والعشائر - التي كان زهير جزءاً منها - هو "التنافر والتنازع، وانتشار الاضطراب السياسي والاقتصادي وكان لقوة القبيلة وشدّة بأسها وقدرتها على الغزو والإغارة، الأثر البالغ في رسم صورة صلاتها مع القبائل الأخرى ولذلك تمثل زهير بهذا البيت ليدود به عن قبيلته ويحمي جماها بشعره، ويُنافح عنها بقريضه⁽⁴⁰⁾.

2- التّفسير النّفسي في نقد ابن شرف:

لم يعرف ابن شرف معالم التحليل النفسي الفرويدي ولا مصطلحات علم النّفس العيادي، التي يعرفها العام والخاص اليوم، غير أنّه كان يملك فُرَاسَةً حَسِيَّةً قَوِيَّةً، يعرف من خلالها نفسيّات الشعراء عن طريق قراءة نقدية في منظوماتهم وأشعارهم، لذلك ألفناه استغلّ بعض المفهومات النّفسيّة التي حاول على إثرها تفسير بعض الطّواهر الشعريّة على نحو لا يخلو من طرافة. وقد ضرب أمثلة كثيرة من الشعر العربي القديم لامرئ القيس

والفرزدق، وسحيم وغيره، ولا سيمًا في الغرض الغزلي؛ حيث يستشهد بأبيات لامرئ القيس التي يقول فيها:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَمَا نَامَ أَهْلُهَا سَمَوْتُ حَبَابِ الْمَاءِ خَالًا عَلَى حَالِ
فَقَالَتْ: لَحَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحِي أَلَسْتُ تَرَى السُّمَارَ وَالنَّاسَ أَخْوَالِي
حَلَفْتُ لَهَا بِاللَّهِ حِلْفَةً فَاجِر لَنَامُوا فَمَا إِنْ حَدِيثٍ وَلَا وِصَالِ⁽⁴¹⁾

إنَّ ابن شرف وهو ينقد هذه الأبيات من شعر امرئ القيس، نراه يُؤكِّد على أنَّه «هيئُ القدر عند النساء وعند نفسه، (...) فَحَصَلَ على "لك الوليات" من تلك، وعلى "لحاك الله" من هذه، فشهد على نفسه أنَّه مكروه مطرود، غير مرغوب في مواصلته، ولا محروص على معاشرته»⁽⁴²⁾.

وقد أشار من خلال هذا النص إلى نقطة مهمّة في حياة الشاعر ألا وهي عقدة النقص التي شابتها وأزّقت حياته وهي حالة مرضيّة عبّرت عنها هذه الأبيات، التي يُجسِّدها على شكل حوار ألقى فيه الشاعر "وسيلة لتجسيد التنازع والمعارضة والمساومة، ولهذا الحوار وجه خارجي بين الشاعر وحيبته ووجهٌ داخلي بينه وبين نفسه. ففيه تعبيرٌ عن الأخذ والردّ والتخاصم يجلو به الشاعر ضميره، دون أن ينجلي له. والمرأة هنا أيضاً، هي تلك الثمرة الشهيّة المحرّمة، المحاطة بأشواك مصطنعة. وحواره معها حواراً وجدائياً، بل هو حوار أخلاقي اجتماعي أشارت إليه المرأة، بل أفصحت عنه حين قالت: "لحاك الله إنك فاضحي" فالافتضاح تبدو خلاله عيون الناس وألسنتهم، فهي لا تصدّه كرهاً، بل خوفاً وهكذا نعر على أول رمز في هذه الأبيات، وهو المرأة التي ترمز إلى الحياء والحشمة الاجتماعيين⁽⁴³⁾.

إنَّ ابن شرف يتوصّل - من خلال ما تقدّم - إلى نتيجة مؤدّاها أنَّ امرأ القيس من أولئك الشعراء الذين جاهرُوا بالمحرّمات لاعتبارات عدّة. وينطلق ابن شرف فيفسّر هذه الظاهرة تفسيراً نفسياً، فيقول: إنَّ الشاعر كان مُصاباً بنوع من الانحراف في غريزته الجنسيّة بدليل أنَّه كان «هيئُ القدر عند النساء وعند نفسه»⁽⁴⁴⁾.

خاتمة:

- إنَّ من جملة النَّاتج الموضوعيَّة التي أفضت إليها هذه الورقة البحثيَّة هي:
- إنَّ النِّقد العربي القديم في مجمله نقداً معيارياً بلاغيّاً، ولحقه النِّقد المغاربي في ذلك حيث غُني بوضع المعايير النِّقدية على مقتضيات البلاغة وعلومها.
 - غُني ناقدنا ابن شرف - كغيره من نقاد البيئة المغاربيَّة - في هذا التأسيس وفي هذه الرؤية النِّقدية التي ارتضاها، على كثيرٍ من الآراء والطُّروحات والمعايير التي انطلقت من البلاغة والنِّقد معاً.
 - كما غُني ابن شرف بالمنهج الدَّقوقي الذي ينظر إلى عدم توازن المعنى مع المقام، أو اللَّفظ مع المعنى، أو حتى ثقل البنية الإفرادية على الإيقاع.
 - اعتمد ابن شرف في رؤيته النِّقدية على معايير تصنيف الشُّعر والشُّعراء، و أخضع طريقته في كلِّ ذلك إلى النَّظرة العلميَّة المنطقيَّة والخطَّ المنهجي المحكم السَّليم، ثمَّ إنَّ ما يُحمَّد لابن شرف من جدَّة في تصنيفه وترتيبه للشُّعراء وانتقاده أشعارهم، هو ذكره لطائفة من شعراء المغرب والأندلس الذين لم يكن لهم أثرٌ في الدِّراسات النِّقدية المشارقيَّة، وكذلك عنايته بمعيار الجودة الفنيَّة في الشُّعر وجعله أساساً يعتمد عليه في تقييم أشعار الشُّعراء وإنزالهم المنزلة التي يستحقونها، وبالتالي يُعَدُّ معيار جودة الشُّعر من أحكم وأقدَر المعايير التي تحدَّد مقدرة الشاعر الفنيَّة ومدى حُسن نَسجِه وبراعة نظمه. ولهذا ألفتناه لم يأخذ بعين الاعتبار سيرة الشُّعراء وأنسابهم، ولم يُعنَ بعنصر العنونة المعتادة في الدِّراسات النِّقدية القديمة، حيث إنَّه أخذ النَّص بمعزلٍ عن حياة قائله ومحيطه وتقاليد.
 - غُني ابن شرف بتتبع عيوب الشُّعراء وسقطاتهم من خلال تحري الشواهد الشعريَّة وتحديد مواطن أغلاط الشُّعراء المعنوية ونقدها.
 - إنَّ ابن شرف من أوائل النقاد المغاربة الذين غنوا وتنبَّهوا إلى نظريَّة تحليل نفسيَّات الشُّعراء، باعتبار أنَّ الحالة النفسيَّة للشاعر مُهمَّة جدّاً في تفتيق العمليَّة الإبداعية وإبرازها، رغم أنَّه لم يُوظَّف المصطلحات الخاصَّة بهذا العلم - أي علم النَّفس -؛ إلَّا أنَّه أشار إشاراتٍ قارب من خلالها هذه النظريَّة عن طريق طروحاته وآرائه حول بعض الشُّعراء - كالإدعاء والشُّذوذ، وعقدة النَّقص -، ولو أنَّها - أي هذه اللَّمُح والإشارات - ما تزال بحاجة ملحةً إلى شيء من التَّحليل والتَّفسير المنهجي العميق.

الإحالات والهوامش

- (1) - عادل بوديار، المعايير النقدية في كتاب الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري للآمدي، رسالة ماجستير، المركز الجامعي أم البواقي - الجزائر، قسم اللغة العربية وآدابها، 2007م، ص159.
- (*) - هو أبو عبد الله محمد بن أبي سعيد بن أحمد بن شرف الجذامي القيرواني، ولد في أواخر القرن الرابع نحو سنة 390هـ/1000م في مدينة القيروان. وتلقى فنوناً من المعارف في مجالسها الأدبية على أساتذة كبار أمثال أبي الحسن القابسي، وأبي عمران الفاسي وأبي عبد الله القزاز وأبي إسحاق الحصري. ولم يكن ابن شرف يحس بجذوة الأدب والشعر تنقذ في صدره حتى تأقت نفسه إلى بلاط المعز، فصار أحد شعراء حضرته، إذ كان شاعراً مجيداً متصرفاً في فنون الشعر. وقد جمعت الصلة في ذلك المجلس بـابن رشيق فكانت بينهما منافسة وخصومة. ولما أريدت سماء القيروان أثر زحفة الأعراب عليها، غادرها ابن شرف إلى المهديّة في صحبة المعز وابن رشيق. ثم لم يلبث أن اتخذ سبيله إلى صقلية ثم الأندلس التي ظل مقيماً بها حتى أدركه الموت نحو سنة (460هـ/1067م).
- علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مج1، ق4، طبعة كلية الآداب القاهرة، ص133.
- (2) - جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال، 2014، ص111.
- (3) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة وجدة 1992م، ص232.
- (4) - لويس سي دي، الصورة الشعرية، تر: أحمد الجابي وآخرون، (د.ط)، بغداد، 1982م ص43.
- (5) - أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر (د.ت)، ص152/153.
- (6) - ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية 2007م، ص102.
- (7) - خليل عوده، الصورة الفنية في شعر ذي الرمة، (أطروحة دكتوراه غير منشورة)، جامعة القاهرة، القاهرة، مصر، 1987م، ص84.
- (8) - ابن شرف القيرواني، مسائل الانتقاد، تح: شارل بلا، طبعة كاربونيل، (د.ط)، الجزائر 1953م، ص88.

- (9) - المصدر نفسه، ص 89.
- (10) - محمد بوزواوي، الوجيز في شرح المعلقات العشر، دار هومة، الجزائر، 2013م، ص 233.
- (11) - عبد الرحمن نصرت، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأقصر، عمان، ط 2 1982م، ص 12.
- (12) - الجاحظ، الحيوان، تح: يحيى الشامي، ط 3، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، ج 3 1997م، ص 131/132.
- (13) - عبد القادر الرباعي، الصورة الفنية في النقد الشعري - دراسة في النظرية والتطبيق - دار العلوم للطباعة، الرياض، ط 1، 1984م، ص 15.
- (14) - صالح بشري، الصورة الشعرية في النقد الحديث، ط 1، المركز الثقافي العربي، 1994م، ص 26.
- (15) - ابن شرف، مسائل الانتقاد، مصدر سابق، ص 74.
- (16) - محمد بوزواوي، موسوعة شعراء العرب، دار هومة، ط 2، الجزائر، 2012م، ص 519/520.
- (17) - حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، المكتبة البولسية، لبنان، ط 12، 1987م، ص 87.
- (18) - محمد بن شرف، أعلام الكلام، مطبعة النهضة، ط 1، القاهرة، 1926م، ص 25.
- (19) - محمد بوزواوي، موسوعة شعراء العرب، مرجع سابق، ص 121.
- (20) - الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط 2 مطبعة السعادة، القاهرة، (د.ت)، ص 57.
- (21) - أبي فراس الحمداني، الديوان، تح: سامي الدقان، ج 1، طبعة المعهد الفرنسي للدراسات العربية، بيروت، 1944م، ص 182/183.
- (22) - ابن شرف، مسائل الانتقاد، ص 30.
- (23) - المصدر نفسه، ص 86.
- (24) - المصدر نفسه، ص 84.
- (25) - المصدر نفسه، ص 91.
- (26) - عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1981م ص 135/136.
- (27) - محمد بوزواوي، موسوعة شعراء العرب، ص 323.
- (28) - ابن شرف، مسائل الانتقاد، ص 189.

- (29) - المصدر نفسه، ص 189.
- (30) - المصدر نفسه، ص 190.
- (31) - أبي عبد الله المرزباني، الموشَّح في مآخذ العلماء على الشعراء، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، (د.ت)، ص 230.
- (32) - ابن شرف، أعلام الكلام، ص 35.
- (33) - ميلود مصطفى عاشور، مقاييس فصاحة اللفظ ومعايير بلاغة المعنى في التراث النقدي والبلاغي - دراسة فنيّة تحليلية -، دار نشر يسطرون للطباعة والنشر، (د.ت)، ص 83.
- (34) - أحمد بدوي، أسس النقد الأدبي عند العرب، ص 368.
- (35) - ابن شرف، أعلام الكلام، ص 33.
- (36) - المصدر نفسه، ص 34.
- (37) - محمد مرتاض، النقد الأدبي القديم في المغرب العربي، نشأته وتطوره حتى القرن السادس الهجري، مقارنة تاريخية فنية، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2015م، ص 129.
- (38) - سورة النحل، الآية 70.
- (39) - ابن شرف، أعلام الكلام، ص 129.
- (40) - زينب فاضل مرجان، العوامل المؤثرة في صيالات القبائل العربيّة مع بعضها قبل الإسلام، جامعة بابل/ كلية التربية، العدد التاسع، أيلول، 2012م، ص 131.
- (41) - امرؤ القيس، الدّيان، ضبطه وصححه: مصطفى ع الشافعي، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلميّة، بيروت/ لبنان، ط5، 2004م، ص 125/124.
- (42) - ابن شرف، مسائل الانتقاد، ص 167.
- (43) - إيليا حاوي، امرؤ القيس شاعر المرأة والطبيعة، سلسلة المرجع في أعلام الأدب العربي ط1، دار الثقافة، بيروت- لبنان، 1970م، ص 52.
- (44) - المرجع نفسه، ص 167.

صور الجملة الفعلية المحوَّلة بحذف الفاعل في ديوان "قصائد منتفضة" لـ "مصطفى محمد الغماري"؛ دراسة في ضوء المنهج التحويلي

Forms of the sentence transformed by the deleted subject
in the poems "Gassaide Mentafida" by Mustapha Med Elghemari

أ. وهيبة بوشليق

جامعة محمد بوضياف - المسيلة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/28

تاريخ الإرسال: 2020/04/16

ملخص:

تأثر بعض اللغويين العرب بالمنهج التحويلي التوليدي تأثراً بالغاً، فترجموا واستغلوا أفكاره في دراسة الجملة العربية استغلالاً واسعاً، تعدّى الجانب النحويّ البحث إلى مقاربات بلاغية وأسلوبية، خاصّة وأنّ بعضاً من المفاهيم الأساسية التي جاء بها تتقاطع مع مفاهيم من النظرية اللسانية العربية الأصلية، كمفهوم الجملة المحوَّلة، والعمليات التحويلية التي تخضع لها، كاللّقسّم والتأخير، الزيادة، الحذف.... الخ، وللاقترب من كنه هذه الاجراءات التحليلية، حاولنا تطبيق جانب منها على النصّ الشعريّ الجزائريّ، ويتعلّق الأمر بالجملة المحوَّلة بالحذف (صور حذف الفاعل) في ديوان "قصائد منتفضة" لمصطفى محمد الغماري، وذلك بغية الكشف عن البنية العميقة.

الكلمات المفتاحية: الحذف، الفاعل، الجملة المحوَّلة، التحويل، قصيدة.

Abstract:

Some Arab linguistics are very interested in Transformational and Generative Linguistic School and have translated it into arabic by taking advantage of it in the study of the Arabic sentence in a very broad way, having gone beyond pure grammatical towards stylistic rhetorical approaches. especially, and that a number of questions that came out, intersect with real Arabic rhetorical grammatical questions, like the transformed sentence and the transformative operations subject to it, like transformation by permutation, addition, and deletion ...etc.

To study the analytical procedures we tried to apply a part on the on the algerian poetic text which concerns the phrase transformed by deletion in the poems "Gassaide Mentafida" by "Mustapha Med Elghemari".

Our choice in this was in order to know the main types and forms of the sentence transformed by deletion (the deleted subject) and to discover its deep structure.

Keywords: Delete, Subject, Transformed sentence, Transformation, Poem.

تمهيد:

مقولة "الحذف" من التحوّلات التي تصيب الدّوال، ومصطلح "الحذف": هو صفة لمن يقوم بفعل الحذف وهو المتكلّم وليس صفة للدّال⁽¹⁾، فالمتكلّم يلجأ أثناء كلامه إلى الاستغناء عن بعض العناصر اللّغوية عمدة كانت أم فضلة، وهو يصيب جميع أنواع المباني الصّرفية كما يصيب أيضا جملا برُمّتها.

وليس أمر الحذف أمرا ملقى على عواهنه؛ إذ لا يقوم له مقام في اللّغة دون سابق دليل يهتدي به السّامع إلى العنصر المحذوف من جهة، ويجعل الحذف أمرا مُستساغا من جهة أخرى، أو يقوم مقام هذا الفراغ الوظيفي.

فالدّليل أو القرينة أو السّياق - حسب التّسميّات المختلفة للدّارسين - شرط لا بدّ منه، ومتى كان غيابه في الكلام وجب العدول عن الحذف إلى الدّكر.

وقد جعل "ابن هشام" (ت761هـ) القرينة شرطا ضروريّا في التّعريف على حذف العناصر الأساسيّة للتّركيب النّحوي وجملا بأسرها دون العناصر الفُضلة⁽²⁾، إلّا أن هذا ليس بالمنهج السليم، لأنّه لا يمكن أن تقدّر محذوفا مهما كان نوعه ما لم يوجد دليل⁽³⁾.

الدّليل الذي يُسوِّغ الحذف نوعان: إمّا حالي أو مقالي، ففي قوله عزّ وجلّ: ﴿تَأْوُلُ أَنْزَلَ رَبُّهُمْ، تَأْوُلُ خَيْرًا﴾ [سورة النحل، الآية: 30]، ففي عبارة (خيرا) يتبادر إلى أذهاننا أن هناك اجتزاء لفعل تقديره: أنزل خيرا، والمعول عليه في تقدير هذا الفعل، هو وجود قرينة لفظية أو

مقالية، وقد تسمع صوت سهم أصاب القرطاس فتقول: "القرطاس والله" أي "أصاب القرطاس"، والقرينة هنا حالية.

ولأهمية الدليل امتنع حذف الموصوف في نحو: "رأيت رجلاً أبيض" خلاف نحو: "رأيت رجلاً كاتباً"⁽⁴⁾. فبالقرينة نستغني عن عناصر لا طائل من ذكرها على مستوى البنية السطحية، وبها نتعرف على موضع العنصر المحذوف في البنية العميقة أو المقدرة، فهي إذا تسبق الحذف وحضور العنصر المحذوف سابق لغيابه في الحركة الذهنية للمتكلم⁽⁵⁾.

■ ظاهرة الحذف عند النحاة العرب من المنظور التحويلي:

هناك نقاط تشابه بين التحليل النحوي التحويلي والتحليل النحوي العربي من حيث افتراض أصول مقدرة للبنى المنطوقة على مستوى الجملة المحولة ككل، وكما قسم تشومسكي (chomsky) في كتابه "البنى التركيبية" (1957) التحويلات إلى: تحويلات إلزامية وتحويلات غير إلزامية، نجد في النحو العربي أيضاً، قاعدتي "الواجب" و"الجائز" اللتين تخضع لها كثير من الظواهر التي تمسّ التراكيب العربية، ومنها ظاهرة "الحذف".

اعتمد النحاة والبلاغيون في تفسير قاعدة التحويل بالحذف على التقديرات والتوجيهات النحوية لحاجة التركيب العربي إلى ذلك⁽⁶⁾. فالاعتماد على ظاهر اللفظ والعناصر اللغوية، كأحوال المتكلم والمخاطب ليس بالشيء الكافي لتفسير الظاهرة اللغوية وفهم معناها؛ فـ"سيبويه" (ت 180هـ) و"ابن جني" (392هـ) و"عبد القاهر الجرجاني" (ت 471هـ) و"ابن هشام" وغيرهم، لم يكتفوا بوصف الظاهرة فقط من خلال الإشارة إلى دور سياق الحال والمقال في استساغة الحذف وأهميته في الكشف عن معاني التراكيب ودلالاتها، وأنه مبرّر للجوء العرب إلى هذه الأساليب في استعمالاتها، وإنما راحوا يفسرون الجانب الخفي منها بالرجوع إلى الأصول المقدرة، والوقوف على جوهر الفرق بين ذكر العنصر اللغوي وحذفه، واستخرجوا أحكاماً تتعلق بهذا الإجراء⁽⁷⁾.

وفي هذا المجال يقول "سيبويه" في باب حذف المبتدأ: «وذلك أنك رأيت صورة شخص فصارت آية لك على معرفة الشخص فقلت: "عبد الله وربي"، كأنك قلت: "ذاك

عبدُ الله" أو هذا "عبدُ الله"»⁽⁸⁾، فأنظرُ إلى تلك الدقّة في تقدير العنصر المحذوف وتحديد موضعه، وذلك حتى تتوافق العلاقات الدّاخلية بين عناصر التركيب الظّاهر مع القواعد اللّغوية المحسّدة والمكنونة في التركيب الباطن، أو بعبارة أخرى "تقدير العنصر المحذوف يكون تبعاً للصّحة النّحوية والدّلاليّة التي تظهر في التّركيب الظّاهر.

وفي علاقة العنصر المحذوف سواء كان اسماً أو فعلاً أو حرفاً ومهما كانت وظيفته النّحويّة في العبارة، ففي علاقته بدلالة التّراكيب يبيّن "سيبويه" في مواضع كثيرة أن كثرة استعمال⁽⁹⁾ وتداول بعض التّراكيب حتّى صار معناها معلوماً لدى المخاطب أدّى إلى حذف عناصر يمكن الاستغناء عنها دون أن يؤثّر ذلك سلباً على سلامة التّراكيب⁽¹⁰⁾ ويكفي أن تبقى معلومة الأثر في العناصر الموجودة في الظّاهر، والغرض الذي بيّنه "سيبويه" في لجوء العرب إلى الحذف هو توسّعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار⁽¹¹⁾.

"ابن جيّ" هو الآخر لم يكتف بتحليل ظاهرة الحذف من خلال العناصر غير اللّغوية فقط، وإنّما اعتمد على التّفسير والتّأويل بتقدير العناصر المحذوفة مراعيًا في ذلك استقامة الكلام نحويّاً ودلاليّاً، وإثر ذلك نجده يقول في "الخصائص" في باب "في الفرق بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى": «هذا الموضع كثيراً ما يستهوي من يضعف نظره إلى أن يقوده إلى إفساد الصّنع، وذلك كقولهم في تفسير قولنا: (أَهْلَكَ اللَّيْلُ) معناه (الحَقُّ أَهْلَكَ قَبْلَ اللَّيْلِ)، فرمّا دعا ذلك من لا دُرّة له إلى أن يقول (أَهْلَكَ اللَّيْلُ) فيجرّه، وإنّما تقديره: (الحَقُّ أَهْلَكَ وَسَابِقُ اللَّيْلِ)»⁽¹²⁾.

أمّا "عبد القاهر الجرجاني"، فنجدّه يولي أهمية كبيرةً للدّلالة من خلال التعمّق في دراسة الجانب الخفي للغة العربيّة⁽¹³⁾، ووقوفه عند تحليل ظاهرة الحذف أحد الشّواهد على ذلك، وإذا كان "سيبويه" و"ابن جيّ" قد تعاملّا في تفسير هذه الظّاهرة مع لغة الحديث العادية في أغلب الأحيان، فإن "عبد القاهر الجرجاني" قد تعامل مع اللّغة الرّاقية؛ لغة النّص القرآني والنّص الشعري، فجاء منحه منحىً جمالياً، ممثّل في الكشف عن بعض أسرار النظم ومواطن الجمال مستعيناً بوسائل لغوية وغير لغوية⁽¹⁴⁾.

ويؤكد حسن البحيري أن الوقوف على دقائق ظاهرة الحذف من أجل إبراز قيمتها يتطلب قدرة خاصّة لدى المفسّر؛ إذ ليس الهدف من درس مسائل هذه الظاهرة في رأي الجرجاني هو وصفها أو الإحساس بها فحسب، بل تحليلها لتحديد أسباب العدول عن الذّكر إلى الحذف، والتّمييز بين الأغراض المختلفة التي تجعل المتكلّم يؤثّر استخدام أبنية الحذف في أشكال الخطاب المختلفة⁽¹⁵⁾.

وفي حديثه عن غرض المتكلّم يبيّن العلاقة الوطيدة بين الصّيغة اللّغوية المختارة على مستوى البنية السّطحية وبين الدّلالة النّفسية الكامنة في نفسه أو ذهنه⁽¹⁶⁾.

و"عبد القاهر الجرجاني" لم يخالف السّابقين في معالجة قضية الحذف في إشارته إلى أن الذّكر هو الأصل، ولإعادة بنية الحذف إلى صورتها الأصليّة يجب تقدير المحذوف⁽¹⁷⁾. وقد أرجع أسباب التّقدير إذا امتنع حمل الكلام على ظاهره إلى⁽¹⁸⁾:

- 1- أن يكون امتناع تركه على ظاهره، لأمر يرجع إلى غرض المتكلّم.
- 2- أن يكون امتناع الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بالحذف أو الزّيادة من أجل الكلام نفسه، كالمبتدأ في قوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [سورة يوسف: الآية: 18].

"ابن هشام الأنصاري" واحد من النّحاة الذين درسوا ظاهرة الحذف درسا مستفيضا في كتابه "مغني اللبيب"، وملاحظاته هي الأخرى تلتقي مع بعض أفكار "تشومسكي" كتطرّقه إلى البنية الباطنية أثناء تحليله لكثير من التراكيب، سواء تعلّقت بالحذف أو التّقديم والتأخير أو غير ذلك مما يُحتّمه واقع اللّغة و تركيبها⁽¹⁹⁾.

وفي قضية التّقدير نجد قد وضع أسسا يتحرّى من خلالها مسلك التّقدير الصّحيح للمحذوفات، وهي مبنية على مراعاة أمرين أساسيين هما المعنى والصّناعة النّحويّة وهذه المسألة متّفق عليها في عرف النّحاة⁽²⁰⁾، ويمكن إجمال تلك الأسس فيما يلي⁽²¹⁾:

- 3- بيان مكان المُقدّر: القياس أن يقدّر الشّيء في مكانه الأصليّ لئلا يخالف الأصل من وجهين: الحذف، ووضع الشّيء في غير محله.
- 4- ينبغي تقليل المقدّر ما أمكن، لتقلّل مخالفة الأصل.

5- إذا استدعى الكلام تقدير أسماء متضايقة، أو موصوفة وصفة مضافة، أوجار ومجرور مضمّر عائد على ما يحتاج إلى الرابط فلا تقدر أن ذلك حذف دفعة واحدة، بل على التدريج.

6- ينبغي أن يكون المحذوف من لفظ المذكور مهما أمكن. وزاد "ابن هشام" في التوضيح حول قضية الأولوية في تقدير العنصر المحذوف بين كونه مبتدأ أو خبراً.

وفي وضع البنى المفترضة^(*) أثناء التقدير قد يحتمل أكثر من بنية مفترضة لأنّ التركيب يتطلب ذلك، وهذا ما لاحظناه عند نحائنا، كالمثال الذي أورده "ابن هشام" في باب المنصوبات المتشابهة⁽²²⁾. في قولهم: «سُرْتُ طويلاً» وهو يحتمل:

1- سرت سيرا طويلاً.

2- سرت زمناً طويلاً.

3- سرتّه طويلاً.

هناك بعض التراكيب، لو نرجع إلى بُناها المقدّرة، فإنّ ذلك لا يكفي لإدراك معناها لولا معرفة سياق الحال الذي قيلت فيه.

لقد أدرك القدماء - وإن تحدّثنا عن بعضهم فقط - أهمية الحذف ولم يُقْتَمِ أن يدرسوه دراسة جادة ومن عدّة جوانب، فالعرب كانت تميل إليه كثيراً في كلامها حتّى صار الإيجاز والاختصار سمة مميّزة في العربية، وفي صدد هذا يقول "ابن جني": «واعلم أنّ العرب - مع ما ذكرناه - إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد، ألا ترى أنّها في حال إطالتها وتكريرها مؤذنة باستكراه تلك الحال وملاها»⁽²³⁾.

وكان من الطّبيعي أن تبقى العربية محافظة على هذه السّمة على مرّ العصور، فالظاهرة لم تغب عن لغة العصر الحديث بشعرها ونثرها، في مستواها العادي أو الراقى، ويبقى الشّعر التّموذج الأمثل في إبراز قيمة اللّحوء إليه، إذ مال الشّعراء إلى استعمالها ميلاً ملفّتها للانتباه فهو يُبيّن أنّ اهتمامهم به يوازي اهتمام الأوّلين في لغتهم لغاية لا يدركها إلّا من له ملكة في تذوق أساليب الفنّ الراقى، فالحذف هو وسيلة إيجابية تجذب القارئ إلى تتبّع

المعاني المكنونة في النفس من جهة، ومن جهة أخرى يجد فيها الشعراء مسلكاً للهروب من قيود اللغة وقوانينها؛ فهو إذا ظاهرة لغوية تقتضيها الضرورة الشعرية.

وعن أهميته في القصيدة الحديثة يقول أحد الباحثين: «إنَّ الإيحاء الذي يهدف إليه بناء القصيدة الحديثة يتطلَّب من الشاعر ألاَّ يصرِّح بكل شيء، بل إنَّه يلجأ أحياناً إلى إسقاط بعض عناصر البناء اللغوي ممَّا يُثري الإيحاء ويقوِّيه من ناحية، وينشِّط خيال المتلقِّي من ناحية أخرى لتأويل هذه الجوانب المضمرَّة»⁽²⁴⁾، ويضيف قائلاً: «وكان طبعياً في الشعر الحديث، وبعد أن أصبح لأسلوب الحذف و الإضمار فلسفته الجمالية و غاياته الفنية في الاتجاهات الشعرية والتَّقدية الحديثة، أن يحتلَّ أسلوب الحذف و الإضمار دورها البارز بين أدوات الإيحاء الشعرية في القصيدة العربية الحديثة، بحيث لا تكاد قصيدة حديثة تخلو من استخدام هذا الأسلوب على نحو آو آخر»⁽²⁵⁾.

ديوان "قصائد منتفضة" للشاعر الجزائري المعاصر "مصطفى الغماري" هو نموذج حيّ ينبئ عن الذوق الفني الرّاقى لهذا الشاعر، وحسن استغلاله لأسلوب الحذف في مواطنه المطلوبة، وقد طغى بنسبة كبيرة على مستوى قصائده، وقد أصاب كما أشرنا من قبل جميع عناصر الكلم: الاسم، الفعل، والأداة، وأصاب جملاً وأشباه جمل، كما أنَّه لم يعتر نوع جملة دون آخر، وإتّما مسَّ جميع أنواع الجمل: الخبرية، الإنشائية، المعطوفة، المنفية، المؤكدة

دراستنا المتعلّقة بتحديد "صور حذف الفاعل" لم تشمل جميع أنواع الجمل، لأنّها اقتصرنا على الجملة الخبرية المثبتة والتّامة، فهي جملة أساسية تكفي دراستها لتوضيح طبيعة هذه الظّاهرة (حذف الفاعل)، فما يطرأ عليها من عوارض يطرأ على الأنواع الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى المقام لا يتّسع لتفسيرها وتحليلها كاملة.

وسيتّضح الأمر أكثر في العملية التحليلية التي ركّزنا فيها على الدّراسة النّحوية مع تحديد بعض دلالات الصور و الأنماط المدروسة مراعاة لأهمية الجانب البلاغي.

■ صور حذف الفاعل ونظرة النّحاة والبلاغيين إلى ذلك:

وقف النّحاة والبلاغيون عند أسرار حذف المسند إليه والأسباب الداعية إلى ذلك والأغراض البلاغية المستشفة مدعّمين ملاحظاتهم بشواهد من النص القرآني والشعري، وقد

تفاوت التركيز عندهم ما بين حذف المبتدأ والفاعل وهذه الملاحظة نسجلها على أفكار البلاغيين، وبعض النحاة الأوائل كـ"ابن جني" و"عبد القاهر الجرجاني"، فقد صرح صاحب "الطراز" بقوله: «وقد منع الشيخ عثمان بن جني من النحاة حذف الفاعل، ونص على استحالة ذلك، والمختار هو المنع من حذفه من غير دلالة تدل عليه حاله أو مقالية»⁽²⁶⁾. وعبد القاهر الجرجاني تحدث عن حذف المبتدأ دون الفاعل⁽²⁷⁾، و"ابن هشام" نجد له إشارة إلى حذفه في "مغني اللبيب" في ثنايا الحديث عن شروط الحذف ومظاهره⁽²⁸⁾.

وعموما فإن النحاة (المتأخرين منهم) يجعلون للحديث عن حذف الفاعل بابا مستقلا في إطار جملة الفعل المبني للمجهول، ويكتفون بالتحليل التحويلي فقط، أما البلاغيون فيتحدثون عن حذف المسند إليه بصفة إجمالية دون الفصل بين المبتدأ والفاعل، كالخطيب القزويني الذي راح يبين الغرض من حذف المسند إليه⁽²⁹⁾، وصاحب "الطراز" يتحدث عن حذف الفاعل مستقلا عن جميع الصور الأخرى، ويضرب أمثلة من القرآن الكريم، معقبا على ذلك بتقدير الفاعل وإظهاره على السطح مبينا بلاغة القرآن في تحقيق ظاهرة الإيجاز بالحذف، وأنه يمكن الاستغناء عن المحذوف مادامت القرينة قائمة⁽³⁰⁾، وبشرط ألا يخل الحذف بالمعنى، ويقول في ذلك «... وذلك إنما يكون بحذف مالا يخل بالمعنى، ولا ينقص من البلاغة، بل أقول لو ظهر المحذوف لنزل قدر الكلام عن علو بلاغته، و لصار إلى شيء مسترّك مسترذل...»⁽³¹⁾.

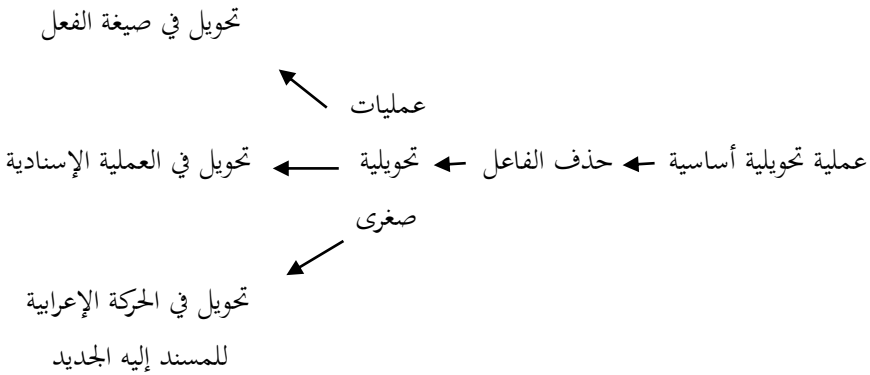
وحذف الفاعل في اللغة العربية يأتي على صورتين:

الصورة الأولى: حذف الفاعل إذا دلت عليه دلالة، كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ (الترقي)﴾ [سورة القيامة، الآية: 24]، وفي هذا يقول صاحب الطراز «فحذف فاعل (بلغت) والغرض: (النفس)، وليس مضمرًا لأنه لم يتقدم له ظاهر يفسره، وإنما دلت القرينة الحالية عليه، لأنه في ذكر الموت، ولا يبلغ التراقي عند الموت إلا النفس»⁽³²⁾.

ونشير هنا إلى أنّ هذه الصورة هي نوع من التحويلات غير الإلزامية في النحو التحويلي. أي هو حذف جائز.

الصورة الثانية: وهي نوع من التحويلات الإلزامية أي الواجبة، وتتمثل في "حذف الفاعل لفعل مبني للمجهول"، والذي يعرض موضع إسناده بنائب الفاعل. كثير من النحاة يحصرون الحديث عن "حذف الفاعل" في هذه الصورة، بل يجعلون لها بابا مستقلاً كبعض الشروح⁽³³⁾، إن حذف الفاعل للفعل المبني للمجهول يمثل صورة واضحة عن العملية التحويلية التي تصيب الفاعل من جهة، ومن جهة أخرى هي صورة واسعة الانتشار في الاستعمال اللغوي، وقد وضح هذه العملية التحويلية كثير من النحاة.

معروف في الدرس التحويلي أنّ وجوب حذف الفاعل للفعل المبني للمجهول يتبعه وجوب تغيير في الفعل المبني للمعلوم الذي يمثل الأصل، وجاء في تعريفه: «هو ما غيّر عن صيغته لأجل حذف فاعله»⁽³⁴⁾، ووجوب هذا التغيير يتبعه وجوب تغيير العملية الإسنادية وهي كلّها عمليات تحويلية ثانوية تابعة لعملية تحويلية أساسية. تمثل لها في المخطط التالي:



ففي ما يخص تحويل صيغة الفعل استنبط العلماء في إطار ذلك قواعد صرفية يجرى اتّباعها تبعاً للزمن الماضي والمضارع، والصيغة الأصلية لهما⁽³⁵⁾، وفيما يخص تحويل العملية الإسنادية فالمسند إليه الأصلي هو الفاعل المحذوف وعلامته الرفع، ويحل محله المفعول به فيأخذ علامته ويصير نائب فاعل، وقد علّل "الميرد" رفع الفاعل ونصب المفعول لعلّة التفريق بينهما⁽³⁶⁾، ولغياب العلة الموجبة لرفع الفاعل ونصب المفعول، وهي أمن اللبس رُفِعَ المفعول به، وهذا يقع على مستوى جملة فعلها مبني للمعلوم ومتعدّد.

فما هو العنصر التحويلي الذي تنقل إليه وظيفة المسند إليه في جملة فعلها فعل لازم؟

يقول "ابن مالك" في شرح ألفيته:

وقابلٌ من ظَرْفٍ أو مِنْ مَصْدَرٍ أو حَرْفٍ جَرَّ بِنْيَابَةٍ حَرِي
ولا يُنُوبُ بَعْضُ هَذِي إِنْ وُجِدَ فِي اللَّفْظِ مَفْعُولٌ بِهِ وَقَدْ يَرُدُّ

قال "ابن النّاطم": «إذا خلا فِعْلٌ مَا لَمْ يُسَمِّ فاعله من مفعول به ناب عن الفاعل ظرف، متصرف، أو مصدر كذلك، أو جار ومجرور بشرط حصول الفائدة، بتخصيص نائب الفاعل، أو تقييد الفعل بغيره»⁽³⁷⁾.

■ صور التّحويل بحذف الفاعل في ديوان "قصائد منتفِضة":
أولا/ حذف الفاعل إذا دلّ عليه دليل:

يلجأ المتكلّم إلى استعمال هذه الصّورة لغرض بلاغي والغاية منه الإيجاز، والملاحظ من خلال دراستنا لنصوص المدوّنة هو خلوّها من صورة حذف الفاعل إذا دلّ عليه دليل كما أشرنا سابقا؛ ولعلّ السّبب وراء عدم ميل الشّاعر إلى هذا النّوع هو عدم حاجته إليه و الأمر كان عفويّا.

ثانيا/ حذف الفاعل للفعل المبني للمجهول:

لقد شاعت صورة حذف الفاعل للفعل المبني للمجهول بصورة جليّة، وبلغ عددها خمسا وثمانين جملة، واندرج تحتها شكلان تنوّعت أنماطهما تنوّع المواقع التي اقتضتها من جهة، ومن جهة أخرى اقتضتها الضّروية الشّعريّة.

■ الشّكل الأوّل: حذف الفاعل للفعل الماضي المبني للمجهول.

ونمثّل له بالمعادلة التّالية:

فعل ماض مبني للمجهول + نائب الفاعل + المتّم.

وعدد جمل هذا الشكل هو خمسون جملة، اندرج تحتها أربعة أنماط، حددناها تبعا لحالة نائب الفاعل، فمرة يرد اسما ظاهرا ومرة يرد ضميرا مستترا وهكذا.
أنماطه:

كان عددها أربعة أنماط نوردها فيما يلي:

- النمط الأول:

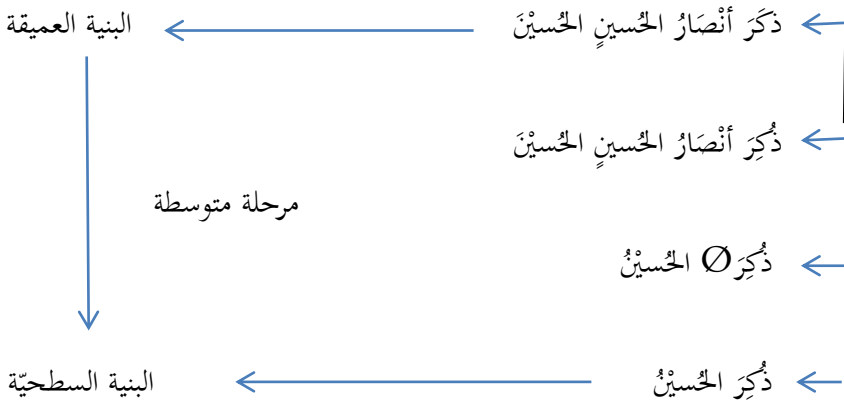
فعل ماضي مبني للمجهول + نائب الفاعل (إسم ظاهر) + المتّم - المتّم.

ورد هذا النمط في تسع عشرة جملة تنوعت أغراضها على مستوى قصائد الديوان
تمثل لها بالأبيات الشعرية التالية:

دُكِرَ الحُسَيْنُ فقيل: رَفُضَ دِكْرُهُ والرَّفُضُ في إِعْذَارٍ مَنْ لَمْ يُعْذَرْ⁽³⁸⁾

فجملة "دُكِرَ الحُسَيْنُ" جملة محوّلَة بحذف الفاعل وجوبا ونائب الفاعل فيها هو
"الحُسَيْنُ" وطبيعته اسم ظاهر، والبنية العميقة لهذه الجملة معلومة في الذّهن، واضحة
المعالم، يكفي تقديرها في صورة واحدة غير متعددة، وعملية التّحويل تمت كمايلي:

فعل ماضي مبني للمعلوم + الفاعل + المفعول به.



ومعنى هذا البيت مرتبط بالسياق العام للقصيدة، لأنّ ذكر حادثة قتل "الحسين" فيها
من "الرّمز" ما لا تكفي شرحه هذه السّطور عندما نربطها بمن باعوا المسجد الأقصى وباعوا
عقيدتهم ودينهم جرّأ وراء دُعاة الصّليبية، وإغراءاتهم التي تحمل في ظاهرها السّلام، وفي
باطنها الآلام.

ومن خلال معنى البيت (أنظر هامش الصفحة السابقة) وما سبقه من أبيات أخرى
في القصيدة، فإنّ حذف الفاعل هو لاحتمال سببين:

1- لعلم المخاطّب به، فلا حاجة لذكر الفاعل هنا.

2- لضيق مقام ذكره.

والتمط نفسه في قول الشاعر:

قُطِعَتْ يَمِينُكَ حِينَ أُمِرَ كَفُّهَا نَصْلاً يُرَاشُ بِهِ الْفَنَاءُ لِمَعْشَرٍ⁽³⁹⁾

ورد نائب الفاعل اسما ظاهرا متبوعا بمتّص وهو الضمير المتّصل "الكاف" ومعنى الجملة لا يتم إلا بإضافة ظرف الزمان متبوعا بجملة فعلية محلها مضاف إليه؛ وحذف الفاعل هنا تحقيرا له واستصغارا لأنه رفئ للفناء و الدمار من خلال معنى البيت. ويعتبر هذا النمط أكثر الأنماط ورودا في الديوان.

- التّمتّ الثاني:

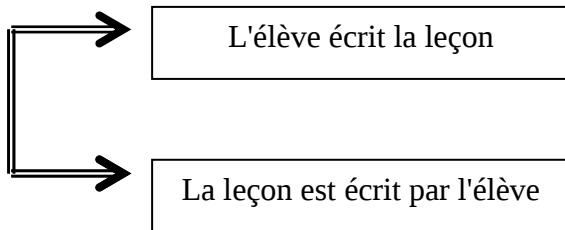
فعل ماض مبني للمجهول + نائب الفاعل (ضمير متصل) + المتّم -/ المتّم

وورد هذا التّركيب في سبع حالات، كقول الشاعر:

حُمِّلْتُ مِنْ أَمْرِ السَّمَاءِ أَمَانَةً تَذُرُ الْجِبَالَ الصُّمَّ وَاحَةً عَثِيرَ⁽⁴⁰⁾

أصل التّركيب المحوّل هنا هو: حَمَلَكْ أَمْرُ السَّمَاءِ أَمَانَةً.

"أمر" هو الفاعل المحذوف للفعل "حمل"، وهذا التّركيب يشبه التّركيب المحوّل المبني للمجهول عند التّحويليين الغرب، فالفاعل عندهم يظهر ولكن تتغيّر وظيفته التّحوية في البنية السطحية، ورغم ذلك يبقى فيه ما يدل على أنه هو الفاعل الحقيقي من الناحية المعنوية، كالمثال التالي:



التّركيب: Par l'élève هو القرينة اللفظية الدالة على الفاعل.

نلاحظ على المثال السابق أن التّحويليين يعمدون إلى «إظهار حرف الجرّ قبل الفاعل الحقيقي المؤخّر في بنية المبني للمجهول، اعتمادا على رأيهم القائل بوجوب وجوده قبل

الفاعل الحقيقي في البنية العميقة، مما جعل ظهوره في البنية السطحية مستساغاً، على حين لم يجز النحاة التقليديون ذلك لعدم وجود هذه القاعدة عندهم»⁽⁴¹⁾ ولو رجعنا إلى البيت الشعري السابق لوجدنا أن "الفاعل" "أمر السماء"، هو فاعل مجازي والفاعل الحقيقي والمنطقي هو "الله".

ونلاحظ أيضاً أن التركيب الأصلي للبيت الشعري في جملة "حَمَلَكْ أَمْرُ السَّمَاءِ أَمَانَةٌ" هو تعدّي الفعل إلى مفعولين اثنين الأول منها ضمير المخاطب "الكاف" الذي تحوّل إلى نائب فاعل في صيغة ضمير رفع متّصل للمخاطب هو "التاء"، فالمفعول به في التركيب المبني للمجهول يكتسي خصائص الفاعل حسب القاعدة النحوية المضبوطة، والحكم نفسه في حالة تعدّي الفعل إلى ثلاثة مفاعيل⁽⁴²⁾.

وتاء المخاطب (حُمَلْتُ) تعود على العربيّ المسلم في زماننا هذا، وحُذِفَ الفاعل هنا لعلم المخاطب به، فكأننا نعلم أن الله عزوجل هو الذي حمّل العرب المسلمين أمانة الدّين الإسلامي والعمل بأحكامه وعباداته، ونشرها وتعليمها للبشرية جمعاء، وقد يكون الفاعل حُذِفَ هنا لعظمته أيضاً.

- النمط الثالث:

فعل ماض مبني للمجهول + نائب الفاعل (ضمير مستتر) + المتّمّم - المتّمّم

وعدد جمل هذا النمط هي إحدى عشر جملة كقول الشاعر:

إني أرى خَلْفَ القِنَاعِ جزائراً جُزِرَتْ.. وفضلَ جزائرٍ لم يُجَزَّرِ⁽⁴³⁾
شُهِدَ أَوْهَا شُهَدَاءُ كلِّ غَرِيْزَةٍ دُكِرَتْ وكلَّ غَرِيْزَةٍ لمْ تَذَكَّرْ⁽⁴⁴⁾

نلاحظ هنا أنّ الجملة الفعلية المبني فعلها للمجهول جاءت في صورة جملة صغرى ولها محل من الإعراب، وسبق وأن أشرنا إلى أننا لن نحدد الدراسة بالجملة الكبرى دون الصغرى، فكليهما يحتاج إلى بيان حتى تتوضح العملية التحليلية للجملة المحولة بحذف الفاعل، وقد وقعت نعتا في الشاهدَيْن السابقَيْن تقدير كل واحد على الترتيب: (جزائراً مجزورة - غريزة مذكورة) وهاتان الجملتان خاليتان من متّمّم.

وفي مشهد آخر نجد أن الجملة الفعلية لم يكن لها أي محل إعرابي، كجملة صلة الموصول في قول الشاعر:

وَرُبَّ قَلَمٍ أَبَانَ عَنِ النَّبِيِّ ذُكِرَتْ فَكَانَتْ فِي الزَّمَانِ غَوَارًا⁽⁴⁵⁾

والحكم النحوي لاستتار نائب الفاعل هنا هو الجواز وهذه حالة أخرى من الحالات التي يكتسي فيها نائب الفاعل خصائص الفاعل، واسند الفعل هنا إلى ضمير الغائبة، وفُسره ما قبله من الكلام.

ومن الأبيات الشعرية التي جاء فيها تركيب الجملة المبني للمجهول ضامًا متمم:

تُرْجَى إِلَيْهِ خُطَا الْوَلَاءِ وَإِنَّمَا مِنْ دُونِ ذَلِكَ قُطِعَتْ أَعْشَارًا⁽⁴⁶⁾

- التَّمَطُّ الرَّابِعُ:

فعل ماض مبني للمجهول + نائب الفاعل (جملة) + المتمم -/ المتمم

وورد هذا التَّمَطُّ في تسع جمل، كقول الشاعر:

إِلَّا وَجُوهٌ مِنْ دُمَىٰ مُقْبُوْحَةٍ أَوْ مِنْ دِمَائٍ .. قِيلَ مَهْرٌ تُحَرَّرُ⁽⁴⁷⁾

نائب الفاعل ورد جملة مقول القول، وهي كما نعلم ترد مفعولا به للفعل المبني للمعلوم في صيغة القول.

كقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ﴾ [سورة مريم، الآية/30]، وقد سَمَّى ابن هشام هذا الباب "باب الحكاية بالقول أو مرادفة" وهي جملة «محلها النصب إن لم تُنْبَ عن فاعل»⁽⁴⁸⁾، فإن نَابَتْ عن فاعل فمحلها الرفع، وهي كثيرا ما تضم اسما مرفوعا وظيفته النحوية خبرا للمبتدأ محذوف، وسرى ذلك في حذف المبتدأ، وأصل الفعل "قِيلَ": قال؛ قُلِيَتْ عَيْنُهُ يَاءٌ لَمَّا بُنِيَ للمجهول وأصل بنائه للمعلوم قبل أن يتحول إلى قال هو "قُولٌ" وتجنبنا للثقل حذف الكسرة واستبدلت الواو ألفًا مع فَتْحٍ ما قبل الآخر⁽⁴⁹⁾.

■ الشكل الثاني: حذف الفاعل للفعل المضارع المبني للمجهول؛ ونمثل له بالمعادلة:

فعل مضارع مبني للمجهول + نائب الفاعل + المتمم -/ المتمم

وعدد جمل هذا الشكل التي وردت في الديوان هو: ثلاث وثلاثون جملة.

أنماطه:

اندرج تحت هذا الشكل ثلاثة أنماط هي نفسها في الشكل الأول ما عدا نمط نائب الفاعل الوارد جملة مقول القول، فلم ترد في الديوان، وكان غرض الشاعر من استخدام أسلوب جملة الفعل المضارع المبني للمجهول هو نفسه من استخدام الفعل الماضي المبني للمجهول، والفرق الكائن بينهما هو الفرق في دلالة الزمن؛ فجملة الفعل الماضي تفيد الإخبار بأحداث مضت وانقضت، أما جملة الفعل المضارع فكما هو معلوم تفيد التجدد والاستمرارية، وقد تخرج عن هذه الدلالة في بعض الصيغ كصيغة النفي بـ "لم" التي تنفي في الزمن الماضي، وهذا لا يعنينا في هذه الدراسة.

- النمط الأول:

فعل مضارع مبني للمجهول + نائب الفاعل (اسم ظاهر) + المتمم/- المتمم

وورد هذا النمط في اثنا عشر جملة كقول الشاعر:

وَتُحَانُ خَيْلُ اللَّهِ فِي إِحْبَاتِهَا	لِلَّهِ وَالْحُمُرُ النَّوَاهِقُ تُكْرَمُ ⁽⁵⁰⁾
وَتُهَانُ أَفْرَاسُ الشَّهِيدِ فَمَاهَا	مِنْ حَاكِمِينَ غَيْرَ دَعَوَى تَلَطُّمٍ
هِيَ تَارَةٌ خُلِمَ يُرَادُ .. وَتَارَةٌ	وَهُمْ يُشَادُّ أَمْعَرَمَ أَمْ مَعْنَمَ

فجملة و "تُحَانُ خَيْلُ اللَّهِ فِي إِحْبَاتِهَا" جملة محولة بنيتها العميقة "أَهَانَ بَنُو الْخَنُوعِ خَيْلَ اللَّهِ فِي إِحْبَاتِهَا"، وتقدير الفاعل الحقيقي كان اعتبارا لما فهم من الأبيات القبليّة لهذا البيت، وحُذِفَ فِي الْبَيْتِ إِمَّا لِلْخَوْفِ مِنْهُ أَوْ اسْتِحْقَارًا لَهُ لِعَدَمِ ذِكْرِهِ.

وهذا التركيب لم يكتف فيه الفعل بالتعلق بالمفعول به (نائب الفاعل) وإنما زاد في تعلقه بشبه الجملة من الجار والجرور، فتعلّقهُ بِالْأَوَّلِ هُوَ تَعْلُقُ ثَانَوِي وَتَعْلُقُ بِالثَّانِي تَعْلُقُ أَسَاسِي؛ فبه تَمَّتْ "فائدة الكلام" أو "المعنى المقصود" واكتسب الفعل قوته وهذا غير ما نلاحظه في الشطر الأول من البيت الثاني أين اكتفى الفعل بنائب الفاعل في إيصال المعنى المقصود، والمتّمّ المضاف إليه هو للتعريف فقط. وفي حذف الفاعل في الشطرين إهانة واستحقاراً له.

- النمط الثاني:

فعل مضارع مبني للمجهول + نائب الفاعل (ضمير متصل) + المتّم - المتّم

وعدد حالات هذا النمط هو أربع حالات، كقول الشاعر:

أَتَرَاكُمْ جَنَيْتُمُ النَّصْرَ بَلْ أُنْثَمَّ كَمَا تَهْصِرُونَ تُهْصِرُونَ^(*) (51)

(تُهْصِرُونَ) جملة محولة؛ معادلتها كالتالي:

فعل مضارع مبني للمجهول + نائب الفاعل (واو الجماعة) - المتّم.

ولجأ الشاعر إلى حذف المفعول به من الجملة المرتبطة بـ "تُهْصِرُونَ" وهي "تَهْصِرُونَ"

لأنه يريد أن يبين معنى الفعل، أو يثبته فقط، فالجملتان فيهما نوع من الغموض لا يفهم إلا بتتبع الأبيات القبلية لهذا البيت، ويجعل في طياته إهانة لعملاء الصليبيين.

وتم التحويل بجملة (تُهْصِرُونَ) كما يلي:

يَهْصِرُونَكُمْ

تُهْصِرُ Ø كُمْ

تُهْصِرُونَ

الفاعل المحذوف قد يكون ضمير جمع أو مفرد حسب سياق البيت.

والمفعول به في الأصل هو ضمير مخاطب بصيغة جمع المذكر السالم، وفي جملة المبني للمجهول تحوّل إلى واو الجماعة (نائب فاعل)، ومن خلال الاقتراح الثاني في تحديد صيغة الفاعل (المفرد الغائب)، نلاحظ أنّه لا يكتسب المفعول به عندما يتحوّل إلى نائب الفاعل خصائص الفاعل الأصلي من حيث النوع، والعدد، وإثما حتّى يستقيم المعنى وتحرّى سلامة التركيب، فإنّ خصائص المفعول به من حيث النوع والعدد تتبعه في الجملة المبنية للمجهول.

- النمط الثالث:

فعل مضارع مبني للمجهول + نائب الفاعل (ضمير مستتر) + المتّم - المتّم

وعدد جمل هذا النمط هو خمس عشرة جملة، و نمثل لهذا النمط بمايلي:

السَّالِيْنَا قَطْرَةً مِنْ قَطْرَةٍ والماءُ يُرْسَلُ صَبِيًّا مِدْرَارًا⁽⁵²⁾

الجملة المحوَّلة هنا: "يُرْسَلُ مِدْرَارًا"، ورد نائب الفاعل ضميرا مستترا جوازا تقديره هو والمتَّمم هو الحال الأولى: "صَبِيًّا"، والحال الثانية "مِدْرَارًا"، ومَرَّت هذه الجملة بالمرحل التَّحويلية التَّالية:

يُرْسَلُ الماءُ صَبِيًّا مِدْرَارًا.
↓
يُرْسَلُ Ø الماءُ صَبِيًّا مِدْرَارًا.
↓
يُرْسَلُ اللهُ الماءُ صَبِيًّا مِدْرَارًا.
↓
يُرْسَلُ اللهُ الماءُ.

وحُذِفَ الفاعل هنا لعلم المخاطَب به، فمن يرسل الماء غير الله؟، وفي هذا البيت تعبير عن أحد مظاهر النفس الخبيثة التي يتَّصف بها اليهود.

● ملاحظات:

1- إنّ أنماط الجملة الفعلية المبني فعلها للمجهول والمحوَّلة بحذف الفاعل يمكن أن نعتبرها نماذجاً لبنى سطحية، وصور منظوقة تعود في أصلها إلى بنية عميقة واحدة تمثل لها بالمعادلة التَّالية:

فعل مبني للمعلوم + الفاعل + المفعول به (لفعل متعدّ)

والفعل في البنية العميقة قد يكون لازماً أو متعدّياً.

2- إذا كان الفعل لازماً في البنية العميقة، فإنّ ظهوره في البنية السطحية بصيغة الفعل المبني للمجهول يتطلَّب نائب فاعل، قد ذكر صاحب الألفية طبيعته أو صفته في قوله:

وقابلُ من ظَرْفٍ أَوْ مِنْ مَصْدَرٍ أَوْ حَرْفٍ جَرٍّ بِنْيَايَةِ حَرِيٍّ⁽⁵³⁾
ولا يَنْوُبُ بعضُ هَذي إِنْ وُجِدَ في اللَّفْظِ مَفْعُولٌ بِهِ وَقَدْ يَرْدُ

أي أنه إذا لم ينب عن الفاعل مفعول به ناب عنه «ظرف، متصرف أو مصدر» كذلك، أو جار ومجرور، بشرط حصول الفائدة بتخصيص النائب عن الفاعل، أو تقييد الفعل بغيره»⁽⁵⁴⁾، كقولنا: "جَلَسَ أَمَامَ الْمَسْجِدِ" أو "صِيَمَ يَوْمَ السَّبْتِ"، و"عُضِبَ عُضْبٌ شَدِيدٌ"، و"رُضِيَ عَنِ الْمَسِيءِ"، فمثلاً: "صَامَ الرَّجُلُ"، مقبولة من النَّاحِيَةِ النَّحْوِيَّةِ والدَّلَالِيَّةِ وغير مبهمة، فإذا قلنا: "صِيَمَ"، يحدث التباس والمعنى غير تام حتى نُلحق به ما يفك هذا الإبهام لدى المخاطب.

3- ورد في الديوان أفعال ملازمة للبناء للمفعول، ولم يُستعمل منها المبني للفاعل، والعلة في ذلك على حسب رأي صاحب الكافية هو أنَّ فاعلها معلوم في غالب العادة وهو الله تعالى، ومن أمثلتها في استعمال العرب: "جُنَّ"، "سَلَّ"، "زُكِمَ" ...⁽⁵⁵⁾.

ومما ورد في الديوان وعددها قليل ليس بكثير قول الشاعر:

إِذْ تُجَنُّ الذِّئَابُ بِالْأَحْمَرِ الْوَرِّ دِيَّ مَنْكُمُ وَأَنْتُمْ تَشْرُدُونَ⁽⁵⁶⁾

فالفعل "جُنَّ" هو من الأفعال الملازمة للبناء، وكقول الشاعر أيضاً:

وَاسْتَيْأَسُوا مِنَّا فَجَحَّ جُنُونُهُمْ فِينَا، فَهَلْ إِلَّا دِمَاءٌ تُشَكَّبُ⁽⁵⁷⁾

4- للجملة المبني فعلها للمجهول المحوِّلة بحذف الفاعل عوارض تطرأ عليها هي في حد ذاتها عمليّات تحويليّة، فهناك إذا عمليّات تحويليّة، ثابتة كحذف الفاعل وتغيّر صيغة الفعل، و تغيّر العملية الإسنادية، و أخرى عارضة غير ثابتة وهي:

أ- التّقديم و التأخير، كقول الشاعر:

حَيَّرْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْخُلُودِ مَتَارِفَ أَعْدِقُ بِمُنْتَهَلِ الْخُلُودِ عُقَارًا⁽⁵⁸⁾

ب- زيادة بعض الأدوات لحاجة الشاعر إليها في تأدية المعاني، كقول الشاعر:

اعْرِضْ سِلَاحَكَ يَا جَبَانُ فَإِنَّمَا خُلِقَ السِّلَاحُ لِحَيْدَرٍ وَلِعَنْتَ⁽⁵⁹⁾

وغرض "إنّما" هنا هو التّوكيد؛ وأصل الجملة قبل دخولها: "خُلِقَ السِّلَاحُ لِحَيْدَرَةٍ وَلِعَنْتَ"؛ لحقت هذه الجملة عمليّتان تحويليّتان: حذف الفاعل وزيادة "إنّما".

5- إنّ الجملة التي تناولناها بالدراسة فيما يخصّ صورة حذف الفاعل لم نراع فيها طبيعتها إن كبرى أو صغرى، وإنّا اعتمدناهما الاثني حتّى تتّضح الصّورة أكثر؛ كقول الشّاعر:

وَتَسَلَّتِ الْعُرْبَاءُ مِنْكَ، وَلَمْ تَزَلْ
تُعْرِى بِتَسْلِيَةِ الْغَرِيبِ فُتُغْرِبُ⁽⁶⁰⁾

فالجملة الفعلية "تُعْرِى بِتَسْلِيَةِ الْغَرِيبِ" جملة فعلية فعلها مبني للمجهول في محلّ نصب خبر لـ "لَمْ تَزَلْ".

6- لقد استخدم الشّاعر أسلوب الفعل المبني للمجهول لحاجة لفظيّة ومعنويّة، وأهم الأغراض التي استدعت ذلك هي:

أ- علم المخاطب بالفاعل.

ب- احتقار واستهجان ذكر الفاعل.

ج- ضيق المقام بذكره، ومراعاة الوزن والقافية.

7- متمّمات الجملة المبنية للمجهول كثيرة ومتنوعة أضافت معان جديدة للجمل كالمضاف إليه، والظرف، والجار والمجرور، والحال، والنعت، وأغلب الجمل جاء الفعل فيها متعلّق بشبه الجملة من الجار والمجرور، ولم يكن تعلّقاً يمكن الاستغناء عنه، وإنّا هو تعلّق أساسي في تمام المعنى، ودليل ذلك هو أسلوب التقديم والتأخير الذي لجأ إليه الشّاعر، فكثير منه جاء مقدّماً على الفعل عناية به نظراً لأهميته.

وختاماً، نستنتج أنّ تحليل ظاهرة "الحذف" في العربيّة يتوافق إلى حدّ بعيد مع التحليل الذي جاء به المنهج التحويلي عند تطبيق العمليّات التحويليّة لهذه القاعدة التحويليّة، ورأينا هذا التّحقّق في دراسة صورة "حذف الفاعل" وأماطها في المدوّنة الشعريّة التي التي درسناها وأدقّ تحليل لوحظ هو التّحليل الخاص بنمط حذف الفاعل في "الجملة المحوّلّة" التي فعلها "مبنيّ للمجهول". فالبنية العميقة لهذه الجملة تُظهر لنا "الجملة الأصل" المكوّنة من: فعل مبني للمعلوم + الفاعل، وبعد مراحل "التّحويل الإلزامي" الخاصّة بهذه القاعدة تظهر لنا البنية السّطحيّة المكوّنة من: فعل مبني للمجهول + نائب الفاعل. ولهذه البنية السّطحيّة أنماط وصور متعدّدة استطعنا أن نرصدها من خلال التّحليل الذي قُمنّا به على قصائد ديوان "قصائد منتفضة".

الجملة الشعريّة أكثر الجمل التي تعتبرها ظاهرة الحذف محقّقة بذلك أغراضا ودلالات وفي ديوان "قصائد منتفضة" لمصطفى الغماري لجأ الشّاعر لظاهرة حذف الفاعل للفعل المبني للمجهول لأغراض ذكرها البلاغيّون والنّحاة توافقت معها تجربة الشّاعر الشعريّة والشّعوريّة إلى حدّ بعيد، فالمعروف أنّ "الغماري" شاعر ملتزم بمعالجة قضايا وطنه وأمّته، لذا نجده تحرّز في مواضع كثيرة عن ذكر الفاعل صراحة مستغلاّ ما تزخر به العربيّة من أساليب كاستعمال الجملة المحوّلّة بحذف الفاعل للفعل المبني للمجهول. فهو لم يذكر الفاعل إمّا للخوف عليه، أو لعلم المخاطب به، أو لاستحقاره واستهجانته ومن ثمّ تعمّد عدم ذكره وغيرها من الدّوافع.

الهوامش والإحالات

- (1) - محمد عبد المطلب: البلاغة العربية، قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية - لونغمان - القاهرة ط1/1997، ص: 216.
- (2) - ابن هشام: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت 1996، 433/2.
- (3) - طاهر سليمان حمودة: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدار الجامعية، الإسكندرية 1999، ص: 135.
- (4) - ابن هشام: المرجع السابق، 693/2.
- (5) - محمد عبد المطلب: البلاغة العربية، قراءة أخرى، ص: 216.
- (6) - ينظر: عبد الحميد السيد: دراسات في اللسانيات العربية: المشكلة، التنعيم، رؤى تحليلية دار ومكتبة الحامد، عمان، 2003. ص: 155 و 159.
- (7) - للإطلاع أكثر على ذلك ينظر: سيبويه في الكتاب، وابن جني في الخصائص، عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز ...
- (8) - سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط1، 130 / 2.
- (9) - يعتبر سيبويه صاحب نظرية "الحذف لكثرة الاستعمال"؛ إذ فسّر أنواعا شتى من الحذف في الصيغ والتراكيب. ينظر: طاهر سليمان حمودة في كتابه: ظاهرة الحذف، ص: 38. وما يؤكّد ذلك قول سيبويه في الكتاب، 130/2: «وما حذف في الكلام لكثرة استعمالهم كثير».

- (10) - لقد حدد سعيد حسن بحيري مجموعة عناصر يجب مراعاتها في قضية الحذف حتى تشكل في مجموعها حدثا كلاميا وهي: (أ- عناصر التركيب الذي يقع فيه الحذف، والعلاقة بين العنصر المحذوف والعناصر القائمة تركيبا ودلاليا. ب- قدرة المخاطب على إدراك العنصر المحذوف. ج- قصد المتكلم من الحذف. د- الموقف الكلامي الذي يميز صحة التركيب الواقع فيه الحذف أو عدم صحته). ينظر: سعيد حسن بحيري: عناصر النظرية التحوية في كتاب سيبويه: محاولة لإعادة التشكيل في ضوء الاتجاه المعجمي الوظيفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1/1989، ص: 227.
- (11) - طاهر سليمان حمودة: (م.س)، ص: 102 - 103.
- (12) - ابن جني: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ط1/279 - 280.
- (13) - يُنظر إلى كمال عطاء: النحو العربي والاتجاه العقلي بين الجرجاني وتشومسكي، أعمال ندوة تسيير النحو، 23 .. 24 أبريل، 2001، بالمكتبة الوطنية بالحامة، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر 2001، ص: 362.
- (14) - للتوسع في الفكرة: ينظر مباحث دلائل الإعجاز.
- (15) - سعيد حسين بحيري: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، (د.ط)، ص: 226.
- (16) - نفسه.
- (17) - المرجع نفسه، ص: 227.
- (18) - عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، ت: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2002، ص: 294 - 295.
- (19) - عبد الحميد السيد: (م.س)، ص: 155. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان ت: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/2002، ص: 294 - 295.
- (20) - ينظر: طاهر سليمان حمودة: (م.س)، ص: 155.
- (21) - ينظر: ابن هشام: (م.س)، 2/703 إلى 709.
- (*) - هي بنى مفترضة لأنها بنى تجريدية ذهنية غير منطوقة، فهي تمثيل لم يُتكلم به على حد تعبير سعيد حسن البحيري.
- (22) - ابن هشام: (م.س)، 2/643.

- (23) - ابن جني: الخصائص، 83/1.
- (24) - علي عشري زايد: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الشباب، القاهرة، 1997 ص: 61.
- (25) - المرجع نفسه، ص: 63.
- (26) - الإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني: الطراز، مراجعة وتدقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1/ 1415 - 1995.
- (27) - ينظر: دلائل الإعجاز في باب «القول في الحذف»، إذ اقتصر الحديث عن حذف المبتدأ أو المفعول به فقط، ويعلل سعيد حسن البحيري ذلك (إكثاره عن أمثلة حذف المبتدأ خاصة) أن في ذلك «إشارة جلية إلى شيوع تفسير خاطئ له أو غير دقيق لدى السابقين والدعوة إلى عدم الاكتفاء بالوصف فقط بل العمل على إدراك أسرار ودقائقه ولطائفه». ينظر إلى: دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، ص: 228.
- (28) - ينظر إلى ابن هشام: (م.س)، 697/2 - 698 ص: 227 و 726.
- (29) - الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تقديم وتبويب وشرح: علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأخيرة، 2000، ص: 55.
- (30) - العلوي: الطراز، ص: 251.
- (31) - المرجع نفسه، ص: 246.
- (32) - المرجع نفسه، ص: 251.
- (33) - ينظر: شرح ابن الناظم: على ألفية ابن مالك، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2/1، وينظر شرح الأشموني على الألفية لأبي الحسن بن عيسى قدم ووضع الهوامش والفهارس: حسن حمد بإشراف: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، م 14/1 وما بعدها، ورضي الدين الاسترأبادي: شرح الكافية لابن الحاجب، دار الكتب العلمية - لبنان، ط 1/1998، م 4/132 - 136.
- (34) - الاسترأبادي: شرح الكافية لابن الحاجب، 133/4.
- (35) - ينظر شرح ابن الناظم، ص: 167 وما بعدها، وشرح الأشموني، 1/415 وما بعدها، وشرح الكافية للاسترأبادي: 4/132 وما بعدها.
- (36) - المبرد: المقتضب: تحقيق: حسن حمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1/55.

- (37) - شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ص: 169.
- (38) - مصطفى محمد الغماري: ديوان قصائد منتفضة، أسرار من كتاب النار، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، ديسمبر 2001، قصيدة ليلي المقدسية، ص: 22. ومعنى هذا البيت أن "الحسين بن علي كرم الله وجهه" لما ذكره أنصاره فذكروا قتله وقتاليه، رفض الذين باعوه ذكر ذلك مقدمين أذار واهية تَسْتَرُوا عن الذين ارتكبوا في حقه وحق الإسلام هذه الجريمة الشنعاء التي تطعن في الإسلام قبل الطعن في شخصياته العظام، وأعذارهم المقدمة وحقائقهم الملفقة غير مقبولة؛ لا تقبلها أحداث التاريخ. وذكر حادثة قتل الحسين فيها من الرمز ما لا يكفي شرحه هذه السطور.
- (39) - الديوان: ليلي المقدسية، ص: 32. وهذا البيت جاء بعد حديث الشاعر عن عقر ناقة ثمود، إذ استعمل هذه الحادثة رمزا للتعبير عن من يطعن في عقيدة الإسلام و"الناقة" رمز للعقيدة فالطعن فيها لا يجلب إلا الخزي والهلاك، ويحمل هذا البيت الكثير من المعاني الظاهرة والباطنة.
- (40) - الديوان: ليلي المقدسية، ص: 26. والشاعر هنا يخاطب العربي، وعظم الأمانة التي حملها الله إياه وهي أمانة الإسلام.
- (41) - نادية رمضان النجار: أبحاث لغوية، دار الوفاء، الاسكندرية، ط4 / 2006، ص: 140.
- (42) - ينظر شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ص: 171. وإلى محمود سليمان ياقوت: النحو التعليمي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، مصر، 1998، ص: 284.
- (43) - الديوان: قصيدة ليلي المقدسية، ص: 20.
- (44) - الديوان: قصيدة ليلي المقدسية، ص: 26.
- (45) - الديوان: قصيدة شهادة، ص: 69. عورا: البئر التي لا يستقي منها، ينظر: لسان العرب لابن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، ط1 / 2005، م10، مادة: عور، ص: 331.
- (46) - الديوان: شهادة، ص: 61.
- (47) - الديوان: قصيدة ليلي المقدسية، ص: 36.
- (48) - ابن هشام: المغني، 1/ 473 - 474.
- (49) - الاسترأبادي: شرح كافية ابن الحاجب، م4/ 133 - 134.

- (50) - الديوان: قصيدة يا أيها الشهداء، ص: 73، ومعاني هذه الأبيات أن أنصار الإسلام وأنصار عقيدته من المجاهدين والمناضلين في فلسطين (خيل الله) نراها تُهان وتحاصر، أما من هم دون ذلك من عملاء الصهاينة تكرم وتعزّز ... إلخ، وليس ذلك فقط في إهانة الكرماء بل وصل الحدّ بأعدائهم إلى المتاجرة بالشهيد في جسده وتشويهه تحت أعدار واهية ودعاوى باطلة فمن ساعد في قتله لم يكفه ذلك وراح يتاجر به ميتاً، فمن ذا الذي يصون حقوق شعبه يا ترى؟! الإخبات: من (حبت): أحبت لله: خشع... الإخبات: الخشوع والتواضع، لسان العرب: م5، مادة حبت، ص: 8.
- (*) - تَهْصِرُونَ: مفردة هَصَرَ: الهَصْرُ: الكَسْرُ، هَصَرَ الشَّيْءَ يَهْصِرُهُ هَصْرًا: جَبَذَهُ وَأَمَالَهُ. لسان العرب لابن منظور، م15، مادة: هشم، ص: 67.
- (51) - الديوان: قصيدة المنتصرة، ص: 102.
- (52) - الديوان: شهادة، ص: 63.
- (53) - شرح ابن التّائظم على ألفية ابن مالك، ص: 169.
- (54) - نفسه.
- (55) - الرضي الاسترأبادي: (م.س)، م4/137.
- (56) - الديوان: قصيدة المنتصرة، ص: 102.
- (57) - الديوان: الحقّ و السيف، ص: 111.
- (58) - الديوان: قصيدة شهادة، ص: 59.
- (59) - الديوان: قصيدة ليلي المقدسية، ص: 30.
- (60) - الديوان: الحقّ والسيف، ص: 110.

خطاب الديستوبيا

في رواية "جلالته الأب الأعظم" لحبيب مونسي من خلال نماذج روائية غربية

Dystopia's speech in the novel "His Majesty the Great Father"
by Habib Mounsi, through Western narrative models Dystopia speech

د. عبد الواحد رحال

جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/19

تاريخ الإرسال: 2020/04/17

ملخص:

بناءً على رؤية الناقد الثقافي الأمريكي (Neil Postman) في مقدمة كتابه "Amusing Ourselves to Death" حول الخيال الديستوبي في الرواية الغربية، واتكأً على النهج النظري لمصطلح "Dystopia" تحاول هذه الدراسة - وعلى ضوء تمثيلات النموذج الغربي للخيال الديستوبي - الوقوف على مظهرات عوالم الديستوبيا في رواية "جلالته الأب الأعظم"، وتكشف عن انزلاقات المجتمع الإنساني المستقبلي الباحث عن عالم يوتيوبي موهوم، محاولة بذلك الإجابة عن السؤال التالي: هل اختلاف المرجعيات الثقافية يؤثر في تخليق الخيال الديستوبي، وبالتالي في بناء تصور ديستوبي حول مآلات مستقبل الإنسان المعاصر؟ ويُفترض بهذه الدراسة أن تفتح في هذا السياق أفقا بحثيًا حول التواشج بين عناصر المجتمع الديستوبي وبنية الزّاهن العربي، وكذا الحفر في حقل الحداثة الروائية العربية انطلاقًا من مقولة "ارتحال المفاهيم".

الكلمات المفتاحية: ديستوبيا؛ يوتيوبيا؛ مجتمع؛ مستقبل؛ ديكتاتورية.

Abstract:

Based on the vision of the American cultural critic (Neil Postman) in the introduction to his book "Amusing Ourselves to Death" about the dystopian fiction in the western novel, and based on the theoretical approach to the term "Dystopia", this study tries - in light of the representations of the Western model of the dystopian fiction - to

stand on the manifestations of worlds The dystopia in the novel, "His Majesty the Great Father", reveals the slippages of the future human society searching for a delusive utopian scientist, in an attempt to answer the following question: Does the difference in cultural references affect the creation of the dystopian imagination, and thus the construction of a dystopian conception of the future prospects of modern man? In this context, this study is supposed to open a research horizon on the interdependence between the elements of the dystopian society and the structure of the Arab world, as well as the excavation in the field of Arab novelist modernity, based on the concept of "migrating concepts".

Keywords: Dystopia, Utopia, Community, future, Dictatorship.

مقدمة:

الدّيسْتوْپيا تمثيل سردي لعالم مستقبلي افتراضي، يتأسس على معطيات اجتماعية وسياسية تتنافى وانتظارات الإنسان المعاصر، مثل الفقر الجماعي وفقدان الثقة، والقمع البوليسي، ويبنى الخيال الدّيسْتوْپي عالمه الروائي انطلاقاً من واقع إشكالي راهن، فبعد قوة تدميرية عنيفة يبدأ العالم في إعادة بناء نفسه من جديد ووفق نظام لا يمنح الشعور بالأمان ورغم أنّ الفكر الإيديولوجي في المجتمع الدّيسْتوْپي يبشّر بالطّوباوية، إلا أن معالم هذا المجتمع يمكن قراءتها على أنها تحذيرات سياسية تدفع القارئ إلى الإحساس بإمكانية الحدوث، ومن ثمة التفكير في خلق مسارات بديلة قادرة على مواجهة هذا المستقبل، وتنقذ المجتمع الإنساني من خطر النهايات المرعبة.

وإذا كان خطاب الدّيسْتوْپيا في رواية "جلالته الأب الأعظم" يتموضع في نسقين نسق معرفي توطّره مقولات التّكنولوجيا، وأنشطة الحوسبة وتمركز العقل، ونسق جمالي يتشكّل من عناصر الأدب وفضاء المتخيل الذي يؤطّر مشهدية السرد الروائي، فإن السؤال الإشكالي الذي يدفع بهذه الورقة البحثية إلى الحفر في الخيال الدّيسْتوْپي يمكن صياغته كالتالي: إذا كانت رواية "جلالته الأب الأعظم" امتصّت من فنيات الرواية الغربية في وضع إطار تصوّري للمجتمع الدّيسْتوْپي المستقبلي، فهل اتّكأت - من ناحية أخرى - على رؤية مستمدة من المرجعيات الغربية بما تستبطنه من فلسفات وعقائد ورؤى اجتماعية واقتصادية

أم أنها حاولت رسم مآلات الإنسان المعاصر وفق ما تملّيه مرجعية الكاتب وثقافة بيئته ومجتمعه بما تحمله هذه الثقافة من خصوصيات تختلف عن ثقافة المجتمع الغربي؟ ومنه يتم خلق مستقبل تأملي/افتراضي ضمن حدود إسقاطات الخيال العلمي الذي يغذي المشهد الديستوبي في الرواية عبر فعل التوقع الذي يربط بين تمثيلات الزّاهن، والتمثيلات المتعلقة بالمستقبل اعتمادا على معطيات الحاضر، واتكاءً على قوانين الخيال التي يمكن التنبؤ بها كصيغة للتعبير عن الخيال الاستعادي بالمفهوم الكانطي⁽¹⁾، والذي يعمل وفقا للقوانين الإمبريقية الخاصة بالترابط (الربط بين التمثيلات السابقة والتمثيلات المستقبلية)، حيث تتضخّم صورة المدينة الافتراضية البشعة تحت وطأة التوتاليتاريا.

1- مفهوم الديستوبيا:

"dystopia" مصطلح يوناني، يتكون من (dys) أي "مرىض" أو "سيء" أو "غير طبيعي" و (topos) وتعني "مكان"؛ ويشير إلى مكان متخيّل يكون فيه كل شيء سيّئاً تقريباً⁽²⁾، ممّا يعني أن كلمة (ديستوبيا) تخيلنا من خلال بنيتها الإيتيمولوجية إلى معنى (المكان الجحيمي أو الفاسد).

والديستوبيا نقيض يوتوبيا (utopia) فقد «ظهر أول استخدام معروف لمصطلح dystopia في نقد رجال السياسة، ففي خطاب أمام البرلمان البريطاني من قبل جون ستوارت ميل عام 1868. قال ميل: "ربّما، من المفيد جدّاً أن لا نسميهم يوتوبيين، بل يجب أن يُعرفوا باسم dys-topians أو caco-topians. ما يُسمّى عادة Utopian هو أمر جيد ولا يمكن تطبيقه؛ لكن ما يبدو أنّه أفضل لهم هو (سيء جدّاً)»⁽³⁾، فالديستوبيا رؤية لمجتمع معاكس للمجتمع اليوتوبي (المدينة الفاضلة)، وتتميز فيه ظروف الحياة بالبؤس البشري والفقر والقمع والعنف والمرض.

ومصطلح "ديستوبيا" هو مصطلح أدبيّ إلى حدّ بعيد، يشير إلى نوع من القصص الخيالية التي تتناول مجتمعات مستقبلية تخيلية سيّئة، وتقدم حولها تصوّراً مظلماً تفقد فيه البشرية حريتها وإنسانيتها، في الوقت الذي تسلّط فيه الضّوء على مسائل سياسية واجتماعية واقتصادية أو دينية، وفي هذا الاستشراف تحذير من أشكال الاستبداد التي تمارسها الأنظمة الشمولية باسم الرّخاء الاجتماعي.

وبعض الدوائر الأكاديمية لا تميز بين مناهضة اليوتوبيا والديستوبيا. فرواية "1984" للكاتب الإنجليزي جورج أورويل (George Orwell)، هي رواية ديستوبية؛ لأنّ قادتها يستخدمون خطاب اليوتوبيا لتبرير قيادتهم باسم خلق مجتمع طوباوي، وتعتمد أدبيات الديستوبيا على ما أفرزته التجربة الإنسانية بخصوص فشل الدول والأيدولوجيات في خلق عالم يوتوبي، وإخفاقها في تحقيق أدنى مستويات الحكم الرشيد، وغالبًا ما تحتل هذه الدول والإيدولوجيات حرية الإنسان في بعض المثل العليا التي يؤدّي في النهاية إلى عواقب استبدادية وحتى شموليّة»⁽⁴⁾.

2- عناصر المجتمع الديستوبي:

إذا كانت المجتمعات الديستوبية هي مجتمعات مستقبلية أو مجازية/ افتراضية، فإنها تشترك في العديد من الخصائص من أبرزها الشعور بالخوف، فحكّامها يدّعون الطوباوية لكن هذا الإدعاء في الحقيقة يستبطن عيوباً قاتلة⁽⁵⁾، ففي رواية "جلالته الأب الأعظم" يظهر "الرجل المعجزة/ الأب الأعظم" الذي يشير إلى المسيح الدجال - وفي ذلك إحالة إلى رواية "ربّ العالم" (Lord of the World)، للكاتب البريطاني "روبرت هيو بينسون" (Robert Hugh Benson) - حيث يحكم الأرض المسيح الدجال، و"الأب الأعظم" يعكس كذلك صورة "الأخ الأكبر" (Big Brother) في رواية "1984"، ليبشّر بعالم يوتوبي (Utopian world) مبني على «توحد يجعل الكرة الأرضية دولة واحدة تدين بفكرة واحدة، والآدمية فيها واحدة الوجود والاعتقاد»⁽⁶⁾ ولكن هذا الحلم يصير فيما بعد مجرد وهم، ذلك لأنّ «الديستوبيا تسعى إلى تغيير الحلم اليوتوبي إلى كابوس»⁽⁷⁾، في حين أن المجتمع الطوباوي يقوم على الانسجام والتصالح. ولعلّ من أهم الصفات التي تتقاطع فيها المجتمعات الديستوبية:

أ- النظام الطبقي/ التحكم الاجتماعي:

السمة المميزة لحالات التّصور الديستوبي هي الرّغبة في فرض القيود الاجتماعية، مثل استعمال سياسة التّفسيم الطبقي الصّارم للمجتمع كوجه من وجوه الرّقابة والتّحكم الاجتماعي، حيث يتمّ خلال هذا التّفسيم تحديد ملامح الطبقة الاجتماعية وخصائصها

التي تميّزها عن غيرها من الطبقات بشكل صارم. وهذه الرقابة الشديدة تسلب حرية المواطنين كما في رواية (Brave New World)، للكاتب الإنجليزي "ألدوس هكسلي" (Aldous Huxley) حيث يتمّ تعيين النظام الطبقي بشكل وحدات عددها (300) متماثلة وموحّدة، ولكل مجموعة تسميتها وخصائصها الاجتماعية والوظيفية فـ (Alphas) تمثل النخبة الحاكمة، و (Betas) الطبقة الأعلى مستوى اجتماعيًا وفكريًا ومنهم العلماء وأعضاء الحكومة، و (Gammas) يقومون بالأعمال المكتبية والإدارية و (Deltas) يقومون بالأعمال اليدوية التي لا تتطلب مجهودًا فكريًا، و (Epsilons) عامة الشعب وهي الأغنى والأسفل مستوى ومنهم عمال النظافة مثلاً، ويتم تكوين هذه الطبقات من خلال تخصيص البويضات البشرية لإنتاج الأجنة المتماثلة، مما يجعل المواطنين موحدين قدر الإمكان⁽⁸⁾. وقد تم إنتاج (Deltas و Epsilons) بكميات كبيرة، وبالتالي تفتقر إلى أيّ شخصية مميزة، فقط سيكونون سعداء طالما حصلوا على أقراص "سوما" وهو مخدر مضاد للاكتئاب توزّعه الحكومة لإخضاع الجماهير على الطاعة والولاء وإبقائهم في سعادة ظاهرية، وقد وصفها "قائد العالم" لـ "John the Savage" (بطل الرواية) بأنها كالمسيحية، لكن بلا دموع، وهي «إعادة ساخرة لعبارة ماركس "الذين أفيون الشعوب" فالآن أصبح الأفيون هو دين الشعب»⁽⁹⁾.

ولا يوجد في هذا المجتمع آباء ولا أمّهات، بل حاضنات إلكترونية تخرج الأجنة لتجعلها مناسبة لطبقتها، فيتم التدريب المخصص لكل طبقة كي تناسب وظائفها فيما بعد، وهي سعيدة بدورها، وفي هذه التدريبات يزرعون فيهم كراهية الكتب والورود⁽¹⁰⁾.

أما في رواية "1984" يتأسس المجتمع الديستوبي على ثلاث طبقات: "الحزب الداخلي"، و "الحزب الخارجي"، و "طبقة برونز" (Proles)، ويمثّل "الأخ الأكبر" قمة الهرم في هذا النظام⁽¹¹⁾.

- الحزب الداخلي: (الطبقة العليا)، يشكل نسبة 2٪ من السكان، يملك الامتيازات والقرارات لكنّه ليس محصناً من الرقابة والتجسس عليه، فقد يتعرّض للتعذيب والسجن و ربما محوه من التاريخ.

- "الحزب الخارجي": يمثل الطبقة الوسطى ويتولّى الوظائف الإدارية، والتّنفيد المباشر لسياسات الدولة، يتمّ التحسّس عليهم كما يتجسّسون على بعضهم البعض، يتعيّن عليهم الامتناع عن ممارسة الجنس ما لم يكن ذلك لأغراض الإنجاب. والانصياع التّام لأوامر الطبقة العليا.

- طبقة (Proles): هي الطبقة الدّنيا تتكوّن من العمّال الذين يؤدّون المهام الوضيعة وتشكل نسبة 85 % من السّكان، وتسكن خارج المدينة، بعيداً عن الإنسان المتحضر، يقيهم الحزب على الترفيه بالكحول والمقامرة والرياضة والمواد الإباحية (prolefeed)، ويتمّ إبقاؤهم دون تعليم، لا يمتلكون أيّة أفكار حول حياتهم أو المجتمع الذي يعيشون فيه. وإذا شكّل أحدهم خطراً على الدّولة، يتم قتله وتبخره.⁽¹²⁾

هذا النّظام الصّارم في تقسيم المجتمع الديستوبي، يحضر بقوة في رواية "جلالته الأب الأعظم" فمجتمع الرواية الذي هو عبارة عن دولة عالمية ينقسم إلى ثلاث وثلاثين طبقة أعلاها "طبقة الكهّان" (the priesthood) وتمثل القوة والسلطة، وتعمل باسم "الأب الأعظم" من أجل خلاص البشرية، يليها "مجلس العسكريين"، ثم "الطبقة العليّة" التي تتميز بالذكاء ومنهم العلماء، وأدناها "طبقة الخدم"، وهي طبقة معزولة تتكوّن من العرب تستخدمها الشركات المنجمية في مراكز عمل إجبارية، مقابل حق العيش والتكاثر، وجعل النّساء في معسكرات قرب هذه المراكز وما ينتج عن الاختلاط من ذريّة يساق إلى أماكن مخصّصة لإنشاء طبقة عاملة بديلة، لأنّه من دخل هذه المراكز لن يخرج منها إلا ميتاً و"الرجل المعجزة" يمنح فرصة الارتقاء من طبقة إلى أخرى لمن ثبت ولاؤه، بعد أن تفرض عليه رقابة صارمة⁽¹³⁾.

ويتولّى إدارة كلّ طبقة مجلس مكوّن من حكيم يعينه على أداء المهام كاهن عسكري ومربي، ولهم في كلّ شهر حج إلى قاعة الاجتماع المشرفة للتزود بالطاقة الحيوية من الأب الأعظم، باعتباره القوة العظمى للدولة العالمية، والمشرّف على مراقبة وبرمجة كلّ الطبقات وتسييرها وفق قوانين تتناسب مع مستوى وطبيعة كلّ طبقة، ويتم ذلك باستخدام عقول حاسوبية متخصصة تعمل يقول "الأب الأعظم" «من أجل فك رموز الطبقات حتى تعطينا اللحظة الدساتير الجديدة لكلّ طبقة، وقد أضفت شيئاً جديداً حتى يتناسب الدين

والطبقات، فتتال كل طبقة حظها منه .. هذا التناسب مطلوب نظرا للقسط الفكري الذي تتولى إعطائه لكل واحدة منها»⁽¹⁴⁾، كما تتم برجة العقول البشرية مرة كل أسبوع، وتمّ نشر شاشات عملاقة في المراكز ليظهر وجه "الأب الأعظم" وأعدا متوعدا، كما هو الحال في رواية "1984" حيث نجد المدينة تغوص في ملصقات لرئيس الحزب مكتوب عليها "الأخ الأكبر يراقبك" (Big Brother is watching you) في حين تراقب شاشات العرض الحياة الخاصة والعامة للسكان.

ب- فقدان المجتمع المدني وتفكك الأسرة:

الإيديولوجيا الشمولية في المجتمع الديستوبي شكّلت حالة اضمحلال للمجتمع المدني، وذلك لانعدام الاستقلال عن الأطر التنظيمية للدولة، ممّا جعل إمكانية الحديث عن مجتمع مدني غير ممكن، بحيث لا يسمح للمواطن بالانخراط في دواليب الحكم، إلا بما يمكن أن يكون امتدادا لسلطتها التي تتأسس على تصورات إستراتيجية موجهة أساسا ضد المجتمع، وتعكس الرغبة في الهيمنة عليه من خلال تكريس مؤسسات الجوسسة لرصد الأفكار والإيديولوجيات المخالفة، وأحيانا المؤسسة الدينية التي توظفها كأداة لتنفيذ نوع من السيطرة الروحية والقانونية على المجتمع باسم الدين، كما هو الحال في رواية "جلالته الأب الأعظم" حيث تمّ تأسيس معبد رئيسي تولى وضع التشريعات الجديدة للدولة العالمية⁽¹⁵⁾، والمعبد ليس مؤسسة دينية مستقلة، إنما هو امتداد لسلطة "الأب الأعظم" ورمز للإكراه القسري، وليكون المركز الذي تنطلق منه التعاليم الخاصة «وقد اعتمد العمل على الكتاب المقدس لجلالته وتبويب ما جاء فيه على شاكلة النصوص القانونية لتأخذ الديانة الجديدة طابع الشمول، فتتضمن توجيه الحياة العقائدية، والحياة، والقانون، فلا تعزل الدين عن الدولة ولا الدولة عن الدين»⁽¹⁶⁾.

وإذا كان من سمات الديستوبيا، الغياب التام للمجتمع المدني بحيث تنعدم المجموعات الاجتماعية إلى جانب الدولة، فإنّ رواية (1984)، قد جعلت هذه الفئات الاجتماعية بمثابة أقسام فرعية للدولة وتحت سيطرة الحكومة، مثل "رابطة الشباب لمكافحة الجنس" التي هي عبارة عن وكالة مراقبة في الحكومة، وتمثل مفتاح التحكم والسيطرة على حياة المواطنين وصولا إلى أفكارهم.

وفي رواية (Brave New World) يتم القفز على رموز المسيحية وجعل الصليب نموذجاً لصناعة سيارة فورد (Henry ford) التي تمت صنعها لأول مرة دون الاعتماد على العمل اليدوي⁽¹⁷⁾، حيث قطعت قمة الصليب ليتم تغييره إلى "T"، التي تمثل طراز فورد T في إنجلترا، وبهذا تصير الآلة والتخطيط المنظم هما الدين الذي يمكن من خلاله السيطرة والتحكم في المواطنين.

وبدلاً عن ذلك قد تؤسس الدولة لعبادة الشخصية، وتتمحور في طقوس شبه دينية حول شخصية مركزية، وعادة ما تكون رئيس دولة أو حكومة، مثل "الأخ الأكبر" في رواية "1984"، وهو الشخصية الأسطورية التي لا تظهر أبداً إلا من خلال ملصقات لوجهه في كل مكان حيث «تلعب الصور والرموز التي تستخدمها الدولة دوراً في دعم هذه الإيديولوجيا التي تقمع التاريخ»⁽¹⁸⁾، و"الأخ الأكبر" هو الحاكم الغامض لـ "أوشنيا" الدولة الدكتاتورية، وكلمة الأخ الأكبر صارت مرادفاً لاستعمال السلطة المطلقة التي تجعل الدين هو الدولة، والدولة هي الدين، ويتم تطبيق هذا المبدأ بالقوة، على أساس أن حكم الديستوبيا العلمانية لا يمكن أن توفر روابط اجتماعية خارج دائرة السلطة الحاكمة.

وفي سياق اضمحلال المجتمع المدني، يتم القضاء على مؤسسة الأسرة كما هو الحال في رواية (Brave New World)، حيث يتكاثر الأطفال في المخابر بشكل مصطنع في غياب مفهوم "الأم" أو "الأب"، وفي مجتمعات ديستوبية أخرى، حين تتواجد الأسرة فإن هذا الوجود يكون في خدمة الدولة وبقائها، كما في رواية "1984"، حيث يتم تنظيم الأطفال للتجسس على والديهم، وفي هذه الرواية بشكل خاص، يبرز عداوة الدولة للأُمومة كسمة شائعة⁽¹⁹⁾.

وفي رواية "جلالته الأب الأعظم" ألغت الدولة نظام الزواج واستبدلته بنظام يتقاطع كلفة مع «المفهوم الحيواني الذي تتلشى في تراكيبه مفاهيم الأسرة والرابطة العائلية، حتى صارت التربية مهمة المؤسسات المختصة، التي تحتضن اللقطة فتصنع منهم قطع الغيار في دولاب الدولة»⁽²⁰⁾، ومن هؤلاء الأطفال يتم بناء المجتمع وصناعة أفراد على اختلاف مستوياتهم وأدوارهم، وفي ظل هذا البناء الاجتماعي «صار حديث الأسرة حديث شعوب

غابرة عرفت نظاما اجتماعيا حافظ على بقائها دهرا، وأصبح اليوم ضريبا من العيب لا يقبل عليه أحد من الناس، وأصبحت النساء يقمن بالحمل مدة الأشهر التسعة مقابل مبالغ تقدمها مؤسسات الحضانة»⁽²¹⁾، ومن هنا اضمحل مفهوم الأسرة بما يحمله من ترابط عاطفي، والواضح أنّ المجتمع حينما يبلغ هذه الدرجة من التفكك فإن مآله الانحدار، يقول "الفتى موسى" بطل رواية "جلالته الأب الأعظم" «واطلعت على سجلات الكوارث فوجدت على رأسها الانتحار حتى رأيت مولد مؤسسات عالمية تنزع الانتحارات الفردية والجماعية»⁽²²⁾.

ج- الأيديولوجيا السياسية:

في نظرية "الأيديولوجيا والوظيفة الاجتماعية" التي صاغها الفيلسوف الماركسي ألتوسير (Louis Pierre Althusser) في كتابه "الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية" (Ideology and Ideological State Apparatuses) اتضح أنّ الإنسان يمكن أن يخضع لسيطرة الدولة بوعي "عقلي" ويستجيب بجسمه أيضا الذي يصير "كآلة"، والرواية الديستوبية تعدّ بمثابة المجتمع الافتراضي الذي تنطبق عليه هذه النظرية، فالسيطرة على العقل التي تضمن وتعزز السيطرة على الجسم لا يمكن تحقيقها إلا من خلال تلقين أيديولوجي يحوّل الإنسان إلى كائن سهل الانقياد والإنتاج، ضمن قيم ومعتقدات أيديولوجية سائدة في الدولة الشمولية⁽²³⁾، وهادفة إلى خلق أجهزة اجتماعية يمكن أن تنتج عقولا "سهلة الانقياد" و"منضبطة"، وهذه الإيديولوجيا تكون محصّنة من خلال الدعاية والتلاعب بماضي الأشخاص والمجتمع لإضعاف الوعي بالذات والهوية، فتعمل على طمس الحقيقة وصوغ العقل في قالب جديد عن طريق غسل الأدمغة، فيُسَخَّر الإعلام بما يمتلكه من وسائل وتكنولوجيات حديثة تسمح له بترويج الأخبار وبث الدعاية بما يخدم أغراضه السياسية.

ففي رواية "جلالته الأب الأعظم" يصير الإعلام من أقوى الأسلحة سيطرة على البشرية بسبب قوته على قلب المسلمات وتغيير حقيقة الأشياء، عن طريق ترسيخ القناعات الموهومة، فالصحافة تساهم «في توجيه الخطوات نحو الهاوية، تصنع رأيا سلبيا في جوهره تقديمًا في مظهره، تخدع به الطاقات العاملة»⁽²⁴⁾.

و"الرجل المعجزة" الذي يدّعي الثورة على الحضارات، والثقافات، والأديان، وعلى كلّ أشكال الأنظمة التقليدية، ينادي: «تعالوا نخطم القيود المفروضة علينا باسم الإيديولوجيات، تعالوا نقلب كراسي الحكم ... ثم نحرّقها في النار المقدّسة التي ستظهر في كلّ مكان لتلتهم ركام الحضارات والثقافات والافتراءات، نحرّق كتبنا كلّها، نحرّق عاداتنا لنولد من جديد كما ولد آدم طيب العنصر صافي العجينة»⁽²⁵⁾، "الرجل المعجزة" في هذا المقطع السردي، يشير إلى أفكار تأخذ طابع المعتقد الذي يهدف إلى تحويل الهوية العالمية إلى هوية روحية مناهضة للإيديولوجيات المعاصرة، وينطوي هو الآخر على نوع من الإيديولوجيا التي تتكئ على ترسيمات روحية .. وتدّعي الحق الإلهي، وهذا في حدّ ذاته تبرير أيديولوجي ديني، يستمد من الدين طابعه وقوته، ويدّعي الحقيقة المطلقة، وهذا من سمات أية أيديولوجيا، ولعل الإيديولوجيا الدينية أكثر خطرا لأنها تدّعي القداسة، وبالتالي تكرّس الاستبداد تحت غطاء الدين، وتستغلّ الوعي الديني الشعبي وتبلوره في صورة وعي أيديولوجي سياسي واجتماعي، عن طريق مخاطبة العاطفة بدل العقل، والغاية هي تزييف الوعي ومملكة التفكير، وتحويل الإنسان من عبادة الشخصية إلى عبادة الإيديولوجيا نفسها.

ولذلك تمّ تصويره بشكل مثير رواية "1984" حيث القاعدة الرياضية الجديدة المخالفة للمنطق، ومفادها أنّ $(5=2+2)$ ⁽²⁶⁾ وأنها في الواقع لا تساوي 04، بل تساوي ما يريده المتسلط وليس ما تريده الحقيقة والواقع وعلم الرياضيات، إنه "التفكير المزدوج" (Double thinking) الذي يجعل المرء يؤمن بالشيء وبنقيضه في الوقت نفسه دون أن يشكل ذلك عقبة عقلانية، فالحرب هي السلام، والحرية هي العبودية، والجهل هو القوة وقد صارت هذه القاعدة تحيل إلى سلطة فرض "الحقيقة البديلة" (truth Alternative) التي ترسخ مبدأ التضارب الفكري، والجمع بين المتناقضات القائمة على ممارسة الإرهاب الفكري، وحشو عقول الناس بما تراه السلطة الديكتاتورية صوابا حتى ولو كانت على يقين من خطئه حيث لا يصبح المنطق سمة بشرية، لذلك كان "Oberly" في رواية "1984" الذي يمثل أداة الديكتاتورية يطلب من البطل المتمرد على الحزب الحاكم "Smith Winston" أثناء وضعه تحت التعذيب، أن يكون متعقلا وصاحب انضباط ذاتي، وأن يتقن عملية الخضوع ويؤمن بأن الواقع لا يراه إلا العقل المنضبط، وليس هو كلّ ما يتمّ إدراكه كموضوع خارجي قائم بذاته.

د- الإكراه الاقتصادي :

تحدد رواية "Brave New World" عالما يتم فيه الحفاظ على توازن المجتمع، مع التحكم في وسائل التكاثر بالتوازي مع وسائل الإنتاج، ويتم تصميم البشر والبضائع التي يصنعونها بشكل متكافئ، كما يتم إنشاء الأشخاص من أجل تحقيق أغراض معينة، في الوقت الذي يتم تشجيعهم على الاستهلاك للحفاظ على دورة الحياة.

وإذا كانت البنى الاقتصادية في المجتمعات الديستوبية تختلف من مجتمع لآخر، فإنها غالبا ما ترتبط جميعا بالعناصر التي يقدمها الكاتب في عمله الروائي كمصدر للاضطهاد ولذلك يصير الاقتصاد المخطط الخاضع لسيطرة الدولة، أو الشركات الكبرى الفاسدة أحد هواجس الديستوبيا، والذي يعتمد على الرقابة الاجتماعية عبر الاستحواذ على السلع والخدمات ووسائل الإنتاج.

ففي رواية "1984" يقوم الاقتصاد على احتكار السلع في السوق السوداء، فيصعب الحصول عليها من طرف الطبقة الدنيا لأنّ الاقتصاد خاضع للسيطرة المركزية، وإذا كانت السلع تشهد وفرة في الإنتاج لكن لا تحظى بها سوى النخبة الحاكمة التي تنغمس في المتعة وتقبل على الاستهلاك بلا هوادة، لأنه يُنظر إلى وفرة البضائع كسبب لتعرض المجتمع إلى الفوضى المدمرة للإنتاج، مما يحتم على غالبية السكان العمل مجرد إطعام أنفسهم، ولا ترغب قيادة الحزب في تحسين رخاء الجماهير، لأنه يهدد وجودهم لذلك «يجب إنتاج البضائع، لكن يجب عدم توزيعها»⁽²⁷⁾.

إنّ الإنتاج والاستهلاك يخضعان لسياسة التوجيه داخل المجتمع الديستوبي، الذي تعلن فيه الدولة عن نهاية الأسواق باعتبارها سببا رئيسيا للحروب والمنافسة على المواد الخام فحروب العالم لها أغراض اقتصادية مباشرة، وعليه يتم تخطيط جميع الأنشطة بشكل مركزي، فالصناعات والمؤسسات الزراعية مملوكة للدولة التي لا تسمح للمبادرات الفردية ويعود تدفق الفوائد فقط على مجموعة صغيرة من أعضاء الحزب الداخلي، «والفئة العريضة تعيش في الفقر، لأن الترفيه والأمن يدفعانها إلى التفكير في مصيرها، مما يدفع بها إلى التحرك ضد الأقلية المميزة»⁽²⁸⁾، أو ضد "الحزب" الذي صنع كل الأشياء، ويملك كل

المعلومات، فهو يتحكم في الحاضر، ولأنه يملك القدرة على التزييف مثلما يتحكم في الماضي والمستقبل، وفي هذا السياق يعيش الناس ظروفًا اقتصادية سيئة رغم العمل الكثير إذ أنّ حالة العوز هي الأفضل للإبقاء على الاستقرار.

أما في رواية (Brave New World) فإنّ «مجتمع الرواية يعتمد على توسيع نطاق وسائل الإنتاج وتنظيمها - والتي أصبحت معروفة باسم "الفوردية" (Fordism)، (نسبة إلى فورد لينكولن Ford Lincoln التابعة لشركة فورد) حيث يحظى كمّ الإنتاج وكفاءته بأهمية كبرى، إلا أنّ الاقتصاد يشكّل مصدر عيوب المجتمع، فالدولة غالبًا ما تسيطر عليه فنجد شخصيات الرواية وهي تعيش مع الرعب تفكر في عدم المشاركة في الهيكل الاجتماعي باعتبار أنّ الجميع يدرك بأنّه يعمل لصالح طبقة النخبة»⁽²⁹⁾، وتبدو سياسة الخصخصة ذات نطاق واسع، وكذلك الشركات الكبرى التي حلّت محل الحكومة في وضع القرارات دون أن تخضع للرقابة والمساءلة.

و"فلسفة التصنيع"، في "Brave New World"، منحت "الفوردية" مكانة الديانة الجديدة باعتبارها منهجًا اقتصاديًا قادرًا على الإجابة على جميع الأسئلة الاجتماعية، إلى درجة أنه تم استبدال الله بـ "فورد"، الرجل الذي أتقن خط التجميع والإنتاج بالجملة فالمجتمع يولي أهمية قصوى للعلوم التكنولوجية إلى درجة تطبيق ما يسمى بـ "التكنولوجيا الإنجابية" ودور غرفة الخصيب واستعمال "الأطفال المولودين" في بعث المجتمع وقيادة الإنتاج، ونشر الرخاء المادي، حتى إلغاء الأسرة أصبح ممكنًا عن طريق العلم والجنس الترويجي واسع الانتشار، والهدف الرئيسي من ذلك كله هو زيادة الاستهلاك، حيث تعتبر "قلة الاستهلاك" جريمة ضد المجتمع، وهذا ما يعكس هاجس المادية الاستهلاكية في مجتمع "Brave New World" الذي يجرم كلّ ما لا يساعد على الاستهلاك بغرض توفير السعادة، وهذه الرؤية الفوردية تنطوي على تصوير هجائي قوي لمجتمع يؤمن بالتقدم غير المحدود الذي يسترشد بالعلوم والتخطيط.

هذه الرؤية تختلف عن رؤية "Orwell" في "1984" التي تنتقد حكم الأوليغارشية تحت قيادة "الحزب"؛ مع اختلاف الرؤيتين، فكلاهما يحمل رسائل قوية للمستقبل ومصير العالم.

وعلى غرار الديستوبيا الغربية فإنّ أدبيات الاقتصاد في رواية "جلالته الأب الأعظم" وإن كانت لا تحمل فلسفة اقتصادية واضحة لتواجه بها منظومة اقتصادية بعينها كما هو الحال في الروايتين السابقتين، إلا أنّها تطرح مفهوم الإكراه الاقتصادي من منظور «استخدام الطبقات الدنيا استخداما كلياً»⁽³⁰⁾، وأكثر هذه الطبقات معاناة هم العرب الذين تعرضوا إلى التطهير والبرمجة على العمل في «مناجم الذهب، وحقول الحشيش»⁽³¹⁾، وتمّ إسكانهم في معسكرات ضخمة، يساقون إليها في شاحنات محروسة، والزجّ بهم في دوامة من العقاب، الذي يستهلك حياتهم في العمل القمعي في مصانع الدولة العالمية تحت قيادة "الأب الأعظم" التي تستهدف زيادة الإنتاج لصالح الطبقة الحاكمة، «هكذا استطاع جلالته أن يجنّد الإنسان، بعدما سلبه إنسانيته في مهمات شاذة تجني الدولة من ورائها الأرباح الطائلة»⁽³²⁾، لقد حاول "مونسي" مكاشفة البعد الاقتصادي لمجتمع الرواية من خلال وصفه للحالة الداخلية لمدينة "ريو دي جانيرو" التي تحولت إلى معسكر عالمي ضخم، يعجّ بالأجناس التي حشدت من أطراف الكرة الأرضية ومن الطبقات الدنيا لتتحوّل إلى عنابر تضم شتاتاً من الرجال والنساء كلّ مساء بعد انتهاء ساعات العمل⁽³³⁾.

ولأنه في عوالم الديستوبيا، يتمّ النظر إلى الأشخاص على أنهم عاجزون وضعفاء حيث يتم اضطهادهم وفق نظام دقيق، فإن «سائر الطبقات تستمر في العمل والحركة كعادتها دون أن تبدل أو تغير شيئاً من نظام حياتها»⁽³⁴⁾، وهذا الانضباط - كما قال "فوكو" (Michel Foucault) - هو الأداة التي جعلت «من الممكن التحكم الدقيق في عمليات الجسم والذي يتحقق بطرق مختلفة»⁽³⁵⁾، فحتى الشيوخ الذين تم فصلهم عن العمل «لعجزهم ومرضهم ما يزالون تحت سيطرة العقل الجبار، ينتظرون الموت في أقبية المسارب القذرة يعيشون على القمامة والجردان»⁽³⁶⁾، وأجسادهم أكلها الزمن والمرض والتشوه والجوع.

إنّ هذه الإجراءات التي تتخذ طابعاً اقتصادياً في الرواية، تؤدي إلى توسيع السيطرة الحكومية على الجسم كوسيلة للسيطرة على العقل، بحيث يمكن القضاء على أيّ تمرد وبالتالي يكون للدولة سيطرة كاملة على الكائن البشري، ولضمان مساهمته في الرفاهية

الاقتصادية للدولة يجب أن يتم تلقيه ليؤمن بإخلاص بإجراءات الدولة، هذا هو السياق الذي تلعب فيه الإيديولوجيا دوراً هائلاً في جعل البشر يقبلون بوظائفهم الاقتصادية والاجتماعية بطوعية.

3- البطل الديستوبي:

البطل الديستوبي شخصية متمردة على النسق الاجتماعي تتحلى فيها ملامح البطل الإشكالي الذي «يبحث عن القيم الأصيلة في واقع اجتماعي مضطرب من حيث السلوك والقيم، وهو يتصف بقدر من الوعي الفكري العميق، لكنه عاجز عن إصلاح مجتمعه وعن القدرة عن التعامل معه»⁽³⁷⁾، وهذه البطولة الفردية تمثل جزءاً من التصور المثالي للطوباوية، وتطرح على أرض الواقع أسئلة المؤسسات البيروقراطية والنظم الشمولية المعززة بمستوى تكنولوجي أكثر تطوراً مما لدينا اليوم، وهذا النموذج يمثل كل من Winston "Smith's" في رواية "1984" و "John the Savage" في رواية "World Brave New" و"الفتى موسى" في رواية "جلالته الأب الأعظم".

ونموذج البطل في الرواية الديستوبية، عادة ما يتمتع بمكانة متميزة داخل النظام الاجتماعي، لكنه يشعر بالإحباط من النظام الذي يتميز بالقمع والسيطرة الصارمة، الذي يحظر حرية الفكر والتعبير عن الفرد، فيحاول إما تغييره أو إسقاطه، ف "الفتى موسى" يمثل جزءاً من منظومة "الأب الأعظم" في إحدى حلقات الحكم الديكتاتوري للدولة العالمية فقد تربى في كنفه وعاش تحت رعايته، وكذلك "Winston" يعمل موظفاً في وزارة الحقيقة (The Ministry of Truth)، حيث يقوم بتزييف حقائق التاريخ، وتغيير البيانات والمعلومات الموثقة على مدار الساعة، لتتماشى مع إستراتيجية وأهداف الحزب والحكومة وبالتالي هو جزء من منظومة "big Brother".

أما "John the Savage" فإنّ فرادته تكمن في كونه الوحيد المولود بشكل طبيعي في مجتمع ولد أفرادُه عن طريق التخصيب الاصطناعي، وقد نشأ في محمية "Savage" بعيداً عن مجتمع "الدولة العالمية" بلندن، مستغرق في التأمل والفلسفة ومعاني الحرية والشعور الديني⁽³⁸⁾ في مجتمع لا يقيم وزناً للمشاعر الإنسانية، بل يعبد التكنولوجيا ويؤمن بالمادية والرأسمالية

الاستهلاكية، عقيدته المكيـنة والتكنولوجيا، يقول "John the Savage" في أحد حواراته «ومع ذلك فمن الطبيعي الإيمان بالرب عندما تكون وحدك، وحيدا في الليل تتفكر في الموت»⁽³⁹⁾ ولذلك نجدـه يمثل - هو الآخر - تحديًا للمجتمع الديستوبي، فكان هو الشخصية الأقرب لتقمص دور البطولة في الرواية، باعتباره يحتل دورا رئيسيا فيها⁽⁴⁰⁾، إضافة إلى شغفه بشعر شكسبير الذي يرمز إلى الفن والتاريخ والعواطف، وهي مفاهيم تم نسيانها ورفضها من طرف مجتمعه الذي صار بقاؤه على قيد الحياة مشروطا بالتخلي عن الحب والمشاعر والانغماس في المتعة الجسدية، «لو أنكم تركتم أنفسكم تفكرون في الرب، فلن تسمحوا لها بالانحطاط في المتع المزدولة»⁽⁴¹⁾.

ولا شكّ بأنّ وجود سلطة ديكتاتورية يفترض وجود وعي حالم بخلق واقع مغاير، نابع عن مجموعة من الأشخاص الذين ليسوا تحت السيطرة الكاملة للدولة، والذين عادة ما يضع فيهم البطل الديستوبي أمـله، على الرغم من أنه لا يزال يفشل في تغيير الواقع، ففي رواية "1984" هم طبقة "Proles"، أما في رواية "جلالته الأب الأعظم" فهم طبقة "العلماء" وفي رواية "Brave New World"، هم طبقة "Deltas".

فلدى "Winston" أمل في نهوض طبقة "Proles" والتحريض على الثورة، بقول: «لكن البرولز إن أمكنهم فقط أن يدركوا قوتهم، لن تحتاجوا للتآمر، يحتاجون فقط للوقوف وهز أنفسهم مثل حصان ينشّ الذباب، إذا أرادوا فيأمكنهم تفجير الحزب إلى قطع صباح الغد»⁽⁴²⁾.

إن تمرد "Winston" على الحزب يبدأ بكتابة أفكاره المحظورة في مذكراته السريّة، ثم حصوله على نسخة من كتاب "الجماعة النخبوية بين النظرية والتطبيق" الذي ألفه إيمانويل غولدشتاين قائد "الأخوة المعادية للحزب"، ليقع في النهاية في قبضة شرطة الفكر، ويقع تحت التعذيب حتى يتخلى عن أفكاره ويعلن هزيمته حينما يجبر على حبّ "الأخ الكبير" و«كان على ما يرام، كان كل شيء على ما يرام، انتهى الصراع. لقد فاز النصر على نفسه. لقد أحب الأخ الأكبر»⁽⁴³⁾، وإذا كان تمرده قد انتهى إلى الفشل، فإن "John the Savage"، كان يرى الغالبية العظمى من مواطني الدولة العالمية ما زالوا طفوليين طوال

حياتهم من خلال استخدام "التكييف" و"التعزيز الاجتماعي" ومخدّر "السوما" الذي كانت سببا في وفاة أمه، وكان يربط حرية الجنس بالإهانة، وعليه ألا يستسلم لهذه الأخلاق المشوهة (المخدرات والجنس) التي ترسخها الدولة العالمية لتحقيق السعادة المزيفة، والاستقرار الاجتماعي الذي يضمن بقاء الدولة العالمية.

ونجد "John" يحاول هو الآخر تحريك عمال "Deltas" للتمرد، ومساندته في نضاله ضدّ السعادة المزيفة كهدف نهائي. حتى صار منبوذا وأطلق عليه المجتمع اسم "الهمجي" لأنه يؤمن - هو الآخر - بقيم تعدّ غريبة عن المجتمع الذي لا يستطيع مقاومته أو تغييره فيجد سلامه في نهاية الرواية عن طريق الانتحار شنقا.

ما يمكن ملاحظته هو أنّ الشخصيات التي تأصل فيها "شعور الفردانية" كان مصيرها الفشل في ظلّ ضغط المجتمع الديستوبي السادي، الذي لا يترك أي مجال للمقاومة.

وملامح التمرد والفردانية هذه، تنهض بها أيضا شخصية "الفتى موسى" في رواية "جلالته الأب الأعظم" لكن مآلات شخصية البطل هنا جاءت مغايرة تماما لما ورد في الروايتين السابقتين، فبعد انقضاء عزلته في قصر "الأب الأعظم" يصطدم بعالم يتمثل ملامح عالم "Winston Smith's" وعالم "John the Savage"؛ عالم يخلو من سمات البشرية والأحاسيس الشخصية، تحول أفرادها إلى آلات وسط آلة ضخمة⁽⁴⁴⁾، فيرفض منطق هذا الواقع الذي يكرسه نظام عالمي متسلط على الشعوب بقيادة بني إسرائيل ويحاول موسى - هو أيضا - استقطاب الآخر إلى دائرة التمرد على هذا النظام، وعلى خلاف البطلين السابقين، يتمكن من إعداد المهمشين لخلق عالم جديد، مستعينا بالعلماء فيستعيد المجتمع إنسانيته من خلال الحب الذي يمنحهم ذلك، على غرار الفتاة دينا التي صنعوها على هيئة امرأة جميلة قاسية القلب⁽⁴⁵⁾ لتتحول من قاتل آلي إلى فتاة رقيقة تحب موسى وتنتهي مغامرة البطل بإسقاط النظام، بعد مقتل "الأب الأعظم" بطلق شعاعي على يد كاهنه، واستعادت الإنسانية حريتها بعد أن تمّ العثور على نسخة من القرآن الكريم لتكون دستور البشرية جمعاء.

إن صورة البطل الديستوبي تعكس صدى الفشل والموت، بدءاً بانتحار "John the Savage" وانتهاءً بفشل "Winston Smith's" الذي كان يرى نفسه "ميتاً"، منذ البداية، أما "الفتى موسى" فإنه كان يعكس رمزية الحياة، ولعل هذه المفارقة جاءت موجهة بفعل الرؤية الإسلامية التي تبناها "حبيب مونسي"، التي تبشر بالإسلام كدين يحمل للإنسانية العدالة والحرية والسلام.

خاتمة:

بعد مقارنة رواية "جلالته الأب الأعظم" لحبيب مونسي مقارنة بأشهر النماذج الروائية الديستوبية التي عرفتها الكتابة الروائية الغربية، يمكن إنجاز أهم ما خلصت إليه هذه الدراسة في النقاط التالية:

- الديستوبيا عكس اليوتوبيا، وتعني المدينة الفاسدة وهو مصطلح يشير إلى مدينة فاضلة تعاني خللاً وظيفياً، يحيلها هذا الخلل إلى نموذج فاسد (عكس اليوتوبيا)، وعادة ما تتميز بالحكم الاستبدادي أو أي نوع آخر من أنواع السيطرة الاجتماعية القمعية.
- نشأ مصطلح الديستوبيا في الثقافة الغربية، ثم انتقل (كمفهوم) إلى الثقافة العربية في الجزائر بفعل انفتاح وعي الكتابة الروائية.
- تؤسس رواية "الأب الأعظم" أحداثها بالالتكاء على النموذج الروائي الغربي ذي التموقع العالمي، وتستدعي منه ثيمات ديستوبية ذات حولة عالمية، مما جعلها تتجانس - إلى حد بعيد - في مضمونها خصوصاً مع رواية "1984"، التي تتشاكل معها حتى في مسميات السيطرة والتحكم.
- على الرغم من أن "مونسي" وضع مجتمع روايته في المستقبل، إلا أنه لم يدقق التركيز على التقدم التكنولوجي (الخيال العلمي)، وفي هذا يتقاطع مع "Orwell" الذي لم يكن غرضه تخيل تفاصيل التكنولوجيا، بقدر اهتمامه بتأثيرها في إحكام السيطرة، أما "Huxley" فإنه خالفهما حين ذهب بعيداً في تخيل التقدم العلمي في مجتمع روايته.
- المخيال الديستوبي يرفض الحقيقة التاريخية، ففي الروايات المدروسة ركز كتابها على إلغاء ماضي الإنسان، تماشياً مع استراتيجية التحكم المجتمعي.

- الخيال الديستوبي هو نقد لصناعة العقل المادي والعولمة المتوحشة، وإيديولوجيات الأنظمة الاستعمارية، ولعل تأويل هذا النقد يحيل إلى التنبيه إلى خطورة الأفكار الشمولية، ومشاعر الكراهية والاستهانة بالشعوب، فإذا كان "Huxley" يحذر من استفحال الرأسمالية الاستهلاكية، فإن "Orwell" يحذر من تهديدات النموذج الستاليني ذي النزعة الشمولية، أما "مونسي" فإنه ينبّه إلى الكارثة التي يتجه نحوها العالم إذا ما وقع تحت تأثير العقيدة الصهيونية الماسونية.

- رؤية "Huxley" تتأسس على إحكام السيطرة على العالم عن طريق اللذة (أي إشباع الرغبات المادية للإنسان)، وجعله يعيش سعادة موهومة، أما رؤية كلٍّ من "مونسي" و"Orwell" فإنها تتجه نحو إحكام السيطرة عن طريق إلحاق الألم بالإنسان وترهيبه.

- إن الهدف من وضع القارئ ضمن تصور مستقبلي ديستوبي، هو دفع الإنسان المعاصر إلى إدراك مآلات الراهن، إذا ما أبقى على مشاعر الكراهية والأنانية المادية، وإن العزوف عن مقاومة هذا الواقع يعني تحلّي الإنسان عن مسؤوليته تجاه مستقبل الأجيال.

- الخيال الديستوبي الغربي توجهه ثقافة (اللايقين) التي لا تمتلك حلولاً لأزمة الإنسان المعاصر، لذا ينتهي البطل الديستوبي إلى الاستسلام أو إلى الانتحار، وهذه الرؤية تعززها رواية "تيار الوعي" الغربية، التي ظهرت في عشرينيات (ق20)، كما تؤكد أيضاً "الفلسفة الوجودية" التي ظهرت فيما بعد، وأيضاً الرواية الجديدة الفرنسية، وكل هذه الأنماط الثقافية تتأسس في حقيقتها على فلسفة العبث والقلق والحيرة، أما الخطاب الديستوبي في رواية "جلالته الأب الأعظم"، فإنه يستبطن رؤية إسلامية مشبعة باليقين وتسعى إلى تغليب (النقل على العقل)، حتى يكون الحل الوحيد - كما جاء في الرواية- هو القرآن الكريم، الذي يغلب الروح على المادة، وهذا ما جعل بطل الرواية ينتصر على ديكتاتورية الدولة العالمية بقيادة "الأب الأعظم".

- يمكن لهذه الدراسة أن تحتم بتساؤل قد يفتح أمام القارئ أفقا أوسع للبحث في هذا السياق؛ هل الديستوبيا استشراق للمستقبل، أم هي محاكاة للواقع الإنساني المعاصر؟ وهل يمكن للأدب أن ينقذ العالم من خطر هذا الواقع؟.

الهوامش والإحالات

- (1)- Kant Immanuel, Critique de la raison pure, Ed. Flammarion, Gaunier, Paris, 1976, p153.
- (2)-Durrell Bowman, Jim Berti: Rush and Philosophy, Carus Publishing Company, (U.S.A), 2011, p 274.
- (3)- Richard C. Trahair, Utopias and Utopians: An Historical Dictionary, Greenwood, Connecticut-Westport ,(United States) 1999.
- (4)-Dystopia, new world encyclopedia, www.newworldencyclopedia.org
- (5)- Mary Ellen Snodgrass, Encyclopedia of Utopian Literature. ABC-Clio Inc.,(United States), 1995.
- (6)- حبيب مونسي: جلالتة الأب الأعظم- الخطر القادم من المستقبل، دار المغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، 2002، ص 45.
- (7)- Breton, Yves. "1984 ، Une Dystopie de la communication." 20 -jan. 2003. 17 mars 2004. <<http://www.er.uqam.ca/nobel/mts123/.<yves.html>
- (8)- Aldous Huxley, Brave New World, (Trad). Jules Castier, Plon. Paris, 1932, PP.24Ff.
- (9)- ديفيد سيد: الخيال العلمي، تر: نيفين عبد الرؤوف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، (ط01)، 2016، ص 81.
- (10)- EJLONGBLOG, Literary Citizen in Training, Dystopian Fiction-Class Systems, April 24, 2014 by ejlong. site, <https://ejlongblog.wordpress.com>
- (11)-Erika gottlieb, The Orwell Conundrum: A Cry of Despair Or Faith in the Spirit of Man, Carleton University Press, Ottawa-canada,1992, PP. 39Ff.
- (12)- bean shadow, The World of "1984": Class System, Posted on March 11, 2013. site. [https:// writingasiplease.wordpress.com](https://writingasiplease.wordpress.com). Date of visit. 03-05-2019¹⁸,^{20h}.
- (13)- ينظر، جلالتة الأب الأعظم، ص ص 61-115
- (14)- جلالتة الأب الأعظم، ص 86.
- (15)- ينظر، المصدر نفسه، ص 81، 82.
- (16)- المصدر نفسه، ص 82.
- (17)- Aldous Huxley, Brave New World, Trad. Jules Castier, Plon. Paris, 1932 .p 37.
- (18)- ديفيد سيد: الخيال العلمي، ص 81.

- (19)-Gorman Beauchamp, "Zamiatin's We," 70, in Eric S. Rabkin, Martin H. Greenberg, Joseph D. Olander, No Place Else: Explorations in Utopian and Dystopian Fiction.
- (20) - جلالتة الأب الأعظم، ص 12.
- (21) - المصدر نفسه، ص ص 12، 13.
- (22) - المصدر نفسه، ص 13.
- (23) - Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses." Trans. Ben Brewster. Lenin and Philosophy and Other Essays. London: New Left Books, 1971.p126.
- (24) - جلالتة الأب الأعظم، ص 10.
- (25) - المصدر نفسه، ص 44.
- (26) - GORGE ORWELL, 1984, houghton mifflin harcourt publishing company, new York, (u.s.a), 1977, p. 277.
- (27) - Ibid, p p 236-241.
- (28) - Ibid, p 237.
- (29) - William Matter, "On Brave New World." in Eric S. Rabkin, Martin H. Greenberg, Joseph D. Olander. eds, No Place Else: Explorations in Utopian and Dystopian Fiction .98
- (30) - جلالتة الأب الأعظم، ص 104.
- (31) - المصدر نفسه ، ص 168.
- (32) - المصدر نفسه، ص 170.
- (33) - المصدر نفسه، ص 168.
- (34) - المصدر نفسه، ص 296.
- (35) - Foucault, Michel. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage Books, 1979.p. 137.
- (36) - جلالتة الأب الأعظم، ص 208.
- (37) - Lucien Goldmen: Towards a Society of the novel, tr. By Alan Sheridan. London, 1975. p 2.
- (38) - see, Aldous Huxley, brave new world, p 338.
- (39) - Ibid, p 311.
- (40) - Charles Higgins ,Cliffs Notes on Huxley's Brave New World, International Data Group Company, Chicago, (u.s.a), 2000, p.61.
- (41) - Aldous Huxley, op cit. P 413.
- (42) - GORGE ORWELL, op cit. p . 66.
- (43) - Ibid, p.284.
- (44) - جلالتة الأب الأعظم، ص 138.
- (45) - المصدر نفسه، ص 259.

البعد الحجاجي وبنية الإقناعية في خطابات البشير الإبراهيمي دراسة في عيون البصائر

The Argumentative Dimension and Its Persuasive Structure in
Al-Bachir Al-Ibrahimi's Speeches - A Study in the
" aiyoune elbassaaire "

أ.د/ نورالدين دريم

جامعة الشلف (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/23

تاريخ الإرسال: 2020/04/29

ملخص:

تميّزت خطابات البشير الإبراهيمي، بأنها حجاجية، وقد تعدّدت مجالات استعمال الحجاج فيها، حسب الظروف المختلفة، التي ألقى فيها الخطاب؛ لغرض إقناع الآخرين ومحاولة الشيخ هذه واعية نابعة من غيرته على وطنه، وما خلفه المستعمر الغاشم، هدفها التأثير في المتلقي (المثقف وغير المثقف من الجزائريين في تلك الفترة)، إن على مستوى السلوك، أو مستوى المعتقد والقناعة. وقد بناها الشيخ وفق استراتيجية لغوية لا يدرك سرّها سواه، هذه الدراسة تبين خصائص الخطاب الأدبي لدى البشير الإبراهيمي، من وجهة حجاجية، وإبراز البنية الإقناعية في هذا النوع من خطابه.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، الخطاب، الإقناع، المثقف، الدراسة.

Abstract:

Al-Bashir Al-Ibrahimi's speeches were distinguished as argumentative, and the fields of argumentation using them varied, according to the different circumstances in which the speech was made, for the purpose of persuading others, and this sheikh's conscious attempt stemming from his jealousy over his homeland, and what the brutal colonial successor succeeded, aiming to influence the recipient (the intellectual and not The intellectual from the Algerians of that period), at the level of behavior, or the level of belief and conviction. The Sheikh built it according to a linguistic strategy whose secret is only aware of

it, this study shows the characteristics of literary discourse among Bashir Brahimi, from an argumentative point of view, and highlighting the persuasive structure in this type From his speeches.

keywords: argumentative, discourse, persuasion, intellectual, study

مقدمة:

تعددت الفنون الأدبية وكان منها "فن المقالة"، وقد ظهر هذا النوع الأدبي في أوائل القرن العشرين، تصاغ من خلاله الأفكار بلغة سلسلة وأسلوب واضح، وقد تحمل في طياتها بعدا سياسيا أو اجتماعيا أو إصلاحيا، واشتهر في هذا الفن العديد من الكتاب على غرار جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومصطفى لطفي المنفلوطي، ومحمود عباس العقاد وغيرهم كثير، وقد ألقى هذا الفن - آنذاك - بظلاله على كتاب جزائريين، فأبدعوا فيه وكان حامل لواء هذا الفن في الجزائر "مؤسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" الشيخ البشير الإبراهيمي.

قبل عن مدرسة عيون البصائر "إنها مدرسة ذات أسلوبية قلّ مثلها في منهجية خطابنا العربي المرسل، فهي تضرب بجذورها في أعماق التراث العربي القديم، في الوقت الذي تبسط أغصانها المتعددة على فروع المعرفة الحديثة، وهي نسج فريد من الأدب، يجمع بين حكمة قس بن ساعدة الأيادي، وفصاحة سحبان، وعقلانية أبي عثمان الجاحظ وإشارات أبي حيان التوحيدي، إلى جانب رشاقة أسلوب عبد الحميد الكاتب، وأناقة عبارة أحمد حسن الزيات، ورمزية مصطفى صادق الرافعي، غير أنّها تريد على ذلك كلّ بخصوصيات أخرى، هي أنّها جزائرية العزيمة في التصدي للاستعمار، ومغاربة الالتزام في الدفاع عن الحرية، وعروبية الانتماء في التأصيل الحضاري، وإسلامية المنهج في علم التصحيح العقدي"⁽¹⁾، كان فارسها بلا منازع الشيخ البشير الإبراهيمي - رحمه الله -.

لما كانت خطابات الشيخ تحمل كلّ هذه المزايا، فهي لا محالة قد اتّسمت بصبغة حجاجية، فجاز لنا أن نطلق على بعضها خطابات حجاجية، لأنّها تنوعت من حيث مجالات استعمالها من قبل صاحبها، في ظروف مختلفة، لغرض إقناع الآخرين، فهي محاولة واعية جادة للتأثير في المتلقي (المتقف وغير المتقف من الجزائريين في تلك الفترة)، إن على

مستوى السلوك، أو مستوى المعتقد والقناعة. وقد بنى الشيخ خطابه وفق استراتيجية لغوية لا يدرك كنهها إلا هو، في مجالات متنوعة.

تروم هذه الدراسة إلى البحث في خصائص الخطاب الأدبي لدى الشيخ البشير الإبراهيمي، من وجهة حمّاجية، وإبراز البنية الإقناعية في هذا النوع من الخطاب لدى الشيخ من خلال دراسة بعض النماذج من عيون البصائر.

1- لمحة عن عيون البصائر:

هي إحدى الآثار النفيسة التي خلفها شيخ الجزائر محمد البشير الإبراهيمي، وهي في الأصل عبارة عن مجموعة من المقالات الافتتاحية التي كتبها الشيخ في السلسلة الثانية من جريدة البصائر، ثمّ جمعت بعد ذلك وطبعت تحت مسمى "عيون البصائر"، وقد أصدرت السلسلة الثانية من جريدة البصائر سنة 1947 من قبل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي "أضحت مدرسة أدبية لغوية تحتذى، ويشتاق إليها القارئ المنتهى قبل المبتدي، وينتظر صدورها بفارغ الصبر، ويحصل عليها رغم الفقر والجور، مجلة متنوعة عالمية، بما تحمله من لغة ساحرة، ومن بيان رفيع، ولسان سريع، فكانت مجلة الفصاحة والبيان، وأضحت قطوفة الجنان، في نمطها العالي، وفي بيانها الداني، ووضوحها الصافي، مجلة كانت قوام وجودنا المعنوي، وأساس امتدادنا الفكري والتاريخي، وحجر زاوية أمننا الثقافي والحضاري"⁽²⁾، كيف لا وقد صمدت في وجه العدو الغاشم، وأرقته شهورا وسنين متواليات، بفضل حنكة كتّابها وقد عبّرت هذه الصحّيفة أيضا عن الاتجاه الإصلاحية الذي تبنته الجمعية، في أبعاده المتنوعة (الدينية والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والأدبية والعلمية...) وفي الغالب الأعمّ تفتح المقالات بقلم رئيسها الشيخ البشير الإبراهيمي، وقد لاقت استحسانا شديدا من قبل المشرق والمغرب، بسبب جودة محتواها ومضمونها، ورفي أسلوبها⁽³⁾.

ومن بين الخصائص المميزة لأسلوب تلك المقالات ما يلي⁽⁴⁾:

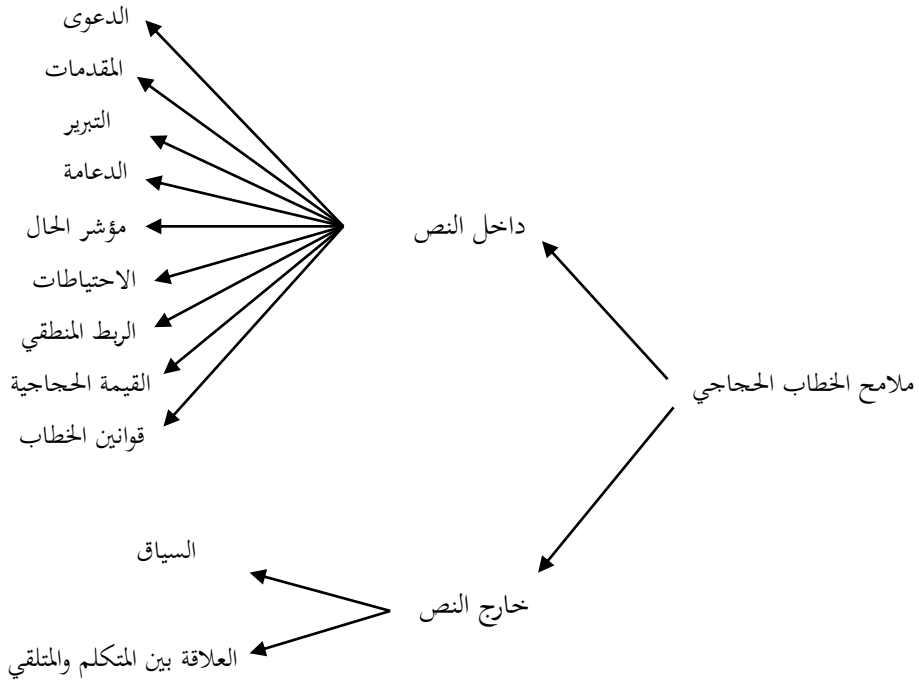
- العرض المنطقي والمنهجية الدقيقة
- الجمع بين جمال الصياغة والتعبير عن الفكرة
- الرسالة
- السخريّة الحادة واللهجة العنيفة عند المناقشة.
- ظاهرة الاقتباس والتضمين.

2- مفهوم الحجاج

تعددت مفاهيم الحجاج، وإن اتفقت على أنه ينطلق من دعوى مبررة بغرض إقناع الآخرين" فالحجاج جنس خاص من الخطاب، يبنى على قضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقياً قاصداً إقناع الآخر بصدق دعواه، والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية"⁽⁵⁾، وحدّه عند طه عبد الرحمان "كلّ منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة، يحقّ له الاعتراض عليها"⁽⁶⁾. أي إنّه خطاب قائم على المحاجة بين المتلقي والمتكلم.

3- ملامح الخطاب الحجاجي:

يمكن أن نلخصها في المخطط الآتي وفق ما جاء في الدراسات الحديثة:



وفي ظلّ هذه الملامح يمكن للمتكلّم أن يستعمل عدة أنواع من الحجاج، في سياق التّخاطب مع المتلقي، انطلاقاً من الفكرة التي يحاول أن يقنعها بها، وهو في ذلك قد يلجأ إلى استخدام آليات مختلفة من الإقناع، ومنها:

- الآليات النفسية والاجتماعية.

- الآليات المنطقية.

- الآليات اللغوية.

4- ملامح الحجاج في خطابات البشير الإبراهيمي:

تميّزت جلّ خطابات البشير الإبراهيمي التي جمعت في عيون البصائر، بجملة من الخصائص التي جعلتها صالحة لأن تكون نواة دراسة حجاجية بامتياز، بفضل تنوع أسلوب الشيخ في تقديمها، وتضمنها لجملة من الحجج المختلفة (عقلية، منطقية، لغوية...)، إضافة إلى ذلك صدق مقولة طه عبد الرحمن على خطابه حين قال "لا خطاب بغير حجاج"⁽⁷⁾ فلا يكاد يخلو خطاب من خطابه من حجاج. وأكثر من ذلك كلّ تنوع ثقافة الشيخ فقد ضرب بحظ وافر في كلّ علم (فقه ولغة ونحوها، ومنطق، وفلسفة)، وسعة اطلاع على كثير من العلوم والمعارف.

نحاول أن نبرز في هذه الدراسة التطبيقية لبعض خطابات الشيخ، تلك الملامح الحجاجية التي أقرها الدارسون المحدثون، على النحو الآتي:

4-1/ مكونات الحجاج داخل النص:

- **الدعوى:** إنّ المتصحّح لعيون البصائر تطالعه، عدة قضايا جوهرية، دعا إليها الشيخ الإبراهيمي في مقالاته، ويظهر ذلك جلياً في عناوينها من ذلك: "من الحقائق العريانة" ودعوته إلى الأخذ بمطالب الجمعية وعلى رأسها حق الأمة في التعليم العربي، وفي المساجد وأوقافها، وفي القضاء الإسلامي وإصلاحه⁽⁸⁾، إجمالاً ثمّ يفصّل في كلّ مطلب على حدة ومنها أيضاً: "إلى أبنائي الطلبة المهاجرين في سبيل العلم" ودعوته أبناء الجزائر إلى التشدّد في طلب العلم والصبر على تعلّمه والحرص على نيّله، ومنها كذلك: "اللغة العربية في الجزائر عقيلة حرة، وليس لها ضرة" ودعوته إلى إقرار العربية لغة للجزائريين، بلا خلاف ولا ضغينة بينهم. ومنها أيضاً "معهد عبد الحميد بن باديس" ودعوته للأمة الجزائرية أن تحافظ عليه وعلى نهجه ومحتواه وأهدافه، وعلى هذه الشّاكلة نجد مقالات الشيخ لا تخلو من دعوى لقضية يعينها سواء في مجال الدّين أو العلم أو الاجتماع أو الإنسانية.

- المقدمات: جاءت جلّ مقدمات مقالات الشّيخ مبنية بناء منطقيا، منطلقا من بديهيات ومسلمات لبني حجاجه فيها، لأنّه بصدد أن يقنع المتلقي بما يطرحه من أفكار ورؤى وحقائق، وقد تميّزت كلّ مقالة عن أخرى بحسب موضوعها، وفي ما يلي بيان بعض مقدمات من مقالاته:

* مقالة "مدارس جمعية العلماء"⁽⁹⁾:

- وصفه للمدارس على أنّها نجوم تضيء ظلام الجهل الذي صيّره المستعمر في الجزائر.
- ذكره بأنّ حياة الأمم بالمدارس، وأنّ المدرسة منبع العلم والمعرفة، وفضلها يعلو على فضل المصانع والقصور والحدائق المشيّدة.
- ذكره بأنّ كلّ بناء خاو، وسيزول إلّا مبني المدارس الذي يعمر ويستمر ما دامت الحياة مستمرة.

* مقالة "كلمات واعظة لأبنائنا المعلمين الأحرار"⁽¹⁰⁾:

- ذكره بأنّ التعليم أمانة في عنق أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.
- ذكره للصبر ومجاهدة الشدائد والحن في ظلّ بسط المستعمر لهيمنتها، ودعوته لتجاوز الصّعاب والحن التي سيلاقونها لا محالة من قبل المستعمر.
- ذكره لمكانة المعلم في حياة قد ملئت بالجهل، وسيطر على أهلها الحرمان والفقر ومنع سكانها من تلقي العلم والمعرفة.

* مقالة "اختلاف ذهنين في معنى التعليم العربي"⁽¹¹⁾:

- ذكره لفضائل العربية، ورؤية الأمة الجزائرية لها.
- ذكره لمكائد المستعمر الفرنسي التي اتخذها سلاحا لمحاربة العربية، وثني عزيمة أهلها.
- ذكره لنظرة الجمعية إلى العربية، ورؤية المستعمر لها.

- التبريرات: لقد برهن الشّيخ في خطابه على صدق ما يدعو إليه، بدليل أنّه لم تكذّ تخلو مقالة من مقالاته من تبريرات لكلّ قضية كتب عنها أو طرحها للنقاش أو دافع عنها وتنبّين ذلك من خلال هذه التّماذج التي نوردها كدليل لما ذهبنا إليه مشفوعة بالتبريرات التي أوردها في خطابه:

- ففي مقالة "الكلمة الأخيرة للأمة"⁽¹²⁾، وبعد أن يقدم الشيخ دعواها ومقدماته يسترسل في ذكر المبررات، وهي على النحو الآتي:
- إنّ الاستعمار شيطان، فلا بدّ للجزائريين أن ينظروا إليه بهذه النظرة وعلى هذه الصورة.
 - بسطة المستعمر الغاشم وتمسكه بالجزائر، والتذكير بأحداث 8 ماي 1945م، وأن الجزائريين لم يسلموا من خبثه كما عبّر الشيخ البشير الإبراهيمي.
 - وفي مقالة "من مشاكلنا الاجتماعية الشبان والزواج"⁽¹³⁾، يقدم الشيخ دعواه ومقدماته ثمّ يشرع في ذكر مبررات قضيته، وهي:
 - عزوف الشباب عن الزواج، وتأخيرهم إلى سنّ ما فوق الثلاثين، وجملة المشاكل المترتبة عن هذا التأخير عند كلّ من الفئتين (الذكور والإناث)، وما يمكن للجزائر أن تخسره بفعل هذا التأخير.
 - طبيعة الزّواج في البداية وكيف أن أهلها يزوّجون أبناءهم في فترة مبكّرة جدّاً، وما ينجرّ عن الزّواج المبكر، ودعوة الشيخ إلى الاعتدال والوسطية في هذا الأمر.
 - التركيز على فئة بعينها، ومحاولة تقديم النصّح لها، بما يعود عليها وعلى الجزائر بالمنفعة العامة والخاصة معا.
 - **الدعامة:** لا يفتأ الشيخ يدعم مقالاته بجملة من الشواهد والبراهين، والغاية من ذلك كلّهُ إقناع المتلقي بما يهدف إلى إيصاله له، فلم تكّد خطاباته تخلو من شواهد وأدلة على ما طرقه وعالجها في مجالات تنوعت بتنوّع خطاباته، ومن ذلك ما جاء في مقالة "من مشاكلنا الاجتماعية الطلاق"⁽¹⁴⁾:
 - جهل المسلمين بحقائق الدّين، بسبب جفاف الفقه عند الفقهاء، لما أخذوه من كتب تعلّم الأحكام ولا تعلّم الحكم كما عبّر الإبراهيمي.
 - وجوب أخذ الفقه من القرآن والسنة وعلماء السلف، أو كتب العلماء المستقلين المستقلين التي تقرن المسائل بأدلتها.
 - الحلف بالطلاق سبب في خراب البيوت ودمارها، وقد تكون المرأة لا دخل لها في ذلك فتصبح في عداد المطلقات، وهي لا تعلم شيئاً، ولا تمتّ إلى ذلك اليمين بصلة.

- العواقب الوخيمة للطلاق، والحال التي ينشأ عليها الولد الذي حرم عطف أحد أبويه.
- ومن ذلك أيضا ما جاء من أدلة في مقالة "عواقب سكوت علماء الدين عن الضلال في الدين" ⁽¹⁵⁾، لما قدّم الشيخ الإبراهيمي لهذه القضية جملة من المقدمات والتبريرات ضمّنها العديد من الأدلة والبراهين، وهي:
- حقّ العامة على العلماء دعوتهم إلى التمسك بالدين، لأنّ لعلماء الإسلام سلطان على الروح، مستمدّ من روحانية الدّين الإسلامي، والعامة تخضع له بسهولة وينفذ إلى نفوسها.
- كانت الدّعوة إلى الدين الإسلامي في عهد النّبي ﷺ قد بلغت مبلغها، واستمر الحال على ذلك في عهد الصّحابة - رضوان الله عليهم-، وهو دليل صريح على وجوب دعوة النّاس إلى الهداية والالتزام بتعاليم الدّين الحنيف.
- ذكر وقائع حدث عبر امتداد التاريخ الإسلامي (وما حصل في أمر البيعة).
- خلو السّاحة من العلماء والفقهاء، أدّى إلى انتشار الدّجالين والسحرة، ففسدت بذلك عقائد المسلمين وأخلاقهم.
- **مؤشر الحال:** إنّ علو كعب الإبراهيمي في اللّغة جعله فارسا فيها بفضل استخدامه وتوظيفه لأساليب لغوية لا يحسن استعمالها إلا هو، والغرض من ذلك كلّ، إقناع المتلقي بتطبيق ما دعا إليه في مختلف خطابه، وجاءت مقالاته حافلة بالأساليب الرّائعة ومن ذلك: قوله "يوم مظلم الجوانب بالظّلم، مطرّز الحواشي بالدماء المطلولة، مقشعر الأرض من بطش الأقوياء، مبهج السماء بأرواح الشهداء، خلعت شمس طبيعتها فلا حياة ولا نور، وخرج شهره عن طاعة الربيع فلا ثمر ولا نور، وغابت حقيقته عند الأقلام فلا تصوير ولا تدوين" ⁽¹⁶⁾، فتأمل معي هذه العبارات الرّنانة والتشبيهات البديعة، والمفردات الغريبة ذات المعاني الجليلة، فالشيخ يصرّو لنا ذلك اليوم (ذكرى الثامن ماي 1945م)، كبيت جوانبه مظلمة بسبب غياب النور، وكأنّ ظلم المستعمر ليل ألقي بظلمته على الجزائريين، وأنّ كثرة الدماء صارت كالطّلاء للمنزل، وهي كناية عن كثرة القتلى الذين لقوا حتفهم على يد المستعمر، وأنّ الأرض تجسّدت في شكل إنسان وارتعشت خوفا، من بطش المستعمر، وأنّ سقفه (السّماء المعنى البعيد) فرح بأرواح الشهداء دلالة على نقاء نفوسهم التي قدموها

تضحية للوطن، ثمّ صوّر لنا ذلك المشهد المريب والسّاحة المليئة بالقتلى على أنّها مدينة بلا حياة غابت عنها الشّمس فانعدمت الحياة فيها، وصوّر عجز الكتّاب والمصوّرين عن وصف المنظر نتيجة لهوله. بلغة بدّية ووصف لا يداني بأسلوب كاتب مقتدر.

- الاحتيّاطات: كان الشّيخ الإبراهيمي ذكيا في طرحه لجملة القضايا التي تناولها، فقد وضع في الحسبان العديد من الاحتيّاطات أثناء إلقاءه لخطاباته، تحسّبا لردود المتلقّي المتوقعة وغير المتوقعة، ومن ذلك مثلا لا حصرا، ما جاء في مقالة "حدّثونا عن العدل فإننا نسيناه" ⁽¹⁷⁾، فهو يفتتح خطابه بتساؤل عن العدل ثمّ عن المصادر التي يتأتى منها العدل وهو يعلم يقينا بأنّ فرنسا ظالمة غير عادلة، فنجدّه يقدّم خطابه عن فرنسا الرائدة في العلم والمعرفة والأدب والفنّ ... وغير ذلك، ثمّ يقدّم لنا الصّورة الحقيقة لفرنسا ذاك المستعمر الغاشم، وينتقل بعدها بتقديم دليل حسيّ حين يذكر تلك المفارقة بين الحنظل والعسل ويعقب ذلك كلّه بأدلة وبراهين كثيرة عقلية ولغوية وغيرها.

- الرّبط المنطقي: من خصائص خطابات الإبراهيمي الرّبط المنطقي بين أجزائها، فحين يعالج أية قضية كانت سياسية أو دينية أو اجتماعية، أو ثقافية، إلّا وجدنا أجزاء الخطاب متماسكة متسلسلة وفق عرض منطقي، نذكر من ذلك، ما وقفنا عليه في مقالة "أرحام تتعاطف" ⁽¹⁸⁾، وهو يدعو من خلال هذا العنوان إلى توحيد الأمة الإسلامية تحت لواء واحد وهو الإسلام من شرقها إلى غربها، حتّى لا تكون لقمة سائغة في فم المستعمر الغاشم، ثمّ انبرى يذكر الأدلة والحجج التي تؤكّد قوة الأمة في توحيدها، ويسرد براهين واقعية على أنّ الاستعمار يسعى إلى بثّ دسيّة التّفرق والاختلاف بين المسلمين، لينتهي إلى أنّ هذه الدّعوى يجب أن تؤخذ على محمل الجدّ؛ لأنّ المستعمر سيعمل على وأدها لا محالة لما لها من فائدة ترتجى.

- القيمة الحجاجية: كانت غاية الإبراهيمي من خطاباته في عيون البصائر، تحقيق جملة من الأهداف من خلال القضايا التي عالجها بمختلف أصنافها، وقد ضمنها قيمة حجاجية لذلك جاءت كلّ خطاباته حجاجية بكلّ ما تحمله كلمة الحجاج من معنى، ونذكر من مقالاته "فلسطين تصوير الفجيرة" ⁽¹⁹⁾، التي ضمّنها قيمة حجاجية وهي:

- حبّ كلّ جزائري لفلسطين؛ لأنها أولى القبلتين، وفيها المسجد الأقصى، وأثما مسرى رسول الله ﷺ، وأثما مهبط الأنبياء عليهم السلام.
- اغتصاب اليهود لأرض فلسطين.
- فلسطين عربية الأرض والدم.

- قوانين الخطاب: لم يلجأ البشير الإبراهيمي في إقناع خصومه أثناء خطابه إلى قوة السلاح، بل احتكم إلى قوانين الخطاب، واتخذ من قوة قلمه وإبداع فكره سبيلا لإقناع المتلقي، انطلاقا من جملة الحجج التي ساقها في كلّ خطابه، ومن ذلك مقالته "محنة مصر محنتنا"⁽²⁰⁾، والتي يصوّر فيها معاناة الشعب المصري من ولايات المستعمر الإنجليزي، ويشبه محنته بمحنة الشعب الجزائري ومعاناته هو أيضا من ولايات المستعمر الغاشم، وليثبت ألم معاناته استوقفته عدة حجج منطقية ولغوية، استعان بها ليوصل فكرة أنّ ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة، ضمن حوار هادئ عوّدنا عليه الشيخ في خطابه.

4-2/ مكونات الحجاج خارج النص:

- السياق: ويقصد به تلك الظروف المحيطة بالخطاب لحظة إنتاجه، فالزمن الذي كتب فيه الشيخ مقالاته يحيل لا محالة إلى الظروف التي عايشها الشيخ أثناء كتاباته، فالسياق التاريخي يثبت معاناته هو والشعب الجزائري من وطأة الاستعمار، أضف إلى ذلك الشعوب العربية التي عانت هي الأخرى من ولايته، فإذا تأملنا خطابه فجّلها عالج قضايا حساسة: إما دينية، أو اجتماعية أو إنسانية، أو سياسية... وغيرها، فصوّر الشيخ بصدق ما عايشه آنذاك وقد ضمن جلّ خطابه أبعادا حجاجية، من أجل أن يقنع المتلقي مهما كانت صفته (المستعمر، الشعب الجزائري، العرب، السياسيون، الحكام... وغيرهم).

العلاقة بين المتلقي والمتكلم: غالبا ما يكون البشير الإبراهيمي هو المتكلم في خطابه أمّا المتلقي فيختلف من مقالة إلى أخرى بحسب المقام الذي قيل فيه الخطاب والسياق الذي كتب فيه، ولكن خطابات الشيخ جاءت بعربية فصحي وأسلوب رائق سلس، وإبداع فني لا مثيل له، فكيف يمكن أن يحقق الشيخ هدف الإقناع من وراء إنتاجها، والشعب الجزائري (أحد المتلقين لخطابه) يعاني الأمرين الفقر والجهل، لكن وعلى الرغم من تراثية

لغته، فالشيخ يخاطب شعبه بحسب مقام معرفته وإدراكهم، لذلك نجد لغته في الخطابات التي وجهها إلى عامة الشعب الجزائري، لغة سهلة واضحة المعاني والأفكار (مثلا مقالة "دروس الوعظ في رمضان")، أما إن كانت موجّهة إلى الطبقة المثقّفة، فالشيخ يرفع من حدته اللغوية، ويقوّي أسلوبه الرصين (مثلا: مقالة "كلمات واعظة لأبنائنا المعلمين الأحرار")، وأما من أراد أن يقرأ عيون البصائر - كحالتنا اليوم - فليمعن النظر في العبارة الآتية: إنّ "لقراءة هذا الكتاب ودراسته، قواعد وشروط، لا بدّ من توفرها لمن أراد القيام بهذه الرسالة العلمية، فمضمون الكتاب يحتوي على رموز قرآنية، وإيحاءات معرفية، وألغاز سياسية، واستعارات مجازية، ولا بدّ لمن رام الإقدام على هذه المهمة من التحلي باستعداد فكري خاص، والتسلّح بأدوات معرفية معينة، تمكّن من تخطي الصعاب، وكشف أسرار الحجاب"⁽²¹⁾، فيجب على كلّ دارس أن يتحلّى بروح علمية صابرة مثابرة لقراءة تراث الشيخ وأن يعمل جاهدا على كشف مكنوناته.

5- آليات المحاجة عند البشير الإبراهيمي:

سبق وأن قلنا إن خطابات الشيخ جلها اتسم بالحجاج، فكان لزاما أن يعتمد على جملة من الآليات التي تحقق هدف الإقناع من خلال الخطاب، وبمنظرة فاحصة لخطابات الشيخ نجدده قد اعتمد على الآليات الآتية:

● **الآليات المنطقية:** التي تقوم على خاصية التدعيم، والذي يتحقق بدوره بفضل طبيعة الأدلة التي ساقها الشيخ في خطابه من أجل المحاجة، ومن تلك الأدلة:

- **الأدلة التاريخية:** ويظهر ذلك في قوله "فكان الأشبه أن أقول: أثر الأزهر في الثورات المصرية؛ لأنّ الأزهر حقيق عليه أن يعلم الناس الثورات، على الأباطيل في الدين والدنيا ولأنّ الأزهر ساهم بالفعل في الثورات المتتابعة في مصر على الحاكمين من الأمراء الفاسدين وعلى المتحكمين من المستعمرين الغاصبين، ولعمر الحق إذا لم يكن الأزهر معهدا لتعليم الثورات على الشرّ، وميدانا لتنظيم الثورات على أهل الشرّ، فماذا عسى أن يكون"⁽²²⁾ فبيّن الشيخ الدور الريادي للأزهر في قيام الثورات المتعاقبة في مصر ردّا على طمع المستعمر الغاصب أو الحاكم الفاسد.

- الأدلة اللغوية: ومن ذلك ما سقاه في بيان دلالة "الاستعمار"، إذ يقول "هون عليك فإنّ المظلوم هنا هو هذه الكلمة العربية الجليلة التي ترجموا بها معنى خسيس، مادة هذه الكلمة هي العمارة، ومن مشتقاتها التّعمير، وال عمران وفي القرآن "هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها"، فأصل هذه الكلمة في لغتنا طيب، وفروعها طيبة، ومعناها القرآني أطيب وأطيب، ولا ننكر من استعمالاتها في ألسنة خاصتنا وعامتنا إلّا العمارة الدرقاوية، ولكن إخراجها من المعنى العربي الطّيب إلى المعنى الغربي الخبيث، ظلم لها، فاستحقت الدخول من هذا الباب، والإدراج تحت هذا العنوان، فالذي صيّر هذه الكلمة بغیضة إلى النفوس ثقيلة على الأسماع، مستوخمة من الأذواق، هو معناها الخارجي، وهو معنى مرادف للإثم والبغي والخراب، والظلم والتعدي، والفساد، والتّهب والسرقة، والشّر، والقسوة، والانتهاك والقتل، والحيوانية... إلى عشرات من مئات هذه الرذائل تفسرها آثاره وتنجلي عنها وقائعه"⁽²³⁾، فانظر إلى براعة الشيخ اللغوية، حين حدّد المعنى اللغوي لكلمة الاستعمار واستعمالاتها التي تدلّ على الطيب من الأشياء، ثمّ بيّن أن هذه الكلمة اكتسبت معنى جديدا في إطار ما يعرف بالتطور الدلالي - في نظرنا - وهو الإثم والبغي ... وجميع تلك المعاني التي ذكرها الشّيخ أو لم يذكرها.

- الأدلة الدينية: ومن ذلك قوله "والقرآن القرآن، تعاهدوه بالحفظ وأحيوه بالتلاوة، وربوا ألسنتكم على الاستشهاد به في اللغة والقواعد، وعلى الاستشهاد به في الدين والأخلاق وعلى الاستظهار به في الجدل وعلى الاعتماد عليه في الاعتبار بسنن الله في الكون"⁽²⁴⁾ فنبّه من خلال هذا القول على أنّ القرآن محل شواهد متنوعة بتنوع المجالات التي تساق فيها الأدلة، فاللغوي لا مناص له من الاستشهاد به، ومثله الفقيه والمحدّث، والدّاعية لا محيد له عن الاستدلال به، والمجادل إن أراد الحجة الدّامغة فعليه بالقرآن.

- الأدلة الحسية والمادية: ويتجلّى ذلك في قوله "إنّ العربي الفاتح لهذا الوطن جاء بالإسلام ومعه العدل، وجاء بالعربية ومعها العلم، فالعدل هو الذي أخضع البربر للعرب ولكنه خضوع الأخوة، لا خضوع القوة وتسليم الاحترام، لا تسليم الاجترام، والعلم هو الذي طوّع البربرية للعربية"⁽²⁵⁾، فأثبت الشّيخ بالدليل المادي والحسّي معا بأن العدل كان سببا في خضوع البربر في الفتوحات الإسلامية، وأن العلم هو من طوّع البربرية للعربية.

- **الأدلة القياسية:** أو ما يعرف بالقياس المنطقي، وقد وظّفه الإبراهيمي بكثرة في خطابات، ونلتمس ذلك في هذا النص الذي يقول فيه "من قال إن البربر دخلوا في الإسلام طوعا فقد لزمه القول بأنهم قبلوا العربية عقوا، لأنهما شيئان متلازمان حقيقة وواقعا، لا يمكن الفصل بينهما، ومحاول الفصل بينهما كمحاولة الفصل بين الفرقدين، ومن شهد أن البربرية ما زالت قائمة الذات في بعض الجهات فقد شهد للعربية بحسن الجوار وشهد للإسلام بالعدل والإحسان، إذ لو كان الإسلام دين جبرية وتسلّط لها البربرية في بعض قرن فإنّ تسامح ففي قرن"⁽²⁶⁾ ففي النصّ قياسان منطقيان، ذكره بأنّ البربر دخلوا طواعية في الإسلام من غير قوة، ونتيجة ذلك أنّهم تعرّبوا وأصبحت لغتهم العربية، والثاني بقايا البربرية في بعض أقطار الجزائر يترتب عنها نتيجة بأن الإسلام دين عدل.

الآليات اللغوية: وعمادها: الإحالة، والتكرار والازدواج.

- **الإحالة:** وهي كل "العناصر المحيلة كيفما كان نوعها لا تكتفي بذاتها من حيث التأويل إذ لا بدّ من العودة إلى ما تشير إليه من أجل تأويلها"⁽²⁷⁾؛ وحدّها أحمد المتوكل بأنّها "علاقة تقوم بين الخطاب، وما يحيل عليه الخطاب إن في الواقع أو في المتخيّل أو في خطاب سابق/ لاحق"⁽²⁸⁾، وهي كثيرة في خطابات الشيخ، تنوعت بين الإحالة الدّاخلية والإحالة الخارجيّة.

من أمثلة الإحالة الدّاخلية (القبلية والبعدية) في خطابات الشيخ، قوله "من أراد أن يخدم هذه الأمة فليقرأها كما يقرأ الكتاب وليدرسها كما يدرس الحقائق العلمية، ... فأزعم أنني جرّيت ودرست، وأنني قرأت هذه الأمة وفهمتها"⁽²⁹⁾، (وهي إحالة قبلية) أراد الشيخ من خلال قوله أن يبين فضل خدمة الأمة وعلى أي وجه يكون، فأشار بلفظ الأمة، ثمّ أحال عليه باللفظ نفسه في سياق الحديث عن خدمة الأمة، وغايته من ذلك تحقيق الربط المنطقي الذي يسهل عرض الأفكار في الخطاب. ومن الإحالة البعدية، قوله "بدأ المعهد في سنته الأولى على خلاف ما تبدأ به مشاريعنا، قويا جيّاشا بالحركة والنشاط، ولكنّه نشاط من جهة واحدة، من المدير والمدرسين"⁽³⁰⁾، فأشار الشيخ إلى طبيعة المعهد التي اكتسبها بلفظ "على خلاف" وهي إحالة بعدية تفتح لدى المتلقي أفق التأويل كيف ستكون هذه الطبيعة، إلا أن يُذكر لفظ قوي ترول معه التساؤلات وتذهب عن عقل السّامع التّوهّمات.

أما الإحالة الخارجية: وهي الإحالة المقامية، ويرى الأزهر الزناد أنها "إحالة عنصر لغوي إلى عنصر إشاري غير لغوي موجود في المقام الخارجي، كأن يحيل ضمير المتكلم المفرد إلى ذات المتكلم، حيث يرتبط عنصر لغوي إحالي بعنصر غير لغوي هو ذات المتكلم ويمكن أن يشير عنصر لغوي إلى المقام ذاته في تفاصيله، أو مجملاً، إذ يمثل كائناً أو مرجعاً موجوداً مستقلاً بنفسه"⁽³¹⁾. ومن ذلك قوله "لا معنى للشمول في القوانين، ما لم يصاحبه شمول في التطبيق والتنفيذ، وإذا كان واضع القانون ليس منّا، ومنفذه ليس منّا فمن البلاء تطبيقه علينا"⁽³²⁾، هي إحالة خارجية تشير إليها عبارة "واضع القانون ليس منّا"، ويقصد المستعمر الفرنسي الغاشم، فأشار إليه وهو خارج النص بعنصر لغوي.

- التكرار: وهي خاصية لمسناها في بعض خطابات البشير الإبراهيمي في عيون البصائر وقد تنوع بين التام والجزئي، فمن التام، أن يعيد العبارة بلفظها ومعناها، كعبارة "يا شباب الجزائر هكذا كونوا أو لا تكونوا" التي وردت في مقالة "الشباب الجزائري كما تمثله لي الخواطر"⁽³³⁾، أربع مرات، ولم يأت الشيخ على تكرارها فحسب بل أراد أن يلفت انتباه الشباب إلى أمر مهم، وهو ما يجب أن يكونوا عليه، خاصة وأن المستعمر قد بسط هيمنته، واشتد عود الجهل والفقر في الجزائر. أما التكرار الجزئي فيقصد به تكرار اللفظ دون المعنى، وقد وقفنا على نماذج من هذا النوع في خطابات الشيخ، ومن ذلك قوله "وخصّ الله بتحياته المباركة، أولئك الذين زادوا، على التهنية بالعيد تهنة العربية بالبصائر، وتهنة البصائر بجهادها وبالمكانة التي تبوّأها في القلوب"⁽³⁴⁾، فتكرار لفظ "تهنة" لا يعني بأن اللفظ نفس المعنى، بل تغيّر معناها انطلاقاً من السياق.

- الازدواج: ويتعلق بالنسج اللغوي لخطابات البشير الإبراهيمي، كأن تتكرر بنية لغوية في خطاب واحد، من نحو قوله: عيد: لو عدت على قومي بالخفض والدعة، أو جدت عليه باليسر والسعة، لوجدت مني اللسان الخافق بذكرك، والقلم الدافق بشكرك، ولكنك عدت عليه بنهار كاسف الشمس ويوم شرّ من أمس"⁽³⁵⁾.

خاتمة:

- امتازت خطابات الشيخ البشير الإبراهيمي، بلغة تراثية راقية، وأسلوب سلس، أكسبها ذلك أبعادا حجاجية، كانت الغاية منها تحقيق الإقناع لدى المتلقي، الذي تنوع داخل خطاباته (الشّعب الجزائري، المستعمر، الحكام، العرب،... وغيرهم)، وقد استخدم خلالها الشيخ آليات متنوعة لذلك الغرض.
- جاءت خطابات الإبراهيمي متنوعة عالج فيها قضايا دينية أو اجتماعية أو سياسية، أو ثقافية، أو تعليمية، وأعمل خلالها حجاجا لغويا ومنطقيا، بحسب ما يقتضيه الخطاب.
- اكتست خطابات الشيخ البشير الإبراهيمي طابعا حجاجيا، بفضل تضمّنها للمكوّنات الحجاجية التي أقرّها الدّارسون المحدثون.

الهوامش والإحالات

- (1) - آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقدّم أحمد طالب الإبراهيمي، ج3 عيون البصائر، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص05.
- (2) - محاضرات في التربيّات والإسلاميات، صالح بلعيد، مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر 2015، ص182.
- (3) - ينظر: تاريخ الجزائر الثقافي (1954-1962)، أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ج10، ص197.
- (4) - ينظر: عبد الملك بومنجل، النثر الفني عند البشير الإبراهيمي، بيت الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009، ص37.
- (5) - النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع، محمد العبد، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، 2002، العدد 60، ص44.
- (6) - اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1998، ص221.
- (7) - اللسان والميزان، طه عبد الرحمان، ص213.
- (8) - ينظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، عيون البصائر، ص48.
- (9) - المصدر نفسه، ص288.

- (10) - المصدر نفسه، ص 266.
- (11) - المصدر نفسه، ص 281.
- (12) - المصدر نفسه، ص 288.
- (13) - المصدر نفسه، ص 293.
- (14) - المصدر نفسه، ص 297.
- (15) - المصدر نفسه، ص 308.
- (16) - المصدر نفسه، ص 333.
- (17) - المصدر نفسه، ص 370.
- (18) - المصدر نفسه، ص 422.
- (19) - المصدر نفسه، ص 435.
- (20) - المصدر نفسه، ص 490.
- (21) - المصدر نفسه، ص 06.
- (22) - المصدر نفسه، ص 499.
- (23) - المصدر نفسه، ص 506.
- (24) - المصدر نفسه، ص 204.
- (25) - المصدر نفسه، ص 207.
- (26) - المصدر نفسه، ص 206/207.
- (27) - المصدر نفسه، ص 209.
- (28) - المصدر نفسه، ص 213.
- (29) - المصدر نفسه، ص 220.
- (30) - المصدر نفسه، ص 509.
- (31) - المصدر نفسه، ص 489.
- (32) - المصدر نفسه، ص 480.
- (33) - المصدر نفسه، ص 509.
- (34) - المصدر نفسه، ص 489.
- (35) - المصدر نفسه، ص 480.

صراع الأنساق الثقافية في رواية الخيال العلمي الجزائرية "جلالته الأب الأعظم" نموذجاً

Cultural conflict Systems in Algerian Science fiction novel
"His majesty the greatest Father" as a sample

الباحثة: فاطمة هلال

إشراف: أ.د/ فارس لهر

جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر)

تاريخ القبول: 2020/05/27

تاريخ الإرسال: 2020/04/28

ملخص:

يدرس البحث رواية الخيال العلمي الجزائرية، من خلال قراءة الأنساق الثقافية المضمرة وتحديد الصراع القائم بينها في الخطاب الروائي "جلالته الأب الأعظم" للكاتب "حبيب مونسي"، انطلاقاً من البنية اللغوية المشفرة التي تحمل رؤية الكاتب وثقافته، ليطرحها في أنساق متصارعة ومفارقة تقودها الآلة في مقابل العقل البشري.

الكلمات المفتاحية: رواية، خيال، علم، نسق، شفرة، خطاب، صراع.

Abstract:

The research examines the Algerian science fiction novel by reading the cultural patterns embedded and indentifying the conflict between them in the narrative discourse of His Majesty the Great Father of the writer Habib Munci ; based on the coded linguistic structure that carries the vision of the writer and his culture ,to put it in conflicting and paradoxical patterns led by the machine as opposed to the human mind.

Keywords: novel, fiction, science, pattern, code, discourse, conflict

مقدمة:

سنعمل في هذا البحث على قراءة الأنساق الثقافية المراوغة في هذا الخطاب الروائي المشبع بالدلالات التي تتمظهر في بنية فنية تمزج بين ما هو لغوي وما هو علمي، هذه الازدواجية الجمالية تأبى التصريح المباشر عن رؤية الكاتب ومقصده من الكتابة الروائية فتترك مهمة الكشف عن المسكوت عنه للقارئ؛ من خلال بنية نصية سطحية تحمل في طياتها جدل وصراع لأنساق ثقافية مضمرة تقول الكثير كلما زاد عمقها بفعل التأويل.

إن الحفر الثقافي للخطابات هو حفر إبستمولوجي؛ ذلك أنه انتقال من خطاب فني جمالي إلى خطاب دلالي منسق ثقافيا يعبر عن التفاعلات الاجتماعية وتحولها بفعل تطور المجتمعات البشرية، فالرواية الخيالية التي بين أيدينا تحوي في بنيتها العميقة مضمرات نسقية متعلقة بنظرة الكاتب وحاملة لأفكاره ورؤاه، وتأويل هذه الأنساق باعتبارها مكونات ثقافية للمجتمع يحتاج إلى تأويل ثقافي عميق يبين نتائج هذه الأنساق.

وتمثل رواية "جلالته الأب الأعظم" خطابا إبديولوجيا بامتياز، إذ ينطلق هذا الخطاب من بؤرة إبديولوجية ذات شحنات دلالية كثيفة، وسنبين هذا من خلال القراءة الثقافية لهذا الخطاب الروائي وقبل ذلك سنعرج على مفهوم الخيال العلمي ورواية الخيال العلمي باختصار:

1-الخيال العلمي/الرواية التكنولوجية:

ظهر أدب الخيال العلمي في القرن العشرين، فهو أدب حديث النشأة والتأسيس لكونه مرتبط أشد الارتباط بالتقدم الذي شهدته البشرية في هذه الفترة خاصة في مجال العلوم؛ إذ أن التقدم التكنولوجي ساهم بشكل كبير في بلورة هذا النوع من الأدب يقول "محمود قاسم" مبينا أسباب ظهور وانتشار هذا النوع من الأدب: «الأسباب التي كانت وراء انتشار هذا الأدب كثيرة منها أسباب حضارية واجتماعية وأسباب تتعلق بالتطور الذي يشهده البشر والكائنات والعلوم، ولأن الكاتب هو عين هذه الأسباب وغيرها. فقد كرس قلمه لتجسيد حلمه وإبداعه وخیالاته لصناعة طوبوية الخاصة والعامة»⁽¹⁾.

هكذا إذا برز نوع جديد من الأدب أطلق عليه "أدب الخيال العلمي"، أدب له سمات وخصائص تميزه عن غيره من الآداب، إنه الأدب الذي يلامس المشكلات الخاصة بالكونية ويبحث في الأسئلة المستقبلية التي قد تواجه الإنسان، وهذا ما لا يتجلى إلا عند كتاب هذا النوع «إن أدباء الخيال العلمي هم الذين يتأملون ويصوغون المستقبل الذي لن يعيشه أحد منا، خاصة المستقبل البعيد، ولأن المستقبل أهم من الماضي ولأننا نطمح إلى الحياة في هذا الغد أكثر من رغبتنا في العودة إلى البارحة فإن القارئ وال كاتب يلتقيان معا فوق بساط منسوج من خيالات متجادلة ستكون فيه العلوم والتقنيات أكثر تقدما مئات المرات مما نعهده الآن»⁽²⁾ إذن فالخيال والتقنية واستشراف المستقبل هي من أبرز سمات أدب الخيال العلمي.

إذا أردنا تحديد مفهوم شامل لأدب الخيال العلمي فإن الأمر سيبدو شبه مستحيل وذلك راجع إلى سببين حول نشأته؛ فمنهم من يرى أنه أدب قديم قدم البشرية، ومنهم من يرى أن هذا النوع من الأدب قريب ومرتبط بأنواع أدبية أخرى يصعب الفصل بينها كالأسطورة والخرافة؛ إذ تعود جذور أدب الخيال العلمي إلى «الآداب السومرية القديمة كملحمة جالجامش، والآداب الآشورية، والمصرية، ففي نص مصري عثر عليه يعود إلى 4000 سنة حديث عن رحلات خيالية إلى كواكب أخرى، وفي المهابارتا الهندية القديمة قدم الشعراء تصورا فانتازيا لرحلة العمر على متن سفينة شبيهة بسفينة الفضاء في أيامنا»⁽³⁾ في حين نجد في معجم اكسفورد أدب الخيال العلمي هو «خيال يتعامل مع مكتشفات ومخترعات علمية حديثة بطريقة متخيلة»⁽⁴⁾؛ وبالتالي فإن ارتباط هذا النوع من الأدب بالتقنية والتقدم التكنولوجي هو ما يبرر حداثة.

أما عن السبب الثاني الذي يعود إلى ارتباط هذا الأدب وتداخله مع أنواع أدبية أخرى فالأسطورة هي «بجال للإبداع في الأسلوب الكتابي وفرصة لإظهار المقدرة البائية. الأسطورة بما فيها من طابع التخيل والابتعاد عن الواقعية وعن التأثير الخطابي، تستطيع أن تستهوي الأدباء وأن تجذبهم إلى ميدانها»⁽⁵⁾ فطابع التخيل والابتعاد عن الواقعية من أهم سمات الأسطورة وهي السمات ذاتها التي نجدها في أدب الخيال العلمي.

وكذلك الفانتازيا الأدبية التي هي «عمل أدبي يتحرر من منطق الواقع والحقيقة في سرده مبالغا في افتتان خيال القراء»⁽⁶⁾؛ فالفانتازيا أيضا تستند إلى الخيال وتحرر من الواقع شأنها شأن الأسطورة.

ويذهب مجدي وهبة إلى أن الخيال العلمي هو: «ذلك النوع من الأدب الروائي الذي يعالج بطريقة خيالية استجابة الإنسان لكل تقدم في العلم والتكنولوجيا سواء في المستقبل القريب أو البعيد، كما يجسد تأملات الإنسان ككل في احتمالات وجود حياة في الأجرام السماوية الأخرى»⁽⁷⁾.

إذن فإثارة الخيال وبث العجب في نفس القارئ هما العنصران المشتركان بين أدب الخيال العلمي والفنتازيا العلمية، وبالتالي فإن الفصل بينهما أمر غاية في الصعوبة.

وإذا تحدثنا عن أدب الخيال العلمي، فإننا سنتحدث عن الجنس الروائي باعتباره الجنس الذي احتوى هذا النوع من الأدب وكان سببا رئيسا في انتشاره وازدهاره، فرواية الخيال العلمي أو مايسمىها عبد الله الغدامي "الرواية التكنولوجية" في سياق حديثه عن علاقتها بالخطاب الثقافي تختلف عن الرواية العلمية إذ يرى أن الرواية العلمية «تعتمد في معظمها، على الخطاب العلمي المؤسسي، وشخصها تأتي من المؤسسة، بينما تأخذ الرواية التكنولوجية بأطراف المهنش العلمي والشخص المتمردة، وتسعى إلى التعامل الواقعي مع الأشياء كمقابل للخيال العلمي الذي ينشغل مع عوالم الكون المتناهي ومع كائنات متخيلة في إمبراطوريات على كواكب لا واقع لها...»⁽⁸⁾، هكذا مثلت الرواية الوعاء الحاوي للخيال العلمي بطريقة فنية جمالية تبرز بين مجازية اللغة وعلمييتها.

2- دراسة تطبيقية "تجليات الأنساق الثقافية":

• في محتوى النص الروائي:

تبدأ رواية جلالته الأب الأعظم للكاتب "حبيب مونسي" بخمس رسائل انتحارية مكتوبة من طرف أشخاص من مختلف بلدان العالم؛ حيث وضعوا حدا لحياتهم البائسة التي أصبحت لا تطاق تحت سيطرة الآلة، ثم يقدم لنا الراوي الرجل المعجزة الذي سيخلص

البشرية من الذل والهوان ومن القديم والماضي ليصبحوا آلات مبرمجة تحت ما يسمى العقل الجبار للرجل المعجزة، بعد أن أحدث تغيير شامل للبشرية جمعاء وقسمها إلى ثلاث وثلاثين طبقة آخرها طبقة العمال وهم "العرب" وهذا تم من خلال المجالس الثلاث الكبرى التي يرأسها الرجل المعجزة: مجلس ديني، مجلس عسكري، مجلس تربوي.

يستحضر العقل الجبار الصبي موسى بطل الرواية الذي ينتمي إلى الطبقة الأخيرة حيث يتخذ الرجل المعجزة ولدا له بعد الحاح "اشتار" التابعة لحريمه التي رأت في الصبي موسى كل معاني الإنسانية التي أصبحت ضربا من الماضي بعد النظام الجديد، يتلقى موسى الرعاية والتعليم بأعلى التقنيات أين يبدأ باكتشاف مغالطات وزيف هذا النظام فيحاول البحث عن الحقيقة من خلال رحلة استكشافية عبر العالم، ويصدم باكتشاف الحقيقة المرة من خلال اطلاعه على حال البشرية التي أصبحت آلات مسيرة من قبل العقل الجبار فيحاول "موسى" أن يعيد هذه الآلات إلى طبيعتها وإنسانيتها وما فطرت عليه منذ آدم أبو البشرية، ويبدأ مهمته مع مجموعة من المنبوذين والمهمشين من رجال ونساء تم استغلالهم ورميهم، جلهم شيوخ كان لهم شأن ووظيفة أطباء ومهندسين وعسكريين ... قبل أن تنقلب حياتهم رأسا على عقب، بعد أن أزال عنهم موسى القشرة السحرية التي تم رسمها في أدمغتهم من قبل العقل الجبار. ثم تكفل محاولاتهم بالنجاح ويتم القضاء على الرجل المعجزة من قبل الكاهن "جوراس" الذي كان يمثل ذراعه الأيمن ويستبدل نظام العقل الجبار بنظام آخر كان مألوفا لدى موسى العربي وغيره من المنبوذين العرب وتعاليمه صالحة لكل زمان ومكان وهو الدين الإسلامي.

2-1/ سلطة المركز "الرجل المعجزة"/تمرد المهمش "المنبوذ":

يكشف التحليل الثقافي للخطاب صراع الأنا والآخر، إنه صراع مضمر بين المركز المتمثل في "الرجل المعجزة" صاحب السلطة والدولة العالمية التي يتغنى فيها بكل ماهو مبهر وخادم للبشرية وهذا المقطع يدل على ذلك: «تعالوا إلى مدينة جديدة، لا سيد فيها ولا مسود إلى دولة لا تحمل من معاني الدولة ما ألفتموه أنتم وآباؤكم، وأبناؤكم ومواليكم

وحكامكم من قبل .. تعالوا نخطم القيود المفروضة علينا باسم الإيديولوجيات، باسم الديانات، والجنسيات وباسم كل كاذب قام يوما في محفل من المحافل يخدر العقول ويصرفها عن طهارتها إلى دنس التخمين والافتراء .. تعالوا ..»⁽⁹⁾، وبين المهمش المتمثل في المنبوذين والشيوخ والعجزة الذين تم استغلالهم كما هو حال "عبد الجليل" الذي التقاه "موسى" وراح يسرد له المصير الذي آل إليه بعد هذا النظام الجديد: «تعثرت صحي، فعرضت على الآلة داخل المنجم، فأصدرت أمر طردي من العمل، وتحويلي إلى نظافة العنابر، ولكن الأمور لم تتحسن فعرضت على الآلة مرة أخرى، فطلبت سحب ملفي من القوائم الرسمية وشطب عليّ في العنبر والمطعم، ورميت خارج السياج»⁽¹⁰⁾؛ فأمر طرد الشيخ عبد الجليل صادر من الآلة وأن هذا الطرد لم يتم إلا بعد أن تم استغلاله كليا والتأكد من أن قواه قد خارت وتم عجزه والدليل هو مثوله أمام الآلة مرتين.

الشيخ عبد الجليل إذا هو تمثيل لنسق ثقافي ضمني أراد الكاتب توظيفه توظيفا مقصودا للدلالة ليس فقط على التهميش والاحتقار، وإنما الأمر يتجاوز كلّ هذا ليعبر عن دولة المصلحة العليا والنظام البراغماتي، وهذا لا يتأتى إلا بسحق الآخر واستغلاله استغلالا كليا. وبطريقة ذكية يتلاعب الكاتب بهذه الأنساق المهمشة التي مثلها الشيخ عبد الجليل -كما ذكرنا- وآخرون ليحول هذا المهمش من نقطة الضعف والهوان إلى نقطة القوة والشموخ، فتحمل هذه الأنساق مرة أخرى معان الشموخ والأمل والعزيمة بعد أن كانت تحمل وتعبر عن الاستسلام والتبعية، كل هذا يرسمه لنا الكاتب في صورة ضدية مفارقة لهذه الأنساق، فهذا المهمش سيكون نقطة التغيير والبداية وهو من سيقوم بالثورة ضدّ النظام وهي الفجوة التي لم ينتبه إليها الرجل المعجزة وأتباعه فيتفطن "موسى" إلى هذه الغلطة الفادحة في نظام الآلة، يقول مخاطبا الشيخ "عبد الجليل": «لقد نجوت يا عبد الجليل .. نجوت لأنني أجزم الآن أن اسمك قد محي من ذاكرة العقل ... وكل الذين طردوا من العمل وفصلوا على الطريقة ذاتها أحرار .. أحرار»⁽¹¹⁾.

هكذا يصبح المنبوذ والضعيف رمزا للقوة في هذا الخطاب الروائي العلمي ويخرج عن المألوف، ذلك أنّ تطور كلّ دولة مرهون بشبابها أولا ومنهم تستمد قوتها وهم وحدهم القادرون على التمرد وإحداث التغيير لكن في هذه الرواية ينطلق الكاتب مما هو مهمش سواء في عالمه السردي أو في واقع المجتمعات، فالمعروف أن الشيوخ والعجزة والمرضى يصعب عليهم إحداث التغيير نظرا لأسباب بيولوجية صحية واجتماعية، ولكن هنا تحدث المفارقة في الرواية ويصبح خلاص البشرية على يد مرضاها وشيوخها ومعتوهاها ويحمل النسق دلالته المفارقة والعميقة وهو ما استبشر به "موسى" عند استحضاره للمرأة التي رتبته "اشتار" يقول: «فقد حققت الحلم الذي راودني منذ زمن، وبادرت في سلوك الخطوات الأولى لتخليص البشرية من الهوان ولكن الطريق مايزال طويلا. مع هذا فإني أستبشر خيرا لأن عقل الإنسان أقوى وأشرف من الآلة. وهو قادر على إبطال مفعولها وقت ما يريد وستكون حركتنا عند المنطلق سهلة هينة، ولكنها ستتقلب إلى أهوال حالما يفتن جلالته إلى التحول الذي أحدثناه في أقبية المدينة المهجورة .. وخلاص البشرية متوقف في هذه الساعة على شيوخها ومرضاهها ومعتوهاها»⁽¹²⁾.

إن قراءة هذا الخطاب والبحث في هذا النسق تأخذ أبعادا أخرى، فالكاتب أراد أن يعيد للمهمش مركزته المسلوقة، ويضعه في الواجهة بانتقاله إلى بنية مركزية مفتوحة تكسر أفق توقع القارئ بعد أن كان في بنية مهمشة مغلقة لا ينتظر القارئ منها شيء (الشيخوخة توحى بالنهاية والعجز).

فالنسق المفارق الذي يصبح فيه المعتوه والمريض والعاجز علامة دالة ترفض التهميش يجعل النص «يضع متلقيه لأول وهلة أمام تيمة الضد بين المركزية والهامشية، إذ يسعى المركز إلى تحقيق ديمومته بحركتين أساسيتين هما: تحقيق حالة الانسجام بين المجموع الذي ينتمي إليه المركز/النظام أولا، ومن ثم التخلص من الهامش الذي يحاول خرق النظام»⁽¹³⁾؛ أي أن احتقار الآخر "الرجل المعجزة" لـ "الأنا" المنبذين يولد صراعا ليس فقط بين الأنا والآخر ولكن بين الأنا وكيونونها، صراع تبحث فيه عن ذاتها ووجودها وحريتها وخلاصها مما يدفعها إلى التمرد وفرض الذات في الواقع ذلك أنّ الأنا في علم النفس يعدّ جزءا من الجهاز العقلي

الذي يربط بين الشخص وواقعه إذ «تشمل المهام العديدة لـ الأنا الاستيعاب بما فيها الاستيعاب الذاتي والإدراك الذاتي والسيطرة والحركية والتكيف مع الواقع واستخدام مبدأ الواقع»⁽¹⁴⁾، ومنه أصبح للمنبوذ قوة داخلية تدفعه إلى التمرد ونبذ الظلم كلّ هذا يقدمه الكاتب في نسق مضمّن مثله المنبوذ «سنعتمد على تجنيد المنبوذين في كلّ مكان .. نجتمعهم ننظمهم. استعدادا للانطلاقة الكبرى ونقدم للبشرية على أشلائها خلاصها .. وحرّيتها»⁽¹⁵⁾.

وهي انطلاقة شارك فيها كلا الجنسين لأنّ قيام المجتمعات وتطورها مرتبط برجالها ونسائها على السواء «وانقلبت بعض العجائز إلى داعيات للفكرة الجديدة .. يمسحن الخوف من العيون، ويزلن الوحشية من الصدور .. يتحدثن إلى هذه ويطمئن تلك، حتى تم البعث»⁽¹⁶⁾؛ إنه بعث جديد بعث لإنسانية الإنسان وخلاصه من آلة العقل الجبار للرجل المعجزة الذي سلب كلّ معاني الحياة والوجود، فالكاتب أراد أن يبين أن التغيير يحدث من الذات التي تملك عزيمته وإرادة دون النظر في تصنيفها أو مستواها أو جنسها وعمرها وانطلق من المهمش المنبوذ لتوضيح فكرته وتأكيداها.

كذلك يطرح الكاتب نسقا آخر ينطلق فيه من العلمية التي تميز بها هذا الخطاب يتمثل في فكرة القدرة البشرية وتمييزها على الآلة رغم التقدم التكنولوجي؛ ويبين هذا من خلال نسق المهمش، حيث يتغلب المنبوذ والشيخ والضعيف على الآلة المتمثلة في العقل الجبار الذي يتميز بذكاء خارق وبرمجة ذكية جدا لكن رغم هذا كله يتميز عنها العقل البشري بإرادته وعزيمته وفطرته الإنسانية السليمة وهو ما لا يتأتى للآلة.

2-2/ تهيمش الأنوثة /تمركز الذكورة:

لقد هيمن النسق بسلطته على رواية الخيال العلمي، والكشف عن هذا النسق يكون من خلال تفكيك رموز اللغة المشكلة للخطاب الروائي، ومن خلال ثقافة الكاتب نفسه وخبرته بقضايا الإنسان والوجود الإنساني، فالخطاب الروائي هو عالم من الأنساق المتشابكة والمتضادة في آن واحد، وهذا التداخل والتضاد هو ما يولد ثنائيات ضدية تمثل أحد ثيمات الرواية ومنها تيمة "الأنثى/الذكر" التي تستدعي ضمينا "الغياب/الحضور" حيث نلمح وجود النسق الأنثوي المهمش في مقابل طغيان النسق الذكوري وتمركزه، فحضور

المرأة في الرواية الخيالية العلمية لحبيب مونسي هو حضور على مستوى الخطاب الروائي حضور محصور في اللغة لكن هو غياب في الآن نفسه، غياب المرأة على مستوى البنية العميقة للخطاب، حيث تتحول فيه المرأة إلى آلة للذة والمتعة فقط وتغيب عن باقي وظائفها الأخرى سواء كانت وظائف اجتماعية أو بيولوجية أو غيرها وهو حال إحدى الفتيات في الرواية عندما قابلها "موسى" لأول مرة وأخبرته وهي غائبة الوعي «أنا هنا لمتعة الركاب، أنا أثاث من أثاث هذه العربة، تكونت لهذه المهمة خدمة للسادة»⁽¹⁷⁾.

هو صراع نسقي بين الحضور والغياب، بين الأنثى المرأة والمرأة الأنثى، صراع بين البنية السطحية للغة والبنية العميقة تتخذ فيه المرأة صورة جديدة مغايرة ومحادة، تنتقل فيه من الحركة إلى السكون، حركة مثلتها طبيعة الذات البشرية للمرأة كما فطرت عليها والتي منحتها حركية وسيروية في شؤون الحياة كلها، وسكون مثله النظام الجديد والتقدم التكنولوجي الذي جمد المرأة وجعل منها سلعة لتأخذ بذلك المرأة شكلا جديدا غير مألوف كما يقول عبد الوهاب المسيري في هذا الصدد: «... ليست المرأة هي الأم - الزوجة - الأخت - الحبيبة التي نعرفها والتي لها دور مستقل داخل إطار الجماعة الإنسانية الشاملة التي تضم الذكور والإناث والصغار والكبار وإنما هي شيء جديد تماما ومع هذا يطلق عليه اصطلاح المرأة»⁽¹⁸⁾.

فهذا التصوير للمرأة كأثاث يعكس النظرة الدونية لها، ويحصر وظيفتها في المتعة في عالم تقوده الآلة وتفعل به ما تشاء وترجمه بناء على أوامر السلطة، حتى أنها سلبت المرأة أبسط حقوقها البيولوجية والغريزية، وهذا ما نجده في النص عندما قابلت "اشتار" الصبي "موسى" البريء الذي بعث فيها معاني الأنوثة والأمومة بعد أن صيرتها الآلة للمتعة والإغراء «تعود بما الابتسامة البريئة إلى حقيقة الوجود، وجود الأنوثة فيها ... وجود الأمومة فيها. .. وكيف تستطيع المرأة ان تعرف ذلك وهي لم تعرف ساعة آلام الحمل الخفيف الثقيل؟ ولا وجع المحاض المضي؟ ولا هزات الوضع القاتل؟ لترى ثمرة حية تسقط من تحتها. وتنمو يوما بعد يوم، دافعة سيل المسرات في جدول الأيام المتدفق أمامها»⁽¹⁹⁾.

هكذا تفقد المرأة وظيفتها المعهودة وتأخذ صورة جديدة يحملها نسق أنثوي يصارع نسق آخر ذكوري متسلط تحت نظام عالمي جديد يستمد قوته من التقدم التكنولوجي الذي قضى على فطرة الاختلاف والخصوصية بين البشر، فانقلبت الموازين وأصبحت المرأة في هذا الخطاب رمزا للدونية واللذة والجسد وفقدت معنى المرأة والأنثى والزوجة والأم كمفهوم بيولوجي واجتماعي وقبله كمفهوم فطري بشري وبسقوط: «الأم الزوجة والمرأة تسقط الأسرة ويتراجع الجوهر الإنساني المشترك ويصبح كل البشر أفرادا طبيعيين لكل مصلحته الخاصة وقصته الصغرى الخاصة؛ كل إنسان مثل الذرة التي تصطدم بالذرات الأخرى وتتصارع معها، والجميع يجابهون الدولة وقطاع اللذة والإعلانات بمفردهم ويسقطون في قبضة الصيرورة، ويتم تسوية الجميع بالحيوانات والأشياء، وتسود الواحدية السائلة التي لا تعرف الفرق بين الرجل والمرأة أو بين الإنسان والأشياء»⁽²⁰⁾، وهي الغاية المنشودة من النظام العالمي الجديد.

وتجاوز الأمر الحدّ فنجد هذا التوظيف للمرأة بهذه الصورة يعكس نسقا مضمرا آخر إنه نفي الأنوثة الحقيقية وحصرها في الجسد فقط ونستدلّ على هذا من خلال مقطع في الرواية عندما نزل "موسى" بالفندق وقابلته خادمة الغرفة "هيلينا" «جلست الحسناء دون أن تحاول رد طرف الثوب الذي انزاح عن فخذيها، وعلم الفتى أن ذلك من برنامجها، وتربيتها وإعدادها فلم يلتفت إليه، وظلّ ينظر إلى عينيها باحثا عن شعلة الحياة. فارتدت إليه نظراته خائبة منعكسة على زرقة شفافة تحمل إليه برودة الإحساس، وتطور الشعور»⁽²¹⁾.

إنّ النص اللغوي الجمالي في الرواية يخفي نسقا مضمرا متعاليا ومتحكما، يقوده الرجل ويحصر مهمة المرأة فيما يراه ويحدده، فالمسكوت عنه في هذه الرواية هو صرخة الجسد ونداء الأنثى المحرومة التي تبحث عن ذاتها المغيبة كما هو حال مضيعة الطائفة «أطرت برهة باحثة في خمول ذاكرتها عن خيط رفيع يسمى الذكريات، وظلت صامتة لاتدري من أين تبدأ ... فليس لها ما تقوله، لأنها لاتتذكر شيئا إنما سيقّت إلى هذا المكان لتؤدي وظيفة محددة سخرت لها بعدما أعدتها آلة التحضير وجهزتها بمواصفاتها»⁽²²⁾.

إن هيمنة الرجل وجبروته جعل من جسد المرأة رهينة له، ليس من منطلق فردي فقط لكن كثافة ذكورية جمعية، ذلك أن الثقافة الجمعية «هي التي أنتجت نسقا ذكوريا له من اللغة ومن الثقافة ومن الجسد غير ما للمؤنث، له الأسمى والأرقى، والأفضل ولها ما دون ذلك»⁽²³⁾، وهذا الخطاب أكد هذا من خلال الغياب الفعلي للمرأة حيث عزلت المرأة عن الحياة الثقافية والسياسية عزلا تاما، وحصرت مهمتها في الجسد كنسق أنثوي حاضر بقوة في الرواية.

2-3/ القولية وتهميش العربي:

على غرار النسق الأنثوي والنسق المهمش في الرواية نجد نسقا مغايرا بأبعاد إيديولوجية مضمرة إنها الدولة العالمية التي نادى بها الرجل المعجزة، وهو ما يعرف اليوم بالعملة، هذه الدولة التي تسعى إلى القولية وإعادة الصياغة للبشرية بنظام عالمي جديد يبدو خادما للإنسانية في ظاهره لكنه مخادع في باطنه، يدعو إلى المساواة وخدمة الإنسان ويضمّر استغلال البشرية «تعالوا إلى مدينة جديدة، لاسيد فيها ولا مسود. إلى دولة لاتحمل من معاني الدولة ما ألفتموه أنتم وآباؤكم، وأبنائكم ومواليكم وحكامكم من قبل ... تعالوا نخطم القيود المفروضة علينا باسم الإيديولوجيات، باسم الديانات، والجنسيات وباسم كل كاذب قام يوما في مخفل من المخافل يخدر العقول ويصرفها عن طهارتها إلى دنس التخمين والافتراء... تعالوا...»⁽²⁴⁾.

إن الغوص في هذه الرواية يكشف لنا خبايا السطور، ويرفع الستار عن لغة الخطاب التي تبدو سطحية التركيب، لكنها عميقة الدلالة، إذ نلتمس في هذا المقطع نسقا مضمرا يبدو سطحيًا للوهلة الأولى: «نعم كانت تلك الديانة البائدة للعرب، الذين يشكلون اليوم الطبقة الدنيا من النظام الاجتماعي»⁽²⁵⁾؛ فالنسق المضمر هنا نستنتجه من خلال طرح التساؤل: لماذا جعل النظام الجديد للرجل المعجزة العرب آخر طبقة في النظام الجديد؟ رغم أنه نظام يدعو إلى المساواة ويسعى إلى العالمية التي تعني الكل يساوي واحد دون استثناء. إنه العربي المهمش في هذه الرواية، فمفهوم الطبقة والطبقية في الرواية هو توظيف مقصود خاصة أن هذا المفهوم متعلق بالجانب الاجتماعي والاقتصادي أكثر؛ حيث أن:

«لتقسيمات الطبقة الاقتصادية نتائج ثقافية فأعضاء طبقات بعينها تميل أن يكون لها مستويات تعليمية ومناصب، وأساليب حياة، وقيم، وحساسية جمالية متشابهة .. إلخ ويختلفون من هذه الجوانب عن أعضاء من شرائح اقتصادية أخرى»⁽²⁶⁾.

ف تصنيف البشرية إلى طبقات هو تصنيف يكشف عن التمييز العرقي والديني كنسق مخادع في الرواية: «أشار إلى العقل الجبار فارتفع منه أزيز رفيق وتحولت عينه الآلية نحو الشاشة وقال: الرجل من الطبقة الخامسة في النقطة الثالثة عشر من الأرض - أمريكا الجنوبية - قديما، أما الصبي فينتهي إلى الطبقة الدنية. طبقة الخدم وهو من جالية كانت تعيش هناك»⁽²⁷⁾.

حيث أن بطل الرواية الصبي موسى ينتمي إلى الطبقة الدنية وهي طبقة العرب التي جعلها الرجل المعجزة آخر طبقة في الدولة العالمية يقول الرجل المعجزة: «وطبقات الشعوب كما صنفناها لا تسبب لنا ضيقا ولا حرجا لأننا سنلبي رغبات الطبقة السفلى بكلمة واحدة، أو برغيف خبز مغموس في العرق، وكلما ارتقينا عرفنا ما نقدّم بحسب الحاجة .. وعلى الكهان الآن إعداد ذلك فالمخازن أمامكم مفتوحة، والأأيادي لكم ممدودة»⁽²⁸⁾.

طبقة تعيش الذل والهوان، طبقة لا تملك من أمرها شيئا، وهي تصوير لحال العرب وما يعيشونه في الواقع بعيدا عن عالم الخطاب من تخلف وتشتت وتبعية للآخر المهيمن الذي وضع لهم الخطوط العريضة لدستور حياتهم ونمط معيشتهم للسيطرة عليهم وتهميشهم، يقول الرجل المعجزة: «انظروا في كتابي المقدس، ففيه الخطوط الرئيسة لبرامج الواجب اتباعها في كلّ مؤسسة تربوية، وفي كلّ طور من أطوارها وفي كلّ طبقة من الطبقات. واتركوا الطبقة الأخيرة لتكون خادمة فحسب لا تعرف شيئا عن العلم والتعلم. فهم للأرض وإليها يعودون»⁽²⁹⁾. هو طرح لحالة العربي في قالب نسقي تظهر في صورة اجتماعية طبقية، أراد الكاتب معالجتها وفق صراع سوسيولوجي طبقي وتمييز عرقي متعصب مثله الرجل المعجزة كقوة عالمية متحكمة، والعربي كفئة مقصية تابعة اجتماعيا وثقافيا لا تملك من أمرها شيئا.

خاتمة:

كحوصلة لهذه الدراسة يمكن القول إنّ رواية "جلالته الأب الأعظم" هي رواية زاخرة بأنساق ثقافية مراوغة تتمظهر في اللغة كبنية سطحية فنية جمالية، لكنها تضمّر دلالات متخفية على مستوى البنية العميقة، وسمحت القراءة الثقافية لهذا الخطاب الروائي باكتشاف النسق السلطوي المتمركز في مقابل النسق المتمرد المهمش، والذي مثله كلّ من الرجل المعجزة كقوة متحكممة والمنبوذ كمهمش ضعيف، إلى جانب وجود نسق متضاد ومضمر مثله كلّ من الأنتى المهمشة والذكورة المتمركزة، إذ أنّ حضور الأنتى محصور في لغة الخطاب لكنّه مغيب ضمنيا ومهمش من طرف الذكورة التي مثلها الرجل المعجزة وخادمه جوراس.

كذلك تتطرق الرواية في موضوعها العام إلى مصير الإنسانية تحت النظام الجديد الذي جسده العقل الجبار للرجل المعجزة، فظهرت القولبة الاجتماعية للمجتمع العربي خاصة والغربي عامة تحت ما يعرف بالدولة العالمية التي تنشُد المساواة وتضمّر العرقية والتطرف والتعصب، وهذا ما لحناه في جعل العرب آخر طبقة عالميا، وهذا هو منظور الكاتب الذي أراد تمريره عبر خطابه الروائي في وصف حالة الوطن العربي خاصة والأمة الإسلامية عامة من حالة تبعية وضعف وتأخر اقتصادي وفكري جعلها تلجأ إلى الآخر المتقدم وتحذو حذوه.

كما حملت الرواية رؤية دينية تكمن في ضرورة العودة إلى تعاليم الدين الإسلامي التي تصلح لكل زمان ومكان، رغم كلّ ما آلت إليه البشرية من تقدّم وتطور تكنولوجي، والذي وصل بها إلى نفي إنسانية الإنسان وإعدام البشرية باسم النظام الجديد الذي مثلته الآلة فرؤية الكاتب في هذا الخطاب رؤية مرتبكة ومتوترة من هذا الطغيان المادي السلطوي والسعي إلى الكمال الذي يفقد البشرية فطرتها وإنسانيتها.

الهوامش والإحالات

- (1) - محمود قاسم: الخيال العلمي أدب القرن العشرين، الدار العربية للكتاب، دط، 1993، ص14
- (2) - المرجع نفسه والصفحة.
- (3) - سمر الديوب: مجاز العلم وأدب الخيال العلمي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2016 ص18.
- (4) - Oxford.advancedlearns dictionary of current english hornby with apcowie oxford university, press1974, p760.
- (5) - عبد الفتاح الديدي: دراسات أدبية الخيال الحركي في الأدب النقدي، النهضة المصرية 1990، ص66.
- (6) - سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص170.
- (7) - مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط1968، ص53.
- (8) - عبد الله محمد الغدامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي 2005، ص30.
- (9) - حبيب مونسي: جلالته الأب الأعظم الخطر الآتي من المستقبل، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران، 2002، ص44.
- (10) - المرجع نفسه، ص182.
- (11) - المرجع نفسه والصفحة.
- (12) - المرجع نفسه، ص196.
- (13) - يوسف عليما: جماليات التحليل الثقافي في الشعر الجاهلي نموذجاً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2004، ص63.
- (14) - أرثر أيزابجر: النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة، تر: وفاء إبراهيم ورمضان سطاوي، المجلس الأعلى للثقافة، الجيزة، القاهرة، ط1، 2003، ص160.
- (15) - المرجع السابق: جلالته الأب الأعظم، ص183.
- (16) - المرجع نفسه، ص201.
- (17) - المرجع نفسه، ص151.

- (18) - عبد الوهاب المسيري: قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، القاهرة، ط2، 2010، ص30.
- (19) - المرجع السابق: جلالته الأب الأعظم، ص97.
- (20) - المرجع السابق: قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، ص30.
- (21) - المرجع السابق: جلالته الأب الأعظم، ص154.
- (22) - المرجع نفسه، ص157.
- (23) - عبد الله محمد الغدامي: المرأة واللغة ثقافة الوهم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2006، ص69.
- (24) - المرجع السابق: جلالته الأب الأعظم، ص44.
- (25) - المرجع نفسه، ص173.
- (26) - المرجع السابق: النقد الثقافي تمهيد مبدئي لمفاهيم رئيسة، ص89.
- (27) - المرجع السابق: جلالته الأب الأعظم، ص91.
- (28) - المرجع نفسه، ص61، 62.
- (29) - المرجع نفسه، ص64.

Publication terms and conditions

The Journal of El Ibrahimy for Letters and Humanities receives all scientific researches and studies that fall within its literary, human and social interest circle. It will seek to publish the achievements of researchers from inside and outside the country in the three languages (Arabic, English and French) as long as the following conditions are respected.

- The submitted works are characterized by seriousness, objectivity and scientific value.
- The submitted material is authentic, has not been previously published, and was not sent for publication to another Journal.
- The research must be written in a sound and accurate language, with a commitment to the scientific principles, especially with regard to proving sources of information and documenting quotes.
- The number of search pages should not exceed 20 pages, including the list of sources and references.
- It should be processed according to Microsoft Word software in Traditional Arabic font of 16 in size
- for the body and 12 for the margins, and for the foreign language in Times New Roman with the size of 14 for the body and 11 for the margins. The margins have to be included at the end of the article.
- The first page is devoted to: the title of the research and its translation in English, the name of the researcher, his degree and the institution to which he belongs in addition to the phone number and e-mail.

El Ibrahimi for Letters and Humanities

A semi-annual International Academic Peer-reviewed Journal

Issued by Bordj Bou Arreridj University, Algeria

Scientific Advisory Board

Prof. Alualdeen Ahmad Algharibeh, Zaytouna University, Jordan	Dr. Mabrouk Dridi, Setif University, Algeria
Prof. Mohammad Jawad Albdrary, Basra University, Iraq	Dr. Hadj Belgacem, Bordj BouArreridj University, Algeria
Prof. Ahmed Messaoudene, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. Mourad Gouffi, M'sila University, Algeria
Prof. Salih Hwaidi Naser, Heritage Institute, Sharjah, U.A.E.	Dr. Youcef Laib, El Oued University, Algeria
Prof. Tamer Mohamed Abdelaziz, Menia University, Egypt	Dr. Sameh Benkhrouf, Bordj BouArreridj University, Algeria
Prof. Abdelkader Ben Farah, Sousse University, Tunisia	Dr. Mohamed Meddour, Ghardaia University, Algeria
Prof. Rachid Zarouati, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. Mohamed Ben Ali, Relizane University, Algeria
Prof. Musatapha Al Gharafi, Meknas University, Morocco	Dr. Abdel hamid Boudrouaz, Msila University, Algeria
Prof. Ibrahim Mustafa Hamad, Tikrit University, Iraq	Dr. Yacine Beghouara, Bordj BouArreridj University, Algeria
Prof. Abdelkader Bouarfa, Oran University, Algeria	Dr. Ghania Boudiaf, Biskra University, Algeria
Prof. Ahmed Alhadi Rashrash, Tripoli University, Libya	Dr. Zahreddine Rahmani, Bordj BouArreridj University, Algeria
Prof. Mustapha Attia Jumua, Islamic University, Minnesota, U.S.A.	Dr. Fayza Loulou, Souk AhrasUniversity, Algeria
Prof. Djoudi Satouri, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. Abdessamia Mouffok, Bordj BouArreridj University, Algeria
Prof. Rahim Hocine, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. Fatma Saghir, Tlemcen University, Algeria
Prof. Rahmane Gherkan Abadi, Al Qadissia University, Iraq	Dr. Abdelmadjid kedideh, Bordj University, Algeria
Prof. Mohammed Bakadi, Tamanrasset University, Algeria	Dr. Nacer Barka, Msila University, Algeria
Dr. Muhammad gabr gameel, Al-Madinah International University	Dr. Zouina Benfradj, Bordj Bou Arreridj University, Algeria
Dr. Miloud Zenkri, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. Salim Hamdane, El Oued University, Algeria
Dr. Kamel Fercha, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. Moussa Benmansour, Bordj BouArreridj University, Algeria
Dr. zainab hussien kassem al mohana. Al Qadissia University, Iraq	Dr. Abdelmalek Bekai, Setif University, Algeria
Dr. Boubakeur Seddik Sabri, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. Moussa Laaouar, Bordj BouArreridj University, Algeria
Dr. Ghozlene Hachemi, Souk Ahras University, Algeria	Dr. Mohamed Yazid Salem, Batna University, Algeria
Dr. Lakhdar Reffaf, Bordj Bou Arreridj University, Algeria	Dr. elidi touil, Setif University, Algeria



Journal Director

Prof. Abdelhak Boubetra
Rector of the University

Editor in chief

Dr. Abdallah Bensefia

Editorial Team

Dr. Abdelkarim Hadjres

Dr. Smail Mihoubi

Mr. Boubaker Meliani

Mr. Rachid Hannachi

Ms. Soumia Direm

All correspondence and research workssould beaddressed to:

Editor-in-Chief, El-Ibrahimi for Letters and Humanities Journal

University of Mohamed El Bachir El Ibrahimi, Bordj Bou Arreridj, Algeria

Phone: 00213(0)661604837

00213(0)799280165

E-mail: elibrahimi.lh@gmail.com

El Ibrahimi for Letters and Humanities

A semi-annual International Academic Peer-reviewed Journal

Issued by Bordj Bou Arreridj University, Algeria

Issue: 03

June 2020

روم ٢٧١٠ - ٧٩٤٩ issn:

Legal Deposit: January 2020



Issue 03
June 2020

El Ibrahimi for Letters and Humanities

An International Academic Peer-reviewed Journal
Issued by Bordj Bou Arreridj University, Algeria

ISSN 2710-7949

Legal Deposit: January 2020